

Nicolas D. Matter

Verleiblichte Geschichten

Studien zur Schnittstelle
von Leiblichkeit und Narrativität
als Prolegomena zu
einer ekklesialen Pädagogik



Aschendorff
Verlag

Nicolas D. Matter
VERLEIBLICHTE GESCHICHTEN

Jerusalem Theologisches Forum (JThF)

in Verbindung mit dem
Forum ehemaliger Studierender
im Theologischen Studienjahr Jerusalem e.V.

herausgegeben von
Laurentius Klein (†),
Karma ben Johanan, Heinzgerd Brakmann, Harald Buchinger,
Johanna Erzberger, Katharina Heyden, Volker Leppin,
Christoph Marksches, Joachim Negel und Mira Sievers

Schriftleitung
Joachim Braun, Christian Boerger und Joel Klenk

Band 48

Nicolas D. Matter

VERLEIBLICHTE GESCHICHTEN

Studien zur Schnittstelle von Leiblichkeit und
Narrativität als Prolegomena zu einer
ekklesialen Pädagogik

Publiziert mit Unterstützung
des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Diese Arbeit wurde als Dissertationsschrift im Fachbereich
Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität
Fribourg im Juni 2023 eingereicht und im Dezember 2023 verteidigt.

Die vorliegende Fassung wurde nur geringfügig überarbeitet.

Ausgezeichnet mit dem Jean-Louis-Leuba-Preis 2024

Publiziert von
Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13, D-48155 Münster
www.aschendorff-buchverlag.de
kundenservice@aschendorff-buchverlag.de

Cover:
Gunnar Floss
www.floss-design.com

Text:
© Nicolas D. Matter 2025

ISSN 1439-4634
ISBN 978-3-402-11079-9 (Print)
ISBN 978-3-402-11080-5 (E-Book PDF)
doi.org/10.17438/978-3-402-11081-2



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives
4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes,
provided credit is given to the author.

For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use,
further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures,
photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission
may be required from the rights holder.

Für Deborah & Felix

INHALT

Einleitung	13

HINFÜHRUNG PLAUSIBILITÄTEN UND IHRE TIEFENSTRÖMUNGEN

Götterdämmerung	25
Literarische Spurensuche	25
Theoretische Einordnung – <i>social imaginary</i> (Charles Taylor)	48
Übergang: Narrativität und Leiblichkeit	68

TEIL I HOMO NARRANS IN GESCHICHTEN VERSTRICKT

KAPITEL 1	
Narrativität	79

1.1	Erzählung und Narrativ – Vorrede und Begriffsbestimmung	79
1.2	Die Genese eines Konzeptes	83
1.3	Narrative Identität als philosophische Frage	89

KAPITEL 2	
Homo Narrans: Hermeneutik des Umweges (Paul Ricœur)	99

2.1	Trias der Mimesis – Humanisierung der Zeit	100
2.1.1	Mimesis ₁ – Präfiguration	104
2.1.1.1	Die Sinnstruktur der Handlung	105
2.1.1.2	Die symbolischen Ressourcen der Handlung	106
2.1.1.3	Der zeitliche Charakter der Handlung	109
2.1.2	Mimesis ₂ – Konfiguration	111

2.1.3	Mimesis ₃ – Refiguration	116
2.2	Narrative Identität bei Paul Ricœur	123
2.2.1	Narrative Identität und der hermeneutische Zirkel der Mimesis	123
2.2.2	Narrative Identität als personale Identität	128
2.2.2.1	Beständigkeit in der Zeit – Charakter und Versprechen ..	131
2.2.2.2	Die Aporetik personaler Identität	135
2.2.2.3	Der Umweg der narrativen Identität	140

KAPITEL 3

Der »in Geschichten verstrickte« Mensch –

Phänomenologische Untersuchungen (Wilhelm Schapp)	149

3.1	Einführung	149
3.2	Geschichtenphilosophie	156
3.3	Verstricktsein in Geschichten	159
3.3.1	Eigen- und Fremdverstrickung	166
3.3.2	Wir-Verstrickung und All-Geschichte	176

KAPITEL 4

Homo Narrans und das Verstricktsein in Geschichten –

Ein Vergleich	195

4.1	Einführung	195
4.2	Wilhelm Schapp und das Erzählen	199
4.3	Paul Ricœur und die geschichtenfigurierte Lebenswelt ..	208
4.4	Fazit	220

KAPITEL 5

Geschichtenfigurierte Lebenswelt und narratives Selbst?

Phänomenologische Plausibilisierungsversuche	225

5.1	Geschichtenfiguration der Mikroebene – Erleben und Handeln	226
5.1.1	Husserls Analyse der Zeiterfahrung	227
5.1.2	Die temporale Handlungsstruktur	231
5.1.3	Handlungsstruktur und narrative Konfiguration	236
5.2	Geschichtenfiguration der Mesoebene – Alltag und Handlung	240
5.2.1	Die Intelligibilität der Handlung	240
5.2.2	Enacted Narratives	247

5.3	Geschichtenfiguration der Makroebene – Das Selbst	254
5.3.1	Das Selbst als Kontext für Geschichten	254
5.3.2	Das Selbst im Kontext von Geschichten	272
5.3.2.1	Metakategorien und Metanarrative – Cultural Models und Common Sense	277
5.3.2.2	Geschichtenhorizonte	282
5.3.2.3	Intervention: Jean-François Lyotard und das Ende der Metaerzählungen	288
	Rekapitulation Teil I	302

TEIL II

INTERNALISIERUNG VON GESCHICHTEN ORTE DER VERLEIBLICHUNG

KAPITEL 6

Ontogenese und Spracherwerb – Entwicklungspsychologische Überlegungen	321

6.1	Einführung	321
6.2	Ontogenese und Spracherwerb	325
6.3	Ontogenese und Narrativität	335
6.3.1	Exkurs: Narrative Practice Hypothesis	348
6.4	Zwischenruf: Immer schon in Geschichten verstrickt? ...	357

KAPITEL 7

Eingewöhnung in die Welt – Leibphänomenologische Überlegungen	363

7.1	Einführung	363
7.1.1	Der Leib bei Wilhelm Schapp	364
7.1.2	Der Leib bei Paul Ricœur	367
7.2	Leib und Körper	374
7.3	Der Leib als Wahrnehmungsorgan	378
7.4	Geschichtenfiguration des Leibkörpers	399
7.4.1	Vorblick	399
7.4.2	Die Zeit des Leibes: Habituation	402
7.4.3	Dialektik der Habituation: das Leibgedächtnis	418
7.4.4	Entgrenzung des Leibes: Affordanzen	436

KAPITEL 8

Die Verleiblichung des Sozialen – Soziologische Überlegungen (Pierre Bourdieu)	461

8.1 Einführung	461
8.2 Der Habitusbegriff – Genealogische Vorbemerkungen ..	463
8.3 Das Konzept des Habitus bei Bourdieu	468
8.3.1 Der Habitus	473
8.3.2 Hexis als verleiblichter Habitus	484
8.3.3 Kritik	494

KAPITEL 9

Dialektik von Leiblichkeit und Narrativität	507

Rekapitulation Teil II	519

TEIL III

CHRISTLICHE EXISTENZ IM 21. JAHRHUNDERT

KAPITEL 10

Figuration: Metanarrative, Leiblichkeit und <i>social imaginary</i>	535

KAPITEL 11

Metanarrative und Counterstories	541

11.1 Einführung: Gegenwärtige Metanarrative?	541
11.2 Ökonomische Strukturierungen	544
11.2.1 Der Geist des Kapitalismus oder Capitalist Realism	550
11.2.2 (Meta)Narrative des Kapitalismus	555
11.2.3 Einige Konsequenzen gegenwärtiger Narrative für das Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis	571
11.3 Ein christliches <i>imaginary</i> ? Gegenerzählungen und alternative Praktiken	586
11.3.1 Narrativität und christliche Identität	589
11.3.1.1 Exkurs: Metanarrativ oder Theodrama?	595
11.3.2 Ein christliches Metanarrativ?	598
11.3.3 Einige Konsequenzen des christlichen Metanarrativs für das Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis	618

KAPITEL 12

Ekklesiologischer Ausblick	647
12.1 Vorblick	647
12.2 Ekklesiale communio	649
12.3 Liturgische Praxis	655
12.4 Formative Dimension der Liturgie	660
12.4.1 Liturgische Praxis als Imaginationsvariationsverfahren ..	661
12.4.2 Liturgische Praxis als leibkörperliche Verstrickung in die Heilsgeschichte	665
12.4.3 Liturgische Praxis als Charakterbildung	678
12.4.4 Liturgische Praxis als Schule der Wahrnehmung	683
12.4.5 Exkurs: Martyria und Diakonia?	693
12.5 Christliche Askese	696
12.5.1 Begriff und Phänomen	700
12.5.2 Beispiele frühmonastischer Askese	703
12.5.3 Askese heute?	710
12.5.4 Strukturelemente christlicher Askese	717
12.5.5 Asketische Geschichtenverstrickung	723
12.6 Schluss	726
Siglenverzeichnis	735
Bibliographie	737
Namensregister	801
Sachregister	803

EINLEITUNG

Überall spriessen sie aus dem Boden. Neue Initiativen und Organisationen, deren erklärtes Ziel es ist, den christlichen Glauben im 21. Jh. für die westliche Welt attraktiv oder vielleicht überhaupt erst wieder annehmbar werden zu lassen. Fresh expressions¹, synodaler Weg², postevangelikale Bewegungen³ sind nur einige der Beispiele für solche Versuche, entweder innerhalb der bestehenden Kirchenstrukturen Neuerungen einzuführen oder auch jenseits etablierter Strukturen Neuanfänge zu wagen. Und tatsächlich, wer in den letzten 10 Jahren nicht beide Augen verschlossen hat, kommt kaum umhin, die gewaltigen Problemkonstellationen in und um die Grosskirchen wahrzunehmen: Missbrauchsskandale, Korruptionsvorwürfe, Vertuschungsmechanismen, Unsicherheiten im Umgang mit der Covid-19-Pandemie, Kirchenaustritte en masse und damit einhergehend ein allgemeiner Plausibilitätsverlust von organisierter Religion. Diesen Plausibilitäts- und Bedeutungsverlust aber auf die zuvor benannten Phänomene zurückführen zu wollen, wäre kurzsichtig. Tatsächlich wird nicht erst seit 10, sondern seit nunmehr gut 200 Jahren – unter dem schillernden Begriff der Säkularisierung seit 100 Jahren – dem religiösen Glauben und vor allem den christlichen Kirchen als institutionalisierten Formen dieses Glaubens von verschiedensten Seiten ein dramatischer Bedeutungsverlust attestiert.⁴ Trotz Resurgenz der Aufmerksamkeit rund um das Thema der Bedeutung von Religion in soziologischen Kreisen in den letzten zwei Jahrzehnten⁵ nimmt der Mitgliederschwind der Grosskirchen in der westlichen Welt nicht ab. Ganz im Gegenteil wird der weitere Bedeutungsverlust kirchlicher Religion in der medialen Landschaft – gestützt von empirischen Studien zur Konjunktur kirch-

¹ Siehe z. B. Moynagh/Harrold, *Fresh Expressions of Church*; Müller, *Fresh Expressions of Church*; <http://www.freshexpressions.ch/>.

² Siehe dazu: <https://www.synodalerweg.de/>.

³ Siehe dazu exemplarisch: Dietz, *Menschen mit Mission*. Insb. Kap. 10.

⁴ Vgl. Koenig/Wolf, *Religion und Gesellschaft – Aktuelle Perspektiven*, 2. Bekannte Vertreter dieser These sind Soziologen wie Max Weber, Émile Durkheim oder auch Georg Simmel.

⁵ Vgl. ebd., 2.

licher Zugehörigkeit – von allen Seiten für die Zukunft prognostiziert.⁶ Ob der diagnostizierte Zerfall institutioneller Religion betrauert oder gefeiert wird; eine nicht abzuweisende Frage drängt sich auf: Was sind die Gründe für solch massenhafte Austritte? Sind sie in erster Linie bei den Korruptions-, Missbrauchs- oder Vertuschungsskandalen zu suchen? Oder vielleicht im kirchlichen Umgang mit der Covid-19-Pandemie? In der Auswertung der empirischen Studien zur Situation in Deutschland bemerkt Detlef Pollack, dass die meisten Menschen nicht so sehr aufgrund ihrer Unzufriedenheit mit bestimmten Entscheidungen einer Kirche oder der Arbeit des Pfarrers aus einer Kirche austreten, sondern dass ihnen vielmehr »die Kirche gleichgültig geworden ist, dass sie keine Religion brauchen, dass ihnen die Kirche fremd geworden ist.«⁷ Trotz vieler kontrovers diskutierter Analyseverschlüsse des Phänomens Mitgliederschwund in den institutionellen Kirchen scheint damit ein Sachverhalt unumstritten zu sein: Die Plausibilität des christlichen Glaubens⁸ ist nicht mehr gegeben. Im 21. Jh. herrschen andere Logiken! Aber wieso eigentlich? Um diesen Sachverhalt besser verstehen zu können, darf weder nur auf die empirischen Studien zum Rückgang der Kircheng Zugehörigkeit geblickt werden, noch sollte das Phänomen mit der Emanzipation aus einem unaufgeklärten Zeitalter und dem nun sich vollziehenden Einzug in eine Epoche der Wissenschaft und Vernunft (v)erklärt werden. Fruchtbarer für die inchoative Beantwortung dieser Jahrhundertfrage scheint m. E. der Ansatz des kanadischen Philosophen Charles Taylor, der die

⁶ Gestützt auf eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge (FZG) der Universität Freiburg berichtete die deutsche Medienlandschaft vom rasanten Rückgang der Kirchenmitgliedschaft. Dabei sollen weniger als ein Drittel der deutschen Bevölkerung im Jahre 2060 noch Mitglied einer Grosskirche sein. Laut der Prognose soll der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung von derzeit 54 % auf 29 % sinken. (Zeit Online: »Kirchen verlieren bis 2060 fast die Hälfte ihrer Mitglieder«. dpa, KNA, AFP, jk, 2. Mai 2019, 16:20 Uhr). Auch in Schweizer Medien wird konstatiert: »Die Schweiz verliert ihren christlichen Charakter: Bald gibt es mehr Konfessionslose als Protestanten im Land. Auch die katholische Kirche leidet an einem Exodus.« (NZZ. Hardegger A.: »Tausende verlassen die Kirchen«. 8. Februar 2017, 20:01 Uhr)

⁷ Pollack, *Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung*, 22. Für den Schweizer Kontext kann das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) befragt werden. Dieses gibt in seiner Kirchenstatistik zur Religionszugehörigkeit in der Schweiz einige Gründe an, die von den Austretenden genannt wurden, wobei fehlender/verlorener Glaube und öffentliche Stellungnahmen der Religionsgemeinschaften die Spitzenreiter markieren. Vgl. <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/kirchenaustritte>.

⁸ Damit ist die Kirchlichkeit des christlichen Glaubens mitgemeint, denn dieser ist ohne seine soziale Dimension, die sich in der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen niederschlägt, sowohl aus biblischer als auch aus historisch-traditioneller Perspektive undenk-, vor allem aber unlebbar.

Veränderungen der Bedingungen des Glaubens untersucht und diese historischen Verschiebungen in seinem Opus Magnum meisterhaft nachzeichnet.⁹ Es versteht sich von selbst, dass Veränderungen dieser Größenordnung nicht monokausal erklärt werden können, sondern vielfältige Gründe aufweisen (Individualisierung, Technisierung und Virtualisierung der Lebenswelt, Kapitalisierung, Neoliberalisierung und Technokratisierung politischer und ökonomischer Räume, Historisierung, Psychologisierung und Relativierung des Denkens usw.).

Die Erzählung von epochalen Weltanschauungswandlungen ist keineswegs neu. Nicht allein aus philosophischer,¹⁰ sondern auch aus theologischer Warte wurde die Frage nach den intellektuellen Verschiebungen, die letztlich zu unserer säkularisierten Welt geführt hätten, vielfach durchexerziert.¹¹ Interessant an Taylors Ansatz ist seine Fokussierung nicht so sehr auf die ideengeschichtlichen Veränderungen, obwohl diese selbstverständlich von zentraler Bedeutung sind, sondern die Inaugenscheinnahme von Veränderungen präreflexiver Weltzugänge bis in die affektiven Gestimmtheiten ganz normaler Menschen. Um diese Dimension einzufangen, führt er in seinen Analysen der Gegenwartsgesellschaft das Konzept des »social

⁹ Siehe: Taylor, *A Secular Age*.

¹⁰ Hier können wichtige Philosophen des 20. Jhs. wie Hans Blumenberg, Eric Voegelin oder Alasdair McIntyre exemplarisch genannt werden, die für die Zäsur zwischen modernen und vormodernen Vorstellungen von Kosmologie, Anthropologie, Ethik, Epistemologie usw. ideengeschichtliche Entwicklungen im Spätmittelalter verantwortlich machten (siehe dazu: Dupré, *Passage to Modernity*, 5).

¹¹ Einerseits kann die französische Ressourcement-Bewegung um Protagonisten wie Yves Congar, Henri de Lubac, Henri Bouillard, Marie-Dominique Chenu und Jean Daniélou ins Feld geführt werden, die diverse Veränderungen im Mittelalter für die Desakralisierung der Ontologie verantwortlich machen. Andererseits kann im deutschsprachigen Raum z. B. auf die grossangelegte Studie von Gustav Siewerth verwiesen werden, der von einem intellektuellen Bruch im Spätmittelalter die Linien in die Moderne zieht (zur Ressourcement-Bewegung und deren Bewertung der mittelalterlichen Brüche siehe: Boersma, *Heavenly Participation*, 52–83; Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology*, passim. Zu Siewerth: Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik*). Im englischen Sprachraum kann zudem auf die sehr einflussreiche »Radical Orthodoxy«-Bewegung hingewiesen werden, die in der Beurteilung der Rolle spätmittelalterlicher Franziskanertheologen zu ähnlichen Ergebnissen gelangen, wie bereits die französischen Theologen und Siewerth (Milbank, *Theology and Social Theory*; Milbank, *Beyond Secular Order*; Milbank/Pabst, *The Politics of Virtue*; Milbank, *Reformation 500*; Pickstock, *Duns Scotus*; Pickstock, *Epochs of Modernity*). Weiterhin kann auf die Arbeiten von Johannes Hoff aufmerksam gemacht werden, der die Aporien der Gegenwart als Folge ebendieses intellektuellen sowie eines in der Renaissance aufkommenden ästhetischen Bruchs bewertet. Siehe dazu: Hoff, *Verteidigung des Heiligen*; Hoff, *The Analogical Turn*; Hoff, *The Eclipse of Sacramental Realism in the Age of Reform*.

imaginary« ins Feld und umschreibt dieses als »that largely unstructured and inarticulate understanding of our whole situation, within which particular features of our world show up for us in the sense they have.«¹² Wie der Name bereits impliziert, ist ein derartiger Imaginationshorizont immer auf Sozialität bezogen, d. h. auf die Funktionen und Objektivationen von Gesellschaften und Gemeinschaften, andererseits ist diese Bezogenheit keine nachträglich hergestellte, sondern eine ursprünglich bestehende Dimension menschlicher Existenz, weshalb festgehalten werden kann, dass ein *social imaginary* immer in sozialen Zusammenhängen generiert und pädagogisch weitergegeben wird. Ein *social imaginary* fungiert somit als sozial generierte Anschauungs- resp. Erscheinungswelt, in der sowohl das Selbst, die anderen und die Dinge in ganz bestimmten Sinnbezügen erscheinen. Solche Weltzugänge oder Imaginationshorizonte erschliessen die Welt in ihrer Sinnhaftigkeit für die soziale Bezugsgrösse. Damit ist mitgesagt, dass in und durch die Vermittlung von solchen Weltzugängen nicht nur Möglichkeiten erschlossen, sondern andere Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins verschlossen werden, teilweise nicht einmal erscheinen können. Wenn dies zutrifft, dann müsste gefragt werden, wie eine solche Vorstruktur des Verstehens, Denkens, Wahrnehmens, Fühlens und Handelns generiert wird, d. h., wie sich diese soziale Generierung einer Anschauungswelt, die zu ganz bestimmten Weltzugängen führt, vollzieht. Genau dieser Frage will diese Arbeit nachgehen, um damit sowohl die gegenwärtigen Herausforderungen für den christlichen Glauben besser verstehen zu können als auch durch diese Erkenntnisse bestimmte Hilfestellungen für die Frage der Glaubensvermittlung in der Kirche sowie für die Formfindung des Glaubens im 21. Jh. zu leisten.

Um der Formierung solcher Weltzugänge nachzuspüren, nimmt die vorliegende Arbeit zwei Themen auf, die sowohl für sich selbst genommen als auch im gegenseitigen Bezug für den Erkenntnisgewinn der infrage stehenden Mechanismen hilfreich sind: Narrativität und Leiblichkeit! Mehrere Gründe können für die Wahl der beiden Fokalthemen genannt werden. So deutet Taylor in seiner Analyse selbst die Zentralität von Geschichten und Legenden für die Generierung von Imaginationshorizonten an¹³; weiterhin kann das grundsätzlich gestiegene Interesse im akademischen Raum aber auch anderswo als wichtiger Anstoss für die Untersuchung dieser beiden Themen-

¹² Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 25. Mit dem *social imaginary* muss deshalb das »cosmic imaginary«, das von Taylor anderweitig ins Feld geführt wird, in den Blick genommen werden. Siehe dazu die Untersuchung zum *social imaginary* weiter unten.

¹³ Vgl. ebd., 172.

gebiete genannt werden; zudem werden mit diesen beiden Grössen die apriorischen Formen von Raum und Zeit auf der Ebene lebensweltlicher Erfahrung aufgenommen, und schliesslich scheint auch die theologische Landschaft verstärkt an der narrativen Konstitution des christlichen Glaubens, aber auch an der Dimension menschlicher Leiblichkeit interessiert zu sein.¹⁴ Letzteres liegt wohl nicht zuletzt daran, dass der christliche Glaube selbst von seiner inneren Logik her genau diese Stichworte liefert. Die Heilige Schrift besteht zu einem grossen Teil aus Geschichten des Handelns Gottes an und mit seinem Volk in seiner Schöpfung.¹⁵ Selbst dort, wo andere Textgattungen zum Zuge kommen, wie z. B. Sprichwörter, Gesetzestexte oder auch briefliche Anweisungen, sind diese nur im Kontext ebenjener Erzählung zu verstehen. Dass diese Schöpfung zudem in ihrer materiellen Konstitution sehr gut ist (Gen 1,31), wird spätestens dort unbezweifelbar, wo Gott selbst in seine Schöpfung eintritt und Mensch wird, mit allem, was dazugehört, auch mit einem Leib. Hierzu gäbe es Unmengen an Zusammenhängen, die bedacht werden könnten. So sehr diese Arbeit vom theologischen Interesse an Inkarnation und Leiblichkeit geprägt ist, so bleibt doch der archimedische Punkt dieser Studie die Frage nach der Generierung von Imaginationshorizonten im Zusammenhang mit Narrativen und Leiblichkeit.

In diesem Sinne versteht sich die Arbeit als Beitrag zur theologischen Reflexion über die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen christlich-kirchlicher Existenz innerhalb einer postchristlichen Gesellschaft und leistet durch die Beachtung und Zusammenfügung einschlägiger Literatur sowohl des deutschen wie auch des englischen Sprachraumes eine wichtige Übersetzungsfunktion zwischen sprach-

¹⁴ Alister McGrath verbindet in einer neueren Publikation Narrativität mit der apologetischen Aufgabe der Theologie: McGrath, *Narrative Apologetics*. Gerade im anglo-amerikanischen Raum wurde die Bedeutung von Erzählungen, von Stories, für den christlichen Glauben seit den 70er Jahren immer wieder betont. Protagonisten wie Richard Niebuhr, Hans Frei, George Lindbeck oder Stanley Hauerwas können als bedeutende Vertreter solcher narrativen Ansätze für die Theologie exemplarisch aufgeführt werden. Aus der Fülle an Literatur zur Bedeutung der Leiblichkeit für die Theologie soll lediglich auf einige Titel aus dem deutschsprachigen Raum hingewiesen werden, die in den letzten Jahren erschienen sind, so z. B. der von Gregor Etzelmüller herausgegebene Sammelband: Etzelmüller, *Verkörperung als Paradigma einer theologischen Anthropologie*. Darin insb. den gleichnamigen Artikel: Etzelmüller, *Verkörperung als Paradigma einer theologischen Anthropologie*. Siehe weiterhin von Etzelmüller: *Etzelmüller, Inkarnierte Geschichte*. Weiterhin: Rieger, *Leiblichkeit in theologischer Perspektive*.

¹⁵ Man denke an die grossen Erzählzyklen des Alten Testaments wie die Abrahams-, Josephs-, Mose- oder die Davidserzählung, aber auch an die grossen Geschichten des Neuen Testaments wie die vier Evangelien oder die Apostelgeschichte.

lich divergierenden theologischen Diskursen. Das Ziel der Untersuchung ist dabei letztendlich einem praktischen Anliegen geschuldet: Die dispositionalen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Selbstvollzuges in der heutigen Welt sollen erhellt werden, um dadurch den Kirchen und Glaubensgemeinschaften ein theoretisches Organon an die Hand zu geben, mit welchem die gegenwärtigen Plausibilitätsprobleme analysiert und in ihrer Logik aufgedeckt werden können. Zudem wäre zu hoffen – im Wissen um die Unmöglichkeit von Allheilmitteln für derart komplexe Zusammenhänge, wie es die Säkularisierung und der Rückgang an institutionalisierter Religion darstellen –, dass durch die Untersuchung potenzielle »Neu«-entdeckungen für die ekklesiologische Praxis gemacht werden könnten. Denn wenn den Vorgängen der Säkularisierung als Folgen eines Wandels im *social imaginary*, welches selbst durch leiblich-habituelle Einfeldung in Geschichten vermittelt wird, nachgespürt werden könnte, würden sich dadurch wichtige Hilfestellungen für die Frage der Glaubensvermittlung in der Kirche, sowie für die Formfindung des Glaubens im 21. Jh. ergeben.¹⁶

Bevor im Folgenden einige für diese Arbeit zentrale Einflüsse und Weichenstellungen herausgehoben werden, sei ein kurzer Hinweis zur sprachlichen Gestaltung der Studie erlaubt. Wenn durch die Studie hindurch die Positionen anderer Autoren dargestellt werden, dann geschieht dies zugunsten der Leserfreundlichkeit zumeist indikativisch. Die Bezugnahmen werden dabei selbstredend durch entsprechende Fussnoten ausgewiesen. Weiterhin kommt aufgrund der besseren Lesbarkeit in dieser Studie das generische Maskulinum zur Anwendung. Die verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich – sofern nicht anders kenntlich gemacht – auf beide Geschlechter. Englische Literatur wird vorwiegend im Originalton wiedergegeben, zumal für den grossen Teil der hier verwendeten englischen Quellen keine deutsche Übersetzung vorliegt. Bei der Verwendung von französischer Literatur wurde, sofern es diese gab, auf die im akademischen Diskurs gebräuchlichen deutschen Übersetzungen zurückgegriffen.

Das Interesse an den Zusammenhängen dieser Studie wurde durch die Lektüre verschiedener Autoren geweckt. Charles Taylor,¹⁷ Hart-

¹⁶ Zum genaueren inhaltlichen und methodischen Vorgehen der Arbeit s. u. Kap. *Übergang: Narrativität und Leiblichkeit*.

¹⁷ Der Einfluss Taylors ist durch die gesamte Studie hindurch sichtbar. Immerhin markiert sein Konzept des *social imaginary* den Ausgangspunkt für die zu untersuchende Fragestellung. Doch auch seine Einsichten in anderen Bereichen, insbesondere der von ihm wiederholt betonte Zusammenhang von Sprachlichkeit und Anthropologie, waren für diese Arbeit richtungsweisend.

mut Rosa,¹⁸ N. T. Wright,¹⁹ Miroslav Volf,²⁰ James K.A. Smith,²¹ John Milbank,²² Stanley Hauerwas,²³ William Cavanaugh,²⁴ Johannes Hoff,²⁵

- ¹⁸ Obwohl Rosa nur stellenweise in dieser Arbeit erscheint, waren viele seiner Analysen, etwa zu den Entfremdungstendenzen der Gegenwart oder zur Bedeutung der Beschleunigung in ebendiesem Zusammenhang, unverzichtbare Inspirationsquellen.
- ¹⁹ Neben der grundsätzlichen Bedeutung, die Wright in meinem theologischen Bildungsweg zukommt, war es seine Konzeption einer grossen übergreifenden Geschichte Gottes mit seinem Volk und der Welt, an die angeknüpft werden konnte.
- ²⁰ Obgleich die Arbeiten Vofls in dieser Arbeit nur am Rande auftauchen, war die Auseinandersetzung mit seinem Werk für meine Masterarbeit von immenser Bedeutung. Eine der darin erlangten Erkenntnisse betraf die fundamentale Relevanz der Aneignung von Dispositionen für die Fähigkeit, gewisse Handlungen auszuführen. Konkret ging es um die Frage nach der Möglichkeit, vergeben zu können. Einerseits war klar, Vergebung kann niemals erzwungen werden. Andererseits war auch klar, dass der Imperativ zur Vergebung in der christlichen Tradition immer wieder auftaucht. Wer vergeben können will, der müsste zu einem vergebungsfähigen Menschen werden. Dazu wird man aber erst, wo man durch eine konkrete Gemeinschaft darin geschult wird. Diese Einsicht in die Bedeutung von kommunal generierten Dispositionsaneignungen sollte in der vorliegenden Studie aufgenommen und einer vertieften Analyse unterzogen werden.
- ²¹ Die spärlichen direkten Bezugnahmen auf das Werk des Philosophen James K.A. Smith stehen in keinem Zusammenhang mit der Bedeutung, die ihm in Bezug auf diese Arbeit eigentlich zukommt. Die Begegnung mit seiner Trilogie »Cultural Liturgies«, und darin vor allem mit dem zweiten Band »Imagining the Kingdom«, kann als Initialzündung für die gedankliche Konzeption dieser Studie gewertet werden. Die von ihm gezogenen Verbindungen von Liturgie, Weltanschauung, Sozialisierung sowie seine Untersuchungen zum Menschen als konkret inkarniertes sowie narratives Wesen waren für meine eigene Arbeit absolut wegweisend.
- ²² Milbank versucht, in seinem Werk nicht nur an ältere Ressourcen christlichen Denkens anzuknüpfen, er verbindet diese zudem mit diversen Einsichten postmoderner Denker. Für ihn steht eine selbstbewusste christliche Metaphysik weder im Widerspruch zu Einsichten in die narrative Konstituierung des eigenen Selbst sowie der Weltwahrnehmung noch zur Erkenntnis des Menschen als ein durchweg leibliches Wesen. Vielmehr ist bei ihm eine Logik der Vermittlung am Werk, durch die der konkreten sozialen Bezugsgrösse und deren pädagogischen Bemühungen eine enorme Relevanz zuwachsen. Entsprechende Verbindungen von christlicher Metaphysik mit narrativer und leibkörperlicher Vermittlung derselben lieferten für die hier behandelten Themen wichtige Anknüpfungspunkte.
- ²³ Die Bedeutung des Narrativen sowie der kommunalen Verortung eines jeden Einzelnen für die Ausbildung des eigenen Charakters wurde immer wieder auf prägnante Weise von Hauerwas unterstrichen. Zudem stellt er die Verortung christlicher Ethik im Ethos einer Lebensform mit ihren Erzählungen und konkreten Praktiken heraus. In seinem Ansatz sollte somit ethisches Verhalten nicht so sehr an universal gültige Prinzipien, sondern an die Geschichte Jesu Christi, wie sie von der kirchlichen Gemeinschaft in ihre jeweilige Gegenwart hinein neu gelebt wird, zurückgebunden werden. Diese und weitere seiner Erkenntnisse erwiesen sich für die vorliegende Arbeit als hoch anschlussfähig.

Rowan Williams,²⁶ Wilhelm Schapp,²⁷ Paul Ricœur, David Carr, Alasdair MacIntyre, Thomas Fuchs, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu u. v. m. stehen im Hinter- und Vordergrund der Einsichten dieser Arbeit. Weiterhin war die Erfahrung, zwei Semester in Jerusalem zu studieren, für die hier zur Sprache gebrachten Intuitionen wegweisend. Kaum irgendwo sonst ist die leibkörperliche Verstrickung in die Erzählungen der grossen Religionen so deutlich sicht- und spürbar wie in dieser heiligen Stadt. Dabei spielte neben der Konfrontation mit verschiedensten Traditionen sowie Religionsgemeinschaften insbesondere die enge Anbindung des Studienjahres an die Benediktinerabtei der Dormitio auf dem Berg Zion eine wichtige Rolle. Durch die ermöglichte Teilnahme an den Stundengebeten sowie sonstigen liturgischen Feiern eröffnete sich mir die Einsicht in die Bedeutung der Strukturierung von Raum und Zeit durch das Kirchenjahr, d. h. auch: durch eine konkrete Geschichte.

Mehr noch als diese Erfahrung sind es die vielen anregenden Gespräche und Diskussionen mit alten und jungen Freunden, die massgeblich dazu beigetragen haben, mein Verständnis und meine Sichtweise auf verschiedene der hier behandelten Themenbereiche zu vertiefen und zu erweitern. Ohne sie wäre diese Arbeit kaum möglich gewesen: Oliver, Simon und Manuel Dürr, Andreas Steingruber, Joel Gerber, Dario Colombo, Jan Segessenmann, Gabriel Schmid, Benedikt Heymann, Heiko Krenz, Michael Zachwey u. v. m. Nicht nur für die vielen Momente des Austausches und die regen Diskussionen, sondern vor allem für die tiefen Freundschaften gilt ihnen mein herzlichster Dank. Die Einsicht in die unhintergehbare Bedeutung gemeinschaftlichen

²⁴ Die Auseinandersetzung mit dem Werk des amerikanischen Theologen William Cavanaugh bestärkte eine Vielzahl der Überlegungen, die in der vorliegenden Arbeit diskutiert werden – so etwa die Einsicht in die historisch-narrative Genese von Selbstverständlichkeiten, in denen wir immer schon leben und die dazu führen, dass gewissen Konstellationen unhinterfragbare Evidenz zukommt. Des Weiteren bot seine Untersuchung der Strukturierung von Raum und Zeit durch konkrete Praktiken für die vorliegende Arbeit konzeptionelle Hilfestellungen an.

²⁵ Die Arbeiten Hoffs bewiesen sich als äußerst produktiv sowohl im Hinblick auf das Thema der Wandlungen im Weltbild als auch in Bezug auf die fundamentale Frage menschlicher Existenz in einer digitalisierten Welt.

²⁶ Auch Williams gehört zu denjenigen Autoren, die selten explizit erwähnt werden. Trotzdem boten sowohl seine inhaltliche Auseinandersetzung mit Fragen menschlicher Zeitlichkeit und christlichen Praktiken als auch seine Herangehensweise an diese Themen, die allzu einfachen und schnellen Lösungen den Riegel vorschiebt und den Komplexitäten menschlicher Wirklichkeiten trotz aller Wirrnisse gerecht werden will, die Inspiration für diese Arbeit.

²⁷ Die folgenden Autoren werden in der Arbeit teilweise umfassend rezipiert, weshalb weitere Erklärungen hier nicht nötig sind.

Lebens für das Menschsein insgesamt und für eine christliche Existenz im Besonderen ist ihrerseits aus dem lebensweltlichen Kontext des Autors erwachsen. In diesem Zusammenhang gilt mein Dank der landeskirchlichen Gemeinschaft *jahu*, in der diese Überzeugung über Jahre hinweg durch konkrete gemeinschaftliche Praxis erprobt und gefestigt wurde. Weiterhin gilt mein Dank dem Zentrum Glaube & Gesellschaft am Ökumenischen Institut der Universität Freiburg i. d. Schweiz, dem ich sowohl arbeits- wie studientechnisch viel verdanke und in dessen zahlreichen Veranstaltungen, Kolloquien, Forschungsprojekten und Buchpublikationen ich immer wieder auf die eine oder andere Weise im besten Sinne des Wortes verstrickt sein durfte. Dem aus der Initiative ebenjenes Zentrums gewachsenen Forschungsprojekt CCA (Contesting Computer Anthropologies) sowie den Kolleginnen und Kollegen des Forschungskolloquiums *collegium emmaus* möchte ich an dieser Stelle ebenfalls meinen Dank aussprechen. Für die finanzielle Unterstützung bedanke ich mich herzlich bei der Hermann und Lina Reinle-Suter Stiftung.

Die Open-Access-Veröffentlichung dieser Monographie wurde durch die grosszügige Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds ermöglicht. Für das sorgfältige Lektorat und die kompetente Begleitung im Satz danke ich Markus Schmitz herzlich. Ebenso danke ich Bernward Kröger für die verlässliche Betreuung des Publikationsprozesses.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Joachim Negel für die hervorragende Betreuung und die enorme Unterstützung bei der thematischen Erarbeitung sowie der Umsetzung der gesamten Dissertation. Ohne seine hellsichtigen Anmerkungen, Korrekturen und Ergänzungen wäre diese Arbeit nicht möglich geworden. Für sein Vertrauen und seine Begleitung sowie für sein ernsthaftes Ringen um Wahrheit, das mir stets als Vorbild diente, danke ich ihm von ganzem Herzen.

Weiterhin gilt mein herzlicher Dank meiner Familie, die mich durch ihre Ermutigung und Unterstützung auf diesem Weg begleitet hat. Insbesondere meiner Mutter, Hanna Matter, möchte ich für die vielen Arbeitsstunden danken, die sie in die Korrekturlesung investiert hat. Schlussendlich möchte ich mich bei meiner Frau bedanken. Ohne ihre unermüdliche Unterstützung, ihr Verständnis und ihre Liebe wäre nicht allein diese Arbeit kaum vorstellbar gewesen, auch mein Leben wäre ein ärmeres. Im Zuge des Publikationsprozesses durften meine Frau und ich Eltern eines wunderbaren Jungen werden, der seither täglich unser Leben beschenkt und bereichert. Diese Arbeit sei deshalb meiner Frau und meinem Sohn gewidmet.

Ich bin mir meiner Seele
In deiner nur bewußt,
Mein Herz kann nimmer ruhen,
Als nur an deiner Brust!
Mein Herz kann nimmer schlagen,
Als nur für dich allein.
Ich bin so ganz dein eigen,
So ganz auf immer dein.²⁸
(Theodor Storm)

²⁸ Storm, *Gedichte. Ich bin mir meiner Seele*, 243.

HINFÜHRUNG

Plausibilitäten und
ihre Tiefenströmungen

GÖTTERDÄMMERUNG

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. »Wohin ist Gott?« rief er, »ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen?«¹

(Friedrich Nietzsche)

LITERARISCHE SPURENSUCHE

Es ist wohl nicht zuletzt dem prophetischen Feingefühl Nietzsches zu verdanken, dass diese Passage aus dem dritten Buch seiner Schrift »Die fröhlichen Wissenschaft« mit ihrem zu Weltruhm avancierten Diktum vom Tode Gottes für den heutigen Leser nichts von seiner ursprünglichen Bedeutung verloren hat. Ganz im Gegenteil – während der tolle Mensch seine eigene Botschaft als zu früh, als »noch nicht an der Zeit«² erkennt und seine Lamentationen aus diesem Grunde

¹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch*, 125 (KSA 3).

² Ebd.

bei seinen Zuhörern auf taube Ohren treffen,³ könnte den zeitgenössischen Leser dieser Perikope das Gefühl ereilen, das Dysangelion des nietzscheanischen Protagonisten beschreibe nichts anderes als eine Selbstverständlichkeit gegenwärtiger Welterfahrung: die Verdunkelung des Gotteshorizontes und die damit einhergehenden religiösen Verlust Erfahrungen des modernen Menschen.⁴ Der Benediktinertheologe Elmar Salmann umschreibt diese religiöse Verlust Erfahrung 122 Jahre nach Nietzsches tollem Menschen mit Blick auf seine eigene religiöse Tradition mit folgenden Worten:

Freilich, es ist das gesamte Glaubensbild und -gefüge, das langsam und unmerklich seine Leuchtkraft und Überzeugungskraft einbüßte. Zwar verlor man den Glauben nicht plötzlich wie einen Schlüsselbund oder eine Geldbörse, er hörte nur nach und nach einfach auf, dem Leben Halt und Form zu geben: er wurde unwirklich, chimärisch. Gegenstand von Erinnerung an entlegene Kindertage, an Meßdienerstunden, erhebende Liturgien und Beichtstuhlqualen. Urschichten der Seele und soziale Visionen mochten ihm und der Kirche noch anhängen, aber der Alltag und das mittlere, die Identität tragende Bewußtsein wußte kaum noch, worum es bei den Gebeten und Worten ging, die wie erfrorene Vögel von den (abgeschafften) Kanzeln fielen. Das Empfinden der Befreiung, des Aufatmens, das den Katholizismus in seiner Mehrheit in den Jahren 1959 bis 1966 beseelt hatte, war in Überdruß umgeschlagen. Die Kirche war zum kleinen bucklichten Zwerg geworden, immer wehleidig schimpfend und doch falsch angepaßt, bisweilen noch heinzelmännchenartig hilfreich und nützlich, keinesfalls aber eine Identifikationsfigur mehr. Letztlich mögen wohl Gestalt und Horizont Gottes selbst sich verdunkelt haben.⁵

In diesem Zugeständnis spiegelt Salmann aus seiner Perspektive auf den Glauben im 21. Jh. viele der Einsichten Nietzsches wider. So erinnert das Einbüßen der Leuchtkraft des Glaubens nur allzu deutlich an die Loskettung der Erde von der Sonne; der Halt und die Form, die der Glaube kaum noch zu geben vermag, gemahnten an das fortwährende Rückwärts-, Vorwärts- und Seitwärts-Stürzen, das eine totale Orientierungslosigkeit der Gottesmörder postuliert. Doch während diese Botschaft von den Zuhörern Nietzsches noch nicht gehört werden konnte,⁶

³ Vgl. ebd.

⁴ Vgl. dazu Negel, »Die Aufklärung hat den Himmel verdunkelt«, 77–97.

⁵ Salmann, *Zwischenzeit*, 15 f.

⁶ »Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn.« (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch*, 125 [KSA 3]).

scheint der Tod Gottes,⁷ der ebenjenen Zuhörern »immer noch ferner als die fernsten Gestirne«⁸ war, nun im Rückblick ernüchtert konstatiert zu werden. Gesellt sich also der Theologe neben den tollsten Menschen, um in sein *Requiem aeternam deo* einzustimmen? Weder kann an dieser Stelle eine Antwort auf diese Frage gegeben noch eine genealogische Nachzeichnung der geschichtlichen Veränderungen vorgenommen werden, die zum Lebensgefühl grosser Teile des säkularisierten Westens geführt haben.⁹ Gleichwohl soll hier zu Beginn dieser Arbeit mithilfe einer bei Weitem nicht vollständigen *tour d' horizon* einschlägiger literarischer Beispiele diesem Lebensgefühl der Gottferne resp. Gottverlassenheit¹⁰ weiter nachgespürt werden.

Freilich finden sich bereits weit vor Nietzsche literarische Zeugnisse, bei denen das Gefühl einer Entwertung höchster Werte und damit des Todes Gottes erahnt werden kann. So vermag Shakespeares Hamlet in seinem weltberühmten Soliloquium die Frage zu stellen, die in

⁷ Mit dem Tode Gottes ist nicht nur der Tod oder das Verschwinden der religiösen Vorstellung eines personalen Vatergottes gemeint, sondern das Verschwinden eines Transzendenzbezugs des Menschen im Gesamten. Diese Deutung folgt der Heidegger'schen Exegese Nietzsches. In seiner Schrift »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹« weist Heidegger darauf hin, dass der Tod Gottes für den Tod jedweder übersinnlichen Welt mit ihren Idealen stehe: »In dem Wort ›Gott ist tot‹ steht der Name Gott, wesentlich gedacht, für die übersinnliche Welt der Ideale, die das über dem irdischen Leben bestehende Ziel für dieses Leben enthalten und es dergestalt von oben und so in gewisser Weise von außen her bestimmen.« (Heidegger, *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹*, 220). Es ist diese Welt der Ziele und der obersten Werte, die sich – so Nietzsche und Heidegger – in unserer Zeit verflüchtigt hat und deshalb ein Zeitalter des Nihilismus hervorbringen wird. Heidegger macht in diesem Zusammenhang auf eine Aufzeichnung Nietzsches aus dem Herbst 1887 aufmerksam, in der Nietzsche die selbst gestellte Frage, was der Nihilismus bedeuten würde, folgendermassen beantwortet: »daß die obersten Werthe sich entwerthen« und: »es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹« (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Herbst 1887*, 9[35], (27) [KSA 12]). Die fehlende Antwort auf die Frage »Warum?« bezeichnet die absolute Sinnlosigkeit, die mit dem Nihilismus einhergeht.

Der Tod Gottes bezeichnet für Nietzsche also keinesfalls »nur« eine »Formel des Unglaubens«, vielmehr kommt es ihm auf die Besinnung an, »die dem nachdenkt, was mit der Wahrheit der übersinnlichen Welt und mit ihrem Verhältnis zum Wesen des Menschen schon geschehen ist.« (Heidegger, *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹*, 219).

⁸ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch*, 125 (KSA 3).

⁹ Zu den geschichtlichen Entwicklungen, die für die Heraufkunft unserer westlich säkularen Welt wegweisend waren, vgl. die umfangreiche Monographie Charles Taylors: Taylor, *A Secular Age*.

¹⁰ Dieses Lebensgefühl liesse sich mit Theodor Adorno auch als Gefühl eines »ausgeweglos dichten Gewebe[s] der Immanenz« (Adorno, *Negative Dialektik*, 362) bezeichnen. Damit ist bereits getroffen, was bei Charles Taylor als »immanent frame« bezeichnet wird: eine Lebenswelt, die kaum Möglichkeiten für die Erfahrung von Transzendenz einschliesst (vgl. Taylor, *A Secular Age*, 556. Zur gesamten Thematik des »immanent frame« siehe 539–593).

früheren Zeiten nicht dem Entscheidungsbereich des Menschen anheimgegeben war: »to be, or not to be – that is the question«. Diese Frage umschreibt er weiter:

Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them? To die, to sleep –
No more; and by a sleep to say we end
The heartache and the thousand natural shocks
That flesh is heir to – 'tis a consummation
Devoutly to be wished. To die, to sleep.¹¹

Diese monologische Erforschung der eigenen Seelentiefen lässt den Leser wissen, dass Hamlet die Frage nach Leben oder Tod innerhalb seines eigenen Entscheidungsraumes einordnen kann. In jener Eröffnung einer Möglichkeit der Wahl zwischen Leben und Tod wird impliziert, dass die von ihm bewohnte Kultur jene fundamentalen Grunddaten menschlicher Existenz nicht mehr als von Gott determiniert betrachtet.¹² Es ist aber nicht nur die existenzielle Wahl im Verhältnis zum eigenen Schicksal, die ein neues Lebensgefühl des Menschen suggeriert. Die gesamte Ordnung des Kosmos scheint in Shakespeares Lebenswelt¹³ nicht mehr von Gott gewährleistet zu sein. So kann Hamlet am Ende des ersten Aktes zum Schluss kommen: »The time is out of joint: O cursèd spite, That ever I was born to set it right!«¹⁴ Die Welt ist aus den Fugen geraten! Der wohlgeordnete Kosmos des Mittelalters, der in der Dichtung eines Dante Alighieri¹⁵ paradigmatisch entfaltet wird, ist nicht mehr anzutreffen, ganz im Gegenteil sieht Hamlet

¹¹ Shakespeare, *Hamlet*, 3.1, 57 ff.

¹² Vgl. Dreyfus/Kelly, *All Things Shining*, 18.

¹³ Obwohl bereits Avenarius und Mach gegen Ende des 19. Jhs. den Rückgang auf die vorwissenschaftliche Erfahrung gefordert hatten, wurde der Begriff der Lebenswelt vor allem durch die Phänomenologie Edmund Husserls bedeutsam. Gemeint ist mit diesem Begriff das Leben in seiner präreflexiven, fraglosen Selbstverständlichkeit. Die Lebenswelt bildet also den unbefragten Hintergrund, vor dem alles Weitere erst seinen Sinn erhält (vgl. Janssen/Mühlmann, *Lebenswelt*, passim).

¹⁴ Shakespeare, *Hamlet*, 1.5, 196 f.

¹⁵ Vgl. Dante, *Die göttliche Komödie*. In diesem Werk begegnet dem Leser eine Welt, die bis ins letzte Detail geordnet ist. Nicht nur das Paradies, auch die Hölle unterliegt einer von Gott festgesetzten Ordnung, die nicht infrage gestellt wird. Es ist die Welt des mittelalterlichen Christentums, die für alles einen von Gott vorgesehenen Platz hat. In den Worten von Dreyfus und Kelly: »Medieval Christendom, in other words, was a world in which absolutely everything had its place. This is about as anti-nihilistic a universe as one can imagine. Far from there being no intrinsic meanings, the Medieval World is absolutely replete with them.« (Dreyfus/Kelly, *All Things Shining*, 119).

sich selbst als Berufener, die Zeit wieder zurechtzurücken, womit die Verantwortung nun nicht mehr nur für das eigene Schicksal, sondern auch für die Welt in die Hände des Menschen gelegt wird.¹⁶

Dieser bei Shakespeare bereits angezeigte Verlust einer göttlichen Ordnung wird im 18. Jh. auf verschiedenste Weise ausformuliert. Dabei sind sowohl Zeugnisse der Erfahrung eines dezidiert religiösen Gottesverlustes zu finden als auch solche, die eine fehlende Ordnung sowie die Entfremdung vom Mitmenschen und der Natur beklagen.¹⁷ Eine besonders eindringliche Darstellung radikaler religiöser Enttheimung findet sich in Jean Pauls Roman »Siebenkäs« am Ende des zweiten Bändchens im ersten Blumenstück:

Jetzt sank eine hohe edle Gestalt mit einem unvergänglichen Schmerz aus der Höhe auf den Altar hernieder, und alle Toten riefen: »Christus! Ist kein Gott?« Er antwortete: »Es ist keiner.« [...] Christus fuhr fort: »Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstrassen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: »Vater, wo bist du?« aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich. – »Schreiet fort, Mißtöne, zerschreiet die Schatten; denn Er ist nicht!«¹⁸

Anders als ein Jahrhundert später bei Nietzsche verkündet Christus selbst die traurige Nachricht der Nichtexistenz Gottes. Der unglaubliche Schrecken, den diese Botschaft nach sich zieht, wird in der Einsicht der Vaterlosigkeit aller ausgedrückt:

¹⁶ So auch Macbeth, der durch eigene Ambition seinen zugewiesenen Platz in der göttlichen Ordnung verlassen will, um selbst König zu werden:

»I have no spur
To prick the sides of my intent, but only
Vaulting ambition, which o'erleaps itself
And falls on th' other –«

(Shakespeare, *Macbeth*, 1.7, 25 ff. Siehe auch: Dreyfus/Kelly, *All Things Shining*, 17).

¹⁷ In der Terminologie des deutschen Soziologen Hartmut Rosa könnte hier auch vom Weltverstummen und dem Verlust von Resonanzbeziehungen gesprochen werden. Zum gesamten folgenden Abschnitt vgl. Rosa, *Resonanz*, 523–540.

¹⁸ Jean Paul, *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs. Erstes Blumenstück*, 643.

Da kamen, schrecklich für das Herz, die gestorbenen Kinder, die im Gottesacker erwacht waren, in den Tempel und warfen sich vor die hohe Gestalt am Altare und sagten: »Jesus! Haben wir keinen Vater?« – Und er antwortete mit strömenden Tränen: »Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.«¹⁹

Der Schauer, den diese kosmische Katastrophe für den Dichter Jean Paul auslöste, ist durch diese Zeilen hindurch nur allzu deutlich spürbar. Tatsächlich ist diese Darstellung nicht ein Zeugnis seines eigenen Weltempfindens, sondern ein Gedankenspiel, in dem der »giftige Dampf«, der aus dem »atheistischen Lehrgebäude«²⁰ strömt, im Traum die Herrschaft übernimmt. Ähnlich wie später bei Nietzsche ist auch in seiner Dichtung die Sonnenmetaphorik Gottes zentral. So kann er im Vorbericht zu diesem Traumbild sagen: »Ich will mit geringern Schmerzen die Unsterblichkeit als die Gottheit leugnen: dort verlier' ich nichts als eine mit Nebeln bedeckte Welt, hier verlier' ich die gegenwärtige, nämlich die Sonne derselben.«²¹ Nachdem sich das Traumbild dann verflüchtigt hat und er aufgewacht ist, kann er sich über die frohe vergängliche Welt freuen, die wie er selbst »vor dem unendlichen Vater« lebt.²² Für Jean Paul ist die Sonne noch nicht von der Erde losgekettet, sein Lebensgefühl scheint im Frieden, den der Widerschein des abendrötlichen Sonnenlichts wirft, aufgehoben zu sein. Ein Schatten auf diesen Frieden könnte höchstens durch eine Lesart des Textes geworfen werden, in der in den letzten Strahlen des Tages, in denen er friedlich vor seinem Vater leben kann, bereits das Eindämmern der Nacht vorgezeichnet ist, in der die Sonne kein Licht mehr wirft.²³ Diese im ersten Blumenstück vorherrschende Motivik der Verflechtung von Vaterlosigkeit mit der Einsicht in die kosmische Einsamkeit wurde von Georg Büchner im Märchen der Grossmutter seines Theaterstücks »Woyzeck« aufgenommen. Dort erzählt die Grossmutter:

Es war einmal ein arm Kind und hat kei Vater und kei Mutter war Alles tot und war Niemand mehr auf der Welt, Und weil auf der Erd Niemand mehr war, wollt's in Himmel gehen, und der Mond guckt es so freundlich an und wie's endlich zum Mond kam, war's ein Stück faul Holz und da ist es zur Sonn gängen

¹⁹ Ebd., 643.

²⁰ Ebd. *Vorbericht*.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 645.

²³ Vgl. ebd. Ob in dieser Metaphorik des Abendrotes der Untergang der Sonne im Sinne einer Beobachtung des geschichtlichen Verlaufs für den Gottesglauben vom Autor intendiert war oder nicht, kann hier nicht entschieden beantwortet werden.

und wie's zur Sonn kam, war's ein verreckt Sonnenblum und wie's zu den Sterne kam, warens klei golde Mück, die waren angesteckt wie der Neuntöter sie auf die Schlehe steckt und wie's wieder auf die Erd wollt, war die Erd ein umgestürzter Hafen und war ganz allein und da hat sich's hingesetzt und geweint und da sitzt es noch und ist ganz allein.²⁴

Die motivischen Anklänge sind kaum zu übersehen. Mit dem Verlust des Vaters und der Mutter geht die komplette Einsamkeit des Kindes einher, das nun niemanden mehr auf der Welt hat und deshalb zum Mond, zur Sonne und zu den Sternen hochsteigen will, die sich aber allesamt als Illusionen herausstellen. Sobald sich die Illusionen des Himmels als solche entpuppt haben, ist auch die Erde kaum wiederzuerkennen,²⁵ und dem Kind bleibt nur die Trauer über seine eigene Einsamkeit.

Früher als Büchner, etwa zur gleichen Zeit wie Jean Paul, rang ein anderer prominenter Dichter mit der Konfrontation der drohenden Sinnlosigkeit eines Verlustes aller Wahrheit. Anders als Jean Paul, der seinen Alptraum bewusst als Schreckensvorstellung konzipierte, um den Atheismus – mindestens ästhetisch – ad absurdum zu führen, erlebte Heinrich von Kleist eine tiefe existenzielle Betroffenheit durch die von der kantischen Philosophie implizierte Möglichkeit, keinen festen Zugang zur Wahrheit gewinnen zu können. Seine Erschütterung über diese Einsicht und die darauffolgende Ziellolosigkeit seiner eigenen Existenz legt er in seinen Briefen an seine Verlobte Wilhelmine von Zenge dar:

Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr – und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich [...]. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr.²⁶

²⁴ Georg Büchner, *Woyzeck*, 19. Szene.

²⁵ In seinem Aphorismus 124 warnt Nietzsche vor dem Unternehmen, das Land hinter sich zu lassen, da es sein könnte, dass es dieses danach nicht mehr geben würde: »Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre – und es giebt kein ›Land‹ mehr!« (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch*, 124 [KSA 3]).

²⁶ Heinrich von Kleist, *Briefe*, 37. An Wilhelmine von Zenge, März 1801. Sein höchstes Ziel beschreibt Kleist kurz vorher im selben Brief: »Bildung schien mir das einzige Ziel, das des Bestrebens, Wahrheit der einzige Reichtum, der des Besitzes würdig ist. – Ich weiß nicht, liebe Wilhelmine, ob Du diese zwei Gedanken: Wahrheit und Bildung, mit einer solchen Heiligkeit denken kannst, als ich.«

Aufgrund seiner Ziellosigkeit, die von ihm als der »schmerzlichste Zustand« beschrieben wird, empfindet er sich selbst als spielendes Kind, das in einen Sturm auf See geraten ist, von dem es nun hin und her geschleudert wird.²⁷ Seine Reaktion auf die empfundene Unruhe und Ziellosigkeit ist das Reisen, allerdings nicht das Reisen um eines Zieles willen – dieses hat er ja verloren –, vielmehr gleicht die Reise selbst eher einem grossen Spaziergang,²⁸ bei dem sich ein neues Ziel ergeben soll.

Es liessen sich viele weitere Beispiele für die Erfahrung existenzieller Haltlosigkeit anführen,²⁹ an dieser Stelle sollen aber noch einige Dichter zu Wort kommen, die das Gefühl des Verlustes einer Welt beschreiben, die noch von göttlicher Gegenwart durchtränkt war. Geradezu paradigmatisch tut dies Friedrich Schiller in seinem Gedicht »Die Götter Griechenlands«. Obwohl hier nicht vom christlichen Gott die Rede ist, vielmehr die Götter der antiken Welt beschwört werden, kann auch dieses Schriftstück als ein Zeugnis für das Gefühl der später vom Soziologen Max Weber sogenannten »Entzauberung der Welt«³⁰

²⁷ Vgl. ebd., 41. An Wilhelmine von Zenge, April 1801. Interessanterweise wird auch die hier von Kleist verwendete Metaphorik der kompletten Orientierungslosigkeit: »ich kenne nicht einmal die Himmelsgegend, nach welcher ich steuern soll«, von Nietzsche tollem Menschen bespielt, wenn dieser fragt: »Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?« (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch*, 125 [KSA 3]). Zudem spricht Nietzsche im Aphorismus 124 von der Schifffahrt als das Hinter-sich-Lassen von Land. Es gibt keinen festen Boden mehr und deshalb kann er warnen: »Nun, Schiffein! Sieh' dich vor!« (Ebd. *Drittes Buch*, 124 [KSA 3]).

²⁸ Vgl. Heinrich von Kleist, *Briefe*, 41. An Wilhelmine von Zenge, April 1801.

²⁹ Insbesondere die Protagonisten der Bildungs- und Entwicklungsromane der Romantik bis ins 20. Jh. könnten hier angeführt werden. So können z. B. Anton Reiser in Karl Philipp Moritz' gleichnamigem Roman, Novalis' Heinrich von Ofterdingen (vgl. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*), Goethes Faust oder auch Wilhelm Meister (vgl. Goethe, *Faust. Erster Teil*; Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*) der grüne Heinrich von Gottfried Keller (vgl. Keller, *Der grüne Heinrich*), Mörikes Maler Nolten (vgl. Mörike, *Maler Nolten*) sowie Wielands Agathon als Figuren beschrieben werden, die sich in der Welt nicht zurechtfinden können. Hartmut Rosa beschreibt dies als Unfähigkeit, »eine tragfähige, resonante Weltbeziehung zu entwickeln.« (Rosa, *Resonanz*, 525 f. Zur Untersuchung des Weltverstümmens in Literatur und Philosophie siehe 523–540).

³⁰ In seiner Schrift »Wissenschaft als Beruf« erklärt Weber dieses Diktum: »Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber

angeführt werden. Schiller stellt in seinem Gedicht die antike, von den Göttern regierte, schöne Welt seiner eigenen entgötterten Natur entgegen, wobei er die von ihm herbeigesehnte Welt folgendermassen darstellt:

Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand –
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand.
An der Liebe Busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.³¹

Es ist eine Welt, in der Schönheit und Ordnung regierten.³² Doch genau dieser Schönheit ist die Lebenswelt Schillers verlustig gegangen:

Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine fabelhafte Spur.
Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick,
Ach, von jenem lebenwarmen Bilde
Blieb der Schatten nur zurück.³³

Weil die Götter heimkehrten, dabei alles Schöne und Hohe mit sich hinfort nahmen, muss nun die entgötterte Natur »knechtisch dem Gesetz der Schwere« dienen und es bleibt nur noch das »entseelte Wort.«³⁴ Ähnlich dichtete Heinrich Heine in seinem gleichnamigen Gedicht, wenn er feststellt:

Nein, nimmermehr, das sind keine Wolken!
Das sind sie selber, die Götter von Hellas,
Die einst so freudig die Welt beherrschten,

bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten.« (Weber, *Wissenschaft als Beruf*, A 16, 86 f.).

³¹ Schiller, *Gedichte seit 1788. Die Götter Griechenlands*.

³² Folgende Strophe verdeutlicht diese gute Ordnung der antiken Welt: »Seine Freuden traf der frohe Schatten / In Elysiums Hainen wieder an, / Treue Liebe fand den treuen Gatten / Und der Wagenlenker seine Bahn, / Linus' Spiel tönt die gewohnten Lieder, / In Alcestens Arme sinkt Admet, / Seinen Freund erkennt Orestes wieder, / Seine Pfeile Philoktet.« (Ebd.).

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

Doch jetzt, verdrängt und verstorben,
 Als ungeheure Gespenster dahinzieh'n
 Am mitternächtlichen Himmel.³⁵

Auch für ihn ist das unauslöschliche Göttergelächter längst erloschen. Die Wolken, die ihm zuerst wie Götter erschienen, blicken ihn schmerzverklärt wie Sterbende an und müssen den ewigen Sternen weichen.³⁶ Die Herrschaft dieser ewigen Sterne entpuppt sich im darauffolgenden Gedicht als gleichgültig und stumm:

Es murmeln die Wogen ihr ewges Gemurmeln,
 Es wehet der Wind, es fliehen die Wolken,
 Es blinken die Sterne, gleichgültig und kalt,
 Und ein Narr wartet auf Antwort.³⁷

In der entgötterten Welt – in der Terminologie Webers könnte auch von entzauberter Welt gesprochen werden – ist keine Antwort zu erwarten. Der auf eine sich als sinnvoll zeigende Natur hoffende Mensch wird in der Moderne zum Narren, denn durch die Entseelung der Welt, durch den Zusammenbruch jedweder Orientierungsmöglichkeit kann nicht mehr mit der Hilfe der einstmals regierenden Götter gerechnet werden. Besagtes Ereignis der Entzauberung der Welt ist nicht zuletzt im Werke Hölderlins ubiquitär anwesend.³⁸ Seine zentrale Metapher für diese gottlose Zeit ist die »Nacht«. Sie bezeichnet eine Zeit des Verlustes der Unschuld, die Dinge in ihrer Ursprünglichkeit zu sehen,³⁹ und damit den Verlust der Möglichkeit, eine Antwort zu vernehmen.

Eine solche Nacht mitten am Tage wird von Adalbert Stifter im Erlebnis einer Sonnenfinsternis 1842 auf wunderbare Weise beschrieben. Die Metaphorik einer verlorenen Sonne, die uns bei Jean Paul, Georg Büchner oder Friedrich Nietzsche begegnete, inkarniert sich hier gleichsam in dieser Sonnenfinsternis als nur allzu reale Begeben-

³⁵ Heine, *Buch der Lieder* VI. *Die Götter Griechenlands*.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Ebd. VII. *Fragen*.

³⁸ Auch er trauert um den Rückzug der antiken Götter: »Aber wo sind sie? Wo blühen die Bekannten, die Kronen des Festes? / Thebe welkt und Athen; rauschen die Waffen nicht mehr / In Olympia, nicht die goldnen Wagen des Kampfspiels, / Und bekränzen sich denn nimmer die Schiffe Korinths? / Warum schweigen auch sie, die alten heil'gen Theater? / Warum freuet sich denn nicht der geweihte Tanz? / Warum zeichnet, wie sonst, die Stirne des Mannes ein Gott nicht.« (Hölderlin, »*Gedichte*«. *Brot und Wein*, 6). Weiterhin im Hinblick auf Christus: »wenn die Ehre / Des Halbgotts und der Seinen / Verweht und selber sein Angesicht / Der Höchste wendet / Darob, daß nirgend ein / Unsterbliches mehr am Himmel zu sehn ist oder / Auf grüner Erde, was ist dies?« (Ebd. *Patmos*, 10).

³⁹ Vgl. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 379. Grundsätzlich zu Hölderlins Vorstellung eines Untergangs des Mythos vgl. 378–385.

heit. Diese eine Minute ohne Sonnenlicht am 8. Juli 1842 an einem Morgen in Wien erschütterte Stifter mehr als sonst irgend etwas von ihm Durchlebtes.⁴⁰ Dabei ist das Moment der Entfremdung, in der das Altbekannte plötzlich aus seinem normalen Zusammenhang herausgerissen wird, einer der zentralen Gründe für den Schauer über diese kosmische Entheimatung:

Wir hatten uns das Eindämmern wie etwa ein Abendwerden vorgestellt, nur ohne Abendröte; wie geisterhaft aber ein Abendwerden ohne Abendröte sei, hatten wir uns nicht vorgestellt, aber auch außerdem war dies Dämmern ein ganz anderes, es war ein lastend unheimliches Entfremden unserer Natur.⁴¹

Das Unnatürliche dieses Ereignisses wird von ihm weiter ins Wort gebracht:

Draußen weit über das Marchfeld hin lag schief eine lange, spitze Lichtpyramide gräblich gelb, in Schwefelfarbe flammend, und unnatürlich blau gesäumt; es war die jenseits des Schattens beleuchtete Atmosphäre, aber nie schien ein Licht so wenig irdisch und so furchtbar, und von ihm floß das aus, mittels dessen wir sahen. Hatte uns früher Eintönigkeit verödet, so waren wir jetzt erdrückt von Kraft und Glanz und Massen – unsere eigenen Gestalten hafteten darinnen wie schwarze, hohle Gespenster, die keine Tiefe haben; das Phantom der Stephanskirche hing in der Luft, die andere Stadt war ein Schatten, alles Rasseln hatte aufgehört, über die Brücke war keine Bewegung mehr; denn jeder Wagen und Reiter stand und jedes Auge schaute zum Himmel – nie, nie werde ich jene zwei Minuten vergessen – es war die Ohnmacht eines riesenhaften Körpers, unserer Erde.⁴²

In diesen Schilderungen eines Naturereignisses artikuliert sich ein leises Zerbrechen der religiösen Beheimatung des Menschen in einem wohlgeordneten, ihm gutgesinnten Kosmos.⁴³ An seine Stelle tritt das unendlich weite Universum, das vom Menschen als von einem distanzierten Beobachter in seiner Gleichgültigkeit wahrgenommen werden kann.⁴⁴

⁴⁰ »Ich weiß, daß ich nie, weder von Musik noch Dichtkunst, noch von irgendeinem Phänomen oder einer Kunst so ergriffen und erschüttert worden war«. (Stifter, *Die Sonnenfinsternis am 8. Juli 1842*, 312).

⁴¹ Ebd., 308.

⁴² Ebd., 309.

⁴³ Vgl. Negel, »*Die Aufklärung hat den Himmel verdunkelt*«, 81, Fn 17.

⁴⁴ Die Absurdität solcher unendlicher Weiten mit ihrer mathematischen Berechenbarkeit beschreibt Stifter als erste seltsame Empfindung bei diesem Spektakel: »Die erste seltsame fremde Empfindung rieselte nun durch die Herzen, es war die, daß draußen in der Entfernung von Tausenden und Millionen Meilen, wohin nie ein Mensch gedrungen, an Körpern, deren Wesen nie ein Mensch erkannte, nun auf

Ein solches Untergehen der Sonne⁴⁵ und der Anbruch der Nacht werden in einem Gedicht Charles Baudelaires exemplarisch verknüpft, wobei die Nacht ein unheimliches Grauen mit sich bringt:

Mais je poursuis en vain le Dieu qui se retire;
L'irrésistible Nuit établit son empire,
Noire, humide, funeste, et pleine de frissons;
Une odeur de tombeau dans les ténèbres nage,
Et mon pied peureux froisse, au bord du marécage,
Des crapauds imprévus et de froids limaçons.⁴⁶

Der Verlust der Sonne fördert geradezu eine Atmosphäre des Ekels, die hier durch die Bemühung von Sümpfen, Kröten und Schnecken verbildlicht wird. Diesem Ekel, der auch als Schwermut und Hoffnungslosigkeit benannt wird, gibt Baudelaire immer wieder Ausdruck, womit er sich in die Reihe der vorangegangenen Protagonisten einordnet. Er vermag die Welt nur noch als schwer, dumpf, dunkel und sinnlos wahrzunehmen.⁴⁷

einmal etwas zur selben Sekunde geschehe, auf die es schon längst der Mensch auf Erden festgesetzt.« (Stifter, *Die Sonnenfinsternis am 8. Juli 1842*, 306).

⁴⁵ Der Name des Gedichtes lautet »Le Coucher du Soleil Romantique«, wobei in den letzten zwei – hier zitierten – Strophen nicht mehr von der Sonne, sondern explizit vom fliehenden Gott die Rede ist.

⁴⁶ »Doch folge ich umsonst dem Gott, der flieht,
Da unerbittlich Nacht ihr Reich bezieht,
Unheimlich, schwarz und feucht und voller Schrecken;
Ein Grabeshauch in Finsternissen schwebt,
Am Rand des Sumpfes streift mein Fuß und bebt
Jäh aufgetauchte Kröten, kalte Schnecken.«
(Baudelaire, *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen. Untergang der romantischen Sonne*, 420 f.).

⁴⁷ »Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle
Sur l'esprit gémissant en proie aux longs ennuis,
Et que de l'horizon embrassant tout le cercle
Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits;
Quand la terre est changée en un cachot humide,
Où l'Espérance, comme une chauve-souris,
S'en va battant les murs de son aile timide
Et se cognant la tête à des plafonds pourris;«
(»Wenn der tiefe Himmel wie ein Deckel lastet
Auf dem Geist, der stöhnt, den Überdruß bezwingt,
Und vom Horizont, der rings den Kreis ertastet,
Trauriger als Nacht ein Tag herniedersinkt;
Wenn die Erde uns ein feuchter Kerker deucht,
Wo die Hoffnung, wie die Fledermaus, erschreckt
Flatternd an den Mauern hinstreicht und verscheucht
Mit dem Kopf an morsche Deckenbalken schlägt;«)
(Baudelaire, *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen. LXXVIII, Spleen*, 220 f.).

Im 20. Jh. scheint sich dieses Gefühl einer Verlusterfahrung, das bereits im Ansatz bei Shakespeare und dann klarer ausformuliert bei den Dichtern von der Romantik bis ins späte 19. Jh. immer wieder vorkommt, noch zu radikalisieren. Erinnert werden kann dabei an Gottfried Benn, der sein Leben in Berlin als banal, ermüdend und opportunistisch wahrnimmt,⁴⁸ oder an Kurt Tucholsky, der seinerseits die Entfremdungstendenzen dieser Grossstadt beklagt.⁴⁹ Zudem kann an Robert Musils »Der Mann ohne Eigenschaften«, James Joyce' »Ulysses« oder auch an Thomas Manns »Der Zauberberg« erinnert werden, deren Hauptakteure allesamt in ihrem subjektiven Erleben seltsam hermetisch abgeschlossen wirken. Zu einem vorläufigen Höhepunkt kommt die Erfahrung der Boden- und Haltlosigkeit moderner Welt-erfahrung bei Franz Kafka, dessen Hauptfiguren unter dem Gewicht einer sie angehenden, jedoch nicht von ihnen begangenen Schuld stehen. In »Der Prozess« schildert Kafka die Situation von Josef K., über den eine namenlose Schuld ausgerufen wird. Obwohl nicht einmal das Gericht ihn über seine Schuld aufzuklären vermag, wird der Prozess eröffnet, der schliesslich – ein ganzes Jahr später – zu seiner Hinrichtung führt. Josef K. vermag keine Hilfe bei seinen Mitmenschen zu finden; egal welche Bemühungen er anstellt, er bleibt als Angeklagter allein mit sich selbst.⁵⁰ Ähnlich wie Josef K., der trotz Kommunikationsbemühungen alleine bleibt, vermag auch der Protagonist K. aus dem Roman »Das Schloss«⁵¹ aufgrund der erratisch organisierten Bürokratie seinen Platz nicht zu finden und in der Welt heimisch zu werden. Beide Figuren Kafkas werden – in den Worten Hartmut

⁴⁸ »Man lebt vor sich hin sein Leben, das Leben der Banalitäten und Ermüdbarkeiten, in einem Land reich an kühlen und schattenvollen Stunden, chronologisch in einer Denk- Epoche, die ihr flaches mythenentleertes Milieu induktiv peripheriert, in einem Beruf kapitalistisch-opportunistischen Kalibers, man lebt zwischen Antennen, Chloriden, Dieselmotoren, man lebt in Berlin.« (Benn, *Autobiographische und vermischte Schriften. Epilog und Lyrisches Ich*, 12).

⁴⁹ So beschreibt Tucholsky in seinem Gedicht »Berlin! Berlin!« einerseits die Entfremdung des Städters von der Natur, die als Wetter erscheint: »Über dieser Stadt ist kein Himmel. Ob überhaupt die Sonne scheint, ist fraglich; man sieht sie jedenfalls nur, wenn sie einen blendet, will man über den Damm gehen. Über das Wetter wird zwar geschimpft, aber es ist kein Wetter in Berlin« und andererseits die Entfremdung der Menschen untereinander: »Die Berliner sind einander spinnefremd. Wenn sie sich nicht irgendwo vorgestellt sind, knurren sie sich in der Straße und in den Bahnen an, denn sie haben miteinander nicht viel Gemeinsames. Sie wollen voneinander nichts wissen, und jeder lebt ganz für sich.« (Tucholsky, *Gesammelte Werke. Band 2. 1919–1920. Berlin! Berlin!*). Es ist hochinteressant, dass der grossstädtische Lebensraum seit dem späten 19. Jh. zunehmend als potenzieller Entfremdungs- und Verlustraum wahrgenommen wird.

⁵⁰ Vgl. Kafka, *Der Prozess*.

⁵¹ Vgl. Kafka, *Das Schloss*.

Rosas – »zu paradigmatischen Verkörperungen der Entfremdung«.⁵² Geradezu bildträchtig und darin den Kröten und Schnecken aus Baudelaires Dichtung gleichend, wird dieses Entfremdungsmoment in »Die Verwandlung« ausgedrückt, in der Gregor Samsa sich eines Morgens »zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt«⁵³ vorfindet. Weil er seinen Bus verpasste, deshalb kein Geld verdienen konnte und damit schliesslich für die Gesellschaft und für seine Familie zu einem parasitären Dasein degeneriert, ist auch in dieser Geschichte der Tod letztlich der logische Tribut, der von diesem entfremdeten Wesen zu entrichten ist. Die hier vorkommende Angst des Ungenügens⁵⁴ angesichts einer kalten, kaum durchdringbaren, sich entziehenden Wirklichkeit markiert die Grunderfahrung der Protagonisten Kafkas. Die Absurdität der Welterfahrung, die von ihm schonungslos und unheimlich narratologisch expliziert wird, zieht sich auch beim französischen Existenzialisten Albert Camus wie ein roter Faden durch sein Werk. In »Die Pest« kämpft der Arzt Bernard Rieux an der Küste Algeriens gegen den schwarzen Tod, im Wissen, dass es eine »Niederlage ohne Ende«⁵⁵ bedeutet. Rieux kämpft gegen die stumme Weltordnung, die in seiner Vorstellung durch den Tod bestimmt wird. Im Gespräch mit seinem Mitstreiter Tarrou versucht er zu erklären, wieso er, als Atheist, sich so unermüdlich für die Menschen einsetzt:

Ich war jung, und mein Ekel glaubte sich gegen die Weltordnung selbst zu richten. Seitdem bin ich bescheidener geworden. Nur habe ich mich immer noch nicht daran gewöhnt, sterben zu sehen. Mehr weiß ich nicht.⁵⁶

In diesem Kampf gegen das Sterben schweigt Gott!⁵⁷ Die hier beschriebene Gottferne scheint für Camus selbst gewissermassen selbstverständlich gewesen zu sein. In seinem autobiographisch gehaltenen Roman »Der erste Mensch« drückt er dies geradezu beiläufig in der Beschreibung seiner Familiensituation und darin besonders seiner Mutter aus:

⁵² Rosa, *Resonanz*, 527.

⁵³ Kafka, *Die Verwandlung*, 70.

⁵⁴ Dieses Ungenügen wird auch der Hauptperson »Georg« in der Geschichte »Das Urteil« vom eigenen Vater vorgeworfen. Das Todesurteil wird in dieser Geschichte direkt durch den Vater gefällt: »Ein unschuldiges Kind warst du ja eigentlich, aber noch eigentlicher warst du ein teuflischer Mensch! – Und darum wisse: Ich verurteile dich jetzt zum Tode des Ertrinkens!« Georgs Todesruf: »Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt« verhallt auch hier wieder ungehört. (Kafka, *Das Urteil*, 42).

⁵⁵ Camus, *Die Pest*, 147.

⁵⁶ Ebd., 146.

⁵⁷ Vgl. ebd.

Sie sprach nie von Gott. Dieses Wort hatte Jacques in seiner ganzen Kindheit eigentlich nie gehört, und er selbst kümmerte sich nicht darum.⁵⁸

Die Abwesenheit Gottes ist nicht zuletzt in seinem Roman »Der Fall« notwendige Hintergrundfolie für das Geschehen. Die Unmöglichkeit der Schuldentlastung, unter der Johannes Clamans, der Hauptakteur des Romans, leidet, hat immer schon vorausgesetzt, dass es keine Befreiung durch eine höherstehende Instanz geben könnte, denn »es gibt ja keinen Vater, kein Gebot mehr!«, ⁵⁹ sondern nur gemeinsame Knechtschaft aller Schuldigen.⁶⁰ Das Leben in einer scheinbar komplett gleichgültigen Welt wird in »Der Fremde« in beinahe kafkaesker Manier in seiner Absurdität beschrieben. Mersault, der als Zentralfigur fungiert, scheint in seiner apathisch-phlegmatischen Lebensbewältigung die Gleichgültigkeit der Welt geradezu zu subjektivieren.⁶¹ Kurz vor seinem Tod durch die Guillotine wird Mersault von einem Geistlichen besucht, den er aber wutentbrannt anschreit. Nach dieser Begegnung kann er endlich formulieren, was sich thematisch durch den gesamten Roman hindurchgezogen hatte:

Als hätte diese große Wut mich vom Bösen geläutert, von Hoffnung entleert, öffnete ich mich angesichts dieser Nacht voller Zeichen und Sterne zum ersten Mal der zärtlichen Gleichgültigkeit der Welt.⁶²

Dieses von Mersault verspürte Gefühl der Absurdität des Lebens aufgrund der als sinnlos erfahrenen Welt wird von Camus in seiner philosophischen Abhandlung »Der Mythos des Sisyphos« folgendermaßen artikuliert:

Eine Welt, die man – selbst mit schlechten Gründen – erklären kann, ist eine vertraute Welt. Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusionen und des Lichtes beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd. Aus diesem Exil gibt es keine Rückkehr, da es der Erinnerungen an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt ist. Diese Entzweiung

⁵⁸ Camus, *Der erste Mensch*, 142.

⁵⁹ Camus, *Der Fall*, 111.

⁶⁰ Vgl. ebd., 112.

⁶¹ Das wird insbesondere in der Reaktion auf den Tod seiner Mutter gleich zu Beginn des Romans deutlich: »Heute ist Mama gestorben. Vielleicht auch gestern, ich weiß nicht.« (Camus, *Der Fremde*, 7). Nach der Beerdigung, bei der ihm eher die Umstände des heissen Tages und die wenigen Stunden Schlaf in der vorangegangenen Nacht die Gedanken trüben als der Tod seiner eigenen Mutter, wirft er sich in ein Liebesabenteuer (vgl. ebd., 25 ff.).

⁶² Camus, *Der Fremde*, 159.

zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Handelnden und seinem Rahmen, genau das ist das Gefühl der Absurdität.⁶³

Das hier von Camus illustrierte Gefühl der Absurdität bemächtigt sich Jean-Paul Sartres Protagonisten Antoine Roquetin in Form des viszeralen Affektes des Ekels, der sich sowohl auf die Dingwelt, die soziale Welt, die Natur sowie auf das Selbstverhältnis erstreckt.⁶⁴ Dabei entdeckt Roquetin die Absurdität der Grundlosigkeit und Kontingenz allen Seins als den Schlüssel zu seinem Ekel, zu seiner Existenz⁶⁵:

Alles ist grundlos, dieser Park, diese Stadt und ich selbst. Wenn es geschieht, daß man sich dessen bewußt wird, dreht es einem den Magen um, und alles beginnt zu schwimmen.⁶⁶

Die Welt ist des Lichtes beraubt, sie ist gleichgültig (bei Camus), im Letzten grundlos (bei Sartre). Solche Grundlosigkeit ist für den Menschen kaum zu ertragen, denn ohne Grund vermag er keinen Halt zu finden und wird so zur Haltlosigkeit verdammt, zum fortwährenden Stürzen, wie es Nietzsche so treffend beschrieben hat. Es ist genau diese Halt- und Grundlosigkeit, die von Kafka, Camus und Sartre konsequent gedacht und schonungslos beschrieben wurde.

Die Abwesenheit Gottes beschäftigt nicht zuletzt zeitgenössische Autoren wie Julian Barnes, Michel Houellebecq, Dieter Wellershoff, John Updike, Philip Roth, Max Frisch, Milan Kundera oder David Foster Wallace, um nur einige prominente Namen ins Feld zu führen. Updikes erster Band in seiner »Rabbit«-Reihe strotzt nur so mit der bedrückenden Schwere einer von Immanenz gesättigten Welt. Im Gespräch mit der jungen Prostituierten Ruth, die Harry Angstrom kennenlernt, als er selbst vor seiner Durchschnittsexistenz⁶⁷ auf der Flucht ist, wird dieses Gefühl der Gottferne wunderbar eingefangen:

He presses her. »Why don't you believe anything?« »You're kidding.« »No. Doesn't it ever, at least for a second, seem obvious to you?«

⁶³ Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, 18.

⁶⁴ Vgl. Rosa, *Resonanz*, 528.

⁶⁵ Vgl. Sartre, *Der Ekel*, 203 f.

⁶⁶ Ebd., 207.

⁶⁷ Dieses Gefühl der Durchschnittsexistenz bringt Angstrom in seinem Gespräch mit dem Pastor zum Ausdruck: »I once did something right. I played first-rate basketball. I really did. And after you're first-rate at something, no matter what, it kind of takes the kick out of being second-rate. And that little thing Janice and I had going, boy, it was really second-rate.« (Updike, *Rabbit, Run*, 111).

»God, you mean? No. It seems obvious just the other way. All the time.«⁶⁸

Man denke auch an den englischen Schriftsteller Julian Barnes, der sein autobiographisch gehaltenes Werk mit der Bemerkung beginnt: »I don't believe in God, but I miss him«,⁶⁹ oder an David Foster Wallace, dessen Buchwelten eine Welt von beinahe erstickender Immanenz dokumentieren, ein abgeflachtes Universum, in welchem nur Ablenkungen wie Drogen, Sex oder sonstige Formen von Unterhaltung Auswege aus der Langeweile und Gleichgültigkeit bieten können.⁷⁰ Als der Schriftsteller Eric-Emmanuel Schmitt in der Wüste von einer Reisegefährtin nach seinem Gottesglauben gefragt wird, kann er sagen, dass Gott für ihn nur noch in Form der Frage nach ihm gegenwärtig sei.⁷¹ In einem weniger freiwilligen Wüstenerlebnis kann Walter Faber, der Hauptakteur in Max Frischs Roman »Homo Faber«, nicht einmal mehr die Frage nach Gott offenhalten. Sein Erleben der Welt fusst auf mechanistischer Wahrnehm- und Berechenbarkeit, nicht auf sentimentalem Geschwafel.⁷² Doch es sind nicht nur Ingenieure oder Mathematiker, deren Welterleben von einem Transzendenzentzug zeugt. Es sind gerade diejenigen Menschen, die sich selbst in einer Glaubensstradition verorten, die einen Glaubensverlust nicht nur in der Gesellschaft beobachten, sondern bei sich selbst beklagen. Man denke an den Protagonisten Ralf Henrichsen aus Dieter Wellershoffs Roman »Der Himmel ist kein Ort«, der als Landpfarrer vom Glaubensverlust

⁶⁸ Ebd., 94.

⁶⁹ Barnes, *Nothing to Be Frightened Of*, 1.

⁷⁰ Vgl. Smith, *How (Not) to Be Secular*, 14. Diese Arten von Ablenkung werden in seinem Roman »Infinite Jest« immer wieder thematisiert (vgl. Wallace, *Infinite Jest*).

⁷¹ Vgl. Schmitt, *Nachtfeuer*, 82.

⁷² »Ich habe mich schon oft gefragt, was die Leute eigentlich meinen, wenn sie von Erlebnis reden. Ich bin Techniker und gewohnt, die Dinge zu sehen, wie sie sind. Ich sehe alles, wovon sie reden, sehr genau; ich bin ja nicht blind. Ich sehe den Mond über der Wüste von Tamaulipas – klarer als je, mag sein, aber eine errechenbare Masse, die um unseren Planeten kreist, eine Sache der Gravitation, interessant, aber wie-so ein Erlebnis? Ich sehe die gezackten Felsen, schwarz vor dem Schein des Mondes; sie sehen aus, mag sein, wie die gezackten Rücken von urweltlichen Tieren, aber ich weiß: Es sind Felsen, Gestein, wahrscheinlich vulkanisch, das müßte man nachsehen und feststellen. Wozu soll ich mich fürchten? Es gibt keine urweltlichen Tiere mehr. Wozu sollte ich sie mir einbilden? Ich sehe auch keine versteinerten Engel, es tut mir leid; auch keine Dämonen, ich sehe, was ich sehe: die üblichen Formen der Erosion, dazu meinen langen Schatten auf dem Sand, aber keine Gespenster. Wozu weibisch werden? Ich sehe auch keine Sintflut, sondern Sand, vom Mond beschienen, vom Wind gewellt wie Wasser, was mich nicht überrascht; ich finde es nicht fantastisch, sondern erklärlich«. (Frisch, *Homo Faber*, 24).

seiner Gemeinde⁷³ ebenso heimgesucht wird wie von seiner eigenen Unfähigkeit, noch an die alten Sätze aus dem Glaubensbekenntnis zu glauben:

Es war der totale Schrecken. Ich musste plötzlich denken, alles, was da steht und was ich immer gesagt habe und jetzt wieder sagen soll, glaube ich nicht. Weder die Erschaffung von Himmel und Erde durch Gott noch seine eigene Existenz. Und auch nicht die Auferstehung Christi, seine Himmelfahrt und seine Wiederkehr beim Jüngsten Gericht. Nichts war mehr da, ich bin ins Bodenlose abgestürzt.⁷⁴

Die Welt, wie er sie wahrnimmt, bleibt gegenüber seinen Bittgebeten stumm und den Gott, an den sie gerichtet sind, kann er sich nur noch als »schwindelerregende Ferne«⁷⁵ vorstellen. Die Strukturen der Welt scheinen insgesamt »nicht so eingerichtet, dass sie auch nur andeutungsweise auf eine solide und vertrauenswürdige Persönlichkeit verwiese«, ⁷⁶ bemerkt der nicht ganz ungläubige Atheist Jacques Wirion in einem Brief vom 6. Februar 2001 an den nicht mehr ganz gläubigen Christen Hermann Kurzke. Diese Briefe wurden 2005 in Buchform herausgegeben, wobei der Titel in wunderbarerweise den Inhalt dieser Briefe sowie die hier verhandelte Thematik einfängt: »Unglaubensgespräch«!

Um diesen Durchgang von literarischen Zeugnissen zum Glaubens- und Orientierungsverlust der letzten 300 Jahre abzuschliessen, soll die Journalistin und Schriftstellerin Vilma Sturm, deren Autobiographie ihren Glaubensverlust besonders einprägsam dokumentiert, etwas ausführlicher zitiert werden:

Ich blieb in der Agneskirche zu Hause, fand dort mein Genügen, für eine Weile noch. Dann ging das zu Ende. Dann glitt ich, wie ein Boot, ohne Segel, ohne Ruderschlag, nur von der Strömung getrieben, fort. Die Strömung, das waren die um mich he-

⁷³ »Er konnte die wachsende Kluft nicht leugnen, die zwischen dem Alltag der Menschen und dem Glauben lag, und mußte froh sein, daß sie überhaupt noch zum Gottesdienst kamen.« (Wellershoff, *Der Himmel ist kein Ort*, 33).

⁷⁴ Ebd., 200.

⁷⁵ Dazu Heinrichsens eigene Gedanken: »Bei Bittgebeten, die nicht bloß allgemeine Bitten um Beistand waren, hatte er immer das Gefühl, daß sich in der Tiefe der Welt nichts rührte. Als Kind hatte er nicht so empfunden, sondern sich vorgestellt oder blind vorausgesetzt, daß jemand ihm zuhörte, der unsichtbar blieb, aber trotzdem bei ihm war, bereit, ihm zu helfen, und es hatte sein Gefühl nicht beeinträchtigt, daß keiner seiner Wünsche in Erfüllung gegangen war. Wenn er jetzt betete, mußte er vermeiden, allzu genau an Gott zu denken, denn er konnte ihn sich dann nur als eine schwindelerregende Ferne vorstellen, die seine Worte stocken ließ.« (Ebd., 25).

⁷⁶ Kurzke/Wirion, *Unglaubensgespräch*, 16.

rum, die mir lieb waren: die Tochter nicht vor dem Altar getraut, die Enkel nicht getauft, sie und ihr Mann und seine Mutter, die zwanzig Jahre vorher zum Katholizismus konvertiert war, traten aus der Kirche aus. Auch viele Freunde hatten einfach keine Lust mehr, auch der Bruder nicht mit seiner Familie. [...] Gewiß lag das nicht an diesem oder jenem Versagen der Kirche; die war uns ja lange schon (mit Ausnahme des Papstes Johannes) eher gleichgültig gewesen, eine zum Widerspruch herausfordernde Institution. Aber warum wandten wir uns mit der Zeit auch von Gemeinde und Gottesdienst ab, damit auch von Bibel und Gebet, damit schließlich überhaupt von jeglicher ausdrückbaren Frömmigkeit? Ich weiß es nicht. Ich befinde mich mitten in einem Prozeß der Ablösung, die an mir geschieht, ohne daß ich es will. Ich gleite und gleite immer weiter fort, irgendwohin ins Leere, wo niemand mehr ist, auch kein Echo, wenn ich versuche, zu rufen. Kaum sind noch die Gestade sichtbar, von denen ich kam; und die Worte, die Namen, die ich einmal hatte, um das Heilige zu benennen, haben sich in Nebel aufgelöst. Die Worte in der Kirche sind meine Worte nicht mehr [...]. Schon der erste Satz des Vaterunsers, des Credo, lähmt meine Zunge. Ich soll es »Vater« nennen, dies schauerliche Geheimnis hinter dem Lauf der Welt? Nie und nirgendwo auffindbar (weil es doch jenseits von Zeit und Ort ist) und schon gar nicht oben – denn wo ist oben, wo unten, wenn man sich auf einer rotierenden Kugel befindet? Es hat sich jeglichem Begriff, jeglichem Wort, jeglicher Anrede entzogen. Alleräußerstenfalls kann ich sagen: Ich hoffe, daß er ist – nichts weiter.⁷⁷

Im Leben dieser Frau scheinen sich die von Elmar Salmann zu Beginn dieser Arbeit bereits zitierten Worte wahrhaft inkarniert zu haben. Ihr gesamtes Glaubensbild verlor die Leuchtkraft und die Überzeugungsmacht, welches es einst besessen hatte, als der Glaube ihrem Leben noch Halt und Form zu geben vermochte.⁷⁸ Doch jetzt, wo

⁷⁷ Sturm, *Barfuss auf Asphalt*, 327f.

⁷⁸ Vgl. Salmann, *Zwischenzeit*, 15. War es nicht ebendiese Verflüssigung aller festen Verhältnisse und die Entweihung von allem ehemals Heiligen, was neben Nietzsche ein anderer »Meister des Verdachts«, Karl Marx – zusammen mit Friedrich Engels –, im Kommunistischen Manifest als das entscheidende Merkmal der Bourgeoisiepoche bezeichnete? Unheimlich beinahe mutet die Beschreibung in ihrer Treffsicherheit desjenigen Verflüssigungsphänomens an, das in diesen literarischen Zeugnissen zum Tragen kam: »Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingestroteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und

der als Person vorgestellte göttliche Vater durch das sich entziehende Geheimnis hinter dem Lauf der Welt verdrängt worden ist, vermag der Glaube nicht mehr zu tragen; und es ist nicht nur ihr Glaube, der nicht mehr trägt. Unzählige Menschen in diesem und im letzten Jahrhundert haben den von Vilma Sturm beschriebenen Ablösungsprozess durchgemacht resp. erlebt, wie dieser Prozess sich an ihnen vollzog, und können in ihr Bekenntnis einstimmen: »Die Worte in der Kirche sind meine Worte nicht mehr.«⁷⁹

Diese Anthologie an literarischen⁸⁰ Zeugnissen über Verlusterfahrungen in der Moderne hat nicht zum Ziel, den »Beweis« für einen statistisch einzufangenden weltweiten Rückgang von Religiosität zu liefern,⁸¹ es geht vielmehr darum, dem Gefühl verlorener Selbstverständlichkeiten in Bezug auf den Glauben nachzuspüren. Genau das ist es, was sich in diesen Zeugnissen ausdrückt: der Plausibilitätsverlust des christlichen Glaubens sowie die Erfahrung, dass der Glaube nicht mehr tragfähig zu sein scheint. Damit ist nun nicht einfach gemeint, dass es heute nicht mehr möglich wäre, an einen Gott zu glauben, dass jedwede Transzendenz Erfahrung durch das Eindämmern der »Nacht« verunmöglicht wurde.⁸² Vielmehr sollte anhand der Beispiele exemplarisch aufgezeigt werden, dass die Alltagserfahrung vieler Menschen heutzutage darin besteht, Gott oder das Göttliche nicht mehr als Grundmoment ihrer Existenz zu erleben, dass die Abwesenheit Gottes als etwas Offensichtliches verspürt wird, wie Ruth es in ihrer Antwort beispielhaft wiedergibt: »It seems obvious just the other way. All the time.«⁸³

Dies ist umso erstaunlicher, als dieses Gefühl unmöglich a limine als anthropologisches Grunddatum angenommen werden kann, wie

die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen«. (Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 465). Zur bleibenden Relevanz dieser Feststellung und der prophetischen Kraft dieser Zeilen für die Spätmoderne vgl. dazu das ausführliche Vorwort von Slavoj Žižek: Žižek, *Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifests*.

⁷⁹ Sturm, *Barfuss auf Asphalt*, 327.

⁸⁰ Die Darstellung könnte selbstverständlich durch Zeugnisse anderer Art erweitert werden. Neben der Malerei (z. B. »Der Schrei« von Edvard Munch) könnten die Verlusterfahrungen des modernen Menschen eindrücklich durch viele Beispiele in der Musik nachgezeichnet werden. Man denke nur an Schuberts »Winterreise«, Pink Floyds »The Wall«, Simon and Garfunkels' »The sound of silence« und unzählige weitere Beispiele, in denen eine Entheimatung des Menschen ausgedrückt wird.

⁸¹ Obwohl ein solcher zumindest in Westeuropa mit Blick auf die Kirchaustritte relativ einfach erbracht werden könnte. Siehe dazu etwa die Fn 6 in der Einleitung.

⁸² Eine derartige Behauptung würde mit nur einem Blick auf die nach wie vor grosse Zahl an religiösen Menschen ad absurdum geführt werden.

⁸³ Updike, *Rabbit, Run*, 94.

es uns ein kurzer Blick in die Geschichte versichert. Für einen Menschen im Mittelalter⁸⁴ war es kaum möglich, sich nicht als von Gott erschaffen und durch Ihn bestimmt, d. h. die gesamte Existenz als von Gott gegeben und geordnet zu erfahren. In dieser Lebenswelt scheint Gott eine so selbstverständliche Rolle zugekommen zu sein, dass es beinahe unmöglich gewesen wäre, sich die eigene Identität, geschweige denn die gesamte Welt, ohne diesen Gott vorzustellen.⁸⁵ Es war eine Welt, die in der Umkehrung des Weber'schen Begriffes der Entzauberung als verzauberte Welt beschrieben werden könnte, eine Welt voller Geister, Dämonen⁸⁶ und sonstiger Kräfte.⁸⁷ Eine Welt, in der – in Schillers Phrasierung – noch jedem Blick eines Gottes Spur gewiesen

⁸⁴ Eine solche Vereinheitlichung einer Epoche, die ungefähr 1000 Jahre umfasst, ist selbstverständlich eine heuristische Simplifizierung. Der Vf. ist sich durchaus bewusst, dass in die Epoche des Mittelalters so unterschiedliche Themengebiete wie die Kreuzzüge, das Feudalsystem, die gotischen Kathedralen usw. fallen und dass diese Epoche markante Unterschiede sowohl in Bezug auf die äussere Gestalt als auch auf die Verhaltens- und Denkweise der Menschen in sich birgt (vgl. Beck, *Streifzüge durch das Mittelalter*, 9). Trotzdem kann mit Otto Borst darauf hingewiesen werden, dass zumindest in Bezug auf die Religion diese Epoche als eine einheitliche gesehen werden kann: »Letztlich finden sich alle diese Interpretationen in der Gewißheit, das Mittelalter als eine einheitliche und geschlossene Epoche begreifen zu dürfen. Wir haben auf zahlreiche Stufen und Veränderungen in der Zeit zwischen 800 und 1500 verwiesen, so sehr, daß kaum einer im 15. Jahrhundert würde das 9. Jahrhundert wiedererkennen wollen. Und doch ist diese Epoche, wie immer man sie bezeichnen will, die Etikette Mittelalter scheint mir kaum mehr als ein Arbeitstitel zu sein, eine großartige Einheit. Die Klammer, die alles zusammenhält, ist der Glaube an Gott, an Christus, seinen Sohn, und an den Heiligen Geist. Wir müssen mit dieser Erkenntnis ebenso ernst machen, wie die Menschen des Mittelalters mit ihrem Glauben ernst gemacht haben. Mittelalterliches Bewußtsein ist religiöses Bewußtsein. Wirklichkeit ist die Christenheit. Die ›Welt‹ führt immer zu Gott. Die einzige Sicherheit: die Religion. Der alte Glaube ist auch in der sogenannten Spätzeit nie angetastet worden; die Säkularisierung, die Verweltlichung hat erst die Renaissance eingeleitet und erst die Aufklärung besorgt«. (Borst, *Alltagsleben im Mittelalter*, 49f.).

⁸⁵ Vgl. Dreyfus/Kelly, *All Things Shining*, 13.

⁸⁶ In seiner Studie »Angst im Mittelalter« geht Peter Dinzelbacher unter anderem dem Phänomen der religiösen Angst nach, wobei er die Omnipräsenz der Angst vor bösen Mächten, insbesondere vor Dämonen und dem Teufel, herausstreicht (vgl. Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter*, dabei als kurze Übersicht 16–26).

⁸⁷ Vgl. Taylor, *A Secular Age*, 26. Wie hier deutlich wird, geht es nicht einfach nur um den Glauben an den christlichen Gott, sondern um die Wahrnehmung der Welt als einen Raum, der mit geistlichen Mächten gefüllt ist. Gerade im Frühmittelalter scheint es vor allem in den Bauernschichten anfangs noch Widerstand gegen die Christianisierung gegeben zu haben. So werden kultische Handlungen an Quellen, Steinen, Kreuzwegen oder Gräbern anstatt in Kirchen bezeugt, die nicht von Priestern, sondern von Zaubern, Wahrsagern oder auch Frauen mit Beschwörungsformeln vorgenommen wurden. Trotzdem ist bereits im frühen Mittelalter weit häufiger die christliche Frömmigkeit von Bauern bezeugt. (Vgl. Goetz, *Zur Mentalität bäuerlicher Schichten im frühen Mittelalter*, 163f.).

werden konnte, weil noch jeder Blick ein eingeweihter war und sich noch keine Entzauberung vollzogen hatte. Tatsächlich war für das Mittelalter »Religion eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit und zwar für alle, für Volk und Herrscher, Kleriker und Gelehrte.«⁸⁸

Dass sich die Dinge so verhielten, war jedoch nicht einfach einer von den Bewohnern jener Zeit freiwillig eingenommenen Glaubensperspektive geschuldet, es war keine weltanschauliche Option, die durch rationale Abwägung gewählt wurde, vielmehr stellte sich die Welt einfach so dar. Der Gottesglaube war die Hintergrundfolie, vor der alles andere erst seinen Sinn erhielt. Er war keine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten, sondern Bedingung der Möglichkeit, die Welt überhaupt verstehen zu können.⁸⁹ Da Religion nicht wie in unserer funktional ausdifferenzierten Gegenwartsgesellschaft einfach eine Option unter anderen darstellte, sondern ihr die »Funktion gesamtgesellschaftlicher Integration«⁹⁰ zukam, ist eine saubere Trennung zwischen einem religiösen Bereich und einem nicht religiösen Bereich kaum möglich. Gott war in jedem Lebensbereich mit impliziert.⁹¹ Gerade aufgrund dieser ständigen Implikation der Gegenwart Gottes, sowohl auf der kosmologischen als auch auf der soziologischen Ebene, schien diese beinahe unbestreitbar zu sein. Die natürliche Ordnung der Welt, in der die Menschen lebten, bezeugte das Wirken Gottes durch grosse Ereignisse wie Stürme, Trockenzeiten, Überschwemmungen, Plagen usw. Zudem berief sich die monarchisch strukturierte Gesellschaft für ihre Legitimation auf eine höhere Ordnung, deren Präsenz durch Rituale und Liturgien hergestellt und gesichert wurde. Dementsprechend war auch die Gottesgegenwart ständig anzutreffen. Ausserdem – darauf wurde bereits kurz hingewiesen – lebten die Menschen in einer »verzauberten« Welt, die überall Öffnungen für Transzendenz aufzuweisen schien.⁹² Aus unserer heutigen Perspektive

⁸⁸ Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, 77.

⁸⁹ Vgl. Dreyfus/Kelly, *All Things Shining*, 13f. Wittgenstein beschreibt diese »Rahmenfunktion« des Weltbildes treffend: »Mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe, auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide«. (Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 94, 33).

⁹⁰ Kollodzeiski, *Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, 5.

⁹¹ José Casanova zieht den Vergleich der Stellung mittelalterlicher Religion mit der heutigen Stellung von Religion und kommt dabei zum Schluss, dass – anders als heute – der religiöse Raum die allumfassende Realität war: »If before, it was the religious realm which appeared to be the all-encompassing reality within which the secular realm found its proper place, now the secular sphere will be the all-encompassing reality, to which the religious sphere will have to adapt.« (Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 15).

⁹² Vgl. Taylor, *A Secular Age*, 25.

ist eine solche Welt mit ihrem selbstverständlichen Gottes- und Ordnungsglauben kaum mehr vorstellbar. Gewisse Dinge scheinen also in einer Epoche vorstellbar und akzeptabel gewesen zu sein, die es heute nicht mehr in gleicher Weise sind, und sogar dort, wo scheinbar archaische Plausibilitäten immer noch herrschen, ist die Art und Weise des Zugangs zu diesen Selbstverständlichkeiten eine andere: Wer heute an Gott glaubt, tut dies anders als ein Bauer oder auch ein Priester im Mittelalter. Die Tatsache, dass es uns heute nicht mehr möglich ist, uns mit demselben Glauben und den gleichen Selbstverständlichkeiten in Bezug zu diesem Glauben in unserer Welt zu bewegen, ist ein Indikator dafür, dass sich zwischen der Gegenwart und dieser vergangenen Epoche ein tiefgreifender Wandel vollzogen hat.⁹³

Doch was bedeutet ein solcher Wandel? Was hat es mit diesen historischen Verschiebungen von Plausibilitäts- und Relevanzstrukturen⁹⁴ auf sich und wie geschehen diese? Wie v. a. könnte ein solcher Wandel theoretisch beschrieben werden? Einer der wichtigsten Philosophen unserer Zeit, Charles Taylor, hat sich eingehend mit dieser Thematik befasst und im Jahre 2007 mit »A Secular Age«⁹⁵ eine imposante Monographie zur Genese und Bedeutung der gegenwärtigen säkularen Situation des Westens vorgelegt. Seine Ausgangsfragen formuliert er dabei dezidiert im Gesichtskreis des Religiösen:

How did we move from a condition where, in Christendom, people lived naïvely within a theistic construal, to one in which we all shunt between two stances, in which everyone's construal shows up as such; and in which moreover, unbelief has become for many the major default option?⁹⁶

und:

Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?⁹⁷

⁹³ Vgl. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten*, 28.

⁹⁴ Der Begriff der Relevanzstruktur ist von Alfred Schütz übernommen. In seiner sozialphänomenologischen Wissenssoziologie fungiert Wissen als Integrations- und Differenzierungsprinzip von unterschiedlichen sozialen Welten, wobei das Interesse vor allem der Struktur des durch eine natürliche Weltanschauung charakterisierten Alltagswissens gilt. Wissen wird somit als typisiertes und idealisiertes Wissen bestimmt, das sich in Abhängigkeit von problembezogenen Relevanzstrukturen in Wissensroutinen und Wissensvorräten institutionalisiert (vgl. Schützzeichel, *Wissenssoziologie*, 982).

⁹⁵ Vgl. Taylor, *A Secular Age*.

⁹⁶ Ebd., 14.

⁹⁷ Ebd., 25.

Damit transponiert er die Frage nach den empirisch festzuhalten- den Studien zum Rückgang kirchlicher Zugehörigkeit auf die Frage nach den Bedingungen des Glaubens.⁹⁸ Um seine Frage beantworten zu können, führt er in seinen Analysen der Gegenwartsgesellschaft das Konzept des *social imaginary*⁹⁹ ins Feld, das im Folgenden etwas genauer beleuchtet werden soll, um im Nachgang die Frage aufzuwerfen, welche anthropologischen Voraussetzungen für die Generierung derartiger Imaginationshorizonte vonnöten sind und, damit einhergehend, wie solche Horizonte denn eigentlich vermittelt werden.

THEORETISCHE EINORDNUNG – *SOCIAL IMAGINARY* (CHARLES TAYLOR)

Charles Taylors seit fünf Jahrzehnten beständig anwachsendes Gesamtwerk ist äusserst weitläufig und umfasst ein beeindruckendes Spektrum an verschiedenen Themenkomplexen, die sein Interesse an Psychologie,¹⁰⁰ Politik,¹⁰¹ Soziologie,¹⁰² Anthropologie,¹⁰³ Ethik,¹⁰⁴

⁹⁸ Vgl. ebd., 3.

⁹⁹ Zu Deutsch übersetzt von Joachim Schulte mit »soziale Vorstellungsschemata.« Um den Klang des Originalen nicht zu verlieren, wird im Folgenden der englische Begriff beibehalten.

¹⁰⁰ Taylors Doktorarbeit, die er 1961 in Oxford fertigstellte, beschäftigte sich mit empirischer Psychologie und wurde 1964 unter dem Titel »The Explanation of Behaviour« veröffentlicht (Taylor, *The Explanation of Behaviour*). Zu Taylors Biographie siehe: Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 31–54. Siehe weiterhin: Abbey, *Taylor, Charles*. Im Folgenden orientieren sich die hier gegebenen Ausführungen sowohl im Haupttext wie auch in den Fussnoten grösstenteils an den hier angegebenen Werken.

¹⁰¹ Bereits vor seiner Promotion beschäftigte sich Taylor intensiv mit dem Marxismus, der zu Beginn seiner akademischen Laufbahn eine grosse Sogkraft auf den jungen Denker ausübte und ihn sehr früh zu der Formulierung eines sozialistischen Humanismus motivierte. Dabei engagierte sich Taylor nicht nur in Veröffentlichungen für seine politischen Anliegen, sondern übernahm selbst nach seiner Rückkehr nach Kanada politische Ämter, von denen er sich allerdings nach 1971 weitgehend zurückzog. Er blieb weiterhin eine wichtige Stimme und eine zentrale öffentliche Figur in der kanadischen Politik (vgl. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 33–38). Taylors Bestrebungen zugunsten eines friedlichen Miteinanders ist ein wiederkehrendes Thema innerhalb seines Œuvres, das grundsätzlich von der Frage nach dem Verhältnis von individueller und kultureller Identität angetrieben wird und sehr deutlich in seinen Veröffentlichungen zum Multikulturalismus zum Vorschein tritt (vgl. Taylor u.a., *Multiculturalism*).

Sprachphilosophie,¹⁰⁵ Geschichte,¹⁰⁶ Epistemologie¹⁰⁷ und vielen weiteren Gebieten bezeugen. Sein Konzept des *social imaginary*¹⁰⁸ taucht in dieser begrifflichen Ausdrücklichkeit zwar schon in den 90er Jahren

¹⁰² Siehe z. B.: Taylor, *Modern Social Imaginaries*; Taylor, *A Secular Age*; Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*.

¹⁰³ Erneut ist für Taylor das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft von höchstem Interesse. In seinen umfangreichen Schriften zur Anthropologie, die sich um die Ausbildung des Selbst, des Handelns, der Person, des Bewusstseins sowie der Identität drehen, versucht er, dem Menschen in seiner Doppelnatur als »Einzel- und Gesellschaftswesen gerecht zu werden«. (Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 45). Taylors grosses Werk – vor dem Erscheinen seines 2007 veröffentlichten Werkes »A Secular Age« auch als sein Magnum Opus bezeichnet (vgl. Abbey, *Introduction*, 1). »Quellen des Selbst« beschäftigte sich umfassend mit dem menschlichen Selbst und dessen Entwicklung in der Zeit der Moderne (vgl. Taylor, *Quellen des Selbst*). Neben diesem zentralen Werk verfasste Taylor zahlreiche Artikel zum menschlichen Selbst, von denen hier nur noch auf die im ersten Band der »Philosophical Papers« erschienenen Artikel »Self-Interpreting Animals« sowie »What Is Human Agency« hingewiesen werden soll (Taylor, *What Is Human Agency?*; Taylor, *The Concept of a Person*).

¹⁰⁴ Taylors Werk ist von moralphilosophischen Überlegungen durchzogen. Sein Aufsatz »What Is Human Agency?« beschäftigt sich mit menschlichem Handeln im weitesten Sinne. Dieses habe stets mit Wertungen zu tun, die im Falle des Menschen – in klarer Abgrenzung gegenüber nicht menschlichem Leben – nicht bloss quantitativ beschrieben werden können, sondern eine qualitative Dimension haben. Im Anschluss an Harry Frankfurt beschreibt Taylor diese Wünsche zweiter Ordnung als »die Fähigkeit, unsere Wünsche zu bewerten, manche als wünschenswert und andere als nicht wünschenswert.« (Taylor, *Was ist menschliches Handeln?*, 10). Es ist diese qualitative Dimension, welche Antwort geben kann auf die Fragen nach Wichtigkeit, Wert und dem Guten (vgl. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 46). Die Dimension der starken Wertungen, die menschliche Akteure immer schon vornehmen, markiert eine der immer wiederkehrenden Grundannahmen Taylors und bleibt durch sein Werk hindurch zentral.

¹⁰⁵ »It would be difficult to overestimate the significance Taylor imputes to language and to culture in the creation and transmission of meaning in human life.« (Abbey, Taylor, Charles, 2387). Dieser Einschätzung Abbeyes kann hier nur recht gegeben werden. Taylors neuestes Werk »The Language Animal« bringt seine Einsichten zur Sprachphilosophie, die bereits in vielen älteren Aufsätzen Zentrum der Auseinandersetzung war, in einen zusammenhängenden Gesamtkontext. Siehe dazu: Taylor, *The Language Animal*.

¹⁰⁶ Taylors Affinität zur Darstellung von komplexen historischen Entwicklungen wird sowohl in »Quellen des Selbst« wie auch – in beeindruckender Fülle – in »A Secular Age« überaus deutlich.

¹⁰⁷ Gemeinsam mit Hubert Dreyfus veröffentlichte Taylor 2015 ein Werk, welches zu einem grossen Teil der epistemologischen Fragestellung, die Taylor schon seit dem Beginn seiner akademischen Karriere beschäftigte, gewidmet war und das seine Position zur Epistemologie noch einmal verdeutlicht (vgl. Dreyfus/Taylor, *Die Wiedergewinnung des Realismus*).

¹⁰⁸ Im Folgenden abgekürzt mit *SI*.

ab und zu auf,¹⁰⁹ doch erst in den ersten Jahren des neuen Jahrtausends wird dieser Entwurf, insbesondere durch Taylors Artikel »Modern Social Imaginaries«¹¹⁰ und die später erschienene gleichnamige Monographie, weiterentwickelt. Darin beschreibt Taylor sein Konzept folgendermassen:

By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.¹¹¹

Taylor grenzt sein Konzept des SI von einer »Gesellschaftstheorie« ab und begründet gleichzeitig seine Begriffswahl des *imaginary* damit, dass es ihm dabei nicht um artikulierte Theorien geht, sondern darum, wie sich Menschen im Allgemeinen ihre soziale Umgebung vorstellen, »und diese Vorstellung wird oft nicht in theoretischer Terminologie ausgedrückt, sondern in Bildern, Geschichten, Legenden und so weiter überliefert.«¹¹² Ein weiterer Unterschied zwischen einer Gesellschaftstheorie und einem SI besteht darin, dass sich eine »Theorie« häufig im Besitz einer kleinen Minderheit befindet, während ein SI von sehr vielen Menschen, wenn nicht sogar von der gesamten Gesellschaft, geteilt wird.

Dies führt zu einem weiteren zentralen Merkmal: Das SI fungiert als jenes *gemeinsame* Verstehen, welches gemeinsame Praxis sowie ein weitverbreitetes Gefühl von Legitimität überhaupt erst ermöglicht.¹¹³ Hier wird die soziale Dimension des SI deutlich hervorgehoben. Die Sozialität ist dadurch gegeben, dass es sich dabei einerseits immer schon um ein soziales Phänomen handelt, denn Bilder, Geschichten und Legenden werden stets von anderen Menschen weitergegeben

¹⁰⁹ So z. B. in seinem Vortrag »Modernity and the Rise of the Public Sphere«, der im Kontext der Tanner Lectures on Human Values an der Stanford Universität am 25. Februar 1992 gehalten wurde (Taylor, *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, 219) oder auch in seinem 1995 veröffentlichten – teilweise fast identischen – Aufsatz »Two Theories of Modernity« (Taylor, *Two Theories of Modernity*).

¹¹⁰ Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

¹¹¹ Ebd., 23.

¹¹² Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 296. Diese Erklärungen zum Konzept des SI wurden in »A Secular Age« in identischer Form abgedruckt. Deshalb kann die deutsche Übersetzung von Joachim Schulte hier weiterhelfen.

¹¹³ Vgl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 23.

und können nicht individualistisch bewohnt werden,¹¹⁴ und andererseits ist in einem solchen SI immer eine Perspektive auf die soziale Existenz sowie eine Vorstellung davon, was für eine solche Existenz bedeutungsvoll und wichtig ist, wirksam.¹¹⁵ Die Sozialität in Taylors Konzept ist demgemäss kein kontingenter Zusatz, sondern absolut zentral für jegliches Zustandekommen eines SI's. Taylors Anthropologie ist durch und durch dialogisch konzipiert und deshalb ist Sozialität in seiner Philosophie allem menschlichen Leben zutiefst eingeschrieben. Der menschliche Geist kann nicht – so Taylors Überzeugung – in monologischer Abgeschiedenheit entstehen, vielmehr entdeckt und definiert der Mensch seine Identität stets im Dialog und manchmal in Auseinandersetzung mit denjenigen Identitäten, die die signifikanten Anderen¹¹⁶ in ihm erkennen wollen.¹¹⁷ Alle Vorstellungen der Beschaffenheit menschlicher Lebenswelten haben deshalb immer schon eine soziale Dimension und könnten ohne diese überhaupt nicht gedacht werden.

Wie bereits kurz angedeutet, geht es Taylor nicht um Veränderungen innerhalb der Ideengeschichte und somit nicht in erster Linie um Theorien, denn Theorien sind meist im Bannkreis theoretischer Spekulationen und somit ausserhalb des Alltäglichen beheimatet. Dagegen spricht er von gängigen Plausibilitätsstrukturen innerhalb von Gesellschaften:

Rather my target is our contemporary lived understanding; that is, the way we naïvely take things to be. We might say: the construal we just live in, without ever being aware of it as a construal.¹¹⁸

¹¹⁴ Für Taylor ist eine Person grundsätzlich »Antwortende«: »[A] person is a being who can be addressed, and who can reply«. (Taylor, *The Concept of a Person*, 97).

¹¹⁵ Vgl. Smith, *Desiring the Kingdom*, 66.

¹¹⁶ Um die Entwicklung des menschlichen Selbst zu verstehen, verwendet Taylor Einsichten verschiedener Soziologen. Mit dem Konzept der signifikanten Anderen beruft er sich auf G.H. Mead (vgl. Mead, *Mind, Self, and Society*). Mead führt den von William James u. a. eingeführten interaktionistischen Aspekt des »Selbst«-Begriffes fort. Für Mead sind die »signifikanten Anderen« diejenigen Personen, die ausschlaggebend sind für die Entwicklung des eigenen Selbst, während die »generalized others« die entsprechenden sozialen Gruppen bezeichnen. Für Mead wie auch für Taylor wird das menschliche Selbst durchgehend sozial konstituiert (vgl. Schrader/Schönpflug, *Selbst*). Obwohl Taylor die wichtige Rolle Meads für die Einsicht in die soziale Genese des Selbst durchaus zugibt, kritisiert er dessen Nähe zum Behaviorismus und sein Verschweigen der Zentralität von Sprache für die Konstitution des Selbst (vgl. Taylor, *Quellen des Selbst*, 72, Fn 12).

¹¹⁷ Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 42.

¹¹⁸ Taylor, *A Secular Age*. 30

Dieses gelebte, unmittelbare Verständnis unserer Selbst innerhalb der Welt, der naive Zugang zu diesem Welterleben, wird von Taylor auch als »Hintergrundverstehen« bezeichnet, das er in »Modern Social Imaginaries« beschreibt als:

that largely unstructured and inarticulate understanding of our whole situation, within which particular features of our world show up for us in the sense they have. It can never be adequately expressed in the form of explicit doctrines because of its unlimited and indefinite nature. That is another reason for speaking here of an imaginary and not a theory. The relation between practices and the background understanding behind them is therefore not one-sided. If the understanding makes the practice possible, it is also true that it is the practice that largely carries the understanding.¹¹⁹

Jede Wahrnehmung, alles Denken, jede Handlung und auch jeder Glaube, kurz: alle menschlichen Praktiken haben als ihre Möglichkeitsbedingungen stets einen unthematischen Hintergrund, vor dem sie erst Bedeutung erhalten.¹²⁰ Diese Einsicht verdankt Taylor – wie er selbst betont¹²¹ – insbesondere der phänomenologischen Tradition Heideggers, Merleau-Pontys, Hubert Dreyfus', aber auch Philosophen wie Ludwig Wittgenstein oder Michael Polanyi. Taylor wehrt sich im Anschluss an die zuvor genannten Denker vehement gegen die in der Moderne aufgekommene Vorstellung des Menschen als desengagiertem Akteur, der als entleiblichtes Cartesianisches Subjekt der Welt gegenübersteht und diese distanziert in aller Objektivität als neutrales Datum ohne jegliche Wertbezüge wahrnimmt. Ein grosses Problem sieht Taylor in der Selbstverständlichkeit, in der ein solches Modell in der Moderne zur dominanten Auffassung innerhalb des »gesunden Menschenverstandes« (Common Sense) – und damit auch schon Teil des modernen SI – geworden ist.¹²² Gegen eine solche Auffassung

¹¹⁹ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 25.

¹²⁰ Um dies zu verdeutlichen, bemüht Taylor an verschiedenen Stellen eine von Wittgenstein gemachte Beobachtung: »As Wittgenstein points out, my research into rock formations takes as granted that the world didn't start five minutes ago, complete with all the fossils and striations, but it would never occur to me to formulate and acknowledge this, until some crazed philosophers, obsessively riding their epistemological hobby-horses, put the propositions to me«. (Taylor, *A Secular Age*, 13).

¹²¹ Siehe z.B.: »[A]ll beliefs are held within a context or framework of the taken-for-granted, which usually remains tacit, and may even be as yet unacknowledged by the agent, because never formulated. This is what philosophers, influenced by Wittgenstein, Heidegger, or Polanyi, have called the ›background‹.« (Ebd., 13).

¹²² Vgl. Taylor, *Lichtung or Lebensform*, 68. Eine solche »Common Sense«-Auffassung fungiert nicht mehr als eine mögliche Option unter vielen anderen, sondern übt eine Hegemonialmacht über das gesamte Leben aus: »Once we are well installed in the

sieht Taylor mit der phänomenologischen Tradition den Menschen als engagierten Akteur, der in einer Kultur und einer ganz bestimmten Lebensform eingebettet und zudem ein verleblichter Akteur ist,¹²³ deshalb aber auch immer schon von einem SI geprägt wird. Ausgangspunkt für Taylors Versuch der Dekonstruktion solch dualistischer Vorstellungen des Menschen bildete die Philosophie Merleau-Pontys, mit der er biographisch früh konfrontiert wurde und die ihm Werkzeuge zur Dekonstruktion jener dualistischen Vorstellungen von entleiblichem Geist und mechanistisch interpretierter physischer Wirklichkeit lieferte.¹²⁴ Da Taylor den ursprünglichen Ort allen präkonzeptuellen Verstehens im leiblichen Umgang mit der Welt lokalisiert, wird Merleau-Pontys Philosophie mithin unverzichtbar für seine Beobachtungen.¹²⁵ Um das Konzept des SI zu verstehen, ist es unumgänglich, diese wichtige Dimension des Vortheoretischen und Unthematischen in Taylors Denken zu betonen. Hier treffen sich die von Taylor gemachten Beobachtungen mit den Beobachtungen der Wissenssoziologen Peter Berger und Thomas Luckmann:

Theoretisches Wissen ist nur ein kleiner und nicht einmal der wichtigste Teil dessen, was in einer Gesellschaft als Wissen umläuft. Das Primärwissen über die institutionale Ordnung ist jedoch vortheoretisch. Es ist das *summum totum* all dessen, was jedermann weiß, ein Sammelsurium von Maximen, Moral, Sprichwortweisheiten, Werten, Glauben, Mythen und so weiter, dessen Integration eine beträchtliche geistige Kraft benötigt.¹²⁶

Taylor würde in seiner Analyse allerdings noch weiter gehen als Berger und Luckmann. Für ihn könnte das Konzept des SI nur dann als dasjenige gelten, »was jedermann weiss«, wenn der Wissensbegriff aus den Fängen eines kognitivistisch verkürzten Rationalismus befreit würde.¹²⁷ Wissen wäre für Taylor – im Anschluss an Merleau-Ponty

modern social imaginary, it seems the only possible one, the only one which makes sense.« (Taylor, *A Secular Age*, 168).

¹²³ Vgl. Taylor, *Engaged Agency and Background in Heidegger*, 318. Mehr zur leiblichen Dimension menschlichen Seins soll im zweiten Teil dieser Arbeit gesagt werden.

¹²⁴ Vgl. Taylor/Krüger, *Glaube und Vernunft*, 764. Dieses Interview wurde am 23. Mai 2012 in Berlin durchgeführt. Darin wird zudem deutlich, dass Merleau-Ponty im Gesamt der Taylor'schen Philosophie einen markanteren Einfluss auf diese ausübte als Heidegger und dass sich Taylor jenem eher verbunden fühlt. Tatsächlich nahm Taylor selbst in Paris an Vorlesungen von Merleau-Ponty teil.

¹²⁵ Vgl. Taylor, *Merleau-Ponty and the Epistemological Picture*, 46. Zur leiblichen Verstehensdimension siehe den zweiten Teil dieser Studie.

¹²⁶ Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 70.

¹²⁷ Berger und Luckmann sprechen an dieser Stelle zwar selbst vom Primärwissen als »vortheoretisch«, die von ihnen verwendeten Beispiele davon, was dieses vortheoretische Wissen beinhaltet, scheinen immer noch auf der Ebene relativ einfacher

und Heidegger¹²⁸ – jenes vortheoretische Verstehen, welches in jeder menschlichen Praxis implizit enthalten ist und diese erst ermöglicht:

The understanding implicit in practice stands to social theory in the same relation that my ability to get around a familiar environment stands to a (literal) map of this area. I am very well able to orient myself without ever having adopted the standpoint of overview the map offers me. Similarly, for most of human history and for most of social life, we function through the grasp we have on the common repertory, without benefit of theoretical overview. Humans operated with a social imaginary well before they ever got into the business of theorizing about themselves.¹²⁹

Hier schwingt die von Heidegger vorgenommene Unterscheidung von »Wissen« – das möglichst objektiv und propositional strukturiert ist – und »Verstehen« – das als unartikulierte Verstehen unserer Gesamtsituation ausgewiesen werden könnte und das den Hintergrund für »wissen« konstituiert – hörbar mit.¹³⁰ Zwischen dem meist unthematisch bleibenden SI (verstehen), in dem sich jeder Akteur immer schon befindet und befinden muss, wenn sein Handeln verstanden werden soll, und den expliziten Wissensvorräten und Theorien (wissen) besteht aber keineswegs ein Ausschlussverhältnis, vielmehr sind das jeweilige SI und die vorherrschenden Theorien einer Zeitepoche in ein dialektisches Verhältnis eingewoben. So wird einerseits die gesamte Theoriebildung durch das weitgehend unreflektiert bleibende Hintergrundverständnis geprägt, andererseits prägen aber solche Theorien durchaus auch dieses Hintergrundverständnis mit. Diese Dialektik wird insbesondere in »A Secular Age« mit zahlreichen Untersuchungen zu geschichtlichen Entwicklungen immer wieder klar herausgestellt. Taylor selbst will zwar den Wechsel im SI zwischen 1500 und 2000¹³¹ keineswegs allein durch den Wechsel der vorherrschenden Theorien verursacht sehen, gleichwohl nimmt seine eigene Ar-

Artikulierbarkeit zu liegen. Für Taylor dagegen geht es genau um dieses unstrukturierte und zu einem grossen Teil unartikulierte Verstehen, das jegliche Praxis erst ermöglicht.

¹²⁸ »Existenz ist, ob ausdrücklich oder nicht, ob angemessen oder nicht, irgendwie mit-verstanden. Jedes ontische Verstehen hat seine wenn auch nur vor-ontologischen, das heisst nicht theoretisch-thematisch begriffenen »Einschlüsse«. Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet.« (Siehe Heidegger, *Sein und Zeit*, § 63, 312).

¹²⁹ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 26.

¹³⁰ Vgl. Smith, *Desiring the Kingdom*, 65. Bei Heidegger wird dieser Unterschied im § 31 von »Sein und Zeit« erörtert.

¹³¹ Dies ist keine vom Autor dieser Arbeit willkürlich gewählte Zeitperiode, sondern die von Taylor auf die Veränderung ihrer Plausibilitätsstrukturen hin untersuchte Epoche. Taylors Ausgangsfrage in »A Secular Age« lautet: »[W]hy was it virtually impos-

beit immer wieder ihren Ausgangspunkt von den Verschiebungen innerhalb der theoretischen Plausibilitäten, um den Wechsel im SI der Zeit zu erklären. Theorien haben also durchaus ihre Wirkung auf das SI einer Epoche, allerdings wird diese Wirkung tendenziell erst mit einem – manchmal nicht unerheblichen – zeitlichen Abstand ins SI einer Gesellschaft einfließen.

Wenn zuvor auf den Zusammenhang des SI mit dem unthematischen Hintergrund verwiesen wurde, vor dem Wahrnehmung, Denken, Handlung, Glaube usw. erst ihre Bedeutung erhalten, dann darf das Konzept des SI hier nicht auf die Dimension zwischenmenschlicher Verhältnisse beschränkt werden. Vielmehr muss die Bestimmung »social« um das von Taylor selbst ins Feld geführte Konzept des »cosmic imaginary« ergänzt werden, sofern damit die Umfänglichkeit des erwähnten unthematischen Hintergrundes angemessener in den Blick gerät. Taylor schreibt dazu:

And just as the social imaginary consists of the understandings which make sense of our social practices, so the »cosmic imaginary« makes sense of the ways in which the surrounding world figures in our lives: the ways, for instance, that it figures in our religious images and practices, including explicit cosmological doctrines; in the stories we tell about other lands and other ages; in our ways of marking the seasons and the passage of time; in the place of »nature« in our moral and/or aesthetic sensibility; and in our attempts to develop a »scientific« cosmology, if any.¹³²

Wenn also durch diese Arbeit hindurch vom Taylor'schen SI-Konzept die Rede ist, dann muss dieses immer im Zusammenhang mit dem »cosmic imaginary« gedacht werden.

Eine in diesem Zusammenhang interessante Galionsfigur für die Erarbeitung der eigenen Philosophie und der Konzeption des SI war Hans-Georg Gadamer.¹³³ Im 2015 gemeinsam mit Hubert Dreyfus ver-

sible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?» (Taylor, *A Secular Age*, 25).

¹³² Taylor, *A Secular Age*, 323.

¹³³ Dazu Taylor: »Gadamer war besonders wichtig, weil ich seinerzeit, das war zehn Jahre später, an einem politikwissenschaftlichen Institut lehrte und wenig Sympathie für das meiste von dem aufbrachte, was man dort für am Verhalten orientierte Untersuchungen hielt – das Aufhäufen von Zahlen, die man aus der Durchsicht von Wahlentscheidungen oder sonstigen Umfragen destillierte und aus deren Auswertung man universelle oder zumindest sehr allgemeine Gesetze ableiten zu können hoffte. Ich hatte den Eindruck, dass da eine Menge Material produziert wurde, das kaum mit dem zu tun hatte, was Politik wirklich ausmacht. Das führte mich zu einer hermeneutischen Sichtweise, die das gesamte Umfeld – heute nenne ich das soziale Vorstellungsschema [Social Imaginary] – beleuchtet, in dessen Rahmen die Menschen tätig sind, und den Wandel verfolgt, dem ein solches Umfeld unterliegt. Dabei

öffentliches Werk »Die Wiedergewinnung des Realismus« weisen die Autoren explizit auf die Ähnlichkeit des Gadamer'schen Horizontbegriffes mit dem von ihnen verwendeten Begriff des Hintergrundes hin. Dieser bezeichnet »den umgebenden Zusammenhang, in dem die partikularen Dinge, die wir tun, sagen, fragen oder herbeiführen, den ihnen faktisch zukommenden Sinn haben.«¹³⁴ Anders als beim Horizontbegriff kann der Begriff des Hintergrundes – so die Autoren – allerdings einfacher auf mehreren Ebenen angesetzt und verwendet werden, und dies tun Taylor und Dreyfus, wenn sie zwischen einem allgemeinen Hintergrundverständnis unterscheiden, das dem alltäglichen Zurechtkommen zugrunde liegt, sich auf den Menschen als körperliches Wesen bezieht und deshalb auch als allen Menschen gemeinsamer, d. h. universal gegebener Hintergrund bezeichnet werden kann, und dem Hintergrundverständnis einer gegebenen Kultur, das von spezifischen Wertvorstellungen durchzogen ist.¹³⁵ Das SI-Konzept scheint dabei eher mit dem zweiten Hintergrundverständnis, also auf der kulturellen Ebene, zu koinzidieren. Dann wäre Claudia Strauss

wird deutlich, wie wenig eine Forschung zu Tage zu fördern vermag, welche die Unterschiede sozialer Vorstellungsschemata [Social Imaginary] schlichtweg ignoriert.« (Taylor/Krüger, *Glaube und Vernunft*, 764).

¹³⁴ Dreyfus/Taylor, *Die Wiedergewinnung des Realismus*, 205. Gadamer verknüpft den Horizontbegriff mit dem Situationsbegriff. Für Gadamer stellt die Situation einen Standort dar, der immer auch die Möglichkeit des Sehens zu einem gewissen Teil begrenzt: »Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des Horizontes. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist. In der Anwendung auf das denkende Bewußtsein reden wir dann von Enge des Horizontes, von möglicher Erweiterung des Horizontes, von Erschließung neuer Horizonte usw.« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 307).

¹³⁵ Vgl. Dreyfus/Taylor, *Die Wiedergewinnung des Realismus*, 205 ff. Diese Unterteilung der Hintergrundmetaphorik auf verschiedene Ebenen erinnert an die einprägsame Aufteilung von Ideologien, Vorstellungen und Ontologien bei Manfred B. Steger und Paul James. Genannte Unterteilung mit ihren dazugehörigen kurzen Definitionsversuchen lohnt es, ungekürzt wiederzugeben: »1. Ideologies are patterned clusters of normatively imbued ideas and concepts, including particular representations of power relations. These conceptual maps help people navigate the complexity of their political universe and carry claims to social truth, 2. Imaginaries are patterned convocations of the social whole. These deep-seated modes of understanding provide largely pre-reflexive parameters within which people imagine their social existence – expressed, for example, in conceptions of ›the global,‹ ›the national,‹ ›the moral order of our time.‹ 3. Ontologies are patterned ways-of-being-in-the-world that are lived and experienced as the grounding conditions of the social – for example, linear time, territorial space, and individualized embodiment.« Steger/James, *Levels of Subjective Globalization*, 23. Dass es sich bei einer solchen Aufteilung immer um ein heuristisches Hilfsmittel zur analytischen Untersuchung von gegebenen Themenfeldern handelt und nicht um tatsächlich trennbare Dimensionen im menschlichen Lebensvollzug, ist sowohl hier als auch bei Taylor vorausgesetzt.

recht zu geben, wenn sie konstatiert: »I believe it is not a coincidence that talk of imaginaries became common just as culture was falling out of favor: to a certain extent the imaginary is just culture or cultural knowledge in new clothes.«¹³⁶ Kultur oder kulturelles Wissen müssten, sollten sie im Sinne des SI-Konzeptes gedacht werden, sehr umfangreich definiert werden. Wenn Kultur, wie dies von Samuel Pufendorf im 17. Jh. vorgeschlagen wurde, als Gegenbegriff zur Natur verstanden würde und diese der individuellen Sphäre des Einzelnen entzogen und auf die Gruppe bezogen wird,¹³⁷ weshalb alles menschliche Handeln immer schon kulturell mitbestimmt ist, dann wird damit zwar teilweise das Konzept des SI umschrieben,¹³⁸ gleichzeitig ist

¹³⁶ Strauss, *The Imaginary*, 322. Strauss bezieht sich in ihrem Artikel nicht in erster Linie auf das Taylor'sche Konzept, obwohl dieses durchaus vorkommt. Ihr geht es um eine Untersuchung des Begriffes *imaginary*, den sie in den Werken von Cornelius Castoriadis, Jacques Lacan, Benedict Anderson und Charles Taylor aufspürt und auf seine Plausibilität hin befragt.

¹³⁷ Vgl. Perpeet, *Kultur, Kulturphilosophie*, 1309.

¹³⁸ Eine solche Definition von Kultur ist notwendigerweise verkürzt. Der Kulturbegriff hat eine lange und komplexe Geschichte, die hier nicht in ihrer Fülle wiedergegeben werden kann. Trotzdem sollen einige Erläuterungen zum Begriff und zur Bedeutung von Kultur, insbesondere im Zusammenhang mit der Anthropologie-Forschung, angefügt werden. Denn gerade für das Forschungsfeld der Anthropologie ist der Begriff der Kultur wahrscheinlich eines der, wenn nicht sogar das zentrale Konzept im 20. Jh. Obwohl bereits Pufendorf im 17. Jh. es wagte, den Begriff der Kultur absolut und als Gegenüber zur Natur zu setzen, findet sich der moderne Kulturbegriff, in dem die Historizität zentrales Moment wird, erst bei Herder (vgl. ebd.). Dieser beobachtet in seinen Schriften die unglaubliche Vielfalt und Unterschiedlichkeiten der Völker sowie die Prägungen der Umwelt auf den Menschen: »Es ist viel zu wenig, wenn man ihn mit dem saugenden Schwamm, dem glimmenden Zunder vergleicht; eine zahllose Harmonie, ein lebendiges Selbst ist er, auf welches die Harmonie aller ihn umgebenden Kräfte wirkt. Der ganze Lebenslauf eines Menschen ist Verwandlung.« (Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Siebentes Buch, 107). Im anglophonen Raum wurde ein früher Definitionsversuch von Kultur vom Anthropologen und Ethnologen Edward B. Tylor unternommen: »Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.« (Tylor, *Primitive Culture*, 1). Die Verbindung zwischen Herders frühem pluralistischen Kulturverständnis und dem Kulturbegriff in der moderneren Anthropologie wird durch das Werk von Boas erbracht. Franz Boas war einer der ersten unter seinen amerikanischen Kollegen, der nicht von Kultur im Singular, sondern von Kulturen sprach. Seine Schüler trugen sein Erbe weiter, indem sie Kultur zuallererst in ihrer Unterschiedlichkeit wahrnahmen und Kulturen gar als distinktes Merkmal des Menschen im Unterschied zu anderen Tieren annahmen. Ruth Benedict, eine wichtige Schülerin von Boas, umschreibt diese Perspektive folgendermaßen: »For culture is the sociological term for learned behaviour: behaviour which in man is not given at birth, which is not determined by his germ cells as is the behaviour of wasps or the social ants, but must be learned anew from grown people by each new generation. The degree to which human achievements are de-

eine solche Bestimmung von Kultur aber derart umfangreich, dass die Gefahr einer grundsätzlichen Auflösung aller Lebensdimensionen in »Kultur« besteht und dadurch entsprechender Begriff jede Bedeutungsschärfe einbüsst.¹³⁹

Gerade im Vergleich mit dem Kulturbegriff ergeben sich weitere Fragen hinsichtlich des ontologischen und historischen Status des SI. Hierbei wird die hohe Komplexität einer genauen Beschreibung dieses Konzeptes sichtbar und eine weitere Abgrenzung muss vorgenommen werden. Bis jetzt wurde das SI immer als rein formales Konzept ins Feld geführt. Taylor selbst geht es aber in seinen Untersuchungen neben der formalen Dimension explizit um die spezifisch materiale Dimension der SI in der Moderne. Seine immer wieder vorgebrachte Grundthese besteht darin, dass der westlichen Moderne eine neue Konzeption der moralischen Ordnung eignet.¹⁴⁰ Diese neue morali-

pendent on this kind of learned behaviour is man's great claim to superiority over all the rest of creation; he has been properly called 'the culturebearing animal.'
(Benedict, *Race and Racism*, 9–10, zit. nach: Barnard/Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. »Culture«, 210). Durch das Werk von Talcott Parson und seinen Schülern Clifford Geertz und David Schneider wurde Kultur zunehmend als Raum von Symbolen und Bedeutung/Sinn aufgefasst. Grundsätzlich gab es in den 1960er Jahren, nicht zuletzt durch den Einfluss sprachphilosophischer Strömungen (so z. B. Noam Chomsky), so etwas wie einen Paradigmenwechsel, durch den Kulturen nun massgeblich als Ideen-Systeme oder Strukturen symbolischer Bedeutung, als geteilte oder kollektive Systeme von mentaler Repräsentation, verstanden wurden (vgl. Rapport/Overing, *Social and Cultural Anthropology*. »Culture«, 95. Siehe dazu auch: D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, 8–12). Im weiteren Verlauf der Forschung gab es verschiedene Konzepte, um diese Kultursysteme in der mentalen Repräsentation des Menschen zu beschreiben. So wurde – vor allem im anglophonen Raum – von Rahmen (frames), Schemata, Manuskript (script) und Modellen (models) gesprochen (vgl. Bennardo und De Munck, *Cultural Models*, 50). Diese kurze Geschichte des Kulturbegriffes hat sich vornehmlich mit der Entwicklung im englischsprachigen Raum beschäftigt. Für eine kurze Übersicht des Kulturbegriffes – vor allem im Zusammenhang mit der anthropologischen Forschung – siehe: Grawe, *Kulturanthropologie*. Für einen weiteren sowohl die englischsprachige als auch die deutschsprachige Kulturforschung berücksichtigenden Überblick siehe: Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 3–15.

¹³⁹ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 10 f.

¹⁴⁰ Taylor beginnt mit dieser neuen moralischen Ordnung, indem er sie als Produkt der neuen Naturrechtstheorien des 17. Jhs. versteht. Diese müssten als Antwortversuche für das durch die Religionskriege heraufbeschworene Chaos verstanden werden. Dabei fungieren Hugo Grotius und John Locke als Taylors Gewährsmänner für die Inauguration dieser neuen Ordnung. Für Grotius sind Menschen rationale und soziale Akteure, die dazu bestimmt sind, friedlich für ihr gemeinsames Wohl zusammenzuwirken. Vom 17. Jh. an dominierte diese Vorstellung zunehmend das politische Denken und die Art und Weise, wie sich Menschen ihre Gesellschaft vorstellen. Grotius stellt hier ein Bild der Gesellschaft dar, die letztlich aus Individuen besteht, die zusammenkommen, um eine politische Entität zu formen, die wiederum auf dem

sche Ordnung war – hier zeigt sich die zuvor behandelte Dialektik von Theorien und SI – zuerst eine Idee, die in den Vorstellungen einiger einflussreicher Denker in der Elite der Gesellschaft entstanden ist. Erst später prägten besagte Vorstellungen das SI von grösseren Gruppen der Gesellschaft, und letztlich fanden diese Vorstellungen einer neuen moralischen Ordnung Einlass in das SI von ganzen Gesellschaften. Jetzt aber hängt dieser Art und Weise des Denkens eine derart starke Evidenz an, dass sie zur einzig noch denkbaren Möglichkeit geworden ist. Die Sedimentierung der Idee einer neuen moralischen Ordnung in das SI der Gesellschaft führt zum Aufkommen von spezifischen modernen sozialen Formen, die Taylor durch sein Werk hindurch immer wieder untersucht und insbesondere auf ihre Entwicklungsgeschichte hin durchsichtig machen will. An dieser Stelle kann auf den Einfluss des Politikwissenschaftlers Benedict Anderson für die Entwicklung der Grundidee Taylors hingewiesen werden.¹⁴¹ In seiner Monographie »Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism«¹⁴² thematisiert Anderson die Imaginationsleistung von Gemeinschaften resp. Gesellschaften¹⁴³ und definiert die Nation

Hintergrund einer bereits existierenden moralischen Ordnung und mit gewissen impliziten oder expliziten Zielen aufgebaut wird. Der vorausgesetzte Hintergrund ist durchzogen von der Vorstellung natürlicher Rechte des Menschen. Deshalb haben die Individuen, die zusammenkommen, um ein politisches Gemeinwesen zu bilden, bereits gewisse moralische Verpflichtungen einander gegenüber. Die von diesen Individuen angestrebten Ziele oder Zwecke bestehen im gemeinsamen Nutzen, der in vielerlei Spielarten vorkommt und in der Sicherheit seine wichtigste Funktion hat. Diese Vorstellung der moralischen Ordnung ist also zutiefst geprägt durch die Betonung von Rechten und Verpflichtungen, die Individuen gegenüber anderen immer schon haben, auch ausserhalb und vor jeglichem politischen Raum. Politische Verpflichtungen sind daher nur Verlängerungen oder Anwendungen dieser fundamentalen moralischen Verbindung. Politische Autorität selbst ist nur aufgrund des Konsenses von Individuen überhaupt zulässig und legitim (ursprünglicher Gesellschaftsvertrag), wobei dieser im Vertrag endende Konsens bindende Verpflichtungen schafft. Entsprechende Vorstellungen werden von vielen weiteren Denkern (z.B. Locke) aufgenommen und weitergedacht. Schliesslich sickert der Topos von Recht und Ordnung vom theoretischen Diskurs einiger Experten in das SI der ganzen Gesellschaft (vgl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 3–6).

¹⁴¹ So betont Taylor selbst: »I have obviously drawn heavily on the pioneering work of Benedict Anderson in Imagined Communities«. (Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 92).

¹⁴² Anderson, *Imagined Communities*.

¹⁴³ Die beiden durch Ferdinand Tönnies in die Soziologie eingeführten Begriffe von Gemeinschaft und Gesellschaft werden in dieser Studie in erster Linie in Bezug auf ihre verschiedene Grössenordnung unterschieden. Gemeinschaften sind meistens kleinere Verbände wie etwa die Familie, Vereine oder auch lokale Religionsgemeinschaften, während Gesellschaften wesentlich mehr Mitglieder umfassen und durch diverse Institutionen legitimiert werden (wie etwa der Nationalstaat). Dass damit wei-

selbst als »an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign.«¹⁴⁴ Grundsätzlich gilt für Anderson, dass eine Gemeinschaft, sobald sie eine gewisse Grösse erreicht, notwendigerweise eine bestimmte Vorstellungsleistung erbringen muss,¹⁴⁵ wobei die von ihm benannte Trias der Vorstellung von Nationen als begrenzt,¹⁴⁶ souverän¹⁴⁷ und gemeinschaftlich,¹⁴⁸ bereits die von Taylor herausgestellten Inhalte eines modernen SI teilweise vorwegnehmen. Taylor selbst benennt drei zentrale Formen des modernen SI: die Marktwirtschaft,¹⁴⁹ die Öffentlichkeit und die Souveränität des Volkes.¹⁵⁰ So interessant die Ausführungen zu diesen inhaltlichen Füllungen des SI-Konzeptes auch sein mögen, für die anzustellende Abgrenzung ist es an dieser Stelle nicht nötig, auf die spezifisch modernen Aspekte des SI einzugehen. Allerdings werden im dritten Teil dieser Studie einige Aspekte gegenwärtiger Strukturierungen des spät-modernen SI diskutiert.

Somit kann nun die bereits angedeutete Abgrenzung vorgenommen werden: Aus den bisherigen Erörterungen kann auf die Differenz zwischen einem dem Menschen grundsätzlich eignenden SI als for-

tere Differenzierungsmerkmale einhergehen wie etwa unterschiedliche Weisen der sozialen Bindung und damit unterschiedliche Grade des Verantwortungsbewusstseins für die anderen, scheint klar. Auch die gemeinsame Identität wird andersartig hergestellt und beruht auf unterschiedlichen Imaginationsleistungen.

¹⁴⁴ Anderson, *Imagined Communities*, 6.

¹⁴⁵ »In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined.« (Ebd., 6).

¹⁴⁶ Zur Vorstellung der Begrenztheit einer Nation: »The nation is imagined as limited because even the largest of them, encompassing perhaps a billion living human beings, has finite, if elastic, boundaries, beyond which lie other nations. No nation imagines itself coterminous with mankind.« (Ebd., 7).

¹⁴⁷ Auch in dieser Erklärung wird bereits einiges im Taylor'schen Projekt einer Genealogie der säkularen Moderne vorweggenommen: »It is imagined as sovereign because the concept was born in an age in which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm. Coming to maturity at a stage of human history when even the most devout adherents of any universal religion were inescapably confronted with the living pluralism of such religions, and the allomorphism between each faith's ontological claims and territorial stretch, nations dream of being free, and, if under God, directly so. The gage and emblem of this freedom is the sovereign state.« (Ebd., 7).

¹⁴⁸ »Finally, it is imagined as a community, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.« (Ebd., 7).

¹⁴⁹ In »A Secular Age« betitelt Taylor das Kapitel zu dieser sozialen Form als »the Economy as Objectified Reality« (Die Ökonomie als objektivierte Realität).

¹⁵⁰ Vgl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 2.

male Kategorie und der jeweils historisch bedingten, deshalb auch kontingenten inhaltlichen Spezifizierung, z. B. eines modernen SI, hingewiesen werden. Während also der Inhalt eines spezifischen SI durchwegs in seiner historischen Kontingenz wahrgenommen werden kann und muss, scheint der grundsätzlichen anthropologischen Bestimmung des SI als Hintergrund, vor dem die jeweiligen Aktionen ihren Sinn erhalten, eine transzendente¹⁵¹ Funktion zuzukommen.

¹⁵¹ Der Begriff des Transzendentalen hat eine sehr lange und wechselreiche Geschichte von Bedeutungsveränderungen hinter sich und kann deshalb nicht allzu sorglos verwendet werden, sondern fordert für seine Einführung an dieser Stelle einige kurze Erläuterungen. Das Transzendente ist für die Philosophie ein Fundamentalbegriff, an dessen Entwicklung nicht zuletzt das Schicksal des philosophischen Geschichtsganges abgelesen werden kann. Während der Begriff der Transzendenz, der im späten Mittelalter ohne Bedeutungsveränderungen zum heute bekannteren Begriff der Transzendentalien überging, von der Antike bis zu Immanuel Kant die allgemeinste Bestimmung des Seienden auf der Ebene der Ontologie bezeichnete, wurde er nach der kantischen Philosophie als Prädikat von Erkenntnis verwendet, der es um die apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung zu tun war. Kant selbst gibt in der »Kritik der reinen Vernunft« Auskunft über seine Verwendung des Begriffes Transzendental: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.« (Kant, *KrV*, A 13 / B 26). Dieser Wende von Bestimmungen des Seienden selbst zu der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung konsequent folgend, wird das Transzendente im Idealismus und der Romantik zu einer Methode, dergegenüber das Transzendente im Sinne des Transempirischen das Telos jeglicher Philosophie markierte. Durch die kommenden Jahrhunderte wurden zahlreiche Versuche unternommen, eine solche Transzendentalphilosophie zu erweitern, zu kritisieren, umzudenken oder auch zu rehabilitieren. Bei Edmund Husserl, dem Gründervater der Phänomenologie, erhebt sich ein doppelter Sinn von »transzendental«. Zum einen fungiert der Begriff immer noch in seiner von Kant herkommenden methodischen Bedeutung, also als kalkulierende Organisation der Vernunft in ihrer weltkonstituierenden und erschliessenden Funktion. Darüber hinaus gibt es einen zweiten Sinn des Transzendentalen, der die Weltoffenheit des Menschen aufzeigt. Denn der Mensch ist die ontologische Manifestation dieses bereits genannten Organisationsstrukturmomentes und insofern macht es die Seinsweise des Menschen aus, die Welt nicht nur erkennen zu können, sondern sich dieses Könnens auch noch bewusst zu sein und es thematisch werden zu lassen. Für den Husserl-Schüler Martin Heidegger wird diese zweite Dimension des Begriffes dadurch zentral, dass für ihn die Transzendenz des Daseins bedeutet, auf das Sein des Seienden gerichtet zu sein, worin für den Menschen auch die Möglichkeit aufscheint, seine eigene Welt-Einstellung zu thematisieren (vgl. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 139). Für Maurice Merleau-Ponty schliesslich markiert das »Transzendente« die unhintergehbare Integration von »Ich-denke« in die ästhetisch organisierte Existenz, womit er die Transzendentalphilosophie zu einer Logik des Leibes erweitert. Für Merleau-Ponty nehmen wir mit unserem gesamten Leib wahr, es gibt für ihn »eine Logik der Welt, der mein Leib als ganzer vermählt ist und dank welcher intersensorische Dinge für uns möglich werden.« (Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 377). Er findet das wahre Transzendente nicht in der Organisationsform unseres Bewusstseins, sondern in

Mit dem Begriff des Transzendentalen erscheint sofort Immanuel Kant am Horizont. Insbesondere im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie nimmt Taylor immer wieder auf den Königsberger Philosophen Bezug.¹⁵² Dabei erkennt er in dessen erkenntnistheoretischen

der natürlichen und sozialen Welt (zum Gesamtabschnitt vgl. Aertsen u. a., *Transzendental; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie*).

Es bliebe noch vieles zu diesem komplexen Begriff zu sagen und viele weitere Autoren müssten um der Erhellung seiner Bedeutung willen herangezogen werden. Die Auswahl genau dieser Denker an dieser Stelle hat nicht zuletzt mit der Zentralität des Einflusses dieser Philosophen auf das Werk Charles Taylors zu tun.

- ¹⁵² Auch eine direkte Begutachtung des Konzeptes SI vor dem Hintergrund kantischer Transzendentalphilosophie ist durchaus möglich. Eine solche erhält ihre Plausibilität aus Taylors eigenem Werk, da er selbst im Versuch, die Dialektik von Theorie und Hintergrund zu erläutern, auf die kantische Vorstellung der Schematisierung abstrakter Vorstellungen in der Anwendung auf die Realität durch Raum und Zeit verweist, um seine Konzeption zu veranschaulichen: »But this process isn't just one-sided; a theory making over a social imaginary. The theory in coming to make sense of the action is 'glossed', as it were, given a particular shape as the context of these practices. Rather like Kant's notion of an abstract category becoming 'schematized' when it is applied to reality in space and time, the theory is schematized in the dense sphere of common practice.« (Taylor, *A Secular Age*, 176). Gemeinsame Praxis fungiert hier als Schematisierung einer Theorie und wäre somit als deren Rahmen und Möglichkeitsbedingung zu denken. Wobei hier »Praxis« nicht einfach einzelne gemeinsame Aktionen beschreibt, sondern alle für eine Gruppe grundsätzlich plausiblen Handlungen umfasst. Taylor rekurriert an dieser Stelle auf Kants Abhandlung »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« in seiner Kritik der reinen Vernunft (vgl. Kant, *KrV*, A 137–148 / B 176–188), um die Logik der Schematisierung von Kategorien mit seiner Vorstellung von SI als Rahmenbedingungen für mögliche Theorien zu parallelisieren. Für Kant haben reine Verstandesbegriffe in der Erkenntnis nur dann irgendeine objektive Realität oder eine Bedeutung, wenn sie sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen. Diese Gegenstände der Erfahrung müssen, damit sie als solche überhaupt erscheinen können, in der Anschauung gegeben sein. Da Kant Erkenntnis als Beziehung von Begriffen und Anschauungen konzeptualisiert, diese aber ganz ungleichartig sind (ebd. A 137 / B 176), muss es ein Drittes geben, das sie aufeinander beziehen kann: das transzendente Schema. Dieses muss einerseits »mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen«, um beide aufeinander beziehen zu können. Eine solche »vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein.« (Ebd. A 138f. / B 177f.). Für Kant liegt den Verknüpfungen aller Vorstellungen die Zeit zugrunde, weshalb er auch die transzendentalen Schemata der Kategorien als transzendente Zeitbestimmungen identifiziert. Betreffende Schematisierung hat für Kant eine doppelte Folge: Einerseits wird durch den transzendentalen Schematismus der Zeit der Verstand (die Verstandesbegriffe) erst realisiert, andererseits wird er, gerade weil der Bezug des Verstandes auf die Anschauung notwendig ist, auch auf Bedingungen, die ausserhalb des Verstandes liegen, restringiert (vgl. ebd. A 147 / B 186). Dadurch wird alle Bedeutung als zeitlich bestimmt und erst im Aufeinandertreffen von Verstandesbegriffen und Anschauung vermittelt des transzendentalen Schemas der Zeit überhaupt möglich (vgl. Stegmaier/Herrmann, *Schema, Schematismus*, 1249–1252).

Überlegungen, die sich zu einem beträchtlichen Teil gegen den Empirismus seiner Zeit wendeten, eine Pionierleistung, deren Ergebnisse von weiteren Denkern aufgenommen und weitergedacht wurden. Wenn sich Taylor im Anschluss an Kant gegen eine bestimmte in der Moderne aufgekommene Form von Epistemologie ausspricht, dann tut er dies nicht allein aufgrund seiner eigenen Gegenposition innerhalb der epistemologischen Fragestellung, sondern auch, weil er viele problematische Aspekte der modernen Anthropologie zutiefst mit der epistemologischen Fragestellung verknüpft sieht. Jenes »moderne« Verständnis von Erkenntnistheorie stellt er in seinem Artikel »Overcoming Epistemology«¹⁵³ als die Vorstellung dar, Erkenntnis sei die richtige Repräsentation einer vom erkennenden Subjekt unabhängigen Wirklichkeit,¹⁵⁴ wobei er – im Anschluss an Heidegger¹⁵⁵ – Descartes als den Initiator dieser Form von Erkenntnistheorie ausmacht. Taylor benennt drei typisch moderne Auffassungen über den Menschen, die von ihrer historischen Genese her zutiefst mit der oben beschriebenen Vorstellung von Erkenntnistheorie koinzidieren. Die erste solche Auffassung ist diejenige vom Subjekt als idealerweise desengagiert im Sinne eines freien, rationalen Akteurs, der sich von seinem Umfeld

Das transzendente Schema ist dabei das Produkt der Einbildungskraft, deren Rolle darin besteht, die Sinnlichkeit gemäss den Kategorien a priori zu bestimmen (vgl. Trede/Homann, *Einbildung, Einbildungskraft*, 348). Dies könnte als Kurzversion der kantischen Transzendentalphilosophie bezeichnet werden: die »Lehre von der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis, insofern die Gegenstände dieser Erfahrung zustande kommen auf Grund der subjektiven apriorischen Formen unseres Geistes.« (Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Neuzeit und Gegenwart*, 280). Genau wie Kants Schemata weder Inhalt (Anschauungen aus der empirisch erfahrbaren Welt) noch einfachhin die Form (Kategorien des Verstandes) bezeichnen, sondern den ermöglichenden Rahmen für die Erkenntnis überhaupt bieten, indem sie zwischen Inhalt und Form vermitteln und sie zusammenhalten (vgl. Lash, *Deforming the Figure*, 273), fungiert auch das Konzept des SI auf der Ebene der Rahmenbedingungen – oder wie zuvor besprochen des Hintergrundes –, die jegliches Handeln sowie alles Verstehen überhaupt erst ermöglichen. Im oben zitierten Ausschnitt zur Vermittlung von Theorie und Praxis in der Schematisierung versucht Taylor genau dieser Logik nachzuspüren.

¹⁵³ Taylor, *Overcoming Epistemology*.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 3.

¹⁵⁵ »Diese Vergegenständlichung des Seienden vollzieht sich in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seienden sicher und d. h. gewiß sein kann. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst dann, und nur dann, wenn die Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens sich gewandelt hat. Erstmals wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens in der Metaphysik des Descartes bestimmt [...]. Die gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsche miteingeschlossen, hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit.« (Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, 87. [80]).

dahingehend distanziert hat, dass seine Identität nicht mehr von dieser ihn umgebenden Welt abhängig ist. Die zweite damit verbundene Auffassung besteht in der Vorstellung eines punktuellen Selbst, das idealerweise dazu bereit ist, zu seiner Umgebung sowie zu sich selbst einen instrumentellen Zugang zu haben, der es ihm erlaubt, sowohl seine Umgebung wie auch sich selbst den eigenen Wünschen und dem Wohlergehen seiner selbst wie auch der anderen anzupassen. Die dritte Vorstellung ergibt sich als soziale Konsequenz der beiden ersten und besteht in einer Vorstellung von Gesellschaft, die von vielen atomistischen Individuen konstituiert wird. Dabei kann die gesellschaftstheoretische Entsprechung dieser Vorstellung im Konzept des Gesellschaftsvertrages gefunden werden.¹⁵⁶ Taylor kritisiert solche Auffassungen sowohl der Erkenntnistheorie wie auch der anthropologischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Für das Projekt einer solchen Kritik orientiert er sich an einem Denkstrang, den er von Kant über Hegel zu Heidegger, Merleau-Ponty und Wittgenstein nachverfolgen zu können meint.¹⁵⁷ Diese Denker lehnen eine empiristische Vorstellung von Epistemologie ab und entwickeln eigene Herangehensweisen und Modelle zur Frage der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen. Die zentrale Gemeinsamkeit genannter – in ihren philosophischen Stossrichtungen äusserst unterschiedlicher – Denker in der Kritik an solchen von Descartes herkommenden epistemologischen Modellen sieht Taylor in einer Argumentationsform, die ihren Ursprung von Kant her nimmt und die er als »Argument der transzendentalen Bedingungen« charakterisiert.¹⁵⁸ Während Hume und nach ihm die Empiristen originäres Wissen als durch einzelne Eindrücke veranlasst sehen wollten, zeigt Kants transzendente Deduktion auf, dass jeder einzelne Eindruck immer schon als potenzielle Information verstanden wird und dass genau dieses Hintergrundverständnis für alle Erkenntnis notwendig ist. In dieser Hinsicht spricht Kant von der notwendigen Beziehung zum Objekt des Wissens.¹⁵⁹ Eine solche Beziehung zwischen Erkenntnis und Objekt wäre nun aber unmöglich,

¹⁵⁶ Vgl. Taylor, *Overcoming Epistemology*, 7.

¹⁵⁷ Wobei den letzteren Denkern für Taylors eigene Philosophie einen grösseren Stellenwert zuzukommen scheint als Kant.

¹⁵⁸ Vgl. Taylor, *Overcoming Epistemology*, 9.

¹⁵⁹ »Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d.i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.« (Kant, *KrV*, A 105).

wenn die Eindrücke als komplett isolierte, d.h. voneinander unabhängige, verstanden werden würden. Schon die Einsicht, dass es sich dabei um etwas handelt, bei dem es um etwas geht, bedeutet, diesen Eindruck zu lokalisieren, ihm also einen Ort zuzuweisen in einer Welt, die bereits als Ort bekannt ist, in welchem solche Eindrücke zuallererst lokalisiert werden können.¹⁶⁰ Wenn dies nicht der Fall wäre, drohte radikale Inkohärenz; in den Worten Kants würden die Wahrnehmungen »alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum sein.«¹⁶¹ Kant formuliert hier also die Notwendigkeit eines vorausgesetzten Hintergrundes, einer Art von Intentionalität,¹⁶² vor dem die Dinge erst Sinn und Bedeutung erhalten. Wir könnten keinerlei Erfahrung von der Welt haben, wenn wir bei einer chaotischen Vielfalt nackter »Daten« ansetzen würden, denn dann gäbe es noch nicht einmal Daten oder Eindrücke, weil sogar diese minimale Beschreibung von diesem Etwas eine bereits getroffene Unterscheidung zwischen objektiv Gegebenem und vom Subjekt Produziertem voraussetzt.¹⁶³ Um also etwas überhaupt wahrnehmen zu können, muss es vor einem Hintergrund erscheinen oder anders ausgedrückt: Es muss in einem Netzwerk von ihm vorgelagerten Sinn erscheinen. Es ist diese inchoative Beschreibung eines vorauszusetzenden Hintergrundes, die Taylor zum Schluss kommen lässt, Kant sei der Vater transzendentaler Argumentation.

Wenn Taylor seine Konzeption von SI also mit der von Kant herkommenden Vorstellung transzendentaler Bedingungen in eine Reihe stellt, drängt sich die Frage nach dem ontologischen Status solcher Möglichkeitsbedingungen auf. Es wurde bereits klar, dass Taylor von der historischen Kontingenz geltender SI's ausgeht, dass ein bestimmtes SI und damit die Art und Weise, wie Menschen sich selbst, die anderen und die Welt verstehen, sich ganz anders hätte entwickeln können. Trotzdem stellt sich die Frage, ob das gegenwärtige SI bestimmt, was als bedeutsam erscheinen kann und was innerhalb einer bestimmten historischen Epoche als möglich gilt.¹⁶⁴ In seinem Artikel »The Validity of Transcendental Arguments«¹⁶⁵ beschäftigt sich Taylor mit

¹⁶⁰ Vgl. Taylor, *The Importance of Herder*, 90f.

¹⁶¹ Kant, *KrV*, A 112, 113.

¹⁶² Taylor spricht auch von einer »proto-These« von Intentionalität (vgl. Taylor, *Overcoming Epistemology*, 10).

¹⁶³ Vgl. ebd., 11.

¹⁶⁴ Vgl. Gordon, *The Place of the Sacred in the Absence of God*, 657. Gordon deutet Heideggers Diktum »Die Metaphysik begründet ein Zeitalter« (Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, 75) auf diese Weise.

¹⁶⁵ Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*.

genau dieser Frage. Dabei situiert er seine transzendente Argumentation in der phänomenologischen Tradition, betont also die Revidierbarkeit sowie die historische Kontingenz von SI's.¹⁶⁶ Anders als Kant promulgiert Taylor nicht den universellen und zeitlosen Status von Kategorien, sondern behauptet die Möglichkeit von deren historischer Transformation.¹⁶⁷ Grundsätzlich geht es Taylor um die Erfahrung des Menschen in der Welt, um seine Selbstartikulation, wobei gilt: Obwohl Argumenten zur menschlichen Welterfahrung als transzendental bedingt hohe Evidenz zukommt, weil sie auf unhinterfragbare und essenzielle Eigenschaften unserer Welterfahrung Bezug nehmen¹⁶⁸ und dadurch etwas in Bezug auf diese Erfahrung des Subjektes in der Welt beweisen, hält Taylor dennoch fest, dass die ultimative ontologische Frage durch sie nicht abschliessend beantwortet werden kann.¹⁶⁹ Hier soll nicht einem simplen kantischen erkenntnistheoretischen Dualismus das Wort geredet werden, vielmehr geht es Taylor um die Wahrung der Offenheit für die ontologische Selbständigkeit der Welt. Damit wird einem kruden Konstruktivismus der Riegel vorgeschoben bei gleichzeitiger Anerkennung der Zentralität solcher transzendentalen Bedingungen für die menschliche Erfahrung und Selbstartikulation. Demnach ergibt sich folgendes Bild: Ein SI ist historisch bedingt und hat eine transzendente Funktion; gerade aufgrund dieser historischen Bedingtheit lässt sich die Realität nicht erschöpfend fassen. Es gibt nicht die eine Weise, wie die Welt ist, vielmehr wird die Realität vermittels des SI einer Epoche erfahren, artikuliert, aber auch mitkonstituiert, sowie auch das bestehende SI durch neue Erfahrungen, Theorien und Artikulationsversuche Veränderungen unterworfen ist. Für Taylor kann also auch etwas durch die erfahrene Realität hindurchscheinen, was die bestehende Art und Weise, sich die Welt vorzustellen, durchbrechen kann. Guido Vandeewijck bringt diese Dynamik in Bezug auf die Möglichkeit von Transzendenz Erfahrungen wunderbar auf den Punkt:

¹⁶⁶ Vgl. Vanheeswijck, *Does History Matter?*, 72.

¹⁶⁷ »It may seem clear that experience must have an object and must be coherent. But it is not at all clear that this coherence must be that of the applicability of the categories, and even less clear that the particular categories as Kant formulates them are the ones indispensably applicable. We can easily feel that Kant's attempt to formulate the boundary conditions of experience was infected by certain philosophical doctrines of his time, and that the nature of this necessary coherence should be characterized quite differently.« (Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*, 33).

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 25. Beispiele für solche schwer zu hinterfragenden Bedingungen unserer Welterfahrung wären z.B. Raum und Zeit (Kant) oder auch die dreidimensionale Struktur des menschlichen Orientierungsfeldes: vorne/hinten, oben/unten, rechts/links.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 33.

Taylor's very emphasis on the historical and relaxed ontological character (in the Heideggerian sense) of social imaginaries permits him to claim in principle that, although the historical experience of transcendence is dependent on the historical transformations of social imaginaries, the very ontological object (in the Kantian sense) of that experience might remain intact as a transhistorical reality.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Vanheeswijck, *Does History Matter?*, 76. In diesem Artikel setzt sich Vanheeswijck mit einigen gegen Taylor vorgebrachten kritischen Anfragen auseinander. Schwerpunkt markiert dabei die Frage, wie es möglich sein kann, dass Taylor in »A Secular Age« gleichzeitig die transzendental-historische Dimension von SI betont und in der Moderne einen »immanent frame« als zentrales SI diagnostiziert, dabei aber dennoch die Offenheit für Transzendenz als menschliche Grundkategorie behaupten kann. Wenn ein SI bestimmt, was innerhalb einer bestimmten historischen Periode als plausibel erscheinen kann und was nicht, wieso sollte es dann so etwas wie eine universal-anthropologische Offenheit gegenüber Transzendenz geben, besonders dann, wenn doch von Taylor selbst das moderne SI als innerhalb eines immanenten Rahmens funktionierend beschrieben wurde? Interessanterweise bringt Peter E. Gordon in seinem Artikel »Must the Sacred be Transcendent?« einen Heidegger'schen Vorschlag zur Lösung des Problems: »I would like to lay out what one might call a Heideggerian proposal. The proposal can be understood as follows. It is a typically Heideggerian thought that foundational terms in our language both reveal and conceal. The history of Being is precisely a sending that reveals and conceals. This is what Heidegger called the Seinsgeschick of the West. Heidegger therefore suggested that any properly historical ontology must attend to the way that every epoch furnishes only a partial glimpse of what there is. Indeed, on Heidegger's view there just is no ultimate or single way the world is; rather, reality shows itself over time in multiple ways, and each way we have construed reality has brought certain themes into the light while leaving others in darkness. It is a further and even more crucial feature of the Heideggerian story that our descriptive language does not always match up with the phenomena themselves. The Heideggerian view permits us to acknowledge that in any given epoch, the sendings of Being are not total and they still permit rival or marginal understandings to shine through: Think, for example, of Heidegger's famous reference to the ›little things‹ that still persist in a technological age.« (Gordon, *Must the Sacred be Transcendent?*, 133). Ironischerweise kommt dieser Vorschlag dem Taylor'schen Konzept ungemein nahe. Vanheeswijck bemerkt dazu: »When Taylor claims that social imaginaries make explicit the implicit way we experience our world in a given epoch, thereby in principle foreclosing the ability of any social imaginary to give a definite answer to ontological questions, he is in fact repeating what Gordon has laid out in his so-called Heideggerian proposal. In other words, for Taylor there is no historical social imaginary whatsoever that can furnish a total view of what there is.« (Vanheeswijck, *Does History Matter?*, 75). Somit leuchtet in diesen beiden Zitaten auf, wie Taylor sein eigenes Projekt einer Anthropologie versteht: als niemals abgeschlossene Selbstartikulation, die sich einem universal-menschlichen Grundbegehren – von Taylor als »Fülle« (»Fullness«) bezeichnet – annähern will.

ÜBERGANG: NARRATIVITÄT UND LEIBLICHKEIT

Im Lichte vorangehender Untersuchungen stellt sich die Frage, wie solche Imaginationshorizonte – oder in der Begrifflichkeit Taylors: *social imaginaries* – den Menschen in seiner alltäglichen Existenz derart prägen können, dass sie sein Wahrnehmen, Vorstellen, Fühlen, Begehren, Handeln, Sprechen, Denken usw. präfigurieren. Zudem wäre zu fragen, wodurch diese Prägung geschieht und wie sie beim Einzelnen ankommt. Taylor selbst betont die vortheoretische Dimension als zentralen Träger gängiger Vorstellungen und Plausibilitäten, indem er diese vor allem in Bildern, Geschichten, Legenden usw. überliefert wissen will.¹⁷¹ Es geht hier also um eine Ebene gleichsam zwischen Theorie und Praxis, die lebensprägend wirkt und die im Alltagsjargon nicht selten als Bauchgefühl oder Common Sense bezeichnet wird.¹⁷² Ausgehend von Taylors eigener Betonung der Bedeutung von Geschichten und Legenden sowie seinem Hinweis auf die menschliche Leiblichkeit als Träger von vortheoretischen hegemonialen Plausibilitäten,¹⁷³ soll die Zentralität der Narrativierung für die menschliche Existenz mit der leiblichen Dimension des Mensch-Seins in Verbindung gebracht und untersucht werden.

Menschen erzählen Geschichten; solche, die sie erlebt haben, Geschichten, die ihnen selbst erzählt wurden, Geschichten, die sie erfunden haben, schliesslich Geschichten, die ihnen aus langer Vorzeit bekannt sind: Heldengeschichten, Betrugsgeschichten, Sehnsuchts-geschichten, Alltagsgeschichten. Geschichten ordnen die Zeit und vermitteln Orientierung. Sie schaffen Heimat, können aber auch vor dem Fremden ängstigen. Sie bereden das Gegebene als das Selbstverständliche, können aber auch neue Existenzmöglichkeiten freilegen. Ursula K. le Guin ist zuzustimmen, wenn sie schreibt: »There have been great societies that did not use the wheel, but there have been no societies that did not tell stories.«¹⁷⁴ Wenn es solche Gesellschaften geben sollte, wären sie noch nicht entdeckt. Wieso aber haben Erzählungen eine so unheimliche Kraft? Wie kommt es, dass es gerade diese Form der Rede ist, die eine schier unauslotbare ästhetische Wirkung auf den Menschen zu haben scheint? Erzählungen vermögen das Ver-

¹⁷¹ Vgl. Taylor, *A Secular Age*, 172.

¹⁷² Vgl. Dürr/Matter, *Glaubenskrisen als Glaubenskrisis*, 172.

¹⁷³ Vgl. Taylor, *Two Theories of Modernity*, 29. Hier folgt er explizit Bourdieu, der in dieser Studie selbst noch eine Rolle spielen wird.

¹⁷⁴ Le Guin, *The Language of the Night*, 27.

schiedene zu synthetisieren¹⁷⁵ und sind gerade deshalb geeignetes Medium, um die menschliche Lebenswirklichkeit wiederzugeben. Doch bedeutet dies, dass die Erzählung eine dem Leben fremde Form darstellt, die der Erfahrung nachträglich oktroyiert wird, um diese erst verständlich werden zu lassen? Im Verlauf dieser Arbeit wird diese Anfrage verneint werden. Denn die menschliche Lebenswirklichkeit ist ihrerseits nicht wahrgenommenes Chaos, das erst vom Intellekt gesichtet und geordnet werden muss, damit es dann gleichsam im Nachhinein als sinnvoll gelten kann, sondern wird immer schon als Sinn Ganzheit wahrgenommen, ist also bereits im lebendigen Vollzug synthetisiert. Genau dies wird aus phänomenologischer Perspektive in dieser Arbeit postuliert: Bereits in der präreflexiven Erfahrung der menschlichen Lebenswelt wird diese sowohl topologisch als auch chronologisch sinnvoll erfahren. Weil dies so ist, erscheint die Rede von einer Geschichtenverstrickung des Menschen vor jeglicher reflexiven Einholung durchaus angemessen. Es ist nämlich gerade dieser Übereinstimmung zwischen Erzählform und dem sinnvollen Zeiterleben geschuldet, dass die Erzählung eine derartige Sogkraft auf den Menschen ausübt. Eben nicht deshalb, weil sie Ordnung in ein zuvor ungeordnetes Chaos bringt, sondern weil sie die Lebenswirklichkeit menschlicher Subjekte aufnimmt, diese wiedergeben, aber auch imaginativ variieren kann, womit neue Existenzmöglichkeiten ins Blickfeld geraten. Deshalb scheint es sinnvoll zu sein, die Bedeutung von Erzählungen für die Imaginationshorizonte resp. für die Generierung von Weltzugängen zu betonen.¹⁷⁶ Denn so sicher jeder Mensch seinen individuellen Imaginationshorizont hat, der durch vergangene Erfahrungen, Interessen, Wünsche, Beziehungen usw. gebildet wurde, so sicher ist auch, dass Imaginationshorizonte weder individuell

¹⁷⁵ Ricœur, *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung*, 7.

¹⁷⁶ Die beiden Begriffe »Weltzugang« und »Imaginationshorizont« oder auch (*social*) *imaginary* werden insbesondere gegen Schluss der Studie zumeist synonym verwendet. In der Logik dieser Arbeit sollte dies nachvollziehbar werden, da ein *imaginary* nicht einfach als reflexive Sphäre des Vorstellbaren, sondern als das bereits in der Wahrnehmung mit Auftauchende ausgewiesen werden soll. D. h., es geht nicht zuletzt darum, wie die Welt dem Menschen begegnet, wie sie ihm in seinem intuitiven Umgang mit ihr erscheint. Hierin liegt eine enge Bedeutungsnähe zum Begriff »Weltzugang«, der im Grossen und Ganzen die Art und Weise bezeichnet, wie der menschliche Zugang zur Welt strukturiert ist. Der Weltzugang betont damit eher, wie Menschen der Welt gegenüber treten, wie sie ihr gegenüber dispositioniert sind, wohingegen beim Imaginationshorizont oder auch beim (*social*) *imaginary* eher die Erscheinungsweise der Welt, deren Entgegenkommen anklingt. Dass diese beiden Ebenen engstens verknüpft sind und in der Wirklichkeit nur in dialektischer Abhängigkeit vorkommen, ist auch der Grund, weshalb sie synonym verwendet werden können.

generiert noch insgesamt individuell bewohnt werden. Weltzugänge sind immer sozial präfiguriert! Es sind die grossen Erzählungen einer sozialen Gruppe, sei es einer postindustriellen Gesellschaft, einer kleineren archaischen oder auch einer religiösen Gemeinschaft, welche gleichsam die operative Dimension dessen darstellen, was im Anschluss an Charles Taylor ein *social imaginary* genannt wurde.¹⁷⁷ Durch solche Erzählungen wird eine Orientierungsmatrix erzeugt, die es den Mitgliedern einer Gemeinschaft erlaubt, sich sinnvoll auf die Welt, die Anderen und sich selbst zu beziehen und sich dadurch in der Welt zurechtzufinden. Wo und wie aber wird die oben kurz angeschnittene operative Dimension von Imaginationshorizonten, also die grossen Erzählungen, weitergegeben? Wie kommt es, dass – in der Paraphrasierung Wilhelm Schapps – grosse Geschichtenhorizonte das eigene Erleiden, Erleben und Handeln bis in die letzte Minute des Alltags prägen?¹⁷⁸ Oder noch einmal anders ausgedrückt: »[W]hy was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?«¹⁷⁹ Damit sind wir beim Ausgangspunkt angelangt.

Um nun zu verstehen, weshalb sich die Bedingungen des Glaubens so radikal verändert haben, muss ein zweites, bei Taylor implizit vorausgesetztes, anthropologisches Grundfaktum eingeflochten werden: der Leib! Denn wer präreflexive Veränderungen von Weltzugängen bis hinein in die affektive Dimension des Menschen verstehen will, kommt nicht um die Beschäftigung mit der Rolle des Leibes herum. Der Mensch ist ein durch und durch leibliches Wesen. Ob wir schlafen, essen, hören, riechen, schmecken, sehen, sitzen, liegen, Sport treiben, Auto fahren, ein Buch schreiben, Wäsche waschen, Pflanzen giessen, Zeitung lesen, fernsehen, telefonieren, meditieren, singen, beten usw.: Immer ist der Leib als automatischer und anonymer »Grund all unserer Lebensvollzüge«¹⁸⁰ mit im Spiel. Als unhintergehbare Nexus allen Erleidens und Handelns ist die Reflexion auf die Rolle des Leibes in der Generierung von Weltzugängen unumgänglich. Wenn grosse Erzählungen die Matrix für die Orientierung in der Welt bieten und dadurch abstecken, was gefordert, erlaubt, möglich, verboten, gut, sinnvoll oder sinnlos ist, d. h. die Selbstverständlichkeiten einer Welt einhegen, dann ist der Leib der Ort, in dem sich diese orientierenden Selbstverständlichkeiten inkarnieren. Dies geschieht auf verschiedene Weisen. Neben der grundsätzlich orientierenden

¹⁷⁷ Vgl. Bernstein, *Grand Narratives*, 115.

¹⁷⁸ Vgl. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, 204.

¹⁷⁹ Taylor, *A Secular Age*, 25.

¹⁸⁰ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 333.

Funktion des Erzählens, die bereits für die ontogenetische Entwicklung zentral ist und dem Kind hilft, die Multiperspektivität der Wirklichkeit und damit die Differenzierung von eigenem und fremdem Blick auf die Welt zu verstehen und zu entwickeln, sind es die im Alltag vollzogenen leiblichen Praktiken, die zu einer Ein- und Angewöhnung in die Welt und damit in den Imaginationshorizont einer bestimmten sozialen Bezugsgrösse führen. Als immer schon leiblich existierend ist der Mensch in der Dialektik von Handlung und Widerfahrnis¹⁸¹ immer auch schon »zur Welt«,¹⁸² d. h., sein Verhältnis zur Welt ist ein leiblich praktisch-responsorisches Verhältnis. Als von Natur aus künstliches Wesen¹⁸³ ist der Umgang mit seiner Welt nun kein biologisch durchdeterminierter, sondern ein durch die Inauguration in soziale Praktiken präfigurierter. Durch diese explizite oder auch stille Pädagogik, die noch in den unverdächtigsten Alltäglichkeiten mitschwingen kann, wird »eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik«¹⁸⁴ weitergegeben, oder in den Worten dieser Studie: Imaginationshorizonte sowie Weltzugänge vermittelt. Aufgrund der Eingewöhnung in – sozial präfigurierte – Praktiken entwickelt sich beim Einzelnen eine Praktognosie,¹⁸⁵ d. h. ein praktisches Wissen, das es ihm erlaubt, sich sinnvoll in seiner Lebenswelt zu orientieren und diese als eine sinnvolle Welt wahrzunehmen. Ein Imaginationshorizont einer Gemeinschaft präfiguriert den eigenen also wortwörtlich. Denn aufgrund der habituellen Eingewöhnung in die Welt und der damit einhergehenden Dispositionsaneignung erscheint diese Welt auf eine ganz bestimmte Art und Weise. Das *social imaginary* wird real in der Lebenswelt des Einzelnen, weil sich durch leibliche Praxis dem Imaginationshorizont einer Lebensform korrespondierende Wahrnehmungs- und Handlungsfelder gebildet haben. Ein soziokultureller Imaginationshorizont wäre also nicht »hinter dem Rücken unseres ›Bewußtseins‹, sondern vor uns als Gliederung unseres Feldes«¹⁸⁶ zu suchen und würde daher im wahrsten Sinne des Wortes den Weltzugang resp. die Welt des Einzelnen präfigurieren. Mit diesem kurzen Vorblick sind etliche Themen benannt, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit durch die Beschäftigung sowohl mit narrativer Identität, der präreflexiven Geschichtenverstrickung des Menschen, der Verortung desselben in grosse Geschichtenhorizonte als auch den konkreten

¹⁸¹ Vgl. Marquard, *Narrare necesse est*, 61.

¹⁸² Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 106.

¹⁸³ Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 310.

¹⁸⁴ Bourdieu, *Sozialer Sinn*, 128.

¹⁸⁵ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 170.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 233.

Logiken der Internalisierung ebenjener Horizonte weiter aufgeheilt werden sollen.

Um die obengenannten Zusammenhänge zu untersuchen, wird die vorliegende Arbeit in drei Teile gegliedert. Im *ersten Teil* dieser Arbeit wird das Themengebiet des »Narrativen«, insbesondere im Zusammenhang mit menschlicher Identität, untersucht. Das geschieht nach einer kurzen Einführung ins Thema (Kapitel 1) zunächst mit einer ausführlicheren Beschäftigung mit der Ricœur'schen Thematisierung narrativer Identität (Kapitel 2). Die Frage danach, inwiefern Erzählungen für das eigene Leben bedeutsam, dieses sogar zu verändern imstande sind und deshalb menschliche Identität strukturieren können, kann mit der Hermeneutik Ricœurs fruchtbar angegangen werden. Die Einsicht in die Bedeutsamkeit von Erzählungen für die praktische Identität eines menschlichen Selbst markiert dabei den Ausgangspunkt für die weitere Frage nach der Möglichkeit einer Rede vom Menschen als immer schon in diachron geordneten Sinnbezügen Lebender, d. h. als In-Geschichten-Verstrickter. Dazu wird die Frage nach dem Narrativen oder der Geschichtenhaftigkeit menschlichen Daseins im Rückgang auf Wilhelm Schapp, der vorläufig als »Geschichtenphilosoph« phänomenologischer Provenienz bezeichnet werden kann, untersucht (Kapitel 3). Dies einerseits deshalb, weil das Denken Schapps ausserhalb der Kreise einiger weniger Kenner seiner Philosophie – abgesehen von seinem Diktum des In-Geschichten-Verstricktseins des Menschen – kaum bekannt ist und gerade in Bezug auf die Frage nach der geschichtenhaften Strukturierung menschlichen Welterlebens ausserordentlich spannend und originell anmutet. Andererseits bringt seine strenge phänomenologische Methodik, die er an die Sache heranbringt, eine gewisse Relativierung festgefahrener und als selbstverständlich hingenommener Kategorien im späteren Diskurs. Nachdem in den ersten beiden Kapiteln des ersten Teils im Gefolge genannter Denker philosophisch rekonstruierend sowie phänomenologisch zeigend das Phänomen des Narrativen angegangen wurde, sollen die zwei Positionen anschliessend in einem Vergleich auf den weniger beleuchteten Pol ihres Denkens befragt werden (Kapitel 4). Schliesslich soll im letzten Abschnitt (Kapitel 5) die Rede sowohl eines narrativen Selbst als auch einer geschichtenfigurierten Lebenswelt durch ergänzende phänomenologische Beobachtungen plausibilisiert werden. Damit dies sinnvoll geleistet werden kann, wurde eine Auffächerung dreier Ebenen vorgenommen, auf denen jeweils Zeiterfahrungen gefunden wurden, die eine narrative Strukturierung aufweisen: 1. die Mikroebene kleiner Sequenzen von Erlebnissen und Handlungen, 2. die Mesoebene der Handlungs- und Erlebnisverknüpfung alltäglicher Erfahrung und 3. die Makroebene des menschlichen

Selbst als Kontext für wie auch als im Kontext von Geschichten stehend.

Nachdem am Ende des ersten Teils die Prägung des Einzelnen durch grosse Geschichtenhorizonte herausgestellt und deren orientierungs- und handlungsleitende Bedeutung für Gruppen und Individuen thematisiert wird, soll im *zweiten Teil* dieser Arbeit der Internalisierungsvorgang der zuvor herausgestellten grossen Geschichtenhorizonte – oder auch: Metanarrative – aus verschiedenen Perspektiven beschrieben werden. In einem ersten Schritt wird dabei auf die Bedeutung der Sprache im Zusammenhang mit der Verleiblichung von Geschichten hingewiesen, indem die Signifikanz narrativer Fähigkeiten für die Entwicklung eines autobiographischen Gedächtnisses, damit für die Entwicklung einer diachron existierenden Perspektivität thematisiert wird (Kapitel 6). Erst wenn diachrone Kohärenz etabliert ist, kann von einem Selbstverhältnis im vollen Sinne gesprochen werden. Diachrone Kohärenz kann erst entstehen, wenn das eigene Selbst von anderen unterschieden und über längere Zeiträume hinweg als dasselbe wahrgenommen werden kann. Dafür aber, so wird behauptet werden, ist die Konfrontation mit Narrativen absolut zentral. In einem weiteren Schritt wird der menschliche Leib noch direkter anvisiert (Kapitel 7). Dort wird das leibliche »Zur-Welt-Sein«¹⁸⁷ des Menschen aus der Warte der Leibphänomenologie untersucht werden. Das menschliche Verhältnis zur Welt wird durch seine Praxis und sein Erleiden geformt. Das bedeutet: Durch die Eingewöhnung in die Welt entstehen verschiedene Dispositionierungen; sowohl motorische, perzeptive, sensitive, aber auch normativ-ethische sowie voluntative Empfänglichkeiten werden durch die leiblich wiederholte Praxis gefestigt, woraus sich eine bestimmte Art und Weise des In-der-Welt-Seins und damit ein bestimmter Habitus entwickelt. In der konkreten Ausübung von Praktiken bildet sich somit ein menschliches Selbst heraus, das eine mehr oder minder kohärente und stabile Weise des Wahrnehmens, Fühlens, Begehrens, Handelns und Denkens aufweist. Schliesslich soll die Einsicht in die Präfigurierung des Menschen bis hinein in seine Wahrnehmungsfähigkeit noch mit dem aus der ökologischen Psychologie stammenden Affordanzkonzept verbunden werden, um die Auswirkung leibkörperlicher Eingewöhnung besser zu verstehen. Diese Untersuchung soll aufzeigen, inwiefern bereits die menschliche Lebenswelt aufgrund der leibhaften Sozialisierung in eine Lebensform nicht neutral wahrgenommen, sondern immer schon in Sinnzusammenhängen auftritt und zu bestimmten Handlungen auffordert. Im dritten Kapitel dieses zweiten Teils soll mit Pierre Bourdieu der

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 106.

Fokus auf die Habitusgenerierung im Prozess der Sozialisation gelegt werden, um noch deutlicher auf die soziale Dimension im Prozess der Präfigurierung menschlicher Imaginationshorizonte hinzuweisen (Kapitel 8). Weil der Habitus »Produkt einer Prägungs- und Aneignungsarbeit«¹⁸⁸ ist, durch den ein praktischer Sinn generiert wird, der »den Leibern durch identische Geschichte(n)«¹⁸⁹ aufgeprägt wird, weist das Handeln, Denken und Wahrnehmen innerhalb desselben soziokulturellen Milieus eine beträchtliche Homologie auf. Für Bourdieu ist der individuelle Habitus deshalb immer »Ausdruck und Widerspiegelung«¹⁹⁰ eines Gruppen- oder Klassenhabitus. Ebendieser Einsicht wird mit Bourdieu etwas genauer nachgegangen werden. In einem kurzen Abschlusskapitel (Kapitel 9) des zweiten Teils schliesslich wird die Dialektik von Narrativität und Leiblichkeit im Anschluss an die studieneigenen Einsichten, sowie mithilfe weiterer Protagonisten des Diskurses rund um diese Dialektik, behauptet.

Im *dritten Teil* der Arbeit werden die vorhergehenden Einsichten auf die Frage nach der Möglichkeit christlicher Existenz im 21. Jh. angewendet. Zuerst wird dabei der Versuch unternommen, möglichst konzise die wechselseitigen Abhängigkeiten der verschiedenen Themengebiete darzustellen, um damit die Figurationsdynamik des von Taylor verwendeten Konzepts des *social imaginary* besser zu verstehen (Kapitel 10). Nachdem das Interesse der Studie bis hierher vornehmlich den formalen Vermittlungsbedingungen von Imaginationshorizonten galt, deren zwei in der narrativen sowie der leiblichen Dimension menschlicher Existenz gesichtet wurden, und deshalb von der Bedeutung der Verleiblichung von Geschichten die Rede war, wird in diesem Teil die Frage nach konkreten Metanarrativen gestellt, welche die Orientierungsmatrizes der Gegenwart bestimmen (Kapitel 11). Eine exemplarische Strukturierung gegenwärtiger Lebenswelten wird dabei in der ökonomischen Logik des neoliberalen Kapitalismus gefunden werden. Dieser, so wird argumentiert, ist nicht allein für den ökonomischen Raum relevant, sondern präfiguriert mit seinen eigenen Erzählungen und Logiken die gesamte Lebenswelt des Menschen. Entsprechend ergeben sich spezifische Konsequenzen für das menschliche Selbst-, Welt- und Fremdverhältnis. Nachdem einige der negativen Konsequenzen summarisch dargestellt werden, erhebt sich die Frage nach einem christlichen Metanarrativ, das obengenannte Verhältnisse seinerseits anders präfigurieren und strukturieren könnte. Schliesslich wird nach der Art und Weise dieser Strukturierung gefragt und

¹⁸⁸ Bourdieu, *Sozialer Sinn*, 107.

¹⁸⁹ Ebd., 111.

¹⁹⁰ Ebd., 112.

einige gewünschte mögliche Konsequenzen für den Imaginationshorizont und das Selbst-, Welt- und Fremdverhältnis untersucht. Das letzte Kapitel schliesslich deutet an, wie eine leibkörperliche Geschichtenverstrickung in das christliche Metanarrativ geschehen könnte (Kapitel 12). Dabei werden zwei christliche Praktiken in Augenschein genommen, durch die sich der gewünschte Eintritt in diese grosse Geschichte Gottes vollziehen könnte: Liturgie und Askese. Beide Praktiken sind elementar kirchlich, d. h. auch soziale Praktiken, weshalb sie konsequenterweise nur innerhalb sowie in Beziehung zur kirchlichen Gemeinschaft ausgeübt werden können. In der Fluglinie der Studie wird dabei das Augenmerk vornehmlich auf die formative Dimension der beiden Praktiken gelegt, durch die der gewünschte Eintritt in das christliche Metanarrativ gerade aufgrund der Generierung eines Habitus erreicht werden kann, der sich an Jesus Christus ausrichtet und von ihm her orientiert wird. Hier kommt zur Sprache, was von Anfang an das Frageinteresse an der Möglichkeit der Vermittlung gesellschaftlicher Plausibilitäten geleitet hat. Nämlich die ekklesiologische Frage nach der Möglichkeit der Generierung eines christlichen *social imaginary* in einer dezidiert post-christlichen Gesellschaft und damit die Frage nach der Zukunft des christlichen Glaubens überhaupt.

Um dem Leser eine Handhabung der folgenden Untersuchungen vorzuschlagen, erlaubt sich der Verfasser, einen Text von Franz Rosenzweig zu zitieren:

Wer einen Satz oder Absatz nicht verstanden hat, dem hilft es wenig, wenn er in dem gewissenhaften Glauben, nichts unverstanden zurücklassen zu dürfen, ihn etwa wieder und wieder liest oder gar noch mal von vorn anfängt. Philosophische Bücher versagen sich solcher methodischen ancien-régime-Strategie, die keine Festung unerobert im Rücken lassen zu dürfen meint; sie wollen napoleonisch erobert werden, in kühnem Vorstoß auf die feindliche Hauptmacht, nach deren Besiegung die kleinen Grenzfestungen schon von selber fallen werden. Wer also etwas nicht versteht, darf die Aufklärung am sichersten erwarten, wenn er mutig weiterliest.¹⁹¹

Unbeschadet des enormen Unterschiedes zwischen dieser Arbeit und Rosenzweigs Jahrhundertwerk, können seine Worte auch für den Umgang mit der hier vorliegenden Studie gelten. Wo etwas in den ersten zwei grossen Teilen, die den theoretischen Unterbau des Unterfangens markieren, nicht unmittelbar einleuchtet, dort gilt: »Rasch! Nicht aufhalten!«¹⁹² Denn erst vom Ende resp. vom Ganzen her wer-

¹⁹¹ Rosenzweig, *Das neue Denken*, 99.

¹⁹² Ebd., 100.

den die einzelnen Teile in ihrem Sinn sowie ihrem Zusammenhang für das Anliegen der Arbeit vollauf verständlich.

TEIL I

Homo Narrans

In Geschichten verstrickt

KAPITEL 1

NARRATIVITÄT

Wohl dem, der sagen kann »als«, »ehe«, »nachdem«!
Es mag ihm Schreckliches widerfahren sein, oder er mag sich in
Schmerzen gewunden haben: sobald er imstande ist, die Ereignisse in der Reihenfolge ihres zeitlichen Ablaufes wiederzugeben, wird ihm so wohl, als schiene ihm die Sonne auf den Magen.¹

(Robert Musil)

De plus, sous ces formes presque infinies, le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés; le récit commence avec l'histoire même de l'humanité; il n'y a pas, il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit; toutes les classes, tous les groupes humains ont leurs récits, et bien souvent ces récits sont goûtés en commun par des hommes de culture différente, voire opposée: le récit se moque de la bonne et de la mauvaise littérature: international, transhistorique, trans-culturel, le récit est là, comme la vie.²

(Roland Barthes)

1.1 ERZÄHLUNG UND NARRATIV – VORREDE UND BEGRIFFSBESTIMMUNG

Es war der amerikanische Kommunikationstheoretiker Walter Fisher, der den Begriff »homo narrans« in seinem 1984 erschienenen Artikel »Narration as a Human Communication Paradigm«³ für den

¹ Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1046.

² Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, 1.

³ Vgl. Fisher, *Narration as a Human Communication Paradigm*. Dort argumentiert er dafür, den Begriff homo narrans als Wurzelmetapher für das Wesen des Menschen zu verstehen: »Many different root metaphors have been put forth to represent the essential nature of human beings: homo faber, homo econometricus, homo politicus, homo sociologicus, »psychological man«, »ecclesiastical man«, homo sapiens, and, of course, »rational man«. I now propose homo narrans to be added to the list.« (Ebd., 6). Später hat er seinen Ansatz zu einer Monographie ausgearbeitet: vgl. Fisher, *Human Communication as Narration*.

späteren Diskurs massgeblich prägte.⁴ Durch die angeführten Zitate unschwer zu erkennen ist Fisher keineswegs der Erste, der die universale Bedeutung des Erzählens und der damit verbundenen Geschichtenhaftigkeit menschlichen Daseins in Augenschein nahm. In den Kulturwissenschaften ist es mittlerweile üblich, von einem oder gleich mehreren »Narrative Turns« zu sprechen,⁵ die im 20. Jh. vollzogen wurden. Dabei sind die Disziplinen, die sich mit Narrativität beschäftigen, äusserst verschieden; von der Linguistik und der Literaturwissenschaft über die Psychologie, Soziologie, Anthropologie, Ethnologie, Philosophie, Historiographie, Jurisprudenz usw., zu den Kognitionswissenschaften bis hin zur Theologie ist die Rede von der Bedeutsamkeit des Narrativen überall anzutreffen.⁶ Gerade weil sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jhs. eine solche Vielzahl von Disziplinen herausgebildet hat, die Interesse an den narrativen Elementen in ihrem Forschungsgebiet zeigen, ist eine komplette Übersicht über das interdisziplinäre Forschungsfeld hier nicht zu leisten. Gleichwohl sollen zu Beginn in komprimierter Form einige historische Eckpunkte der Erzählforschung sowie der philosophischen Fragestellung nach Narrativität für die Identitätsgenerierung gesichtet werden, um dem Leser vor Augen zu führen, welch weitläufige Auseinandersetzung mit dem hier zu behandelnden Thema bereits stattgefunden hat. Vielleicht sollte eine solch breitgefächerte Beschäftigung mit diesem Phänomen nicht verwundern, wenn Erzählung, wie Hayden White promulgiert, ein panglobaler Fakt von Kultur überhaupt ist.⁷

Doch was ist eigentlich gemeint, wenn hier so selbstverständlich von Erzählung oder von Narrativen die Rede ist? Es ist wohl der Vertrautheit mit diesen Begriffen zu verdanken, dass jeder intuitiv zu wissen scheint, wovon hier eigentlich die Rede ist. Dies birgt einerseits grosse Chancen, da der Leser mit eigenen Vorverständnissen und Er-

⁴ Tatsächlich findet sich der Begriff bereits in einem 1967 erschienenen Artikel des deutschen Erzählforschers Kurt Ranke (vgl. Ranke, *Kategorienprobleme der Volksprosa*, 6). Allerdings, so lamentiert Albrecht Lehmann, werde trotz des ubiquitären Gebrauchs des Begriffes in der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung der Name des Erfinders nie erwähnt (vgl. Lehmann, *Homo narrans – Individuelle und kollektive Dimensionen des Erzählens*, 61). Interessanterweise erwähnt Lehmann selbst den Kommunikationstheoretiker Walter Fisher in seinem Artikel nicht.

⁵ Während z. B. Jens Brockmeier von zwei »Narrative Turns« spricht (Brockmeier, *Narrative Scenarios*, 449–450), vermeint Matti Hyvärinen gleich vier »Narrative Turns« ausmachen zu können, und zwar in der Literaturwissenschaft, der Geschichtswissenschaft, den Sozialwissenschaften und schliesslich über die Akademie hinaus als grundsätzliches kulturelles Phänomen (vgl. Hyvärinen, *Revisiting the Narrative Turns*).

⁶ Vgl. Lamarque, *The Opacity of Narrative*, vii.

⁷ »As a panglobal fact of culture, narrative and narration are less problems than simply data.« (White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, 5).

fahrungen an die Thematik herantritt, dadurch also bereits mit dem Phänomen vertraut ist, andererseits kann diese Selbstverständlichkeit dazu führen, dass eine genauere Auseinandersetzung schwierig wird, weil die Begriffe überladen sind und deshalb drohen, in der Diffusität der Definitionslosigkeit unterzugehen. Deshalb soll zuallererst eine kurze Begriffsbestimmung vorgenommen werden: Die Begriffe »Narrativ« resp. »Narrativität« fanden im Zusammenhang mit der deutschsprachigen Rezeption des literaturwissenschaftlichen Strukturalismus französischer Provenienz Eingang in die Literaturkritik des deutschsprachigen Raumes. Genannte neue Begriffe haben zu einem grossen Teil den Gebrauch der deutschen Termini »erzählend« oder auch »Erzählform« ersetzt.⁸ Nach Karl-Heinz Stierle ist dieser terminologische Wechsel nicht bloss als Modeerscheinung zu bewerten, vielmehr zeigt sich in ihm ein Wechsel des Gesichtspunktes an, unter dem das Erzählerische grundsätzlich anders erfasst wird. So zeichnen sich »narrativ« und »Narrativität« von »erzählend« und »Erzählform« durch eine deskriptive Neutralität in Bezug auf die Unterscheidung sowohl von fiktional und nicht fiktional als auch auf die Unterscheidung von literarisch und nicht literarisch aus.⁹ Der Begriff geht auf das lateinische »narrare« und »narratio« zurück und wird von Cicero als die »Schilderung von Ereignissen, wie sie wirklich geschehen sind oder wie sie hätten geschehen können«, ¹⁰ bezeichnet.¹¹ In unmittelbare Nähe zu dieser Beschreibung kommt Arthur Asa Berger mit seiner einfachen Definition: »Narratives, in the most simple sense, are stories that take place in time.«¹² Etwas ausführlicher definiert Edward Branigan:

⁸ Vgl. Stierle, *Narrativ, Narrativität*, 398. Es ist aber keineswegs so, als ob der deutschsprachige Begriff der Erzählung einfach komplett verdrängt worden wäre. So beweist bereits der Titel eines 2018 erschienenen Sammelbandes »Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen« von Martin Huber und Wolf Schmid (Huber/Schmid, *Grundthemen der Literaturwissenschaft*), dass von einer durchgehenden Ersetzung der Terminologie keineswegs die Rede sein kann. Auch Müller-Funk verwendet in seiner Monographie »Die Kultur und ihre Narrative« (Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*) die Begriffe »Narrative« und »Erzählungen« fast durchgehend synonym.

⁹ Vgl. Stierle, *Narrativ, Narrativität*, 398.

¹⁰ Cicero, *De invent.* I, 19, 27.

¹¹ Der deutsche Begriff »erzählen« geht auf die mittelhochdeutschen Worte »erzeln«, »erzellen« und diese wiederum auf das althochdeutsche »irzellen« zurück. Die ursprüngliche Bedeutung hat mit »aufzählen« zu tun, entwickelt sich dann zur Bedeutung »etwas in geordneter Folge hersagen, berichten« (Kluge, *erzählen*, 258).

¹² Berger, *Narratives in Popular Culture, Media, and Everyday Life*, 6. Etwas ausführlicher noch definiert Berger an anderer Stelle: »A narrative is, as I have suggested, a story, and stories tell about things that have happened or are happening to people, animals, aliens from outer space, insects – whatever. That is, a story contains a sequence of events, which means that narratives take place within or over, to be more precise,

narrative is a perceptual activity that organizes data into a special pattern which represents and explains experience. More specifically, narrative is a way of organizing spatial and temporal data into a cause-effect chain of events with a beginning, middle, and end that embodies a judgment about the nature of the events as well as demonstrates how it is possible to know, and hence to narrate, the events.¹³

Während hier insbesondere der Nexus von Narrativität und dem menschlichen Geist betont wird,¹⁴ kann im klassischen narratologischen Diskurs auf eine neutralere und breitere Definition von »Narrativen« zurückgegriffen werden. Monika Fludernik gibt dafür eine einfache Charakterisierung an die Hand: »Narratives are based on cause-and-effect relationships that are applied to sequences of events.«¹⁵ Etwas ausführlicher, aber durchaus ähnlich auch Stierle:

Der Ausdruck »narrativ« bezeichnet ein Textschema, das in allen Kulturen für die Ordnung von Erfahrung und Wissen grundlegend ist. Im Darstellungsschema der Narrativität (N.) wird ein Zusammenhang von Geschehen und Handlung in eine nach Relevanzgesichtspunkten geordnete und unter einer temporalen Anschauungsform stehende Geschichte überführt. Zugleich wird diese Geschichte im Medium der Sprache konkretisiert und perspektiviert.¹⁶

Es scheint also in einem weiten Sinne um die Wiedergabe (wie auch immer eine solche zu denken wäre) von temporalen Geschehens- und Handlungssequenzen zu gehen, die nach bestimmten Relevanzgesichtspunkten geordnet sind.

some kind of time period. This time period can be very short, as in a nursery tale, or very long, as in some novels and epics.« (Vgl. ebd., 4).

¹³ Branigan, *Narrative Comprehension and Film*, 3.

¹⁴ Die Untersuchung dieser Schnittstelle ist vor allem in den kognitionswissenschaftlichen Ansätzen zu Narrativität zu finden, so z.B. auch bei David Herman (Herman, *Storytelling and the Sciences of Mind*, 1; Herman, *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*).

¹⁵ Fludernik, *An Introduction to Narratology*, 2. Ähnlich gibt auch Herman in seiner Umschreibung der Definition innerhalb der klassischen narratologischen Literatur wieder: »[N]arrative is broadly defined as a sequentially organized representation of a sequence of events«. (Herman, *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, 2).

¹⁶ Stierle, *Narrativ, Narrativität*, 398. »Text« muss hier nicht einfach auf ein schriftlich fixiertes Dokument verweisen. Mieke Bal definiert Text als eine endliche, strukturierte Ganzheit, die aus Zeichen zusammengesetzt ist. In ihrer Definition von narrativen Texten spielen zudem der Erzähler sowie der Zuhörer eine zentrale Rolle: »A narrative text is a text in which an agent or subject conveys to an addressee (>tells< the reader, viewer, or listener) a story in a medium, such as language, imagery, sound, buildings, or a combination thereof.« (Bal, *Narratology*, 5).

Für die Begriffsverwendung in dieser Studie wird *Narrativität* als Oberbegriff verwendet. Darin eingefaltet sind zwei noch genauer zu explizierende Dimensionen: 1. Die *Erzählung* bezeichnet die explizite mediale (orale, literarische, digitale usw.) Wiedergabe von sinnvoll geordneten Zeiteinheiten. Diese Dimension soll später insbesondere im Zusammenhang mit deren Rolle für die Generierung und Variierung von Identitäten beleuchtet werden (Kapitel 2), 2. Weiterhin wird der Begriff der *Geschichten* vornehmlich dann verwendet, wenn die lebensweltliche Ebene der Zeiterfahrung gemeint ist. Geschichten in diesem Sinne – so wird später argumentiert werden – sind sinnvoll geordnete Zeiteinheiten, wie sie bereits im alltäglichen Handeln und Erleben begegnen (Kapitel 3–5).¹⁷ Das »narrative In-der-Welt-sein«,¹⁸ um das es im ersten Teil der Arbeit geht, umfasst also diese beiden noch genauer zu beschreibenden Aspekte.

1.2 DIE GENESE EINES KONZEPTE

Die Geschichte der theoretischen Auseinandersetzung mit der »Erzählung« oder eben dem »Narrativen« ist lange und verzweigt. Obwohl die Diskurse um das Erzählen im 20. Jh. an Fahrt aufgenommen haben und seit einigen Jahrzehnten geradezu Hochkonjunktur genießen, ist diese Entwicklung ohne die vorhergehende theoretische Auseinandersetzung mit diesem Phänomen kaum nachzuvollziehen. Bereits Platon unterteilt im dritten Buch seiner *Politeia* die Literatur in drei Gattungen und führt eine Unterscheidung von erzählenden

¹⁷ Diese Abgrenzungen sind als heuristische Hilfestellungen gedacht und bezeichnen eher eine Tendenz als eine streng analytische Differenzierung. Denn in dieser Arbeit wird gerade die wechselseitige Abhängigkeit von Erzählung und Geschichten betont werden, weshalb genannte Begriffe insbesondere im letzten Teil der Studie denn auch teilweise synonyme Verwendung finden. Eines der später noch genauer zu untersuchenden Postulate vorliegender Studie besteht genau darin, dass das Was (Geschichten) zumindest auf der phänomenologischen Erfahrungsebene nicht streng vom Wie (Erzählen) getrennt werden kann. Menschliche Erfahrung ist immer schon auf eine bestimmte Art und Weise figuriert resp. tritt immer schon in einer bestimmten Form auf. Diese Form wird in der Geschichtenfiguration gefunden werden. Dabei wird herausgestellt, dass Geschichten nicht erst im Nachhinein reflexiv konzipiert werden, sondern bereits im menschlichen Erleben erzählungsanalogue Strukturen zu finden sind. Der Mensch erlebt Geschichten. Erzählt werden kann, weil das Erleben geschichtenfiguriert ist. Damit wird auch klar, weshalb die Begriffe engstens aufeinander bezogen sind und eine strenge Unterscheidung nur dort nötig ist, wo etwa von Erzählung im Sinne der expliziten literarischen Konfigurierung die Rede sein wird.

¹⁸ Ricœur, *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung*, 128.

und nicht erzählenden Formen literarischer Darstellung ein.¹⁹ Nach ihm nimmt Aristoteles in seiner »Poetik« eine ähnliche Einteilung der literarischen Gattungen vor. Anders als Platon unterstellt er aber die gesamte Literatur dem Prinzip der Mimesis und unterscheidet zwischen einer berichtenden und einer szenischen Art der Nachahmung. Die Erzählung wird so bei ihm zu einem den gesamten Text umfassenden Strukturprinzip, in welchem sich verschiedene Arten der Rede manifestieren können. Darin folgt die moderne Erzähltheorie dem aristotelischen Modell.²⁰ Dieser Fokus auf die Erzählung als gattungsübergreifendes Formprinzip verdichtet sich ab dem letzten Drittel des 18. Jhs. Es war insbesondere die Universalität der Erzählung, die sie für die Theoretiker der dämmernden Romantik so interessant machte, denn mit ihr schien ein Prinzip gefunden zu sein, das nicht nur die Zusammenfassung mehrerer Gattungen unter ein einheitliches Gesetz möglich machte, sondern zudem auch noch der Natur des Menschen zu eignen schien.²¹ Schiller, Goethe, die Gebrüder Schlegel, aber auch Hegel und viele weitere wirkmächtige Gestalten dieser Zeit haben sich auf die eine oder andere Weise der Frage nach der Erzählung und den Gattungskriterien angenommen.²² Später, im 19. Jh., wären Namen wie Henry James, Friedrich Spielhagen, Otto Ludwig, Berthold Auerbach, Stendahl sowie Charles Dickens zu nennen, die allesamt wichtige Anstöße für die heutige Theorie des Narrativen geliefert haben.²³ Viele weitere wichtige Protagonisten wären zu nennen, um einen Überblick über die Entwicklungen innerhalb der erzähl-

¹⁹ Vgl. Grüne, *Traditionslinien der Erzähltheorie von der Antike bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts*, 15. Die drei von Platon unterschiedenen Gattungen haben elementar mit der Erzählsituation zu tun. Bei der ersten dieser Formen verzichtet der Dichter komplett auf die nachahmende Rede und berichtet über ein Ereignis in seiner eigenen Person. Die zweite Gruppe literarischer Gattungen beruht auf dem Prinzip der Mimesis, in denen der Dichter die Figuren in ihrer Rede nachahmt. Als dritte Form ist die Mischung der beiden vorangehenden angezeigt, in welcher der Dichter zwischen Dichterrede und Figurenrede wechselt, wie dies Homer getan hatte (vgl. ebd., 15). Siehe Platon, *Pol. III*, 392d–394d.

²⁰ Vgl. ebd., 16. Vgl. auch Aristoteles: »Denn auch in denselben Medien und bei denselben Gegenständen kann die Nachahmung einmal im Modus des Berichts eines Erzählers geschehen entweder mit einem Wechsel der Erzählperspektive, wie Homer es macht, oder in ein und derselben, nicht wechselnden Perspektive –, oder die nachahmenden (Künstler) lassen alle (Charaktere) als Handelnde und Akteure auftreten.« (Aristoteles, *Poet.* 1448a20 ff.).

²¹ Vgl. Grüne, *Traditionslinien der Erzähltheorie von der Antike bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts*, 19.

²² Um einen Überblick über diese Entwicklungslinien zu erhalten, siehe: ebd., 18–27.

²³ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 44; vgl. Grüne, *Traditionslinien der Erzähltheorie von der Antike bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts*, 25 f.

theoretischen Diskurse des 18. und 19. Jhs. zu geben. Es sei hier aber erlaubt, einen Sprung ins 20. Jh. zu machen, um die direkten Vorläufer der zeitgenössischen Narratologie ins Auge zu fassen. Es war der Bulgare Tzvetan Todorov, der den Begriff der Narratologie prägte und Grundsteine für die Entwicklung der gleichnamigen Disziplin legte, wobei er sich für dieses Unterfangen an Konzepten der russischen Formalisten orientierte. Obwohl die Formalisten nicht eigentlich eine Narratologie begründen wollten, war die Entwicklung der Erzähltheorie als strukturelle Narratologie doch ganz in deren Sinne.²⁴ Wichtige Anstöße der russischen Formalisten waren beispielsweise die Dichotomisierung von Fabel und Sujet,²⁵ Jurij Lotmans Theorie des Ereignisses²⁶ und natürlich Vladimir Propps »Morphologie des Märchens«.²⁷ Insbesondere Letzterer kann als unübertroffener Wegbereiter einer auf den Handlungsablauf fixierten, schematisierenden Theorie des Narrativen gelten. Während Propp sich aber noch auf seine eng definierte und kulturspezifische Thematik der russischen Volksmärchen beschränkte, verliessen die französischen Strukturalisten besagten Gegenstandsbereich, um diese Methodik einer strukturellen Typologie grundsätzlich an Erzählungen – Mythen bei Lévi-Strauss – heranzutragen.²⁸ Aus dieser von Propp eröffneten Möglichkeit einer narrativen Grammatik, die es erlaubte, alle Narrative auf eine limitierte Anzahl von fundamentalen Formen und Bestandteilen zu reduzieren, gingen einige der wichtigsten Ansätze für die Theorie des Narrativen hervor.²⁹ Zentrale Protagonisten dieser Herangehensweise waren etwa Claude Bremond, Algirdas Julien Greimas oder Roland Barthes.³⁰ Anders als Propp fokussierte Greimas sein Interesse in seiner narrativen Semiotik nicht so sehr auf die Funktionen im Handlungsablauf als auf die von

²⁴ Vgl. Schmid, *Formalistische und strukturalistische Erzähltheorie in Russland und ihre westliche Proliferation*, 36.

²⁵ Insbesondere die Untersuchungen von Viktor Šklovskij und Boris Tomaševskij wurden breit rezipiert. Dabei kann bei aller Komplexität und den Nuancen der Ansätze vereinfacht gesagt werden, dass die Fabel das »Material« und das Sujet das »Verfahren« darstellt. Ein Merkmal der Formalisten besteht darin, dass das Verfahren als das ästhetisch Relevante gesehen wird und das Material nur eine untergeordnete Rolle spielt, bei Šklovskij dient es gar nur zur Motivierung (vgl. ebd., 38 ff.).

²⁶ Die Skalierbarkeit, die Kontextsensitivität und die Subjektabhängigkeit gehören zu den von Lotman herausgearbeiteten Kategorien des Ereignisses (vgl. ebd., 51).

²⁷ Siehe: Propp, *Morphologie des Märchens*. In diesem Werk untersuchte Propp russische Märchen auf die ihnen zugrunde liegenden Gemeinsamkeiten und entdeckte dabei 31 Funktionen, welche letztlich in irgendeiner Form alle diese Märchen strukturieren (vgl. Berger, *Narratives in Popular Culture, Media, and Everyday Life*, 24).

²⁸ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 46 ff.

²⁹ Vgl. Fludernik, *An Introduction to Narratology*, 10 f.

³⁰ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 48.

ihm herausgearbeiteten sechs Aktanten und deren Rollen: Subjekt, Objekt, Sender, Empfänger, Gegenspieler (Opponent) und Helfer. Mit diesem Aktantenmodell lässt sich beinahe jede Erzählung auf ihre Tiefenstruktur hin reduzieren, womit bereits die Problematik derartiger Modelle angezeigt ist, denn diese immer einem Reduktionismus unterliegenden Modelle können in ihrer notwendigen Abstraktion konkrete Geschichten mit ihren Kontextualitäten und ästhetischen Differenzen nur beschränkt wahrnehmen.³¹

Eine weitere wichtige Figur für die Entwicklung der Erzähltheorie war der französische Literaturwissenschaftler Roland Barthes. Er führte, beeinflusst von Todorov, Bremond, Greimas und Tomaševskijs, drei Bedeutungsebenen für den Erzähltext ein: 1. Funktionen (ähnlich wie bei Propp und Bremond), 2. Handlungen (ähnlich wie die Handlungen der Aktanten bei Greimas) und 3. Narration.³² Mit diesem Ansatz versuchte er, verschiedene Anliegen seiner strukturalistischen Kollegen miteinander zu verbinden, indem deren Einsichten auf unterschiedlichen Ebenen miteinander ins Gespräch gebracht werden. So können zum einen die Funktionen die Einheit und den Zusammenhang sicherstellen, zum anderen garantieren die Aktanten und deren Handlungen die Intelligibilität, und die Ebene der Narration bezieht sich letztlich auf die Situation der Kommunikation zwischen Adressat und Adressant.³³ Während die meisten strukturalistischen Ansätze ihren Fokus auf das *Was* des Erzählens legten, war es Gérard Genette mit seiner 1972 erschienenen Schrift »Discours du récit«, der es vermochte, durch die Thematisierung der Diskursebene und also der Frage nach dem *Wie* des Erzählens eine narrativitätstheoretische Lücke zu füllen. Auch er nimmt eine dreigliedrige Aufteilung des Erzähltextes vor: 1. Histoire resp. narrativer Inhalt, 2. Récit resp. die Erzählung, die Äusserung, der Text oder Diskurs an sich und 3. Narration resp. der Akt des Erzählens sowie die Gesamtsituation, in der er stattfindet. Diese drei Kategorien werden in ihren Relationen untereinander von Genette genauestens untersucht. Sein Beitrag wurde immer wieder auf verschiedenste Weise aufgenommen, aber auch kritisiert. Ohne zu zögern, kann festgestellt werden, dass sein »Discours« als einer der

³¹ Vgl. ebd., 51. Paul Ricoeur hat diese semiotischen Zwänge des Narrativen stark kritisiert und bringt die Problematik konzipiell auf den Punkt: »Man muss der Struktur zuliebe die Geschichte verlassen.« (Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Zeit und literarische Erzählung*, 52).

³² Vgl. Pier, *Von der französischen strukturalistischen Erzähltheorie zur nordamerikanischen postklassischen Narratologie*, 74.

³³ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 54.

einflussreichsten Beiträge zur klassischen Narratologie überhaupt bewertet werden muss.³⁴

John Pier bezeichnet das Jahr 1983 als Wendepunkt in der narratologischen Forschung. Einerseits hat dies mit dem Erscheinen von Genettes »Nouveau discours du récit« zu tun, in welchem er auf seine Kritiker reagiert sowie Bilanz über die narratologische Forschung zieht, andererseits aber ist das Erscheinen des ersten Bandes von Paul Ricœurs wegweisender Trilogie »Zeit und Erzählung«, die eine hermeneutische Annäherung an das Phänomen der Erzählung vornimmt, von grosser Bedeutung.³⁵ Ab diesem Zeitpunkt (teilweise auch schon früher) ist eine ausgesprochen weitreichende Diversifizierung der Thematik des »Narrativen« in der Forschungslandschaft zu verzeichnen. Die Zeit der klassischen Narratologie schien an ein Ende gekommen zu sein und die Zeit postklassischer Narratologie wurde eingeläutet.³⁶ Der Unterschied dieser beiden Entwicklungsstufen narratologischer Forschung kann mit Pier, sehr grob gesprochen, als Unterschied zwischen einer textzentrierten, strukturalistisch beeinflussten, aus dem französischen Sprachraum stammenden Art und Weise des Forschens der klassischen Narratologie und der eher kontextorientierten, nordamerikanischen postklassischen Narratologie gesehen werden.³⁷ Im Rückgriff auf die von Ansgar Nünning schematisierten Unterschiede der neuen postklassischen Ansätze gegenüber der klassischen Narratologie kommt auch Monika Fludernik zum Schluss, dass sich die postklassischen Ansätze in die Richtung der Beachtung des grösseren Kontextes sowie der historischen Situation bewegen und dass sie von einer gewissen Pragmatik sowie einer Orientierung am Leser begleitet

³⁴ Pier, *Von der französischen strukturalistischen Erzähltheorie zur nordamerikanischen postklassischen Narratologie*, 77. Vgl. auch Fludernik: »However, it was Gérard Genette, a specialist in rhetoric, who played the decisive role in the further development of narrative theory. The third volume of Genette's trilogy *Figures*, including *Discours du récit* (1972), focused almost entirely on the narrative discourse of the novel. He brought together the insights of many earlier researchers to create a new terminological framework that was constructed in accordance with strict, binary principles«. (Fludernik, *An Introduction to Narratology*, 11).

³⁵ Vgl. Pier, *Von der französischen strukturalistischen Erzähltheorie zur nordamerikanischen postklassischen Narratologie*, 78.

³⁶ Wann genau oder durch welches Werk dies geschehen ist, ist wohl kaum genau fixierbar. John Pier spricht von zwei Manifesten, die den ersten resp. den zweiten »Narrative Turn« beschreiben. Das erste Manifest sieht er in der Einführung von Barthes »Introduction à l'analyse structurale des récits« von 1966 (Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*). Das Manifest des zweiten »turns« sieht er in der Einleitung von David Herman zum Sammelband »Narratologies« (Herman, *Narratologies*) gegeben. Herman hat den Begriff der »postklassischen Narratologie« geprägt.

³⁷ Vgl. Pier, *Von der französischen strukturalistischen Erzähltheorie zur nordamerikanischen postklassischen Narratologie*, 59.

sind.³⁸ Mittlerweile gibt es eine kaum noch zählbare Menge von inter- und transdisziplinären Versuchen, das »Narrative« für alle möglichen Bereiche fruchtbar zu machen. In seiner ausführlichen und detaillierten Typologie der verschiedenen Forschungsbereiche, die sich auf die eine oder andere Weise mit Narrativität beschäftigen, identifiziert Nünning acht Hauptrichtungen der postklassischen Narratologie: 1. *Contextualist, Thematic and Ideological Approaches. Applications of Narratology in Literary Studies*. Diese grösste aller Obergruppen umfasst eine Vielzahl verschiedener Untergruppen, wobei die feministische Narratologie eine der wichtigsten darstellt, 2. *Transgeneric and Transmedial Applications and Elaborations of Narratology*, 3. *Pragmatic and Rhetorical Kinds of Narratology*, 4. *Cognitive and Reception-theory-oriented Kinds of (>Meta-)Narratology*. Hierhin gehört die relativ grosse Untergruppe der »Cognitive Narratology«, 5. *Postmodern and Poststructuralist Deconstructions of (classical) Narratology*, 6. *Linguistic Approaches/Contributions to Narratology*, 7. *Philosophical Narrative Theories*. Für die vorliegende Arbeit bildet diese Obergruppe die anknüpfungsfähigste, da in ihr die phänomenologisch-hermeneutischen Theorien des Narrativen zu verorten sind, 8. *Other interdisciplinary Narrative Theories*. Auch diese Obergruppe umfasst ein weites Spektrum verschiedenster Disziplinen, die teilweise im Interessens- und Arbeitsgebiet dieser Studie liegen. So ist besonders auf die anthropologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Narrativität hinzuweisen, deren Vertreter Victor Turner, James Clifford oder Clifford Geertz für die Frage nach narrativer Identität und Kultur wichtige Impulse geliefert haben,³⁹ aber auch die kognitive Psychologie ist für den Fragekomplex der narrativen Identität von grosser Bedeutung.⁴⁰ Auch wenn hier der Kritik einer Definitionswut Vorschub geleistet werden könnte, ist diese Kategorisierung für eine Übersicht der Thematik durchaus hilfreich; freilich nicht, um die vorliegende Studie exakt in eine dieser schematisierten Arbeitsbereiche einzufügen – das wäre kaum möglich. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass der Hauptschwerpunkt des ersten Teils der Arbeit me-

³⁸ Vgl. Fludernik, *Postclassical Narratology*, 6. Siehe auch die hilfreiche Schematisierung von Nünning: *Narratology or Narratologies?*, 243–244.

³⁹ Besonders in Bezug auf die Interpretation von Kulturen erlangte Clifford Geertz' Auffassung einer »Thick Description« grosse Bedeutung. Geertz versteht Kultur als »web of significance«, das es zu erforschen und zu verstehen gilt: »The concept of culture I espouse, and whose utility the essays below attempt to demonstrate, is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.« (Geertz, *Thick Description*, 5).

⁴⁰ Vgl. Nünning, *Narratology or Narratologies?*, 249–252.

thodologisch auf der phänomenologisch-philosophischen Achse und inhaltlich auf dem Zusammenspiel resp. der Schnittstelle von Narrativität und Identität liegt, gleichwohl spielen viele andere Einflüsse in diese Untersuchung mit hinein. Um hier noch etwas genauer auf die Entwicklungslinien des philosophischen Konzepts von narrativer Identität einzugehen, soll der Bereich der Narratologie auf eben diese philosophische Fragestellung hin geöffnet werden.

1.3 NARRATIVE IDENTITÄT ALS PHILOSOPHISCHE FRAGE

Mit dem Begriff der »Identität« wird hier eine thematische Büchse der Pandora geöffnet, deren Inhalt in ihrer Weite wohl schwerlich auszuloten wäre. Deshalb lohnt sich eine sofortige Klarstellung, was mit »Identität« in diesem Zusammenhang gemeint ist und welche Aspekte ausgeklammert werden können. Der Begriff der Identität kann zunächst auf drei Bedeutungsebenen aufgefächert werden. So kann Identität zuerst als fundamentaler logischer Begriff die numerische Identität zweier Gegenstände bezeichnen (1. Numerische Identität).⁴¹ Weiterhin kann, wenn von Identität die Rede ist, die qualitative Dimension gemeint sein (2. Qualitative Identität). Wenn mit Bezug zum Menschen von qualitativer Identität die Rede ist, könnte – als begrenztes Beispiel – der Fall von eineiigen Zwillingen herangezogen werden. Jene sind selbstverständlich nicht numerisch identisch. Aufgrund der grossen Ähnlichkeit wäre es aber möglich, von einer qualitativen Identität zu sprechen, da sie einander sehr genau gleichen.⁴² Etwas genauer noch kann die qualitative Identität bestimmt werden, wenn z. B. auf die Materialeigenschaften von Objekten hingewiesen wird. So können ein Stuhl und ein Tisch bezüglich ihres Materials (Holz z. B.) qualitative Identität aufweisen. Vereinfacht gesagt: Während es bei numerischer Identität um die konkrete Zählbarkeit von einzelnen Dingen geht, können qualitativ identische Dinge numerisch verschieden sein.⁴³

Wenn dagegen der Identitätsbegriff direkt auf konkrete menschliche Subjekte bezogen wird, tritt eine dritte Bedeutungsebene des Begriffs auf, die über die Beziehung von Selbigkeit und Gleichheit von Dingen (oder Personen) hinausgeht. Die wenigsten Menschen zerbrechen sich den ganzen Tag ihren Kopf über die Frage ihrer nu-

⁴¹ Vgl. Teichert, *Narrative Identitäten*, 316.

⁴² Vgl. Henning, *Personale Identität und personale Identitäten – Ein Problemfeld der Philosophie*, 20.

⁴³ Vgl. Teichert, *Narrative Identitäten*, 316.

merischen diachronen Identität oder sind zutiefst besorgt darüber, ob ihre Kaffeetasse von heute in jeder Hinsicht identisch ist mit der Tasse von gestern und wie diese Identität sicher festgestellt werden könnte.⁴⁴ Sehr wohl aber fragen sie sich, was an diesem Tag zu tun sei, ob es genügend Kaffee gibt, welchen Anzug oder welches Kleid für die Hochzeit kommende Woche passend wäre, ob alles für die Sitzung im Büro gut vorbereitet ist, wieso die letzte Nacht erneut von Alpträumen geplagt war, ob der Schmerz in der Brust womöglich etwas Ernsthaftes sein könnte, ob es an der Zeit wäre, aus der Kirche auszutreten oder je nachdem auch einzutreten, ob die vergangenen 10 Jahre aus beruflicher Perspektive nicht als Fehlschlag bewertet werden müssten, ob die Zukunft noch etwas bringen kann usw. Kurz: Menschen sind praktisch-tätig-sorgende Wesen (3. Praktische Identität). Deshalb wird auch in der Philosophie, der Psychologie, den Sozialwissenschaften und vielleicht noch fast wichtiger: im Alltag die Identität einer Person damit in Verbindung gebracht, wie sich diese versteht, welche Werte und Überzeugungen ihr wichtig sind, was sie tun will und was nicht.⁴⁵ Christine Korsgaard beschreibt diese Dimension der Identität treffend:

⁴⁴ Grösstenteils ausgeklammert werden die Diskussionen rund um die diachrone numerische Identität von Personen, die nicht selten zentralen Stellenwert im philosophischen Diskurs um Personalität und Identität gewonnen haben. John Locke war es, der als Vater dieses Fragenkomplexes bezeichnet werden könnte. Seine eigene Schlussfolgerung war, dass personale Identität an bewussten Zuständen und deren diachroner Verknüpfung hängen würde, also eine rein mentale Verbindung bestehen muss, damit Identität garantiert ist: »For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i. e. the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done.« (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 27. 9). Diese Perspektive auf die Thematik der personalen Identität, die nicht selten als psychologische Theorie personaler Identität bezeichnet wird, hat innerhalb der letzten 50 Jahre insbesondere innerhalb der analytischen philosophischen Tradition eine kaum noch überschaubare Menge an Theorien hervorgebracht (vgl. zum Abschnitt: Henning, *Personale Identität und personale Identitäten – Ein Problemfeld der Philosophie*, 21–27).

Die Frage also, die John Locke umgetrieben hatte nach dem eigentlichen Träger von personaler Identität, steht für diese Arbeit nicht im Fokus, auch wenn selbstverständlich Diachronizität für jegliche Konzeption einer narrativen Identität absolut zentral ist und in der Untersuchung zu Ricœur's Konzeption der narrativen Identität eine kurze Gegenüberstellung zu Derek Parfitts gross angelegter Studie bezüglich personaler Identität durchaus in dieser Arbeit zu finden ist (Kap. 2.2.2.2).

⁴⁵ Vgl. Henning, *Personale Identität und personale Identitäten – Ein Problemfeld der Philosophie*, 28f.

The conception of one's identity in question here is not a theoretical one, a view about what as a matter of inescapable scientific fact you are. It is better understood as a description under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking. So I will call this a conception of your practical identity.⁴⁶

Wenn also im Folgenden von narrativer Identität die Rede ist, dann hat diese elementar mit der hier beschriebenen Bedeutungsebene einer praktischen Identität zu tun. Vorgreifend könnte sogar gesagt werden: Praktische Identität ist narrative Identität. Was aber wäre unter »narrativer Identität« zu verstehen?

Ein genauer Ausgangspunkt für die Debatte um jenes Themenfeld ist schwer festzumachen. Zentralen Anshub erhielt der Diskurs in der Philosophie zweifelsohne durch die Trilogie »Zeit und Erzählung«⁴⁷ von Paul Ricoeur, die zwischen 1983 und 1985 in französischer Sprache erschien, als auch durch die wegweisende Monographie »After Virtue«⁴⁸ von Alasdair MacIntyre, die bereits 1981 publiziert wurde. Weitere zentrale Protagonisten in dieser Debatte sind Daniel Dennett,⁴⁹ Marya Schechtman,⁵⁰ Daniel D. Hutto,⁵¹ Jerome

⁴⁶ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 101.

⁴⁷ Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung*; Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Zeit und literarische Erzählung*; Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit*.

⁴⁸ MacIntyre, *After Virtue*. Insbesondere das 15. Kapitel: »The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition«.

⁴⁹ Sein bedeutendster Beitrag zur narrativen Identität von Personen findet sich im 13. Kapitel seines Werkes »Consciousness explained« (Dennett, *Consciousness Explained*, 412–430).

⁵⁰ Schechtman hat einiges zur narrativen Identität geschrieben. Ihr frühestes (und bekanntestes) Werk trug den Titel »*The Constitution of Selves*« (vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*). Dort entwickelt sie eine Theorie der narrativen Identität, die sie »Narrative Self Constitution View« (NSCV) nennt und in einem späteren Artikel rückblickend summarisch wie folgt wiedergibt: »The NSCV says that we constitute ourselves as selves by understanding our lives as narrative in form and living accordingly. This view does not demand that we explicitly formulate our narratives (although we should be able, for the most part, to articulate them locally when appropriate) but rather that we experience and interpret our present experiences not as isolated moments but as part of an ongoing story.« (Schechtman, *The Narrative Self*, 398).

⁵¹ Verwiesen sei hier auf Huttos Konzept einer »Narrative Practice Hypothesis« (NPH), die er in seiner Monographie »Folk Psychological Narratives« (Hutto, *Folk Psychological Narratives*, insb. Kap. 2) vorstellt. Dabei untersucht er das Phänomen des Verstehens intentionaler Akte aufgrund von Gründen. Seine Hypothese besteht darin, dass dieses Verstehen nicht einfach biologisch angelegt ist, sondern eine soziokulturelle Basis hat und dass Kinder solches Verstehen nur durch narrative Praxis erlernen (ebd. x). D.h., dass dieses Erlernen nur durch den Umgang mit Geschichten über Menschen, die mit guten Gründen handeln, geschehen kann. Denn solche Geschichten »provide a crucial training set needed for understanding reasons – and

Bruner,⁵² Dan McAdams,⁵³ Charles Taylor, aber auch »Gegner« einer allzu engen Verhältnisbestimmung von Identität und Narrativität wie Galen Strawson⁵⁴ oder Peter Lamarque.⁵⁵ Obwohl es teilweise weitreichende Divergenzen in der Konzeptualisierung des Verhältnisses von Narrativität und Identität gibt, scheinen einige Grundsatzannahmen von den meisten Vertretern einer narrativen Identität geteilt zu werden. So etwa, dass auf die Frage »Wer bin ich?« nicht einfach auf biologistische oder mechanistische Weise geantwortet werden kann, weil jede naturalistische Reduktion die Sinndimension übergeht, die für menschliches Leben unumgebar ist. Zudem muss jede Untersuchung zur Identität die zeitliche Dimension der diachronen Erstreckung eines Subjektes ernst nehmen, da Subjektivität nicht einfach ein statisch vorhandenes Faktum darstellt, sondern in und durch die zeitliche Erstreckung Veränderung erfährt und durch diese Dynamik selbst geprägt wird. Eine weitere Annahme besteht darin, dass narrative Akteure selbst-interpretierende Wesen sind,⁵⁶ d. h., es sind Wesen, die über ihr eigenes Leben nachdenken und ihre Erfahrungen im Lichte früherer Erfahrungen sowie im Hinblick auf ihre Werte und Überzeugungen reflektieren. Auf die Frage, wer jemand eigent-

they do this by serving as exemplars, having precisely the right features to foster an explicit understanding of the forms and norms of folk psychology. By engaging with stories of this kind children come into possession of a direct insight into the way propositional attitudes, including belief and desire, behave with respect to each other and their familiar partners, emotions, perceptions, and so on.« (Ebd., 28).

⁵² Auch Jerome Bruner optiert für die Ernstnahme des Narrativen. Insbesondere autobiographische Erzählungen werden von ihm als grundlegend identitätsformierend angesehen: »In the end, we become the autobiographical narratives by which we ›tell about‹ our lives. And given the cultural shaping to which I referred, we also become variants of the culture's canonical form«. (Bruner, *Life as Narrative*, 694). Zu der hier angeschnittenen Dialektik individueller und kollektiver Identitätsformierung wird später mehr zu sagen sein. Bruner hatte bereits in seinem 1986 veröffentlichten Werk »Actual Minds, Possible Worlds« auf die Bedeutung der narrativen Denkform aufmerksam gemacht (siehe: Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*).

⁵³ McAdams setzt sich beispielsweise in seiner Einführung in die Persönlichkeitspsychologie mit Narrativität und Identität auseinander (vgl. McAdams, *The Person*, Part IV). Aber auch der von ihm co-editierte Band »Identity and Story« (siehe McAdams, Josselson/Lieblich, *Identity and Story*) versammelt bedeutende Beiträge zur Thematik.

⁵⁴ Das wohl prominenteste »Manifest« gegen die Plausibilisierung von narrativen Identitätstheorien stammt von Galen Strawson und trägt den programmatischen Titel »Against Narrativity« (vgl. Strawson, *Against Narrativity*).

⁵⁵ Zu verweisen ist insbesondere auf den folgenden Artikel: Lamarque, *On not expecting too much from Narrative*. Es versteht sich von selbst, dass diese Aufzählung keine erschöpfende Taxonomie der Beitragenden innerhalb dieses Forschungsfeldes sein will, sondern lediglich eine Auswahl von einigen vielzitierten Autoren in diesem Bereich präsentiert.

⁵⁶ Vgl. Dings, *The Dynamic and Recursive Interplay of Embodiment and Narrative Identity*, 2.

lich ist, gibt es deshalb keine Antwortmöglichkeit, die am Erzählen einer Geschichte vorbeikommt: Wer jemand ist, kann immer nur erzählt werden! Diese fundamentale Einsicht stellt den archimedischen Punkt dar für die Vertreter einer Theorie narrativer Identität.

Ob es sich beim Verhältnis von Narrativität und Identität um eine rein epistemologisch deskriptive Faktizität handelt, deren Hauptaussage darin bestehen würde, dass die Struktur menschlicher Erkenntnis narrative Form annehmen muss, was also hiesse, die Bedeutung des Narrativen vornehmlich im Bereich der Erkenntnis anzusiedeln, oder ob die Erzählung(en) der eigenen Biographie erst zur eigentlichen Konstitution des Selbst führt oder ob gar die gesamte Wirklichkeit narrativ durchformt ist und damit eine ontologische Behauptung bezüglich des Verhältnisses von Narrativität und Welt aufgestellt wird; diese Fragen werden von den verschiedenen Vertretern einer Theorie der narrativen Identität unterschiedlich beurteilt und beantwortet. Die wohl bekannteste Variante einer Theorie narrativer Identität postuliert den fundamentalen Zusammenhang zwischen der Erzählung und dem menschlichen Selbst, sodass aus dieser Perspektive ein Selbst letztlich eine inhärent narrative Entität ist. Elementar für diese Sichtweise ist die Auffassung vom Menschen als einem Akteur, der sein Leben als eine Geschichte wahrnimmt und in dieser Geschichte lebt.⁵⁷ Die bekanntesten Vertreter einer solchen Perspektive, die nach Marya Schechtman als »hermeneutische« Theorie des Narrativen bezeichnet werden kann, sind MacIntyre, Taylor und Ricœur, obwohl sich Letzterer in einigen Punkten von den anderen erheblich unterscheidet. Hermeneutisch kann diese Auffassung einerseits deshalb heißen, weil das Selbst als fundamental selbst-interpretierend angenommen wird, und andererseits, weil die genannten Autoren von der philosophischen Strömung der Hermeneutik zutiefst beeinflusst sind.⁵⁸ Grundsätzlich eignet dieser hermeneutischen Perspektive die elementare Verbindung von Selbstheit, Narrativität und Handlungsfähigkeit. Ein Selbst ist somit in erster Linie ein handlungsfähiger Akteur, womit, aufgrund der diachronen Struktur der Handlung, gleichzeitig gesagt

⁵⁷ Vgl. Schechtman, *The Narrative Self*, 395.

⁵⁸ Vgl. ebd. Ricœur kann gar neben Dilthey, Heidegger und in einem engeren Sinne neben Hans Georg Gadamer als einer der bedeutendsten Hermeneutiker im 20. Jh. gelten. So schreibt Jean Grondin in seiner Einschätzung zu Ricœur und Gadamer: »Es versteht sich von selbst, dass es sich um die beiden bedeutendsten Denker der hermeneutischen Strömung handelte, vergleichbar vielleicht mit dem, was Husserl und Heidegger für die eher phänomenologische Tradition verkörpern.« (Grondin, *Von Gadamer zu Ricœur*, 61). Auch Charles Taylor ist grundlegend von der hermeneutischen Tradition des 20. Jhs. – von Heidegger, Gadamer, Ricœur – geprägt. Siehe dazu das Kapitel zu seinem *social imaginary*-Konzept in dieser Arbeit.

ist: ein narrativer Akteur. Denn es ist die narrative Dimension, welche die Intelligibilität der Handlungen für den Akteur selbst als auch für den sozialen Kontext des Handelnden ermöglicht, da Bedeutung und Sinn erst im relationalen sowie zeitlichen Zusammenspiel verschiedener Kontexte überhaupt auftreten, diese Dimensionen aber nicht reduktionistisch wiedergegeben, sondern nur narrativ vermittelt werden können.⁵⁹

Um diese Zusammenhänge exemplarisch darzustellen, kann MacIntyres berühmtes Beispiel der Polysemie von Handlungen kurz wiedergegeben werden: Man nehme nur einmal an, wir würden beim Spazierengehen unauffällig über eine Gartenhecke blicken und dort einen Mann erspähen, der im Garten aktiv zu sein scheint. Wenn wir nun die Frage stellen, womit dieser Mann gerade beschäftigt ist, dann gäbe es mehrere Antworten, die gleichermassen der Situation angemessen und wahr wären. So könnte geantwortet werden, dass er ein Loch gräbt, Gartenarbeiten verrichtet, einem Trainingsablauf nachgeht, sich für den Winter wappnet oder dass er seiner Frau einen Gefallen tun will. Während einige dieser Antworten die Intentionen des Akteurs charakterisieren, bezeichnen andere weitere Konsequenzen der ausgeführten Handlungen, derer sich der Akteur nicht unbedingt bewusst sein muss.⁶⁰ Um die Frage, was jemand gerade tut, nun beantworten zu können, muss das Verhältnis dieser verschiedenen möglichen Beschreibungen seiner Tätigkeit zueinander in Beziehung gesetzt werden, um zu einer Primärintention zu gelangen. Damit dies gelingt, wäre es notwendig, die beobachtete Handlung in ihren jeweiligen situativen Kontexten wahrzunehmen, denn je nach Kontext erhält die Handlung eine komplett andere Bedeutung.⁶¹ MacIntyre, der diese Kontexte auch »Settings« nennt, betont deren Relevanz für das Verständnis sowohl der Handlung als auch der Intention. Solche Settings müssen wiederum in ihrer eigenen zeitlichen Situierung, damit

⁵⁹ Vgl. Schechtman, *The Narrative Self*, 395.

⁶⁰ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 206.

⁶¹ Würde für die Betätigung im Garten beispielsweise als Primärintention die Gartenarbeit angenommen, dann ergäbe sich daraus ein anderer Sinn, als wenn als Primärintention die Verbesserung oder Aufrechterhaltung der Ehe angenommen würde. Dazu MacIntyre: »In the first place the episode has been situated in an annual cycle of domestic activity, and the behavior embodies an intention which presupposes a particular type of household-cum-garden setting with the peculiar narrative history of that setting in which this segment of behavior now becomes an episode. In the second instance the episode has been situated in the narrative history of a marriage, a very different, even if related, social setting. We cannot, that is to say, characterize behavior independently of intentions, and we cannot characterize intentions independently of the settings which make those intentions intelligible both to agents themselves and to others.« (Ebd., 206).

also in ihrem narrativen Horizont, verortet werden, damit auch diese neben den Handlungen und den Intentionen intelligibel werden können.⁶² Wenn somit Handlungen überhaupt irgendeine Verständlichkeit aufweisen sollen, dann müssten Intentionen sowohl kausal als auch temporal geordnet werden. Dieses Ordnen kann letztlich nur narrative Form annehmen, weshalb gilt: »Narrative history of a certain kind turns out to be the basic and essential genre for the characterization of human actions.«⁶³ Die hier dargestellte Grundthese der engen Verschränkung von Handlung und Narrativität kann trotz der an dieser Stelle notwendigen Verkürzung der MacIntyre'schen Betrachtungsweise noch erweitert werden. Um verständlich zu sein, müssen Handlungen auf ein Ziel gerichtet sein, also eine teleologische Struktur aufweisen. Damit einher geht die Annahme einer normativ-evaluativen Dimension von Handlungen, die nicht nur isolierte Einzelhandlungen betrifft, sondern das gesamte Leben des handelnden Akteurs.⁶⁴ Deshalb ist die Einheit eines menschlichen Lebens für MacIntyre letztlich die Einheit einer narrativen Suche (»The unity of a human life is the unity of a narrative quest«⁶⁵), und das Selbst wäre am besten zu verstehen als ein Konzept, »whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as narrative beginning to middle to end.«⁶⁶ Charles Taylor bekräftigt MacIntyres Konzeptualisierung des menschlichen Lebens als einer Suche, die letztlich auf das »Gute« orientiert ist, was an dieser Stelle nichts anderes bedeutet, als dass jeder Akteur immer so etwas wie eine qualitative Diskriminierung dessen vornimmt, was er als wichtiger resp. weniger wichtig erachtet.⁶⁷ Diese Orientierung auf das Gute hin, der Sinn für das Wichtige, ist in der Taylor'schen Analyse kein statisch Gegebenes,

⁶² Vgl. ebd., 206 f.

⁶³ Ebd., 208. Interessant ist hierbei auch der Abschnitt davor, der wunderbar als Kurzzusammenfassung der hier exemplarisch dargestellten Verbindung von Handlung, Akteur, Intention, Kontext und Narrativität dienen kann: »Consider what the argument so far implies about the interrelationships of the intentional, the social and the historical. We identify a particular action only by invoking two kinds of context, implicitly if not explicitly. We place the agent's intentions, I have suggested, in causal and temporal order with reference to their role in his or her history; and we also place them with reference to their role in the history of the setting or settings to which they belong. In doing this, in determining what causal efficacy the agent's intentions had in one or more directions, and how his short-term intentions succeeded or failed to be constitutive of long-term intentions, we ourselves write a further part of these histories.« (Ebd.).

⁶⁴ Vgl. Schechtman, *The Narrative Self*, 396.

⁶⁵ MacIntyre, *After Virtue*, 219.

⁶⁶ Ebd., 205.

⁶⁷ Vgl. Taylor, *Sources of the Self*, 47.

sondern ein dynamisch sich Entwickelndes, weshalb die Frage für den Einzelnen nicht nur die Frage danach sein kann, wer und wo man jetzt gerade ist, sondern auch eine projektiv-futurische Dimension aufweisen muss, die nach der Richtung fragt, in die man geht.⁶⁸ Aufgrund der Herausstellung dieser teleologischen Struktur jeglicher moralischen Fragestellung resultiert auch Taylors Auffassung in die Einsicht der Notwendigkeit, sein Leben als Lebensgeschichte und deshalb in narrativer Form begreifen zu müssen. Denn um eine Ahnung davon zu bekommen, wer wir sind, müssen wir eine Vorstellung davon haben, wie wir zu dem geworden sind, was wir jetzt sind, und wohin unsere Lebensreise weiterhin führen soll.⁶⁹ Taylor vergleicht die Orientierung innerhalb des moralischen Raumes, in dem jedes Subjekt auf die eine oder andere Weise situiert ist, mit der einfacheren zu bestimmenden Orientierung im physischen Raum. Beide Momente erfordern situativ-orientierende Reflexion, die immer eine gewisse narrative Struktur aufweist, weil sowohl beim Einkaufen als auch im Raum moralischen Handelns eine Struktur des »und dann« resp. »und jetzt« herrscht; zuerst war A (wer/was jemand ist) und jetzt wird B getan (projektiver Entwurf seiner selbst). Hinzu kommt, dass der reflektierende Protagonist verstehen muss, was er wurde, d. h. die Differenz zwischen dem, wer/was er einst war, und dem, was er nun ist,⁷⁰ um sich sinnvoll orientieren zu können.⁷¹

⁶⁸ In Taylors eigenen Worten: »It is only slowly that we grow through infancy and childhood to be autonomous agents who have something like our own place relative to the good at all. And even then, that place is constantly challenged by the new events of our lives, as well as constantly under potential revision, as we experience more and mature. So the issue for us has to be not only where we are, but where we're going; and though the first may be a matter of more or less, the latter is a question of towards or away from, an issue of yes or no. That is why an absolute question always frames our relative ones. Since we cannot do without an orientation to the good, and since we cannot be indifferent to our place relative to this good, and since this place is something that must always change and become, the issue of the direction of our lives must arise for us.« (Vgl. ebd., 47).

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Einfacherweise kann ein Beispiel aus der alltäglichen Erfahrung vieler Menschen diese Notwendigkeit der Situierung für die Einschätzung der gegenwärtigen Situation verwendet werden. Wer aus besonders tiefem und traumgeladenem Schlaf erwacht und desorientiert seine Umgebung einzuordnen versucht, erlebt wie eine rein punktuelle Gegenwart, ohne das Wissen um das, was vorher war, sein könnte. Sobald eine solche Person wieder zu sich kommt und sich daran erinnert, dass sie gestern in die Ferien gefahren ist und deshalb nicht in ihrem eigenen Zimmer aufwacht, sondern sich nunmehr in dem gebuchten Hotelzimmer befindet, sich also der Vergangenheitshorizont wieder öffnet, normalisiert sich plötzlich alles. Vielleicht könnte auch gesagt werden, dass erst das Auftauchen der Vergangenheit mit den ihr eigenen Handlungssträngen das »Zu-sich-Kommen« überhaupt bewirkt.

⁷¹ Vgl. Taylor, *Sources of the Self*, 47f.

Sowohl für Taylor als auch für MacIntyre – und im Übrigen auch für diese Arbeit – gehören Moralität, Identität, Selbst und Narrativität so elementar zusammen, dass eine künstliche Trennung dieser Thematika weder wirklich möglich noch hilfreich ist. Das menschliche Selbst kann aufgrund der obenstehenden Beobachtungen nicht ohne die Verschränkung dieser Ebenen gedacht werden; es ist gerade die Form der Erzählung, die diese hochkomplexen Verschränkungen synthetisieren kann, ohne sie aufeinander zu reduzieren, weshalb sie als die angemessene Form für das menschliche (Er)Leben für viele Vertreter einer narrativen Identität derart ausschlaggebend ist. Als weiterer Vertreter im Pantheon der Narrativitätstheoretiker liesse sich auch Paul Ricœur einfügen. Obzwar seine Perspektive auf die narrative Identität andere Aspekte gewichtet, als dies etwa bei Taylor oder MacIntyre der Fall ist, so bleibt er dennoch unverzichtbar für die Untersuchung der Frage nach narrativer Identität. Im folgenden Kapitel soll deshalb sein Ansatz etwas ausführlicher behandelt werden.

KAPITEL 2

HOMO NARRANS: HERMENEUTIK DES UMWEGES (PAUL RICŒUR)

We tell ourselves stories in order to live.¹
(Joan Didion)

Narrare necesse est.²
(Odo Marquard)

Car nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on
ne saurait plus ce que signifie raconter.³
(Paul Ricœur)

»Paul Ricœur war ein außergewöhnlicher Philosoph.«⁴ So beginnt ein von Charles Taylor verfasster Nachruf auf den 2005 verstorbenen Denker. Und tatsächlich, wer sich einmal an das Werk des grossen französischen Philosophen herangewagt hat, der kann diese Einschätzung nur teilen. Nicht nur die unheimliche Weite der Themengebiete,⁵ in die er im Verlauf seines langen Lebens vorgestossen ist, auch sein philosophischer Stil, der sich kaum je durch kampflustige Abgrenzung, sondern immer durch kreative Aneignung auszeichnete, sind beide auf ihre Weise beeindruckend. Die unglaubliche Komplexität seines Ansatzes, die sich z. B. darin zeigt, dass die von ihm in Angriff genommenen Problemstellungen niemals einer einfachen Lösung zugeführt werden, sondern sich meistens eine Steigerung des zu Beginn angenommenen Komplexitätsgrades ergibt, befördert den Eindruck, es hier mit einem

¹ Didion, *The White Album*, 11.

² Marquard, *Narrare necesse est*.

³ Ricœur, *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction*, 48. »Denn wir haben keine Vorstellung von einer Kultur, in der man nicht mehr wüßte, was *Erzählen* heißt« (Ricœur, *Zeit und Erzählung. Zeit und literarische Erzählung*, 51).

⁴ Taylor, *Nachruf auf Paul Ricœur 1913–2005*, 165.

⁵ Der Wille, das Unbewusste, die Interpretation, die Metapher, die Narrativität, die Geschichte, die Identität, das Gedächtnis und die Erinnerung, die Anerkennung, die Vergebung usw.

Jahrhundertdenker zu tun zu haben. Wenn somit im Folgenden ein Annäherungsversuch an die Ricœur'sche Behandlung so komplexer Zusammenhänge wie Zeit, Narrativität, Identität, Fiktion usw. gewagt wird, muss sogleich eine Klarstellung erfolgen: Es wird nicht möglich sein, diese Zusammenhänge bis in alle Einzelheiten aufzuschlüsseln. Fokussiert wird deshalb auf diejenigen Abschnitte aus seinem Werk, die explizit mit der Frage nach narrativer Identität verbunden und entsprechend für die hier vorliegende Studie fruchtbar zu machen sind. Grob gesagt kann Ricœur als ein Narrativitätstheoretiker bestimmt werden, dessen Interesse am Narrativen vornehmlich im Bereich der Geschichtswissenschaft sowie der Fiktion,⁶ also der künstlerisch hergestellten Erzählzusammenhänge, anzusiedeln ist. Es ist die Dimension des Menschen als dem Geschichten-erzählenden-Tier,⁷ das elementar von diesen Erzählungen lebt, die hier in besonderem Masse zur Geltung kommt und die als Annäherung an die Plausibilisierung der Rede von narrativer Identität an den Beginn gestellt werden soll.

2.1 TRIAS DER MIMESIS – HUMANISIERUNG DER ZEIT

Begonnen wird deshalb mit einer Untersuchung des hermeneutischen Zirkels der dreifachen Mimesis. Besagter Zirkel begegnet zunächst in seiner monumentalen Trilogie »Zeit und Erzählung«. Der Titel ist dabei Programm, denn thematisch kreisen die drei Bände im Dreiecksgespräch zwischen »Geschichtsschreibung, Literaturkritik und phänomenologischer Philosophie«⁸ um die Dialektik zwischen eben jenen Themengebieten von Zeit und Erzählung. Diese beiden Topoi waren in Ricœurs Denkweg aufs Innigste verstrickt, wenn auch das Interesse an der Erzählung im Vergleich zu demjenigen an der Zeit vorausging.⁹ Laut seinem Selbstzeugnis waren drei Quellen für dieses Interesse zentral: Erstens spies sich dieses aus seiner Beschäftigung mit dem französischen Strukturalismus. Zweitens waren es die Zusammenhänge von Historiographie und historischer Erkenntnis mit narrativen Strukturen, und drittens war es seine Auseinandersetzung mit der biblischen Exegese, insbesondere im Gefolge der Arbeiten

⁶ Der Begriff der Fiktion, der im Deutschen ungefähr mit den Bedeutungen »Erdachtes/Irreales« synonym gesetzt werden kann, stammt ursprünglich aus dem Lateinischen »fictio«, das selbst ein Abstraktum des Verbums »fingere« darstellt, wobei das Verb so viel bedeutet wie »formen, gestalten« (vgl. Kluge, *Fiktion*, 294).

⁷ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 216: »A central thesis then begins to emerge: man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal.«

⁸ Ebd., 130.

⁹ Vgl. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 58.

von Rads, die dieses Interesse geweckt haben.¹⁰ Andererseits war das Nachdenken über die Zeit ein prägender Faktor für die Behandlung der Erzählung.

Sobald die Zeit in den Horizont des Denkens gelangt, erheben sich zahlreiche Probleme. Ricœur spricht sogar von Aporien und benennt deren drei: Die erste und wichtigste Aporie erscheint, sobald die physikalisch kosmologische Zeit der psychologisch phänomenologischen gegenübergestellt wird. Denn diese zwei Zeitkonzeptionen sind nicht aufeinander rückführbar und damit auf begrifflicher Ebene letztlich kaum zu vermitteln.¹¹ Eine zweite Aporie sieht Ricœur im konzeptionellen Umgang mit der Zeit als Kollektivsingular. Wieso wird sie als eine Einheit behandelt, obwohl sie doch niemals als solche wahrgenommen wird?¹² Die dritte Aporie identifiziert er schliesslich als die Unerforschlichkeit der Zeit. Unerforschlichkeit bedeutet hier die Unmöglichkeit, die Zeit im Ganzen vor das Denken zu bringen. Sie ist in jedem Akt der Reflexion als deren Bedingungsmöglichkeit immer schon da und verwehrt sich somit gegen eine komplette Objektivierung, wodurch sie sich der vollständigen Kontrolle entzieht.¹³ Für Ricœur sind diese Aporien zwar nicht begrifflich aufzulösen, gleichwohl könnte aber in der Konfiguration der Zeit durch die Erzählung eine Brücke über den Graben geschlagen werden, der sich immer wieder zwischen einer phänomenologischen und einer kosmologischen Zeit öffnet.¹⁴ Es ist die Zeitkonfiguration in der Erzählung, die zur praktischen oder poetologischen Lösung dessen führen wird, was im Folgenden als der hermeneutische Zirkel der Mimesis untersucht wird.

Als exemplarischen Überschneidungspunkt zwischen Zeit und Erzählung wählt Ricœur für seine Untersuchung in der gleichnamigen Trilogie dabei die Überkreuzung des augustinischen Begriffes der *distentio animi* mit dem Mythos-Begriff aus der Poetik des Aristoteles. Ersterer bezeichnet die existenzielle Zeiterfahrung der Ausspannung der Seele zwischen drei Zeitmodi, nämlich zwischen »der Vergangenheit der Erinnerung, der Zukunft der Erwartung und der Gegenwart der Anschauung«.¹⁵ Trotz der Anspannung der Seele kann dabei die einbrechende Dissonanz der Zeiterfahrung nicht im Zaume gehalten

¹⁰ Vgl. ebd., 58 ff.

¹¹ Vgl. ebd., 60; mehr dazu bei Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 254–276.

¹² Vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit*, 400 ff. – im Folgenden abgekürzt mit *ZuE III*; vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 276–284.

¹³ Vgl. *ZuE III*, 417 ff.; Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 284–290.

¹⁴ Vgl. *ZuE III*, 392.

¹⁵ Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 62.

werden.¹⁶ Was die Seele in der augustinischen Perspektive nicht zu tun vermag, d. i. der Dissonanz der Zeitmomente Einhalt zu gebieten und sie sinnvoll zu einer einzigen Zeit zu vereinen, das leistet die von Ricœur aufgenommene aristotelische Konzeption der Fabelkomposition. In ihr nämlich kann eine »Synthesis des Heterogenen«¹⁷ geschehen, d. h., verschiedene Handlungselemente mit deren spezifischen Zeitmomenten können zu einem verstehbaren Ganzen zusammengefügt werden.¹⁸ Ricœurs Idee bestand nun genau darin, »die für die lebendige Temporalität bei Augustinus kennzeichnende konkordante Diskordanz und die der narrativen Fabel bei Aristoteles eigentümliche diskordante Konkordanz miteinander zu verbinden«.¹⁹ Somit führt er die aristotelische Fabelkomposition als Antwort auf die existenzielle Fragesituation der augustinischen *distentio animi* ein, weil er in ihr die Möglichkeit der Herstellung von Konsonanz in und trotz aller Dissonanz der Zeiterfahrung erblickt. Zeit, sofern sie menschliche Zeit sein soll, ist deshalb immer erzählte und damit geordnete Zeit.²⁰ Geordnet heisst hier immer auch spezifisch konfiguriert, was sogleich das aristotelische Begriffspaar von Mythos und Mimesis auf den Plan ruft. Denn diese sind in seiner Konzeption elementar miteinander verknüpft, wobei der Mythos – Fabelkomposition – zur Mimesis wie das Objekt zum Verb steht.²¹ Der Mythos als die Zusammensetzung der Handlung ist somit das »Was« der Mimesis als die Tätigkeit dieser Konfiguration.²² Der Begriff der Mimesis muss denn auch entsprechend verstanden werden als die Nachahmung oder die Darstellung von Handlungen, wobei diese Nachahmung kein identisches Kopieren meint, sondern ein prozessual-dynamisches Geschehen bezeichnet, das von Ricœur mitunter auch als mimetische Tätigkeit charakterisiert wird.²³ Um diesen schöpferisch-kreativen Aspekt der mimetischen Tätigkeit zu

¹⁶ »Der unschätzbare Fund des Augustinus bei seiner Zurückführung der Ausdehnung (extension) der Zeit auf die Zerspannung (distension) der Seele besteht darin, diese Zerspannung mit dem Riß verknüpft zu haben, der sich unaufhörlich mitten in die dreifache Gegenwart einschleicht: als Riß zwischen der Gegenwart der Zukunft, der Gegenwart der Vergangenheit und der Gegenwart der Gegenwart. So läßt er die Dissonanz wieder und wieder aus der Konsonanz zwischen den Intentionen der Erwartung, der Aufmerksamkeit und der Erinnerung selbst entstehen.« (Ricœur, *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung*, 39 – im Folgenden abgekürzt mit *ZuE I*.)

¹⁷ Ebd., 7.

¹⁸ Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 295.

¹⁹ Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 63.

²⁰ Vgl. *ZuE I*, 13.

²¹ Vgl. ebd., 56.

²² Vgl. ebd., 60.

²³ Vgl. ebd., 57–59. Siehe auch: Meuter, *Narrative Identität*, 126.

betonen, übersetzt Ricœur in der französischen Originalversion den aristotelischen Mythos als »mise en intrigue«.²⁴ Der Begriff der Fabelkomposition im Deutschen lässt zwar aufgrund des zweiten Kompositionselements noch etwas von dieser Tätigkeitslogik durchscheinen, an die Dynamik der französischen Transposition des aristotelisch geprägten Mythosbegriffs kommt er allerdings nicht heran. Es gilt, diese Dynamik im Folgenden in Erinnerung zu behalten, wenn – der Klarheit halber – der deutsche Terminus bevorzugt verwendet wird.

In der Erzählung geschieht also eine »Synthesis des Heterogenen«. Denn in ihr werden »Ziele, Ursachen und Zufälle zur zeitlichen Einheit einer vollständigen und umfassenden Handlung«²⁵ versammelt. Wie bereits die Metapher²⁶ in Ricœurs Konzeptionalisierung eine semantische Innovation²⁷ hervorbringen kann, wohnt eine solch innovative Kraft auch der Erzählung inne, da im schöpferischen Akt der Erzählung Vorfälle neu und anders an- und eingeordnet werden können.²⁸ Während der Strukturalismus und insbesondere die Semiotik als Untersuchungsgegenstand nur den Text vor sich haben konnten, öffnet Ricœur in seiner Hermeneutik das Feld, sodass sämtliche Vorgänge rekonstruiert werden sollen, durch die »aus der praktischen Erfahrung Werke, Autoren und Leser hervorgehen.«²⁹ Dies führt ihn zu einer Weitwinkelperspektive, die nicht nur an den Konfigurationslogiken von Texten interessiert ist, sondern das Vorher (womit die Referenz des Textes gewahrt wird) und Nachher (wodurch das Ergebnis des Lesens mitbedacht wird) in die Analyse miteinbezieht.³⁰ Es sind diese Momente der Mimesis, die er als Mimesis₁ – Mimesis₃ in ihrem jeweiligen Eigenwert sowie in ihrer Bezogenheit auf die anderen Momente behandelt. Dabei bezeichnet das Vorher der *Mimesis*₁ das vertraute

²⁴ Siehe Kap. 2 in: Ricœur, *Temps et récit*.

²⁵ *ZuE I*, 7.

²⁶ Ricœur selbst verortet die Studie »Zeit und Erzählung« in ihrer Thematik in enger Nähe zur vorangehenden Arbeit über die Metapher (vgl. ebd.). Siehe weiterhin Ricœur, *Die lebendige Metapher*.

²⁷ Eine solche wird in Ricœurs Metapherntheorie gerade durch die Aufhebung des wörtlichen Sinnes und der dadurch erzwungenen Innovation eines sich neu zeigenden Sinnes auf der Kontextebene hervorgebracht: »[D]ie Selbstaufhebung des Sinnes unter der Einwirkung der semantischen Impertinenz ist nur die Kehrseite einer Innovation des Sinnes auf der Ebene der gesamten Aussage, und diese Innovation wird durch eine ›Verdrehung‹ des wörtlichen Sinnes der Worte erzielt. Diese Innovation des Sinnes bildet die lebendige Metapher.« (Ebd., 226).

²⁸ *ZuE I*, 7.

²⁹ *ZuE I*.

³⁰ Vgl. ebd., 77 ff.

Vorverständnis von Handlungen (Präfiguration der Zeit).³¹ Das Moment der *Mimesis*₂ kann als eigentlicher Mittelpunkt des mimetischen Prozesses bezeichnet werden und markiert die Konfiguration der Zeit durch Konstruktion und Fiktion, womit sie zur vermittelnden Instanz zwischen *Mimesis*₁ und *Mimesis*₃ wird. Die *Mimesis*₃ kann schliesslich als die Neugestaltung der zeitlichen Existenz durch die konstruierte (konfigurierte) Zeit beschrieben werden und hat entsprechend mit der Rezeption des Werkes durch den Leser zu tun.³² In den Worten Ricœurs zu seinem Vorhaben: »Wir gehen somit dem Schicksal einer präfigurierten Zeit bis hin zur refigurierten Zeit durch die Vermittlung einer konfigurierten Zeit nach.«³³ Wie bereits gesehen muss die Zeit, um menschliche Zeit zu sein, narrativiert werden,³⁴ was logischerweise den Bereich der klassischen Auseinandersetzung mit der Erzählung – sei es in der Literaturwissenschaft oder der Geschichtsschreibung – aufsprengt und die Erzählung zur Form kohärenter Zeiterfahrung überhaupt macht. Dass diese Beobachtungen weitreichende Folgen für jegliche anthropologische Fragestellung, insbesondere aber im Hinblick auf die Identitätsthematik, mit sich tragen, muss wohl kaum eigens herausgehoben werden.³⁵ Hier nun soll die triadische Struktur des einen mimetischen Vorgangs expliziert werden, um von dort aus zur Ricœur'schen Konzeption einer möglichen narrativen Identität zu gelangen.

2.1.1 *Mimesis*₁ – Präfiguration

Jede dichterische Komposition muss in einem Vorverständnis der Welt des Handelns mit ihren Sinnstrukturen, ihren symbolischen Beständen sowie ihrem zeitlichen Charakter verwurzelt sein.³⁶ Entsprechende Dimensionen gilt es, an dieser Stelle mit Ricœur etwas genauer zu beleuchten.

³¹ »Eine Handlung nachahmen oder darstellen heisst zunächst, ein Vorverständnis vom menschlichen Handeln haben: von seiner Semantik, seiner Symbolik und seiner Zeitlichkeit.« (Ebd., 103).

³² Vgl. ebd., 89.

³³ Ebd.

³⁴ »Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird.« (Ebd., 13).

³⁵ Trotz der hohen Relevanz der hier angeschnittenen und später noch zu erweitern den konzeptionellen Einordnung des narrativen Bereichs auf diese mimetischen Ebenen sind es nicht zuletzt die späteren Schriften, in denen er ausdrücklich auf die Frage der narrativen Identität im Sinne der Konstitution des Selbst durch die Erzählung eingeht, auf die das Augenmerk jeglicher narrativer Identitätstheorie gelegt werden muss.

³⁶ Vgl. *ZuE I*, 90.

2.1.1.1 Die Sinnstruktur der Handlung

Die Sinnstruktur, die in jeder Fabelkomposition angelegt ist und ohne die ein Verstehen unmöglich wäre, findet ihre Verankerung auf dieser Ebene in der Kompetenz, sinnvoll das Begriffsnetz verwenden zu können, welches dem Bereich der Handlungen zugehört. So implizieren Handlungen immer schon Ziele, die denjenigen verpflichten, der die jeweilige Handlung ausführt. Neben den Zielen verweisen Handlungen auf Motive, die erklären können, weshalb jemand eine besondere Handlung vornimmt. Der handelnde Akteur ist ein Eckpunkt im Begriffsnetz des Handelns. Weiterhin agiert dieses handelnde Subjekt immer unter Umständen, die es nicht selbst geschaffen hat, die es begrenzen und in diesem Handlungsbereich das Agieren des Akteurs begünstigen oder erschweren können. Überdies ist die soziale Dimension des Handlungsbereichs zentral, denn Handeln ist immer interaktiv, wobei diese Interaktion unterschiedliche Formen annehmen kann, so etwa die Form von Wettbewerb, Kooperation oder Kampf. Schliesslich ist die Kontingenz im Handlungsausgang ein weiterer Faktor, der für das Funktionieren eines sinnvollen Begriffsnetzes des Handlungsbereichs vorausgesetzt werden muss.³⁷

Es handelt sich hier also um Begriffe, die sich durch das Auftauchen der Fragen nach dem »Was«, dem »Warum und Weshalb«, dem »Wer«, dem »Wie«, dem »Mit wem« oder »Gegen wen« der Handlung aufdrängen.³⁸ Die bedeutsame Verwendung eines jeden solchen Begriffes ist dabei auf die anderen Termini angewiesen, weshalb die Metapher des Begriffsnetzes durchaus zutreffend ist, denn unter diesen Begriffen herrscht eine Beziehung der Wechselbedeutung, was zur Folge hat, dass jeder, der dieses Begriffsnetz kennt resp. die einzelnen Begriffe dieses Netzes als Elemente dieses Ganzen versteht, die Kompetenz besitzt, die Ricœur hier praktisches Verstehen nennt.³⁹ Das Verhältnis eines narrativen Verstehens zu diesem hier herausgearbeiteten praktischen Verstehen bestimmt Ricœur als Zweifaches: als das Verhältnis der Voraussetzung und als das Verhältnis der Umwandlung. Das bedeutet: Jede Erzählung setzt beim Lesenden oder Hörenden immer schon eine grundsätzliche Vertrautheit mit »Begriffen wie Handelnder, Ziel, Mittel, Umstand, Hilfe, Feindseligkeit, Kooperation, Konflikt, Erfolg, Mißerfolg usw. voraus.«⁴⁰ Gleichzeitig betont Ricœur, dass die Erzählung nicht auf diese Evokation unserer Vertrautheit mit dem zuvor gesichteten Begriffsnetz des Handlungsfeldes

³⁷ Vgl. *ZuE I*, 90f.

³⁸ Vgl. ebd., 91.

³⁹ Vgl. ebd., 92.

⁴⁰ Ebd.

beschränkt ist. Vielmehr fügt sie ihrerseits das hinzu, was sie zu einer Erzählung macht, also die syntaktischen Merkmale, welche die Komposition der Redemodalitäten schaffen, die erst erlauben würden, von einer Erzählung zu sprechen.⁴¹ Zum reinen Begriffsnetz der Handlung tritt also in der Erzählung die Ebene der Diachronizität der Zusammensetzung ebenjener Begriffe hinzu, d. h., in der syntagmatischen Ordnung der Rede scheint der diachrone Charakter der Erzählung auf.⁴² Die Begriffe des Handlungsfeldes werden durch diese syntagmatische Ordnung der Erzählung sowohl integriert, indem heterogene Begriffe wie Umstände, Motive, Handelnde, Ziele, Interaktion usw. in ein zeitliches Zusammenwirken gebracht werden, als auch aktualisiert, indem diese Begriffe von einer blossen virtuellen Bedeutung einer Verwendungseignung zu einer – dank der Sequenzverkettung in der Erzählung – tatsächlichen Bedeutung gelangen. Hierin zeige sich das doppelte Verhältnis vom praktischen zum narrativen Verstehen als Verhältnis von Voraussetzung und Umwandlung.⁴³

2.1.1.2 Die symbolischen Ressourcen der Handlung

Im Rückgang auf anthropologische und soziologische Forschungseinsichten, dabei insbesondere auf die Arbeit des Kulturanthropologen Clifford Geertz,⁴⁴ betont Ricœur die Bedeutung symbolischer Vermittlung, welche die Möglichkeitsbedingung für das Erzählen von Handlungen überhaupt darstellt. Denn Handlungen sind eben nur deshalb

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Die Frage, wann und wie genau ein solches Hinzutreten von narrativem zu praktischem Verstehen geschieht oder ob dies überhaupt chronologisch gedacht werden sollte, ist nicht ganz einfach aus der Ricœur'schen Analyse herauszulesen. Das praktische Verstehen, wie Ricœur es hier im Rückgang auf die semiotische Terminologie des paradigmatischen Bereichs beschreibt, kann selbstverständlich niemals ohne die Sequenzverkettung, die durch das narrative Verstehen hinzutritt, gedacht werden. Eine Handlung ohne diachrone Erstreckung wäre phänomenologisch gesprochen undenkbar. Dieses narrative Verstehen muss also immer auch schon als präfigurierte Voraussetzung für die tatsächlich literarische Be- und Verarbeitung des Narrativen gedacht werden. In diese Richtung schreibt Ricœur: »Die Fabel in dem weiten Sinne, den wir ihr im vorigen Kapitel gegeben haben, dem nämlich der Zusammensetzung der Vorfälle (und damit der Verkettung der Handlungssätze) in der für die erzählte Geschichte konstitutiven Gesamthandlung, ist das literarische Äquivalent der syntagmatischen Ordnung, die die Erzählung in den Bereich des Praktischen einführt.« (Ebd., 93).

⁴³ Vgl. ebd., 92 f.

⁴⁴ Geertz versteht Kultur als »web of significance«, in das der Mensch immer schon verwebt – oder in Schapp'scher Terminologie, verstrickt – ist: »[M]an is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.« (Geertz, *Thick Description*, 5).

erzählbar, weil sie schon immer in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert, damit aber immer schon symbolisch vermittelt sind. Diese Vermittlungsfunktion betont Ricœur auch, wenn er das Symbolische im Anschluss an Ernst Cassirer als kulturelle Prozesse versteht, in denen die Gesamtheit menschlicher Erfahrungen artikuliert werden. Er unterscheidet dabei unter den kulturellen Symbolen diejenigen, welche den Handlungen zugrunde liegen und deren Bedeutung konstituieren, von den in Wort und Schrift vermittelten expliziten Symbolen.⁴⁵ Symbolik geschieht nicht in erster Linie im Geist und kann deshalb auch nicht einfach als psychologischer Vorgang abgetan werden, der dann handlungsleitend fungieren würde, vielmehr ist die Bedeutung selbst bereits handlungsimmanent und kann deshalb von anderen Akteuren, die sich im selben Symbolnetz befinden, verstanden werden. Weil der Bedeutung eine entsprechende handlungsimmanente Dimension eignet, ist auch die Kultur als das Netz solcher Bedeutungen letztlich öffentlich zugänglich, d. h. lesbar.⁴⁶

Symbole treten zudem nicht isoliert, sondern nur in einem Strukturkomplex auf, in dem verschiedene Symbole wechselseitig aufeinander bezogen sind und aufeinander sowie miteinander wirken. Um dies zu veranschaulichen, weist Ricœur darauf hin, dass ein Ritual nur als Zusammenhang von Ritus, Kult und der Gesamtheit von Konventionen, Glaubensvorstellungen sowie Institutionen überhaupt verstanden werden kann. Erst im gesamten Symbolnetz einer gegebenen Kultur kann ein Ritus überhaupt als etwas Sinnvolles wahrgenommen werden. Dies deshalb, weil ein solches Symbolsystem letztlich den Beschreibungskontext bietet, ohne den jegliche Arten von Handlungen unverständlich wären,⁴⁷ denn erst im Verhältnis zum Symbolnetz einer bestimmten Kultur kommt der Geste des Armhebens eine konkrete Bedeutung zu. Das lässt sich gerade an genanntem Beispiel leicht veranschaulichen, denn an der Geste des Armhebens wird je nach Kul-

⁴⁵ Vgl. *ZuEI*, 94. »In diesem Sinne könnte man von einem impliziten oder immanenten Symbolismus im Gegensatz zu einem expliziten oder autonomen sprechen«. (Ebd.).

⁴⁶ Vgl. ebd., 95. Erneut nimmt Ricœur auf Geertz Bezug, wenn er folgenden Satz zitiert: »Culture is public because meaning is.« (Geertz, *Thick Description*, 12).

⁴⁷ Vgl. zur Lesbarkeit von Handlungen aufgrund des situativen Kontextes auch MacIntyre: »To the question ›What is he doing?‹ the answers may with equal truth and appropriateness be ›Digging‹, ›Gardening‹, ›Taking exercise‹, ›Preparing for winter‹ or ›Pleasing his wife‹. [...] What is important to notice immediately is that any answer to the questions of how we are to understand or to explain a given segment of behavior will presuppose some prior answer to the question of how these different correct answers to the question ›What is he doing?‹ are related to each other. [...] We cannot, that is to say, characterize behavior independently of intentions, and we cannot characterize intentions independently of the settings which make those intentions intelligible both to agents themselves and to others.« (MacIntyre, *After Virtue*, 206).

tur und Zeitepoche deren Bedeutungspolyvalenz sichtbar. Sie kann sowohl eine Form des Grüssens als auch einen Akt des Widerstandes oder einen Ruf nach einem Taxi signalisieren. Hieran wird deutlich, dass die Dimension der Symbolik der Handlung eine Vorform von Lesbarkeit verleiht.⁴⁸ Entsprechend dieser Vorform von Lesbarkeit schlägt Ricœur vor, von Handlungen als von einem Quasi-Text zu sprechen, da diese, der Regelstrukturiertheit eines Textes gleichend, durch symbolische Bedeutungsregeln geleitet sind. Deshalb können Menschen innerhalb derselben kulturellen Territorien Handlungen meist problemlos in ihrer Bedeutung verstehen resp. sie im Lichte genannter symbolischer Bedeutungsregeln interpretieren. Neben den bereits herausgestellten Beschreibungs- und Interpretationsregeln, die der Symbolbegriff zutage gefördert hat, geht Ricœur zudem auf die Regel im Sinne der Norm ein, wofür er die vom britischen Philosophen Peter Winch vorgenommene Bezeichnung von *rule-governed behaviour*⁴⁹ in Bezug auf die bedeutungsvolle Handlung einführt. Im Vergleich mit biologischen Codes kann gesellschaftlich normiertes, regelgeleitetes Handeln als Verhaltensprogramm und somit als Code verstanden werden, welcher dem Leben Orientierung, Ordnung und Form zu verleihen imstande ist. Dies markiert die dritte Dimension der symbolischen Vermittlung.

Somit wurde mit Ricœur der Weg zurückgelegt von den immanenten Bedeutungen von Handlungen zum Symbolsystem als Beschreibungskontext für Einzelhandlungen und letztlich zur Regel im Sinne der Norm, die von der deskriptiven zur präskriptiven Ebene führt. Es ist der Ebene der Norm zuzurechnen, dass Handlungen im Verhältnis zu den geltenden Regeln/Normen einer Kultur bewertet werden können und de facto immer auch bewertet werden, sowohl vom Handelnden selbst als auch von den Mitakteuren innerhalb der entsprechenden Kultur. Dadurch erhalten Handlungen einen relativen Wert, der es erlaubt, sie miteinander zu vergleichen und eine der anderen vorzuziehen, d. h., sie als höherwertig zu gewichten.⁵⁰ Eine solche Bewertung von Handlungen im Lichte kultureller Normen ist dabei nicht nur im Sinne eines reflexiven Sinnierens über getätigte Handlungen zu verstehen, sondern fungiert im Alltag eines jeden

⁴⁸ Vgl. *ZuE I*, 95.

⁴⁹ Siehe Winch: »I have claimed that the analysis of meaningful behaviour must allot a central role to the notion of a rule; that all behaviour which is meaningful (therefore all specifically human behaviour) is ipso facto rule-governed«. (Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, 51 f.).

⁵⁰ Vgl. *ZuE I*, 96.

Menschen operativ, auch wenn er nicht aktiv über seine Handlungen nachdenkt.⁵¹

2.1.1.3 Der zeitliche Charakter der Handlung

Nach der Sinnstruktur und der Symbolik folgt in der Ricœur'schen Analyse des Vorverständnisses der Handlungswelt letztlich noch die präfigurierte zeitliche Dimension der Handlung. Denn selbstverständlich steht die tatsächliche Handlung nicht ausserhalb der Zeit, vielmehr macht die Handlung das Wechselverhältnis der Zeitdimensionen sichtbar. Dies versucht Ricœur anhand der augustinischen Reflexion über die Zeit,⁵² darin insbesondere anhand der Postulierung einer dreifachen Gegenwart zu verdeutlichen.⁵³ Für Augustinus gibt es Zukunft und Vergangenheit nur als gegenwärtiges Aus-sein-Auf, d. h. als Gegenwart von Vergangenem, Gegenwart von Gegenwärtigem und als Gegenwart von Zukünftigem.⁵⁴ Was hier in der Reflexion auf die Zeit sichtbar wird, will Ricœur in den Grundstrukturen des Handelns selbst freilegen. Die herausgestellte Trias des Präsens könnte, übertragen auf die Handlung, folgendermassen ausgewortet werden: Gegenwart der Zukunft bedeutet, dass »ich mich von nun an, also schon jetzt dazu verpflichte, dies morgen zu tun«; Gegenwart der Vergangenheit hiesse, dass »ich jetzt die Absicht habe, dies zu tun, weil ich gerade eben gedacht habe, daß ...«; und die Gegenwart des Gegenwärtigen

⁵¹ Als Beispiel kann man sich folgendes Szenario vorstellen: Ein junger Mann sitzt morgens auf dem Weg zur Arbeit im überfüllten Pendlerverkehr im Bus. Sobald eine sehr alte Person oder eine schwangere Frau den Bus betritt, ist er zwar nicht gesetzlich dazu verpflichtet, seinen Platz freizugeben, anhand der Reaktionen der Mitpendler und hoffentlich aufgrund des eigenen Gewissens – das ja immer auch durch kulturelle Normen geformt ist – sollte er dies tun. Während es dieses Beispiel noch mit einer eher unterschweligen Art von Normgefährdung zu tun hat, gibt es auch Handlungen, die stärkere Sanktionierungen zur Folge hätten. Es sollte nur dargelegt werden, dass in ganz normalen Alltagssituationen die verinnerlichten kulturellen Normen gleichsam intuitiv zum Tragen kommen.

⁵² Die augustinische Reflexion über die Zeit im 11. Buch der *Confessiones* markiert den Einstieg der gesamten Trilogie *Zeit und Erzählung*. Die Narrativierung der Zeit, um die es Ricœur geht, ist die poetische Lösung auf die von Augustinus hervorgehobene Aporetik der Zeiterfahrung.

⁵³ Siehe Augustinus, *Conf.* XI, 14 ff.

⁵⁴ »Das aber ist jetzt evident und klar: Zukünftiges und Vergangenes sind nicht; die Behauptung, es gebe drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, trifft nicht im strengen Sinne zu. Im strengen Sinne müsste man wohl sagen: Es gibt drei Zeiten, die Gegenwart von Vergangenem, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei sind in der Seele in einem gewissen Sinne, und anderswo finde ich sie nicht: die Gegenwart des Vergangenen als Erinnern, die Gegenwart des Gegenwärtigen als Anschauen, die Gegenwart des Zukünftigen als Erwarten.« (Ebd. XI, 20.26).

würde schliesslich bedeuten, dass »ich *jetzt* dies tue, weil ich es *jetzt* tun kann«. ⁵⁵ Ricœur will nun untersuchen, wie die Praxis im Alltag diese drei Dimensionen der Gegenwart miteinander in Beziehung bringt und wie das Verhältnis dieser triadischen Struktur der Gegenwart in der Handlung gedacht werden könnte. Für die Erzählung nämlich ist es genau diese Vernetzung der Zeitdimensionen in der ihr vorausgehenden Praxis, auf welche sie zurückgreifen muss. ⁵⁶

Für die Explikation dieser Vernetzung wendet sich Ricœur an Heidegger, der im zweiten Teil seines Werkes »Sein und Zeit« das Verhältnis des menschlichen Daseins zur Zeitlichkeit behandelt. ⁵⁷ Sein existenziales In-der-Zeit-Sein ist dabei nicht dasselbe wie die Messung von Abständen zwischen einzelnen Augenblicken, sondern bedeutet in erster Linie, dass der Mensch in seinem Dasein immer schon mit der Zeit rechnet und dies dann auch die Messung der Zeit erfordert, wobei hier die Reihenfolge zentral ist. Zuerst erscheint ein existenziales Rechnen mit der Zeit, bevor deren Messung vorgenommen wird. Der Sinn der Zeit wird durch das besorgende Umgehen des Daseins in der Zeit konstituiert und nicht durch irgendwelche Messungsmassnahmen bestimmt. ⁵⁸ Somit zeigt sich ein Bedeutungsunterschied zwischen dem »Jetzt« des existenzialen Umgangs mit der Zeit und einem abstrakten Zeitpunkt an. Nur durch die Tendenz der Sorge des Daseins, sich ganz auf die Gegenwart zusammenzuziehen, kann überhaupt so etwas wie ein isolierter Zeitpunkt als abstraktes Moment in der Vorstellung auftauchen. Für Heidegger ist die Zeit das im »Jetzt angesprochene Ausgelegte«, wobei die Möglichkeit der Datierbarkeit dieser Zeit nur den »*Widerschein* der *ekstatischen* Verfassung der Zeitlichkeit« anzeigt und somit die ursprünglichere Zeitangabe nicht die Messung ist, sondern das »auslegende Aussprechen der ›jetzt‹, ›dann‹ und ›damals‹.« ⁵⁹ Nun wäre es aber möglich, dass diese existenzielle Dimension des Besorgens, aus der die Bestimmung des Jetzt auftauchen würde, vergessen geht und »Jetzt-Sagen« plötzlich gleichbedeutend mit dem Ablesen der Uhrzeit wird. Trotzdem ist noch etwas von der existenzialen Bedeutung dieser Zeitvorstellung in der Beobachtung zu erhaschen, dass sich die Uhrzeit von der Tageszeit und letztlich vom Tag selbst ableitet, dieser aber die Grundbefindlichkeit der Sorge mit dem Licht der Welt verbindet. Erst wo die komplette Maschinisie-

⁵⁵ *ZuE I*, 99.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, ab 231. Verdichtet ab 334. Ricœur bezieht sich vor allem auf das abschliessende Kapitel ab 404.

⁵⁸ Vgl. *ZuE I*, 102.

⁵⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, 408.

rung der Zeitmessung diesen ursprünglichen Bezug durchtrennt, damit die natürlichen Einheiten von Tag und Nacht ihrer existenzialen Bedeutung entkleidet, lässt sich das »Jetzt-sagen« nur noch im Lichte einer abstrakten Zeitkonzeption vorstellen.⁶⁰ Dieser von der Heidegger'schen Analyse der Innerzeitigkeit besprochene Bruch mit einer Vorstellung, in der die Zeit einzig als lineare Abfolge von Jetzt-Punkten aufgefasst wird, markiert für Ricœur eben jene Präfiguration des Zeitlichen auf der Ebene der Mimesis₁. Es ist nämlich diese Dimension der Innerzeitigkeit mit ihrer existenzialen Auffassung der Zeitlichkeit als in der Sorge immer schon mitgegeben, auf deren »Sockel« sich dann die »narrativen Gebilde und die entwickelteren Formen der Zeitlichkeit, die ihnen entsprechen«, ⁶¹ erheben.

Das auf der Ebene der Mimesis₁ herausgestellte Vorverständnis bezüglich der Semantik, Symbolik und des temporalen Charakters menschlicher Handlung ist sowohl dem Dichter als auch seinem Publikum oder seinem Leser gemeinsames Fundament, auf das die Fabelkomposition zurückgreifen muss und von dem sich die literarische Mimesis abhebt. Obwohl die Konfigurationsleistung des literarischen Werkes nicht einfach eine reine Abbildung des immer schon Gegebenen darstellt, wäre jegliche Literatur komplett unverständlich, wenn sie nicht gestalten würde, was in der menschlichen Handlung schon Gestalt besitzt.⁶²

2.1.2 *Mimesis₂ – Konfiguration*

Auf dieser zweiten Ebene des mimetischen Prozesses geht es um die konkrete Konfiguration von Texten. Ricœur macht darauf aufmerksam, dass die Stellung der Mimesis₂ zwischen einem Vorher und Nachher der Konfiguration von Anfang an deren Vermittlungsfunktion signalisiert. Entsprechende Vermittlungsrolle gliedert er triadisch auf: 1. Vermittelt sie zunächst zwischen einzelnen Ereignissen und einer Gesamtgeschichte, indem sie aus einer Abfolge von Ereignissen eine Konfiguration herzustellen imstande ist, die eine intelligible Totalität darstellt.⁶³ 2. Vereinigt die Fabelkomposition, was nichts anderes ist als die Konfigurationsleistung auf der Ebene der Mimesis₂, heterogene – bei der Sinnstruktur der Handlungen bereits herausgehobene – Aspekte, wie Handelnde, Ziele, Motive, Interaktionen, Mittel, Umstände, unerwartete Resultate usw. Wie zuvor bereits behandelt, tritt mit der Dimension der Erzählung die syntagmatische Ordnung

⁶⁰ Vgl. *ZuEI*, 103.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., 103f.

⁶³ Vgl. ebd., 105f.

zur paradigmatischen der Handlungssemantik hinzu. Diese Konfigurationstätigkeit bezeichnet den Schritt von Mimesis₁ zu Mimesis₂.⁶⁴ 3. Vermittelt die Fabel auch noch ihre eigenen Zeitmerkmale, weshalb sie grundsätzlich eine Synthesis des Heterogenen genannt werden kann. Der Prozess der Fabelkomposition verbindet dabei zwei Zeitdimensionen miteinander, eine chronologische und eine nicht chronologische. Während die chronologische Zeitdimension das Episodische der Erzählung ausmacht, indem sie die Geschichte als aus Ereignissen bestehend kennzeichnet, besteht die Bedeutung der zweiten, nicht chronologischen Dimension in der Verwandlung jener Ereignisse in eine Geschichte und damit also in der eigentlichen Konfigurierung. Demnach ist der Konfigurationsakt gleichbedeutend mit dem Zusammennehmen einzelner Vorfälle zu einer Geschichte, worin aus der Vielfalt von Verschiedenem eine zeitlich einheitliche Totalität geformt wird.⁶⁵ Das Konfigurieren, dieser aktive Vorgang, der nicht zufällig im griechischen Begriff *ποίησις* (*poiesis* – machen) seinen Ursprung hat, vermag das Paradox der Zeitlichkeit⁶⁶ nicht nur hervorzuheben, vielmehr kann es die beiden Pole des Paradoxes einer Vermittlung zuführen, wodurch für die Zeitproblematik eine Lösung angeschlagen ist: Es ist dies der dichterische Akt selbst, der aus der Abfolge von Vorfällen eine zeitliche Totalität generieren kann, die sich dem Hörer in der Möglichkeit der Nachvollziehbarkeit der Geschichte zeigt.⁶⁷ Doch was bedeutet eine solche Nachvollziehbarkeit einer Geschichte? Es würde heißen, zu verstehen, in welcher Weise die aufeinanderfolgenden Epi-

⁶⁴ Vgl. ebd., 106.

⁶⁵ Vgl. ebd., 106 f. An dieser Stelle nimmt Ricoeur einen Vergleich zwischen dem Konfigurationsakt und dem Urteilsakt in der kantischen Philosophie vor: »Bekanntlich besteht für Kant der transzendente Sinn des Urteils weniger darin, ein Subjekt und ein Prädikat miteinander zu verknüpfen, als ein Mannigfaltiges der Anschauung unter die Regel eines Begriffes zu stellen. Noch größer ist die Verwandtschaft zur reflektierenden Urteilskraft, die Kant der bestimmenden insofern gegenüberstellt, als sie über die Gedankenarbeit reflektiert, die im ästhetischen Geschmacksurteil und im teleologischen Urteil über organische Ganzheiten am Werk ist. Der Akt der Fabelkomposition hat eine ähnliche Funktion, indem er einer zeitlichen Abfolge eine Konfiguration abgewinnt.« (Ebd., 107).

⁶⁶ Dazu wurde weiter oben bereits einiges erläutert. Vereinfacht gesagt besteht das Paradox der Zeitlichkeit in der Unmöglichkeit, die subjektive phänomenologische mit der objektiven kosmologischen Zeitkonzeption zu versöhnen. Andererseits lässt sich die Zeit nicht befriedigend mit nur einer der beiden Konzeptionen erklären: »Es ist nicht möglich, das Problem der Zeit von einem einzigen Ende, von der Seele oder der Bewegung her in Angriff zu nehmen. Sowenig wie die *distentio* der Seele imstande ist, die Extension der Zeit hervorzubringen, sowenig ist die Dynamik der Bewegung imstande, die Dialektik der dreifachen Gegenwart zu erzeugen.« (ZuE III, 35).

⁶⁷ Vgl. ZuE I, 107.

soden zu dem von der Geschichte erzählten Schluss geführt hätten. Damit ist freilich nicht die einfache Vorhersehbarkeit eines Schlusses gemeint, so als ob er bereits in den Prämissen der Geschichte enthalten wäre, wohl aber müsste ein Schluss annehmbar erscheinen, d. h. mit den zusammengekommenen Episoden letztlich eine gewisse Homosemie aufweisen. Hierin findet Ricœur die dichterische Lösung des augustinischen Paradoxes der *distentio* und *intentio*. Das Paradox wird nicht spekulativ aufgelöst, sondern in der Nachvollziehbarkeit der Geschichte in lebendige Dialektik verwandelt.⁶⁸ Während die episodisch-chronologische Dimension die Erzählung in die Nähe einer linearen Zeitvorstellung rückt, da ihr die Struktur »und dann« eignet, sie also immer neue Ereignisse in ihrer Zeitenabfolge aneinanderreihen kann und damit auch die unumkehrbare Ordnung der Zeit herausstellt, kommen mit der Konfiguration bestimmte Zeitmerkmale zum Tragen, welche dieser linearen Ordnung teilweise entgegengesetzt sind. Dies geschieht zunächst in der Neuordnung der Abfolge von Ereignissen in eine bedeutungsvolle Totalität, die eine Geschichte mit- und nachvollziehbar werden lässt.⁶⁹ So wird die Geschichte von einer rein linear ununterbrochenen Wiedergabe einzelner Vorfälle zu einer unter einem Thema stehenden Ganzheit. Weiterhin wird eine derartige endlose Abfolge von Geschehnissen in der episodischen Logik durch die Konfiguration unterbrochen, indem der Fabel die Bedeutung eines Abschlusses abgerungen wird.⁷⁰ Erst vom Endpunkt einer Geschichte aus kann diese vollends als Totalität wahrgenommen werden. Aufgrund der Konfigurationslogik, die in der Erzählung am Werk ist und diese als Totalität darstellt, die erst vom Ende her ihren Abschlusscharakter gewinnt, kann die Vorstellung einer allzu strikten Linearität der Zeit, die stets von der Vergangenheit in die Zukunft führt, durchbrochen und diese »natürliche« Zeitordnung umgedreht werden, da das Ende im Anfang und der Anfang im Ende gesehen wird. Besagtes erlaubt es dem Leser, die Zeit selbst anders zu verstehen, nämlich »als Rekapitulierung der Ausgangsbedingungen eines Handlungsverlaufs in seinen letzten Konsequenzen«.⁷¹ Die augustinischen Paradoxe der Zeiterfahrung werden also im Akt des Erzählens,

⁶⁸ Vgl. ebd., 108.

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Hier verweist Ricœur auf das Werk Frank Kermodes »The Sense of an Ending«. In einer Neuauflage seines Werkes blickt Kermod auf das Buch zurück und fasst eine der zentralen Einsichten daraus folgendermassen zusammen: »For to make sense of our lives from where we are, as it were, stranded in the middle, we need fictions of beginnings and fictions of ends, fictions which unite beginning and end and endow the interval between them with meaning.« (Kermode, *The Sense of an Ending*, 190).

⁷¹ *ZuE I*, 109.

der sich im Akt des Mit- und Nachvollziehens einer Geschichte spiegelt, nicht einfach aufgelöst, sondern produktiv gemacht.

In einem nächsten Schritt macht Ricœur auf zwei weitere Merkmale des konfigurierenden Aktes aufmerksam, die beide den Übergang von der Mimesis₂ zur Mimesis₃ betreffen. Zum einen ist dies die Schematisierung, zum anderen der Traditionscharakter, die beide für den Akt des Konfigurierens von grosser Bedeutung sind und ihr eigenes Verhältnis zur Zeit konstituieren. Für die Explikation der Schematisierung beruft sich Ricœur auf Kant, indem er dessen Einsichten zur produktiven Einbildungskraft mit der Hervorbringung des konfigurierenden Aktes vergleicht.⁷² Die produktive Einbildungskraft fungiert bei Kant als die regelhervorbringende Matrix, welche die Verstandeskategorien zunächst schematisiert. Dies ist möglich, weil die produktive Einbildungskraft den Verstand mit den Anschauungen verbindet, da sie sowohl verstandesmässige als auch anschauungshafte Synthesen generiert.⁷³ Ricœur stellt eine Ähnlichkeit nun dahingehend fest, dass er auf die gemischte Verständlichkeit hinweist, die durch die Fabelkomposition erzeugt wird. Jene Intelligibilität besteht aus dem, was vorher als die unter einem Thema stehende Ganzheit der Geschichte genannt wurde, also aus dem Grundgedanken der Erzählung und der anschaulichen Darstellung der heterogenen Faktoren wie Charaktere, Umstände, Episoden usw. Ebendies nun ist der Grund, weshalb von einem »Schematismus der narrativen Funktion«⁷⁴ gesprochen werden kann: Die Erzählung vermag es, die zuvor beleuchteten heterogenen Elemente zu einem intelligiblen Ganzen zu schematisieren.

Ein solcher Schematismus wird nun aber immer in einer Geschichte mit einer ihr zugehörigen Tradition konstituiert. Tradition meint hier »lebendige Weitervermittlung einer Neuschöpfung, die durch eine Rückkehr zu den schöpferischen Momenten des dichterischen Tuns immer wieder reaktiviert werden kann.«⁷⁵ In den Begriffen »Weitervermittlung einer Neuschöpfung« tritt uns bereits die Logik der Sedimentierung und Innovation entgegen, die in ihrem Wechselspiel für den Traditionsbegriff bestimmend sind. Denn weitervermittelt kann nur das werden, was bereits da ist, was bereits als sedimentierte

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. ebd., 110. Vgl. dazu auch das Schematismuskapitel im zweiten Buch der ersten Abteilung zur transzendentalen Analytik in Kants Kritik der reinen Vernunft: Kant, *KrV*, A 137–148/B 176–188. Siehe dazu weiterhin: Trede/Homann, *Einbildung, Einbildungskraft*, 347f. sowie zur weiteren Erhellung des Schema-Begriffes und der Verbindung mit der Einbildungskraft: Stegmaier/Herrmann, *Schema, Schematismus*, 1250f.

⁷⁴ *ZuE I*, 110.

⁷⁵ Ebd., 110.

Schicht im Repertoire des Vermittelnden auftaucht. Gleichzeitig wird diese konservative Dimension durch den Begriff der Neuschöpfung sogleich wieder entsichert, indem die Dimension der Innovation dem Traditionsbegriff hinzugefügt, damit aber einer Vorstellung von Tradition als totem und tötendem Buchstaben gleich zu Beginn die Legitimität entzogen wird. Ricœur behandelt die Sedimentierung dabei auf der Ebene des Paradigmatischen unter mehreren Vorzeichen. So kann die formalste Ebene dieses Sedimentationsprozesses als die bereits beschriebene dissonante Konsonanz (oder der Synthesis des Heterogenen), welche die Bedingung der Möglichkeit für narratives Vermögen überhaupt markiert, herausgestellt werden. Weiterhin hat Aristoteles, wenn er neben diesen formalsten Bedingungen des Mythos weitere einschränkende Bedingungen in der Beschreibung der Gattungen vornahm,⁷⁶ damit die gesamte spätere Erzähltradition geprägt, da diese literarischen Gattungen selbst zu paradigmatischen Modellen für Erzählungen geworden sind.⁷⁷ Doch nicht nur die Form (dissonante Konkordanz) und die Gattung (z. B. Tragödie), sondern auch die Typen,⁷⁸ die in grosser Nähe zu Einzelwerken entstanden, sollten in der Sedimentierung narrativer Tradition beachtet werden. Für Ricœur sind es also die Form, die Gattung und der Typus, die als paradigmatisch gelten können. Solche Paradigmen spuren die Regeln für spätere Experimente im Gebiet des Narrativen vor, wobei diese nicht einfach ein für allemal vorgegeben sind, sondern sich unter dem Druck neuer Erfindungen – meist äusserst langsam – verändern können.⁷⁹

Den dialektischen Gegenpol zur Sedimentierung und damit das zweite Moment der Tradition stellt die Innovation dar. Sie ist möglich, weil jedem Gedicht und jeder Erzählung als Einzelwerke immer eine bestimmte Einmaligkeit vorbehalten ist, damit also immer ein innova-

⁷⁶ Aristoteles' Beschreibung der griechischen Tragödie »hat die spätere Entwicklung der westlichen Dramenliteratur weitgehend beherrscht.« Einige Aspekte einer solchen Tragödie, eines tragischen Mythos, sind dabei z. B. der »Umschlag vom Glück zum Unglück« sowie die »tragische Schuld eines Charakters, der doch die Züge des Vortrefflichen trägt und weder Laster noch Bosheit aufweist.« (Ebd., 111).

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ In der aristotelischen Poetik z. B. Ilias oder König Ödipus. Dass diese Typen bis heute einen wichtigen Stellenwert im kollektiven Wissen einnehmen, muss wohl kaum eigens herausgehoben werden. Man denke nur an den aus der freudschen Psychoanalyse salonfähig gewordenen Begriff des Ödipuskomplexes, bei dem die Tragik der Geschichte des Ödipus zu einer grundanthropologischen psychologischen Entwicklungsstufe des Kindesalters stilisiert wird.

⁷⁹ Es sei daran erinnert, dass diese Regeln selbst durch einen langen Sedimentierungsprozess hindurch, der nur im Sinne eines Rezeptionsgeschehens verstanden werden kann, ihren paradigmatischen Status überhaupt erst erreicht haben. Sie sind also ihrerseits (Er)findungen, die Sedimentiertes und Neues zusammenbringen konnten.

tives Moment mitschwingt. Denn obwohl die zuvor gesichteten Paradigmen auch solche Einzelwerke strukturieren, werden diese dadurch nicht einfach erschöpft. Am Beispiel der Sprache versucht Ricoeur, diese Dialektik zu verdeutlichen:

Wie die Grammatik einer Sprache die Generierung wohlgeformter Sätze regelt, deren Zahl und Inhalt unvorhersehbar sind, so ist ein Kunstwerk – ein Gedicht, ein Drama, ein Roman – eine originelle Schöpfung, eine neue Existenz im Reich der Sprache.⁸⁰

Gleichzeitig gilt auch, dass die Innovation selbst immer regelbestimmt bleibt, da jegliche dichterische Schöpfung mit den Paradigmen der Tradition in Zusammenhang steht. Somit kann trotz aller Betonung der kreativen Innovationsfähigkeit im Bereich des Narrativen festgestellt werden, dass es sich nie um eine *creatio ex nihilo* handeln kann. Das Verhältnis zu den Paradigmen gestaltet sich dabei selbstverständlich äusserst verschieden; vom Pol einer allzu rigiden Anwendung der vorgegebenen Paradigmen zur kalkulierten Abweichung jeglicher Regelbestimmung sind nahezu unbegrenzte Anwendungsmöglichkeiten denkbar.⁸¹ Die Möglichkeit von Abweichungen ist im Wechselspiel von sedimentierten Paradigmen und der Schaffung von Werken immer gegeben, wobei diese Abweichungen auf allen Stufen der paradigmatischen Ordnung auftreten können. Als mittlere Achse zwischen den extremen Formen von rigider Anwendung und kalkulierter Abweichung liegt die geregelte Deformation, die sich zwar innerhalb der Regelhaftigkeit vorgegebener Paradigmen bewegt, diese aber durch ihre innovative Schaffenskraft einer Veränderung zuführen kann.⁸² Dadurch kommt die Vermittlungsfunktion der zweiten Mimesisstufe wunderbar zum Vorschein, indem sie als Zwischenstufe »vom Vorher zum Nachher des Textes [...] führen und durch ihr Gestaltungsvermögen das Vorher zum Nachher [...] verklären«⁸³ kann.

2.1.3 *Mimesis*₃ – *Refiguration*

Schliesslich muss noch die dritte Ebene des mimetischen Prozesses beleuchtet werden, um dem Zirkel der dreifachen Mimesis auf die Spur zu kommen. Überraschenderweise findet der konfigurierende Akt seinen Abschluss nicht wie vielleicht erwartet auf der Stufe der Mimesis₂, sondern im Übergang von der Mimesis₂ zur Mimesis₃, im Akt des

⁸⁰ *ZuE I*, 112.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. ebd., 113.

⁸³ Ebd., 88.

Lesens, in dem der Konfigurationsakt wieder aufgenommen und vollendet wird.⁸⁴ Ohne die Begleitung eines Lesers wäre nämlich ein rein intratextuell konfigurierender Akt undenkbar, und zudem könnte sich ohne den Leser, der eine Aneignung des Textes vornimmt, keine Welt vor dem Text ausbreiten.⁸⁵ Die zuvor behandelten Merkmale der Schematisierung und der Tradition zeigen dies in aller Deutlichkeit, denn als Kategorien der Wechselwirkung zwischen der Tätigkeit des Schreibens und des Lesens begegnen sie dem Vorurteil einer Dichotomie von einem Innen und Aussen des Textes aufhebend und entlarven eine solche Perspektive auf den Text als zu statisch und isolierend. Die rezipierten Paradigmen fungieren als Regeln resp. Richtlinien in der Begegnung von Leser und Text und strukturieren aufgrund ihres paradigmatisch sedimentierten Charakters die Erwartungen des Lesers, was erst die Nachvollziehbarkeit der Geschichte garantiert. Gleichzeitig ist der Akt des Lesens als Begleiter des Konfigurationsaktes der Erzählung nicht wegzudenken, da er deren Nachvollziehbarkeit aktualisiert.⁸⁶ Zudem begleitet der Akt des Lesens die beiden Pole der Tradition, die Innovation und die Sedimentierung der Paradigmen. Im Akt des Lesens vollzieht sich ein Spiel mit den auferlegten narrativen Beschränkungen auf der einen und den Abweichungen ebendieser Regulierungen auf der anderen Seite. Im Rückgang auf den Phänomenologen Roman Ingarden⁸⁷ und den deutschen Litera-

⁸⁴ Vgl. ebd., 121.

⁸⁵ Vgl. *ZuE III*, 265.

⁸⁶ Vgl. *ZuE I*, 121.

⁸⁷ Dieser habe die Unabgeschlossenheit des literarischen Kunstwerkes in seinen beiden grossen Arbeiten (siehe: Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, sowie: Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*) zu dieser Thematik als Erster herausgestellt. Ein erster Grund, weshalb ein Werk für Ingarden als unabgeschlossen gelten könne, bestehe darin, dass ein Text dem Leser verschiedene schematisierte Ansichten bieten würde, die dieser dann konkretisieren müsse. D. h., der Leser versucht, durch eine Verbildlichung eine Vorstellung der Textwelt zu erhalten. Dass dies auf verschiedenste Weise geschehen könne, gleicht einer Selbstverständlichkeit, und so kann der Text als Partitur gesehen werden, die auf unterschiedliche Art und Weise ausgeführt werden kann. Es gibt aber noch einen weiteren Grund für die Unabgeschlossenheit des Textes und die damit einhergehende Zentralität der Leserinstanz. Die Welt, die vom Text dargestellt werden soll, kann als Bestand von intentionalen Satzkorrelata definiert werden, die allererst in ihrer Ganzheit in den Blick kommen müssen, bevor die Welt gesehen werden kann. Ingarden wendet die Husserl'sche Theorie der Zeit auf die Satzfolge des Textes an und zeigt damit auf, dass jeder Satz über sich hinauszielt und den kommenden immer schon antizipiert. Dieses auf den Text angewendete Wechselspiel von Retention und Protention kann aber nur funktionieren, wenn der Leser dieses Antizipieren in seine eigenen Erwartungen miteinbindet. Anders als ein Objekt der Wahrnehmung gewährt das literarische Werk nicht einfach eine anschauliche Erfüllung solcher Erwartungen, sondern kann diese nur modifizieren.

turwissenschaftler Wolfgang Iser⁸⁸ stellt Ricœur schliesslich die Unabgeschlossenheit des literarischen Kunstwerkes heraus, das für seine Vervollständigung gewissermassen nach der Lektüre verlangt.⁸⁹ Durch den Akt des Lesens wird also die dritte Stufe der Mimesis mit der Stufe der Konfigurationsleistung verknüpft. Dieser Akt fungiert als letzter »Träger der Refiguration, der Neugestaltung der Welt der Handlung im Zeichen der Fabel.«⁹⁰ Als solcher Träger gehört er aber noch der mimetischen Tätigkeit an, denn ohne die Wechselwirkung zwischen Text und Lesern resp. Rezipienten kann noch gar nicht von einem Werk gesprochen werden, da sich dieses erst aus entsprechender Dialektik ergibt. Das bedeutet: Die Refiguration der Welt der Handlung ist kein epiphänomenaler Effekt eines immer schon anwesenden Werkes, sondern bringt durch diese das Werk erst zu sich selbst. Denn die Poiesis ist ein Werk im Sinne der Strukturierung als Tätigkeit, die ihren Abschluss erst im Zuschauer oder eben im Leser finden kann,⁹¹ weil von den Rezipienten aufgrund der sedimentierten Paradigmen einem Werk gewisse Erwartungshaltungen entgegengebracht werden, die teilweise erfüllt, durch die geregelte Deformation aber teilweise auch enttäuscht, damit aber nicht zuletzt refiguriert werden können.

Die Möglichkeit des im Leser geschehenden Vorgangs einer bildhaften Konkretisation kann nur aufgrund dieses Prozesses der Erwartungsmodifikationen geschehen. Es ist dieser Prozess, der den Text zu einem Werk macht und so resultiert das Werk erst aus der Interaktion von Text und Leser (vgl. *ZuE III*, 271f.).

⁸⁸ Ricœur lenkt den Blick insbesondere auf den von Iser eingeführten Begriff des »wandernden Blickpunktes« in dessen Theorie des Lesens (siehe: Iser, *Der Akt des Lesens*, besonders 177–193). Entsprechender Begriff stimmt mit den von Husserl in seiner Zeittheorie vorgenommenen Beschreibungen von Retention und Protention sowie deren weiterer Anwendung von Ingarden auf den Text überein. Es sind die ständig modifizierten Erwartungen und abgewandelten Erinnerungen, die im Lesevorgang ineinanderspielen (vgl. ebd., 182). Zudem wird durch diesen Begriff der synthetische Charakter des Lesevorgangs angezeigt, der das »Zusammennehmen« des Textes durch Erinnerung und Antizipation leistet (*ZuE III*, 273). Iser selbst fasst diese Dialektik des Lesevorganges konzise zusammen: »Jeder Augenblick der Lektüre ist eine Dialektik von Protention und Retention, indem sich ein noch leerer, aber zu füllender Zukunftshorizont mit einem gesättigten, aber kontinuierlich ausbleichenden Vergangenheitshorizont so vermittelt, daß durch den wandernden Blickpunkt des Lesers ständig die beiden Innenhorizonte des Textes eröffnet werden, um miteinander verschmelzen zu können.« (Ebd., 182f.).

⁸⁹ Als Beispiel einer Form extremer Lücken und Löcher in einem Text, bei denen der Leser das Werk beinahe alleine konfigurieren muss, da es durch den Autor absichtlich de-figuriert und entstellt ist, kann für Ricœur der Roman (oder Antiroman) *Ulysses* von James Joyce dienen (Joyce, *Ulysses*). Hier wird der Leser vom Werk im Stich gelassen und die gesamte Last der Konfiguration, der Fabelkomposition, wird diesem aufgebürdet (vgl. *ZuE I*, 122).

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. ebd., 82.

Bei der Ausarbeitung einer Rezeptionsästhetik, wie sie hier im Übergang von der rein textuellen Konfiguration zur Refiguration durch den Akt des Lesens versucht wird, kann das Problem der Kommunikation nur im Zusammenhang mit der Referenz zur Sprache kommen. Denn kommuniziert wird ja nicht ein isolierter Sinn eines irgendwie gearteten Textes, sondern gleichsam die Welt mit ihren Horizonten, wie sie vom Text entworfen wird. Zugleich ist die Aufnahme des Textes mit seiner Welt auf den Horizont des Lesers angewiesen, in den diese eingehen kann, was letztlich zu einer Überschneidung der Welt des Textes mit derjenigen des Hörers führt.⁹² Die Sprache, so hält Ricœur gegen eine strukturalistische Semiotik fest, ist keine Welt für sich, die letztlich ohne einen Referenzpunkt auskommen kann. Vielmehr haben Menschen etwas zu sagen und versuchen, ihre Erfahrungen zur Sprache zu bringen und miteinander zu teilen, und zwar einfach deshalb, weil sie sich immer schon in einer gemeinsamen Welt befinden und von Situationen⁹³ betroffen sind. Damit wird die ontologische Voraussetzung für die Referenz eines Werkes thematisch.⁹⁴ Denn der Leser rezipiert niemals nur den Sinn eines Werkes, sondern durch diesen Sinn die Erfahrungen, die vom Werk selbst zur Sprache drängen, damit aber auch die Welt und Zeit des Werkes. Rezeptionsästhetik kann in diesem Sinne niemals von einer Ontologie des Kunstwerkes getrennt werden, weil Kommunikation – und diese geschieht im Übergang von Mimesis₂ zu Mimesis₃ – immer auch Referenz mitbeinhaltet: »Jede Referenz ist Ko-referenz, dialogische oder Dialogreferenz.«⁹⁵ Um der Komplexität der Referenzfunktion literarischer Sprache noch etwas genauer auf die Schliche zu kommen, verweist Ricœur auf die Funktionsweise dichterischer Sprache, aus der er das Mittel generieren will, um den Abgrund zwischen der Welt des Textes und derjenigen des Lesers überbrücken zu können und damit einem rigiden

⁹² Vgl. ebd., 123. Ricœur beruft sich in diesem Zusammenhang auch auf das Gadamer'sche Konzept der »Horizontverschmelzung« im Prozess des Verstehens. Dabei vollzieht sich das geschichtlich erfahrene Bewusstsein »als die Verschmelzung der Horizonte des Verstehens, die zwischen Text und Interpreten vermittelt.« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 383).

⁹³ Im Anschluss an Gadamer verknüpft Ricœur den Horizontbegriff mit dem Situationsbegriff. Für Gadamer stellt die Situation einen Standort dar, der immer auch die Möglichkeit des Sehens zu einem gewissen Teil begrenzt: »Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des Horizontes. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist. In der Anwendung auf das denkende Bewußtsein reden wir dann von Enge des Horizontes, von möglicher Erweiterung des Horizontes, von Erschließung neuer Horizonte usw.« (Ebd., 307).

⁹⁴ Vgl. *ZuE I*, 123.

⁹⁵ Ebd., 124.

Immanentismus literarischer Sprache die Stirn zu bieten.⁹⁶ In seiner Studie zur lebendigen Metapher versuchte Ricœur bereits, die Referenzfähigkeit verschiedener Sprachmodi zu demonstrieren.⁹⁷ Darin betont er neben der Referenzfähigkeit der deskriptiven Sprache auch die metaphorische Referenz, die selbstverständlich auch die Welt thematisieren will, dies aber auf eine andere Art und Weise als im Modus einfacher Beschreibung. Ricœur spricht sogar davon, dass die metaphorische Referenz die Deskriptive in einem ersten Schritt auslöscht, um ein radikaleres Vermögen von Referenz auf nicht direkt ausdrückbare Aspekte unserer Erfahrung freizusetzen. Der neue Sinn, der dadurch entsteht, ist ein Effekt, der auf den Trümmern der durch die Metaphorik eingebrachten Impertinenz auf der Ebene der Deskription aufbaut und eine neue Pertinenz antizipiert, die es erlaubt, die Welt neu und anders zu sehen.⁹⁸ Welt bedeutet für Ricœur denn auch

die Gesamtheit der Referenzen [...], die durch alle Arten von deskriptiven oder dichterischen Texten zugänglich gemacht werden, die ich gelesen, gedeutet und geliebt habe. Diese Texte verstehen heißt, unter den Prädikaten unserer Situation alle die Bedeutungen zu interpolieren, die aus einer bloßen Umwelt eine Welt machen. Tatsächlich verdanken wir den Werken der Fiktion zum großen Teil die Erweiterung unseres Existenzhorizontes.⁹⁹

Solche Werke bereichern die Wirklichkeit um neue Bedeutungen, denn das, was in und durch einen Text interpretiert wird, ist der Vorschlag einer Welt, in die der Leser eintreten und die für ihn bewohnbar werden kann. Während Ricœur von einer solchen Bewohnbarkeit der Welt insbesondere im Zusammenhang mit der metaphorischen Neubeschreibung der Welt durch die Dichtung spricht, möchte er analog dazu herausheben, dass die narrative Tätigkeit eine Neubedeutung der zeitlichen Dimension der Welt vornimmt, weil Erzählen letztlich ein Nachvollzug (Mimesis) von Handlung ist, zu dem in der Dichtung aufgefordert wird.¹⁰⁰ Bezüglich der Referenz ist dabei das

⁹⁶ Vgl. ebd., 124–126.

⁹⁷ Vgl. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, 209–251.

⁹⁸ Vgl. *ZuE I*, 126.

⁹⁹ Ebd., 126 f.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 127 f. Zur Bewohnbarkeit schreibt Ricœur zu Beginn von *ZuE I*: »Während die metaphorische Neubeschreibung eher im Feld der sinnlichen, gefühlsmäßigen, ästhetischen und moralischen Werte herrscht, die die Welt bewohnbar machen, wirkt die mimetische Funktion der Erzählungen vorzugsweise im Feld der Handlung und ihrer zeitlichen Werte.« (Ebd., 9. Ähnlich formuliert Ricœur auch in: Ricœur, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, 244). Eine solche Trennung von Ästhetik, Moral und Zeitlichkeit ist selbstverständlich eine künstliche und kaum durchzu-

Narrative für Ricœur einerseits einfacher zu bestimmen als die Dichtung, weil die Erzählung (Mimesis₂) »nur« neubedeutet (Mimesis₃), was in der menschlichen Praxis immer schon vorbedeutet (Mimesis₁) ist, und darin eine Bereicherung einer schon vorgängigen Lesbarkeit schafft, andererseits aber ist die Erzählung bezüglich der Referenzintention und des damit einhergehenden Wahrheitsanspruchs komplexer als die Dichtung, weil es zwei grosse Typen von Erzählung gibt: die Geschichtsschreibung und die Fiktionserzählung.¹⁰¹ An diesen beiden versucht Ricœur, im Rest der Trilogie seine These der Vermenschlichung der Zeit zu verifizieren, und bringt im letzten Teil die Phänomenologie als Gesprächspartner in das von ihm zu leistende »Dreiecksgespräch«¹⁰² mit hinein. An dieser Stelle kann für die hier vorzunehmende Frage nach narrativer Identität ein Grossteil des Ricœur'schen Œuvres übergangen werden und direkt zur expliziten Behandlung einer solchen Identität gesprungen werden.

Zuerst aber soll, um diese sehr textnahe und infolgedessen auch relativ komplexe Darstellung der dreifachen Mimesis etwas zu vereinfachen, der hermeneutische Zirkel in aller Kürze auf die allgemeine hermeneutische Situation des Menschen angewandt werden, um von dort dann der narrativen Identitätsfigurierung bei Ricœur weiter nachzugehen. Zusammenfassen liessen sich die zuvor behandelten Zusammenhänge ungefähr so: Der Mensch lebt seit jeher in einer sinnhaft strukturierten Welt mit ihren eigenen ganz bestimmten semantischen, symbolischen und zeitlichen Handlungslogiken (Mimesis₁). In der Konfigurationsleistung von Texten werden entsprechende Logiken sowie weitere Strukturen der Lebenswelt aufgenommen und auf eine ganz bestimmte Art und Weise zusammengesetzt (Mimesis₂). Durch diese Konfiguration des Werkes und die »Synthesis des Heterogenen«,¹⁰³ die der Autor des Textes vornimmt, entsteht eine neue

halten. Denn ist es nicht gerade so, dass durch den mimetischen Prozess eine Refiguration geschieht, die nicht nur die Zeit betrifft, sondern selbstverständlich auch eine moralische und ästhetische Dimension beinhaltet; dass gerade im Reich der Handlungen immer schon das Moralische und Ästhetische miteinbegriffen sind? Und schafft nicht gerade die syntagmatische Ordnung der Erzählung eine Kohärenz, die durchaus als Bewohnbarmachen von Welt beschrieben werden könnte? Hierin ist Müller-Funk recht zu geben, wenn er kommentiert: »Es ist an dieser Stelle nicht so recht klar, worin diese zeitlichen sich von den ›moralischen‹ Werten unterscheiden sollen; vermutlich haben auch Erzählungen in einer ganz spezifischen Weise die Funktion, die ›Welt bewohnbar zu machen‹: indem sie ein bestimmtes Handeln, eine bestimmte Art zu handeln und eine bestimmte Form der Repräsentation vorschlagen, nahelegen, variieren.« (Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 71).

¹⁰¹ Vgl. *ZuE I*, 128.

¹⁰² Ebd., 130.

¹⁰³ Ebd., 7.

Welt – die Welt des Werkes. Wenn der Leser mit dieser vom Werk vorgeschlagenen Welt konfrontiert wird, öffnen sich neue Möglichkeiten für seine eigene Lebenswelt. Deshalb kann die spezifische Konfiguration eines Werkes die eigene Lebenswelt sowie das eigene Handeln bestätigen, aber auch hinterfragen oder verurteilen. Dies kann zur Refigurierung der Welt des Lesers durch die Welt des Textes führen (Mimesis₃). Um diese Refigurierung der eigenen Lebenswelt aufgrund der Konfrontation mit einem literarischen Werk zu veranschaulichen, kann eine Episode aus dem Schweizer Kultroman »Heidi« von Johanna Spyri herhalten.¹⁰⁴ Sobald das junge Schweizer Mädchen bei der Familie Sesemann in Frankfurt nach anfänglichen Schwierigkeiten das Lesen lernt, will sie immer wieder in die neuen Buchwelten eintauchen. Als die Grossmutter der Gastfamilie, von der sie sowohl die Motivation als auch die Bücher zum Lesen erhalten hatte, nach einem längeren Besuch bei der Familie wieder abreisen muss, schlägt Heidi ihrer Gastschwester Klara vor, dass sie ihr von nun an immer wieder vorlesen will:

Heidi machte sich mit Eifer an seine Tätigkeit. Aber es ging nicht lange, so hörte schon wieder alles auf, denn kaum hatte Heidi eine Geschichte zu lesen begonnen, die von einer sterbenden Großmutter handelte, als es auf einmal laut aufschrie: »O, nun ist die Großmutter tot!«, und in ein jammervolles Weinen ausbrach, denn alles, was es las, war dem Heidi volle Gegenwart, und es glaubte nicht anders, als nun sei die Großmutter auf der Alm gestorben, und es klagte in immer lauterem Weinen: »Nun ist die Großmutter tot, und ich kann nie mehr zu ihr gehen, und sie hat nicht ein einziges Brötchen mehr bekommen!« Klara suchte immerfort dem Heidi zu erklären, dass es ja nicht die Großmutter auf der Alm sei, sondern eine ganz andere, von der diese Geschichte handle; aber auch, als sie endlich dazu gekommen war, dem aufgeregten Heidi diese Verwechslung klarzumachen, konnte es sich doch nicht beruhigen und weinte immer noch untröstlich weiter, denn der Gedanke war ihm nun im Herzen erwacht, die Großmutter könne ja sterben, während es so weit weg sei, und der Großvater auch noch, und wenn es dann nach langer Zeit wieder heimkomme, so sei alles still und tot auf der Alm, und es stehe ganz allein da und könne niemals mehr die sehen, die ihm lieb waren.¹⁰⁵

Das Gelesene spannt eine eigene Welt auf, in der die Möglichkeit des Todes durch die imaginative Aneignung plötzlich die Möglichkeiten von Heidis eigener Lebenswelt rekonfiguriert. Nachdem diese Op-

¹⁰⁴ Spyri, *Heidi*.

¹⁰⁵ Ebd., 148 f.

tion allererst in den Blick gerät, erwacht in Heidi der Gedanke, »die Grossmutter könne ja sterben«. Damit ist etwas davon eingeholt, was mit Ricœurs Theorie der Mimesis und darin insbesondere mit der Dimension der Refiguration der Lebenswelt des Lesers gemeint ist: Die eigene Welt kann nach der Konfrontation mit fremden (literarischen) Welten neu und anders gesehen werden.

2.2 NARRATIVE IDENTITÄT BEI PAUL RICŒUR

2.2.1 *Narrative Identität und der hermeneutische Zirkel der Mimesis*

Bereits in den einleitenden Bemerkungen zur philosophischen Frage nach narrativer Identität wurde der Identitätsbegriff als dem Feld des Praktischen zugehörig definiert und die narrative Identität vorausgreifend als dieser Dimension der Praxis unmittelbar verwandt postuliert.¹⁰⁶ In seinen Schlussfolgerungen der Trilogie »Zeit und Erzählung« bestätigt Ricœur diesen Zusammenhang: »Identität« wird hier als eine Kategorie der Praxis aufgefaßt.¹⁰⁷ Denn die Identität eines Menschen oder auch einer Gemeinschaft anzugeben, heisst nichts anderes, als auf die Frage zu antworten, wer der Urheber einer Handlung sei, wer dies oder das getan habe. Die Antwort auf diese Frage kann nur narrativ ausfallen. Denn auf die Frage nach dem »Wer« kann immer nur die Geschichte eines Lebens erzählt werden,¹⁰⁸ d. h., die

¹⁰⁶ Siehe Kap. 1.3.

¹⁰⁷ *ZuE III*, 395.

¹⁰⁸ Ricœur bezieht sich an dieser Stelle auf Hannah Arendt, die in ihrem Magnum Opus immer wieder auf die Zentralität des Erzählens zurückkommt: »Wer jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie; was immer wir sonst von ihm wissen mögen und von den Werken, deren Verfasser er ist, kann uns höchstens darüber belehren, was er ist oder war«. (Arendt, *Vita activa*, 178). Gerade in der Frage nach der Schuldfähigkeit erscheint diese Möglichkeit, ein »Wer« über seine Geschichten bestimmen zu können, von grosser Bedeutung: »Handeln, das in der Anonymität verbleibt, eine Tat, für die kein Täter namhaft gemacht werden kann, ist sinnlos und verfällt der Vergessenheit; es ist niemand da, von dem man die Geschichte erzählen könnte.« (Ebd., 171). Diese grundsätzliche Verknüpfung von Handeln und Erzählen, die Ricœurs Projekt einer Narrativierung der Zeit über den Prozess der Mimesis nahekommt, wird von ihr noch weiter expliziert: »Denn Handeln und Sprechen, deren enges Aufeinanderbezogenheit in der griechischen Auffassung von Politik wir bereits erwähnten, sind tatsächlich die beiden Tätigkeiten, die am Ende immer eine Geschichte ergeben, d. h. einen Vorgang, der, wie zufällig und von ungefähr in seinen Einzelereignissen und Ursachen er auch immer sich ausnehmen mag, doch schließlich genug Kohärenz aufweist, um erzählt werden zu können.« (Ebd., 90).

Erinnert sei dabei auch an Odo Marquard, der diese Notwendigkeit des Erzählens mehrfach betont und in seiner Analyse der Schapp'schen Philosophie diese Erzählstruktur hervorhebt: »Schapp – meine ich – unterstreicht beim Menschen die

Identität dieses »Wer« lässt sich nur als eine narrative Identität konzeptualisieren. Um der Aporetik einer Identitätsvorstellung zu entgehen, die Identität entweder nur im Sinne eines unveränderlichen, selbstidentischen Kerns zu denken imstande ist oder auf der anderen Seite jede Kontinuität als Illusion entlarven will,¹⁰⁹ führt Ricœur in *ZuE III* eine Unterscheidung von Identität im Sinne des Selben (Idem) und Identität im Sinne eines Selbst (Ipse) ein. Ein Selbes wäre dabei mit einer substanzialistischen oder formalen Identitätsvorstellung getroffen, während mit einem Selbst die narrative Identität gemeint wäre.¹¹⁰ Die Identität eines Selbst (Ipse) beruht nun eben auf einer zeitlichen Struktur, die Dynamik miteinschliesst und deshalb durch die reflexive Anwendung der zuvor gesichteten narrativen Konfigurationen in seiner Identität Refigurationen durchleben kann, ohne dabei aufzuhören, dieses Selbst zu sein.¹¹¹ Hier begegnet eine auf die Identität eines Subjektes gewendete Anwendung des hermeneutischen Zirkels der Mimesis. Zeitlichkeit kann also in dieser narrativen Identität des Selbst miteinbegriffen werden, wodurch die Dimensionen von Bewegung und Veränderungen im Leben eines Menschen ernst genommen, ja gleichsam als konstituierende Faktoren für die Identität miteinbezogen werden können. Sowohl in der Autobiographie als auch in der Konfrontation mit verschiedenen Erzählungen anderer Menschen refiguriert sich die Geschichte eines Lebens und damit die narrative Identität eines Selbst unaufhörlich, was das Leben zu einem Netz von erzählten Geschichten macht.¹¹² Diese Perspektive auf Identität als narrative Identität kann dabei sowohl auf der Ebene der individuellen Subjektivität als auch auf der Ebene von kollektiven

»der, der...«-Struktur: jeder Mensch ist »der, der...« bzw. »die, die...«; und wer er dann genauerhin ist, das sagen immer nur seine Geschichten. Jeder Mensch ist sein Lebenslauf: ein Ensemble seiner Geschichten.« (Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 62).

¹⁰⁹ Als Beispiele führt Ricœur Hume und Nietzsche auf. Ein gegenwärtiger Vertreter einer solchen Herangehensweise der Kritik an substanzialistischen Vorstellungen eines Selbst unter dem Vorzeichen eines radikalen Materialismus könnte in Daniel Dennett gesehen werden, dessen Vorstellung vom Selbst als Zentrum narrativer Gravitationskraft folgende Konsequenzen mit sich bringt: »[I]f the self is »just« the Center of Narrative Gravity, and if all the phenomena of human consciousness are explicable as »just« the activities of a virtual machine realized in the astronomically adjustable connections of a human brain, then, in principle, a suitably »programmed« robot, with a silicon-based computer brain, would be conscious, would have a self.« (Dennett, *Consciousness Explained*, 431).

¹¹⁰ Diese hier noch unterkomplex dargestellte Verhältnisbestimmung von Idem und Ipse wird weiter unten erneut aufgenommen und weiterentwickelt.

¹¹¹ Vgl. *ZuE III*, 396.

¹¹² Vgl. ebd.

Identitäten, also von Gemeinschaften, fruchtbar gemacht werden. Beide Größen konstituieren ihre Identität durch die Rezeption bestimmter Erzählungen, welche dann zu deren ureigenen Geschichten werden können, in deren Horizont gehandelt und gelebt wird.¹¹³

Um diesen Zusammenhang zwischen der Ipseität eines Individuums mit der Refiguration der Lebensgeschichte durch die Rezeption von Geschichten zu thematisieren, verweist Ricœur auf die Psychoanalyse mit deren von Freud herkommenden Fokussierung auf die Behandlungstechnik der Durcharbeitung.¹¹⁴ Ziel dieser Behandlung besteht darin, die bruchstückhaften und unverständlichen Episoden der eigenen Lebensgeschichte durch eine kohärente Geschichte zu ersetzen, die es dem Analysanden ermöglichen soll, sein Selbst wiederzuerkennen. Das Beispiel aus der psychoanalytischen Behandlungstechnik zeigt auf, wie eine Lebensgeschichte durch kontinuierliches Emen-dieren früherer Erzählungen konstituiert werden kann. Das Subjekt erkennt sich in der Geschichte wieder, die es über sich selbst erzählt, wobei diese Erzählung zahlreichen Rektifikationen unterliegt und somit ständig Neuerzählungen fordert.¹¹⁵ Als Beispiel für die kollektive Rezeption von Erzählungen, die gleichsam zur ureigenen Geschichte dieses Kollektivs werden, zieht Ricœur die Gemeinschaft des biblischen Israels heran. Jene Gemeinschaft konstituiert sich selbst durch eine interessante Dialektik: So drücken einerseits die Erzählungen der Gemeinschaft – in erster Linie der Tanach, weiterhin aber natürlich die gesamte rabbinische Tradition – den Charakter des Volkes aus, andererseits wäre es auch nicht falsch zu behaupten, dass sich die Gemeinschaft erst durch die rezipierten Erzählungen zur Gemeinschaft konstituiert. Das zirkuläre Verhältnis liegt darin begründet, dass die historische Gemeinschaft des jüdischen Volkes seine Identität aus

¹¹³ Vgl. ebd., 397.

¹¹⁴ Der Begriff der Durcharbeitung wird in einem kurzen Aufsatz von Freud aus dem Jahre 1914 verwendet (siehe: Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*). In seiner früheren Schaffensphase hat sich Ricœur intensiv mit der Psychoanalyse beschäftigt (so z.B. im bereits 1965 erschienenen Werk: Ricœur, *Die Interpretation*; sowie im zweiten Band seiner Reihe »Der Konflikt der Interpretationen«: Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse*) weshalb es nicht verwundert, dass er hier auf sie zurückkommt. Spannend ist auch hier die Übereinstimmung zwischen Ricœur und Schapp in ihrem Rückgang auf Erkenntnisse der Psychoanalyse, auch wenn dies bei Schapp wesentlich impliziter geschieht. Dieser schrieb, durch Hermann Lübbe darauf aufmerksam gemacht: »So wie die Dinge heute stehen, finden wir die meisten Berührungspunkte bei den Lehren von Freud, Jung und Adler, wie Hermann Lübbe mit Recht hervorhebt [...]. Mit Freud und seinen Nachfolgern verbindet uns, daß auch sie von Geschichten ausgehen, ohne allerdings die Zusammenhänge zu sehen, die für uns im Mittelpunkt stehen.« (Schapp, *Philosophie der Geschichten*, 345).

¹¹⁵ Vgl. *ZuE III*, 397.

den rezipierten Erzählungen gewinnt, die es jedoch selbst produziert hat.¹¹⁶ Die sowohl in der individuellen als auch in der kollektiven Identitätsformierung gesichtete Dialektik von Identität und Erzählungen veranschaulicht die zuvor untersuchte Logik des mimetischen Zirkels, der darin besteht, dass die Mimesis₃ (Refiguration) über die Mimesis₂ (Konfiguration) zur Mimesis₁ (Präfiguration) zurückkehrt.

Diese Konstitution einer narrativen Identität veranschaulicht die Überkreuzung von Geschichte und Erzählung durch die Refiguration der Zeit, die gleichlaufend die phänomenologische und die kosmologische Zeit ist. Doch Ricœur weist auch auf die Begrenzungen dieses Konzeptes der narrativen Identität hin. Ein grosses Problem zeigt sich nämlich in der prinzipiellen Instabilität einer solchen Identitätskonzeption, denn selbstverständlich können nicht nur verschiedene Fabeln für dasselbe Vorkommnis erdichtet werden, auch das eigene Leben kann auf verschiedenste Arten und Weisen erzählt werden. Während die historische Dimension jedweder Autobiographie prinzipiell denselben Beweisverfahren unterworfen werden muss wie andere historische Erzählungen auch,¹¹⁷ bleibt mit der Fiktionsdimension ein destabilisierendes Moment für die narrative Identität erhalten,¹¹⁸

¹¹⁶ Vgl. ebd., 398.

¹¹⁷ Diese Beweisverfahren untersucht Ricœur ebenfalls im dritten Teil von *ZuE*, in einem Kapitel zur Wirklichkeit der historischen Vergangenheit, wobei er den Unterschied von historischer Geschichte und Fiktion beleuchtet: »[I]m Unterschied zum Roman wollen die Konstruktionen der Geschichte Rekonstruktionen der Vergangenheit sein. Mit dem Dokument und dem dokumentarischen Beweis unterwirft sich der Historiker *dem, was einmal war*. Er hat eine Schuld gegenüber der Vergangenheit abzutragen, ist also den Toten etwas schuldig, was ihn zu einem zahlungsunfähigen Schuldner werden lässt.« (Ebd., 222 f.).

¹¹⁸ Die Dimension der Fiktion im Vergleich zur historischen Zuverlässigkeit bestimmt Ricœur wie folgt: »Das sichtbarste, wenn auch nicht notwendig entscheidendste Merkmal des Gegensatzes von fiktiver und historischer Zeit ist die Befreiung des Erzählers – den wir nicht mit dem Autor verwechseln wollen – von der wichtigsten Pflicht, die dem Historiker auferlegt ist: nämlich sich an die spezifischen Bindeglieder zu halten, die die Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die kosmische Zeit regulieren. Damit haben wir die Freiheit des Fiktionsschreibers und die sich aus ihr ergebende Irrealität der fiktiven Zeiterfahrung zunächst einmal nur negativ charakterisiert. Irreale Personen, so könnte man sagen, machen eine irrealer Zeiterfahrung. Irreal insofern, als die zeitlichen Markierungen dieser Erfahrung nicht notwendig mit dem raum-zeitlichen Netz zusammenpassen müssen, das für die chronologische Zeit konstitutiv ist. [...] Jede fiktive Zeiterfahrung führt uns ihre eigene Welt vor Augen, und jede dieser Welten ist singulär, unvergleichlich, einzigartig. Nicht bloss die Fabeln, auch die Erfahrungswelten, die sie vorführen, sind nicht – wie die Teile der einen einzigen Zeit bei Kant – Einschränkungen einer einzigen Phantasiewelt. Die fiktiven Zeiterfahrungen lassen sich keiner Ganzheit unterordnen, sie sind nicht totalisierbar.« (Ebd., 202). Ricœur untersucht den Umgang mit dem Erleben der Zeit in der Fiktionserzählung im zweiten Band der Trilogie anhand dreier Romane des

was bedeutet, dass narrative Identität nicht nur konstituiert, sondern eben auch dekonstruiert und destabilisiert werden kann und der Auflösungsprozess somit zu dieser Identitätskonzeption dazugehört.¹¹⁹ Ein weiteres Problem für das Konzept einer narrativen Identität sieht Ricœur darin, dass diese die Frage nach der Ipseität eines Subjektes – ob individuell oder kollektiv – nicht erschöpfen kann. Denn in der von ihm herausgestellten Bedeutung des Leseaktes für die Refiguration der Identität steht die Phantasie vor dem Willen, da es beim Eintauchen in eine fiktive Welt, also beim Lesen, darum gehen würde, gedanklich den Versuch zu unternehmen, in den durch die Erzählung kommunizierten möglichen Welten heimisch zu werden. Dies aber ist ein Akt der Phantasie und nicht des Willens.

Damit die narrative Identität zu einer veränderten Ipseität führen könnte, müsste dieses Moment der Entscheidung hinzutreten, durch das erst von der ethischen Verantwortlichkeit eines Subjektes gesprochen werden könnte. Gleichzeitig wäre es falsch, die Dimension des Willens komplett aus diesem Prozess der Identitätsrefiguration durch den Leseakt zu tilgen, denn zur Lektüre gehört durchaus ein Moment der Aufforderung, anders zu handeln und sein In-der-Welt-Sein anders zu gestalten.¹²⁰ Zur Umsetzung dieses veränderten Handelns kann es letztlich nur durch eine Entscheidung des Willens kommen. Weiterhin wäre hier einzuwenden, dass das Narrative keineswegs der Dimension der Ethik entbehrt, weil jedes literarische Werk im von ihm erzeugten Weltentwurf immer auch Bewertungen vornimmt, die eine Vorstellung von ethischer Neutralität Lügen straft. Durch den Vorschlag eines Weltentwurfes wird dieser einerseits durch die sedimentierten Normativitätsvorstellungen des Lesers bewertet und andererseits wirken die Bewertungen dieses neuen Entwurfes gleichsam auf den Leser und dessen Welt zurück, sodass durch die Rezeption eines Werkes der

frühen 20. Jhs.: »Mrs. Dalloway« von Virginia Woolf (*ZuE II*, 173–191), »Der Zauberberg« von Thomas Mann (ebd., 192–221) und »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« von Marcel Proust (ebd., 222–259).

¹¹⁹ Vgl. *ZuE III*, 399.

¹²⁰ Vgl. ebd. Dies ist der Moment des Neuaufbruchs, während dessen ein reines Versinken in die fremde Welt zu einer gewissen Stasis führen kann: »Sofern der Leser seine Erwartungen denen des Textes unterwirft, entwirkt er sich selbst nach Maßgabe der Unwirklichkeit der fiktiven Welt, in die er sich zurückzieht; dadurch wird dann die Lektüre zu einem gleichfalls unwirklichen Ort, wo das Denken von sich selbst ausruht. Sofern der Leser dagegen durchs Lesen – egal ob bewußt oder unbewußt – seine Sicht auf die Welt bereichert, um so deren stets schon gegebene Lesbarkeit zu erhöhen, ist die Lektüre für ihn kein Ort (lieu) der Rast, sondern ein Milieu, das er durchwandert. Dieser doppelte Status der Lektüre macht die Konfrontation der Welt des Textes mit der des Lesers zu einer Stasis und einem Neuaufbruch (envoi).« (Ebd., 292).

Leser sich selbst und seine Welt in einem neuen Licht betrachtet und neu und anders handeln kann. Trotzdem bleiben diese vorgeschlagenen Möglichkeiten, die im literarischen Werk angeboten werden, im Reich der Möglichkeit, bis ein Leser sich durch diese Möglichkeit in die Pflicht genommen fühlt und zum Initiator neuer Handlungen wird. An dieser Stelle stösst der Begriff der narrativen Identität – nach Ricœur – an seine Grenzen.¹²¹

2.2.2 *Narrative Identität als personale Identität*

Eine Anknüpfung und Weiterentwicklung an sein im dritten Band von *ZuE* ausgearbeitetes Konzept der narrativen Identität findet sich in seiner 1990 erschienenen Monographie »Das Selbst als ein Anderer«.¹²² Ricœur nimmt in diesem Werk eine Einordnung der Untersuchungen zur narrativen Identität vor und macht sich an eine Neuausarbeitung seiner narrativen Theorie in Bezug auf die Konstitution des Selbst anstatt wie bisher im Hinblick auf die Konstitution der menschlichen Zeit.¹²³ Es ist durchaus lohnenswert, diese fünf Jahre spätere Einordnung resp. Zusammenfassung der Fragestellung von *ZuE* hier mit Ricœur kurz Revue passieren zu lassen, da diese den Horizont für die Auseinandersetzung mit der narrativen Identität markierte und als solche selbstredend auch durch die Thematik diktierte Einschränkungen beinhaltete. Der Begriff der narrativen Identität wurde in *ZuE III*

¹²¹ Vgl. ebd., 400.

¹²² Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* – im Folgenden abgekürzt mit *SaA*. Die deutsche Übersetzung erschien erst 2005 und wurde u. a. vom Ricœurkenner Jean Greisch angefertigt. Die Originalversion erschien bereits 1990, also 5 Jahre nach dem dritten Band von *ZuE* (Ricœur, *Soi-même comme un autre*). Zudem kann auf einige Artikel verwiesen werden, die zwischen *ZuE* und *SaA* verfasst wurden und teils sehr konzise das Anliegen einer narrativen Identität behandeln. So kann z. B. der Artikel »Narrative Identität« erwähnt werden, der den später noch zu behandelnden Dreischritt von »Fabelkomposition – Erzählfigur – Refiguration des Ich« beschreibt (Ricœur, *Narrative Identität*). Erstmals wurde der Text in den Heidelberger Jahrbüchern 1987 veröffentlicht. Hier beziehe ich mich auf die Textversion im von Peter Welsen herausgegebenen Band »Vom Text zur Person« von 2005 (Ricœur, *Vom Text zur Person*). Ein für das Verständnis des Projektes von *SaA* äusserst hilfreicher Text ist der mit *SaA* gleichzeitig erschienene – wie eine Zusammenfassung wirkende – Artikel: Ricœur, *Annäherungen an die Person*. Weiterhin kann auf einen Artikel verwiesen werden, der zwar den gleichen Titel trägt wie der bereits erwähnte Artikel »Narrative Identität«, sich inhaltlich aber in einigen Punkten unterscheidet (siehe: Ricœur, *Narrative Identity*). Letztlich soll auf einen Text verwiesen werden, der die komplexe Verhältnisbestimmung von Literatur und Leben angeht: Ricœur, *Life in Quest of Narrative*. Die zwei letzten erwähnten Artikel finden sich im von David Wood herausgegebenen Band »On Paul Ricœur«, der einige herausragende Beiträge versammelt und miteinander ins Gespräch bringt (siehe: Wood, *On Paul Ricœur*).

¹²³ Vgl. *SaA*, 142.

als Integrationsmoment am Ende des Untersuchungsganges zu den historischen und fiktionalen Erzählungen eingeführt, wodurch die Erfahrungsstruktur bezeichnet wurde, die es vermochte, sowohl die historische als auch die fiktionale Erzählgattung zu verzahnen, weshalb die narrative Identität als Träger dieses Chiasmus von Geschichte und Fiktion fungieren konnte.¹²⁴ Auch in *ZuE* spielte die Dimension der Selbstinterpretation, welche in *SaA* weiter ausgearbeitet wird, eine beträchtliche Rolle für die Konstitution des Selbst. Neben den diversen Zeichen und Symbolen¹²⁵ war es die Erzählung, die als ausgezeichnete Ort für die Vermittlung von historischen und fiktionalen Elementen für die Selbstinterpretation ausgewiesen wurde. Denn wie bereits angeklungen ist, vermag die Erzählung die Lebensgeschichte zu einer historischen Fiktion zu gestalten, indem der eher historiographische Stil der Biographie mit dem romanhaften Stil der imaginären Autobiographie verbunden wird.¹²⁶ Damit nun den spezifischen Schwierigkeiten der Thematik um die personale Identität Rechnung getragen werden kann, versucht Ricœur, jenseits der Frage nach der Zeitharmonisierung in der Erzählung die paradoxe Natur von personalen Identitätstheorien mit der Theorie narrativer Identität zu konfrontieren. Doch bevor diese Konfrontation kurz dargestellt wird, müssen einige Aspekte des Ricœur'schen Anliegens geklärt werden, ohne die sein Vorhaben kaum verständlich wird.

Es wurde bereits kurz auf die zentrale Rolle der Selbstinterpretation im Ricœur'schen Œuvre hingewiesen, die im Folgenden im hermeneutischen Grundanliegen von Ricœur situiert werden soll. Auf dem Weg zu einer Hermeneutik des Selbst¹²⁷ versucht er, den Aporien eines Verständnisses des Selbst als direkt und intuitiv zugänglicher Innenschau, wie dies in der aufklärerisch-rationalistischen Position eines René Descartes in seiner unerschütterlichen Gewissheit von »Ich denke, ich bin«¹²⁸ exemplarisch zum Ausdruck kam, sowie der radikalen

¹²⁴ Vgl. ebd. Fn 1.

¹²⁵ Von denen auf der Ebene der ersten mimetischen Relation ausführlicher die Rede war. Siehe Kap. 2.1.1. Vgl. weiterhin: *ZuE I*, v. a. 90–97.

¹²⁶ Vgl. *SaA*, 142, Fn 1.

¹²⁷ Dieses Diktum erscheint immer wieder in *SaA*, so z. B. *SaA*, 26, 27, 28, 34, 360 usw.

¹²⁸ Ricœur rekurriert hier auf Descartes Methodenschrift. Dort sagt dieser: »Zweifels-ohne bin ich selbst also, wenn er mich täuscht; und er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin; so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz Ich bin, ich existiere, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.« Und weiter: »Das Denken ist es; es allein kann nicht von mir getrennt werden. Ich bin, ich existiere; das ist sicher. Wie lange aber? Nun, solange ich denke«. (Descartes, *Med. II*, 49, 53 [AT VII, 25, 27]).

Skepsis, die von den »Meistern des Verdachts«¹²⁹ gegenüber einem Ich als Ursprungspunkt vorgebracht wurde, eine reflexionsphilosophische Hermeneutik des Selbst entgegenzuhalten. Sowohl die Position des Cogito¹³⁰ als auch diejenige des Anti-Cogito¹³¹ sieht Ricœur einer bestimmten epistemischen Konstellation angehörig, da sich beide trotz ihrer antithetischen Natur innerhalb einer epistemologischen Fundierungsfrage bewegen und sodann das Selbst als ein zu begründendes oder dekonstruierendes Etwas perzipieren.¹³² Anders soll im Geiste der Reflexionsphilosophie französischer Provenienz¹³³ kein Ich als leere Setzung und damit abstrakter Nullpunkt zur Reflexion gebracht werden, sondern das in einer ihm vorgängigen sinnhaften Welt existierende Selbst,¹³⁴ das seinen Sinn nur auf indirektem Wege, gleichsam im Spiegel seiner Objekte, seiner Handlungen und Werke erschliessen kann.¹³⁵ Denn das Selbst ist für Ricœur nicht einfach ein ursprünglich Gegebenes, das sich zu jeder Zeit durch eine Innenschau seiner selbst vergewissern kann, vielmehr ist es etwas Aufgegebenes, eine Aufgabe, die zu denken wäre als Selbstgewinn durch den Vollzug eines interpretierenden Umweges durch und über die Zeichen, in welchen es sich durch seine konkreten Lebensvollzüge dokumentiert, damit aber auch durch den Aneignungsprozess eines Sinnes, der ihm immer schon vorausliegt und in den es immer schon hineinlebt.¹³⁶

¹²⁹ Hierbei handelt es sich um die für Ricœur durchaus prägenden Denker Marx, Nietzsche und Freud, die er allesamt in ihrer je eigenen Stossrichtung als Entlarver der Illusion der Unmittelbarkeit des Bewusstseins erkennt (vgl. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, 191).

¹³⁰ Von Descartes aus sieht Ricœur eine Traditionslinie dieser Verherrlichung des sich selbst setzenden Subjektes zu Kant, Fichte und schliesslich zum Husserl der cartesianischen Meditationen laufen (vgl. *SaA*, 13).

¹³¹ Ricœur spricht zu Beginn von *SaA* auch vom gebrochenen Cogito: »Das gebrochene Cogito: so könnte der emblematische Titel einer zwar weniger kontinuierlichen Tradition als der des Cogito lauten, deren Virulenz aber in Nietzsche gipfelt, der so zum ausgesuchten Gegenspieler von Descartes wird.« (*SaA*, 21).

¹³² Vgl. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, 188–196.

¹³³ Ricœur bezieht sich in erster Linie auf Jean Nabert, der in der Reflexion die Aufgabe des Geistes sieht, diejenigen Akte wiederzufinden, welche von den objektivierten Werken verdeckt werden, sobald diese ihr eigenes Leben leben und nicht mehr an die sie hervorbringenden Operationen gebunden sind. Für Nabert ist das Ich kein sich selbst transparentes Subjekt, vielmehr stellt sich dieses über seine Handlungen und damit seinen existenziellen Vollzügen dar und kann nur über diese – jenseits des abstrakten Scheins einer rein denkenden Substanz – gefunden werden (vgl. ebd., 187f.).

¹³⁴ Im Tone Heideggers: »Das Ich meint das Seiende, das man ›in-der-Welt-seiend‹ ist.« (Heidegger, *Sein und Zeit*, 322).

¹³⁵ Vgl. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, 188.

¹³⁶ Ebd.

Eine solche Hermeneutik des Selbst will also weder eine Apologie des Cogito vornehmen noch der Herbeiführung seiner Herabsetzung das Wort reden.¹³⁷ Sie will den von der Subjektphilosophie vorgegebenen Bezugsrahmen aufsprengen, indem sie einen neuen Begriff des Selbst einführt, der den Aporien eines sich selbst setzenden Egos als unmittelbaren Ursprungs und Ziels aller Reflexion sowie eines als Illusion resp. Epiphänomen entlarvten Ego-Effekts entgehen könnte. In der noch näher zu bestimmenden, durch die vorangegangenen Analysen allerdings bereits bekannten Unterscheidung von Idem und Ipse wird eine solche Möglichkeit gefunden werden. Die Selbstheit (Ipse), die für Ricœur von Interesse ist, ist grundlegendes Merkmal dessen, was wir Personen nennen. In Heidegger'scher Diktion könnte auch gesagt werden, dass die Selbstheit ein Existenzial des Daseins sei.¹³⁸ Um dieses Existenzial zu untersuchen, geht Ricœur nun auf Umwege und versucht anhand der analytischen Sprachphilosophie sowie der Handlungstheorie eine Anthropologie zu entwickeln, in der dieses Selbst immer wieder als in den Objektivationen impliziertes auftaucht, nämlich als Wer des Sprechens und des Handelns. Daraus ergibt sich ein Konzept der Person als sprechendem, handelndem und leidendem Wesen bzw. die Wer-Frage wird auf der Ebene der Sprache, des Handelns, der Erzählung und der moralischen Verantwortlichkeit durchexerziert. Das Selbst geht also erst als die verborgene Implikation dieser vierfachen Analyse der anthropologischen Bestimmungen von Sprechen, Handeln, Erzählen und der ethischen bzw. moralischen Verantwortlichkeit hervor,¹³⁹ oder in den Worten Ricœurs: »*Selbst* sagen heißt nicht *ich* sagen. Das *Ich* setzt sich – oder es wird abgesetzt. Das Selbst ist als reflektiertes in Operationen impliziert, deren Analyse der Rückkehr zu sich selbst vorausgeht.«¹⁴⁰

2.2.2.1 Beständigkeit in der Zeit – Charakter und Versprechen

Bereits im dritten Band von *ZuE* stellte Ricœur die narrative Identität unter der Doppelbedeutung von Idem (Dasselbe) und Ipse (Selbst) vor. Diese Unterscheidung beschreibt er in der fünften Abhandlung von *SaA* noch etwas ausführlicher und bringt den Ipse-Pol – nach eini-

¹³⁷ Dies versichert Ricœur schon zu Beginn von *SaA* (vgl. *SaA*, 13).

¹³⁸ Eine solche Einschätzung nimmt Ricœur selbst vor: »In der Tat drückt diese Einstellung eine bestimmte existenzielle Besetzung jener Transzendentalien der Existenz aus, die Heidegger Existenziale nennt und zu denen die Selbstheit gehört.« (*SaA*, 153). Siehe zudem: »In this sense, selfhood is one of the existentials which belong to the mode of being of Dasein«. (Ricœur, *Narrative Identity*, 191).

¹³⁹ Vgl. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, 197 f.

¹⁴⁰ *SaA*, 29.

gen Begriffsbestimmungen von Identität im Sinne des Idem-Pols¹⁴¹ – in Zusammenhang mit dem Charakter und dem Versprechen oder dem gehaltenen Wort. Sowohl der Charakter als auch die Fähigkeit, ein Versprechen zu geben und sein Wort zu halten, sind Modi von Beständigkeit in der Zeit, die sich nicht auf die Frage nach einem Was reduzieren lassen, die vielmehr die Frage nach dem Wer implizieren. Gleichwohl sind diese Arten von Beständigkeit in der Zeit durchaus unterschiedlich, da im Charakter Idem und Ipse beinahe zur Deckung gebracht werden, während im Phänomen des gehaltenen Wortes ein beträchtlicher Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst und derjenigen des Selben eingeführt wird.¹⁴²

Ricœur versteht unter dem Charakter »die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren.«¹⁴³ Durch diese Dimension der Möglichkeit einer Identifizierung bezeichnet der Charakter in emblematischer Weise die Selbigkeit der Person, weil jener sowohl numerische als auch qualitative Identität sowie die ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammenfassen kann.¹⁴⁴ Während der Charakter in Ricœurs früheren Studien¹⁴⁵ bereits einen gewichtigen Stellenwert einnahm, untersucht er ihn hier nicht mehr als unwandelbare Grundgegebenheit,¹⁴⁶ sondern stellt gerade dessen Unveränderlichkeit infrage. Die Starrheit des Charakters zeigt sich dabei als ein äusserst sonderbares Phänomen, da im semantischen Feld des Charakterbegriffes nicht zuletzt erworbene Neigungen hineingehören, dadurch aber eine zeitliche Dimension eingeführt wird, weshalb Ricœur an dieser Stelle dem Charakter eine neue Definition

¹⁴¹ Siehe Ricœurs Ausführungen zur Selbigkeit im Sinne der numerischen und qualitativen Identität, die ihrerseits erst durch die Beständigkeit in der Zeit Identität beanspruchen können und die letztlich für die Suche nach Identität in vielen Diskursen um personale Identität grosse Bedeutung entfalten (vgl. *SaA*, 144–147).

¹⁴² Vgl. *SaA*, 147.

¹⁴³ Ebd., 148.

¹⁴⁴ Vgl. oben Kap. 1.3.

¹⁴⁵ Siehe: Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, sowie: Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*.

¹⁴⁶ Wie er dies gemäss seinem Selbstzeugnis sowohl in *Das Willentliche und das Unwillentliche* als auch in dem zehn Jahre später erschienenen *Die Fehlbarkeit des Menschen* getan hatte. Im ersten Werk kategorisierte er den Charakter als absolut Unwillentliches, dem der Mensch zustimmen muss, wodurch die Unwandelbarkeit des Charakters als endliche und nicht gewählte Perspektive für unseren Zugang zur Welt betont wurde. Sehr ähnlich war auch der Zugang im letzteren Werk gewählt, in welchem der Charakter als »meine Weise zu existieren – gemäß einer endlichen Perspektive, die meine Öffnung auf die Welt der Dinge, der Ideen, der Werte und der Personen beeinflusst« (*SaA*, 149), herausgestellt wurde (vgl. ebd., 148f.).

verleiht: »Der Charakter, so würde ich heute sagen, bezeichnet die Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten eines Menschen, auf Grund deren man eine Person wiedererkennt.«¹⁴⁷ Diese zeitliche Dimension führt nun dazu, dass der Charakter auf der Schnittstelle zwischen dem Idem- und dem Ipse-Pol liegt, weshalb er die beiden Pole auch zur Deckung bringen kann. Es ist die Gewohnheitsdimension des Charakters, welche diese Zeitlichkeit zutage fördern kann, denn durch das Erwerben von Gewohnheiten wird ihm eine bestimmte Geschichte verliehen. Eine einmal angenommene Gewohnheit generiert eine Sedimentierung, die dem Charakter die Beständigkeit in der Zeit verbürgt. Es ist diese Beständigkeit in der Zeit, die durch den Prozess der Aneignung von Habitualitäten ihren kontingenten und zeitlichen Charakter enthüllt, die von Ricœur als die Überdeckung von Idem (das als beständig wahrgenommene sedimentierte identifizierbare Moment) und Ipse (das im Verhältnis zu sich selbst handelnde und gewohnheitsaneignende freiheitliche Moment) interpretiert wird.¹⁴⁸ Die Wer-Frage wird allerdings durch den Charakter nicht aufgehoben, da er auch als zweite Natur der Charakter einer bestimmten Person ist, an dem man diese wiedererkennen kann.

Zudem bezeugt die Dimension der Identifikationen mit etwas oder jemandem, durch die der Charakter geformt wird, den Eingang des Anderen in die Sedimentierung des Selben. Denn Identität besteht nicht zuletzt aus den erworbenen Identifikationen mit »Werten, Normen, Idealen, Vorbildern, Helden, in denen Person und Gemeinschaft sich wiedererkennen.«¹⁴⁹ Diese wird durch die Verinnerlichung, die die Andersheit von aussen nach innen verlegt, zum Eigenen und dadurch wird der Charakter geprägt, d. h., es geschieht ein Sedimentierungsprozess, durch den sich Vorzüge, aber auch Bewertungen und Einschätzungen stabilisieren.¹⁵⁰ Darin liegt die Möglichkeit garantiert, dass eine Person an ihren Habitualitäten wiedererkannt werden kann. Aus allen diesen Gründen sichert der Charakter gleichzeitig die numerische und qualitative Identität als auch die ununterbrochene Kontinuität trotz des Wandels, damit also auch die Beständigkeit in der Zeit, die allesamt den Pol der Selbigkeit ausmachen.¹⁵¹ Ricœur kann somit behaupten, dass der Charakter als das »Was« des »Wer« anzusehen wäre, wobei hier deutlich gemacht werden muss, dass dieses »Was« dem »Wer« nicht irgendwie äusserlich ist, sondern dass diese

¹⁴⁷ *SaA*, 150.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Ebd., 151.

¹⁵⁰ Siehe dazu die Untersuchungen zum Habitus in dieser Arbeit (Kap. 8.2 und 8.3).

¹⁵¹ Vgl. ebd., 151 f.

Aspekte elementar aufeinander bezogen sind. Weil die zuvor angesprochene Dialektik von Innovation und Sedimentierung dem für die Identität eigentümlichen Prozess der Identifikation zugrunde liegt, kann die Geschichte des Charakters wieder ausgefaltet werden, d. h., auch das sedimentierte Moment lässt sich durch die Erzählung wieder dynamisieren.¹⁵²

Neben diesem Modus der Beständigkeit in der Zeit, der für den Charakter eigentümlich ist und die Dialektik von Idem und Ipse zu synthetisieren vermochte, tritt ein weiteres Modell von Beständigkeit durch die Zeit hindurch hervor, dem sich Ricœur an dieser Stelle widmet. Es handelt sich dabei um die Beständigkeit der Treue gegenüber einem einmal gegebenen Wort durch die Zeit hindurch. Darin sieht er die sinnbildliche Gestalt einer Identität, die gleichsam in einen Gegensatz zu derjenigen Identität tritt, die im Charakter sichtbar wurde, weil im gehaltenen Wort eine Selbständigkeit ausgedrückt wird, die sich nur von der Wer-Frage her verstehen lässt.¹⁵³ In einer solchen Unterscheidung von Selbst-Ständigkeit und substanzieller Beständigkeit schliesst sich Ricœur an Heidegger an.¹⁵⁴ Wie aber wäre eine Selbständigkeit zu denken, die keine sichtbare zeitliche Kontinuität generiert, andererseits aber durch die Statik des Versprechens allen zeitlichen Wandel zu negieren scheint? Für Ricœur entfaltet die ethische Rechtfertigung des Versprechens in der Wahrung der Institution der Sprache und dem Entsprechen des Vertrauens des anderen ihre eigenen zeitlichen Implikationen, die ihn zu der Auffassung bringen, dass es sich hier um einen polaren Gegensatz zur Beständigkeit im Charakter handeln würde. Ihm zufolge eröffnet sich hier der Graben zwischen den Beständigkeitsmodi von Ipse und Idem.¹⁵⁵ Die Vermittlung über diesen Graben, über die Bedeutungslücke zwischen einem radikal von jeglicher Idemität befreiten Ipse-Pol im gehaltenen Versprechen

¹⁵² Vgl. ebd., 152.

¹⁵³ Vgl. ebd., 153.

¹⁵⁴ »Die *Selbst-Ständigkeit* bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst.« (Heidegger, *Sein und Zeit*, 322).

¹⁵⁵ Vgl. SaA, 154. In seiner intellektuellen Autobiographie fasst Ricœur den Unterschied von Idem- und Ipse-Pol, die nicht nur in der Behandlung der narrativen Identität, sondern auch in der Untersuchung des sprechenden und handelnden Menschen auftauchen, vereinfachend zusammen: »Die Identität im Sinne von Selbigkeit schien mir den objektiven oder objektivierten Eigenschaften des sprechenden und handelnden Subjekts angemessen zu sein, während mir die Identität im Sinne von Selbstheit ein Subjekt, das fähig ist, sich selbst als Urheber seines Sprechens und Handelns zu bezeichnen, besser zu charakterisieren schien, ein Subjekt, das nicht substantiell und nicht unveränderlich, aber dennoch für sein Sagen und Tun verantwortlich ist.« (Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 72).

und der Beharrlichkeit des Charakters, kann nach Ricœur im Konzept der narrativen Identität gefunden werden,¹⁵⁶ weil dort gerade beide Formen der Beständigkeit in der Zeit thematisiert werden und weil beide für die narrative Subjektivität bedeutungsvoll sind.

2.2.2.2 Die Aporetik personaler Identität

Nach diesem Umweg über eine exaktere Verhältnisbestimmung von Idem und Ipse zum Charakter und dem gehaltenen Wort kann nun Ricœurs Auseinandersetzung mit den Theorien personaler Identität kurz aufgenommen werden, um darin der Problemstellung einer Identitätsvorstellung ohne die Pole von Idem und Ipse sowie deren narrative Vermittlung ansichtig zu werden. Darin erscheint ein analoges Problemfeld zu der zuvor gesichteten epistemischen Konstellation des Selbst als einem sich setzenden Ich oder einer zu entschleiernenden Illusion, wenngleich die Theoretiker einer solchen Herangehensweise eher einer moderneren analytischen Schule zugehören als die bis anhin genannten Protagonisten des Cogito und Anti-Cogito. In der Beschäftigung mit solchen von Locke und Hume stammenden Identitätsvorstellungen konzentriert Ricœur sich auf ein für sein Vorhaben besonders geeignetes Werk, nämlich »Reasons and Persons«¹⁵⁷ von Derek Parfit, den er als exemplarischen und gefährlichen Gegner charakterisiert.¹⁵⁸ Parfit schliesst in seiner Analyse zur personalen Identität jegliche Vorstellung einer Unterscheidung von Ipse und Idem aus, was letztlich nur zu problematischen Ergebnissen führen kann. Die bereits bei Locke vorskizzierte Wahrheitsprobe der *puzzling cases*¹⁵⁹ fungiert auch bei Parfit als bevorzugtes Mittel zur Verifizierung resp. Falsifizierung gängiger Annahmen bezüglich personaler Identität. Im Folgenden soll mit Ricœur ein summarischer Überblick über die von

¹⁵⁶ Vgl. SaA, 154.

¹⁵⁷ Parfit, *Reasons and Persons*, v. a. 3. Teil, 199–347.

¹⁵⁸ Vgl. SaA, 160.

¹⁵⁹ Erinnert sei an das bekannte Beispiel einer Seelenwanderung vom Prinzen zum Schuster: »But yet the soul alone, in the change of bodies, would scarce to any one but to him that makes the soul the man, be enough to make the same man. For should the soul of a prince, carrying with it the consciousness of the prince's past life, enter and inform the body of a cobbler, as soon as deserted by his own soul, every one sees he would be the same person with the prince, accountable only for the prince's actions: but who would say it was the same man? The body too goes to the making the man, and would, I guess, to everybody determine the man in this case, wherein the soul, with all its princely thoughts about it, would not make another man: but he would be the same cobbler to every one besides himself. I know that, in the ordinary way of speaking, the same person, and the same man, stand for one and the same thing.« (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 27, 15).

Parfit behandelten Probleme zur Konzeption personaler Identität gegeben werden. Ausserdem sollen Ricœurs eigene Schlussfolgerungen aus dieser Behandlung dargelegt werden.

Es sind drei Topoi, die Parfit aufnimmt, um sie teilweise ad absurdum zu führen und ihnen seine eigenen Einsichten entgegenzusetzen: 1. Identität als abgetrennte Existenz eines Beständigkeitszentrums, 2. die theoretisch immer mögliche Entscheidbarkeit der Frage nach der (Weiter)Existenz dieser Beständigkeit und 3. die Wichtigkeit dieser Themen für die Frage nach einer Subjektivität mit moralischem Anspruch. Parfit widerlegt nacheinander diese drei virulenten Behauptungen in der Debatte um personale Identität.¹⁶⁰ Er formuliert den ersten Punkt im Duktus der reduktionistischen These, d. h., personale Identität sei letztlich zurückzuführen auf die zeitliche Verknüpfung von – psychischen oder physischen – Ereignissen. Parfits Fokus auf die Verknüpfung von Ereignissen für die Beschreibung von Identität ist dabei absichtlich unpersönlich gehalten. Ereignisse gehörten keiner Person an, sondern kämen einfach vor. Mit diesem unpersönlichen Ereignisbegriff kann die reduktionistische These wie folgt wiedergegeben werden: »A person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events.«¹⁶¹ Eine nicht reduktionistische These, die Parfit als die Vorstellung eines zu psychologischer und physiologischer Kontinuität hinzukommenden Faktums darstellt,¹⁶² wird hier – so bemerkt Ricœur – unbesehen durch das verwendete Vokabular (insbesondere durch das »dazukommende Faktum«) in den Horizont des Reduktionismus gestellt, wodurch der zentrale Unterschied der Dichotomie zwischen Reduktionismus und Nicht-Reduktionismus unberücksich-

¹⁶⁰ Vgl. *SaA*, 161.

¹⁶¹ Parfit, *Reasons and Persons*, 211.

¹⁶² Parfit gibt eine kurze Übersicht über verschiedene Möglichkeiten von nicht reduktionistischen Vorstellungen: »Many Non-Reductionists believe that we are separately existing entities. On this view, personal identity over time does not just consist in physical and/or psychological continuity. It involves a further fact. A person is a separately existing entity, distinct from his brain and body, and his experiences. On the best-known version of this view, a person is a purely mental entity: a Cartesian Pure Ego, or spiritual substance. But we might believe that a person is a separately existing physical entity, of a kind that is not yet recognised in the theories of contemporary physics. There is another Non-Reductionist View. This view denies that we are separately existing entities, distinct from our brains and bodies, and our experiences. But this view claims that, though we are not separately existing entities, personal identity is a further fact, which does not just consist in physical and/or psychological continuity. I call this the Further Fact View.« (Ebd., 210).

tigt bleibt, nämlich die »Jemeinigkeit«¹⁶³ des Leibes und des Erlebens. Durch die Neutralisierung des Eigenleibes und der damit einhergehenden Stilisierung dessen zu einem beschreibbaren Körper unter Körpern nimmt Parfit eine »Dritte-Person-Perspektive« ein, in der das Gehirn letztlich zur zentralen Instanz der Beschreibung von Identität mutiert.¹⁶⁴ Neben dieser Entpersönlichung auf der Ebene des Leibes, die gerade denjenigen Teil des Körpers zum archimedischen Punkt für die Fragestellung nach Identität erhebt, zu dem es keinerlei gelebte Beziehung gibt – im Unterschied zur Hand oder sogar dem Herzen –, kann nun auch auf der Ebene der psychischen Phänomene, die vor allem als Kontinuität im Gedächtnis anvisiert werden, der Bezug zur Jemeinigkeit durchtrennt werden. Dies wird getan, indem das Gedächtnis als eine Spur im Gehirn behandelt wird, die dann gleichsam von aussen her beobachtet werden kann, womit sogar die psychologische Kontinuität keinen Bezug mehr zu einem Personalpronomen haben muss. Doch ist es tatsächlich möglich, die Jemeinigkeit ohne semantischen Verlust in die Sprache von unpersönlichen Kausalitätsbeziehungen zu übersetzen?¹⁶⁵

In einem zweiten Schritt attackiert Parfit die im zweiten Fragekomplex aufkommende Thematik einer Entscheidbarkeit der Beständigkeit von Existenz in jedem Falle. Durch die Anführung weiterer *puzzling cases* versucht er, die Vorstellung von festen Formeln für Identität ad absurdum zu führen, indem er ausweisen will, dass es Situationen gibt, in denen es keine Entscheidbarkeit für oder gegen eine bestimmte Seite geben kann. In der Untersuchung der von Parfit angebrachten Fällen die für sein gesamtes Werk strategisch entscheidend sind, fragt

¹⁶³ Dieser ursprünglich der Heidegger'schen Philosophie entstammende Begriff bezeichnet die Erste-Person-Perspektive der Zugehörigkeit, die in der Analyse Ricœurs von Parfit gerade übergangen wird. Interessanterweise sieht Ricœur den eigentlichen Unterschied von reduktionistischen und nicht reduktionistischen Perspektiven auf die personale Identität nicht darin, dass Letztere einen Dualismus von körperlicher und geistiger Substanz promulgiert, und auch nicht darin, dass eine solche Perspektive die personale Existenz als ein dazukommendes Faktum wertet, vielmehr sei das Trennende der Perspektiven der Graben zwischen jemeiniger Zugehörigkeit und unpersönlicher Beschreibung (vgl. *SaA*, 163). Zum Gebrauch bei Heidegger: »Das Sein dieses Seienden ist je meines. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein.« Weiterhin wird gerade die Wer-Frage von Heidegger antizipiert, wenn er feststellt: »Daher drückt der Titel ›Dasein‹, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein«, weshalb auch folgendes gilt: »Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen«. (Heidegger, *Sein und Zeit*, 41 f. Vgl. weiterhin: Probst, *Jemeinigkeit*, 640).

¹⁶⁴ Vgl. *SaA*, 163 f.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 164 f.

Ricœur nach den Voraussetzungen dieser Beweisführung. Neben der Feststellung, dass es sich bei all diesen *puzzling cases* um ausgedachte Fälle handelt, die weder realisierbar noch besonders wahrscheinlich sein müssen, wird auch in diesen Fällen, die meist mit technologischen Manipulationen des Gehirns arbeiten, der vorausgesetzte Reduktionismus sichtbar. Denn gerade im Fokus auf das Gehirn zeigt sich, dass hier im Horizont einer »Ontologie des Ereignisses und einer Epistemologie der unpersönlichen Beschreibung«¹⁶⁶ gedacht wird. Auf die von Parfit durch seine vorgebrachte Beweisführung anhand einer fiktiven Situation, die zu einem Paradox der Unentscheidbarkeit führt, hervorgebrachte Behauptung der Gegenstandslosigkeit der Frage überhaupt antwortet Ricœur prosaisch mit dem Hinweis, dass es sich dabei weniger um ein Paradox der Identität als um ein Paradox der Selbigkeit handeln würde. Denn wenn die Frage, ob *ich* überleben werde, mit der Frage, ob es *eine Person* geben wird, die dieselbe Person ist wie ich, als gleichbedeutend gewertet wird, dann ist damit die Frage nach der Selbstheit, die notwendigerweise die Dimension der Jemeinigkeit miteinschliesst, einfach nivelliert. Parfit trennt in seinen Beispielen Bestandteile voneinander resp. entpersonalisiert radikal persönliche, d. h. mit einem Zugehörigkeitsgefühl einhergehende Grunddaten anthropologischer Existenz, die normalerweise nicht als kontingente Zusammenschlüsse angesehen werden.¹⁶⁷ Ricœur bezweifelt also nicht die logische Kohärenz des von Parfit hervorgebrachten Beweises der Unentscheidbarkeit, er bezweifelt einzig die Reduktion von Identität auf Selbigkeit und optiert für einen Identitätsbegriff, der sowohl die Selbigkeit als auch die Selbstheit dialektisch vermitteln kann. Durch seine Beispiele, die sich allesamt im Raum der Science Fiction abspielen, umgeht Parfit grundlegende Faktoren der menschlichen Existenz, nicht zuletzt die erdhafte Verwurzelung des Menschen¹⁶⁸ sowie das zeitliche Verhältnis einer Person zu sich selbst,¹⁶⁹ das von Ricœur beschrieben wird als: »Ich fürchte, ich glaube, ich zweifle, ich frage mich, ob ich leben oder sterben werde, kurz: ich Sorge mich.«¹⁷⁰ Sum-

¹⁶⁶ Ebd., 167.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. »Von ihrer Verbindung, das heißt der Deckung von psychologischer (und möglicherweise körperlicher) Verknüpfung, die im Grenzfall noch der unpersönlichen Beschreibung zugehören kann, und dem Gefühl der Zugehörigkeit – besonders der Erinnerungen – zu jemandem, der sich selbst als ihren Besitzer bezeichnen kann, nehmen wir sogar an, dass sie nicht kontingent ist.« (Ebd.).

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

¹⁶⁹ Vgl. Welsen, *Personale Identität als narrative Identität*, 36.

¹⁷⁰ SaA, 168. Hier kommt die Dimension der Geschichtlichkeit mit hinein: »In dieser Hinsicht kennzeichnet der Übergang der Diskussion von Problemen des Gedäch-

ma summarum geht es Ricœur hier um die praktische Identität¹⁷¹ des Menschen, die in der Theorie Parfits komplett vernachlässigt wird.

In einem letzten Schritt kann nun auch der dritte Fragekomplex aufgenommen werden, der von Parfit mit der gravierenden Konsequenz aus den bisherigen Ergebnissen konfrontiert wird: »[P]ersonal identity is not what matters«. ¹⁷² Dabei fügt Ricœur dieses Relevanzurteil in den grösseren thematischen Bogen von Parfits Werk ein. Denn Parfit geht es gerade darum, mit der genaueren Bestimmung des ontologischen Status der Person die Frage nach ethischem Handeln genauer zu klären und der Theorie des Selbstinteresses¹⁷³ die Stirn zu bieten. Wenn er nun durch den langen Durchgang der Frage nach personaler Identität mithilfe seiner *puzzling cases* herausgestellt zu haben glaubt, dass persönliche Identität keine grosse Relevanz besitzt, dann müssen auch ethische Fragestellungen, welche die Bedeutung der Identitätsfrage und somit die Bedeutung des Status der Person stillschweigend vorausgesetzt haben, neu verhandelt werden. Bei aller Sympathie gegenüber Verfahren von imaginativer Verfremdung, die in der Frage nach der narrativen Identität selbst eine grosse Rolle spielen,¹⁷⁴ muss Ricœur doch konstatieren, dass ein Verzicht auf Identität im Sinne der Selbstheit kaum realistischerweise durchführbar ist. Bereits in der Aussage, dass persönliche Identität nicht das sei, worauf es ankäme, entdeckt Ricœur nämlich die Wer-Frage impliziert. Denn *wem* kommt es darauf an? Für *wen* ist es wichtig? Diese gesichtete Beharrlichkeit der Personalpronomina bis in die Formulierungen der reduktionistischen Thesen konterkariert das postulierte Ergebnis ebenjener Thesen, weil gerade darin der Widerstand der Wer-Frage gegen eine Eliminierung durch eine unpersönliche Beschreibung aufleuchtet.¹⁷⁵ Die Ipse-Dimension, d. h. die Dimension eines Subjekts, »das fähig ist, sich selbst als Urheber seines Sprechens und Handelns zu bezeichnen,

nisses auf die des Überlebens den Einbruch einer Dimension der Geschichtlichkeit, von der man schwerlich eine unpersönliche Beschreibung geben kann.« (Ebd.).

¹⁷¹ Erinnert sei hier an die von Korsgaard gegebene Definition der praktischen Identität in der Absetzung von einer rein theoretisch konzipierten Identitätsvorstellung: »The conception of one's identity in question here is not a theoretical one, a view about what as a matter of inescapable scientific fact you are. It is better understood as a description under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking. So I will call this a conception of your practical identity«. (Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 101).

¹⁷² Parfit, *Reasons and Persons*, 241, passim.

¹⁷³ Diese definiert Parfit wie folgt: »This is a theory about rationality. S gives to each person this aim: the outcomes that would be best for himself, and that would make his life go, for him, as well as possible.« (Ebd., 3).

¹⁷⁴ Dazu soll später mehr gesagt werden.

¹⁷⁵ Vgl. *SaA*, 169f.

[...] ein Subjekt, das nicht substantiell und nicht unveränderlich, aber dennoch für sein Sagen und Tun verantwortlich ist«,¹⁷⁶ lässt sich nicht einfach durch die von Parfit hervorgebrachten Gedankenspiele tilgen.

Nach diesen kurzen Ausflügen in die Behandlung der personalen Identität durch einen Vertreter der reduktionistischen These und deren durch Ricœur herausgestellten Aporien gilt es nun, Ricœurs narrativen Ansatz etwas genauer zu explizieren, um daraus Anstöße für die Überwindung genannter Aporetik personaler Identität zu erhalten und ihr einen Weg der Vermittlung zu weisen.

2.2.2.3 Der Umweg der narrativen Identität

Von Anfang an stellt Ricœur klar, dass seine Theorie einer narrativen Identität die von Wilhelm Dilthey vorgenommene Gleichsetzung des Lebenszusammenhangs mit der Lebensgeschichte¹⁷⁷ auf höherer begrifflicher Ebene artikulieren will.¹⁷⁸ Wie es die bisher herausgestellten Aporien personaler Identität deutlich machten, muss der Umweg über die narrative Vermittlung gewählt werden, um den Verknüpfungsmodus eines solchen Lebenszusammenhangs herauszustellen. Denn die einzige Möglichkeit, die notwendige Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit zu denken, ohne welche menschliche Identität niemals angemessen zur Sprache kommen kann, ist der Weg über die Fabelkomposition.¹⁷⁹ Es wurde bereits weiter oben dargelegt, inwiefern die narrative Operation durch ihre Vermittlungspotenz zu einer Synthesis des Heterogenen wird, die es vermag, Kategorien miteinander zu versöhnen, die für Denker im Gefolge John Lockes Gegensätze markierten: Identität und Verschiedenheit.¹⁸⁰ Es gilt nun, den Umweg der narrativen Identität über den Dreischritt der Fabelkomposition, der Erzählfigur und letztlich über die Aneignung des Lesers zu vollziehen. Da die Behandlung der Fabelkomposition als die syntagmatische

¹⁷⁶ Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 72.

¹⁷⁷ Siehe Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 196–204.

¹⁷⁸ Vgl. SaA, 174. Aufgrund dieses Rückbezugs auf Dilthey könnte in der Abwandlung des Wortes von Stefanie Haas in Bezug auf Wilhelm Schapp – »Die Philosophie der Geschichten ist ein Versuch, auf Diltheys Frage nach dem Zusammenhang des Lebens eine Antwort zu finden [...] Sehr grob gesprochen: Schapp begegnet einer Frage Diltheys mit der Methode Husserls.« (Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten*, 19) – in der Transposition auf Ricœur gesagt werden: Ricœur begegnet der Frage Diltheys mit der Methode einer Hermeneutik des Selbst, welche dieses Selbst indirekt über seine Objektivationen gewinnen will, weshalb auch hier für ihn gilt: »mehr erklären heißt besser verstehen.« (ZuE I, 8).

¹⁷⁹ Vgl. Ricœur, *Narrative Identität*, 210.

¹⁸⁰ Vgl. SaA, 176.

Operation der Handlungsverknüpfung bereits behandelt wurde,¹⁸¹ soll hier direkt das Verhältnis von Fabelkomposition zur Erzählfigur angegangen werden, bevor schliesslich das Moment der Refiguration den Schritt zur Identität des Lesers bewerkstelligen kann und dadurch hoffentlich ein Weg aus der Aporetik personaler Identität gefunden wird.

Wie also verhält sich die Identität der Erzählfigur zur Fabelkomposition? Jede Geschichte besteht aus einer Kette von Transformationen, die von einer anfänglichen Situation ausgehen und ihren Verlauf nehmen, bis sie schliesslich ihren Abschluss finden. Das bedeute nun aber, dass

die narrative Identität des Helden nichts anderes sein [kann – N.M.] als der einheitliche Stil von subjektiver Transformation, in Entsprechung zu den objektiven Transformationen, die der Regel der Abgeschlossenheit, Totalität und Einheit der Fabelkomposition gehorchen.¹⁸²

Interessanterweise verweist Ricœur hier auf Wilhelm Schapp und deutet die von ihm hervorgehobene Kongruenz des Helden mit dem Geschehen der Geschichte als den Sinn der Schapp'schen Aussage: »Die Geschichte steht für den Mann.«¹⁸³ Die narrative Identität des Helden (der Erzählfigur) kann nur korrelativ zu der bereits herausgestellten diskordanten Konkordanz der Geschichte stehen.¹⁸⁴ In dieser Korrelation findet Ricœur den Übergang von den Handlungen, die in der Geschichte erzählt werden, zu dem Handlungsträger, also der Figur, welche die Handlung in der Erzählung vollzieht, womit der erste Schritt in die Richtung einer narrativ verstandenen personalen Identität vollzogen ist.¹⁸⁵ Dieser Schritt kann gleichsam analog zu historischen Entwicklungen innerhalb der Literatur gelesen werden. Denn durch das Aufkommen des Entwicklungsromans und des Romans des Bewusstseinsstromes wurde die noch bei Aristoteles vor-

¹⁸¹ Vgl. das Kapitel zur Trias der Mimesis, insbesondere zum Konfigurationsakt in der Mimesis.

¹⁸² Vgl. Ricœur, *Narrative Identität*, 215.

¹⁸³ Schapp, *In Geschichten verstrickt*, 100.

¹⁸⁴ Dies wird von Ricœur in *SaA* deutlich herausgestellt: »Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt.« (*SaA*, 182). Siehe auch: »The advantage of this detour through the plot is that this provides the model of discordant concordance on which it is possible to construct the narrative identity of the character. The narrative identity of the character could only correspond to the discordant concordance of the story itself.« (Ricœur, *Narrative Identity*, 195).

¹⁸⁵ Vgl. Ricœur, *Narrative Identität*, 215.

genommene und bei Propp erweiterte Unterordnung des Handlungsträgers unter die Handlung aufgebrochen. Plötzlich waren die narrativen Rollen nicht mehr fix an spezifische Handlungsträger gebunden. Während die Erzählfiguren in den Märchen und den volkstümlichen Geschichten eine noch relativ fixe Rollenbindung hatten,¹⁸⁶ wurde durch die neuen literarischen Formen der Fokus von der Handlung weg auf die Erzählfigur selbst gelegt. Darin kehrt sich aber die Beziehung zwischen Fabelkomposition und Handlungsträger gleichsam um und die Fabelkomposition selbst steht nun im Dienste des Handlungsträgers.¹⁸⁷ Genannte Umkehrung hat auch zur Folge, dass die zeitgenössische Literatur zu Laboratorien mutiert, in denen die narrative Identität der Figur den verschiedensten imaginativen Variationen unterworfen werden kann. Gerade bei Extrembeispielen wie »Der Mann ohne Eigenschaften«¹⁸⁸ von Robert Musil zeigt sich dabei, dass die Entkleidung jeglicher Qualitäten der Erzählfigur zersetzenden Einfluss auf die Handlung ausübt. So trifft also »die Erosion der Paradigmen [...] zugleich die Figuration der Romanfigur und die Konfiguration der Fabelkomposition.«¹⁸⁹ Diese Erosion, welche die narrative Form in Mitleidenschaft zieht, führt allerdings nie zu einer vollständigen Nichtung des Subjekts. Sogar im Falle des Identitätsverlustes der Erzählfigur wird das Subjekt nie komplett aufgelöst, sondern steht sich selbst und vor allem dem Leser in der Nacktheit der reinen Wer-Frage gegenüber. Besagtes literarische Phänomen wird besonders interessant in der Übertragung der Erzählfigur auf den Leser, wobei Ricœur hierin eine Alternative zu den Imaginationsverfahren der *puzzling cases* eines Derek Parfit zu perzipieren vermeint.¹⁹⁰

Tatsächlich muss eine letzte Etappe in dem zuvor genannten Dreischritt noch gegangen werden, damit überhaupt die Sphäre persönlicher Identität betreten werden kann. Dabei ist dieser letzte Schritt nicht ganz problemlos zu vollziehen, so gemahnt Ricœur, denn es stellt sich die Frage, wie eine Aneignung von fiktiven Handlungen und einem fiktiven Helden durch ein real existierendes Subjekt geleistet wird, von welcher Art also die Refiguration des Selbst durch die Aneignung der Lektüre sein kann.¹⁹¹ Hier schliesst Ricœur zwei Überlegungen an,

¹⁸⁶ So beschäftigte sich Propp ausschliesslich mit russischen Märchen, für die er eine Typologie von narrativen Rollen entwarf, durch die die Handlungsträger fixierten Handlungssphären zugeordnet werden konnten (siehe: Propp, *Morphologie des Märchens*).

¹⁸⁷ Vgl. Ricœur, *Narrative Identität*, 216.

¹⁸⁸ Siehe: Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*.

¹⁸⁹ Ricœur, *Narrative Identität*, 217.

¹⁹⁰ Ebd., 217 f.

¹⁹¹ Ebd., 221 f.

die Antwortversuche auf diese Frage sein wollen. Erstens muss darauf hingewiesen werden, dass die durch die Erzählung bewerkstelligte Refiguration das offenbart, was weiter oben die indirekte Erkenntnis des Selbst in der Reflexion auf die von ihm hervorgebrachten Objektivationen genannt wurde.¹⁹² Weil sich das Selbst indirekt über kulturelle Zeichen erkennt, konnte auch von einer grundsätzlichen symbolischen Vermittlung der Handlung die Rede sein.¹⁹³ In ihrem eigenen Vermittlungsmodus knüpft die Erzählung an ebendiese symbolische Struktur an, wodurch auch in ihr zum Vorschein kommt, was grundsätzlich gilt: Selbsterkenntnis ist immer auch Selbstausslegung. Die Aneignung der Identität eines fiktiven Helden durch den Leser ist dabei das privilegierte Mittel einer solchen Auslegung, denn im Spiegel der Erzählfigur, die immer in einer bestimmten Weise gestaltet ist, kann sich das Ich des Lesers ebenfalls als figuriertes Ich wahrnehmen.¹⁹⁴ Damit wird im Aneignungsprozess durch den Leser die grundanthropologische Dimension der Selbstinterpretation durch diesen Prozess selbst ausgewiesen.

In einer weiteren Überlegung will Ricœur nun klären, was genau unter einer solchen Aneignung zu verstehen wäre. In der Behandlung des Charakters wurde der hohe Stellenwert des Identifikationsprozesses bereits angezeigt.¹⁹⁵ Dieser kommt hier erneut ins Spiel und verleiht dem Aneignungsbegriff seine Tiefendimension, denn Aneignung vollzieht sich durch Identifikation in der Rezeption der Erzählung durch den Leser. Anstatt also eine direkte Antwort auf die Frage nach der Bedeutung dessen, was es heissen würde, mit sich selbst identisch zu sein, anstatt eine unmittelbare Antwort auf die Frage nach persönlicher Identität zu erhalten, schiebt sich auf dem beschrittenen Weg der Selbstidentifikation die Identifikation mit einem anderen, nämlich der Erzählfigur der Erzählung, dazwischen, egal ob diese real ist wie in der historischen Erzählung oder fiktiv wie im Roman. Der Leser, der sich auf diese Weise eine Figur durch Identifikation aneignet, unterwirft sich dem Spiel imaginativer Variationen, die aufgrund des Identifikationsprozesses zu imaginativen Variationen des eigenen Selbst

¹⁹² Ricœur selbst formuliert: »Das Selbst erkennt sich nicht unmittelbar, sondern nur indirekt, über den Umweg über verschiedene kulturelle Zeichen.« (Ebd., 222).

¹⁹³ Vgl. den Abschnitt zur Präfiguration im Kapitel zur dreifachen Mimesis und dabei insbesondere das Unterkapitel zu den symbolischen Ressourcen der Handlung in dieser Arbeit, Kap. 2.1.1.2., sowie *ZuE I*, 90–103.

¹⁹⁴ Vgl. Ricœur, *Narrative Identität*, 222.

¹⁹⁵ Vgl. Kap. 2.2.2.1. Siehe zudem *SaA*, 151.

werden. Darin bestätigt sich – so Ricœur – das Wort von Rimbaud: »Je est un autre«.¹⁹⁶

Ricœur warnt nun, dass mit dieser Identifikation des Lesers mit einer Erzählfigur auch Gefahren für die Identitätsformierung verbunden sind.¹⁹⁷ Nicht allein deshalb, weil das Selbst konkurrierende Identifikationsmodelle vorfindet, denen es ausgesetzt wird, sondern auch deshalb, weil in den Imaginationsvariationen die Möglichkeit des Identitätsverlustes lauert. Als Fallbeispiel dient Ricœur der bereits kurz erwähnte Roman Musils. Im Ausweis eines Subjektes ohne Identität sieht sich das Selbst durch die Aneignung dieser Nicht-Identität vor die Hypothese seiner eigenen Nichtigkeit gestellt.¹⁹⁸ Doch hier muss an das erinnert werden, was bereits festgehalten wurde:¹⁹⁹ Die durch derartige Imaginationsvariationen umspielte Hypothese eines Nicht-Subjektes darf nicht einfach als Kapitulation vor einer absoluten Leere verstanden werden, vielmehr übt auch hier noch immer die Wer-Frage ihre lastende Kraft aus, will heissen, es scheint noch jemand da zu sein, der sagen kann, dass er nichts ist.²⁰⁰ Die Möglichkeit einer Liquidation jedweden »Was« mit der darin sich entbergenden Eventualität einer radikalen Transformation von personaler Identität²⁰¹ ist imstande, eine solche Identität sogar dann noch zu denken, wenn der Idem-Pol derselben kaum noch festzumachen wäre, das Subjekt aber in der Sorge um sich selbst noch imstande ist, die Frage nach sich selbst zu stellen.²⁰² Durch die Rückeinschreibung in die Dialektik

¹⁹⁶ Das Diktum findet sich in zwei Briefen von Rimbaud, einmal in einem Brief vom 13. Mai 1871 an Georges Izambard sowie in einem Brief vom 15. Mai im gleichen Jahr an Paul Demeny (Rimbaud, *Œuvres complètes*). Die Signifikanz dieses Wortes für Ricœur wird nicht zuletzt durch die Titelgebung seines drei Jahre später erschienenen und hier bereits behandelten Werkes »Das Selbst als ein Anderer« deutlich sichtbar. Darin zeigt sich auch die Logik der indirekten Erkenntnis. Das Selbst kann sich immer nur durch und im Anderen erkennen.

¹⁹⁷ Damit ist das bereits in *ZuE III* gesichtete destabilisierende Moment der fiktiven Dimension unter etwas anderem Vorzeichen wieder aufgenommen (vgl. *ZuE III*, 399).

¹⁹⁸ Vgl. Ricœur, *Narrative Identität*, 224.

¹⁹⁹ Es wurde ja gesehen, dass die Erosion, welche die narrative Form in Mitleidenschaft zieht, nie zu einer vollständigen Nichtung des Subjektes führt. Sogar im Falle des Identitätsverlustes der Erzählfigur wird das Subjekt nicht komplett aufgelöst, sondern steht sich selbst und vor allem dem Leser in der Nacktheit der reinen Wer-Frage gegenüber.

²⁰⁰ Vgl. Ricœur, *Narrative Identität*, 224.

²⁰¹ Wie dies beispielsweise bei Konversionen denkbar ist, bei denen jegliche zeitliche Permanenz durch einen radikalen Unter- und Einbruch hinterfragt wird.

²⁰² Wäre in dieser extremen Form eines Zusammenschrumpfens der Identität auf eine Null-Antwort in Bezug zur Wer-Frage nicht das Äquivalent zum Versprechen gefunden, das eine Beharrlichkeit darstellt, die keinerlei Permanenz durch die Zeit hindurch ausser eben diejenige des Wort-Haltens erfordert? Und begegnet hier nicht,

von Selbstheit und Selbigkeit kann also hier von der »Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit«²⁰³ gesprochen werden.

Im Vergleich mit den *puzzling cases* von Parfit, die ihrerseits einen Versuch darstellen, durch Imaginationsverfahren zu einem neuen Verhältnis der Identitätsfrage zu gelangen, können die Imaginationsvariationen der literarischen Fiktionen gerade in der Konfrontation des Lesers mit der nackten Wer-Frage einen Läuterungseffekt im Sinne der aristotelischen Katharsis generieren. Indem nämlich der Leser durch die Konfrontation eines möglichen Verlustes der Selbigkeit vor die reine Wer-Frage gestellt wird, die nun anders als bei Parfit nicht einfach als hinfällig abgetan,²⁰⁴ sondern ausgehalten wird, können darin mögliche Identitätsverluste antizipatorisch vorweggenommen werden.²⁰⁵ Während also die von Parfit vorgebrachten Fiktionen zur Nihilierung der Bedeutung der Identitätsfrage führen, können die literarischen Fiktionen auf der spekulativen und vor allem auf der existenziellen Ebene produktiv gemacht werden.

Ein weiterer gewichtiger Unterschied zwischen den technologischen Fiktionen der *puzzling cases* und den literarischen Fiktionen im Sinne Ricœurs besteht im Invarianzpunkt, um den herum die literarischen Fiktionen existieren. Diesen Invarianzpunkt bezeichnet Ricœur als die leibliche Verfasstheit, welche als existenzielle Vermittlung zwischen Selbst und Welt erlebt wird. Die Figuren der Literatur, seien sie auch noch so eigenschaftslos wie Ulrich in Musils Roman, sind Menschen, wie die Leser Menschen sind. Genannte leibliche Verfasstheit garantiert die erdhafte Konstitution und verleiht der Erde eine existenziale Bedeutung.²⁰⁶ »Erde« meint hier mehr als einen Planeten, es ist der Name für die leibliche Verankerung, für das standgebende Fundament der Welt. Entsprechend der Logik der bisherigen

wenn nicht das Sein zum Tode, so doch ein Moment der reinen Potenz, der reinen Möglichkeit eines Sein-Könnens?

²⁰³ SaA, 184.

²⁰⁴ Hier wird erneut sichtbar, inwiefern eine gewisse Ähnlichkeit der Vertreter des Cogito und Parfit vorliegt, zwar nicht auf der Ebene der Ergebnisse, wohl aber im Sinne der Schrumpfung des Selbst auf ein Ich (Cogito), welches aufgrund der Beschreibung aus der Perspektive einer dritten Person höchstens theoretisch interessieren, nie aber existenziell wichtig werden kann.

²⁰⁵ Vgl. Ricœur, *Narrative Identity*, 199.

²⁰⁶ Vgl. SaA, 184. Bereits Nietzsche, Husserl und Heidegger haben auf diese erdhafte Verfasstheit aufgrund des leiblichen In-der-Welt-Seins des Menschen hingewiesen. So z. B. Nietzsche in seinem Zarathustra: »Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.« (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I. Die Reden Zarathustras. Von den Verächtern des Leibes*. [KSA 4], 40).

Untersuchung im Zusammenhang mit dem mimetischen Prozess, bei dem immer die Handlungsstrukturen der Lebenswelt in der Erzählung nachgeahmt werden, bleibt die Literatur gerade aufgrund dieses Rückgriffs auf die konkrete Lebenswelt der leiblichen bzw. erdhaften Verfasstheit unterworfen. Ganz anders verhält es sich mit den *puzzling cases*. Jene überschreiten die von der Ricœur'schen Hermeneutik des Selbst angenommene Unüberschreitbarkeit der existenzialen Verfassung, die doch jedem intelligiblen Handeln zugrunde liegen muss. Als Operator dieser Kontingierung des existenzialen Invarianzpunktes fungiert dabei der technologisch rein denkbare Raum. Darin mutiert das Gehirn zum Äquivalent der Person, wobei es durch ingeniose Experimente radikal manipulierbar wird. Die Folge – oder besser: das Korrelat – dieser technisch produzierbaren Manipulation des Gehirns bildet die unpersönliche Beschreibung solcher Experimente, worin erneut nur die Ebene der Selbigkeit, nicht aber die Dimension des Selbst getroffen wird.²⁰⁷ Mit Ricœur könnte also gefragt werden, ob die imaginären Gehirnmanipulationen nicht eine unzulässige Form von Imaginationsvariationen darstellen, gerade weil sie eine Möglichkeitsbedingung von Identität, nämlich die leibliche Verfasstheit des Menschen, zur kontingenten Variablen macht.²⁰⁸

Schliesslich kann ein letzter Unterschied zwischen den *puzzling cases* und den literarischen Fiktionen in der fundamentalen Sozialität resp. Asozialität der verschiedenen Herangehensweisen festgemacht werden. Während in den Imaginationsvariationen der Science-Fiction-Szenarien kaum oder nur negative Relationalität zum Ausdruck kommt, da der Patient stets alleine die Prozeduren über sich ergehen lassen muss und die einzige andere Person innerhalb der Szenarien meistens der operierend-manipulierende Chirurg darstellt, markiert gerade die personale Interaktion einen konstitutiven Charakter der narrativen Situation.²⁰⁹ Für Ricœur ist klar: Die Vertauschung menschlicher Lebenswelt mit technologisch-artifiziellen Räumlichkeiten

²⁰⁷ Vgl. *SaA*, 185.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 186. In einem Aufsatz zur narrativen Identität formuliert Ricœur: »The real enigma is whether we are capable of conceiving of alternative possibilities within which corporeity as we know it, or enjoy it or suffer from it, could be taken as a variable, a contingent variable, and without having to transpose our earthly experiences in the very description of the case in question. For my part, I wonder whether we are not violating something that is more than a rule, or a law, or even a state of affairs, but the existential condition under which there exist rules, laws, facts at all. This violation may be the ultimate reason why these experiments are not only unrealizable, but, were they to be realizable, they ought to be prohibited.« (Ricœur, *Narrative Identity*, 196).

²⁰⁹ Vgl. ebd., 197.

führt zur Unzulässigkeit solcher Imaginationsräume für die Identifizierung mit den in ihnen auftretenden Protagonisten. Nur dort, wo gelebt, geliebt, sich gesorgt usw. wird, können sich imaginative Horizonte eröffnen, die zur Veränderung des eigenen Lebens führen können, da nur dort tatsächlich von menschlicher Identität die Rede ist.

Mit Ricœur kann also festgehalten werden: Identität als eine Kategorie der Praxis lässt sich nur narrativ denken! Dies einerseits deshalb, weil auf die Wer-Frage antworten immer bedeutet, »die Geschichte eines Lebens [zu – N.M.] erzählen«, weshalb die »*Identität des wer* [...] *eine narrative Identität*«²¹⁰ ist. Andererseits aber auch, weil sich praktische Identität mit seinem »ich fürchte, ich glaube, ich zweifle, ich frage«²¹¹ sowie seinem Begehren und Sorgen selbst erst durch die Konfrontation mit den Zeichen und Erzählungen einer Kultur formiert. Erzählungen prägen menschliches Leben, geben ihm eine Struktur und können es in der Konfrontation mit unbekannten – oder auch bereits bekannten – Werken verändern. Erzählungen sind somit für die Veränderung der Imagination und damit für die Veränderung der eigenen Lebenswelt und der eigenen Identität unhintergebar wichtig. Gesehen wurde ja, dass gerade in der imaginativen Aneignung einer fremden Identitätsfiguration (der Erzählfigur) die eigene Identität relativiert oder zumindest im Moment des Lesens verflüssigt werden kann – zumal sich durch die Betrachtung der Erzählfigur und ihrer fremdartigen Identität das Bewusstsein einstellen kann, dass es andere Arten von Identitätskonfigurationen gibt, die nun zur eigenen Identitätsfiguration in Beziehung gesetzt werden können. Die Erzählfigur mag beeindrucken, ihre Ziele und Beziehungen können inspirieren. Folglich ist die rezeptionsästhetische Identifizierung mit der Erzählfigur dazu imstande, einen Imaginationsraum zu befördern, der neue Erkenntnisse und Handlungsweisen für das eigene Leben und damit ganz grundsätzlich die Möglichkeit zur Neuinterpretation und zur Entdeckung bisher ungeahnter Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins bietet. Diese Konfrontation formt das Welt-, Fremd- und Selbstverhältnis des Menschen und kann dazu führen, dass das eigene Selbst in einem neuen Licht gesehen wird: »Je est un autre«.²¹²

Im Folgenden soll die Einsicht zur Bedeutung von Erzählungen für die praktische Identität um die These erweitert werden, dass mensch-

²¹⁰ Vgl. *ZuE III*, 395.

²¹¹ *SaA*, 168.

²¹² Rimbaud, *Œuvres complètes*. Brief vom 13. Mai 1871 an Georges Izambard; Brief vom 15. Mai 1871 an Paul Demyen.

liche Existenz sich bereits auf der Ebene der lebensweltlichen Vorform der Lesbarkeit²¹³ in Geschichten vollzieht.

²¹³ Vgl. *ZuE I*, 95.

KAPITEL 3

DER »IN GESCHICHTEN VERSTRICKTE« MENSCH – PHÄNOMENOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN (WILHELM SCHAPP)

Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt.¹
(Wilhelm Schapp)

3.1 EINFÜHRUNG

Es ist der deutsche Jurist und Phänomenologe Wilhelm Albert Johann Schapp mit seiner Philosophie der Geschichten, der auf dieser Expedition in die Gebiete von Narrativität und narrativer Identität die zweite Anlaufstation markieren soll. Sein Ansatz ist überaus spannend und ertragreich für das Themengebiet vorliegender Studie, weil dieser ununterbrochen um die Frage nach der Einheit des Menschen und der Einheit seiner Lebenswelt kreist und ihn diese Umkreisung schliesslich zu den Geschichten führt, in die wir als Einzelne und als Kollektive »verstrickt« sind. Damit erhält die Antwort auf die Frage nach der menschlichen Identität stets eine narrative Struktur, denn was wir sind, wer wir sind, wird letztlich nur aufgrund der Geschichten verständlich, in die wir immer schon verstrickt sind.² Damit einher geht gleichsam eine gewisse Verallgemeinerung und Vertiefung der Behauptung, Geschichten seien für den Menschen von unhintergehbare Bedeutung. Von der Hermeneutik narrativer Möglichkeitsentwürfe für das eigene Leben hin zum phänomenologischen Aufweis eines immer schon narrativen Verstrickt-Seins, so könnte dieser Schritt von Ricœur zu Schapp beschrieben werden.

Weil der Verstrickungsbegriff in der alltäglichen Verwendung eher negativ konnotiert ist, soll hier gleich zu Beginn darauf hingewiesen werden, dass es sich dabei für Schapp nicht um eine negative Bestim-

¹ Schapp, *In Geschichten verstrickt*, 1.

² Vgl. Lübke, *Schapp, Wilhelm Albert Johann*.

mung handelt. Ricœur verwendete die Schapp'sche Verstrickungsmetapher, um auf die Abhängigkeiten und Verbindungen menschlicher Handlungen hinzuweisen: »Die Handlung eines jeden (und seine Geschichte) ist nicht nur in den physischen Lauf der Dinge, sondern in den sozialen Lauf menschlicher Tätigkeit verstrickt.«³ Die Lebensgeschichte eines jeden Einzelnen ist mit vielen anderen Lebensgeschichten verbunden:

In gewissem Sinne ist die Geschichte meines Lebens ein Teil der Geschichte anderer menschlicher Leben, angefangen von der meiner Erzeuger über die meiner Freunde und – warum nicht? meiner Gegner. Was wir weiter oben über die Handlung als Interaktion gesagt haben, spiegelt sich in diesem Begriff der Verstrickung der Geschichten wider. Ich entlehne diesen Ausdruck von Wilhelm Schapp aus seinem Werk mit dem suggestiven Titel »In Geschichten verstrickt«.⁴

Die Geschichtenverstrickung bezeichnet somit nicht ein Übel, das umgangen werden könnte, sondern stellt die Art und Weise menschlichen In-der-Welt-Seins dar. Als Menschen »leben wir in diese oder jene ›Geschichte‹ eingeflochten und formen sie irgendwie um.«⁵

Einer solchen Konzeption des Menschen als immer schon »In-Geschichten-Verstrickter« eignet eine gewisse Attraktivität, was nicht zuletzt in der häufigen Verwendung jenes Grundgedankens seinen Ausdruck findet. Markus Pohlmeier kann vollauf recht gegeben werden, wenn er schreibt, dass dieser Ausspruch »zum Rang eines philosophischen Wanderlogions aufgestiegen« ist und dass gleichzeitig die Bezugnahme auf dieses Diktum meist »nur als prägnantes Schlagwort«⁶ Verwendung findet. Viel mehr als dieses Logion wird aus dem Werke

³ SaA, 133.

⁴ Ricœur, *Annäherungen an die Person*, 247.

⁵ Im Kontext: »›Geschichten‹ – das meint verschiedene Vorgänge, in denen wir leben und an denen wir teilnehmen, also Geschichten, die von verschiedenen Seiten auf uns zukommen: ›Geschichten‹ unserer Verwandten und Freunde, verschiedener sozialer Gruppen, zu denen wir gehören oder denen wir uns entgegensetzen, soziale und politische Geschichten, kulturelle Wandlungen und Strömungen usw. So leben wir in diese oder jene ›Geschichte‹ eingeflochten und formen sie irgendwie um.« (Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, 40).

⁶ Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 4f. Pohlmeier verweist dabei auf zwei aus der Theologie stammende Autoren, nämlich Alex Stock und Klaas Huizing. Weiterhin könnte auch auf Johann Baptist Metz' klassischen Text »*Kleine Apologie des Erzählens*« verwiesen werden (Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, 341). Dort verwendet er genau diese Ausdrucksweise ohne expliziten Hinweis auf Schapp. Weitere Hinweise könnten auf Werke aus der Philosophie wie z. B. Adler, *Das Selbst als Erzählung*, 18, oder Emil Angehrn, *Geschichte und Identität*, 1, sowie auf die Literaturwissenschaft / Narratologie wie z. B. Mildorf, *Mündliches Erzählen / Alltagserzählungen*, 229, gegeben

Schapps generell nicht gerettet. Obwohl aufseiten von Schapp-Kennern immer wieder über dessen Schattendasein im philosophischen Rezeptionsgeschehen lamentiert wird,⁷ ist kein vertieftes Fachwissen vonnöten, um zu verstehen, wieso dem Schapp'schen Werk im Kanon der westlichen Philosophie diese Rolle zugewiesen ist. Sein Schreibstil ist gezeichnet von einer mündlichen Nonchalance, die eher an einen freien Vortrag erinnert als an eine streng argumentative Ausführung seiner Thesen. Hinzu kommt, dass er kaum je genaue Quellen angibt,⁸ diese also vom Rezipienten gleichsam aus seinen Abgrenzungen und Bezügen herausdestilliert werden müssen. Gleichzeitig wirkt dieser Modus des Philosophierens, der das System scheut und das Fragmentarische pflegt, auf den ersten Blick äusserst einfach, klar, luzide, gerade darin aber häufig auch schwierig nachzuvollziehen, da er immer schon beim Ziel zu sein scheint und sich dennoch in stets neuen Anläufen seiner ursprünglichen Fragestellung unbesehen der erreichten Fortschritte annähert.⁹ Gerade deshalb wirken seine Schriften nicht selten wie parataktische Affirmationen des immer Gleichen, wobei eine oberflächliche Lesart den Anschein erwecken könnte, hier würden die Gedanken Heideggers zur Geschichtlichkeit des Menschen isoliert und als Existenzial schlechthin glorifiziert.¹⁰ Anders als Heidegger, dessen existenzieller Pathos wesentlich beigetragen haben

werden, um der Ubiquität dieses »Wanderlogions« in narratologie-affinen Kreisen ansichtig zu werden.

⁷ So z. B. bei Müller, *Homiletik*, 119, oder bei Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 20, oder auch bei Jan Schapp, *Verstrickung und Erzählung*, 125.

⁸ Vgl. *AdWPG I. Vorwort*, 13. Dieser Schreibstil hat damit zu tun, dass er seine Gedanken festhielt, indem er sie diktierte und diese Diktate dann von ihm durchgelesen, korrigiert und weitergeführt wurden.

⁹ Vgl. Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 185.

¹⁰ Vgl. Greisch, *Verstricktsein und Intrige*, 112: »Tatsächlich kann eine oberflächliche Lektüre dieser drei Werke den Anschein erwecken, es handle sich um einen künstlichen und ungeschickten Versuch, sich die klassischen Analysen, die Heidegger zuvor in *Sein und Zeit* der Geschichtlichkeit gewidmet hatte, zu eigen zu machen und dabei mehr als Heidegger selbst darauf zu beharren, daß grundsätzlich die Geschichtlichkeit des Daseins ihren bevorzugten Ausdruck in individuellen und kollektiven Geschichten hat, in denen sich jeder wiederfindet«. Vgl. dazu Heidegger, *Sein und Zeit*, § 72 – § 77. Natürlich gibt es auch Unterschiede. So schreibt Heidegger zur Frage nach Zeit und Geschichtlichkeit: »*Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ›zeitlich‹ ist, weil es ›in der Geschichte steht‹, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.*« (Ebd. § 72, 376). Diese Gründung der Geschichtlichkeit des Menschen in eine existenziale Zeitlichkeit ist dem Schapp'schen Ansatz zwar verwandt, dieser würde wohl in typisch skeptisch-phänomenologischer Manier fragen, was denn Zeit überhaupt ist und dann immer darauf hinweisen, dass so etwas wie eine existenziale Zeitlichkeit immer nur als das Verstricktsein in Geschichten auftauchen kann (vgl. z. B. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, 139–145).

dürfte zu seinem Erfolg als Jahrhundertdenker, vermeidet Schapp jede Dramatisierung der existenziellen Situation des Menschen. Seine Beschreibungen und Analysen, sein gesamter philosophischer Stil wirkt im Vergleich eher trocken,¹¹ wobei gerade diese Art des Philosophierens an die enge Verwandtschaft mit der frühen Phänomenologie Husserls erinnert.¹²

Trotz der verhältnismässig überschaubaren Rezeption Schapps gab es bereits früh einige bedeutende Philosophen, die, gerade von der persönlichen Begegnung mit ihm angetan, immer wieder auf Schapp verwiesen; herauszuheben sind dabei insbesondere Hermann Lübbe und Odo Marquard. Letzterer erinnert sich an seinen ersten Kontakt mit der Geschichtenphilosophie und deren Autoren:

In meinem eigenen Exemplar der damaligen ersten Auflage steht, von mir selber eingetragen: »Odo Marquard, Dezember 1953, Geschenk des Verfassers.« Wilhelm Schapp hatte mir das Exemplar, auf Anregung von Hermann Lübbe, zugeschickt, damit ich schon einen Lektüreeindruck hatte beim gemeinsamen Besuch von Hermann Lübbe und mir bei Schapp, es war wohl

¹¹ Lübbe, *Schapp, Wilhelm Albert Johann*.

¹² Für den Vergleich von Schapp mit Husserl siehe exemplarisch: Lübbe, *Das Ende des phänomenologischen Platonismus*; Wolf, *Vom SinnesDing zur SinnGeschichte*. Weiterhin zur Gegenüberstellung der Husserl'schen Zeit- und Horizontkonzeption mit Schapps Geschichtenphilosophie: Wälde, *Husserl und Schapp*. Zudem: Greisch, *Phänomenologie als Philosophie der Geschichten*.

Zum Vergleich mit Wittgenstein: Lübbe, »*Sprachspiele*« und »*Geschichten*«, 100–105. (Dieser Artikel ist ursprünglich erschienen als: Lübbe, Hermann, *Sprachspiele und Geschichten*. In: Kant-Studien 52 [1960]: 220–243); Fischer/Simon, *Kontextualität und Transkontextualität*.

Zum Verhältnis der Schapp'schen narrativen Analyse mit der Existenzialanalyse Binswangers: Naudin/Azorin, *Binswanger & Schapp*.

Eine überaus spannende Untersuchung zum Vergleich der von Schapp geleisteten Geschichtenhermeneutik mit der Gadamer'schen Hermeneutik findet sich bei Markus Pohlmeier: Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, Kap. 2, 27–95. Dabei ist die Ähnlichkeit der Ansätze, die durchaus auch triftige Unterschiede beheimatet, aufgrund der Unabhängigkeit der beiden Philosophen voneinander – weder bezieht sich Gadamer in seinem hermeneutischen Magnum Opus »Wahrheit und Methode« auf Schapp, noch bezieht sich Schapp in seiner nach 1960 erschienenen »Metaphysik der Naturwissenschaft« auf Gadamer – umso auffälliger.

Weiterhin zum Vergleich mit den Dialogikern des frühen 20. Jhs.: Theunissen, *Der Andere*, 401–406. Viele weitere Vergleiche könnten noch gezogen werden, so etwa zu Platon, Descartes, Johann Georg Hamann, Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Adolf Reinach, Heinrich Rombach, Ferdinand de Saussure oder auch zum Verhältnis zu Denkschulen wie der Psychoanalyse oder auch der neueren Phänomenologie.

Für kritische Perspektiven auf Schapps Projekt siehe: Fellmann, *Das Ende des Laplace-schen Dämons*, sowie: Liebsch, *Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps*.

Anfang 1954[.] [...] Dies war auch für mich eine eindrucksstärke Begegnung, für die ich Wilhelm Schapp dankbar bin. Wenn ich heute auf mein Leben, das ein philosophierendes Leben geworden ist, zurückblicke, dann stelle ich fest: als leibhaftig mir begegnendem Denker gehört Wilhelm Schapp zu den fünf oder sechs Philosophen, auf die ich immer wieder zurückkomme.¹³

Innerhalb der letzten 20 Jahre hat das Interesse an Schapps Geschichtenphilosophie merklich zugenommen. Dies wird einerseits durch die vermehrt aufkommenden Auseinandersetzungen mit der Geschichtenphilosophie deutlich,¹⁴ andererseits durch die im Jahre 2007 gegründete Wilhelm-Schapp-Forschungsstelle,¹⁵ die mit der Aufarbeitung seines Nachlasses beschäftigt ist und diesen seit 2016 im Karl Alber Verlag veröffentlicht.¹⁶

Geboren wurde Wilhelm Schapp am 15. Oktober 1884 in Timmel bei Aurich.¹⁷ Er studierte Jura und Philosophie in Freiburg i. Br. und

¹³ Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 55. Marquard denkt das Verstricktsein in Geschichten engstens mit dem Erzählen zusammen und kommt dadurch auf seine häufig wiederholte Formel: *Narrare necesse est*. Durch dieses enge Verhältnis von Verstrickung und Erzählung muss für ihn jegliche Vorstellung eines Absterbens des Erzählens aufgrund der Objektivierungsbewegungen der Moderne, wie sie etwa Walter Benjamin in seinem Text »Der Erzähler« (vgl. Benjamin, *Der Erzähler*) beklagt, zurückgewiesen werden. An Hans Blumenberg geschult, sieht er – gegen Benjamin – im Siegeszug des Romans gerade die Kompensationsbewegung der modernen Welt gegen die Abdrängung des Geschichtlichen: »Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher wird die Erzählung: *Narrare necesse est*.« (Vgl. Marquard, *Narrare necesse est*, 63).

¹⁴ So z. B. die Monographien von Stefanie Haas (Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten*) und Markus Pohlmeier (Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*) sowie die zwei Sammelbände »Geschichte und Geschichten« (Lembeck, *Geschichte und Geschichten*) und »Das Denken Wilhelm Schapps« (Joisten/Thiemer, *Das Denken Wilhelm Schapps*).

¹⁵ Diese Forschungsstelle befand sich zunächst an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz und war dann von 2013–2018 an der Universität Kassel situiert. Seit 2018 schliesslich befindet sie sich am Fachgebiet Philosophie der Technischen Universität Kaiserslautern unter der Leitung von Prof. Karen Joisten (siehe dazu die Webseite: www.sowi.uni-kl.de/philosophie/forschung/wilhelm-schapp-forschungsstelle. Abgerufen am 1. Juli 2020).

¹⁶ Allein im Jahr 2020 erschienen drei für die Schapp-Forschung relevante Titel von dieser Forschungsstelle, einer davon eine erste Einführung in die Geschichtenphilosophie von Karen Joisten.

¹⁷ Für einen ausführlicheren Überblick über Schapps Biographie seien der von Hermann Lübke verfasste Eintrag über Wilhelm Schapp im Biographischen Lexikon für Ostfriesland (vgl. Lübke, *Schapp, Wilhelm Albert Johann*, 302–305) sowie die eigenen biographischen Angaben Schapps in seiner kurzen Schrift »Erinnerungen an Edmund Husserl« empfohlen (vgl. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl* – im Folgenden abgekürzt mit *EE*). Weiterhin hilfreich sind seine »Autobiographie des Verfassers« (Schapp, *Kleine Autobiographie des Verfassers*) sowie die von Karen Joisten verfasste biographische Skizze am Ende des ersten Bandes aus dem Nachlass (Joisten, *Wilhelm Schapp*). Weitere Zusammenfassungen von Schapps Biographie finden

in Berlin. Später setzte er sein Philosophiestudium in Göttingen fort, wo er sich intensiv mit der Phänomenologie Husserls auseinandersetzte und bald schon zu dessen Schülerkreis gehörte. Bei ihm promovierte er 1909 mit der Arbeit »Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung«,¹⁸ die er in nur sechs Monaten anfertigte.¹⁹ Nach seinem Kriegsdienst kehrte Schapp nach Aurich zurück, wo er als Jurist und Notar arbeitete. Neben seiner Berufstätigkeit setzte er sich auch mit der Rechtsphänomenologie auseinander, zu der er in den Dreissigerjahren zwei Bände publizierte.²⁰ Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nahm Wilhelm Schapp seine philosophische Arbeit noch einmal neu auf und entwickelte in diesen letzten zwanzig Jahren seines Lebens seine höchst originelle Geschichtenphilosophie. 1953 erschien sein Erstlingswerk in dieser Spätphase mit dem programmatischen Titel »In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding.«²¹ Auch in den folgenden Jahren war Schapp stets um diese Geschichtenphilosophie bemüht, was sich nicht nur in den folgenden veröffentlichten Werken von 1959 »Philosophie der Geschichten«²² und von 1965 »Metaphysik der Naturwissenschaft«²³ manifestierte, sondern auch durch die von Karen Joisten, Nicole Thiemer und

sich z. B. in: Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten*, 17–23. Sowie: Joisten/Thiemer, *Das Denken Wilhelm Schapps*, 11–14.

¹⁸ Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Zur kurzen Explikation schreibt Lübke: »Phänomenologie der Wahrnehmung« meint hierbei die Analyse von Wahrnehmungsakten, wie sie für wahrnehmende Subjekte selbst gegeben sind – im Unterschied zur objektivierenden Analyse ihrer physikalischen, physiologischen und anatomischen Bedingungen.« Lübke, *Schapp, Wilhelm Albert Johann*.

¹⁹ Vgl. *EE*, 25. Im Vorwort der vierten Auflage der Promotionsschrift schreibt Thomas Rolf: »Man las um 1910 die Schapp'sche Dissertation, weil man in ihr zu erfahren hoffte, was es mit Husserls Jahrhundertbuch auf sich hatte.« (Rolf, *Wilhelm Schapps »Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung«*, VII).

²⁰ Zwischen 1930 und 1932 erschienen seine zwei Bände zur Phänomenologie des Rechts mit dem Titel »Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung«. (Band I: Schapp, *Der Vertrag als Vorgegebenheit*. Band II: Schapp, *Wert, Werk und Eigentum*). Neben Adolf Reinach, der 1909 bei Husserl habilitiert hatte, und Gerhart Husserl gehörte Schapp zu den bedeutendsten frühen Rechtsphänomenologen. Auch das dritte in dieser Periode entstandene Manuskript »Zur Metaphysik des Muttertums« (Schapp, *Zur Metaphysik des Muttertums*) lässt sich in diese Periode einordnen. Was wohl ursprünglich als dritter Band zur Thematik des Familienrechtes geplant war, habe sich im Laufe der Jahre in dieses Werk verwandelt, dem eine gewisse Sonderstellung im Wirken Schapps zukommt (vgl. Schapp, *Geschichtenphilosophie und Recht*, 66).

²¹ Schapp, *In Geschichten verstrickt* – im Folgenden abgekürzt mit *IGV*.

²² Schapp, *Philosophie der Geschichten* – im Folgenden abgekürzt mit *PdG*.

²³ Schapp, *Metaphysik der Naturwissenschaft* – im Folgenden abgekürzt mit *MN*. In der zweiten Auflage ist dieses Werk unter dem Titel »Wissen in Geschichten. Zur Metaphysik der Naturwissenschaft« erschienen.

Jan Schapp für die Veröffentlichung aufbereiteten Schriften aus dem Nachlass deutlich sichtbar wird.²⁴ Seine letzten Lebensjahre war Wilhelm Schapp mit der weiteren Ausarbeitung seines geschichtenphilosophischen Ansatzes beschäftigt, wobei er bereits zu seinen Lebzeiten eine beginnende Rezeption seines Werkes erleben durfte.²⁵ Er starb am 22. März 1965 im Alter von 81 Jahren in Sanderbusch und wurde in Aurich begraben.

Die vorliegende Untersuchung soll ihren Teil dazu beitragen, diesen eigenwilligen, aber spannenden Philosophen auch für die Theologie neu anknüpfungsfähig zu machen. Gleichwohl muss zu Beginn darauf hingewiesen werden, dass diese Arbeit nicht in erster Linie eine Studie über die Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps sein will, weshalb hier nicht der Anspruch besteht, eine erschöpfende Behandlung jener Geschichtenphilosophie, geschweige denn eine tiefgehende Auseinandersetzung mit seinem Gesamtwerk zu leisten. Vielmehr werden von diesem Philosophen in der Auseinandersetzung mit

²⁴ Der Nachlass Schapps beläuft sich auf ungefähr 20.000 Seiten und befindet sich in der Bayerischen Staatsbibliothek. Mittlerweile sind 4 Bände der Nachlassschriften im Karl Alber Verlag erschienen, wobei die ersten drei Bände Teile eines zwischen 1953 und 1956 niedergeschriebenen Manuskriptes ausmachen, das von den Herausgebern den Titel »Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten« erhalten hat (vgl. Schapp, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten. Teilband I* [AdWPG I]; Schapp, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten. Teilband II* [AdWPG II]; Schapp, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten. Teilband III* [AdWPG III]).

Der vierte Band »Geschichten und Geschichte« erschien 2019 und besteht aus einem eigenständigen Manuskript, das 1959 entstand und damit zeitlich in die Mitte der von Schapp veröffentlichten Schriften zur Geschichtenphilosophie fällt (vgl. Schapp, *Geschichten und Geschichte*).

Aufgrund der im Nachlass gesichteten Manuskripte, die unmittelbar an die Geschichtenphilosophie aus »In Geschichten verstrickt« anknüpfen und die dort vorgestellten Gedanken weiter entfalten, müsste die früher als selbstverständlich geltende Bezeichnung seines Spätwerkes als »Geschichtentritologie« noch einmal überdacht oder sogar revidiert werden, denn die nun erschienenen Manuskripte brechen eine Vorstellung von drei in sich geschlossenen Büchern auf, indem sie die Gedankengänge Schapps zwischen den offiziell herausgegebenen Werken aufzeigen. So zumindest bewerten die Herausgeber des Nachlasses die Wichtigkeit dieser Manuskripte (vgl. *AdWPG I. Vorwort*, 11 f.).

²⁵ So bereits früh durch Hermann Lübbe in einem Artikel von 1954 (Lübbe, *Das Ende des phänomenologischen Platonismus*). Darin geht er auf das Erstlingswerk Schapps ein und situiert es in der Geschichte der Phänomenologie. Weiterhin hat Hans Barth 1961 in der NZZ die beiden ersten Schriften der Geschichtenphänomenologie rezensiert. Zudem wurde in der Evangelischen Akademie in Hofgeismar Ende des Jahres 1961 ein philosophisches Seminar veranstaltet, in dem Schapp gelesen und über seinen Ansatz diskutiert wurde. Schapp selbst war an diesem Seminar präsent (vgl. Joisten, *Wilhelm Schapp*, 371 f.).

einigen Aspekten seines Denkens aus der Spätphase seines Schaffens wichtige Anregungen für unsere Fragestellung erwartet.

3.2 GESCHICHTENPHILOSOPHIE

Nach den kurzen einleitenden Bemerkungen soll nun dem Kampfbruder der Phänomenologie »Zu den Sachen selbst!« Folge geleistet und die Auseinandersetzung mit der Geschichtenphilosophie Schappas vertieft werden. Ein erstes Problemfeld eröffnet sich dabei bereits im Versuch der begrifflichen Fixierung seiner Philosophie. Worum handelt es sich dabei eigentlich? Was macht Schapp, wenn er den Geschichten nachgeht? Handelt es sich dabei um eine Geschichtsphänomenologie (Lübbe)²⁶ oder doch eher um eine den Plural anerkennende Geschichtenphänomenologie (Marquard)²⁷? Oder müsste der umfassende Anspruch Schappas nicht doch eher als eine narrative Ontologie (Eichler)²⁸ oder in der Umarbeitung Heidegger'scher Analysen als eine Narrative Fundamentalanthropologie (Pohlmeyer)²⁹ bezeichnet werden? Würde damit vielleicht das phänomenologische Erbe übergegangen und wäre es deshalb nicht doch besser, von einer Narrativen Phänomenologie (Wälde)³⁰ oder aufgrund der Zentralität der Geschichten als Kontexte sogar eher von einer Kontextuellen Phänomenologie (Waldenfels)³¹ zu sprechen? Diese Uneindeutigkeit in der begrifflichen Fixierung hängt mit dem Anspruch Schappas zusammen, den er im Vorwort zu seiner »Philosophie der Geschichten« bekundet. Mit seiner Philosophie will er nach den drei von Kant in seiner Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« hervorgehobenen Revolutionen der Denkungsarten eine vierte Revolution einläuten.³² Mit dieser Revolution würde den anderen erst ein

²⁶ Vgl. Lübbe, *Das Ende des phänomenologischen Platonismus*, 655.

²⁷ Vgl. Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 62: »Wilhelm Schappas Phänomenologie der Geschichten – und ich gebe gern zu, daß mir das in seiner vollen Bedeutung erst aufgegangen ist nach dem Poetik-und-Hermeneutik-Kolloquium 5 »Geschichte: Ereignis und Erzählung«, das von Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel 1970 auf der Insel Reichenau ausgerichtet wurde – Schappas Phänomenologie der Geschichten betont zentral die Pluralität der Geschichten: darum heißen Schappas Bücher *In Geschichten verstrickt* und *Philosophie der Geschichten*.«

²⁸ Vgl. Eichler, *Wilhelm Schappas narrative Ontologie*, 109.

²⁹ Vgl. Pohlmeyer, *Geschichten-Hermeneutik*, 24 f.

³⁰ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 91 ff.

³¹ Vgl. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland*, 158.

³² Vgl. *PdG*, 23–27. Diese Revolutionen sind: »Die erste Revolution: die Begründung der Mathematik als Wissenschaft bei den Griechen; die zweite: die Begründung der Naturwissenschaft, an der Kant dem sinnreichen Bacon ein großes Verdienst,

festes Fundament gegeben, nämlich die Geschichten, in denen sie ihren Ort finden könnten. Es liegt also in der Natur der Sache, dass ein solch umfänglicher Anspruch in verschiedenster Weise umschrieben werden kann, wobei alle diese Beschreibungsversuche etwas Wichtiges im Ansatz Schapps treffen. Im Folgenden wird die Schapp'sche Philosophie zumeist mit dem Ausdruck »Geschichtenphilosophie« bezeichnet, obgleich in spezifischen Kontexten auch auf andere Begrifflichkeiten zurückgegriffen wird.

Gleich zu Beginn, als Einstimmung in die Thematik, soll eine literarische Beschreibung der von Schapp beschriebenen »Urphänomene«³³ der Geschichten angeführt werden, welche sich wie eine anschauliche Exploration dieser Entdeckung liest. In seinem aus der Weltliteratur nicht mehr wegzudenkenden Roman »Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins« erzählt der tschechische Schriftsteller Milan Kundera die Geschichten verschiedener Personen während des Kalten Krieges. In erster Linie interessiert uns hier aber nicht die grundsätzliche Verschlungenheit dieser (Liebes)Geschichten, die sich durchaus für einen Vergleich des Schapp'schen Urphänomens eines »In-Geschichten-Verstricktseins« anbieten würde. Es drängt sich vielmehr eine Szene auf, in der in beinahe meditativer Versenkung auf einen Gegenstand reflektiert wird, der für zwei der Hauptpersonen in ihrer Beziehung eine zentrale Rolle spielt: eine Melone.

Kehren wir noch einmal zur Melone zurück: Zunächst war sie eine vage Erinnerung an den vergessenen Großvater, den Bürgermeister einer böhmischen Kleinstadt im vergangenen Jahrhundert. Zweitens war sie ein Andenken an Sabinas Vater. Nach dem Begräbnis hatte ihr Bruder sich den ganzen elterlichen Besitz angeeignet, und sie hatte sich aus Stolz trotzig geweigert, um ihre Rechte zu kämpfen. Sie hatte in sarkastischem Ton verkündet, daß sie als einziges Erbstück vom Vater die Melone behielte. Drittens war sie ein Requisit für die Liebesspiele mit Tomas. Viertens war sie ein Zeichen ihrer Originalität, die sie bewußt pflegte. Sie hatte nicht viel in die Emigration mitnehmen können, und diesen sperrigen, unpraktischen Gegenstand mitzuschleppen bedeutete, auf andere, nützlichere Dinge zu verzichten. Fünftens: Im Ausland war die Melone zu einem sentimentalischen Gegenstand geworden. Als sie Tomas in Zürich be-

wenn nicht das Hauptverdienst zuschreibt; die dritte Revolution: die Begründung der Metaphysik als Wissenschaft, Kants Tat, die wieder in engem Zusammenhang steht mit einer endgültigen Fundierung der Mathematik und der Naturwissenschaft als Wissenschaft.« Mit diesen drei Wissenschaften sei für »Kant die Welt umsegt.« (Ebd., 23).

³³ PdG, 26.

suchte, nahm sie ihre Melone mit und trug sie auf dem Kopf, als sie ihm die Tür des Hotelzimmers öffnete. In diesem Moment geschah etwas, womit sie nicht gerechnet hatte: die Melone war weder lustig noch erregend, sie war ein Erinnerungsstück aus vergangenen Zeiten. [...] Die Melone war ein Motiv in der Partitur ihres Lebens geworden. Dieses Motiv kehrte immer wieder und hatte jedesmal eine andere Bedeutung; alle diese Bedeutungen durchströmten die Melone wie das Wasser das Flußbett. Das war, ich kann es so sagen, das Flußbett des Heraklit: »Man badet nicht zweimal in demselben Fluß«. Die Melone war das Flußbett, in dem Sabina jedesmal einen anderen semantischen Fluß fließen sah: derselbe Gegenstand rief jedesmal eine andere Bedeutung hervor, aber alle vorangegangenen Bedeutungen waren in der neuen Bedeutung zu hören (wie ein Echo, wie eine Folge von Echos). Jedes neue Erlebnis erklang in einem reicheren Akkord.³⁴

³⁴ Kundera, *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, 84f. Ein weiteres Beispiel für eine literarische Auswertung des In-Geschichten-Verstricktseins begegnet uns in Thomas Manns Joseph-Tetralogie. Darauf weist Stefanie Haas in ihrer Monographie »*Kein Selbst ohne Geschichten*« im Anschluss an Jean Greisch immer wieder hin. So kommt Greisch zum Schluss, der Erzähler der Joseph-Romane zeige sich »geradezu fasziniert vom Phänomen des In-Geschichten-Verstricktseins, so wie es Wilhelm Schapp versteht. Und zwar bietet er ein fast genaues Gegenstück zu Schapps phänomenologischem Vorgehen, dem es darum zu tun ist, die verschiedenen Arten und Weisen des Verstricktseins zu beschreiben«. (Greisch, *Das Fest des Erzählens*, 232, zit. nach: Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten*, 38, Fn 50). Ein Beispiel für diese Thematik der Geschichten findet sich im vierten Hauptstück des vierten Teils der Tetralogie in einem Ausspruch, den der Erzähler Joseph in den Mund legt: »Groß ist das Schrifttum! Aber größer noch ist es freilich, wenn das Leben selbst, das man lebt, eine Geschichte ist, und daß wir in einer Geschichte sind, einer vorzüglichen, davon überzeuge ich mich je länger je mehr.« (Mann, *Joseph und seine Brüder*, 1098). Oder weiterhin zur Primordialität des In-Geschichten-Verstricktseins, noch bevor diese erzählt werden: »Es ist daran zu erinnern, was schon früher bedacht wurde, daß, bevor die Geschichte erstmals erzählt wurde, sie sich selber erzählt hat – und zwar mit einer Genauigkeit, deren allein das Leben Meister ist und die zu erreichen für den Erzähler gar keine Hoffnung und Aussicht besteht.« (Ebd., 729). An die Unendlichkeit der Vorgeschichten, aus denen unsere Geschichten sich erheben, erinnert zudem gleich zu Beginn der Tetralogie das Vorspiel in seiner Meditation auf die Unauslotbarkeit der Vergangenheit: »Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen? [...] Da denn nun gerade geschieht es, daß, je tiefer man schürft, je weiter hinab in die Unterwelt des Vergangenen man dringt und tastet, die Anfangsgründe des Menschlichen, seine Geschichte, seiner Gesittung, sich als gänzlich unerlotbar erweisen und vor unserem Senkblei, zu welcher abenteuerlichen Zeitenlänge wir seine Schnur auch abspulen, immer wieder und weiter ins Bodenlose zurückweichen. Zutreffend aber heißt es hier »wieder und weiter«; denn mit unserer Forscherangelegentlichkeit treibt das Unerforschliche eine Art von foppen-dem Spiel: es bietet ihr Scheinhalte und Wegesziele, hinter denen, wenn sie erreicht sind, neue Vergangheitsstrecken sich auftun, wie es dem Küstengänger ergeht,

Hier begegnet uns vieles von dem, was weiter unten in der Auseinandersetzung mit den Inhalten der Geschichtenphilosophie in etwas anderer Terminologie wieder auftaucht, doch es kann bereits konstatiert werden, dass an dieser Stelle die zentrale Einsicht der Geschichtenverstrickung deutlich wird: Die Melone erscheint nicht einfach als isolierter Gegenstand, sondern in ihren Horizonten, mit ihren Geschichten und Bedeutungen, mit ihren Echos, die alle irgendwie noch zu vernehmen sind. Sobald der Erzähler von der Melone spricht, muss er Geschichten über sie erzählen, er muss Geschichten, in die sie verstrickt ist, zum Auftauchen bringen, damit überhaupt etwas Sinnvolles über sie gesagt werden kann. In ihren Horizonten tauchen der Grossvater, der Vater, der Bruder, der Liebhaber, die Emigration usw. mit auf, und nur durch diese Verweise auf Geschichten wird die Stellung der Melone in der erzählten Geschichte erst verständlich.³⁵

Um weiter in diese Welt der Geschichtenverstrickung einzutauchen, soll im Folgenden Schapps Geschichtenphilosophie anhand einiger seiner zentralen Topoi dargestellt werden. Es muss dabei auf die Künstlichkeit der Trennung dieser Themengebiete hingewiesen werden, denn letztlich sind alle nur im Zusammenspiel der einen oder anderen Verstrickungsart in Geschichten zu denken.

3.3 VERSTRICKTSEIN IN GESCHICHTEN

»Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.«³⁶ In Anlehnung an den heiligen Augustinus trägt auch Wilhelm Schapp seine Ignoranz bezüglich des von ihm zu untersuchenden Sachverhaltes unumwunden vor sich her. Anders als der Kirchenvater weitet er das Feld des Nichtwissens in beinahe sokratischer Manier auf alle vorgefundenen Selbstverständlichkeiten aus:

Wir sprechen unbefangen von dem allen, sobald wir aber gefragt werden, was das nun eigentlich sei, was ein Mensch, ein

der des Wanderns kein Ende findet, weil hinter jeder lehmigen Dünenkulisse, die er erstrebte, neue Weiten zu neuen Vorgebirgen vorwärtslocken.« (Ebd., 7). In jedem Falle wäre es lohnenswert, weitere Anklänge aus dem Werk dieses Grossmeisters der deutschen Literatur an die Geschichtenphilosophie Schapps aufzuspüren.

³⁵ Siehe dazu: »Jeden Hut kann man etwa einreihen: Pariser Mode, Frühjahr 1960, mit vielen Einzelheiten dazu, bis man auf den Anfertiger, Frau Dupont, Große Straße 63, parterre, kommt. Damit mündet die Entstehung des Hutes, wie jedes Wozudinges, in eine Geschichte.« (MN, 2).

³⁶ »Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären will, weiß ich es nicht.« (Augustinus, *Conf.* XI, 14.17).

Tier, eine Geschichte sei, mögen wir zwar viele Antworten bereit haben, aber keine Antwort, die ins Schwarze trifft.³⁷

Kann man überhaupt von Geschichten sprechen, wenn nicht bekannt ist, was ein Mensch, ein Tier, ein Haus usw. eigentlich ist? Werden diese Gebilde nicht nachträglich durch die Geschichten in einen Zusammenhang gestellt, was bedeuten würde, dass Geschichten Gebilde höherer Ordnung wären, die ihrerseits auf die vorhergehenden Wesenheiten angewiesen sind? Schapp verneint solche nicht ganz unplausiblen Erklärungsversuche und hält fest: Geschichten sind das Grundlegende und erst aus ihnen tritt alles andere hervor!³⁸ Sie sind Urphänomene, Urgebilde,³⁹ die ursprünglicher sind als alle anderen Phänomene und gleichsam deren Möglichkeitsbedingung darstellen. Geschichten sind Ganzheiten,⁴⁰ die nicht in verschiedene Akte des Menschen aufgeteilt und damit aufgelöst werden können.⁴¹ Sie lassen sich auch nicht als vermeintliche Gegenstände untersuchen, denn dies würde ja bedeuten, dass der Untersuchende ausserhalb dieser Geschichten stehen würde, wohingegen für Schapp die Trennung von Verstricktsein in Geschichten und den Geschichten nicht möglich und vielleicht nicht einmal denkbar ist.⁴² Weiterhin rückt Schapp in seinem 2019 veröffentlichten vierten Nachlassband die Geschichten in die Nähe des Ausdrucks »in-sich-verständliche Sinneinheiten«, den er in der Beschäftigung mit dem Geschichtsphilosophen Toynbee aufgreift.⁴³ Zugleich bringt er in *PdG* die Geschichten in die Nähe des Lebensbegriffes,⁴⁴ was gerade in der Verbindung von Leben und Sinneinheit nicht zuletzt an Diltheys »Zusammenhang des Lebens« erinnert.⁴⁵

³⁷ *IGV*, 85.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ *PdG*, 26.

⁴⁰ Auch in seinem 1965 erschienenen letzten Teil seiner veröffentlichten Geschichten-trilogie *MN* hält Schapp fest: »Wir meinen, daß uns zunächst überall Ganzheiten entgegentreten, aber Ganzheiten, die Strukturen oder Momente aufweisen. Aber diese Strukturen und Momente fassen wir wieder nicht nach dem Schema von Gattung und Begriff auf, sondern höchstens nach gleichzeitiger Zugehörigkeit zu anderen Ganzheiten. Das letzte und sicherste Beispiel für diese Ganzheiten bleibt dann immer die sinnvolle Geschichte.« (*MN*, 24).

⁴¹ Vgl. *AdWPG I*, 23.

⁴² »Geschichte und In-Geschichte-verstrickt-sein gehören so eng zusammen, daß man beides vielleicht nicht einmal in Gedanken trennen kann.« (*IGV*, 1).

⁴³ Vgl. *GG*, 19. Schapp bezieht sich auf das Werk: Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, 2. Bde.

⁴⁴ »Mit einem gewissen Vorbehalt kann man dann von uns sagen, daß wir Geschichten spüren, wo andere vom Leben sprechen.« (*PdG*, 40).

⁴⁵ Vgl. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 196–199. Zum Zusammenhang: »Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Be-

Als dieses Grundlegende ist die Geschichte der in sich verständliche und offene Verweisungszusammenhang,⁴⁶ der als Sinnhorizont alles darin Auftauchende, seien es Menschen, Tiere und Pflanzen oder Wozu-Dinge,⁴⁷ auflichtet und diesem Auftauchenden seinen Ort im Ganzen zuweist. Sobald diese allumfassende Bedeutung der Geschich-

deutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart einen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat.« (Ebd., 199) Sowie: »Der Lebensverlauf besteht aus Teilen, besteht aus Erlebnissen, die in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Jedes einzelne Erlebnis ist auf ein Selbst bezogen, dessen Teil es ist; es ist durch die Struktur mit anderen Teilen zu einem Zusammenhang verbunden. In allem Geistigen finden wir Zusammenhang; so ist Zusammenhang eine Kategorie, die aus dem Leben entspringt. Wir fassen Zusammenhang auf vermöge der Einheit des Bewußtseins.« (Ebd., 195). Schapp würde hier in vielem kaum mitgehen. Für ihn ist nicht das Bewusstsein der Garant für die Einheit, sondern eben die Geschichten, in die wir immer schon verstrickt sind und aus denen heraus erst so etwas wie Bewusstsein verständlich werden kann. Gleichwohl sind die Anklänge kaum zu überhören. Vgl. auch Schapps Eintrag vom 3. Dezember 1953: »Wir können es nicht vermeiden, von der Einheit der Einzelgeschichte und was eng damit zusammenhängt, von dem Sinn der Geschichte zu sprechen.« (*AdWPG I*, 159).

⁴⁶ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 99.

⁴⁷ Nach Schapp sind Wozu-Dinge die vom Menschen geschaffenen Dinge wie Tische, Tassen, Häuser, Schiffe, Strassen, Autos usw. Sie bilden die Nahtstelle zwischen der Aussenwelt und den Geschichten (vgl. *IGV*, 3), wobei mit dem Begriff der Aussenwelt bereits kritisch an diejenigen Wahrnehmungstheorien erinnert wird, die ihren Fokus von Anfang an auf die Anschauung legen (vgl. Hahn, *Erfahrung und Begriff*, 37), dabei zugleich die vehemente Trennung von wahrnehmendem Subjekt und neutral gegebenem Objekt implizieren. Der vorliegende Zusammenhang zwischen den Wozu-Dingen und den Geschichten kann erstmals darin erblickt werden, dass auch das Wozu-Ding seine Geschichte hat. Indem es nämlich von einem Menschen zu einem bestimmten Zweck, also mit einem Ziel, geplant worden ist und damit in einen Sinnzusammenhang eingefügt wurde, ordnet es sich letztlich unschwer in die Geschichte des Menschen selbst ein. Zudem hat jedes Wozu-Ding anders als natürliche Dinge einen Zeitindex, d. h. ein bestimmtes Alter: »Das Wozuding tritt uns mit einem mehr oder weniger bestimmten Alter entgegen. Es kann gerade fertig sein, es kann auch ein hohes Alter haben. Das Alter scheint auf die Herstellung des Wozudinges zu verweisen. Jedes Wozuding ist einmal hergestellt. Das Wozuding kann auch den eigenartigen Charakter haben, daß es nicht fertiggeworden ist oder noch nicht fertig ist. Das Wozuding kann nach den verschiedensten Richtungen beschädigt sein; das Messer, der Pflug kann verrostet sein; der Holzschrank kann voll Wurm sein; es kann zerbrochen sein, es kann einen Riß haben, es können Teile fehlen. Endlich kann das Wozuding mehr oder weniger vollständig zerstört sein. Ausdrücke wie schmutzig, verwahrlost, angestrichen, verfärbt, poliert, glasiert, gehobelt, aufgelegt, massiv, geschnitzt, Patina, modern, veraltet, alt, neu, gebraucht und unendlich viele andere weisen auf Wozudinge hin und haben einen Sinn nur als Bestimmtheiten von Wozudingen.« (*IGV*, 13). Hier liegt die Verbindung mit den Geschichten offen zutage, denn Wozu-Dinge tauchen nie einfach nur in einer punktuellen Gegenwart auf, sondern führen immer ihre Vergangenheit, ihr Alter und damit also ihre Geschichte mit sich.

ten als unhintergebares fundamentalapriorisches Gebilde, dem das In-Geschichten-Verstricktsein als »Superexistential«⁴⁸ mitgegeben ist, erst einmal erfasst wird, erweist sich auch jede sekundäre Aufspaltung zwischen einer ontologischen und epistemologischen Ebene als verfehlt.⁴⁹ Denn für Schapp sind die Verstrickung in Geschichten und das Erkennen von Geschichten nicht trennbar, sie gehören zusammen.⁵⁰ Wenn also Schapp gleich zu Beginn seines geschichtenphilosophischen Œuvres die grossen literarischen Werke der Weltgeschichte (Homer, die Bibel, Dante, Cervantes, Swift, Shakespeare, Goethe, Dostojewski) beschwört, tut er dies nicht in erster Linie, um aufzuzeigen, in welchem Masse die Menschheit von diesen Werken zehrt, oder um damit, wie etwa Ricœur, die Erzählung als grundlegend für den Menschen zu erweisen – das auch –, sondern deshalb, weil in ihnen das zum Ausdruck kommt, worum es ihm in seiner Untersuchung geht: die Geschichten und die darin Verstrickten. Doch nicht nur die literarisch-dichterischen Werke weisen dies aus, auch die Werke der Geschichtsschreiber von Herodot bis Mommsen sind angefüllt mit Geschichten.⁵¹ Denn Geschichten sind für Schapp eben nicht einfach

⁴⁸ Vgl. ebd., 98.

⁴⁹ Eine solche Aufteilung findet sich beispielsweise gleich zu Beginn in einem Artikel von Christine Delory-Momberger mit dem einschlägigen Titel »Gibt es ein Leben ohne Erzählung?«, dort allerdings unter einer Terminologie des Bio-logischen und des Bio-graphischen. Obwohl sie ihren Artikel mit Schapps Geschichtenphilosophie einführt, kommt sie in ihrer Gegenüberstellung der ontologischen Dimension und der epistemologischen Dimension schnell vom Terminus der Geschichte weg, um ihn mit demjenigen der »Erzählung« zu ersetzen und fragt: »Existiert Leben außerhalb des Erzählten?« Dabei will sie auf solche Fragen nicht eingehen, sondern sich auf der zweiten, der bio-graphischen Ebene bewegen und die Frage untersuchen: »Können menschliche Individuen ihr Leben außerhalb von Erzählungen leben?«, »Kann das Leben gelebt werden, ohne erzählt zu werden?«, »Gibt es ein menschliches Leben, das nicht immer schon in einer narrativen Beziehung zu sich selbst steht?« (Delory-Momberger, *Gibt es ein Leben ohne Erzählung?*, 148). So spannend diese Fragen auch sein mögen und trotz ihres eigenen Zugeständnisses, dass sich diese Ebenen bei Schapp überlagern, könnte doch mit Schapp diese Trennung aus mehreren Gründen kaum vorgenommen werden. So wäre im Sinne Schapps bereits die Ersetzung von Geschichte durch Erzählung illegitim, denn für Schapp muss eine Geschichte nicht erzählt werden, um eine Geschichte zu sein (vgl. zum Unterschied von Verstrickung und Erzählung: Haas, *Keine Erzählung ohne Verstrickung*, sowie: Schapp, *Verstrickung und Erzählung*). Er könnte wohl auf die erste Frage antworten: Natürlich existiert Leben ausserhalb des Erzählten, aber nicht ausserhalb der Geschichten, die von Schapp dort verspürt werden, wo andere Leben sagen (vgl. *PdG*, 40). Zudem wäre die gesamte Trennung von Ontologie und Epistemologie ein schwieriges Unterfangen, da beide Ebenen in der Philosophie Schapps von den Geschichten fundiert und unterfangen werden.

⁵⁰ Vgl. *IGV*, 151.

⁵¹ Vgl. ebd., 1.

nur jene künstlerisch-ästhetisch aufbereiteten Erzählausammenhänge, die ihren Niederschlag in bestimmten Gattungen finden, sondern etwas, was solchen Gattungen zugrunde liegt, sie umgreift und ermöglicht.⁵² Mit Ricoeur kann für diese Differenzierung seine Unterscheidung der Ebenen Mimesis₁ und Mimesis₂ aufgenommen werden: Während der künstlerische Erzählausammenhang auf der Ebene der Mimesis₂ konfiguriert wird, liegt die Lebenswelt der Mimesis₁ dieser Konfiguration immer schon zugrunde und ermöglicht sie. Es sind die Gebilde, in die jeder Mensch immer schon verstrickt ist:

In solche Geschichten sind auch wir, unsere Nachbarn, Freunde und Bekannten, ist jeder einzelne stets verstrickt. Mit Geschichten, die uns beschäftigen, schlafen wir abends ein, sie begleiten uns und verfolgen uns bis in die Träume hinein und stehen beim Erwachen wieder neben uns.⁵³

Da Geschichten eine solche Ubiquität aufweisen, geht Schapp von Anfang an von einer intuitiven Zugänglichkeit zu ihnen aus, denn jeder Leser hält solche Geschichten bereit, seien dies Liebesgeschichten oder Hassgeschichten, Rachegeschichten oder Geschichten, die um Ehre kreisen.⁵⁴ Jede dieser Geschichten kann dabei mehr oder weniger für sich erzählt werden, jedoch nicht ohne von dem Halt zu zehren, den sie aus dem Meer der Geschichten erhält, in dem sie schwimmt. Mit ihrem Auftauchen erscheint stets auch dieses Meer resp. tauchen die Zusammenhänge auf, welche die Geschichte begleiten, also die Vorgeschichten, die Parallelgeschichten, die Seitengeschichten, die Nachgeschichten und insbesondere die in diese Geschichten Verstrickten.⁵⁵ Genannte Zusammenhänge bilden die Sinnhorizonte, in welche die Einzelgeschichte eingebettet ist und aus denen sie verständlich wird, d. h. allererst auftauchen kann.⁵⁶ Als Beispiel für solche

⁵² Vgl. Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 9. Damit wäre auch gesagt, dass eine scharfe Trennung von Ontologie und Epistemologie dahingehend problematisiert werden muss, als der Zugang über die Erzählung nur deshalb möglich ist, weil es etwas zu erzählen gibt: die Geschichten.

⁵³ *IGV*, 1.

⁵⁴ Vgl. *PdG*, 31. Die eigenen Geschichten bieten die grundsätzliche Möglichkeit, das zu prüfen, was von den Dichtern und Geschichtenerzählern in ihren Geschichten erzählt wird. Die meisten Menschen haben z. B. eine eigene Liebesgeschichte, die in allen möglichen Konstellationen auftreten kann und nicht notwendigerweise immer eine romantische Liebesgeschichte sein muss. Aber auch die romantische Liebesgeschichte ist vielen Menschen aus ihrem eigenen Erleben bekannt und kann – und wird – durchaus zur Prüfung erzählter romantischer Liebesgeschichten herangezogen werden.

⁵⁵ Vgl. ebd., 32.

⁵⁶ Schapp spricht auch davon, dass die Einzelgeschichte den Vordergrund abgibt, von dem her in alle Richtungen Fäden verlaufen (vgl. *IGV*, 101).

Zusammenhänge, in denen die Geschichte ihren Halt findet, liesse sich beinahe jede auch nur denkbare Geschichte aus dem eigenen Leben anführen. Man denke z. B. an eine Studentin, die im Lesen eines Buches begriffen ist. Diese an sich intuitiv zugängliche und scheinbar klar verständliche Szene erweist bei genauerer Untersuchung, dass sogar diese Verständlichkeit keine Selbstverständlichkeit darstellt, sondern von der Kenntnis einer grossen Menge an Zusammenhängen herrührt. So kennen die Leser dieser Zeilen die Geschichten von Büchern,⁵⁷ von Studentinnen, von Universitäten, von Stühlen, von der im Westen selbstverständlichen Praxis des stillen Lesens usw. Würde man die Studentin selbst nach ihrer Situation befragen, würden vielleicht noch viele Parallel- und Nebengeschichten sowie die in diese Geschichten Verstrickten auftauchen. Vielleicht war das Buch ein Geschenk ihrer Kommilitonin, die als Auslandsstudentin seit einigen Semestern mit ihr gemeinsam studiert und in einer Wohngemeinschaft lebt, die aber ihre Studienmaterialien nicht mehr benötigt, da sie im nächsten Semester aufgrund der finanziellen Situation ihrer Familie das Studium nicht mehr fortsetzen kann und dadurch gezwungen ist, zurück in ihr Heimatland zu reisen, um dort in den Familienbetrieb einzusteigen. Alleine in dieser kurzen Nebengeschichte erweist sich das Meer an Geschichten als unendlich tief und weit; in Abwandlung der Einsicht Thomas Manns könnte gesagt sein: »Tief ist das Meer der Geschichten, sollte man es nicht unergründlich nennen?«⁵⁸

Damit unterwandert Schapp von Beginn an das Husserl'sche Problem einer egologischen Transzendentalität, bei der die Frage nach der Beziehung zum anderen immer eine nachgeordnete und schwierig zu beantwortende Frage bleibt, da aus einer monadischen Subjektivität irgendwie eine Brücke zum Du hin gebaut werden muss. Schapp dagegen erklärt in akritischer Unbekümmertheit gegenüber solchen Fragen, dass wir immer schon zusammen in Geschichten verstrickt sind, dass Freunde, Verwandte, Eltern, Kinder, Nachbarn, Gegner usw. ebenso ursprünglich mitverstrickt sind, wie wir selbst in Geschichten verstrickt sind. Über die Geschichten wird die Fundamentalität des Sozialen gewahrt, ja nicht einmal infrage gestellt, denn schon mit der Geburt erben wir einen Berg von Geschichten,

⁵⁷ Erneut begegnet uns hier die zentrale Bedeutung von Wozu-Dingen, die selbst immer in Geschichten vorkommen und ohne solche nicht vorstellbar resp. unverständlich wären. Vgl. dazu den bereits behandelten Ausschnitt zu Milan Kunderas Betrachtung einer Melone mit ihren Bedeutungsschichten.

⁵⁸ Vgl. »Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?« (Mann, *Joseph und seine Brüder*, 7).

demgegenüber unsere eigenen Geschichten zunächst fast nichts bedeuten, Geschichten von anderen, von Eltern, Geschwistern, Vorfahren, Geschichten unseres Dorfes, unserer Stadt, unseres Standes, unseres Berufes, unserer Religion, unseres Gottes, unserer Welt.⁵⁹

Mit der Einsicht in dieses Erbe, die letztlich die Kritik an einer epistemologischen Subjekt- wie auch Objektisolation auf anthropologischer Ebene wiederholt, geht eine gewisse Passivität einher, die das Vorgegebene anerkennt und sich der Grenzen des eigenen Horizontes, der eigenen Geschichten, bewusst ist. Geschichten haben also einerseits Widerfahrnischarakter,⁶⁰ andererseits aber wird der Mensch dadurch nicht einfach zum Opfer der ihn determinierenden Widerfahrnisse degradiert. Obzwar es nicht möglich ist, sich aus dem Geschichtenzusammenhang zu lösen, ist es sehr wohl möglich, den Geschichten verschiedene Richtungen zu geben, denn für die Heldengeschichte braucht es einen Helden, wie es für die Liebesgeschichte Liebende braucht, die den Geschichten die genannten Richtungen verleihen. Daher bietet sich der von Odo Marquard geprägte Begriff »Handlungs-Widerfahrnis-Gemische«⁶¹ für die Beschreibung von Geschichten wunderbar an.

Es wurde bereits deutlich, dass der Mittelpunkt der Geschichten, der Mensch, nur über die Geschichten, in die er verstrickt ist, zugänglich wird. Was anhand des Beispiels mit der lesenden Studentin exemplifiziert werden sollte, kann auch in Schapps eigenen Worten wiedergegeben werden:

⁵⁹ *PdG*, 32. Hier wird sichtbar, was Markus Pohlmeier in seinem Versuch einer formalen Trennung von Geschichtsverständnissen als die zweite Dimension herausarbeitet: »Formal ließen sich unterscheiden: Geschichte I ist ein sprachliches, kommunikatives, in Alltagsgegebenheiten eingebettetes oder gar literarisches Phänomen. Geschichte II ist das, worin wir biographisch, geographisch, politisch, religiös und kulturell involviert sind, welches uns den Horizont des Raumes und die Dimension der Zeit eröffnet, über das uns die Geschichtswissenschaften, methodisch abgesichert, faktisch informieren, oder das, philosophisch reflektiert, Sinnbezüge unterschiedlichster Art zwischen Ereignissen und Epochen individueller und kollektiver Art anbietet.« (Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 8).

⁶⁰ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 106.

⁶¹ Diese Definition von Geschichten erscheint bei Marquard an verschiedenen Stellen, so z. B. in: Marquard, *Apologie des Zufälligen*, 129, wo er die Dimension des Zufalles, also des nicht Kontrollierbaren und Vorgegebenen bespricht. Weiterhin z. B. in Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, 42. Oder in: Marquard, *Narrare necesse est*, 61. Zudem in: Marquard, *Ich bin ein Weigerungsverweigerer*, 14. Und schliesslich am ausführlichsten in Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 63, 64. Dort beschreibt Marquard im Anschluss an Schapp Menschen als »Wesen, bei denen Aktionen und Kontingenzen sich legieren, Handlungen und Zufälle sich mischen. Denn Geschichten, das sind: Handlungs-Widerfahrnis-Gemische.«

Wenn man etwa seine Bekannten daraufhin mustert, wird man sehen, wie man sie eigentlich alle nur über Geschichten kennt, und wie vielleicht viele kleine Geschichten sich zu einem Lebensbild zusammenfügen. Das Wesentliche, was wir von den Menschen kennen, scheinen ihre Geschichten und die Geschichten um sie zu sein. Durch seine Geschichte kommen wir mit seinem Selbst in Berührung.⁶²

Diese Umschreibung fasst er in einem einschlägigen Diktum zusammen: Die Geschichte steht für den Mann!⁶³ Tatsächlich ist die Nachprüfung dieser Behauptung, zu der er die Lesenden in seiner ständigen phänomenologischen Vorsicht nachdrücklich gemahnt,⁶⁴ vergleichsweise einfach zu vollziehen. Man muss sich nur Fragen, wer denn eigentlich der eigene Vater oder die eigene Mutter ist, um rasch zum Satz zu gelangen: »Mein Vater ist der, der..., meine Mutter ist die, die...«⁶⁵ Mein Vater mag der sein, der mir Nachhilfeunterricht in Mathematik gegeben hat, meine Mutter mag die sein, die mir vorgelesen hat, als ich noch ein Kind war. Mit diesen Bestimmungen steht man bereits mitten in den Geschichten, den Eigengeschichten, aber auch den Fremdgeschichten. Im weiteren Vorgehen sollen diese immer schon miteinander verwobenen Verstrickungen kurz auseinanderdividiert werden, um dadurch ein Bild der verschiedenen Verstrickungsmodi zu erhalten.

3.3.1 *Eigen- und Fremdverstrickung*

Wenn vorher die grundsätzlichen Modalitäten von Geschichten und vom Verstricktsein in Geschichten beleuchtet wurden, soll hier einer bestimmten Art der Verstrickung nachgegangen werden, die von Schapp selbst als Kern seiner eigenen Untersuchung deklariert

⁶² IGV, 105.

⁶³ So z. B. ebd., 100. Zudem steht das Kapitel 6 des zweiten Teiles von IGV unter diesem Titel. – Mit dem Begriff »Mann« ist hier selbstverständlich keine Verkürzung auf das männliche Geschlecht gemeint, vielmehr wird, was für heutige Leser etwas unglücklich erscheinen mag, der Terminus »Mann« gleichbedeutend mit »Mensch« verwendet.

⁶⁴ »Wir bitten aber den Leser, solche Geschichten immer in eigene gegenwärtige Geschichten zu übertragen oder zu prüfen, ob das, was wir sagen, auf solche eigensten Geschichten zutrifft.« (PdG, 31).

⁶⁵ Marquard spricht von dieser »Struktur«: »Schapp – meine ich – unterstreicht beim Menschen die ›der, der...‹-Struktur: jeder Mensch ist ›der, der...‹ bzw. ›die, die...‹; und wer er dann genauerhin ist, das sagen immer nur seine Geschichten. Jeder Mensch ist sein Lebenslauf: ein Ensemble seiner Geschichten.« (Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 62).

wird.⁶⁶ Kern ist sie vor allem deshalb, weil es in jeder Geschichte eine solche Eigenverstrickung gibt. Mit der Zugehörigkeit zu einer Kerngeschichte ist also derjenige gemeint, dem die Geschichte widerfährt, der in ihrem Mittelpunkt steht und aus ihr nicht wegzudenken ist. Damit wird gleichzeitig terminologisch das »Eigen« nicht primär auf das Ich gemünzt; die Geschichte muss also nicht meine Geschichte sein, damit sie eine Eigengeschichte sein kann, denn jede Geschichte ist für irgend jemanden eine Eigengeschichte und deshalb hat jeder In-Geschichten-Verstrickte eine oder viele Eigengeschichten, die für mich Fremdgeschichten sein können: Jede Fremdverstrickung ist also die Eigenverstrickung eines anderen.⁶⁷ Schapp warnt davor, die eigenen Geschichten einfach mit Erlebnissen gleichzusetzen, obwohl solche selbstverständlich in Geschichten vorkommen würden. Gleichzeitig will er in keiner Weise suggerieren, dass diese Geschichten, in denen wir uns vorfinden, in sich abgerundete, luzide Einheiten wie etwa ein Theaterstück oder eine literarisch durchformte Erzählung sind. Vielmehr können mehrere Geschichten gleichzeitig verlaufen, erst angefangen haben, kurzerhand frühzeitig abgebrochen werden usw.⁶⁸ Um ein solches Nebeneinanderherlaufen von verschiedensten Geschichten an einem Beispiel aufzuzeigen, zieht er – wie so oft – Erfahrungen aus seinem eigenen Berufsfeld, der Jurisprudenz, hinzu. Ein Richter mag zehn Akten vor sich liegen haben, die allesamt einigermassen abgeschlossene Geschichten mit einem Anfang und einem Ende beinhalten. Sobald er sich von seiner beruflichen Beschäftigung nun zu seiner eigenen Geschichte hinwendet, die er am Vormittag erlebt hat, wird es bereits schwieriger, über diese Zusammenhänge in gleicher Weise Rechenschaft abzugeben wie über die Geschichten, die sich in den Akten finden lassen. Vielleicht verfolgt ihn sein Verhalten gegenüber seiner Frau beim Frühstückstisch, oder er ist aufgrund einer möglichen Beförderung mit Gedanken beschäftigt, die um die Sicherstellung dieser beruflichen Veränderung kreisen. In beiden Fällen sind seine Geschichten nicht einfach klar abzugrenzende Gebilde mit deutlichem Anfang und Ende, sondern ineinander verschachtelte Zusammenhänge, die ihn vielleicht noch lange, vielleicht auch nur noch ein paar Stunden, bis er z. B. nach Hause geht und sich bei seiner Frau entschuldigt, beschäftigen werden.⁶⁹ So können verschiedene Geschichten ineinander eingehen und nebeneinander herlaufen,

⁶⁶ Vgl. *JGV*, 120.

⁶⁷ Vgl. ebd., 121.

⁶⁸ Vgl. ebd., 121.

⁶⁹ Vgl. ebd., 122.

voneinander durchkreuzt oder gar durch eine andere Geschichte zu einem abrupten Ende gebracht werden.

Am Beispiel des Richters lässt sich zudem zeigen, wie auch Fremdgeschichten in die eigene Geschichte eingehen können. Wenn dieser einen Angeklagten verurteilt, sagen wir zu 20 Jahren Haft, ist es leicht denkbar, dass ihn diese Verurteilung noch lange verfolgt und er von allerlei Zweifeln heimgesucht wird, ob es denn ein angemessenes Strafmass war oder nicht, ob die Beweislage wirklich dieses Strafmass suggerierte usw. Auf diese Weise spielt eine Fremdgeschichte, die das Privatleben des Richters zunächst wenig anging, plötzlich eine zentrale Rolle in der Eigengeschichte dieses Protagonisten. Sie kann sogar, sollte sich herausstellen, dass der Angeklagte unschuldig war, zur ureigensten Geschichte des Richters werden, die ihn sein Leben lang verfolgen wird.⁷⁰ Andere Beispiele liessen sich zu Tausenden anführen. Die Literatur ist voll von solchen Geschichten, in denen die Eigengeschichte eines Menschen durch das plötzliche Eintreten einer Fremdgeschichte ihren Verlauf radikal verändert.⁷¹ Allein die Bibel, auf die Schapp in seinem Werk immer wieder Bezug nimmt, ist gefüllt mit derartigen Zusammenhängen. Von Adam, dessen Eigengeschichte sich durch die Geschichte Evas auf den Kopf stellt,⁷² zu Kain, dessen Geschichte durch seinen Brudermord ein ewiges Mahnmahl erhält,⁷³ hin zu Noah, dessen Geschichte durch die Fremdgeschichte

⁷⁰ Vgl. ebd., 122f.

⁷¹ Um im Horizont der Jurisprudenz zu bleiben und die Einsicht in die Möglichkeit des radikalen Einbruches von Fremdgeschichten in die Eigengeschichte zu verdeutlichen, kann hier auf die Kurzgeschichten des Rechtsanwaltes Ferdinand von Schirach hingewiesen werden. In diesen Geschichten verarbeitet von Schirach einige seiner eindrucklichsten Fälle. Dabei sind diese Geschichten gerade dadurch so erschütternd, weil sie aufzeigen, in welcher Brutalität solche Begegnungen die Eigengeschichte verändern können. Gerade deshalb lässt sich an ihnen deutlich machen, was Schapp – in abgeschwächter Form bei allen Menschen – mit dem Eingehen von Fremdgeschichten in Eigengeschichten meint (vgl. Schirach, *Verbrechen*; Schirach, *Schuld*; Schirach, *Strafe*).

⁷² Vgl. 1. Mose 2,23: »Da sprach der Mensch: Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch.« Die Einsamkeit Adams wird durch Eva hier aufgebrochen und seine Eigengeschichte öffnet sich für eine Fremdgeschichte, die letztlich in einer Wir-Geschichte zusammenfinden kann. Bibelzitate folgen, wenn nicht anders gekennzeichnet, der Zürcher Bibel.

⁷³ Vgl. 1. Mose 4,11–15: »Und nun – verflucht bist du, verbannt vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um aus deiner Hand das Blut deines Bruders aufzunehmen. Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er dir fortan keinen Ertrag mehr geben. Rastlos und heimatlos sollst du auf Erden sein. Da sprach Kain zum HERRN: Meine Strafe ist zu gross, als dass ich sie tragen könnte. Sieh, du hast mich heute vom Ackerboden vertrieben, und vor dir muss ich mich verbergen. Rastlos und heimatlos muss ich sein auf Erden, und jeder, der mich trifft, kann mich erschlagen. Der HERR

einer ganzen Kultur (resp. der gesamten Welt) so bestimmt wird, dass er zum Retter des Menschengeschlechts avanciert.⁷⁴ Die Reihe könnte fortgesetzt werden mit Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Mose, Josua, Saul, David, Salomo, den Königen, den Propheten bis hin zu Jesus und seinen Jüngern, deren (Fremd)Geschichten bis heute in unzählige Eigengeschichten eingehen. Wie bereits zuvor herausgearbeitet wurde, ist diese Anführung von Geschichten aus einem der zentralen Schrifttümer der Weltgeschichte kein Verweis auf etwas, was literarisch verpackt sein muss oder uns nur in diesen grossen Werken begegnet, vielmehr kann jeder Leser nachprüfen, ob es sich in der eigenen Erfahrung so verhält, ob also in der eigenen Biographie solche Eingänge von Fremdggeschichten in die Eigengeschichte vorkommen.

In der weiteren Aufklärung zwischen dem Verhältnis der Eigengeschichten und dem Menschsein wiederholt Schapp erneut, was als durchstimmende Thematik, gleichsam als Notenschlüssel, sein Werk bestimmt: Menschsein erschöpft sich im Verstricktsein in Geschichten; nichts anderes ist der Mensch, als der in Geschichten Verstrickte. Wer sich auf sich selbst besinnt, der wird sich vorfinden als jemanden, der seit jeher in Geschichten verstrickt ist.⁷⁵ Wer dabei nach einer ersten Geschichte sucht, der wird die Vergeblichkeit einer solchen Ausschau feststellen müssen, denn die Geschichten verlieren sich im Horizont.⁷⁶ Den eigenen Anfang, die erste Geschichte also kann sich niemand erzählen, sie beginnt gewissermassen in meiner Abwesenheit oder zumindest in der Abwesenheit meiner Erkenntnismöglichkeit, sie wird mir von anderen erzählt.⁷⁷ Eine literarische Umschreibung dieses Phänomens findet sich in der Kurzerzählung »Das Sandbuch«⁷⁸ des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges. In dieser Erzählung taucht eines Abends ein ausländischer Bibelverkäufer vor der

aber sprach zu ihm: Fürwahr, wer immer Kain erschlägt, soll siebenfach der Rache verfallen. Und der HERR versah Kain mit einem Zeichen, damit ihn nicht erschlage, wer auf ihn träfe«.

⁷⁴ Vgl. 1. Mose 6–9.

⁷⁵ Vgl. *IGV*, 123.

⁷⁶ Vgl. ebd. Davon spricht auch Thomas Mann zu Beginn seiner *Josephs-Tetralogie*: »Da denn nun gerade geschieht es, daß, je tiefer man schürft, je weiter hinab in die Unterwelt des Vergangenen man dringt und tastet, die Anfangsgründe des Menschlichen, seine Geschichte, seiner Gesittung, sich als gänzlich unerlotbar erweisen und vor unserem Senkblei, zu welcher abenteuerlichen Zeitenlänge wir seine Schnur auch abspulen, immer wieder und weiter ins Bodenlose zurückweichen.« (Mann, *Joseph und seine Brüder*, 7).

⁷⁷ Vgl. dazu die spannenden Überlegungen von Peter Sloterdijk in seinen Frankfurter Vorlesungen, insbesondere in der Vorlesung »Die Poetik des Anfangens« (vgl. Sloterdijk, *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen*, 37 f.).

⁷⁸ Borges, *Das Sandbuch*, 182–187.

Wohnung des Protagonisten auf und erklärt diesem, dass er ihm verschiedene Bibeln zum Verkauf anzubieten hätte. Der Protagonist lehnt dieses Angebot freundlich ab, da er selbst bereits mehrere Bibelausgaben besitzt und deshalb keiner weiteren Bibel bedarf. Der Fremde bietet ihm daraufhin ein Buch an, welches er einem armen Mann in Indien abgekauft hat. Da der Hauptprotagonist der Geschichte Büchern grundsätzlich ein immenses Interesse entgegenbringt, öffnen sie gemeinsam die seltsame Schrift, um sie zu inspizieren. Bereits die Seitennummerierung erweist sich als äusserst geheimnisvoll, da sie nicht fortlaufend funktioniert und ausserdem absurd hohe Seitennummern ausweist. Als der Fremde dann auch noch bekundet, dass es unmöglich sei, die gleiche Stelle ein zweites Mal aufzuschlagen, ist der bibliophile Hauptakteur vollends fasziniert. Doch es geht noch weiter: Die Schrift hat ihren Namen deshalb erhalten, weil sie genau wie der Sand weder einen Anfang noch ein Ende hat. Um dies zu beweisen, fordert der Fremde den Erzähler auf, die erste Seite des Buches aufzuschlagen. Trotz aller Bemühungen vermag er es nicht; es verbleiben immer noch Seiten zwischen seiner ersten Seite und dem Buchdeckel. Es ist diese Unmöglichkeit, die erste Seite aufzuschlagen, die wunderbar einfängt, was Schapp an dieser Stelle suggeriert. Doch anders als beim Protagonisten der Kurzgeschichte ist dies kein Grund, zu zweifeln und an dieser Beobachtung zugrunde zu gehen. Denn die Geschichten mögen sich zwar im Horizont verlieren, gleichzeitig sind es aber auch die Geschichten, über die es allererst möglich wird, sich an diesen Horizont heranzutasten.⁷⁹ Das passive und soziale Moment des Verstricktseins wird hier erneut sichtbar: Wir können nicht mit dem Anfang anfangen, weil dieser Anfang immer schon im Modus des Für-uns-Gegebenen, aber von uns nicht vollends Einzuholenden da ist.⁸⁰ Wir sind verstrickt in Geschichten, von denen wir nicht einfach

⁷⁹ Vgl. *IGV*, 123.

⁸⁰ Diese Vorgegebenheit wird unter dem Terminus der Tradition zu einem zentralen Topos in der an Heidegger geschulten Hermeneutik Gadamers. Für ihn stehen wir »ständig in Überlieferung« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 286). In geschichtentheoretischer Abwandlung dieser Einsicht Gadamers könnte hier die Überlieferung mit den Geschichten ausgetauscht werden, um in etwa zu verdeutlichen, was Schapp meint, wenn er schreibt, dass wir einen Berg von Geschichten erben (vgl. *PdG*, 32). In der Aufnahme der Gadamer'schen Erkenntnis schreibt Sloterdijk zur Problematik der Unzugänglichkeit des Anfangs: »Es gäbe dann auch kein wirkliches Anfangsproblem, weil alles Selberanfangenwollen zuletzt doch einmünden müßte in die gelassene Anerkennung des Umstands, daß wir nicht selbst angefangen haben, sondern je schon angefangen sind. Wir wären dann, mit anderen Worten, nicht die Täter des eigenen Anfangs, aber auch nicht nur passive Opfer oder Agenten einer fremden Stiftung, sondern Medien, deren Seinsweise sich als ein angefangenes Anfangenkönnen charakterisieren läßt.« (Sloterdijk, *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen*, 44).

die alleinigen Autoren sind, die uns ganz im Gegenteil zuerst gegeben sind, in denen wir uns also zuerst einmal vorfinden.

Wie dieser Horizont der Vergangenheit, in dem jeder sich vorfindet, dem Einzelnen gegeben ist, kann unendlich unterschiedlich sein. Schapp betont ausserdem, dass es nicht so ist, als ob, je weiter weg eine Geschichte in den Horizont rückt, diese umso undeutlicher, umso unbelichteter sein muss. Der geschichtliche Horizont besitzt keine kontinuierliche Abschattung, wie dies z. B. beim räumlichen Horizont der Fall ist. Denn – auch dies ist einfach am eigenen Leben nachzuprüfen – weit zurückliegende Geschichten können hell beleuchtet sein, während dazwischenliegende Geschichten im Dämmerlicht liegen können. Eine zeitlich weit entfernte Geschichte kann uns selbst sogar die nächste Geschichte sein, was eine klare Abgrenzung verschiedener in sich fertiger Geschichten häufig erschwert, denn gerade solche weit entfernten, scheinbar abgeschlossenen Geschichten vermögen sich in die eigene Gegenwart hinein fortzusetzen.⁸¹ Als Negativbeispiel einer solchen Fortsetzung könnten Kindheitserlebnisse (Geschichten) des Ausschlusses, des Missbrauchs oder der Vernachlässigung aufgeführt werden. Es ist leicht einzusehen, dass solche erschütternden Kindheitsgeschichten sich unheimlich weit, in manchen Fällen bis zum Tod der Person, in die Geschichten des erwachsenen Menschen hinein fortsetzen können und diesem Menschen ständig im Nacken sitzen. Obwohl vielleicht gesagt werden könnte, dass überhaupt keine Geschichte jemals ganz zum Abschluss kommt und dass keine jeweils ganz im Vergangenheitshorizont untertaucht, sind es häufig diese erschütternden Geschichten, deren Stränge bis in die Gegenwart und Zukunft hinein am sichtbarsten sind.⁸² Schapp spricht hier mit deutlichen Anklängen an die Termini

Dies ist keineswegs sein letztes Wort. In der Spannung zwischen dem Dilthey'schen Appell einer sich verstehenden Autobiographik und der Gadamer'schen Vorstellung eines Eingebettet-Seins in ein Überlieferungsgeschehen sieht er keine Notwendigkeit des Ausschlusses, sondern ein produktives Sich-Ergänzen. Vor allem dann, wenn die Überlieferung, die man erbt, einer Wüste gleicht, erlangt der Aufruf des selber Anfangens neue Bedeutung (vgl. ebd., 45).

⁸¹ Vgl. *IGV*, 124.

⁸² Vgl. ebd. Schapps eigenes Beispiel einer Geschichte, die jemandem im Nacken sitzen kann, expliziert er an Hesiod: »So etwa sitzt Hesiod der Erbschaftsstreit mit seinem Bruder als seine eigenste Geschichte im Nacken. Dieser Erbschaftsstreit durchzieht die ›Werke und Tage‹, ja er durchzieht nicht nur dies Gedicht, sondern von ihm aus entwirft er das Gedicht und versucht, vielleicht auf diese Art mit ihm fertig zu werden. Er versucht, seinen Streit mit seinem Bruder in das Ganze des Weltablaufs einzuordnen. Von diesem Erbschaftsstreit kommt er zu dem fünften Geschlecht oder Zeitalter, dem er selbst angehört, dem Zeitalter, in dem Recht und Unrecht miteinander kämpfen und in dem das Unrecht oft, wenn auch nur für kurze Zeit, das Recht

nologie, die er in seiner Dissertation (BPW) für die vom Menschen hergestellten und gebrauchten Dinge (Wozu-Dinge) verwendet,⁸³ über vergangene Geschichten als Wunden, die entweder vernarbt sind oder aber erst kürzlich genäht wurden, sodass sie jederzeit wieder aufbrechen können. Zudem gäbe es Wunden, die niemals verheilen würden.⁸⁴ Solche vergangenen Geschichten sind ständig in der Weise des Horizonts um denjenigen, dessen Geschichten sie sind. Sie sind als Horizont immer mitgegeben, weshalb sie sich nicht aus dem Lebenszusammenhang entfernen lassen.

Doch es gibt nicht nur einen stets anwesenden Horizont des Vergangenen, sondern auch einen immer im Ankommen begriffenen Zukunftshorizont. Im Bild eines Baumes mit klar vorgegebener Wachstumslinie versucht Schapp, diese Zusammenhänge darzustellen. Genau wie vom Baum oder einer Pflanze gesagt werden kann, dass sie in eine bestimmte Richtung wachsen, gilt auch in Bezug auf die Geschichte, dass sie

von Anbeginn her eine Wachstumsrichtung haben, daß in jeder Geschichte schon die zukünftige Geschichte mit angelegt ist, daß die vergangene Geschichte die zukünftige hervortreibt, aus sich herausprießen läßt oder wie man dies sonst zu treffen versuchen will.⁸⁵

Die Prägungen der Vergangenheit setzen sich also in den Geschichten der Zukunft fort. Stolz wird sich nicht plötzlich in Bescheidenheit, Tapferkeit in Feigheit, Übermut in Vorsicht verwandeln. Dabei erklärt Schapp, dass diese Rede von Eigenschaften – oder auch Tugenden – bereits Zugeständnisse an die traditionelle Sprechweise darstellt und nicht etwa so gedacht werden dürfe, als ob der Mensch letztlich doch nur das Konglomerat solcher Eigenschaften wäre. Ganz anders verhält es sich in der Geschichtenphilosophie:

Stolz, Tapferkeit, Vorsicht sind nur Momente an Geschichten, sind Färbungen von Geschichten, die sich bis zur letzten Tö-

überwindet, während allerdings auf die Dauer auch im fünften Zeitalter noch ein Fluch auf dem Ungerechten ruht und der Gerechte gesegnet bleibt.« (Ebd., 124f.).

⁸³ »Es ist, als ob jedes Ding seine Geschichte habe und als ob diese Geschichte Spuren in ihm hinterlasse. Diese Spuren, zuweilen erscheinen sie uns fast wie Narben, verstehen wir zu lesen; unmittelbar darin sehen wir, was es mit dem Dinge ist. [...] Jedes Ding zeigt immer in seiner zufälligen Gestaltung das, was es schon durchgemacht hat und damit seine Geschichte, seine Eigenart, die Art, wie es seine Schicksale überstanden hat«. (BPW, 117). In dieser Textstelle könnte »Ding« mit »Mensch« oder, was dasselbe ist, mit dem »in Geschichten Verstrickten« ersetzt werden, um der hier angestellten Untersuchung sehr nahe zu kommen.

⁸⁴ Vgl. IGV, 126.

⁸⁵ Ebd., 130.

nung in allen Geschichten durchhalten, vielleicht können wir auch sagen, die im Horizont jeder Geschichte schon mit dieser Färbung und Tönung angelegt sind, ähnlich wie mit dem Anfang einer konkreten Geschichte schon die ganze Geschichte angelegt ist. Aus diesem Horizont können die zukünftigen Geschichten nicht mehr herausfallen.⁸⁶

Der in Geschichten Verstrickte lebt also ständig in diesen Vergangenheits- und Zukunftshorizonten resp. diese sind immer gleichsam im Ganzen anwesend und strukturieren gewissermassen die Zeit.

Wird mit dem Plural »Geschichten« die Rede von einer zusammenhängenden Lebensgeschichte des Einzelnen verunmöglicht? Schapp selbst nimmt die Frage nach dem Zusammenhang der Einzelgeschichten mit der Gesamtgeschichte des einzelnen Verstrickten nur relativ kurz auf. Mit diesem Zusammenhang soll dasjenige an den Geschichten getroffen werden, das sie nicht einfach nebeneinanderstehen oder im Sinne einer Steinmauer aufeinander aufbauen lässt, sondern sie gleichsam auseinander hervorspriessen und ineinander übergehen lässt.⁸⁷ Geschichten sind nicht einfach einzelne starre Gebilde, sondern dynamische Geschehnisse mit ihren Horizonten, die, wie der Plural im Begriff bereits anzeigt, notwendigerweise in vielfachen Verschachtelungen auftreten und nicht isoliert betrachtet werden können. Interessanterweise führt Schapp zwei Beispiele von Lebensgeschichten an,⁸⁸ in denen der Zusammenhang der Geschichten und die Einheit der Einzelgeschichten mit der Gesamtgeschichte des Verstrickten auftauchen. Für das erste Beispiel kann ihm der »ritterliche« Held Don Quichotte dienen. Jedes seiner Abenteuer schliesst sich unmittelbar an sein vorhergehendes an und gleicht diesem in seiner Art, es könnte sogar behauptet werden, dass diese Abfolge von Abenteuern, bei der jedes aus dem vorhergehenden hervorspriest, bereits im allerersten Abenteuer, vielleicht sogar im Entschluss, sich auf die Fahrt zu begeben, oder bereits in der Anschaffung seiner Ritterromane angelegt war,⁸⁹ wie etwa die Knospe

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. ebd., 128f.

⁸⁸ Dies darf nicht im Sinne einer Kategorisierung oder Typisierung verstanden werden, sondern dient nur der Veranschaulichung dessen, was Schapp mit dem Zusammenhang von Einzelgeschichten und Gesamtgeschichte innerhalb eines Lebens versteht. Er sagt selbst, dass die Art und Weise, wie sich diese Geschichten zusammenfügen, höchst verschieden sein kann und dass es wohl unübersehbar viele Arten solcher Zusammenhänge geben mag (vgl. ebd., 128).

⁸⁹ »Man muß nun wissen, daß dieser obbesagte Junker alle Stunden, wo er müßig war – und es waren dies die meisten des Jahres –, sich dem Lesen von Ritterbüchern hingab, mit so viel Neigung und Vergnügen, daß er fast ganz und gar die Übung der Jagd und selbst die Verwaltung seines Vermögens vergaß; und so weit ging darin seine Wißbegierde und törichte Leidenschaft, daß er viele Morgen Ackerfeld verkaufte,

unter dem Blatt angelegt ist.⁹⁰ Vielleicht ist diese Art des einigermaßen kohärent-kontinuierlichen Verlaufs einer Gesamtgeschichte mit ihren vorgezeichneten Wachstumslinien für den Leser am einfachsten nachzuvollziehen und deshalb auch nachzuprüfen.⁹¹ Eine andere Art der Integration von Einzelgeschichten in eine Gesamtgeschichte sieht Schapp im Geschehnis der Bekehrung beispielhaft angezeigt. Denn anders als in einer Geschichte, in der sich jedes neue Abenteuer, jede neue Einzelgeschichte mehr oder weniger problemlos an die vorhergehende anschliesst und den Boden für die sich anschliessende vorbereitet, lebt die Bekehrungsgeschichte aus dem Bruch mit einem Vorher und Nachher. Somit steht im Leben des Bekehrten die Einzelgeschichte dieser Bekehrung im Mittelpunkt des gesamten Lebens; das Leben selbst wird nur von dieser Geschichte her verständlich, weil von ihr her alle weiteren sowie alle vorhergehenden Einzelgeschichten erst ihren Sinn erhalten.⁹² Als Beispiele für solche Lebensgeschichten führt Schapp die wohl bekanntesten Bekehrungsgeschichten im gesamten Abendland an: die Bekehrung von Paulus⁹³ und von Augustinus.⁹⁴ Bei beiden ist diese von

um Ritterbücher zum Lesen anzuschaffen; und so brachte er so viele ins Haus, als er ihrer nur bekommen konnte. [...] Schließlich versenkte er sich so tief in seine Bücher, daß ihm die Nächte vom Zwielficht bis zum Zwielficht und die Tage von der Dämmerung bis zur Dämmerung über dem Lesen hingingen; und so, vom wenigen Schlafen und vom vielen Lesen, trocknete ihm das Hirn so aus, daß er zuletzt den Verstand verlor. [...] Zuletzt, da es mit seinem Verstand völlig zu Ende gegangen, verfiel er auf den seltsamsten Gedanken, auf den jemals in der Welt ein Narr verfallen; nämlich es deuchte ihm angemessen und notwendig, sowohl zur Mehrung seiner Ehre als auch zum Dienst des Gemeinwesens, sich zum fahrenden Ritter zu machen und durch die ganze Welt mit Roß und Waffen zu ziehen, um Abenteuer zu suchen und all das zu üben, was, wie er gelesen, die fahrenden Ritter übten.« (Cervantes Saavedra, *Don Quijote*, 22f.). Hier ist genau diese Logik angelegt, denn in jeder Geschichte scheint schon die Flugrichtung der zukünftigen Geschichten angezeigt zu sein.

⁹⁰ Vgl. *IGV*, 128.

⁹¹ Das heisst natürlich nicht, dass es nicht einzelne Episoden geben kann, die durchaus den Charme des Neuen, Unbekannten mit sich tragen oder dass diese Gesamtgeschichte keine Bruchlinien aufweisen würde. Gerade der Vergleich mit *Don Quijote*, für den seine Geschichte keineswegs langweilig ist, würde diesen Schluss verbieten.

⁹² Vgl. *IGV*, 128.

⁹³ Beschrieben ist diese Bekehrung von Paulus selbst in Gal. 1,11–17. Die weit bekanntere Beschreibung findet sich allerdings in stilisierter Form als Damaskuserlebnis in der Apostelgeschichte (Apg. 9,1–8).

⁹⁴ Die augustinische Bekehrungsgeschichte ist in der autobiographisch gehaltenen Schrift »Confessiones« von Augustinus überliefert. Dabei kann auf die im VIII. Buch anzutreffende Gartenepisode verwiesen werden, in der Augustinus in seiner Verzweiflung über seine eigene Unvollkommenheit und seine Unfähigkeit, einen gottgefälligen Lebenswandel zu führen, plötzlich die Stimme eines Kindes vernimmt,

Schapp herausgestellte Zweiteilung des Lebens in den Abschnitt vor der Bekehrung und den Abschnitt des veränderten Lebens nach der Bekehrung geradezu musterhaft ablesbar. Dabei wird der Abschnitt vor der Bekehrung nicht verneint oder verdrängt, vielmehr wird er als Vorgeschichte zur Bekehrung gewertet und bleibt deshalb als Horizont für die weitere Gesamtgeschichte wesentlich, wenn er auch seinen Wert erst von der Bekehrung her erhalten kann. Bei diesen Konversionen kann noch einmal zwischen sehr plötzlichen Ereignissen, die gleichsam von nirgendwoher einschlagen wie ein Blitz, und den eher prozessualen Bekehrungen, bei denen klare Vorzeichnungen zu erkennen sind, unterschieden werden.⁹⁵ Bei beiden Arten der Bekehrung gilt: Dieses Ereignis, diese Einzelgeschichte, wird zur Mitte der Existenz.⁹⁶ Am Beispiel der Bekehrung macht Schapp deutlich, dass die Gesamtgeschichte eines menschlichen Lebens seinen archimedischen Punkt in einer zentralen Einzelgeschichte haben kann, von der her alle anderen Geschichten verständlich sowie zusammengehalten werden.

Die Bekehrung steht nicht ganz zufällig am Schluss dieses Abschnittes zur Eigenverstrickung. Denn in diesem Phänomen bahnt sich bereits an, was Gegenstand der nächsten Untersuchung sein soll: das Verhältnis von Ich-Verstrickung und Wir-Verstrickung. Mit der Bekehrung begegnet nämlich das merkwürdige Phänomen eines Übertritts von der einen Geschichte in eine andere, wobei diese Geschichten, in die jemand durch seine Bekehrung eintritt, gerade dadurch charakterisiert sind, dass es grosse Geschichten sind, dass es sich um Wir-Geschichten oder auch All-Geschichten handelt, in die der Einzelne immer schon irgendwie mitverstrickt ist.⁹⁷ Es wurde bereits mehr als

das im Singsang stets wiederholte: »Nimm und lies, nimm und lies«. Erschüttert von diesem Wort nahm Augustinus das von ihm zuvor gelesene Buch mit den Paulusbriefen, schlug es auf und las in Röm 13,13–14: »Wir wollen unser Leben führen, wie es sich für den Tag geziemt, nicht mit Ess- und Trinkgelagen, nicht mit Orgien und Ausschweifungen, nicht mit Streit und Hader. Zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an und tut nicht, was dem Fleisch genehm ist, damit ihr nicht seinem Begehren verfallt.« Daraufhin strömte das Licht der Gewissheit in sein Herz und jeglicher Zweifel war verschwunden (vgl. Augustinus, *Conf.* VIII, 12.29).

⁹⁵ Während die paulinische Bekehrung problemlos der ersten Kategorie von »Blitzkonversion« zugeordnet werden kann, scheint dies in vielen Lebensgeschichten anders zu sein. Bei Augustinus, dessen Gartenerlebnis durchaus als solch blitzartiger Einfall gedeutet werden kann, scheint doch seine Suche nach Wahrheit durch seine Biographie hindurch eine eher prozesshafte Gestalt anzunehmen. Spannende Untersuchungen zum Phänomen der Bekehrung finden sich in Christian Heidrichs Monographie »Die Konvertiten« (vgl. Heidrich, *Die Konvertiten*. Zu Paulus vgl. 70–81, zu Augustinus vgl. 100–120).

⁹⁶ Vgl. ebd., 10.

⁹⁷ In etwas klassischerer Terminologie könnte gesagt werden, dass Bekehrungen »den Übertritt zu einer anderen Glaubens- und Wertegemeinschaft zur Folge haben. Zu

deutlich, dass für Schapp die Sozialität des menschlichen Seins nicht ein nachträglich aufzuspürendes Phänomen darstellt, sondern immer schon da ist. Dieser Dimension der gemeinschaftlichen Verstrickung soll nun nachgegangen werden, wofür insbesondere auf die neuste Veröffentlichung aus dem Schapp'schen Nachlass zurückgegriffen wird, in der genau diese elementaren Zusammenhänge und Verhältnisse reflektiert werden.

3.3.2 *Wir-Verstrickung und All-Geschichte*

Die Frage nach der Wir-Verstrickung führt die hier unternommene Untersuchung in die Tiefen ihrer ureigensten Fragestellung. Es gilt ja nicht nur, die geschichtenhafte Struktur der menschlichen Existenz auszuweisen, indem der Einzelne isoliert betrachtet wird, um dann eine für ihn wichtige Grundbedingung seines Daseins herauszuarbeiten, sondern auch, der dem Einzelnen immer vorlaufenden Sozialität, der Gemeinschaft/Gesellschaft, in der er immer schon existiert, als Urgrund und Nährboden seiner eigenen Geschichten ansichtig zu werden. Ebenjene soziale Dimension erhält auch bei Schapp eine stärker werdende Gewichtung in der zweiten Phase seines geschichtenphilosophischen Schaffens. Bereits in *IGV* wird diese Verbindung von Ich und Wir angeschnitten – das allerletzte Kapitel befasst sich ausdrücklich mit genanntem Verhältnis –, wobei dort die Verbindung mit der religiösen Welt fundamentale Bedeutung erhält. In besagtem letzten Kapitel von *IGV* beginnt er seine Untersuchung zum Wir mit einer Sprachanalyse der Pronomina, wobei er herausstellt, dass das Ich zuerst einmal ein formales Prinzip ist und seine Füllung erst durch die Geschichten erhält.⁹⁸ Nach einer kurzen Besprechung der Beziehung von Ich und Du⁹⁹ kommt er zum Wir, auf dessen Bedeutung er schon

einer Gemeinschaft, die eine ganz spezielle, durch einen ›Kanon‹ geprägte Wirklichkeitsauffassung teilt.« (Ebd., 10).

⁹⁸ Vgl. Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 195. Vgl. zudem *IGV*, 190f.

⁹⁹ Dieser kurze Abschnitt erinnert in der Terminologie an die Dialogiker des frühen 20. Jhs.: Martin Buber, Franz Rosenzweig oder auch Ferdinand Ebner. Der weitaus bekannteste dieser drei war Martin Buber, dessen kleine Monographie »Ich und Du« geradezu Weltruhm erlangte. Die Ähnlichkeiten mit der Dialogik sind trotz aller Anlagen zur Überwindung einer egologischen Phänomenologie bei Schapp doch überschaubar. Anders als bei Buber, bei dem das Du so ursprünglich ist, dass der Mensch erst »am Du zum Ich« wird (Buber, *Ich und Du*, 28), setzt bei Schapp das Du immer ein Ich voraus (*IGV*, 191). Allerdings begegnet uns im nachgelassenen Manuskript GG eine Passage, in der diese aus *IGV* stammende Bewertung unterwandert wird. Dort nämlich heisst es: »Es ist nach unserer Ansicht allerdings unmöglich, von dem Ich zu dem Du oder vom Ich zum Wir zu kommen, sondern das Du und Wir sind so alt und so von Anfang an wie das Ich.« (GG, 54). Hier erscheint, wenn auch keine

ganz zu Beginn des Kapitels kurz eingeht.¹⁰⁰ Um dieses Wir genauer zu bestimmen, können mit Schapp zwei Ebenen voneinander unterschieden werden. Die erste Ebene betrifft die konkret geschichtlichen Manifestationen verschiedener Wir-Gruppen, wie z. B. Wir-Theologen, Wir-Fussballspieler, Wir-Berliner, Wir-Schweizer usw.¹⁰¹ Die zweite Ebene betrifft die umfassendste Bestimmung dieser Wir-Gruppen, das Wir der Menschheit.¹⁰² Mit diesem Ausdruck des Wir-Menschen sind zunächst nur die Wir-Verstrickten erfasst, weshalb darin erst das formale Prinzip der Verstrickung angezeigt ist und es deshalb notwendig ist, genauso wie beim Ich, darauf zu verweisen, dass die materiale Füllung erst in den Geschichten gefunden wird.¹⁰³ Während es möglich ist, in ein Gemeinschafts-Wir – Wir-Fussballspieler – ein- und auszutreten, ist dies im Menschheits-Wir nicht möglich. Dabei treten uns die verschiedenen Wir-Gemeinschaften in der Welt immer schon entgegen:

Ebenso wie wir zunächst dem Ich, dem in Geschichten Verstrickten, in den Einzelgeschichten begegnen, und wie wir dabei auch schon dem Wir, wenn auch nur einem ungeschlossenen, einem Wir im Horizont begegnen, tritt uns das Wir als etwas Geschlos-

Vorordnung des Du vor dem Ich, so doch eine Gleichursprünglichkeit von Ich, Du und Wir.

¹⁰⁰ Schapp beginnt sein Kapitel folgendermassen: »Zu dem in Geschichten verstrickten Ich suchen wir jetzt das Wir, welchem wir schon ständig begegnet sind, ohne daß wir es bislang in den Mittelpunkt stellen konnten.« (IGV, 190).

¹⁰¹ Dass diese Gruppen nicht einfach alle auf derselben Ebene liegen, ist für den Auercher Phänomenologen klar. So stellt er etwas später fest, dass die verschiedenen Wir-Gruppen auch in verschiedene Tiefen herabreichen. Das Wir der Kegelbrüder werde kaum dieselbe Tiefe erreichen wie das Wir der Priester oder der Soldaten (vgl. ebd., 195).

¹⁰² In *PdG* benutzt Schapp für dieses Wir der Menschheit auch den Ausdruck »Allwir« (*PdG*, 198).

¹⁰³ Vgl. ebd., 192. In seiner drastischen Zurückweisung aller biologistischen Reduktionismen übergeht Schapp an dieser Stelle den menschlichen Leib etwas gar flüchtig und lässt diesen zugunsten seines Ausdrucksfeldes für Geschichten zurücktreten (vgl. ebd., 193–194). Der Leib tritt bei Schapp immer wieder auf, jedoch insbesondere in seinem Frühwerk meist negativ, d. h. wenig hilfreich für die Geschichtenphilosophie, ausser dort, wo er in Bezug zu den Wozu-Dingen als innerer Leib erscheint (vgl. ebd., 22). Interessanterweise erschien bereits 1945, also acht Jahre vor Erscheinen von *IGV*, die für die Phänomenologie zukunftssträchtige Abhandlung von Maurice Merleau-Ponty »Phänomenologie der Wahrnehmung«, in der die Grundbedingungen menschlichen Seins eine Verschiebung erfahren, weg von der Organisationsform des Bewusstseins, die das Ego zum einsamen monadologischen Hervorbringer seiner Aussenwelt stilisiert, hin zu der natürlichen und sozialen Welt, in der sich menschliche Existenz immer schon leiblich vollzieht. Eine solche nicht biologistische Perspektive auf den Menschen und seinen Leib findet sich bei Schapp kaum. Mehr dazu im Kap. 7.1.1.

senes, Greifbares in der Weltgeschichte oder in den Weltgeschichten entgegen, das Wir, zu dem wir selbst gehören.¹⁰⁴

Von dort aus kommt Schapp auf die geformten Weltgeschichten zu sprechen, in denen das volle Wir anzutreffen ist und die sich dadurch auszeichnen, dass sie eine Einheit bilden, ihr Verlauf also von Anfang bis Ende zusammengehört, sowie dadurch, dass alle darin einen Platz haben. Eine geformte Weltgeschichte zeichnet sich sogar gerade dadurch aus, dass alle ihr Zugehörigen nicht einfach nur irgendwie einen Platz im grösseren Ganzen finden, vielmehr muss der einzelne Verstrickte mit seinen Geschichten sinnvoll in dieses Ganze eingehen können. Das Ganze hat einen Sinn, genau wie die Einzelgeschichten einen Sinn haben, mehr noch, die Einzelgeschichten können ihren Sinn erst aus dieser grösseren Geschichte schöpfen. Als Beispiel für eine geformte Weltgeschichte führt Schapp diejenige ins Feld, der er sich selbst zugehörig weiss: die christliche Heilsgeschichte.¹⁰⁵

An dieser Stelle begegnet nun eine gewisse Schwierigkeit in der Geschichtenphilosophie, denn etwas wird nur allzu schnell deutlich: Es gibt nicht nur eine geformte Weltgeschichte, sondern mehrere. In diesem Bewusstsein versucht Schapp zu klären:

Dabei können wir vielleicht wieder unterscheiden den Fall, daß wir uns selbst zu dieser Geschichte gehörig fühlen, mit den anderen in sie verstrickt fühlen, von dem Fall, daß uns die Weltgeschichte in einem eigentümlichen Sinn als fremde Weltgeschichte entgegentritt.¹⁰⁶

Dies wäre dann beispielsweise der Fall, wenn ein Christ auf einen Anhänger islamischen oder auch buddhistischen Glaubens trifft.¹⁰⁷ Solche umfassend geformten Weltgeschichten bezeichnet Schapp in der zweiten Phase seines Schaffens auch als Grossgeschichten, positive Welten oder als All-Geschichten, die als Horizont oder Hintergrund für die Einzelgeschichten fungieren und diese sozusagen über die Ver-

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 198.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 199f.

¹⁰⁶ Ebd., 200.

¹⁰⁷ Die geformten Weltgeschichten sind für Schapp gleichzusetzen mit den Geschichten der grossen Religionen (Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus). Dazu schreibt er: »Man könnte uns hier fragen, mit welchem Recht wir Weltgeschichte in unserem Sinne als geformte Weltgeschichte in diese Abhängigkeit von den Religionen bringen, warum wir nicht versuchen, von irgendeiner natürlichen Weltgeschichte auszugehen. Der Grund liegt einfach darin, daß wir uns nur mit vorgefundenen Weltgeschichten oder mit einer vorgefundenen Weltgeschichte auseinandersetzen können, und daß es außerhalb dieser religiösen Weltgeschichte keine Weltgeschichte gibt als Geschichte in unserem Sinne, als Geschichte, die das ganze Wir als in eine Geschichte verstrickt aufweist.« (Ebd., 201).

mittlung der Mitverstrickung und der damit einhergehenden Wir-Verstrickungen einbetten.¹⁰⁸ Gerade deshalb können sie im Sinne von übergreifenden Kultur- und Sinnzusammenhängen als geformte Weltgeschichten mit ihrer jeweils eigenen Protologie und Eschatologie nebeneinander stehen. Als konkurrierende All-Geschichten können sie nicht einfach ineinander aufgelöst werden, obwohl sehr wohl Aspekte einer bestimmten All-Geschichte in einer anderen vorkommen und sie sich auch abgrenzend aufeinander beziehen können. Es gibt dabei aber keinen »Point of Nowhere«, keinen neutralen Standpunkt, von dem aus die verschiedenen All-Geschichten gegeneinander abgewogen werden könnten. Als immer schon in grösseren Wir-Zusammenhängen verstrickt, ist es nicht möglich, ein unabhängiges Kriterium für die Bewertung einer All-Geschichte zu finden.

Doch bevor hier vorgegriffen wird, lohnt es sich, einen Blick in die bereits angeschnittene zweite Schaffensperiode des Geschichtenphilosophen zu werfen und dabei sowohl *PdG* als auch sein Nachlassmanuskript GG zu befragen. Genanntes Manuskript verfasste Schapp über einen Zeitraum von sechs Monaten im Jahre 1959, im gleichen Jahr also, in dem *PdG* veröffentlicht wurde. In Letzterem beschäftigt sich Schapp intensiv mit den sogenannten »positiven Welten«, die er von der »Sonderwelt des Abendlandes« abgrenzt. Letztere ist vor allem »durch die Unabhängigkeit von Religion und vom Menschen« gekennzeichnet, wodurch er sie in einen radikalen »Gegensatz zu den positiven Welten von Homer bis Dante«¹⁰⁹ rückt. Denn diese Welten sind »so nach allen Richtungen mit Religion durchsetzt, daß sie keine selbständige Existenz ohne Religion«¹¹⁰ haben. Damit verknüpft und für unsere Fragestellung von grösster Brisanz sind seine Überlegungen im dritten Teil von *PdG* zur All-Geschichte und Wir-Geschichte sowie zur Fortsetzung der Wir-Geschichten in die Vergangenheit. Dort

¹⁰⁸ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 124. Siehe auch *PdG*, 201.

¹⁰⁹ *PdG*, 54. »Unter Sonderwelt des Abendlandes verstehen wir die physikalische Welt, die Welt der Atome.« Schapp verortet den Ursprung dieser heute im Westen hegemonialen Weltsicht in der Renaissance, obwohl bereits Anklänge in den Anfängen der griechischen Philosophie zu finden seien.

¹¹⁰ Ebd., 41. »Wir begnügen uns nicht mit dem Ausdruck Welt, sondern sprechen von positiver Welt in Anlehnung an den Ausdruck positive Religion. Wir gehen dabei davon aus, daß die Welt der Alten, jedenfalls im Abendlande und weit bis in das Mittelalter hinein, ohne Religion nicht vorstellbar ist.« Zum Verhältnis von den positiven Welten und der Sonderwelt des Abendlandes siehe: Schapp, *Positive Welten und Sonderwelt des Abendlandes in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps*. Weiterhin: Pohlmeyer, *Geschichten-Hermeneutik*, 176–178. An dieser Stelle rühren wir in anderer Terminologie an die bei Taylor erscheinende Differenz der Selbstverständlichkeiten des Mittelalters und denen unserer säkularisierten Gegenwart. Das Mittelalter wäre dabei eine positive Welt par excellence.

rückt die Gleichursprünglichkeit¹¹¹ von den Ich-Geschichten und den Wir-Geschichten explizit in den Fokus. Noch die kleinste Einzelgeschichte nämlich enthält das Wir in allen möglichen Färbungen, sei es das Wir der Familie, der Sippe, des Dorfes, der Stadt, des Berufs usw., wobei sich alle diese Ebenen zu einem konkreten, in den Geschichten vorkommenden Wir verfestigen. Mit diesen Überlegungen untermauert Schapp die Vorstellung der Gleichursprünglichkeit von Ich und Wir und es wird deutlich, dass »jede Ich-Verstrickung eine Wir-Verstrickung enthält, und jede Wir-Verstrickung eine Ich-Verstrickung.«¹¹² Die Wir-Verstrickungen, in die wir von Anfang an mit anderen mitverstrickt sind, sollten dabei nicht als einheitliche Blöcke verstanden werden, die für alle darin Verstrickten in gleicher Weise bewohnt werden. Eher verhält es sich so, dass solche Wir-Verstrickungen zwar häufig bestimmbar sind, wie z. B. im Falle der Familie, diese Verstrickung sich gleichwohl für die einzelnen Verstrickten durchaus anders darstellen kann. So stellt sich die familiäre Wir-Verstrickung für ein Mitglied der Familie als Verstrickung in Geschichten der Unterstützung und des Wohlwollens dar, während dieselbe Wir-Verstrickung für ein anderes Familienmitglied als Geschichten der Kontrolle und der Missgunst erlebt werden können. In gleicher Weise kann etwas in einer Geschichte für jemanden zum Mittelpunkt werden, während dieselbe Begebenheit, dieselbe Geschichte, für den anderen eher am Rande erscheint.¹¹³ Die verschiedenen Wir-Verstrickungen liegen auch nicht einfach unverbunden nebeneinander. Sie können miteinander verwandt sein, auseinander hervorgehen, ineinander übergehen. Ein Wir kann sich erweitern, wie etwa in einer Familie oder einer Dorfgemeinschaft.¹¹⁴ Meistens haben die verschiedenen Wir-Verstrickungen, in denen sich jeder Mensch vorfindet, etwas miteinander zu tun. Die Wir-Gemeinschaft der eigenen Familie ist eingebunden in die Wir-Gemeinschaft der Stadt, diese wiederum ist elementar verknüpft mit der grösseren Wir-Gemeinschaft der Na-

¹¹¹ »Wir wagen dabei nicht zu entscheiden, was fundamentaler ist, das Ich oder das Wir. Wir neigen eher dazu, beide gleichzuordnen.« (*PdG*, 201).

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. ebd., 202. Ein Beispiel dafür kann ebenfalls angeführt werden. Man stelle sich etwa vor, ein Familienmitglied lebt seit langer Zeit in einem anderen Land und pflegt kaum noch Kontakt zu den Eltern. Für dieses Mitglied mag der Tod des Vaters eher am Rand seines eigenen Lebens auftauchen, während dessen Bruder oder Schwester vielleicht an dieser Nachricht lange Zeit zu leiden hätte, da der Vater in diesem Fall eine wichtige Bezugsperson gewesen war. Obwohl beide also in die Wir-Geschichte der Familie verstrickt waren, waren sie dies doch auf so unterschiedliche Weise, dass der Mittelpunkt der einen Verstrickung für die andere kaum Raum einnehmen konnte.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 202.

tion, und diese ist in verschiedenster Weise eingebettet und verknüpft mit der Wir-Gemeinschaft der Europäer usw. Gleichzeitig sind nicht nur diese konzentrisch ins Grössere hineinwachsenden Kreise, diese Einbettungen in weitere Horizonte, massgeblich, sondern auch die Verwandtschaft mit Parallelgeschichten, bei denen eine Verbindung durch Begegnung entstehen kann oder aber auch dadurch, dass jene Wir-Verstrickungen, sagen wir das Wir der Segelbootsfahrer, über den See mit der Stadt verbunden sind, zu deren Wir-Verstrickung auch ich selbst gehöre. Doch die Kreise ziehen sich nicht bloss horizontal in die Weite und auch nicht nur vertikal in die Höhe – im Sinne der Einbettung kleinerer Wir-Verstrickungen in grössere –, sondern auch in die zeitlichen Tiefen der Vergangenheit, in die jeder auf die eine oder andere Weise verstrickt ist. Über diese Ausdehnung des Wir bis in die weit zurückliegende Vergangenheit unserer Ahnen kommt Schapp hier, wie bereits in *IGV*, zur Vorstellung eines All-Wir.¹¹⁵ Trotz unserer Schwierigkeiten als Menschen des 20. Jhs. von einer »Gemeinschaft der Lebenden und der Toten«¹¹⁶ zu sprechen, kann doch zumindest festgehalten werden, dass unsere Vorfahren mit ihren Geschichten immer noch auf uns und unsere Geschichten fortwirken. Um aber eine solche gemeinsame Verstrickung ernsthaft zu untersuchen, müsste eine All-Geschichte gefunden werden, die es vermöchte, allen einen Platz in ihrer Geschichte zu bieten, und damit auch die bereits Verstorbenen zu beherbergen imstande wäre.¹¹⁷

Wie bereits in *IGV* klar herausgestellt wurde, finden sich solche alles einholende All-Geschichten aber nur in den geformten Weltgeschichten. An dieser Stelle in *PdG* radikalisiert Schapp die Bedeutung der All-Geschichte für den Menschen mit seinen Einzelgeschichten:

Die Zugehörigkeit zu einer Allgeschichte läßt sich bis in die letzte Minute des Alltags, der einzelnen Geschichten, verfolgen.¹¹⁸

Gerade in den grossen Religionen, aber auch in den alten Welten Homers, ist diese All-Geschichte immer untrennbar verknüpft mit jeder Einzelgeschichte, so untrennbar, dass Schapp gar sagen kann, dass

¹¹⁵ Dort eher unter dem Begriff des Menschheits-Wirs.

¹¹⁶ Schapp selbst verwendet diesen Ausdruck im Zusammenhang mit der Tradition (vgl. *PdG*, 291).

¹¹⁷ Vgl. *PdG*, 203 f.

¹¹⁸ Ebd., 204. »Diese Zugehörigkeit zur Allgeschichte empfindet jeder Einzelne bei Homer. Zu dieser Allgeschichte gehört der Trojaner genauso gut wie der Grieche. Bei den Römern können wir dies nicht so gut verfolgen, weil uns hier Homer fehlt. Dagegen können wir bei den Juden wieder dasselbe Phänomen antreffen, jeder Jude gehört in die jüdische Allgeschichte. Darauf beruhen seine Grenzen und darin beruht seine Sicherheit.«

die Zugehörigkeit zu einer All-Geschichte die Substanz des Menschen ausmacht. Wenn die All-Geschichte verlorengehe, dann würde alles ins Treiben geraten.¹¹⁹ Dieser Sprachduktus erinnert gezwungenermaßen an die Passage vom Tode Gottes zu Beginn dieser Arbeit. Mit dem einleitenden Kapitel im Hintergrund könnte hier gesagt werden: Die All-Geschichte als Orientierungsmatrix für die Einzelgeschichte trägt diese in elementarer Weise. Der Verlust dieser Orientierungsmatrix, dieses Koordinatensystems, hat ein Treiben, ein ständiges »rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten«¹²⁰ hin Stürzen zur Folge. Dies ergibt sich aus der Einsicht:

daß die Einzelgeschichte in der Allgeschichte ruht und daß die Allgeschichte alle Einzelgeschichten umfaßt und damit die Einzelgeschichten auch in eine Verbindung untereinander bringt schon durch ihre Zugehörigkeit zur Allgeschichte.¹²¹

Ein Übergang von der einen All-Geschichte in eine andere ist für Schapp dabei nur möglich, wenn eine Bekehrung stattfindet, wenn sich also ein Mensch mit allem, was er ist, mit allen seinen Geschichten in eine andere All-Geschichte verstricken lässt. Um dies zu verdeutlichen, greift er erneut auf Paulus zurück und schreibt, dass man dessen Bekehrung beinahe körperlich auffassen kann, »als den Übertritt von einer Welt in die andere, von der jüdischen Welt in die christliche Welt oder besser Weltgeschichte.«¹²²

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch*, 125 (KSA 3).

¹²¹ *PdG*, 204f.

¹²² Ebd., 205. Dass das Bild eines Übergangs von einer jüdischen Welt in die christliche Welt bei Paulus problematische Konnotationen erwecken kann, da es eine radikale Trennung beider Welten insinuieren könnte, muss hier wohl kaum eigens herausgehoben werden. Was nicht vergessen werden darf, ist, dass es Schapp nicht so sehr um einen starren Weltbegriff geht, sondern eben um die Geschichten, in die Paulus miteintritt und die er zu einem wichtigen Teil richtunggebend weiterführt. Ein Übertritt von der einen Welt in eine andere erinnert zudem an die Symbolik der Taufe, in der genau dieser Logik performativ Genüge getan wird. Der von Gott getrennte Mensch wird durch die Taufe in die Familie Gottes und dadurch von der Welt der Sünde und des Todes in die Welt Gottes hineingenommen: »In der Taufe geschieht die Eingliederung in die Kirche zur Übereignung an Jesus Christus und zum Leben in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes.« (Nocke, *Spezielle Sakramentenlehre*, 251). Dadurch ist die Taufe »der Anfang eines neuen Lebens«, wobei die Getauften durch die Taufe zu Gotteskindern adoptiert werden (vgl. Öhler, *Taufe*, 144). Schapp selbst schneidet in *PdG* das Thema der Taufe zweimal kurz an. So einmal im Zusammenhang mit der Namensgebung (304–307) und ein weiteres Mal im Zusammenhang mit der christlichen All-Geschichte, deren zentrale Eckpunkte er in einzelnen Sätzen skizziert: »Schöpfung der Welt, des Menschen; der Sündenfall, die Vertreibung aus dem Paradies, die Sintflut, Sünde und Tod als Menschen-schicksal, Errettung von Sünde und Tod durch den Kreuzestod des Erlösers.« Nach

Doch was geschieht, wenn sich die grossen Geschichten, seien es Wir-Geschichten oder vielleicht sogar All-Geschichten, verändern? Wenn also der Übertritt nicht freiwillig vollzogen wird, sondern sich an den Subjekten vollzieht, vielleicht sogar ohne deren Wahrnehmung? In seinem Nachlasswerk GG sieht sich Schapp aufgrund der Beschäftigung mit dem Verhältnis seiner Geschichtenphilosophie zu der Geschichtsschreibung und also dem Singular »Geschichte« zu solchen Fragen gezwungen. In einer Reflexion auf seinen eigenen Standpunkt stellt er fest, dass die Verbindung von »ich« und den Geschichten eine Beziehung von 1959 war, da er diese Reflexion zu dieser Zeit vornahm.¹²³ Da diese Verbindung ihre eigenen Horizonte und die Verstrickung in verschiedene Wir-Geschichten aufweist und sie zudem aufgrund dieser Verstrickungen auf eine bestimmte Art in eine All-Geschichte verstrickt ist, wird deutlich, dass die Art und Weise der Verstrickung für Homer, Plato, Christus, Goethe oder auch nur Heidegger von anderer Art sein muss, weshalb er zur Einsicht kommt:

Man könnte etwa sagen, die »Geschichten« sind geblieben; aber die Horizonte oder auch die Großgeschichten, die Allgeschichten haben von Grund aus gewechselt.¹²⁴

Weder das Fundamentalapriori »Geschichten« noch das Superexistenzial¹²⁵ des In-Geschichten-Verstricktseins hat sich gewandelt, denn auch Homer oder Paulus, Dante oder Thomas von Aquin waren in Geschichten verstrickt. Die materiale Dimension der Geschichten und insbesondere der Grossgeschichten dagegen sind teilweise kaum wiederzuerkennen. Über Einzelgeschichten könnte man – so Schapp – sich durchaus mit Homer oder auch Dante noch verständigen, darüber hinaus jedoch wird es wesentlich schwieriger.¹²⁶ In die-

dieser – eindeutig protestantisch geprägten – kurzen Zusammenfassung der christlichen All-Geschichte kommt Schapp auf die Taufe und das Abendmahl zu sprechen, durch die jeder einzelne gläubige Christ »in ständiger handgreiflicher Verbindung mit dem großen Zusammenhang« steht (*PdG*, 46).

¹²³ Vgl. *GG*, 30.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 98.

¹²⁶ Wenn es aber richtig ist, wie Schapp in *PdG* herausstellt, dass die All-Geschichte, in die jemand verstrickt ist, bis in die Tiefen der Einzelgeschichte vordringt, dass sich die Zugehörigkeit zu einer All-Geschichte noch bis in die letzte Minute des Alltags, der Einzelgeschichte, verfolgen lässt (*PdG*, 204), dann scheint die hier festgestellte Aussicht auf eine grundsätzliche Möglichkeit der Verständigung mit Homer über dessen Einzelgeschichten problematisch zu sein. Denn wenn jede Einzelgeschichte zumindest von den Wir-Geschichten und letztlich auch von der All-Geschichte, in der sich jemand befindet, eingefärbt ist, dann wäre zumindest die Möglichkeit der Verständigung einer Einzelgeschichte gebrochen. Es könnte zwar sein, dass sich gewisse Verständlichkeiten durchsetzen würden, wie z. B. die aufgrund der Condi-

sem Zuge versucht Schapp, die selbstverständlichen Grundlagen herauszustellen, derer es für die Verständigung bedarf, wobei Verstehen hier nicht einfach nur als nachgeordnete Möglichkeit gedacht werden sollte, sondern eher im Sinne einer Notwendigkeit für die menschliche Existenz, die sich immer schon irgendwie versteht.¹²⁷ Verstehen bedeutet für Schapp auch immer schon ein Mitverstricktsein in den Geschichten, da es für ihn nichts ausserhalb von Geschichten geben kann und sie deshalb gleichsam die Möglichkeitsbedingung jeglichen Verstehens markieren. Für Schapp wäre die Vorstellung unsinnig, dass etwas ausserhalb von Geschichten verstanden werden könnte. Denn jedes Verstehen ist immer schon in einen Geschichtenzusammenhang eingebettet.¹²⁸

Besagtes Verstehen ist getragen von der Sprache, die Schapp als den weitesten Horizont eines gemeinsamen Verstricktseins ausweist. An dieser Stelle stellt Schapp die Sprache und die Geschichten in eine einander ermöglichende und bedingende symbiotische Beziehung,¹²⁹ wobei er sogar erklärt, dass die gemeinsame Sprache für ihn dasselbe sei wie die gemeinsamen Geschichten.¹³⁰ An einer weiteren Stelle in dieser Abhandlung über das Verhältnis von Sprache und Geschichten kann Schapp gar folgenden Satz formulieren: »Die Grenze der Geschichten mag ungefähr zusammenfallen mit den Sprachen«.¹³¹ Hier tritt die Verwandtschaft zwischen der Vorstellung Schapps und derjenigen Wittgensteins in aller Deutlichkeit zutage. Erinnert sei nur an

tio Humana gegebenen Notwendigkeiten von Speise oder Notdurft, gleichzeitig sind aber bereits die Konventionen und Speisevorschriften so tief in Geschichten verstrickt, dass die Gefahr besteht, die entfernten Einzelgeschichten eines Homers durch die Matrix der eigenen in Geschichten auftauchenden Plausibilitäten zu überformen.

¹²⁷ Dies erinnert natürlich an Heidegger, dessen Fundamentalontologie zutiefst von der Gleichursprünglichkeit von Phänomenologie und Hermeneutik geprägt ist: »Existenz ist, ob ausdrücklich oder nicht, ob angemessen oder nicht, irgendwie mitverstanden« (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 63, 312).

¹²⁸ »Wir meinen, daß die Einzelgeschichte nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nach allen Seiten ohne Anfang und ohne Ende ist und auch von der Wir-Geschichte nicht abgesondert werden kann.« (GG, 19).

¹²⁹ »Wir meinen, daß die Gemeinsamkeit der Sprache die Gemeinsamkeit der Geschichten garantiert, oder daß sich mit der Sprache und dem Sprechen die Welt der Geschichten in einem eigenartigen Verhältnis fortpflanzt.« (Ebd., 31).

¹³⁰ Diese Behauptung stellt er im Kontext von engen und weiten Horizonten auf: »Wir können dabei etwa von engem und weitem Horizont sprechen und den Satz aufzustellen wagen, dass zu dem weiten Horizont damals wie heute die engen und engsten Horizonte gehören, und dass die Übergänge hier fließend sind, wie sich aus der gemeinsamen Sprache oder, was für uns dasselbe ist, aus den gemeinsamen Geschichten ergibt.« (Ebd., 31).

¹³¹ Ebd., 32.

dessen bekannte Äußerung: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.«¹³² Da es für Schapp so etwas wie eine Welt ausserhalb oder ohne Geschichten nicht gibt, diese im Gegenteil immer nur in und aus den Geschichten auftaucht, berühren sich diese Aussagen in ihrer Semantik zutiefst. So stellt Hermann Lübke fest: Wo der spätere Wittgenstein von Sprachspielen¹³³ spricht, da spricht Schapp von Geschichten, beides gehört zusammen, die Sprachspiele werden nur in Geschichten verständlich und Geschichten ohne Sprachspiele kann es nicht geben.¹³⁴ Da die Besinnung auf die Sprache in Schapps zweiter Schaffensphase zu einem grundsätzlichen Thema seiner Geschichtenphilosophie wird, soll diesem Phänomen hier kurz nachgegangen werden. Denn mit der Behauptung der Gleichursprünglichkeit von Sprache und Geschichten scheint das »Urphänomen«¹³⁵ Geschichten, dessen Primordialität Schapp doch während mehrerer Jahre und auf Hunderten vonseiten auszuweisen versuchte, plötzlich in der Schweben zu liegen. Es scheint hier also notwendig zu sein, noch etwas mehr Licht in das Verhältnis von Sprache und Geschichten zu bringen.

Obwohl sich Schapp bereits im nachgelassenen Manuskript *AdWPG*¹³⁶ mehrmals auf das Verhältnis von Sprache und Geschichten bezieht, findet sich die ausführlichste Untersuchung über die Sprache im vierten Teil von *PdG*, den er mit dem Phänomen des stillen

¹³² Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.

¹³³ Zum Verständnis des Sprachspiels können Wittgensteins spätere philosophische Überlegungen wie z.B. die »Philosophischen Untersuchungen«, die erst 1953 veröffentlicht wurden, zu Hilfe genommen werden. Dort erklärt er: »Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ›Sprachspiel‹ nennen.« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 7). Für Wittgenstein ist die menschliche Tätigkeit von grosser Bedeutung, wenn es um den Sinnzusammenhang des Sprachspiels geht. Dieses lässt sich nämlich meist nur aus der menschlichen Tätigkeit heraus überhaupt verstehen und es lässt diese Tätigkeit verständlich werden. Denn für ihn liegt am Grunde jeglicher Evidenz kein logisch nachzuvollziehender Satz, sondern das Handeln: »Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art Sehen unsererseits, sondern unser Handeln, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.« (Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 204). Weiter oben haben wir gesehen, dass Schapp mit der Veränderung der Grossgeschichten durch die Geschichte hindurch rechnet. Interessanterweise deckt sich auch diese Einsicht mit Wittgenstein, der sich darüber im Klaren ist, dass die Sprachspiele sich mit der Zeit ändern (vgl. ebd. § 256).

¹³⁴ Vgl. Lübke, *Sprachspiele und Geschichten*, 113.

¹³⁵ *PdG*, 26.

¹³⁶ Vgl. *AdWPG I*, 166–173/232–240 – *AdWPG II*, 115–118/188–194 – *AdWPG III*, 51–54. Ein grosser Teil dieses dritten Bandes setzt sich mit Sprache im Allgemeinen auseinander.

Sprechens beginnen lässt. Mit der Unterscheidung zwischen einem stillen und einem lauten Sprechen thematisiert er einen aus der Tradition bekannten Problemhorizont, den man als die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sprechen beschreiben könnte.¹³⁷ Dieses stille Sprechen begleitet den Menschen zu jeder Zeit und – um in einer von Schapp selbst verwendeten Metapher zu bleiben – steht zum lauten Sprechen in einem Verhältnis, wie die Tiefe des Meeres zu den Wellenkämmen.¹³⁸ Dabei baut sich das laute Sprechen immer schon aus dem stillen Sprechen auf, jedoch nicht in einem chronologischen Verhältnis, so als ob zuerst das stille Sprechen existieren würde, das dann analog zum Denken die lauten Worte formt, sondern es wäre zu verstehen als der immer anwesende Untergrund, aus dem heraus das immer schon besprochene Sprudelnde und Summende¹³⁹ zur Oberfläche gelangt. Das laute Sprechen kann man unterbinden, das stille Sprechen hingegen bleibt auch im Schweigen hochaktiv und setzt sich ungehindert im Innern fort,¹⁴⁰ d. h., auch im Schweigen vollzieht sich noch sprachliches Geschehen.¹⁴¹ Damit wird klar, dass das stille – oder leise – Sprechen in der Geschichtenphilosophie einen neuen Stellenwert erhält:

Wenn nun das Denken seinen alten Platz verliert, muß auch das Sprechen seinen Platz wechseln. Das Sprechen muß dann in Beziehung zu Geschichten gebracht werden, und die Urform des Sprechens wird wohl in dem leisen Sprechen gesucht werden müssen, von dem jede Geschichte in ihrem Verlaufe begleitet ist.¹⁴²

Wenn Schapp nun in dieser Weise über das stille Sprechen als die Urform des Sprechens überhaupt nachsinnt, dann soll der von ihm vorgenommene Platzwechsel keinesfalls insinuieren, dass hier eine Überschreibung aller in der Tradition dem Denken anheimgestellten

¹³⁷ Vgl. Thiemer, *Das »stille Sprechen« in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, 142.

¹³⁸ Vgl. *PdG*, 286.

¹³⁹ »Dies Verstricktsein ist begleitet von diesem Sprudeln und Summen von Anfang an.« (Ebd., 294).

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 288.

¹⁴¹ Vgl. Thiemer, *Das »stille Sprechen« in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, 148. Ganz ähnlich zur Urphänomenalität des sprachlichen Daseins des Menschen äusserte sich auch schon Heidegger: »Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, daß ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst.« (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 34, 165).

¹⁴² *PdG*, 33.

Proprietäten nun auf das Sprechen vollzogen würde. Denn so etwas wie eine Sprache an sich, die ausserhalb der von Schapp geltend gemachten Zusammenhänge – den Geschichten – stehen würde, kann es selbstverständlich nicht geben; vielmehr ist dieses stille Sprechen ein andauerndes »Beschäftigtsein mit Geschichten.«¹⁴³ Die Sprache – sowohl das stille als auch das laute Sprechen – taucht nur innerhalb des lebendigen Zusammenhangs von Geschichten und dem Darin-Verstricktsein auf.¹⁴⁴ Vielleicht könnte auch gesagt sein: Die Sprache, insbesondere das stille Sprechen als deren Urform, begleitet die Geschichten zu jeder Zeit und ist auf innigste Weise mit den Geschichten verbunden.¹⁴⁵ Die zuvor bereits herausgehobene Gleichursprünglichkeit von Sprache und Geschichten empfängt ihren eigentlichen Sinn erst in der Sichtung dieser Verbindung von stillem Sprechen, welches alles immer schon begleitet,¹⁴⁶ und den Geschichten, wobei diese enge Verbindung der sprachlichen Begleitung von Geschichten das Verstehen erst ermöglicht.¹⁴⁷ Stilles Sprechen, Verstricktsein und Verstehen lassen sich in der Schapp'schen Philosophie nicht getrennt denken. Im stillen Sprechen, im andauernden Beschäftigtsein mit Geschichten, stellt sich die Frage nach dem Verstehen nicht, weil sich Verstehen immer schon vollzieht.¹⁴⁸

Weil Schapp sich dieser radikalen Verwiesenheit des Menschen auf die Sprache und damit auf die Wir- und All-Geschichten annähert, kann er folgende Justierung an einer in einigen Teilen zu stark auf das Individuum fokussierten Geschichtenphilosophie vornehmen:

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 287.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 33.

¹⁴⁶ Dieses »Begleiten« expliziert Schapp anhand eines Theaterbeispiels. Das Drama würde vom lauten Sprechen leben. Die Personen aber, die im Drama auftreten und sprechen würden, hätten viel von dem, was jetzt aus ihrem Mund kommen würde, bereits vorbereitet. Vergleichbar sei dies mit jedem In-Geschichten-Verstrickten, der hin und her überlegt, vorwärtsschreitet und dann doch zurückschreckt, in Trauer und Hoffnungslosigkeit versinkt, erneut Mut schöpft usw. All dies ist durch das stille Sprechen begleitet und vorbereitet. Ein anderes leicht nachvollziehbares Beispiel ist die Zeit vor dem Einschlafen, in der die meisten noch mit dem stillen Sprechen, mit dem Beschäftigtsein mit Geschichten konfrontiert sind und die deshalb je nach Geschichte kaum Schlaf finden, weil das ständige Summen zu laut ist (vgl. ebd., 285).

¹⁴⁷ Thiemer, *Das »stille Sprechen« in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, 149.

¹⁴⁸ Für Schapp hat es keinen Sinn, nach Verstehen bezüglich meines stillen Sprechens, also nach meinem ständigen Beschäftigtsein mit Geschichten, zu fragen: »In meinem stillen Sprechen kann die Frage nach dem, was Verstehen ist, kaum auftauchen. Es hat keinen Zweck zu sagen, daß ich verstehe, was ich still spreche, und noch weniger Sinn hat es, zu sagen, daß ich es nicht verstehe.« (*PdG*, 294).

Wenn wir früher gesagt haben, die Geschichte steht für den Mann, so möchten wir jetzt den Satz aufstellen: die Geschichte steht für ein Volk oder gar für eine Welt und eine Zeit.¹⁴⁹

Die Geschichte eines Volkes, einer Welt oder einer Epoche, so verschieden in der Grössenordnung diese Gebilde auch sein mögen, ihnen eignet gemeinsam, dass sie als Horizonte und Hintergründe für die alltäglichen Einzelgeschichten fungieren. Horizonte mögen sich verändern, sie sind aber in jedem Fall beständiger als die Einzelgeschichten.¹⁵⁰ Über unsere aktuellen Geschichten sind wir alle in diese verschieden gearteten Horizonte – Grossgeschichten – bis weit zurück in die Vorzeit verstrickt.

Doch es sind nicht nur die aktuellen Jetztgeschichten, die sich auf ihre Horizonte hin ableuchten lassen, auch ganze Biographien lassen sich auf ihre Horizonte hin durchsichtig machen, wobei nicht nur die zusammenhängenden Einzelgeschichten in ihrer Dynamik erscheinen, auch die Dynamik der Horizonte lässt sich in einer solchen Ableuchtung einer Biographie aufhellen.¹⁵¹ Selbstverständlich gibt es dabei Unterschiede in der Beweglichkeit dieser Horizonte. Der äusserste Horizont, der mit der Sprache zusammenfällt, ist nicht im gleichen Sinne beweglich wie die Horizonte nächster Wir-Geschichten.¹⁵² Die Auflösung eines Fussballclubs z. B., dessen Wir-Geschichte auch im Horizont meiner Einzelgeschichten stand, wird entweder zu einer Auflösung dieser Wir-Geschichte führen oder sie zumindest modifizieren. Der Horizont mag also in der Möglichkeit der Auflösung und Veränderung stehen, wohingegen der diesen Horizont umfängende

¹⁴⁹ GG, 32. Etwas später in seinem Manuskript gibt Schapp durch eine – selbstverständlich nicht vollständige – Aufzählung verschiedener Wir-Horizonte selbst einen Anhalt dafür, wie sich diese verschiedenen Horizonte ungefähr in ihrer Grössenordnung gliedern könnten, wie sie also kokardenartig einander umgreifen und ineinander übergehen könnten: »Vielleicht ist die alleräusserste Gemeinschaft die Gemeinschaft der In-Geschichten-Verstrickten, die untereinander Zugang zu ihren Geschichten haben. Dann mögen die großen Religionsgemeinschaften kommen, dann die sogenannten Kulturgemeinschaften, dann die Sprachgemeinschaften, die Stammesgemeinschaften, die Staaten, die Provinzen, die Bezirke, die Städte, die Dörfer, alles in unendlich vielen Übergängen und von verschiedenstem Gewicht innerhalb der Gemeinschaft, und wieder mit eigenartigen Beziehungen untereinander.« (Ebd., 74).

¹⁵⁰ »Dabei kann man vielleicht davon reden, daß die Horizonte sich nicht so ändern wie die Einzelgeschichten, sondern eine gewisse Stetigkeit haben.« (Ebd., 19).

¹⁵¹ Vgl. ebd., 54.

¹⁵² Obwohl sich selbstverständlich auch die Sprache selbst ändert und, wichtiger noch, meine Beherrschung dieser Sprache und die Möglichkeit einer Aussenschau durch das Erlernen fremder Sprachen sich beträchtlich auf den eigenen Sprachhorizont auswirken.

grössere Horizont der Nation oder der Sprache durch solche Ereignisse kaum tangiert wird, vielmehr relativ unbewegt diese Geschehnisse stets umfängt. Aber auch die grösseren Horizonte sind keine starren Gebilde, sondern unterliegen ihrerseits Veränderungen. Dass sich solche Veränderungen teilweise ausserordentlich langsam vollziehen, schafft der grundsätzlichen Einsicht in die Möglichkeit ebendieser Umwandlung von Horizonten keinen Abbruch.¹⁵³ Jeder Mensch – so Schapp – lebt über und durch seine Horizonte in einer Art von Weltgeschichte, wobei hier die Frage, was denn eigentlich eine Weltgeschichte sein soll, nicht einfach einer Antwort zuzuführen ist. Denn das Eigentliche einer Weltgeschichte ist für Schapp nichts anderes als die Veränderung der Horizonte und die Ablagerung alter Horizonte; nicht die Welt als abstraktes Gebilde hat eine Geschichte, vielmehr ist Welt der Horizont des jeweiligen Menschen, und dieser Horizont kann sich verschieben, verändern, erweitern. Weltgeschichte wäre dann nichts anderes als die »Horizontverlagerung, wie sie sich dem Späteren darstellt.«¹⁵⁴ Jeder Mensch lebt von seiner Geburt an in einer Welt oder eben einer Weltgeschichte, die ihm überliefert ist. Hier wird erneut thematisch, was weiter oben bereits bezüglich der Sprache festgestellt wurde; dass nämlich dieses Überlieferungsgeschehen elementar durch die Sprache, das Sprechenlernen, getragen ist und ohne dieses kaum denkbar wäre.¹⁵⁵

Die grosse Geschichte – die Weltgeschichte – darf nun nicht so gedacht werden, als sei sie lediglich eine Hülle für den Kern, der letztlich aus der privaten Geschichte bestehen würde. Ganz im Gegenteil

¹⁵³ Es wäre hier möglich, die Terminologie Fernand Braudels für die Horizontstruktur Schapp'scher Provenienz zu verwenden. Die *longue durée* könnte dabei auf die äussersten Horizonte, wie die Sprache bei Schapp oder natürlich auch die von Braudel selbst herausgestellten umweltlichen Bedingungen (obwohl diese bei Schapp jeweils nicht als Möglichkeitsbedingungen auftauchen, sondern selbst erst in Geschichten anzutreffen sind), wie auch auf politische Institutionen und Mentalitäten verweisen. Die *moyenne durée* wäre dann auf die mittleren Horizonte anzuwenden, deren Entwicklungen und Veränderungen zwar schneller vonstattengehen als diejenige der Sprache oder der politischen Institutionen, die aber dennoch eine relative Stabilität aufweisen: z.B. die Wir-Verstrickung eines Familienunternehmens. Letztlich kann auch das Braudel'sche *événement* mit den Einzelgeschichten verglichen werden, die ihrerseits von kurzer Dauer sind, die aber trotzdem grossen Einfluss auf die sie jeweils umfangenden Horizonte nehmen können (vgl. Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*, 3 Bde.; vgl. weiterhin die Untersuchungen Ricœurs zu Braudel in: *ZuE I*, 151–165 / 310–327).

¹⁵⁴ *GG*, 56.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 56 f. Auch der Stumme ist von diesem Horizont der Sprache auf seine Weise mitumschlossen. Denn es geht nicht nur um die Fähigkeit, Wörter zu formen und diese akustisch auszudrücken, sondern um die Initiation in die symbolische Struktur der Sprache.

durchdringt die Grossgeschichte die privaten Geschichten so unhintergebar, dass im Falle eines Subtraktionsversuches der Weltgeschichte – der grösseren Horizonte – von der privaten Geschichte kaum etwas übrigbleiben würde.¹⁵⁶ Jeder Mensch ist mit seinen Geschichten in einen grösseren Zusammenhang eingeordnet, aber nicht etwa auf dieselbe Weise. Das Kind lebt anders in seinen Horizonten als der Greis, die Frau anders als der Mann, ja der Horizont selbst kann eng oder weit sein, er kann klein oder gross sein. Zentral dabei bleibt die Doppelstruktur von Beeinflussung und Beeinflusst-Werden oder in der prononcierten Terminologie Marquards: die Doppelstruktur von Handlung und Widerfahrnis. Denn die einzelnen Geschichten sind ja gerade durch die Einordnung in grössere Zusammenhänge »Handlungs-Widerfahrnis-Gemische«.¹⁵⁷ Demnach färbt der Horizont die einzelnen Geschichten ein, woraufhin diese wiederum auf den Horizont abfärben.¹⁵⁸ Die Berufsgattung des Politikers kann als einschlägiges Beispiel dienen, um diesen Sachverhalt zu illustrieren. Ein Politiker ist in den grösseren Horizont seiner Nation und in den kleineren Horizont seiner Partei eingebunden. Gleichzeitig kann er, sollte er in ein hohes Amt aufsteigen, sowohl die Geschichte der Nation als auch diejenige seiner Partei aufgrund seiner eigenen Handlungen modifizieren. Während die Auswirkungen auf die Nation sich vielleicht noch in Grenzen halten mögen, kann die Auswirkung auf seine Partei beträchtlich sein. Es könnte sogar so weit kommen, dass die Partei durch seine Inkompetenz eine Krise von solchem Ausmass erlebt, dass deren Wir-Verstrickung aufgrund ihrer Auflösung zu einem abrupten Ende kommt.¹⁵⁹ In kleinerem Masse ist diese Logik in jeder Geschichte zu entdecken, denn durch die Wir-Geschichte meiner Familie mag ich zwar elementar mitbestimmt werden, trotzdem können meine eigenen Handlungen den Horizont der familiären Wir-Struktur umfänglich verändern und so diesen Horizont selbst zutiefst prägen.

Wenn nun allerdings der Fokus auf die Passivität, also auf den Widerfahrnischarakter des In-Geschichten-Verstricktseins gelegt wird,

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 58.

¹⁵⁷ Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 63.

¹⁵⁸ Vgl. GG, 61.

¹⁵⁹ Einen literarischen Niederschlag einer Geschichte, in der die Auswirkung auf die Nation erheblich ist, findet sich in Michel Houellebecqs Roman »Unterwerfung«. Dort steigt der begabte muslimische Politiker Mohamed Ben Abbes zum Staatspräsidenten Frankreichs auf und vermag es schrittweise, die Selbstverständlichkeiten der französischen Kultur dahingehend zu verändern, dass nicht nur die Polygamie legalisiert, sondern die gesamte Verfassung so verändert wird, dass Frankreich nach der Machtübernahme kaum mehr wiederzuerkennen ist (vgl. Houellebecq, *Unterwerfung*).

ergeben sich weitere Fragen: Wie z. B. lassen sich diese den Einzelnen prägenden Vorgeschichten eigentlich denken? Müssen die Geschichten der Familie, des Dorfes, der Stadt, der Nation usw. notwendigerweise erzählt werden, damit sie bestimmende Kraft ausüben können? Schapp gibt darauf eine Antwort:

Diese Geschichten sind nicht in erster Linie erzählte Geschichten, sondern – jetzt kommt das Schwierige – eher Horizonte, eher ein Geruch von Geschichten, eher eine Ahnung, eine Überschrift von Geschichten.¹⁶⁰

Leider werden die hier ausgedrückten Intuitionen, in denen die Anspielung auf eine ästhetische Dimension geschichtlicher Prägung anklingt, kaum weiter ausgedeutet. Wenn hier vergangene, aber weiter prägende Geschichten sogar in olfaktorische Zusammenhänge gerückt werden, ist es fast unmöglich, dabei nicht an die bekannte Madeleine-Episode bei Proust zu denken.¹⁶¹ Schapp wiederholt dagegen seine

¹⁶⁰ GG, 75.

¹⁶¹ Dieses gustatorische Erlebnis Prousts soll hier in gekürzter Form wiedergegeben werden: »Viele Jahre lang hatte von Combray außer dem, was der Schauplatz und das Drama meines Zubettgehens war, nichts für mich existiert, als meine Mutter an einem Wintertage, an dem ich durchfroren nach Hause kam, mir vorschlug, ich solle entgegen meiner Gewohnheit eine Tasse Tee zu mir nehmen. Ich lehnte erst ab, besann mich dann aber; ich weiß nicht warum, eines anderen. Sie ließ darauf eines jener dicken ovalen Sandtörtchen holen, die man »Madeleine« nennt und die aussehen, als habe man als Form dafür die gefächerte Schale einer St.-Jakobs-Muschel benutzt. Gleich darauf führte ich, bedrückt durch den trüben Tag und die Aussicht auf den traurigen folgenden, einen Löffel Tee mit dem aufgeweichten kleinen Stück Madeleine darin an die Lippen. In der Sekunde nun, als dieser mit dem Kuchengeschmack gemischte Schluck Tee meinen Gaumen berührte, zuckte ich zusammen und war wie gebannt durch etwas Ungewöhnliches, das sich in mir vollzog. Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz für sich allein bestand und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt. Mit einem Schlage waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Mißgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unsrer Sinne geworden; es vollzog sich damit in mir, was sonst die Liebe vermag, gleichzeitig aber fühlte ich mich von einer köstlichen Substanz erfüllt: oder diese Substanz war vielmehr nicht in mir, sondern ich war sie selbst. Ich hatte aufgehört mich mittelmäßig, zufallsbedingt, sterblich zu fühlen. Woher strömte diese mächtige Freude mir zu? Ich fühlte, daß sie mit dem Geschmack des Tees und des Kuchens in Verbindung stand, aber darüber hinausging und von ganz anderer Wesensart war. Woher kam sie mir? Was bedeutete sie? Wo konnte ich sie fassen? [...] Und dann mit einem Male war die Erinnerung da. Der Geschmack war der jener Madeleine, die mir am Sonntagmorgen in Combray (weil ich an diesem Tage vor dem Hochamt nicht aus dem Hause ging) sobald ich ihr in ihrem Zimmer guten Morgen sagte, meine Tante Léonie anbot, nachdem sie sie in ihren schwarzen oder Lindenblütentee getaucht hatte. Der Anblick jener Madeleine hatte mir nichts gesagt, bevor ich davon gekostet hatte; vielleicht kam das daher, daß ich dies Gebäck, ohne davon zu essen, oft auf den Tischen der Bäcker gesehen

These von der Gleichursprünglichkeit von Sprache und Geschichten resp. der Unmöglichkeit, die Frage danach, was denn nun ursprünglicher sei, Sprache oder Geschichten, zu beantworten.¹⁶² Die Sprache erscheint gerade von aussen als zentrales, wenn auch nicht einziges Moment in der Vermittlung von Geschichten, im Nähren der heranwachsenden Generation mit den Geschichten.¹⁶³ Gleichwohl kann in der bisher herausgestellten Logik der Geschichtenphilosophie postuliert werden, dass Menschen immer schon in Geschichten verstrickt sind, ob sie dies wissen oder nicht, d. h., auch wenn die Geschichte der eigenen Familie nie vollständig erzählt und vielleicht einiges absichtlich ausgelassen wurde, kann diese Geschichte trotzdem eine prägende Wirkung haben. Es gilt hier, im Sinne Schapps zu formulieren: Geschichten können auch implizit vermittelt werden, sie können implizit prägen, gleich einem Geruch, von dem nicht klar ist, woher er stammt, oder einer Ahnung, die nicht auf die explizite Einweihung in die Geschichte warten muss, oder einem Horizont, der selbst nicht thematisch wird, aber Bedingung des am Horizont Erscheinenden ist. In einer Art Zusammenfassung der vorangehenden Untersuchungen versammelt Schapp noch einmal die wichtigsten Einsichten:

Vorläufig wollen wir damit nur andeuten, daß der Einzelne jeweils in einem Horizont von Gegenwart, Vergangenheit und

hatte und daß dadurch sein Bild sich von jenen Tagen in Combray losgelöst und mit anderen, späteren verbunden hatte; vielleicht auch daher, daß von jenen so lange aus dem Gedächtnis entschwundenen Erinnerungen nichts mehr da war, alles sich in nichts aufgelöst hatte: die Formen – darunter auch die dieser kleinen Muschel aus Kuchenteig, die so behäbig und sinnenfroh wirkt unter ihrem strengen, frommen Faltenkleid – waren versunken oder sie hatten, in tiefen Schlummer versenkt, jenen Auftrieb verloren, durch den sie ins Bewußtsein hätten emporsteigen können. Aber wenn von einer früheren Vergangenheit nichts existiert nach dem Ableben der Personen, dem Untergang der Dinge, so werden allein, zerbrechlicher aber lebendiger, immateriell und doch haltbar, beständig und treu Geruch und Geschmack noch lange wie irrende Seelen ihr Leben weiterführen, sich erinnern, warten, hoffen, auf den Trümmern alles übrigen und in einem beinahe unwirklich winzigen Tröpfchen das unermeßliche Gebäude der Erinnerung unfehlbar in sich tragen.« (Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. In Swanns Welt*, 63–67).

¹⁶² Es wurde bereits deutlich, wie wichtig in der zweiten Schaffensperiode die Sprache für Schapp wird. Nicht nur in GG erhebt er die Sprache zu einem zentralen Topos der Geschichtenphilosophie (z. B. GG, 31 f.), sondern auch in PdG nimmt sie einen erheblichen Stellenwert ein. In einem Kapitel zum Sprechen-Lernen verwendet er gar selbst den Begriff der Gleichursprünglichkeit: »Sondern es gibt nur das in Geschichten Verstricktsein, und dies Verstricktsein ist begleitet von diesem Sprudeln und Summen von Anfang an. Man ist nicht erst in Geschichten verstrickt und lernt dann Sprechen, und man lernt auch nicht erst Sprechen und wird dann in Geschichten verstrickt, sondern beides ist gleich ursprünglich.« (PdG, 294).

¹⁶³ Vgl. GG, 76.

Zukunft lebt, die zusammen wieder ein Ganzes bilden. Diese Welten der Einzelnen stehen innerhalb einer Zeit oder eines Zeitalters wieder im Zusammenhang miteinander. Das Kind wächst in diese Welt hinein. Die Welten sind mehr oder weniger stabil; [...]

Und weiterhin stellt er fest:

Das Merkwürdige und Schwierige ist nun, daß jede Einzelgeschichte – wir sind versucht zu sagen: notwendig – auf einem Hintergrund von Welt steht, der alle Einzelgeschichten einer Epoche mehr oder weniger fühlbar umspannt und in sich aufnimmt und in einem schwer beschreibbaren Zusammenhang zur Einzelgeschichte steht.¹⁶⁴

Jede Geschichte, in die ein Mensch verstrickt ist, hat aufgrund ihrer zeitlichen Ausdehnung stets einen Vergangenheits-, Gegenwarts- sowie Zukunftshorizont, der die Einzelgeschichte überhaupt erst zu einer ganzen Geschichte werden lässt. Gleichzeitig sind diese Horizonte auch für den Gesamtzusammenhang eines Lebens von grosser Bedeutung. Die Versuchung wäre hier gross, die Zeit den Geschichten vorzuordnen, doch dies würde laut Schapp kaum Sinn ergeben, da die Geschichten die Grammatik der Zeit bilden, und zwar nicht so, als gäbe es Zeit neben oder ausserhalb von Geschichten, sondern – um im Bild zu bleiben – gleich einem Satz, den es ohne die grammatikalische Struktur, durch die er erst hervortreten kann, nicht gibt. Es wäre auch ein Fehler, diese Zeitdimension der Geschichten als gerade ablaufende Linie zu deuten. Vielmehr sind Vergangenheit und Zukunft aufgrund ihres Horizontcharakters stets irgendwie auch gegenwärtig.¹⁶⁵

Es ist dieses Anwesen der Vergangenheit in den Geschichten von Gruppen sowie in den Geschichten des Einzelnen, das zu dem führt, was Schapp hier als den Hintergrund von Welt bezeichnet, der als aus der Vergangenheit stammender, aber nicht einfach vergangener Hintergrund den Geschichten Möglichkeiten zuweist, gleich einem Boden, aus dem heraus die Pflanzen in die mehr oder weniger vorgespurten Richtungen wachsen können. Dieser Welthintergrund, der die Einzelgeschichten in einer jeweils gegebenen Epoche umspannt,

¹⁶⁴ GG, 82f.

¹⁶⁵ Darauf weist Schapp bereits in *IGVhin*. Vgl. *IGV*, 140: »Die Geschichte entwickelt sich nicht aus einer Vergangenheit über eine punktuelle Gegenwart in die Zukunft. Die Geschichte hat vielmehr einen anderen Rhythmus. Das Vergangene ist gegenwärtig im Horizont und das Zukünftige ist wieder auf andere Weise in vielen Richtungen gegenwärtig. [...] Allerdings gibt es ein Vorher und Nachher in der Geschichte. Dies Vorher und Nachher ergibt sich aber aus dem Sinnzusammenhang und gründet sich lediglich auf diesen, auf den Zusammenhang in der Geschichte.«

könnte problemlos mit dem Konzept des *social imaginary* verglichen werden. Denn genau in diesem Sinne umspannend sowie weltkonstituierend, gleichzeitig aber wandelbar sowie implizit operativ ist ja jenes schwer zu fassende Konzept, von dem im einleitenden Kapitel ausführlich die Rede war.¹⁶⁶ Um allerdings die implizite Prägekraft von Geschichtenhorizonten, die für die Operativität solcher *imaginaries* absolut massgeblich ist, noch genauer zu bestimmen, wird im zweiten Teil dieser Arbeit die Geschichtenverstrickung mit der leibkörperlichen Existenz des Menschen zusammengedacht. Erst durch die Sichtung des Menschen in seiner »erdhaften Verwurzelung«¹⁶⁷ wird erklärbar, wie sich eine implizite Prägung, die eher einem »Geruch von Geschichten, eher eine[r] Ahnung«¹⁶⁸ gleicht, vollziehen könnte.

¹⁶⁶ Vgl. den Abschnitt zu Charles Taylors Konzept des *social imaginary* (Kap. 1).

¹⁶⁷ *SaA*, 167.

¹⁶⁸ *GG*, 75.

KAPITEL 4

HOMO NARRANS UND DAS VERSTRICKTSEIN IN GESCHICHTEN – EIN VERGLEICH

There have been great societies that did not use the wheel,
but there have been no societies that did not tell stories.¹
(Ursula K. Le Guin)

4.1 EINFÜHRUNG

Was nun folgt, ist ein Vergleich en miniature,² der zwar nicht alle Subtilitäten der beiden Ansätze in ihrer Beziehung zueinander hervorheben kann, der aber einige wichtige Leerstellen und Problemhorizonte in deren Konfrontation beleuchten soll, um einerseits die unauflösbaren Disparitäten in ihrer Aporetik ernst zu nehmen, andererseits aber auch, um vermeintliche Spannungen im Hinblick auf das Vorhaben dieser Arbeit aufzulösen oder zu synthetisieren. Erinnern wir uns: Ziel dieses ersten Teiles ist es, die Bedeutung des Narrativen herauszuheben, und zwar sowohl auf der Ebene expliziter Erzählzusammenhänge, wie sie exemplarisch von Ricœur im Zusammenhang mit der praktischen Identität menschlicher Subjekte behandelt wurden, als auch auf der Ebene der lebensweltlichen Geschichtenverstrickung. Bei Ricœur ging es sowohl um die Bedeutung explizit konfigurierter Erzählungen (Mimesis₂) für die Generierung und Refigurierung von Identität (Mimesis₃) als auch mit Schapp um die Geschichtenartigkeit der präfigurierten Lebenswelt (Mimesis₁). Die Herausstellung der Bedeutung ebengenannter Aspekte steht dabei im Dienst der Konkretisierung und Explizierung der Funktionsweise des Hintergrundes, aus dem heraus Menschen immer schon leben und

¹ Le Guin, *The Language of the Night*, 27.

² Weitere Vergleichsansätze finden sich in: Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten*, 85–107; Haas, *Keine Erzählung ohne Verstrickung*; Greisch, *Verstricktsein und Intrige*; Schapp, *Verstrickung und Erzählung*.

von dem her dem alltäglichen Erleben und Handeln seine Bedeutung und sein Sinn zukommen; in der Begrifflichkeit Taylors: der Funktionsweise des *social imaginary*. In diesem Sinne markiert dieser erste Teil eine Auseinandersetzung mit einer der zentralen Achsen in der Figurationsdynamik solcher *imaginaries* und damit in der Generierung und Variierung von Weltzugängen.

Gleich zu Beginn einer Kollation der beiden Ansätze muss auf die unterschiedlichen Anliegen der Autoren hingewiesen werden. Denn während Wilhelm Schapp mit seiner Geschichtenphilosophie eine vierte Revolution in der Geschichte der Philosophie einläuten will,³ deren Ziel es ist, die Geschichten als Urphänomene zu begründen,⁴ geht es Ricœur als Hermeneutiker in seiner Behandlung der Erzählung darum, »die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert«,⁵ was ihn von der Präfiguration über die Konfiguration zur Refiguration der Zeit durch den Zirkel der Mimesis führt. Konfiguriert wird die Handlung und eben damit die Zeit, was in der Rezeption durch den Leser zu einer Neugestaltung seiner eigenen Lebenswelt führen kann,⁶ worin anklingt, dass dieser Erzählprozess die Zeit zur menschlichen Zeit machen kann.⁷ Auch die personale Identität erhält in der Erzählung ihr analoges Pendant, indem sowohl der Idem-Pol als auch der Ipse-Pol im Umweg über die Fabelkomposition und die Erzählfigur dialektisch vermittelt und darin einer poetologischen Lösung zugeführt werden können.⁸ Es ist unschwer erkennbar, wie un-

³ Schapp bezieht sich hier auf Kants Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« und führt dazu aus: »Die erste Revolution: die Begründung der Mathematik als Wissenschaft bei den Griechen; die zweite: die Begründung der Naturwissenschaft, an der Kant dem sinnreichen Bacon ein grosses Verdienst, wenn nicht das Hauptverdienst zuschreibt; die dritte Revolution: die Begründung der Metaphysik als Wissenschaft, Kants Tat, die wieder in engem Zusammenhang steht mit einer endgültigen Fundierung der Mathematik und der Naturwissenschaft als Wissenschaft.« Mit diesen drei Wissenschaften sei für »Kant die Welt umsegelt.« (*PdG*, 23).

⁴ Vgl. ebd., 26.

⁵ *ZuEI*, 88.

⁶ »Die Refiguration schien mir vielmehr eine aktive Reorganisation unseres In-der-Welt-Seins darzustellen, die vom Leser geleitet wird, der selbst – nach einem Wort von Proust, das ich so gerne zitiere – vom Text dazu eingeladen wird, Leser seiner selbst zu werden.« (Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 69).

⁷ »[D]ie Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird.« (*ZuEI*, 13).

⁸ Siehe die Untersuchung der Imaginationsvariationsverfahren durch die literarische Verfremdung der Identität in dieser Arbeit (Kap. 2.1 und 2.2.2.3).

terschiedlich die beiden Ansätze sind, nicht nur in ihrer Zielsetzung, sondern auch in ihren Modi und Methoden der Herangehensweise. Die *Zielsetzung* wurde bereits benannt und kann verkürzt bei Schapp wiedergegeben werden als der Aufweis der Urphänomenalität von Geschichten, was bedeutet, dass Menschen immer schon in Geschichten verstrickt sind⁹ und es keine andere Herangehensweise an das Selbst geben kann als über Geschichten.¹⁰ Ricœurs Ziel dagegen besteht im Aufweis der Erzählung als poetologisch-praktische Vermittlerin der Zeitaporetik¹¹ sowie der Erarbeitung einer Annäherung an die Person über eine der Reflexionsphilosophie verpflichtete Hermeneutik des Selbst, welche dieses anhand des Gevierts des Sprechens, Handelns, Erzählens und der Verantwortung durchschreitet und darin der Ebene der Erzählung für die personale Identität einen besonderen Stellenwert beimisst.¹² Nicht nur die Zielsetzung, auch der *Modus* der jeweiligen Unterfangen gebärdet sich äusserst unterschiedlich. Während Ricœur in höchster Präzisionsarbeit unter Aufnahme der Stichworte und des analytischen Instrumentariums verschiedener Forschungsgebiete – Handlungstheorie, Linguistik, Narratologie usw. – überaus komplexe Zusammenhänge verstehbar machen will, sich dabei auf weite Umwege begibt und damit seinem Leitspruch »mehr erklären heißt besser verstehen«¹³ treu bleibt, arbeitet Schapp – wie Jean Greisch bemerkt – als strenger Phänomenologe mit blossen Händen in der Bemühung, das Urphänomen der Geschichten möglichst genau und umfassend zu beschreiben,¹⁴ worin auch er seinem Leitspruch treu bleibt, der bereits im Vorwort seiner Dissertation zu finden ist: »Ich hoffe nur, daß ich nichts schrieb, was ich nicht selbst sah.«¹⁵ Damit ist nun aber auch schon die *Methode* im Visier, die bei Schapp als radikal phänomenologische Be- und Umschreibung der verschiedenen Arten des Auftauchens von Geschichten auch als »wildes Beschreiben«¹⁶ bezeichnet werden könnte. Bei Ricœur ist die Frage nach der ange-

⁹ »Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt«. (*IGV*, 1). Dieser Satz, der als erster den ersten Band der Geschichtentrilogie einläutet, mutet programmatisch an. Alles, was nachher kommt, war ein Versuch, diesen Satz weiterzudenken und die Konsequenzen daraus zu ziehen.

¹⁰ »Die Geschichte steht für den Mann. Wir meinen damit, daß wir den letztmöglichen Zugang zu dem Menschen über Geschichten von ihm haben.« (*IGV*, 103).

¹¹ Siehe den hermeneutischen Zirkel der Mimesis (Kap. 2.1), der in der narrativen Identität zu seiner poetologischen Lösung gebracht wird (vgl. *ZuE III*, 398).

¹² Vgl. Ricœur, *Annäherungen an die Person*, 228. Ricœur spricht an dieser Stelle auch von einer hermeneutischen Phänomenologie der Person.

¹³ *ZuE I*, 8.

¹⁴ Vgl. Greisch, *Verstricktsein und Intrige*, 113f.

¹⁵ *BPW*. Vorwort.

¹⁶ Greisch, *Verstricktsein und Intrige*, 114.

wandten Methodik bereits wesentlich schwieriger zu beantworten, da er sich zeit seines Lebens stets den von ihm angegangenen Fragestellungen angepasst und sich dadurch immer auch auf die Methoden des jeweiligen Forschungsfeldes eingelassen hat.¹⁷ Gleichwohl könnte, wenn die Ricœur'sche Methode auf den Begriff gebracht werden sollte, von einer indirekten Hermeneutik gesprochen werden.

Vereinfachend kann postuliert werden, dass sich Schapp eher für den Pol der Geschichten als weltstrukturierende oder welthervorbringende Grösse interessiert, Ricœur dagegen seine Fokussierung auf den Pol der Erzählung und deren weltneugestaltende Kraft legt.¹⁸ Diese Simplifizierung der Sachlage hat hier einzig heuristische Funktion und dient als Ausgangspunkt für eine an dieser Stelle unumgehbare Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Autoren zu dem von ihnen minder akzentuierten Pol dieses – schwierig durchzuführenden – Dualismus.¹⁹

¹⁷ Charles Taylor formulierte in seinem Nachruf auf Ricœur treffend: »Er war bereit, mit jeder Frage von neuem zu beginnen und sie vor dem Hintergrund der historischen Debatte aufzunehmen, die sich um diese Frage herum entwickelt hatte. Sein Zugang bestand darin, jede Frage in ihrer jeweils eigenen Logik zu begreifen, statt sie als Mahlgut für die eigene Mühle zu verwerten.« (Taylor, *Nachruf auf Paul Ricœur 1913–2005*, 165).

¹⁸ Bei einer solchen Gegenüberstellung von Geschichte und Erzählung wird erneut auf die sich seit Aristoteles ausweitenden Erzähltheorien rekurriert. Erinnert sei an das Begriffspaar Mythos und Mimesis bei Aristoteles, wobei – wie bereits gesehen – der Mythos – Fabelkomposition – zur Mimesis wie das Objekt zum Verb steht. Der Mythos ist die Zusammensetzung der Handlung und damit das »Was« der Mimesis als die Tätigkeit dieser Konfiguration: »Nachahmung einer Handlung aber ist der Mythos, denn Mythos nenne ich die Komposition einer einheitlichen Handlung«. (Aristoteles, *Poet.* 1450a5; *ZuE I*, 56–60). Die meisten nachfolgenden binären Modelle – von Shklovsky zu Todorov über Chatman – gehen von dieser aristotelischen Differenz von »Handlung« als dem Inhalt und der »Erzählung« als der Form bei unterschiedlicher terminologischer Variation aus. Ternäre Modelle dagegen versuchen zudem, das Verhältnis von der Handlung und der Erzählung als eine eigene Dimension zu thematisieren. Ricœur selbst bietet ein Beispiel für ein solch ternäres Modell, da in seiner Konzeption der Erzählung diese nicht nur aus der Form und dem Inhalt besteht, sondern auch der Akt der Erzählung in der Rezeption durch den Hörer/Leser ein relationales Moment zeitigt (Mimesis₃) (vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 55). Ein weiteres Beispiel für dieses ternäre Modell findet sich bei Gérard Genette, der eine Differenzierung vornimmt zwischen dem narrativen Inhalt (Geschichte), dem narrativen Text resp. Diskurs (Erzählung) und dem hervorbringenden erzählerischen Akt (Narration) (vgl. Haas, *Keine Erzählung ohne Verstrickung*, 87. Siehe zudem: Genette, *Die Erzählung*, 16).

¹⁹ Stephanie Haas kann vollauf recht gegeben werden, wenn sie konstatiert: »Es soll keinesfalls davon ausgegangen werden, daß Schapp eine Theorie der Narrativität vorgelegt hat [...] und Ricœur eigentlich eine Philosophie der Geschichten. Das wäre der Versuch eines Gleichmachens, der scheitern muß«. (Haas, *Kein Selbst ohne*

4.2 WILHELM SCHAPP UND DAS ERZÄHLEN

Aus Schapps eigenem Werk würde sich eine derartige Trennung von Geschichten und Erzählung nicht ergeben,²⁰ weshalb sogleich zugegeben werden muss, dass diese Untersuchung für das geschichtenphilosophische Vorhaben vielleicht etwas künstlich anmuten könnte, und es verwundert nicht, dass sich auch hier, wie sonst überall, die Philosophie Schapps renitent gegen jedweden Dualismus zur Wehr setzt. Geschichten – so wurde bereits ausführlich dargelegt²¹ – sind für Schapp absolut erste Gebilde, hinter die nicht zurückgegangen werden kann und die elementar mit dem Menschen als dem In-Geschichten-Verstrickten verbunden sind, womit Geschichten »zu einer quasitranszendentalen Struktur [...] generalisi[ert – N.M.] [werden – N.M.], in der die Erschlossenheit von Welt, Selbst und Anderen entspringt.«²² Es muss also festgehalten werden: Die Fragestellung dieses Abschnittes ist eine von aussen an Schapp herangetragene und eine von ihm nur am Rande explizit thematisierte.²³ Gleichwohl aber ist die Fragestellung in ihrer Absicht nicht einfach aufgezwungen, sondern berührt einen zentralen Punkt der Schapp'schen Einsichten, wie hoffentlich im Folgenden deutlich zu machen ist. Dass Schapp die in der Erzählforschung gängigen Distinktionen und Differenzierungen kaum beachtet und von Anfang an mit den Geschichten als Urphänomen beginnt, hat nicht nur für Kritik gesorgt,²⁴ sondern auch zu Missverständnissen

Geschichten, 85). Deshalb wird hier auch die heuristische Funktion dieses Vergleichs betont.

²⁰ So betont bereits sein Sohn Jan Schapp: »Wilhelm Schapp bringt Verstricktsein in Geschichten und Erzählung von Geschichten nicht irgendwie in einen systematischen Gegensatz, der dann Gegenstand seiner Untersuchungen wäre.« (Schapp, *Verstrickung und Erzählung*, 127).

²¹ Siehe das Kapitel zu Wilhelm Schapps Konzept des In-Geschichten-Verstricktseins in dieser Arbeit.

²² Rustemeyer, *Erzählungen*, 59. Die Einschätzung Rustemeyers sollte hier nicht als einfache Beipflichtung gelesen werden. Denn für ihn geht diese Bestimmung von Geschichten wesentlich zu weit, da sie einer Übergeneralisierung gleichkomme, die kaum noch sinnvoll kontrolliert werden könne, da sie sich als ontologische Metapher konkreten Anfragen immer wieder zu entziehen scheine. (Ebd., 59).

²³ Dies bedeutet natürlich nicht, dass Schapp nicht immer wieder auf Erzählungen zurückkommt, ganz im Gegenteil ist »von Erzählung von Geschichten [...] in vielfältigen Zusammenhängen bei ihm die Rede« (Schapp, *Verstrickung und Erzählung*, 127). Lediglich die explizite systematische Gegenüberstellung von Geschichte und Erzählung wird bei ihm kaum je thematisch.

²⁴ So moniert etwa Ferdinand Fellmann: »Durch den Begriff der Verstrickung verfehlt Schapp das eigentlich Geschichtliche an den Geschichten. Er wird dazu offensichtlich durch den Doppelsinn von Geschichte als Geschehen und Bericht über dieses Geschehen verführt.« (Fellmann, *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, 136). Für ihn hat

geführt.²⁵ Dabei war die Unterscheidung zwischen dem durchforschten Phänomen der Geschichtenverstrickung und der Erzählung für ihn selbst ein Anliegen, wie eine von Jan Schapp geschilderte Episode aus dem persönlichen Gespräch nahelegt. Darin äusserte Wilhelm Schapp die Sorge, dass die Beschäftigung mit der Erzählung in Gefahr stehen würde, den Gesichtspunkt der Geschichtenverstrickung auszublenden.²⁶ Trotz dieser Abwehrhaltung gegenüber einer tradierten Ehrerweisung für das Phänomen der Erzählung können mindestens drei der Geschichtenphilosophie immanente Anknüpfungspunkte für eine Betonung der Erzählung herausgehoben und für eine Debatte mit Ricoeur produktiv gemacht werden.

Erstens können die häufigen Verweise auf die grossen literarischen Werke der Menschheit in Schapps Schriften – dabei insbesondere in seinem zweiten Band *PdG*²⁷ – herausgehoben werden, welche einen Einblick in die Bedeutsamkeit gewähren, die Schapp ebendiesen Meisterwerken der Literaturgeschichte zuzubilligen scheint. Über diese gelangt er ja bereits auf der ersten Seite von *IGV* zur Geschichtsschreibung und darüber zu jedem Menschen als dem In-Geschichten-Verstrickten. Gleichzeitig aber sind die Geschichten und das darin Verstricktsein Möglichkeitsbedingungen für diese Werke, da sie ja von nichts anderem handeln als von diesen fundamentalaprio-

die Vorstellung einer durchgängigen Verstrickung in Geschichten keinen Sinn, weil das Erzählen dieser Geschichten immer auch eine Loslösung aus der Verstrickung voraussetzen würde. Eine solche Loslösung wäre aber für Schapp nicht denkbar, weil es keinen Zustand ausserhalb von Geschichten geben kann. Jedes Erzählen einer Geschichte könnte immer nur innerhalb einer Geschichte vollzogen werden, wobei dies nicht bedeutet, dass Geschichten aus dem eigenen Leben nicht erzählt werden können.

²⁵ Inwiefern Schapp die »Phänomenologie narrativistisch gewendet haben« (Thomä, *Erzähle dich selbst*, 290) soll, ist nicht ganz ersichtlich, ausser wenn unter »narrativistisch« irgendwie die Urphänomenalität der Geschichten gefasst werden könnte. Haas ist in diesem Zusammenhang recht zu geben, wenn sie weiterhin die Bedenklichkeit der Einschätzung Greischs zur Geschichtenphilosophie als eine »reine Phänomenologie der Narrativität« zur Sprache bringt (vgl. Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten*, 85). Als »narrative Phänomenologie« (Wälde, *Husserl und Schapp*, 93ff.) könnte das Schapp'sche Vorhaben wohl schon eher klassifiziert werden, denn seine Phänomenologie ist erzählend in ihrer Methodik, sie nimmt den Lesenden mit und erzählt von dem, was sie überall vorfindet: Geschichten.

²⁶ Schapp, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, 19. »Man ist in Geschichten und nicht in Erzählungen verstrickt. Erzählungen kommen in Geschichten vor. Dann sind es allerdings auch Erzählungen, die uns den Zugang zu Geschichten ermöglichen. [...] Die Beschäftigung mit der Erzählung steht also immer in der Gefahr, den Gesichtspunkt des Verstricktseins in Geschichten auszublenden«.

²⁷ Siehe *PdG*, passim.

rischen Gebilden und dem dazugehörigen Superexistenzial.²⁸ Solche Buchgeschichten²⁹ stehen zwar nach wie vor nicht im Zentrum des geschichtenphilosophischen Anliegens, da Literatur im sprachlichen Tradierungsprozess von Geschichten eine zweitrangige Rolle spielt;³⁰ in ihren Weltentwürfen sind sie aber in der Lage, so etwas wie eine übergeordnete Wir- oder gar All-Geschichte zu präsentieren, in die sich Einzelgeschichten und Wir-Geschichten einfügen können. Diese von den grossen Erzählungen Homers, der Bhagavadgita oder auch der Bibel begründeten Weltentwürfe nennt Schapp auch positive Welten.³¹ Über solche Erzählungen³² kann der Einzelne oder eben eine Gruppe in diese Weltentwürfe mitverstrickt werden,³³ wodurch der Status ebenjener Buchgeschichten in der Einholung der existenziellen Verstricktseins-Dimension des Menschen an Bedeutung gewinnt.³⁴ In diesem Sinne ist die Erzählung von grosser Relevanz, und es hat den Anschein, dass diese Relevanz gerade in der Beschäftigung mit der menschlichen Sozialität im Werk Schapps zunimmt. Die Welt

²⁸ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 98. Siehe auch Schapp: »Die größten Werke der Menschheit haben Geschichten und Verstricktsein in Geschichten zum Gegenstand.« (IGV, 1).

²⁹ Vgl. ebd. z. B. 118.

³⁰ Vgl. *PdG*, 290: »Wir weisen nur daraufhin, daß bis zur Erfindung der Schrift, also noch bis in die Zeit hinein, als es schon hochentwickelte Sprachen gab, die Existenz der Sprache außerhalb der Schrift lag. Im Summen in den Köpfen, allerdings immer auf der Grundlage von Geschichten. Damit ist dargetan, daß die Existenz in den Büchern der Sprache nicht wesentlich ist.« Damit ist nun keineswegs gesagt, dass die wiedergegebenen Geschichten in dieser Literatur nicht wichtig seien, ganz im Gegenteil bietet die Bibel den Entwurf einer All-Geschichte, ohne welche die heutige Welt nicht zu denken wäre. Es wird damit lediglich betont, dass diese Geschichten ihre Realität nicht aufgrund der schriftlichen Fixierung, sondern in der Wirklichkeit des Lebens und Sprechens haben.

³¹ Die positiven Welten nehmen in seinem zweiten geschichtenphilosophischen Band einen wesentlichen Stellenwert ein. Siehe *PdG*, 41. »Wir begnügen uns nicht mit dem Ausdruck Welt, sondern sprechen von positiver Welt in Anlehnung an den Ausdruck positive Religion. Wir gehen dabei davon aus, daß die Welt der Alten, jedenfalls im Abendlande und weit bis in das Mittelalter hinein, ohne Religion nicht vorstellbar ist.« Zum Verhältnis von den positiven Welten und der Sonderwelt des Abendlandes siehe: Schapp, *Positive Welten und Sonderwelt des Abendlandes in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps*. Weiterhin: Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 176–178.

³² Wohlgemerkt geht es nicht um die Verstrickung in Erzählungen, sondern um die Verstrickung in grössere Geschichtenzusammenhänge.

³³ Zu dieser Verstrickung in eine grössere Geschichte führt Schapp das Beispiel des Christentums vor: »Es kommt nicht darauf an und man wird nicht dadurch ein Christ oder ein Anhänger des Christentums oder einer Kirche, daß man die Geschichten der Bibel glaubt oder von ihrer Wahrheit überzeugt ist, sondern nur dadurch, daß man sich in diese Geschichten als eigenste Geschichten verstrickt fühlt, verstrickt ist, richtig verstrickt ist.« (*PdG*, 53).

³⁴ Vgl. Schapp, *Verstrickung und Erzählung*, 128.

der Dichtung ist dabei nicht eigentlich getrennt von der alltäglichen Geschichtenwelt,³⁵ vielmehr ist diese Möglichkeitsbedingung von jener,³⁶ was durchaus mit dem Verhältnis von Mimesis₁ zu Mimesis₂ bei Ricœur verglichen werden könnte. Obzwar es für Schapp nicht möglich ist, einen Unterschied zu machen zwischen »erlebten und erzählten Geschichten, da auch die erzählten Geschichten miterlebt sind und in untrennbarem Zusammenhang mit den erlebten Geschichten stehen«,³⁷ das Verhältnis von Geschichtenerleben und Sprechen also derart eng gedacht werden muss, dass keine Trennung durchführbar ist, so kann doch die Ähnlichkeit zu Ricœur in dem Sinne herausgehoben werden, dass die Dichtung in jedem Fall auf die gelebte Erfahrung rekurrieren muss und dass die Stufe des praktischen In-der-Welt-Seins sowohl den Lesern als auch dem Dichter gemeinsames Fundament darstellt.³⁸ Auf der Ebene der Dichtung kann festgehalten werden, dass solche Grosserzählungen einerseits deshalb von Interesse sind, weil sie die Geschichtenverstrickung für den Leser sichtbar machen,

³⁵ Dazu Schapp: »Es mag sein, daß die Welt, so wie wir sie auffassen, die Welt der Geschichten einmal ohne Dichter war, aber niemals war sie ohne Dichtung. Die Dichtung gehört von Anfang an zu den Geschichten, in die die Menschheit [...] verstrickt war.« (PdG, 38).

³⁶ Vgl. Haas, *Keine Erzählung ohne Verstrickung*, 91.

³⁷ PdG, 297.

³⁸ Hier kann auf die Einsichten Ricœurs zur Mimesis₁ als Möglichkeitsbedingung für eine Konfigurierung von Erzählungen verwiesen werden: »Eine Handlung nachahmen oder darstellen heißt zunächst, ein Vorverständnis vom menschlichen Handeln haben: von seiner Semantik, seiner Symbolik und seiner Zeitlichkeit. Von diesem Vorverständnis, das dem Dichter und seinem Leser gemeinsam ist, löst sich die Fabelkomposition und damit die textuelle und literarische Mimesis ab.« (ZuE I, 103). An dieser Stelle wird einerseits die Rekurrenz auf die Lebenswelt deutlich, andererseits scheint die Differenz zu Schapp in der zu starken Trennung von einem Vorverständnis und der konfigurierten Erzählung deutlich zu werden. Trotzdem könnte auch hier darauf verwiesen werden, dass es Ricœur um die Literatur in ihrer Konfiguration geht, worüber Schapp nicht viel zu sagen hat und die er einfach als sekundären Prozess eines immer schon geschichtenfigurierten Lebens annimmt. Jan Schapp dokumentiert die Differenz wie folgt: »Ein Unterschied könnte darin liegen, dass die Lebensgeschichte des Ich-Verstrickten für uns gewissermaßen das Basislager dieses ganzen Weges ist, zu dem der Ich-Verstrickte nach seinem Ausflug in das Reich der Dichtung zurückkehrt. Die Dichter selbst machen auch nur diesen Ausflug, so fiktional sie ihre Erzählungen auch gestalten.« (Schapp, *Verstrickung und Erzählung*, 144). Zu der allgemeinen Möglichkeitsbedingung der Geschichtenverstrickung kommt bei Schapp auch noch eine spezifischere Bedingung für das richtige Aufnehmen einer Geschichte hinzu: »Wir meinen nun, daß auch der Sänger, oder heute der Schriftsteller, seine Hörer in einem Zusammenhange anspricht, der auch wieder zu vergleichen ist mit den Zusammenhängen, von denen wir hier sprechen. In dem Hörer muß der Boden vorbereitet sein. Er muß empfänglich sein für die Geschichten. Die Geschichten müssen sich in die Horizonte, die bei dem Hörer vorhanden sind, einfügen.« (JGV, 119).

ihm also sein eigenes Verstricktsein vor Augen führen können, und andererseits deshalb, weil diese Grosserzählungen einen Horizont für die Ich-, Wir- oder gar All-Geschichten bieten, in die jeder einzelne auf die eine oder andere Weise verstrickt ist. Vielleicht wäre es hier möglich, analog zu Ricœur von einer Bewohnbarmachung der Geschichtenwelt zu sprechen,³⁹ da es diese Grossgeschichten sind, die dem Einzelnen einen Platz zuweisen⁴⁰ und damit als Orientierungsmatrix operativ werden können.

Eine weitere Ebene, auf der das Phänomen der Erzählung, diesmal nicht im Sinne von wohlgeordneten, ästhetisch aufbereiteten narrativen Zusammenhängen, die zuvor unter dem Begriff der Buchgeschichten subsumiert wurden, sondern als Alltagsphänomen erscheint, tritt im Hinblick auf die Frage nach der Fremdgeschichte auf. Denn obwohl es sich bei der Erzählung nur um einen sekundären Prozess handelt, um ein »Bekanntwerden der Geschichte«,⁴¹ so markiert sie doch eine Möglichkeit, in solche Fremdgeschichten einzutauchen, wie dies bereits im Beispiel mit dem Richter deutlich wurde, der durch einen Gerichtsfall in eine Fremdgeschichte mitverstrickt wird.⁴² Durch das Erzählen werden die Geschichten dem Hörer bekannt, was selbst kein Prozess ist, der sich ausserhalb der Geschichtenverstrickung vollzieht, sondern seinerseits eine Fortsetzung von Geschichten darstellt,⁴³ die

³⁹ Zur Bewohnbarkeit schreibt Ricœur zu Beginn von *ZuE I*: »Während die metaphorische Neubeschreibung eher im Feld der sinnlichen, gefühlsmäßigen, ästhetischen und moralischen Werte herrscht, die die Welt bewohnbar machen, wirkt die mimetische Funktion der Erzählungen vorzugsweise im Feld der Handlung und ihrer zeitlichen Werte.« (Ebd., 9. Ähnlich formuliert Ricœur auch in: Ricœur, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, 244). Die Bewohnbarmachung durch die Erzählung qua Erzählung müsste wohl bei Schapp als Bewohnbarmachung von Grosserzählungen qua Grossgeschichten, die ihre Wirklichkeit aus der Geschichtenwirklichkeit selbst nehmen, umformuliert werden.

⁴⁰ Die Zugehörigkeit der Einzelgeschichte zu den Wir- und All-Geschichten wird von Schapp in Bezug auf die christliche Geschichte folgendermassen ins Wort gebracht: »Es kommt nicht darauf an und man wird nicht dadurch ein Christ oder ein Anhänger des Christentums oder einer Kirche, daß man die Geschichten der Bibel glaubt oder von ihrer Wahrheit überzeugt ist, sondern nur dadurch, daß man sich in diese Geschichten als eigenste Geschichten verstrickt fühlt, verstrickt ist, richtig verstrickt ist.« (*PdG*, 53).

⁴¹ *IGV*, 101.

⁴² Siehe Kap. 3.3.1. Vgl. auch *IGV*, 122.

⁴³ Vgl. ebd., 101. Siehe auch: »Das Erzählen und Hören scheint uns niemals eine Bekanntgabe, eine Weitergabe, ein Weiterreichen von Geschichten zu sein, sondern auf mannigfachste Art wieder selbst zu einer Geschichte zu gehören.« (Ebd., 107). Vgl. auch Pöhlmeyers konzise Beschreibung: »Eine Geschichte wird bekannt durch Erzählen, Hören und Verstehen; formal gefaßt sind das produktions- und rezeptionsästhetische Vorgänge, die über sinnliche und kognitive Prozesse ablaufen. Obwohl sie gedeutet werden könnten als Bedingung der Möglichkeit, Geschichten

sich nicht zuletzt darin zeigt, dass solche erzählten Geschichten bei den Hörern nachwirken und dieses Nachwirken selbst eine Fortsetzung der gehörten Geschichte bildet.⁴⁴ Solches Erzählen und Hören ist dabei auch nicht einfach ein zufällig hinzutretendes Epiphänomen, vielmehr ist die »Einzelgeschichte darauf angelegt, weitererzählt zu werden.«⁴⁵ Die Erzählung eröffnet also neue Geschichten, in die der Hörer eintreten kann. Gerade durch die Nachwirkung wird er in den Prozess dieser Geschichte eingebunden und kann diese sogar in eine neue Richtung fortsetzen.

Letztlich kann auf die Bedeutung der Erzählung im Zusammenhang mit der Sprache verwiesen werden, die für das Schapp'sche Werk in seinen späteren Schaffensperioden zunehmend an Bedeutung gewinnt. Diese letzte und wichtigste Dimension ist gleichzeitig Möglichkeitsbedingung für jedwede Form von Sprache und Verstehen überhaupt. In der bisherigen Untersuchung zum geschichtenphilosophischen Werk wurde bereits auf die wichtige Funktion der Sprachlichkeit im stillen Sprechen hingewiesen.⁴⁶ Dass Schapp in seiner zweiten Schaffensphase die Gleichursprünglichkeit des stillen Sprechens mit der Geschichtenfigurierung der Wirklichkeit und also mit dem Verstricktsein in Geschichte postuliert,⁴⁷ bedeutet nun auch, dass menschliche Existenz immer schon sprachlich vollzogen wird,⁴⁸ dass der Mensch gleichsam in der Behausung der Sprache wohnt,⁴⁹ um an Heidegger anzuknüpf-

überhaupt zu erzählen oder zu hören, liegen sie nicht in einem Außerhalb und vor diesem Vorgang, sondern sind wiederum nur als Geschichten zu verstehen oder nur über diese zu erfassen.« (Pohlmeyer, *Geschichten-Hermeneutik*, 77).

⁴⁴ Vgl. ebd., 119. Als Beispiel für ein Nachwirken einer gehörten Geschichte, welches ihrerseits wieder Grundlagen für neue Geschichten gibt, kann die Geschichte des jungen Antonius dienen. In der legendarischen Überlieferung von Athanasius habe dieser das Wort Jesu gehört: »Willst du vollkommen sein, so geh, verkaufe deinen Besitz und gib ihn den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir!« (Mt 19,21), worauf er alle seine Wertsachen verkaufte, sich in die Wüste zurückzog und dadurch zum Vater der gesamten christlichen Mönchsbewegung avancierte (siehe: Athanasius, *vit. Ant.* zu diesem Erlebnis Kap. 2).

⁴⁵ Ebd., 117.

⁴⁶ Siehe das Kapitel zur Wir-Verstrickung in dieser Arbeit.

⁴⁷ »Sondern es gibt nur das in Geschichten Verstricktsein, und dies Verstricktsein ist begleitet von diesem Sprudeln und Summen von Anfang an. Man ist nicht erst in Geschichten verstrickt und lernt dann Sprechen, und man lernt auch nicht erst Sprechen und wird dann in Geschichten verstrickt, sondern beides ist gleich ursprünglich.« (PdG, 294).

⁴⁸ Vgl. Thiemer, *Das »stille Sprechen« in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, 152.

⁴⁹ In seinem Brief über den Humanismus formuliert Heidegger: »Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.« Es lohnt sich, auf die darauffolgenden Zeilen hinzuweisen, die wunderbar den Ricœur'schen Topos der ge-

fen. Die immer schon mitlaufende Verstehbarkeit resp. Erschlossenheit der geschichtenfigurierten Welt ist durch die Begleitung des stillen Sprechens gewährleistet, was bedeutet – daran sei erinnert –, dass es nicht eigentlich möglich ist, das Geschichtenverstricktsein der sprachlichen Begleitung vorzuordnen, auch wenn vielleicht von einem systematischen Primat⁵⁰ der Geschichtenverstrickung in Schapps Denken gesprochen werden könnte.⁵¹ Wenn nun diese Untrennbarkeit von Sprache und Geschichten betont und diese mit der Verstehbarkeit zusammengebracht wird,⁵² dann erscheint hier in abgewandelter, aber verwandter Form das, was Gadamer im bekannten Diktum »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«,⁵³ einzufangen versuchte: die »Universalität der Hermeneutik.«⁵⁴ Schapp würde hier selbstverständlich nicht von »Sein« sprechen, da es so etwas außerhalb der Geschichten nicht geben kann, vielmehr ist verstandenes Sein für ihn immer schon die Situation der Geschichtenverstrickung. Die Welt ist also immer schon erschlossen als geschichtenfigurierte Welt, in der das Dasein als In-Geschichten-Verstricktsein existiert, wobei diese Verstrickung in Geschichten immer vom stillen Sprechen begleitet wird, das die universale Sprachlichkeit begründet und die Verstehbarkeit garantiert. Wenn das stille Sprechen also ontologisch gedacht und als die Geschichten begleitendes gleichursprüngliches Urphänomen ausgewiesen wird, dann könnte behauptet werden, dass

staltenden Kraft von Erzählungen enthalten. »Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.« (Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, 313).

⁵⁰ Vgl. Hütig, *Sprache und Sprechen – Ausdruck und Bedeutung*, 119.

⁵¹ Nicht nur die unumwundene Fokussierung auf das Phänomen der Geschichtenverstrickung durch sein gesamtes Werk hindurch, sondern auch einige direkte Aussagen zum Verhältnis von Sprache und den Geschichten können in diese Richtung gelesen werden. So bestimmt er das Verhältnis vom »Sprudeln und Summen in unseren Köpfen« (*PdG*, 291) zu den Geschichten als ein Verhältnis von begleitenden Schatten. Als Schatten des Verstricktseins soll wohl die intime Zugehörigkeit betont werden, gleichzeitig weckt diese Aussage den Verdacht eines Unterordnungsverhältnisses. Gleichwohl soll hier Schapps eigene ausdrückliche Benennung der ursprünglichen Untrennbarkeit der Phänomene ernst genommen und also die Konsequenzen dieser Sichtweise aufgezeigt werden.

⁵² Für Schapp vollzieht sich Verstehen immer schon in diesem Phänomen des leisen Sprechens als dem Beschäftigtsein mit den Geschichten: »In meinem stillen Sprechen kann die Frage nach dem, was Verstehen ist, kaum auftauchen. Es hat keinen Zweck zu sagen, dass ich verstehe, was ich still spreche, und noch weniger Sinn hat es, zu sagen, dass ich es nicht verstehe.« (*PdG*, 294).

⁵³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 478.

⁵⁴ Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 58. Siehe dazu auch das Kapitel »Der universale Aspekt der Hermeneutik« in: Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 478 ff.

die Erzählung immer schon mit der Geschichtenverstrickung mitläuft, denn das »Beschäftigtsein mit Geschichten«⁵⁵ meint letztlich die sprachliche Intelligibilität des Geschehens. Da für Schapp nicht Welt oder Sein zur Sprache gebracht werden sollen, sondern die Geschichten und das Verstricktsein in diese, könnte durchaus von der Erzählung als der sprachlichen Verstehbarmachung des Geschichtenphänomens gesprochen werden. Wie anders könnten Geschichten ins Wort gebracht werden⁵⁶ als durch die Erzählung? Wenn die Geschichtenphilosophie eine Fundamentalontologie sein will, dann erscheint die Schlussfolgerung, dass das diese Fundamentalontologie begleitende Phänomen des stillen Sprechens als fundamentalnarratologische Verstehbarmachung gelten muss, näher zu liegen, als einige Kommentatoren Schapps dies vermuten.⁵⁷ Oder anders ausgedrückt: Die Fundamentalontologie der Geschichtenverstrickung ist immer schon begleitet vom stillen Sprechen. Wie aber könnte die sprachliche Begleitung von Geschichten anders gedacht werden als erzählend? Liegt nicht in dieser ungetrennten Dualität von Geschichten und Beschäftigtsein mit Geschichten auch die Bedingung der Möglichkeit, Geschichten anders und neu zu erzählen, sie gleichsam umzuformen und ihnen dadurch eine neue Fluchtlinie zu verleihen? Es scheint, als wäre dieser Sachverhalt zumindest teilweise an der Stelle getroffen, wo Schapp dafür optiert, dass sich Überschriften⁵⁸ von Geschichten verändern sowie bereits im Laufe der Geschichte Rekapitulationen erfahren können.⁵⁹ Gleichzeitig darf niemals suggeriert werden, das Ver-

⁵⁵ *PdG*, 33.

⁵⁶ Dabei meint ein solches Ins-Wort-Bringen von Geschichten nicht die tatsächlich erzählte Geschichte. Dies würde einer Verwechslung der Ebenen gleichkommen zwischen dem stillen Sprechen und dem lauten Sprechen. Es geht hier um die grundsätzliche sprachliche Intelligibilität und die Möglichkeit des Verstehens.

⁵⁷ So wird z. B. Stefanie Haas nicht müde, die Differenz zwischen Erzählung und Geschichten für die Schapp'sche Konzeption herauszuheben. Grundsätzlich kann ihr dabei recht gegeben werden. Die einigermaßen spekulativen Untersuchungen an dieser Stelle deuten aber in eine Richtung, die das Phänomen des Erzählens näher an die Geschichten anbindet, als es eine allzu rigorose Trennung der beiden Sphären zulassen würde.

⁵⁸ Überschriften können einzelne Worte oder auch Sätze sein, die in dieser Funktion als programmatisch verdichtete Themen für Geschichten fungieren. So lassen sich Überschriften zu Geschichten ausdehnen und die Geschichten lassen sich zu Überschriften zusammenpressen (vgl. *AdWPG III*, 27). So können z. B. Namen als Titel von Geschichten erhalten, aber auch Begriffe für Wozu-Dinge sind letztlich nur zusammengezoogene Geschichten, die einfach ausgefaltet werden können (vgl. *PdG*, 298 ff.).

⁵⁹ *AdWGP III*, 28: »Schon im Laufe der Geschichte erhält sie eine Überschrift, die Überschrift kann wechseln, schon im Laufe der Geschichte finden Rekapitulationen statt, finden Fixierungen statt. Wir denken dabei immer gleich an Schreiben und Dru-

stricktsein in Geschichten und das stille Sprechen seien zwei trennbare Phänomene. Es gibt nichts ausserhalb von Geschichten, wobei die Geschichten nicht ohne das Verstrickungsphänomen und dieses nicht ohne das Beschäftigtsein mit Geschichten im stillen Sprechen zu denken sind.⁶⁰ Um die letzte Beobachtung der Prägnanz des stillen Sprechens als Bedingungsmöglichkeit für Verstehbarkeit sowie der grundsätzlich sprachlichen Intelligibilität, die dieses Phänomen mit sich bringt, mit der ersten Beobachtung der Zentralität der literarischen Werke als Horizonte für die Einzelgeschichte zu verbinden, kann ein Kommentar Schapps aus GG herausgehoben werden, der ausdrücklich die Relevanz der sprachlichen Vermittlung der Geschichten betont, die hier nicht mehr als stilles, sondern als lautes Sprechen, als Erzählen gedacht werden muss: »Die heranwachsende Generation wird mit Geschichten genährt. Äußerlich betrachtet erfolgt dies Genährtwerden über die Sprache.«⁶¹

Zusammenfassend können also drei Momente der Schapp'schen Geschichtenphilosophie herausgehoben werden, die eine Annäherung an den Homo Narrans erlauben: 1. Schapp verweist immer wieder auf grosse literarische Werke der Weltgeschichte. Besagten Grosserzählungen konnten wir im Sinne Schapps eine doppelte Funktion abringen: Erstens kann die pädagogische Funktion akzentuiert werden, denn da solche literarischen Grosserzählungen Geschichten und das Verstricktsein in Geschichten zum Thema haben, können die Leser in der Rezeption solcher Werke die eigene Geschichtenverstrickung besser fassen.⁶² Die zweite Funktion besteht in dem, was weiter oben analog zu Ricœur die Bewohnbarmachung des Geschichtenraumes genannt wurde, zumal diese Grosserzählungen Weltentwürfe in sich bergen, in denen die Einzelgeschichten, aber auch die Wir-Geschichten ihren Platz finden können.⁶³ Am Ende des vorherigen

cken. Solche Fixierungen fanden aber schon statt, als noch niemand an Schrift und Druck dachte.«

⁶⁰ »Wenn Geschichtenerleben und stilles Sprechen seit Ewigkeiten eins gewesen sind, so werden wir nicht den Versuch machen, beides zu trennen in der Hoffnung, daß wir dann über den Zusammenhang zwischen beiden etwas sagen können.« (PdG, 297).

⁶¹ GG, 76.

⁶² So beginnt Schapp sein erstes geschichtenphilosophisches Werk mit den grossen Dichtungen, von diesen kommt er zu den Geschichtsschreibern und schliesslich affirmiert er: »In solche Geschichten sind auch wir, unsere Nachbarn, Freunde und Bekannten, ist jeder einzelne stets verstrickt.« (IGV, 1).

⁶³ Die Bibel wird von Schapp immer wieder als Beispiel herangezogen. In der biblischen Gross- oder All-Geschichte kann der einzelne Christ, aber auch die Familie, das Dorf, die Stadt, das Land und die lokale Kirche einen Platz finden. In diesem Beispiel werden die biblischen Geschichten – die ja erzählt werden müssen – zum

Abschnittes wurde zudem auf die Dimension der explizit sprachlichen Weitergabe von Geschichten an die nächste Generation verwiesen, die formal schwerlich anders gedacht werden kann als erzählend, 2. Im Bekanntwerden von Fremdgegeschichten⁶⁴ entsteht die Möglichkeit der Mitverstrickung in diese andere Geschichte, die in manchen Fällen zur ureigenen Geschichte werden kann.⁶⁵ Ein solches Bekanntwerden ist aber nicht zuletzt mit der sprachlichen Teilhabe, also mit der Erzählung verbunden, denn die »Einzelgeschichte [ist – N.M.] darauf angelegt, weitererzählt zu werden.«⁶⁶ 3. Die letzte und gleichsam wichtigste Dimension, da sie als Möglichkeitsbedingung die anderen Ebenen fundiert, wurde in der grundsätzlichen Gleichursprünglichkeit des stillen Sprechens mit dem Verstricktsein in Geschichten gefunden. Diese seit Ewigkeiten bestehende Einheit von Geschichtenerleben und stillem Sprechen begründet die universale Sprachlichkeit und garantiert die Verstehbarkeit des Verstrickungsphänomens. Weil aber die Schapp'sche Fundamentalontologie eine der Geschichten und nicht von Sachverhalten ist,⁶⁷ erschien es unumgänglich, das Beschäftigtsein mit Geschichten im Sinne der mitlaufenden sprachlichen Intelligibilität des stillen Sprechens als erzählend zu begreifen, denn wie anders können Geschichten sprachlich begleitet und verstehbar werden als in der Erzählung?

4.3 PAUL RICŒUR UND DIE GESCHICHTENFIGURIERTE LEBENSWELT

In einem zweiten Schritt soll das Verhältnis Ricœurs zu dem von ihm weniger ausführlich thematisierten Pol der geschichtenfigurierten Lebenswelt untersucht werden, um dadurch aufzuzeigen, inwiefern seine Position mit einer geschichtenphilosophischen Perspektive auf die Welt und das Selbst harmonisiert bzw. ob Überschneidungs- und Anknüpfungspunkte gefunden werden können. Während relativ si-

grossen Horizont, in dem und von dem her die kleineren Wir-Geschichten und die Einzelgeschichte ihren Platz finden (vgl. *PdG*, 53).

⁶⁴ Vgl. *IGV*, 101.

⁶⁵ Vgl. diese Arbeit Kap. 3.3.1. Siehe auch: *IGV*, 122 f.

⁶⁶ Ebd., 117.

⁶⁷ »In Geschichten haben weder Individuen noch Gattungen, weder Gegenstände noch Dinge, weder Gegenstände noch Sachverhalte Platz. Damit ist uns auch der eine Ausgangspunkt, zum Sein zu gelangen, abgeschnitten. Wir können nämlich nicht vom Sein des Gegenstandes oder vom Sein aller Gegenstände oder vom Sein von Welt aus zum Sein gelangen, weil wir nur uneigentlich von all diesem reden können. Für uns bliebe höchstens das Sein von Geschichten oder das Verstricktsein in Geschichten und damit die Frage nach dem Sein, wenn diese Frage hier noch einen Sinn hat.« (*AdWPG II*, 172).

cher davon ausgegangen werden kann, dass Wilhelm Schapp Ricœur nicht kannte,⁶⁸ bezieht sich Ricœur an einigen Stellen seines Œuvres explizit auf dessen Geschichtenphilosophie. In dem in dieser Arbeit untersuchten Werkcorpus tut er dies stets im Rekurs auf das Logion des »In-Geschichten-Verstricktseins«,⁶⁹ das er meist als Exemplifikation seiner eigenen Fragestellungen heranzieht.⁷⁰ Am detailliertesten geschieht die Auseinandersetzung in *ZuE I*, wenngleich er auch hier die Geschichtenphilosophie nur quasi im Vorbeigehen streift. An dieser Stelle fragt Ricœur, ob es nicht bereits in der Alltagserfahrung des Menschen eine Tendenz gäbe, in den gemachten Erlebnis-

⁶⁸ Es sei an das Todesjahr 1965 Wilhelm Schapps erinnert. Zu dieser Zeit war Ricœur zwar bereits schriftstellerisch tätig, ob aber Schapp dessen 1955 nur auf Französisch erschienene Abhandlung zu Geschichte und Wahrheit (Ricœur, *Histoire et vérité*), die 1974 auch auf Deutsch erschien (Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*), bekannt war oder nicht, ist zwar nicht sicher auszumachen, mutet jedoch unwahrscheinlich an. Ob er Ricœurs andere Werke, die vor 1965 erschienen sind, kannte, muss hier auch im Dunkeln bleiben. Die in dieser Arbeit rezipierte Schaffensphase Ricœurs liegt ausserhalb der Lebenszeit Schapps.

⁶⁹ Bereits ganz zu Beginn des Kapitels zu Wilhelm Schapp wurde auf die häufig anzutreffende proverbiale Verwendung dieses Schlagwortes hingewiesen, wobei auch bei Ricœur der Verdacht eines rein ornamentalen Gebrauchs aufkommen könnte.

⁷⁰ So dient ihm die Verstrickungsmetapher in *SaA* zur Veranschaulichung der Interdependenz und Interkonnexion von menschlichen Handlungen: »Fügen wir noch hinzu, daß es eine weitere Art der Verstrickung gibt, die die Attribution einer bestimmten Reihe von Ereignissen an einen einzelnen Handelnden erschwert; es ist die Verstrickung der Handlung eines jeden mit der jedes anderen. Wir haben in einem anderen Zusammenhang im Gefolge von Wilhelm Schapp den dem narrativen Gebiet eigentümlichen Gedanken des ›In-Geschichten-Verstricktseins‹ betont. Die Handlung eines jeden (und seine Geschichte) ist nicht nur in den physischen Lauf der Dinge, sondern in den sozialen Lauf menschlicher Tätigkeit verstrickt.« (*SaA*, 133). Diese Verstrickung in die soziale Dimension wird in der gesamten Lebensgeschichte sichtbar. Wie er in seinem Artikel zur Person darlegt, »ist jede Lebensgeschichte – weit entfernt davon, sich in sich selbst abzuschließen – mit allen Lebensgeschichten verstrickt, in die sie eingreift. In gewissem Sinne ist die Geschichte meines Lebens ein Teil der Geschichte anderer menschlicher Leben, angefangen von der meiner Erzeuger über die meiner Freunde und – warum nicht? – meiner Gegner. Was wir weiter oben über die Handlung als Interaktion gesagt haben, spiegelt sich in diesem Begriff der Verstrickung der Geschichten wider. Ich entlehne diesen Ausdruck von Wilhelm Schapp aus seinem Werk mit dem suggestiven Titel *In Geschichten verstrickt*«. (Ricœur, *Annäherungen an die Person*, 247). In der Exploration der Identität der Erzählfigur kommt Ricœur erneut auf Wilhelm Schapp und dessen Diktum »Die Geschichte steht für den Mann« zurück: »[S]o kann die narrative Identität des Helden nichts anderes sein als der einheitliche Stil von subjektiver Transformation, in Entsprechung zu den objektiven Transformationen, die der Regel der Abgeschlossenheit, Totalität und Einheit der Fabelkomposition gehorchen. Das ist der Sinn des Wortes von W. Schapp in *In Geschichten verstrickt*: ›Die Geschichte steht für den Mann. Es ergibt sich daraus, daß die narrative Identität des Helden nur korrelativ zur diskordanten Konkordanz der Geschichte selbst sein kann.« (Ricœur, *Narrative Identität*, 215).

sen eine noch nicht erzählte Geschichte zu erblicken, die zumindest Ansatzpunkte für die Erzählung bieten würde. Um dem Begriff einer noch nicht erzählten Geschichte den Stachel zu ziehen,⁷¹ führt er die Möglichkeit von virtuellen Geschichten ein. Im Horizont dieser Fragestellung kommt er nach einem kurzen Abstecher in die Gefilde der psychoanalytischen Behandlungstechnik, bei welcher episodische Abschnitte einer Biographie zu einer kohärenten Erzählung formiert werden sollen,⁷² auf Schapps Präzedenzfall eines Richters zu sprechen, der darum bemüht ist, einen Charakter zu verstehen, indem er dessen verschiedene Verstrickungen analysiert. Ricœur betont hier die Passivität der Verstrickungsvorstellung, die auf den Widerfahrnischarakter der Geschichten hinweist, und hebt Schapps Pointierung der Erzählung als sekundären Prozess hervor, der immer auf dem Phänomen der Geschichtenverstrickung aufbaut und dieses gleichsam als Hintergrund und Fundament voraussetzt.⁷³ Obwohl eine solche Bestimmung der Erzählung einen Literaturkritiker aristotelischer Prägung, der auf die Künstlichkeit der narrativen Konfiguration Wert legt, kaum zufriedenstellen könnte, gesteht Ricœur der Schapp'schen Vorstellung einer Geschichtenverstrickung vor jeglicher erzählerischen Explikation derselben zumindest den Ort einer kritischen Instanz zu, die gegen eine allzu grosse Betonung der Künstlichkeit der Erzählung in Anschlag gebracht werden kann, und er gibt zu: »Wir erzählen Geschichten, weil die Menschenleben Erzählungen brauchen und verdienen.«⁷⁴ Gibt es also für Ricœur so etwas wie eine immer schon anwesende Geschichtenhaftigkeit der Wirklichkeit, wie dies in Schapps Geschichtenphilosophie ad infinitum assertiert wird?

Um hier auf eine Antwort Ricœurs zu stossen, kann der amerikanische Phänomenologe David Carr befragt werden. Dieser kommentierte in mehreren seiner Werke Ricœurs Verhältnisbestimmung von Fiktion und Geschichte sowie von Erzählung und Wirklichkeit. In einer 1983 durchgeführten Diskussionsrunde zwischen Paul Ricœur, Charles Taylor und David Carr⁷⁵ eröffnet Letzterer das Feld mit einer

⁷¹ Im Umgang mit tatsächlichen Geschichten affirmiert Ricœur die Notwendigkeit, dass diese erzählt werden, denn ansonsten wären es keine Geschichten. (*ZuE I*, 118).

⁷² Vgl. ebd., 118: »Diese narrative Deutung der psychoanalytischen Theorie impliziert, daß die Geschichte eines Lebens auf nicht erzählten, verdrängten Geschichten beruht und auf tatsächliche Geschichten verweist, die das Subjekt übernehmen und als konstitutiv für seine persönliche Identität betrachten könnte.«

⁷³ Vgl. ebd., 119.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Dieses Aufeinandertreffen der phänomenologisch arbeitenden, an Geschichte und Erzählung interessierten Philosophen in einer Diskussionsrunde an der Universität Ottawa, bei welcher der erste Band von *ZuE* debattiert wurde, führte im Jahre 1985

Intervention, die gewisse Probleme des Ricoeur'schen Ansatzes bezüglich der Frage nach Wirklichkeit und Geschichten präzise artikuliert. Carr, der selbst zu dieser Zeit mit der Erarbeitung einer Monographie zum Themenkomplex Zeit, Narrativität und Geschichte beschäftigt war,⁷⁶ stellt in seiner Begutachtung narrativer Ansätze in unterschiedlichen Themenfeldern einen kuriosen Konsens bezüglich des Verhältnisses von Narrativität und Wirklichkeit fest, den er folgendermassen ins Wort bringt: »Simply put, it is the view that real events do not have the character of those we find in stories, and if we treat them as if they did have such a character, we are not being true to them.«⁷⁷ Diese Perspektive auf die Relationsbestimmung von Erzählung und Wirklichkeit findet sich – so Carr – sowohl in literaturtheoretischen Zirkeln⁷⁸ als auch unter Geschichtsphilosophen⁷⁹ und Historikern⁸⁰ in einer

zur Verschriftlichung und Veröffentlichung in: *Revue de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa Quarterly*, vol. 55, no. 4, 1985. 1991 wurde dieser »Round Table« in einem Band, der sich explizit mit dem Werk Paul Ricoeurs befasst, erneut veröffentlicht: Wood, *On Paul Ricoeur*. Das Folgende bezieht sich auf diesen späteren Band.

⁷⁶ Gleichnamig lautet auch seine Arbeit (siehe: Carr, *Time, Narrative, and History*).

⁷⁷ Carr/Taylor/Ricoeur, *Discussion. Ricoeur on Narrative*, 160.

⁷⁸ So schlägt Frank Kermode in diese Kerbe, wenn er schreibt: »[I]n ›making sense‹ of the world we still feel a need, harder than ever to satisfy because of an accumulated scepticism, to experience that concordance of beginning, middle, and end which is the essence of our explanatory fictions« (Kermode, *The Sense of an Ending*, 35f.), wobei diese Struktur nicht der Realität zugewiesen werden dürfe, sondern die Fiktionen in ihrer Fiktionalität ernst genommen werden müssen, da sie ansonsten zu Mythen degenerieren würden (vgl. ebd., 39). – Weiterhin kann auf Seymour Chatman hingewiesen werden, der ausdrücklich die »Anfang, Mitte, Ende«-Struktur von Erzählungen diesen vorbehalten sein lassen will: »Aristotle's discussion of the terms ›beginning‹, ›middle‹ and ›end‹ apply to the narrative, to story-events as imitated, rather than to real actions themselves, simply because such terms are meaningless in the real world. [...] It is simply an artifact of composition, not a function of raw story-material.« (Chatman, *Story and Discourse*, 47). Darin vermeint Carr das Echo Roland Barthes wahrzunehmen, der selbst in einer Fussnote die Differenz von Kunst und Leben in Opposition bringt: »C'est en cela qu'il n'est pas ›la vie‹, qui ne connaît que des communications ›brouillées‹. Le ›brouillé‹ (ce au-delà de quoi on ne peut voir) peut exister en art, mais alors à titre d'élément codé (Watteau, par exemple); encore ce ›brouillé‹ est-il inconnu du code écrit: l'écriture est fatalement nette.« (Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, 7, Fn 1). Vgl. Carr/Taylor/Ricoeur, *Discussion. Ricoeur on Narrative*, 160f.).

⁷⁹ Louis Mink bringt die von Carr herausgehobene Perspektive wunderbar zur Anschauung: »Stories are not lived but told. Life has no beginnings, middles, or ends; there are meetings, but the start of an affair belongs to the story we tell ourselves later, and there are partings, but final partings only in the story. There are hopes, plans, battles and ideas, but only in retrospective stories are hopes unfulfilled, plans miscarried, battles decisive, and ideas seminal.« (Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, 557).

⁸⁰ Auch der bekannte Historiker Hayden White beschäftigte sich mit dem Verhältnis von Leben und Erzählung, wobei er ähnlich urteilt wie die vorangehenden Protago-

derartigen Omnipräsenz, dass er von einer »standard view«⁸¹ sprechen zu können glaubt. Der Unterschied zwischen dem gelebten Leben und fiktionalen Erzählungen liegt bei einer solchen Perspektive nicht einzig im Faktum des freien Erfindens von Ereignissen, die niemals stattgefunden haben, es ist die Form der Erzählung selbst, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat, sondern im Nachhinein dem Leben oktroyiert wird. Im besten Falle kann dabei von einer tröstenden Funktion gesprochen werden, welche durch die Erzählung ausgefüllt wird, und zwar in dem Sinne, dass dem Leben »the coherence, integrity, fullness, and closure of an image of life that is and can only be imaginary«⁸² verliehen wird. Die Erzählung nimmt dabei eine Ordnungsfunktion ein, die, wie etwa Blumenberg anführt, nicht nur die Zeit, sondern auch die Furcht vor dem Unvertrauten vertreiben,⁸³ der chaotischen Wirklichkeit Kohärenz einstiften und damit dem Sinn-

nisten: »Narrative becomes a problem only when we wish to give to real events the form of story. It is because real events do not offer themselves as stories that their narrativization is so difficult.« (White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, 8). Und am Ende seines Aufsatzes summiert er: »I have sought to suggest that this value attached to narrativity in the representation of real events arises out of a desire to have real events display the coherence, integrity, fullness, and closure of an image of life that is and can only be imaginary. The notion that sequences of real events possess the formal attributes of the stories we tell about imaginary events could only have its origin in wishes, daydreams, reveries. Does the world really present itself to perception in the form of well-made stories, with central subjects, proper beginnings, middles, and ends, and a coherence that permits us to see ›the end‹ in every beginning? Or does it present itself more in the forms that the annals and chronicle suggest, either as mere sequence without beginning or end or as sequences of beginnings that only terminate and never conclude? And does the world, even the social world, ever really come to us as already narrativized, already ›speaking itself‹ from beyond the horizon of our capacity to make scientific sense of it? Or is the fiction of such a world, a world capable of speaking itself and of displaying itself as a form of a story, necessary for the establishment of that moral authority without which the notion of a specifically social reality would be unthinkable?« (Ebd., 27. Der Artikel findet sich zudem im wichtigen, von Mitchell edierten Band: Mitchell, *On Narrative*, dort 1–23).

⁸¹ Carr/Taylor/Ricoeur, *Discussion. Ricoeur on Narrative*, 162.

⁸² White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, 27.

⁸³ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 40 ff. Grundsätzlich ist die sprachliche Benennungsfunktion für Blumenbergs kompensationstheoretische Herangehensweise von grösster Bedeutung, da insbesondere das namenlos Unbekannte Entsetzen hervorruft und dieses nur in der Benennung gebannt werden kann. Der Mensch als das Mängelwesen, das er ist, muss irgendwie auf die Wirklichkeit reagieren, in der er nicht ganz zuhause zu sein scheint: »Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag. Die Antwort läßt sich auf die Formel bringen: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ›me-

losen Sinn abringen kann.⁸⁴ Dieser noch einigermaßen positiven Bestimmung einer trostspendenden Funktion der Erzählung begegnet ebenso oft – teilweise im Zusammenhang mit der Konsolationsfunktion – der Vorwurf einer Illusionsfabrikation, die sowohl in Form der Selbsttäuschung eines Individuums als auch im Sinne hegemonialer Ideologien, die den Einzelnen vereinnahmen, auftauchen kann. In diesem zweiten Vorwurf wird also das Ideologiepotenzial von Erzählungen bespielt und gleichsam verabsolutiert, indem Erzählungen als von aussen herangetragene Impositionen gewertet werden, welche die realen Verhältnisse verschleiern, um Herrschaftsverhältnisse zu plausibilisieren und dadurch zu stabilisieren. So oder so eignet der Erzählung in dieser Perspektive etwas Gewalttätiges, da sie Kohärenzen vortäuscht, wo keine sind, und Realitäten generiert, die niemals in der Wirklichkeit anzutreffen wären,⁸⁵ damit eine Form aufzwingt, die dem Material komplett fremd zu sein scheint.⁸⁶

taphorisch.« (Blumenberg, *Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik*, 115).

⁸⁴ Wie dies Adorno in Bezug auf das Mythische bestimmt: »Mythisch ist die Zelebration des Sinnlosen als Sinn«. (Adorno, *Negative Dialektik*, 125). Erinnert sei daran, dass Mythos im strengen Sinne nichts anderes heisst als Erzählung.

⁸⁵ Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 162.

⁸⁶ Der slowenische Philosoph und Ideologiekritiker Slavoj Žižek radikalisiert im Rückgang auf Lacan diesen Topos der narrativen Form als inhärent verschleiern, da sie immer ursprüngliche Antagonismen verdunkeln würde und vermeintlich nur erkläre, was sie bereits vorausgesetzt hätte: »[F]antasy is the primordial form of narrative, which serves to occult some original deadlock. The sociopolitical fantasy par excellence, of course, is the myth of ›primordial accumulation‹: the narrative of the two workers, one lazy and free-spending, the other diligent and enterprising, accumulating and investing, which provides the myth of the ›origins of capitalism‹, obfuscating the violence of its actual genealogy. Notwithstanding his emphasis on symbolization and/or historicization in the 1950s, Lacan is thus radically anti-narrativist: the ultimate aim of psychoanalytic treatment is not for the analysand to organize his confused life experience into (another) coherent narrative, with all the traumas properly integrated, and so on. It is not only that some narratives are ›false‹, based upon the exclusion of traumatic events and patching up the gaps left by these exclusions – Lacan's thesis is much stronger: the answer to the question ›Why do we tell stories?‹ is that narrative as such emerges in order to resolve some fundamental antagonism by rearranging its terms into a temporal succession. It is thus the very form of narrative which bears witness to some repressed antagonism. The price one pays for the narrative resolution is the *petitio principii* of the temporal loop – the narrative silently presupposes as already given what it purports to reproduce (the narrative of ›primordial accumulation‹ effectively explains nothing, since it already presupposes a worker behaving like a full-blown capitalist)«. (Žižek, *The Plague of Fantasies*, 11 f.). Das Problem dieser Kritik besteht nicht zuletzt darin, dass der Autor in der Dekonstruktion verschiedener Narrative diesen seine eigene Geschichte davon, wie es tatsächlich vonstattengegangen ist, entgegenstellt und somit auch selbst in den Narrativierungszwängen verstrickt bleibt.

Entgegen dieser radikalen Diskontinuität des Verhältnisses von Erzählung und Leben optiert Carr selbst für eine Kontinuitätsthese,⁸⁷ die grundsätzlich von der Gemeinsamkeit der narrativen Form sowohl für die Erzählung als auch für das Leben in der Doppelbestimmung von Erfahrung (experience) und Handlung (action) ausgeht.⁸⁸ Welche Position bezieht Ricœur in diesem Gefecht polarer Differenzen? Die Beantwortung dieser Frage bringt einige Schwierigkeiten mit sich, da Ricœur selbst es nicht selten an Eindeutigkeit fehlen lässt, dadurch das Verhältnis von Leben und Erzählung trotz seiner Einführung des mimetischen Zirkels unterbestimmt bleibt. So vermeint Carr zwei Strömungen in *ZuE I* zu entdecken, die in entgegengesetzte Richtungen zu fließen scheinen. Einerseits gibt es Stellen, die sich kongenial zur Kontinuitätsthese im Sinne Carrs lesen lassen, andererseits begegnet dem Leser von *ZuE* immer wieder ein vorsichtiges Lavieren, das einer allzu schnellen Gleichsetzung von Leben und Erzählung mit Argusaugen entgegensieht. Um diese Janusköpfigkeit kurz zu umreißen, soll zuerst diejenige Seite zum Zuge kommen, welche eine kongruente Lesart mit der Kontinuitätsthese im Sinne Carrs zu erlauben scheint: Erstens verteidigt Ricœur die fundamentale Zeitlichkeit des narrativen Mediums gegenüber einigen spatialen Logiken strukturalistischer Provenienz, wodurch zwar noch nicht die Frage nach dem Verhältnis von Leben und Erzählung berührt ist, was aber die Erzählung vor einer Vorstellung schützt, welche die temporale Dimension für die narrative Struktur herunterspielen will. Zweitens untersucht Ricœur mit seiner Theorie der dreifachen Mimesis unvermittelter die Frage nach dem hier gesuchten Verhältnis und führt insbesondere auf der Ebene der Mimesis₁ eine Beziehung zwischen menschlicher Praxis und der Erzählung ein. Auf die von ihm selbst angebrachten möglichen Einwände gegen die Verhältnisbestimmung von Leben und Erzählung, wobei der erste eine totale Diskontinuität dieser Ebenen bespielt⁸⁹ und der zweite die narrative Ordnung des Lebens als Effekt des literarischen Werkes postuliert,⁹⁰ antwortet Ricœur mit der Einsicht, dass dem Leben selbst bereits eine pränarrative Struktur eignet.⁹¹ Es sind diese Hinweise, die von Carr in die Richtung einer Übereinstimmung von Ricœur mit seiner eigenen These gelesen werden.

⁸⁷ Vgl. Carr, *Scholar's Symposium*, 498.

⁸⁸ Vgl. ebd., 499. Weiter unten wird diese Kontinuität zwischen dem gelebten Leben und den Erzählungen genauer expliziert werden.

⁸⁹ Vgl. *ZuE I*, 115 ff.

⁹⁰ Vgl. *ZuE I*, 117 ff.

⁹¹ Vgl. ebd., 118. Siehe zum Abschnitt: Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 167–169.

Nun entdeckt er jedoch noch einen anderen Einschlag in Ricœur's Verhältnisbestimmung von Leben und Erzählung, den es kurz zu umreißen gilt: Die Fokussierung auf die Konfigurationsleistung bringt Ricœur immer wieder dazu, eher von einer Produktion als von Reproduktion zu sprechen. Diese Betonung der kreativ-dynamischen Leistung der Konkordanz schaffenden Funktion der Mimesis₂ impliziert teilweise eine *creatio ex vetere*, wobei dieses *vetere* kaum Ähnlichkeiten mit dem aufzuweisen scheint, was in der Narration produziert wird. Dementsprechend kann die Rede einer Synthesis des Heterogenen, insbesondere dort, wo davon gesprochen wird, dass Episoden- oder Sequenzfolgen zu einer Geschichte transformiert werden,⁹² so anmuten, als gäbe es kaum Überschneidungspunkte des Dargestellten mit dem Darstellenden.⁹³ Wenn Ricœur zusätzlich stellenweise sein Projekt in folgendem Jargon zusammenfasst: »Ich betrachte die Fabeln, die wir erfinden, als das bevorzugte Mittel, durch das wir unsere wirre, formlose, a limine stumme Erfahrung neu konfigurieren«⁹⁴ oder wenn er an anderer Stelle in der Aufnahme des Diktums von Mink⁹⁵ versichert: »Das Leben wird gelebt, die Geschichte wird erzählt«,⁹⁶ dann scheint das Verdikt, ihn auf die Seite der Protagonisten einer »standard view« zu stellen, durchaus naheliegend. Eine weitere Problematik begegnet in der relativen Engführung der Ricœur'schen Untersuchung auf explizit literarische Produktionen im Zusammenhang mit seiner These der Vermenschlichung der Zeit durch Narrativierung.⁹⁷ Denn wenn Ricœur in Entsprechung zum bereits gesichteten indirekten Umweg, der für jegliche Selbsterkenntnis vorgenommen werden muss,⁹⁸ schreibt:

Contrairement à la tradition du Cogito et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture.⁹⁹

⁹² Vgl. *ZuE I*, 105 ff.

⁹³ Vgl. Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 169–173.

⁹⁴ *ZuE I*, 8.

⁹⁵ »Stories are not lived but told.« (Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, 557).

⁹⁶ Ricœur, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, 236. Siehe auch: Simms, *Paul Ricœur*, 105 f.

⁹⁷ Vgl. *ZuE I*, 13.

⁹⁸ Siehe dazu Kap. 2.2.2.3.

⁹⁹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 116.

dann kann mit Jean Grondin gefragt werden:

Wie ist es um das Verstehen seiner selbst bei denjenigen bestellt, die in extremer Armut und oft im Analphabetismus leben und die ihre Zeit nicht wie die Intellektuellen damit verbringen, die großen Werke der Kultur zu lesen?¹⁰⁰

Glücklicherweise werden wir mit diesen Anfragen nicht mit dem Werk Ricœurs alleine gelassen, da er selbst einige der Anfragen Carrs in der Diskussionsrunde in Ottawa adressiert und dabei dazu kommt, seine Theorie der dreifachen Mimesis zwar erneut anzuführen, dieser aber eine absolut zentrale Wendung im Verständnis des praktischen In-der-Welt-Seins gibt.¹⁰¹ So kann zuerst die letzte Anfrage aus der Warte Ricœurs beantwortet werden: »It is then asked if life needs to be understood through literature; I would answer in the affirmative – to a very great extent.«¹⁰² Dies ist nur dann jenseits eines Gelehrtenchauvinismus möglich, wenn der explizierte Vorgang der Mimesis im Lichte der realen Situation menschlichen Daseins gesehen wird.¹⁰³ Denn wir werden nicht in eine Welt der Kinder geboren, so versichert Ricœur, sondern in eine Welt, die immer schon voll ist mit den Erzählungen unserer Vorfahren. Es ist diese Zirkularität des mimetischen Prozesses, der Ricœur einerseits sorgenvoll entgegenblickt,¹⁰⁴ in der er andererseits keinen methodischen Fehler ausmachen kann, der seinerseits vielmehr die Situation des Menschen wahrhaft wiedergibt,¹⁰⁵ denn

¹⁰⁰ Grondin, *Von Gadamer zu Ricœur*, 70, Fn 15. Carr selbst stellt eine ähnliche Anfrage am Ende seiner Intervention: »A final question can be formulated by returning to Ricœur's statement that ›time becomes human time to the extent that it is articulated in a narrative mode: [...] Does this mean that such articulation must take the form of literary productions or even, more broadly, texts? This would seem to amount to the assertion that life cannot be lived without literature. We obtain an altogether more plausible interpretation of the passage if we take the view that I have been urging that narration is not only a mode of discourse but more essentially a mode, perhaps the mode, of life.« (Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 173). – Siehe zudem: Cătălin, *Towards a Hermeneutics of Historical Consciousness?*, 154 f.

¹⁰¹ Diese »Wendung« würde wohl von Ricœur selbst nicht als solche bewertet werden. Was damit bezeichnet sein soll, ist die Ausdrücklichkeit, mit der er bestätigt, was in *ZuE I* durch das bereits behandelte Hin-und-her-Oszillieren der Ausdrucksweise Ricœurs häufig verschleiert wird, nämlich die in der praktischen Existenzweise des Menschen immer schon anwesende Geschichtenfiguration der Lebenswelt.

¹⁰² Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 181.

¹⁰³ Und selbst dann noch behält die Ricœur'sche Fokussierung auf die grossen literarischen Werke, die in jedem Fall den Analphabetismus und damit eine grosse Anzahl von Menschen exkludiert, den etwas fahlen Beigeschmack des Intellektualismus.

¹⁰⁴ Dies betont er immer wieder, nicht nur in dieser Diskussion, auch in *ZuE I* ist er um die Klärung, dass es sich beim angegebenen Zirkel nicht um einen *circulus vitiosus* handeln würde, stets besorgt (vgl. z. B. *ZuE I*, 13, 113, 115).

¹⁰⁵ Vgl. Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 181.

effectively, for each of us, what is prefigured in our life results from refigurations operated by all the other lives of those who taught us. This circle is not however a vicious circle, because there is nevertheless an extension of meaning, progressive meaning, from the inchoate to the fully determined.¹⁰⁶

Diese extensiv ascendente Richtung des mimetischen Prozesses lässt Ricœur an anderer Stelle auch von einer Spiralbewegung sprechen, die durch diesen Prozess in Gang gesetzt wird.¹⁰⁷ Nur wenn also die Welt immer schon voll ist mit Geschichten der Vorfahren, könnte die Position Ricœurs, der die Literatur – in einem weiten Sinne¹⁰⁸ – zur zentralen Instanz der Selbst- und Welterkenntnis erhebt, so verstanden werden, dass hier kein Ausschluss der Armen und in Analphabetismus lebenden Menschen geschieht. Denn überall begegnen dem Menschen Sagen, Märchen, Mythen, aber auch Erzählungen der eigenen Vorfahren sowie die in den Artefakten einer Kultur objektivierten Geschichten, die vielleicht analog zu den Schapp'schen »Über-

¹⁰⁶ Ebd., 182. Siehe auch: *ZuE I*, 13: »Daß diese These einen zirkulären Charakter hat, ist unleugbar. Aber das gilt ja für jede hermeneutische Behauptung.« Hierbei sei an die durch Heidegger ontologisierte Verstehensstruktur erinnert, die von Gadamer aufgenommen und für sein Projekt fruchtbar weitergedacht wird: »Heidegger [beschreibt – N.M.] den Zirkel so, daß das Verständnis des Textes von der vorgreifenden Bewegung des Vorverständnisses dauerhaft bestimmt bleibt. [...] Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit aber ist in unserem Verhältnis zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen. Sie ist nicht einfach eine Voraussetzung, unter der wir schon immer stehen, sondern wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selber weiter bestimmen. Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein methodischer Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens.« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 298f.). Weil das Dasein für Heidegger in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat, was in fundamentalontologischer Terminologie die Einsicht Kierkegaards aufnimmt, der das Selbst auch schon als Verhältnis bestimmte, »das sich zu sich selbst verhält« (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 31), kann er behaupten, dass sich dieses Dasein in »irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein« verstehen würde. In seinem Sein ist ihm Sein bereits erschlossen (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4, 12).

¹⁰⁷ »Ich würde hier eher von einer endlosen Spirale sprechen, bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage.« (*ZuE I*, 115).

¹⁰⁸ Er selbst spricht hier von Literatur »in the largest sense of the word«, welche jegliche Art von Historie und Fiktion beinhalten würde (Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 182). Das Problem der Textualität des Mediums kann hier nicht weiterverfolgt werden, es muss aber klar sein, dass der mimetische Prozess als Ausfaltung des ontologisierten Verstehensmodus keinesfalls auf Texte im engen Sinne beschränkt werden darf.

schriften« im Sinne von komprimierten Geschichten gedacht werden könnten, die nur ausgefaltet werden müssten,¹⁰⁹ und mit denen sich diese Spiralbewegung vollziehen kann. Damit wäre allerdings auch die Aussage Ricœurs von der stummen Erfahrung,¹¹⁰ welche durch den Mimesisprozess neu konfiguriert wird, ad absurdum geführt, da es keine stumme Erfahrung gibt, diese vielmehr immer schon durch die Geschichten der Vorfahren figuriert ist.

Die von Carr erzwungene¹¹¹ Positionierung Ricœurs wirkt als heuristische Vorgehensweise durchaus produktiv, da die Uneindeutigkeit des Ricœur'schen Standpunktes an dieser Stelle zumindest in Bezug auf die »standard view« etwas aufgelichtet wird, denn dass Ricœur von der Kontinuität des Lebens in die Erzählung ausgeht, damit einer Vorstellung von radikaler Diskontinuität eine Absage erteilt, muss nach den vorangegangenen Untersuchungen ausserfrage gestellt werden. Dass dieses Verhältnis aber keineswegs im Sinne einer einfachen Spiegelrelation gedacht werden kann, sollte ebenfalls klar geworden sein. Durch den spiralförmigen Prozess der Mimesis und dabei insbesondere der Ebene der Refiguration sollte ein Konzept gefunden werden, das gleichzeitig aufzeigend – darin auch aufnehmend – als auch transformativ operativ werden kann und dem Dilemma einer allzu einfachen Kontinuität im Sinne der direkten Abbildung und einer radikalen Diskontinuität im Sinne der »standard view« ausweichen resp. die Kontinuitäten und Diskontinuitäten dialektisch vermitteln könnte.¹¹² Ganz im Sinne des Bildungsromans würde sich daraus ein Leben ergeben, das sich auf der Suche nach seiner eigenen Geschichte befände und sich in der Konfrontation mit den Imaginationsvari-

¹⁰⁹ Bei Schapp lassen sich Überschriften zu Geschichten ausdehnen und die Geschichten lassen sich zu Überschriften zusammenpressen (vgl. *AdWPG III*, 27). So können z. B. Namen als Titel von Geschichten erhalten, aber auch Begriffe für Wozu-Dinge sind letztlich nur zusammengezogene Geschichten, die einfach ausgefaltet werden können (vgl. *PdG*, 298 ff.).

¹¹⁰ Vgl. *ZuE I*, 8.

¹¹¹ Dass die binäre Kategorisierung Carrs selbst problematisch ist, wird von ihm zu Beginn seiner Intervention zugegeben: »After reading the book I must confess that I am not sure where the author stands on this issue. Perhaps it is unfair of me to expect of him an answer to a question formulated in my terms and not his.« (Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 162). In der Besprechung seines eigenen Werkes mehr als zwanzig Jahre später antwortet er auf den Vorwurf Kearneys affirmativ: »Kearney is probably right that I was forcing Ricœur into a choice that he wouldn't accept, and that even if he had agreed to my formulation of the distinction between continuity and discontinuity, he wanted to find a middle ground. Thus when Kearney suggests that I am unfair to Ricœur, in retrospect I think he is right.« (Carr, *Scholar's Symposium*, 498).

¹¹² Vgl. Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 180.

ationsverfahren¹¹³ der Literatur in einer ständigen Spirale der (Re) Figuration weiterentwickeln würde. Ist es nicht an dieser Stelle, an der das Konzept der narrativen Identität bei Ricœur erneut auftaucht und genau darin derjenige Modus der Identität gefunden wird, der zwischen Descartes¹¹⁴ und Nietzsche¹¹⁵ liegt? Das Leben ist auf der Suche nach seiner Geschichte,¹¹⁶ weil die narrative Identität stets in dieser Dialektik von Sedimentation und Innovation ausgestreckt bleibt, weil der Mensch nie damit fertig ist, seine Identität im Lichte der ihm von seiner Kultur zugefallenen Erzählungen zu reinterpretieren.¹¹⁷ Bei aller bleibenden Differenz zwischen der Literatur und dem gelebten Leben, die für Ricœur vor allem darin besteht, dass wir zwar lernen können, Erzähler sowie Held unserer Geschichten zu werden, dass wir aber niemals Autor unseres Lebens im vollen Sinne sein können,¹¹⁸ versucht sein Ansatz eine dialektische Vermittlung der beiden Sphären durch die Spirale der Mimesis.

Zusammenfassend können zwei Momente der Ricœur'schen Hermeneutik in Anschlag gebracht werden, um die Möglichkeit der Rede einer geschichtenfigurierten Wirklichkeit aus seiner Warte legitimieren zu können. *Erstens* kann auf den Rekurs zur praktischen Lebenswelt in der Mimesis₁ mit dem Vorverständnis der Semantik, Symbolik sowie des temporalen Charakters der Handlung hingewiesen werden, die sowohl dem Dichter als auch dem Publikum als gemeinsames Fun-

¹¹³ Diese durch die Literatur hervorgebrachten Variationen stehen – wie weiter oben aufgezeigt wurde – stets in der Spannung von Sedimentation und Innovation. Auf den hier angesprochenen Sachverhalt übertragen bedeutet dies, dass sowohl die Kontinuität mit dem aus der Lebenswelt Bekannten (Sedimentation) als auch die Diskontinuität durch die Innovation in diesem Prozess der Findung einer Geschichte aufgenommen werden.

¹¹⁴ Hier als Vertreter der Cogito-Position, die eine absolute Identität durch unvermittelte Innenschau postuliert (vgl. *SaA*, 13).

¹¹⁵ Hier als Vertreter der Anti-Cogito-Position, die das reine Spiel der Differenz und den radikalen Flux der Identität postuliert (vgl. *SaA*, 21). Als Beispiel dieser nietzscheanischen Perspektive kann ein Abschnitt aus seinen nachgelassenen Fragmenten aus dem Jahre 1885 angeführt werden: »Die Annahme des Einen Subjekts ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von ›Zellen‹, in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von pares, welche mit einander an's Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen? Meine Hypothesen: Das Subjekt als Vielheit.« (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*. 40 [42] [KSA 11]).

¹¹⁶ Hier sei auch an MacIntyre erinnert, der das Leben als »narrative quest« versteht (MacIntyre, *After Virtue*, 219).

¹¹⁷ Vgl. Ricœur, *Life in Quest of Narrative*, 32.

¹¹⁸ »This is the great difference between life and fiction. In this sense, it is true that life is lived and that stories are told. An unbridgeable difference does remain«. (Ebd., 32).

dament für jedwede Fabelkomposition dient.¹¹⁹ Die Ricœur'sche Rhetorik bezüglich dieses Vorverständnisses sowie einer durch die symbolische Mediation der Handlung anwesenden Vorform der Lesbarkeit¹²⁰ kann hier im Sinne der zuvor behandelten Perspektive auf die realen Lebenswelten, die immer schon von den Geschichten der Vorfahren durchformt sind, noch erweitert werden, wodurch nun die explizite Rede einer geschichten-figurierten Lebenswelt legitimiert scheint.¹²¹ Zweitens kann die Aufmerksamkeit auf die dritte Dimension des mimesischen Prozesses gelegt werden, die als Moment der Refiguration den Überschneidungspunkt zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers markiert, wodurch die Lebenswelt durch die Imaginationsvariationsverfahren der Literatur neu bedeutet wird und dadurch der Effekt der Mimesis₂ in der Neukonturierung ebenjener Welt des Lesers gleichsam zur Neufigurierung der gesamten Identität desselben gedeihen kann.¹²² Menschliche Identität ist infolgedessen durch und durch narrative Identität. In der Konfrontation mit Erzählungen wird sie gebildet und refiguriert, womit erneut die Geschichtenfiguration nicht nur der eigenen Lebenswelt, sondern aufgrund der ständigen Konfrontation mit Erzählungen auch der eigenen Identität im Blick ist. Vermittlerin dieser Momente ist für Ricœur die Fabelkomposition,¹²³ Produkt die in ständiger Dynamik begriffene narrative Identität.

4.4 FAZIT

Ziel dieser kurzen Zusammenschau war es, weder Wilhelm Schapp's Geschichtenphilosophie zu einem Geständnis in Richtung der Signifikanz konfigurierter Erzählszusammenhänge im Sinne Ricœurs

¹¹⁹ Siehe dazu diese Arbeit Kap. 2.1. Sowie *ZuE I*, 90–104.

¹²⁰ Vgl. *ZuE I*, 95.

¹²¹ Ähnlich beobachtet auch Pellauer: »Ricœur's point, very briefly stated, is that in coming to terms with narrative we always begin from an already constituted narrative understanding that is shaped by our belonging to a narrative tradition of actual stories and histories, whether we have heard or read all of them or not«. (Pellauer, *Limning the Liminal*, 58).

¹²² Siehe Kap. 2.1.3 sowie *ZuE I*, 113–135. Als Zwischenebene kann zudem eingefügt werden, dass bereits im Akt des Lesens vom Leben in erzählten Geschichten gesprochen werden kann: »[R]eading is itself already a way of living in the fictive universe of the work; in this sense, we can already say that stories are recounted but they are also lived in the mode of the imaginary.« (Ricœur, *Life in Quest of Narrative*, 27).

¹²³ Ricœurs erstes Interesse kann mit David Carr auf der Ebene der literarischen Konfiguration verortet werden: »In the end his theory of narrative is focused on its literary productions, whether fictional or historical, and he is more interested in how these affect and transform everyday life than how they arise out of it.« (Carr, *Experience and History*, 220).

zu zwingen noch Ricœur auf das Prokrustesbett der omnipräsenten Geschichtenverstrickung zu spannen. Es sollten lediglich Spuren des jeweils anders akzentuierten Phänomens in beiden Konzeptionen gesucht werden, und tatsächlich hat sich eine Überkreuzung einiger Themata ergeben, die auf die Komplementarität der beiden Ansätze und damit auf eine dialektische Synergie schliessen lässt. Ergänzend fungieren die beiden Ansätze neben der von Schapp vorgenommenen Fokussierung auf die alltägliche Geschichtenverstrickung¹²⁴ und der Ricœur'schen Akzentuierung der literarischen Produktion entsprechend in der Betonung auf das passive und aktive Moment dieser Prozesse. Während Schapp in Gefahr steht, durch den Fokus auf das Verstrickungsphänomen den Widerfahrnischarakter¹²⁵ der Geschichten, gerade in der Assertion der Unmöglichkeit, sich aus dem Geschichtenzusammenhang zu lösen, zu stark zu pointieren und damit die Handlungsfreiheit des Menschen zu untergraben,¹²⁶

¹²⁴ Auch David Carr interessiert sich vornehmlich für die narrativen Strukturen des alltäglichen Lebens, während Ricœur diese Dimension in der ohnehin schon breit angelegten Untersuchung in *ZuE* kaum oder nur am Rande behandelt (vgl. Pellauer, *Limning the Liminal*, 61).

¹²⁵ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 106.

¹²⁶ Es wäre allerdings ungerecht, Schapps Philosophie in die Ecke einer radikalen Passivitätsversessenheit zu stellen. Denn gegen einen solchen Vorwurf könnten zwei Aspekte aus Schapps eigenem Arsenal in Anschlag gebracht werden, die den Vorwurf zwar nicht völlig entkräften könnten, die aber durchaus auf die Dimension der Aktivität und der Gestaltung auch bei Schapp verweisen. Erstens kann auf die Betonung der reziproken Struktur der Färbung der Horizonte hingewiesen werden (*GG*, 61). Es sind nicht nur die überlieferten Horizonte, die auf die Einzelgeschichte abfärben, sondern auch die Einzelgeschichte, die auf diese grösseren Horizonte und darin natürlich auf den Zukunftshorizont der Eigengeschichte abfärben kann. Diese Logik wurde am Beispiel eines Politikers bereits dargelegt und es kann nur wiederholt werden, dass die vom In-Geschichten-Verstrickten vorgenommenen Handlungen neue Geschichten inaugurieren und mitlaufende Geschichten verändern können. Weiterhin kann an das Wechseln der Überschriften im Beschäftigtsein mit Geschichten erinnert werden: »Schon im Laufe der Geschichte erhält sie eine Überschrift, die Überschrift kann wechseln, schon im Laufe der Geschichte finden Rekapitulationen statt, finden Fixierungen statt. Wir denken dabei immer gleich an Schreiben und Drucken. Solche Fixierungen fanden aber schon statt, als noch niemand an Schrift und Druck dachte.« (*AdWGP III*, 28). Solche Rekapitulationen können durchaus auch im sekundären Prozess der Erzählung geschehen, wobei ein Neu- und Anderssehen von Geschichten ermöglicht wird. Es ist also keineswegs so, als ob Schapp von einer radikalen Determination durch die Vergangenheit ausgeht, vielmehr kann von der Doppelstruktur von Handlung und Widerfahrnis (Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 63, 64) ausgegangen werden. Einen interessanten literarischen Niederschlag des Verstrickungsphänomens bietet der »Zauberberg« von Thomas Mann. Denn neben der spannenden Thematik des Spiels mit der Zeit, die Ricœur in *ZuE* untersucht (*ZuE II*, 192–221), kann die seltsame Passivität Hans Castorps herausgehoben werden. Dem Protagonisten scheint

kann Ricœurs Fokussierung auf die mögliche Neubeschreibung von Welt durch die Rezeption der literarischen Produktion und der damit eröffneten aktiv-projektiven¹²⁷ Dimension der geschichtenphilosophischen Konzeption ergänzend zu Hilfe eilen. Mit diesen Modi des Daseins verbinden sich unwillkürlich verschiedene Zeithorizonte, die gleich dem Charakter des Passiven und Aktiven als Akzentuierung der Vergangenheit und der Zukunft nebenher mitlaufen. Auch hier könnte für ein Verhältnis der Ergänzung der Betonung des Zukunftshorizontes bei Ricœur zur Hervorhebung des Vergangenheitshorizontes bei Schapp¹²⁸ optiert werden. In den Worten Odo Marquards, der diese Dimensionen zusammenbringt: »Die Wahl, die

alles in der sonderbar hermetischen Atmosphäre des Berges einfach zuzustossen. Die letzte Seite umreißt dies wie folgt: »Lebewohl, Hans Castorp, des Lebens treuerherziges Sorgenkind! Deine Geschichte ist aus. Zu Ende haben wir sie erzählt; sie war weder kurzweilig noch langweilig, es war eine hermetische Geschichte. Wir haben sie erzählt um ihrerwillen, nicht deinethalben, denn du warst simpel. Aber zuletzt war es deine Geschichte; da sie dir zustieß, mußtest du's irgend wohl hinter den Ohren haben«. (Mann, *Der Zauberberg*, 984). Der Fokus liegt auf der Geschichte, nicht auf Castorp als Hauptfigur; die Geschichte ereignet sich, sie verstrickt ihn in mannigfaltige Abenteuer und Begegnungen. Von den seltsamen Umständen seines unerwarteten Aufenthaltes in der Klinik über seine Schülerschaft bei den Herren Naphta und Settembrini hin zu seiner Liebe für Madame Chauchat und der ehrlichen Sympathie für die Persönlichkeit Peeperkorn, gegenüber der er doch – da er eigentlich sein Konkurrent wäre – bloss Abneigung verspüren sollte, wird Castorp kurioserweise in alle diese Konstellationen reinverstrickt. Und doch ist es nicht so, als ob er selbst keine Handlungsmacht ausüben würde. Die Ereignisse vollziehen sich zwar quasi an ihm, er gibt ihnen aber durch sein Handeln ihre jeweilige Richtung vor, wodurch jedes Widerfahrnis durch seine Aktivität vorgespurt wird und jede Handlung doch auch irgendwie die Folge seiner Verstrickung zu sein scheint.

¹²⁷ Dies wird einerseits darin deutlich, dass es Ricœur immer in Richtung Ethik zieht, die letztlich die Frage stellt, wie der Mensch jetzt und in Zukunft gut handeln und recht leben könne, andererseits in der Fokussierung auf die kathartische Dimension des Leseprozesses, welche neue Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins aufzeigt und neue »Werte und Normen« schafft, »die der herrschenden Moral entgegenstehen oder sie erschüttern« (*ZuE III*, 287).

¹²⁸ Hier kann die Kritik Fellmanns angeführt werden, der in der Geschichtenphilosophie eine allzu starke Bindung an die Vergangenheit ausmacht und im Ausdruck Schapps »Die Geschichte steht für den Mann« (*IGV*, 100) eine Umschreibung dessen zu sehen vermeint, was Sartre in »Das Sein und das Nichts« postuliert: »je suis mon passé« (Sartre, *L'être et le néant*, 152. Siehe: Fellmann, *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, 136). Sartre expliziert weiter zum Verhältnis des Menschen zur Vergangenheit: »Mein Wesen ist in der Vergangenheit, das ist das Gesetz seines Seins« (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 238), worin er Hegel aufnimmt, der seinerseits postuliert: »Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, 'gewesen', behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.« (Hegel, *Wissenschaft der Logik II. Teil 1: Die objektive Logik. Buch 2*, 13).

wir sind, wird getragen durch sie als die Nichtwahl, die wir sind: Zukunft braucht Herkunft; Wahl braucht Ülichkeiten.«¹²⁹

In einer wohlwollenden Synopse der beiden Ansätze kann ein vorläufiges Fazit gefasst werden: Es scheint so etwas wie eine geschichtenfigurierte Lebenswelt zu geben, die vor aller Erzählung geschichtenartige Strukturen aufweist. Gleichzeitig ist der Mensch als sprachliches Wesen auf Vermittlung und Kommunikation seiner Erfahrung aus. Die Erzählung scheint das geeignete Mittel zu sein, das aufzunehmen, worin immer schon gelebt wird, es aber auch imaginativ zu variieren, um neu und anders leben zu können. Wo und wie sind diese protonarrativen Strukturen zu finden? Was legitimiert uns letztlich, von einer geschichtenfigurierten Lebenswelt zu sprechen? Im Folgenden soll dieser Frage noch etwas genauer nachgegangen werden.

¹²⁹ Marquard, *Apologie des Zufälligen*, 125. Das hier von Marquard Festgestellte wird in einem Gespräch zwischen Martin Heidegger und einem Japaner von Heidegger gleichsam bekräftigt und ergänzt mit dem Satz: »Herkunft aber bleibt stets Zukunft.« (Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54) zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, 91). Damit berührt er die von Schapp in seiner Fokussierung auf unsere Herkunft festgestellte Relevanz dessen, was den Menschen prägt: den Berg der Geschichten, »demgegenüber unsere eigenen Geschichten zunächst fast nichts bedeuten, Geschichten von anderen, von Eltern, Geschwistern, Vorfahren, Geschichten unseres Dorfes, unserer Stadt, unseres Standes, unseres Berufes, unserer Religion, unseres Gottes, unserer Welt«. (*PdG*, 32).

KAPITEL 5

GESCHICHTENFIGURIERTE LEBENSWELT UND NARRATIVES SELBST? PHÄNOMENOLOGISCHE PLAUSIBILISIERUNGSVERSUCHE

We have each of us, a life story, an inner narrative – whose continuity, whose sense is our lives. It might be said that each of us constructs and lives, a »narrative«, and that this narrative is us, our identities.¹
(Oliver Sacks)

Man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal.²
(Alasdair MacIntyre)

For we dream in narrative, daydream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate, and love by narrative.³
(Barbara Hardy)

C'est ce qui dupe les gens: un homme, c'est toujours un contour d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, il voit tout ce qui lui arrive à travers elles; et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait.⁴
(Jean-Paul Sartre)

In diesem weiteren Schritt geht es darum, die vorangegangenen Einsichten zur Geschichtenverstrickung sowie die mit Paul Ricœur herausgestellte Bedeutung der Erzählung für die praktische Identität im

¹ Sacks, *The Man who Mistook his Wife for a Hat*, 110.

² MacIntyre, *After Virtue*, 216.

³ Hardy, *Towards a Poetics of Fiction*, 5.

⁴ Sartre, *La Nausée*, 64. »Das ist es, worauf die Leute hereinfallen: ein Mensch ist immer ein Geschichtenerzähler, er lebt umgeben von seinen Geschichten und den Geschichten anderer, er sieht alles, was ihm widerfährt, durch sie hindurch, und er versucht sein Leben so zu leben, als ob er es erzählte.« (Sartre, *Der Ekel*, 66).

Dialog mit weiteren Vertretern und Gegnern dieser Thesen zu plausibilisieren und nach möglichen ergänzenden Perspektiven auf die Behauptung einer Geschichtenfigurierung menschlicher Lebenswelten zu fragen. Um dieses Vorhaben einzulösen und ein besseres Verständnis der Durchdringung menschlicher Lebenswelt mit Geschichten zu erhalten, ist es unumgänglich, eine künstliche Trennung verschiedener Ebenen vorzunehmen, die in Wahrheit zutiefst ineinander verschachtelt und dialektisch aufeinander angewiesen sind. Die Aufteilung in verschiedene Grössenebenen hat also vornehmlich heuristisch explizierende Gründe. Die Methode sollte nicht nachträglich eine Rückeinschreibung in das Phänomen selbst erfahren, so als ob die Geschichtenverstrickung in verschiedene Bausteine aufgeteilt werden könnte, die grösstenteils voneinander unabhängig wären.

5.1 GESCHICHTENFIGURATION DER MIKROEBENE – ERLEBEN UND HANDELN

Wenn von einer Geschichtenfigurierung der Lebenswelt gesprochen werden soll, muss aufgewiesen werden, dass menschliches Zeiterleben zumindest protonarrative Komponenten aufweist resp. müsste die geschichtenhafte Struktur temporaler Erfahrung aufgezeigt werden können. Mit Paul Ricœur wurden solche prä- resp. protonarrativen Aspekte bereits in der Semantik, Symbolik sowie im temporalen Charakter der menschlichen Handlung gesichtet.⁵ An dieser Stelle soll nun noch expliziter auf den temporalen Charakter menschlichen Handelns eingegangen werden, um die Geschichtenfiguration der temporalen Struktur solchen Handelns – jenseits der Feststellung eines Primats der existenzialen Innerzeitigkeit vor der Messung einzelner Zeitabständen⁶ – etwas genauer herauszustellen. Die Handlung, so umfassend dieser Begriff im Folgenden noch verwendet werden wird,⁷

⁵ Vgl. *ZuE I*, 90–104.

⁶ Siehe Kap. 2.1.1.3 sowie *ZuE I*, 98–104; Heidegger, *Sein und Zeit*, ab 404.

⁷ Das »Historische Wörterbuch der Philosophie« definiert Handlung wie folgt: »Handlung (= H.; πράξις) ist die Umsetzung eines gewollten (oder gesollten) Zweckes in die Realität im Gegensatz zur Herstellung eines Werkes (ποίησις), doch schließt H. im weiteren Sinn häufig auch Herstellung mit ein.« (Derbolav, *Handeln, Handlung, Tat, Tätigkeit*). Die Etymologie des deutschen Wortes verrät den elementaren Zusammenhang von Handlung mit der Hand (Kluge, *handeln*, 391), was der Deutung des Menschen als eines Wesens der Hand (Gehlen) durchaus nahelegt. Grundsätzlich scheint das Interesse am Menschen als einem handelnd-praktischen Akteur seit Hegel verschiedenste philosophische Schulen zu präokkupieren (vgl. Bernstein, *Praxis and Action*, 1), wobei dieser Fokus geradezu exemplarisch in Hannah Arendts *Magnum Opus* »Vita activa« gefunden werden kann. Für Arendt offenbart sich in der Doppelbestimmung von Handeln und Sprechen das Menschsein selbst. Denn im Handeln

soll hier explizit im Sinne von Einzelhandlungen⁸ aus ihren grösseren Horizonten seziert und auf ihre temporale Struktur hin untersucht werden. Dabei werden die von David Carr durchgeführten Analysen zur temporalen Erfahrungs- und Handlungsstruktur wegweisend sein. Als Beispiel für eine solche einfache »small-scale«-Handlung wählt Carr den Aufschlag in einem Tennismatch,⁹ wobei ebenso gut ein einzelnes Passspiel im Fussball oder auch das Aussteigen aus einem Zug gewählt werden könnte. Im Rückgang auf die von Husserl herausgestellte Temporalität der Perzeption im Hinblick auf das Hören von Musik versucht Carr analog zu dieser Form der zeitlich passiven Wahrnehmung, die Retentions- und Protentionsstruktur auf die Handlung auszuweiten.

5.1.1 Husserls Analyse der Zeiterfahrung

In seinen Analysen zum inneren Zeitbewusstsein¹⁰ versuchte Husserl, die Art und Weise der Wahrnehmung von Zeitobjekten zu untersu-

tritt der Mensch als aktiv sich unterscheidendes Wesen auf die Bildfläche, weshalb auch darin seine Einzigartigkeit erscheint (Arendt, *Vita activa*, 165). Es könnten hier viele weitere handlungstheoretische Perspektiven aufgeführt werden; von der Abstraktion des homo oeconomicus aus der Ökonomie, bei dem die rationale Wahl und das rationale Handeln menschlicher Akteure in den Vordergrund gerückt wird, über verschiedene psychologische Bestimmungen des handelnden Menschen – z. B. im Behaviorismus – bis hin zu den grossen soziologischen Handlungstheorien von Weber, Parsons, Mead oder Alfred Schütz (für einen kurzen Überblick siehe: Joas, *Die Kreativität des Handelns*. Einleitung / Kapitel I). Hier soll es jedoch nicht um eine genaue Definition der Handlung gehen, sondern um die temporale Struktur des menschlichen Handlungserlebens.

⁸ Carr bemerkt selbst, dass die von ihm untersuchte Einzelhandlung innerhalb einer grösseren Handlungssequenz – in seinem Falle der Tennisaufschlag in einem Tennismatch – wahrscheinlich nicht genug sei, um als Basishandlung im Sinne Arthur Dantos zu gelten. Dieser definiert Basishandlungen als nicht kausal bedingt, sondern selbst einen Anfang setzend, da ansonsten ein infinites Regress einsetzen würde: »For suppose every action were a case of the agent causing something to happen. This means, each time he does a, he must independently do b, which causes a to happen. But then, in order to do b, he must first independently do c, which causes b to happen. ... This quickly entails that the agent could perform no action at all. If, accordingly, there are any actions at all of the sort described by ›causing something to happen‹, there must be actions which are not caused to happen by the man who performs them. And these are basic actions.« Ein von ihm selbst genanntes Beispiel für eine solche Basishandlung ist eine einfache Armbewegung (Danto, *Basic Actions*, 145).

⁹ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 32.

¹⁰ Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Hua X). – Im Folgenden werden alle Werke Husserls mit der Angabe des entsprechenden Bandes aus der Husserliana zitiert.

chen, und verwendete dafür das Beispiel des Hörens einer Melodie.¹¹ Einerseits müssen dabei die einzelnen aufeinanderfolgenden Töne eine gewisse Gleichzeitigkeit aufweisen, damit überhaupt von einer Melodie und nicht nur von nebeneinanderliegenden Tonabfolgen gesprochen werden kann, andererseits scheint die Rede von Erinnerung im Zusammenhang mit dem Erleben solcher Zeitobjekte das Phänomen zu ungenau zu beschreiben. Wenn also das Bewusstsein der Vergangenheit Erinnerung genannt werden soll, dann handelt es sich im Falle des Hörerlebens um eine spezielle Form der Erinnerung, »whose object is the just-past which attaches itself immediately to the present«.¹² Das Bewusstsein des vergangenen Tones verschwindet also nicht einfach, sobald dieser nicht mehr als direkte Impression vorliegt, vielmehr schliesst sich an die Impression »kontinuierlich die primäre Erinnerung oder, wie wir sagten, die Retention an.«¹³ Ohne diese Retention wäre die Wahrnehmung einer Melodie gar nicht möglich, weil der tonale Jetzt-Punkt einer Melodie nur als solcher wahrgenommen werden kann, wenn er eingebettet ist in diese primäre Erinnerung und also als Teil eines Ganzen erkannt wird. Für Husserl bildet deshalb auch die jeweilige Jetzt-Auffassung nur den Kern »zu einem Kometenschweif von Retentionen«,¹⁴ der die Jetzt-Auffassung in einen Wahrnehmungshorizont einbettet und ihr dadurch ihren Ort zuweisen kann. Um die retentionale Struktur der Zeitwahrnehmung besser zu verstehen, kann mit Carr ein Vergleich mit der räumlichen Wahrnehmung vorgenommen werden. Gegenwart und Zukunft fungieren in der temporalen Wahrnehmung ähnlich wie Vorder- und Hintergrund oder Fokus und Horizont in der spatialen Wahrnehmung. Damit etwas überhaupt gesehen werden kann, muss es auf einem räumlichen Hintergrund wahrgenommen werden, von dem es absteigen kann, wobei immer auch der Hintergrund und nicht nur das partikuläre Objekt gesehen wird.¹⁵ Genauso wie es ein Sichtfeld gibt, kann auch von einem »Zeitfeld«¹⁶ gesprochen werden, bei dem sich die Gegenwart zur Retention wie der Fokus zum Horizont verhält. Somit beinhaltet das Gegenwartsbewusstsein stets die Retention als das Horizontbewusstsein.¹⁷ Husserl stellt fest: Während Erinnerung im

¹¹ »Nehmen wir das Beispiel einer Melodie oder eines zusammenhängenden Stückes einer Melodie. Die Sache scheint zunächst sehr einfach: wir hören die Melodie, d. h. wir nehmen sie wahr; denn Hören ist ja Wahrnehmen.« (Ebd., 23).

¹² Carr, *Time, Narrative, and History*, 21.

¹³ Hua X, 30.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 21.

¹⁶ Hua X, 31.

¹⁷ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 22.

klassischen Sinne Wiedererinnerung¹⁸ ist und damit so etwas wie eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit erzeugt, handelt es sich bei der Retention um die primär gegebene und angeschaute Vergangenheit, um das soeben Vergangene, das die Wahrnehmung selbst begleitet.¹⁹

Nun gibt es in der Wahrnehmung nicht nur das retentionale Vergangenheitsmoment, sondern auch eine unmittelbar erwartende Zukunftsdimension, die Husserl »Protention« nennt und die als projektives Gegenstück zur Retention die dritte Zeitdimension der Wahrnehmung ausmacht.²⁰ Ähnlich wie bei der Vergangenheitsdimension spricht Husserl auch im Zusammenhang mit der Protention von primärer Erwartung, die als Antizipation des in der Erfahrung unmittelbar noch Ausständigen etwas anderes ist als die Erwartung im Sinne einer Zukunftsplanung.²¹ Ebenso wie die Retention gehört somit auch die Protention elementar zur Wahrnehmung dazu, wobei sie als Erwartungsanschauung so lange unbestimmt und offen bleibt, bis sie durch eine eigentliche Wahrnehmung erfüllt wird.²² Sowohl Retention als auch Protention ergeben ein um die Urimpression zentriertes Zeitfeld der Gegenwart, weshalb diese Gegenwart nicht als punktuell, sondern als »Jetzt« mit eigenem Zeithof gedacht werden muss. Ent-

¹⁸ Husserl spricht dabei von sekundärer Erinnerung (vgl. *Hua X*, 35).

¹⁹ Vgl. ebd., 36.

²⁰ Husserl fasst die formale Struktur dieser Wahrnehmung folgendermassen zusammen: »Die Form besteht darin, daß ein Jetzt sich konstituiert durch eine Impression und daß an diese ein Schwanz von Retentionen sich angliedert und ein Horizont der Protentionen.« (Ebd., 114).

²¹ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 22. Siehe auch Husserl selbst: »In jeder Urphase, die den immanenten Inhalt ursprünglich konstituiert, haben wir Retentionen der vorangegangenen und Protentionen der kommenden Phasen eben dieses Inhaltes, und diese Protentionen erfüllen sich, solange eben dieser Inhalt dauert. Diese ›bestimmten‹ Retentionen und Protentionen haben einen dunklen Horizont, sie gehen fließend über in unbestimmte, auf den vergangenen und künftigen Ablauf des Stromes bezügliche, durch die sich der aktuelle Inhalt der Einheit des Stromes einfügt. Wir haben sodann von den Retentionen und Protentionen zu scheiden die Wiedererinnerungen und Erwartungen, die nicht auf die konstituierenden Phasen des immanenten Inhalts gehen, sondern vergangene bzw. künftige immanente Inhalte vergegenwärtigen.« (*Hua X*, 84). Zum Unterschied von Erinnerung – Retention und Erwartung – Protention: »Both retention and protention have to be distinguished from proper (thematic) recollection and expectation. There is an obvious difference between retaining and protending the tones that have just sounded and are just about to sound, and remembering a past holiday or looking forward to the next vacation.«. (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 83).

²² Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 44. Siehe auch Husserl: »Die erfüllte Protention ist Erfüllung einer vorangegangenen leeren Protention, die selbst nur unselbständiges Stück eines weiteren Aktes ist, der eine Phase (der) Erfüllung hat.« (Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Text Nr. 1, 9).

sprechender Zeithof wäre dabei der »Horizont des Nicht-mehr und des Noch-nicht.«²³ In den Worten Husserls:

Was nehme ich wahr? Der erste Ton erklingt. Ich höre diesen Ton. Ich höre aber nicht bloß die Qualität in zeitloser Punktualität. Der Ton dauert und hat dabei die oder jene Anschwellungen der Intensität usw. Und nun schließt sich der zweite Ton an. Ich höre weiter, ich höre jetzt ihn; das Bewußtsein vom vorigen ist aber nicht ausgelöscht. Ich kann doch beobachten, es »sehen«, daß ich noch meine Intention auf den ersten gerichtet erhalte, während der zweite »wirklich« erklingt, »wirklich« wahrgenommen ist. Und so geht es weiter. Oft haben wir auch bei einem gegebenen Erlebnis, so bei bekannten Melodien oder bei Melodien, die sich etwa wiederholen, anschauliche Erwartungen. Jeder neue Ton erfüllt dann die vorwärts gerichtete Intention. Wir haben hierbei bestimmte Erwartungen. Ganz ohne nach vorwärts gerichtete Auffassung sind wir nicht und können wir nicht sein. Der Zeithof hat auch eine Zukunft.²⁴

Carr vergleicht diese Erfahrung der Zeit anhand des Beispiels einer Melodie mit der von Merleau-Ponty vorgenommenen Kritik klassischer empirischer Wahrnehmungstheorien, bei denen der einzelne Sinneseindruck als Basiseinheit der Erfahrung fungiert. Genau wie es in der Erfahrung keine isolierten, punktuellen und bedeutungslosen Sinneseindrücke gibt,²⁵ sondern immer nur ein Figur-Hintergrund-Schema,²⁶ gibt es auch in der Zeiterfahrung keine reine Sequenz

²³ Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 45.

²⁴ Hua X. B. *Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung*, Nr. 12, 33.

²⁵ An dieser Stelle kann auch auf Wilhelm Schapp hingewiesen werden, dem es in seiner Analyse der Wahrnehmung, aber auch in seiner Geschichtenphilosophie ganz grundsätzlich um den Kampf gegen jede Art der Vereinzelung und Isolierung geht: »Wir hören eine Stechmücke, die uns angreift, wir hören, wie jemand an der Tür klopft, wir hören einen Wagen über die holprige Straße fahren, wir hören ein Automobil über die Straße sausen. Wir sehen Menschen, wir sehen Häuser, Bäume. Wer uns nun darauf erwidert, eigentlich hörten wir doch nur Töne oder eigentlich sehen wir doch nur Farben, der zeigt damit, daß er vollständig der Gefahr erlegen ist, von der wir sprechen. Wir meinen demgegenüber, daß wir niemals in der Vereinzelung Töne hören oder Farben sehen, sondern immer nur als Momente einer auftauchenden Welt in all den Zusammenhängen, um deren Klarstellung wir uns bemühen.« (IGV, 74f.).

²⁶ Merleau-Ponty macht darauf aufmerksam, dass Wahrnehmung immer nur in einem solchen Schema überhaupt geschehen kann, da etwas, um wahrgenommen zu werden – um zu erscheinen –, sich immer von einem Hintergrund abheben muss: »Nie vermöchte eine schlechthin homogene Fläche, auf der durchaus nichts wahrzunehmen wäre, Gegenstand einer Wahrnehmung zu werden. [...] Die reine Impression ist so nach nicht allein unauffindbar, sie ist unwahrnehmbar, und folglich undenkbar als Moment der Wahrnehmung. [...] Eine isolierte Wahrnehmungsgegebenheit erweist

von isolierten Ereignissen. Solche sind nur denkbar – d. h. abstrahierbar –, niemals aber erfahrbare! Demnach hat jedes Ereignis bereits eine temporale Struktur, einen Anfang und ein Ende, und jedes Ereignis ist gleichzeitig immer eingebettet in grössere Horizonte. Aufgrund der retentionalen und protentionalen Momente in der Wahrnehmung resp. Erfahrung wird Zeit immer schon als konfiguriert und niemals als reinen Flux erlebt.²⁷ Dieses erlebende Zeitbewusstsein selbst steht dabei nicht ausserhalb der Zeit, sondern ist – analog zur perspektivischen Situation des Bewusstseins des Raumes mit seinem konkreten »Hier« – verortet in der Gegenwartsperspektive des »Jetzt«, die allerdings keine Beschränkung insinuiert, sondern die Öffnung in die Zeitmultiplizität hinein erst ermöglicht. Diese eigenen Zeiterfahrungen können dabei nicht selbst noch einmal zu einem Objekt stilisiert werden, vielmehr sind sie, wie der Blickwinkel der räumlichen Wahrnehmung, ein strukturelles Merkmal der Erfahrung selbst.²⁸

Um die menschliche Erfahrung nicht auf das passive Wahrnehmen von Ereignissen zu beschränken,²⁹ sondern der aktiven Dimension des menschlichen Lebens gerecht zu werden, soll nun untersucht werden, inwiefern die hier herausgearbeitete temporale Struktur der Wahrnehmungserfahrung auf die Handlung übertragen werden kann.

5.1.2 Die temporale Handlungsstruktur

Es sei daran erinnert, dass es an dieser Stelle um Handlungen geht, die als Einzelhandlungen eine gewisse Geschlossenheit aufweisen, gleichzeitig aber nur als eine Handlungsphase eines grösseren Handlungsverlaufs gedacht werden können. Dafür wählt Carr den Aufschlag in einem Tennismatch. Wie die Melodie in der vorangegangenen Untersuchung entfaltet sich auch diese Handlung in zeitlichen

sich beim Gedankenversuch, sie wahrzunehmen, als unmöglich.« (Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 22 – im Folgenden abgekürzt mit *PhW*).

²⁷ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 24.

²⁸ Vgl. ebd., 25 f.

²⁹ Tatsächlich könnte hier Husserl der Vorwurf gemacht werden, dass er der aktiven Seite des Menschen zu wenig Beachtung schenkt. Gleichzeitig muss aber festgehalten werden, dass für die Phänomenologen – sowohl für Husserl wie auch für Merleau-Ponty – auch der Wahrnehmung aufgrund des intentionalen auf die Welt gerichteten Charakters immer schon eine aktive Dimension eignet. Es war gerade die empiristische Vorstellung einer passiven Datenrezeption, die zur Ausarbeitung einer Wahrnehmungstheorie führte, welche den Menschen nicht als rein passiven Rezipienten, sondern als involvierten Akteur bedenkt. Das wird insbesondere durch die protentionale Dimension der zeitlichen Erfahrung deutlich, die immer auf eine Erwartungserfüllung gerichtet ist und darin auch schon Wahrnehmung in eine Richtung mitstrukturieren kann (vgl. ebd., 28–30).

Phasen. Das Ziel des Tennisaufschlags liegt darin, den Ball in einer bestimmten Weise zu treffen, wobei dieses Ziel sowohl das temporale als auch das teleologische Ende der Einzelhandlung markiert. Hier kann bereits folgender Einwand vorgebracht werden: Könnten nicht die einzelnen Phasen eines Tennisaufschlags für sich allein beschrieben werden, d. h. aus diesem Kontext extrapoliert und zu »Basishandlungen« im Sinne Arthur Dantos reduziert werden?³⁰ Hierauf muss die Interdependenz dieser einzelnen Phasen herausgehoben werden, denn das In-Anschlag-Bringen des schlagenden Arms, das Hochwerfen des Balls mit dem anderen Arm usw. kann nur im Zusammenhang mit der Handlung im Ganzen sinnvoll konzeptualisiert werden, da die einzelnen Phasen immer nur als Phase des gesamten Aufschlags beschrieben werden können. Der Arm wird in Anschlag gebracht, um den Ball auf genau derjenigen Höhe zu treffen, in die er geworfen wird, wobei der Ball so geworfen werden muss, dass er in die Flugbahn des Schlägers kommt usw.³¹ Die verschiedenen Phasen dieser Handlung sind also in einer solchen Weise aufeinander abgestimmt und auf ihr Ziel hin fixiert, dass sie ihren Sinn nur als Teile dieses Ganzen erhalten.

In Analogie zur zeitlichen Struktur der Wahrnehmung in der Husserl'schen Analyse kann nun mit Carr auch für die Handlung die Dimension der Retention und Protention in Anschlag gebracht werden, auch wenn einige Anpassungen vorgenommen werden müssen. Beim Akteur des Tennisaufschlags ist es möglich, von einem prospektiven und retrospektiven Erfassen der anderen interdependenten Phasen der Handlung zu sprechen. Anders als im passiven Hören einer Melodie, bei dem die protentionale Dimension einer Zukunftserwartung gleichkommt, wird diese Dimension der passiven Erwartung in der Handlung zu einem Ziel, welches durch die Handlung selbst herbeigeführt werden soll. Die Protention wird also zu einem vom Akteur selbst gewollten und ausgehenden Effekt der Handlung, was im Tennisaufschlag relativ einfach sichtbar wird, da das Ziel dieser Handlung letztlich das ist, was in der und durch die Handlung getan wird.³² Weiterhin muss auch der Gebrauch des Begriffs der Retention unter einen Vorbehalt gestellt werden. Während für Husserl die Retention eine Form der Erinnerung darstellte – auch wenn er zwischen primärer und sekundärer Erinnerung unterschied³³ –, beinhaltet das retenti-

³⁰ Für Danto wäre eine einfache Armbewegung ein Beispiel für eine solche Basishandlung (Danto, *Basic Actions*, 144f.).

³¹ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 32f.

³² Vgl. ebd., 34.

³³ Siehe dazu Husserl: »In jeder Urphase, die den immanenten Inhalt ursprünglich konstituiert, haben wir Retentionen der vorangegangenen und Protentionen der kommenden Phasen eben dieses Inhaltes, und diese Protentionen erfüllen sich, so-

onale Moment im Tennisaufschlag nicht einfach vorhergehende Körperaktivitäten, an die sich der Akteur erinnert, vielmehr bereiten sie die Gegenwart und Zukunft vor und führen sie herbei.³⁴ Die terminologischen Möglichkeiten zur Beschreibung der temporalen Struktur der Handlung scheinen hierbei schnell ausgeschöpft zu sein, da sich die klassischen Konzeptionen wie Kausation, Erinnerung, Erwartung oder Repräsentation für das hier zu beschreibende Phänomen allesamt als ungeeignet erweisen. Allen diesen Konzeptionen eignet etwas Abstraktes, was die Handlung selbst in eine Distanz zum handelnden Akteur bringt. Dagegen macht Carr darauf aufmerksam, dass in der Handlung deren Ziel vom Handelnden selbst antizipierend anvisiert und letztlich ausgeführt wird. Ein solches zeitliches Ausgespannt-Sein bei gleichzeitiger Einheit der Handlung ist denn auch am besten in der Terminologie des retentionalen und protentionalen »Erfassens« ausgedrückt. Sowohl das zukünftige als auch das gegenwärtige Moment der Handlung stellen Phasen einer temporalen Ganzheit dar, die vom Handelnden als derart konfigurierte Einheit erlebt wird.³⁵ Diese Abgrenzung von Repräsentationsparadigmen in seiner Anwendung der Husserl'schen Analysen führt Carr nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Handlungstheorie von Alfred Schütz durch, der selbst eine Appropriation der Husserl'schen Zeitanalysen für die Handlung vornahm.³⁶ Carr kritisiert nun Schütz dahingehend, dass dieser, weil er die Analyse Husserls mit der Zeitvorstellung Bergsons vermischt habe,³⁷ die Handlung als blindes Geschehen konzeptionalisiere,³⁸ welches erst durch einen Akt reflektiver Aufmerksamkeit

lange eben dieser Inhalt dauert. Diese ›bestimmten‹ Retentionen und Protentionen haben einen dunklen Horizont, sie gehen fließend über in unbestimmte, auf den vergangenen und künftigen Ablauf des Stromes bezügliche, durch die sich der aktuelle Inhalt der Einheit des Stromes einfügt. Wir haben sodann von den Retentionen und Protentionen zu scheiden die Wiedererinnerungen und Erwartungen, die nicht auf die konstituierenden Phasen des immanenten Inhalts gehen, sondern vergangene bzw. künftige immanente Inhalte vergegenwärtigen.« (*Hua X*, 84).

³⁴ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 34.

³⁵ Vgl. ebd., 36.

³⁶ Siehe: Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 43–75.

³⁷ »Wir nehmen zum Ausgangspunkt der weiteren Untersuchungen den von Bergson aufgestellten Gegensatz zwischen dem schlichten Hinleben im Erlebnisstrom und dem Leben in der raum-zeitlichen begrifflichen Welt. Bergson stellt den inneren Dauerablauf, die *durée*, als kontinuierliches Werden und Entwerden prinzipiell mannigfaltiger Qualitäten der homogenen, weil verräumlichten, diskontinuierlichen und quantifizierbaren Zeit gegenüber. In der ›reinen Dauer‹ gibt es kein Nebeneinander, kein Außereinander und keine Teilbarkeit, sondern nur eine Kontinuität des Verfließens, eine Folge von Zuständen des Bewußtseins.« (Ebd., 43).

³⁸ »Das schlichte Hineinleben in der Richtung des Dauerflusses findet nur fließende, unabgegrenzte, ineinander stetig übergehende Erlebnisse vor. Jedes Jetzt ist von sei-

»unterschieden, herausgehoben, abgegrenzt«³⁹ werden könne, da es nur für den rückschauenden Blick wohlunterschiedene Erlebnisse gebe: »Nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben.«⁴⁰ Dieses intellektualistische Sinnverständnis⁴¹ lehnt Carr in aller Entschiedenheit ab und bringt das Husserl'sche Konzept von Retention und Pro-tention gegen ein solches Primat des Reflektierens in Anschlag, da in diesem gerade der konfigurierte und strukturierte Charakter der prä-reflexiven Erfahrung sichtbar wird. Wer – wie Schütz – Handlungen als blind und unbewusst abtut, solange diese nicht reflexiv eingeholt wurden, verfehlt das Phänomen des Handelns:

It is clearly anything but blind: it is directed, structured, articulated. If anyone is conscious of what he is doing, it is the tennis player serving the ball. If he tries to observe himself as if from the outside, however, he is sure to miss the ball. Such simple, straightforwardly-carried-out bodily actions are important not only in their own right but because they are the central element in more complex, long-range actions where reflection, contemplation, and detachment are genuinely involved.⁴²

Die Handlung des Tennisspielers – in diesem Fall der Aufschlag – ist bereits präreflexiv temporal konfiguriert und strukturiert. Sie wird dies nicht erst durch ein rückblickendes Einholen der Handlung. Demnach scheint der Akteur so etwas wie ein intuitiv verleblichtes Wissen um die Handlung zu haben, das vor jedem thematischen Wissen sein Sicht- und Zeitfeld strukturiert und die Handlung erst ermöglicht. Was hier erscheint, wird später u. a. mit dem Begriff der Praktognosie zu vertiefen sein.⁴³

nem Früher prinzipiell verschieden, weil im Jetzt auch das Früher in retentionaler Modifikation enthalten ist. Aber davon weiß ich während des schlichten Hinlebens im Dauerfluß nichts, weil ich die retentionalen Modifikationen und damit das Früher erst in einem Akt reflexiver Zuwendung in den Blick bekomme«. (Ebd., 48).

³⁹ Ebd., 49. »Indem ich aber die aufmerkende Zuwendung auf die erlebten Erlebnisse vollziehe, trete ich in einem Akt der Reflexion aus dem Strom der reinen Dauer, aus dem schlichten Dahinleben im Fluße heraus: Die Erlebnisse werden erfaßt, unterschieden, herausgehoben, abgegrenzt; die Erlebnisse, welche sich phasenweise im Erleben in der Richtung des Dauerablaufs konstituierten, werden nun als konstituierte Erlebnisse in den Blick genommen.«

⁴⁰ Ebd., 49.

⁴¹ Im Folgenden zeigt sich dies in aller Ausdrücklichkeit: »Denn da der Begriff des sinnvollen Erlebnisses immer voraussetzt, daß das Erlebnis, dem Sinn prädiert wird, ein wohlunterschiedenes sei, so zeigt sich mit großer Klarheit, daß Sinnhaftigkeit nur einem vergangenen, d. h. nur einem Erlebnis zuerkannt werden kann, das sich dem rückschauenden Blick als fertig und entworfen darbietet.« (Ebd., 49).

⁴² Carr, *Time, Narrative, and History*, 38.

⁴³ Siehe Kap. 7.3.

Im Vergleich zum passiven Zeiterleben tritt in der Handlung eine weitere wichtige Dimension stärker hervor: die Protention. Mit Heidegger, der die aktive Dimension des Menschseins stärker betonte als sein Lehrer Husserl, kann diese futurische Dimension mit der ihm eigentümlichen Terminologie des »*Sich-vorweg-sein[s]*«⁴⁴ aufgehehlt werden. Menschliche Existenz ist für ihn durch ihren Entwurfscharakter⁴⁵ ausgezeichnet, bei dem es nicht um ein Projizieren von Phantasien⁴⁶ und damit nicht darum geht, ein Bild in die Zukunft zu entwerfen. Vielmehr lebt das Dasein selbst immer schon in diesem projektiven Modus.⁴⁷ Wenn nun mit Carr diese Heidegger'sche Einsicht in die projektive Dynamik menschlicher Existenz mit der Husserl'schen Analyse der temporalen Struktur des Erlebens verbunden wird, kann auf die temporale Differenz zwischen passivem Erleben und aktivem Handeln aufmerksam gemacht werden. Für das Hören einer Melodie wurde als Analogon das Figur-Hintergrund-Schema der spatialen Wahrnehmung ins Feld geführt.⁴⁸ Dabei wurde festgehalten, dass die zeitliche Gegenwart in dieser Analogie das vom Hintergrund – der aus den Vergangenheits- und Zukunftshorizonten besteht – Abstehende markiert und erst aufgrund des Hintergrundes überhaupt erlebbar werden kann. Bei der Handlung nun liegt der fokale Punkt weniger in der Gegenwart als in der Zukunft. Handlung ist zukunftsorientiert, aber diese Orientierung kann nicht in gleicher Weise wie bei der passiven Erfahrung reine Erwartung sein, ansonsten wäre die Handlung kaum ein aktives Zustandebringen. Eher könnte behauptet werden, dass es sich dabei um ein intentionales Orientiert- und Fokussiertsein handelt. Im Beispiel des Tennisaufschlags:

It is the striking of the tennis ball, something I effect, toward which I bend my concern just as I bend my whole body toward its realization. It is that goal which organizes not only my bodily disposition and my implement but my whole environment (the ground beneath my feet, the net before me, the boundaries of the court, etc.) into a kind of predicament or problem my action has to solve. And the arrangement that results, it is clear, is a temporal arrangement as well as a spatial one: the phases of the action must be deployed and must unfold, not merely in time but in a certain order.⁴⁹

⁴⁴ Siehe Heidegger, *Sein und Zeit*, 192.

⁴⁵ Siehe ebd. § 31 / § 53 / Passim.

⁴⁶ Vgl. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 57 ff.

⁴⁷ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 39.

⁴⁸ Vgl. *PhW*, 22.

⁴⁹ Carr, *Time, Narrative, and History*, 39.

Der Unterschied von passivem Erleben im Sinne der Wahrnehmung von Melodien und der aktiven Handlung liegt also in der Relation von Gegenwart und Zukunft beschlossen. Während in der passiven Erfahrung die Weiterführung dessen erwartet wird, was in der Gegenwart bereits erlebt wird, ist die Zukunft in der Handlung nicht einfach eine solche Weiterführung, sondern sie wird durch das eigene Tun herbeigeführt.⁵⁰

Es kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass sowohl Erlebnisse (wie das Hören einer Melodie) als auch Handlungen (wie der Aufschlag in einem Tennismatch) bereits präreflexiv eine temporale Konfiguration aufweisen, d. h., sie werden gerade durch das retentionale und protentionale Erfassen der Zeitsequenzen immer schon als temporale Ganzheiten (Gestalten) erlebt. Die menschliche Lebenswelt wird somit in ihrer Temporalität bereits auf dieser elementaren Ebene nicht einfach als reine Sequenz, als ungeordnete Sukzession erlebt, sondern als konfigurierte Sequenz.⁵¹ Doch inwiefern legitimiert diese Einsicht in die zeitliche Konfiguration von Ereignissen und Handlungen die Behauptung der Geschichtenfiguration der Lebenswelt? Wie können die hier beschriebenen Einsichten mit den Geschichten, in denen wir uns – nach Schapp – immer schon befinden, in Zusammenhang gebracht werden?

5.1.3 Handlungsstruktur und narrative Konfiguration⁵²

Es gilt nun, den inneren Zusammenhang zwischen der bereits herausgestellten Konfiguration der passiven Erfahrung und aktiven Handlung mit der narrativen Konfiguration aufzuzeigen, um eine Rede von einer narrativ resp. geschichtenartig konfigurierten Lebenswelt zu rechtfertigen. Auch hier können die Einsichten Carrs weiterhelfen. Einen ersten Zusammenhang erblickt er in der temporalen Geschlossenheit beider Konfigurationen. Aristoteles spricht in seiner Poetik von der Tragödie als der Nachahmung einer in sich geschlossenen

⁵⁰ Vgl. ebd., 40.

⁵¹ Vgl. ebd., 41–44.

⁵² Carr spricht durchgehend von narrativer Konfiguration. Wenn hier der Fokus auf die Geschichtenfiguration gelegt wird, dann geschieht dies nicht in Abgrenzung gegenüber dem Begriff des Narrativen. Zu Beginn wurde ja bereits bei der Begriffsverwendung betont, dass Narrativität als Oberbegriff der beiden Ebenen von Erzählen und Geschichtenfiguration fungiert. In der Zusammenschau von Schapp und Ricœur wurde zudem die Dialektik von Erzählung und Geschichten aufgezeigt. Erzählt werden Geschichten. Geschichten sind aber keine den Erlebnissen aufgedrückte Form, sondern dem Erleben bereits inhärent eingeschrieben, oder anders: Der Mensch erlebt Geschichten. Erzählt werden kann, weil das Erleben geschichtenfiguriert ist.

ganzen Handlung, die Anfang, Mitte und Ende beinhalten muss.⁵³ Wenn dies ein notwendiges Strukturelement einer narrativen Konfiguration darstellt, dann scheint eine offensichtliche Verwandtschaft mit der temporalen Struktur der Erfahrung und des Handelns vorzuliegen. Denn es wurde ja gezeigt, dass noch die elementarsten Formen des Erlebens kein unbewusstes Dahingleiten in einem unendlichen Sukzessionsgeschehen darstellen, sondern bereits präreflexiv sowohl die passive Erfahrung als auch das Handeln als temporale Ganzheiten erlebt werden. Derartig konfigurierte Sequenzen weisen analog zur narrativen Konfiguration eine »Anfang, Mitte, Ende«-Struktur auf, die auf der Erlebensebene im retentionalen und protentionalen Erfassen gesichtet wurde. Aufgrund der Beschreibungsebene in der ersten Person gilt festzuhalten: Diese Struktur ist nicht nachträglich oktroyiert,⁵⁴ sondern wird im Akt selbst als Anfang, Mitte oder Ende erlebt.⁵⁵ Für die Handlung nun gilt diese Struktur aufgrund des inten-

⁵³ »Ein Ganzes aber ist, was Anfang, Mitte und Ende hat. Anfang ist, was selbst nicht aus innerer Notwendigkeit auf etwas Anderes folgt, nach dem aber naturgemäß etwas Anderes ist oder entsteht. Ende dagegen ist, was selbst nach etwas Anderem ist, und zwar entweder notwendig oder meistens, nach dem aber nichts anderes (folgen muss). Mitte ist das, was selbst nach etwas Anderem ist, und nach dem etwas Anderes ist.« (Aristoteles, *Poet.* 1450b30).

⁵⁴ Damit wendet sich Carr ausdrücklich gegen Theoretiker wie Seymour Chatman, der die »Anfang, Mitte, Ende«-Struktur von Erzählungen diesen vorbehalten sein lassen will: »Aristotle's discussion of the terms ›beginning‹, ›middle‹ and ›end‹ apply to the narrative, to story-events as imitated, rather than to real actions themselves, simply because such terms are meaningless in the real world. [...] It is simply an artifact of composition, not a function of raw story-material.« (Chatman, *Story and Discourse*, 47).

⁵⁵ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 47. Carr versucht, immer wieder deutlich zu machen, dass es ihm um die Sphäre menschlicher Erfahrung geht: »A purely physical event, remote from human concern, can also be said to begin and end, and thus to have a middle in between. But from the start we have limited ourselves to human experience, so it is events as experienced that have concerned us.« Ähnlich auch in seiner Kritik an der »Standard view«: »Returning now to the standard view, what is it that narrative is supposed to distort? ›Reality‹ is one of the terms used. But what reality is meant? Sometimes it seems that the real world must be the physical world, which is supposed to be random and haphazard or, alternatively and contradictorily, to be rigorously ordered along causal lines, but in any case totally indifferent to human concerns. Things just happen in meaningless sequence, and any value or structure ascribed to the flow of events is not inherent in them but projected onto them by our concerns. This may be true, but it is of course irrelevant, since it is not primarily physical reality but human reality, including the very activity of projecting our concerns, which is portrayed in stories and against which narrative must be measured if we are to judge the validity of the standard view.« (Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 162f.). Ob diese Trennung tatsächlich gemacht werden muss, könnte mit Wilhelm Schapp noch einmal hinterfragt werden. Denn auch wenn Carr sich hier sehr absichtlich einer Diskussion um physikalisch vermeintlich

tional ausführenden Charakters gegenüber dem passiven Erleben in ausgezeichneter Weise. Anhand der Handlung nämlich lassen sich die drei Zeitmomente in ein Verwandtschaftsverhältnis mit der narrativen Konfiguration bringen. Das temporale und das teleologische Ende fallen zwar nicht immer zusammen, häufig jedoch geschieht genau dies. Auch die verwandten Konzepte von Mitte und Mittel können dahingehend verglichen werden, dass sie beide das gewollte Ende herbeiführen sollen. Letztlich liegt im Anfang einer Handlung durch die protentionale Struktur bereits die Mitte (oder auch die Mittel) sowie das Ende ebenjener Handlung beschlossen. Ferner kann gesagt werden, dass durch das Ende oder das Ziel der Handlung sowohl der Anfang als auch die Mitte retrospektiv auf dieses Ziel hin organisiert werden.⁵⁶ So kann sowohl von einer erlebten Anfang-Mitte-Ende-Struktur als auch von einer Zweck-Mittel-Relation der Handlung gesprochen werden. Im gleichen Sinne kann von einer gewissen Spannung in jeder Handlung ausgegangen werden, die aufgrund des kontingenten Charakters von Handlungen immer anwesend ist und die durch die Handlungsausführung aufgelöst werden soll. Da eine Handlung ausgeführt wird, um etwas zu tun und dadurch etwas zu verändern, was ohne die-

reine sequenzielle Kausalgesetze entziehen will, scheint die Dichotomie nicht so sehr in einer Trennung zwischen natürlicher Kausation und kultureller Handlung oder Projektion zu liegen als vielmehr auf der Ebene der Beschreibung. Entweder bleibt man auf der phänomenologischen Ebene der sichtbaren Sinnhaftigkeit und der Phänomene oder man reduziert diese Phänomene auf ein richtungsloses Kontinuum (vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, 362). Auf der Ebene phänomenologischer Beschreibung muss festgehalten werden, dass auch »natürliche« Prozesse in Geschichten wahrgenommen werden, auch der Baum erscheint mit seinem Geschichtenhorizont und ein Sonnenaufgang ist ohne einen solchen nicht zu erfahren. Es sei daran erinnert, dass auch naturwissenschaftliche Beschreibungsmodelle der Wirklichkeit diese nicht jenseits menschlicher Realitäten stellen, sondern nur eine andere Weise der Herangehensweise darstellen.

⁵⁶ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 48. Um dies an einem Beispiel zu vergegenwärtigen, kann die einfache Handlung des Sich-Setzens bemüht werden. Diese Handlung besteht – wie der Tennisaufschlag – aus mehreren interdependenten Phasen, die im retentionalen und protentionalen Erfassen zusammengehalten werden. Der Anfang besteht – je nach Situation – darin, dass der Protagonist einen Stuhl vom Tisch wegzieht, wobei in diesem Anfang bereits die Mitte und das Ende protentional erfasst werden. Im Folgenden muss der Akteur sich auf eine Weise bewegen, die es ihm erlaubt, sich zu setzen, wobei durch die Retention der Anfang und durch die Protention das Ziel als Horizont fungieren, was nichts anderes heisst, als dass die Situation der Mitte – die hier gleichsam als Mittel fungiert, weil sich der Akteur so und so bewegen muss, um an sein Ziel zu gelangen – derart gehalten ist, dass die Bewegung sinnvoll in ein Ganzes eingeordnet ist und auf etwas hin zugeht. Das temporale Ende der Handlung fällt hier in aller Deutlichkeit mit dem teleologischen Ende zusammen und ist im Sitzen des Akteurs erfüllt. Dabei muss festgehalten werden, dass der Akteur seine Handlung in dieser Weise erlebt.

se Handlung keine Veränderung erfahren würde, ist es legitim, von der Kontingenz der Handlung und damit von einem Spannungsbogen bereits im Erleben der Handlung zu sprechen. Diese Dimension der Handlung könnte auch in der Terminologie der Problemlösung formuliert werden, wenngleich dabei die Gefahr einer Intellektualisierung besteht, weshalb hier mit Carr an die metaphorisch-analoge Gebrauchsweise einer solchen Rede erinnert werden muss.⁵⁷

Viele der hier aufgezeigten Möglichkeiten von Erleben und Handlungen zu sprechen, koinzidieren mit den von Theoretikern des Narrativen vorgebrachten narrativen Strukturen, die als Bedingungsmöglichkeit für die Repräsentation von Ereignissen in kohärenten Ganzheiten gelten. Anders als bei diesen Theoretikern⁵⁸ wurden solche Strukturen nicht erst als postexperientiale ordnende Regeln für chaotische Erfahrung postuliert, sondern bereits als in der Erfahrung anwesend entdeckt. Die im vorangehenden Abschnitt herausgestellten Strukturen können sowohl als Anfang-Mitte-Ende-Struktur und der damit einhergehenden Konzeption der Geschlossenheit als auch als Weggang und Ankunft, Weggang und Rückkehr, Mittel und Zweck, Spannung und Lösung oder Problem und Lösung designed werden.⁵⁹ In der Untersuchung der menschlichen Erfahrung auf dieser elementaren Ebene wurde deutlich, dass entsprechende Strukturen sowohl dem passiven Erleben als auch der Handlung inhärent sind. Auch wenn die temporale Konfiguration einer Handlung nicht einfach mit einem ästhetisch komplex aufbereiteten Erzählzusammenhang gleichzusetzen ist, so kann doch, aufgrund der herausgestellten Konfiguration, von einer Ähnlichkeit gesprochen werden, die erst die Bedingungsmöglichkeit für jedwede Erzählung darstellt.⁶⁰ Damit ist nun aber bereits auf dieser Ebene der Einzelhandlung oder des Einzelerlebnisses in ihrer temporalen Konfiguration eine Verwandtschaft mit Aspekten der narrativen Konfiguration herausgestellt, die es erlaubt, bereits solche Erfahrungen und Handlungen als geschichtenfiguriert zu bezeichnen.

⁵⁷ Vgl. ebd., 49.

⁵⁸ Siehe die Erklärungen zur »Standard view« im Kap. 4.3.

⁵⁹ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 49.

⁶⁰ Das hat auch Ricœur gesehen, wenn er schreibt: »Trotz des von ihr gesetzten Bruches wäre jedoch die Literatur unrettbar unverständlich, wenn sie nicht etwas gestaltete, was in der menschlichen Handlung bereits Gestalt hat.« (*ZuE I*, 104). Auch Guy Widdershoven spricht von einer Kontinuitätsthese: »[L]ife is the basis for every possible story that can be told about it.« (Guy Widdershoven, *The Story of Life*, 1–20), zitiert nach: Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 57).

5.2 GESCHICHTENFIGURATION DER MESOEBENE – ALLTAG UND HANDLUNG

5.2.1 *Die Intelligibilität der Handlung*

Was auf der Ebene der Einzelhandlung aufgrund ihrer temporalen Konfiguration bereits herausgestellt wurde, verdeutlicht sich in diesem Untersuchungsgang noch einmal. Denn tatsächlich erhalten die zuvor herausgestellten »small-scale«-Erlebnisse und -Handlungen ihren eigentlichen Sinn und damit ihre Intelligibilität erst aus der Einbettung in grössere Zusammenhänge.⁶¹ Mit Wilhelm Schapp wäre zu formulieren: Einzelhandlungen sind erst aus ihren Geschichten heraus verständlich und treten nur in Geschichten auf. Weiterhin könnten mit Alasdair MacIntyre das Konzept von intelligiblen Handlungen als fundamentaler bezeichnet werden als ein Konzept von »blosser« Handlung (wenn es so etwas überhaupt geben sollte).⁶² Streng genommen gibt es die zuvor untersuchten Konfigurationen nämlich nur innerhalb grösserer Horizonte, wobei sich die herausgestellten Ähnlichkeiten zur narrativen Konfiguration auf dieser Ebene alltäglicher Erlebnisse und Handlungen sogar noch verdichten. Die behandelten Strukturen der sequenzialen Konfiguration wie z. B. die Anfang-Mitte-Ende-Struktur treten auch hier auf, allerdings werden die einzelnen Sequenzen selbst zu Teilen eines grösseren Ganzen und damit z. B. zum Anfang einer Handlung, sobald sie im grösseren Kontext betrachtet werden.⁶³ Zudem werden Einzelhandlungen mit ihrer eigenen Mittel-Zweck-Relation selbst zu Zwecken für das Ausführen weiterer Handlungen. Am Tennisbeispiel kann dies einfach dargestellt werden:

In tennis, the serve and each of the other strokes in a particular volley are actions in their own right, each with its way of responding to a given situation and achieving its end; but all together contribute to the action of winning (or trying to win) the point, which is in turn a part of the action of playing the game, the set, the match, etc.⁶⁴

Hieran zeigt sich, dass die Einbettung in grössere Kontexte keine blossen Aneinanderreihung in sich geschlossener Sinnanzheiten bedeutet; vielmehr erhalten die Einzelereignisse oder die Einzelhandlungen ihre Funktion und ihren Wert erst im Hinblick auf den grösseren kontextuellen Zusammenhang. Solche komplexeren Ereignisse und Handlungen strukturieren die »small-scale«-Elemente und bilden

⁶¹ Vgl. ebd., 41.

⁶² Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 209.

⁶³ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 53.

⁶⁴ Ebd.

die Bedingungsmöglichkeit für die relative Geschlossenheit solcher Sub-Handlungen.⁶⁵

Auch MacIntyre versucht in seinem Diktum der Priorität des Konzeptes von intelligiblen Handlungen, sich radikal von Handlungstheorien zu distanzieren, die versuchen, jede Form menschlicher Handlung in ihre Einzelteile zu zerlegen, um dadurch isolierte Bausteine zu erhalten, welche dann für fundamental gehalten werden als die Handlung, aus der sie seziert wurden. Während ein Verfechter einer derart gearteten Handlungstheorie in der Anleitung eines Kochbuches ein Beispiel für die Möglichkeit der Isolierung einzelner Handlungssequenzen vorfindet, etwa im Sinne von »Take six eggs. Then break them into a bowl. Add flour, salt, sugar, etc.«,⁶⁶ muss gerade hier darauf hingewiesen werden, dass einerseits jede dieser Einzelhandlungen nur als mögliches Element innerhalb einer Handlungssequenz intelligibel wird und dass andererseits auch diese Sequenz in einen Kontext eingebettet sein muss, um sinnvoll zu sein. Denn:

If in the middle of my lecture on Kant's ethics I suddenly broke six eggs into a bowl and added flour and sugar, proceeding all the while with my Kantian exegesis, I have not, simply in virtue of the fact that I was following a sequence prescribed by Fanny Farmer, performed an intelligible action.⁶⁷

MacIntyre bindet die Rede von Handlungen an deren Kontexte zurück, die sowohl die Intentionen des Akteurs beinhalten⁶⁸ als auch die sozialen und kulturellen »Settings«,⁶⁹ die diese Intentionen intelligibel machen, sowie die vergangenen Situationen, auf welche die Hand-

⁶⁵ Vgl. ebd. Ähnlich wie bei der zuvor gesichteten Struktur des protentionalen Erfassens wird auch bei grösseren Handlungssequenzen die Handlung vom Ende her organisiert: »The end in prospect or protention organizes retrospectively the elements of the action (some of them actions themselves now) that are its means, requiring not only that they be done but in many cases determining the order in which they are done.«

⁶⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 209.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Darauf wurde bereits in den einleitenden Bemerkungen zur narrativen Identität als philosophischen Frage hingewiesen. Auch Carr betont in seinen Untersuchungen immer wieder, dass es ihm um die Behandlung von Narrativität im Zusammenhang mit menschlicher Erfahrung (also auch Intentionalität) geht.

⁶⁹ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 206: »I use the word ›setting‹ here as a relatively inclusive term. A social setting may be an institution, it may be what I have called a practice, or it may be a milieu of some other human kind. But it is central to the notion of a setting as I am going to understand it that a setting has a history, a history within which the histories of individual agents not only are, but have to be, situated, just because without the setting and its changes through time the history of the individual agent and his changes through time will be unintelligible.« (206f.).

lung zu antworten versucht, usw.⁷⁰ Aufgrund der Fokussierung auf den Handlungskontext wird klar, weshalb Handlungen nur intelligibel werden, wenn sie in eine Geschichte eingefügt werden, denn sowohl Intentionen als auch die Settings können nur in temporaler Erstreckung sinnvoll erfasst werden.⁷¹ D. h., die Handlungen eines anderen Akteurs können nur dann verstanden werden, wenn klar ist, weshalb und wozu eine Handlung ausgeführt wurde. Die von MacIntyre geforderte (narrative) Intelligibilität bietet eine teleologische Erklärung, die mehr leisten kann als eine rein kausale und temporale Verkettung von Handlungssequenzen, da eine teleologische Erklärung die Gründe – die Intentionen – menschlicher Akteure für bestimmte Handlungen miteinbezieht und darum der Wirklichkeit menschlicher Lebenswelt gerechter werden kann.⁷²

⁷⁰ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 177.

⁷¹ MacIntyre bietet ein weiteres aufschlussreiches Beispiel für diese Art der kontextuellen Verortung und des damit einhergehenden narrativen Verständlichmachens: »I am standing waiting for a bus and the young man standing next to me suddenly says: The name of the common wild duck is ›Histrionicus histrionicus histrionicus.‹ There is no problem as to the meaning of the sentence he uttered: the problem is, how to answer the question, what was he doing in uttering it? Suppose he just uttered such sentences at random intervals; this would be one possible form of madness. We would render his action of utterance intelligible if one of the following turned out to be true. He has mistaken me for someone who yesterday had approached him in the library and asked: ›Do you by any chance know the Latin name of the common wild duck?‹ Or he has just come from a session with his psychotherapist who has urged him to break down his shyness by talking to strangers. ›But what shall I say?‹ ›Oh, anything at all.‹ Or he is a Soviet spy waiting at a prearranged rendez-vous and uttering the ill-chosen code sentence which will identify him to his contact. In each case the act of utterance become intelligible by finding its place in a narrative.« (MacIntyre, *After Virtue*, 210).

⁷² Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 178. Hier kritisiert Rudd Peter Lamarque dafür, dass er diese Dimension der teleologischen Erklärung von Intentionen kaum beachten würde, und zitiert aus seinem bekannten Aufsatz folgende Stelle: »Given that a narrative just is the ordering of a sequence of events, including the placing of events in causal sequences, it is a truism that narratives can explain. What better explanation than causal explanation?« (Lamarque, *On not expecting too much from Narrative*, 406). Worauf Rudd zur Antwort gibt: »[I]n the case of persons, teleological explanation. And it is precisely this that distinguishes MacIntyrean narrative from the mere causal sequencing that Lamarque calls ›narrative‹.« (Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 178). Interessanterweise erscheint dieser Abschnitt aus Lamarques Text in einer neueren Version des Aufsatzes (der ansonsten kaum grössere Änderungen aufweist) nicht mehr. Vielmehr gibt er zu, dass Narrative tatsächlich Gründe für das Handeln in Betracht ziehen können. Er beharrt aber darauf, dass der Wert einer solchen Erklärung im Wahrheitsgehalt dessen liegt, was erklärt wird, und nicht in der narrativen Form: »Narratives can spell out causal sequences and can marshal reasons for actions. This could indeed help explain the events and actions. But the value here lies not in what narrative itself can offer but in the truth of the claims about causes

Der Handlungstheoretiker Carlos Moya optiert für ein ähnliches Verständnis der Handlung wie MacIntyre, wenn er die Zentralität der Intentionalität für die Handlungsintelligibilität herausstellt und diese teleologische Struktur der Intentionalität als Bedingungsmöglichkeit für sinnvolle Handlungen betont:

Meaningful actions imply, then, the existence of subjects able to commit themselves to do things in the future. I shall contend that this notion of commitment is essential to our notion of agency and to the important sense of the distinction between actions and happenings.⁷³

Diese Verpflichtung für die Zukunft ist per definitionem intentional und kann nicht auf physikalische Prozesse reduziert werden. Intentionales Handeln ist deshalb immer vorwärtsgerichtetes Handeln, bei dem einem Plan oder einer Regel Folge geleistet oder sonst ein Ziel verfolgt wird.⁷⁴ Zudem wird auch dort Handeln nur aus der Intention auf die Zukunft hin verständlich, wo kein längerfristiges Ziel verfolgt wird, wie dies etwa bei routinemässigen Verhaltensmustern der Fall wäre.⁷⁵ Diese Einbettung von Handlungen in ihren grösseren teleologischen Kontext wird auch in der Einschätzung Bratmans sichtbar:

We are planning agents. Our purposive activity is typically embedded in multiple, interwoven quilts of partial, future-directed plans of action. [...] Plans of action typically have a hierarchical structure: Ends embed means and preliminary steps, and general intentions embed more specific intentions.⁷⁶

and reasons. If the truth isn't there – perhaps because of self-deception or distortion – then no valid explanation will be forthcoming.« (Lamarque, *On not expecting too much from Narrative*, 65). Hierauf könnte erwidert werden, dass die narrative Form für das Verständnis von Handlungen keine Option unter anderen darstellt, sondern die einzige Form ist, welche Handlungen und Ereignisse für den Menschen überhaupt intelligibel werden lässt. Natürlich kann eine erzählte Geschichte eine falsche Geschichte sein, die Lösung liegt aber nicht darin, zu einer anderen Form der Wiedergabe von temporalen Sequenzen zu kommen, sondern darin, eine wahrere Geschichte zu erzählen.

⁷³ Moya, *The Philosophy of Action*, 46.

⁷⁴ Vgl. ebd., 58.

⁷⁵ »While driving I feel uncomfortable and I sit well back, changing my position. This was also an intentional action. I wanted to feel more comfortable and I did it in order to feel so. This action was intentional just in the sense of being purposive, of tending to an end, namely to be comfortable; it was perhaps the display of a routine pattern of behaviour when I feel uncomfortable while driving; there was no rule I was following nor any commitment, even negative, to future actions. I do not see any reason to deny the intentionality of this action.« (Ebd., 57f.).

⁷⁶ Bratman, *Faces of Intention*, 1–3.

Dabei spielen frühere Pläne die Rolle des Hintergrundes, vor welchem Erwägungen für die Zukunft stattfinden, wobei gilt: »The provision of such a background framework is part of the story of the commitment characteristic of intention; it explains how intentions and plans impose structure on practical reasoning.«⁷⁷ Hier wird deutlich, dass die zeitliche Ausstreckung für den planenden Akteur zentral ist. Obwohl Bratman nicht von einer narrativen Kontinuität der Existenz des Akteurs in seinem intentionalen Handeln spricht,⁷⁸ versucht er doch, dieser Einsicht gerecht zu werden, indem er von »forward-looking connections«⁷⁹ ausgeht, die er der (Lock'schen) Kategorie des Erinnerns hinzufügt.⁸⁰ Anders als in dieser Konzeption, die vor einer explizit narrativen Einbettung der intentionalen Handlung stehen bleibt, verteidigte Stanley Hauerwas sogar noch vor MacIntyre eine soziale und narrative Vorstellung von intentionalem Handeln. Dabei versteht er Intentionen nicht einfach nur im Sinne einer auf Einzelhandlungen gerichteten Absicht, sondern wesentlich umfassender als »everything that goes into our descriptions and envisionment of our act (our project) – i. e. beliefs, motives, reasons, etc.«,⁸¹ womit diese wiederum in nächste Nähe zur praktischen Identität im Sinne Korsgaards gerückt werden. Besagte Intentionen bzw. Absichten eines Akteurs beinhalten somit viele weitere Aspekte und sind ihrerseits in einem dynamischen Prozess begriffen. Zudem müssen die Intentionen eines Akteurs im Lichte seiner Umstände, seiner bisherigen Handlungen, seiner Interessen usw. überprüfbar sein.⁸² Eine ausgeführte Handlung bezieht ihren Sinn somit zu einem grossen Teil aus den Intentionen eines Akteurs, die wiederum zutiefst von den Um-

⁷⁷ Ebd., 4. Ähnlich argumentiert auch Owen Flanagan, wenn er die Vergangenheitsdimension im Verhältnis zur Zukunft nicht einfach als Raum, aus dem Erinnerungen hochsteigen, perzipiert, sondern als Hintergrunddimension, von der her in die Zukunft gelebt wird und aus welcher heraus sich unsere Ansichten und Wünsche bereits entwickelt haben (vgl. Flanagan, *Multiple Identity, Character Transformation, and Self-Reclamation*, 138).

⁷⁸ »I see my action at that time as the action of the same agent as he who has acted in the past and (it is to be hoped) will act in the future. [...] In understanding my agency in this way, I am getting at an important truth: one and the same agent – me – begins, develops, and completes temporally extended and coordinated activities and projects; my agency is, in this sense, temporally extended.« (Bratman, *Structures of Agency*, 29).

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 43. Weitere Vertreter einer Handlungstheorie, die vom intentionalen Akteur als unhintergehbarem Fundament für Handlungen ausgehen, können in David Velleman oder Christine Korsgaard gefunden werden.

⁸¹ Hauerwas, *Character and the Christian Life*, 97.

⁸² Vgl. ebd., 104f.

ständen, Zielen, Wünschen usw. beeinflusst sind. Damit erhält eine Handlung bei Hauerwas ihre Bedeutung letztlich aus deren sozialen und narrativen Einbettung.

Aus diesen kurzen handlungstheoretischen Überlegungen sollte klar geworden sein, dass Ereignisse und Handlungen ihren Sinn erst aus dem Kontext erhalten, in den sie eingebettet sind. Um diese Einbettung erneut an einem Beispiel aufzuzeigen, kann die Handlung »Kaffeemachen« hilfreich sein. Doch kann in einer derart unspektakulären und meist repetitiven Angelegenheit wie dem »Kaffeemachen« tatsächlich eine narrative Struktur gefunden werden? Der wohl bekannteste Gegner von Theorien narrativer Identität, Galen Strawson, bestreitet genau dies. Während er zwar durchaus bereit ist zuzugeben, dass genannte Handlung teleologisch strukturiert ist, erachtet er jede Behauptung einer narrativen Strukturierung dieser Tätigkeit als trivial.⁸³ In erster Linie geht es ihm in seiner Kritik darum, solche

⁸³ »[I]f someone says, as some do, that making coffee is a narrative that involves Narrativity, because you have to think ahead, do things in the right order, and so on, and that everyday life involves many such narratives, then I take it the claim is trivial.« (Strawson, *Against Narrativity*, 439). Strawson bezieht sich bei dieser Aussage auf Charles Taylor, der solche Tätigkeiten auch als trivial für das narrative Verstehen des eigenen Lebens designiert: »Thus making sense of my present action, when we are not dealing with such trivial questions as where I shall go in the next five minutes but with the issue of my place relative to the good, requires a narrative understanding of my life, a sense of what I have become which can only be given in a story.« (Taylor, *Sources of the Self*, 48). Hier muss allerdings eingewendet werden, dass Taylor sehr wohl auch solche »trivialen« Situationen als narrativ strukturiert versteht. Im Rückgang auf Heideggers Beschreibung der temporalen Struktur des In-der-Welt-Seins als eine projektive, aus der durch die Vergangenheit gewordenen Gegenwart in die Zukunft gerichtete, schliesst er: »This is the structure of any situated action, of course, however trivial. From my sense of being at the drugstore, among the possible other destinations, I project to walk home. But it applies also to this crucial issue of my place relative to the good. From my sense of where I am relative to it, and among the different possibilities, I project the direction of my life in relation to it. My life always has this degree of narrative understanding, that I understand my present action in the form of an ›and then‹: there was A (what I am), and then I do B (what I project to become).« (Ebd., 47). Egal wie trivial die nächsten 5 Minuten für die Situierung in einem grösseren narrativen Kontext erscheinen, sie werden trotzdem als immer schon narrativ strukturiert erfahren.

Auf seinen Vorwurf der Trivialität antwortet auch Anthony Rudd, und zwar im engegensetzten Geiste: »That the understanding of even simple human actions must take a narrative form is, I would suggest, by no means a trivial point, given the continuing influence of rival, scientific models of action-explanation.« (Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 183). In der Replik auf Daniel D. Hutto, der den Trivialitätsvorwurf von Strawson übernimmt (Hutto, *Narrative Self-Shaping*), hingegen antwortet er – qualifiziert – affirmativ: »In a sense the strong narrativity thesis is trivial – once it is fully understood, the response should be: ›Yes, of course!‹ not ›What a strange but fascinating hypothesis! Perhaps further scientific research will provide evidence to support

Kurzzeitepisoden, die eine gewisse narrative Struktur aufweisen, als nicht vergleichbar mit längerfristigen Handlungen oder Ereignissen oder gar mit dem gesamten Leben eines Menschen zu postulieren.⁸⁴ Das Problem dabei liegt in der Unmöglichkeit, die einzelnen teleologisch-narrativ gerichteten Handlungen aus ihrem grösseren Kontext – damit aus grösseren narrativen Strukturen – herauszulösen und sie unverbunden nebeneinander stehen zu lassen. Anders ausgedrückt: Jemand macht sich einen Kaffee, um ihn zu trinken, doch auch diese scheinbar so simple Einzelhandlung lässt sich erst vor den verschiedenen Geschichtenhorizonten verstehen,⁸⁵ in welche sie eingebettet ist. Anthony Rudd fragt etwa, wie diese Episode des Kaffeemachens in den Alltag des Akteurs passt. Ist es der gewöhnliche Morgenkaffee, den er täglich zu sich nimmt und der für die Strukturierung des Tages hilfreich geworden ist, oder macht er den Kaffee für einen unerwarteten Besucher? Ist es ein Kaffee für seine kranke Mutter oder der Kaffee, der die monochrome Langeweile des Arbeitsalltages unterbricht? Macht er den Kaffee in einem Kurs, den er seit Kurzem besucht und der ihn zu einem erfolgreichen Barista machen soll? Macht er sich den Kaffee, um in den Erinnerungen an seine kürzlich verstorbene Lebenspartnerin zu schwelgen, die vom aufsteigenden Geruch der frisch gerösteten Bohnen stets verdichtet auftreten?⁸⁶ Jede noch so kleine Handlung trägt immer Sinnebenen mit sich, die unendlich in Vergangenheit und Zukunft zu weisen scheinen. An diesem Beispiel wird die Einbettung jeder noch so kleinen episodischen Geschichte in grössere Geschichten deutlich. Erst innerhalb solcher grösseren Geschichtenhorizonte erhalten kleinere Handlungsepisoden ihren spezifischen Sinn, der sie verständlich werden lässt.⁸⁷

it.« But, as Husserl and Wittgenstein would agree, what is trivial in this sense may be immensely hard to make perspicuous to ourselves.» (Rudd, »*Strong*« *Narrativity – a Response to Hutto*, 47).

⁸⁴ »What Strawson really seems to be doing is conceding (however grudgingly) that episodes like my coffee-making are teleological and therefore narrative; but insisting that having all these narrative episodes going on does not mean that my life as a whole amounts to a narrative, in any significant sense.« (Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 183).

⁸⁵ An dieser Stelle werden die Verstrickungs- und Horizontmetaphern Schappes erneut hilfreich, da sie die Verbundenheit solcher Geschehnisse anzeigen und jegliche Isolierung unterminieren.

⁸⁶ Wie bei der Madeleine-Episode von Proust, bei der durch die olfaktorische Reizung eine regelrechte Geschichtenlawine losgetreten wird (Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. In *Swanns Welt*, 63–67. Siehe Fn 161 in Kap. 3.3.2).

⁸⁷ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 183f.

5.2.2 *Enacted Narratives*

Doch es geht hier nicht allein um die Intelligibilität der Handlungen für eine Aussenperspektive. Die geschichtenhafte Struktur wird nicht allein auf der Ebene der »small-scale«-Handlungen immer schon als geschichtenfiguriert erlebt, sondern auch auf der Ebene grösserer Handlungskomplexe. MacIntyre spricht von menschlichen Handlungen – und später vom menschlichen Leben – als »enacted narratives«⁸⁸:

It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others. Stories are lived before they are told – except in the case of fiction.⁸⁹

Auch grössere Handlungskomplexe als der Tennisaufschlag werden geschichtenfiguriert wahrgenommen und gelebt (enacted). Alltags-erleben ist immer schon narrativ strukturiert, was in der Terminologie MacIntyres mit dem Begriff der »enacted narratives«, bei Ricoeur mit dem Hinweis auf die in der Lebenswelt immer schon anwesenden prä-narrativen Strukturen der Erfahrung⁹⁰ oder bei Wilhelm Schapp mit dem Terminus der Geschichtenverstrickung⁹¹ ausgedrückt wird. Um einen weiteren Begriff einzuführen, der die vorhergehenden nicht ersetzt, sondern teilweise in sich aufnimmt und verdeutlicht, kann der von John Davenport geprägte Terminus »narrative« hier zur Sprache kommen, den er folgendermassen definiert:

The combination »narra-vive« connotes a story that lives, the development of which is, for the most part, prior to its telling or rational interpretation. The term »narrative« signals that we are not referring to a told or written narrative in the familiar sense, given that the life of a responsible agent is not (in its primary level) an artistic artifact.⁹²

Ein solches »narrative« kann dabei analog zur Erzählung verstanden werden. Obwohl die biographische Darstellung eines Lebens niemals jedes Detail des gelebten Lebens wiedergeben kann, ist sie trotzdem

⁸⁸ MacIntyre, *After Virtue*, 211. Dies tut er im Rückgriff auf Barbara Hardy, die selbst die Geschichtendurchformung der menschlichen Lebenswelt betont: »For we dream in narrative, daydream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate, and love by narrative«. (Hardy, *Towards a Poetics of Fiction*, 5).

⁸⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 212.

⁹⁰ »Zur Bezeichnung dieser Situationen gehe ich so weit, von einer prä-narrativen Struktur der Erfahrung zu sprechen.« (ZuE I, 118).

⁹¹ Siehe IGV, passim; PdG, passim; diese Arbeit Kap. 3.

⁹² Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 71.

dazu imstande, einen Teil des vielschichtig-polyvalenten dynamischen und unendlich komplexen »narrative« zu erfassen.⁹³ Anders aber als eine zu Wort gebrachte Geschichte, also eine mündliche Erzählung oder eine schriftlich verfasste Geschichte, wäre das »narrative« eher als Existenzial im Heidegger'schen Sinne zu verstehen, also als die Art und Weise des In-der-Welt-Seins des Daseins, als ein fundamentaler ontologischer Modus persönlicher Existenz.⁹⁴ Damit wird erneut hervorgehoben, was schon mehrmals postuliert wurde: Erzählungen versuchen Aspekte der menschlichen Lebenswelt einzufangen, die immer schon auch präreflexiv geschichtenfiguriert strukturiert ist.

Demnach lassen sich auch hier, aufgrund dieser Unterscheidung von »narrative« und »narrativ«, zwei Ebenen sichtbar machen. Die erste Ebene der narrativen Struktur betrifft das Erleben und Handeln, also die gesamte menschliche Existenz in ihrem existenziellen Vollzug, und kann mit dem Begriff von Davenport »narrative« genannt werden. Die zweite Ebene beinhaltet die erzählten Geschichten – wie sich auch immer diese Erzählform konkret materialisiert –, die von der ersten Ebene erzählen und sowohl Phänomene wie das alltägliche als auch literarisch aufbereitetes Erzählen im Sinne Ricœurs beinhalten.⁹⁵ Diese Unterscheidung der Ebenen wird von Anthony Rudd noch erweitert und von zwei auf vier Ebenen aufgefächert. Die *erste Ebene* kann dabei als Äquivalent zu der von Davenport herausgestellten Ebene des »narrative« – das geschichtenfiguriert-narrativ strukturierte Leben – gesehen werden. Jemand handelt z. B. auf eine bestimmte Weise, um jemandem etwas heimzuzahlen. Dies könnte wahr sein, auch wenn der Protagonist selbst und niemand anderes darum wüssten. Die *zweite Ebene* bestimmt er als das implizite narrative Gefühl (sense), welches das eigene Leben immer begleitet, ohne dass man explizit darüber nachdenkt. Man nimmt eine Person als diejenige wahr, mit der man sprechen muss, damit man Informationen über jemanden erhält usw. Obwohl dies nicht einfach unbewusst geschieht, d. h., man weiss um

⁹³ Zudem kann hier hinzugefügt werden, dass analog zur Biographie, die viele Details auslassen muss und also selektiv vorgeht, auch im gelebten Leben – gerade weil in der Erfahrung nicht einfach neutrale Sinnesdaten aufgenommen und dann mit Sinn versehen werden, sondern Dinge immer schon als auf die eine oder andere Weise sinnvoll erschlossen erfasst werden – Erfahrungen immer schon selektiv erlebt werden. Mein Erleben eines regnerischen Sonntages ist aufgrund meines eigenen Geschichtenhintergrundes anders strukturiert und wird anders erfahren als das Erleben desselben Sonntages eines anderen Menschen.

⁹⁴ Vgl. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 71. Es ist dieser ontologische Anspruch, der die epistemologische Behauptung des Zugriffs auf Personen über deren Erzählungen begründet (vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 183).

⁹⁵ Vgl. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 57.

diese Person und um die Möglichkeit, von ihr Informationen zu erhalten, muss dieses Wissen nicht explizit ausformuliert werden. Auf der *dritten Ebene* findet der Versuch statt, die eigenen Erlebnisse entweder sich selbst oder jemand anderem zu erzählen. Hier wird die Erzählung also explizit. Eine solche Aufteilung ist nicht zuletzt deshalb von Wert, weil sie auf eine wohlbekannte Kritik an Theorien narrativer Identität antworten kann. Kritisiert wird, dass aufgrund der Verabsolutierung des Narrativen die Unterscheidung von wahren und falschen Begebenheiten kaum noch möglich wäre, da diese nur unterschiedlich erzählt würden.⁹⁶ Denn sowohl auf der zweiten als auch auf der dritten Ebene kann man sich selbst täuschen oder getäuscht werden. Sowohl das implizite Gefühl, welches das eigene »narrative« begleitet, als auch die explizite Erzählung des eigenen Lebens kann in einem verzerrten Verhältnis zur ersten Ebene stehen. Mein Verhalten

⁹⁶ Peter Lamarque bemerkt: »[N]arratives are characterised by their perspectival nature. For important sequences of events most people have more than one narrative to tell. All of us return to the major events in our lives and recount them over and over in different narratives from different points of view. The whole idea of unity and coherence crumbles away«. (Lamarque, *On not expecting too much from Narrative*, 405). John Lippitt nimmt diese Einsicht auf und ergänzt: »This throws up a very important challenge that any narrative conception of the self must face: the problem of self-deception. What if the stories we tell about our lives are, in Quinn's words, ›retrospective illusions? As Quinn points out, there is plenty of room for ›self-interested misunderstanding, rationalization, and mythologization‹ with respect to our own lives. This could either take the form of replacing an ›unflattering unified narrative‹ with ›one that feeds our self-esteem‹, or (for someone sympathetic to Rudd's position) to our constructing such a narrative precisely to assuage the fear that ›our lives really lack narrative unity all the way down and are, to that extent, without meaning‹. In selecting the material for our life narratives, what justifies the selection?« (Lippitt, *Getting the Story Straight*, 48f.). Er bezieht sich auf folgenden Aufsatz von Quinn: Quinn, *Unity and Disunity, Harmony and Discord*, 329. Dieses Problem der Selbsttäuschung bemerkt auch Strawson: »It's well known that telling and retelling one's past leads to changes, smoothings, enhancements, shifts away from the facts, and recent research has shown that this is not just a human psychological faible. It turns out to be an inevitable consequence of the mechanics of the neurophysiological process of laying down memories that every studied conscious recall of past events brings an alteration. The implication is plain: the more you recall, retell, narrate yourself, the further you risk moving away from accurate self-understanding, from the truth of your being. Some are constantly telling their daily experiences to others in a storying way and with great gusto. They are drifting ever further off the truth.« (Strawson, *Against Narrativity*, 447). Bei dieser Kritik müsste jedoch zurückgefragt werden, wie denn diese »facts«, von denen narrative Wiedergabe scheinbar immer weiter abrücke, ausserhalb von Geschichten sinnhaft wiedergegeben werden könnten? Dass es unwahre Erzählungen gibt, ist nur dann ein Totschlagargument gegen Theorien des Narrativen, wenn diese keine Referenz in der Wirklichkeit postulieren. Selbstverständlich kann schlecht oder auch falsch erzählt werden. Die Lösung ist eine wahrere Erzählung.

kann dasjenige eines hasserfüllten, nachtragenden Kleingeistes sein, wenngleich ich dies aber sowohl im impliziten narrativen Gefühl anders erlebe und auch in der expliziten Erzählung das eigene Verhalten als einen Kampf für Gerechtigkeit darstelle. Aus diesem Grund führt Rudd eine *vierte Ebene* ein, welche die wahrheitsgemässe Wiedergabe der ersten Ebene darstellt, damit also mit dem eigenen tatsächlich gelebten »narrative« korrespondiert. Ob diese wahre Geschichte jemals erzählt wird oder nicht, ist dabei zweitrangig.⁹⁷

Was aber bedeutet es auf der Ebene von grösseren Handlungskomplexen, wie sie im Alltag vorkommen, von einer narrativen Strukturierung zu sprechen, die häufig nicht explizit, sondern implizit funktioniert? Die Kategorien von Retention und Protention sind dafür nicht einfach zu übernehmen, da diese kaum auf grössere zeitliche Erstreckungen angewendet werden können.⁹⁸ Obwohl Retention und Protention in den unmittelbaren Erlebnissen und Handlungen immer anwesend sind, braucht es für zeitlich ausgestrecktere Handlungskomplexe die Fähigkeit, viele Einzelhandlungen und Erlebnisse in einer anderen Form des Erfassens zusammenzuhalten. Sollte hier erneut die Husserl'sche Terminologie übernommen werden, dann könnte von Reproduktion und Erwartung bzw. für die Handlung von Reproduktion und Planung gesprochen werden.⁹⁹ In dieser zweiten Form der Erinnerung wird die unthematische Hintergrunddimension der Retention thematisch.¹⁰⁰ Allerdings bedeutet dies nicht, dass der Anfang eines von einem Akteur angefangenen Projektes, wie z. B. eine längere Wanderung in den Schweizer Bergen, immer in reflexiver Klarheit die Erinnerung erleuchtet. Vielmehr fungiert auch hier der Anfangspunkt der Wanderung für die Pause nach einigen Stunden als Hintergrund, der das Unterfangen sinnvoll verstehbar werden lässt. Auch der Ebene des Alltagshandelns und Erlebens eignet häufig nur ein implizites Bewusstsein der narrativen Struktur dieses Handelns und Erlebens. Der handelnde Akteur versteht, was er tut oder was gerade geschieht, geschichtenfiguriert, ohne dass er explizit darüber

⁹⁷ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 181.

⁹⁸ »As long as we remain at the level of the melody and the tennis serve we can speak of a more or less immediate protentional-retentional span which temporally holds together the event or action and unites its beginning, middle, and end. We are absorbed in the melody, we simply serve the tennis ball, as we saw, without any reflective distance between ourselves and what we are doing, and yet in such a way that we are not blind or unaware, but in fact perfectly conscious of what we are doing. When the events and actions are longer-term and more complex, it is clear that something more and different is required.« (Carr, *Time, Narrative, and History*, 54).

⁹⁹ Siehe: Hua X, 35/55.

¹⁰⁰ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 56.

nachdenken muss. Er sieht diese Kneipe als den Ort, zu dem er gehen muss, weil er mit seinem Nachbarn am Vorabend beschlossen hat, gemeinsam das Fussballspiel an diesem Ort zu schauen, usw.¹⁰¹ All das muss nicht explizit ausformuliert werden, damit der Akteur die Situation auf diese Weise erlebt, genauso wie es nicht notwendig ist, im Selbstgespräch ständig zu postulieren: »Das ist ein Baum« oder »dies ist ein Stuhl«, um diese Objekte als Bäume oder Stühle wahrzunehmen. Die Dinge um mich herum werden aber von mir als Stühle oder Bäume wahrgenommen; genauso verhält es sich mit der narrativen Struktur von Ereignissen und Handlungen im eigenen Leben:¹⁰²

The sense of one's life as unfolding according to the logic of a narrative is not just an idea we have, it is an organizing principle of our lives. It is the lens through which we filter our experiences and plan for actions.¹⁰³

In den Worten Taylors:

My life always has this degree of narrative understanding, that I understand my present action in the form of an »and then«: there was A (what I am), and then I do B (what I project to become).¹⁰⁴

Einer der bedeutendsten Kritikpunkte an Theorien des Narrativen, der in verschiedensten Formen immer wieder aufgenommen wird, bezieht seine Plausibilität aus der Verdrängung dieser impliziten Dimension des narrativen Erlebens. Lamarque z.B. betont die Unmöglichkeit, von Narrativen zu sprechen, wenn diese nicht erzählt werden: »Narratives are stories that only exist when they are told. With-

¹⁰¹ Hier kann auf die Anfang-Mitte-Ende-Struktur solcher »large-scale«-Handlungen aufmerksam gemacht werden. Denn es ist klar, dass in diesem Falle das Losgehen zu dieser Bar den Anfang der Handlung markiert, das Unterwegssein kongruent zur Mitte (sowie zum Mittel für die Zweckerfüllung) ist und schliesslich das Eintreten in die Bar und das Treffen des Nachbarn, oder je nachdem auch das Ende des Fussballspiels, sowohl das temporale als auch das teleologische Ende dieser Handlung darstellen.

¹⁰² Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 180.

¹⁰³ Schechtman, *The Constitution of Selves*, 113.

¹⁰⁴ Taylor, *Sources of the Self*, 47. Zu der epistemologischen Einsicht in die Notwendigkeit von Geschichten für jegliches Verständnis des Menschen, die von Marquard im Anschluss an Schapp folgendermassen ausgewortet wird: »[J]eder Mensch ist »der, der...« bzw. »die, die...«; und wer er dann genauerhin ist, das sagen immer nur seine Geschichten. Jeder Mensch ist sein Lebenslauf: ein Ensemble seiner Geschichten« (Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 62), tritt – wie bereits gesehen – die Struktur der geschichtenfigurierten Erfahrung, die jeder Reflexion vorgeordnet ist.

out narration there is no narrative.«¹⁰⁵ Ähnliche Positionen beziehen auch Bernard Williams¹⁰⁶ oder John Lippitt.¹⁰⁷ Diese Gleichsetzung von narrativer Struktur mit der Wiedergabe derselben in einer Erzählung wird von Davenport als »Logos Fallacy« bezeichnet.¹⁰⁸ Weil Geschichten nur dann wirklich Geschichten sind, wenn sie erzählt werden, kann auch nicht von gelebten Geschichten im Sinne MacIntyres gesprochen werden, da, um Geschichten zu sein, diese zuerst erzählt werden müssten. Doch es wurde bereits mehrmals herausgestellt, dass Erfahrungen ihren Sinn nicht erst im Nachhinein aufgrund der reflexiven Aufarbeitung und in diesem Falle durch explizites Ausformulieren oktroyiert bekommen müssen, dass vielmehr die Alltagswelt immer schon eine mehr oder minder sinnhafte Geschichtenfigurierung aufweist, die eine analoge Struktur zu den erzählten Geschichten aufweist. Unsere Lebenswelt wird immer schon als temporal sich erstreckendes Netzwerk von Sinnbeziehungen erfahren, welche un-

¹⁰⁵ Lamarque, *On not expecting too much from Narrative*, 404.

¹⁰⁶ Für Williams ist klar, dass Geschichten immer nur aus einer Perspektive des wissenden Erzählers wiedergegeben werden können. Eine unfertige Geschichte ist für ihn also keine wirkliche Geschichte, weshalb es keinen Sinn ergäbe, reale Lebensgeschichten und vor allem deren Einheit im Sinne MacIntyres mit fiktionalen Lebensgeschichten zu vergleichen: »He indeed believes that the unity of an actual life is like the unity of a fictional life – that is what makes narrative the grounding conception for both of them. The priority of fact over fiction consists only in this: that the unity is found first in life, and is carried over from life to the construction of fiction. But this conception must be wrong: there is a deep disanalogy between the situation of a person living his life and any fictional character. [...] The life of a fictional character is necessarily something that our lives are not, a given whole. However coherent or incoherent in everyday terms their lives may be represented as being, they have a special unity that no real life can have, that the end of them is present at their beginning. This peculiar unity of their lives cannot help us in trying to find coherence in our own. It is essential to fictional lives that their wholeness is always already there, and essential to ours that it is not.« (Williams, *Life as Narrative*, 310f.). Zur weiteren Diskussion bezüglich der Geschlossenheit resp. Offenheit einer Lebensgeschichte siehe das nächste Kapitel.

¹⁰⁷ Ähnlich wie bei Williams ist auch für Lippitt die MacIntyre'sche Vorstellung eines Lebens als vergleichbar mit fiktionalen Geschichten und deren Geschlossenheit kaum nachzuvollziehen: »First, by taking literary narratives as the default kind of narrative, MacIntyre offers a misleading guide to understanding human life. Second, our very status as temporal beings, far from supporting the ›narrative unity‹ view, resists the idea that any human life could be ›unified‹ or ›whole‹.« (Lippitt, *Getting the Story Straight*, 43). Auch in dieser Perspektive wird die Konzeption des Narrativen immer schon als eine fertige Geschichte verstanden, die erzählt werden muss. Da menschliche Leben offen sind und sich temporal in eine ungewisse Zukunft erstrecken, könne nicht von einer narrativen Struktur gesprochen werden.

¹⁰⁸ Vgl. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 53. Die Vorstellung, die dahinter steht, ist, dass »anything like a narrative structure must be recounted, composed, or articulated, as if its entire contents must be the result of reflection.« (Ebd.).

sere Erfahrung vor aller Reflexion konditionieren und strukturieren, und gleichzeitig können diese Sinnbeziehungen und damit auch das vorreflexive geschichtenfigurierte Erleben durch Interpretation und reflexive Auseinandersetzung im Sinne Ricœurs refiguriert werden.¹⁰⁹ In dessen Worten:

The main consequence of this existential analysis of man as being entangled in stories is that narrating is a secondary process grafted on our »being-entangled in stories«. Recounting, following, understanding stories is then simply the continuation of these unspoken stories.¹¹⁰

Es lohnt sich, zum Schluss noch einmal auf das Beispiel MacIntyres zurückzukommen, um dem Leser die implizite Dimension der Geschichtenfigurierung des Alltags ein letztes Mal vor Augen zu führen. In diesem Beispiel ist von einem Mann die Rede, der in seinem Garten beschäftigt ist. Wenn die Frage gestellt würde, womit er gerade beschäftigt sei, dann gäbe es mehrere Antworten, die gleichermassen der Situation angemessen und wahr wären. So könnte gesagt werden, dass der Mann ein Loch gräbt, Gartenarbeiten verrichtet, einem Trainingsablauf nachgeht, sich für den Winter wappnet oder dass er seiner Partnerin einen Gefallen tun will. Während einige dieser Antworten die Intentionen des Akteurs charakterisieren, bezeichnen andere die unintendierten Konsequenzen der ausgeführten Handlungen, derer sich der Akteur nicht unbedingt bewusst sein muss.¹¹¹ Dieser Akteur könnte nun durchaus absichtlich Vorbereitungen für den Winter treffen und sich dabei auch bewusst sein, dass er damit seiner Frau einen grossen Gefallen tut, ohne dass er das eine oder das andere explizit ausformulieren muss. Trotzdem kann behauptet werden, dass er genau weiss, was er tut und wieso er gerade Gartenarbeiten verrichtet. Dieses Wissen ist mit der Bezeichnung des »Unbewussten« nicht vollends getroffen. Denn schliesslich weiss er darum, dass dies der Garten ist, der ihm viel bedeutet, weil er z. B. jahrelang an dessen Auf- und Ausbau gearbeitet hat, und er weiss sehr genau, dass er gewisse Vorbereitungen für den nahenden Winter treffen muss; dass dies auch seine Frau erfreut, die den Garten im Frühling und Sommer häufig mit ihm zusammen geniesst usw. All dies weiss er, ohne dass er es sich selbst oder jemand anderem erzählt, und dieses Wissen fungiert als Kontext – oder auch Hintergrund –, in dem seine Handlung für ihn (und für seine Frau) Sinn ergibt. Entsprechend fungieren die Geschichten

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 68.

¹¹⁰ Ricœur, *Life in Quest of Narrative*, 30.

¹¹¹ MacIntyre, *After Virtue*.

über sich selbst als Ehemann und Gärtner als die Linse, durch die sein Erleben der Gartenarbeit, sein Schaufeln z. B., gefiltert wird.¹¹²

5.3 GESCHICHTENFIGURATION DER MAKROEBENE – DAS SELBST

5.3.1 *Das Selbst als Kontext für Geschichten*

Bisher wurde einerseits die temporale Erlebens- und Handlungsstruktur kleinerer, aus ihrer Interdependenz mit anderen Phasen herausgelöster Einzelhandlungen und Erlebnisse untersucht und dabei festgestellt, dass bereits auf dieser Mikroebene aufgrund der gesichteten Strukturen – Anfang – Mitte – Ende und die damit einhergehende Konzeption der Geschlossenheit, Weggang und Ankunft, Weggang und Rückkehr, Mittel und Zweck, Spannung und Lösung oder Problem und Lösung¹¹³ – von einer narrativen Konfiguration in einem analogen Sinne zur Erzählung ausgegangen werden kann. Andererseits wurde die narrative Strukturierung auch in grösseren Handlungs- und Erlebniskomplexen anhand verschiedenster Beispiele ausgewiesen. Dabei wurde die Bedeutung des grösseren Kontextes für die Intelligibilität von Handlungen sowohl für andere¹¹⁴ als auch für das eigene Selbst aufgezeigt. Weiterhin wurde auf die implizite Dimension hingewiesen, die nicht nur in den Prozessen der Retention und Protention anwesend ist, sondern der auch auf der Ebene grösserer Handlungs- und Erlebniskomplexe eine konstitutive Rolle für das Erleben und Handeln zukommt.¹¹⁵ Im Zusammenhang mit dieser Doppelperspektive von Erleben und Handeln wurde das menschliche Leben mit Marquard als »Handlungs-Widerfahrnis-Gemisch«¹¹⁶ bezeichnet.

Es stellt sich nun die Frage nach dem Träger dieser Erlebnisse und Handlungen und nach der Möglichkeit, diese in der Gesamtheit eines einzelnen Lebens wahrzunehmen. Damit gerät also die Frage nach der Einheit des Lebens in den Horizont. Dabei gewinnt auch hier die Thematik durch die Auffächerung der Sichtweise in eine Aussen- und eine Innenperspektive an Klarheit. Zuerst kann festgestellt werden,

¹¹² Vgl. Rudd, »Strong« Narrativity – a Response to Hutto, 46.

¹¹³ Vgl. Carr, *Time, Narrative, and History*, 49.

¹¹⁴ Erinnert sei an das scheinbar so trivial anmutende Beispiel des Kaffeemachens. Erst wenn dieser Akt in den grösseren Kontext seiner Geschichtenhorizonte gestellt wird, wird das Kaffeemachen wirklich intelligibel. Siehe diese Arbeit, 245 f.

¹¹⁵ So etwa im Beispiel MacIntyres mit dem Mann im Garten. Dessen Wissen, was er tut und wieso er es tut, muss nicht explizit ausformuliert werden, damit er seine Handlungen in diesem Horizont verstehen kann.

¹¹⁶ Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 63 f.

was bereits auf der Ebene der alltäglichen Handlungen postuliert wurde: Genau wie die Mikroebene der Einzelhandlungen ihren Sinn aus dem Kontext grösserer Handlungszusammenhänge erhält, so erhalten Handlungs- und Erlebenszusammenhänge wie z.B. ein Kinobesuch, das gemeinsame Verfolgen eines Fussballspiels in einer Bar oder auch die Vorbereitungen im Garten für den Winter, ihren spezifischen Sinn erst aus dem grösseren Kontext eines menschlichen Lebens. Diese durch den »Zusammenhang des Lebens«¹¹⁷ insinuierte »Einheit der Einzelgeschichte«¹¹⁸ wird von MacIntyre als eine narrative Einheit verstanden: »In what does the unity of an individual life consist? The answer is that its unity is the unity of a narrative embodied in a single life.«¹¹⁹ Um die epistemologische Tragweite besagter Perspektive gerade im Hinblick auf andere Menschen aufzuzeigen, lohnt es sich, erneut die Kontextabhängigkeit von Handlungen zu bedenken. Denn die Folge der Einbettung von Einzelhandlungen in grössere Handlungszusammenhänge führt nicht nur zu einer höheren Intelligibilität dieser Handlungen, sondern auch zum besseren Verständnis desjenigen Akteurs, dem diese Handlungen zuzuschreiben sind. Ein gesamtes Leben als geschichtenfiguriert zu sehen, es als eine narrative Einheit zu erblicken, bedeutet somit auch, diejenige Person wahrzunehmen, deren Leben es ist. Um eine Handlung wirklich verstehen zu können, muss demnach verstanden werden, wieso der Handelnde auf diese Weise agiert, was wiederum die Situierung vor einem Hintergrund vergangener Handlungen und Entscheidungen sowie eine Inaugenscheinnahme der geplanten Ziele für die Zukunft des Akteurs erfordert. Damit geraten sowohl die Intentionalität des Akteurs in den Blick als auch die Gründe für diese Intentionalität, d.h. die Gründe für die Ausrichtung auf bestimmte Ziele.¹²⁰ All dies kann letztlich nicht geschehen ohne die Referenz auf die »beliefs, desires, loves, hates, values«¹²¹ usw. des infragestehenden Handelnden. Eine Erzählung von einer bestimmten Handlung kann somit nur dann sinnvoll sein, wenn sichtbar wird, wie diese Handlung mit allen dazugehörigen Elementen einen konsistenten Charakter entbirgt. Demzufolge setzt narrative Intelligibilität einen konsistenten und einheitlichen Charakter

¹¹⁷ Siehe Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 196–199.

¹¹⁸ *AdWPG I*, 159.

¹¹⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 218. Siehe auch: »In evaluating a life what kind of unity are we ascribing to it? It is the unity of a narrative, often a complex narrative, of which the agent who enacts it is at once subject and author, or rather coauthor.« (MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 231).

¹²⁰ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 184.

¹²¹ Ebd.

voraus.¹²² Um jemandes Charakter kennenzulernen, ist es dabei unabdingbar, die temporale Erstreckung mitzubedenken, in der sich dieser Charakter durch wiederkehrende Muster von Dispositionen, Gedanken und Handlungen ausdrückt.¹²³ Zur Kenntnis von Gewohnheiten und Dispositionen und deren übergreifendem Zusammenhang im Leben einer Person gelangt man nur durch die Beobachtung ihres Verhaltens in unterschiedlichen Umständen. Demnach müssen, soll jemand tatsächlich verstanden werden, sowohl die Vergangenheitsdimension als auch die gewünschte oder geplante Zukunft einer solchen Person wahrgenommen werden. Die Konstanz und Einheit eines Charakters lässt sich also niemals lediglich in einer punktuellen Gegenwart feststellen, sondern nur in einem zeitlich sich erstreckenden Prozess.¹²⁴ In Bezug auf eine Einzelhandlung hiesse dies: Was jemand gerade tut, erhält seinen Sinn erst in der zeitlichen Erstreckung – die ihrerseits narrativ strukturiert ist und so auch wiedergegeben werden muss –, indem diese Handlung mit Referenz auf die Vergangenheit

¹²² Ebd., 184. Bereits bei Ricœur wurde beim Umweg der narrativen Identität über die Fabelkomposition die Verbindung der erzählten Handlungen mit dem handelnden Subjekt – der Erzählfigur – herausgestellt. Für ihn konnte die narrative Identität des Helden nur in der Korrelation zu der diskordanten Konkordanz der Geschichte gedacht werden: »Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt.« (SaA, 182). In dieser Korrelation fand Ricœur den Übergang von den thematisierten Handlungen zum Handlungsträger (Ricœur, *Narrative Identität*, 215). Siehe dazu auch das Kapitel 2.2.2.3 »Der Umweg der narrativen Identität« in dieser Arbeit.

¹²³ Auch hier kann an die Definition von Charakter bei Ricœur erinnert werden: »Der Charakter, so würde ich heute sagen, bezeichnet die Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten eines Menschen, *auf Grund deren* man eine Person wiedererkennt.« (SaA, 150).

¹²⁴ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 186. An dieser Stelle kann erneut die von Taylor betonte situative Orientierung für das Leben ins Feld geführt werden: »My life always has this degree of narrative understanding, that I understand my present action in the form of an ›and then‹: there was A (what I am), and then I do B (what I project to become).« (Taylor, *Sources of the Self*, 47). Was also im eigenen Leben gilt, gilt auch für die Möglichkeit, jemanden verstehen zu können. Je besser die Vergangenheit und die erwünschte Zukunft einer Person gekannt werden, desto besser können – in den meisten Fällen – gegenwärtige Handlungen verstanden werden. Der Charakter lebt dabei von einer spannenden Dialektik, die von Ricœur als die Überlagerung von Idem (das als beständig wahrgenommene sedimentierte reidentifizierbare Moment) und Ipse (das im Verhältnis zu sich selbst handelnde und gewohnheitsaneignende freiheitliche Moment) interpretiert wird. Es ist gerade die Gewohnheitsdimension des Charakters, die diesen als beständig erscheinen lässt, die aber gleichzeitig dessen Zeitlichkeit zutage fördert, indem gerade das Erwerben von Gewohnheiten in einer Geschichte ausgefaltet werden muss (vgl. SaA, 150).

und die zu erreichende Zukunft bewertet wird.¹²⁵ Was bereits mehrfach thematisiert wurde und als eine der zentralen Einsichten beinahe aller Theoretiker einer narrativen Identität gelten kann, kommt hier also erneut zum Vorschein und kann im bereits mehrfach hervorgehobenen Diktum Schapps gebündelt werden: »Die Geschichte steht für den Mann. Wir meinen damit, daß wir den letztmöglichen Zugang zu dem Menschen über Geschichten von ihm haben.«¹²⁶

Doch es ist nicht nur der Zugang zum anderen Menschen, der erst im Wissen um dessen Geschichten aufgeht, auch der Zugang zum eigenen Selbst, das gesamte Selbstverständnis, funktioniert über Geschichten.¹²⁷ Dabei besteht dieser Zugang über Geschichten nicht einfach nur in der rückblickenden Konstruktion einer Autobiographie,¹²⁸

¹²⁵ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 186.

¹²⁶ IGV, 103. Vgl. weiterhin: »Das Wesentliche, was wir von den Menschen kennen, scheinen ihre Geschichten und die Geschichten um sie zu sein. Durch seine Geschichte kommen wir mit seinem Selbst in Berührung.« (IGV, 105). Siehe dazu: »Wir meinen auch, daß der Zugang zu dem Mann, zu dem Menschen, nur über Geschichten, nur über seine Geschichten erfolgt.« (IGV, 100). Siehe dazu Marquards Kommentar: »Schapp – meine ich – unterstreicht beim Menschen die ›der, der...‹-Struktur: jeder Mensch ist ›der, der...‹ bzw. ›die, die...‹; und wer er dann genauerhin ist, das sagen immer nur seine Geschichten. Jeder Mensch ist sein Lebenslauf: ein Ensemble seiner Geschichten.« (Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 62). Gleichzeitig gilt natürlich auch, dass wir unsere eigene Identität anderen immer nur durch das Erzählen einer Geschichte irgendwie näherbringen können: »When we want someone to know who we are, we tell them our life story.« (Polkinghorne, *Narrative and Personal Identity*, 28).

¹²⁷ Vielleicht könnte auch gesagt werden, dass der andere nur deswegen über seine Geschichten verstanden wird, weil der Zugang zum eigenen Selbst stets nur geschichtenfiguriert gewonnen werden kann: »It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others.« (MacIntyre, *After Virtue*, 212).

¹²⁸ Der Themenkomplex zur rückblickenden Identitätsgenerierung durch das autobiographische Erinnerungsvermögen wird in der Literatur zur Konstruktion von Identität ausführlich behandelt. Jerome Bruner z.B. schreibt: »In the end, we become the autobiographical narratives by which we ›tell about‹ our lives. [...] While the act of writing autobiography is new under the sun – like writing itself – the self-told life narrative is, by all accounts, ancient and universal.« (Bruner, *Life as Narrative*, 694f.). Vgl. weiterhin: »Autobiography is a poietic rather than a mimetic genre, which also includes an element of the imaginary in the emerging ›portrait‹ of the subject. The narrative act, it needs to be emphasized, acquires a vital role in the construction of a sense of identity. Indeed, the view that the narrative rendering of lived experience engenders such a sense of identity seems to be supported by psychological studies, which indicate that dysnarrativity, i. e. the inability to construct or understand stories, seriously impairs a sense of selfhood« (Löschnigg, *Postclassical Narratology and the Theory of Autobiography*, 261). Weiterhin: »[W]henver it comes to matters of identity and, inextricably interwoven with it, autobiographical memory, story-telling is nee-

vielmehr muss auch, da das gesamte Leben vorwärtsgerichtet gelebt wird, die Zukunftsdimension miteinbegriffen werden. Wenn an dieser Stelle also von einem notwendigen Bewusstsein der Vergangenheit als Hintergrunddimension und vom Wissen um Pläne für die Zukunft gesprochen wird, dann wird damit auch ein Wissen um den handelnden Akteur, in diesem Falle ein Wissen um sich selbst, behauptet.¹²⁹ Denn Vergangenheit und Zukunft sind in diesem Sinne elementar die *eigene* Vergangenheit und Zukunft, weshalb es unumgänglich ist, dieses Bewusstsein von vergangenen Handlungen und geplanter Zukunft als Bewusstsein des eigenen Selbst zu designieren. Das eigene Handeln ist begleitet von einer Ahnung davon – implizit, explizit oder auch einer Mischung von beidem –, wer ich bin, wieso ich tue, was ich tue, und was ich damit für meine erwartete Zukunft erreichen will.¹³⁰ Sowohl die eigene Vergangenheit als auch das Fundament für die Gegenwart und die semideterminierende Flugrichtung für die Zukunft sowie die Möglichkeit der Evaluation und die Kapazität eines Richtungswechsels je nach Zielen und Idealen müssen in den Blick genommen werden.¹³¹ Damit jemand sich selbst in dieser Weise verstehen kann, damit jemand also überhaupt fähig wäre, Pläne für die Zukunft zu machen, müsste er sein gesamtes Leben als eine narrative Ganzheit erfassen, denn ohne den Hintergrund der Vergangenheit und ohne Ziele für

ded. The stories we tell ourselves about ourselves and others organize our senses of who we are, who others are, and how we are to be related.« (Brockmeier/Carbaugh, *Narrative and Identity*, 10). Sowie: »It appears to be common sense in Western cultures that when individuals tell their personal life stories, they talk about their selves or, as some prefer, about their self-concepts and identities, about what has made them who they are and what they have become and are becoming. The same applies in the reverse: when individuals talk about their selves, they seem to refer to their life histories, their successes and failures, achievements and losses, hopes and fear. [...] In fact, it has often been pointed out that the intimate interplay between one's self and one's personal history is crucial for our understanding of what we usually call autobiographical memory.« (Wang/Brockmeier, *Autobiographical Remembering as Cultural Practice*, 46).

¹²⁹ Dies ist analog zu verstehen zur vorherigen Beobachtung des Zusammenhangs von Handlungen und dem Handlungsakteur, der als Charakter bezeichnet wurde und zu dem der Zugang nur über die Geschichten seines Lebens – also aufgrund der temporalen Erstreckung seiner Dispositionsaneignung – erreicht werden kann.

¹³⁰ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 186f.

¹³¹ Es sei an die kurze Thematisierung der Konversionserfahrungen erinnert, die als Musterbeispiel für eine komplett neu fortgesetzte Gegenwart in eine andere Zukunft hinein fungieren. Man denke an die paulinische Bekehrung, die nicht nur eine neue Flugrichtung für zukünftiges Handeln vorspurte, sondern auch die gesamte Vergangenheit in einem neuen Licht und damit bis zu einem gewissen Grad verändert erscheinen liess.

die Zukunft wäre es kaum möglich, sich selbst in der Gegenwart zu verstehen.¹³²

Gegen eine solche Perspektive des Lebens als einer narrativen Ganzheit gab es erheblichen Widerstand. Ein immer wieder vorgebrachter Einwand bespielt die empirische Seltenheit eines Menschen, der alle seine Projekte und Wünsche auf ein einziges Ziel ausrichtet und somit nur einen Strang in seiner grossen Geschichte verfolgen würde. Die meisten Menschen wären besser zu verstehen als Protagonisten verschiedener längerfristiger Geschichten, die nicht zusammenführen müssen, sondern separat nebeneinander herlaufen können. Christman formuliert dies folgendermassen: »Most people undertake entirely separable projects and goals, which, though each has an internal organizing aim, fail to interconnect in a grand scheme.«¹³³ Anthony Rudd weist allerdings bei diesem Einwand darauf hin, dass dieser die eingenommene Position von Theoretikern einer narrativen Identität falsch darstellt. Denn wenn von einer narrativen Einheit des Lebens die Rede ist, dann ist damit nicht gemeint, dass jeder Mensch bewusst ein übergeordnetes Ziel verfolgt, das als Passform aller Aktivitäten dieses Menschen fungieren muss. Auch wenn es Individuen mit solchen Lebensverläufen geben kann,¹³⁴ ist kaum davon auszugehen, dass es sich dabei um die Norm handelt. Die Einheit des Lebens besteht viel-

¹³² Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass man sich nicht über sich selbst täuschen kann. Um einem solchen Vorwurf vorzubeugen, wurde auf die von Rudd herausgestellte Mehrdimensionalität der narrativen Ebenen hingedeutet (diese Arbeit, 248ff.). Auch Maria Schechtman spricht von einem »reality constraint« (Schechtman, *Stories, Lives, and Basic Survival*, 163), der dafür sorgt, dass es so etwas wie eine Rechtfertigung vor der Realität gibt. Es kann nicht einfach irgendeine Geschichte erfunden werden, sie muss kongruent zum gelebten Leben sein. Auch MacIntyre nimmt diese Differenz zwischen dem gelebten Leben und den Geschichten, die darüber erzählt werden, ernst. Obwohl die eigene Geschichte einmalig und einzigartig ist, gibt es dennoch so etwas wie Verantwortlichkeit, eine wahre Geschichte zu erzählen über das eigene Leben, das sich von Geburt bis zum Tod erstreckt: »To be the subject of a narrative that runs from one's birth to one's death is, I remarked earlier, to be accountable for the actions and experiences which compose a narratable life.« (MacIntyre, *After Virtue*, 217).

¹³³ Christman, *Narrative Unity as a Condition of Personhood*, 704. Er erklärt weiter: »The events that culminated in my teaching at a university, for instance, are in a functional sequence different from that which leads to my working in my garden (indeed, the latter is experienced as a distinct alternative to the former). So, clearly events of a life cannot be related by their functional contribution to some single end.« (Ebd.).

¹³⁴ Tatsächlich verwirft auch Christman diese Möglichkeit keineswegs: »But even if we accept the view that events in stories are unified by a telos toward which they aim, do lives have such a telos that explains all of their fitful meanderings? Perhaps some do – exemplified by the person who says, ›This was the task I was born to do.‹ But clearly many do not have such a telos, at least not any single culminating purpose.« (Ebd., 704).

mehr darin, dass der Protagonist mit verschiedenen Zielen und teilweise nebeneinanderherlaufenden Geschichtsverläufen innerhalb seines Lebens umgehen muss:

A typical life narrative will not be a story of the pursuit of one single goal, but the story of how the protagonist attempts (successfully or not) to coordinate his or her different projects and goals with one another. Call this a meta-project if you like – that of trying to lead as good/flourishing a life as one can.¹³⁵

Gerade weil ein menschliches Leben im Normalfall verschiedene Projekte beinhaltet – wie z. B. eine erfolgreiche Karriere, die Gründung einer Familie, das Training für den herannahenden Marathon, die Mitgliedschaft im Fussballverein usw. –, müssen diese verschiedenen Aspekte in Bezug auf deren Wertigkeit für das Leben des Subjektes evaluiert und derart koordiniert werden, dass sie in dessen zeitlich begrenztes Leben irgendwie hineinpassen. Wie bereits zuvor im Hinblick auf die Episode des Kaffeemachens¹³⁶ wird auch hier dieser sehr reale Aspekt der Zeitkoordination innerhalb eines Lebens von den Gegnern einer narrativen Identitätskonzeption als trivial im Hinblick auf eine narrative Einheit des Lebens bewertet.¹³⁷ Rudd ist m. E. recht zu geben, wenn er diesen Vorwurf der Trivialität infrage stellt und gerade diesen Aspekt der Zeitkoordination und der damit einhergehenden Hierarchisierung verschiedener Ziele und Projekte als fundamentales Faktum menschlicher Existenz bezeichnet: »Thus one's narrative becomes a story of how one manages to reconcile the demands, for example, of family life and work.«¹³⁸

Ein weiterer Einwand gegen die Vorstellung eines Lebens als narrative Einheit hat mit dem fundamentalen Unterschied zwischen der Geschlossenheit einer literarischen Erzählung und der Offenheit des

¹³⁵ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 187.

¹³⁶ Vgl. Strawson, *Against Narrativity*, 439.

¹³⁷ Christman scheint in diese Richtung zu gehen, wenn er schreibt: »Many sequences of a person's life proceed quite independently of each other; plans and projects in one area of experience remain quite separate (in time as well space) from other plans and projects. Of course, it is true in a trivial sense that all events of an individual's life are causally connected: the individual herself is at the (causal) center of them all.« (Christman, *Narrative Unity as a Condition of Personhood*, 702). Um einiges ausdrücklicher versucht Lippitt diese Dimension der Koordination als trivial hinzustellen: »It is rather that I should not necessarily feel any obligation to bring each and every aspect of my life under one grand narrative. For example, my life is ethically none the worse for the fact that I have given little if any thought to the question of how to ›unify‹ my life qua gardener with my life qua soccer fan. (Except in the utterly trivial sense that I can't tend the roses while at the game.)« (Lippitt, *Getting the Story Straight*, 46 f.).

¹³⁸ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 188.

gelebten Lebens zu tun. Aufgrund dieser Differenz könne keine einfache Übertragung literarischer Kategorien – Narrativität – auf das Leben stattfinden. Diese Anfrage hat durchaus ihre Berechtigung und wird sogar von Verbündeten einer Sicht auf narrative Identitätsgenerierung vorgebracht. Paul Ricœur z. B. problematisiert MacIntyres Konzeption einer narrativen Einheit aufgrund dieses Problems der Unabgeschlossenheit des Lebens: »Es ist, wenn man so will, diese literarische Abgeschlossenheit, die dem, was A. MacIntyre in *Verlust der Tugend* die narrative Einheit des Lebens nennt, mangelt«, denn im wirklichen Leben hat

nichts den Wert eines narrativen Beginns; die Erinnerung verliert sich in den Nebeln der frühen Kindheit; meine Geburt und, mehr noch, der Akt meiner Zeugung gehören eher zur Geschichte der Anderen – in diesem Fall der meiner Eltern – als zu der meinigen. Was meinen Tod anbelangt, so wird er nur in der Erzählung derer, die mich überleben, ein erzähltes Ende werden; ich bewege mich immerfort auf meinen Tod zu, was ausschließt, daß ich ihn als ein narratives Ende erfassen könnte.¹³⁹

Diese Einschätzung erinnert, unter anderem Vorzeichen, an die von Schapp gemachte Beobachtung der Unmöglichkeit, zu einer ersten Geschichte zu gelangen, da diese sich im Horizont verliert.¹⁴⁰ Auch Schapp scheint einen Unterschied zwischen literarisch durchformten Erzählungen und dem alltäglichen Leben zu postulieren, der nicht zuletzt darin besteht, dass die Geschlossenheit von literarischen Erzählungen vom Leben eines Menschen nicht erreicht werden kann.¹⁴¹ Im Zusammenhang mit dieser Anfrage kann hier auf etwas hingewiesen werden, das sowohl in der Perspektive Ricœurs als auch in den Einsichten Schapps eine elementare Rolle spielt: die unhintergebar soziale Dimension von narrativen Identitäten. Die Einsicht, dass der eigene Anfang nicht von mir selbst als Anfang erzählt werden

¹³⁹ SaA, 197.

¹⁴⁰ Vgl. IGV, 123. Es lohnt sich, erneut die Textstelle aus Manns *Josephs-Tetralogie* zu zitieren, um dieser Einsicht in literarischem Gewand zu begegnen: »Da denn nun gerade geschieht es, daß, je tiefer man schürft, je weiter hinab in die Unterwelt des Vergangenen man dringt und tastet, die Anfangsgründe des Menschlichen, seine Geschichte, seiner Gesittung, sich als gänzlich unerlotbar erweisen und vor unserem Senkblei, zu welcher abenteuerlichen Zeitenlänge wir seine Schnur auch abspulen, immer wieder und weiter ins Bodenlose zurückweichen.« (Mann, *Joseph und seine Brüder*, 7).

¹⁴¹ Schapp spricht von abgerundeten Theaterstücken und abgesetzten Geschichten, die wir lesen, und vergleicht diese mit dem gleichzeitigen Verlaufen mehrerer Geschichten und mit Erlebnissen, die eher Bruchstücke von Geschichten darstellen und keine abgeschlossenen Ganzheiten (vgl. IGV, 121).

kann resp. dieser mir von anderen erzählt werden muss, lässt die radikale Abhängigkeit der anderen für das eigene Leben hervortreten. Auch die Erkenntnis, dass der eigene Tod erst durch die mich Überlebenden zu einem erzählten Ende wird, betont die Bedeutung – und die mögliche Bedrohung¹⁴² – der anderen für das eigene Leben und dessen Einheit. Eine derart radikale Verstrickung nicht nur in die eigenen, sondern auch in die fremden Geschichten betont auch MacIntyre, wenn er vom korrelativen Charakter des narrativen Selbst spricht: »I am part of their story, as they are part of mine. The narrative of anyone life is part of an interlocking set of narratives.«¹⁴³ Auf die Bedeutung dieser Einsicht und die damit einhergehende Positionierung des Selbst in sein soziales Netzwerk, das für dessen Konstituierung fundamental ist, soll weiter unten vertieft eingegangen werden. Doch zurück zur Frage nach der Geschlossenheit des Lebens und der vermeintlich damit einhergehenden Möglichkeit oder Unmöglichkeit, von einer narrativen Einheit zu sprechen.¹⁴⁴ Es ist natürlich richtig, auf die Offenheit des gelebten Lebens hinzuweisen; das Leben ist immer in einem Prozess des Werdens begriffen und niemals einfach fertig. Das Leben – im Terminus von Davenport: das »narrative« – wächst und verändert sich, während es gelebt wird. Die zuvor herausgehobene Schwierigkeit der Koordination und der Einfügung verschiedener Elemente und Kontingenzen in das eigene Lebensprojekt kann dabei nur als kontinuierlicher Prozess verstanden werden.¹⁴⁵ Führt diese

¹⁴² Erinnert sei an das weltberühmte Diktum Jean-Paul Sartres: »l'enfer, c'est les Autres.« (Sartre, *Huis Clos, suivi de les Mouches*, Szene 5, 93). Im feststellenden oder festschreibenden Blick der Anderen kann die Lebensgeschichte nicht nur fixiert werden, sie kann auch verstellt und verzerrt dargestellt werden. Aufgrund dieser Hölle einer möglichen falschen Fixierung kann hier von der Erzählung der Anderen durchaus auch als Bedrohung gesprochen werden.

¹⁴³ MacIntyre, *After Virtue*, 218. Aufgrund dieser Logik einer Korrelation spricht MacIntyre auch von der Ko-Autorschaft der eigenen Geschichte: »Now I must emphasize that what the agent is able to do and say intelligibly as an actor is deeply affected by the fact that we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives.« (Ebd., 213). Ricœur bewertet diese Betonung der Verstrickung in fremde Geschichten sogar noch als Überbietung der von Schapp behandelten Zusammenhänge: »Ganze Abschnitte meines Lebens gehören zur Geschichte der Anderen: meiner Eltern, meiner Freunde, meiner Arbeits- und Freizeitkollegen. Was wir weiter oben über die Praktiken und die in ihnen enthaltenen Lern-, Kooperations- und Wettbewerbsbeziehungen gesagt haben, bestätigt diese Verstrickung der Geschichte eines jeden in die Geschichte vieler anderer. Dieser Punkt ist es, den MacIntyre am stärksten betont – wohl unwissentlich noch überbietend, was Wilhelm Schapp bereits unter dem Titel *In Geschichten verstrickt* schrieb.« (SaA, 197f.).

¹⁴⁴ Zu weiteren Einwänden gegen die Rede von einer narrativen Einheit siehe auch die Fussnoten 106 und 107 in diesem Kapitel zu Williams und Lippitt.

¹⁴⁵ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 189.

Einschränkung letztlich zur Unmöglichkeit, von einer narrativen Einheit des Lebens zu sprechen? Im Rückgang auf das Kierkegaard'sche Wort vom Rückwärts-Verstehen und Vorwärts-Leben aus seinen Tagebüchern¹⁴⁶ versucht Rudd, diese Differenz von Leben und einer literarisch durchformten Erzählung zu konkretisieren, und gibt dabei problemlos zu, dass das eigene Leben niemals auf die gleiche Art und Weise als geschlossene Einheit überblickt werden kann, wie dies einem Biographen viele Jahre nach dem eigenen Tod möglich sein wird. Dass rückwärts verstanden und vorwärts gelebt wird, bedeutet aber keinesfalls, dass dieses Vorwärts-Leben frei von jeglicher narrativen Strukturierung ist bzw. dass keine Perspektive über die unmittelbare Gegenwart hinweg möglich wäre. Was bereits im letzten Kapitel auftauchte und von Davenport als »Logos Fallacy« bezeichnet wurde,¹⁴⁷ nämlich die Annahme, dass alles, was narrativ geheissen wird, auch explizit erzählt werden muss, und dass ein solches Erzählen immer erst aus dem Rückblick möglich wird, begegnet hier erneut. Doch wie immer wieder herausgestellt wurde, ist das narrative Selbstverständnis »not just an ability to tell a story about my past while looking back in a quiet moment; it is the implicit sense of my life that I have as I live it and carry it forward.«¹⁴⁸ Um zu verstehen, wer jemand ist – auch das eigene Selbst –, ist es unerlässlich, dieses Selbst als temporales Wesen zu begreifen, das nicht einfach eine isolierte Vergangenheit hat, sondern dessen Gegenwart das Resultat dieser Vergangenheit darstellt. Zudem hat dieses Selbst agentiale Kapazitäten, weshalb es bis zu einem gewissen Grad für die Richtung seines Lebens verantwortlich ist. Hinzu kommt somit seine Zukunftsdimension. Diese Zukunft ist nun ihrerseits nicht einfach determiniert, sondern wird durch den Akteur, durch das Selbst, mitgeformt, wobei die eingeschlagene Richtung eine gewisse Intelligibilität aufweist, die sich aus der Vergangenheit und der Gegenwart ergibt. Ein menschliches Selbst versteht sich normalerweise auf diese Art, auch wenn dieses Verstehen nicht artikuliert wird und deshalb nur implizit mitläuft. »Thus my sense of who I am includes a sense (however shadowy and implicit) of the whole of my past life; and it is on the basis of this sense of self that I act to bring about various events in the future.«¹⁴⁹ Es wäre allerdings phänomenologisch unredlich, diesen »sense« als komplett implizit zu verorten, denn

¹⁴⁶ »Es ist ganz wahr, was die Philosophie sagt, daß das Leben rückwärts verstanden werden muß. Aber darüber vergißt man den andern Satz, daß vorwärts gelebt werden muß.« (Kierkegaard, *Die Tagebücher: 1834–1848*, 203).

¹⁴⁷ Siehe: Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 53.

¹⁴⁸ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 190.

¹⁴⁹ Ebd.

selbstverständlich gibt es viele Situationen im Leben eines Akteurs, in denen er auf das eigene Leben zurückblickt, sei es in Momenten neuer Herausforderungen oder auch aufgrund eines gewollten Richtungswechsels für die Zukunft. Auch wenn es sich dabei nur um einzelne Lebensbereiche handelt, wäre es gleichsam absurd anzunehmen, dass diese Veränderungen nicht vor dem Hintergrund des gesamten Lebens thematisiert würden, »after all, it is the whole of me that will be, say, moving to America or getting married, not just an aspect of me!«¹⁵⁰ Das eigene Leben als narrative Einheit zu begreifen, bedeutet also nicht nur zu verstehen, wie das Leben bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt gelebt wurde, sondern auch, die Richtung für die Zukunft zu antizipieren. Obzwar die Zukunft selbstverständlich noch nicht fixiert ist, wird die eigene Lebensgeschichte in ihre Richtung geformt. Zu einer solchen Geschichte gehört neben der andauernden Hinzufügung neuer Kontingenzen auch eine ständige Revision bisheriger Antizipationen, was dazu führen kann, dass die Einheit der Lebensgeschichte anders ausfällt als ursprünglich erwartet.¹⁵¹ Dies ermöglicht nun allerdings auch eine mögliche Re-Evaluation der vergangenen Geschichte im Lichte neuer Erfahrungen:

It is from the perspective of this identity that I experience new events and make new choices, which refigure the relations of significance that have grown up in my past: the weave-structure grows as time moves on via this constant integration at its leading edge of new nodes of meaning with their regestaltive effects.¹⁵²

Genau wie die Zukunft die eigene Vergangenheit zu verändern imstande ist, weil sie diese in eine neue Einheit des Lebens einfügen kann,¹⁵³ ergibt sich die Zukunft zu einem grossen Teil aus der Vorzeichnung durch die Vergangenheit.¹⁵⁴ So kann mit Davenport gesagt werden: »The present agent, we might say, is the dynamic living face of a ›narrative‹ identity moving into the future.«¹⁵⁵ Die narrative Einheit

¹⁵⁰ Ebd., 191.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 192.

¹⁵² Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 154.

¹⁵³ Man denke an die paulinische Bekehrung und die neue Rolle, die seine Vergangenheit als Christenverfolger für seine Zukunft als Apostel für die Nationen nach seiner Bekehrung spielt. Vom Ziel der Verfolgung religiös problematischer Gruppen und der damit einhergehenden Reinhaltung Israels zur Predigt des Evangeliums Christi, der die Trennwand zwischen Juden und Heiden abgebrochen hat (Eph 2,14), liegt eine unglaubliche Verschiebung. Darin wird genau diese Dynamik nicht nur einer retroaktiven Erhellung der Vergangenheit durch eine Konversion sichtbar. Darin wird zudem die gesamte Vergangenheit in eine neue Lebenseinheit eingefügt.

¹⁵⁴ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 193.

¹⁵⁵ Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 154.

eines Lebens ist also weder statisch noch einfach geschlossen noch fertig, trotzdem wird auf eine erwartete Zukunft hin gelebt, die durch die Vergangenheit und die Gegenwart ermöglicht wird und die durch dieses Antizipieren ein Ziel setzt, das selbstverständlich unerreicht bleiben und/oder sich verändern kann, das aber zentral ist für ein Leben und diesem den Sinn einer narrativen Einheit verleiht.¹⁵⁶

Um hier noch auf einige weitere Einwände gegen die Vorstellung eines narrativ strukturierten Selbst zu antworten, lohnt es sich, auf MacIntyre zurückzukommen. Es ist nämlich MacIntyre, der häufig als Gründerfigur der narrativistischen Identitätstheorie bezeichnet wird¹⁵⁷ und dessen Konzept einer narrativen Einheit des Lebens sowohl von den Sympathisanten aufgenommen, modifiziert und erweitert, als auch von den Gegnern dieser These immer wieder angegriffen wird. In einer 2016 erschienenen Monographie¹⁵⁸ nimmt MacIntyre kurz Stellung zu zwei Angriffen auf seine Konzeption von narrativen Identitäten. Dabei nimmt er einerseits eine Kritik auf, die von László Tengelyi gegen ihn gerichtet wird, und andererseits antwortet er – wenn auch wenig ausführlich – auf die Kritik Strawsons aus seinem berühmten Aufsatz »Against Narrativity«.¹⁵⁹ Tengelyi will den Grund für Identität nicht in der Einheit einer erzählten Geschichte erblicken, sondern »in life as a totality of lived experiences, in the time structure of the life we ›actually went through.«¹⁶⁰ In solchen Erlebnissen gebe es

¹⁵⁶ Diese Dynamik wird auch von MacIntyre mitbedacht und im Begriff der »Quest« eingefangen: »The unity of a human life is the unity of a narrative quest. Quests sometimes fail, are frustrated, abandoned or dissipated into distractions; and human lives may in all these ways also fail. But the only criteria for success or failure in a human life as a whole are the criteria of success or failure in a narrated or to-be-narrated quest«. (MacIntyre, *After Virtue*, 219).

Es stellt sich zudem die Frage, ob die Fixierung auf eine geschlossene Ganzheit, die immer schon da sein muss, damit von einer narrativen Struktur gesprochen werden kann, nicht zu Aporien führt. Denn es ist kaum nachzuvollziehen, weshalb jemand, der im Begriff ist, einen Roman zu lesen, diesen nach der Hälfte weglegt und ihn entweder viel später oder gar nicht weiterliest, nicht davon sprechen können sollte, dass er angefangen habe, einen narrativ strukturierten Erzählzusammenhang zu lesen. Wer hier erwidern würde, dass es ihm nur möglich war, im Roman vor seinem Ende eine Erzählung zu erblicken, läge daran, dass der Roman als geschlossenes Ganzes schon fertig war und es deshalb immer die Möglichkeit gegeben hätte, ihn fertig zu lesen, dem könnte das gleiche Beispiel einfach mit dem Autor des Romans vor Augen geführt werden. Hat ein Autor wirklich nicht angefangen, eine Geschichte zu schreiben, weil er sie nicht zu Ende geschrieben hat? Es scheint äusserst kontraintuitiv, das Konzept eines angefangenen Narrativs infrage zu stellen.

¹⁵⁷ Vgl. Strawson, *Against Narrativity*, 437.

¹⁵⁸ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

¹⁵⁹ Strawson, *Against Narrativity*.

¹⁶⁰ Tengelyi, *The Wild Region in Life-History*, xix.

aber auch Elemente, die sich nicht in eine narrative Struktur zwingen liessen und sich gegen derartige Domestizierungen sträuben würden. Dies seien Ereignisse, in denen etwas völlig anderes einbreche oder auch Schlüsselmomente, die als Initiation für etwas ganz Neues einen Anfang setzen würden, die hier von Tengelyi gemeint sind. Solche »shreds of sense« »do not lend themselves to the retroactive constitution of such a sequence.«¹⁶¹ Obwohl diese »Sinns Spuren« im Prozess der Konstruktion einer Lebensgeschichte verdrängt würden, tauchten sie später häufig unerwartet wieder auf. Die Vorstellung von einheitlichen Narrativen sei dabei nichts anderes als ein Übergehen von solchen wilden Regionen des Lebens, die sich eben nicht einfach in eine bestehende Ordnung einfügen lassen würden.¹⁶² Auf diese Anfragen antwortet MacIntyre durchgehend affirmativ. Er gibt Tengelyi sowohl darin recht, dass es in jedem Leben Ereignisse gibt, deren Signifikanz vielleicht nicht erkannt oder nicht ausformuliert wird, als auch darin, dass es Erlebnisse gibt, welche die gesamte Kohärenz eines Lebens bedrohen. Weiterhin gibt MacIntyre zu, dass Menschen die Bedeutung solcher Erfahrungen häufig vor sich selbst verschleiern und anstelle ehrlicher Beschäftigung damit an deren Stelle Einordnungsversuche unternehmen, um eine vielleicht in diesem Moment schwer mögliche Intelligibilität künstlich herzustellen.¹⁶³ Doch nichts davon ist mit der Konzeption MacIntyres unvereinbar: »For how we reckon or fail to reckon with such experiences is a central issue for all of us, and there is always a story to be told about it.«¹⁶⁴ Es ist möglich, die Inkohärenz resp. das Unverstehbare einiger Aspekte der gemachten Erfahrungen in einer ansonsten kohärenten Geschichte anzuerkennen, ohne diese Aspekte zu verschleiern oder falsch wiederzugeben. »Indeed there is no other way of acknowledging them adequately.«¹⁶⁵ Denn ohne einen Hintergrund von Kohärenz, Sinn und Intelligibilität sind Inkohärenz, Unverstehbares und Unsinn nicht zu verstehen und können nicht als solche wiedergegeben werden.

¹⁶¹ Ebd. xxxi.

¹⁶² Für Tengelyi ist klar: »These examples show clearly that a sense in the making is always a multiple and fluctuant sense, containing, in itself, some refractory shreds, which are discarded by the retroactive fixation of sense without, however, being prevented thereby from exerting an underground influence.« (Ebd. xxxi).

¹⁶³ Bei Rudd wurde bereits auf die Auffächerung des Narrativitätsbegriffs in Bezug auf Leben als gelebte Narrative aufmerksam gemacht. Die Trennung zwischen einem »narrative« und dem impliziten narrativen Sinn sowie der expliziten Erzählung ermöglicht es auch narrativen Realisten, von der Möglichkeit einer Selbsttäuschung zu sprechen.

¹⁶⁴ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 239.

¹⁶⁵ Ebd.

In einem zweiten Schritt antwortet MacIntyre auf die von Strawson vorgebrachte alternative Konzeption von narrativlosen Identitäten. In seinem Artikel differenziert Strawson zwei Thesen zur narrativen Identität: die »psychological Narrativity thesis« und die »ethical Narrativity thesis«. ¹⁶⁶ Erstere mache dabei eine deskriptive Aussage bezüglich des psychologischen Erlebens und behaupte, dass der Mensch auf diese Weise strukturiert sei. Die zweite These hingegen habe normativen Gehalt, da dort narratives Erleben und insbesondere eine narrativ geartete Einheit des Lebens als etwas Gutes gesehen und bewertet würden; gleichzeitig könne der Rückschluss gezogen werden: Wo ein Leben keine narrativ geartete Einheit aufweise, fehle etwas für den Menschen Bedeutsames. ¹⁶⁷ Anders als die meisten Theoretiker, die sich auf die eine oder andere Weise mit der Frage nach narrativer Identität beschäftigen, lehnt Strawson beide dieser Thesen ab. Um seine eigene Konzeption zu veranschaulichen, unterscheidet er zwischen zwei Blickweisen auf das Erleben des Selbst:

The first thing I want to put in place is a distinction between one's experience of oneself when one is considering oneself principally as a human being taken as a whole, and one's experience of oneself when one is considering oneself principally as an inner mental entity or »self« of some sort – I'll call this one's self experience. ¹⁶⁸

Während er die grundsätzliche Möglichkeit des Erfassens seiner selbst als Einheit zugibt, sodass jemand auf seine Vergangenheit zurückschauen und dort denselben Menschen vorfinden kann, der er jetzt auch noch ist, verneint er die Notwendigkeit, sich in der Gegenwart als dieser Mensch zu fühlen. Ihm geht es somit vornehmlich um die Frage der Selbsterfahrung. Diese gebe es aber in unterschiedlichen Formen: als episodische oder diachronische Selbsterfahrung. ¹⁶⁹ Während es für die diachronische Selbsterfahrung normal sei, seine Existenz zeitlich ausgestreckt zu erleben, sich also sowohl in der Vergangenheit existent zu wissen (im Sinne der Selbsterfahrung) als auch sich in die Zukunft ausgestreckt zu erleben, sei diese Erfahrung

¹⁶⁶ Vgl. Strawson, *Against Narrativity*, 428.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. »The psychological Narrativity thesis is a straightforwardly empirical, descriptive thesis about the way ordinary human beings actually experience their lives. This is how we are, it says, this is our nature. The psychological Narrativity thesis is often coupled with a normative thesis, which I'll call the ethical Narrativity thesis. This states that experiencing or conceiving one's life as a narrative is a good thing; a richly Narrative outlook is essential to a well-lived life, to true or full personhood.«

¹⁶⁸ Ebd., 429.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 430.

für ein episodisches Selbst nicht vorhanden. Deshalb nähmen Menschen, die eher zu episodischer Selbsterfahrung tendieren, ihr Leben kaum als narrativ strukturiert wahr.¹⁷⁰ Da Strawson sich selbst in die Kategorie derjenigen Menschen einordnet, deren Selbsterleben eher episodischen als diachronen Charakter hat, kommt er zum Schluss, dass die »psychological Narrativity thesis« falsch sein muss, da es offensichtlich nicht stimmen kann, dass die Selbsterfahrung des Menschen grundsätzlich narrativ strukturiert ist. MacIntyre betont in seiner Antwort auf die Vorwürfe Strawsons, dass dieser seine Position teilweise missversteht. Es ist – und dies wurde über die letzten Kapitel mehr als deutlich – keinesfalls die Voraussetzung für die von MacIntyre oder auch anderen Theoretikern des Narrativen eingenommene Position, dass Menschen ihr Leben immer aktiv narrativ strukturiert erleben, d. h., sie müssen ihr Handeln und ihr Erleben nicht ständig erzählend begleiten.¹⁷¹ Meist werden sich Menschen der narrativen Struktur ihres Lebens erst dann bewusst, wenn sie innehalten, um einer anderen Person von ihrem Leben zu erzählen, oder wenn es Gründe gibt, in einem Moment der Reflexion sich selbst über das eigene Leben Rechenschaft abzulegen.¹⁷² Hier kommt erneut in den Blick, was weiter oben die Antizipation der Zukunft genannt wurde, denn meistens treten Fragen der eigenen Lebensführung dann auf, wenn sich alternative Zukunftswege eröffnen und eine wichtige Entscheidung getroffen werden muss.¹⁷³ Von der Frage eines jungen Menschen, welcher Weg nach der Schule eingeschlagen werden soll, ob ein Universitätsstudium oder doch lieber ein praktischer Beruf zu wählen wäre, über die Frage nach der/m richtigen Lebenspartner/in oder die Frage, was nach dem Verlust der Arbeitsstelle zu tun sei, bis hin zu den Fragen, die sich bei einer lebensbedrohlichen Krankheitsdiagnose aufdrängen.

It is in attempting to answer them that we draw upon our history, upon our knowledge of what we have hitherto done and been, of

¹⁷⁰ »One has little or no sense that the self that one is was there in the (further) past and will be there in the future, although one is perfectly well aware that one has long-term continuity considered as a whole human being. Episodics are likely to have no particular tendency to see their life in Narrative terms«. (Ebd., 430).

¹⁷¹ Hier soll es nicht darum gehen, bisherige Einsichten zur impliziten Dimension des narrativen Erlebens herunterzuspielen. Damit jemand sich der narrativen Struktur seines Lebens bewusst werden kann, muss diese irgendwie vorhanden sein. Es kann deshalb darauf hingewiesen werden, dass die implizite Dimension der Vergangenheit z. B. erst die situative Verortung in der Gegenwart verständlich und deshalb lebbar macht und gleichzeitig, dass diese Gegenwartssituation nicht bewusst narrativ erlebt werden muss.

¹⁷² Vgl. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 241.

¹⁷³ Ebd.

what we have learned about our capacities and our limitations, about the errors to which we are prone and the resources that we possess.¹⁷⁴

Jemand, der sich in der Auseinandersetzung mit schwerwiegenden Lebenskrisen solche Fragen nicht stellen könnte, der nicht imstande wäre, auf die Geschichte seines bisherigen Lebens zurückzugreifen, dem würde es – so MacIntyre – an praktischer Intelligenz fehlen.¹⁷⁵

Strawsons Ablehnung der normativen Narrativitätsthese ähnelt eher einem Abwinken als einer argumentativen Durchdringung der Thematik und einer Zurückweisung der gegnerischen Position. Aus seiner Perspektive sind »truly happy-go-lucky, see-what-comes-along lives [...] among the best there are, vivid, blessed, profound«,¹⁷⁶ und Theoretiker, die behaupten würden, dass eine Inaugenscheinnahme der narrativen Struktur des eigenen Lebens notwendig wäre, um ein gutes Leben zu führen, würden in erster Linie über sich selbst sprechen und nicht über eine anthropologische Gegebenheit.¹⁷⁷ Darauf antwortet MacIntyre mit der nüchternen Feststellung:

If Strawson were to justify that praise, he would have to give us examples of such lives spelled out in some detail, that is, he would have to provide us with narratives on which he could draw to respond to key objections to his thesis.¹⁷⁸

Denn auch ein vermeintlich episodisch gelebtes Leben hat eine Geschichte und kann als gesamtes Leben evaluiert werden, ansonsten wären die Kategorien »vivid, blessed, profound« kaum anzuwenden. Ein weiterer von MacIntyre nur äusserst kurz angebrachter Kritikpunkt der Strawson'schen Idealvorstellung eines Lebens besteht in deren Asozialität. Es kann nämlich durchaus gefragt werden, ob solche Happy-go-lucky-Leben nicht nur als Ausnahmen innerhalb von relativ stabilen sozialen, politischen und ökonomischen Beziehungen überhaupt existieren können. Eine Gesellschaft wird durch Stabilität und

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Strawson, *Against Narrativity*, 449.

¹⁷⁷ »It seems to me that MacIntyre, Taylor and all other supporters of the ethical Narrativity thesis are really just talking about themselves. It may be that what they are saying is true for them, both psychologically and ethically. This may be the best ethical project that people like themselves can hope to engage in. But even if it is true for them it is not true for other types of ethical personality, and many are likely to be thrown right off their own truth by being led to believe that Narrativity is necessary for a good life. My own conviction is that the best lives almost never involve this kind of self-telling«. (Ebd., 437).

¹⁷⁸ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 241 f.

Treue ermöglicht. Familien, Schulen, Arbeitsplätze, Kliniken usw. können nur dann funktionieren, wenn nicht zu viele Menschen ihr Leben in den von Strawson ausgelegten Parametern bestreiten.¹⁷⁹ Es gäbe viele weitere Kritikpunkte, die an Strawsons Position angebracht werden könnten. Da er den potenziellen Vorwurf der Unmöglichkeit von Treue, Freundschaft, Loyalität oder Liebe für Menschen, die ihr Leben in seinem Sinne episodisch erfahren, nicht auf sich sitzen lassen will, versucht er, für ebensolche Lebensbereiche Erklärungen zu bieten, die aufzeigen sollen, dass ein narratives Selbstverständnis nicht nötig sei. Für das Geschenk der Freundschaft bspw. brauche es weder die Fähigkeit, sich an gemeinsame Erlebnisse zu erinnern, noch sei es nötig, diesen vergangenen Geschehnissen einen Wert beizumessen.¹⁸⁰ Auch für Liebe sei ein solcher Sinn für die temporale Erstreckung der Liebesbeziehung nicht nötig. Er gibt zwar zu, dass die Liebesbeziehung durch gewisse Selbstverständlichkeiten und Bräuche aus der Vergangenheit geformt worden sei, dafür brauche es aber keinerlei diachrone Rekollektion der Vergangenheit; man müsse nicht mal ein Gespür dafür haben, dass die geliebte Person bereits in der Vergangenheit da war, da Liebe ein Ding der gegenwärtigen Disposition sei.¹⁸¹ Ähnliches postuliert er in Bezug auf Treue¹⁸² und sogar Vergabung.¹⁸³ In der Bewertung dieser Einschätzungen vonseiten Strawsons kann m. E. Anthony Rudd recht gegeben werden, der sie als »obviously and outrageously false« kritisiert. Jemand, der immer und zu allen freundlich wäre, sich aber in keiner Weise um deren Vergangenheit oder Zukunft und damit auch nicht wirklich um deren Beziehung zu ihm kümmern würde, gleichzeitig kein Interesse an der eigenen Vergangenheit oder Zukunft verspüren würde, wäre tatsächlich kaum – und wenn, dann nur als amnesiekranker Mensch – vorstellbar. Eine solche Person kann zudem zwar als freundlich beschrieben werden, niemals aber als Freund, denn Freundschaft ist kein Gefühl im strengen Sinne und deshalb ist es absurd, von Freundschaft nur in der Ge-

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 242.

¹⁸⁰ Vgl. Strawson, *Against Narrativity*, 450.

¹⁸¹ Vgl. Strawson, *Episodic Ethics*, 109.

¹⁸² »Fidelity of heart, including true sexual fidelity, is a matter of present commitment, a matter of present feeling, and is found equally on both sides with equal strength.« (Ebd., 109).

¹⁸³ »Forgiveness? Once again, neither side is intrinsically more disposed to be forgiving than the other. One can't, perhaps, forgive if one has forgotten, but one may have forgotten because one has already forgiven. It may be said that one must not only remember what was done to one, in order to be able to forgive, but must also feel that it was oneself who was there in the past – so that ENs [Episodic oder non-Narrative – N.M.] may lose opportunities for forgiveness even when they have excellent memories. But I can see no reason to believe this.« (Ebd., 110).

genwart zu sprechen: »Neither friendship, nor loyalty nor love makes sense without a temporal structure, in which the continuity of oneself and the other through time is recognized.«¹⁸⁴

In Strawsons Behandlung der Frage nach Schuld und Reue taucht erneut auf, was Ricœur bei den *puzzling cases* Parfits als das Fehlen der Dimension der Jemeinigkeit bezeichnete.¹⁸⁵ In analoger Weise begegnet auch hier eine Form von einem »essentially detached spectator«,¹⁸⁶ der zwar aufgrund der Möglichkeit, sich selbst irgendwie als Gesamtheit zu begreifen, Verantwortung für sein Handeln übernehmen kann, der aber dabei keine Erfahrung von Reue haben muss,¹⁸⁷ der sich selbst nur gleichsam von aussen mit der schuldigen Person identifizieren können müsste.¹⁸⁸ Besagte Übernahme von Verantwortung kann dabei auf das Wissen um die Erwartungen anderer Menschen zurückgeführt werden: »what more could one need for a proper sense of responsibility?«¹⁸⁹ Daraus ergibt sich ein radikal utilitaristi-

¹⁸⁴ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 209. Man stelle sich vor, jemand (nennen wir ihn G.) würde seine Verlobte zum ersten Mal auf eine Familienfeier mitnehmen. Einige der Familienmitglieder haben die besagte Person noch nie in ihrem Leben gesehen und wissen auch sonst relativ wenig über die Beziehung, weshalb nach kurzen Formalitäten plötzlich die Frage auftaucht, wie man sich denn kennengelernt hat. Nach einem kurzen Blick zu seiner Verlobten sagt G. schliesslich, dass er es nicht mehr wisse. Leicht irritiert und um der guten Sitten willen lenkt die fragende Person durch eine weitere Frage von der einigermassen komischen Situation ab. Aber auch auf die Frage, wie lange man denn schon verlobt wäre, würde G. erneut mit einem gleichgültigen Achselzucken reagieren. Es ist offensichtlich, dass diesem Menschen etwas Zentrales fehlen würde. Auch wenn hier die später behandelte Möglichkeit einer Identifikation von aussen berücksichtigt würde und der Protagonist G. zwar die Fragen richtig beantworten könnte, dabei allerdings nicht das Gefühl hätte, dass die Erlebnisse der Vergangenheit ihm passiert seien, so wäre dies äusserst seltsam.

¹⁸⁵ *SaA*, 167.

¹⁸⁶ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 210.

¹⁸⁷ »One can rightly regret things one has done without any special experience of remorse or contrition (in many cases neither is appropriate), and a morally good agent may never have occasion to feel either.« (Strawson, *Episodic Ethics*, 91).

¹⁸⁸ Dass es selbstverständlich Situationen gibt, in denen ein Täter seine von ihm begangene Tat kaum noch nachvollziehen kann, Situationen also, in denen jemand »von dem Schauer des Identischseins mit sich selbst heimgesucht [wird – N.M.]: Ich, bekommt er zu wissen, der ich ein anderer geworden bin, bin derselbe.« (Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, 17). Doch dieser Schauer liegt gerade darin, dass um das Andersgewordensein gewusst wird.

¹⁸⁹ Strawson, *Episodic Ethics*, 101: »Nothing depends on my sense of myself in the past. I am and now experience myself as myself, who was not there in the past, but I am also GS [Galen Strawson – N.M.], and I know this, and I know that others know this, and I know that I am for others fundamentally GS, the continuing person and human being, and there is for this reason alone a straightforward respect in which that is how I primarily figure myself when I am engaged with others.«

sches Verständnis von Verantwortung. Demnach dürfen Versprechen nicht gebrochen werden, weil derjenige, der das Versprechen gegeben hat, auf die sozialen Umstände Rücksicht nimmt und die Nützlichkeit wahrnimmt, die es mit sich bringt, wenn Erwartungen an eine Person, die in der Vergangenheit ein Versprechen gegeben hat, auch in der Gegenwart nicht enttäuscht werden.¹⁹⁰ Ob bei einer solchen Perspektive von einem »richly, personally, emotional moral life«¹⁹¹ gesprochen werden kann, muss der Leser entscheiden.

5.3.2 *Das Selbst im Kontext von Geschichten*

Nach diesen längeren Untersuchungen zum Selbst als Kontext für Handlung und Erleben und als immer nur in zeitlicher Erstreckung denkbar, soll nun der Frage nach dem Selbst im Kontext seiner Mitwelt resp. der Frage nach den grösseren Kontexten, in die es eingebettet ist, sowie nach der Dialektik von Selbst und Kontext nachgegangen werden. Besagte Dialektik tauchte immer wieder auf, bei Schapp als Verortung der Einzelgeschichte in die verschiedenen Wir- und in die eine All-Geschichte,¹⁹² bei Ricœur in der Konfrontation des Lesers mit literarischen Werken und den damit einhergehenden Imaginationsvariationsverfahren mit den darin sich entbergenden Möglichkeiten

¹⁹⁰ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 210.

¹⁹¹ Wilkes, *ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ (Know Thyself)*, 27. Strawson will in seinem Artikel »Episodic Ethics« auf den von Wilkes in diesem Aufsatz erhobenen Vorwurf antworten: »Morality is a matter of planning future actions, calculating consequences, experiencing remorse and contrition, accepting responsibility, accepting praise and blame; such mental phenomena are both forward – and backward – looking. Essentially. [...] Emotions such as love or hate, envy or resentment, would not deserve the name – except in some occasional rare cases – if they lasted for but three seconds, and were thereafter claimed, not by any me, but by some former self [...] The Episodic life could not be richly moral and emotional; we must have a life, or self, with duration. We are, and must consider ourselves as, relatively stable intentional systems. Essentially.« (Ebd.).

¹⁹² »Ebenso wie wir zunächst dem Ich, dem in Geschichten Verstrickten, in den Einzelgeschichten begegnen, und wie wir dabei auch schon dem Wir, wenn auch nur einem ungeschlossenen, einem Wir im Horizont begegnen, tritt uns das Wir als etwas Geschlossenes, Greifbares in der Weltgeschichte oder in den Weltgeschichten entgegen, das Wir, zu dem wir selbst gehören.« (PdG, 198). Für Schapp ist klar, dass »jede Ich-Verstrickung eine Wir-Verstrickung enthält, und jede Wir-Verstrickung eine Ich-Verstrickung.« (PdG, 201). In Bezug auf die All-Geschichte postuliert er, »daß die Einzelgeschichte in der Allgeschichte ruht und daß die Allgeschichte alle Einzelgeschichten umfaßt und damit die Einzelgeschichten auch in eine Verbindung untereinander bringt schon durch ihre Zugehörigkeit zur Allgeschichte.« (PdG, 204). Für einen besseren Gesamtüberblick siehe das Kapitel zur Wir-Verstrickung und All-Geschichte in dieser Arbeit.

für die Identität neu und anders zu sein;¹⁹³ letztlich war es diese Dialektik, welche die treibende Kraft für die Untersuchung des Taylor'schen *social imaginary* darstellte, das als Vorstellungsschemata das präreflexive Dasein in seiner Naivität immer schon strukturiert¹⁹⁴ und welches in »Bildern, Geschichten, Legenden und so weiter überliefert«¹⁹⁵ wird. Das Leben eines Selbst ist niemals in einem Vakuum verortet; es lebt nicht nur in seiner eigenen zeitlichen Ausstreckung, sondern in seinen horizontalen – sozialen – sowie vertikalen – geschichtlichen¹⁹⁶ – Horizonten. Weil jedes Selbst bereits mit der Geburt einen Berg von Geschichten erbt, »Geschichten von anderen, von Eltern, Geschwistern, Vorfahren, Geschichten unseres Dorfes, unserer Stadt, unseres Standes, unseres Berufes, unserer Religion, unseres Gottes, unserer Welt«,¹⁹⁷ ist die Feststellung unumgänglich, »daß jede Einzelgeschichte – wir sind versucht zu sagen: notwendig – auf einem Hintergrund von Welt steht, der alle Einzelgeschichten einer Epoche mehr oder weniger fühlbar umspannt und in sich aufnimmt«. ¹⁹⁸ Diese Bestimmungen erinnern nicht nur an das von Taylor untersuchte Phänomen des *social imaginary*, sondern auch an die Beobachtung MacIntyres: »What I am, therefore, is in key part what I inherit, a specific past that is present to some degree in my present«¹⁹⁹, und weiter: »For the story of my life is always embedded in the story of those communities from which

¹⁹³ Für Ricœur leistet insbesondere die Fiktion einen zentralen Beitrag für den Menschen, indem darin durch die Identifizierung mit der Erzählfigur neue Formen von Lebensmöglichkeiten, damit auch neue Formen von Identität aufscheinen, was für ihn zu einem Neuaufbruch führen kann: »Sofern der Leser dagegen durchs Lesen – egal ob bewußt oder unbewußt – seine Sicht auf die Welt bereichert, um so deren stets schon gegebene Lesbarkeit zu erhöhen, ist die Lektüre für ihn kein Ort (lieu) der Rast, sondern ein Milieu, das er durchwandert. Dieser doppelte Status der Lektüre macht die Konfrontation der Welt des Textes mit der des Lesers zu einer Stasis und einem Neuaufbruch (envoi).« (*ZuE III*, 292).

¹⁹⁴ Vgl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 25.

¹⁹⁵ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 296.

¹⁹⁶ Schapp spricht von einer Zeit oder einem Zeitalter: »Vorläufig wollen wir damit nur andeuten, daß der Einzelne jeweils in einem Horizont von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft lebt, die zusammen wieder ein Ganzes bilden. Diese Welten der Einzelnen stehen innerhalb einer Zeit oder eines Zeitalters wieder im Zusammenhang miteinander. Das Kind wächst in diese Welt hinein. Die Welten sind mehr oder weniger stabil.« (*GG*, 82).

¹⁹⁷ *PdG*, 32.

¹⁹⁸ *GG*, 82 f.

¹⁹⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 221. »I find myself part of a history and that is generally to say whether I like it or not, whether I recognize it or not, one of the bearers of a tradition.« (Ebd.). Weiterhin: »As such, I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations. These constitute the given of my life, my moral starting point. This is in part what gives my life its own moral particularity.« (Ebd., 220).

I derive my identity.«²⁰⁰ Die Frage: »[O]f what story or stories do I find myself a part?«²⁰¹ setzt also immer schon voraus, dass das Selbst in Geschichten eingebettet ist, die ihm vorgelagert sind und von denen es immer höchstens Ko-Autor sein kann,²⁰² die aber konstitutiv für die Identitätsgenerierung des Einzelnen sind. Eine Ko-Autorschaft impliziert nun aber, dass das Gegebene nicht einfach fraglos übernommen werden muss, hier wird vielmehr auf einen Spielraum hingedeutet, der bereits in der Ricœur'schen Thematisierung der Tradition als dialektischem Geschehen von Sedimentation und Innovation aufleuchtete. Dieser Logik kann in den Worten der Wissenssoziologen Berger und Luckmann zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft nachgespürt werden:

Wie alle subjektive Wirklichkeit steht sie [Identität – N.M.] in dialektischer Beziehung zur Gesellschaft. Sie wird in gesellschaftlichen Prozessen geformt. Ist sie erst einmal geformt, so wird sie wiederum durch gesellschaftliche Beziehungen bewahrt, verändert oder sogar neu geformt. Die gesellschaftlichen Prozesse, durch die sie geformt und bewahrt wird, sind durch die Gesellschaftsstruktur determiniert. Umgekehrt reagiert Identität, die durch das Zusammenwirken von Organismus, individuellem Bewußtsein und Gesellschaftsstruktur produziert wird, auf die vorhandene Struktur, bewahrt sie, verändert sie oder formt sie sogar neu. Gesellschaft hat Geschichte, in deren Verlauf eine spezifische Identität entsteht. Diese Geschichte jedoch machen Menschen mit spezifischer Identität.²⁰³

²⁰⁰ MacIntyre, *After Virtue*, 221.

²⁰¹ Ebd., 216.

²⁰² MacIntyre betont den Begriff der Ko-Autorschaft: »Now I must emphasize that what the agent is able to do and say intelligibly as an actor is deeply affected by the fact that we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives. Only in fantasy do we live what story we please. In life, as both Aristotle and Engels noted, we are always under certain constraints. We enter upon a stage which we did not design and we find ourselves part of an action that was not of our making.« (Ebd., 213). Weiterhin: »In evaluating a life what kind of unity are we ascribing to it? It is the unity of a narrative, often a complex narrative, of which the agent who enacts it is at once subject and author, or rather coauthor.« (MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 231).

²⁰³ Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 185. Die damit insinuierte Möglichkeit der Mitgestaltung von gesellschaftlichen Narrativen muss selbstverständlich unter den Vorbehalt gestellt werden, dass Gesellschaften, die viele Menschen beherbergen und eine politisch und ökonomisch komplexe Struktur aufweisen, Gesellschaften also, wie sie sich seit der Moderne überall finden lassen, äußerst unbeweglich sind. Die kreative Mitgestaltung der Geschichte einer Gesellschaft scheint daher gegenwärtig häufig ein durch Demokratieversprechungen aufrechterhaltener Wunschtraum zu sein. Die Überforderung des Einzelnen durch komple-

Das Selbst wird intersubjektiv konstituiert, nicht nur auf der Ebene des unmittelbar direkten sozialen Kontextes,²⁰⁴ sondern auch durch die kollektiv generierten Geschichten eines ihm vorgelagerten Kontextes.²⁰⁵ Diese Prägung durch die grösseren Kontexte, in denen jedes Selbst immer schon lebt, wird von Schapp durch die Verhältnisbestimmung von All-Geschichte und Einzelgeschichte als eine Prägung bestimmt, die sich bis »in die letzte Minute des Alltags, der einzelnen Geschichten, verfolgen«²⁰⁶ lässt. Weil das Selbst mit allen seinen »beliefs, desires, loves, hates, values«²⁰⁷ nur aus dem grösseren Kontext einer bestimmten Kultur innerhalb ihrer Zeitepoche intelligibel wird und sich selbst nur innerhalb dieser Koordinaten verstehen kann, muss die Notwendigkeit von grösseren Rahmenerzählungen für die Konstitution und das Verständnis desselben postuliert werden.²⁰⁸ Solche Rahmenerzählungen bilden dabei den »Bezugsrahmen, in dem wir handeln und uns orientieren«²⁰⁹, und können als die temporale Bedingungsmöglichkeit für jede mögliche Lebensform bezeichnet werden.²¹⁰ Als Bewohner einer – oder mehrerer – Lebensform(en)

xe und unpersönliche Strukturen dagegen, wird – wie dies die Erzählungen Kafkas wunderbar aufzeigen – heute von vielen Menschen umso mehr verspürt.

²⁰⁴ Dies natürlich auch, wie Plummer anmerkt: »Our everyday lives are influenced, shaped and even coerced, by the storied actions of others.« (Plummer, *Narrative Power*, 10). Siehe auch: »Die Ereignisse, die in die Narration verwoben sind, sind nicht nur die Handlungen eines einzelnen Individuums, sondern ebenso die Handlungen von anderen. Auf diese Weise kommen die Handlungen anderer als integraler Teil des eigenen Handelns ins Spiel.« (Kraus, *Das erzählte Selbst*, 180).

²⁰⁵ In den Worten Meads: »At the first of these stages, the individual's self is constituted simply by an organization of the particular attitudes of other individuals toward himself and toward one another in the specific social acts in which he participates with them. But at the second stage in the full development of the individual's self that self is constituted not only by an organization of these particular individual attitudes, but also by an organization of the social attitudes of the generalized other or the social group as a whole to which he belongs.« (Mead, *Mind, Self, and Society*, 158).

²⁰⁶ *PdG*, 204.

²⁰⁷ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 184.

²⁰⁸ Im Zusammenhang mit der moralischen Dimension des Lebens schreibt Rosa in seiner Behandlung des Taylor'schen Ansatzes: »Die Geschichte meines Lebens läßt sich nur erzählen vor dem Hintergrund der kulturellen ›Rahmenerzählungen‹, die die moralische Landkarte meiner Lebensform artikulierten.« (Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 166).

²⁰⁹ Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, 26. Dort direkt in Bezug auf die Lebensformen.

²¹⁰ Jaeggi beschreibt Lebensformen als »kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, ›Ordnungen menschlicher Koexistenz‹, die ein ›Ensemble von Praktiken und Orientierungen‹, aber auch deren institutionelle Manifestationen und Materialisierungen umfassen. Unterschiede in Lebensformen drücken sich also nicht nur in unterschiedlichen Überzeugungen, Wertorientierungen und Einstellungen aus; sie manifestieren und materialisieren sich in Mode, Architektur, Rechts-

wird dabei die autobiographisch rückblickende narrativ artikulierte Identitätsgenerierung stets durch vorgefundene »kulturell kanonisierte Erzählmuster«²¹¹ geprägt.²¹² Dass es nicht so etwas wie eine »Privaterzählung« geben kann, wird bereits daran deutlich, dass jedes Sprachsystem bereits Sozialität voraussetzt,²¹³ und weiterhin daran, dass eine Erzählung typischerweise auf »a variety of cultural (and that is, media and context depending) genres, plot models, and stylistic forms«²¹⁴ zurückgreifen muss, um überhaupt eine Erzählung zu sein. Solche autobiographischen Erzählungen »set up a thick fabric of interrelated and interrelating social coordinates«,²¹⁵ die allesamt unumgänglich sind für die Konstitution eines Selbst.

Die Dimension der autobiographischen Erzählung, durch welche nicht nur die eigene Identität generiert wird, sondern auch das soziale Moment jeglicher Identitätsgenerierung in den Blick kommt, spielt zwar eine bedeutende Rolle für jegliche Theorie von narrativen Identitäten, sie darf aber keinesfalls dahingehend verstanden werden, als würde hier gleichsam durch die Hintertür die von Davenport kritisierte »Logos Fallacy«²¹⁶ wieder auftauchen. Die autobiographische Erzählung der eigenen Vergangenheit kann zwar eine schönere, ver-

systemen und Weisen der Familienorganisation, [...] Lebensformen, so wie hier von ihnen die Rede sein wird, betreffen also die kulturelle und soziale Reproduktion menschlichen Lebens – eine definitorische Entscheidung, die darin begründet ist, dass es mir naheliegend scheint, von Lebensformen nur da zu sprechen, wo etwas gestaltet (oder geformt) ist und demnach auch umgestaltet werden könnte.« (Ebd., 20f.). Zudem sind sie »keine individuellen Optionen, sondern überpersönlich geprägte Ausdrucksformen mit öffentlicher Relevanz.« (Ebd., 22). Lebensformen »umfassen Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen, obwohl sie weder streng *kodifiziert* noch *institutionell verbindlich* verfasst sind.« (Ebd., 77).

²¹¹ Neumann, *Erinnerung – Identität – Narration*, 68.

²¹² Weshalb in »Identitätsnarrativen immer auch soziale Erwartungen und Evaluationen antizipiert« sind (Bergem, *Narrative Formen in Geschichtspolitik und Erinnerungskultur*, 35).

²¹³ »Indem sich das Individuum auf ein Sprachsystem stützt zur Vermittlung und Verbindung von Ereignissen, ist es in einen sozialen Akt involviert.« (Kraus, *Das erzählte Selbst*, 180).

²¹⁴ Brockmeier, *Socializing the Narrative Mind*, 263.

²¹⁵ »Within these coordinates, every autobiographical act ties the ›private minds‹ of individual narrators and co-narrators, listeners and readers into a universe of social minds – narratively and psychologically, semiotically and performatively, mentally and physically. In this universe, the Cartesian geography of the mind is overwritten by a map of the socialized narrative mind.« (Ebd., 263).

²¹⁶ Vgl. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 53. Dabei handelt es sich um die Vorstellung, dass »anything like a narrative structure must be recounted, composed, or articulated, as if its entire contents must be the result of reflection.« (Ebd.).

ständlichere oder auch bessere Geschichte des eigenen Lebens zutage fördern,²¹⁷ es handelt sich dabei aber nicht um die Oktroyierung einer dem Leben komplett fremden Form.²¹⁸ Denn es wurde deutlich, dass das Leben immer schon geschichtenfiguriert gelebt wird, weil Erleben, Handeln, aber auch das Selbst ohne Verortung in eine narrativ konfigurierte Zeiterfahrung nicht sinnvoll gedacht werden kann. Wenn also von rückblickenden autobiographischen narrativen Konfigurationen gesprochen und deren soziale Verortung in »kulturell kanonisierte[n] Erzählmuster[n]«²¹⁹ betont wird, dann muss gleichzeitig von der Bedeutung für die Lebensführung solcher Muster die Rede sein, um das Phänomen einzufangen, was bei Schapp gemeint ist, wenn er von der Einbettung der Einzelgeschichte in die grösseren Horizonte spricht. Auch das gelebte Leben wird nämlich in seiner narrativen Strukturierung von grösseren Rahmenerzählungen geleitet. Kurz gesagt: Explizite Erzählungen prägen nicht nur die rückblickende Perspektive auf die eigene Vergangenheit, sie bieten auch Möglichkeiten für die Gegenwart und Zukunft an,²²⁰ diese werden aber in erster Linie gelebt und erst dann erzählt.

5.3.2.1 Metakategorien und Metanarrative – Cultural Models und Common Sense

Um die Zentralität kollektiver Vorgaben – in den Worten Schapps: Geschichtenhorizonte – für den individuellen Lebensvollzug besser zu verstehen, lohnt sich ein kurzer Seitenblick auf verschiedene Versuche der Konzeptualisierung derartiger Horizonte. In der Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex von Kultur fand seit den 1960er Jahren insbesondere im Forschungsfeld der kognitiven Anthropologie ein Paradigmenwechsel statt, in welchem Kulturen immer mehr als

²¹⁷ Die gleiche Beobachtung wurde bereits in der Frage nach der geschlossenen Ganzheit einer Geschichte gemacht. Es gibt natürlich einen Vorteil des Rückblicks, weshalb ein Biograph das Leben eines verstorbenen Menschen in seiner Ganzheit anders und teilweise auch schöner und abgerundeter darstellen kann, als diese Person es vielleicht selbst gekannt hätte (Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 190).

²¹⁸ Siehe die Diskussion in dieser Arbeit, 211 ff.

²¹⁹ Neumann, *Erinnerung – Identität – Narration*, 68.

²²⁰ Dieser Angebotscharakter und das Veränderungspotenzial wurden bei Ricœur deutlich. Denn es ist gerade die Referenz auf die Welt, die vom Text generiert wird und die für die eigene Lebensführung, für die eigene Welt, von verwandelnder Bedeutung sein kann, da sie andere Möglichkeiten aufzeigt und darin als Imaginationsvariationsverfahren das Gegebene infrage stellen kann: »Texte verstehen heißt, unter den Prädikaten unserer Situation alle die Bedeutungen zu interpolieren, die aus einer bloßen Umwelt eine Welt machen. Tatsächlich verdanken wir den Werken der Fiktion zum großen Teil die Erweiterung unseres Existenzhorizontes.« (ZuE I, 126).

Systeme oder Strukturen von symbolischer Bedeutung und damit als kollektive Systeme von mentaler Repräsentation verstanden wurden.²²¹ Vielfach wurde der Begriff »Cultural Models« für dieses Phänomen geteilten Wissens verwendet. Dieser kann folgendermassen definiert werden:

Cultural models are presupposed, taken-for-granted models of the world that are widely shared (although not necessarily to the exclusion of other, alternative models) by the members of a society and that play an enormous role in their understanding of that world and their behavior in it.²²²

Die Orientierungs- und Motivierungskraft solch vorgefundener Muster für das eigene Leben wird dadurch erklärbar, dass sie meist die dominanten Plausibilitäten der Gegenwart einfangen²²³ resp. teilweise unthematisierte Hintergrundannahmen in einer konkreteren Form darbieten, wodurch die eigene Lebensführung durch den Blick in das soziale Umfeld meist Bestätigung erhält, da alle in ihrem Daseinsvollzug mehr oder weniger auf solche kollektiv geteilten »Models« zurückgreifen. Diese Modelle ermöglichen nicht nur ein Verständnis dafür, was es bedeutet, ein Selbst zu sein, sondern auch eine Vorstellung davon, wie ein gelingendes Leben aussehen könnte. Deshalb fungieren sie als Quelle von Orientierung und Leitung innerhalb des Systems.²²⁴ Dabei liegt eine wichtige Funktion, die von vorgegebenen Modellen erfüllt wird, in der Ermöglichung, »to facilitate our engagement with the world allowing us to conduct our daily business while on ›automatic pilot‹, thus expending little cognitive energy.«²²⁵ Entsprechende Modelle müssen dabei nicht explizit beschworen werden, vielmehr sind sie immer schon da und strukturieren unsere Vorstellungen des Selbst, der Gesellschaft und der Welt. Zugleich konditionieren sie unsere Handlungen, Werte, Glaubensvorstellungen usw. All dies

²²¹ Vgl. Rapport/Overing, *Social and Cultural Anthropology*, 95. Siehe auch: »This school of anthropology came to stand for a new view of culture as shared knowledge – not a people's customs and artifacts and oral traditions, but what they must know in order to act as they do, make the things they make, and interpret their experience in the distinctive way they do.« (Holland/Quinn, *Cultural Models in Language and Thought*, 4).

²²² Ebd. Siehe auch D'Andrade: »A cultural model is a cognitive schema that is intersubjectively shared by a social group. Such models typically consist of a small number of conceptual objects and their relations to each other.« (D'Andrade, *A Folk Model of the Mind*, 112).

²²³ Vgl. Holland/Quinn, *Cultural Models in Language and Thought*, 11.

²²⁴ Vgl. ebd., 12. Sie beziehen sich an dieser Stelle auch auf D'Andrade (D'Andrade, *Culture and Personality*, 23, zit. nach: Holland und Quinn).

²²⁵ Bennardo und De Munck, *Cultural Models*, 2.

geschieht meist relativ unbemerkt, denn »as agents we activate them tacitly, without full awareness of the cognitive operations involved in instantiating or decoding cultural models«. ²²⁶ Erst wenn ein solches Modell infrage gestellt wird, sei es durch ein anderes Modell – meist in der Konfrontation mit anderen Kulturen – oder durch absichtliche Verfremdungen, werden diese als selbstverständlich vorausgesetzten Modelle überhaupt thematisch. ²²⁷

Wie bereits Strauss bemerkte, ²²⁸ bewegt sich die verwendete Begrifflichkeit in unmittelbarer Nähe zu dem von Taylor herausgearbeiteten *social imaginary*. Ihre triadische Aufgliederung der Wissensformen innerhalb von »Cultural Models« kann dabei helfen, besser zu verstehen, wie Menschen konkret von gesellschaftlichen Vorgaben geprägt werden. Ihr zufolge gibt es 1. den Prototypen, 2. Exemplare und 3. Hintergrundannahmen. ²²⁹ Der Prototyp kann entweder ein real existierendes oder fiktives Beispiel einer Kategorie darstellen (wie etwa eine glückliche Familie), während Exemplare konkrete Instantiationen des Prototyps kennzeichnen und also Beispiele für einen solchen darstellen. Hintergrundannahmen schliesslich beinhalten weitere Informationen, etwa wie und warum bestimmte Besonderheiten des Prototyps in der jeweiligen Situation wichtig sind, wie sich diese in Beziehung zueinander verhalten oder auch wann Variationen eines Prototyps erwartet werden können. ²³⁰ Als Beispiel führt sie das »Cultural Model« der Familie in den USA ins Feld:

The prototype would be what many US Americans assume to be a typical family, consisting of a man and woman married to each other who are the biological parents of two or three children, living in a single family home. Their exemplars would be various real and fictional families they know. While the prototype is widely shared, each person would know different exemplars, although exemplars provided by popular culture would be widely shared. Exemplars, for each person, are likely to include many cases that do not conform to the prototype. People's schemas would include as well implicit expectations and more explicit theories about what a family is, how families should function in different contexts (family vacations, holidays, mealtimes, roles and authority of different members), their ideal affective tone, and so on. ²³¹

²²⁶ Ebd., 4.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Vgl. Strauss, *The Imaginary*, 331.

²²⁹ Vgl. ebd.

²³⁰ Vgl. ebd.

²³¹ Ebd., 331 f.

Derartige Prototypen entwickeln meist eine normative Sogkraft für die Mitglieder einer Gesellschaft, wobei dies auch dann der Fall sein kann, wenn der Prototyp eindeutig fiktionale Züge aufweist. Im Sinne eines Ideals wird am Prototyp der glücklichen Familie sichtbar, wie eine solche sein sollte und was es bräuchte, damit die eigene Familie sich diesem annähern könnte. Obwohl solche Prototypen durch die eigenen Erfahrungen mitgeformt werden, können paradigmatische Beispiele, die in der Popkultur einer bestimmten Zeit in Film, Musik, Werbung usw. wiederholt illustriert werden, einen gewichtigeren Einfluss auf die eigene Perspektive gewinnen als die eigenen Erfahrungen des Alltags.²³² Dabei sind diese Prototypen keineswegs statisch fixiert, sondern können sich mit der Zeit weiterentwickeln oder gar durch Exemplare, die z.B. einige der Eigenschaften eines Prototyps wiedergeben, andere aber negieren, zur Modifikation oder – über einen längeren Zeitraum – zur kompletten Veränderung eines solchen Prototyps beitragen.²³³ Die teilweise etwas abstrakten Charakteristika eines *social imaginary* können durch die Exemplifizierung des Zusammenspiels von Prototyp, Exemplaren und weiteren Hintergrundannahmen konkretisiert werden.²³⁴

Eine weitere Möglichkeit, das besprochene Phänomen der Einbettung und Prägung menschlicher Existenz durch grössere Kontexte zu fassen, bietet der Begriff des »Common Sense«. Der eigentlich aus dem Lateinischen stammende Begriff kann auf Deutsch zwar als »Gemeinsinn« wiedergegeben werden,²³⁵ die sinnvollere Transposition der semantischen Ebene wird aber durch den – heute politisch oft bemühten und oftmals polemisch überfrachteten – Begriff des gesunden Menschenverstandes erreicht.²³⁶ Weil aber der Terminus des Ver-

²³² Vgl. ebd., 332.

²³³ Ein Beispiel dafür wären Exemplare aus der eigenen Erfahrung oder aus der Popkultur, wo die glückliche Familie plötzlich in Form einer Familie mit adoptierten Kindern auftaucht oder auch als gleichgeschlechtliche Verbindung mit Kindern aus einer früheren Beziehung. Dagegen können Familien, die von den formalen Gegebenheiten dem Prototyp nahe kommen, durch Missbrauch oder sonstige Krisen die selbstverständliche Assoziation zur glücklichen Familie des Prototyps infrage stellen.

²³⁴ Strauss, *The Imaginary*, 332.

²³⁵ Im deutschsprachigen Raum erscheint der Begriff »Gemeinsinn« als Übersetzung aus dem lateinischen »sensus communis« erst gegen Ende des 17. Jhs. (vgl. Iber/Wiehl, *Gemeinsinn*, 243).

²³⁶ Weil der Begriff des Gemeinsinnes häufig nicht als eine adäquate Übersetzung des lateinischen Originals angesehen wurde, findet sich häufig der lateinische Originalbegriff mit versuchten deutschen Übersetzungen in Klammern (so z.B. bei Mendelssohn, Tetens oder Kant). Solche Übersetzungen beinhalteten Begriffe wie »Gemeiner Sinn«, »Menschensinn«, »gemeiner oder gesunder (Menschen-)Verstand«, (gesunde Vernunft)«. (Ebd., 244).

standes einen intellektualisierenden Beigeschmack aufweist, soll hier der umfänglichere Begriff des »Common Sense«²³⁷ verwendet werden. Dieser wurde auf verschiedenste Weisen definiert. E. Voegelin bspw. bezeichnete den Common Sense als »Urteils- und Verhaltenshabitus eines von der Ratio her geformten Menschen [...]. *Common Sense* ist ein zivilisatorischer Habitus«.²³⁸ Arnold Gehlen dagegen beschreibt den Gemeinsinn als »eine mehr gefühlte als artikulierte Gemeinsamkeit über Selbstverständliches, in das der Einzelwille sich einzufügen bereit ist«,²³⁹ und Hermann Lübbe bezeichnet den Common Sense als »Urteilsfähigkeit in praktischen Alltagsdingen«.²⁴⁰ Für Theodor Adorno zeigt sich im Common Sense ein Januskopf, denn dieser ist zwar in seiner Nüchternheit ein »unabdingbares Moment von kritischem Denken«,²⁴¹ gleichzeitig ist das Einverständnis in die allgemeine Meinung, die immer auf die bestehenden Verhältnisse bezogen ist, Feind des kritischen Denkens und muss als herrschende Unvernunft von der dialektischen Vernunft aufgehoben werden.²⁴² Alfred Schütz betonte insbesondere die soziale Dimension jedweden Common-Sense-Denkens, denn die Alltagswelt, in welcher der Common Sense beheimatet ist, stellt eine Textur von intersubjektiven Bedeutungen dar.²⁴³ Im An-

²³⁷ Auch dieser Begriff hat eine lange und komplexe Geschichte. Noch Francis Bacon verstand diesen Begriff im Sinne des Verstandes der grossen Menge, die ihren unwissenschaftlichen Vorurteilen verhaftet blieb und nur das unmittelbar Verstandene annehmen konnte. Im Laufe der Zeit kam es aber zu einer Aufwertung des Begriffes und bereits zu Beginn des 18. Jhs. hat sich eine wesentlich positivere Verwendung des Begriffes als rechtes Verstehen durchgesetzt. Die wachsende Popularität des Begriffes wird durch die häufige Verwendung in der schönen Literatur zu dieser Zeit bezeugt. Er wird geradezu zum Leitwort des öffentlichen Lebens. Doch nicht nur in der gesellschaftlichen Verwendung zeigt sich die wachsende Bedeutung des Begriffes, auch in der Philosophie veränderte sich dessen Stellung. Während der Common Sense im 17. Jh. noch einen Gegenbegriff zur Philosophie darstellte, wurde er ab dem 18. Jh. geradezu integraler Bestandteil philosophischen Denkens. Gerade in der praktischen Philosophie des 20. Jhs. zeigte sich ein neues Interesse (wohl auch aufgrund der Entwicklung der Soziologie) an diesem Begriff (vgl. Leinkauf u. a., *sensus communis*, 641 ff.).

²³⁸ Voegelin, *Was ist politische Realität?*, 53.

²³⁹ Gehlen, *Freiheit heute*, 366.

²⁴⁰ Lübbe, *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen*, 28.

²⁴¹ Adorno, *Minima Moralia*, Nr. 45, 80.

²⁴² Vgl. ebd. Nr. 45, 81.

²⁴³ »It is intersubjective because we live in it as men among other men, bound to them through common influence and work, understanding others and being understood by them. It is a world of culture because, from the outset, the world of everyday life is a universe of significance to us, that is, a texture of meaning which we have to interpret in order to find our bearings within it and come to terms with it. This texture of meaning, however – and this distinguishes the realm of culture from that of nature originates in and has been instituted by human actions, our own and our

schluss an ein solches Verständnis bestimmt auch Clifford Geertz den Common Sense als kulturelles System, das eine solche Selbstverständlichkeit beansprucht, dass von ihm behauptet werden kann, er liege »so artlessly before our eyes it is almost impossible to see.«²⁴⁴ Geertz arbeitet fünf Quasi-Qualitäten des Common Sense heraus: 1. Natürlichkeit: »Common sense represents matters [...] as being what they are in the simple nature of the case.«²⁴⁵ 2. Ausrichtung auf das Praktische.²⁴⁶ 3. Einfachheit (oder Dünnhheit): »What is involved is the tendency for commonsense views of this matter or that to represent them as being precisely what they seem to be, neither more nor less.«²⁴⁷ 4. Inkonsistenz der Methode (immethodicalness)²⁴⁸ und 5. Zugänglichkeit.²⁴⁹ Der Common Sense ist also »das klassische Medium unbekümmerter, undogmatischer, selbstgewisser Verfassung von Gewißheit«, ²⁵⁰ in dem jede und jeder auf die eine oder andere Weise immer schon lebt. Damit bewegt sich auch diese Konzeptualisierung in nächster Nähe zum Taylor'schen *social imaginary*, der dieses unter anderem beschreibt als »the way we naïvely take things to be« und damit als »the construal we just live in, without ever being aware of it as a construal.«²⁵¹

5.3.2.2 Geschichtenhorizonte

Ob nun von *social imaginary*, Cultural Models oder auch Common Sense gesprochen wird,²⁵² es sollte deutlich geworden sein, dass der

fellow-men's, contemporaries and predecessors. All cultural objects – tools, symbols, language systems, works of art, social institutions, etc. – point back by their very origin and meaning to the activities of human subjects.« (Schütz, *Collected Papers I*, 10).

²⁴⁴ Geertz, *Common Sense as a Cultural System*, 25. Gerade deshalb weist er aber auch totalisierende Züge auf: »[C]ommon sense is as totalizing as any other: no religion is more dogmatic, no science more ambitious, no philosophy more general.« (Ebd., 17).

²⁴⁵ Geertz, *Common Sense as a Cultural System*, 18.

²⁴⁶ Allerdings nicht einfach im Sinne einer engen Pragmatik: »[I]t is not practicalness in the narrowly pragmatical sense of the useful, but in the broader, folk-philosophical sense of sagacity that is involve.« (Ebd., 20).

²⁴⁷ Ebd., 22.

²⁴⁸ »Commonsense wisdom is shamelessly and unapologetically ad hoc. It comes in epigrams, proverbs, obiter dicta, jokes, anecdotes, contes morals – a clatter of gnommic utterances – not in formal doctrines, axiomized theories, or architectonic dogmas.« (Ebd., 23).

²⁴⁹ »Accessibleness is simply the assumption, in fact the insistence, that any person with faculties reasonably intact can grasp commonsense conclusions, and indeed, once they are unequivocally enough stated, will not only grasp but embrace them.« (Ebd., 24).

²⁵⁰ Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 156.

²⁵¹ Taylor, *A Secular Age*, 30.

²⁵² Diese Konzepte werden damit keinesfalls gleichgesetzt. Alle drei haben unterschiedliche Perspektiven auf eine sehr ähnliche Fragestellung. Während das Konzept des

Selbstvollzug des Menschen immer in Kontexten geschieht, die ihm vorgelagert sind und ihn dahingehend prägen, dass sie zu Möglichkeitsbedingungen der eigenen Existenz werden. Inwiefern können nun diese Einsichten mit der hier thematisierten Geschichtenfigurierung der Lebenswelt zusammengebracht werden? Auf diese Frage könnte mit einer Gegenfrage geantwortet werden: Wie wären ein *social imaginary*, Cultural Models oder auch der Common Sense denkbar ohne die narrative Ausfaltung und Vermittlung derselben? Taylor selbst hebt die Bedeutung von Geschichten und Legenden für die Überlieferung solcher *Imaginaries* heraus,²⁵³ und auch für die von Strauss vorgenommene triadische Aufgliederung der Wissensbenen für Cultural Models ist es leicht einzusehen, weshalb alle drei geschichtenhaft strukturiert sein müssen. Prototypen z. B. sind zwar meist idealisierte Vorstellungen (z. B. die glückliche Familie), diese sind aber ohne Geschichten, die von ihnen erzählen, überhaupt nicht denkbar. Auch wenn Bilder oder Liedtexte diese Prototypen darstellen, kann im Anschluss an Schapp gesagt werden: Bilder funktionieren wie Überschriften von Geschichten, es sind Momentaufnahmen von Geschichten, die ohne deren Situierung in den verschiedenen Geschichtenhorizonten nicht verständlich wären.²⁵⁴ Die zweite Ebene der Exemplare kann noch einfacher in die hier vorzunehmende Untersuchung eingebettet werden. Es sei daran erinnert, dass Exemplare konkrete Instantiationen des Prototyps darstellen, denen täglich begegnet wird. D. h., es handelt sich dabei um Menschen, die wir selbst kennen. In der Logik bisheriger Einsichten kann denn auch hier behauptet werden, dass wir den Zugang zu anderen Menschen nur über deren Geschichten erhalten können und anhand dieser dann die

SI vor allem daran interessiert ist, wie Menschen sich ihre soziale Existenz vorstellen, »how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.« (Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 23), ist die Konzeption von Cultural Models vor allem an den konkreten Vermittlungsformen solcher Erwartungen und Vorstellungen interessiert. Der Common Sense könnte als eine Art des praktischen Daseins vor dem Horizont geteilter Selbstverständlichkeiten bezeichnet werden.

²⁵³ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 296.

²⁵⁴ Bei Schapp ist dabei nicht von Bildern die Rede, sondern von einzelnen Wörtern oder auch Sätzen, die in dieser Funktion als programmatisch verdichtete Themen für Geschichten fungieren. So lassen sich Überschriften zu Geschichten ausdehnen und die Geschichten lassen sich zu Überschriften zusammenpressen (vgl. *AdWPG III*, 27). So können z. B. Namen als Titel von Geschichten herhalten, aber auch Begriffe für Wozu-Dinge sind letztlich nur zusammengezogene Geschichten, die einfach ausgefaltet werden können (vgl. *PdG*, 298 ff.). Die Übertragung auf Bilder ist hier m. E. keine ungehörige Verschiebung des Schapp'schen Anliegens.

Annäherung an die von der Gesellschaft stilisierten Prototypen überhaupt wahrnehmen können. Letztlich sind auch die hinzukommenden Hintergrundannahmen in derartigen Geschichtenhorizonten zu verorten resp. fungieren genau diese Annahmen, welche situationale Besonderheiten des Prototyps mitberücksichtigen, als Orte, an denen eine »Synthesis des Heterogenen«²⁵⁵ geschieht. Das bedeutet, dass in ihnen die Beziehungen der Protagonisten, die Orte, an denen diese sich befinden, und alle sonstigen kontextuellen Dimensionen und affektiven Tonalitäten mitberücksichtigt werden.²⁵⁶ Auch das ist nur möglich im Sinne der Einordnung des Prototyps in seine diversen Geschichtenhorizonte: Geschichten von Familienferien, Feiertagen, Essenszeiten usw.²⁵⁷ Entsprechend lässt sich auch der Common Sense als die implizit gewussten, im Hintergrund des täglichen Handelns anwesenden Selbstverständlichkeiten bezeichnen, wobei es sich auch hier um Erzählungen dieser Selbstverständlichkeiten handelt. Jeder Mensch weiss, dass sich eine Familie an der Beerdigung der Grossmutter anders verhalten sollte als in der gelockerten Atmosphäre des Campingurlaubs. Einer Familie, die keinen Unterschied in ihrem Verhalten an den Tag legen würde, fehlte es an Common Sense und hier auch an gesundem Menschenverstand. Gleichwohl sind es die Geschichten von Familienurlaubs und Beerdigungen, die den Zugang dazu erst eröffnen, und weiterhin sind es gerade Übertretungen des Common Sense, welche sowohl für den Witz als auch für Komödien häufig den Erzählstoff bieten und ihre Kraft erst aus der Diskrepanz zum geläufigen Common Sense erhalten.

Müller-Funk betont, dass die Latenz von commonsensualen Erzählungen einer Kultur dabei nichts damit zu tun hat, dass solche verboten, vergessen oder geheim sind, vielmehr ist es gerade die Selbstverständlichkeit gewisser Erzählungen, welche dazu führt, dass diese im Hintergrund verweilen und erst dann thematisch werden, wenn sie durch neue Erzählungen hinterfragt werden.²⁵⁸ Einige dieser Erzählungen werden dabei nur in spezifischen Kontexten explizit thematisch, in anderen wäre gerade die Thematisierung derselben geradezu befremdlich.²⁵⁹ Die Latenz von commonsensualen Erzählungen ist dabei nicht dahingehend implizit, dass sie nicht zur Sprache gebracht werden könnten, vielmehr sind sie »prinzipiell abrufbar, aber nicht

²⁵⁵ *ZuE I*, 7.

²⁵⁶ Vgl. Strauss, *The Imaginary*, 331.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 332.

²⁵⁸ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 154.

²⁵⁹ »Man mag Kindern erzählen, wie Galilei herausfand, daß sich die Erde um die Sonne dreht, aber es wäre einigermaßen seltsam, wenn etwa der Wetterbericht in Funk und Fernsehen dies jeden Tag verlauten ließe«. (Ebd., 154).

fortwährend präsent.«²⁶⁰ Diese Art von symbolisch-narrativen Gemeinbeständen einer Kultur verleiht Stabilität sowie die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens und des sinnvollen Handelns.²⁶¹ Doch auch hier gilt: Narrative Gemeinbestände einer Kultur sind nicht einfach fixiert, sondern in die Ricœur'sche Dialektik von Traditionalität,²⁶² d. h. von Sedimentation und Innovation, eingebunden.²⁶³ Beispiele für die Veränderung commonsensualer Erzählungen gibt es im 20. Jh. zuhauf. Gerade verbotene Erzählungen konnten im 20. Jh. teilweise eine subversive Verschiebung von Plausibilitäten in die Wege leiten, sodass sie in die Latenz des Selbstverständlichen einzugehen vermochten. So z. B. Erzählungen der Frauenbewegung oder Geschichten über Homosexualität sowie ganz grundsätzlich »alle Geschichten über Sexualität, die bislang verboten waren, von der schwarzen Romantik bis zur Pornographie, vom ekstatischen Hymnus über die Sexualität bis zur Psychoanalyse, die selbst ein ganz essentielles modernes Narrativ darstellt, das kulturverändernd wirkt.«²⁶⁴ Dass diese Geschichten den narrativen Bestand der westlichen Kultur massgeblich geprägt und nachhaltig verändert haben, muss wohl kaum eigens herausgehoben werden. Zudem – und dies darf im Kontext dieser Arbeit nicht überraschen – wurde durch diese Veränderung in den Plausibilitäten der Gesellschaft das Verhältnis von Individuum zur Gesellschaft sowie das

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Vgl. ebd., 155.

²⁶² »Der Ausdruck Traditionalität [...] bezeichnet einen Zusammenhangsstil der historischen Abfolge, oder um mit Koselleck zu reden, einen Aspekt der ›Verzeitlichung der Geschichte‹. Ebenso wie beim Erwartungshorizont und beim Erfahrungsraum handelt es sich hier um eine transzendente Kategorie des Denkens der Geschichte. Ebenso wie Erwartungshorizont und Erfahrungsraum ein Gegensatzpaar bilden, gehört die Traditionalität zu einer untergeordneten Dialektik, die im Erfahrungsraum selber spielt. Diese sekundäre Dialektik geht zurück auf die im Herzen der Erfahrung angesiedelte Spannung zwischen der Wirkung der Vergangenheit, die wir erleiden, und der Rezeption der Vergangenheit, die wir vollziehen. Der Begriff Überlieferung* bringt diese innere Dialektik der Erfahrung gut zum Ausdruck.« (ZuE III, 355). Ricœur bezieht sich hier auf die von Koselleck herausgestellten metahistorischen Kategorien von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont (vgl. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 349–374).

²⁶³ Diese Dialektik ist in dieser Studie bereits in der Bestimmung des Traditionsbegriffs in der Untersuchung zur Mimesis₂ erschienen. Ricœur bringt diese Dimension explizit in den Zusammenhang mit dem von Foucault herausgestellten Konzept von episteme: »[S]o verstanden läßt sich der Übergang von einer episteme zur anderen mit der Dialektik von Innovation und Sedimentation vergleichen, durch die wir mehrmals die Traditionalität charakterisiert haben, wobei die Diskontinuität dem Moment der Innovation und die Kontinuität dem der Sedimentation entspricht.« (ZuE III, 354).

²⁶⁴ Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 153.

Verhältnis des Individuums zu sich selbst und damit die eigene Identitätskonstruktion verändert.²⁶⁵

An dieser Stelle kann der Begriff der grossen Erzählungen – oder auch Metanarrative – eingeführt werden, wenngleich diese selbstredend durchgehend aufgetaucht sind und es – zugespitzt formuliert – in dieser Studie häufig vor allem um solche gehen sollte. Grosse Erzählungen sind dabei Erzählungen zweiter Ordnung, die konkrete Praktiken und Erzählungen erster Ordnung sowohl artikulieren als auch legitimieren sollen.²⁶⁶ Im Sinne Davenports kann das »narrative« als Praxis erster Ordnung, also als das geschichtenfigurierte Alltagsleben, und die Erzählungen darüber als Erzählung zweiter Ordnung bestimmt werden. Eine grosse Erzählung, der eine Legitimationsfunktion für solche Praxis und für die Erzählungen über diese Praxis zukommt, könnte hier entweder als eine Erzählung dritter Ordnung oder auch als vergrösserte Erzählung zweiter Ordnung bestimmt werden. Typischerweise werden solche grossen Erzählungen entweder an einen Uranfang zurückgebunden²⁶⁷ oder auf ein ultimatives Ziel hin ausgerichtet,²⁶⁸ wobei gegenwärtige Praktiken im Verhältnis zu diesem Anfang oder Ziel eingeordnet und entweder als positive Entwicklung oder negativer Abfall davon bewertet werden.²⁶⁹ Als Erzählungen zweiter Ordnung kritisieren, ordnen, unterbrechen, zerstreuen, justieren und verwalten sie die Praktiken erster Ordnung und damit das Gewe-

²⁶⁵ Vgl. ebd. Ähnlich kann auch der von Benedict Anderson herausgestellte Zusammenhang des Buchdruckes mit neuen Formen der Imagination einer Nation bewertet werden. Grössere Komplexe als die eigene Grossfamilie und das eigene Dorf konnten erst durch das Medium des Buchdruckes – welches Pamphlete, Zeitungen, Romane usw. ermöglichte – imaginär anschaulich gemacht werden. Für Anderson markiert deshalb der Buchdruck die Möglichkeitsbedingung für die Erfindung der Nation (vgl. ebd., 100). Siehe Anderson: »We can summarize the conclusions to be drawn from the argument thus far by saying that the convergence of capitalism and print technology on the fatal diversity of human language created the possibility of a new form of imagined community, which in its basic morphology set the stage for the modern nation. The potential stretch of these communities was inherently limited, and, at the same time, bore none but the most fortuitous relationship to existing political boundaries (which were, on the whole, the highwater marks of dynastic expansionisms).« (Anderson, *Imagined Communities*, 46).

²⁶⁶ Vgl. Bernstein, *Grand Narratives*, 102.

²⁶⁷ Wie dies etwa in archaischen Kulturen der Fall war, in denen das Leben in eine zyklische Wiederholung des Anfangs oder des bereits Geschehenen eingebunden war. Beispiele dafür bieten sowohl die altägyptische Kultur als auch die mythologischen Traumzeiterzählungen der Aborigines Australiens.

²⁶⁸ Derartige »Fortschrittsnarrative« haben seit der Moderne Hochkonjunktur und können sowohl im Marxismus als auch im Liberalismus der Gegenwart gesichtet werden. Siehe dazu die Untersuchung zu Lyotard weiter unten.

²⁶⁹ Vgl. Bernstein, *Grand Narratives*, 102.

be einer Gesellschaftsordnung.²⁷⁰ Als Horizonte für Praktiken, also auch für die »narratives« einzelner Individuen innerhalb der Gesellschaft, weisen sie eine Verwandtschaft mit dem auf, was im Anschluss an Charles Taylor *social imaginary* genannt wurde. Mehrfach wurde bereits auf die kaum auszulotende Polysemie des SI hingewiesen, das in seiner Metaphorik der »Vorstellung« alles von unartikulierte-impliziten Wissensbeständen über einigermaßen thematische Ideologien bis hin zu explizit ausformulierten Theorien in sich aufnehmen kann. Grosse Erzählungen fungieren nun als Mediatoren, weil durch sie ein *social imaginary* einer Gesellschaft manifest gemacht wird: »Grand narratives are the language game in which the historicizing work of the social imaginary reaches language.«²⁷¹ Die Operativität des SI zeigt sich also in den grossen Erzählungen einer Gesellschaft, weil gerade durch diese konkreten sprachlichen Inkarnationen eine »Synthesis des Heterogenen«²⁷² erreicht werden kann. Denn es war doch diese Heterogenität, welche gerade die Schwierigkeit der Erfassung dessen, was ein SI eigentlich genau ist und beinhaltet, ausmacht. Entsprechende Vielstimmigkeit – die Beheimatung derart diverser Regionen – kann in grossen Erzählungen in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht werden.²⁷³

²⁷⁰ Vgl. ebd., 111.

²⁷¹ Ebd., 115. Wenn Bernstein von *social imaginary* spricht, dann bezieht er sich in erster Linie auf den französischen Philosophen und Psychoanalytiker Cornelius Castoriadis und nicht auf Charles Taylor, obwohl Letzterer seinerseits in der Entwicklung seines eigenen Entwurfs von Castoriadis beeinflusst war. Castoriadis untersuchte in seiner Monographie »L'institution imaginaire de la société« die Art und Weise, wie Gesellschaften sich selbst legitimieren und weshalb sie überhaupt funktionieren können. Er beschreibt das SI folgendermassen: »La fonctionnalité emprunte son sens hors d'elle-même; le symbolisme se réfère nécessairement à quelque chose qui n'est pas du symbolique et qui n'est pas non plus seulement du réel-rationnel. Cet élément, qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant originaire, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs, cet élément n'est rien d'autre que l'imaginaire de la société ou de l'époque considérée.« (Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, 203).

²⁷² »Durch die Fabel werden Ziele, Ursachen und Zufälle zur zeitlichen Einheit einer vollständigen und umfassenden Handlung versammelt.« (ZuE I, 7).

²⁷³ Bei Taylor: »I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.« (Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 23). Es

5.3.2.3 Intervention: Jean-François Lyotard und das Ende der Metaerzählungen

Wenn von grossen Erzählungen die Rede ist, dann führt kein Weg am französischen Philosophen und Grossinquisitor der Metaerzählung, Jean-François Lyotard, vorbei. Dieser wurde Ende der 1970er Jahre vom Universitätsrat der Regierung Québecs dazu beauftragt, einen Bericht über den Status des Wissens innerhalb von weit entwickelten Gesellschaften am Ende des 20. Jhs. zu verfassen. Der Bericht wurde schliesslich 1979 unter dem Titel »La condition postmoderne. Rapport sur le savoir«²⁷⁴ veröffentlicht und etablierte sich nicht nur innert kürzester Zeit zu Lyotards meistgelesenem und meistdiskutiertem

kann darauf hingewiesen werden, dass diese Regionen nicht nur »Ziele, Ursachen und Zufälle zur zeitlichen Einheit einer vollständigen und umfassenden Handlung versammel[n]« (ZuE I, 7), wie dies Ricœur im Sinne seiner Synthesis des Heterogenen postuliert, sondern auch grössere Institutionen miteinschliessen, die bereits ihre eigene Geschichte haben. Somit könnte ein Vergleich zu einem aus der Philosophie Michel Foucaults stammenden Begriff hergestellt werden: dem Dispositiv. Dieses wird von ihm definiert als »ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Un-gesagtes umfaßt. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.« (Foucault, *Dispositive der Macht*, 119). Giorgio Agamben denkt dieses Konzept weiter und verallgemeinert den sowieso schon umfangreichen Entwurf: »Als Dispositiv bezeichne ich alles, was irgendwie dazu imstande ist, die Gesten, das Betragen, die Meinungen und die Reden der Lebewesen zu ergreifen, zu lenken, zu bestimmen, zu hemmen, zu formen, zu kontrollieren und zu sichern. Also nicht nur die Gefängnisse, die Irrenanstalten, das Panoptikum, die Schulen, die Beichte, die Fabriken, die Disziplinen, die juristischen Maßnahmen etc., deren Zusammenhang mit der Macht in gewissem Sinne offensichtlich ist, sondern auch der Federhalter, die Schrift, die Literatur, die Philosophie, die Landwirtschaft, die Zigarette, die Schifffahrt, die Computer, die Mobiltelefone und – warum nicht – die Sprache selbst, die das vielleicht älteste Dispositiv ist, von dem sich vor Abertausenden von Jahren ein Primat – wahrscheinlich ohne sich über die ihm daraus erwachsenden Konsequenzen im Klaren gewesen zu sein – allzu leichtfertig hatte gefangennehmen lassen.« (Agamben, *Was ist ein Dispositiv?*, 25 f.). Entsprechende Umfänglichkeit lässt sich sehr gut mit dem Konzept Taylors vergleichen, zumindest insofern damit die Dimension des »cosmic imaginary« mitgemeint wäre: »And just as the social imaginary consists of the understandings which make sense of our social practices, so the »cosmic imaginary« makes sense of the ways in which the surrounding world figures in our lives: the ways, for instance, that it figures in our religious images and practices, including explicit cosmological doctrines; in the stories we tell about other lands and other ages; in our ways of marking the seasons and the passage of time; in the place of »nature« in our moral and/or aesthetic sensibility; and in our attempts to develop a »scientific« cosmology, if any.« (Taylor, *A Secular Age*, 323).

²⁷⁴ Siehe: Lyotard, *La condition postmoderne*.

Werk,²⁷⁵ die Studie markiert zudem den zentralen Ausgangs- und Bezugspunkt der jüngeren philosophischen Debatte um die »Postmoderne«.²⁷⁶ Wie der Untertitel bereits vermuten lässt, handelt der Bericht von den veränderten Strukturen des Wissens in der Postmoderne und den damit einhergehenden Modifikationen der Identitätskonstruktionen postmoderner Subjekte.²⁷⁷ Lyotard differenziert nun zwischen zwei unterschiedlichen Formen des Wissens: 1. wissenschaftliches Wissen (*savoir scientifique*) und 2. narratives Wissen (*savoir narratif*). Dabei kann wissenschaftliches Wissen nicht den Anspruch stellen, als einzig legitime Wissensform zu gelten,²⁷⁸ vielmehr ist narratives Wissen absolut zentral für die Identitätsgenerierung von Gemeinschaften und kann deshalb für sich als Diskurs neben dem wissenschaftlichen Wissen einen Platz beanspruchen.²⁷⁹

Im Anschluss an Wittgenstein weist er diesen diversen Diskursen den Status von Sprachspielen zu, die ihre eigenen Regeln und Logiken besitzen und gemeinschaftlich verfasst sind. Analog zu unterschiedlichen Sprachspielen mit deren je eigenen Regeln und Verfasstheiten können unterschiedliche Gesellschaften als ihrerseits aus solchen lokalen Territorien mit ihren eigenen Regeln bestehend gesehen werden. Verschiedene Gesellschaften haben unterschiedliche Formen der Politik, des Rechtes und sonstiger Legitimationsformen, die ihrerseits die Identitätsgenerierung der Subjekte zutiefst beeinflussen,²⁸⁰ denn »[d]as *Selbst* ist wenig, aber es ist nicht isoliert, es ist in einem Gefüge von Relationen gefangen, das noch nie so komplex und beweglich war.«²⁸¹ Für Lyotard scheint diese Textur der Gesellschaft eine determinierende Kraft auf ein solches Selbst auszuüben, da ein

²⁷⁵ Vgl. Malpas, *Jean-François Lyotard*, 15 f.

²⁷⁶ Vgl. Meier-Oeser, *Postmoderne*, 1143. Freilich wurde der Begriff nicht von Lyotard in die Debatte eingeführt. Bereits 1917 ist der Begriff in adjektivischer Form bei R. Pannwitz belegt, wobei er Bekanntheit erst durch D.C. Somervell erlangte, der in seiner Kurzfassung des Werkes Toynbees diesen Begriff verwendete. Durch den amerikanischen Literaturwissenschaftler L.A. Fiedler erhielt der Begriff vor dem Hintergrund der Popkultur Ende der 60er Jahre eine positive Neubestimmung. Diese positiven Konnotationen wurden Mitte der 70er Jahre von C. Jencks auf die Architekturtheorie übertragen und damit wurde die Debatte um die Postmoderne aus den USA nach Europa transferiert. (Ebd., passim).

²⁷⁷ Malpas, *Jean-François Lyotard*.

²⁷⁸ »Zunächst ist das wissenschaftliche Wissen nicht das ganze Wissen, es war immer ein Überschuss, immer im Wettstreit und Konflikt mit einer anderen Art des Wissens, die wir vereinfachend narrativ nennen und später charakterisieren werden.« (Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 38).

²⁷⁹ Malpas, *Jean-François Lyotard*, 21.

²⁸⁰ Vgl. ebd., 21–23.

²⁸¹ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 54.

Kind schon vor seiner Geburt »als Referent der von seiner Umwelt erzählten Geschichte gesetzt«²⁸² ist. Bei einer derartig determinierenden Perspektive stellt sich die Frage, wie die Organisation des Wissens, welche ja die Identität der Subjekte radikal determiniert, verstanden werden kann. Wie etwa können die unterschiedlichen Diskurse – die Sprachspiele – zueinander in Beziehung gebracht werden? Für Lyotard wird die Organisation dieser verschiedenen Diskurse durch »Metanarrative« gewährleistet.²⁸³ Da solche »grand récits« alle Sprachspiele organisieren und sie in grössere Horizonte einbetten, in denen sie ihren jeweiligen Sinn erhalten, postuliert er solche Metanarrative als Legitimatoren von Gesellschaften, weshalb klar wird, dass auch jegliche Form von wissenschaftlichem Wissen, das traditionelles Erzählungswissen verwerfen oder ersetzen will, selbst von legitimierenden Erzählungen abhängig ist und bleibt. Aufgrund dieser legitimierenden Funktion postuliert Lyotard die Unverzichtbarkeit von Narrativen auch jenseits traditioneller gesellschaftlicher Zusammenhänge: Was in einer bestimmten Kultur selbstverständlich ist, wird durch diese grossen Erzählungen legitimiert, dazu gehört nun aber auch die Wissenschaft.²⁸⁴ Jeder Diskurs, der von Narrativen abstrahiert, verzichtet auf die Thematisierung von signifikanten Verhältnisbestimmungen wie etwa des Einzelnen zum Kollektiv, der Identität zur Differenz, des Internen zum Externen, des Eigenen zum Fremden usw. Denn diese Verhältnisbestimmungen werden allesamt in und durch die grossen Erzählungen thematisiert und zugleich für das eigene Funktionieren immer schon vorausgesetzt.²⁸⁵

Lyotard unterscheidet die Metanarrative der Moderne von den Mythen früherer Epochen dahingehend, als er zwar beiden eine legitimierende Funktion beimisst, die Logik der jeweiligen Legitimation aber in unterschiedlichen Zeitrelationen gegeben sieht. Während Mythen ihre Legitimation durch die Rückbindung an einen ursprünglich gründenden Akt ersuchen, ergibt sich die Legitimation in den Metanarrativen der Moderne durch das Projekt einer einzulösenden Zukunft, einer zu verwirklichenden Idee.²⁸⁶ Obwohl Lyotard in seiner

²⁸² Ebd., 56.

²⁸³ Vgl. Malpas, *Jean-François Lyotard*, 23.

²⁸⁴ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 66.

²⁸⁵ Vgl. ebd.

²⁸⁶ Vgl. Lyotard, *Randbemerkungen zu den Erzählungen*, 49. Diese urtümliche Form der Legitimationsfunktion von Narrativen in Mythen versucht Lyotard, anhand einiger Beispiele des Cashinahua-Stammes aus dem Amazonasgebiet zu erläutern. Jene würden durch das Erzählen von Geschichten ihre Rituale sowie die Struktur der gesamten Stammesgesellschaft organisieren. Dadurch konstruieren sie auch ihre Identität als Kollektive (vgl. Lyotard, *La condition postmoderne*, 39 ff.). Siehe auch: »According to

Einführung noch mehrere die Moderne legitimierende Modelle von Metaerzählungen erwähnt,²⁸⁷ schränkt er diese später auf zwei Hauptmodelle ein: 1. eine grosse Emanzipationserzählung und 2. eine grosse Spekulationserzählung.²⁸⁸ Während die Erstere unverkennbar französische Herkunft geltend machen kann und ihren Anfang mit der Französischen Revolution nimmt, lässt sich für die zweite grosse Erzählung der deutschsprachige Raum als Ursprungsstätte behaupten, wobei Hegel als deren pointiertester Vertreter gelten kann.²⁸⁹ In dieser von Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes ausbuchstabierten Universalgeschichte des Geistes mit dem Volk als dem Wissenssubjekt²⁹⁰ werden alle möglichen Sprachspiele unter die Führung und damit auch unter die Bewertungskriterien des progressiven Wachstums an Erkenntnis gebracht. Weil in dieser grossen Spekulationserzählung das Wahre erst im Ganzen erblickt werden kann,²⁹¹ wird jeder einzelne Diskurs in seiner Beziehung zu diesem Ganzen und damit auch in der Beziehung zum Erkenntnisgewinn bewertet.²⁹² Für die andere grosse Erzählung spielt zwar das Wissen auch eine bedeutende Rolle, dies aber nicht als Selbstzweck, sondern als Movens in die Freiheit der Sub-

Lyotard, this is the sort of metanarrative organisation that is common in pre-modern cultures. In contrast to this form, which is based on the relationship between past (the stories themselves) and present (their narration), Lyotard describes another form of metanarrative: the grand narratives of modernity. For Lyotard, modernity is defined by its reliance upon grand narratives that depict human progress. Their difference from traditional metanarratives is that they point towards a future in which the problems facing a society (which is most often thought of as all of humanity) will be resolved.« (Malpas, *Jean-François Lyotard*, 25).

²⁸⁷ »Wenn dieser Metadiskurs explizit auf diese oder jene große Erzählung zurückgreift wie die Dialektik des Geistes, die Hermeneutik des Sinns, die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts, so beschließt man, ›modern‹ jene Wissenschaft zu nennen, die sich auf ihn bezieht, um sich zu legitimieren.« (Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 23).

²⁸⁸ In seinen späteren Randbemerkungen fasst Lyotard zusammen: »Die Metaerzählungen«, von denen im *Postmodernen Wissen* die Rede ist, sind das, was die Moderne ausgezeichnet hat: progressive Emanzipation von Vernunft und Freiheit.« (Lyotard, *Randbemerkungen zu den Erzählungen*, 49).

²⁸⁹ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 68.

²⁹⁰ Vgl. ebd.

²⁹¹ Siehe die Vorrede zur Phänomenologie des Geistes: »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 24). Hier begegnet genau diese Logik der Einfügung aller Prozesse in einen übergreifenden Prozess, der erst vom Ende her vollendetes Wesen sein kann. Zudem erscheint die Zukunftsorientierung dieser grossen Erzählung in aller Deutlichkeit.

²⁹² Vgl. Malpas, *Jean-François Lyotard*, 26.

jekte, die im nachrevolutionären Frankreich durch Bildung und Erziehung von den Ketten von Herrschaft und Mystizismus befreit werden sollen. In dieser Erzählung wird das Wissen also zum Fundament für die Emanzipation aus Strukturen der Unterdrückung, weshalb es auch hier einen hohen Stellenwert erhält. Diese grosse Erzählung der Emanzipation in die Freiheit hat über die letzten zweihundert Jahre verschiedene Formen angenommen und trat sowohl im Gewande eines aufklärerischen Strebens nach Freiheit von religiösem Aberglauben auf als auch im Kleide des Marxismus, bei dem der Fokus auf die Befreiung des Proletariats von der Ausbeutung durch die Klasse der Bourgeoisie gelegt wurde.²⁹³ Wissenschaftliches Wissen fungierte in beiden Metaerzählungen als Motor der Freiheit und gleichzeitig als Mittel zur Selbstbildung des menschlichen Geistes. Deshalb spielte die Wissenschaft für das Selbstverständnis in modernen Gesellschaften eine unabdingbare Rolle.²⁹⁴

Hier nun vollzieht sich in postmodernen Gesellschaften ein Bruch mit dem vorangegangenen modernen Selbstverständnis, und das vielzitierte Wort Lyotards zur Bezeichnung des »Postmodernen« als »Skepsis gegenüber den Metaerzählungen«²⁹⁵ erhält seine Begründung. Durch die techno-kapitalistischen Veränderungen, die seit dem Zweiten Weltkrieg in ungebremsster Akzeleration vorstättengingen, hat sich nämlich die Organisation des Wissens innerhalb der Gesellschaft dahingehend verändert, dass die grossen Erzählungen an Glaubwürdigkeit abgenommen haben:

In der gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur, also der post-industriellen Gesellschaft, der postmodernen Kultur, stellt sich die Frage der Legitimierung des Wissens in anderer Weise. Die große Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren, welche Weise der Vereinheitlichung ihr auch immer zugeordnet wird: Spekulative Erzählung oder Erzählung der Emanzipation.²⁹⁶

Das Wissen in der Postmoderne ist somit nicht länger derart organisiert, dass es auf ein grösseres Projekt hin ausgerichtet ist, wie dies im Zusammenspiel von Metaerzählungen und Wissen(schaft) in der Moderne noch selbstverständlich war, vielmehr wird Wissen in der Postmoderne vor allem dann geschätzt, wenn es effizient und profitabel für den Erfolg innerhalb des globalen Marktes eingesetzt werden

²⁹³ Vgl. ebd., 26 f.

²⁹⁴ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 68.

²⁹⁵ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 24. Im Original heisst es: »l'incrédulité à l'égard des métarécits« (Lyotard, *La condition postmoderne*, 7).

²⁹⁶ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 99.

kann.²⁹⁷ Das Projekt der Moderne wurde – nach Lyotard – nicht einfach nur unvollendet belassen,²⁹⁸ sondern aufgrund des Siegeszuges der kapitalistischen Techno-Wissenschaft geradezu liquidiert.²⁹⁹ Denn die reine Ausrichtung auf Zweckmässigkeit, die den Erfolg als ihr einziges Beurteilungskriterium anführt, ohne dabei angeben zu können, ob etwas gut ist oder wozu dieser Erfolg dienen soll, delegitimiert nicht nur die grossen Erzählungen, sondern damit längerfristig auch sich selbst,³⁰⁰ denn es wurde bereits festgehalten, dass weder Technologie noch Wissenschaft sich aus sich selbst heraus legitimieren können, sondern ihrerseits auf grosse Erzählungen angewiesen sind. Wenn diese nun unglaublich werden, dann wird damit gleichsam auch das wissenschaftliche Wissen, das in der Moderne den Status einer Selbstverständlichkeit genoss, ins Wanken gebracht.³⁰¹

Die obengenannte Ausrichtung auf Zweckmässigkeit und Effizienz, die zur Delegitimierung grosser Erzählungen führte, liegt für Lyotard in der rasanten Ausbreitung des Kapitalismus begründet, für den die schnelle und effiziente Nutzbarmachung alles Gegebenen treibende Kraft und inhärente Logik darstellt. Diese ungebremschte Ausbreitung kapitalistischer Produktion und Plausibilitäten zeitigte die Zerstörung traditioneller sozialer Netzwerke, die einen Grossteil der Menschheit bis dahin durch die Metaerzählung des gemeinsamen Fortschritts noch einigermassen zusammenhalten konnten. Doch heute eignet

²⁹⁷ Vgl. Malpas, *Jean-François Lyotard*, 28.

²⁹⁸ Lyotard stellt sich in seiner Einschätzung aus dem Text von 1984 bewusst gegen Habermas. Siehe zu Habermas und der Moderne als unvollendetem Projekt: Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*.

²⁹⁹ Diese Liquidierung erinnert an die Einschätzung von Marx und Engels zu den Konsequenzen des Kapitalismus in der Bourgeoisiepoche: »Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen«. (Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 465). In der englischen Version mutet die Einschätzung der Verflüssigung gar noch stärker an: »Everything set and solid turns to vapour« oder auch »melts into air« (Marx/Engels, *The Communist Manifesto*, 65, zur Übersetzung 46 f.).

³⁰⁰ Vgl. Lyotard, *Randbemerkungen zu den Erzählungen*, 50.

³⁰¹ Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 66. Aufgrund des gegenwärtigen Vertrauensverlustes gegenüber allen grossen Institutionen und des – durch das Internet ermöglichten und beschleunigten – Anstiegs von Verschwörungstheorien (Flat Earth, QAnon, Impfgegnerschaft usw.) scheint sich diese Einschätzung zumindest teilweise bewahrheitet zu haben.

weder der Wahrheit – der Grund und das Ziel der spekulativen Metaerzählung – noch der Gerechtigkeit – der Grund und das Ziel der emanzipatorischen Metaerzählung – dieselbe universale Attraktivität, die ihnen einst zukam. Es versteht sich von selbst, dass sich diese Verschiebung nicht nur auf Wissenschaft und Technik auswirkt, sondern auf die menschliche Identität selbst.³⁰² Dazu schreibt Lyotard:

In dieser Zerstreuung (dissémination) von Sprachspielen scheint sich das soziale Subjekt selbst aufzulösen. Das soziale Band ist sprachlich, aber es ist nicht aus einer einzigen Faser gemacht. Es ist ein Gewebe, in dem sich zumindest zwei Arten, in Wahrheit eine unbestimmte Zahl von Sprachspielen kreuzen, die unterschiedlichen Regeln gehorchen.³⁰³

Die Dispersion der Gesellschaft in ihre verschiedenen Sprachspiele, die eigenen Regeln und Logiken folgen, führt zur Auflösung der Identität des Einzelnen in diese verschiedenen Sprachspiele hinein: »Niemand spricht alle diese Sprachen, sie haben keine universelle Metasprache«.³⁰⁴ Es gibt keine übergreifende Metasprache mehr, keinen Horizont, der die nebeneinanderherlaufenden Sprachspiele irgendwie in Verbindung bringen könnte, nichts Universales, nur noch lokale Codes. Mit der Zerstörung von grossen Erzählungen bleibt für die Identität der Gesellschaft sowie der Subjekte kein einheitliches Thema übrig, vielmehr mutieren diese selbst zu den Schauplätzen, an denen lokale moralische und politische Codes zusammenlaufen, wodurch der Einzelne wie auch die Gesellschaft einer radikalen Fragmentierung anheimfallen.³⁰⁵

Vor diesen Befund gestellt, gäbe es mehrere Reaktionsmöglichkeiten: Erstens könnte diese Gegenwartsanalyse pessimistisch aufgenommen und beklagt werden.³⁰⁶ Eine zweite Möglichkeit bestünde darin, mit Habermas eine »radikalisierte Aufklärung«³⁰⁷ zu fordern, die ihre »orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen

³⁰² Vgl. Malpas, *Jean-François Lyotard*, 28 f.

³⁰³ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 104.

³⁰⁴ Ebd., 105.

³⁰⁵ Vgl. Malpas, *Jean-François Lyotard*, 29.

³⁰⁶ »Dies ist der Pessimismus, der die Generation der Jahrhundertwende in Wien genährt hat: die Künstler Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, aber auch die Philosophen Mach und Wittgenstein.« (Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 105 f.).

³⁰⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 104 f. »Der Aufklärung ist die Irreversibilität von Lernprozessen eigen, die darin begründet ist, daß Einsichten nicht nach Belieben vergessen, sondern nur verdrängt oder durch bessere Einsichten korrigiert werden können. Deshalb kann die Aufklärung ihre Defizite nur durch radikalisierte Aufklärung wettmachen; deshalb müssen Hegel und seine Schüler ihre Hoffnung

Epoche entlehnen«, sondern »ihre Normativität aus sich selber schöpfen«³⁰⁸ will und damit sich selbst aufgrund eines neuen Vernunftkonzeptes, das einen »Paradigmenwechsel von der subjektzentrierten zur kommunikativen Vernunft«³⁰⁹ einläuten soll, legitimieren kann. Lyotard selbst wählt einen dritten Weg. Er begrüsst die Fragmentierung der Sprachspiele und sieht genau darin eine Möglichkeit, der vereinheitlichenden Logik des Kapitalismus mit seinen repressiven Tendenzen die Stirn zu bieten. Für postmoderne Gesellschaften ist es gerade der Kapitalismus, der droht, alles in sein eigenes System zu integrieren und damit in seiner Effizienzlogik alle Alterität zu assimilieren oder zu vernichten.³¹⁰ Weil für Lyotard alle Formen von grossen Erzählungen mit ihren Absolutheitsansprüchen immer schon problematisch waren, will er auch keine neue Metaerzählung an die Stelle der abgesetzten modernen Erzählungen der Emanzipation setzen, vielmehr will er die kleinen Narrative und deren Differenzen untereinander in den Blick nehmen und sie in ihrer Eigenlogik würdigen,³¹¹ indem deren Komplexität und Inkommensurabilität herausgearbeitet und ernst genommen werden. Letztlich führt dies zu einem »radikalen Pluralismus heterogener und inkommensurabler Diskursarten«,³¹² die weder aufeinander noch auf eine grössere Metaerzählung reduzierbar sind. Damit vollzieht sich in der Postmoderne eine Demokratisierung durch lokale Verortung der Legitimation in einzelnen Sprachspielen, womit postmodernes Wissen nicht einfach mehr ein Werkzeug der Mächtigen darstellt, vielmehr »verfeinert [es – N.M.] unsere Sensibilität für die Unterschiede und stärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen. Es selbst findet seinen Grund nicht in der Übereinstimmung der Experten, sondern in der Paralogie der Erfinder.«³¹³ Der Verlust der grossen Erzählungen löst bei den meisten Menschen

auf eine Dialektik der Aufklärung setzen, in der sich die Vernunft als ein Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion zur Geltung bringt«. (Ebd., 104f.).

³⁰⁸ Ebd., 16.

³⁰⁹ Ebd., 351.

³¹⁰ Vgl. Malpas, *Jean-François Lyotard*, 29f.

³¹¹ Vgl. ebd., 30.

³¹² Rentsch, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 113.

³¹³ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 26. Im Kontext und als Zusammenfassung: »Die postmoderne Lage ist dennoch der Ernüchterung fremd, wie auch der blinden Positivität der Delegation. Wovon kann die Legitimation nach den Metaerzählungen ausgehen? Das Kriterium der Wirksamkeit ist ein technologisches, es taugt nicht, um über die Wahrheit und das Rechte zu urteilen. Der durch Diskussion erreichte Konsens, wie Habermas denkt? Er tut der Heterogenität der Sprachspiele Gewalt an. Und die Erfindung entsteht immer in der Meinungsverschiedenheit. Das postmoderne Wissen ist nicht allein das Instrument der Herrschaft. Es verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und stärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable

keine Nostalgie mehr aus, doch daraus muss noch lange keine Barbarei folgen, weil diese Menschen wissen, »dass die Legitimierung von nirgendwo anders herkommen kann als von ihrer sprachlichen Praxis und ihrer kommunikationellen Interaktion.«³¹⁴

Sowohl der Diagnose von einem Ende der grossen Erzählungen als auch der positiven Einschätzung dieses Befundes könnte vehement widersprochen werden. Die wohl augenscheinlichste Kritik an der Lyotardschen Darstellung besteht in der einfachen, aber bestimmten Feststellung: *tu quoque!* Denn die Geschichte vom Ende der grossen Erzählungen ist selbst wiederum eine grosse Erzählung, die gewisse bestehende Phänomene erklären und legitimieren will.³¹⁵ Indem sich Lyotard ausserhalb der bis anhin geltenden Erzählungen, damit aber auch ausserhalb aller legitimierenden Erzählungen positioniert, bespielt er den Topos eines neutralen Standpunktes, der in seiner eigenen Erzählung alles Dagewesene bewerten und einordnen kann. Eine Prognose vom Ende der Metaerzählungen wäre nämlich nur aus der Perspektive desjenigen zu leisten, der an diesem Ende angekommen wäre und damit die Abenteuer der Geschichte unbeschadet überstanden hätte,³¹⁶ denn die »Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«³¹⁷ Verstehen lässt sich erst vom Ende her.

Eine weitere Kritik an Lyotard kann mit Bernstein dahingehend angebracht werden, als Lyotard mit seiner Affirmation von heteromorphen Sprachspielen, die allesamt ihre eigenen Spielregeln haben, geradezu das Gegenteil dessen erreicht, was er zu erreichen vorgibt, nämlich die Subversion des Kapitalismus. Denn durch die Dissemina-

zu ertragen. Es selbst findet seinen Grund nicht in der Übereinstimmung der Experten, sondern in der Paralogie der Erfinder.« (Ebd., 25 f.).

³¹⁴ Ebd., 106.

³¹⁵ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 69. In den Worten Jamesons vollzieht sich hier die Rückkehr des Narrativen »as the narrative of the end of narratives« (Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, xii).

³¹⁶ Vgl. ebd., 64 f.

³¹⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 28. Derartige postmoderne Rückblicke auf die gewesenen grossen Erzählungen, die nun allesamt obsolet geworden seien, erfordern einen gewissen Grad an Beruhigung und Stabilität, die es erlauben, den Blick gleichsam über die Geschichten zu erheben. Eigentlich findet sich dieses der Postmoderne eingeschriebene Erzählmuster bereits in der Phänomenologie des Geistes. So hat Arthur Danto dieses Werk mit dem Bildungsroman verglichen: »Hegel's early masterpiece, *The Phenomenology of Spirit*, has the form of a Bildungsroman, in the sense that its hero, Geist, goes through a sequence of stages in order to achieve knowledge not merely of what it itself is, but that without the history of mishaps and misplaced enthusiasms, its knowledge would be empty.« (Danto, *After the End of Art*, 5).

tion von Identitäten und die radikal lokale Logik dieser inkommensurablen Topoi bleibt nur noch ein dünner Schleier an Sozialität und Historizität übrig. Dadurch spiegelt Lyotard die von ihm kritisierten Tendenzen des Kapitals: Anti-Sozialität, Anti-Historizität sowie Anti-Narrativität. Bei aller Entweltlichung dieser Tendenzen bleibt aber auch die postmoderne Welt eine historische und soziale Lebenswelt, die sich immer neu durch die grosse Erzählung vom Ende der grossen Erzählungen legitimieren muss.³¹⁸ Obwohl Lyotard die soziale Einbettung des einzelnen Subjekts durchaus ernst nimmt, dieses gar als von seinem unmittelbaren Kontext determiniert betrachtet, liesse sich doch die Frage stellen, ob die stete Ausdifferenzierung der Sprachspiele nicht am Ende doch zu einer vermeintlichen Privatsprache – auch wenn diese nur imaginiert wird – führen müsste und die Individuierung erst dann abgeschlossen sein könnte, wenn der Einzelne zu einer Insel geworden ist.³¹⁹ Dies wäre aber kaum eine wirkmächtige Ausgangssituation für die Subversion eines Systems, das seine Kraft gerade aus der Vereinzelung des Menschen schöpft. Müsste hier nicht die Frage gestellt werden, ob die Postmoderne mit ihren Logiken, die ja nach Lyotard aus der Neuordnung des Wissens erfolgte, welche ihrerseits wiederum die Folge der ungebremsten Ausbreitung des kapitalistischen Systems zum Ausgangspunkt hatte, nicht eher den ideologischen Hinterbau für die Aufrechterhaltung des Systems als eine subversive Kraft darstellt? Die von Lyotard eingenommene affirmative Position bezüglich der Fragmentierung der Sprachspiele führt aber nicht nur zu einer Bestätigung derjenigen Logik, die von ihm als Gefahr gesehen wird, sie spiegelt nicht nur die Tendenzen, die der Kapitalbewegung inhärent sind, sie verunmöglicht zudem wahren Widerstand gegen die verabsolutierende Macht des kapitalistischen Systems. Es ist zwar durchaus richtig, dass Metanarrative problembehaftet sein können und Tendenzen zur Verabsolutierung und Vereinheitlichung bergen, dass sie zudem pervertieren und Verhältnisse von Unterdrückung legitimieren können und legitimiert haben. Ohne eine metanarrative Gegengeschichte ist allerdings kaum an eine Befreiung aus

³¹⁸ Vgl. Bernstein, *Grand Narratives*, 109. Diese Erzählung vom Ende der grossen Erzählungen ist ihrerseits einzuordnen in eine Vielzahl von Erzählungen vom Ende des Bisherigen: vom Ende der Ideologie bis zum Ende der Metaphysik, von Descartes bis zu Lyotard. (Ebd.).

³¹⁹ Es sei hier daran erinnert, dass Lyotard ausdrücklich postuliert: »Le soi est peu, mais il n'est pas isolé, il est pris dans une texture de relations plus complexe et plus mobile que jamais« (Lyotard, *La condition postmoderne*, 31). Es fragt sich nur, ob diese Textur nicht gerade durch die postmoderne Bewegung der Dissemination in das *Movens* des Kapitalismus mit einsteigt.

solchen Unterdrückungsverhältnissen zu denken.³²⁰ Lokal angelegte Sprachspiele en miniature sind im Angesicht einer Metaerzählung mit ihren Metaplausibilitäten komplett machtlos und können höchstens ihre Idiolekte in das fixierte Metasprachspiel des kapitalistischen Systems einfügen.³²¹

Weitere Probleme könnten in Bezug auf die von Lyotard eingenommene Position vorgebracht werden. Es lässt sich aber ganz grundsätzlich fragen, ob die Diagnose eines Endes der grossen Erzählungen überhaupt richtig ist. M. E. kann Lyotard dahingehend recht gegeben werden, dass sich seit 1945 eine beschleunigte Fragmentierung der menschlichen Lebenswelt vollzogen hat und dass deshalb auch Identitäten Segmentierungstendenzen aufweisen.³²² Zudem scheint auch die rückhaltlose Identifizierung mit grossen ideologischen Bewegungen heutzutage nicht mehr en vogue zu sein, weshalb die grossen Erzählungen der Moderne zumindest im Raum expliziter Stellungnahmen an Glaubwürdigkeit verloren zu haben scheinen. Dass aber weiterhin Legitimationsbedarf besteht, bezeugt nicht zuletzt seine eigene Erzählung vom Ende der Erzählungen; allerdings scheinen gegenwärtige Metaerzählungen so tief in die impliziten Selbstverständlichkeiten gerutscht zu sein, dass sie kaum mehr als solche auszumachen sind, da es keine konkurrierenden Metaerzählungen mehr auf dem Markt gibt,³²³ die diese Plausibilitäten hinterfragen könnten. Es stimmt, die

³²⁰ Hart, *The Beauty of the Infinite*, 426. »Metanarratives – or narratives of truth – are frequently fraught with restive moral ambiguities, intractable tendencies toward critical transcendence, and may just as well confuse, disrupt, ironize, or subvert the discourses of power that attempt to appropriate them (the church of the rich, for instance, again and again hears itself, not without a certain consternation, reciting the Magnificat).« (Ebd.), und weiter: »Over against such a metanarrative only other metanarratives can stand, other narratives of being, other evangels of the good.« (Ebd., 427).

³²¹ Ist nicht im gegenwärtigen Imperativ der Diversität genau diese Logik festzustellen? Die Oberflächenstruktur soll möglichst divers auftreten, allerdings sind die Orte des Auftritts, gleichsam die Bühnen der Diversität untergründig meist radikal kapitalistisch. Die – gerechtfertigte – Forderung nach gleicher Bezahlung für Mann und Frau als auch die Einrichtungen zur Sicherstellung der durchgehenden Gleichstellung können als Organe des liberalistisch-kapitalistischen Systems erkannt werden. Denn die Befreiung des Subjektes von allen Einschränkungen (Liberalismus) steht letztlich gerade in den obengenannten Imperativen im Auftrag des Marktes, da die Subjekte, in diesem Falle die Frauen, befreit werden sollen, um genau die gleichen Karrieremöglichkeiten im kapitalistisch vorgezeichneten Markt verfolgen zu können, wie dies die Männer schon lange tun. Die Hinterfragung des Systems wird durch eine Oberflächenverschleierung verhindert.

³²² Vgl. in den Veränderungen der Zeitstrukturen und den damit einhergehenden Metamorphosen personaler Identitäten: Rosa, *Beschleunigung*, 352–390.

³²³ Francis Fukuyama beschrieb in seinem weltberühmten Aufsatz »The End of History?« die Konkurrenzlosigkeit des westlichen Liberalismus nach dem Zusammen-

Parodiebereitschaft gegenüber expliziten grossen Erzählungen hat zugenommen, es macht sich eine grundsätzliche ironische Distanz zu allen grossen Systemen bemerkbar.³²⁴ Nichts mehr muss ganz ernst genommen werden und doch entstehen neue Erzählungen, die sich grösseren Erzählungen verdanken und die von vielen Menschen mit einem zelosigen Eifer ernst genommen werden, man denke nur an die Erzählung des Klimawandels, Geschichten von Minderheiten usw.³²⁵

Dass der Mensch immer schon in Geschichten verstrickt ist und dies den Ausgangspunkt für die weitere Bestimmung des Homo Nar-

bruch des Kommunismus: »The triumph of the West, of the Western *idea*, is evident first of all in the total exhaustion of viable systematic alternatives to Western liberalism.« (Fukuyama, *The End of History?*, 3).

³²⁴ Diese Dynamik hat Slavoj Žižek anhand des Glaubens immer wieder betont. Er hebt wiederholt auf die Logik eines indirekten Glaubens an: »[B]elief is always displaced (it is never me who, in the first person singular, is ready to assume belief, there is always the need for the fiction of a ›subject supposed to believe‹.« (Žižek, *On Belief*, 110). Als immer wieder bemühtes Beispiel, um dieses indirekt-ironische Moment zu beschreiben, dient ihm eine unterhaltsame Episode aus dem Leben von Niels Bohr: »Niels Bohr [...] provided the perfect example of how a fetishist disavowal of belief works in ideology: seeing a horseshoe on his door, a surprised visitor said that he didn't believe in the superstition that it brings good luck, to which Bohr snapped back: ›I don't believe in it either; I have it there because I was told that it works even if one doesn't believe in it!‹« (Žižek, *The Parallax View*, 353). Darin sieht Žižek die Macht von Ideologie, die selbst dann noch weiterwirkt, wenn ihre Fiktionalität als solche erkannt wurde: »[E]ven when an (ideological) fiction is clearly recognized as a fiction, it still works. [...] This is the paradox of which Marx was already aware when he painted out that ›commodity fetishism‹ persists even after its illusory nature has become transparent.« (Žižek, *Less than Nothing*, 44). Daraus folgt ein gewisser Zynismus, der gerade z. B. darin deutlich wird, dass alle wissen, was die wahren Motive hinter Interventionen westlicher Grossmächte im Mittleren Osten eigentlich sind, dass dies jedoch für die Interventionen keine Konsequenzen hat: »The outstanding mode of this ›lying in the guise of truth‹ today is cynicism: with a disarming frankness one ›admits everything‹, yet this full acknowledgement of our power interests does not in any way prevent us from pursuing these interests – the formula of cynicism is no longer the classic Marxian ›they do not know it, but they are doing it‹; it is ›they know very well what they are doing, yet they are doing it‹.« (Žižek, *Mapping Ideology*, 8). Die Operativität von Ideologien funktioniert also nicht allein aufgrund ihrer explizierten Theorien, die irgendwie motivational wirken würden, sondern aufgrund der verinnerlichten Plausibilitäten und des Wissens darum, dass sowieso alle anderen so handeln würden. Die ironische Distanz zu grossen Erzählungen von freiheitlicher Emanzipation oder von technologisch unbegrenztem Fortschritt, der die Menschheit schon bald in die Singularität führen wird, beschneidet nicht die Operativität ebensolcher Metanarrative. Gerade »neuere« Erzählungen von ökologischen Katastrophen und der Unterdrückung von bis dato noch nicht einmal registrierten Minderheiten bezeugen die anwesenden Plausibilitäten von Emanzipationserzählungen.

³²⁵ Vgl. Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 69.

rans bietet, wurde in dieser Studie bisher herausgestellt. Deshalb kann mit Lyotard sowohl auf die Bedeutung der Legitimationsfunktion von Metanarrativen für das menschliche Leben hingewiesen werden als auch seine grundsätzliche Perspektive auf die Moderne als Netzwerk von Erzählungen bejaht werden. Es lässt sich aber bezweifeln, ob diese Metaerzählungen tatsächlich ihre operative Kraft in den kleineren Erzählungen und damit im Leben der Menschen verloren haben oder ob dies nicht selbst eine Erzählung zur Verschleierung der Verstrickungsverhältnisse darstellt und damit im Zeichen und im Dienste einer liberalistisch-kapitalistischen Metaerzählung steht, die ihre Macht gerade durch ihre Verborgenheit aufrechterhalten kann. So oder so scheint – wie bereits angedeutet – die Operativität solcher Metaerzählungen in vielen Fällen weniger in der expliziten Ausbuchstabierung zu bestehen als in den impliziten Annahmen, die sich aus diesen Hintergrunderzählungen sowohl im Bereich der Ontologie, Anthropologie, aber auch der Epistemologie ergeben, wodurch die Tiefendimension des Selbstverständlichen und damit der Imaginationshorizont einer Epoche konturiert wird.

Es bleibt zu fragen, wie solche Metaerzählungen eine derartige Wirkung auf das Leben von Gemeinschaften, aber auch auf das Leben von Einzelnen entfalten können resp. inwiefern und wodurch diese Horizonte weitergegeben werden und sich inkarnieren. Wie kommt es, dass die Metaerzählungen einzelne Menschen derart vereinnahmen, dass man deren Prägung bis »in die letzte Minute des Alltags, der einzelnen Geschichten, verfolgen«³²⁶ kann? Um dies zu verstehen, gilt es nun, auf weitere Dimensionen menschlicher Existenz aufmerksam zu machen und dabei insbesondere auf die Rolle des Leibes für die obengenannte Prägung hinzuweisen. Um nämlich präreflexive Veränderungen von Weltzugängen bis hinein in die affektive Dimension verstehen zu können, muss die leibliche Verfassung des Menschen ernst genommen werden. Denn leibliche Faktoren spielen überall mit hinein, egal ob jemand schläft, isst, steht, sitzt, Auto fährt, Pflanzen giesst, Zeitung liest, fernsieht, telefoniert, meditiert, singt oder betet. Da der Mensch nur leiblich handeln und erleben kann, wird der Leib somit zum unhintergehbaren Nexus allen Erleidens und Handelns. Deshalb ist eine vertiefte Reflexion auf die Rolle des Leibes in der Generierung sowie Weitergabe von Imaginationshorizonten resp. Weltzugängen unumgänglich. Bisher wurde herausgestellt, dass grosse Erzählungen die Matrix für die Orientierung in der Welt bieten und dadurch abstecken, was gefordert, erlaubt, möglich, verboten, gut, sinnvoll oder sinnlos ist, d. h. die Selbstverständlichkeiten einer

³²⁶ *PdG*, 204.

Welt einhegen. In einem weiteren Schritt gilt es nun zu prüfen, wo und inwiefern sich diese Narrative verleblichen. Um aber nach diesem langen Durchgang dem Leser eine Übersicht über die Einsichten des ersten Teils zu bieten, soll zuerst eine Rekapitulation desselben vorgenommen werden.

REKAPITULATION TEIL I

Zu Beginn dieser Arbeit wurde die Ausgangsfrage von Charles Taylor aufgenommen: »Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?«³²⁷ Wie kann es also sein, dass die Bedingungen des Glaubens einen derart radikalen Wandel durchgegangen sind? Um diese Frage anzugehen, führte Taylor selbst sein Konzept des *social imaginary* ins Feld, welches von der affektiven Existenzdimension zu unartikulierte-impliziten Wissensbeständen bis hin zu mehr oder minder thematischen Ideologien alles beinhaltet und gerade deshalb den unthematischen Hintergrund resp. Horizont für alles Wahrnehmen, Denken, Glauben, Hoffen, Handeln und Erleben abgibt. Ein *social imaginary* fungiert somit als sozial generierte Anschauungs- resp. Erscheinungswelt, in der sowohl das Selbst als auch die anderen und die Dinge in ganz bestimmten Sinnbezügen erscheinen. Das aber bedeutet, dass die Vermittlung bestimmter Weltzugänge nicht nur neue Möglichkeiten eröffnet, sondern auch andere verschließt. Angesichts dieser Tatsache stellt sich die Frage, wie eine Vorstruktur von Verstehen, Denken, Wahrnehmen, Fühlen und Handeln entsteht, die zu bestimmten Weltzugängen resp. zu einem *social imaginary* führt. In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Frage steht die Frage nach der Möglichkeit der Glaubensvermittlung in der Kirche sowie der Gestaltung des Glaubens im 21. Jh. Damit sind das Frageinteresse und der Ausgangspunkt dieser Studie grob konturiert. Um nun den Hintergrund, diesen geteilten Imaginationsraum, in seiner formalen Funktionsweise etwas besser zu verstehen, werden zwei zentrale Aspekte in dessen Figurationsdynamik untersucht: Narrativität und Leiblichkeit!

Im ersten Teil dieser Arbeit sollte ausgewiesen worden sein, dass Erzählungen einerseits eine wichtige Funktion für die Identitätsgenerierung sowie für die Identitätsvariierung von Subjekten zukommt, dass aber andererseits Geschichten (als durch die Erzählform geordnete Sinneinheiten) gerade deshalb eine derart bedeutsame Rolle einnehmen, weil sie menschliches Erleben nicht nur nachträglich verstehbar machen, sondern bereits die Erfahrung protonarrative Züge aufweist und deshalb bereits das Erste-Person-Zeiterleben als Erleben von sinnvoll geordneten Zusammenhängen beschrieben werden kann. D. h., die Geschichtenverstrickung ist nicht erst nachträglich hergestellt, sondern geht dem Subjekt immer schon voraus und umfängt es. Diese

³²⁷ Taylor, *A Secular Age*, 25.

Vorgängigkeit weist auf die soziale Dimension des Menschen hin, der immer schon in eine Welt hineingeworfen ist und damit immer schon einen Berg von Geschichten erbt.³²⁸ Ebenjener Hintergrund von grossen Erzählungen bietet eine Matrix für die Orientierung in der Welt und hegt die darin geltenden Selbstverständlichkeiten ein.

Im 1. *Kapitel* wurden zunächst einige einführende Vorüberlegungen zum Begriff des Narrativen angestellt sowie ausgewählte historische Eckpunkte in der Genese narratologischer Forschung skizziert. Anschliessend wurden vorgreifend einige Aspekte im philosophischen Diskurs rund um Narrativität und Identität kurz umrissen, bevor dann im 2. *Kapitel* mit Paul Ricœur die Bedeutung von Erzählungen für die menschliche Identität noch etwas genauer in Augenschein genommen wurde. Dabei wurde festgestellt, dass es gerade die narrative Identität ermöglicht, das menschliche Selbst sowohl in seiner Kontinuität als auch in seiner Dynamik zu denken, und damit weder der cogitativen Selbstsetzung des Ichs³²⁹ noch der Herabsetzung desselben zur Illusion³³⁰ das Wort geredet wird. Für Ricœur ist der Mensch elementar ein (selbst-)interpretierendes Wesen, Hermeneutiker von Beginn an, der erst im Spiegel der Objekte, Handlungen und Werke seiner ihm vorgelagerten sinnhaften Welt zu einem Selbst heranreifen kann.³³¹ Der hermeneutische Zirkel³³² wird bei ihm zur hermeneutisch-narrativen Spirale,³³³ die Identität generiert, variiert und refiguriert. Ebendieser Spirale wurde in der Untersuchung zur mimetischen Konfiguration genauer nachgespürt. In etwas allgemeinerer hermeneutischer Terminologie lässt sie sich folgendermassen zusammenfassen: Der Mensch lebt immer schon in einer sinnhaft figurierten Welt mit ihren bestimmten Logiken und Plausibilitäten (Mimesis₁). Im Akt der Konfiguration von Texten werden diese Strukturen der Lebenswelt aufgenommen und auf ganz bestimmte Art und Weise zusammengesetzt (Mimesis₂). Durch die Konfiguration des Werkes und die spezifische »Synthesis des Heterogenen«,³³⁴ die vom Künstler vorgenommen wird, blitzt eine neue Welt auf, die Welt des Werkes. In der Konfrontation des Lesers mit dieser Welt scheinen für die eigene Lebenswelt neue Möglichkeiten auf, sodass diese durch die Konfiguration bestätigt, aber auch hin-

³²⁸ »Geschichten von anderen, von Eltern, Geschwistern, Vorfahren, Geschichten unseres Dorfes, unserer Stadt, unseres Standes, unseres Berufes, unserer Religion, unseres Gottes, unserer Welt«. (PdG, 32).

³²⁹ Vgl. SaA, 13.

³³⁰ Vgl. ebd., 21.

³³¹ Vgl. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, 188.

³³² Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32.

³³³ Vgl. ZuE I, 115.

³³⁴ ZuE I, 7.

terfragt oder verurteilt werden kann. In der Rezeption durch den Leser ist also eine Refigurierung der eigenen Welt möglich (Mimesis₃). Ähnlich wie die eigene Lebenswelt durch die Konfrontation mit einer anderen literarisch imaginierten Welt refiguriert werden kann, kann auch die personale Identität in der Konfrontation mit der Erzählfigur Veränderung erfahren. Im Lesen kann die Identität eines anderen (der Erzählfigur) imaginativ angeeignet werden und damit die eigene Identität relativiert oder zumindest für den Moment des Lesens verflüssigt werden. Im Spiegel der Erzählfigur werden sowohl deren Identität als auch die eigene andersartige Identitätsfiguration wahrgenommen und in ein Verhältnis gesetzt. Die Figur mag beeindrucken, sie mag in ihrem Leben Ziele verfolgen, die ich selbst auch gerne verfolgen würde, sie vermag ihre Beziehungen in einer Weise zu gestalten, wie ich es selbst gerne hätte usw. In der rezeptionsästhetischen Identifizierung mit der Erzählfigur eröffnet sich also ein Imaginationsraum, der erkenntnisweisende und handlungsleitende Wirkung entfalten kann. Die eigene Welt, das eigene Selbst, wird an die Erzählung herangetragen und im Leseprozess mit einer andersartigen Welt und mit andersartigen Identitäten konfrontiert, von denen her das Subjekt die eigene Welt und die eigene Identitätsfiguration in ihrer Andersartigkeit erst in den Blick bekommt und in diesem Raum des Verhältnisses die Möglichkeit zur Neuinterpretation gewinnt. Die eigene Imagination wird also anhand von Erzählungen angeregt, variiert und manchmal gar konterkariert, und die eigene Identität wird bestätigt, hinterfragt oder gar verurteilt, vor allem aber treten neue Möglichkeiten ins Blickfeld, neue Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins eröffnen sich. In der Konfrontation mit Erzählungen und deren Angebot von fremden Welten und Identitäten formiert sich das Welt-, Fremd- und Selbstverhältnis des Menschen: »Je est un autre«.³³⁵

Es ist die Dimension der Mimesis₁, die lebensweltliche Vorform der Lesbarkeit,³³⁶ der im 3. Kapitel mit Wilhelm Schapp in seiner Begrifflichkeit der Geschichtenverstrickung nachgespürt werden sollte. In seinem strengen phänomenologischen Vorgehen und seinem wilden Beschreiben unzähliger Sachlagen und Phänomene,³³⁷ findet Schapp immer am Ende resp. am Anfang, die Geschichten. Sie sind das absolut Grundlegende,³³⁸ Urgebilde³³⁹ und damit ursprünglicher als alle

³³⁵ Das Diktum findet sich in zwei Briefen von Rimbaud, einmal in einem Brief vom 13. Mai 1871 an Georges Izambard sowie in einem Brief vom 15. Mai im gleichen Jahr an Paul Demeny (Rimbaud, *Œuvres complètes*).

³³⁶ Vgl. *ZuE I*, 95.

³³⁷ Vgl. Greisch, *Verstricktsein und Intrige*, 113f.

³³⁸ Vgl. *IGV*, 85.

³³⁹ Vgl. *PdG*, 26.

weiteren Phänomene, deren Hervortreten erst durch die Geschichten ermöglicht wird. Als »in-sich-verständliche Sinneinheiten«³⁴⁰ markieren sie einen Verweisungszusammenhang,³⁴¹ der den Sinnhorizont für alles weitere darstellt und der durch die Begriffe des Verstehens bereits auf den Menschen als den In-Geschichten-Verstrickten verweist. In einer Terminologie, die Schapp fremd wäre, liesse sich konstatieren, dass die menschliche Raum-Zeit-Erfahrung immer schon geschichtenfiguriert auftritt und damit immer schon sinnhaft geordnet und verständlich ist. Was mit Ricœur gesehen wurde, nämlich die Lebenswelt als immer schon voll mit den Geschichten der Vorfahren, wird von Schapp mit der Metapher des Berges von Geschichten,³⁴² den wir bereits bei der Geburt erben, ins Wort gebracht. Mit dieser Metapher werden sowohl die Horizontstruktur der Geschichtenverstrickung als auch die fundamentale Sozialität derselben von Anfang an gewahrt. Denn jede Geschichte als Einzelgeschichte kann nur aufgrund ihrer Einbettung in den Komplex verschiedener Geschichtenhorizonte überhaupt verständlich werden. So ist die Einzelgeschichte ohne die Vorgeschichten, die Parallel- und Seitengeschichten, aber auch die Nachgeschichten undenkbar.³⁴³ Erst aus diesen vielgliedrigen Zusammenhängen kann die Einzelgeschichte auftauchen.³⁴⁴ Weiterhin sind die Verstrickten nur über deren Geschichten überhaupt zugänglich: Nur wer die Geschichten eines Menschen kennt, kann behaupten, den Menschen zu kennen.³⁴⁵ Die Verstrickungsarten sind dabei vielfältig und weisen ihrerseits wieder eine Horizont- und Einbettungsstruktur auf. So gibt es neben der Eigenverstrickung auch die Fremdverstrickung, die zueinander in einem Verhältnis stehen, wenn z. B. die Geschichte eines anderen plötzlich meine Eigengeschichte tangiert. Am Beispiel der Bekehrung kann sehr deutlich aufgezeigt werden, wie sich die Eigenverstrickungen verändern können und früher Fremdartiges nun plötzlich zum Ureigensten avanciert, in dessen Licht sich die bisherigen Ich-Geschichten neu und anders darstellen. Doch Geschichten sind nicht nur als nebeneinanderherlaufende und ineinanderübergehende Parallel- und Seitengeschichten zu denken, deren Verstrickungen in gegenseitigem Bezug stehen, vielmehr kann auch auf den zeitlich horizontal als auch sozial vertikal zu denken-

³⁴⁰ *GG*, 19.

³⁴¹ Vgl. Wälde, *Husserl und Schapp*, 99.

³⁴² Vgl. *PdG*, 32.

³⁴³ Vgl. ebd.

³⁴⁴ Vgl. *IGV*, 101.

³⁴⁵ »Das Wesentliche, was wir von den Menschen kennen, scheinen ihre Geschichten und die Geschichten um sie zu sein. Durch seine Geschichte kommen wir mit seinem Selbst in Berührung.« (*IGV*, 105).

den Ebenen die Logik der Verstrickung nachverfolgt werden. Gerade durch die Thematisierung der Konversionserfahrung kann Schapp auf die Sozialstruktur zeitlicher Horizonte verweisen. Die Bekehrung markiert einen Übertritt von einem grossen Geschichtenhorizont in einen anderen, vor dessen Horizont nun die eigenen Geschichten gelebt werden. Hier begegnet die Dimension der Wir-Verstrickung, in der jede Eigenverstrickung immer schon verankert ist; aus der heraus sie erst hervortreten kann. Die Sozialität der Geschichtenverstrickung ist also nicht nur präsentisch zu denken, vielmehr trägt jeder Wir-Horizont immer einen Präteritums-Index mit sich, was bereits dadurch ausgewiesen ist, dass die eigenen Geschichten nur vor dem Hintergrund vergangener Geschichten der eigenen Familie, der Sippe, der Nation usw. auftauchen können. Vereinfacht kann die Verstrickungslogik auf drei Hauptebenen aufgefächert werden: So gibt es 1. die Eigenverstrickung, d. h. die mich direkt angehenden Geschichten resp. die Geschichten, in die ich selbst elementar verstrickt bin. Dazu gehören in einem weiteren Sinne natürlich auch die Fremdggeschichten, die zu neuen Verstrickungen führen können.³⁴⁶ Diese ist 2. eingebettet in verschiedenste Wir-Verstrickungen, die ihrerseits noch einmal verschiedentlich differenziert werden könnten, vom Wir der Familie über das Wir des Sportclubs zum Wir der Stadt bis hin zum Wir der Nation. Schliesslich sind diese Wir-Verstrickungen mit ihren grösseren Geschichtenhorizonten 3. eingebettet in eine All-Geschichte, welche als letzter Horizont die Orientierungsmatrix für die Einzel- wie auch für die Wir-Geschichten darstellt.³⁴⁷ Dass diese Horizonte die in ihnen vorkommenden Geschichten strukturieren, bedeutet nun keineswegs, dass sie deshalb wandlungsunfähig sind. Analog zu den Einzelgeschichten, nur wesentlich langsamer, können sich auch diese Horizonte in verschiedene Richtungen bewegen und sind deshalb ihrerseits dynamische Gebilde. Selbstverständlich verändern sich nähere Horizonte – das Wir der Familie z. B. – wesentlich schneller als die äussersten – der Sprachhorizont –, gleichwohl unterliegen auch Letztere über längere Zeiträume hinweg durchaus Verschiebungen und Veränderungen. Spannenderweise kann Schapp an dieser Stelle in enge Verbindung mit den Beobachtungen Taylors zum *social imaginary* gebracht werden resp. diese Einsichten können in der Begrifflichkeit der Schapp'schen Geschichtenphilosophie reformuliert werden. Ähnlich wie Taylor, der die Verschiebungen lebensweltlicher Plausibilitäten auf Verschiebungen innerhalb von *social imaginaries*

³⁴⁶ Schapp betont, dass jede Fremdverstrickung die Eigenverstrickung eines anderen darstellt (vgl. *IGV*, 121).

³⁴⁷ Vgl. *PdG*, 204f.

zurückführt, die gleichsam als Orientierungs- und Sinnhintergrund alles weitere strukturieren, beobachtet auch Schapp diese Verschiebungen der grossen Horizonte, die er als Gross- oder All-Geschichten bezeichnet: »Man könnte etwa sagen, die ›Geschichten‹ sind geblieben; aber die Horizonte oder auch die Großgeschichten, die Allgeschichten haben von Grund aus gewechselt.«³⁴⁸ Dabei – und dies ist für Schapp wichtig – geht es nicht einfach um grosse Erzählungen, die abstrakten Einfluss auf die Weltgeschichte gewinnen, sondern diese Geschichtenhorizonte müssen für Schapp wesentlich umfangreicher gedacht werden. Geschichten werden hier nicht nur erzählt, sondern er- und durchlebt: »Diese Geschichten sind nicht in erster Linie erzählte Geschichten, sondern – jetzt kommt das Schwierige – eher Horizonte, eher ein Geruch von Geschichten, eher eine Ahnung, eine Überschrift von Geschichten.«³⁴⁹ Daraus haben wir gefolgert, dass in der Logik der Philosophie Schapps Geschichten implizit operativ werden können. Als immer schon In-Geschichten-Verstrickter lebt der Mensch aus Hintergründen heraus und vor Horizonten, die auch dann geschichtenfiguriert sind, wenn sie nicht als erzählte Geschichten auftreten. Die grossen Geschichtenhorizonte (Wir- und All-Geschichten) bestimmen den Locus der eigenen Verstrickung, den Locus des eigenen Lebens,³⁵⁰ und damit fungieren sie als die Welt des Einzelnen, in die er immer schon hineingeboren ist. Welt ist in diesem Sinne nichts anderes als die Gesamtheit der Geschichtenhorizonte in ihrer Figurationsdynamik.³⁵¹

Im 4. Kapitel wurde ein kurzer Vergleich der beiden zuletzt dargestellten Ansätze vorgenommen, wobei diese zu dem von ihnen weniger beleuchteten Pol von Erzählung und Geschichtenverstrickung befragt wurden. Denn bereits Ricœur thematisierte pränarrative Aspekte im lebensweltlichen Dasein, welche die Konfiguration des Werkes erst ermöglichen würden, und auch Schapp rekurrierte immer wieder auf grosse Erzählszusammenhänge, denen in irgendeiner Weise prägende Funktion zuzukommen scheint.³⁵² Entsprechend ist es angebracht, nach dem im jeweiligen Werk unterschwelligsten Zusammenhang dieser beiden Ebenen zu fragen, nicht nur, um dadurch die jeweiligen Ansätze tiefer zu erfassen, sondern auch, um Möglichkei-

³⁴⁸ GG, 30.

³⁴⁹ Ebd., 75.

³⁵⁰ »Mit einem gewissen Vorbehalt kann man dann von uns sagen, daß wir Geschichten spüren, wo andere vom Leben sprechen.« (PdG, 40).

³⁵¹ Deshalb kann Schapp auch Weltgeschichte als »Horizontverlagerung, wie sie sich dem Späteren darstellt«, definieren (vgl. GG, 56).

³⁵² Vgl. zu Ricœur: ZuE I, 103 f.; Schapp beginnt sein erstes geschichtenphilosophisches Werk mit grossen literarischen Erzählszusammenhängen (vgl. IGV, 1 f.).

ten zu erahnen, die Verflechtung der berührten Zusammenhänge zu spezifizieren. Dabei wurden bei Schapp drei Momente seiner Thematisierung des Phänomens expliziter Erzählzusammenhänge herausgehoben. *Erstens* verwendet er immer wieder literarische Werke der Weltgeschichte, um einerseits seinen Lesern das Phänomen der Geschichtenverstrickung vor Augen zu führen und andererseits auf die orientierende und situierende Funktion grosser Weltentwürfe bzw. Grossgeschichten hinzuweisen.³⁵³ *Zweitens* ist das Bekanntwerden von Fremdgeschichten Bedingungsmöglichkeit für die Mitverstrickung in ebendiese Geschichte. Hier erscheint ausdrücklich, was immer wieder betont wurde, nämlich die Angemessenheit der Erzählung als Sprachform für das, was Schapp Geschichten nennt. Letztere seien »darauf angelegt, weitererzählt zu werden.«³⁵⁴ Und *drittens* wurde die postulierte Gleichursprünglichkeit von stillem Sprechen und dem Verstricktsein in Geschichten zu einem wichtigen Hinweis auf dem Weg zu einer Verhältnisbestimmung von Geschichten und Erzählung. Denn das von Schapp als »Beschäftigtsein mit Geschichten«³⁵⁵ bezeichnete stille Sprechen, das immer schon mitlaufen würde, kann eigentlich nur, wenn es denn sprachlich intelligibel werden soll, als erzählend gedacht werden. Gerade weil bei Schapp keine Trennung von Geschichtenverstrickung, sprachlicher Intelligibilität und Verstehen angenommen wird, kann die erlebte Geschichtenverstrickung, das Verstehen derselben und das Erzählen als deren sprachlicher Ausdruck zusammengedacht werden.

Obwohl es für Ricœur vornehmlich die grossen literarischen Werke sind, durch die er das Selbst- und Weltverhältnis geformt und strukturiert sieht,³⁵⁶ wurde auch herausgestellt, dass jede Vorform der Lesbarkeit, die auf der Ebene der Mimesis₁ mit dem Vorverständnis der Semantik, Symbolik und des temporalen Charakters von Handlungen gesichtet wurde und gemeinsames Fundament für den Konfigurierenden als auch für den Rezipierenden darstellt,³⁵⁷ ihrerseits nicht einfach als Container statischer Elemente gedacht werden sollte, sondern bereits Konsequenzen von Refigurationen darstellen, was darauf hindeutet, dass auch die Lebenswelt schon voll ist mit den Geschichten der Vorfahren, in die hinein immer schon gelebt und aus denen he-

³⁵³ Die Heilige Schrift wäre ein Beispiel für eine solche Grossgeschichte, die diverseste Wir- und Eigenverstrickungen in sich beherbergen könne (vgl. *PdG*, 53).

³⁵⁴ *IGV*, 117.

³⁵⁵ Vgl. *PdG*, 33.

³⁵⁶ »It is then asked if life needs to be understood through literature; I would answer in the affirmative – to a very great extent.« (Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 181).

³⁵⁷ Vgl. *ZuE I*, 103.

raus immer schon verstanden wird.³⁵⁸ Die Konfrontation mit einem literarischen Werk, dessen Vorschlag einer fiktionalen Welt sowie den darin erscheinenden Protagonisten, kann ja genau zu einer Neukonturierung sowohl der Identität des Rezipierenden als auch damit einhergehend zu einer Neufigurierung der gemeinsam bewohnten Lebenswelt mit ihren Praktiken führen. Für alle später Geborenen markieren diese neue Lebenswelt und die neuen oder veränderten Praktiken die Vorform der Lesbarkeit und damit eine spezifische Konfiguration der Mimesis, die von und durch Geschichten figuriert ist. Es scheint also durchaus legitim, auch mit Ricœur zu behaupten, dass der Mensch noch vor jeglicher expliziten Konfrontation mit literarischen Erzählszusammenhängen irgendwie in Geschichten verstrickt zu sein scheint.

In *Kapitel 5* schliesslich wurden die bisher herausgestellten Einsichten mithilfe weiterer Ansätze von Theoretikern des Narrativen untersucht und vor allem die Rede einer Geschichtenfigurierung der Lebenswelt durch ergänzende phänomenologische Beobachtungen plausibilisiert. Dazu wurde eine Auffächerung dreier Ebenen vorgenommen: 1. die Mikroebene kleiner Sequenzen von Erlebnissen und Handlungen, 2. die Mesoebene der Handlungs- und Erlebnisverknüpfung alltäglicher Erfahrung und 3. die Makroebene des menschlichen Selbst als Kontext für Geschichten und im Kontext von Geschichten.

1. Um die Frage nach der temporalen Struktur von kleineren Einzelhandlungen und Erlebnissen einer Antwort zuführen zu können, wurde zuerst auf die Husserl'sche Analyse der Zeiterfahrung zurückgegriffen, die vornehmlich auf das Hören fokussiert, um von dort her auch die temporale Struktur kleinerer Einzelhandlungen thematisieren zu können. Dabei wurde die Bedeutung der Zeithorizonte für jedwedes Bewusstsein herausgestellt und mit der Begrifflichkeit von Retention und Protention umschrieben. Es gibt keine Wahrnehmung ohne deren Einbettung in zeitliche Vergangenheits- und Zukunftshorizonte. Im Hören einer Melodie z.B. tritt Zeit immer schon konfiguriert auf, d.h. immer schon in einem Zusammenhang von Vergangenheit, Jetztpunkt und Zukunft: Der letzte Ton hallt noch nach, der nächste Ton wird antizipiert.³⁵⁹ So können Retention und Protention mit Husserl als Zeitfeld der Gegenwart, als ein »Horizont des Nicht-mehr und des Noch-nicht«³⁶⁰ behauptet werden. Mit David Carr wurde diese Einsicht auf aktive Handlungen ausgeweitet, indem exemplarisch die Zeitwahrnehmung bei einem Tennisaufschlag untersucht wurde.

³⁵⁸ Vgl. Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 182.

³⁵⁹ Vgl. Hua X. B. *Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung*, Nr. 12, 33.

³⁶⁰ Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 45.

Auch im aktiven Umgang scheint ein Erfassen von retentionalen und protentionalen Momenten Bedingungsmöglichkeit für das Ausführen der Handlung überhaupt zu sein. Wer die Bewegungsabläufe nicht im Sinne einer Gestalt antizipieren kann, der wird die Handlung kaum ausführen können. Konkret heisst dies: Wer inmitten des Hochwerfens eines Tennisballs kein unmittelbares – verleblichtes – Bewusstsein des Vorhergehenden und des Kommenden hätte, würde den Aufschlag niemals zu Ende führen können. An diesem Beispiel wird deutlich, dass Antizipieren hier nicht wie beim Hören einer Melodie als reine leere Erwartung charakterisiert werden sollte, vielmehr ist es aufgrund der teleologischen Struktur der Handlung eher als ein intentionales Herbeiführen zu denken. Gleichwohl eignet beiden Formen der Zeitwahrnehmung – Erleben und Handeln –, dass Zeit nicht als chaotischer Flux erlebt, sondern als konfigurierte Sequenz erfahren wird.³⁶¹ Nun lassen sich die herausgearbeiteten Strukturmerkmale der Zeiterfahrung mit der Strukturierung narrativer Konfigurationen vergleichen. Dabei fällt auf, dass wichtige Merkmale narrativer Strukturierung auch auf die Erfahrungsebene transponiert werden können. So kann aufgrund der Geschlossenheit der konfigurierten Handlungssequenzen von einer Anfang-Mitte-Ende-Struktur der Zeiterfahrung gesprochen werden. Andererseits liessen sich die gemachten Beobachtungen auch unter Aspekten wie Weggang und Ankunft, Weggang und Rückkehr, Mittel und Zweck aber auch aufgrund der Kontingenz, die jeder Handlung innewohnt, von Spannung und Lösung durchbuchstabieren. Wenn zudem, wie zu Beginn der Arbeit vorgeschlagen, Narrativität als die Wiedergabe oder Darstellung (nicht allein oral oder schriftlich, sondern auch aktiv-performativ) von temporalen Geschehens- und Handlungssequenzen, die ihrerseits nach Relevanzgesichtspunkten geordnet sind, definiert wird, dann ist klar, dass auch Einzelhandlungen in ihrer temporalen Konfiguration eine analoge Struktur dazu aufweisen. Bereits auf dieser Mikroebene konnte also so etwas wie eine konfigurierte Zeiterfahrung im Handeln und Erleben ausgewiesen werden, die aufgrund der Ähnlichkeit ihrer Strukturierung mit Strukturmerkmalen narrativer Wiedergabe mit einem Index des Narrativen behaftet ist.

2. In einem weiteren Schritt wurde die Untersuchung von Einzel-erlebnissen und Handlungen auf den weiteren Kontext hin geöffnet, um auf deren Interdependenz mit grösseren Sequenzen von Erleben und Handeln hinzuweisen. Es war unter anderen MacIntyre, der das Konzept von intelligiblen Handlungen als fundamentaler erachtet

³⁶¹ Carr, *Time, Narrative, and History*, 41–44.

als die Kategorie von isolierten Einzelhandlungen.³⁶² Tatsächlich gewinnen kleinere Handlungssequenzen ihre Bedeutung und ihren Sinn erst aus ihrem grösseren Kontext, d. h. in ihrem Verhältnis zum handelnden Akteur und dessen Intentionen sowie im Verhältnis zum gegebenen kulturellen »Setting«, in dem die Handlung ausgeführt wird.³⁶³ Damit wird nun gleichzeitig die Bedeutung der zeitlichen Ausdehnung des Kontextes bedacht. Denn weder kann der Akteur mit seinen Intentionen allein mit einer punktuellen Gegenwartsperspektive in den Blick genommen noch können kulturelle Settings jenseits ihrer historischen Genese und damit jenseits ihrer Geschichten verstanden werden. Es sind die Geschichten des Alltags, die Handlungen ihren Ort zuweisen und sie erst verständlich werden lassen. Wenn erneut der Tennisaufschlag als Beispiel genommen wird, kann dies einfach veranschaulicht werden: Ein Aufschlag in einem Tennismatch wird erst vor dem kulturellen Setting des Spiels »Tennis« und vor der durch dieses Setting geformten Intention des Tennisspielers, den Aufschlag so zu spielen, dass er damit einen Punkt gegen seinen Gegner erreicht und schliesslich beabsichtigt, das Tennismatch zu gewinnen, überhaupt verständlich.

Nun geht es nicht allein um die Intelligibilität von Handlungen, die erst aufgrund der narrativen Einbettung überhaupt zustande kommt, sondern auch um das narrative Erleben grösserer Handlungssequenzen. Zwei bedeutende Begriffe wurden hier eingeführt, um die zu behandelnden Phänomene besser zu fassen: Erstens können mit MacIntyre Handlungen als »enacted narratives«³⁶⁴ bezeichnet werden, womit er den Gemeinplatz, dass Geschichten erzählt werden müssen, um Geschichten zu sein,³⁶⁵ umkehrt und behauptet: »Stories are lived before they are told – except in the case of fiction.«³⁶⁶ Die eigenen Handlungen werden narrativ konfiguriert erfahren, d. h., dass die gegenwärtige Handlungssequenz immer in der einbettenden und teleologisch gerichteten Logik von zuvor und danach verstanden wird.³⁶⁷ Genau wie die Objekte in meinem Wahrnehmungsfeld nicht vom Umraum isoliert und in sich zusammengesetzt erscheinen, sondern

³⁶² Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 209 ff.

³⁶³ Vgl. ebd., 206.

³⁶⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 211.

³⁶⁵ So exemplarisch: »Narratives are stories that only exist when they are told. Without narration there is no narrative.« (Lamarque, *On not expecting too much from Narrative*, 404).

³⁶⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 212.

³⁶⁷ »My life always has this degree of narrative understanding, that I understand my present action in the form of an ›and then‹: there was A (what I am), and then I do B (what I project to become).« (Taylor, *Sources of the Self*, 47).

als eingewoben in einen »Zeugzusammenhang«³⁶⁸ und als einheitliche Gestalten, so ist auch die den Handlungssequenzen anhaftende Zeitstruktur schon sinnhaft und zusammenhängend figuriert und also bereits narrativ strukturiert. Dieses geschichtenfigurierte Erleben im alltäglichen Handeln kann zweitens mit Davenport als *Narrative* bezeichnet werden, um hier der Differenzierung der Ebene von gelebtem Existenzvollzug von der Ebene der erzählenden Wiedergabe des Erlebten Rechnung zu tragen. In der Terminologie der hermeneutischen Spirale im Sinne Ricœurs könnte folgendes formuliert werden: Das *Narrative* bezeichnet als lebende Geschichte³⁶⁹ die Art und Weise menschlicher Erfahrung auf der Ebene von *Mimesis*₁, also im lebensweltlichen Alltag, während die narrative Aufnahme, Wiedergabe und Variierung dieses Erlebens die Ebene der *Mimesis*₂ betrifft. Feststellen lassen sich in diesem Teil sowohl die Notwendigkeit der Einbettung von Einzelhandlungen in ihren grösseren Kontext und damit in einen sinnvoll figurierten Geschichtenhorizont für das Verständnis dieser Handlung als auch die mit der Handlung auftretende narrativ konfigurierte Zeitstruktur des Erlebens selbst.

3. In einem dritten Schritt wurde schliesslich die Makroebene der Geschichtenfiguration lebensweltlicher Verstrickung untersucht. Dabei wurde zuerst die Mesoebene grösserer Handlungs- und Erlebenssequenzen erneut auf ihren weiteren Kontext hin geöffnet. Es war das menschliche Selbst, in welchem dieser Kontext gefunden wurde. Daraus ergab sich freilich die Frage nach der Situierung dieses Selbst. Der Umstand, dass die Geschichtenhorizonte, in denen der Mensch immer schon verstrickt ist, ihn übersteigen, ihm vorangehen und ihn umfassen, wurde mit Wilhelm Schapp, aber auch mit Paul Ricœur bereits herausgestellt. So wurde in diesem abschliessenden Abschnitt das Selbst noch einmal im Verhältnis zu diesen grösseren Geschichtenhorizonten positioniert resp. in ihnen situiert. Dadurch tritt nicht allein ein höherer Grad an Intelligibilität zutage, auch das Selbst im gesamten Zusammenhang seines Lebens kann erst aus diesen Horizonten verstanden werden.

Wenn das menschliche Selbst als Kontext von Geschichten postuliert wird, muss die Frage nach dem Lebenszusammenhang auftreten. Ist es überhaupt plausibel, von einer narrativen Ganzheit des menschlichen Lebens auszugehen? Hier schien es sinnvoll, der Thematik des menschlichen Selbst als Kontext von Geschichten sowohl von aussen, im Sinne also des Verstehens anderer Geschichten, als auch von innen, im Sinne der narrativen Strukturierung des Selbst-

³⁶⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 16, 75.

³⁶⁹ Vgl. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality*, 71.

verhältnisses und des Selbstverständnisses, nachzugehen. Im Sinne des hermeneutischen Zuganges zu Einzelhandlungen, aber auch zu grösseren Handlungssequenzen kann erneut deren steigende Intelligibilität aufgrund ihrer Einbettung betont werden. Bereits bei MacIntyre wurde ersichtlich, dass Handlungen, um wirklich verstehbar zu werden, im Horizont des Handelnden thematisiert werden müssen. Angenommen jemand würde in seinem Urlaubsresort jeden Morgen um 7.00 Uhr denselben Gast antreffen, der ihm stets ausser Atem und völlig verschwitzt entgegenkäme. In diesem Fall scheint es plausibel anzunehmen, dass der Urlauber jeden Morgen um die gleiche Uhrzeit joggen geht. Dass diese Annahme ihre Plausibilität aus bestimmten kulturellen Logiken speist, wird weiter unten herausgestellt. Hier kann zuerst festgehalten werden, dass diese Annahme zwar die Handlung des Urlaubers im besten Falle richtig erfasst, trotzdem ist damit der Sinn der Handlung noch lange nicht ausgeschöpft. Ob der Urlauber nämlich jeden Morgen joggt, um seinen Körper zu disziplinieren, damit er auch mit 50 Jahren noch fit ist und gut aussieht, oder ob er für einen anstehenden Marathonlauf trainiert, bei dem ein gutes Resultat Stipendien für ein Sportstudium garantieren würde, oder ob er schliesslich mit diesen körperlichen Anstrengungen gegen eine fortschreitende Krankheit ankämpft und hofft, deren Verlauf möglichst zu verlangsamen, sind allesamt äusserst unterschiedliche Gründe und verleihen der Jogging-Geschichte selbst unterschiedliche Sinndimensionen. Wer das Handeln (in diesem Falle das Joggen) verstehen will, der muss also den Handelnden verstehen. Der Handelnde kann aber nicht verstanden werden ohne seine Geschichte. D. h., damit jemand in seiner Lebensgeschichte als Gesamtzusammenhang wahrgenommen werden kann, muss sowohl um seine Vergangenheit als auch um seine antizipierte Zukunft gewusst werden.

Gerade die Zukunftsdimension, d. h. die Antizipation einer bestimmten Flugrichtung des eigenen Lebens aufgrund von Wünschen, Zielen, Werten usw., spielt insbesondere in der Betrachtung der narrativen Konfiguration des Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses eine wichtige Rolle. Spätestens in der Notwendigkeit, seinem Leben eine Richtung zu geben, bestimmte Entscheidungen zu treffen und also zu planen, wird die Wichtigkeit sichtbar, sich selbst in zeitlicher Erstreckung zu verstehen, d. h. sein Leben als narrative Ganzheit wahrzunehmen. In den Worten Rudds: »[M]y sense of who I am includes a sense (however shadowy and implicit) of the whole of my past life; and it is on the basis of this sense of self that I act to bring about various events in the future.«³⁷⁰ Dass diese narrative Struktur des eigenen Le-

³⁷⁰ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 190.

bens keine Geschlossenheit aufweist, wie sie für die narrative Konfiguration von literarischen Erzählszusammenhängen typisch ist, ist klar. Dass daraus allerdings die Ablehnung folgen sollte, von menschlichen Leben als narrativen Einheiten zu sprechen, war nicht einsehbar. Das Leben ist als dynamische Geschichte immer ein Handlungs-Widerfahrnis-Gemisch,³⁷¹ bei dem sich Antizipationen, Pläne, Wünsche, Werte usw. verschieben können. Letzteres führt aber nicht zur Negierung einer zusammenhängenden Lebensgeschichte, sondern zu deren Veränderung resp. zu diversen Neuausrichtungen, die eine andere Lebensgeschichte zur Folge haben. Gerade in der Konfrontation mit anderen Menschen und neuen Situationen refiguriert sich die eigene Geschichte, die eigene Welt, das eigene Selbst. Weder ist die narrative Einheit eines Lebens also statisch noch ist sie geschlossen und gleichzeitig wird auf ein Ziel, auf eine erwartete und durch die eigenen Handlungen antizipierte Zukunft hin gelebt. Damit ist nicht behauptet, jeder Mensch hätte eine genaue Vorstellung davon, wie das eigene Leben am Ende auszusehen hat. Auch dass so etwas wie ein übergreifendes Ziel die Einzelnen antreibt, ist überhaupt nicht vorausgesetzt. Trotzdem gibt es in fast jedem Fall relative Ziele und Werte, auf die hin – nicht einmal unbedingt mit hoher reflexiver Klarheit – gelebt wird und denen eine Orientierungsfunktion für das Leben zukommt. Häufig ist es gerade diese projektive Dimension, welche die Gegenwart ausrichtet und die Vergangenheit retroaktiv auf den in der Zukunft liegenden Sinn hin strukturiert.

Auch das Selbst als relative Einheit kann niemals in Isolation gedacht werden. Als Kontext für Geschichten existiert es ebenso im Kontext von Geschichten. Hier erscheint erneut das Widerfahrnis, denn die Geschichten, in die man verstrickt ist, die Geschichtenhorizonte, aus denen gelebt wird und in die man hineingeworfen ist, sind selten gewählt, sondern immer schon da. Eingefangen wird dies in der Frage MacIntyres: »Of what story or stories do I find myself a part?«³⁷² Als Erbe von ihm vorgelagerten Geschichten findet sich das Selbst niemals als allein mächtiger Autor vor, d. h., sowohl sein Narrative als auch seine Narrative sind soziokulturell präfiguriert. Für diese Zusammenhänge konnte der Begriff der Ko-Autorschaft des eigenen Lebens eingeführt werden,³⁷³ weil damit sowohl der reinen Determination durch

³⁷¹ Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 63.

³⁷² MacIntyre, *After Virtue*, 216.

³⁷³ Siehe dazu MacIntyre: »Now I must emphasize that what the agent is able to do and say intelligibly as an actor is deeply affected by the fact that we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives. Only in fantasy do we live what story we please. In life, as both Aristotle and Engels noted, we are always under certain constraints. We enter upon a stage which we did not design and we find our-

die vorgelagerten Geschichten als auch einer Selbstsetzung resp. einer reinen Eigenproduktion seiner Geschichte(n) widersprochen wird. Ko-Autorschaft meint die Einbettung in die oszillative Dynamik von Sedimentation und Innovation, die bei Paul Ricœur im Zusammenhang mit dem Traditionsbegriff gesichtet wurde.³⁷⁴ Sowohl was unbewusst prägt, aber auch alles, was innovativ hervorgebracht wird, hat seinen Möglichkeitsgrund in dem, was dem Menschen entgegenkommt, d. h., in beiden Fällen kann von Rezeption gesprochen werden, im ersten von einer passiven und im zweiten von einer aktiven. Es war diese Prägung durch die grösseren Horizonte, die bei Schapp in der Verhältnisbestimmung von Einzelgeschichte und All-Geschichte hervorgehoben und von ihm als eine Prägung bis »in die letzte Minute des Alltags«³⁷⁵ bestimmt wurde.

Um diese Dimension der Präfigurierung des eigenen Lebens durch grössere Geschichtenhorizonte weiter zu plausibilisieren, wurden im Anschluss an das von Taylor in Anschlag gebrachte *social imaginary* zwei weitere Konzeptionalisierungen ähnlicher Beobachtungen herangezogen und kurz auf ihr Verhältnis zu der von uns benannten Logik der Geschichtenfiguration befragt: 1. Cultural Models aus der kognitiven Anthropologie und 2. der Common Sense. Erstere seien »presupposed, taken-for-granted models of the world that are widely shared [...] by the members of a society«³⁷⁶ und würden sowohl das Verständnis der als auch das Verhalten in dieser Welt in hohem Masse beeinflussen. Damit scheint die Art und Weise, wie die Welt von den Akteuren innerhalb derselben territorialen Sphäre präreflexiv erlebt wird, getroffen zu sein. Auch die zweite Konzeptionalisierung, der Common Sense, wurde u. a. mit Geertz als kulturelles System bestimmt, dessen Selbstverständlichkeiten derart unthematisch operativ werden, dass es von den in ihm Verstrickten kaum noch gesehen wird.³⁷⁷ In ihm als dem »Medium unbekümmerter, undogmatischer, selbstgewisser Verfassung von Gewißheit«³⁷⁸ wird immer schon gelebt, d. h., er ist dem Einzelnen auch immer schon vorgelagert. Solche Bestimmungen erinnern an das zu Beginn der Arbeit untersuchte *social imaginary*, das seinerseits das immer schon gelebte Verstehen, »the way

selves part of an action that was not of our making.« (Ebd., 213). Zudem: »In evaluating a life what kind of unity are we ascribing to it? It is the unity of a narrative, often a complex narrative, of which the agent who enacts it is at once subject and author, or rather coauthor.« (MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 231).

³⁷⁴ Vgl. *ZuE* III, 355.

³⁷⁵ *PdG*, 204.

³⁷⁶ Holland/Quinn, *Cultural Models in Language and Thought*, 4.

³⁷⁷ Geertz, *Common Sense as a Cultural System*, 25.

³⁷⁸ Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 156.

we naïvely take things to be«, und damit »the construal we just live in, without ever being aware of it as a construal«³⁷⁹ einfangen wollte. Ein Drehpunkt konkreter Operativität des hier mit verschiedenen Metakategorien beschriebenen unthematischen Hintergrundes wurde in den grossen Erzählungen einer Epoche resp. einer Gesellschaft oder Gemeinschaft entdeckt. Solchen Metanarrativen kommt eine vermittelnde Rolle zu, denn in und durch sie wird das Phänomen, welches mit *social imaginaries*, dem Common Sense oder auch Cultural Models konzeptionell erfasst werden sollte, zur Sprache gebracht.³⁸⁰ Grosse Erzählungen funktionieren ihrerseits als Erzählungen zweiter Ordnung, welche die konkrete Lebenswelt mit ihren Praktiken und ihren Erzählungen – mit ihren Narratives und ihren Narrativen – legitimieren sowie in ihren Zusammenhängen und ihrem Sinn ausweisen sollen.³⁸¹ Zudem kritisieren, unterbrechen, ordnen, justieren und verwalten sie die Praxisebene erster Ordnung. Als handlungs- und orientierungsleitender Rahmen sind sie *conditio sine qua non* für menschliche Lebensformen. Mit Ricœurs Theorie der Mimesis liesse sich das zuvor Gesagte ungefähr so wiedergeben: Grosserzählungen als konfigurierte Erzählzusammenhänge (Mimesis₂) generieren, variieren und kritisieren die lebensweltlichen Handlungszusammenhänge (Mimesis₁) und können dadurch zu Refigurationen ebenjener Lebenswelt führen (Mimesis₃). Auf der anderen Seite können Praktiken, Institutionen und Beziehungsverhältnisse der lebensweltlichen Existenz ihrerseits Erzählungen zweiter Ordnung generieren, variieren, kritisieren und schliesslich refigurieren. Es handelt sich hier also um ein durchwegs dialektisches Verhältnis von lebensweltlicher Verstrickung und den Erzählungen von diesen Verstrickungen. Das bedeutet nun aber auch, dass »kulturell kanonisierte Erzählmuster«³⁸² nicht allein die eigenen Erzählungen über die lebensweltliche Existenz präfigurieren, sondern das gelebte Leben, das Narrative selbst, wird von grossen Erzählungen in ihren diversen Vermittlungen geleitet. Gleichzeitig kann das Narrative durch innovative Momente in der aktiven Rezeption solcher Präfigurierungen erstens die kanonisierten Erzählmuster infrage stellen und teilweise sogar verändern und dadurch zweitens die grossen Erzählungen – freilich meistens in kleinem Ausmass – refigurieren. Das meint Schapp, wenn er von der Färbung der Einzelgeschichte durch den Horizont sowie der möglichen Färbung des Horizontes durch die

³⁷⁹ Taylor, *A Secular Age*, 30.

³⁸⁰ Vgl. Bernstein, *Grand Narratives*, 115.

³⁸¹ Vgl. ebd., 102.

³⁸² Neumann, *Erinnerung – Identität – Narration*, 68.

Einzelgeschichte spricht.³⁸³ Geschichten werden also sowohl erzählt als auch gelebt!

In einem letzten Schritt wurde die Lyotard'sche Infragestellung der gegenwärtigen Operativität von Metanarrativen kurz untersucht. Aufgrund der rasanten Ausbreitung kapitalistischer Logiken würden früher in Geltung stehende Grosserzählungen ihre legitimierende Kraft einbüßen. Traditionelle soziale Netzwerke, deren Plausibilitäten ihre Unbefragbarkeit bisher aus solchen Metanarrativen empfangen hätten, seien mit der Expansion von kapitalistischen Effizienzlogiken nunmehr untergraben. Bisherige Metaerzählungen von Emanzipation und Fortschritt würden im späten 20. Jh. nicht mehr die orientierende Matrix von Gesellschaften bilden. Doch dieser operative Abbruch solcher Metaerzählungen wird von Lyotard nicht nur analysiert, sondern auch als positives Phänomen bestimmt. Die Fragmentierung der Gesellschaft in Filter Bubbles mit ihren je eigenen Sprachspielen markiert für ihn die einzige Möglichkeit, der standardisierenden Tendenz des kapitalistischen Systems entgegenzutreten und sich der Homogenisierung zu verweigern. Darauf war zu erwidern: 1. Entspricht diese Analyse tatsächlich der Wirklichkeit? Kann nicht gerade in den 10er Jahren des 21. Jhs. eine kaum je gesehene Ethisierung des Alltags beobachtet werden,³⁸⁴ die sich durchgehend an die moderne Metaerzählung von Emanzipation und Liberalität anschliesst? Man denke dabei bloss an das Pathos und den Aktivismus, wenn es um den Klimawandel oder um die Befreiung von Minderheiten geht, 2. Selbst wenn Lyotard in seiner Analyse recht hätte (und dies wurde hier angezweifelt), so wäre doch seine vorgestellte Lösung kaum ausreichend, um den von ihm genannten kapitalistischen Tendenzen zu entfliehen. In der Affirmation des Fragmentarischen und damit in der Affirmation der Konsequenz ebenjener verurteilten Logiken der Nutzbarmachung kann nicht die Lösung gegen das System gefunden werden, welches die Fragmentierung zu verantworten hat. Vonnöten wäre eine Gegengeschichte, welche die Kraft hätte, die Metasprache des Kapitalismus nicht allein mit eigenen Dialekten derselben Sprache zu stören, sondern eine ganz neue Grammatik zu inaugurieren.

Angekommen bei der Einsicht in die Prägung des Einzelnen durch die grossen Geschichtenhorizonte und deren orientierungs- und

³⁸³ Vgl. GG, 61.

³⁸⁴ »Die Ethisierung des Lebens, das heisst die gezielte Gestaltung von Praktiken nach Maßgabe dessen, was als ethisch gut gilt – etwa im Bereich der Esskultur, in der Gesundheits- und Achtsamkeitsorientierung gegenüber dem eigenen Körper und Geist sowie in einem ethischen Verständnis des Politischen (Mondialismus, Aktivismus) –, ist für den Lebensstil der neuen Mittelklasse [...] charakteristisch.« (Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 292).

handlungsleitende Bedeutung für Gruppen und Individuen, blieb die Frage nach konkreten Formen der Weitergabe solcher Horizonte noch offen. Auf diese Frage Antwort zu geben, ist die Absicht des zweiten Teils dieser Arbeit. Dort soll aufgezeigt werden, dass der Leib der Ort ist, in dem sich die orientierenden Selbstverständlichkeiten bis in die Wahrnehmungsfähigkeit hinein inkarnieren. Gerade weil sich in der Geschichtenverstrickung der Zeitindex lebensweltlicher Erfahrung anzeigt, muss in diesem Zusammenhang auch der Raumindex menschlicher Leiblichkeit bedacht werden, um der lebensweltlichen Realität menschlicher Existenz auf die Spur zu kommen. Wie also kann die Verleiblichung von Geschichten thematisiert werden? Inwiefern ist es legitim, die Verleiblichung von Geschichten zu behaupten?

TEIL II

Internalisierung von Geschichten

Orte der Verleiblichung

KAPITEL 6

ONTOGENESE UND SPRACHERWERB – ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache.¹
(Wilhelm von Humboldt)

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch.²
(Friedrich Hölderlin)

The narrative mode is basic,
perhaps the basic product of language.³
(Merlin Donald)

The all-informing process of narrative, which I take to be [...] the central function or instance of the human mind.⁴
(Fredric Jameson)

6.1 EINFÜHRUNG

Wenn hier im Folgenden die Frage nach der Internalisierung von Geschichten durch Formen der Sozialisation gestellt wird, dann erhebt sich sofort ein Themenkomplex, dem sowohl für die Inaugenscheinnahme von Geschichten als auch für die Thematisierung von Sozialisierung grundierende Funktion zugewiesen werden kann: die Sprache! Bereits in den vorangegangenen Untersuchungen tauchte die Thematik der Sprache immer wieder auf, überall war sie implizit mit vorausgesetzt und an einigen Orten wurde sie gar explizit thematisiert; so beispielsweise in den Reflexionen Schappas zur Gleichursprünglich-

¹ Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, 11.

² Hölderlin, *Gedichte*, 368.

³ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 257.

⁴ Jameson, *The Political Unconscious*, xiii.

keit von Sprechen und Geschichten⁵ oder in der Möglichkeit der Neubeschreibung von Welt durch Metapher und Erzählung bei Ricœur.⁶ Dass die Sprache als »wahres unerklärliches Wunder«⁷ hier nicht ausführlich behandelt werden kann, ist bei genauerer Betrachtung der Überfülle sprachtheoretischer Studien und dem immensen Interesse, das der Sprache als eigener philosophischer Subdisziplin im 20. Jh. entgegengebracht wurde,⁸ kaum verwunderlich. Die Folge dieser mittlerweile beinahe obsessiven Beschäftigung mit dem Phänomen der Sprache lässt sich an der enormen Ausdifferenzierung der Annäherungsmöglichkeiten an sie ablesen: Vom Sprachvergleich über linguistische, logische, anthropologische, philosophische, kognitionswissenschaftliche, entwicklungspsychologische, neurowissenschaftliche oder evolutionsbiologische Perspektiven finden sich mittlerweile äußerst diverse Herangehensweisen.⁹ Zudem kann auf die hegemoniale Durchdringung aller möglichen Disziplinen mit sprachwissenschaftlichen Logiken geblickt werden, um die Plausibilität des vielbemühten »linguistic turns« im 20. Jh. auszuweisen, denn – um nur eine Fluchtlinie dieser Entwicklung anzudeuten – von den linguistischen Analysen der Formalisten entwickelten sich die vielfältigen Strukturalismen,¹⁰ die alle möglichen Bereiche mit diesem Sprachparadigma erklären wollten, so etwa »kinship systems, mythologies, fashion (Barthes), the operations of the unconscious (Lacan)«¹¹ usw. Obzwar Überlegungen zur Sprache seit jeher »unerläßlicher Bestandteil jeder philosophischen Untersuchung«¹² waren, lag sie lange Zeit »eher auf dem Weg zu anderen Gegenständen, denen das Erkenntnisinteresse des jeweiligen Autors galt«¹³, als dass sie um ihrer selbst willen thematisiert wurde.¹⁴

⁵ Vgl. *PdG*, IV. Teil.

⁶ Ricœurs Gesamtanalyse beruht natürlich auf der sprachlichen Vermittlung in der Mimesis, weshalb es beinahe absurd ist, nur einzelne Stellen herauszuschälen, in denen er die Sprache thematisiert. Es geht ihm ja gerade um die neuen Möglichkeiten, die in der und durch die Vermittlung von Sprache auftauchen.

⁷ Humboldt, *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt*, 18.

⁸ Vgl. Kompa, *Handbuch Sprachphilosophie*, 1.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. zu diesen Entwicklungen auch diese Arbeit (Kap. 1.2) im Hinblick auf die Entwicklung der Erzähltheorie. Siehe weiterhin: Schmid, *Formalistische und strukturalistische Erzähltheorie in Russland und ihre westliche Proliferation*. Sowie: Pier, *Von der französischen strukturalistischen Erzähltheorie zur nordamerikanischen postklassischen Narratologie*.

¹¹ Taylor, *Language and Human Nature*, 215.

¹² Dascal u. a., *Sprachphilosophie*, V.

¹³ Kompa, *Handbuch Sprachphilosophie*, 1.

¹⁴ »The actual doctrines about language, about words, were rather unimportant and marginal among the ancients. They were not that concerned about speech, they were concerned about thought.« (Taylor, *Language and Human Nature*, 222).

So traten zwar im Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen – mit der Frage also nach dem Verhältnis von Sprache und Denken, von Wort und Ding und der Möglichkeit der richtigen Benennung – sprachtheoretische Reflexionen bereits in frühesten Zeit auf, zuerst bei Hesiod und Homer, später auch bei Platon oder Augustinus.¹⁵ Auch noch zu Beginn der Neuzeit wurde die Sprache vor allem im Zusammenhang mit Erkenntniskritik behandelt, wobei primäres Interesse sowohl der Funktion als auch »dem erkenntnislogischen Status der Worte«¹⁶ entgegengebracht wurde. Erst jedoch in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. im Umkreis der Romantik trat die Sprachphilosophie bei einigen Philosophen in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen und wurde zu einer eigenständigen Disziplin.¹⁷ Zu ihrer heutigen Zentralstellung im Pantheon der Wissenschaften gelangte sie allerdings erst im 20. Jh. durch die bereits angesprochene Etablierung des Strukturalismus sowie aufgrund der existenzphilosophischen Aufbrüche – man denke an Martin Heidegger und Karl Jaspers – und der Thematisierung der Sonderstellung des Menschen im Tierreich

¹⁵ Borsche/Schneider/Majetschak, *Sprache*, 1438. Platons »Kratylos« kann dabei als der erste überlieferte zusammenhängende sprachphilosophische Text bezeichnet werden (ebd.). In diesem Text wird das Sprechen direkt mit der Benennung in Zusammenhang gebracht, ja es wird gar unwidersprochen hingenommen, dass dies die eigentliche Funktion der Rede ist: »ὀνομάζοντες γὰρ που λέγουσι τοὺς λόγους« (Platon, *Krat.*, 387c). Weiterhin bestimmt auch Augustinus die Rede als nichts anderes als Äussern von Wörtern: »nihil est aliud loqui quam verba promere« (Augustinus, *De Mag.* I, 1). Um den Grund zu verstehen, weshalb Worten in der Antike kein allzu grosses Gewicht beigemessen wurde, liefert Taylor eine Erklärung: »Reality itself, the ultimate reality of which empirical things are in a sense copies, was idea; it articulated itself in its aspects which necessarily connected together according to its inner logic. It should be the aim of our thought to limp along after this and try to match it. Now beside this powerful line-up of an ontic Logos, or discoursethought, which was followed by a logos in the thinking subject, words did not seem very important. They were the mere external clothing of thought. They could not aspire to more, not human words, for clearly they were not necessary to the ontic logos. So language plays a small and marginal role in the theories of the ancients.« (Taylor, *Language and Human Nature*, 222).

¹⁶ Borsche/Schneider/Majetschak, *Sprache*, 1468.

¹⁷ Vgl. Dascal u. a., *Sprachphilosophie*, V; für einen geschichtlichen Abriss der Entwicklung einer Sprachphilosophie vgl. weiterhin: Borsche/Schneider/Majetschak, *Sprache*, 1479ff.; vgl. weiterhin: Taylor, *The Language Animal*, 3. Charles Taylor selbst betont die aufkommende konstitutive Dimension des Sprachverständnisses bei Akteuren wie Hamann, Herder und Humboldt, weshalb er von einer HHH-Theorie spricht, in welcher der Sprache die Fähigkeit beigemessen wird, den Menschen und die Welt mit zu konstituieren. Dagegen stellt er eine Tradition, die er in der Linie Hobbes, Locke und Condillac zu sehen vermeint und die er als designative Sprachtheorie bezeichnet.

etwa bei Scheler, Gehlen oder Plessner,¹⁸ sowie schliesslich durch die sprachphilosophischen Entwicklungen im Gefolge Wittgensteins.¹⁹

Für die hier angestrebte Untersuchung wird vorausgesetzt, dass Sprache den Menschen in besonderem Masse auszeichnet, sodass der aristotelischen Bestimmung des Menschen als »ζῷον λόγον ἔχον« gefolgt,²⁰ die Polysemie der Bedeutung von λόγος jedoch beibehalten und die Sprachlichkeit nicht zugunsten von Rationalität aufgelöst – so bei den Übersetzungen zum lateinischen animal rationale –, sondern erhalten werden soll. Damit wird auch eine Position eingenommen, die der Sprache nicht allein designativ instrumentellen Wert zuschreibt, sondern sie als Welt mitkonstituierend denkt. Im Lichte der vorangegangenen Untersuchungen kann dies allerdings nicht überraschen, denn bereits Schapp betonte in *PdG* das Verhältnis der Gleichursprünglichkeit zwischen der Geschichtenverstrickung und dem Sprechen: »Man ist nicht erst in Geschichten verstrickt und lernt dann Sprechen, und man lernt auch nicht erst Sprechen und wird dann in Geschichten verstrickt, sondern beides ist gleich ursprünglich.«²¹ Wie bereits gesehen²² bedeutet dies, dass menschliche Existenz immer schon sprachlich vollzogen wird.²³ Auch Ricœur setzt in seiner Behandlung des mimetischen Prozesses immer einen Anknüpfungspunkt voraus, der schon vorbedeutet ist und deshalb auch Neubedeutet werden kann, der also bereits im Bereich des symbolisch-sprachlichen Vollzugs liegt.²⁴ Weiterhin kann auch die vorangehende Untersuchung zur Geschichtenfigurierung der menschlichen Lebenswelt und des Selbst als Versuch angesehen werden, die Primordialität von Sinn und Zusammenhang bereits in der Wahrnehmung,

¹⁸ Vgl. Prechtel, *Sprachphilosophie*, 1.

¹⁹ Franz von Kutschera bietet eine weitere spannende Genealogie für die Inthronisierung der Sprache im 20. Jh.: »Die Sprache ist in unserem Jahrhundert zu einem der aktuellsten Themen der Philosophie geworden. Der Anstoß zur Beschäftigung mit der Sprache hat sich von den verschiedensten philosophischen Fragestellungen her ergeben: von der Erkenntnistheorie durch eine Wendung der Vernunftkritik in eine Sprachkritik, von der Logik aufgrund ihrer Beschäftigung mit Kunstsprachen und mit der logischen Analyse der natürlichen Sprachen, von der Anthropologie durch die Hervorhebung der Sprache als wesensbestimmender Leistung des Menschen und durch die Entdeckung von Korrelationen zwischen Sprachform und Weltbild, von der Ethik durch ihre Beschäftigung mit den sprachlichen Formen ethischer Aussagen und deren Abgrenzung gegenüber deskriptiven Sätzen.« (Kutschera, *Sprachphilosophie*, 11).

²⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1098a.

²¹ *PdG*, 294.

²² Siehe diese Arbeit Kap. 2.1.

²³ Vgl. Thiemer, *Das »stille Sprechen« in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, 152.

²⁴ Siehe diese Arbeit Kap. 2.2.2.3.

im Erleben und Handeln auszuweisen. Dass dies elementar mit der Sprache zu tun hat, dass jede Form von narrativem Erleben immer schon von Sprachlichkeit und damit von Verstehbarkeit getragen ist, muss dafür vorausgesetzt werden. Wenn also hier auf die Sprache in ihrer weltkonstituierenden und vermittelnden Kraft rekurriert wird, so liegt dies in der Flugbahn der bisher herausgestellten Ergebnisse.

Das Ziel der nachfolgenden Untersuchungen kann selbstverständlich nicht in der Ausarbeitung einer Sprachtheorie liegen, sondern in der Beantwortung der im letzten Teil gestellten Frage nach dem Modus der Mediation grosser Geschichtenhorizonte für die Geschichten des Einzelnen resp. nach der Internalisierung von Geschichten und der Generierung von Weltzugängen. Jenseits der grundsätzlichen Verbindung von Geschichten, Narrativität und Sprache liegt das Interesse an der Sprache im Folgenden im Zusammenhang mit menschlichen Sozialisationsprozessen begründet.

6.2 ONTOGENESE UND SPRACHERWERB

Der Mensch ist bereits in seinem frühesten Werden in Sozialisationsprozesse eingebunden. Freilich sind diese im ontogenetischen²⁵ Frühstadium noch prälinguistisch verfasst und müssen als dyadisches Geschehen in der Zwischenleiblichkeit von Mutter und Kind verortet werden. Aufgrund der beim Säugling zu Beginn noch weitgehend ungetrennten Erfahrung von Ich und Nicht-Ich sowie der damit einhergehenden Einsicht in die Kongruenz von Raumerfahrung und Leiberfahrung kann die ursprüngliche dyadische Interaktion als tonischer und

²⁵ Der Begriff der Ontogenese stammt von Ernst Haeckel, der diesen folgendermassen definierte: »Die Ontogenie oder Entwicklungsgeschichte der organischen Individuen ist die gesammte [sic!] Wissenschaft von den Formveränderungen, welche die Bionten oder physiologischen Individuen während der ganzen Zeit ihrer individuellen Existenz durchlaufen, von ihrer Entstehung an bis zu ihrer Vernichtung.« (Haeckel, *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 3). Der Ontogenie stellt Haeckel die Phylogenie gegenüber: »Der Ontogenie oder der Entwicklungsgeschichte der Individuen steht als zweiter coordinirter Hauptzweig der Morphogenese die Phylogenie oder die Entwicklungsgeschichte der Stämme (Phyla) gegenüber.« (Haeckel, *Allgemeine Anatomie der Organismen*, 57). Diese beiden Sphären stehen für ihn aber nicht einfach unverbunden nebeneinander, vielmehr besteht zwischen ihnen ein unmittelbarer Zusammenhang: »Die Ontogenie oder Entwicklungsgeschichte der physiologischen Individuen ist aber unzertrennlich und auf das innigste verbunden mit der Phylogenie oder Entwicklungsgeschichte der genealogischen Stämme (Phylen)«. (Haeckel, *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 7. Weiterhin zur Ontogenese: Engländer, *Ontogenese*). In der hier beabsichtigten Untersuchung soll die Ontogenese als die Entwicklung des Kindes insbesondere im Zusammenhang mit den kognitiven und linguistischen Lernprozessen thematisiert werden.

haptischer Dialog bezeichnet werden.²⁶ Bereits in der intrauterinen Phase des ontogenetischen Prozesses ist es möglich, von einem Resonanzsystem oder einem Resonanzraum zwischen dem Embryo und der Mutter zu sprechen. In dieser Urerfahrung des Geborgenseins im Mutterschoß reagieren die Mutter und das Kind in einem gleichsam unmittelbaren leiblichen Spüren aufeinander, was als leiblicher Protodialog noch keine Trennung von Subjekt und Objekt impliziert, sondern eher als Geschehen einer bipolaren Einheit beschrieben werden muss.²⁷ Diese prä-natale unvermittelte Resonanzbeziehung, die hier in der Metaphorik des Raumes vorgestellt wurde, erlebt in der Geburt eine radikale Zäsur:²⁸ von der Geborgenheit eines fluiden »Zwischenreich[s], das in eine dunkle, in festeren Grenzen weich gefederte sphärische Raumgröße eingebettet liegt«,²⁹ hin zur »nichtresponsiven und nichtelastischen Umwelt«.³⁰ In dieser neuen Situation der Ent-

²⁶ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 275.

²⁷ Vgl. Rosa, *Resonanz*, 85 f. Siehe auch Sloterdijks Untersuchung zum prä-natalen Mutter-Kind-Verhältnis. Im Anschluss an Thomas Macho arbeitet er drei prä-orale Stufen in der Ontogenese heraus und unterwandert damit die in der Psychoanalyse vorgenommene Bestimmung frühkindlichen Werdens nach der Vorstellung von Objektbeziehungen: »An erster Stelle ist eine Phase der fötalen Kohabitation zu konzipieren, in der das Kind im Werden sensorische Präsenzen von Flüssigkeiten, Weichkörpern und Höhlengrenzen erfährt: plazentales Blut an erster Stelle, dazu das Fruchtwasser, die Plazenta, die Nabelschnur, die Fruchtblase und eine vage Vorzeichnung von Raumgrenzen-Erfahrung durch Bauchwandwiderstand und elastischer Umwandung. Als Vorläufer dessen, was später Wirklichkeit heißen wird, präsentiert sich hier ein fluidales Zwischenreich, das in eine dunkle, in festeren Grenzen weich gefederte sphärische Raumgröße eingebettet liegt. [...] Der zweite Aspekt des prä-oralen Medienfeldes betrifft die psychoakustische Initiation des Fötus in die mütterleibliche Klangwelt. [...] Als dritte unter den neu zu konzipierenden prä-oralen Phasen nennt Macho die respiratorische. Tatsächlich ist der erste außenweltliche Partner des neugeborenen Kindes – vor allen Neu-Kontakten mit der mütterlichen Hautkörperfläche – die Atemluft, die nun als Nachfolge-Element das verlorene Fruchtwasser ersetzt.« (Sloterdijk, *Sphären I*, 299–304). Menschen sind ihm zufolge immer »zunächst die unsichtbar Ergänzten, die Entsprechenden, die Umfaßten« (ebd., 487).

²⁸ Es kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass die Zeit der intrauterinen Geborgenheit keineswegs ausschliesslich positiv erlebt werden muss. Trotz des äusserst spekulativen Charakters von prä-nataler Entwicklung und prä-natalem Erleben ist es durchaus plausibel, dass das Kind bereits im Mutterleib tonale Nicht-Ich-Erfahrungen macht und dadurch Unsicherheitserfahrungen schon im Mutterleib auftreten können. Auf der Ebene tonaler Schwingungen können also bereits Erfahrungen von Bedrohung gemacht werden, wodurch auch diese Phase eine gewisse Ambivalenz beheimatet: »Als intrauterines Phänomen ist Urangst über Schwingungen und Musik nachvollziehbar als ein bis ins Biologische hineinreichendes Geschehen«. (Renz, *Erlösung aus Prägung*, 41).

²⁹ Sloterdijk, *Sphären I*, 299.

³⁰ Rosa, *Resonanz*, 88.

grenzung werden der Hautkontakt zwischen Mutter und Kind sowie später die stimmlich-tonalen Wahrnehmungen zu den neuen Resonanzorganen, die für das gesunde Wachstum des Kindes einen hohen Stellenwert einnehmen. Der Haut kommt dabei eine besondere Wichtigkeit zu, da sie nach der Geburt als erstes Medium interpersonaler Beziehung fungiert; die leibliche Berührung könnte gar als die erste Sprache bezeichnet werden, in der das Kind angesprochen wird.³¹ Zu Beginn erlebt sich ein Säugling nur in der Verbindung mit der Mutter, d. h., Empfindungen und Regungen werden noch nicht im Modus der Subjektivität als eigene erfahren, sondern nur in dieser dyadischen Einheit. Erst durch ihre Reaktionen klären und differenzieren sich die Regungen des Säuglings, was bedeutet, dass sich der Säugling nur indirekt, also über die Reaktionen der Mutter – durch ihr Lächeln oder ihre Grimasse – selbst verstehen lernt.³² Dies funktioniert insofern, als Neugeborene über ein

angeborenes intermodales Körperschema [verfügen – N.M.], das ihnen erlaubt, die gesehene Mimik in eine eigene entsprechende Bewegung umzusetzen; das heißt, der fremde und der eigene Leib werden von vorneherein als verwandt erfahren. Auf diese Weise lernen Babys bereits in den ersten Lebensmonaten, Gefühle wie Freude, Trauer oder Überraschung in den Haltungen, Bewegungen, Ausdrucksgesten oder Stimmintonationen anderer zu erkennen.³³

³¹ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 115.

³² Vgl. ebd., 276. Hier ist bereits in der frühesten Ontogenese angelegt, was Ricœur als Ausgangspunkt seiner hermeneutischen Anthropologie in der Aufnahme des Wortes Rimbauds meint: »Je est un autre« (Rimbaud, *Œuvres complètes*, Brief vom 13. Mai 1871 an Georges Izambard). So wie sich ein Selbst erst formt und verstehen lernt über den Umweg über die Identifizierung mit den anderen – bei Ricœur im Zusammenhang mit Protagonisten in der Literatur –, so ist die Begegnung mit der Mutter Bedingungsmöglichkeit für das gesunde Wachstum des Kindes. Etwas poetischer wird dieses Erwachen zu sich selbst durch die mütterliche Zuwendung vom Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar ausgedrückt: »Der werdende Mensch ist [...] so innerlich auf das Mitsein mit andern Menschen angelegt, daß er erst durch den Mitmenschen, normalerweise durch die Mutter, zu seinem Selbstbewußtsein erwacht. In ihrem Lächeln geht ihm auf, daß es eine Welt gibt, in die er aufgenommen, in der er willkommen ist, und in dieser Urerfahrung weiß er erstmals um sich selbst.« (Balthasar, *Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit*, 90).

³³ Fuchs, *Verkörperptes Wissen – verkörperptes Gedächtnis*, 68. Fuchs bezieht sich unter anderen auch auf Peter Hobson, der eine Studie beschreibt, die genau diese Verbindung mit der Mutter aufzeigt: »The mothers were asked to show different emotional expressions in the course of face-to-face interactions with their babies. When the mothers showed joy in their faces and voices, their infants reacted by increasing their own joy and interest and lessened their mouthing. When the mothers showed sadness, the infants were more: subdued and increased their mouthing. When the mo-

Gefühle und Affekte sind also nicht in erster Linie angeborene individuelle Zustände, sondern in dieser ontogenetischen Frühphase dyadische Erlebnisse von Mutter und Kind, »vermittelt durch Ausdruck und leibliche Resonanz in subtilen, gestisch-mimisch-vokalen Interaktionen.«³⁴ Der Heidelberger Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs spricht deshalb auch von »Proto-Konversationen«,³⁵ die bereits 6–8 Wochen nach der Geburt zu beobachten sind und in ihrer fein abgestimmten Koordination von Vokalisationen, Bewegungen und sonstigen Ausdruckssignalen mit einem Tanz verglichen werden könnten. Genau wie bei einem Tanz lässt sich nämlich auch in der Mutter-Kind-Dyade von einem »Zwischen« der sozialen Situation sprechen, in dem sich das ganze Geschehen vollzieht. Wenn Gefühle also »primär eingebettet [sind – N.M.] in Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität,«³⁶ dann ist festzuhalten, dass sich in der ontogenetischen Chronologie lange vor sprachlich symbolvermittelter Kommunikation so etwas wie ein primäres leibliches Verstehen des anderen – in erster Linie natürlich der nahen Familienmitglieder – aufgrund von Erfahrungen, die ins zwischenleibliche Gedächtnis des Säuglings eingehen,³⁷ vollzieht.³⁸ Intersubjektivität ist in dieser Hinsicht kein

thers showed anger, the infants also showed increased anger and a decrease in their movements. So what emerged was that infants of only ten weeks old reacted to the emotional expressions of their mothers with emotional states of their own. Even in early infancy, then, to perceive emotion is also to react to emotion. If the infants had shown no reaction, we would have concluded that they were unable to perceive emotion at all. The emotional reactions seem to reveal that babies have a perception of feelings that prompts feelings. This simple observation has far-reaching implications for our view of what creates the bridge between the mind of one person and that of another. And, far from being restricted to interpersonal exchanges of joy or sadness, such feeling-imbued perception is a pervasive aspect of an infant's interpersonal engagement – as Bellini's painting Madonna with the Pear illustrates beautiful.« (Hobson, *The Cradle of Thought*, 39–40).

³⁴ Fuchs, *Verkörperktes Wissen – verkörperktes Gedächtnis*, 68.

³⁵ Der Begriff wurde bereits 1975 von Mary Catherine Bateson verwendet: »From this point of view, the vocal exchanges of preverbal infants and their mothers can be treated as ›proto-conversations,‹ equivalent at their level to the conversations of adults.« (Bateson, *Mother-Infant Exchanges*, 111).

³⁶ Fuchs, *Verkörperktes Wissen – verkörperktes Gedächtnis*, 68. Siehe dazu weiterhin: Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 276.

³⁷ Dieses zwischenleibliche Gedächtnis ist nicht nur in der ontogenetischen frühesten Entwicklungsphase von grosser Bedeutung, sondern bleibt auch für das spätere Leben grundlegend. Siehe dazu: »For just as the intercorporeal experiences of an individual are transformed into body memory, the interactions between two persons also develop their own history. It manifests itself in shared patterns of interaction, which are actualized every time the two persons meet again. One may, for example, develop a specific style of interacting with a close friend, a particular way of talking, a special style of humor and so on, which are possible only with this person and turn

nachträglich herzustellender Zustand, dem die Vereinzelung individueller Bewusstseinsmonaden vorangeht,³⁹ ganz im Gegenteil scheint es sich so zu verhalten, dass die Wurzel und das Herz menschlichen Bewusstseins in »an immediate, unrational, unverballed, conceptless, totally atheoretical potential for rapport of the self with another's mind«⁴⁰ und dessen Leib liegen.⁴¹ Diese vortheoretischen und prälinguistischen leiblich-affektiven Proto-Konversationen zwischen Mutter und Kind sind dabei Bedingungsmöglichkeit für ein gesundes Wachstum des Säuglings und spielen eine zentrale Rolle für den späteren Spracherwerb.⁴² Denn in solchen Proto-Konversationen – durch Anlächeln, Trösten, Singen usw. – reagieren die jeweiligen Verantwortungspersonen auf die Regungen des Kindes und helfen ihm dabei, die eigenen Gefühle und Regungen zu identifizieren sowie die angemessene Bedürfnisbefriedigung herbeizuführen. Ausbrüche von emotio-

up again even after years. In this case, the respective intercorporeal memories of the partners unite to form a joint procedural field that suggests and preordains certain typical postures, interactions, and interaffective experiences.« (Fuchs, *Collective Body Memories*, 339). Vgl. dazu auch diese Arbeit Kap. 7.4.3.

³⁸ Vgl. Fuchs, *Verkörperter Wissen – verkörperter Gedächtnis*, 69.

³⁹ Die Herausstellung primärer Intersubjektivität deckt sich mit vielen der im ersten Teil dieser Studie gemachten Beobachtungen zur Verstrickung in Geschichten. Um diese Perspektive noch einmal aufzugreifen, kann Trevarthens Darstellung dieser klassischen Sicht auf den Menschen als primär individuiertes Bewusstsein hilfreich sein: »They construct an awareness of the SELF in society, but remain single subjectivities. Interpersonal life and collective understanding result from individuals communicating thoughts in language, the grammar of which is derived from innate rational processes. The rational individual has both self-serving emotions and instinctive ›biological‹ reactions to others, which must be regulated by conventional rules of socially acceptable behavior. With good management of education and social government, individuals learn how to negotiate with social partners and converge in awareness of transcendental universals in their individual consciousness and purposes, to their mutual benefit. We will call this view of intelligent and civilized cooperation as an artificial acquisition the ›extrinsic intersubjectivity‹ or ›subjective first‹ position.« (Trevarthen, *Intersubjectivity*, 417).

⁴⁰ Trevarthen, *The Self born in Intersubjectivity*, 121.

⁴¹ Die Erweiterung um den Leib ist keinesfalls eine Ergänzung gegen Trevarthens Auffassung von Intersubjektivität. Er selbst betont die Bedeutung leiblicher Mediation: »Human intersubjectivity manifests itself as an immediate sympathetic awareness of feelings and conscious, purposeful intelligence in others. It is transmitted by body movements (especially of face, vocal tract, and hands) that are adapted to give instantaneous visual, auditory, or tactile information about purposes, interests, and emotions and symbolic ideas active in subjects' minds. On it depends cultural learning, and the creation of a ›social reality‹ of conventional beliefs, languages, rituals, and technologies. Education of children is rooted in preverbal, mimetic intersubjectivity. Human linguistic dialogue also rests on intersubjective awareness, as do the phenomena of ›self-awareness‹ in society.« (Trevarthen, *Intersubjectivity*, 416).

⁴² Vgl. Taylor, *The Language Animal*, 53.

nen Frustrationsanfällen z. B. können von der erwachsenen Person gedeutet und deshalb der Frustration Abhilfe geschaffen werden. Dadurch wird aber auch dem Wunsch ein ihm angemessenes Objekt zugewiesen, was wiederum als eine Proto-Interpretation der Bedürfnisse des Kindes zu werten ist.⁴³ Diese inchoative Formzuweisung für die Gefühle ist bereits eine Treppenstufe zum Spracherwerb des Kindes, denn diese Fähigkeit erweist sich als »an important condition for being able to grasp concepts later on.«⁴⁴

Die ersten acht Lebensmonate des Kleinkindes sind von derartigen dyadischen Interaktionen geprägt, in denen sich protokonversationelle Resonanz in der Fokussierung der beiden Parteien aufeinander und im Versuch des Säuglings, Körperbewegungen des erwachsenen Gegenübers mimetisch zu erfassen, vollziehen. Während in dieser Zeit die dyadische Fokusstruktur sowohl bei Personen als auch bei Objekten gegeben ist, was bedeutet, dass ein sechs Monate altes Kleinkind in der Fokussierung entweder auf ein Objekt oder auf eine Person alle weiteren Umweltaktivitäten ausblendet, vollzieht sich um den neunten Monat eine »Revolution« im attentionalen Verhalten des Kleinkindes.⁴⁵ Von der dyadischen kommt es zu einer triadischen Aufmerksamkeitsstruktur, »in the sense that they involve a coordination of their interactions with objects and people, resulting in a referential triangle of child, adult, and the object or event to which they share attention.«⁴⁶ Diese neue Form der Interaktion, in der Kleinkinder sich zum ersten Mal in das Verhalten und die Aufmerksamkeit Erwachsener gegenüber der Dyade aussenstehenden Dinge einklinken und z. B. dem Blick der Bezugsperson folgen, wird als »Joint Attention« bezeichnet.⁴⁷ Gleichzeitig beginnen Kinder etwa im selben Alter, ihrerseits die Aufmerksamkeit der Bezugspersonen auf aussenstehende Dinge oder Personen zu lenken und dadurch die Aufmerksamkeit des anderen auf die eigene Aufmerksamkeit zu lenken. Bei diesen frühen deikti-

⁴³ Vgl. ebd., 54. Siehe auch: »As caregivers respond to the infant's experience and expression of emotion, emotions become more differentiated and purposeful.« (Greenspan/Shanker, *The First Idea*, 50).

⁴⁴ Taylor, *The Language Animal*, 54. Siehe weiterhin: Greenspan/Shanker, *The First Idea*, 50 ff.

⁴⁵ Vgl. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, 61 f.; Tomasello, *Origins of Human Communication*, 139; Tomasello, *Becoming Human*, 55 ff.

⁴⁶ Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, 62.

⁴⁷ Matthias Jung beschreibt die damit einhergehende Verschiebung vom Indexikalischen zum Symbolischen treffend: »Die Triangulation von Selbst, Anderem und gemeinsamem intentionalem Objekt ermöglicht dem Kind damit einen Lernprozess, in dessen Verlauf sich die Bedeutung eines Worts von einem bloß indexikalischen Reiz-Reaktionsschema zu einer geteilten symbolischen Bedeutung verschiebt.« (Jung, *Der bewusste Ausdruck*, 249).

schen Gesten sind zwei unterschiedliche Intentionen zu beobachten: Einerseits werden diese imperativisch verwendet, wobei das Ziel darin besteht, die Bezugsperson dazu zu bringen, etwas in Bezug auf das ausstehende Ding – oder die Person – zu tun; andererseits gibt es auch rein deklarative Intentionen, bei denen das Kind scheinbar nur die Aufmerksamkeit der Bezugsperson auf ein von ihm gesichtetes Objekt lenken will.⁴⁸ Für Michael Tomasello ist diese zweite Form der Verwendung von deiktischen Gesten von besonderer Bedeutung, weil sich darin ein Spezifikum menschlicher Sozialität zeigt.⁴⁹ Denn eine rein deklarative Zeigegeste hat immer eine kommunikative Absicht, die voraussetzt, dass der andere als möglicher Kommunikationspartner und damit als intentionaler Akteur erkannt wird. Diese Fähigkeit einer geteilten Intentionalität in rein deklarativ-expressiver Absicht findet sich nur beim Menschen, weil sich dieser stärker mit seinen Artgenossen identifiziert als andere Lebewesen. Sogar die nächsten Verwandten des Menschen – Primaten – bewohnen diesen öffentlichen Raum geteilter Intentionalität nicht; obwohl diese in menschlichen Umgebungen durchaus den Gebrauch von Zeigegesten lernen können, verwenden sie diese stets nur imperativisch und nicht deklarativ.⁵⁰

Wenn nun im Folgenden der Fokus auf den Spracherwerb in der Ontogenese gelegt werden soll, muss erneut darauf hingewiesen werden, dass die Rede vom Erkennen des anderen als Kommunikationspartner in der dyadischen Verbindung nicht dahingehend ausgelegt

⁴⁸ Dies wird meist an den Zeigegesten von Kleinkindern deutlich: »In the months around their first birthdays, and before they begin acquiring language in earnest, most infants in Western culture begin pointing, with some evidence that this is a widespread, if not universal, pattern crossculturally. [...] In classic accounts, infants point communicatively for one of two motives: they point to request things (imperatives) and to share experiences and emotions with others (declaratives), with no difference in age of emergence for these two types.« (Tomasello, *Origins of Human Communication*, 111–112, weiterhin 111–145). Vgl. zum Phänomen des Zeigens weiterhin: Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 276–279.

⁴⁹ Vgl. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, 62 f.

⁵⁰ Vgl. Jung, *Der bewusste Ausdruck*, 384. Siehe auch: »An interesting twist to this story is provided by enculturated apes who seem to acquire some human-like joint attentional skills such as imperative pointing for humans and imitatively learning some instrumental skills (see Chapter 2). But these individual apes still do not point or use their other communicative signals for others declaratively – that is, just in order to share attention – and they do not engage in various other activities involving cooperation and teaching. The current hypothesis is that although these individuals may learn something about how humans are effective animate agents in their environments – who must be contacted to fulfill virtually every need and desire – no amount of training can provide them with the uniquely human biological predisposition for identifying with others in a human-like manner.« (Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, 76 f.).

werden darf, als würde hier wieder ein monologischer Ausgangspunkt angenommen und von getrennten Subjekten ausgegangen werden. Vielmehr geht es um diesen öffentlichen Raum der Wir-Intentionalität, der für den Spracherwerb unabdingbar ist und nur im Kontext von geteilter Intention zwischen dieser dyadischen Gemeinschaft überhaupt entstehen kann.⁵¹ Die Möglichkeit des Spracherwerbs liegt also in der gemeinsamen Aufmerksamkeit begründet, bei welcher der Fokus auf eine Referenz gelegt wird, die jenseits der Dyade liegt. In den Worten Taylors ist es genau dieses gemeinsame Wissen,

which arises from joint attention, where not just you know and I know, but it is understood between us that we know together, is crucial to the sort of common ground which alone makes possible a great deal of human communication, both gestural and linguistic.⁵²

Auf der Ebene der gesprochenen Sprache wird somit gewissermassen rekapituliert, was bereits in den Imitationsspielen zwischen Betreuer und Kind auf der Ebene leiblicher Interaktion vorgespurt wurde. Die erwachsene Person kann nun innerhalb dieser »Joint Attention« Dinge benennen, woraufhin das Kind versuchen wird, die Benennung zu imitieren.⁵³ In diesem Spiel der Benennung darf die

⁵¹ Vgl. Taylor, *The Language Animal*, 56.

⁵² Ebd., 58.

⁵³ Vgl. ebd., 57. Es ist von grosser Bedeutung, dass dieser Prozess einen Teilnehmer erfordert, der bereits sprachlich inkulturiert ist – also eine erwachsene Person. Ohne einen solchen Lernprozess bliebe die Sprachaffinität des Menschen unterentwickelt, was sich bei Kindern gezeigt hat, die in der Wildnis ohne menschliche Bezugspersonen aufwuchsen (vgl. ebd., 52). Bereits Susanne K. Langer hat in ihrer grundlegenden Studie von 1948 auf dieses Phänomen hingewiesen und daraus abgeleitet, dass Sprache ein Produkt kultureller Lernprozesse darstellt, »an art handed down from generation to generation, and where there is no teacher there is no accomplishment.« (Langer, *Philosophy in a New Key*, 88). Eine weitere spannende Beobachtung des Verhältnisses von imperativen und deklarativen Ausdrücken für den Ursprung der Sprache findet sich bei ihr: »The notion that the essence of language is the formulation and expression of conceptions rather than the communication of natural wants (the essence of pantomime) opens a new vista upon the mysterious problem of origins. For its beginnings are not natural adjustments, ways to means; they are purposeless lalling-instincts, primitive aesthetic reactions, and dreamlike associations of ideas that fasten on such material.« (Ebd., 96). Langer bietet eine äusserst interessante Beschreibung der Primordialität von Deklaration in der Sprache, indem sie von einem Experiment erzählt, bei dem ein bis zu seinem zwölften Lebensjahr in der Wildnis aufgewachsener Junge gefunden wurde und nun der Versuch unternommen wurde, diesem stummen Jungen das Sprechen beizubringen. Es lohnt sich, hier eine längere Textstelle zu zitieren: »Since the boy always took notice when anyone exclaimed ›Oh!‹ and even imitated the sound, Dr. Itard undertook to make him use the word ›eau‹ as a sign when he wanted water; but this attempt failed because he used

Asymmetrie zwischen erwachsener Person und dem Kleinkind nicht vergessen gehen, denn der geöffnete Raum, in dem die Benennungen stattfinden können, ist immer schon vorbedeutet durch die Kultur, weshalb die Perspektive des Erwachsenen selbstverständlich reichhaltiger ist als diejenige des neu zu inkulturierenden Kleinkindes. Von Anfang an versuchen Kinder, Worte korrekt wiederzugeben, d. h., sie versuchen, die erwachsene Person zu imitieren, was laut Taylor darauf hindeutet, dass bereits Kleinkinder ein Gefühl dafür haben, dass Benennung nicht einfach ein willkürliches Designieren ist, sondern Sprache immer eine normative Dimension aufweist.⁵⁴ Kinder verstehen somit schon früh, dass es richtige und falsche Benennungen gibt. Aus der Beobachtung der grundlegenden Funktion von gemeinsamer Intention für das Erlernen von Sprache folgert Taylor, dass die Entwicklung des Verstehens eines menschlichen Selbst seinen Angelpunkt in dem ihm vorangehenden intersubjektiven Blick auf die Welt hat:⁵⁵

What the child is first inducted into is first understood not as the parent's view, or her own view, but what for her is »the« view of the world, which is being imparted along with the language, the view developed within the ambit of an emotion-infused joint attention, which I have been calling »communion«.⁵⁶

every sign but the vocal one, and water could not be indefinitely withheld to force the issue. So a second attempt was made with the word ›lait,‹ of which Itard gives the following account: ›The fourth day of this, my second experiment, I succeeded to the utmost of my wishes; I heard Victor pronounce distinctly, in a manner, it must be confessed, rather harsh, the word lait, which he repeated almost incessantly; it was the first time that an articulate sound had escaped his lips, and of course I did not hear it without the most lively satisfaction. I nevertheless made afterwards an observation, which deduced very much from the advantage which it was reasonable to expect from the first instance of success. It was not till the moment, when, despairing of a happy result, I actually poured the milk into the cup which he presented to me, the word lait escaped him again, with evident demonstrations of joy; and it was not till after I had poured it out a second time, by way of reward, that he repeated the expression. It is evident from hence, that the result of the experiment was far from accomplishing my intentions; the word pronounced, instead of being the sign of a want, it appeared, from the time in which it was articulated, to be merely an exclamation of ›joy.‹ [...] Unfortunately, the young doctor was such a faithful disciple of Locke and Condillac that after his ›failure‹ with the word ›lait‹ he gave up the attempt to teach the Wild Boy spoken language, and tried to instruct him in the deaf-mutes' alphabet instead. Victor picked up a few spoken words, subsequently, by himself; but as he merely said them when he contemplated their objects with joy or sorrow, not when he lacked anything, no one paid much attention to these ›mere exclamations‹ or made response to them.« (Ebd., 97–98).

⁵⁴ Vgl. Taylor, *The Language Animal*, 58 f.

⁵⁵ »We could see self-awareness as emerging out of a prior intersubjective take on things.« (Ebd., 65).

⁵⁶ Ebd.

Erst in einem späteren Schritt wird das Kind eine eigene Perspektive auf diese gemeinsame Sicht auf die Welt einnehmen und die eigene Positionalität im Verhältnis sowohl zu dieser Perspektive als auch zu den Perspektiven anderer Subjekte erkennen. Die eigene Perspektive wird aber aus der primären Erfahrung dieser kommunalen »Joint Attention« geboren.

Diese Inversion eines wichtigen – von Descartes herkommenden – Denkstranges⁵⁷ der Moderne scheint durch die Kleinkindforschung bestätigt zu werden. Deren Ergebnisse haben gezeigt, dass Kinder bis zu einem gewissen Alter nicht über ein autobiographisches Gedächtnis verfügen.⁵⁸ Ein solches scheint jedoch für unser Verständnis dessen, was es bedeutet, ein Selbst zu sein, von elementarer Bedeutung, da ein Selbst immer ein Selbstverhältnis miteinschliesst,⁵⁹ dieses aber notwendigerweise eine temporale Dimension des Erlebens beinhalten muss. Dem Erwachen des menschlichen Selbst scheint daher die bereits besprochene Dimension der Intersubjektivität voranzugehen. Weiterhin kann im Lichte der zuvor eingenommenen Perspektive auf die Zentralität der Sprache postuliert werden, dass Spracherwerb nicht einfach mit der Akquisition eines neuen Werkzeuges gleichzusetzen ist, mit dem dann z.B. Dinge besser eingeordnet oder vorher Gedachtes und Gesehenes jetzt bezeichnet werden kann, vielmehr

⁵⁷ Taylor beschreibt diese Perspektive folgendermassen: »We start off with an awareness of the self, albeit in a very simple form from the beginning, for instance in our desires, or cravings. We come then to perceive others, and eventually to build some kind of intersubjective world with them. This has been very influential; we can see it even with figures who are as distant from Descartes in other respects as Freud.« (Ebd., 64).

⁵⁸ So z.B. Alison Gopnik: »However, babies and young children don't yet have autobiographical memory and executive control. They don't experience their lives as a single timeline stretching back into the past and forward into the future. They don't send themselves backward and forward along this timeline as adults do, recapturing for a moment that past self who was the miserable loser or the happy lover, or anticipating the despairs and joys of the future. And they don't feel immersed in a constant stream of changing thoughts and feelings. In fact, for babies and young children there doesn't seem to be the same kind of »me« making these projections into the past and future. They don't keep track of their past mental states. While they remember that something happened, they don't seem to remember what they thought or felt about it. And although they can plan for the immediate future, they also don't seem to anticipate their future states. They don't project what they will think and feel later on.« (Gopnik, *The Philosophical Baby*, 153). Siehe dazu weiterhin Katherine Nelson: »Personal memories of the events of our lives constitute what is called autobiographical memory. In some ways this is the most natural reference for the term memories. Yet it seems that this is a kind of memory that infants and young children do not share.« (Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 184f.).

⁵⁹ Ganz nach Kierkegaards Bestimmung in: Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 31.

geschieht durch das Erlernen linguistischer Fähigkeiten immer auch eine Veränderung der eigenen Welt. Es entsteht die Möglichkeit, neue Bedeutungen zu entdecken und die Dinge neu und anders zu sehen.⁶⁰ Taylor ist deshalb vollaufrecht zu geben in seiner Einsicht, dass die ursprünglich wortlose Existenz des Neugeborenen im Durchgang durch die verschiedenen Stufen des Spracherwerbs eine radikale und qualitative Veränderung erfährt:⁶¹ Die Sprache verändert das Erleben der Welt massiv.⁶² Wie aber könnte ein Selbst im vollen Sinne, d. h. mit einem autobiographischen Gedächtnis und einer diachronen Ich-Erfahrung erwachen?

6.3 ONTOGENESE UND NARRATIVITÄT

Hier kommt nun das Zentralthema dieser Studie ins Spiel. Es soll nämlich gezeigt werden, dass erst das Erlernen narrativer Fähigkeiten zu dem führt, was als Selbst im vollen Sinne gelten kann, und dass im Zusammenhang mit der hier vorgenommenen Perspektive auf Sprache als welt-mitkonstituierend ein solches narratives Selbst mit dem geschichtenfigurierten Erleben ko-emergiert. Im vorherigen Abschnitt wurde die kommunale Dimension des frühkindlichen Welterlebens betont, zuerst in der prälinguistischen leiblich-affektiven Proto-Konversation zwischen Mutter und Kind und danach im geöffneten Raum der »Joint Attention«, in dem die Wir-Intentionalität auf eine Referenz ausserhalb der Dyade fokussiert wird und durch diese neu eröffnete Triade Benennung plötzlich im Horizont des Möglichen erscheint. Der Aspekt der Gemeinschaft bleibt auch in der weiteren Sprachentwicklung unhintergehbare Möglichkeitsbedingung, denn der ursprüngliche Locus der Sprache liegt im Dialog begründet,⁶³

⁶⁰ Vgl. Taylor, *The Language Animal*, 61. In seiner Untersuchung zur Metapher arbeitet Ricœur die bleibende Wichtigkeit von sprachlicher Neubeschreibung durch metaphorische Sprache heraus und zeigt dabei auf, dass diese Dimension keineswegs nur für die Ontogenese des Kleinkindes von grosser Bedeutung ist, sondern ein genuin anthropologisches Datum (siehe: Ricœur, *Die lebendige Metapher*, passim).

⁶¹ Vgl. Taylor, *The Language Animal*, 66.

⁶² Dies ist auch für Katherine Nelson klar: »The picture presented here suggests a phenomenal world of the young preschooler that is both ontologically and epistemologically radically different from the adult's; our adult's view enables us to take an »outsider's« perspective on our own experience and thinking that is impossible for the young child. In the dynamic developmental perspective, experience itself changes when representational language becomes understood as instantiating different states in time and different personal perspectives«. (Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 208).

⁶³ »Language comes to us through exchange, and this is the primary locus where it is maintained, altered, and renewed.« (Taylor, *The Language Animal*, 58).

wobei dies sowohl für den ontogenetischen Spracherwerb als auch sprachphilosophisch-anthropologisch bedeutsam ist.⁶⁴ Besagter Dialog entwickelt sich mit der Zunahme der frühkindlichen Sprachfähigkeit von Proto-Konversationen zu linguistischen, wenn auch zu Beginn beschränkten Konversationen zwischen den Bezugspersonen und dem Kind. Sobald ein Kind gelernt hat, sich in rudimentärer Form der Sprache zu bedienen, erwartet das nähere Umfeld meist automatisch dessen Beteiligung an Konversationen des täglichen Lebens. Mit wachsenden (Sprach)Fähigkeiten schalten sich Kinder meist äusserst aktiv in solche Konversationen mit ein, die von kurzen Geschichten des Erlebten über Erklärungen hin zu Zurechtweisungen, Plänen für die kommenden Tage und natürlich fiktiven Geschichten (z. B. Märchen) reichen.⁶⁵ Es sollen im Folgenden drei Topoi kurz untersucht werden, die allesamt die Entwicklung narrativer Fähigkeiten des Kindes befördern: das Spiel, Konversationen über Erlebnisse und das Hören von Geschichten.

Der Begriff des »Homo Ludens« fand seinen Eingang in den Katalog der Beschreibung anthropologischer Grundkonstituenten durch die Schrift von Johan Huizinga mit dem gleichnamigen Titel, in der er dem Homo Sapiens und dem Homo Faber das Element des Spiels als grundlegende anthropologische Bestimmung zur Seite stellte.⁶⁶

⁶⁴ Die Bedeutung des Dialogs für den Menschen wurde aus philosophischer Warte insbesondere von den Dialogikern im frühen 20. Jh. herausgestellt. Diese auch »personalistische Dialogphilosophie« genannte Strömung beschäftigte Denker wie Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock, Gabriel Marcel u. a. (Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 282). Die Grundidee dieser in ihren Stossrichtungen durchaus diversen Strömung kann mit Martin Buber folgendermassen bestimmt werden: »Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.« (Buber, *Ich und Du*, 12). Im Zusammenhang mit der Sprache ist vor allem die Einsicht von grosser Bedeutung, dass der Mensch letztlich Sprechender ist und dass es die Fähigkeit zur gesprochenen Sprache ist, die ihn zum Menschsein aufweckt. So Ferdinand Ebner: »Das geistige Leben des Menschen ist mit der Sprache innigst und unlösbar verknüpft und beruht wie eben diese auch auf dem Verhältnis des Ichs zum Du [...]. Sie hat in der Aktualität ihres Gesprochenwerdens die Persönlichkeit der Beziehung des Ichs zum Du zur Voraussetzung.« (Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 17). Auch bei Franz Rosenzweig muss das Ich erst durch den Anruf eines anderen aufgeschlossen werden, wobei dieser Andere für ihn Gott ist und dieser Aufschluss im offenbarenden Vokativ geschieht. Indem der Mensch beim Eigennamen gerufen wird, kann er nun antworten: »Hier bin ich« (vgl. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 196). Sein neues Sprachdenken will sich als gezeitigtes Denken die »Stichworte vom andern geben« lassen (Rosenzweig, *Das neue Denken*, 109) und adelt die Sprache gleichsam zum Organon der Wirklichkeit schlechthin.

⁶⁵ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 166.

⁶⁶ Siehe: Huizinga, *Homo ludens*.

Ob die gesamte Menschheitskultur ihren Ursprung im Spiel hat oder nicht, muss an dieser Stelle nicht die Thematik vorspuren. Festgehalten werden kann jedenfalls die Bedeutung des Spiels in der ontogenetischen Entwicklung und für die Entwicklung narrativer Kapazitäten. Denn eine der ersten Formen, wie Kinder mit narrativen Strukturen in Berührung kommen, geschieht in Handlungen, die imitativ im symbolischen Spiel zuerst im familiären Umfeld, später in der Begegnung mit anderen Kindern zum Tragen kommen und die meist sprachlich begleitet sind.⁶⁷ Schon sehr früh beginnen Kinder Spiele zu spielen, in denen so getan wird »als ob« und in denen verschiedenste Szenarien nachgespielt werden. Interessanterweise lässt sich auch bei diesen Formen des Spiels eine Entwicklung über die verschiedenen Altersstufen von Kindern nachverfolgen. Der Ursprung der Fähigkeit zur Mimesis wird wohl auch hier in bereits besprochenen protokonversationellen leiblich-affektiven Resonanzräumen zu finden sein, in denen der Säugling die Körperbewegungen des Gegenübers mimetisch zu erfassen sucht. Von dort ausgehend kann die mimetische Dimension weiterverfolgt werden zu den Momenten der »Joint Attention«, in denen zuerst das Zeigen auf und später die Benennung von einer Referenz ausserhalb der dyadischen Existenzweise geschieht. Eine weiterentwickelte Form eines mimetischen Spiels lässt sich in der Nachahmung einer real geschehenen Situation erblicken, wenn z. B. ein Kind mit einer Puppe spielt und in diesem Spiel Situationen imitiert, die es selbst erlebt hat.⁶⁸ Derartige mimetische Spiele »are universal in human youth culture«⁶⁹ und helfen dabei, Rollen zu definieren.⁷⁰ Diese Form der

⁶⁷ Vgl. Nelson, *Narrative and the Emergence of a Consciousness of Self*, 28.

⁶⁸ Vgl. Vygotsky, *Mind in Society*, 103. Taylor bringt ein ähnliches Beispiel: »For instance, a child may come to terms with a shaking experience, like being spanked by her father, through reenacting the scene between herself and her doll. Or children may among themselves reenact a scene between their parents.« (Taylor, *The Language Animal*, 63).

⁶⁹ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 174.

⁷⁰ Ebd. Merlin Donald behandelt den Zusammenhang von Mimesis und menschlicher Kultur vor allem aus einer phylogenetischen Perspektive. Die Fähigkeit zur Mimesis ist in seiner Untersuchung von grosser Bedeutung für die Kulturentwicklung: »The presence of mimetic skill in the members of a group would immediately alter the array of available action patterns and collective cognitive skills available to them. Reciprocal mimetic interactions would ensue, leading to collectively invented and maintained customs, games, skills, and representations. Mimetic skill, added to a preexisting episodic culture, would necessarily lead to cultural innovation and new forms of social control. In effect, the mimetic ›customs‹ of a group would serve as the collective definition of the society« (ebd., 173), wobei insbesondere mimetisch-reziproke Spiele wichtig sind: »If the members of a group of mimetically skilled individuals can reproduce or re-enact their creative behaviors, by definition they can reproduce similar acts generated by others. This leads to reciprocal games, where

Mimesis, in der im Spiel mit der Puppe etwa das eigene Verhältnis zur Mutter mimetisch imaginiert wird, ist noch radikal abhängig von einer wirklichen Situation und fungiert manchmal gar als Verarbeitung eines traumatischen oder ungewohnten Erlebnisses.⁷¹ Anders als bei späteren Spielsituationen, in denen komplett fiktive Situationen imaginiert werden, handelt es sich hierbei noch um Spiel als ausgedrückte Erinnerung: »It is more memory in action than a novel imaginary situation.«⁷² In einer späteren Entwicklungsphase spielen Kinder gemeinsam einfachere – z. B. Verstecken, Fangen, Wettrennen – und später weitaus komplexere imaginäre Spiele, wie z. B. Schatzsuchen oder aus Geschichten – medial meist in Comics, Fernsehen oder Büchern verpackt – entnommene Situationen, die dann entweder mit hoher Genauigkeit imitiert oder auch der Kindersituation angepasst gespielt werden. Während bei Spielen von Kleinkindern bereits abwechselnde und abgestimmte Rollenverteilung und soziale Responsivität zu beobachten sind, ist bei Vorschulkindern eine weitaus tiefergehende Komplexität der Strukturen und Inhalte solcher Spiele festzustellen.⁷³ In beschriebenen Spielszenarien externalisiert das Kind »in word and action shared cultural knowledge of how the world functions, what rules it follows, what roles are played and how.«⁷⁴ Im Spiel kann also so etwas wie eine »Synthesis des Heterogenen« eingeübt werden, indem verschiedene Perspektiven, Affekte und Emotionen,⁷⁵ aber auch zeitlich sich erstreckende zusammenhängende Episoden in einer Geschichte zusammengeführt werden und nicht einfach nur erzählt, sondern in der Dynamik der Handlungen und der damit einherge-

one player acts and another replies with the same, or another, act. Simple games with sticks and balls, common to all human societies, provide a good example. Someone invents a move; the next player imitates it and perhaps adds something new. And so on. Ritual dance is perhaps the best example of a reciprocal mimetic game. People in every culture, especially very young children, frequently indulge in this type of play«. (Ebd., 174).

⁷¹ Die Bedeutung von Objekten wie der Puppe in der frühkindlichen Entwicklung ist nicht zuletzt in der Psychoanalyse von grosser Bedeutung. Freud bspw. schreibt: »Man hört selten davon, daß das kleine Mädchen die Mutter waschen, ankleiden oder zur Verrichtung ihrer exkrementellen Bedürfnisse mahnen will. Es sagt zwar gelegentlich: jetzt wollen wir spielen, daß ich die Mutter bin und du das Kind, – aber zumeist erfüllt es sich diese aktiven Wünsche in indirekter Weise im Spiel mit der Puppe, in dem es selbst die Mutter darstellt wie die Puppe das Kind.« (Freud, *Über die weibliche Sexualität*, 530).

⁷² Vygotsky, *Mind in Society*, 103.

⁷³ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 170.

⁷⁴ Ebd., 171.

⁷⁵ Siehe Nelson: »The landscape of consciousness may also emerge dramatically in play in the form of expression of emotion and differing perspectives on the same action.« (Nelson, *Narrative and the Emergence of a Consciousness of Self*, 28).

henden Kinästhetik ausgedrückt werden.⁷⁶ Zudem kann im und durch das Spielen die Brücke zwischen persönlichem Erleben und den Erzählungen, welche die meisten Kinder von Zuhause, der Spielgruppe oder der Sonntagsschule kennen, geschlagen werden.⁷⁷ Dadurch erlebt das Kind spielerisch eine Verschmelzung von fiktiven Welten, seiner eigenen Erfahrung und seiner Vorstellungskraft.⁷⁸

Sobald das Kleinkind ungefähr zwei Jahre alt ist – häufig auch schon früher –, beginnen Eltern, mit dem Kind über dessen vergangene Erlebnisse zu sprechen, und ermutigen es durch Fragen und Aufforderungen dazu, selbst am Gespräch teilzunehmen und sich einzubringen.⁷⁹ Während zu Beginn dieser Phase das Kind noch relativ wenige Informationen über das Erlebte zum Gespräch beiträgt und die Eltern quasi selbständig nacherzählen müssen, was geschehen ist, verändert sich dies im Laufe der Zeit und das Kind entwickelt sich zunehmend zum Co-Konstrukteur des Gesprächs über seine eigenen Erfahrungen.⁸⁰ Dabei sind einige Eltern wesentlich aktiver als andere und vermögen es, die Erlebnisse in eine spannende Geschichte zu verpacken resp. das Erlebte noch einmal derart darzustellen, dass es vom Kind als spannende Erfahrung wahrgenommen wird.⁸¹ Derartiges Teilen von

⁷⁶ Dies erinnert natürlich an die bereits aus phänomenologischer Warte betrachtete Dimension der enacted narratives, von denen u. a. MacIntyre spricht (vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 211). Weiteres zur leiblichen Dimension solcher Habitualisierung ab Kap. 7.

⁷⁷ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 172.

⁷⁸ Erinnert sei hier an die Ricœur'schen Imaginationsvariationsverfahren in der Konfrontation des Lesers mit einem Werk der Literatur. So z. B. in: *ZuE III*, 292. Für den Psychoanalytiker Donald Winnicott eröffnet sich im Spiel ein Raum zwischen Innen und Aussen, der für kulturelle Erfahrung überhaupt absolut zentral ist: »The place where cultural experience is located is in the potential space between the individual and the environment (originally the object). The same can be said of playing. Cultural experience begins with creative living first manifested in play.« (Winnicott, *Playing and Reality*, 135).

⁷⁹ Vgl. Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 13.

⁸⁰ Vgl. Nelson, *Narrative and the Emergence of a Consciousness of Self*, 28. Robin Fivush hat solche Gespräche ausführlich untersucht. Die Probanden waren dabei zwischen zweieinhalb und dreieinhalb Jahre alt. Siehe: Fivush, *Constructing Narrative, Emotion, and Self in Parent-Child Conversations about the Past*.

⁸¹ Fivush unterscheidet verschiedene elterliche Konversationsstile und teilt sie grundsätzlich in elaborative und repetitive Konversationsweisen auf. Dabei seien elaborative Eltern »engaged in long conversations about past events with their children, and they provided rich and embellished information about the events under discussion. Moreover, even when their children were not recalling any information, elaborative parents continued to provide more and more information about the event, essentially telling a coherent story about what happened.« (Fivush, *Constructing Narrative, Emotion, and Self in Parent-Child Conversations about the Past*, 141). Dagegen wären repetitive Eltern »engaged in short conversations about past events with their children;

gemeinsamen Erinnerungen hat dabei Einfluss auf das Gedächtnis des Kindes. Interessanterweise ist es insbesondere die narrative Konstruktion der vergangenen Ereignisse, die für die Entwicklung des kindlichen Gedächtnisses einen wesentlichen Faktor darstellt. Die Art und Weise, wie Eltern über ein Ereignis sprechen, wie sie es also erzählen, hat zudem Einfluss auf die Erinnerungsstruktur des Kindes und auf die Art und Weise, wie das Kind das vergangene Ereignis wahrnimmt: »The narrative form takes a mundane event, gives it a setting of time and place, provides a central action or goal, a motivation, highlights a highpoint of surprise, success, or failure, an emotion, a conclusion, and an evaluation.«⁸² Im gemeinsamen erinnernden Gespräch zwischen Eltern und Kind können alle diese Elemente zu einer Geschichte zusammenkommen, wodurch das Kind lernt, Ereignisse in dieser Weise aufzufassen und sich selbst als Teil einer solchen Konfiguration wahrzunehmen, d. h. letztlich sich selbst zunehmend als narratives Selbst zu verstehen.⁸³ Solche Konversationen sind für die Entwicklung narrativer Fähigkeiten unerlässlich, da in ihnen die Rolle des Kindes als Person innerhalb der Zeit und in einem sozialen Raum mit anderen betont wird und das Kind dadurch lernt, sich selbst durch die Zeit hindurch als dieselbe Person zu verstehen.⁸⁴ D. h., derartige narrativ

they asked few and redundant questions and provided little embellishment or detail about what happened.« (Ebd., 142).

⁸² Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 13. »Parent-child talk about experiences that were meaningful because they were novel or unusual in some way, and that involved emotional reactions, lend themselves to narrative construction. The represented experience is formulated with a beginning and end, a temporal and causal sequence – this happened because that happened – and an evaluation – I was happy, sad, felt good, and so on.« (Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 195).

⁸³ Vgl. Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 13.

⁸⁴ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 194. Dies ist keineswegs eine triviale Fähigkeit. In der Kleinkindforschung wurde belegt, dass Kleinkinder zwar bereits ein Verständnis von Jetzt und Nicht-Jetzt haben können, dass sie aber die Bedeutung vergangener Ereignisse für das Jetzt nicht nachvollziehen können. Siehe dazu: »The specific question of children's understanding of self in the past was addressed in provocative studies by Povinelli claiming that three-year-olds are not aware of the self as existing through time. In a first study, Povinelli and his colleagues (Povinelli, Landau, and Perilloux, 1996) videotaped children engaged in a game with a researcher in the course of which the researcher surreptitiously placed a sticker on the child's head. When the tape was replayed for the child minutes later, three-year-olds showed no reaction to the sticker, although they could identify themselves on the tape. Four-year-olds, however, reached up to remove the sticker from their head as they watched the tape, and seemed puzzled by its appearance. Povinelli considers this situation as an analogue to the mirror test with one-year-olds, and suggests that it indicates that the three-year-old sense of self is of a present self, not of a self in time.« (Ebd., 191). Zur Studie selbst siehe: Povinelli/Landau/Perilloux, *Self-Recognition in Young Children Using Delayed versus Live Feedback*.

strukturierte Konversationen, in denen vergangene Erlebnisse erneut aufgenommen und dialogisch erzählend wiedergegeben werden, sind auch für die Entwicklung eines autobiographischen Gedächtnisses des Kindes von nicht zu unterschätzender Relevanz. Gleichzeitig ist auch die narrativ begleitende Kommentierung von Erlebnissen, also z. B. bei einem Museums- oder Zoobesuch, für das Erleben des Kindes und für dessen spätere Erinnerung an dieses Erlebnis entscheidend, wie dies eine Studie von Nelson und Tessler dargelegt hat.⁸⁵ Bei Müttern, die bestimmte Erlebnisse eher paradigmatisch kommentierten, d. h. den Fokus auf das »Was« eines Erlebnisses legten, konnten sich die Kinder im Nachhinein schlechter an das Erlebte erinnern als bei Müttern, die ihren Kommentar narrativ strukturierten, d. h. Hintergrundangaben machten und die Bedeutungen des Erlebten herausstellten.⁸⁶ Zudem konnten sich drei- bis vierjährige Kinder am besten an diejenigen Dinge erinnern, über die Mutter und Kind gemeinsam gesprochen hatten,⁸⁷ was die Dimension der Sozialität in der Entwicklung narrativer Fähigkeiten sowie in der Entwicklung von autobiographischem Gedächtnis abermals heraushebt. Interessanterweise ist die soziale Dimension bei jüngeren Kindern (2- bis 3-jährig) ein noch wesentlicherer Faktor für spätere Erinnerung.⁸⁸ Tendenziell konnten sich diese Kleinkinder nur noch an das erinnern, was sie mit der Mutter besprochen hatten, nicht aber an diejenigen Verbalisierungen, die entweder nur von der Mutter oder nur vom Kind vorgenommen wurden. Dies ist

of particular interest because until a child is »tuned in« to the meaning of language used in a situation, it is primarily the most salient objects and actions that are remembered. Talking about particulars makes them more memorable. This finding reveals the powerful role of language at a very young age.⁸⁹

Solche Studien unterstreichen die Einsicht in die Beeinflussung des kindlichen Gedächtnisses durch die elterliche Sprachinteraktion. Die Art und Weise, wie Eltern mit ihren Kindern über vergangene Erlebnisse sprechen, ob sie komplex und umfangreich erzählen oder nur

⁸⁵ Siehe: Tessler/Nelson, *Making Memories*.

⁸⁶ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 196.

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Siehe die Studie: Haden u. a., *Mother – Child Conversational Interactions as Events Unfold*. Siehe auch: »Further, investigations of conversations during events have emphasized the importance of ›joint‹ verbal exchanges between mothers and young children as being more strongly related to children's later memory reports than interactions characterized as primarily involving mother-only talk, child-only talk, or no talk«. (Hedrick u. a., *Mother-Child Joint Conversational Exchanges During Events*, 146).

⁸⁹ Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 196.

faktische Tatsachen wiedergeben oder ob sie überhaupt nicht über solche Erlebnisse sprechen, beeinflusst die Strukturierung des kindlichen Gedächtnisses, d. h. das Wie des Erinnerns und Erzählens, sowie auch, ob und wie viel überhaupt erinnert wird.⁹⁰ Für die Entwicklung eines autobiographischen Gedächtnisses, ohne das ein Selbst nicht zu denken ist, scheinen also Sozialität, Sprache resp. narrativ strukturierte Konversationen zentral zu sein.

Der letzte grosse Topos, der in der Besprechung der ontogenetischen Entwicklung narrativer Fähigkeiten kurz thematisiert werden soll, ist das Hören von Geschichten im Sinne von literarischen Erzählzusammenhängen. Zusätzlich zu den bereits thematisierten Konversationen über vergangene Ereignisse hören viele Kinder ungefähr ab zwei Jahren Geschichten, die entweder aus Kinderbüchern vorgelesen werden, oder aber sie hören – und sehen – sie vermittelt durch sonstige Medien.⁹¹ Geschichten öffnen den Horizont von Kleinkindern dahingehend, als durch sie die unmittelbare Lebensrealität der Kernfamilie und des vertrauten Heimes sowohl lokal als auch temporal und sozial geöffnet wird und neue Protagonisten in die Vorstellungswelt des Kindes eintreten. Dabei ist gerade der Wunsch nach wiederholtem Hören derselben Geschichte auffällig und kann unterschiedlich gedeutet werden. Erstens scheint dies einfach damit zu tun zu haben, dass die Kinder die Geschichte gerne hören und von ihr fasziniert sind; es scheint also ein ästhetisches Motiv mitzuschwingen. Eine zweite plausible Annahme liegt darin, dass Geschichten mehrfach gehört werden müssen, bevor kleine Kinder alle Aspekte verstehen und sinnvoll kombinieren können. Die Wiederholung hilft dem Kind dabei, die verschiedenen Ereignisse in ihrer temporalen Verknüpfung besser zu verstehen.⁹² Zudem kann gerade die Identifikation mit Fi-

⁹⁰ Vgl. ebd., 197.

⁹¹ Vgl. ebd., 172. Im Zeitalter von YouTube und Netflix scheint diese Dimension an Wichtigkeit zuzunehmen.

⁹² Vgl. ebd., 174. Darin scheint eine gewisse Äquivalenz zum grundsätzlichen Umgang mit Sprache in oralen Kulturen zu bestehen. Walter Ong weist in seiner Studie zum Vergleich von oralen zu literarischen Kulturen diese Dynamik der Repetition aus, wobei eine solche durchaus Aspekte der kreativen Anpassung integrieren kann: »Of course oral cultures do not lack originality of their own kind. Narrative originality lodges not in making up new stories but in managing a particular interaction with this audience at this time at every telling the story has to be introduced uniquely into a unique situation, for in oral cultures an audience must be brought to respond, often vigorously. But narrators also introduce new elements into old stories (Goody 1977, 29–30). In oral tradition, there will be as many minor variants of a myth as there are repetitions of it, and the number of repetitions can be increased indefinitely.« (Ong, *Orality and Literacy*, 41). Das Auswendiglernen und Wiedererzählen von Geschichten ist für kleine Kinder auch heute noch durchaus üblich.

guren aus Geschichten zur Quelle von Differenzierung der verschiedenen Perspektiven beitragen, dies nicht nur innerhalb der Geschichte (Schneewittchen ist eine andere Figur mit anderer Identität und chronologischer Kontinuität als die Zwerge), sondern auch auf der extranarrativen Ebene: Schneewittchen hat eine eigene Perspektive und erlebt andere Dinge als ich als Hörer der Geschichte, der ich meinerseits eine eigene Geschichte und eigene Erlebnisse habe.⁹³ Diese Ebene wurde in anderen Zusammenhängen bei Ricœur bereits herausgestellt. Durch die Identifikation mit einem fiktiven Protagonisten mit seiner eigenen Welt und seinen eigenen Handlungsmöglichkeiten und Wirklichkeiten begegnet dem Leser die Möglichkeit, seine eigene Welt und seine eigenen Möglichkeiten neu und anders wahrzunehmen. Eine ähnliche Dynamik ist hier zu beobachten: Genau wie das Kleinkind lernt, über die indirekte Identifizierung mit der Figur aus der Geschichte die eigene Perspektive besser oder überhaupt erst kennenzulernen, so bleibt dieser Aspekt auch beim erwachsenen Menschen bestehen. Das Kleinkind muss die Trennung der Perspektiven erst erlernen, weil – wie bereits gesehen – der Säugling und später auch noch das Kleinkind zuerst in einer weitgehend ungetrennten Einheit des Welterlebens existiert und die verschiedenen Blickpunkte noch nicht auseinanderhalten kann. Somit gibt es auch noch keine scharfe Trennung zwischen dem eigenen Erleben sowie dem eigenen Gedächtnis und dem Erleben sowie dem Gedächtnis von anderen Personen und zudem gibt es das Phänomen, dass für Kleinkinder das Erleben von fiktiven Figuren mit dem eigenen Erleben verschmilzt.⁹⁴

To the extent that experience, shared or not, is viewed by the child as common knowledge, experiential memory is not located in a particular time or with a particular point of view. This early period, then, is one in which there is no contrast for the child between his or her own world and that of anyone else's.⁹⁵

⁹³ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 177.

⁹⁴ »Children do not distinguish between own memories and others' memories at the age of 2 or 3, taking others' accounts of experiences and repeating them as their own. At the same age, they often seem to merge their own lives with those of story characters«. (Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 16).

⁹⁵ Ebd. Ein Beispiel einer Studie: »Our first example of this kind of narrative practice comes from a group of Zuni first graders whom one of us had the opportunity to observe in a classroom in Zuni, New Mexico. The children and their Anglo teacher were sitting on the floor in a circle while the teacher conducted a health lesson. She asked the group, ›What work can we do when we're feeling healthy and strong?‹ First one child and then another and another responded to this question with a personal narrative, each narrative thematically linked to the stories preceding it. The first child told a story about planting corn, and the next child told a story about planting chilies with his brother. Even more interesting, the children began to produce long,

Beim Kleinkind ist deshalb auch davon auszugehen, dass solche Geschichten, seien sie fiktiv oder nicht, denselben Status einnehmen wie persönliche Erfahrungen.⁹⁶ Erst mit wachsender Übung und mehrfachen Konversationen sowie dem Hören von Geschichten können die Perspektiven und die zeitlichen Abfolgen ausdifferenziert werden. Ein weiterer betonenswerter Aspekt in der kognitiven Entwicklung des Kindes ist die eintretende Verlängerung der Aufmerksamkeitsspanne durch das Hören von Geschichten. Denn sogar eine kurze und einfache Geschichte »makes demands on the child's attention span and ability to hold together extended bits of representational language in order to later unwind an extended passage and reconstruct it into a meaningful whole.«⁹⁷

In den Jahren vor Eintritt in die Schule entwickelt sich also durch Spiele, narrative Konversationen und das Hören von Geschichten langsam ein autobiographisches Gedächtnis, wodurch gleichzeitig eine neue Form des Selbstverständnisses und des Selbstverhältnisses entspringt, in welchem Handeln und Bewusstsein über die Zeit hinweg in ein Selbst integriert werden, das von anderen Subjekten und deren Erfahrungen differenziert wird. Diese neue narrative Ebene des Bewusstseins baut somit auf früheren (prä)linguistischen Fähigkeiten des Kleinkindes auf und fügt dem noch unterentwickelten Selbstverhältnis die Dimension der temporalen Erstreckung von Vergangenheit und Zukunft sowie die soziale Differenzierung verschiedener Perspektiven hinzu.⁹⁸ Durch die Konversationen und die gehörten Geschichten wird das Gedächtnis des Kindes derart strukturiert, dass von der Entwicklung eines narrativen Bewusstseins die Rede sein kann, das mit dem autobiographischen Gedächtnis ko-emergiert und welches

chained narratives into which they incorporated the experiences related previously by their peers, but doing so always in the first person. So the third child might say, ›I planted corn and I planted chilies with my brother and I planted beans with my grandfather.‹ In other words, this jointly constructed narrative ended up being a repository of the group's experience although it was told not as a we experience but as an I-experience.« (Miller u. a., *Narrative Practices and the Social Construction of Self in Childhood*, 302) – und weiter: »When children inhabit environments rich in personal storytelling, they encounter again and again such moments of personal extension. It is not surprising that they come to make narrative-mediated identifications. That they do so explicitly – claiming someone else's experience as their own – is a puzzle whose unraveling promises to illuminate further the process of self-construction and the relational basis of personal experience.« (Ebd., 306).

⁹⁶ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 176.

⁹⁷ Ebd., 175.

⁹⁸ Vgl. Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 7. Diese Doppelbewegung der zeitlichen und sozialen Differenzierung geschieht – nach Nelson – nicht vor dem 4. Lebensjahr (vgl. ebd., 18).

Motivationen, Ziele, Emotionen und Glaubenshaltungen anderer Menschen sinnvoll zusammenzuführen vermag und dadurch eine bedeutungsvolle Geschichte aus dieser Synthesis des Heterogenen wahrgenommen werden kann.⁹⁹ Für Nelson ist klar, dass die Entwicklung eines Selbst mit der damit einhergehenden Entwicklung des autobiographischen Gedächtnisses so etwas wie die Kulmination in der Ontogenese darstellt,¹⁰⁰ weil erst hier ein Verhältnis zu sich selbst erscheint, das die temporale und soziale Dimension sowie eine Differenzierung überhaupt miteinschliesst. Das bedeutet: Für die Entwicklung eines Selbst braucht es ein narratives Bewusstsein und ein damit einhergehendes autobiographisches Gedächtnis, womit ontogenetisch eingeholt ist, was bereits mehrfach postuliert wurde: die Unumgänglichkeit von Erzählungen und Geschichten für den Menschen und seine Identität und damit natürlich auch für die Generierung von Weltzugängen!

Wenn diese aus der Kindheitsentwicklungsforschung gewonnenen Einsichten ernst genommen werden, dann scheint jegliche allzu starke Dichotomie von aussen und innen, Individuum und Gesellschaft, Kultur und Natur usw. von Beginn an unterlaufen zu sein. So etwas wie einen natürlichen Zustand eines komplett unkulturierten Selbst scheint es nicht zu geben,¹⁰¹ denn die narrativen Praktiken, die zum Erwachen des Selbst führen, sind selbstverständlich ihrerseits in kulturellen Kontexten entstanden und kulturell gewachsen, weshalb gesagt werden muss, dass das Individuum von Anfang an kulturell eingebettet ist und das Selbst aufgrund soziokultureller Praktiken überhaupt zu sich kommen kann.¹⁰² Das Selbst ist also zutiefst durchformt von sei-

⁹⁹ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 205. Die Sprache ist dabei – wie bereits gesehen – absolut zentral: »The unique function of autobiographical memory is to establish a sense of personal history in a social world where others have their own unique personal histories that differ from the child's own, and thus to establish the ›conservation of self‹ as existing independently through time (Nelson, 1997). Attaining this sense of self in time depends critically on the use of language to exchange messages about ›my‹ experience, ›your‹ experience, and ›our‹ experience. This constitutes a major taking-off point for further development of self understanding.« (Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 18).

¹⁰⁰ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 205.

¹⁰¹ »Mind needs to be ›denatured‹ – moved outdoors into the midway of social life« (Shore, *Culture in Mind*, 13).

¹⁰² »Among these social interactions, we have focused on practices of narrative discourse because it is here, as we have proposed, that autobiographical memory and self are given meaning and significance. Throughout the course of ontogenetic development these practices embed the individual mind in a multitude of social relations and societal institutions (as given, for example, in educational systems), and other material and symbolic systems of beliefs and values. All of them surround and penetrate the individual, configuring his or her actions, thoughts and experiences in accordance

ner eigenen Kultur. Gerade im Eltern-Kind-Dialog ist beim Erzählen von Geschichten, ob von persönlichen Erlebnissen oder fiktionalen Geschichten wie Märchen oder sonstigen Kulturmythen, die »dritte Stimme« der Kultur immer anwesend und spricht gleichsam durch den Erzähler.¹⁰³ Diese »Stimme« zensiert das Gesagte oder, besser gesagt, spürt es in seiner Struktur vor, wodurch das Verständnis des Kindes massgeblich beeinflusst wird. Es wurde bereits aufgezeigt, dass die Art und Weise der Konversationsführung über vergangene Erlebnisse auf das Gedächtnis des Kindes grossen Einfluss hat.¹⁰⁴ Von Anfang an also befindet sich ein Kind im Netz der kulturellen Narrative, dies einerseits durch die Handlungslogiken, die seine Eltern ihm gegenüber anwenden – wie geht man richtig mit einem Kind um, was darf man tun und was nicht, was ist das Ziel der Kindererziehung usw. –, worin sich implizite Narrative der Kultur ausdrücken, und andererseits eben durch die expliziten Geschichten, mit denen das Kind zuerst im familiären Kontext, später aber auch in der Schule konfrontiert wird¹⁰⁵ und die dem Erwachen des Selbst vorangehen bzw. durch welche dieser Prozess hin zu einem narrativen Bewusstsein geschehen kann. Auch wenn die kulturellen Quellen des und Einflüsse auf das Selbst von diesem nicht erkannt werden, tut dies der Tatsache keinen Abbruch, dass eine Autobiographie ohne die Verortung in einer bestimmten Zeit und einer bestimmten sozialen Gruppe mit ihren impliziten und expliziten Normen nicht möglich wäre:

In part, the autobiography serves to explain to the self why certain things happened the way they did, and their significance for the living present. Without the cultural frame of place, time, and social structure, the self-history lacks context. The sociocultural temporal frame of one's life – school, jobs, marriage – provides

with historically prevailing conceptions of both autobiographical remembering and selfhood. Together, the practices of autobiographical memory, self-construction and narrative exhibit a developmental dynamic in which they mutually construct and confirm each other.« (Wang/Brockmeier, *Autobiographical Remembering as Cultural Practice*, 58).

¹⁰³ Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 20. An dieser Stelle bezieht sich Nelson auf Crapanzano, *On Self Characterization*.

¹⁰⁴ »The child's experience in and understanding of the world, self, and other, the social interchange that scaffolds and shapes that understanding into something more closely resembling the adult's, and that provides the model for autobiographical memory – are integrated into a whole that in turn reflects the cultural models residing in the society's narratives. These can be found in explicit forms in stories and in school and are present implicitly through the parental voice from the earliest years, reflecting as well his or her perspective within those narratives.« (Ebd., 20).

¹⁰⁵ Vgl. ebd. Nelson bezieht sich bei diesem Punkt auch auf Hendriks-Jansen (Hendriks-Jansen, *Catching Ourselves in the Act*, z. B. 336).

the narrative structure that situates specific episodes within the whole. Cultural memory practices such as national celebrations also provide frameworks for social and personal memory.¹⁰⁶

Die grossen Erzählungen einer Kultur (Mythen) werden über mündliche Sprache und Schrift, sowohl im Inhalt als auch in der Form,¹⁰⁷ wie auch über (rituelle) Praxis vermittelt.¹⁰⁸ Damit werden dem Kleinkind die Werte seiner kulturellen Welt gleichsam in die Wiege gelegt, denn diese durchziehen die Erzählungen und Symbole der Gesellschaft und erreichen das Kind bereits in den präfigurierten leiblichen Handlungslogiken als auch durch »linguistic materials – songs, stories, games, and lessons – of their everyday experiences with parents and other adults.«¹⁰⁹ Durch solche Materialien wird das autobiographische Gedächtnis des Kindes geformt und damit auch kulturell genormt,¹¹⁰ weshalb vor diesem Hintergrund Bruner recht gegeben werden kann, wenn er konstatiert:

Culture, through its store of narratives and its formulas for devising them, defines, as I remarked earlier, different ways not only of conceiving of our present states of being, but also our past and our future states. It is the premier source of plans for constructing our lives and our Selves. And its principal form (whatever its evolutionary origin) is the narrative.¹¹¹

Weiterhin wird auch MacIntyres Betonung der Bedeutung von Geschichten für die Vorstellungskraft von Kindern und die Signifikanz des kulturellen Erzählungsschatzes für die Hoffnung auf eine gute Zu-

¹⁰⁶ Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 21.

¹⁰⁷ Sogar die Form der Autobiographie selbst ist kulturell bedingt und normiert. Siehe dazu die Untersuchung von Wang und Brockmeier zu den Unterschieden in der Erinnerungs- und Erzählpraxis von US-amerikanischen und ostasiatischen Protagonisten: Wang/Brockmeier, *Autobiographical Remembering as Cultural Practice*, 51–54.

¹⁰⁸ Solche Erzählungen werden häufig auch mit Kulturmodellen gleichgesetzt. Vgl. dazu diese Arbeit Kap. 5.3.2.1. Siehe auch: »The most obvious examples of highly institutionalized cultural models are performance genres like rituals, carnival, dance genres, or games. The status of such cultural performances as expressive cultural artifacts is underscored by performance frame markers – the physical stage, the raising and lowering of curtains, costumes, the dimming of the houselights, and so on and highly formalized behavior, setting them off from the flow of normal life.« (Shore, *Culture in Mind*, 52).

¹⁰⁹ Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 22.

¹¹⁰ »Just as the child's talk about past and future is supported and scaffolded by the parent, so too the parent has been and continues to be supported, scaffolded, and shaped by experience in the surrounding culture. Autobiographical memory emerges from this mix; in the end, it is highly personal and idiosyncratic but never escapes its social and cultural boundaries.« (Ebd., 23).

¹¹¹ Bruner, *The »Remembered« Self*, 53.

kunft verständlich.¹¹² Im Hinblick auf die hier vorgenommene Untersuchung kann abschliessend zusammengefasst werden:

Learning how to tell and understand stories in early childhood is a process that combines linguistic, social, and psychological (cognitive, emotional, and moral) development processes and fine tunes them, in a variety of intersubjective practices, to culturally canonical requirements.¹¹³

Und erneut mit Jerome Bruner kann postuliert werden:

In the end, we become the autobiographical narratives by which we »tell about« our lives. And given the cultural shaping to which I referred, we also become variants of the culture's canonical form.¹¹⁴

6.3.1 Exkurs: Narrative Practice Hypothesis

Um vorangehende Beobachtungen noch zu stärken, soll kurz die von Daniel D. Hutto entwickelte Hypothese zur narrativen Praxis untersucht werden. Dieses – abgekürzt und im Folgenden mit NPH bezeichnete – Konzept steht dabei innerhalb eines weitläufigen Diskursfeldes, welches sich mit der Frage nach den Bedingungsmöglichkeiten des Verstehens von »mentalen Zuständen« anderer Menschen beschäftigt und im anglophonen Raum als »Folk Psychology« bekannt ist.¹¹⁵ In einem weiten Sinne könnte FP als das Wissen (oder die Informationen) bezeichnet werden, das Laien – womit Nicht-Philosophen gemeint sind – über das Mentale haben. Dabei stehen das Voraussagen und Erklären von Handlungen aufgrund intentionaler »innerer« Zustände

¹¹² »It is through listening to and reading stories of different kinds that children and young adults learn how to tell themselves stories in the course of answering such questions as ›What did I do today and what happened to me?‹ ›How did today's doings and happenings relate to those of past days, weeks, years?‹ and ›How do they point forward to tomorrow's doings and happenings?‹ So the young learn, or fail to learn, to imagine themselves as they were, as they are, and as they might become and the limits of their imagination set limits to their desires and to their practical reasoning. They learn to hope for the best that they can imagine, and they despair when they can imagine no good future. Because this is so, the storytelling resources of each culture are of great political and moral importance.« (MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 236).

¹¹³ Brockmeier, *Narrative Scenarios*, 447.

¹¹⁴ Bruner, *Life as Narrative*, 694.

¹¹⁵ Dieses Forschungsfeld könnte auf Deutsch sinngemäss mit »Alltagspsychologie« betitelt werden. Da allerdings der geführte Diskurs vornehmlich im englischsprachigen Raum stattfindet, wird hier der Begriff im Original belassen und im Folgenden mit FP abgekürzt wiedergegeben.

im Vordergrund.¹¹⁶ Hutto selbst beschreibt konzise: »Folk psychology is a philosopher's label for the practice of making sense of intentional actions, minimally, by appeal to an agent's motivating beliefs and desires.«¹¹⁷ Als soziales Wesen ist der Mensch tagtäglich mit kognitiven Praktiken der Einschätzungen anderer Menschen beschäftigt, die es ihm ermöglichen, sich in seinem sozialen Umfeld überhaupt zu rechtzufinden.¹¹⁸ Beispiele dafür sind einfach zu finden: Die Mutter, die herausfinden will, was ihr Kind genau will, das Einschätzen der Meinung von Arbeitskollegen zur eigenen Person oder auch die Abwägung, wie jemand in ungeplanten Situationen reagieren wird, z. B. wenn jemand zu spät nach Hause kommt und die Lebenspartnerin oder der Lebenspartner zuhause schon seit einiger Zeit warten musste.¹¹⁹ An solchen Beispielen wird klar, dass Menschen ständig solche Einschätzungen vornehmen, um Reaktionen absehbar zu halten und andere Personen zu verstehen.

Die Vorstellung, dass ganz normale Menschen¹²⁰ sich darüber im Klaren sind, Überzeugungen und Wünsche (beliefs and desires) zu haben, aus denen ihr eigenes Handeln resultiert, mutet relativ unspek-

¹¹⁶ Vgl. Shaun, *Folk Psychology*, 134.

¹¹⁷ Hutto, *Folk Psychological Narratives*, ix. Siehe auch die etwas längere Definition von Churchland: »Folk psychology« denotes the prescientific, common-sense conceptual framework that all normally socialized humans deploy in order to comprehend, predict, explain, and manipulate the behaviour of humans and the higher animals. This framework includes concepts such as belief, desire, pain, pleasure, love, hate, joy, fear, suspicion, memory, recognition, anger, sympathy, intention, and so forth. It embodies our baseline understanding of the cognitive, affective, and purposive nature of persons. Considered as a whole, it constitutes our conception of what a person is.« (Churchland, *Folk Psychology* (2), 308).

¹¹⁸ Vgl. von Eckardt, *Folk Psychology* (1), 300.

¹¹⁹ Vgl. Shaun, *Folk Psychology*, 134. Siehe auch Hutto: »It is the sort of thing one does, for example, when digesting Jane's explanation of her late arrival at a meeting because she mistakenly thought it was being held in a different room. Taking our friend at her word (i. e., if we assume that she had genuinely wanted to attend the meeting on time), we will blame the content of her beliefs for the confusion on this occasion. This is something we do, and have the standing capacity to do, unthinkingly. We rely on it constantly.« (Hutto, *Folk Psychological Narratives*, ix).

¹²⁰ Wenn hier und im Folgenden von »normalen Menschen« die Rede ist, dann ist dies analog zu dem gemeint, was Paul Ricœur als den »fähigen Menschen« bezeichnet. Im Rückgang auf Merleau-Ponty sieht Ricœur das »Ich kann« als die Leitkategorie des fähigen Menschen (siehe: Ricœur, *L'initiative*, 269). In seiner Phänomenologie des fähigen Menschen thematisiert er dabei genau jene Fähigkeiten, die ihm zufolge das Menschsein ausmachen: »Die Fähigkeiten im engeren Sinne umfassen gemäß Ricœur das Sprechen-, Handeln- und Erzählenkönnen sowie die Fähigkeit der Imputabilität, die in dem Vermögen besteht, Handlungen der eigenen Person zuzuschreiben und sich dabei als moralisches Subjekt der Verantwortung zu positionieren. Hinzuzufügen wären die Vermögen des Erinnerns und Vergessens sowie des

takulär an. Zudem scheint auch die Übertragung dieses Wissens auf andere Menschen und deren Handlungen selbstverständlich zu sein. Die Frage dagegen, wie derartiges »Wissen« strukturiert ist und wie Menschen zur Fähigkeit solcher Einschätzungen kommen, ist hoch umstritten. Gegen die Vorstellung, solche Einschätzungen kämen durch die Attribuierung einer »theory of mind«¹²¹ oder durch das simulative Hineinversetzen¹²² in den anderen zustande, stellt Hutto die

Verzeihens und Versprechens.« (Stahl, *Zwischen Initiative und Passivität*, 490. Siehe auch: Ricœur, *Wege der Anerkennung*, 120–144).

¹²¹ Für die Entwicklung der auch heute noch prävalenten Form von FP war eine Studie von Wilfrid Sellars von 1956 (Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*) zentraler Ausgangspunkt (siehe zu dieser Entwicklung exemplarisch: Ratcliffe, *Rethinking Commonsense Psychology*, 43; Churchland, *Folk Psychology* (2), 308–309; Shaun, *Folk Psychology*, 135). Sellars wollte die Vorstellung der Möglichkeit einer fehlerfreien Introspektion, aufgrund derer der Mensch privilegierten Zugang zu mentalen Zuständen gewinnen könnte, im Anschluss an die Behavioristen anfechten und bediente sich dafür eines fiktionalen Ursprungsmythos, um gleichsam phylogenetisch nachzuzeichnen, wie die Attribution von »mental states« überhaupt aufkommen konnte. Die Geschichte beginnt mit einer Gesellschaft von Behavioristen, die bereits eine relativ weit entwickelte Sprache besitzen, mit und in der sie verbale Ausdrücke in ihrer Semantik verstehen und gebrauchen können (vgl. Ratcliffe, *Rethinking Commonsense Psychology. A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*, 43). Besagte Verfahren hätten allerdings nur von öffentlich wahrnehmbaren Phänomenen wie dem Verhalten sowie den Dispositionen zu gewissen Verhaltensweisen gesprochen und hätten kein Konzept geschweige denn eine Terminologie für innere »mental states« gehabt (vgl. Shaun, *Folk Psychology*, 135; Churchland, *Folk Psychology* (2), 308). In dieser Gruppe tritt nun ein Genie mit Namen Jones auf, der bei Menschen unbeobachtbare Episoden von innerem Sprechen postuliert, welche er dann Gedanken nennt, die sowohl für verbale Äusserungen als auch für nicht linguistische Verhaltensweisen verantwortlich sein sollen (Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 317). Besagte Theorie von Jones wird von den Mitgliedern der Gruppe übernommen, die dann anhand dieser Einsichten nicht nur das Verhalten von anderen Menschen, sondern auch die eigenen inneren Zustände beschreiben. Mit diesem phylogenetischen Urmythos stellt Sellars einer Common-sense-Psychologie der Introspektion eine Alternative entgegen, die sich im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jhs. immer grösserer Beliebtheit unter Philosophen erfreute und darin besteht, dass Menschen anhand einer »theory of mind« mentale Zustände sich selbst und anderen zuschreiben würden. Genannte Theorie, die häufig in der Literatur in der eher schwerfälligen Begrifflichkeit von »theory theory« (TT) auftaucht, stellte für einige Zeit eine Art gemeinsamen Konsens verschiedener Disziplinen dar (Hutto, *The Narrative Practice Hypothesis*, 176. Der Begriff stammt von Morton: Morton, *Frames of Mind*).

¹²² Im Jahre 1986 wurde dieser TT eine konkurrierende Vorstellung von FP entgegengesetzt, die meist »Simulation Theory« genannt wird. Dabei appellierten Vertreter einer solchen Simulationstheorie an die alltägliche Intuition, dass sich der Mensch imaginativ in die Situationen anderer Menschen hineinversetzen könne (vgl. Ratcliffe, *Rethinking Commonsense Psychology*, 44). Diese neue simulationstheoretische Form des »mind reading« postuliert also nicht mehr das Vorhandensein einer irgendwie in der Praxis angewandten Theorie über interne Zustände, die dann qua-

Hypothese auf, dass die Kompetenz zur FP eine Form der narrativen Praxis darstellt und dass sie in der Ontogenese durch die direkte Konfrontation mit Geschichten, die von intentional agierenden Personen handeln, erworben werden.¹²³ Damit ein Kind zu dieser besprochenen Kompetenz gelangen kann, postuliert auch Hutto einen mehrteiligen Prozess in der Ontogenese, bei dem diese relativ komplexe FP-Kompetenz auf vorhergehenden Fähigkeiten basiert und auf ihnen aufbaut. Damit Kinder nämlich lernen können, die Gründe für das zu beobachtende Handeln zu verstehen, müssen bereits interpersonale und imaginative Fähigkeiten vorhanden sein. Lange bevor ein Kind also FP-Kompetenz entwickelt hat, lange bevor es Überzeugungen, Glaubenshaltungen, Wünsche oder Gründe attribuieren kann, orientiert es sich in seiner Sozialwelt anhand leiblicher Resonanzen, gemeinsamer gestischer Aufmerksamkeit und später auch in und durch die Benennung.¹²⁴ Mit dem Spracherwerb lernt das Kind mit der Zeit, was propositionale Einstellungen sind und wie diese in der Praxis funktionieren, wodurch es langsam in Besitz der verschiedenen Teilaspekte der FP-Kompetenz – »understanding-action-in-terms-of-reasons«¹²⁵ – kommt, noch bevor es diese Kompetenz tatsächlich anwenden kann. Für Hutto ist klar: Was dem Kind in diesen frühen Jahren fehlt, sind nicht so sehr die einzelnen Komponenten als vielmehr das Wissen um die Regeln zur Anwendung derselben. Deshalb postuliert die NPH, dass die normale Art und Weise, die obengenannte Kompetenz zu erlernen, durch das Hören und den direkten Umgang mit Geschichten erreicht wird. Derartige Geschichten können mit Hutto als »folk psychological narratives«¹²⁶ bezeichnet werden, im Anschluss an Peter Goldie wäre es aber auch möglich, von »people narratives« zu sprechen, weil es in ihnen vornehmlich um handelnde Menschen geht.¹²⁷

si attribuiert werden, um Verhalten zu erklären. Vielmehr wird von einer Strategie der imaginativen Selbstreflexion ausgegangen, in der auf mentale Zustände anderer Menschen aufgrund eines Sich-Hineinversetzens geschlossen werde (vgl. Goldman, *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, 162; von Eckardt, *Folk Psychology (I)*, 302; Shaun, *Folk Psychology*, 137).

¹²³ Vgl. Hutto, *Folk Psychology without Theory or Simulation*, 117.

¹²⁴ Vgl. Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 27. Siehe dazu auch den vorhergehenden Abschnitt zum Spracherwerb in der Ontogenese.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. ebd., 27 f.

¹²⁷ Siehe Goldie: »But when we come to ›people-narratives‹, by which I mean simply narratives in which people feature as people (and not, for example, as objects for scientific investigation), the narrative should also present what happened in a way that enables the audience or the reader to make sense of the thoughts, feelings and actions of those people who are internal to the narrative.« (Goldie, *On Personality*, 115).

Als gutes Beispiel für solche Geschichten können Märchen mit relativ einfachen Plots – z. B. Rotkäppchen – fungieren,¹²⁸ bei denen deutlich wird, dass es um Menschen oder sonstige menschenähnliche Subjekte geht, die aufgrund von Überzeugungen und Wünschen intentional handeln.¹²⁹ Um zu lernen, solche Gründe für das Handeln zu verstehen, dienen diese Geschichten als wichtiges Übungsfeld, da sie Beispiele für diese Art von intentionalem Handeln bieten. Indem Kinder mit solchen Geschichten in Berührung kommen, lernen sie nicht nur zu verstehen, wie sich propositionale Einstellungen (Überzeugungen, Wünsche usw.) zueinander verhalten; sie erhalten auch direkten Einblick in die Überlagerung und Einbettung derartiger Einstellungen in grössere emotionale und perzeptive Horizonte. In diesen Narrativen über intentionales Handeln werden die Gründe für das Handeln in konkreten Situationen mit ihren Horizonten situiert, sodass Kinder in der Rezeption solcher Geschichten lernen können, inwiefern Gründe für bestimmtes Handeln vom Charakter der handelnden Person, von deren Vergangenheit, von gegenwärtigen Umständen und weitergehenden Plänen beeinflusst sind.¹³⁰

Auch hier gilt nun die Zentralität nicht nur der Geschichten, sondern auch der Erzählsituation, die in gemeinsamer Aufmerksamkeit auf die Geschichte stattfindet. Deshalb kann auch hier von einer »Joint Attention« in der Erzählsituation ausgegangen werden. Denn Kinder begegnen in ihren frühen Jahren kaum von sich aus solchen Geschichten, vielmehr werden sie ihnen vorgelesen oder sie konsumieren sie über verschiedene Medien, weshalb Hutto auch von einer geführten Begegnung mit derartigen Geschichten spricht. Durch die gemeinsame Aufmerksamkeit auf die erzählten Geschichten lernen Kinder – nicht zuletzt durch die Wiederholung¹³¹ und durch Nachfragen –, das Funktionieren der Kernstruktur von FP und damit die Interrelation von Überzeugungen und Wünschen (beliefs/desires) sowie die Interrelation mit anderen Akteuren immer besser zu erfassen.¹³² Der

¹²⁸ »Children's stories stand out to play the requisite role because they have obvious pedagogical virtues; their plots are relatively simple and they are – as a matter of fact – used by parents, teachers and caregivers at the right point in the developmental timescale. FP narratives come in numerous other forms too – they infuse conversations, films, novels, and countless other media.« (Hutto, *The Narrative Practice Hypothesis*, 178).

¹²⁹ Vgl. ebd.

¹³⁰ Vgl. Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 28.

¹³¹ Siehe dazu die im vorhergehenden Kapitel gemachten Beobachtungen sowie: Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 174.

¹³² Vgl. Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 29. »Thus the way beliefs and desires conspire to motivate actions – which, in abstracto, we might think of as the folk psychological schema – is a constant feature of these narratives.« (Ebd.). Weiterhin: »Proficiency

hohe Komplexitätsgrad von gelungener FP-Anwendung liegt nun aber genau darin, dass verschiedene Akteure in verschiedenen Situationen sehr unterschiedlich, manchmal komplett gegenteilig handeln. Gerade deshalb ist ein hohes Mass an sensibler Übertragungsfähigkeit je nach situationellem Kontext gefordert. Genau diese praktische Fähigkeit kann in der Konfrontation mit verschiedenen Geschichten gefördert werden, da zwar die Struktur einer solchen intentionalen Psychologie in allen Geschichten von zentraler Bedeutung ist, diese aber in äusserst unterschiedlichen Kontexten zum Vorschein kommt.¹³³ Somit lernen Kinder:

that what a person believes or desires matters to the actions they take, but they also learn how their character, unique history, and circumstances might affect their motivational set. These are the sorts of features, inter alia, that differ from story to story, within a single story over time – and often from protagonist to protagonist within the same story.¹³⁴

Es sind ebenjene Dimensionen, die von »folk psychological narratives« den Rezipienten mitgegeben werden können, wodurch diese nicht allein mit der Kernstruktur von intentionalem Handeln (beliefs/desire Psychologie) in Berührung kommen, sondern auch mit den Normen für deren praktische Applikation.¹³⁵

Hutto besteht grundsätzlich darauf, FP als eine praktische Angelegenheit zu betrachten, und er distanziert sich von jeder Vorstellung, die FP nur als Namen einer Theorie verstehen will, die sich unabhängig von der praktischen Applikationen bestimmen lässt. Die NPH will gerade mit den Vorstellungen von anderen Theoretikern der FP aufräumen, die im Erwerb von FP-Kompetenz das Erlernen einer Theorie oder eines Sets von Prinzipien sehen wollen, welche dann im

in making isolated propositional attitude ascriptions – attributing certain goals, desires, thoughts and beliefs – is not the same as knowing how to combine these in order to understand actions in terms of reasons. This stronger condition must be satisfied if one is to be a folk psychologist. Not only must children have an understanding of the core propositional attitudes – belief and desire – they must also learn how these interrelate with one another and other standard players in psychological dramas.« (Hutto, *Folk Psychology without Theory or Simulation*, 123).

¹³³ Vgl. Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 32.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. ebd., 33. Siehe ebenfalls: »Through shared encounters with FP narratives children become familiar with the forms and norms of giving and asking for reasons, knowing how and when these apply. In this way they develop the capacity to give and receive reason explanations, as and when required.« (Hutto, *The Narrative Practice Hypothesis*, 178).

menschlichen Geist (mind) gespeichert würden.¹³⁶ Obwohl auch die Begegnung mit Geschichten neue Vertrautheit und Kompetenzen mit Strukturen zutage fördert, sollte dies nicht im Sinne der Internalisierung von Repräsentationen dieser Strukturen anhand einiger FP-Prinzipien verstanden werden, vielmehr geht es immer um die elementar praktische Fähigkeit, die Gründe für das Handeln zu verstehen.¹³⁷ Damit dies gelingen kann, so ist Hutto überzeugt, wird die Komplexität von Geschichten benötigt. Denn in diesen kann intentionales Handeln in einen reichen Kontext eingebettet werden. Dies ist unabdingbar für das Erlernen von FP, da die alltägliche Fähigkeit zur FP wesentlich mehr erfordert als ein abstraktes und verdünntes Wissen darum, dass eine Person aufgrund gewisser Überzeugungen und Wünsche gehandelt hat oder handeln wird und dass diese Person nicht irrational ist.¹³⁸ An dieser Stelle ist der Widerhall dessen, was bereits bei Schapp, Ricœur, MacIntyre, Rudd, Davenport usw. festgestellt wurde, kaum zu überhören: Wirklichen Zugang zum Menschen gibt es nur über seine Geschichten,¹³⁹ d. h., nur in der Komplexität der verschiedenen Horizonte werden der Mensch und sein Handeln überhaupt erst intelligibel.¹⁴⁰ Dazu Hutto:

¹³⁶ Eine solche Vorstellung könnte höchstens auf Personen zutreffen, die als stark autistisch qualifiziert werden müssten: »Apparently, it is possible to learn the basic rules of intentional psychology by heart, as some individuals, initially diagnosed with infantile autism, have seemingly managed to do. The process is described as a purely logical one, using observation to fashion a set of usable generalizations that are then committed to memory, as are the principles for their application. On this basis, autistic individuals have been described as being able to ›compute‹ and ›calculate‹ what others are thinking and feeling based on available evidence, as if they were using a set of algorithms.« (Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 38f.). Dies scheint aber eine sehr seltene Ausnahme zu sein und keinesfalls der Normalfall für den Erwerb von FP-Kompetenz: »Picking up the relevant folk psychological principles and rules for their application as sets of explicit regulations is quite unlike the training I suggest is imparted through storytelling practice. And the effects of this alternative kind of training regime are transparent. Those who acquire their folk psychology skills in this way remain quite awkward in their dealings with others; they never fully develop a capacity to make sense of actions in the easy and familiar way that most of us do.« (Ebd., 39).

¹³⁷ Vgl. Hutto, *The Narrative Practice Hypothesis*, 178.

¹³⁸ Vgl. Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 34.

¹³⁹ Vgl. IGV, 100.

¹⁴⁰ »We place the agent's intentions, I have suggested, in causal and temporal order with reference to their role in his or her history; and we also place them with reference to their role in the history of the setting or settings to which they belong. In doing this, in determining what causal efficacy the agent's intentions had in one or more directions, and how his short-term intentions succeeded or failed to be constitutive of long-term intentions, we ourselves write a further part of these histories.« (MacIntyre, *After Virtue*, 208). Siehe auch diese Arbeit Kap. 5.2.1.

In those interesting cases in which we might need to make sense of McX's action we would need a much thicker description not just of his psychological set, but of his character, his history, and his circumstances. In effect, we need to know his particular story.¹⁴¹

Genau dieses reichere praktische Verständnis kann durch die Konfrontation mit folk psychological narratives eingeübt werden, weil durch diese ein Gefühl dafür geweckt wird, *welche* Hintergrundfaktoren für intentionales Handeln bedeutsam sind, *inwiefern* diese wichtig sind und *wie* sich diese unterschiedlichen Faktoren in verschiedenen konkreten Fällen unterscheiden. Weil Geschichten diese Elemente alle mittragen, d.h. nicht einfach nur entschlackte Beschreibungen von Überzeugungen und Wünschen irgendwelcher idealisierter Akteure darstellen, sondern Ausschnitte aus einem konkreten Leben situierter Personen in bestimmten Settings präsentieren, in denen viele mögliche verschiedene Faktoren von Bedeutung für die Handlungen ebenjener Person sind, bieten sie ein optimales Übungsfeld. Damit die Gründe für die Handlungen verstanden werden können – und nichts anderes soll FP sein –, ist diese facettenreichere Situierung unumgänglich.¹⁴² Hutto trifft sich mit seiner Hypothese zum Funktionieren und zum Erwerb von FP-Fähigkeiten mit den vorangehenden Beobachtungen zur Bedeutung von Erzählungen für die ontogenetische Entwicklung. Die Fähigkeit, andere Menschen und ihre Gründe für ihr Handeln zu verstehen, scheint sich erst in der Konfrontation mit Geschichten auszubilden oder anders: Geschichten bieten die ausgezeichnete Trainingsmöglichkeit für die vorzunehmende »Synthesis des Heterogenen«¹⁴³ in einen kohärenten Ablauf, in welchem dem Handeln eines Menschen aufgrund der Situierung in einem narrativen Kontext Sinn zugewiesen werden kann.¹⁴⁴

¹⁴¹ Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 34.

¹⁴² Vgl. ebd.

¹⁴³ Es sei daran erinnert, dass dieser Terminus aus dem Werk Ricœur's stammt: »Durch die Fabel werden Ziele, Ursachen und Zufälle zur zeitlichen Einheit einer vollständigen und umfassenden Handlung versammelt«. (ZuE I, 7). Gleichzeitig wurde genau dies auch im vorhergehenden Kapitel im Zusammenhang mit der Bedeutung des Narrativen für das autobiographische Gedächtnis in der Ontogenese gesehen: »Autobiographical memory emerges in the context of the child's interactions with social partners who talk about their experiences in the past, and who tell stories about other people's experiences [...]. Through these verbal experiences, the child begins to move into a broader state of consciousness, a narrative consciousness that takes into account the motivations, goals, emotions, and beliefs of other people and differentiates the self from others, making a meaningful narrative of the remembered experience.« (Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 205).

¹⁴⁴ Siehe diese Arbeit Kap. 6.3.

Abschliessend kann ein letzter Übereinstimmungspunkt mit den Einsichten der vorhergehenden Kapitel noch herausgestrichen werden: die Bedeutung von Geschichten für die Inkulturation und Sozialisation.¹⁴⁵ Wenn anhand der frühkindlichen Konfrontation mit Geschichten das Verstehen von Gründen für das Handeln eingeübt wird, dann scheint klar zu sein, dass die in den Geschichten anzutreffenden Sinnzusammenhänge immer auch vorzeichnen, was typisch, normal und damit zu erwarten ist und andererseits was ungewohnt oder auch abnormal anmutet. Solche Geschichten lehren die Rezipienten, was andere von ihnen erwarten können und was sie selbst unter bestimmten Umständen von anderen zu erwarten haben, womit natürlich ein normierender Effekt mitschwingt.¹⁴⁶ Weil der Mensch durch Geschichten die Normen kennenlernt, welche verschiedene Situationen leiten, helfen sie den Menschen, die gemeinsamen kulturellen Erwartungen zu formen und zu verstehen, weshalb sie als wichtige Quellen für die Orientierung gelten können – insbesondere dann, wenn es um die Grenzen dessen geht, was noch als akzeptabel gilt, und dem, was diese Grenze bereits überschritten hat. Durch solche Geschichten also lernt der Mensch, in welchen situationellen Kontexten des Lebens welche sozialen Rollen eingenommen werden sollen.¹⁴⁷ Dass man sich auf der Poststelle anders benimmt als in einer Bar, dort wiederum anders als in einer Kirche und dort noch einmal anders als in einem Vergnügungspark, leuchtet zwar umgehend ein, dass diese für die Erwachsenen in Fleisch und Blut übergegangenen Handlungsregeln jedoch erlernt werden müssen, scheint – zumindest für diejenigen, die schon einmal das Verhalten von Kindern beobachtet haben – mindestens genauso eindeutig zu sein. Geschichten funktionieren aufgrund dieser normativen Dimension nicht zuletzt als Regulatoren des Verhaltens, wodurch sie zu Instrumenten der Kultur werden, da sie die Dinge nicht nur so darstellen, wie sie eben sind, sondern so, wie sie sein sollten.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Siehe z. B.: »The child's experience in and understanding of the world, self, and other; the social interchange that scaffolds and shapes that understanding into something more closely resembling the adult's, and that provides the model for autobiographical memory – are integrated into a whole that in turn reflects the cultural models residing in the society's narratives. These can be found in explicit forms in stories and in school and are present implicitly through the parental voice from the earliest years, reflecting as well his or her perspective within those narratives«. (Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 20).

¹⁴⁶ Vgl. Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 37.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ Siehe dazu z. B. Bruner: »All cultures have as one of their most powerful constitutive instruments a folk psychology, a set of more or less connected, more or less normative descriptions about how human beings 'tick', what our own and other minds are like, what one can expect situated action to be like, what are possible modes of life,

Neben der bereits besprochenen Rolle, die Geschichten im Erwerb von FP einnehmen, fungieren solche Geschichten also auch als Inkubatoren für den evaluativen Rahmen der in und mit ihnen Erzogenen, womit sie generieren, was als offensichtlich, plausibel, bedeutsam und schliesslich eben auch als moralisch richtig in einem Kulturkreis anerkannt ist.¹⁴⁹

6.4 ZWISCHENRUF: IMMER SCHON IN GESCHICHTEN VERSTRICKT?

Im Nachgang zu den vorherigen Abschnitten erscheint es notwendig, eine Frage aufzunehmen, die mit Recht an dieser Stelle auftauchen könnte: Inwiefern passen obengenannte Beobachtungen mit der im ersten Teil dieser Studie postulierten Aussage zusammen, dass der Mensch immer schon geschichtenfiguriert lebt? Denn es wurde ja gerade deutlich, dass Säuglinge und Kleinkinder weder ein narratives Bewusstsein noch ein autobiographisches Gedächtnis haben und dass der Umgang mit der Temporalität der Erfahrung eingeübt werden muss, damit daraus so etwas wie narrative Kohärenz entsteht. Gibt es also doch so etwas wie ein prä narratives, gar vorsprachliches Selbst, wie dies etwa Dan Zahavi postuliert?¹⁵⁰ Wäre damit die These des immer schon In-Geschichten-Verstricktseins oder der Geschichtenfigurierung der Lebenswelt ad absurdum geführt? Hier kann zunächst festgehalten werden, dass die Aussage zur Geschichtenverstrickung eine phänomenologisch-deskriptive Bestimmung des Welt- und Selbstverhältnisses eines »normalen«¹⁵¹ Menschen insbesondere im Horizont der Fragestellung nach der praktischen Identität im Sinne Korsgaards¹⁵² und der damit einhergehenden Generierung von Welt-

how one commits oneself to them, and so on. We learn our culture's folk psychology early, learn it as we learn to use the very language we acquire and to conduct the interpersonal transactions required in communal life.« (Bruner, *Acts of Meaning*, 35).

¹⁴⁹ Vgl. Hutto, *Folk Psychological Narratives*, 38. »Narratives are a potent means for establishing local standards about which actions are acceptable, which kinds of events are important and noteworthy, and even what constitutes having a good reason for acting. Just as some actions are not in good taste, so too are some reasons for taking action ignoble or dishonorable – they may fail to live up to local standards. Absorbing such standards gives us our first ground for judging a reason's appropriateness, though, of course, in time, these standards are typically questioned and overturned.« (Ebd.).

¹⁵⁰ So z. B. in: Zahavi, *Self and Other*. Siehe weiterhin: Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 99–146.

¹⁵¹ Siehe Kap. 6.3.1, Fn 120.

¹⁵² Zur Erinnerung: »The conception of one's identity in question here is not a theoretical one, a view about what as a matter of inescapable scientific fact you are. It is better

zugängen für diese Arbeit von Interesse war und ist. Wenn also im Zusammenhang mit der Feststellung einer Daseinsweise des Säuglings oder des Kleinkindes, die zumindest im Selbstverhältnis kaum als narrativ oder geschichtenfiguriert gelten kann,¹⁵³ die Frage nach einem dem narrativen Selbst vorgeordneten »minimal Self« hier aufkommt, dann wäre diese Anfrage nur in einigen Spielarten für die in dieser Studie zutage geförderten Ergebnisse problematisch. Die Anfragen sollen im Folgenden kurz aufgenommen und mit Anthony Rudd sowie im Hinblick auf die Einsichten vorhergehender Kapitel behandelt werden.

Im Anschluss an Damasio geht Zahavi von einer Stockwerklogik des Selbst aus, bei der das sogenannte »core self« das Fundament darstellt und das autobiographische Selbst auf diesem aufbaut.¹⁵⁴ Das »core self« hat dabei elementar mit der Jemeinigkeit der Ersten-Person-Perspektive zu tun. Eine solche würde laut Zahavi reichen, um darin so etwas wie ein minimales Selbst zu entdecken,¹⁵⁵ welches noch nicht narrativ

understood as a description under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking. So I will call this a conception of your practical identity«. (Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 101).

¹⁵³ Wie bereits gesehen geht z. B. Alison Gopnik davon aus, dass »babies and young children don't yet have autobiographical memory and executive control. They don't experience their lives as a single timeline stretching back into the past and forward into the future. They don't send themselves backward and forward along this timeline as adults do, recapturing for a moment that past self who was the miserable loser or the happy lover, or anticipating the despairs and joys of the future. And they don't feel immersed in a constant stream of changing thoughts and feelings. In fact, for babies and young children there doesn't seem to be the same kind of 'me' making these projections into the past and future. They don't keep track of their past mental states. While they remember that something happened, they don't seem to remember what they thought or felt about it. And although they can plan for the immediate future, they also don't seem to anticipate their future states. They don't project what they will think and feel later on.« (Gopnik, *The Philosophical Baby*, 153).

¹⁵⁴ »The simplest kind, which I call core consciousness, provides the organism with a sense of self about one moment-now-and about one place here. The scope of core consciousness is the here and now.« (Damasio, *The Feeling of What Happens*, 16). »According to Damasio, these two kinds of consciousness correspond to two kinds of self. He calls the sense of self that emerges in core consciousness »core self« and refers to the more elaborate sense of self provided by extended consciousness as autobiographical self«. (Zahavi, *Self and Other*, 185).

¹⁵⁵ »This first-personal givenness is an ineliminable part of what it means for a state to be conscious – it pertains to the fact that a conscious mental state feels like something for somebody, that is, it concerns the fact that when one is directly and noninferentially conscious of one's own occurrent thoughts, perceptions, or pains, they are characterized by a first-personal givenness that immediately reveals them as one's own – and for a theory of consciousness to leave out this aspect is to leave out something absolutely crucial.« (Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 26).

strukturiert ist, sondern vor allem mit der Erfahrung der Jemeinigkeit zu tun hat.¹⁵⁶ Obwohl Zahavi die Bedeutung des autobiographischen Selbst keineswegs leugnet,¹⁵⁷ promulgiert er dennoch die Primordialität eines solchen »core self« im Verhältnis zum narrativen Selbst, wobei er feststellt, dass ein narratives Selbst dieses »core self« zur Voraussetzung hat, dies aber nicht umgekehrt postuliert werden kann.¹⁵⁸ Dieser Behauptung ist in einem doppelten Sinne problemlos zuzustimmen. So kann sie einerseits als rein konzeptionelle Feststellung aufgefasst werden, sodass eine Erste-Person-Perspektive mit der Jemeinigkeit der Erfahrung als minimale Spezifikation der notwendigen Voraussetzung für Selbstheit vorausgesetzt werden muss. Ein narratives Selbst wäre in dem Sinne also notwendigerweise auch ein erfahrendes Selbst. Jeder Mensch kann zwar mindestens als Subjekt von Erfahrungen spezifiziert werden, allerdings, und hierin besteht die Schwäche einer derart stark abstrahierten konzeptionellen Vorstellung, wird sich in einem realen Kontext eine solche Beschreibung als unzureichend erweisen, da ein Selbst eben immer in einer Geschichte situiert ist, einen spezifischen Charakter hat und in konkreten Situationen agiert und deshalb eben ein narratives Selbst heissen muss.¹⁵⁹ Andererseits kann dem Postulat, dass ein experientiales Selbst ursprünglicher sei als ein narratives Selbst, aus entwicklungspsychologischer Perspektive durchaus zugestimmt werden. Basierend auf den Erkenntnissen der letzten Kapitel lässt sich problemlos anerkennen, dass Säuglinge und Kleinkinder noch nicht über ein narratives Bewusstsein verfügen, gleichzeitig wäre es absurd anzunehmen, dass sie deshalb überhaupt keine Erlebensperspektive hätten. Säuglinge und Kleinkinder erleben die Welt auf eine gänzlich andere Art und Weise als Menschen, die den ontogenetischen Prozess bereits durchlaufen haben.¹⁶⁰ Aus

¹⁵⁶ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 195.

¹⁵⁷ Er schlägt vor: »When dealing with the experiential self, one might retain the term ›self‹, since we are dealing precisely with a primitive form of self-givenness or self-referentiality. By contrast, it may be helpful to speak not of the self, but of the person as a narrative construction. After all, what is being addressed by a narrative account is the nature of my personal character or personality; a personality that evolves through time and is shaped by the values endorse and by my moral and intellectual convictions and decisions.« (Zahavi, *Self and Other*, 193).

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 196.

¹⁶⁰ So Nelson: »The picture presented here suggests a phenomenal world of the young preschooler that is both ontologically and epistemologically radically different from the adult's; our adult's view enables us to take an ›outsider's perspective on our own experience and thinking that is impossible for the young child. In the dynamic developmental perspective, experience itself changes when representational language becomes understood as instantiating different states in time and different personal

dieser Einsicht folgt nun aber keineswegs, dass diese infantile nicht narrative Subjektivität genannten Prozess unverändert überlebt und quasi bis ins Erwachsenenalter nebenher mitläuft, vielmehr gibt es eine Entwicklung vom Prälinguistischen zum Linguistischen sowie vom Pränarrativen zum Narrativen, die gleichsam auch jede frühere Form des reinen Erlebens mitaufnimmt und refiguriert.¹⁶¹ Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass die leiblich-mimetische Dimension des In-der-Welt-Seins und der intersubjektiven Kommunikation in der frühkindlichen Entwicklung im späteren narrativen Selbst keine Rolle mehr spielt, vielmehr soll damit gesagt werden, dass auch diese Formen durch den Prozess des Spracherwerbs Veränderung erfahren. Zahavi bemüht ein Beispiel, bei dem noch einmal deutlich wird, was hier gemeint ist. Er bespielt die Möglichkeit von Situationen, in denen auch bei erwachsenen Menschen einem solchen reinen »minimal self« begegnet werden kann.¹⁶² Dazu führt er eine Untersuchung von Damasio zu einem pathologischen Fall an, bei dem das Gedächtnis des Patienten nur Sequenzen unter einer Minute behalten konnte. Zudem war dieser Patient weder dazu imstande, neue Fakten aufzunehmen, noch konnte er sich an Dinge erinnern, die er früher einmal gewusst hatte. Sein autobiographisches Gedächtnis war somit praktisch nicht mehr vorhanden. Zahavi behauptet nun, dass auch ein solcher Patient noch so etwas wie ein »core self« beibehält, da die Erlebnisse, die er macht, durchaus auch von ihm selbst als die seinigen wahrgenommen werden können.¹⁶³ Doch hier kann mit Rudd folgendes eingewendet werden: Nur weil es pathologische Fälle gibt, in denen die Zerstörung des autobiographischen Selbst bei gleichzeitiger Beibehaltung eines minimal erfahrenden Subjektes beobachtet werden kann, folgt daraus noch lange nicht,

perspectives«. (Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 208). Auch Taylor betont diese radikale Andersheit im Erleben: »The original wordless experiences of the newborn infant is so unlike the later linguistically constituted human identity that we can't understand them as differing only in some quantitative dimension«. (Taylor, *The Language Animal*, 66).

¹⁶¹ Vgl. Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 196.

¹⁶² Vgl. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 130.

¹⁶³ »Within the temporal window of his short-term memory – which lasts about forty-five seconds – there is ample time to generate core consciousness about a slew of items. There is evidence that the images David forms in the varied sensory modalities – vision, hearing, touch – are formed in the perspective of his organism. It is patently obvious that he treats those images as his, not as somebody else's. And it is easily observable that he can act on the basis of these images and reports intentions to act that are closely coupled to the content of the images. In conclusion, David is not a zombie. In terms of core consciousness, David is as conscious as you or I.« (Damasio, *The Feeling of What Happens*, 118).

that the stripping away of the »outer layers« of narrative selfhood has brought to light something – a »core self« – that was there all along, the now lost narrative self having been an accretion which grew around that core without essentially altering it.¹⁶⁴

Vielmehr muss im Normalfall die Erlebensdimension eines Selbst als narrativ strukturiert behauptet werden. Es gibt kein Ur-Erleben, das in einem späteren Prozess noch irgendwie narrativ interpretiert wird und im Falle des besprochenen Patienten dann ungetrübt hervortritt. Natürlich wäre es richtig zu behaupten, dass der Patient sowohl vor seinem Unfall als auch danach als Subjekt beschrieben werden muss, das einen »basic sense of the mine-ness of his experience«¹⁶⁵ hat. Doch dieser basic sense selbst scheint ein anderer geworden zu sein, denn »his basic sense of subject-hood beforehand was permeated with his narrative sense of self; in losing that, his basic sense of subject-hood itself has radically changed.«¹⁶⁶ Die einmal in der Ontogenese erlernten narrativen Fähigkeiten können nicht einfach subtrahiert werden, um darunter ein seit der Säuglingszeit unverändertes »core self« aufzudecken, vielmehr hat sich die gesamte Art und Weise des In-der-Welt-Seins, der gesamte Weltzugang, durch die Entwicklung des narrativen Bewusstseins verändert. Wer durch diese ontogenetische Entwicklung hindurchgegangen ist, nimmt die Dinge, die anderen und sich selbst anders wahr als zuvor, nämlich geschichtenfiguriert. Aus einer rein chronologischen Priorität des prä-narrativen Bewusstseins folgt genauso wenig wie aus der chronologischen Priorität des Prälinguistischen oder der chronologischen Priorität des Liegens vor dem Stehen. Weder käme jemand auf die Idee, dem Menschen die Sprachlichkeit abzuspochen, weil er das Sprechen in der Ontogenese erlernen muss, noch würde jemand versuchen, das anthropologische Faktum des aufrechten Ganges aufgrund der Beobachtung eines Säuglings zu verneinen. Als immer schon in eine Welt der Sprache und der Geschichten hineingeboren,¹⁶⁷ lebt auch der neugeborene Säugling in einer Umgebung, in der bereits jede Handlung symbolisch vermittelt ist. Auch wenn er dies in der Frühphase seiner Entwicklung noch nicht wahr-

¹⁶⁴ Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 197.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Dies sahen wir unter anderem bei Ricœur: »We are not born into a world of children, but that, as unspeaking children, we come into a world already full of all our predecessors' narratives. Consequently, as I have said in describing the stage of prefiguration that I have called Mimesis₁, action is already symbolically mediated; literature, in the largest sense of the word, including history as well as fiction, tends to reinforce a process of symbolization already at work.« (Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 182).

nehmen kann, so lebt er doch in Horizonten, die als geschichtenfiguriert bezeichnet werden müssen.

KAPITEL 7

EINGEWÖHNUNG IN DIE WELT – LEIBPHÄNOMENOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Zunächst ist der Leib das Mittel aller Wahrnehmung,
er ist das Wahrnehmungsorgan,
er ist bei aller Wahrnehmung notwendig dabei.¹
(Edmund Husserl)

Die Welt ist kein Gegenstand, dessen Konstitutionsgesetz sich
zum voraus in meinem Besitz befände, jedoch das natürliche
Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen
Wahrnehmung. Die Wahrheit »bewohnt« nicht bloß den
»inneren Menschen«, vielmehr es gibt keinen inneren Menschen:
der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt.²
(Maurice Merleau-Ponty)

L'habitude, dans le sens le plus étendu,
est la manière d'être générale et permanente.³
(Félix Ravaisson)

7.1 EINFÜHRUNG

An dieser Stelle kommt eine bis anhin vernachlässigte, jedoch unerlässliche Dimension in die Untersuchung von Sozialisierungsprozessen und der damit einhergehenden Verinnerlichung von Geschichten mit hinein: die Dimension des Leibes. Es wurde zwar im vorhergehenden Abschnitt immer wieder auf die Bedeutung der vortheoretischen und prälinguistischen leiblich-affektiven Proto-Konversationen von Mutter und Kind im ontogenetischen Prozess hingewiesen,⁴ trotzdem erschien

¹ *Hua IV*, 56.

² *PhW*, 7.

³ Ravaisson, *De l'Habitude*, 3.

⁴ Siehe diese Arbeit Kap. 6.2. Weiterhin: Fuchs, *Verkörperptes Wissen – verkörperptes Gedächtnis*, 68; Taylor, *The Language Animal*, 53.

der Leib bisher meist am Rande oder er wurde als Bedingungsmöglichkeit menschlicher Praxis einfach vorausgesetzt.⁵ Interessanterweise fristet die Dimension der Leiblichkeit des Menschen auch bei Paul Ricœur und Wilhelm Schapp ein Schattendasein. Das bedeutet nicht, dass der Leib keine Rolle für die beiden Denker spielt, eher könnte das Fehlen einer genaueren Auseinandersetzung mit dieser Dimension in den jeweiligen Ansätzen bedauert werden. Auf einige vorhandene Anknüpfungsmöglichkeiten soll hier kurz hingewiesen werden.

7.1.1 *Der Leib bei Wilhelm Schapp*

So begegnet bei Schapp der menschliche Leib in der Behandlung und im Zusammenhang mit den Wozu-Dingen.⁶ Dass der Leib gerade im tätigen Umgang mit der Welt auftaucht, kann eigentlich bei einem phänomenologisch geschulten Philosophen wie Wilhelm Schapp kaum verwundern.⁷ In seiner Unterscheidung eines visuellen von einem tätigen Leib spiegelt sich die phänomenologische Unterscheidung zwischen einem fungierenden Leib und dem sichtbaren Körper wieder.⁸ Der visuelle Leib steht – so Schapp – nur in einer entfernten Beziehung zum inneren tätigen Leib. Letzterer scheint auf einer anderen Ebene zu liegen.⁹ Schapp bestimmt den tätigen Leib als dasjenige, was dem Menschen das Nächste zu sein scheint, gleichzeitig ist er aber so verdeckt von allem, was mitauftaucht, dass es schwierig ist, diesen blosszulegen.¹⁰ Zugang zum inneren Leib erhalten wir nur durch die

⁵ So z. B. in der Behauptung von »enacted narratives« oder in der Terminologie Davenports das »narrative«. Denn in der Vorstellung von gelebten Geschichten spielt die leiblich-körperliche Verfassung des Menschen selbstverständlich eine zentrale Rolle resp. ist deren Möglichkeitsbedingung.

⁶ Siehe Kap. 3.3, Fn 47 in dieser Studie.

⁷ Eine ähnliche Beobachtung findet sich auch bei Sartre: »Statt daß der Körper *für uns* primär wäre und uns die Dinge enthüllte, sind es die Utensilien-Dinge, die uns in ihrem ursprünglichen Erscheinen unseren Körper anzeigen. Der Körper ist keine Scheibe zwischen den Dingen und uns: er manifestiert lediglich die Individualität und die Kontingenz unseres ursprünglichen Bezugs zu den Utensilien-Dingen.« (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 576).

⁸ Vgl. Sepp, *Welt und Grenze*, 63.

⁹ Interessanterweise ist es genau dieses Spüren des inneren Leibes, das in der Phänomenologie immer wieder zentraler Topos war und immer noch ist. Ein besonders herausragender gegenwärtiger Vertreter einer solchen Leibphänomenologie ist Hermann Schmitz, der Leiblichkeit definiert als das, »was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z. B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.« (Schmitz, *Der Leib*, 5).

¹⁰ Vgl. IGV, 22.

Versenkung in die Tätigkeit von Sägen, Bohren, Hämmern usw. Erst in dieser tätigen Arbeit kann überhaupt von so etwas wie einem Spüren die Rede sein, denn darin spannt und strafft sich der Leib, er gibt nach und holt erneut aus. Jede Bewegung des Hämmerns wird aus der Gesamtheit des Leibes herausgeholt. Nicht nur die Arme und die Hände, sondern auch die Füße und die Beine, die Brust und das Becken, letztlich der gesamte Leib, ist notwendigerweise eingespannt in die Hammerschläge. Dieser innere Leib bildet dabei eine Einheit mit dem Werkzeug, aber auch mit der Umgebung und insbesondere mit dem Erdboden, der beide fundiert.¹¹ Für Schapp ist dieser Leib der ursprüngliche Leib, von dem her jede weitere Untersuchung über die Leiblichkeit anheben muss. Er geht sogar noch weiter und sieht in diesem an den Wozu-Dingen tätigen Leib die Möglichkeitsbedingung für das Auftreten von Stoff, doch nicht im Sinne einer chronologischen Auftretungsabfolge, sondern im Sinne einer gleichursprünglichen Einheit in einem geschlossenen Kreis.¹² In einem Eintrag vom 16. Dezember 1953 erweitert Schapp seine Gedanken, indem er fragt, ob sich möglicherweise nicht nur die Wozu-Dinge im Zusammenhang mit den Tätigkeiten konstituieren, ob dieser Gedanke weiter zu verfolgen wäre und vielleicht sogar behauptet werden müsste, dass sich auch das Essen und Trinken erst im Essen und im Trinken konstituieren:

Wir müßten daraufhin die ganzen leiblichen Betätigungen nach allen Richtungen prüfen. [...] Wir meinen, daß man all diese Vorgänge gleichsam von innen heraus erfühlen muß, ähnlich, wie wir es bei dem Wozuding versucht haben. Auch andere leibliche Regungen – wir wissen vorläufig keinen besseren Ausdruck dafür – müßten wir bei dieser Gelegenheit prüfen, so etwa alles, was mit Zärtlichkeit zusammenhängt, das Ruhen im Mutter-schoß, die Nestwärme und alles, was in dieser Richtung liegt.¹³

¹¹ Vgl. dazu auch etwas später in *IGV* Schapps schöne Beschreibung dieses Phänomens: »Auf jeden Fall scheint sich eine ständige unmittelbare unterirdische Verbindung zwischen dem Leib, so wie wir ihn auffassen, und dem Wozuding zu erhalten, und zwar über den Boden, der beide trägt, und der als tragender Boden stets im aufgetauchten Zustand gegenwärtig ist, wenn auch vielleicht nur am Rande.« (*IGV*, 30).

¹² Vgl. ebd., 22f. Der Kreis von Leib und Wozu-Ding ist auch in seinem letzten veröffentlichten Werk »Metaphysik der Naturwissenschaft« anzutreffen: »Vom Leib führt ein unmittelbarer Weg über das Sägen, Bohren, Hämmern und hunderte von anderen Betätigungen zum starren Wozuding. Wir merken hier aber schon, daß die Trennung von Leib und Wozuding, die wir hier anscheinend ohne Bedenken vornehmen, doch nicht so einfach ist. Es hat den Anschein, als ob Leib und Wozuding sich nur gegenseitig halten, wenn man das sagen kann, sich aneinander emporranken.« (*MN*, 6).

¹³ *AdWPG I*, 187f.

Leider geschieht eine nähere »Prüfung nach allen Richtungen« nirgends in seinem bisher veröffentlichten Arbeitskorpus. In *PdG* begegnen zwar einige Stellen, an denen Schapp das Verhältnis des menschlichen Leibes zu den Wozu-Dingen und den Geschichten noch weiter reflektiert,¹⁴ aber auch hier lässt sich höchstens von einem vorsichtigen Antasten an die Thematik sprechen und kaum von einer Prüfung nach allen Richtungen. Ein spannender Aspekt in seiner Thematisierung des Leibes soll hier abschliessend noch kurz beleuchtet werden. Schapp reflektiert in seinen kurzen Abhandlungen zur menschlichen Leiblichkeit auch die von Husserl und Merleau-Ponty – freilich ohne sich explizit auf die genannten Denker zu beziehen – herausgestellte Beobachtung der doppelten Beschaffenheit des menschlichen Leibes in seiner gleichzeitigen Objekt- und Subjektstruktur.¹⁵ Dabei nimmt er sogar das von Husserl verwendete Beispiel der Doppelempfindung¹⁶ von berührter und berührender Hand auf und gibt dieses selbst folgendermassen wieder: »Eine Hand kann die andere drücken [...], aber immer können wir unterscheiden, was drückt und was gedrückt wird.«¹⁷ An einer anderen Stelle spricht er von der notwendigen »Innerlichkeit«, die bei der Rede vom Leib immer mitgesetzt werden muss und die den Leib dadurch von anderen stofflichen Erscheinungen absetzt.¹⁸ Obschon also durchaus Potenzial für eine Untersuchung des Leibes in der Phänomenologie Schapps vorhanden ist, bleiben seine eigenen Annäherungen an das Phänomen des Leibes leider unterdeterminiert. Entsprechend der seltenen expliziten Thematisie-

¹⁴ Vgl. *PdG*, 107–117.

¹⁵ Siehe dazu Kap. 7.2.

¹⁶ »Die linke Hand abtastend habe ich Tasterscheinungen, d.h. ich empfinde nicht nur, sondern ich nehme wahr und habe Erscheinungen von einer weichen, so und so geformten, glatten Hand. Die anzeigenden Bewegungsempfindungen und die repräsentierenden Tastempfindungen, die an dem Ding ›linke Hand‹ zu Merkmalen objektiviert werden, gehören der rechten Hand zu. Aber die linke Hand betastend finde ich auch in ihr Serien von Tastempfindungen, sie werden in ihr ›lokalisiert‹, sind aber nicht Eigenschaften konstituierend (wie Rauigkeit und Glätte der Hand, dieses physischen Dinges). Spreche ich vom physischen Ding ›linke Hand‹, so abstrahiere ich von diesen Empfindungen (eine Bleikugel hat nichts dergleichen und ebenso jedes ›bloß‹ physische Ding, jedes Ding, das nicht mein Leib ist). Nehme ich sie mit dazu, so bereichert sich nicht das physische Ding, sondern es wird Leib, es empfindet.« (*Hua IV*, 144f.). Merleau-Ponty nimmt diese Doppelstruktur in seiner Phänomenologie der Wahrnehmung auf: »Mein Leib, so pflegt man zu sagen, ist an den ›doppelten Empfindungen‹ zu erkennen, die er mir gibt: Berühre ich meine rechte Hand mit der linken, so hat der Gegenstand rechte Hand die Eigentümlichkeit, auch seinerseits die Berührung zu empfinden.« (*PhW*, 118).

¹⁷ *IGV*, 23.

¹⁸ »Er unterscheidet sich von dem Wozuding dadurch, daß er von innen erfassbar ist.« (*PdG*, 115).

nung der Erzählung scheint auch an dieser Stelle die Angst vorzuherrschen, durch die allzu starke Betonung des menschlichen Leibes einer Verdeckung des für Schapp unhintergehbaren Urphänomens der Geschichten Vorschub zu leisten.¹⁹ Sein Thema sind schliesslich die Geschichten und die Verstrickungsphänomene, weshalb er jede andere Annäherungsperspektive an anthropologische Fragestellungen vermeiden will.

7.1.2 *Der Leib bei Paul Ricœur*

Bei Ricœur ist die Problematik etwas anders gelagert. Ihm ist der Problemhorizont der leiblichen Verfasstheit des menschlichen Selbst durchaus bewusst, weswegen er immer wieder in Anlehnung an viele bedeutsame Theoretiker des Leiblichen darauf zu sprechen kommt. Gleichzeitig besetzt die Dimension des Leibes jedoch nirgendwo in seinen Schriften das Zentrum der Aufmerksamkeit, weshalb von einer eigenen ausgearbeiteten Philosophie der Leiblichkeit bei ihm kaum gesprochen werden kann.²⁰ Burkhard Liebsch stellt in seinem Artikel zur Dimension der Leiblichkeit im Werk Ricœurs einige Stationen auf dessen Denkweg vor, an denen Elemente einer anhebenden Philosophie der Leiblichkeit zutage treten.²¹

Während die leibliche Dimension im Frühwerk als die konkrete Gegebenheitsweise einer irdischen Subjektivität, damit aber auch als Ort des Widerstandes, der die Realisierung dieser Subjektivität umgrenzt, auftritt,²² hat er sich im Spätwerk mit der Leiblichkeit vor allem im Zusammenhang mit der Andersheit beschäftigt. In seinem ersten gross angelegten Werk²³ wird das Subjekt in der Spannung des Willentlichen und Unwillentlichen in eine Passivität gesetzt, bei der die konkrete leiblich-irdische Existenz ins Auge gefasst wird.²⁴ Es ist dieses existierende Ich, jenseits einer konstituierten Objektivität und eines konstituierenden transzendentalen Subjektes,²⁵ in seiner konkret praktisch-pathischen Existenzweise, das die leibliche Dimension des Menschen zum Vorschein bringt. Auf diesem Weg von der Objektivation und der transzendentalen Setzung hin zur Inkarnation

¹⁹ Erinnert sei an die von Schapp seinem Sohn gegenüber geäusserte Sorge: »Die Beschäftigung mit der Erzählung steht also immer in der Gefahr, den Gesichtspunkt des Verstricktseins in Geschichten auszublenden«. (Schapp, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, 19).

²⁰ Vgl. Liebsch, *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen*, 474.

²¹ Vgl. ebd., 475–482.

²² Vgl. ebd., 474.

²³ Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*.

²⁴ Vgl. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, 52.

²⁵ Vgl. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, 114–168.

und Partizipation wird der Leib gleichsam zur Umschlagstelle,²⁶ zum Ort, an dem die Subjektzentrierung durch eine Dezentrierung auf das Sein hin geöffnet werden kann, wodurch sich ein Übergang von einer transzendentalen hin zu einer ontologischen Phänomenologie anzeigt.²⁷ In seinem zehn Jahre später erschienenen Werk zur »Fehlbarkeit des Menschen«²⁸ trat der Leib als Ausgangspunkt des in der Welt situierten Blickwinkels auf. Diese Leibposition, die konkret eingenommene Perspektive, eröffnet einerseits die Welt für das Subjekt, andererseits aber vereitelt sie aufgrund ebenjener Situietheit jegliche Universalitätsutopie, weshalb bei Ricœur hier von der Fehlbarkeit die Rede sein kann.²⁹ Wie bereits gesehen, geht es Ricœur darum, das Cogito wieder ins Sein einzufügen, d. h. in seine konkrete Existenzweise am Ort seines Leibes, was zu einer Annäherung an die von Gabriel Marcel und Karl Jaspers geprägte Begrifflichkeit einer »leibhaftigen Existenz« und zum »Dasein« Heideggers führt.³⁰ Eine weitere Station erblickt Liebsch in der Verbindung dieses Daseins mit dem conatus essendi von Spinoza.³¹ Dieses Dasein will sich nicht einfach nur erhalten, sondern voll und ganz da sein. Das Dasein als leibliche Existenz wird deshalb »zum Medium eines Begehrens, das sich im zwischenzeitlichen, sterblichen Leben niemals befriedigen lässt.«³² Grundsätzlich kann aus all den bisher vorgebrachten Bestimmungen festgehal-

²⁶ Waldenfels spricht im Rückgang auf Husserl vom Leib als »Umschlagstelle«. Da der Leib an allem mitbeteiligt ist, lässt sich dieser weder einem fixierten Kulturbereich noch einfach dem Bereich der Natur zuordnen, vielmehr kommen am Ort des Leibes diese Dimensionen zusammen (Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 247). Ähnlich ist der Leib hier bei Ricœur Umschlagstelle zwischen Aktivität und Passivität, zwischen praktischem Zur-Welt-Sein und pathischem Welterleiden. Eine ähnliche Dezentrierung des Subjekts wird bei Wilhelm Schapp sichtbar. Denn dieses wird nunmehr nur noch als das In-Geschichten-Verstrickte designiert und damit nur in der Gleichursprünglichkeit mit den Geschichten, in die es verstrickt ist, überhaupt noch denkbar.

²⁷ Vgl. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 277.

²⁸ Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*.

²⁹ Vgl. Liebsch, *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen*, 475.

³⁰ Vgl. ebd., 475f.

³¹ Der Begriff des conatus ist in Spinozas Ethik überall zu finden, so etwa im vierten Teil: »Die Begierde ist des Menschen Wesen selbst [...], d. h. [...] das Bestreben, womit der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt.« (Spinoza, *Ethik IV, dem. zu Prop. 18*). Ricœur selbst betont auch in seinem späteren Werk *SaA* die Bedeutung Spinozas für sein eigenes Schaffen: »Obwohl er mein Denken und meine Lehrtätigkeit immer begleitet hat, habe ich über Spinoza kaum geschrieben.« (*SaA*, 380). Es sei das Verdienst Spinozas, die Idee des conatus »mit jenem zugleich wirklichen und mächtigen Seinsgrund« verbunden zu haben, »den er essentia actuosa nennt.« (Ebd., 382).

³² Liebsch, *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen*, 476.

ten werden, dass Ricœur sich in seiner Philosophie dem Leib weniger über die Wahrnehmung als über Dimensionen pathischen Erleidens nähern will.³³ Es ist diese Thematik in der Verbindung mit der Frage nach dem Fremden, die auch seinen Umgang mit der Leiblichkeit in seinem Spätwerk bestimmt. Orientierung für diese Perspektive auf die leibliche Existenz des Menschen hat er dabei – neben Merleau-Ponty und Michel Henry – vor allem von Gabriel Marcel und von Maine de Biran erhalten.³⁴ Ersterer spielt nicht nur für die Überlegungen seines Erstwerkes eine bedeutende Rolle, auch später bezieht Ricœur sich immer wieder auf den französischen Existenzialisten.³⁵ Letzterer hat in den Augen Ricœurs gar die »Arbeit am Eigenleib eröffnet«³⁶ und wird von ihm in »Das Selbst als ein Anderer« als erster Weggefährte für eine Durchleuchtung von leiblichen Passivitätserfahrungen herangezogen. Diese Analyse der leiblichen Passivität in den Fußspuren anderer Denker des Leibes soll an dieser Stelle kurz nachgezeichnet werden.

Ricœur eröffnet diesen Abschnitt mit Maine de Biran, der als Erster den Eigenleib in den Raum der Gewissheit »außerhalb der Vorstellung eingeführt«³⁷ hat. Es sind dabei drei Passivitätsstufen der leiblichen Existenz, die Ricœur aus dieser Einbeziehung herausdestilliert. Auf der *ersten Stufe* lässt sich der Leib in seiner Widerständigkeit erahnen, die durch Anstrengung überwunden wird. Beide Dimensionen dürfen dabei nicht unabhängig voneinander gedacht werden, da Widerstand nur dort auftritt, wo etwas widersteht und also Anstrengung gefordert ist und diese wiederum nur aufgrund der Widerständigkeit überhaupt zur Anstrengung werden kann. In dieser unteilbaren Einheit der bei-

³³ »Die Phänomenologie der Passivität überwindet jedoch nur dann das implizite Stadium, in dem wir sie mehrfach erwähnt haben, wenn man in diesem globalen Phänomen der Verankerung einen markanten Zug unterstreicht, den unsere vorausgegangenen Analysen nicht hinreichend berücksichtigt haben: das Leiden. Das Erdulden, das Erleiden wird gleichsam in seiner ganzen Passivitätsdimension offenbar, wenn es zum Leiden wird.« (SaA, 385).

³⁴ Vgl. SaA, 386.

³⁵ So erinnert er sich in seiner intellektuellen Autobiographie: »Ich genoß das Privileg, von Maxime Chastaing, einem Kommilitonen bei der Aggregation, bei Gabriel Marcel eingeführt zu werden und an seinen berühmten »Freitagen« teilzunehmen [...]. Ich bewahre eine unauslöschliche Erinnerung an diese Sitzungen, an denen ich nach meiner Rückkehr aus dem Krieg erneut – allerdings weniger regelmäßig – teilnahm. So wurden wir persönlich in die sokratische Methode eingeführt, die wir in den bereits veröffentlichten Essays von Gabriel Marcel vorfanden.« (Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 8). Weiterhin z. B. in SaA im Zusammenhang mit der Analyse des Versprechens (siehe SaA, 324).

³⁶ Ebd., 386.

³⁷ Ebd., 387.

den Strukturmomente sieht Ricœur die relationale Struktur des Ich vollständig enthalten. In diesem Passivitätserleben gewinnt der konkrete Körper als eigener Körper mit seiner Ausdehnung, seiner Masse und seinem Gewicht wesentliche Bedeutung. Die *zweite Stufe* der Passivität kann als das Erleben von wandelbaren Stimmungen bestimmt werden, die ihrem eigenen Rhythmus des Erscheinens und Vergehens folgen. In diesen Bewegungen des leiblichen Wohl- oder Unwohlseins wird die Passivität als fremde und teilweise gar feindliche erlebt und durchlitten. Die *dritte Stufe* dieser Passivität lässt sich als das Erleben des Widerstandes der Aussendinge bezeichnen. Die Anstrengung wird hierbei auf die Berührung hin transzendiert, wodurch sich die Dinge als unzweifelhaft existierend offenbaren. Auch hier bedeutet Existieren: Widerstehen.³⁸ Bei Maine de Biran »offenbart sich der Eigenleib als Vermittler zwischen Intimität des Ich und Exteriorität der Welt.«³⁹

Als zweiten und gar wichtigsten Leitfaden unterwegs zu einer Ontologie des Leibes bestimmt Ricœur den Vater der Phänomenologie Edmund Husserl. Obwohl er in Husserl einen Vertreter einer Philosophie des Cogito auszumachen meint,⁴⁰ bewertet er dessen Annäherungen an die Problematik des Leibes doch als vielversprechendsten »Entwurf einer Ontologie des Leibes, die geeignet ist, die Einschreibung der hermeneutischen Phänomenologie in eine Ontologie der Andersheit zu besiegeln.«⁴¹ Die strategische Einführung des Eigenleibes benötigt Husserl, wenn er die Frage nach einer objektiv konstituierten Natur auf Grundlage der Intersubjektivität beantworten will.

³⁸ Vgl. ebd., 387 f.

³⁹ Ebd., 388.

⁴⁰ Diesen Philosophien – von Ricœur auch Subjektphilosophien genannt – ist gemein, dass das Subjekt durch das Personalpronomen »ich« bestimmt wird: »Paradigmatisch für die Subjektphilosophien ist hier meiner Auffassung nach, daß das Subjekt in der ersten Person ausgedrückt wird – ego cogito –, sei es, daß das ›Ich‹ als empirisches oder als transzendentes Ich definiert wird, sei es, daß das ›Ich‹ absolut, das heißt ohne ein Gegenüber, gesetzt wird, oder relativ, in welchem Falle die Ego-logie nach einer inneren Ergänzung durch die Intersubjektivität verlangen würde.« (Ebd., 13). Von derartigen Philosophien will sich Ricœur durch seine Hermeneutik des Selbst ja gerade verabschieden: »Als garantierter Kredit, aber auch als ein Vertrauen, das stärker ist als alles Mißtrauen, kann die Hermeneutik des Selbst beanspruchen, gleich weit vom durch Descartes verherrlichten Cogito und von dem Cogito, dessen Absetzung Nietzsche proklamiert, entfernt zu sein.« (Ebd., 34). Ricœur wirft Husserl vor, den Leibbegriff im Unterschied zum Körperbegriff in erster Linie deshalb erarbeitet zu haben, weil er darüber den Begriff der Paarung einführen konnte, der dann wiederum das Problem der Intersubjektivität lösen soll. »Letzten Endes bleibt diese Problematik, was ihre fundamentale Ausrichtung anbelangt, die Problematik der Konstitution jeglicher Wirklichkeit durch das Bewußtsein und in ihm.« (SaA, 388).

⁴¹ Ebd., 388 f.

Es ist genau diese Funktion, für die der Eigenleib unhintergebar wichtig wird, denn erst durch diesen gelangt er in eine Sphäre des Eigenen im Gegensatz zur fremden Subjektivität. Hier taucht also der Leib als das einzige Ding in der Welt auf, »in dem ich unmittelbar *schalte und walte*«. ⁴² Dieser Leib als der ursprünglich meinige ist Bedingungsmöglichkeit für alles weitere und deshalb jeder Initiative vorgeschaltet; er ist nicht Folge einer Wahl, nicht einfach Instrument für ein Cogito, sondern er wird als das andere, in dem ich mich immer schon vorfinde, primordial entdeckt. Damit muss der Leib als ontologisch ursprünglicher jeglicher Unterscheidung von Willentlichem und Unwillentlichem vorausgehen, d. h., er ist die Wurzel sowohl des »ich kann« als auch des »mir geschieht«. ⁴³ Deshalb muss aber auch gesagt sein, dass der Leib nicht einfach nur das Eigenste ist, so als ob er gleichsam das erste Ding wäre, über das ein Subjekt dann frei verfügen kann. Als Wurzel allen Vermögens steht er eben auch ausserhalb der kompletten Verfügung, weshalb Ricœur behauptet, dass selbst wenn die Andersheit des anderen aus der Eigenheitssphäre abgeleitet werden könnte, diese Eigenheit selbst noch einmal durch die Andersheit des Leibes konterkariert würde. ⁴⁴ Weitaus fruchtbarer als die Perspektivierung der Leibfrage im Zusammenhang mit der Konstitution der objektiven Naturwelt auf Grundlage der Intersubjektivität oder der Ableitung des Fremden aus dem Eigenen sind für Ricœur die Husserl'schen Überlegungen zur Leiblichkeit in Bezug auf die phänomenologische Räumlichkeit von Hier und Dort. Dem Leib eignet nämlich ein eigentümliches absolutes Hier, das nicht einfach in ein geometrisches Koordinatensystem übersetzt werden kann, sondern sich ausserhalb von abstrakter objektiver Räumlichkeit befindet. ⁴⁵ Von der Position des Leibes, von der eigenen Position also, baut sich der Leibraum auf. Erst von diesem absoluten Standpunkt aus wird die Abstraktion des geometrischen Raumes überhaupt möglich. Weitere interessante und der Entdeckung eines Leibraums zugehörige Thematika, die Ricœur aus dem Husserl'schen Œuvre für die Beschreibung

⁴² *Hua I*, § 44, 128. »Unter den eigenheitlich gefaßten Körpern dieser *Natur* finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, ob schon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindungsfeld, Wärme-Kälte-Feld usw.), das einzige, in dem ich unmittelbar *schalte und walte*. und insonderheit walte in jedem seiner *Organe*.« (Ebd.).

⁴³ Vgl. *SaA*, 390.

⁴⁴ Vgl. ebd., 390f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 391. Siehe dazu die Beobachtungen zum Leib als Wahrnehmungsorgan weiter unten.

eines Weges hin zur Sichtung des Leibes jenseits der Konstitutionsproblematik herauslesen will, findet er in der Dimension der Umwelt, die ein Korrelat des Leibkörpers darstellt, sowie in der Dimension des praktischen Umgangs mit dieser Welt.⁴⁶ Leider werden genannte Topoi an dieser Stelle von Ricœur nur gleichsam im Vorbeigehen gestreift und kaum ausgeführt.⁴⁷

Während es der Husserl'schen Phänomenologie in der Einschätzung Ricœurs gelingen kann, den Bezug zur objektiven Welt aus der nicht objektivierenden primordialen Erfahrung herzustellen, muss sie bei der Thematisierung des Leibes als Körper unter Körpern an ihre Grenzen stoßen. Denn an dieser Stelle erhebt sich die Andersheit nicht erst in abgeleiteter Form der Fremdheit des eigenen Leibes, sondern als Körper kann der eigene Leib erst vom Anderen her, als Körper unter anderen, überhaupt in Erscheinung treten: »Weil Husserl den Anderen als ich nur als ein anderes Ich gedacht hat und niemals das Selbst als einen Anderen, hat er keine Antwort auf das Paradox, das in der Frage zusammengefaßt ist: Wie läßt sich verstehen, daß mein Leib zugleich ein Körper ist?«⁴⁸ Diese Frage sprengt den Denkraum der Konstitutionsproblematik und eröffnet die Notwendigkeit für einen neuen Rahmen, in dem sowohl der Leib als primordiale Erfahrung des Eigensten als auch in seiner Weltoffenheit und der daraus folgenden Affizierbarkeit gedacht werden könnte.

Für Ricœur liegt ein solcher Rahmen eigentlich in Heideggers »Sein und Zeit« zutage, da die Struktur des In-der-Welt-Seins des Daseins die Konstitutionsproblematik von Anfang an unterwandert, und zwar weil dieses Dasein immer schon als in die Welt geworfenes gedacht wird,⁴⁹ somit diese Welt nicht ursprünglich konstituieren muss, sondern in erster Linie immer schon im praktischen Umgehen mit ihr beschäftigt ist. Die Vorstellung des Menschen als »geworfener Entwurf«⁵⁰, worin der »Lastcharakter der Existenz« und die »Aufgabe des

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Gleichwohl werden im weiteren Fortgang dieser Arbeit viele dieser Dimensionen in Bezug zur Leiblichkeit noch behandelt werden.

⁴⁸ *SaA*, 392.

⁴⁹ »Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die existenziale Räumlichkeit des Daseins. Sie bewahrt vor einem Nichtsehen bzw. vorgängigen Wegstreichen dieser Struktur, welches Wegstreichen nicht ontologisch, wohl aber ›metaphysisch‹ motiviert ist in der naiven Meinung, der Mensch sei zunächst ein geistiges Ding, das dann nachträglich ›in‹ einen Raum versetzt wird.« (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, 56). Weiterhin: »Der Mensch ›ist‹ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ›Welt‹, die er sich gelegentlich zulegt.« (Ebd., 57).

⁵⁰ Ebd. § 58, 285.

Seinsollens im selben Existenzial der Befindlichkeit«⁵¹ zusammenfallen, kommt laut Ricœur der Idee des Selbst als einem anderen ausserordentlich nahe. Trotz dieses günstigen Denkrahmens hat Heidegger den Begriff des Leibes nicht als gesondertes Existenzial erarbeitet. Ricœur sieht dafür zwei Hauptgründe: Erstens werden aufgrund einer übermässigen Fokussierung auf die Furcht und die aus dem Sein-zum-Tode erwachsende Angst andere Dimensionen des pathischen Erleidens, welche die leibliche Dimension direkter zur Sprache gebracht hätten, vernachlässigt. Zweitens hat Heidegger die Chance verpasst, die von Husserl eröffnete Dimension des Raumes mit der Dimension des Leibes anhand seiner eigenen Terminologie umzuarbeiten. Trotz der Behandlung des Raumes in seinem Werk⁵² scheint diese Dimension des In-der-Welt-Seins, damit aber auch der Themenkomplex der Verleiblichung, aufgrund der drohenden Abhängigkeit von uneigentlichen Formen der Sorge, die dazu führen würden, sich selbst als Gegenstand der Sorge zu thematisieren, verdrängt zu werden. Vielleicht hat diese Vernachlässigung nicht zuletzt mit der Konzentration auf die Zeitlichkeit zu tun gehabt, sodass eine Form der Eigentlichkeit für das räumliche Dasein Heidegger schlichtweg weniger interessierte.⁵³ Trotzdem bereiteten nach Maine de Biran und Husserl gerade die Heidegger'sche Begrifflichkeit und sein Entwurf des In-der-Welt-Seins einen Weg für die vertiefte Auseinandersetzung mit Phänomenen einer – pathischen – Leiblichkeit, die dann sowohl in der Phänomenologie als auch in weiteren Strömungen der Geisteswissenschaften weiter ausgearbeitet wurden.

Eine letzte interessante Beobachtung besteht in der Rolle der Leiblichkeit für die Identifizierung mit der Erzählfigur, die aufgrund des Imaginationsvariationsverfahrens zur Wandlung der eigenen Identität führen kann. In der Auseinandersetzung mit den *puzzling cases* von Derek Parfit wird für Ricœur deutlich, dass es sich bei seinen Formen der Eröffnung von Möglichkeitsräumen, die ihrerseits ein neues Verhältnis zur Identitätsfrage anzeigen wollen, nicht um ein legitimes Mittel zur Imaginationsvariierung handelt, da der Invarianzpunkt des menschlichen Leibes in den technologisch imaginierten Versuchen Parfits einfach aufgelöst wird. Die leibliche Verfasstheit des Menschen muss aber als Möglichkeitsbedingung von Identität überhaupt erfasst werden und kann nicht von vornherein kontingiert werden.⁵⁴ Damit also so etwas wie eine Refiguration von lebensweltlicher Realität des

⁵¹ SaA, 394.

⁵² Siehe: Heidegger, *Sein und Zeit*, § 22–24.

⁵³ Vgl. SaA, 394f.

⁵⁴ Vgl. SaA, 186. Vgl. diese Arbeit Kap. 2.2.2.3.

Rezipierenden überhaupt gelingen kann, muss das Unternehmen der Identifikation gelingen; damit Identifikation gelingen kann, dürfen grundanthropologische Dimensionen wie die leibliche Verfasstheit, »die als existentielle Vermittlung zwischen Selbst und Welt erlebt wird«,⁵⁵ nicht einfach übergangen werden.

7.2 LEIB UND KÖRPER

Der deutschen Sprache verdankt sich nicht allein, dass eine Unterscheidung von Leib und Körper selbstverständliches Traditionsgut ist, sondern auch der durchaus sachgerechte etymologische Zusammenhang zwischen Leib und Leben. So bezeichnete das mittelhochdeutsche Wort »lîp« zunächst sowohl den Leib als auch das Leben und erst später erhielt der Begriff des Leibes seine weiteren Bedeutungsspezifika.⁵⁶ Diese Abhängigkeit des Leiblichen vom Leben resp. deren frühere bedeutungsgleiche Verwendung gibt Anhaltspunkte vor, die für die Thematisierung des hier zu untersuchenden Phänomens äusserst aufschlussreich sind. Der lebendige Mensch erscheint »leibhaftig«,⁵⁷ es ist der Mensch wie er »leibt und lebt«,⁵⁸ anders derjenige, der sein Leben ausgehaucht hat; bei diesem erscheint nur noch die Hülle, der Leichnam oder eben der Körper.⁵⁹ Neben dieser durch die Bestimmung »Lebendigkeit« hervorgebrachten Differenz zwischen Leib und Körper wurde Ersterer zudem in den Zusammenhang der Seele gerückt, sodass der lebendige Leib, insbesondere der menschliche, immer auch der beseelte Leib ist.⁶⁰ Allerdings geht es hier noch nicht um eine dichotomische Bestimmung von Leib und Seele, vielmehr war die Seele das Lebensprinzip des Leibes und nicht etwa eine eigene Substanz, die durch Zusammensetzung mit dem Leib als anderer Substanz den lebendigen Menschen ergab.⁶¹ Neben der herausgestellten Unterscheidung des belebten – oder beseelten – Leibes und des unbelebten Körpers muss eine weitere unabdingbare Dimension von

⁵⁵ SaA, 184.

⁵⁶ Vgl. Borsche/Kaulbach, *Leib, Körper*, 173. Siehe weiterhin: Kluge, *Leib*.

⁵⁷ Vgl. Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, 82. Diese Modifikationsbildung aus dem 13. Jh. bezeichnete das Ganze der Person (siehe: Kluge, *leibhaftig*).

⁵⁸ Vgl. Elm, *Leib/Leiblichkeit*, 367.

⁵⁹ Etymologisch gibt es auch hier einen interessanten Zusammenhang: »Körper« leitet sich von derjenigen Auffassung von »corpus« ab, die im Alt- und Mittelhochdeutschen mit »lîch(ame)« (Hülle, Fleisch, Leiche/Leichnam) primär die physische Beschaffenheit sowohl der lebendigen als auch toten Körper meint.« (Ebd., 367). Vgl. auch: Kluge, *Leichnam*; Kluge, *Leiche*.

⁶⁰ Vgl. Wimmer, *Leib*, 499.

⁶¹ Vgl. Koßler, *Leib, Leiblichkeit*, 333.

Leiblichkeit gleich zu Beginn hervorgehoben werden. Diese besteht darin, dass der lebendige Leib als mein Leib »für mich eine grundverschiedene Art der Erfahrung« konstituiert »als alle anderen Körper sie für mich haben, mögen sie beseelte Körper oder unbeseelte Körper sein«. ⁶² Es geht also nicht einfach um eine Aussenperspektive, durch die lebendige Leiber von »toten« Körpern unterschieden werden können und müssen, sondern um das Geheimnis des Leibes als »Nullobjekt der Nähe«, ⁶³ das ich erlebe und durch das ich wahrnehme. ⁶⁴ Husserl beschreibt die doppelte Konstitutionsweise des Leibes wie folgt:

Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich »auf« ihm und »in« ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungsempfindungen an den Fingerspitzen. ⁶⁵

Der Differenz dieses lebendigen spürbaren Eigenleibes, in dem ich empfinde und wahrnehme, vom Körper als objektiv beschreibbares, den anderen zugängliches Ding, ⁶⁶ wurden schon früh die zwei Grundworte Sein und Haben beigelegt. So formuliert dies etwa Plessner: »Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib [...] und *hat* diesen Leib als die-

⁶² *Hua XXXIX*, 615. Aus dieser Erfahrung der Eigenleiblichkeit folgert Husserl zwei unterschiedliche Erfahrungsarten in Bezug auf die eigene und die fremde Subjektivität: »Man sieht zugleich, dass jeder Leib zweierlei Erfahrungsarten hat: die eine für sein Subjekt, die andere für alle anderen menschlichen Subjekte.« (Ebd.).

⁶³ *Hua XXXIX*, 145.

⁶⁴ Vgl. Alloa/Depraz, *Edmund Husserl – »Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«*, 12.

⁶⁵ *Hua IV*, 145.

⁶⁶ Hermann Schmitz unterscheidet zwei Verhältnisse des Leibes zum Körper: »Wenn vom menschlichen Körper die Rede ist, müssen zwei Sorten von Gegenständen, die in der gängigen Diskussion verwirrend zusammenfließen, sauberlich unterschieden werden. Auf der einen Seite steht der sinnfällige Körper, der an der Oberfläche sichtbar und tastbar ist und durch Verletzungen, die ihn nicht töten, zu einem geringen Teil auch im Inneren aufscheinen kann. Dieser Körper teilt mit dem Leib weitgehend das Lokal und kann durch Blicke, Bewegungssuggestionen und synästhetische Charaktere an der Einleibung teilnehmen; er ist mit Halbdingen wie Blick, Stimme, Gang ausgerüstet und hat dadurch einen individuell eigentümlichen Charakter, der sich mit einem wechselnden Gesicht bekleidet. [...] Von anderer Art ist der naturwissenschaftliche Menschenkörper, ein Konstrukt aus Zahlen, die durch Messungen in der Nähe des sinnfälligen Körpers erhoben werden. [...] Das Verhältnis des Leibes zum Körper ist also doppelt, ein Verhältnis erstens zum sinnfälligen, zweitens zum naturwissenschaftlichen Körper.« (Schmitz, *Der Leib*, 143).

sen Körper«.⁶⁷ Es ist dieser »Doppelaspekt«⁶⁸ menschlicher Existenz, der den Versuch einer einfachen Trennung der beiden Aspekte als leibliches Existieren gegenüber einer unsachgemässen Objektivierung des Körpers konterkariert. Denn es geht nicht um eine Unterscheidung einer eigentlichen Sphäre des Leibes und einer uneigentlichen verwissenschaftlichten Form des materiellen Körpers.⁶⁹ Vielmehr ist das leibliche Sein geradezu die Voraussetzung für alle weltlich-objektiven Verhaltensweisen und damit für jegliches »Haben«.⁷⁰ So wird der Leib zur »Wurzel des Habens, wiewohl er kein Gegenstand ist, den ich habe. Er ermöglicht jede Form dinghaften Besitzes, wiewohl er selber nicht zu besitzen und nicht verfügbar ist.«⁷¹ Obschon also Leib und Körper konzeptuell getrennt und theoretisch auf ihre Eigentümlichkeiten befragt werden können, sind diese Dimensionen in der Wirklichkeit immer nur in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit anzutreffen. Der lebendige menschliche Leib kann in der Welt immer nur mit seinem materialen Ausdruck, dem Körper, auftreten.⁷² Gerade um diesen Doppelaspekt der welthaften Existenz zu betonen, wird im weiteren Verlauf dieser Studie immer wieder vom »Leibkörper«⁷³ die Rede sein. Der Vorteil der deutschen Sprache für die Untersuchung des Phänomens des menschlichen Leibes erweist sich aufgrund dieser bereits in der Sprache angelegten Differenzierungsmöglichkeit

⁶⁷ Plessner, *Lachen und Weinen*, 238.

⁶⁸ Dazu erneut Plessner: »Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz als Körper und Leib, als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen.« (Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 294).

⁶⁹ Wie dies eine Lesart von Sein oder Haben im Sinne der Psychologie Erich Fromms vielleicht insinuiert würde. Dort ist die Sphäre des Habens grundsätzlich negativ konnotiert und wird als Logik der Verfügbarmachung und des Besitzen-Wollens gedeutet (Fromm, *Haben oder Sein*, passim). Dass durchaus Zusammenhänge zwischen einer Verfügbarmachung der Welt und der Verobjektivierung und Instrumentalisierung des Körpers bestehen, ist damit natürlich nicht geleugnet. Jener Umstand hat sich nicht zuletzt in der Alltagssprache niedergeschlagen. Tatsächlich wird heute kaum noch von Leib gesprochen, dafür aber umso mehr vom Körper. Dies spiegelt auch die Perspektive auf den eigenen Körper als Ding oder Statussymbol wider, das wie alles andere den Optimierungszwängen spätmoderner Marktmechanismen unterworfen wird (vgl. Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, 82 f.).

⁷⁰ Vgl. Rieger, *Leiblichkeit in theologischer Perspektive*, 39.

⁷¹ Marcel, *Leibliche Begegnung*, 19.

⁷² Vgl. Koßler, *Leib und Körper*, 82.

⁷³ Dieser Begriff taucht bereits bei Husserl auf (z. B. *Hua IV*, 144). Allerdings benutzt er auch andere Kollokationen wie z. B. »Körperleib« (*Hua XIII*, 28; *Hua XV*, 252, Anm. 1). Vgl. weiterhin: Alloa/Depraz, *Edmund Husserl – »Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«*, 12.

des »Spürbaren vom sinnlich Wahrnehmbaren am Menschen«⁷⁴ als offensichtlich. Weder im Englischen noch in anderen romanischen Sprachen gibt es diese Differenzierungsmöglichkeit, weshalb sich Philosophen wie Maurice Merleau-Ponty oder Jean-Paul Sartre mit Kunstgriffen behelfen mussten.⁷⁵ Es ist von daher auch nicht verwunderlich, dass die Problematik des Leibes in seiner doppelten Beschaffenheit im deutschen Sprachraum besonders intensiv bedacht wurde. Schon bei Feuerbach, expliziter dann bei Schopenhauer und Nietzsche im 19. Jh. sowie bei Husserl, Scheler und Plessner im frühen 20. Jh., wurde dem Leib zentrale Bedeutung zugemessen,⁷⁶ bis er schliesslich ab der zweiten Hälfte des 20. Jhs. bis heute in vielen Entwürfen und interdisziplinären Anstrengungen häufig gar zum Fokuspunkt philosophischen Nachdenkens wurde.

Wenn hier im Folgenden der Leib in seiner Rolle als Wahrnehmungsorgan beleuchtet wird, dann ist damit schon angezeigt, dass nicht alle Aspekte menschlicher Leiblichkeit umfänglich erfasst werden können. Bei einem so komplexen Phänomen wie dem Leib wäre taxonomische Vollständigkeit auch überhaupt nicht zu erreichen, denn der Leib ist nicht einfach ein eingegrenztes Thema unter Themen, er ist kein Spezialphänomen, das durch Anwendung einer bestimmten Methodik ausgelotet werden könnte, vielmehr gilt: Die menschliche Leiblichkeit stellt ein Grundphänomen – oder um die Begrifflichkeit Schapps wieder aufzunehmen: ein Urphänomen – dar, da sie an der Konstituierung aller anderen Phänomene stets mitbeteiligt ist.⁷⁷ Gleichzeitig bedeutet diese Beteiligung an der Konstituierung diverser Phänomene niemals eine *creatio ex nihilo*, sondern verweist immer auch auf die ursprüngliche Bezogenheit jenseits ihrer selbst, die von Waldenfels mit der Trias von Weltbezug, Selbstbezug und Fremdbezug untergliedert wird.⁷⁸ Menschliche Leiblichkeit ist unheimlich komplex. Wo aber eine ernsthafte Auseinandersetzung

⁷⁴ Schmitz, *Der Leib*, 5.

⁷⁵ Merleau-Ponty benutzt, um das von Husserl beschriebene Phänomen zu bezeichnen und weiterzudenken, verschiedene Begriffe: So etwa »corps propre«, »corps fonctionnel« oder »corps vivant« (Alloa u. a., *Leiblichkeit*, 2). Sartre hingegen verwendet in Anlehnung an Hegel'sche Konzeptionen die Begrifflichkeit »Le corps comme être-pour-soi« und »Le corps-pour-autrui« (Sartre, *L'être et le néant*, 345–391).

⁷⁶ Vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 15.

⁷⁷ Vgl. ebd., 9. Für Waldenfels sind etwa die Zeit oder die Sprache andere Grundphänomene. Darin zeigt sich an, was im ersten Teil dieser Studie behauptet wurde: dass Erzählen und (Er)leben von Geschichten das menschliche Dasein grundlegend mitkonstituiert. Zeit, so wurde behauptet, werde in der Erfahrung immer schon geschichtenfiguriert – d. h. mit narrations-analogen Strukturen – wahrgenommen.

⁷⁸ Vgl. ebd., 11.

mit menschlicher Existenz stattfinden soll, da muss ein Annäherungsversuch gewagt werden.

7.3 DER LEIB ALS WAHRNEHMUNGSORGAN

Es mag wie eine Binsenweisheit anmuten, dass Wahrnehmung irgend etwas mit dem Leib zu tun haben soll. Denn, so könnte behauptet werden, jeder wisse doch, dass wir nur aufgrund unserer Augen sehen, unserer Ohren hören, unserer Nase riechen, unserer Zunge schmecken und unserer Hände tasten können. Das mag tatsächlich so sein. Gleichwohl muss die Bedeutsamkeit des Leibes für die Wahrnehmung gerade deshalb freigelegt werden, weil der gelebte Leib im lebensweltlichen Daseinsvollzug gerade nicht selbst thematisch wird, sondern als Medium wirksam ist, das in der Vermittlungstätigkeit selbst im Hintergrund verbleibt. Beim Sehen sehe ich ein Haus, ein Boot, ein Auto, einen Menschen usw. Niemals aber sehe ich das Sehen dieses Sehens und auch das Auge sehe ich nicht im Sehen. Der Wahrnehmungsakt und das Auge bleiben also ihrerseits im Sehen implizit, genau wie die Ohren im Hören nicht selbst gehört werden, sondern nur Medium des Hörens sind.⁷⁹ Aufgrund dieser Unsichtbarkeit des Leibes im alltäglichen Wahrnehmen muss der Leib als Bedingungsmöglichkeit der Wahrnehmung explizit thematisiert werden. Besagte Thematisierung und die damit einhergehende Freilegung des Leibes als Möglichkeitsbedingung des Wahrnehmens forderte der Vater der Phänomenologie, Edmund Husserl.⁸⁰ Husserl hatte den Leib als den »Nullpunkt«

⁷⁹ Vgl. Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, 84.

⁸⁰ Damit ist noch nicht gesagt, dass sich Husserl aus dem cartesianischen Dualismus herausgewunden hätte. Obwohl er Descartes kritisiert, tut er dies nicht so sehr aufgrund seines Dualismus als aufgrund seines Reduktionismus, weil dieser das Psychische an der Richtschnur des Physischen beschrieb. Dagegen will Husserl die Spezifik der jeweiligen Bereiche von *res extensa* und *res cogitans* in ihrer eigenen Geltung herausstellen (Alloa/Depraz, *Edmund Husserl – »Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«*, 8 ff.). Bei Husserl ist die Dimension der Intentionalität, die von seinem Lehrer Brentano herkommt und in der Phänomenologie eine unheimliche Karriere gemacht hat, zumindest in seinen *Ideen II* noch als vom Leib unabhängige Beziehungsform eines reinen Ichs her denkbar: »Wir finden uns dann als das auf den Strom der Erlebnisse bezogene geistige Ich – geistig besagt hier bloß allgemein, es sei das Ich, das eben seine Stätte nicht in der Leiblichkeit hat; z. B. ich ›denke‹ (cogito), d. i. ich nehme wahr, ich stelle in irgend einem Modus vor, ich urteile, ich fühle, ich will und finde mich dabei als den einen und selben im Wechsel dieser Erlebnisse, als ›Subjekt‹ der Akte und Zustände. [...] Ich nehme mich als das reine Ich, sofern ich mich rein als den nehme, der im Wahrnehmen gerichtet ist auf das Wahrgenommene, im Erkennen auf das Erkannte, im Phantasieren auf das Phantasierte, im logischen Denken auf das Gedachte, im Werten auf das Gewertete, im Wollen auf das Gewollte«. (*Hua IV*, 97 f.).

jedweder Wahrnehmung und als absolutes »Hier« der Orientierung ausgewiesen. Alles Wahrnehmen geschieht notwendigerweise von einem bestimmten Wahrnehmungspunkt aus und also perspektivisch, weshalb alle erscheinenden Dinge im Bezug zu dieser Raumstelle des absoluten Hier, des Eigenleibes, situiert sind.⁸¹

Alles räumliche Sein erscheint notwendig so, daß es näher oder ferner erscheint, als oben oder unten, als rechts oder links. Das gilt hinsichtlich aller Punkte der erscheinenden Körperlichkeit, die nun in Relation zueinander ihre Unterschiede hinsichtlich dieser Nähe, dieses Oben und Unten usw. haben, als welche hierbei eigenartige, sich wie Dimensionen abstufende Erscheinungsqualitäten sind. Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich Gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein »Dort« wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, wie denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen.⁸²

Räumlichkeit ist hier nicht im Sinne des geometrischen Raumes gedacht, sondern als Orientierungsraum, der die auftretenden Dinge auf den Leib hin strukturiert, weshalb der Raum vom Leib her aufgespannt wird.⁸³ Das bedeutet auch, dass diese Räumlichkeit eben nicht einfach Anschauungsform und damit einen Container darstellt, in dem Einzeldinge auftreten, vielmehr gehört zu dieser phänomenologischen Leibräumlichkeit die Bewegung konstitutiv dazu, und zwar in der doppelten Form von Dingbewegung und Leibbewegung.⁸⁴ Doch weshalb verhält sich dies so? Bereits in den »Logischen Untersuchungen« spricht Husserl im Zusammenhang mit der Wahrnehmung von Gegenständen davon, dass diese in keiner einzigen Wahrnehmung jemals vollständig gegeben sein können, da sie immer nur perspektivisch, z. B. von der Vorder- oder Rückseite her, erscheinen und damit

⁸¹ Somit wird »der Leib zum Träger der Orientierungspunkte Null [...], des Hier und Jetzt, von dem aus das reine Ich den Raum und die ganze Sinnenwelt anschaut. So hat also jedes Ding, das erscheint, eo ipso Orientierungsbeziehung zum Leib«. (*Hua IV*, 56).

⁸² Ebd., 158.

⁸³ »Zu jedem personalen Ich gehört Gegebenheit einer physischen Umwelt mit ihrer bestimmten Orientierung, und jedes hat sein Zentrum, von wo aus es die Dinge wahrnimmt, hat seinen Leib als zentrales Ding, um das sich, sofern es das Zentrum umschließt, alle anderen ihm erscheinenden Dinge ordnen, in ihrer Orientierung darstellen.« (Ebd., 203).

⁸⁴ *Hua XVI*, 154.

jede Wahrnehmung notwendigerweise verkürzt ist. Genau mit dieser Logik der Perzeption hängt die Möglichkeit zusammen, unbegrenzt verschiedene Wahrnehmungen von ein und demselben Gegenstand haben zu können.⁸⁵ Dieser Sachverhalt weist auf eine Diskrepanz zwischen dem in der Wahrnehmungserfahrung intendierten Objekt (z. B. ein Haus) mit dem tatsächlich sinnlich Gegebenen (Vorder- oder Rückseite, Innen- oder Aussenperspektive usw.) desselben Objektes hin. Husserl löst diese Diskrepanz, indem er davon ausgeht, dass die unthematisch co-intendierten Seiten des Gegenstandes im wahrnehmenden Bewusstsein mit in die Wahrnehmung integriert werden, weil perzeptives Bewusstsein aufgrund seiner wesensmässigen Transzendenz immer schon über sich selbst hinausgreift und mehr intendiert, als das sinnlich Gegebene zu präsentieren vermag.⁸⁶

An dieser Stelle kommen wir zurück zur Bedeutsamkeit von Bewegung für die Wahrnehmung. Denn das in der Wahrnehmung sinnlich Gegebene resp. der aus einer bestimmten Perspektive gesehene Gegenstand trägt gleichsam weitere Perspektiven und damit den Sinn für den Gegenstand im Ganzen mit sich, wobei dieses Mitschwingen anderer perspektivischer Wahrnehmungen Indikationen für mögliche zukünftige Stellungen des Eigenleibes im Verhältnis zu diesem perzipierten Objekt mit sich bringen, denn nur unter der Bedingung meiner Ortsveränderung können diese in der gegenwärtigen Wahrnehmung nur mitgemeinten, aber nicht eigentlich wahrgenommenen Seiten des Gegenstandes zur Präsenz gebracht werden. Deshalb ver-

⁸⁵ »Der Gegenstand ist nicht wirklich gegeben, er ist nämlich nicht voll und ganz als derjenige gegeben, welcher er selbst ist. Er erscheint nur ›von der Vorderseite‹, nur ›perspektivisch verkürzt und abgeschattet‹ u. dgl. Während manche seiner Bestimmtheiten mindestens in der Weise, welche die letzteren Ausdrücke exemplifizieren, im Kerngehalt der Wahrnehmung verbildlicht sind, fallen andere nicht einmal in dieser bildlichen Form in die Wahrnehmung; die Bestandstücke der unsichtigen Rückseite, des Innern usw. sind zwar in mehr oder minder bestimmter Weise mitgemeint, sie sind durch das primär Erscheinende symbolisch angedeutet, aber selbst fallen sie gar nicht in den anschaulichen (perzeptiven oder imaginativen) Gehalt der Wahrnehmung. Damit hängt die Möglichkeit unbegrenzt vieler, inhaltlich verschiedener Wahrnehmungen eines und desselben Gegenstandes zusammen.« (*Hua XIX/2*, 589).

⁸⁶ Vgl. Doyon/Wehrle, *Body*, 125. Später nennt Husserl diese Überschüssigkeit des Wahrnehmungsbewusstseins im Verhältnis zum tatsächlich Gegebenen ein »Über-sich-hinaus-meinen«: »Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, daß jedes cogito als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Momente als explizit Gemeintes vorliegt. In unserem Beispiel war jede Wahrnehmungsphase bloße Seite des Gegenstandes als wahrnehmungsmäßig vermeinten. Dieses in jedem Bewußtsein liegende Über-sich-hinaus-meinen muß als Wesensmoment desselben betrachtet werden.« (*Hua I*, 84).

hält sich der Horizont der co-intendierten, jedoch gegenwärtig abwesenden Profile des Gegenstandes korrelativ zum kinästhetischen Horizont des Wahrnehmenden. Demnach werden die abwesenden Seiten eines Dinges in einer intentionalen »Wenn-Dann«-Struktur erfahren, insofern als die eigene Beziehung zu diesen unthematischen Profilen vom Bewusstsein der eigenen Bewegungsmöglichkeit abhängt: Wenn ich vor einem Haus stehe, ist dieses Haus als Ganzes in meiner Wahrnehmung gegeben, und zwar aufgrund der mitgemeinten, gegenwärtig jedoch nicht perzeptiv erfassten Dimensionen des Hausobjektes, die ihrerseits thematisch werden würden, würde ich beispielsweise um das Haus herumgehen.⁸⁷ Der Leib mit seiner kinästhetischen Erfahrung ist also bei Husserl notwendig für die Konstitution des Wahrnehmungsgegenstandes selbst.⁸⁸ Zur kinästhetischen Erfahrung gehören gleichzeitig die Fähigkeit zur Bewegung, das leibliche Können wie auch die Möglichkeit der Bewegungsempfindung, die mit den leiblichen Regungen einhergehen. All dies spielt für die Konstitution von wahrnehmbaren Objekten eine zentrale Rolle. Weiterhin kann sogar gesagt werden, dass das Wissen um das eigene kinästhetische System, das dafür verantwortlich ist, dass in der Wahrnehmung um die abwesenden Seiten eines Gegenstandes gewusst wird, ohne diese Seiten präsent zu haben, seinerseits auf dem impliziten Wissen um die Position des eigenen Körpers und die relativen Stellungen der eigenen Körperteile zueinander beruht.⁸⁹ Wahrnehmungserfahrung ist dabei stets derart konstituiert, dass der Wahrnehmende über ein implizites Bewusstsein darüber verfügt, was in der Wahrnehmung geschieht, wenn er diese oder jene Bewegung ausführen würde. Wenn jemand z. B. vor einem Fenster sitzt und sich auf das geöffnete Buch vor ihm konzentriert, dieses dann schliesst und aus dem Fenster blickt, so ist in jeder ausgeführten Bewegung stets das implizite Wissen um die korrelativen Erscheinungen in der Wahrnehmung vorhanden.⁹⁰ Es

⁸⁷ Vgl. ebd., 126.

⁸⁸ »Wir müssen hier auf eine für die Objektivation des Wahrnehmungsgegenstandes wesentliche Seite der noematischen Konstitution hinweisen, auf die Seite der kinästhetischen Motivation. Nebenbei war immer wieder die Rede davon, daß die Erscheinungsabläufe mit inszenierenden Bewegungen des Leibes Hand in Hand gehen. Aber das darf nicht als ein zufälliges Nebenbei verbleiben. Der Leib fungiert beständig mit als Wahrnehmungsorgan und ist dabei in sich selbst wieder ein ganzes System aufeinander abgestimmter Wahrnehmungsorgane. Der Leib ist in sich charakterisiert als Wahrnehmungsleib.« (*Hua XI*, 13).

⁸⁹ Vgl. Doyon/Wehrle, *Body*, 126. Ohne diese Bewegungsempfindung »ist kein Körper da, kein Ding.« (*Hua XVI*, 160).

⁹⁰ »Blicke ich auf einen Gegenstand, so habe ich ein Bewußtsein meiner Augenstellung und zugleich, in Form eines neuartigen systematischen Leerhorizonts, ein Bewußtsein des ganzen Systems möglicher, mir frei zu Gebote stehender Augenstellungen.

gibt also eine Beziehung zwischen meinen Bewegungsempfindungen und den Erscheinungsweisen der Dinge. Demnach ist der Leib ein »System von ›Bewegungsempfindungen‹, die im Bewegen der Augen, des Kopfes usw. während der Wahrnehmung ablaufen, und sie sind nicht nur parallel mit den ablaufenden Erscheinungen da, sondern bewusstseinsmässig sind die betreffenden kinästhetischen Reihen und die Wahrnehmungserscheinungen aufeinander bezogen.«⁹¹ Es ist diese Korrelation zwischen den Bewegungsempfindungen und den Erscheinungen des Objektes, die für die Einheit des Objektes verantwortlich ist und die für Husserl eine intentionale synthetische Einheit darstellt.⁹² Weiterhin stellt Husserl fest, dass sowohl der Wahrnehmungsakt als auch dessen korrelativer Gegenstand immer vor einem Hintergrund stattfinden und niemals komplett isoliert werden können. Die Wahrnehmung verschiedener Profile desselben Dinges aufgrund der kinästhetisch motivierten Möglichkeiten des Leibes muss also noch einmal eingebettet werden in die Horizonte, in denen diese stattfinden kann. Auf der Seite des Dinges findet sich ein gegenständlicher Hintergrund, vor dem das Einzelding erst hervortreten kann,⁹³ während auf der Seite des intentional sich beziehenden Subjektes der Bewusstseinsakt seinerseits in das Vorher und Nachher anderer Bewusstseinsakte eingebettet ist. Jeder solche Bewusstseinsakt erhält seine Bedeutung zu einem Teil aus seiner Position innerhalb des Bewusstseinsstromes, an dem er auftritt.⁹⁴

Wahrnehmung vor einem Hintergrund, der Leib als absolutes »Hier« räumlicher Orientierung sowie die Entdeckung leiblicher Bewegungsempfindung als bedeutsam für die Konstitution von Objekten sind allesamt Themata, die im weiteren Verlauf der leibphänomenologischen Diskurse, aber auch anderer Theorieströmungen wie z. B. in den Kognitionswissenschaften, Ausgangspunkte markieren. Ein weiterer äusserst wichtiger Denker im Gefolge Husserls machte sich genannte Topoi zu eigen und erweiterte sie in seinem eigenen Entwurf.

Und nun ist das in der gegebenen Augenstellung Gesehene mit dem ganzen System so verknüpft, daß ich evidenterweise sagen kann: Würde ich die Augen nach der und der Richtung bewegen, so würden demgemäß in bestimmter Ordnung die und die visuellen Erscheinungen ablaufen; würde ich die Augenbewegung nach der und der andern Richtung laufen lassen, so würden andere, und entsprechend zu erwartende Erscheinungsreihen verlaufen.« (*Hua XI*, 14).

⁹¹ Ebd.

⁹² Vgl. Doyon/Wehrle, *Body*, 127.

⁹³ *Hua III/1*, 188f.

⁹⁴ Vgl. Fingerhut/Hufendiek/Wild, *Was ist Philosophie der Verkörperung?*, 27f. Siehe dazu auch die Studien in dieser Arbeit zur Husserl'schen Analyse der Zeiterfahrung: Kap. 5.1.1.

Es war Maurice Merleau-Ponty, der diese Husserl'schen Vorgaben aufnahm und in seinen Analysen zur Wahrnehmung, der Intentionalität und dem Verhältnis des Leibes zu diesen Themen, den Übergang von der transzendentalen Phänomenologie Husserl'scher Provenienz hin zur Leibphänomenologie vollzog,⁹⁵ indem er gewisse egologische Prämissen verwarf und das Verhältnis von Bewusstsein und Leiblichkeit vom Kopf zurück auf die Füße stellen wollte. Es ist nicht mehr das reine transzendente Bewusstsein, das – wenn nötig – auch ohne Leib in Augenschein genommen werden kann, sondern es ist nunmehr der Leib in seiner Situierung innerhalb der Welt, der zum primären Modus des Existierens und Erkennens avanciert.⁹⁶ Der Grundmodus unseres Existierens ist für Merleau-Ponty unser leibliches Dasein in einer Welt und nicht die bewusstseinsmässige Konstituierung derselben:

Die Welt ist kein Gegenstand, dessen Konstitutionsgesetz sich zum voraus in meinem Besitz befände, jedoch das natürliche Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung. Die Wahrheit »bewohnt« nicht bloß den »inneren Menschen«, vielmehr es gibt keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt. Gehe ich, alle Dogmen des gemeinen Verstandes wie auch der Wissenschaft hinter mir lassend, zurück auf mich selbst, so ist, was ich finde, nicht eine Heimstätte innerer Wahrheit, sondern ein Subjekt, zugeeignet der Welt.⁹⁷

Dieses Subjekt, das ich selbst bin, ist »konkret genommen untrennbar [...] von diesem Leib hier und dieser Welt hier«. ⁹⁸ Das Eingebettet-Sein in einer Welt, das Heidegger'sche In-der-Welt-Sein, wird von Merleau-Ponty insbesondere in Hinsicht auf das praktische Verhältnis zu dieser Welt bedacht und deshalb auch als ein Zur-Welt-Sein (*être-au-monde*) des Menschen bestimmt.⁹⁹ Wie kommt er zu dieser Neubestimmung menschlicher Existenz?

Genau wie schon Husserl beschäftigt sich auch Merleau-Ponty mit der Geheimnishaftigkeit der doppelten Gegebenheitsweise des Leibes, seiner Wahrnehmbarkeit einerseits und seiner Funktion als

⁹⁵ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 63.

⁹⁶ Vgl. Doyon/Wehrle, *Body*, 128.

⁹⁷ *PhW*, 7.

⁹⁸ Ebd., 464.

⁹⁹ »Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren.« (Ebd., 106). Vgl. weiterhin: Doyon/Wehrle, *Body*, 129.

Wahrnehmungszentrum andererseits.¹⁰⁰ Wie kann es sein, dass ein scheinbar mühelos beschreibbares, in der Welt der Dinge auftretendes Objekt gleichzeitig Ort der Erkenntnis aller anderen Objekte darstellt und damit generative Bedeutsamkeit für die Welt hat? Anders als der objektivierte Körper, der als Ding unter Dingen auftritt, entzieht sich der Leib im Vorgang der Wahrnehmung der Beobachtung. Als absolutes Hier wird er nicht selbst objektiv erfassbar, sondern markiert den Punkt aller Erfassung und bleibt obgleich bei aller Wahrnehmung notwendigerweise mit dabei stets nur am Rande der Wahrnehmung.¹⁰¹ Er ist »als die Welt sehender oder berührender [...] niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden. Weil er das ist, wodurch es Gegenstände überhaupt erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals völlig konstituiert zu sein.«¹⁰² Der Leib zeichnet sich einerseits durch seine Affektivität, seine Unmittelbarkeit des eigenleiblichen Spürens aus, das von Merleau-Ponty am Beispiel des Schmerzes behandelt wird, der in unmittelbarer Evidenz gegeben ist,¹⁰³ und andererseits liegt ein elementarer Unterschied zwischen dem Leib und allen anderen Dingen in der Möglichkeit der Selbstbewegung beschlossen.

¹⁰⁰ So formuliert er in seinem Essay »Das Auge und der Geist«: »Das Rätsel liegt darin, daß mein Leib zugleich sehend und sichtbar ist. Er, der alle Dinge betrachtet, kann sich zugleich auch selbst betrachten und in dem, was er dann sieht, die ›andere Seite‹ seines Sehvermögens erkennen. Er sieht sich sehend, er betastet sich tastend, er ist für sich selbst sichtbar und spürbar. [...] Aus diesem ersten Paradox ergeben sich immerfort neue. Sichtbar und beweglich zählt mein Körper zu den Dingen, ist eines von ihnen, er ist in dem Gewebe der Welt gefangen, und sein Zusammenhalt ist der eines Dinges. Da er aber sieht und sich bewegt, erfährt er die Dinge in seinem Umkreis, sie bilden einen Anhang oder eine Verlängerung seiner selbst«. (Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, 279 f.).

¹⁰¹ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 64.

¹⁰² *PhW*, 117. Bereits Husserl sprach im Zusammenhang mit der Permanenz des Leibes und der Unmöglichkeit, sich vom eigenen Leib zu entfernen, von diesem als merkwürdig unvollkommen konstituiertem Ding: »Während ich allen anderen Dingen gegenüber die Freiheit habe, meine Stellung zu ihnen beliebig zu wechseln und damit zugleich die Erscheinungsmannigfaltigkeiten, in denen sie mir zur Gegebenheit kommen, beliebig zu variieren, habe ich nicht die Möglichkeit, mich von meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen, und dem entsprechend sind die Erscheinungsmannigfaltigkeiten des Leibes in bestimmter Weise beschränkt: gewisse Körperteile kann ich nur in eigentümlicher perspektivischer Verkürzung sehen, und andere (z. B. der Kopf) sind überhaupt für mich unsichtbar. Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.« (*Hua IV*, 159).

¹⁰³ Merleau-Ponty spricht von einem Schmerzraum: »Vielmehr will ich sagen, daß der Schmerz selbst seinen Ort anzeigt, also einen ›Schmerzraum‹ konstituierend. ›Mein Fuß tut mir weh‹ – das heißt nicht: ›ich denke, mein Fuß ist Ursache des Schmerzes‹, sondern: ›Der Schmerz kommt vom Fuß‹ oder einfacher noch: ›Mein Fuß schmerzt‹«. (*PhW*, 119).

Selbstbewegung ist nun aber phänomenologisch nicht einfach im Sinne eines Werkzeugverhältnisses zu beschreiben; es ist nicht zuerst mein willentlich bewusster Entschluss, der im Anschluss gleichsam kausal den Leib in Bewegung setzt. Auch hier muss das Verhältnis zum Leib als ein unmittelbares beschrieben werden: »Ich muß ihn nicht erst suchen, er ist schon bei mir – und ich muß ihn selbst nicht zum Ziel der Bewegung erst hinführen, er berührt es von Anbeginn, und er selbst ist es, der sich ihm entgegenwirft. Das Verhältnis zwischen meinem Entschluß und meinem Leib in der Bewegung ist ein magisches.«¹⁰⁴ Der Leib selbst scheint über eine eigene Intentionalität zu verfügen.¹⁰⁵

Damit stoßen wir an eine der wichtigsten Umdeutungen in Merleau-Pontys Wahrnehmungsphänomenologie. Intentionalität war in der Phänomenologie Husserls der zentrale Begriff schlechthin. Es handelt sich dabei um die Erkenntnis einer »von etwas«-Struktur, d. h. der Erkenntnis, dass jeder intentionale Akt wie z. B. die Wahrnehmung immer schon Wahrnehmung von etwas ist.¹⁰⁶ Merleau-Ponty sieht nun die Leistung Husserls nicht so sehr im Zusammenhang mit dem Begriff der Intentionalität begründet als vielmehr in der »Entdeckung einer der Intentionalität der Vorstellungen zugrunde liegenden tieferen Intentionalität, der andere den Namen der Existenz gegeben haben.«¹⁰⁷ Diese tiefere Intentionalität der Existenz wird von ihm selbst als Intentionalität des Leibes ausgewiesen, genauer noch: als leibliche Bewegungsintentionalität.¹⁰⁸ Die Intentionalität des Leibes besteht in erster Linie darin, dass der Leib eine quasi präreflexive Synthese aus Wahrnehmungen und den vorhandenen, durch Gewohnheit erworbenen Bewegungsdispositionen vollzieht.¹⁰⁹ Präreflexiv ist diese Synthese deshalb, weil sie ohne begleitende bewusste Reflexion über alltägliche Handlungen und Bewegungsabläufe auskommt. Von ein-

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 65.

¹⁰⁶ »Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen ›Bewußtsein von etwas zu sein‹. Zunächst trat uns diese wunderbare Eigenheit, auf die alle vernunfttheoretischen und metaphysischen Rätsel zurückführen, entgegen im expliziten cogito: ein Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; ein Wünschen von einem Wunschverhalt usw. Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches usw. In jedem aktuellen ›cogito‹ richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender ›Blick‹ auf den ›Gegenstand‹ des jeweiligen Bewußtseinskorrelats, auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das sehr verschiedenartige Bewußtsein von ihm.« (*Hua III/1*, 188).

¹⁰⁷ *PhW*, 148f. Anm. 55.

¹⁰⁸ Vgl. Morris, *Body*, 115.

¹⁰⁹ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 66.

fachen Bewegungen wie dem Ergreifen eines Bechers hin zu komplexeren Abläufen wie dem Schreiben auf einer Computertastatur oder dem Autofahren; in vielen Fällen gehen diese Handlungen präreflexiv und automatisiert vonstatten und werden also in leiblicher Unmittelbarkeit durch die spontane Synthetisierung geleistet. In diesem praktischen Verhältnis zur Welt, das zu einer Neukonturierung des Raumes als einer praktischen Räumlichkeit führt, werden sowohl Bewegung als auch Wahrnehmung und Bedeutung durch die leibliche Intentionalität integriert.¹¹⁰ Diese Räumlichkeit ist im Vergleich zum objektiven Raum, wie er etwa in der Geometrie eine Rolle spielt, als primordiale Räumlichkeit die Art und Weise, wie der Leib unmittelbar zum Raum ist.¹¹¹

Merleau-Ponty spricht in Bezug auf die praktische Räumlichkeit auch von der Situationsräumlichkeit, die er gegen eine bloße Positionsräumlichkeit als die dem Leibe eignende ausweist. Um diese Differenz zu plausibilisieren, beruft er sich auf den Begriff des Körperschemas, der in der Neurophysiologie und Psychiatrie des beginnenden 20. Jh. im Zuge vermehrter Beschäftigung mit Körperwahrnehmungen auftauchte.¹¹² Weder ist der eigene Leib einfach die wahrgenommene Summe von abgespeicherten Lokalempfindungen noch ist er einfach ein Gerüst von räumlich zusammengestellten Organen, vielmehr ist der Leib stets in unteilbarem Besitz. Um die Lage der einzelnen Glieder weiss man dabei aufgrund des Körperschemas.¹¹³ Allerdings, so moniert Merleau-Ponty, hat die frühe physiologische Vorstellung des Körperschemas dieses problematisch gedeutet, da dort von Bilderassoziationen ausgegangen wurde, die das Körperschema zu einem Bild-Zentrum stilisiert haben. Doch um die »räumliche und zeitliche, die intersensorische oder sensorisch-motorische Einheit des Leibes als eine gleichsam *de jure* herrschende zu bezeichnen«, ¹¹⁴ müsste dieses den Bilderassoziationen, die im Laufe der Kindheit aufgebaut werden, eigentlich vorausgehen, weshalb in der Psychologie das Körperschema auch als derartigen Assoziationen vorgeschaltetes Konstitutionsgesetz konzeptualisiert wurde, womit dieses nun nicht mehr als das »Ergebnis im Lauf der Erfahrung hergestellter Assoziationen, sondern als Gesamtbewußtsein meiner Stellung in der intersensorischen Welt«¹¹⁵ und damit als »Gestalt« ausgewiesen wurde. Doch auch

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Vgl. *PhW*, 178.

¹¹² Vgl. Scheerer, *Körperschema*, 1134.

¹¹³ Vgl. *PhW*, 123.

¹¹⁴ Ebd., 124.

¹¹⁵ Ebd., 145.

diese Vorstellung des Körperschemas als eine Gestalt, d.h. eine den Einzelteilen vorhergehende geschlossene Ganzheit muss noch dynamisiert werden. Denn der Leib ist nicht einfach eine für sich bestehende Ganzheit, sondern ist in seinem praktischen Zur-Welt-Sein immer schon über sich hinaus und greift auf seinen Umraum aus.¹¹⁶ Er ist gegenüber seinen Aufgaben und seinen Möglichkeiten situierter Leib.¹¹⁷ Situationsräumlichkeit besagt also genau dies: Der Leib ist immer schon auf seine Aufgaben hin polarisiert, er existiert auf diese Aufgaben hin: »[D]ann aber ist das Körperschema letztlich nur ein anderes Wort für das Zur-Welt-sein meines Leibes.«¹¹⁸ Demnach existiert nicht einfach ein monadisch isolierter Leib und eine ihm gegenüberstehende Welt, sondern Körperraum und Aussenraum bilden zusammen ein praktisches System; leibliche Räumlichkeit vollzieht sich im Handeln, also in der Bewegung des Leibes.¹¹⁹

Um den Unterschied zwischen einer durch die praktische Bewegungsintentionalität strukturierten Räumlichkeit und einer abstrakten Räumlichkeit, in der die Dinge objektiv lokalisiert werden können, herauszustellen, untersucht Merleau-Ponty das Beispiel des hirngeschädigten Patienten Schneider. Dieser kann weder mit geschlossenen Augen abstrakte Bewegungen ausführen, d.h. Bewegungen, die nicht auf eine praktische Tätigkeit gerichtet sind und damit keiner tatsächlichen Situation entsprechen. Er kann z.B. nicht auf Befehl den rechten Arm heben oder das linke Bein bewegen. Noch ist er dazu imstande, die Stellung seiner Körperteile zu beschreiben. Er vermag also keine Rechenschaft darüber abzugeben, wo sich im Moment sein Fuss im Raum befindet. Auch Berührungen an seinem eigenen Körper kann er nur sehr schlecht lokalisieren. Derartige abstrakte Bewegungen gelingen dem Patienten nur dann, wenn er die für die Bewegung notwendigen Körperteile anschauen darf. Überraschenderweise kann derselbe Patient gewohnte alltägliche Tätigkeiten und situationsadäquate Bewegungen sogar mit geschlossenen Augen sicher und schnell ausführen. Er kann z.B. ohne Probleme sein Taschentuch aus seiner Hosentasche holen und sich die Nase putzen. Auch das Hervorholen eines Streichholzes aus der Schachtel und das Anzünden einer Lampe mit dem Streichholz bereiten ihm keinerlei Schwierigkeiten. Betreffende Beobachtungen, die Merleau-Ponty

¹¹⁶ David Morris beschreibt Merleau-Pontys Vorstellung des Körperschemas folgendermaßen: »Roughly, the body schema is that in virtue of which a bodily movement is a finely coordinated ensemble of motions intentionally organized in advance towards targets that are to be meaningfully moved.« (Morris, *Body*, 115).

¹¹⁷ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 67.

¹¹⁸ *PhW*, 126.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 128.

aus den Untersuchungen von Gelb und Goldstein anführt,¹²⁰ lassen auf eine Dissoziation zwischen Akten des Zeigens und den Fass- und Greifbewegungen schliessen. Obwohl der Patient nicht auf seine Stirn zeigen, sie also nicht im objektiven Raum lokalisieren kann, wäre er sofort mit der Hand bei der Stirn, sollte ihn eine Mücke dort stechen.¹²¹ Es ist diese unmittelbare leibliche Intentionalität, die sich gleichsam vor die Dualität von Denken und Bewegen setzt. Der Leib scheint sich selbst in der ihm vertrauten Umgebung zurechtzufinden, ohne dass ein Denkprozess diese Orientierung anleiten muss.¹²² Etwas fassen oder berühren scheint mit dieser anderen Form von Räumlichkeit einherzugehen: »Von einer Mücke gestochen, muss der Kranke die gestochene Stelle nicht erst suchen, er findet sie unverzüglich, da es ihm nicht darum geht, sie in Bezug zum Koordinatensystem des objektiven Raumes zu setzen«, vielmehr besteht »im natürlichen System des eigenen Leibes zwischen der Hand als Kratzvermögen und der gestochenen Stelle als Stelle zu kratzen«¹²³ ein unmittelbareres Verhältnis, welches das sofortige Auffinden der gestochenen Stelle ohne die Verortung im objektiven Raum möglich macht. Diese leiblich praktische Räumlichkeit ist nun aber nicht einfach auf den eigenen Körper beschränkt, sie zeigt sich genau dort, wo in gewohnten Abläufen auf Dinge oder Werkzeuge ausgegriffen wird. Es sei daran erinnert, dass der Patient auch seine gewohnten Tätigkeiten von früher noch relativ sicher und schnell auszuführen imstande ist. Sein Handwerk, das Herstellen von Brieftaschen, kann er nur deshalb trotz des scheinbaren Verlustes der Orientierungsfähigkeit im objektiven Raum noch problemlos ausführen, weil er in Bezug auf die Scheren und Nadeln seine Hände und Finger eben auch nicht erst im objektiven Raum lokalisieren muss, diese vielmehr bereits durch die Wahrnehmung der Werkzeuge in Bewegung gesetzt werden, weil sie in einem intentionalen Verhältnis zu diesen Werkzeugen und damit in einem situationsräumlichen Verhältnis stehen:¹²⁴ »Arbeitstisch, Schere und Lederstück begegnen ihm als Pole seines Tuns, definieren durch ihren verbundenen Sinn eine bestimmte und zwar offene Situation, die eine gewisse Art von Entschluß, eine bestimmte Arbeit verlangen.«¹²⁵ Die Motorik spielt demzufolge eine unhintergehbare Rolle, um die Freilegung der

¹²⁰ Siehe: Gelb/Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*.

¹²¹ Vgl. PhW, 128f.

¹²² Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 66.

¹²³ PhW, 131.

¹²⁴ Vgl. ebd.

¹²⁵ Ebd., 132. Dieses Verlangen von bestimmten Handlungen wird später in der Behandlung von Affordanzen eine bedeutsame Rolle spielen.

ursprünglichen Intentionalität zu verstehen. Bewusstsein ist nicht zuerst das abstrakte »Ich denke«, sondern ein konkretes »Ich kann«.¹²⁶

Solches Können, solche Bewegungen müssen selbstverständlich erlernt werden, d. h. der Leib muss sie in seine eigene Welt einverleiben.¹²⁷ Bewegungserfahrung wird von Merleau-Ponty nicht einfach als eine Form von Erkenntnis neben anderen behandelt, vielmehr eröffnet sich in ihr der Zugang zur Welt und zu den Gegenständen. Im Anschluss an Grünbaum nennt er diese ursprüngliche Erkenntnisart des leiblichen Zur-Welt-Seins »Praktognosie«:¹²⁸ ein praktisches Wissen, ein praktisches Weltverhältnis. Das so bezeichnete praktische Wissen ist nun nicht einfach von Anfang an gegeben, es wird vielmehr angeeignet, erlernt, und zwar nicht einfach ein für alle Mal, sondern in einem dynamischen Prozess von Verwandlung und Erneuerung. Merleau-Ponty spricht hier vom Erfassen einer Bedeutung durch den Erwerb einer Gewohnheit, womit die »motorische Erfassung einer Bewegungsbedeutung«¹²⁹ gemeint ist. Zur Erklärung führt er verschiedene Beispiele an: Wer einen Wagen führen kann, der sieht unmittelbar, ob er durch eine Einfahrt hindurch passt, ohne zuerst die Wagenbreite mit der Breite dieser Einfahrt vergleichen zu müssen. Analog dazu kann das Eintreten in eine Wohnung als Beispiel herhalten. Kaum jemand würde die Breite des Türrahmens mit der Breite des eigenen Körpers vergleichen müssen, sogar dann nicht, wenn die Tür sehr schmal gehalten wäre; in einem solchen Fall würde man sich bücken oder sich gleichsam automatisch etwas zur Seite stellen, um die Tür passieren zu können. Genau wie der eigene Körper wird im Beispiel mit dem Wagen dieser in den eigenen Leibraum integriert, d. h., er ist nicht mehr einfach Gegenstand unter Gegenständen, sondern Erweiterung des leiblichen Vermögens. Auch der Stock des Blinden ist für diesen kein normaler Gegenstand mehr, er wird nicht als Stock wahrgenommen, sondern vergrößert die Reichweite des Berührens¹³⁰:

Sich an einen Hut, an ein Automobil oder an einen Stock gewöhnen heißt, sich in ihnen einrichten, oder umgekehrt, sie an der Voluminosität des eigenen Leibes teilhaben lassen. Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln.¹³¹

¹²⁶ Vgl. ebd., 166.

¹²⁷ Vgl. ebd., 168.

¹²⁸ Vgl. ebd., 170.

¹²⁹ Ebd., 172.

¹³⁰ Vgl. ebd., 173.

¹³¹ Ebd.

Das Körperschema, diese auf eine Umwelt ausgerichtete holistische Organisationsform des Leibes,¹³² das als praktisch hergestellte und herzustellende Einheit des Leibes fungiert,¹³³ zeigt seine Dynamik und Beweglichkeit gerade in solchen Habituationsvorgängen, bei denen sowohl das leibliche Vermögen durch das Erlernen von Fähigkeiten (Schreiben auf einer Computertastatur,¹³⁴ das Spielen eines Instruments,¹³⁵ Fahrrad- oder Autofahren, Tennisspielen usw.) erweitert wird, als auch Gegenstände zur Erweiterung des leiblichen Vermögens integriert werden. Damit vermittelt das Körperschema stets zwischen dem gegenwärtig aktiven Leib und dem habituellen Leib, der die praktischen Möglichkeiten dieses Leibes aufgrund der bereits angeeigneten Praktognosie determiniert.¹³⁶ Dass gegenwärtige Möglichkeiten leiblicher Interaktion und Handlungen immer habituell vorgespart sind, mutet eigentlich nicht besonders neu an, dass diese Habitualitäten sich allerdings gleichsam präreflexiv und jenseits von »Erinnerung« direkt in die Intentionalität des Leibes und damit ins Körperschema einschreiben, ist durchaus bedenkenswert. Zumal solche Gewohnheiten nicht auf Makroaktivitäten wie das Tennisspielen restringiert sind, auch sinnliche Wahrnehmungen sind gleichsam immer schon präfiguriert resp. nicht neutral, sondern aufgrund früherer Leiberfahrungen geprägt. Weiterhin geschieht Wahrnehmung nie isoliert, sondern immer synästhetisch, gerade deshalb sieht man förmlich die Zerbrechlichkeit eines Glases, die Härte des Eisens, die Nässe von Flüssigkeit usw.¹³⁷ Wahrnehmen und Handeln sind also durchwegs abhängig von einer Wahrnehmungs- und Handlungsgeschichte, von sedimentierten Habitualitäten, welche die Art und Wei-

¹³² Vgl. Doyon/Wehrle, *Body*, 131.

¹³³ Vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 115.

¹³⁴ »Es ist buchstäblich wahr, daß Maschinenschreiben lernen heißt, den Raum der Klammer seinem Körperraum integrieren«. (*PhW*, 175).

¹³⁵ Merleau-Ponty bringt das Beispiel des Organisten, der nur eine kurze Eingewöhnungszeit brauche, um sich mit einer komplett unbekannten Orgel vertraut zu machen: »Er setzt sich auf die Bank, bedient die Pedale, zieht die Register, nimmt dem Instrument mit seinem Leibe Maß, verleibt sich Richtungen und Dimensionen ein, richtet in der Orgel sich ein wie man in einem Hause sich einrichtet.« (Ebd., 175).

¹³⁶ Vgl. Doyon/Wehrle, *Body*, 131.

¹³⁷ Vgl. *PhW*, 268f. Hier bezieht sich Merleau-Ponty auf die Dissertation Wilhelm Schappas, der dieses Sehen-Als wunderbar beschreibt: »Wir sehen dort, wie der Honig kleben bleibt an jedem Ding, mit dem er in Berührung kommt; wie das Wasser sofort zurückfällt, wie es fließt, und leicht beweglich, flüssig ist. Wir sehen, wie elastisch das Eisen der Stimmgabel ist; wir sehen die Leichtigkeit der Feder, des Rautes, die der Wind davonträgt. Wir sehen die Konsistenz und Schwere des eisernen Gewichtes, das sich in den Sand einbohrt. Dies alles steht im Sehen leibhaftig vor uns.« (*BPW*, 20).

se des Sehens, Hörens, Riechens, Tastens, Schmeckens, aber auch des Handelns immer schon vorprägen. Dass diese Habitualisierungsprozesse zudem keine individualistisch isolierten sind, sondern stets in einer intersubjektiven Welt, d. h. im Raum kultureller Werte und Normen stattfinden, deshalb alles Wahrnehmen und Handeln kulturell präfiguriert ist, wird später intensiver beleuchtet,¹³⁸ ist aber bei Merleau-Ponty bereits logische Folge seiner Leibphänomenologie.

Die von Merleau-Ponty angestossenen Themen wie der für die Wahrnehmung konstitutive Interaktionismus zwischen Leib und Umwelt aufgrund des Handelns und der Einbezug des Körperschemas zur Erklärung der spatio-temporalen sensomotorischen Einheit des Leibes findet insbesondere in der gegenwärtigen Kognitionswissenschaft Anklang. Nachdem der lang gehegte Konsens, menschliche Kognition anhand von Computermodellen modellieren zu können, in den 80er Jahren an ein Ende kam,¹³⁹ diversifizierte sich das Feld der Kognitionswissenschaften und verschob sich allmählich hin zur Einsicht in die Notwendigkeit des Einbezugs der körperlichen Realität für jede Form von Erkenntnis. Das gegenwärtige enorme Interesse an der Verkörperung von Kognition¹⁴⁰ kann als Konsequenz dieser tektonischen Plattenverschiebung innerhalb des Kognitionsdiskurses gelten. Diese Verschiebung hatte ihrerseits damit zu tun, dass im Versuch der Interdisziplinarität vermehrt auf phänomenologische Einsichten zurückgegriffen wurde resp. besagte Perspektive stärkere Beachtung fand. Eine der ersten und wirkungsreichsten Absetzungen vom Computer als Kognitionsmodell lieferte Hubert Dreyfus in seiner phänomenologischen Kritik von künstlicher Intelligenz und der damit einhergehenden Absteckung – sowie Restrangierung – des computationalen Fähigkeitsbereichs,¹⁴¹ in der er sich explizit auf Merleau-Pontys Leib-

¹³⁸ Siehe dazu insbesondere Kap. 8. Die Verleiblichung des Sozialen.

¹³⁹ Vgl. Gallagher, *Embodiment*, 354.

¹⁴⁰ »Embodied cognition is sweeping the planet«. (Adams, *Embodied Cognition*, 619).

¹⁴¹ Erstmals erschien diese Monographie im Jahre 1972: Dreyfus, *What Computers Can't Do*. Mit der Absetzung von gängigen Annahmen innerhalb der Künstlichen-Intelligenz-Forschung geht auch eine Absetzung von der klassischen Kognitionswissenschaft einher. Denn prävalent wurde die Frage, was Intelligenz eigentlich sei, wie sie zu beschreiben wäre und ob es Übereinstimmungen resp. Unterschiede verschiedener Intelligenzformen gäbe, insbesondere durch das Aufkommen moderner Informatik und der damit einhergehenden KI-Forschung. Es war Alan Turing, der Erfinder der gleichnamigen Maschine, der den Vorschlag machte, von intelligentem Verhalten bei Hochleistungscomputern dann zu sprechen, wenn sie Input aufnehmen, diesen regelbasiert prozessieren und schliesslich daraus Output generieren konnten. Diese Vorstellung von maschineller Intelligenz als Verarbeitung von Input nach gewissen Regeln hatte rückwirkend enormen Einfluss auf die Vorstellung von Intelligenz überhaupt. Deshalb war es kein grosser Schritt mehr, dem Zentralrech-

phänomenologie bezog.¹⁴² Einige weitere Denker¹⁴³ nahmen die Einsichten Merleau-Pontys auf, woraus sich allmählich ein gemeinsamer Forschungsansatz herauskristallisierte, der mittlerweile als *embodied cognition* (EC) bekannt ist und seinerseits noch einmal verschiedene Stossrichtungen aufweist.¹⁴⁴ Eine dieser Stossrichtungen, der sogenannte Enaktivismus, nimmt die Einsichten phänomenologischer Wahrnehmungsentwürfe in besonderem Masse auf und arbeitet diese in den kognitionswissenschaftlichen Diskurs ein resp. erweitert diese Entwürfe durch die Konfrontation mit anderen Forschungsdisziplinen. Der Begriff selbst wurde von Varela, Rosch und Thompson in ihrem 1991 veröffentlichten Werk »The Embodied Mind«¹⁴⁵ verwendet und kann seither als Label für diejenigen Theorieansätze innerhalb der Kognitionswissenschaften gelten, die insbesondere die Handlungsorientierung und damit die Interaktion des kognitiven Systems mit der Umwelt betonen.¹⁴⁶ Ein Organismus nimmt in dieser Perspektive seine Umwelt nicht einfach nur passiv wahr und wirkt von aussen auf sie ein, vielmehr bringt er die Welt aktiv mit hervor:

We propose as a name the term enactive to emphasize the growing conviction that cognition is not the representation of a

ner der Maschine das menschliche Gehirn als Pendant entgegensetzen, dieses also im Sinne der biologischen Hardware zu deuten, während die darin vorgehenden Denkprozesse die Software darstellten (vgl. Fingerhut/Hufendiek/Wild, *Was ist Philosophie der Verkörperung?*, 43f. Weiteres zur klassischen Kognitionswissenschaft siehe 43–57).

¹⁴² Vgl. Gallagher, *Embodiment*, 354.

¹⁴³ Neben Gallagher selbst seien dies bereits früh z.B. Alphonse de Waelhens, Michel Henry oder Iris Young gewesen (siehe: ebd., 355). Weiterhin könnte auch noch Charles Taylor angeführt werden, der sich durch sein ganzes Schaffen hindurch stets – ähnlich wie Dreyfus – gegen eine kartesianische Epistemologie wendete und den Repräsentationalismus im Gefolge Merleau-Pontys, aber auch Heideggers und Wittgensteins stets problematisierte (siehe dazu: Taylor, *Engaged Agency and Background in Heidegger*; Taylor, *Merleau-Ponty and the Epistemological Picture*; Taylor, *Overcoming Epistemology*). Als zusammenfassende Kritik dieser epistemologischen Konstellation kann auf das mit Hubert Dreyfus gemeinsam verfasste Werk »Retrieving Realism« hingewiesen werden: Dreyfus/Taylor, *Retrieving Realism*.

¹⁴⁴ Gallagher schlägt eine interne Differenzierung von EC vor, die er als vier E's bezeichnet: embodied (verkörpert), enactive (handlungsorientiert), embedded (situiert) und extended (erweitert). Obwohl alle diese Ansätze irgendwie mit der menschlichen Körperlichkeit und deren Rolle in der Kognition zu tun hätten, gäbe es höchst unterschiedliche Auffassungen über dieses Verhältnis. Für eine Zusammenfassung dieser vier E's seien der Artikel von Gallagher (Gallagher, *Embodiment*, 354–377) sowie der entsprechende Abschnitt in der Einleitung im Band »Philosophie der Verkörperung« empfohlen (Fingerhut/Hufendiek/Wild, *Was ist Philosophie der Verkörperung?* 64–91).

¹⁴⁵ Vgl. Varela/Thompson/Rosch, *The Embodied Mind*.

¹⁴⁶ Vgl. Kyselo, *Enaktivismus*, 197.

pregiven world by a pregiven mind but is rather the enactment of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs.¹⁴⁷

Die Bewegung scheint klar angezeigt zu sein: Vom datenverarbeitenden Computer, der im Sinne eines Input-Output-Systems gedacht wird, hin zum interagierenden lebendigen Organismus, bei dem Kognition sensomotorisch-dynamisiert wird. Es gäbe verschiedene Ansatzmöglichkeiten, um den Versuch zu unternehmen, Hauptanliegen des Enaktivismus systematisch darzustellen oder auch verschiedene Strömungen innerhalb dieses Theoriestranges einander entgegenzusetzen. Aufgrund des intendierten Gehaltes des zu untersuchenden Gegenstandes sollte deutlich sein, dass einer Theorie, die Kognition mit einer radikalen Neukonturierung von Wahrnehmung und Handeln (aber auch der Rolle der Intersubjektivität und Affektivität für diese Bereiche) erklären will, eine Überfülle an zu bearbeitenden Themata erwächst, weshalb eine vollständige Übersicht dieses Ansatzes beinahe unmöglich zu leisten wäre. Dennoch können schlaglichtartig Fluchtlinien angezeigt werden, die im Zusammenhang mit den Entwürfen leibphänomenologischer Wahrnehmung bedeutsam werden.

Eine erste wichtige Säule des Enaktivismus findet sich im Begriff der strukturellen Kopplung von Organismus und Welt.¹⁴⁸ Aus evolutionsbiologischer Sicht lässt sich argumentieren, dass die Entwicklungsgeschichte lebender Organismen nicht lediglich eine Geschichte der einseitigen Anpassung ist, sondern eine Geschichte kreativer Hervorbringung von Umwelten mit relevanten Merkmalen für diese Lebewesen. Zur Struktur eines Organismus gehört dabei nicht allein seine interne Organisation,¹⁴⁹ sondern alle Merkmale, die für den Organismus bedeutsam sind, insbesondere seine Stellung in der Welt und die damit einhergehende Beziehung zu dieser Welt. Bedeutsam als Umwelt wird die Welt erst aufgrund der Geschichte der strukturellen Kopplung, d. h. der zahlreichen Veränderungen in der Interaktion von Organismus und Welt, wobei diese Kopplung sowohl von der internen Organisation des Organismus als auch von der Beschaffenheit

¹⁴⁷ Varela/Thompson/Rosch, *The Embodied Mind*, 9.

¹⁴⁸ Vgl. Fingerhut/Hufendiek/Wild, *Was ist Philosophie der Verkörperung?*, 84.

¹⁴⁹ Vor allem die frühen Begründer des Enaktivismus würden die Bedeutung der Autopoiesis des Organismus betonen. Solche Systeme verfügten über eine komplexe interne Organisation, die aus mehreren Kreisläufen bestehe und bestrebt sei, sich selbst zu erhalten. In diesem Sinne könnten solche Systeme auch als autonom beschrieben werden. Gleichwohl bedeutet dies nicht eine Unabhängigkeit von der Umwelt, sondern eben eine strukturelle Kopplung: »Interaktionen mit der Umwelt führen zu Veränderungen innerhalb des Systems«. (Kyselo, *Enaktivismus*, 198; vgl. auch: Fingerhut/Hufendiek/Wild, *Was ist Philosophie der Verkörperung?*, 84).

des konkreten Umfeldes abhängt und durch diese Faktoren eingeschränkt wird. Kognition wird hier bereits auf der untersten Stufe (so z. B. beim Einzeller) als »sense making« verstanden, indem nämlich davon ausgegangen wird, dass der Organismus aus der Perspektive seiner intern organisierten Identität auf die Welt ausgreift und sich somit die Welt in Bezug auf die Bedeutsamkeit für seine Selbsterhaltung erschliesst. Das aber bedeutet: Der Organismus bringt selbst Bedeutung mit hervor und begegnet nicht einfach einer objektiv fixierten Welt, die er bloss noch zu repräsentieren braucht.¹⁵⁰ Zugegebenermassen wird Kognition in diesem Fall sehr weit gefasst, denn wie bereits gesehen, sind sogar einfachste Organismen mit ihrer Umwelt strukturell gekoppelt. Ziel dieser Untersuchung der Bedeutung von struktureller Kopplung ist es, die Eigenart der Kognition von Lebewesen gerade in Absetzung der repräsentationalistischen Computerkognition herauszustellen und damit diese Kognitionsform an Lebensprozesse zurückzubinden, die allen Formen der Kognition von Lebewesen zugrunde liegen. Kognition beim Lebewesen wird also zuallererst als adaptiv und interaktiv ausgewiesen.¹⁵¹ Dass sich dadurch Sinn und Bedeutung gerade nicht einfach auf die Seite des lebendigen Organismus resp. in Bezug auf den Menschen auf die Seite des denkerischen Innenraums des Subjekts schlagen lassen, sondern diese sich im interaktiven Zusammenspiel von Organismen und Welt herstellen, dass also Bedeutung tatsächlich in der Welt aufgrund der strukturellen Kopplung mit dem Organismus entsteht und deshalb Dinge unmittelbar bedeutsam erscheinen, ist eine Einsicht, die auch in der ökologischen Psychologie mit den Arbeiten Gibsons in Verbindung gebracht werden kann und unter dem Stichwort der Affordanz später noch etwas genauer beleuchtet werden soll.¹⁵²

Die zweite Säule des Enaktivismus, die ihrerseits eine direktere Nähe zu den Phänomenologen Husserl und Merleau-Ponty aufweist, ist die Einsicht, dass menschliche Kognition und Wahrnehmung immer aktive verkörperte Handlungen sind, dass Aktivität also eine unhintergehbare Rolle in jeder Form von Wahrnehmung spielt. Im Enaktivismus-Diskurs sind es die Namen Alva Noë und Kevin O'Regan, die für ihren Fokus auf die aktive Dimension in der visuellen Wahrnehmung Bekanntheit erlangten und deren Ansatz deshalb als sensomotorischer Enaktivismus beschrieben wird.¹⁵³ Dabei wird visuelle

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 85.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 86.

¹⁵² Vgl. Kap. 7.4.4.

¹⁵³ Siehe z. B. Doyon/Wehrle, *Body*, 133. Der immer wieder zitierte Aufsatz von Noë und O'Regan findet sich neuerdings übersetzt und gekürzt auch im Band »Philosophie

Wahrnehmung nicht einfach als eine spezielle Form von Gehirnaktivität oder eine besondere Art von Informationsgehalten im Gehirn verstanden. Visuelle Wahrnehmung, visuelles Bewusstsein ist vielmehr etwas, was wir tun!¹⁵⁴ Um dies besser verstehen zu können, versucht Noë in seinem mit dem programmatischen Titel versehenen Werk »Action in Perception« gleich zu Beginn, das Sehen an das Paradigma des Berührens anzunähern, um von dort aus die aktive Dimension in der visuellen Wahrnehmung besser geltend machen zu können. Man stelle sich eine blinde Person vor, die sich durch einen zugestellten Raum hindurchtastet. Die Wahrnehmung des Raumes geschieht dabei über einen gewissen Zeitraum erstreckt, indem der gesamte Raum durchschritten und dabei sorgfältig und geschickt alles, was sich darin befindet, abgetastet wird. So oder zumindest so ähnlich sollten wir uns Wahrnehmung ganz grundsätzlich vorstellen. Die Welt macht sich dem Wahrnehmenden durch physische Interaktion und Bewegung zugänglich.¹⁵⁵ Um wahrnehmen zu können, ist es notwendig, die Folgen der eigenen Bewegungen auf die sensorische Stimulation zu verstehen, auch wenn hier Verstehen keineswegs intellektualistisch verstanden werden sollte, sondern implizit vor sich geht. Noë bringt verschiedene Alltagsbeispiele: Ein Objekt vergrößert sich, wenn wir näher hinzutreten, entsprechend verkleinert es sich, wenn wir uns entfernen. Zudem verändert sich das Profil des Objektes, sagen wir eines Hauses, je nachdem, von welcher Richtung wir uns nähern, wenn wir etwa um das Haus herumgehen oder sogar aufs Dach steigen. Auch die auditive Wahrnehmung ist von Bewegung betroffen. Ein Ton wird lauter, wenn wir uns seiner Quelle nähern, ein leises Geräusch wird plötzlich deutlich hörbar, sobald wir uns darauf zu bewegen, in manchen Fällen – man denke an eine herumfliegende Mücke – reicht es sogar, wenn der Kopf auf die andere Seite gedreht wird. Ähnliches kann von taktilen Wahrnehmungen behauptet werden. Berühren wir mit unserer Hand ein Holzstück und tasten dessen Oberfläche ab, so stellen sich unterschiedlichste sensorische Eindrücke ein.¹⁵⁶ Diese sensomotorische Abstimmung von Wahrnehmung und Bewegung wird dabei meist völlig implizit, automatisiert und enorm gekonnt von Wahrnehmenden ausgeübt (enacted). Die Beherrschung besagter Fähigkeiten zeigt sich anhand der automatisierten Bewegungsabläufe, wie z. B. der

der Verkörperung«: Noë/O'Regan, *Ein sensomotorischer Ansatz des Sehens und des visuellen Bewusstseins*. Ursprünglich erschien er 2001 im Journal »Behavioral and Brain Sciences« (siehe: O'Regan/Noë, *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*).

¹⁵⁴ Vgl. O'Regan/Noë, *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*, 970.

¹⁵⁵ Vgl. Noë, *Action in Perception*, 1.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 1.

auf unsere Umgebung abgestimmten Anpassung von Augen, Kopf und Leib: »We spontaneously crane our necks, peer, squint, reach for our glasses, or draw near to get a better look (or better to handle, sniff, lick or listen to what interests us).«¹⁵⁷ Dass Handlung und Bewegung mit den sensorischen Stimuli eine Ko-Dependenz aufweisen, weshalb visuelle Wahrnehmung nicht nach Logik einer objektiv feststehenden Welt, die dann mithilfe der Augen fotografisch erfasst und innerlich repräsentiert wird, gedacht werden kann,¹⁵⁸ ist eine Vorstellung, die den herrschenden Intuitionen entgegenläuft. Mithilfe von Beispielen erfahrungsbezogener Blindheit bei Patienten, bei denen nach einem medizinischen Eingriff die Trübung der Augenlinse durch die Entfernung eines Katarakts rückgängig gemacht wurde, versucht Noë, deutlich zu machen, dass visuelle Wahrnehmung nicht allein von visuellen Empfindungen abhängt. Denn obwohl deren Sehvermögen dahingehend wiederhergestellt wurde, dass diese Patienten visuelle Empfindungen hatten, konnten sie in den ersten Momenten nach der Operation trotzdem nichts erkennen. Eines der Beispiele stammt von Oliver Sacks:

Virgil told me later that in this first moment he had no idea what he was seeing. There was light, there was movement, there was color, all mixed up, all meaningless, a blur. Then out of the blur came a voice that said, »Well?« Then, and only then, he said, did he finally realize that this chaos of light and shadow was a face – and, indeed, the face of his surgeon.¹⁵⁹

Dem Patienten fehlte nicht einfach die Möglichkeit zur Wahrnehmung visueller Stimuli, sondern die Fähigkeit, diese visuellen Empfindungen sinnvoll zu integrieren, ihm fehlte die Fähigkeit, den sensomotorischen Kontingenzen, d.h. den Relationen zwischen Kör-

¹⁵⁷ Ebd., 1f.

¹⁵⁸ »We tend, when thinking about perception, to make vision, not touch, our paradigm, and we tend to think of vision on a photographic model. You open your eyes and you are given, at once, a sharply focused impression of the present world in all its detail. On this view, the relation between moving and perceiving is only instrumental. It is like the relation between the lugging around of a camera and the resulting picture. The lugging is preliminary to and disconnected from the photograph itself. And so with perceiving.« (Ebd., 2).

¹⁵⁹ Sacks, *An Anthropologist on Mars*, 114. Sacks bringt gleich darunter ein weiteres Beispiel: »His experience was virtually identical to that of Gregory's patient S.B., who was accidentally blinded in infancy, and received a corneal transplant in his fifties: When the bandages were removed ... he heard a voice coming from in front of him and to one side: he turned to the source of the sound, and saw a ›blur‹. He realized that this must be a face. ... He seemed to think that he would not have known that this was a face if he had not previously heard the voice and known that voices came from faces.« (Ebd., 114).

perbewegungen und den dadurch generierten visuellen Empfindungen Sinn abzuringen. Damit dies aber möglich wird und ein Gesicht als Gesicht gesehen werden kann, braucht es die Einübung in diese Fähigkeit (skill).¹⁶⁰ Wahrnehmung wird durch diese Fähigkeiten erst möglich gemacht:

In particular, the basis of perceptual presence is to be found in those skills whose possession is constitutive, in the ways I have been proposing, of sensory perception. My relation to the cat behind the fence is mediated by such facts as that, when I blink, I lose sight of it altogether, but when I move a few inches to the right, a part of its side that was previously hidden comes into view. My sense of the perceptual presence, now, of that which is now hidden behind a slat in the fence, consists in my expectation that by moving my body I can produce the right sort of new »cat« stimulation.¹⁶¹

Die Relation des Wahrnehmenden zum wahrzunehmenden Gegenstand und insbesondere zu dessen in der gegenwärtigen Wahrnehmung verdeckten Seiten wird in dieser Perspektive durch unser Wissen um die sensomotorischen Kontingenzen vermittelt.¹⁶² Ohne den »Besitz« dieses Wissens würden die sensorischen Impressionen blind bleiben:¹⁶³ »[T]he world shows up for perceptual consciousness insofar as it is available in the distinctively perceptual way, i. e. thanks to the perceiver's knowingly and skillfully standing in the right sort of sensorimotor relation to things.«¹⁶⁴

Das hier gesehene implizite Wissen, das jede Wahrnehmung begleitet und bis zu einem gewissen Grad vorstrukturiert, erinnert an die Intentionalität des Leibes, die mit Merleau-Ponty thematisiert wurde. Dort erschien bereits die Rede von einer präreflexiven Synthese von Wahrnehmung und Bewegung, die der Leib automatisch, aufgrund der einverlebten Bewegungsdispositionen, vornimmt.¹⁶⁵ Dieses praktische Wissen, das von Merleau-Ponty als »Praktognosie« bezeichnet wird,¹⁶⁶ kann im Konzept des Wissens um die sensomotorischen Kontingenzen bei Noë wiederentdeckt werden. Hier wie dort sind diese

¹⁶⁰ Vgl. Fingerhut/Hufendiek/Wild, *Was ist Philosophie der Verkörperung?*, 88.

¹⁶¹ Noë, *Action in Perception*, 63.

¹⁶² Vgl. ebd.

¹⁶³ »The present point is that intuitions – patterns of stimulation – without knowledge of the sensorimotor significance of those intuitions, are blind. Crucially, the knowledge in question is practical knowledge; it is know-how. To perceive you must be in possession of sensorimotorbodily skill.« (Ebd., 11).

¹⁶⁴ Noë, *Varieties of Presence*, 22.

¹⁶⁵ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 66.

¹⁶⁶ Vgl. *PhW*, 170.

Formen impliziten Wissens einer Lernkurve unterworfen, sie müssen also im tätigen Umgang mit der Welt eingeübt werden.¹⁶⁷ Noës Beitrag zur aktiv integrierenden Funktion des impliziten Wissens formuliert diese Einsicht auf der Ebene der visuellen Wahrnehmung und stellt damit heraus, dass selbst die rudimentärsten Formen des Sehens nicht in der Verarbeitung neutral gegebener Daten perzipiert werden können, sondern bereits durch die eigene Wahrnehmungsgeschichte geprägt sind. In der von Waldenfels herausgestellten Trias von Welt-, Fremd- und Selbstbezug betont dieser Zugang von seinem Hauptanliegen her tendenziell den Weltbezug des erkennenden Subjekts – resp. die strukturelle Kopplung des Organismus mit einer Umwelt –, der selbstverständlich an den Selbst- und Fremdbezug gekoppelt werden muss. Die Bewegung vom erkennenden Ego anhand des Leibes, mit dem Leib und durch den Leib, seine Intentionalität mit der Struktur »von etwas«, hin zur Intentionalität des Leibes, der mit dem Umraum ein praktisches System bildet, hin zur strukturellen Kopplung von Organismus und Umwelt, bei der Wahrnehmung enaktiv in der Interaktion mit der Welt hervorgebracht wird, zeigt bereits eine Richtung an, bei der Selbst- und Fremdbezug untrennbar mit dem Weltbezug verstrickt sind bzw. sogar von einer gewissen Gleichursprünglichkeit ausgegangen werden muss.

Gerade darin wird deutlich, dass es hier nicht darum geht, dem Leib eine rein instrumentelle Rolle zuzuweisen. Die Intentionalität des Leibes verweist auf die Logik leiblicher Interaktion, die ihrerseits durch diese Interaktion mit der Umwelt, sei es im Wahrnehmen oder im Handeln, aufgrund des Rückkopplungseffektes geprägt und strukturiert wird. Es erscheint hier also ein Moment des Fremden, das jedwede klare Besitzanzeige in Bezug auf den eigenen Leib immer schon disruptiv infrage stellt. Wo der Leib in erster Linie unter dem Aspekt der intentionalen Wahrnehmung untersucht wird, da tritt die Gefahr auf, dass die Erfahrung des eigenleiblichen Spürens in einer solchen Sichtweise tendenziell in den Hintergrund gerät, da der Leib zwar in jeder Erfahrung notwendigerweise dabei ist, dieses Dabeisein jedoch in der Wahrnehmung selbst unthematisch bleibt.¹⁶⁸ Die intentionale Dimension leiblicher Existenz müsste somit um die pathischen Aspekte derselben ergänzt werden. Damit wäre einerseits die Erfahrung des Eigenleibes gerade dann gemeint, wenn dieser aus seiner Verborgenen-

¹⁶⁷ Siehe oben 211.

¹⁶⁸ Für Merleau-Ponty ist der Leib »als die Welt sehender oder berührender [...] niemals in stände, selber gesehen oder berührt zu werden. Weil er das ist, wodurch es Gegenstände überhaupt erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals völlig konstituiert zu sein.« (*PhW*, 117).

heit heraustritt und selbst thematisch wird, wie dies z. B. im Falle von Wahrnehmungsstörungen, aber auch bei Krankheit oder sonstigen Einbrüchen geschieht. Der Leib wird hier als etwas erfahren, was den Menschen unmittelbar betrifft, was ihn überkommt, ihn affiziert, ihn unbedingt angeht. Andererseits könnte mit der Pathik des Leibes auch die vorgelagerte Fremdheit in den Blick genommen werden, die den leiblichen Vollzügen immer schon ein heteronomes Moment mit- und aufgibt, das die eigene Erfahrung stets begleitet. Wie bereits gesehen sind solche Trennungen der verschiedenen Aspekte rein heuristische Hilfen. In der konkreten Existenz durchdringen sich diese Dimensionen.¹⁶⁹ Obzwar genannte Aspekte leiblicher Existenz im Folgenden allesamt auf die eine oder andere Weise auftreten, soll der menschliche Leib in erster Linie in denjenigen Zusammenhängen in Augenschein genommen werden, die das grössere Anliegen dieser Studie konturieren: nämlich im Horizont der Frage, inwiefern grössere Geschichtenhorizonte sich bis hinein in den Leib inkarnieren können und damit menschliche Existenz in ihren diversen Vollzügen zu präfigurieren imstande sind.

7.4 GESCHICHTENFIGURATION DES LEIBKÖRPERS

7.4.1 *Vorblick*

Es wurde bereits deutlich, dass sich das Verstricktsein in Geschichten zu grossen Teilen auf der Ebene des Vorbewussten, also präreflexiv, abspielt. Denn Geschichten werden immer auch – wenn nicht sogar hauptsächlich – über die Praxis, in der Gegenstände wie Häuser, Autos, Tassen, Bücher, Hämmer, Nägel usw.¹⁷⁰ sowie Affekte, Emotionen, Gefühle usw. auftauchen, vermittelt. Als Vermittlungspunkt erscheint dabei der Leib des Verstrickten als »der automatische und anonyme Grund all unserer Lebensvollzüge«,¹⁷¹ wobei der Verstrickte – in der

¹⁶⁹ Diese Durchdringung erscheint natürlich auch bei den behandelten Autoren. Husserl etwa, der als exemplarischer Stichwortgeber für den intentional-wahnehmenden Leib gelten kann, ist gleichzeitig durch seine Differenzierung von Leib und Körper in der doppelten Gegebenheitsweise mit seinem Beispiel der fühlenden Hand und der gefühlten Hand auch für eine Perspektive des eigenleiblichen Spürens und damit der leiblichen Pathik von grosser Wichtigkeit.

¹⁷⁰ In der Terminologie Wilhelm Schappas: Wozu-Dinge (siehe dazu: *IGV*, 11–82). In der Logik des vorangehenden Abschnitts kann behauptet werden, dass sich bereits Kleinkinder von Anfang an im Netz kultureller Narrative befinden, nicht nur in der expliziten Weitergabe durch Erzählung, sondern eben auch durch die Handlungslogiken, die seine Eltern dem Kind gegenüber anwenden, worin sich implizite Narrative der Kultur – resp. Plausibilitäten – ausdrücken.

¹⁷¹ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 333.

Terminologie Schapps – wiederum den Mittelpunkt darstellt, der die Geschichten zusammenhält.¹⁷² Schon Nietzsche sprach vom Leib als von einer grossen Vernunft und hielt das menschliche Selbst gar für einen unbekannten Weisen, der im Letzten selbst Leib sei.¹⁷³ Der Leib, in dem mehr Vernunft ist »als in deiner besten Weisheit«,¹⁷⁴ wird dadurch von Nietzsche zum Navigator für die Orientierung in der Welt insgesamt geadelt. Dieser Gedanke vom Leib als dem Navigator der Weltorientierung wurde, wie zuvor gesehen, vornehmlich in der Schule der Phänomenologie zuerst von Edmund Husserl und dann von Maurice Merleau-Ponty weitergedacht, indem Letzterer den Leib als die Art und Weise des menschlichen »Seins zur Welt«¹⁷⁵ auswies, in dessen Bereich Wahrnehmung, Orientierung, Sprache sowie Handlung geschehen.¹⁷⁶ Somit scheint sich zum Urphänomen Geschichten¹⁷⁷ das Urphänomen des Leibes zu gesellen, wobei dieses ohne jenes und jenes ohne dieses nicht gedacht werden kann. Als immer schon leiblich existierend, existiert der Mensch auch immer schon als In-Geschichten-Verstrickter, wobei er nur aufgrund seiner leiblichen Konstitution, seiner Inkarnation, in Geschichten verstrickt sein kann. Dieses phänomenologische Postulat kann in der entwicklungspsychologischen Terminologie dahingehend umformuliert werden, dass die leiblich-affektiven Resonanzräume des frühkindlichen Stadiums Bedingungsmöglichkeiten für den späteren Spracherwerb und das sich ausbildende narrative Bewusstsein markieren, wobei – wie gesehen – diese chronologische Priorität nicht im Sinne einer Stockwerklogik verschiedener Bewusstseinsräume verstanden werden sollte.¹⁷⁸ Vielmehr wird auch das ursprünglich leibliche Erleben des Säuglings durch den Eintritt in die symbolische Welt verändert.¹⁷⁹

Als Inkarnierter muss der Mensch sich an die ihm in Gegenständen begegnende Welt langsam gewöhnen, er muss sich mit der Welt vertraut machen. Während die Inkarnation bereits pränatal beginnt, könnte diese Eingewöhnung in die Welt – im Anschluss an Thomas Fuchs –, die mit der Geburt anhebt, als Habituation bezeichnet

¹⁷² Vgl. *IGV*, 1.

¹⁷³ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I. Die Reden Zarathustras. Von den Verächtern des Leibes*. (KSA 4), 40.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Vgl. *PhW*, 106.

¹⁷⁶ Vgl. Borsche/Kaulbach, *Leib, Körper*, 183 f.

¹⁷⁷ Vgl. *IGV*, 26.

¹⁷⁸ Siehe in dieser Studie Kap. 1.4 »Zwischenruf: Immer schon in Geschichten verstrickt?« Weiterhin: Rudd, *Self, Value, and Narrative*, 197.

¹⁷⁹ Siehe z. B. Taylor, *The Language Animal*, 66.

werden.¹⁸⁰ Denn die Zuhandenheit¹⁸¹ der Welt ist nicht einfach vorgegeben, sondern muss sich durch die Gewöhnung an die Welt erst entwickeln, indem die Fremdheit und Widersetzlichkeit der Dinge überwunden werden und der Leib sie sich aneignen kann. Aus dem immer neu wiederholten, übenden Durchlaufen eines Handlungsboogens ergibt sich eine Automatisierung, »welche die Einzelbewegungen zu einer Figur integriert und als solche in den unreflektierten leiblichen Vollzug aufnimmt.«¹⁸² Diese Eingewöhnung in die Welt mit ihren Gegenständen und also auch in die Geschichten (denn Gegenstände sind ihrerseits auch immer in Geschichten verstrickt) geschieht im praktischen Vollzug der leiblichen Konfrontation mit der Welt. Die Rede von einer praktisch-impliziten Re-Narrativierung oder auch der »enacted narratives«¹⁸³ hat hierin ihre Grundlage und Berechtigung, da die praktischen Vollzüge vielfach durch den Leib automatisiert und dadurch zu einem grossen Teil in der Dimension des Vor-Bewussten verortet werden können. Es ist diese bereits skizzierte Logik der Habituation, die auch als Gewohnheitsstruktur bezeichnet werden könnte, welche sich aus der Wiederholung und Überlagerung von Erlebnissen und Handlungen herausbildet, die als implizites Gedächtnis des Leibes, das die Vergangenheit als gegenwärtig wirksame in sich erhält, charakterisiert werden könnte.¹⁸⁴ Die Gewohnheit zeigt sich somit als die fundamentale zeitliche Struktur des Leibes: Durch häufige Wiederholung und Übung schreibt sich etwas so tief in den Leib ein, dass es »in Fleisch und Blut« übergeht und sich somit dem Leib als Disposition einbildet.¹⁸⁵ Durch die Gewohnheit vermag der Mensch die Welt zu bewohnen, denn sie schafft ein grundlegendes Vertrautsein mit der

¹⁸⁰ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 186. Dieser Aspekt der Eingewöhnung resp. des Vertrautmachens mit der Umwelt wurde bereits im vorhergehenden Abschnitt zum Spracherwerb in der Ontogenese hervorgehoben.

¹⁸¹ Dieser aus dem Œuvre Heideggers entnommene Begriff bezeichnet die Bedeutsamkeit, welche die Welt durch die Verweisungsstruktur auf praktischen Sinn, also auf ein Um-zu, aufweist (vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, 68 f.; § 18, 83 f.).

¹⁸² Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 187.

¹⁸³ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 211.

¹⁸⁴ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 316.

¹⁸⁵ Thomas Fuchs spricht in diesem Zusammenhang auch vom Leibgedächtnis: »Das Leibgedächtnis lässt sich als die Gesamtheit etablierter Praktiken und Fähigkeiten definieren, die uns durch das Medium des Leibes zur Verfügung steht, ohne dass wir uns dazu an frühere Erfahrungen erinnern müssen. Durch Wiederholungen und Übungen haben sich Gewohnheiten gebildet, die von selbst aktiviert werden. Eingübte Bewegungssequenzen haben sich inkorporiert und sind uns »in Fleisch und Blut übergegangen«, etwa der aufrechte Gang, das Sprechen oder Schreiben, der Gebrauch von Instrumenten wie der eines Fahrrades, einer Schreibmaschine oder eines Klaviers.« (Fuchs, *Verkörperktes Wissen – verkörperktes Gedächtnis*, 66).

Welt, einen präintentionalen, präreflexiven Weltbezug.¹⁸⁶ Praxis zeigt sich somit als das Tor, durch welches der Mensch in Geschichten eintreten kann bzw. durch welches er immer schon in Geschichten eingetreten ist. Sie erweist sich aufgrund der Konstitution des Menschen als leiblich, deshalb immer schon handelnd, als unentwirrbar mit der Narratologik menschlichen Daseins verstrickt. So bahnen einerseits die Geschichten die leiblichen Dispositionen, andererseits werden die Geschichten durch diese Dispositionsausbildung, durch die erlernten Gewohnheiten, geformt. Diese einführenden Bemerkungen zur leiblichen Dimension menschlichen In-der-Welt-Seins gilt es im Folgenden, etwas genauer zu explizieren. Es stellt sich somit die Frage, wie den vorhergehenden Skizzierungen im Horizont leibphänomenologischer Überlegungen sinnvoll nachgegangen werden könnte.

Es sind drei bereits angeschnittene Themenkreise, die für die Plausibilisierung einer Redeweise von der Geschichtenfiguration des Leibkörpers fruchtbar erscheinen: 1. der Vorgang der Habitualisierung des Leibes als Ein- und Angewöhnung in die Welt, welche dem Leib seine eigene Zeitlichkeit anzeigt, 2. das durch diese Habitualisierung formierte Leibgedächtnis, das gleichsam der Dichotomie von gespürtem Leib und gesehenem Körper noch vorgeschaltet ist und diese beiden Dimensionen präfiguriert, und 3. die Affordanzstruktur des Wahrnehmens und Handelns, die gleichsam das unmittelbar Wahrgenommene in einem Horizont von Bedeutung erscheinen lässt und dadurch zum Handeln auffordert.

7.4.2 *Die Zeit des Leibes: Habituation*

Thomas Fuchs bezeichnet die Gewohnheit als die »grundlegende zeitliche Struktur des Leibes.«¹⁸⁷ Unter Gewohnheit – oder Habituation – können u. a. sensomotorische Vollzüge verstanden werden, die sich durch Einübung und Wiederholung dem Leib als Disposition eingeschrieben haben und damit in »Fleisch und Blut« übergegangen sind. Habitualisierte Fähigkeiten reichen dabei von grundlegend anthropologischen Erkennungsmerkmalen wie dem aufrechten Gang oder dem Sprechen über Lesen und Schreiben bis hin zu komplexen

¹⁸⁶ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 326. Die leibliche Gewohnheitsdimension zeigt sich bereits in den frühesten Entwicklungsphasen. Von der frühesten Phase der dyadischen Interaktionen zwischen Erwachsenem und Säugling, in der jener die Körperbewegungen des erwachsenen Gegenübers mimetisch zu erfassen sucht, über den Aufbruch von der dyadischen zur triadischen Fokusstruktur in der »Joint Attention« zur Mimesis des Spiels ist diese körperlich-leibliche, durch Wiederholung eingeübte Orientierung in der Welt von zentraler Bedeutung.

¹⁸⁷ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 326.

kulturspezifischen Künsten wie etwa dem Spielen eines Instruments oder dem Autofahren.¹⁸⁸ Im Unterschied zur animalischen Leiblichkeit zeigt sich menschliche Leiblichkeit in einem hohen Masse lernfähig, damit aber auch an verschiedenste Umgebungen und Situationen anpassungsfähig.¹⁸⁹ Die unterschiedlichen Lebensformen, die der Mensch bei der Besiedlung des Planeten hervorgebracht hat, zeigen diese Plastizität unverhohlen auf. Es ist die leibliche Gewohnheit, die es dem Menschen ermöglicht, die Welt zu bewohnen, sich in ihr wahrnehmend und handelnd zu orientieren und ihre Sinnhaftigkeit immer schon erschlossen zu wissen. Fuchs fächert die Bildung von Gewohnheiten in vier verschiedene Dimensionen auf.

Die erste dieser Dimensionen der Eingewöhnung bestimmt er als *Inkarnation* (Verleiblichung). Inkarnation ist die Synthese von Leiblichkeit und Körperlichkeit, die nicht einfach vorgegeben ist, sondern selbst eine ursprüngliche Leistung darstellt, die in den ersten Jahren der Ontogenese vollzogen werden muss.¹⁹⁰ Wie bereits gesehen,¹⁹¹ sind Leiblichkeit und Körperlichkeit nicht einfach gleichzusetzen, vielmehr besteht eine Differenz, die jedoch aufgrund der gegenseitigen Abhängigkeit von Leib und Körper niemals – ausser im Tode – in ihrer Reinform auftreten kann. Fuchs bestimmt dieses Verhältnis von Leib und Körper als eine Polarität, in der Körper-Haben und Leib-Sein im konkreten Existenzvollzug zwischen den beiden Polen hin und her bewegt werden.¹⁹² Der Körper tritt genau dort hervor, wo die eigene Leiblichkeit in ihrer Widerständigkeit,¹⁹³ wo der Leib als Instrument für das Erreichen von Zielen¹⁹⁴ und wo der Leib aufgrund

¹⁸⁸ Vgl. ebd. Vgl. auch: Fuchs, *Das Gedächtnis des Leibes*, 71f.

¹⁸⁹ Vgl. Fuchs, *Das Gedächtnis des Leibes*, 71.

¹⁹⁰ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 126.

¹⁹¹ Siehe das Kap. 7.2.

¹⁹² Vgl. Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, 84.

¹⁹³ Nicht nur der äussere Widerstand, auch innere Widerstände zeugen von der Körperlichkeit des Leibes. Dort wo der innere Antrieb aufgrund von »Trägheit, Schwere, Müdigkeit oder Erschöpfung« gehemmt wird, aber auch in den Störungen der normalen Funktionen, im Schmerz, in der Verletzung oder in Krankheit zeigt sich der bis dahin selbstverständlich gelebte Leib als eigener, hemmender, mich bindender Körper. In den oben beschriebenen Widerständigkeiten und Störungen erfährt sich der Mensch als körperlich-begrenztes und damit sterbliches Wesen (vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 123). Erinnert sei hier auch an die leiblichen Passivitätserfahrungen, die von Maine de Biran ins Feld geführt wurden und von Paul Ricœur als Ausgangspunkt für eine Untersuchung zur Pathik leiblicher Existenz vorgebracht werden (siehe das Kap. 7.1.2).

¹⁹⁴ Überall dort, wo die Unmittelbarkeit des Leibes verlassen wird, weil z. B. neue Bewegungsabläufe – im Einüben eines Tanzes – erlernt werden, tritt die Körperlichkeit des Leibes zutage. Der Körper wird zum Werkzeug, das es zu beherrschen und zu leiten gilt, der sich dieser Leitung und Beherrschung aber auch verweigern kann,

von Objektivierung, sei es durch den Blick des anderen¹⁹⁵ oder der naturwissenschaftlichen Verobjektivierung,¹⁹⁶ auftritt. In der Inkarnation geschieht nun eine erste Form der Gewöhnung, in welcher der Säugling überhaupt lernen muss, in seinem eigenen Leib zu wohnen, indem er die Widerständigkeit und Grenzen des eigenen Körpers, aber auch der ihn umgebenden Umwelt, einzuschätzen lernt. Es scheint also so etwas wie eine Einleibung des Körpers zu geben; ein Einüben in Bewegungsmuster wie Greifen oder Zeigen, später Stehen oder Laufen, die aufgrund dieser Eingewöhnung zu automatisierten motorischen Fähigkeiten, also zur Beherrschung des Leibkörpers führen. Entsprechende Integration führt zum perzeptiven und motorischen Körperschema, das nach dieser Eingewöhnung, nach der Verleiblichung, zum automatischen und tragenden Grund von Bewegung und Wahrnehmung wird.¹⁹⁷ In der Inkarnation geschieht also eine Aneignung »des zunächst in fremden oder widerständigen Empfindungen innerhalb der Leiblichkeit erscheinenden Körpers«, indem der wahrgenommene eigene Körper und die Empfindungen des Leibes im »Gestaltkreis von spontaner Bewegung und Empfindung«¹⁹⁸ vom

wenn z. B. auch nach dem dreissigsten Versuch eine Tanzbewegung misslingt. Ziel der Integration von Bewegungsabläufen wäre die leibliche Automatisierung, sodass die Bewegungen ohne Dauerreflexion ausgeführt werden können (vgl. ebd., 123).

¹⁹⁵ Der fremde Blick kann die Körperlichkeit des eigenen Leibes in aller Schärfe zutage fördern. Sowohl im Ungewollten des beschämenden Blicks, der mich erröten lässt und ein Gefühl des Ausgesetzt-Seins hervorruft, als auch in der bewussten Selbstdarstellung mithilfe von Kleidung, Piercings, Tattoos, Kosmetik oder gespielten Gesichtsausdrücken (Lächeln, Zwinkern, Verdrehen der Augen usw.) tritt die körperlich-sichtbare Dimension der Leiblichkeit hervor. Es ist der Spiegel, der für diese Sichtbarkeit der Aussenseite des Leibes zum Sinnbild wurde (vgl. Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, 85).

¹⁹⁶ Auf diese doppelte Weise der Körpererscheinung weist Hermann Schmitz hin: »Wenn vom menschlichen Körper die Rede ist, müssen zwei Sorten von Gegenständen, die in der gängigen Diskussion verwirrend zusammenfließen, sauberlich unterschieden werden. Auf der einen Seite steht der sinnfällige Körper, der an der Oberfläche sichtbar und tastbar ist und durch Verletzungen, die ihn nicht töten, zu einem geringen Teil auch im Inneren aufscheinen kann. Dieser Körper teilt mit dem Leib weitgehend das Lokal und kann durch Blicke, Bewegungssuggestionen und synästhetische Charaktere an der Einleibung teilnehmen; er ist mit Halbdingen wie Blick, Stimme, Gang ausgerüstet und hat dadurch einen individuell eigentümlichen Charakter, der sich mit einem wechselnden Gesicht bekleidet. [...] Von anderer Art ist der naturwissenschaftliche Menschenkörper, ein Konstrukt aus Zahlen, die durch Messungen in der Nähe des sinnfälligen Körpers erhoben werden. [...] Das Verhältnis des Leibes zum Körper ist also doppelt, ein Verhältnis erstens zum sinnfälligen, zweitens zum naturwissenschaftlichen Körper.« (Schmitz, *Der Leib*, 143).

¹⁹⁷ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 126.

¹⁹⁸ Ebd., 327.

Säugling langsam integriert werden und daraus die Möglichkeit der Beherrschung des eigenen Leibes erwächst.¹⁹⁹

Damit sind nun aber bereits Stichworte für den zweiten Gewöhnungsprozess, die *Habitation* (Einrichtung), vorweggenommen. Eine konsequente Unterscheidung der beiden Prozesse ist dabei äusserst schwer zu leisten, da die Habitation genau wie die Inkarnation auf die Beherrschung des Umgangs mit der Welt abzielt und diese in ähnlicher Weise vollzogen wird. Anders als die ursprüngliche Inkarnation kann sich die Habitation ein ganzes Leben lang immer wieder vollziehen, indem Neues durch einübende Wiederholung in den Leib integriert wird. Das Einrichten in der Welt bedeutet ein Vertrautwerden mit ihr, ein Vertrautwerden mit den Dingen und das Erlernen des tätigen Umgangs mit ihnen. Ob beim Umgang mit einem Löffel, mit einem Hammer, mit einem Fahrrad, einem Computer oder einem Smartphone – ein Prozess der Habitualisierung geht dem gekannten Umgang mit diesen Gegenständen immer voraus. Fuchs spricht im Zusammenhang mit dieser Eingewöhnung in die Welt von der Integration »ganzheitlicher Verlaufsgestalten in das Leibgedächtnis«: Indem Einzelbewegungen durch Wiederholung und Übung zusammengesetzt werden, entsteht eine Integration dieser Bewegungen zu einer Figur, die dadurch in den »unreflektierten leiblichen Gesamtvollzug«²⁰⁰ aufgenommen und automatisiert wird. Das Leibgedächtnis, von dem Fuchs immer wieder spricht,²⁰¹ bezeichnet also die Gesamtheit der durch Einübung integrierten Dispositionen, die sich im Verlauf des Lebens gebildet haben: »Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interakti-

¹⁹⁹ Hierbei zitiert Fuchs Hegel, der bereits auf die Differenz der animalischen Instinktgebundenheit im Unterschied zur mühsamen Integration beim Menschen aufmerksam gemacht hatte: »Will ich daher meine Zwecke verwirklichen, so muß ich meinen Körper fähig machen, dies Subjektive in die äußere Objektivität überzuführen. Dazu ist mein Leib nicht von Natur geschickt; unmittelbar tut derselbe vielmehr nur das dem animalischen Leben Gemäße. Die bloß organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. Zu diesem Dienst muß mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Tieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Tieres Nötigwerdende unmittelbar vollbringt, hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Tätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz unbestimmt allgemeine Weise. Damit diese Durchdringung eine bestimmte werde, dazu ist Bildung erforderlich.« (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, 190).

²⁰⁰ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 328.

²⁰¹ Siehe z.B. Fuchs, *Das Gedächtnis des Leibes*; Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*; Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 328 ff.; Fuchs, *Verkörperktes Wissen – verkörperktes Gedächtnis*; Fuchs, *Collective Body Memories*; Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 133 ff.

onsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. Das Leibgedächtnis vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich.«²⁰² Bisher wurde insbesondere auf die eingespielten Bewegungsabläufe, also auf die motorische Handlungsdimension hingewiesen, und tatsächlich ist diese für den vertrauten Umgang mit der Welt und den Dingen äusserst wichtig. Merleau-Ponty selbst lieferte einige Beispiele für die motorische Habituation: das Führen eines Wagens, der Stock des Blinden, das Schreiben auf einer Schreibmaschine, das Spielen eines Instrumentes.²⁰³ Bei all diesen Beispielen zeigt sich das Vermögen des Leibes, durch die Habituation motorische Gewohnheiten zu etablieren, die den praktischen Umgang mit und in der Welt überhaupt erst ermöglichen.

Neben der motorischen Habituation, die den automatisierten Vollzug von Handlungen ermöglicht, kann mit Fuchs zudem auf die perzeptive Dimension hingewiesen werden, die gleichermassen dem Prozess der Habitualisierung unterworfen ist. Als leicht nachvollziehbares Beispiel, um die Gewohnheitsstruktur der Wahrnehmung aufzuzeigen, verweist Fuchs auf das Lesenlernen. Zu Beginn dieses Unterfangens wird noch jeder einzelne Buchstabe eines Wortes mühsam entziffert und das Wort selbst wird noch als Serie nebeneinander herlaufender Einzelzeichen erfasst. Durch wiederholende Übung werden die Worte zunehmend als Einheiten registriert und unmittelbar als Wortganzenheiten wahrgenommen, weshalb die Aktivität des Lesens eher einem Erraten der bereits bekannten Worte als einem Entziffern einzelner Buchstaben gleicht. Dieser Prozess kann analog zur Automatisierung in Bezug auf die motorische Gewohnheit als Physiognomisierung bezeichnet werden und markiert das Ziel perzeptiver Habitualisierung.²⁰⁴ Genannte Physiognomisierung geschieht nun allerdings nicht erst bei kulturell gewachsenen Fähigkeiten wie dem Lesen, vielmehr ist in jedem Wahrnehmungsakt immer schon eine »gestaltbildende, organisierende Aktivität wirksam, die einmal ausgebildet werden mußte.«²⁰⁵ Ein weiteres Beispiel für die perzeptive Habitualisierung markiert die Farbwahrnehmung. Sogar diese ursprüngliche Form des Wahrnehmens will gelernt sein. Das Lernen besteht nun nicht darin, sich einzelne Farben isoliert anzueignen, um schliesslich über ein nebeneinander herlaufendes Farbspektrum zu verfügen, sondern darin, innerhalb der uns begehrenden Welt Diffe-

²⁰² Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37.

²⁰³ Vgl. dazu: *PhW*, 172–177.

²⁰⁴ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 328.

²⁰⁵ Ebd., 328 f.

renzierungen vorzunehmen, die von basalsten Unterscheidungen wie farbig oder farblos hin zu nuancierten Differenzierungen innerhalb des Farbtons reichen.²⁰⁶ Farbenlernen geschieht zudem immer im praktischen Umgang mit der Welt,²⁰⁷ die uns farblich entgegenkommt und deren Bedeutungen wir uns einverleiben. In diesem praktischen Umgang sind selbstverständlich diverse Sinnesregister beteiligt, weshalb Farben nicht einzig visuelle Qualitäten aufweisen, sondern in ihren Bedeutungen für andere Sinne erfasst werden, was dazu führt, dass von warmen oder kalten Farben gesprochen werden kann.²⁰⁸ In diesem Sinne behauptet Merleau-Ponty die Veränderung des Zur-Welt-Seins aufgrund von etwas derart Selbstverständlichem wie dem Erlernen von Farbwahrnehmung: »Farben sehen lernen heisst, einen gewissen Stil des Sehens, einen neuen Gebrauch des eigenen Leibes sich zu eigen machen, das Körperschema bereichern und neu organisieren.«²⁰⁹ Farbwahrnehmung besteht also keineswegs einfach in der Registrierung einzelner Sinnesdaten, sondern in der Wahrnehmung eines grösseren Bedeutungskontextes. Dass allein visuelle Stimuli noch kein Sehen garantieren, wurde mit Alva Noë bereits am Beispiel von erfahrungsbezogener Blindheit an frisch operierten Patienten aufgezeigt.²¹⁰ Wahrnehmung bedeutet immer sowohl Farb- und Gestaltwahrnehmung als auch die Wahrnehmung von Sinn und Bedeutung. Gesehen wird nicht zuerst ein blaues, gerundetes, nach oben hin offenes Ding, sondern ein Glas als Sinneinheit. Deshalb sind auch die Sinneinheiten das primär Gegebene und nicht das sekundär aus unzähligen Einzeldaten nachträglich Zusammengesetzte.²¹¹ Um diese Sinneinheit wahrnehmen zu können, ist aber ein Prozess der Habitualisierung vonnöten, bei dem dieses Sehen-Als aufgrund von vielen sich überlagernden Erfahrungen erlernt wird. Weil die visuelle Wahrnehmung also kaum je komplett isoliert vonstattengeht, ist es notwendig, auf die synästhetische Dimension der Wahrnehmung hinzuweisen, die ihrerseits dazu führt, dass Dinge nicht einfach in diversen Farben und Formen wahrgenommen werden, sondern auch in ihrer materiellen Beschaffenheit und ihren diversen Bedeutungen.²¹² Motorische und

²⁰⁶ Vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 171 ff.

²⁰⁷ Siehe dazu: Varela/Thompson/Rosch, *The Embodied Mind*, Kap. 8.

²⁰⁸ Vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 172.

²⁰⁹ *PhW*, 184.

²¹⁰ Siehe diese Arbeit, 396 f.

²¹¹ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 164 f.

²¹² Vgl. *PhW*, 268 f. Hier bezieht sich Merleau-Ponty auf die Dissertation Wilhelm Schappas, der dieses Sehen-Als wunderbar beschreibt: »Wir sehen dort, wie der Honig kleben bleibt an jedem Ding, mit dem er in Berührung kommt; wie das Wasser sofort zurückfällt, wie es fließt, und leicht beweglich, flüssig ist. Wir sehen, wie elastisch das

perzeptive Gewohnheiten sind also ihrerseits nicht einfach auseinanderdekliniert, sondern aufeinander angewiesen. Bereits Husserl,²¹³ dann Merleau-Ponty²¹⁴ und schliesslich einige Stränge im heutigen kognitionswissenschaftlichen Verkörperungsdiskurs weisen auf diese Inter- resp. Ko-Dependenz von Bewegung und Wahrnehmung hin.²¹⁵ Das Auto wird in seiner Schwere gesehen, das Glas in seiner Zerbrechlichkeit, der Holzstock in seiner Härte. Entsprechend wird das Auto in seiner Möglichkeit des Fahrens, das Glas in seiner Möglichkeit, daraus zu trinken, das Holzstück als mögliches Brennholz wahrgenommen. Wahrnehmen heisst also immer auch etwas wiedererkennen, es »als etwas« wahrzunehmen.²¹⁶ Damit wird deutlich: Die Sedimentation solcher überlagerten Erfahrungen spürt Wahrnehmung vor und führt dadurch zu Wahrnehmungserwartungen, die selbstverständlich

Eisen der Stimmgabel ist; wir sehen die Leichtigkeit der Feder, des Rauches, die der Wind davonträgt. Wir sehen die Konsistenz und Schwere des eisernen Gewichtes, das sich in den Sand einbohrt. Dies alles steht im Sehen leibhaftig vor uns.« (*BPW*, 20). Wilhelm Schapp betont dies auch in seinem Spätwerk vehement: »Wir hören eine Stechmücke, die uns angreift, wir hören, wie jemand an der Tür klopft, wir hören einen Wagen über die holprige Straße fahren, wir hören ein Automobil über die Straße sausen. Wir sehen Menschen, wir sehen Häuser, Bäume. Wer uns nun darauf erwidert, eigentlich hörten wir doch nur Töne oder eigentlich sehen wir doch nur Farben, der zeigt damit, daß er vollständig der Gefahr erlegen ist, von der wir sprechen. Wir meinen demgegenüber, daß wir niemals in der Vereinzelung Töne hören oder Farben sehen, sondern immer nur als Momente einer auftauchenden Welt in all den Zusammenhängen, um deren Klarstellung wir uns bemühen.« (*JGV*, 74f.). Dieses »Sehen-Als« wurde jüngst von Eva Schürmann im Anschluss an Denker wie Wittgenstein, Merleau-Ponty und Pierre Bourdieu beschrieben: Schürmann, *Sehen als Praxis*, passim.

²¹³ Als Stichwort kann die »kinästhetische Motivation« für die Wahrnehmung gegeben werden: »Wir müssen hier auf eine für die Objektivation des Wahrnehmungsgegenstandes wesentliche Seite der noematischen Konstitution hinweisen, auf die Seite der kinästhetischen Motivation. Nebenbei war immer wieder die Rede davon, daß die Erscheinungsabläufe mit inszenierenden Bewegungen des Leibes Hand in Hand gehen. Aber das darf nicht als ein zufälliges Nebenbei verbleiben. Der Leib fungiert beständig mit als Wahrnehmungsorgan und ist dabei in sich selbst wieder ein ganzes System aufeinander abgestimmter Wahrnehmungsorgane. Der Leib ist in sich charakterisiert als Wahrnehmungsleib.« (*Hua XI*, 13).

²¹⁴ »In Wahrheit ist jede Gewohnheit in eins motorische und perzeptive, da sie, wie wir sahen, zwischen expliziter Wahrnehmung und tatsächlicher Bewegung in jener Grundfunktion wurzelt, die in eins unser Gesichtsfeld und das Feld unseres Handelns umgrenzt. Die Erkundung von Gegenständen mit einem Stock, die wir oben als ein Beispiel motorischer Gewohnheit anführten, ist zugleich ein Beispiel perzeptiver Gewohnheit. Ist der Stock zum vertrauten Instrument geworden, so weicht die Welt der Gegenstände zurück und beginnt nicht mehr an der Haut der Hand, sondern erst am Ende des Stockes.« (*PhW*, 182).

²¹⁵ Siehe: O'Regan/Noë, *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*; Noë, *Action in Perception*; sowie der entsprechende Abschnitt in dieser Arbeit, 394 ff.

²¹⁶ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 329.

erfüllt, enttäuscht oder aufgrund mehrfacher Enttäuschungen auch verändert werden können. Die Einsicht in die Perspektivität der Wahrnehmung führte bereits bei Husserl zur Behauptung, dass – um im Wahrnehmungsvorgang den Wahrnehmungsgegenstand als Ganzen wahrzunehmen – die nicht sinnlich gegebenen Seiten des Gegenstandes apperzeptiv mitgemeint werden müssen. Damit ein Haus als Haus wahrgenommen werden kann, müssen die nicht sinnlich gegebenen Seiten des Hauses apperzeptiv mitgesetzt werden.²¹⁷ Die unmittelbare Wahrnehmung selbst ist also bereits »durchsetzt mit Antizipation«. ²¹⁸ Derartige Antizipationen entstehen aufgrund der sedimentierten Wahrnehmungserfahrungen, die nun habituell latent alle weiteren Wahrnehmungen begleiten:

Dieses Erlebnis selbst mit dem in ihm konstituierten Gegenständlichen mag »vergessen« werden; damit ist es aber keineswegs spurlos verschwunden, sondern bloß latent geworden. Es ist nach dem in ihm Konstituierten ein habituelles Besitz, jederzeit bereit zu erneuter aktueller assoziativer Weckung. Mit jedem Schritt der Explikation bildet sich an dem zuvor unbestimmten, d. h. vage horizontmäßig vorausbekannten, antizipatorisch bestimmten Gegenstand der Erfassung ein Niederschlag habituellem Kenntnisse.²¹⁹

Perzeptuelle Erfahrung ist also immer durch die Vergangenheit, d. h. durch die eigenen biographisch angeeigneten Gewohnheiten, geprägt. Vergangene Erfahrungen strukturieren gegenwärtige Wahrnehmungen, und gegenwärtige Wahrnehmungen werden ihrerseits zu latenten Sedimenten, d. i. zu Gewohnheiten, die zukünftige Wahrnehmungen strukturieren werden.²²⁰

Von nun an sieht das betreffende Subjekt den Gegenstand, auch wenn es nach Unterbrechungen der Erfahrungsgegebenheit und der Gegebenheit überhaupt auf ihn zurückkommt, als bekannten Gegenstand dieser durch die explizierende Kenntnisnahme ihm zuerteilten Bestimmungen an. Das heißt, die neue Kenntnisnahme, selbst wenn sie nicht nur in der Erinnerung sich vollzieht, sondern den Gegenstand wieder originär, also wahrnehmungsmäßig gegeben hat, hat einen wesentlich anderen Sinnesgehalt als die früheren Wahrnehmungen. Der Gegenstand ist mit einem neuen Sinnesgehalt vorgegeben.²²¹

²¹⁷ Siehe diese Arbeit, 380 ff.

²¹⁸ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 136.

²¹⁹ Ebd., 137.

²²⁰ Vgl. Crossley, *The Social Body*, 132.

²²¹ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 137 f.

Aufgrund dieser Logik der Wahrnehmung wird klar, dass der Wahrnehmende getäuscht werden kann: Wenn etwa ein bestimmter Wahrnehmungsgegenstand aufgrund der Apperzeption als bekannter, so-und-so-seiender Gegenstand wahrgenommen wird, sich aber aufgrund der genaueren Betrachtung oder des praktischen Umgangs mit ihm herausstellt, dass es sich um ein andersartiges Objekt handelt. Das schwedische Unternehmen für Augenoptik »Synoptik« machte mit einer Werbung auf sich aufmerksam, die ein solches Durchbrechen von gewohnten Wahrnehmungsstrukturen wunderbar exemplifiziert.²²² In einem nur 30 Sekunden langen Clip ist ein Mann zu sehen, der seine eigene Bowlingkugel aus der Bowlinghalle mit nach Hause nehmen will. Als er dabei ist, sein Gepäck in den Kofferraum seines Autos zu laden, fällt die Kugel heraus und rollt die überaus steile Strasse hinunter. Panisch rennt der Besitzer der Kugel hinterher, doch die Steigung ist zu steil, um die Bowlingkugel noch einholen zu können. Unten an der Strasse stehen unterdessen zwei in ein Gespräch verwickelte Männer. Sobald einer der beiden die rollende Kugel sieht, macht er sich sofort bereit. Doch bereit für was? Offensichtlich hält er die Bowlingkugel für einen Fussball, was wegen ihrer rotbräunlichen Färbung keineswegs abwegig ist. Als die Kugel dann aufgrund einer Ungleichmässigkeit in der Beschaffenheit der Strasse hoch durch die Luft geschleudert wird, springt der Mann seinerseits in die Luft, um die Kugel, die er für einen Fussball hält, mit dem Kopf in die Richtung des Besitzers zurückzulenken. Kurz bevor dies aber tatsächlich eintrifft, friert das Bild ein und die Frage erscheint: Brauchen Sie eine Brille? Diese humorvolle Werbung verrät uns im Zusammenhang mit der Erwartung von Wahrnehmung aufgrund sedimentierter Gewöhnung einige hochinteressante Aspekte. Zuallererst kann an diesem Beispiel dargestellt werden, was es heisst, wenn die perzeptive Erwartung enttäuscht wird. Der erwartete Fussball erweist sich im (schmerzhaften) Kontakt als Bowlingkugel. Gleichzeitig wird die Situationsgebundenheit solcher Wahrnehmung deutlich. Denn hätte sich diese oder eine ähnliche Szene in einer Bowlinghalle abgespielt, sodass eine Kugel aus Versehen durch den Bereich der Spieler gerollt wäre, dann wäre niemand, egal wie deutlich oder undeutlich er oder sie die Kugel gesehen hätte, darauf gekommen, diese mit dem Fuss zurückzutreten. Da sich die Situation aber komplett anders darstellte und es nicht unüblich ist, dass ein Fussball über die Strasse rollt und jemand diesem Ball hinterherrennt, wird die Wahrnehmung selbst durch die Situation strukturiert. Weiterhin zeigt sich an der spontanen Reaktion des Getäuschten die kulturelle Normierung dieser Situation. Dass er

²²² Abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=68THmzSxJqI>.

nicht versucht, die Kugel mit den Händen zu fangen, sondern sie mit dem Kopf in Empfang nimmt, ist überhaupt keine selbstverständliche Sache. Dass er dies auch noch scheinbar spontan tun will, zeigt auf, dass es sich hier um eine Situation handelt, bei der es im Raum der angemessenen Möglichkeiten steht, den Ball, als wäre man in einem Fussballspiel, mit einem Kopfball in die Richtung seines Besitzers zu befördern. Aufgrund hunderter solcher Situationen, die entweder selbst erlebt oder in Werbungen und Filmen gesehen wurden, stellt ein solches Verhalten eine akzeptable, unter Fussballfans vielleicht sogar erwartete Form der Reaktion dar. Die Kugel wird also nicht nur als rollender Fussball wahrgenommen, sondern auch in ihrer Affordanzstruktur,²²³ d. h. als ein zu den eigenen Möglichkeiten in Beziehung stehendes Objekt, das von sich aus Möglichkeiten anzeigt und zu gewissen Handlungen auffordert. Dass die Bowlingkugel falsch wahrgenommen wird, hat also nicht einfach damit zu tun, dass der Protagonist eine Brille gebraucht hätte, sondern mit der Situation, in der sich das Ganze abspielte. An solchen Beispielen wird deutlich: Motorische und perzeptive Habituation sind ihrerseits eingebettet in Horizonte, die im weitesten Sinne mit Affektivität und Sozialität zu tun haben.

Eine dritte Form der Gewohnheit findet Thomas Fuchs deshalb in der *Sensibilisierung* (Einstimmung), bei der das Gefühl für Stimmungen, Atmosphären und Physiognomien entwickelt wird.²²⁴ Zusätzlich zu der zuvor beschriebenen Eingewöhnung in den praktischen Umgang mit der Welt durch die Etablierung von motorischen Gewohnheiten sowie zu den perzeptiven Gewohnheitsbildungen erscheint hier die Gewohnheit als eine Einstimmung auf den Ausdruckscharakter, der in jeder Form des Umgangs mit der Welt, sei es im praktisch-motorischen oder im perzeptiven, immer mitschwingt. In der Metaphorik des Raumes spricht Fuchs im Zusammenhang mit diesen Ausdrucksphänomenen vom Stimmungsraum, in dem sich der Mensch neben dem Richtungsraum immer zugleich bewegt. Denn der wahrgenommene Umraum ist niemals einfach neutral gegeben, sondern immer schon von Affordanzen, von Ausdruck und Wertqualitäten durchzogen.²²⁵ Solche Ausdrucksphänomene eignen sowohl bestimmten Dingen oder Aspekten von Erlebnissen als auch Situationen oder gar dem Umraum in seiner Ganzheit. Die dreckige Strasse wirkt abstossend, eine finstere Gestalt im Nebel furchterregend, der frisch eingeschnittene Waldweg abenteuerlich, der tropische Sandstrand lädt zum Verweilen ein usw. Auch Situationen können von Stimmungen

²²³ Weiteres zu Affordanzen siehe Kap. 7.4.4.

²²⁴ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 329.

²²⁵ Ebd., 194.

durchwachsen sein. So fühlt sich eine Beerdigung häufig bedrückend, eine Hochzeitsfeier meist freudig, eine Diplomabschlussfeier erleichternd oder eine Weihnachtsfeier besinnlich an. Weiterhin kann eine Atmosphäre den gesamten Umraum einnehmen, so z. B. an einem kalten nebligen Tag oder am ersten Frühlingstag des Jahres. Solche Atmosphären²²⁶ sind zudem imstande, sich auf den Menschen zu übertragen und dessen Stimmung zu beeinflussen. Entsprechend kann das eigene Befinden den Ausdruckscharakter unserer Umgebung prägen.²²⁷ Diese Räumlichkeit ist nicht zuletzt bei den Gefühlen anzutreffen, denn diese beziehen sich ja stets auf Menschen, auf Orte, auf Situationen usw. Als Kräfte haben sie verschiedene Auswirkungen: Sie könnten motivieren, zu bestimmten Ausdrücken oder Handlungen veranlassen und den Menschen in eine bestimmte Richtung ziehen, andererseits gehören sie zu den Formen der Wahrnehmung, durch die Wert- und Ausdrucksqualitäten des Umraumes »erfühlt« werden.²²⁸ In dieser Doppelbewegung der Gefühle weisen auch die dazugehörigen leiblichen Ausdruckshandlungen entweder zentrifugale oder zentripetale Richtungen auf. So entsprechen Gefühlen wie dem Stolz oder dem Neid, aber auch der Freude die expansiven Richtungen des Leibes; der Zorn, Hass oder Ekel dagegen ist mit den expulsi- ven Leibrichtungen verbunden; Mitleid und Liebe gehören zur emanativen Richtung; die Furcht, Scham oder Demut wiederum gehören den rezessiven Bewegungsrichtungen an, Zuneigung und Sehnsucht den attraktiven und die Zufriedenheit schliesslich ist der rezeptiven Leibrichtung zugehörig.²²⁹ Gefühle motivieren jeweils bestimmte Ausdruckshandlungen, und diese Ausdruckshandlungen wiederum sind Inkubatoren für bestimmte Gefühlswahrnehmungen. Gerade daran wird deutlich: Wahrgenommen werden stimmungsräumliche Phänomene weniger aufgrund einer aktiven leiblichen Intentionalität als aufgrund des pathischen Momentes in der Wahrnehmung, bei welcher der Leib als Resonanzorgan fungiert und Ausdruck in Eindruck übersetzt. Bestimmte Atmosphären können somit zu einem Gefühl von Hebung führen, andere zu einem Gefühl der Bedrückung, wieder andere sind abstossend oder anziehend, führen zur Beengung,

²²⁶ Hermann Schmitz spricht von atmosphärischen Räumen. Anhand der leiblichen Regungen könne man auf Atmosphären stossen. Leibliche Atmosphären seien ganzheitliche Befindnisse wie etwa die Mattigkeit oder das Behagen beim Faulenzen in der Badewanne. »Atmosphäre ist eine totale oder partielle, in jedem Fall aber umfassende Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird.« (Schmitz, *Atmosphären*, 19).

²²⁷ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 194.

²²⁸ Vgl. ebd., 194 f.

²²⁹ Vgl. ebd., 220.

Beklemmung oder auch zur Befreiung und Öffnung.²³⁰ Wenn aber Phänomene des Stimmungsraums aufgrund der pathischen Wahrnehmung dem Menschen gleichsam einfach zustossen, inwiefern kann dann noch von einer Form der Einübung gesprochen werden?

Tatsächlich gibt es Momente der Überwältigung, bei denen sich die leiblichen Reaktionen auf die Erfahrung unterdrücken lassen, die Erfahrung sich aber dennoch ereignet. Andererseits kann es zu einem teilweisen oder gesamten Verlust der Resonanzfähigkeit kommen. Dies tritt insbesondere in melancholischen oder schizophrenen Psychosen als Verflachung des Affekts auf, wobei mit diesem psychopathologischen Status eine hohe Anspannung des Leibes verbunden ist, der dadurch gleichsam die Verweigerung des Mitschwingens anzeigt.²³¹ Es kann also keineswegs davon die Rede sein, dass Phänomene des Stimmungsraumes für alle leiblichen Subjekte in gleicher Weise und Stärke gegeben sind, vielmehr scheint es notwendig, auf solche Ausdrucks- und Wertcharaktere eingestimmt zu sein, d. h. sich in einer zu diesem Ausdruck passenden »leiblich-gefühlhaften Disposition«²³² zu befinden. Disposition bedeutet niemals einfach eine Momentaufnahme, sondern weist auf den diachronen Prozess der Dispositionsaneignung, d. h. auf die Biographie des wahrnehmenden Subjekts hin, weshalb verschiedene Dispositionen zu unterschiedlichen Graden und Weisen der affektiv-emotionalen Betroffenheit führen können.²³³ Zudem kann erneut auf den Zusammenhang von Leib- und Gefühlsrichtung eingegangen werden, um die Dimension der Abhängigkeit der Gefühle von einer Eingewöhnung aufzuzeigen. Denn das leibliche Ausdrucksgeschehen ist nicht einfach als Kausalverhältnis zur inneren Gefühlslage zu denken; der Zusammenhang stellt sich wesentlich intimer dar. Es scheint nämlich eine Korrespondenz von Gefühlsrichtung

²³⁰ Vgl. ebd., 197.

²³¹ Vgl. ebd., 198.

²³² Ebd.

²³³ »Gar kein Einwand gegen die Räumlichkeit solcher Atmosphären ergibt sich daraus, daß nicht alle Menschen, die in sie hineingeraten, von ihnen ergriffen werden, und schon gar nicht in gleicher Weise. Nicht alle haben eben geeignete oder gleich eingestellte ›Antennen‹ dafür. Das Fühlen als Ergriffenheit von einem Gefühl ist stets ein leiblich spürbares affektives Betroffensein, und die Aufgeschlossenheit dafür richtet sich daher in erster Linie nach der Beschaffenheit der persönlichen leiblichen Disposition.« (Schmitz, *Der Gefühlsraum unter anderen Raumstrukturen*, 110). Unterschiede in individuellen Dispositionen lassen sich im eigenen Umfeld relativ einfach nachvollziehen. Es gibt Menschen, die als eher introvertiert, andere als extrovertiert gelten, manche sind hochemotional und zeigen dies, andere versuchen, Emotionen möglichst für sich zu behalten. Diese Unterschiede sind zwar charakterologisch-individuell, gleichzeitig sind sie aber auch eingebettet in einen sozialen Horizont, in eine bestimmte kulturelle Form.

und der Ausdrucksresonanz des Leibes zu geben, die daran abgelesen werden kann, dass es im Zustand tiefer Trauer ein Ding der Unmöglichkeit ist, plötzlich in herzhaftes Lachen auszubrechen. Emotionen werden in den leiblichen Regungen wie Engung, Weitung, Hebung usw. erst wahrgenommen. Trauer zu empfinden in einer leiblichen Verfassung von beschwingter Leichtigkeit, Zorn im Zustand leiblicher Gelassenheit und Entspannung, Freude im Zustand leiblicher Rezesion, all dies ist kaum möglich. Innere Haltungen wie z. B. die Demut suggerieren bestimmte Bewegungen wie das Senken des Blicks, das Niederknien, aber auch eine gewisse Verlangsamung der Bewegung. Freudig kann man über den besonnenen Weg laufen, demütig dasselbe zu tun ist schon schwieriger. Gleichermassen funktioniert dieser intime Zusammenhang auch in die andere Richtung. Bewegungen und Körperstellungen können die innere Haltung modifizieren. Wer gehobenen Hauptes umherstolzisiert, fühlt sich innerlich stolz. Ausdrucksbewegung und Selbsterleben sind also zutiefst miteinander verknüpft.²³⁴

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Sensibilisierung bedeutet dies nun auch, dass gewisse Situationen mit ihren geforderten Bewegungen und Körperstellungen die dazugehörigen Gefühle heraufbeschwören. Das hat zur Folge, dass aufgrund der mehrfachen Wiederholung dieser Bewegungen beim Auftreten der entsprechenden Situationen die dazugehörigen Gefühle sich gleichsam von selbst einstellen und deshalb die Situation immer schon in einem bestimmten Gefühlsraum erscheint. Damit wird die pädagogische Dimension der Sensibilisierung ersichtlich, da die Verknüpfungen von Emotionalität, Körperhaltung und Situation sozial gewachsen und kulturell normiert sind. Gefühle müssen aus diesen Gründen immer auch in ihrer Interpersonalität wahrgenommen werden. Nicht allein die Zusammenhänge zwischen leiblichem Regungsempfinden und den dabei mitschwingenden Gefühlszuständen sind hier relevant, auch der interpersonale Raum kann in der Entwicklung, aber auch der Aktualität von Gefühlen nicht weggedacht werden. Stolz, Scham, Ehrgeiz, Neid, Schuld usw. sind allesamt nur innerhalb von Wechselbeziehungen denkbar.²³⁵ Neben dem motorischen und perzeptiven Wahrnehmungsvermögen sind es Organe wie das Gespür, der Geschmack,²³⁶ das Feingefühl usw.,

²³⁴ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 220.

²³⁵ Vgl. ebd., 230.

²³⁶ Die Entwicklung des Geschmacks hat Pierre Bourdieu von soziologischer Warte heraus untersucht. Aus seinen Studien geht hervor, dass selbst das Geschmacksempfinden, das häufig als relativ zufällig, vielleicht sogar angeboren, in jedem Falle aber zutiefst subjektiv bewertet wird, von der Position innerhalb der Gesellschaft abhängig ist: »Wider die charismatische Ideologie, die Geschmack und Vorliebe für legi-

die zur »Erfassung von Physiognomien, Stilen und Ausstrahlungen« führen und im Sinne einer Gefühlserziehung die hier besprochene Gewöhnungsdimension der Sensibilisierung bezeichnen.²³⁷ Dass der Sensibilisierungsprozess seinerseits nicht einfach abgeschlossen oder abschliessbar ist, sollte aus dem bisher Eruierten klar hervorgehen. Die Einstimmung auf den Ausdruckscharakter von Situationen, Personen, Kunstwerken, Arbeitswerkzeugen oder ganzen Atmosphären kann ein Leben lang geübt und nuanciert werden. Dadurch kann sich ein »Sinn für etwas« einstellen; für gutes Essen, qualitativ hochstehende Kunst, schöne Musik, aber auch für Ordnung, für den taktvollen Umgang in sozialen Situationen oder sogar für Gerechtigkeit.²³⁸

Anhand des zuvor Behandelten wird erneut die Dimension der Sozialität in ihrer grundierenden Funktion deutlich aufgezeigt. Fuchs bestimmt deshalb als vierte Gewohnheitsform die *Oikeiosis* (Einwurzelung), die über die Entwicklung von Bindungen funktioniert. Allerdings wären Bindungen dabei nicht allein im Zusammenhang mit persönlichen Beziehungen zu denken, sondern könnten auch in Bezug auf Räume, Orte oder Dinge untersucht werden. Fuchs beschreibt Bindungen als »konstante Dispositionen der Zuwendung«, ²³⁹ welche sich in Verhaltensweisen und Gefühlen manifestieren. Die ursprüngliche Bindung vollzieht sich in der leiblichen Kommunikation der Mutter-Kind-Dyade.²⁴⁰ Das durch diese Bindung generierte Urvertrauen wird zur Basis des späteren Vertrautseins mit der Welt. Doch dieses ursprüngliche Vertrauen wird im Zuge der Individualisierung im Prozess der Ontogenese enttäuscht; die bergende Einheit wird plötzlich durchbrochen. Aneignung der Welt vollzieht sich nun nicht mehr im unmittelbaren mimetischen Verhältnis,²⁴¹ sondern in der Inkorporation des jetzt als Anderes Erfahrenen. Die eigene Leiblichkeit wird

time Kultur zu einer Naturgabe stilisiert, belegt die wissenschaftliche Analyse den sozialisationsbedingten Charakter kultureller Bedürfnisse: Nicht nur jede kulturelle Praxis (der Besuch von Museen, Ausstellungen, Konzerten, die Lektüre, usw.), auch die Präferenz für eine bestimmte Literatur, ein bestimmtes Theater, eine bestimmte Musik erweisen ihren engen Zusammenhang primär mit dem Ausbildungsgrad, sekundär mit der sozialen Herkunft. [...] Deshalb auch bietet sich Geschmack als bevorzugtes Merkmal von ›Klasse‹ an.« (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 17f.).

²³⁷ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 198.

²³⁸ Vgl. ebd., 329f.

²³⁹ Ebd., 330.

²⁴⁰ Zur leiblichen Kommunikation innerhalb der Mutter-Kind-Dyade vgl. Kap. 6.2. Siehe weiterhin: Fuchs, *Verkörperptes Wissen – verkörperptes Gedächtnis*, 68f.; Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 275f.; Fuchs, *The Embodied Development of Language*, 114ff.; Fuchs und De Jaegher, *Enactive Intersubjectivity*, 478f.

²⁴¹ Dieses unmittelbare mimetische Verhältnis spielt insbesondere in den ersten Wochen und Monaten für das Neugeborene eine wichtige Rolle und wird in der Litera-

nach diesem Individualisierungsprozess nun als von anderen gesehen, gehört, gefühlt, gerochen erlebt und damit in die Spannung von Akzeptanz und Sanktion gestellt, wobei diese Erfahrungen nun ihrerseits ins Leibgedächtnis integriert werden.²⁴² Die kulturelle Dimension, die sowohl den Kontakt zu anderen als auch die institutionell beabsichtigte und die durch Mimesis und Imitation unbeabsichtigte Erziehung beinhaltet, vermittelt dem Leib einen bestimmten Habitus oder Stil, eine Haltung, Benehmen und Manieren und damit eine zweite Natur. Dabei handelt es sich allerdings nicht um einen zur eigentlich natürlichen Disposition des Menschen hinzukommenden und damit letztlich nicht notwendigen Zusatz, vielmehr gehören diese »Überformungen« elementar zur Struktur menschlicher Leiblichkeit dazu.²⁴³ Menschliche Existenz ist inkulturierte Existenz all the way down! »Ich habe nicht nur eine physische Welt, lebe nicht nur in einer Umwelt von Erde, Luft und Wasser, mich umgeben Wege, Forste, Dörfer, Straßen, Kirchen, Werkzeuge, eine Klingel, ein Löffel, eine Pfeife. Jeder dieser Gegenstände ist in sich gezeichnet von dem menschlichen Tun, zu dem er bestimmt ist«,²⁴⁴ weshalb gilt: »Das Soziale ist je schon da, ehe wir es erkennen oder darüber urteilen«. ²⁴⁵ Die soziale Welt inkorporiert sich im Leib des Einzelnen, der andere muss nicht mühsam aufgefunden oder gar konstituiert werden, er erscheint in meiner eigenen Leiblichkeit, in den Gewohnheiten, Begierden, Ausrichtungen und Bindungen. Die Ähnlichkeit der Redeweise, des Ganges und der Bewegungen im Allgemeinen innerhalb einer Familie hat genau damit zu tun, dass menschliches Verhalten fundamental von Mimesis und Imitation geprägt ist.²⁴⁶ Als leicht zu beobachtende logische Konsequenz dieses Sachverhalts kann die relative Stabilität leiblicher Stile innerhalb einer Gruppe gesehen werden. Am Gefühlsausdruck ist dies einfach aufzuweisen: Die konkrete Form des individuellen Gefühlsausdrucks entnimmt seine Gestalt der sozialen Gemeinschaft. Diese Partizipation des einzelnen Ausdrucks an einer geteilten Form,

tur häufig als primäre Intersubjektivität bezeichnet (vgl. Fuchs, *The Embodied Development of Language*, 115).

²⁴² »With this, the body gains an external side; it becomes a body-for-others, a carrier of social roles and symbols, be it in deliberate poses, in clothing, adornment, or cosmetics. One learns to act or to pose, but also to play-act and to inhibit one's spontaneous expressions.« (Fuchs, *The Phenomenology of Body Memory*, 16). Dieses Einüben von Situationen durch das Spiel und die Konfrontation mit Geschichten wurde bereits im Zusammenhang mit der Rolle von Geschichten für die Ontogenese behandelt (siehe Kap. 6.3 »Ontogenese und Narrativität«).

²⁴³ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 330 f.

²⁴⁴ *PhW*, 398 f.

²⁴⁵ Ebd., 414.

²⁴⁶ Vgl. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 331 f.

die ihrerseits historisch gewachsen und dadurch einigermassen kontingent zu sein scheint, macht es überhaupt erst möglich, von kollektiven Stilen der Leiblichkeit zu sprechen, die sich im »typischen« Verhalten einer Person dieser oder jener Herkunft manifestieren. Solche leiblichen Ausdrucksformen werden – meist implizit – über Generationen hinweg im alltäglichen mikrodynamischen sozialen Umgang weitergegeben.²⁴⁷ Zwischenleiblichkeit ist also nicht allein ein räumliches, sondern auch ein zeitliches Phänomen: »Sie bedeutet nicht nur das präreflexive Verstehen in der leiblichen Kommunikation, sondern auch eine *Verflochtenheit menschlicher Leiblichkeiten durch ihre gemeinsame, in ihrem impliziten Gedächtnis aufbewahrte Geschichte.*«²⁴⁸ Diese Dimension der Geschichte, die in aller Wahrnehmung und Erfahrung, aber auch in allem reflexiven Denken immer mitschwingt, wird auch von Merleau-Ponty betont: »In allem, was ich je meine Vernunft oder meine Idee nenne, fände man stets, könnte man alles darin Vorausgesetzte entfalten, unexpliziert gebliebene Erfahrungen, massive Beiträge der Vergangenheit wie der Gegenwart, eine ganze »sedimentierte Geschichte«, die nicht allein die Genesis meines Denkens betrifft, sondern auch dessen Sinn bestimmt.«²⁴⁹ Die hier angestossene Reflexion zur sedimentierten Geschichte im Leib und vor allem zu deren sozialer Dimension soll im nächsten Kapitel aufgenommen werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Bindungen sind einerseits Gewöhnungssache, man gewöhnt sich an Personen, Sachen, Orte usw., andererseits strukturieren sie die Dimensionen des Gewohnheitserwerbs vor, indem sie nämlich als Horizont für alles weitere fungieren. Inkarnation als die Eingewöhnung in den eigenen Körper geschieht

²⁴⁷ Vgl. ebd., 332.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ *PhW*, 450. Diese Dimension einer sedimentierten Geschichte, die immer schon da ist resp. in der sich das Subjekt immer schon bewegt, findet sich unter etwas anderen Vorzeichen bei Hans-Georg Gadamer, der die immer anwesende Geschichtlichkeit geradezu zur notwendigen Vorbedingung jeglichen Verstehens bestimmt: »In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 281). Die Vorurteile bezeugen die immer schon anwesende Verstrickung in Geschichte(n). Es ist hier der Versuch, diese Einsicht nicht erst auf der Ebene des Intellekts, also des Denkens, anzusiedeln, sondern bereits dem Wahrnehmen, Fühlen, Handeln usw. in ihrer Vorurteilshaftigkeit aufgrund der geschichtlich-sozialen Existenzweise des Menschen bis in den Leib hinein nachzuspüren.

im Beisein und auf dem Fundament der dyadischen Interaktion von Mutter und Kind; Habituation ist immer schon sozial mitgeprägt, sowohl motorische wie auch perzeptive Fähigkeiten verdanken sich personalen und kulturellen Bindungen, schliesslich ist die Sensibilisierung ohne den sozialen Kontext absolut undenkbar. Es sollte deutlich geworden sein, in welchem Masse diese Formen von Gewohnheiten und damit Formen des Zur-Welt-Seins voneinander abhängig sind, sich gegenseitig bedingen sowie durchdringen und deshalb auch nicht eigentlich reseziert werden können. Gewohnheiten erlauben es dem Menschen, die Welt zu bewohnen, sie ersetzen gleichsam den im Tierreich anzutreffenden Instinkt, sind aber aufgrund des Lernen-Müssens ihrerseits nicht einfach »natürlich«. Der Mensch ist gleichsam von Natur aus künstlich,²⁵⁰ d.h. kulturabhängig, abhängig vom anderen, von Bindungen und von Gewohnheiten.²⁵¹

7.4.3 Dialektik der Habituation: das Leibgedächtnis

Aus dem vorangehenden Kapitel ergibt sich eine logische Konsequenz. Die Eingewöhnung in die Welt, die Habitualisierung als zeitliche Struktur des Leibes führt zu bestimmten leiblichen Dispositionierungen. Die durch Gewohnheit gewonnene Beständigkeit des Leibes, von Merleau-Ponty auch habitueller Leib genannt,²⁵² wurde mit Thomas Fuchs als Leibgedächtnis bezeichnet. Dieses wird aufgrund der zuvor behandelten Gewöhnungsprozesse der Inkarnation, Habituation, Sensibilisierung und Oikeiosis gebildet. Gewohnheit und Gedächtnis des Leibes sind somit zwei Seiten derselben Medaille. Erinnert sei an die von Fuchs vorgenommene Bestimmung des Leibgedächtnisses als Form des praktischen Vertrautseins: »Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interaktionsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. Das Leibgedächtnis vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich.«²⁵³ Diese Klarstellung ist notwendig, denn der Assoziationsraum, der sich mit dem Gedächtnisbegriff öffnet, ist vielfach von intellektualistisch verstandenen Containermetaphern durchzogen. Das Leib- oder Körpergedächtnis repräsentiert nicht durch explizites Erinnern etwas,

²⁵⁰ Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 310.

²⁵¹ »Er kann ohne Sitte und Bindung an irrationale Normen, die ihr eigenes Gewicht haben, um Anerkennung zu verlangen (deren sie für sich selber nicht bedürfen), nicht existieren.« (Ebd., 317).

²⁵² Vgl. PhW, 107.

²⁵³ Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37.

was früher erlebt wurde,²⁵⁴ es holt nicht aus den Tiefen seiner Vergangenheit Dinge hervor, um sie vor sich hinzustellen und dadurch gegenwärtig zu machen, sondern trägt die Vergangenheit »als gegenwärtig wirksame in sich«, weshalb Vergangenheit hier im praktischen Umgehen mit der Welt wiederholt wird.²⁵⁵ Der Diskurs rund um die Fragen nach Gedächtnis und Erinnern kann an dieser Stelle aufgrund der Weite dieses Themenfeldes nicht nachgezeichnet werden,²⁵⁶ wohl aber soll die Dimension des Sozialen für das Leibgedächtnis kurz dargestellt werden. Im letzten Abschnitt wurde ja darauf hingewiesen, dass das Leibgedächtnis nicht allein aus aktivem Erwerb, d. h. aus der Sedimentation der persönlichen Geschichte, entsteht, sondern auch aus passivem Erwerb, der als Vorgeschichte der persönlichen Verfügungsmacht eines Individuums vorausgeht und dieses entsprechend prägt.²⁵⁷ Es gibt also nicht allein ein individuelles Leibgedächtnis, das sich aus den Erfahrungen der Vergangenheit speist, sondern auch so etwas wie ein »kollektives Leibgedächtnis«, in das sich die – teilweise – dem Einzelnen vorgelagerten Erfahrungen von Gruppen eingeschrieben haben.

Mit der Vorstellung eines kollektiven Gedächtnisses erscheint sofort der französische Soziologe Maurice Halbwachs am Horizont, der im Anschluss an die Konzeption eines kollektiven Bewusstseins seines Lehrers Durkheim die Theorie des kollektiven Gedächtnisses entwickelt und damit die Gedächtnisdimension für die französische Soziologie überhaupt erschlossen hat.²⁵⁸ Wichtig für seine Theorie war die Postulierung von sozialen Bezugsrahmen für jede Erinnerung. Individuelle Gedächtnisse können überhaupt nicht funktionieren »ohne jene Instrumente, die durch die Worte und Vorstellungen gebildet werden, die das Individuum nicht erfunden und die es seinem Milieu entliehen hat.«²⁵⁹ Solche Rahmen, die das Erinnern erst ermöglichen, werden dabei im Umgang mit anderen vermittelt, d. h. innerhalb von sozialen Gruppen, wie z. B. der Familie, der Reli-

²⁵⁴ Diese Form des Gedächtnisses gibt es selbstverständlich auch. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der persönlichen Lebensgeschichte und dem autobiographischen Gedächtnis spielt diese Gedächtnisform, die in der Literatur als »episodisches Gedächtnis« bezeichnet wird, eine bedeutende Rolle.

²⁵⁵ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 335.

²⁵⁶ Für einen Überblick über diese Thematik: Gudehus/Eichenberg/Welzer, *Gedächtnis und Erinnerung*; Weinert, *Gedächtnis*.

²⁵⁷ Vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 185.

²⁵⁸ Vgl. Dimbath/Heinlein, *Arbeit an der Implementierung des Gedächtniskonzepts in die soziologische Theorie – eine Einleitung*, 1. Siehe zum Verhältnis von Halbwachs zur französischen Schule der Soziologie, insbesondere zu Durkheim und Mauss: Narvaez, *Embodiment, Collective Memory and Time*, 51–61.

²⁵⁹ Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 35.

gionsgemeinschaft oder sonstiger gesellschaftlicher Gruppen, in die der Einzelne eingebunden ist und durch die sich Identität aufbauen kann.²⁶⁰ In den 1980er Jahren wurde Halbwachs' Konzept von Jan und Aleida Assmann aufgegriffen und modifiziert. Im Anschluss an das kollektive Gedächtnis von Halbwachs führten sie neben dem kommunikativen Gedächtnis, das im Großen und Ganzen den Platz des Halbwachs'schen Konzeptes einnimmt,²⁶¹ auch noch ein kulturelles Gedächtnis ins Feld. Ersteres zeichnet sich durch seine Alltagsnähe aufgrund der Kommunikationssituation aus, d. h. »durch ein hohes Maß an Unspezialisiertheit, Rollenreziprozität, thematische Unfestgelegtheit und Unorganisiertheit«,²⁶² während Letzteres durch eine gewisse Alltagsferne zu bestimmen ist. Damit gehen verschiedene Verhältnisse zur Zeit einher. Wie bereits gesehen, wird das nunmehr »kommunikative Gedächtnis« genannte kollektive Gedächtnis durch den Rahmen von Gruppen etabliert, in denen sich jemand im Laufe seines Lebens bewegt, also z. B. in Familien, Parteien, Sportvereinen, religiösen Gemeinschaften, Arbeitsgruppen bis hin zur Nation. Das

²⁶⁰ Vgl. Moller, *Das kollektive Gedächtnis*, 86. Sebald und Weyand bestimmen drei zentrale Dimensionen des Halbwachs'schen Konzeptes des kollektiven Gedächtnisses: 1. Rekonstruktivität, 2. Interaktionsbasiertheit und 3. Funktionalität. Erinnerung sei nicht einfach Wiederauffinden von im Gedächtnis gespeicherten Eindrücken, sondern Rekonstruktion aus der Perspektive der Gegenwart. Deshalb sei Erinnerung auch nicht einfach statisch fixiert, sondern unterliege aufgrund der Veränderung der Gegenwartsperspektiven einem Wandel. Interessant ist also nicht so sehr die Frage nach dem »richtigen« Erinnern als die Frage nach den Gegenwartsperspektiven resp. nach den gegenwärtigen Rahmen, welche die Vergegenwärtigung der Vergangenheit bestimmen würden. Diese Rahmen würden durch die Interaktion in Gruppen gebildet. Individuelles Erinnerungsvermögen sei stets sozial gerahmt, weshalb jegliches Erinnern, egal wie individualistisch dieses imaginiert werde, immer auch als ein sozialer Prozess angesehen werden müsse. Dabei sei es die Kollektivität der sozialen Praxis, welche die Gemeinsamkeit der individuellen Erinnerungsrahmen begründen würde. Letztlich diene die Sozialität solcher Rahmen und damit die Kollektivität des Erinnerns immer auch der Orientierung von Gruppen. Weil wir uns in einer Geschichte verorten können würden, wüssten wir, woher wir kämen und wohin wir gingen, deshalb also auch, wer wir seien. Hier liege einer der Gründe, weshalb das kollektive Gedächtnis für Halbwachs im Gegensatz zur toten Historie die lebendige, weil darin gelebte, Geschichte markiere (vgl. Sebald/Weyand, *Zur Formierung sozialer Gedächtnisse / On the Formation of Social Memory*, 175 f.).

²⁶¹ »Unter dem Begriff des ›kommunikativen Gedächtnisses‹ fassen wir jene Spielarten des kollektiven Gedächtnisses zusammen, die ausschließlich auf Alltagskommunikation beruhen. Sie sind es, die M. Halbwachs in seinen beiden Büchern *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) und *La mémoire collective* (1950) unter dem Begriff eines Kollektivgedächtnisses zusammengefaßt und analysiert hat und die den Gegenstandsbereich der Oral History bilden.« (Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, 10).

²⁶² Ebd.

kommunikative Gedächtnis, das immer sozial vermittelt und gruppenbezogen ist, reicht dabei kaum je weiter als 80 Jahre zurück, wobei dieser beschränkte Zeithorizont mit der jeweiligen Gegenwart mitläuft.²⁶³ Dagegen kann beim kulturellen Gedächtnis von bestimmten Fixpunkten die Rede sein, die »schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit« darstellen und »deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird.«²⁶⁴ Die Vergangenheit ist hier also gerade an bestimmte Erinnerungsfiguren geheftet, die in ihrer symbolischen Bedeutsamkeit die Alltäglichkeit des kommunikativen Gedächtnisses überschreiten. Im kulturellen Gedächtnis erscheint die Vergangenheit als fundierend für die Identität einer bestimmten Gruppe und wird deshalb meist durch liturgische Festbegehung wiederholt, wie dies etwa im jüdischen Festkalender oder im christlichen Kirchenjahr, aber auch an Nationalfeiertagen beobachtet werden kann.²⁶⁵ Weiterhin bedeutsam für das kulturelle Gedächtnis ist die Objektivierung und Externalisierung, damit auch dessen Speicherung auf materiellen Trägern wie Statuen, Palästen, Museen, Archiven, Bibliotheken usw.²⁶⁶ Vieles könnte noch über den weiteren Diskurs zum kommunikativen und kulturellen Gedächtnis gesagt werden, diese Bemerkungen sollen aber als Prolegomena genügen.

Mit dem Konzept eines kollektiven Leibgedächtnisses kommt zu den bis anhin besprochenen Gedächtnisdimensionen eine wichtige Ergänzung hinzu. Denn anders als die Traditionslinien im Gefolge von Halbwachs, bei denen Gedächtnis und Erinnerung zu einem grossen Teil mit verbaler Kommunikation oder expliziter Erinnerung an vergangene Zentralereignisse konnotiert sind,²⁶⁷ geht es Fuchs um den präreflexiven leiblichen Aspekt des kollektiven und damit geteilten Gedächtnisses. Das individuelle Leibgedächtnis wurde bereits beschrieben: Es handelt sich dabei um die Kombination aller Gewohnheiten und Fähigkeiten, die dem Menschen zur Verfügung stehen, Grundlage für das Husserl'sche »Ich kann«²⁶⁸ sowie für die operative

²⁶³ Vgl. ebd., 11. »Das kommunikative Gedächtnis umfaßt Erinnerungen, die sich auf die rezente Vergangenheit beziehen. Es sind dies Erinnerungen, die der Mensch mit seinen Zeitgenossen teilt. Der typische Fall ist das Generationen-Gedächtnis. Dieses Gedächtnis wächst der Gruppe historisch zu; es entsteht in der Zeit und vergeht mit ihr, genauer: mit seinen Trägern. Wenn die Träger, die es verkörperten, gestorben sind, weicht es einem neuen Gedächtnis.« (Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 50).

²⁶⁴ Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, 12.

²⁶⁵ Vgl. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 52f.

²⁶⁶ Vgl. Levy, *Das kulturelle Gedächtnis*, 93.

²⁶⁷ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 334.

²⁶⁸ Vgl. Hua IV, 253.

Intentionalität des Leibes bei Merleau-Ponty.²⁶⁹ Es ist das verkörperte Know-how, Fundament für die im Leibe sich befindende Praktognosie.²⁷⁰ Es ist die vergessene, weil eingefleischte Grundvoraussetzung menschlichen In-der-Welt-Seins, weshalb auch gesagt sein kann, dass das Leibgedächtnis die eigene gelebte Vergangenheit darstellt. Gerade deshalb verweist es auf eine kollektive Vergangenheit, denn das Erlernen von Gewohnheiten, die Aneignung eines leiblich-praktognostischen Weltverhältnisses wird zu einem grossen Teil durch kulturelle Praktiken, Rituale, vorgegebene Rollen usw. geprägt.²⁷¹ Um der Möglichkeit einer Rede von kollektiven Leibgedächtnissen näherzukommen, soll der Fokus zuerst auf das Phänomen des zwischenleiblichen Gedächtnisses gelegt werden, das als Sphäre vorreflexiver gegenseitiger leiblicher Einstimmung zu beschreiben wäre. Die Bedeutung dieser zwischenleiblichen Resonanz wurde bereits in den frühesten ontogenetischen Prozessen sichtbar. Auch Fuchs weist auf die enorme Prägestkraft der Zwischenleiblichkeit hin. Die Entwicklung des Kindes ist elementar von der Inkorporation geteilter Praktiken bestimmt,²⁷² welche die soziokulturelle Welt des Kindes definieren und strukturieren. Frühste Erfahrungen des interaktiven Umgangs zwischen Kindern und deren Erziehungspersonen – die Art und Weise, wie ein Kind gehalten, getröstet, zurechtgewiesen, ermutigt usw. wird – schreiben sich in das Leibgedächtnis der Kinder ein und sind für deren spätere Handlungen und Interaktionsformen prägend. In diesen Interaktionen werden sich wiederholende Muster schnell erkannt und habitualisiert, was zu ganz bestimmten Formen von präreflexiv-praktischem Wissen um die Art und Weise des Umgangs mit anderen Menschen führt. Das Kind lernt auf diese Weise, wie es Freude mitteilt, Aufmerksamkeit erhält, Kontakt herstellt oder Ablehnung vermeidet.²⁷³ Damit nun ist die Tragweite dieser frühkindlichen Interaktionsgeschichte angezeigt, denn solche Interaktionen schlagen sich in impliziten Stilen des Umgangs nieder, wodurch sie die eigene Persönlichkeit prägen oder gar generieren. Spätere Beziehungen werden zu einem grossen Teil gemäss den erlernten Mustern aus frühkindlichen Interaktionen gebildet. Entsprechende Zugänge zu bestimmten Formen von Beziehungen – die Beziehungsstile –, die ein Kind in seiner Ontogenese

²⁶⁹ Siehe dazu *PhW*, 165 ff.

²⁷⁰ Vgl. *PhW*, 170.

²⁷¹ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 335 f.

²⁷² Im Abschnitt zur Ontogenese und der Sprachentwicklung wurde die »Joint Attention« oder geteilte Aufmerksamkeit als eine geteilte Praxis bereits ausgewiesen. Dabei wurde in dieser Form der gemeinsamen Aufmerksamkeit sogar ein notwendiger Prozess für das Erlernen von Sprache überhaupt gesehen. Vgl. Kap. 6.2 und 6.3.

²⁷³ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 337 f.

erlernt hat, lassen sich dabei nicht selten an der Körperhaltung ablesen. Die unterwürfige Haltung gegenüber Autoritätspersonen etwa impliziert bestimmte Komponenten von Körperhaltung und Bewegung wie etwa eine gebeugte Haltung des Oberkörpers, die Senkung des Blicks oder die Hemmung der Bewegungen, aber auch Momente von situationsangepasstem Verhalten in Bezug auf die Interaktionsdynamiken wie die angemessene Distanz, eine ruhige Stimme sowie die angezeigte Neigung zum Gehorsam. Weiterhin gehören bestimmte Emotionen zu solchen Situationen, etwa der Respekt, die Demut oder je nach Dynamik auch die Scham. Alle Interaktionen bauen auf der Integration dieser Dimensionen auf: Körperhaltung, Emotions- und Verhaltensdispositionen treten immer gemeinsam auf und entwickeln sich aufgrund der wiederholten Einübung zur zweiten Natur²⁷⁴ und damit zu so etwas wie einer »leiblichen Persönlichkeitsstruktur« des Menschen.²⁷⁵ Die den Einzelnen bestimmenden Eigenschaften wie Stolz, Aufrichtigkeit, Fröhlichkeit oder Gehemmtheit sind somit auch nicht einfach von innen nach aussen transponierte seelische Zustände, sondern elementar leibliche Haltungs- und Bewegungsmuster, die sich dann in den jeweiligen Situationen verschiedentlich äussern, z. B. als offen, abweisend oder zögernd. Die abhängige Person mit ihrer flehenden Haltung wird gleichsam als solche wahrgenommen aufgrund ihrer leisen Stimme, der ängstlichen Mimik sowie der unterwürfigen Körperhaltung, die allesamt zu »einem einheitlichen Haltungs- und Ausdrucksmuster« gehören: »Ausdruck ist [...] die einheitliche Semantik leiblicher und zwischenleiblicher Existenz.«²⁷⁶ Es sollte klar geworden sein, dass diese Persönlichkeitsstruktur keine angeborene ist, sondern aufgrund der interaktionslogischen Dispositionsaneignungen entsteht, weshalb mit Fuchs behauptet werden kann, dass unsere grundlegenden Haltungen, typischen Reaktionen sowie Beziehungsstile allesamt auf dem Leibgedächtnis beruhen.²⁷⁷ Die im Kindesalter inkorporierten geteilten Praktiken prägen die Interaktionsgewohn-

²⁷⁴ Vgl. ebd., 338.

²⁷⁵ »Gibt es aber so etwas wie eine ›leibliche Persönlichkeitsstruktur‹? Das würde zunächst bedeuten, dass die Persönlichkeit eines Menschen auch in seiner Leiblichkeit zum Ausdruck und zur Erscheinung kommt, also in seinem Auftreten, seinen Gesten und Gebärden, in seiner Haltung, seinem Gang oder seiner Stimme. Dem würden wir intuitiv wohl zustimmen; schon der erste Eindruck, den wir von einem Menschen erhalten, erfasst zweifellos nicht nur die äußere Gestalt seines Körpers, sondern etwas von seiner Wesensart, von seinem persönlichen Stil, ohne dass wir dessen Merkmale im Einzelnen explizieren könnten.« (Fuchs, *Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur?*, 109).

²⁷⁶ Ebd., 112.

²⁷⁷ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 338.

heiten sowie ganz grundsätzlich das spätere Verhalten und eröffnen dadurch bestimmte Räume möglicher Beziehungen. Leibliche Persönlichkeitsstrukturen sind somit prozedurale Möglichkeitsfelder, die im Kontakt mit anderen Menschen aktiviert werden und gewisse Verhaltens- resp. Interaktionsformen suggerieren.²⁷⁸

Um die Rede von einem kollektiven Leibgedächtnis zu plausibilisieren, reichen diese Untersuchungen zur Inkorporation typischer Interaktionsmuster freilich noch nicht aus. Es müsste nicht allein das Verhalten anderer inkorporiert werden, wie dies im Falle der Eltern-Kind-Beziehung häufig geschieht, vielmehr müsste die Frage nach einem Zwischenbereich gestellt werden, in dem sich so etwas wie Gedächtnis und Erinnern entwickeln könnten. Dass es so etwas geben soll, behauptet Fuchs, wenn er von einer Geschichte spricht, die sich aufgrund der dyadischen Interaktion von zwei Personen entwickeln kann, die zu geteilten Interaktionsmustern führen, welche immer dann aktiviert werden, wenn die zwei Personen aufeinandertreffen. Beziehungen zu engen Freunden z. B. sind häufig von ganz bestimmten Stilmustern durchzogen; die Art und Weise des Dialogs, der in dieser Beziehung einzigartige Humor, Begrüßungsrituale, von beiden geteilte Gesten, Körperhaltungen oder Bewegungen, situationsangepasste Stimmlagen oder auch besondere Dialekte stellen allesamt Folgeerscheinungen geteilter Vergangenheit und damit auch einer geteilten Geschichte dar. Im Aufeinandertreffen stellen sich diese Weisen der Interaktion dann ganz von selbst ein, weil sich aus den zwischenleiblichen Gedächtnissen der jeweiligen Partner ein geteiltes prozedurales Feld entwickelt, das diese Interaktionsmuster suggeriert. Die beiden Körperschemata sind in den dyadischen Interaktionen durch resonante kinästhetische Muster aufeinander eingestimmt und leben die geteilte Geschichte gemeinsam aus resp. interagieren aufgrund und innerhalb dieser eingespielten Muster. Fuchs nennt diese dialogische Dimension das *dyadische Leibgedächtnis*.²⁷⁹ Während die Inkorporation der Umwelt aufgrund der Eingewöhnung in diese durch den erlernten Umgang mit den Gegenständen in ihr (vom Gebrauch der Tasse über das Sitzen auf einem Stuhl hin zur Beherrschung des Zehnfingersystems) in ihrer Richtung einseitig ist, da sich der Leib die Dinge unidirektional einverleibt, d. h. sie auf ihn hin strukturiert, vollzieht sich im dyadischen Leibgedächtnis eine gegenseitige Inkorporation, die zur Koordination mit einem anderen Leib führt.²⁸⁰ Beispiele für diese

²⁷⁸ Vgl. ebd.

²⁷⁹ Vgl. ebd., 339.

²⁸⁰ »This brings us to mutual incorporation, referring to the reciprocal interaction of two agents in which each lived body reaches out to embody the other. Depending

zwischenleibliche Koordination in actu wären der Tanz,²⁸¹ sportliche Betätigung wie Zweiterrudern oder Bobfahren sowie das gemeinsame Ausführen von handwerklichen Tätigkeiten wie z. B. das Bedienen einer Trummsäge. Bei all diesen dyadischen Tätigkeiten werden die leiblichen Kinästhesien der beteiligten Partner derart erweitert und aufeinander so eingestimmt, dass sie einen übergreifenden dynamischen Prozess ermöglichen, bei dem der eigene Leib in der Tätigkeit nicht mehr deutlich vom Partnerleib unterschieden ist, sondern durch die gegenseitige Inkorporation eine gemeinsame Strukturierung auf die intendierte Tätigkeit geschieht. An dieser Stelle könnte mit Fuchs von einer operativen Wir-Intentionalität gesprochen werden, »since for skilled agents, the goal of the joint action is achieved through such habitual and largely prereflective bodily attunement.«²⁸² In dieser gegenseitigen Inkorporation und der damit einhergehenden leiblichen Resonanz vollzieht sich also eine interaktiv-soziale Erweiterung des Eigenleibes zu einem erweiterten Leib, der nunmehr aus der dynamischen Kopplung der beiden Akteure entsteht. Wenn diese gegenseitige Inkorporation gelingt, führt dies zur spontanen Aktivierung der notwendigen kinästhetischen Prozesse bei den einzelnen Akteuren, sobald in das geteilte prozedurale Feld der dyadischen Interaktion eingetreten wird. Weil die Individuen nur innerhalb dieser dyadischen Kopplung das gemeinsame Repertoire der geteilten Beziehungsgeschichte aktivieren können, kann von einem Gedächtnis ausgegangen werden, das zu dieser Dyade gehört und aus ihr generiert wird: »Only together are the individuals in a position to actualize and interenact their reciprocally related memories, which justifies attributing the me-

on the kind of interaction, there may again be different degrees of coordination and synchronisation. In unidirectional incorporation, we dealt with *coordination to*, while mutual incorporation implies *coordination with*«. (Fuchs und De Jaegher, *Enactive Intersubjectivity*, 474).

²⁸¹ Neben dem Erlernen einzelner Bewegungen, die im Laufe der Zeit zu einem »übergeordneten Fluss von Rhythmus, Dynamik und Bewegung integriert« (Fuchs, *Verkörperptes Wissen – verkörperptes Gedächtnis*, 67) werden, gilt es auch, die Bewegungen, den Rhythmus und die Dynamik des Tanzpartners zu integrieren: »Let us take another example, namely of a well-attuned pair of dancers whose hands and bodies find each other without guidance of the gaze, resonating with the rhythm of the music, and incorporating the dynamic flow of each other's bodies into how they modulate their own sway and movements. Both partners bring in their own procedural and intercorporeal capacities, and yet they behave and experience in a way that is possible only in the interaction. Together they create the spatiotemporal gestalt of the dance, which in turn draws them into its dynamics.« (Fuchs, *Collective Body Memories*, 339).

²⁸² Ebd.

mory as an emergent dispositional property to the dyadic system or the dyad itself.«²⁸³

Um zu einem kollektiven Leibgedächtnis vorzudringen, gilt es nun, diese Einsichten aus der dyadischen Interaktion auf grössere Gruppen zu transponieren. Ein kollektives Leibgedächtnis wäre dann das Zusammenspiel von Verhaltens- und Interaktionsdispositionen, die sich innerhalb einer sozialen Gruppe aufgrund vergangener geteilter Erfahrungen über einen längeren Zeitraum hinweg formiert haben und die, sobald sie einmal da sind, alle weiteren Gruppenaktionen und Interaktionen präfigurieren. Wie bereits in der dyadischen Interaktion liesse sich auch hier von der Emergenz eines prozeduralen Feldes mit dynamischen Verhaltensmustern sprechen, das koordinierte Interaktionen der Mitglieder einer Gruppe induzieren kann und gleichzeitig den Sinn dieser Interaktionen konstituiert. Das kollektive Leibgedächtnis basiert einerseits auf den angeeigneten Dispositionen der einzelnen Individuen und wird andererseits nur durch die Gruppeninteraktion aktualisiert. Aufgrund dieser Automatizität, der unmittelbaren Hervorbringung gewisser Verhaltensmuster, ist diese Form des Gedächtnisses in besonderem Masse dazu geeignet, die Identität einer Gruppe zu generieren, zu reproduzieren und diese für die Mitglieder unmittelbar spürbar werden zu lassen.²⁸⁴ Dass diese Form des Gedächtnisses auf verschiedene Weise in Erscheinung treten kann, sollte kaum überraschen. Um das Phänomen des kollektiven Gedächtnisses fassbar zu machen, nimmt Fuchs vier solche Erscheinungsweisen in Augenschein: Spiele, Familiengedächtnisse, Rituale und Habitus.

Die Bedeutung von *Spiele*n ist in dieser Studie bereits im Zusammenhang mit der Entwicklung narrativer Strukturierung des Gedächtnisses bzw. des Bewusstseins aufgetreten. Während dort der Fokus auf die mimetische Dimension im Spiel gelegt wurde,²⁸⁵ wird hier insbeson-

²⁸³ Ebd., 340.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 341.

²⁸⁵ Dies wurde im Anschluss an Merlin Donald und Katherine Nelson behandelt. Erinnt sei an die von Donald behauptete Bedeutung des Spiels in der Kulturentwicklung: »If the members of a group of mimetically skilled individuals can reproduce or re-enact their creative behaviors, by definition they can reproduce similar acts generated by others. This leads to reciprocal games, where one player acts and another replies with the same, or another, act. Simple games with sticks and balls, common to all human societies, provide a good example. Someone invents a move; the next player imitates it and perhaps adds something new. And so on. Ritual dance is perhaps the best example of a reciprocal mimetic game. People in every culture, especially very young children, frequently indulge in this type of play«. (Donald, *Origins of the Modern Mind*, 174). Auch Nelson postuliert die Bedeutung des Spiels für die Entwicklung des Bewusstseins, allerdings eher aus einer ontogenetischen als aus einer phylogenetischen Perspektive: »In other words, in play scenarios the child

dere in der Aufnahme des Beispiels eines Fussballspiels das leibliche »Feldbewusstsein« betont. Ein solches wird sowohl durch die leiblichen Dispositionen des Akteurs als auch durch das Gesamt der räumlichen Dynamik auf dem Feld, eingeschlossen der Bewegungen des Balls, der Mit- und Gegenspieler usw. aufgebaut und ist in der Aktivität des Fussballspiels nicht in seine Einzelglieder zerteilbar. Es handelt sich um ein untrennbares Ganzes, das Umfeld und Handlung unmittelbar verbindet.²⁸⁶ Bereits Merleau-Ponty, aber auch Pierre Bourdieu haben in ihren Studien auf diese Form des leiblich-praktischen Umgangs innerhalb eines durch Regeln, Ziele und Mittel strukturierten Feldes hingewiesen und ihrerseits jeweils das Fussballspiel als Beispiel verwendet.²⁸⁷ Dabei tritt insbesondere das geteilte prozedurale Feld in Erscheinung, das die Einzelaktionen der Spieler motiviert und diesen

externalizes in word and action shared cultural knowledge of how the world functions, what rules it follows, what roles are played and how. As previously proposed, such externalizing is a two-way street: it both reinforces knowledge already attained and opens it up for further reflection and questioning. Similar to the role played by conversation, but more open-ended in its involvement of situations beyond personal knowledge, play allows the child to escape the boundaries of everyday living and to externalize thoughts about others' roles and imagined worlds. It bridges personal memory and the narratives found in imaginative stories that most children experience both at home and in preschool.« (Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 171 f.).

²⁸⁶ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 341 f.

²⁸⁷ Merleau-Ponty schreibt: »Der Fußballplatz ist für den Spieler in Aktion kein ›Objekt‹, d. h. der ideelle Zielpunkt, der eine unendliche Mannigfaltigkeit perspektivischer Ansichten zuläßt und in all seinen erscheinungsmäßigen Umformungen den gleichen Wert behauptet. Er ist von Kraftlinien durchzogen (›Seitenlinien‹, Linien, die den ›Strafraum‹ abgrenzen) – in Abschnitte gegliedert (z. B. die ›Lücken‹ zwischen den Gegnern), die eine Aktion von ganz bestimmter Art herbeirufen, sie auslösen und tragen, gleichsam ohne Wissen des Spielers. Der Spielplatz ist ihm nicht gegeben, sondern er ist gegenwärtig als der immanente Zielpunkt seiner praktischen Intentionen; der Spieler bezieht ihn in seinen Körper mit ein und spürt beispielsweise die Richtung des ›Tores‹ ebenso unmittelbar wie die Vertikale und Horizontale seines eigenen Leibes. Es genügt nicht, wenn man sagt, das Bewußtsein bewohne diese Umwelt. Es gibt in diesem Moment nichts anderes als die Dialektik von Umwelt und Handlung. Jedes Manöver, das der Spieler vollführt, verändert den Aspekt des Spielfeldes und zeichnet darin neue Kraftlinien ein, wo dann ihrerseits die Handlung verläuft und sich realisiert, indem sie das phänomenale Feld erneut verändert.« (Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 193 f.). Bourdieu, der selbst von Merleau-Ponty inspiriert war, verwendet seinerseits häufig den Vergleich des Fussballspiels, um die gesellschaftlichen Felder zu beschreiben. Er vergleicht sein eigenes Habituskonzept mit dem Spiel-Sinn von Fussballspielern: »Nichts ist zugleich freier und zwanghafter als das Handeln des guten Spielers. Gleichsam natürlich steht er genau dort, wo der Ball hinkommt, so als führte ihn der Ball – dabei führt er den Ball! Als im Körper, im biologischen Einzelwesen eingelagertes Soziales ermöglicht der Habitus, die im Spiel als Möglichkeiten und objektive Anforderungen angelegten vielfältigen Züge und Akte auszuführen.« (Bourdieu, *Rede und Antwort*, 84).

vor dem Hintergrund der Bewegungen und Positionalitäten der anderen Spieler einen Sinn gibt. Das prozedurale Feld, das sich aus den Mit- und Gegenspielern, dem Ball sowie den räumlichen Positionen auf dem abgesteckten Fußballfeld zusammensetzt, induziert Bewegungen, Richtungen sowie die verschiedenen Dynamiken der Spielsituationen. Aufgrund der Inkorporation dieses prozeduralen Feldes wird der Einzelspieler Teil eines erweiterten oder kollektiven Leibes. Neben der leibräumlichen Inkorporation des Spielfeldes und der Ballbewegung, d. h. dem unmittelbaren Gespür dafür, wo sich der eigene Leib, der Ball, aber auch die Spieler auf dem Spielfeld befinden, gehört dazu auch eine geteilte leibliche Protentionalität, d. h. ein Sinn für die Potenzialitäten des Spiels, der Bewegungen der Spieler, des Balles und der Richtungswechsel sowie die sich aus bestimmten Situationen ergebenden Möglichkeiten für die Erzielung eines Tores.²⁸⁸ Neben dieser antizipativen Dimension impliziert die Spielsituation zudem Normativität im Sinne einer Einschätzung für das Angemessene und für das Unangemessene innerhalb des prozeduralen Feldes. Wahrgenommen wird darin also nicht allein die Intention des Mitspielers, den Ball in Richtung des Tores zu treten, sondern auch, ob dieser Tritt aus dieser Distanz und mit dieser Wucht für das antizipierte Ziel geeignet ist oder eben nicht.²⁸⁹ Die Bewegungen der Mit- und Gegenspieler werden somit immer auch in ihrer normativen Angemessenheit für das Erreichen der in der Spielsituation geforderten Ziele perzipiert, wobei die unmittelbare Erfüllung ihrerseits Reaktionen auf die als geeignet oder eben als ungeeignet wahrgenommenen Spielhandlungen der Spieler motiviert. Die leibliche Kopplung der Akteure innerhalb des prozeduralen Feldes führt, wie bereits in der dyadischen Interaktion, zur spontanen Aktivierung der für das Fußballspiel notwendigen kinästhetischen Prozesse bei den einzelnen Spielern. Gleichzeitig tritt am Beispiel des Fußballspiels noch deutlicher hervor, dass es sich hier um eine soziale Situation handelt, die nur in Bezug zum kollektiven Leib überhaupt auftreten kann: Auf das Repertoire der sich in diesem prozeduralen Feld anbietenden Möglichkeiten kann nämlich niemals isoliert zugegriffen werden.

Der Unterschied zwischen der leiblichen Kopplung innerhalb eines dyadischen Geschehens und dem Beispiel eines Fußballspiels liegt ganz augenscheinlich darin, dass wir es im Fußballspiel mit einer explizit künstlichen Situation zu tun haben, die durch bestimmte Grenzen (des Feldes) und Regeln (des Spiels) eingegrenzt und normiert wird. Anders stellt sich die Situation dar, wenn der Blick

²⁸⁸ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 342.

²⁸⁹ Vgl. ebd.

im Folgenden auf das sogenannte *Familiengedächtnis* gelegt werden soll. Denn dort erscheint eine hochinteressante Dimension zwischen künstlich normierten Spielsituationen und den relativ spontanen dynamischen Kopplungen der dyadischen Interaktionen. Gerade weil es sich bei Familien um Grössen handelt, die meist mehr als zwei Personen umfassen, eröffnet sich ein Raum mit multiplen Positionalitäten, die allesamt zueinander in Beziehung stehen, damit aber auch die Interaktionsmuster höhere Komplexitätsformen mitbringen, als dies in einer Zweierbeziehung der Fall wäre.²⁹⁰ Gleichzeitig sind diese Positionalitäten nicht in derselben Weise durch einen fixierten Spielrahmen festgesetzt wie beim Fussballspiel. Gleichwohl ergeben sich in der Familie wie von selbst verschiedene Rollen und Verhaltensmuster der einzelnen Mitglieder. Kinder werden somit von Anfang an in eine spezifische Topologie von zwischenleiblich-affektiven Resonanzstrukturen der Familie integriert. Die Beziehungsgeschichte der Familie, die Entwicklung eigener Rituale wie geteilte Mahlzeiten, Ausflüge, Sonntagsspaziergänge, Geburtstagsfeiern, Urlaube oder die geteilte Leidenschaft für einen Sportverein, führt über einen gewissen Zeitraum zu einem verleiblichten Familiengedächtnis, nämlich zu durch diese Familiengeschichte konstituierten Verhaltens- und Beziehungsmustern, die aufgrund der Inkorporation ein präreflexives prozedurales Feld eröffnen, in welches jedes Mal dann eingetreten wird, wenn sich die Familie trifft.²⁹¹ Fuchs weist auf das psychotherapeutische Verfahren der Familienaufstellung hin,²⁹² bei dem dieses verleiblichte Familiengedächtnis sichtbar gemacht werden soll, indem Mitglieder der Therapiegruppe für jemanden die Rollen der Familie einnehmen und sich räumlich so aufstellen, wie es der Intuition des Probanden entspricht. Obwohl die Teilnehmenden der Therapiesitzung einander kaum kennen, sich manchmal noch nie gesehen haben, werden allein

²⁹⁰ Selbstverständlich ist auch die dyadische Interaktion durch unterschiedliche Positionen innerhalb des eröffneten prozeduralen Beziehungsfeldes geprägt, die durch die geteilte Beziehungsgeschichte generiert wurden und häufig in der aktualisierten Interaktion wie selbstverständlich von beiden Parteien eingenommen und damit gefestigt werden.

²⁹¹ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 343.

²⁹² Cohen beschreibt diesen Ansatz folgendermassen: »The Family Constellation process is a therapeutic intervention that integrates family systems therapy (Moreno, Satir, Boszormenyi-Nagy), existential-phenomenology (Brentano, Husserl, Heidegger), and the ancestor reverence of the South African Zulus. Although it is rooted in the psychotherapeutic tradition, the method is distinguished from conventional psychotherapy in that (a) the client hardly speaks and (b) its primary aim is to identify and release prereflective, trans-generational patterns embedded within the family system, not to explore or process narrative, cognitive, or emotional content.« (Cohen, *Family Constellations*, 226).

aufgrund der spatialen Konstellation im Probanden Gefühle, leibliche Empfindungen oder auch Bewegungstendenzen ausgelöst, die den echten Erfahrungen der eigenen Familiendynamik erstaunlich ähnlich sind.²⁹³ Fuchs verknüpft diese aus der Therapie stammenden Einsichten mit seinem Konzept des leiblichen Familiengedächtnisses, indem er darauf hinweist, dass die vom Probanden gewählte Konfiguration eine Konstellation gefühlter Beziehungen repräsentiert, die sich über die Familiengeschichte hinweg in dessen Leib sedimentiert hat. Sie verweist auf geteilte Ordnungen der Ausgrenzung oder Einbindung, der Autorität oder Unterwürfigkeit, der Nähe oder Distanz. Das Leibgedächtnis schliesst somit ein unsichtbares Netzwerk von Beziehungen zu den für die eigene Biographie relevanten Personen ein, ein Netzwerk, das durchaus im Sinne verleiblichter Räumlichkeit gedacht werden kann, weshalb es eine Kongruenz zwischen den eingenommenen Positionen mit der tatsächlichen Beziehungsqualität zu geben scheint: »Hence, the client intuitively feels his sister closely at his right side, his father reassuringly behind his back, and so on. This invisible bodily and spatial network is made visible in the family constellation. It displays the collective body memory of the family as experienced by the representatives.«²⁹⁴ Der Raum wird hier genau wie die Zeit nicht geometrisch abstrakt, sondern als er- und durchlebter erfahren. Der gelebte Raum beinhaltet die gesamte Räumlichkeit, in der sich der Mensch immer schon präreflexiv bewegt, in der er immer schon schaltet und waltet. Dazu gehören alle Situationen, Bedingungen, Bewegungen, alle möglichen Effekte sowie die Möglichkeitshorizonte, deshalb also auch die gesamte Umwelt und die Handlungs- und (Er)Leidensräume des verleiblichten Subjektes.²⁹⁵ Der gelebte Raum muss also in seiner Dynamik gesehen werden, die sich aufgrund der Kopplung mit der Umwelt und in besonderem Masse aufgrund der Strukturierung durch Beziehungen der sozialen Welt und der darin sich entbergenden Sinnkonstellationen ergibt. Es wird hier so etwas wie eine existenziale Topologie sichtbar, die als »personal matrix of meanings and relationships« gedeutet werden kann und welche »the existential time-space with its curvatures, gradients, barriers, etc.«²⁹⁶ generiert. Solche Kurvaturen, Barrieren usw. beschreibt Fuchs in Analogie zu physikalischen Feldern als Effekte von Gravitation oder Radiation, die durch Einflüsse von signifikanten Bezugspersonen der sozialen Gruppe – wie dies topologisch sichtbar wird am Beispiel der

²⁹³ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 343.

²⁹⁴ Ebd., 343.

²⁹⁵ Vgl. Fuchs, *Psychotherapy of the Lived Space*, 426.

²⁹⁶ Ebd., 427.

Familienkonstellationstherapie – generiert werden. Zudem kann von Raumkrümmungen in dem Sinne gesprochen werden, als diese direkte oder gerade Bewegungen verhindern, so z. B. im Falle von Tabu-Bereichen bei Patienten mit Zwangsstörungen oder bei Bereichen, die von Personen mit Phobien vermieden werden müssen.²⁹⁷ Solche »Feldkräfte« können auch in der Terminologie von Attraktion und Repulsion gefasst werden, wobei sich diese Pole durch die Beziehungs- resp. Familiengeschichte hindurch aufbauen und Möglichkeiten im prozeduralen Feld aufgrund solcher attraktiven oder aversiven Kräfte eröffnen oder verschliessen. Gelebter Raum bedeutet in diesem Sinne immer schon die Einheit von leiblichen, sensomotorisch-affektiven sowie intersubjektiven Bedingungen und Einflüssen, die präreflexiv erfahren und gelebt werden.²⁹⁸ Der durchlebte Raum ist also immer schon durch die Beziehungen zu den biographischen Bezugspersonen strukturiert und kann nur in Abhängigkeit dieser sozialen Komponente gedacht werden, was erklärt, weshalb die Positionalitäten innerhalb einer Familie tatsächlich durch konkrete topologische Wiederholung auch ausserhalb des familiären Rahmens dennoch das prozedurale Feld der Familie zu invozierten Instanden sind. Leibliches Kollektivgedächtnis spielt sich im gelebten Raum und als gelebter Raum von Individuen und Gruppen ab, weshalb gilt: »[T]he spatial structure of the family constellation with its peculiar effects may be regarded as a visualization of the topological field structure underlying the interrelations of the members.«²⁹⁹

Rituale können als weiterer Anschauungstopos für die Operativität dessen angeführt werden, was hier kollektives Leibgedächtnis genannt wird. Anders als bei den vorhergehenden Beispielen sind Rituale weder lediglich Ausdruck einer sedimentierten Beziehungsgeschichte zwischen nahestehenden Personen noch sind sie nur durch einen vorgegebenen Rahmen oder durch Regeln vorstrukturiert. Die Präfiguration des Rituals ist wesentlich umfassender. Beinahe alles am Ritual unterliegt durch formalisierte Regeln bis hinein in die Bewegungsabläufe und Intensivität einer kulturellen Präfiguration.³⁰⁰ Fuchs fasst Rituale definitorisch zusammen als »culturally prefigured social

²⁹⁷ Vgl. ebd., 426.

²⁹⁸ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 344.

²⁹⁹ Ebd., 344.

³⁰⁰ »I take the term ritual to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers.« (Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 24). Dabei meint der letzte Satz die Vorgängigkeit des rituell dargestellten, d.h. die Codierung der mimetisch aufgenommenen Darstellungen durch andere: »First, our definition stipulates that the performers of rituals do not specify all the acts and utterances constituting their own

acts with high symbolic meaning that are governed by formalized rules and performed in ceremonial ways.«³⁰¹ Die Funktion von Ritualen ist dabei so weitläufig wie deren Anwendungs- bzw. Erscheinungsbereiche: Rituelle Strukturierungen finden sich in Alltagssituationen (gemeinsame Mahlzeiten, Begrüssungen, Sitzungsabläufe usw.), in besonderen Lebens- oder Lebensübergangssituationen (Geburt, Eintritt ins Erwachsenenalter, Hochzeit, Tod), wie auch in grösseren kulturellen Festlichkeiten oder Gedenktagen (Nationalfeiertage, spezielle Eröffnungsfeiern, Festzeiten wie die Fastnacht oder der Karneval, politische Abstimmungen und Wahlen usw.) und schliesslich in religiösen Zusammenhängen (Gottesdienst, liturgisch präfigurierte Jahreszeiten, Sakramente usw.).³⁰² Zur Funktionalität des Rituals könnte zweifelsohne eine enorme Bandbreite zusammengetragen werden. Christoph Wulf z. B. zählt in einem Artikel³⁰³ zehn bedeutsame Funktionsdimensionen ritueller Handlungen auf: So sind Rituale 1. für das Soziale insgesamt unhintergebar wichtig. Ohne den Aspekt des Rituals lassen sich Gemeinschaften kaum denken, denn sie bilden, verständigen und verändern sich über rituelle Prozesse und Praktiken, weshalb Wulf die Gemeinschaft gar als »Ursache, Prozess und Wirkung rituellen Handelns«³⁰⁴ bestimmt, 2. Rituale haben aufgrund der Regelmäßigkeit sowie der Konventionalität und der damit einhergehenden normierenden Kraft ordnungsstiftende Funktion. Gerade weil sie auf die Richtigkeit der auszuführenden Handlungen abzielen, damit eine für alle Teilnehmenden geltende Verbindlichkeit schaffen, ordnen Rituale gemeinsame Handlungen und damit auch den sozialen Raum. Weiterhin vermögen Rituale 3. Identifikationserzeugung zu generieren, indem das Individuum z. B. durch Übergangsrituale in eine neue Seinsweise innerhalb der sozialen Gruppe eingesetzt wird, womit eine Identifikation mit der Gruppe gestärkt, erneuert, aber auch transformiert werden kann. Zugleich fungieren Rituale 4. als Orte der Erinnerung und der Projektion. Sie sichern die Gegenwart und lassen sie aus der Vergangenheit und auf die Zukunft hin verstehbar werden. Sie funktionieren sowohl als soziales Gedächtnis wie auch als kommunaler Zukunftsentwurf, indem sie Vergangenheit in der Gegenwart auf die Zukunft hin wiederholen. Weitere Funktionen bestehen in der 5. Bewältigung von Krisensituationen, 6. dem

performances. They follow, more or less punctiliously, orders established or taken to have been established, by others.« (Ebd., 32).

³⁰¹ Fuchs, *Collective Body Memories*, 344.

³⁰² Vgl. Gugutzer/Staack, *Körper und Ritual*, 12; vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 344.

³⁰³ Siehe: Wulf, *Rituale als performative Handlungen und die mimetische Erzeugung des Sozialen*.

³⁰⁴ Ebd., 33.

Arrangement von Komplexitätsreduktion, 7. der Differenzbearbeitung, 8. in der Initiation mimetischer Prozesse, 9. in der Generierung praktischen Wissens sowie 10. in der Produktion von Subjektivität.³⁰⁵ In der kurzen Skizzierung dieser verschiedenen Funktionen wird der Zusammenhang des Rituals mit dem von Fuchs als kollektives Leibgedächtnis bezeichneten Phänomen leicht ersichtlich. Gruppen- oder Gemeinschaftsrituale können als Anordnung menschlicher Körper in rhythmisch abwechselnden Bewegungen z.B. als Tanz, Gesang oder Gesten verstanden werden,³⁰⁶ deren Effekt durch das performative Moment selbst vermittelt wird. Der konkrete körperliche Ausdruck evoziert dabei die gemeinsam intendierte Realität.³⁰⁷ Wie bereits angezeigt, erhebt sich im mimetischen Vollzug des Rituals eine diachrone Referenz sowohl auf die vergangenen rituellen Handlungen als auch auf die zukünftigen, noch zu vollziehenden Rituale, deren besonders enge Verwiesenheit dieser Zeitrelation aufgrund der Verankerung in der Ähnlichkeit und Wiederholung sensomotorisch-leiblicher Vollzüge perzipiert werden kann. Je mehr dabei die leiblichen Sinne in den rituellen Vollzügen partizipieren, desto dauerhafter werden diese inkorporiert, d.h. im Leibgedächtnis sedimentiert und gleichzeitig wird dadurch die geteilte Erfahrung beim erneuten Vollzug intensiver erfahren.³⁰⁸ Aus all diesen Gründen sind Rituale essenziell für das kollektive Leibgedächtnis grösserer Gruppen.

³⁰⁵ Vgl. zu diesen 10 Funktionsweisen des Rituals: ebd., 33–38.

³⁰⁶ Es sind keineswegs nur traditionelle Räume, in denen durch verkörperte Ritualhandlungen Momente intensiver Identifikation mit einer Gruppe generiert werden. Auch posttraditionale Vergemeinschaftungen sind ubiquitär anzutreffen: »Gemeinsames Klatschen, Singen oder das Aufführen einer La-Ola-Welle in Fußballstadien und Konzerthallen sollen die kollektiv Anwesenden in einen Gleichtakt bringen, ihre Bewegungen synchronisieren und eine kollektive Stimmung erzeugen. Aus den vielen Einzelnen werden während dieser Aktionen Menschen, die einander signalisieren, sie hätten Gemeinsamkeiten, es gäbe ein verbindendes Element. Sie begeistern sich für ein Ereignis, dessen konstitutiver Teil sie unter Körpereinsatz und in Hingabe werden. Ein Wir-Gefühl stellt sich ein, und für einen kurzen Moment entstehen Vergemeinschaftungen, die sich als posttraditional markieren lassen«. (Niekrenz, *Gemeinschaft als Körperwissen*, 41).

³⁰⁷ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 344.

³⁰⁸ Dass das Zusammenspiel verschiedener Sinnesebenen Erfahrungen intensiviert, gilt selbstverständlich nicht nur im Rahmen ritueller Vollzüge, sondern auch in anderen Zusammenhängen. Ein mehrfach schon verwendetes Beispiel für die intensive Erinnerungserfahrung aufgrund eines bestimmten Geschmacks bietet exemplarisch Marcel Proust: »Aber wenn von einer früheren Vergangenheit nichts existiert nach dem Ableben der Personen, dem Untergang der Dinge, so werden allein, zerbrechlicher aber lebendiger, immateriell und doch haltbar, beständig und treu Geruch und Geschmack noch lange wie irrende Seelen ihr Leben weiterführen, sich erinnern, warten, hoffen, auf den Trümmern alles übrigen und in einem beinahe unwirklich

Sie haben die Doppelfunktion, dass sie das Zusammengehörigkeitsgefühl sowie die Identität einer Gemeinschaft sowohl ausdrücken als auch verstärken/erweitern.³⁰⁹ Durch Rituale werden somit prozedurale Felder eröffnet, in die Mitglieder einer Gemeinschaft eintreten können und die aufgrund des leiblich mimetischen Charakters immer auf die Gemeinschaft als den Sozialraum verweisen, da rituelle Handlungen oft nur im rhythmisierten Hin und Her verschiedener Mitglieder zu vollziehen sind. Zudem weisen sie immer auch auf die vergangenen Rituale und damit auf die Dimension der temporalen Erstreckung hin, denn mimetisch sind die Handlungen gerade auch durch die genaue Befolgung der Normen und Regeln des in der Vergangenheit bereits mehrfach vollzogenen Rituals. Meist findet sich gerade in dieser Referenz auf die Vergangenheit im Zusammenhang mit der rituellen Praxis eine mythologische Komponente. Denn Rituale dienen in ihrer Gedächtnisfunktion dem Zweck, sich in Form von Erzählungen der eigenen Ursprünge bewusst zu werden. Diese Komponente ist nicht allein in religiösen Kontexten zu finden, sondern auch in postreligiösen resp. posttraditionalistischen Gesellschaften durchaus noch von Bedeutung.³¹⁰ In religiösen Kontexten sowie in Festzeiten, die ihren Ursprung in derlei Kontexten haben, spielt zudem die Dimension mimetischer Wiederholung des Ursprungs nicht selten eine zentrale Rolle.³¹¹ Fuchs betont nun, dass diese Erfahrung der Partizipation an

winzigen Tröpfchen das unermessliche Gebäude der Erinnerung unfehlbar in sich tragen.« (Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. In *Swanns Welt*, 67).

³⁰⁹ Fuchs, *Collective Body Memories*, 344.

³¹⁰ Man denke nur etwa an das Zelebrieren von Nationalfeiertagen. Auch wenn die historische Valenz der Erzählung vom Rütli Schwur im Schweizer Kontext keineswegs für bare Münze genommen wird, so ist sie mit ihren – durch die Taufe der Aufklärung geschrittenen – Begriffen wie »Freiheit«, »Unabhängigkeit« und »Einigkeit« immer wieder beliebtes Motiv für die Reden, aber auch für die ritualisierten Gesten des 1. Augusttages. Dies erinnert an die von Lyotard herausgestellten Metaerzählungen, die auch moderne Gesellschaften noch fundiert hätten. Auch wenn er moderne Metaerzählungen dahingehend von denen älterer Gesellschaften unterscheidet, als er bei Letzteren von einer Gründung im Ursprung und bei Ersteren von einer Ausrichtung auf die Zukunft ausgeht, so gewinnen natürlich auch moderne Metaerzählungen meist im Rückgriff auf ein bestimmtes Ereignis ihre spezifische Kontur, auch dann, wenn diese nicht durch Mimesis in die Gegenwart geholt werden soll, sondern in der Hoffnung auf einen Verbesserungsprozess in die Zukunft transponiert wird (vgl. Lyotard, *Randbemerkungen zu den Erzählungen*, 49; Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 87 ff.).

³¹¹ Im Zusammenhang mit der Thematik von sakraler Zeit bemerkt Eliade: »Jedes religiöse Fest, jede liturgische Zeit ist die Reaktualisierung eines sakralen Ereignisses, das in einer mythischen Vergangenheit, ›zu Anbeginn‹ stattgefunden hat [...]. Die heilige Zeit ist somit unendlich oft wiederholbar.« (Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 63).

einem längst vergangenen Ereignis ihren Grund in der Fähigkeit des gelebten Leibes hat, frühere Erfahrungen zu inkorporieren und diese später durch den leiblichen Ausdruck derart mimetisch wiederholen zu können, dass die Erfahrung selbst wieder gegenwärtig wird. Somit ermöglicht das Leibgedächtnis die lebendige Gegenwart von Vergangenheit und damit eine unmittelbare resp. durch den Leib vermittelte Kommunikation zwischen unterschiedlichen Zeiten des eigenen Lebens. Entsprechend zu dieser Bestimmung des Leibgedächtnisses weitet das kollektive Leibgedächtnis diese temporale Dimension auf die Gemeinschaft aus. Das kollektive Leibgedächtnis eröffnet damit die Möglichkeit zur erfahrbaren Gemeinschaft mit den Ursprungszeiten des Kollektivs.³¹² Anhand verschiedener religiöser Rituale könnte dies mehrfach durchgespielt werden. Fuchs wählt dazu das christliche Sakrament der Eucharistie. Darin werden Zeit und Raum in eigenartiger Weise transzendiert. Denn in der Eucharistie wird nicht nur das letzte Mahl Christi mit seinen Jüngern stets neu in ritualisierter Form liturgisch wiederholt, auch die leibliche Gegenwart Christi wird in der Transsubstantiation der eucharistischen Gaben behauptet und weiter noch wird in der Partizipation an diesem Geschehen das teilnehmende Kollektiv – die Kirche – zu diesem Leib Christi transfiguriert: »Thus, the collective body memory of the community mediates the ever renewed participation in Christ, and the past is resurrected through the shared intercorporeal present of the mass.«³¹³ Anhand dieses Beispiels ist es nun leicht einzusehen, dass im Ritual ein Aspekt des kollektiven Leibgedächtnisses erscheint, der insbesondere für die Identitätsgenerierung und -erhaltung einer Gemeinschaft von herausragender Bedeutung ist. Ohne gemeinsame Rituale kann keine Gruppe oder Gemeinschaft längerfristig bestehen, denn in und durch Rituale wird Identität nicht nur ausgedrückt, sondern eben auch generiert und von den Mitgliedern der Gruppe inkorporiert, was letztlich Bedingungsmöglichkeit für ein geteiltes Netz von Sinnbezügen und damit geteilten Weltzugängen darstellt, aus dem jede Gemeinschaft lebt.

³¹² Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 345.

³¹³ Ebd. Damit ist noch nicht über die Realität dieser Erfahrung resp. über deren letzten Grund geurteilt. Eine reduktionistische Lesart dieser These, die also die erfahrene sakramentale Realität auf einen »natürlichen« Prozess von Inkorporation und Sedimentation und einer darauffolgenden künstlich generierten massenpsychologischen Invokation von verklärten Gefühlen reduzieren möchte, ist hier abzuweisen. Ebenso gut könnte von theologischer Seite inkarnationslogisch argumentiert werden und die Funktionalität des Leibgedächtnisses als kreatürliche Bedingungsmöglichkeit von Gotteserfahrung postuliert werden.

Mit den drei Erscheinungsweisen des kollektiven Leibgedächtnisses sollte aufgezeigt werden, inwiefern der Leib gerade aufgrund seiner Trägerrolle symbolisch vermittelter Vergangenheit zentraler Bezugspunkt für die Rede eines geschichtenfigurierten Leibes sein kann. Im Leibgedächtnis wird der Art und Weise unseres In-der-Welt-Seins eine Stabilität verliehen, die aufgrund der Gewöhnungsdimension, d. h. aufgrund des praktischen Umgehens mit der Welt generiert wurde und im weiteren Lebensverlauf Handeln, Denken, Fühlen, Sprechen, Wahrnehmen usw. strukturiert. Das Leibgedächtnis eröffnet je nach den verschiedenen unidirektionalen, dyadischen und kollektiven inkorporierten Sinnzusammenhängen unterschiedliche Weltzugänge.³¹⁴ Dieser Formierung von Weltzugängen und der Präfigurierung von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen wird im 8. Kapitel dieser Studie mit der Untersuchung zur Verleiblichung des Sozialen aus soziologischer Warte erneut nachgespürt werden. Da dort das Konzept des Habitus ausführlich diskutiert werden wird, kann an dieser Stelle, gerade aufgrund der Nähe im Verständnis der Funktionsweise dieser komplexen Theorie,³¹⁵ vorerst ein Schlusstrich gezogen werden.

7.4.4 *Entgrenzung des Leibes: Affordanzen*

Im Zusammenhang mit den Habitualisierungsprozessen, die einen präreflexiven praktischen Weltbezug ermöglichen, bildet sich – so wurde im vorhergehenden Abschnitt herausgearbeitet – das Leibgedächtnis heraus. Gleichzeitig eröffnen sich aus den im Leibgedächtnis sedimentierten Erfahrungsschichten Möglichkeiten zum Handeln, und aus dem leiblichen Können treten sowohl die Art und Weise des Handelns als auch die Handlungen selbst immer schon präfiguriert in Erscheinung. Insbesondere in Bezug auf die Thematik von kollektiven Leibgedächtnissen, bei denen sich die Rede von prozeduralen

³¹⁴ »Body memory is the underlying carrier of our life history, and eventually of our whole being-in-the-world. It comprises not only the evolved dispositions of our perceiving and behaving, but also the memory cores that connect us most intimately with our biographical past.« (Fuchs, *The Phenomenology of Body Memory*, 20).

³¹⁵ Fuchs zitiert Bourdieu in seiner eigenen Untersuchung zur Funktionsweise des Habitus mehrmals zustimmend. Neben der auch von Bourdieu bemühten Dimension des »Sozialen Sinns« betont Fuchs in einem anderen Artikel zudem die Bedeutung des leiblichen Fundamentes für den Common Sense: »I have tried to point out an implicit, bodily basis of common sense, namely, in the intercorporeal sphere. By embodying more and more elements of perception and interaction, the child learns to use his body as a medium to understand the others and to make himself understood. Practical understanding in the lifeworld is originally based on an implicit, intuitive knowledge mediated by the lived-body.« (Fuchs, *The Tacit Dimension*, 325).

Feldern, in die Akteure eintreten können resp. in gewissen Situationen automatisch eintreten, häufig wiederholte, lässt sich die Frage stellen, ob ein derartiges prozedurales Feld nur in den Köpfen resp. in den Leibern der jeweiligen Subjekte zu verorten wäre oder ob es auch Möglichkeiten gäbe, sinnvoll von einer Lebenswelt zu sprechen, die gleichsam von sich aus zu bestimmten Handlungen auffordern könnte. Tatsächlich wurde die Dichotomie von Leib und Umwelt bereits in der wahrnehmungsorientierten Leibphänomenologie überbrückt, wenn auf die strukturelle Kopplung dieser beiden Realitäten hingewiesen wurde.³¹⁶ Doch die These, dass der Leib auf die Umwelt hin entgrenzt gedacht werden muss, wird nicht lediglich von Phänomenologen wie Merleau-Ponty oder Enaktivisten wie Varela und Noé behauptet, sondern spielt auch in der ökologischen Psychologie im Gefolge von James J. Gibson eine wichtige Rolle. Ein Konzept, das in diesen Zusammenhängen eine herausragende Rolle spielt und über das auch im heutigen philosophisch-psychologisch-kognitionswissenschaftlichen Diskurs häufig debattiert wird, ist der Aufforderungs- oder Angebotscharakter – in der Forschungslandschaft meist unter dem Begriff »Affordanzen« auftretend –, den die Umwelt auf Lebewesen hat.

Es war der amerikanische Psychologe James J. Gibson, der das Adjektiv »to afford« substantivierte, um damit einen Begriff an die Hand zu bekommen, der geeignet wäre, die Dichotomie von Umwelt und Lebewesen zu überbrücken und stattdessen die Komplementarität dieser beiden Grössen zu betonen.³¹⁷ Angelehnt ist die Begriffsverwendung von affordance bei Gibson an ältere Konzepte. Schon in den 1920er Jahren wurde der deutsche Begriff »Aufforderungscharakter« vom Psychologen Kurt Lewin geprägt und bereits früh in unterschiedlichen Übersetzungen, sowohl als »invitation character« als auch als »valence«, im englischen Sprachraum aufgenommen und verwendet.³¹⁸ Weiterhin rekurriert Gibson auf den Gestaltpsychologen Kurt Koffka, der vom »demand character«³¹⁹ der Dinge spricht. Die Welt der Dinge stehe dem Wahrnehmenden und Handelnden nicht neutral gegenüber, sondern werde bereits im Lichte gewisser attraktiver und repulsiver Valenzen wahrgenommen: »A handle wants to be turned, a step invites a two year-old infant to climb it and jump down from it (Lewin), chocolate wants to be eaten, a mountain to be clim-

³¹⁶ Vgl. diese Arbeit Kap. 7.3.

³¹⁷ Vgl. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 119.

³¹⁸ Letzterer der beiden Begriffe hat sich mittlerweile international in der Psychologie eingebürgert (vgl. ebd., 130; vgl. weiterhin: Müller, *Aufforderungscharakter*, 617).

³¹⁹ Vgl. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, 345.

bed, and so forth.«³²⁰ Während die Ähnlichkeiten des Gibson'schen Affordanzkonzeptes mit den Vorstellungen von Valenzen sowie vom invitation oder demand character an einigen Stellen offen zutage treten, gibt es doch einen grossen Unterschied zu diesen Vorgängerkonzepten. In seiner ökologischen Psychologie werden Affordanzen als Eigenschaften der Umgebung behauptet, die unabhängig vom wahrnehmenden Akteur da sind. Sie sind also nicht an die Bedürfnisse des Beobachtenden gebunden: »The observer may or may not perceive or attend to the affordance, according to his needs, but the affordance, being invariant, is always there to be perceived. An affordance is not bestowed upon an object by a need of an observer and his act of perceiving it. The object offers what it does because it is what it is.«³²¹ Eine Kaffeemaschine bietet die Handlung des Kaffeemachens an, und zwar unabhängig davon, ob mein Bedürfnis, einen Kaffee zu trinken, gegenwärtig vorhanden ist oder nicht. Für Gibson ist die Dringlichkeit der eigenen Bedürfnisse, in deren Licht die Dinge wahrgenommen werden, zu unterscheiden von den grundsätzlich ausgehenden Affordanzen eines Dinges.

Seine ökologische Psychologie versucht die Trennung von Organismus und Umwelt so weit als möglich zu umgehen und untersucht in diesem Zug die beiden Pole als gemeinsames System. Wahrgenommen wird in dieser Dualität Information, jedoch nicht Information im kognitivistischen Paradigma von Repräsentation und Datenverarbeitung, sondern ökologische Information, die sich vom klassischen Informationsbegriff radikal unterscheidet. Ökologische Information ist Information über die Umgebung in ihrem Verhältnis zu den Fähigkeiten und Möglichkeiten des Organismus. Sie soll erklären, weshalb die Lebenswelt für den Organismus immer schon bedeutsam und sinnvoll erscheint.³²² Doch inwiefern können Werte oder Sinn als feststehende Grössen innerhalb einer natürlichen Umwelt behauptet werden? Gibson konterkariert diese mögliche Frageperspektive, indem er mit seiner Affordanztheorie gleichzeitig eine neue Theorie von Werten und Sinn einhergehen lässt, die ihren ontologischen Status weder einfach auf der Seite subjektiv-nachträglicher Sinngenerierung belässt noch den Umkehrschluss einer mit objektiven Werten ausgestatteten natürlichen Umwelt behauptet, sondern diese im Zwischenreich von Organismus–Umwelt–Interaktion postuliert.³²³ Der Sinn oder die

³²⁰ Ebd., 353.

³²¹ Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 130.

³²² Vgl. Heras-Escribano, *The Philosophy of Affordances*, 32.

³²³ »In the ecological approach, the ideas of information and value merged so as to offer a research framework in which we could explain how values and meanings are pre-

Bedeutung eines Dinges liegt in dieser ökologischen Perspektive im Zusammenspiel von Umwelt und Organismus und also darin, was das ökologische Objekt anbietet resp. wozu es auffordert. Affordanzen können somit als Angebote zu bestimmten Handlungsmöglichkeiten beschrieben werden. Entsprechend sind Affordanzen selbst weder vom Organismus unabhängige physische Merkmale der objektiven Umgebung noch sind sie rein subjektive Übertragungen von einem psychologischen Innenraum in ein Draussen, vielmehr handelt es sich um umweltgebundene Eigenschaften relativ zu den sie wahrnehmenden Organismen.³²⁴ Ein Objekt wahrnehmen heisst in dieser Perspektive also nicht, ein wert- und sinnfreies Ding an sich zu perzipieren und dieses dann nachträglich mit Bedeutung aufzuladen, vielmehr ist Wahrnehmung immer schon Wahrnehmung eines sinnbeladenen ökologischen Objektes.³²⁵ Was bedeutet das? Lebewesen, die zur Wahrnehmung fähig sind, nehmen nicht allein Dimensionen wie Farbe oder geometrische Formen wahr, sondern gleichzeitig Oberflächenstrukturen, die Distanz zum Objekt, dessen Ecken und Kanten usw., wobei es solche Informationen sind, die sich für bestimmte Handlungen anbieten oder diese verunmöglichen. Demnach nehmen Lebewesen immer schon ökologische Information wahr, die in Beziehung zu deren Handlungsmöglichkeiten stehen.³²⁶ Ein Lebewesen, das die Fähigkeit hat, sich fortzubewegen (sei es auf zwei oder auf vier oder gar auf acht Beinen), wird anhand der Oberflächenstruktur sofort die Affordanz der Handlungsmöglichkeit »Fortbewegen« wahrnehmen.³²⁷

sent in the organism–environment system.« (Ebd., 50). Das Organismus-Umwelt-System markiert den eigentlichen Untersuchungsgegenstand der ökologischen Psychologie: »Breaking the subject-object dichotomy, affordances were considered not as a property of the agent or a property of the environment, but a property of both taken as a unity. This unity was called the organism-environment system (O-E system). This system or coalition, from the ecological perspective, is defined as the proper unit of analysis for explaining perceptual processes.« (Heras-Escribano und De Pinedo-García, *Are Affordances Normative?*, 576).

³²⁴ Vgl. Heras-Escribano und De Pinedo-García, *Affordances and Landscapes*, 4.

³²⁵ Vgl. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 131 f. »The theory of affordances is a radical departure from existing theories of value and meaning. It begins with a new definition of what value and meaning are. The perceiving of an affordance is not a process of perceiving a value-free physical object to which meaning is somehow added in a way that no one has been able to agree upon; it is a process of perceiving a value-rich ecological object.«

³²⁶ Vgl. Heras-Escribano und de Pinedo, *Are Affordances Normative?*, 576.

³²⁷ »If a terrestrial surface is nearly horizontal (instead of slanted), nearly flat (instead of convex or concave), and sufficiently extended (relative to the size of the animal) and if its substance is rigid (relative to the weight of the animal), then the surface affords support. It is a surface of support, and we call it a substratum, ground, or floor. It is stand-on-able, permitting an upright posture for quadrupeds and bipeds. It is there-

Eine Strasse, ein Waldweg, eine Brücke werden allesamt schon als Objekte wahrgenommen, die das Begehen ihrer Oberflächen offerieren. Ein Holzstock, der am Rande des Waldweges von einem Menschen wahrgenommen wird, bietet sich je nach Grösse und Länge für verschiedenste Handlungsmöglichkeiten an. Er kann als Wanderstock, als Feuerholz, als prothetische Erweiterung der eigenen Arme zum Erreichen eines Gegenstandes usw. benutzt werden. In jedem dieser Fälle wird die Affordanz der handlichen Fassbarkeit mit wahrgenommen, die alle zuvor aufgezählten Verwendungsmöglichkeiten erst ermöglicht. Ein grosser Baum mit dichten Blättern bietet einem Menschen Schutz vor Gewittern und Regen, einem Eichhörnchen dagegen afforziert derselbe Baum die Möglichkeit des Kletterns und des Erreichens von Nahrung, einem Vogel wiederum bietet sich der Baum vielleicht als neue Brutstätte an und einem Wildschwein als Möglichkeit, sich zu kratzen. Ein Fluss offeriert die Möglichkeit des Trinkens, des Schwimmens, des Fischens, des Überquerens, der Abkühlung, des Waschens usw., jedoch nicht für alle Organismen! Vielmehr werden diese Affordanz von verschiedenen Organismen unterschiedlich wahrgenommen. Ein Tier mit der Fähigkeit zu schwimmen nimmt die Affordanz der Überquerbarkeit des Flusses wahr, andere Organismen hingegen, die aus biologischen Gründen nicht zum Schwimmen in der Lage sind, können diese Affordanz nicht wahrnehmen. Für einen Biber offeriert der Fluss die Möglichkeit des Wohnens, während diese Affordanz in der Organismus-Umwelt-Interaktion eines Hundes mit dem Fluss nicht erscheinen kann. Ein Apfel bietet sich einem Menschen sowohl zum Essen als auch zum Greifen an; seine Ess- und Greifbarkeit werden in der Wahrnehmung des Apfels direkt wahrgenommen.³²⁸ Zusammenfassend kann Gibson zitiert werden:

Substances have biochemical offerings and afford manufacture. Surfaces afford posture, locomotion, collision, manipulation, and in general behavior. Special forms of layout afford shelter and concealment. Fires afford warming and burning. Detached objects – tools, utensils, weapons – afford special types of behavior to primates and humans.³²⁹

fore walk-on-able and run-over-able. It is not sink-into-able like a surface of water or a swamp, that is, not for heavy terrestrial animals. Support for water bugs is different.« (Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 119).

³²⁸ »When we perceive an apple we do not perceive its mass or the carbohydrates that it contains; rather, when we perceive an apple we perceive something edible, graspable, etc. We perceive the opportunities for acting that we can take advantage of at that moment.« (Heras-Escribano und de Pinedo, *Are Affordances Normative?*, 576).

³²⁹ Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 128 f.

Laut Heras-Escribano steht die ökologische Psychologie Gibsons dabei auf zwei Grundpfeilern: Der erste dieser Pfeiler markiert die epistemologische These der direkten Wahrnehmung und der zweite, damit eng verbundene Pfeiler besteht in der ontologischen These, dass in erster Linie Affordanzen wahrgenommen werden, dass also überall Handlungsmöglichkeiten gesehen werden und die Dinge in ihrem Bezug zu den Möglichkeiten und Fähigkeiten des wahrnehmenden Organismus erscheinen.³³⁰

Gibson nimmt weiterhin das aus der Ökologie bekannte Konzept von Nischen auf, um es in seine Theorie zu integrieren: »Ecologists have the concept of a niche. A species of animal is said to utilize or occupy a certain niche in the environment. This is not quite the same as the habitat of the species; a niche refers more to how an animal lives

³³⁰ Vgl. Heras-Escribano, *The Philosophy of Affordances*, 51. Ähnliche Beobachtungen – wenn auch unter anderen methodologischen Gesichtspunkten und in einer anderen Terminologie – wurden bereits in der Phänomenologie Martin Heideggers, Maurice Merleau-Pontys oder auch Wilhelm Schapps gemacht. Es sei hier an den § 32 in Heideggers *Sein und Zeit* erinnert, in welchem er die direkte Wahrnehmung von Dingen in den Zusammenhang mit deren Gebrauch rückt: »Wenn aber schon jedes Wahrnehmen von zuhandenem Zeug verstehend-auslegend ist, umsichtig etwas als etwas begegnen läßt, sagt das dann eben nicht: zunächst ist ein pures Vorhandenes erfahren, das dann als Tür, als Haus aufgefaßt wird? Das wäre ein Mißverständnis der spezifischen Erschließungsfunktion der Auslegung. Sie wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine ›Bedeutung‹ und beklebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird. Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandnisanztheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung.« (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, 150). Das präreflexiv bereits Ausgelegte tritt in der Pragmatik des alltäglichen Handelns und der Gebrauchsgegenstände auf: »Das herzustellende Werk als das Wozu von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzustellende Schuh ist zum Tragen (Schuhzeug), die verfertigte Uhr zur Zeitablesung. Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk – das in Arbeit befindliche – läßt in seiner ihm wesenhaft zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das Wozu seiner Verwendbarkeit. Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhangs von Seiendem.« (Ebd. § 15, 70). Auf die Ähnlichkeit dieser Konzeption mit den bei Schapp auftretenden Wozu-Dingen wurde bereits verwiesen. Entsprechend der zitierten Heidegger-Stelle würde auch bei Schapp in der Wahrnehmung nicht zuerst der Stoff wahrgenommen werden, aus dem solche Gebrauchsgegenstände beschaffen wären, und erst im Nachhinein der Aspekt ihrer Funktion zutage treten. Vielmehr würden Dinge immer schon in ihrem Bezug zur menschlichen Tätigkeit auftreten (siehe Kap. 7.1.1).

than to where it lives. I suggest that a niche is a set of affordances.«³³¹ Bei Nischen geht es also nicht so sehr um bestimmte geographisch abgegrenzte Gebiete als vielmehr um die spezifischen Verhaltensweisen von Organismen. Eine Nische meint diejenigen Aspekte der Umwelt, die es einem Organismus auf die eine oder andere Weise zu handeln erlaubt, weshalb sie zurückgebunden an die animalischen Handlungen, Intentionen oder Ziele bleibt und somit nicht unabhängig von Organismen gedacht werden kann. Deshalb kann Gibson von Nischen als Affordanz-Sets sprechen. Was den Menschen dabei massgeblich auszeichnet, ist die Plastizität im Umgang mit seinen Nischen. Denn Menschen modifizieren ihre Umwelt gerade im Wahrnehmen von Affordanzen, die von der Umwelt ausgehen. Im Umgang mit der Welt, im Erfassen bestimmter Affordanzen, verändern, formen und rekonfigurieren Organismen ihre ökologischen Nischen und determinieren damit die Entwicklung ihrer Lebenswelten.³³² Somit scheint zudem klar, dass die Menge an Affordanzen irgendwie an die jeweiligen Nischen zurückgebunden sein muss, womit gleichzeitig gesagt ist, dass die Veränderung von Nischen oder deren Erweiterung unmittelbar mit der Veränderung oder zumindest der Erweiterung der Affordanzstruktur der Umwelt einhergeht: »At the highest level, when vocalization becomes speech and manufactured displays become images, pictures, and writing, the affordances of human behavior are staggering.«³³³ An dieser Stelle kommt eine hochinteressante Problematik mit ins Spiel, denn so spannend die Beschäftigung mit Affordanzen in ihrer handlungsofferierenden Dimension sein mag, muss im Zusammenhang mit der Nischenkonstruktion und der damit einhergehenden Vermehrung von Affordanzen einerseits die Frage gestellt werden, ob Affordanzen, wie der klassische Ansatz der ökologischen Psychologie postuliert, tatsächlich Eigenschaften der Umwelt sind und deshalb nicht aufgrund sich verändernder Fähigkeiten des Organismus verschwinden, sondern immer noch weiter perzipiert werden könnten;

³³¹ Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 120.

³³² Vgl. Heras-Escribano und De Pinedo-García, *Affordances and Landscapes*, 5. »In the last few thousand years, as everybody now realizes, the very face of the earth has been modified by man. The layout of surfaces has been changed, by cutting, clearing, leveling, paving, and building. Natural deserts and mountains, swamps and rivers, forests and plains still exist, but they are being encroached upon and reshaped by man-made layouts. Moreover, the substances of the environment have been partly converted from the natural materials of the earth into various kinds of artificial materials such as bronze, iron, concrete, and bread. Even the medium of the environment – the air for us and the water for fish – is becoming slowly altered despite the restorative cycles that yielded a steady state for millions of years prior to man.« (Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 121).

³³³ Ebd., 129.

es müsste also die Frage nach dem ontologischen Status von Affordanzen gestellt werden und andererseits müsste im Zusammenhang mit menschlicher Kultur und menschlichen Lebenswelten gefragt werden, ob Affordanzen nur auf der Ebene des Könnens (Greifen, Essen, Schwimmen, Laufen, Ziehen, Stossen, Ausweichen, Treten usw.) bedeutsam sind oder ob gleichzeitig normativ-motivationale Dimensionen bereits in der Wahrnehmung mitschwingen können.

Um dem ontologischen Status von Affordanzen auf die Spur zu kommen, kann zunächst auf Gibson zurückgeblickt werden, der deren Objektivität zwar postuliert, sie aber gleichzeitig nicht im Raum physikalischer Fakten platzieren will:

An important fact about the affordances of the environment is that they are in a sense objective, real, and physical, unlike values and meanings, which are often supposed to be subjective, phenomenal, and mental. But, actually, an affordance is neither an objective property nor a subjective property; or it is both if you like. An affordance cuts across the dichotomy of subjective-objective and helps us to understand its inadequacy. It is equally a fact of the environment and a fact of behavior. It is both physical and psychical, yet neither. An affordance points both ways, to the environment and to the observer.³³⁴

Schon die Dialektik dieses Beschreibungsversuchs ist instruktiv. Vermieden werden sollen sowohl ein materialistisch-reduktiver Realismus physikalischer Tatsächlichkeiten als letztgültige Beschreibungsmöglichkeit als auch ein subjektivistisch-psychologistisches Projektionsmodell, bei dem alles Gefundene zuerst hineingelegt wurde. Affordanzen sind für Gibson reale Eigenschaften der Umwelt, reale Handlungsmöglichkeiten relativ zu einem Tier.³³⁵ Im Gegensatz zu

³³⁴ Ebd., 121. Siehe weiterhin: »In fact, what the ecological approach proposes is not a series of new physical entities, but the understanding of the interaction of the already-present physical entities in a different way, which establishes a different level for explaining perception and action. When ecological psychologists claim that affordances are a key aspect or property of the organism-environment system, they do not claim that there are more physical entities besides those already contained in that system.« (Heras-Escribano, *The Philosophy of Affordances*, 61).

³³⁵ Vgl. Turvey, *Affordances and Prospective Control*, 175. Turvey will mit Gibson zwei klassischen metaphysischen Positionen bezüglich der Eigenschaften von Dingen eine Abfuhr erteilen: »Two classical metaphysical positions concerning properties can be rejected at the outset. One is the Platonic position that properties are real but exist independently of individual things. The other is the nominalist position that properties are not real, only individual things are real. In the modern form of the nominalist view, properties are conceptual, with each identified through a collection of individuals. Whereas the former position advocates thingless properties, the latter advocates propertyless things.« (Ebd.).

den Konzeptionen der Gestaltpsychologen sind diese Handlungsmöglichkeiten nicht von den Launen oder Intentionen der jeweiligen Tiere abhängig,³³⁶ sondern existieren als ökologische Phänomene zwar im Zusammenhang mit den jeweiligen Tieren, aber unabhängig von den innerlichen Erfahrungen oder Begehren derselben.³³⁷ Auch wenn ein Hund vollgefressen ist, nimmt er das Stück Fleisch, das beim Abendessen auf den Boden fällt, weiterhin in seiner Affordanz der Essbarkeit wahr; nur weil jemand sich vor lauter Müdigkeit am Strassenrand auf den Boden setzt, nimmt er die Affordanz »Begehbarkeit« der Strasse trotzdem wahr. An solchen Beispielen wird sichtbar, was gemeint ist, wenn von Affordanzen im Sinne von Handlungsmöglichkeiten die Rede ist, die zwar nur im Zusammenhang mit den jeweiligen Tieren erscheinen, die aber dennoch jenseits von konkreten Intentionen real da sind. Die meisten Forscher, die sich im Feld oder an der Nahtstelle zur ökologischen Psychologie nach Gibson bewegen, sind sich darin einig, Affordanzen als tiergebundene resp. tierrelative Eigenschaften der Umwelt zu beschreiben. Gleichzeitig gibt es Uneinigkeit in der Bewertung der Existenzweise solcher Eigenschaften, zumindest was deren reale Existenz jenseits von Organismus-Umwelt-Interaktion angeht. Anthony Chemero meint, zwei Hauptperspektiven festmachen zu können.³³⁸ Eine Perspektive setzt dabei vornehmlich auf der Ebene der Umwelteigenschaften an und postuliert diese als Ressourcen für bestimmte Organismen, womit eine stark evolutionistische Sicht natürlicher Auslese verbunden wird.³³⁹ Die Ressourcen in der Umwelt fungieren dann als Quelle des Selektionsdrucks auf Tiere, indem sie diese dazu nötigen würden, passungsgleiche perzeptuelle Systeme

³³⁶ Erinnert sei an Koffkas Beschreibung des »demand characters« der Dinge: »[E]ach thing says what it is and what he ought to do with it: a fruit says, ›Eat me‹; water says, ›Drink me‹; thunder says, ›Fear me‹, and woman says, ›Love me‹.« (Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, 7).

³³⁷ Vgl. Withagen u. a., *Affordances can invite Behavior*, 251. Vgl. dazu weiterhin Gibson: »The affordances of the environment are permanent, although they do refer to animals and are species-specific. The positive and negative valences of things that change when the internal state of the observer changes are temporary. The perception of what something affords should not be confused with the ›coloring‹ of experience by needs and motives. Tastes and preferences fluctuate. Something that looks good today may look bad tomorrow but what it actually offers the observer will be the same.« (Gibson, *Notes on Affordances*, 410).

³³⁸ Zum Folgenden: Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, 137 f.

³³⁹ »The fundamental hypothesis of ecological psychology and of this book is that affordances and only the relative availability (or nonavailability) of affordances create selection pressure on the behavior of individual organisms; hence, behavior is regulated with respect to the affordances of the environment for a given animal.« (Reed, *Encountering the World*, 18).

auszubilden, um die Ressourcen überhaupt wahrnehmen und nutzen zu können. Wenn dies geschieht und gewisse Tiere oder Spezies ihre perzeptuellen Systeme derart ausgebildet haben, dass sie die Ressourcen nun wahrnehmen und nutzen können, dann liegen in diesen Ressourcen Handlungsmöglichkeiten für die sie wahrnehmende Tiergattung, weshalb an dieser Stelle von Affordanzen gesprochen werden kann. Eine andere Perspektive auf die tierrelativen Eigenschaften der Umwelt sichtet Chemero in der von ihm genannten Turvey-Shaw-Mace-Theorie,³⁴⁰ welche die Einsichten der ökologischen Psychologie Gibsons näher an physikalische als an evolutionsbiologische Erklärungsmuster heranzuführen will. Für Turvey würde es sich bei Affordanzen um dispositionelle Eigenschaften der Umwelt handeln. Dispositionale sind Eigenschaften dann, wenn sie die Tendenz haben, unter bestimmten Umständen andere Eigenschaften zu manifestieren, soll heißen: Zerbrechlichkeit ist eine dispositionelle Eigenschaft (z. B. eines Eiszapfens), weil sie in gewissen Umständen manifest wird. Wenn ein Eiszapfen auf den Boden geworfen wird, zerbricht er. Solche Eigenschaften sind also nur vorstellbar unter der Bedingung eines sie aktualisierenden Umstandes. So ist beispielsweise Essbarkeit nur im Verhältnis zu einem zum Essen fähigen Lebewesen eine Eigenschaft eines Dinges in der Umwelt. Wenn Affordanzen also Dispositionen sein sollen, sind sie auf die mögliche Anwesenheit eines sie aktualisierenden Umstandes und damit auf die Anwesenheit von sie wahrnehmenden Tieren angewiesen. Deshalb müssen Affordanzen durch Eigenschaften von Tieren komplementiert werden: »An affordance is a particular kind of disposition, one whose complement is a dispositional property of an organism.«³⁴¹ Eigenschaften der Umwelt können also nichts anbieten ohne die sie komplementierenden Eigenschaften von Organismen und können deshalb alleinstehend auch nicht Affordanzen genannt werden.³⁴² Aus dieser kurzen Thematisierung erhebt sich eine weitere Frage, die von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Wie wären solche komplementierenden Eigenschaften aufseiten des Organismus zu fassen? Nur als evolutionsbedingte Möglichkeit aufgrund der biophysischen Beschaffenheit des Organismus (ein Apfel ist von einem Menschen grundsätzlich essbar; die Beschaffenheit der menschlichen Hand erlaubt das Greifen von Objekten; die Verteilung und Anordnung des menschlichen Skeletts und der Muskeln ermöglichen den aufrechten Gang usw.) oder auch als erlernte Fähigkeiten

³⁴⁰ Siehe dazu: Turvey, *Affordances and Prospective Control*; Turvey u. a., *Ecological Laws of Perceiving and Acting*.

³⁴¹ Turvey, *Affordances and Prospective Control*, 179.

³⁴² Vgl. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, 137 ff.

(abilities, skills)? Gerade in der Inaugenscheinnahme menschlicher Beziehung zur Umwelt und der Wahrnehmung von Affordanzen ist die Frage nach dem Verhältnis von Umwelteigenschaften und Eigenschaften menschlicher Subjekte äusserst brisant. Denn hier erscheint die spannende Frage nach der Sozialität und der Normativität von Affordanzen.

Im Horizont der vorangegangenen Untersuchungen zur Habitualisierung und den daraus sich entwickelnden Leibgedächtnissen soll denn auch im Folgenden das Augenmerk auf die soziale resp. normative Dimension von Affordanzbeziehungen gelegt werden. Fruchtbar für diese Untersuchung scheinen einige Ansätze aus der jüngeren Forschung zu Affordanzen zu sein, die den Versuch unternehmen, den in erster Linie pragmatischen Gesichtspunkt in dieser Forschung zu entgrenzen und Affordanzen auch unter den Aspekten des einladenden Charakters,³⁴³ der Sozialität³⁴⁴ sowie der Kulturalität³⁴⁵ zu betrachten. Husserls »Ich kann«³⁴⁶ und Gibsons Affordanzbegriff als rein pragmatische Möglichkeiten, die einem individuellen Organismus von der Umwelt zugespielt werden, sollen also auf Fragen des perzeptuellen Interesses hin weiterentwickelt werden, damit nicht allein das Wie von Wahrnehmung und Handlung, sondern auch das Warum, d. h. die aufgrund von Wertungen motivierten, sozial und kulturell codierten Aspekte der Perzeption beleuchtet werden können.³⁴⁷ Withagen u. a. versuchten in ihrer theoretischen Weiterentwicklung des Affordanzkonzeptes, den einladenden Charakter bestimmter Affordanzen im Anschluss an Einsichten aus Industriedesign, Architektur und der Phänomenologie herauszustellen. Als Beispiel aus dem Forschungsfeld des Industriedesigns führen sie folgende Untersuchung an: Automatische Türen bei modernen Gebäuden bieten einem Menschen die Möglichkeit des Eintretens an. Hier nun gibt es einen Unterschied, ob die Türen sich einfach nur öffnen und offen stehen blieben oder ob sie automatisch sogleich wieder zugingen. Im ersten Fall fühlten sich die Teilnehmenden am Experiment dazu eingeladen, beinahe sogar dazu aufgefordert, einzutreten, während sie im zweiten Fall, in dem die Türe sogleich wieder zuging, die Einladung des Eintretens wesentlich weniger dringlich verspürten. Daraus ergibt sich, dass die Umwelt nicht einfach als ein neutrales Feld mit unzählbaren Handlungsoptionen erscheint, aus denen der Organismus dann einfach auswählt,

³⁴³ Siehe: Withagen u. a., *Affordances can invite Behavior*.

³⁴⁴ Siehe z. B.: Elias, *The Extent of our Abilities*.

³⁴⁵ Siehe: Rietveld/Kiverstein, *A Rich Landscape of Affordances*.

³⁴⁶ Vgl. Hua IV, 253.

³⁴⁷ Vgl. Gallagher, *Embodiment*, 371.

vielmehr scheint es sich so zu verhalten, dass die Umwelt aufgrund ihrer Beschaffenheit bestimmte Handlungen eher affordiert oder sogar zu bestimmten Handlungen drängt.³⁴⁸ Ähnliches lässt sich auch im Hinblick auf Architektur im Allgemeinen feststellen. Im Anschluss an den holländischen Architekten Hertzberger³⁴⁹ stellen sie fest, dass im Entwerfen von Gebäuden nicht einfach ein neutrales Layout für Handlungsmöglichkeiten erstellt wird, sondern dass gerade aufgrund der Art und Weise, wie Gebäude und deren Innenleben gestaltet sind, Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt und bestimmte Handlungen diktiert werden. Obzwar Objekte meist verschiedene Handlungen erlauben, gäbe es Situationen, in denen diese Handlungsmöglichkeiten klar in eine bestimmte Richtung gelenkt würden. Hertzbergers Anliegen besteht nun nicht darin, diese Einsicht in die Einladungsqualität von Affordanzen in eine bestimmte Richtung nutzbar zu machen, ganz im Gegenteil plädiert er für die Gestaltung von neutraleren Räumen, welche die Kreativität der sie betretenden Akteure wecken könnten. Es soll dadurch also eine Vermehrung von Handlungsmöglichkeiten mit denselben Objekten gefördert werden.³⁵⁰ Wenn beispielsweise Stühle hoch ergonomisch gestaltet sind, dann bieten sie sich in der Regel in erster Linie zum Draufsitzen an, nicht jedoch zur Verwendung als Abstellplatz oder als Schemel. Dagegen können einfach quadratische Betonklötze sowohl als Sitzgelegenheit als auch als Abstellplatz, als Tisch fürs Mittagessen oder als Schemel fungieren. Hier liegt eine Quantifizierung von Affordanzen vor, indem das Objekt seine Handlungsmöglichkeiten neutraler anbietet und deshalb auf verschiedenste Weise verwendet werden kann. Aus phänomenologischer Perspektive ist die Einsicht in den einladenden Charakter der Umwelt keineswegs neu. Obwohl die ökologische Psychologie im Gefolge Gibsons eine andere Beschreibungsebene im Blick hat als die phänomenologische,³⁵¹ wird gerade in der Weiterentwicklung des Konzepts diese phänomenologische Beschreibungsebene, die Affordanzen als Einladungen zum Handeln versteht, neu in den Blick genommen. Dreyfus und Kelly

³⁴⁸ Vgl. Withagen u. a., *Affordances can invite Behavior*, 253.

³⁴⁹ Siehe: Hertzberger, *Lessons for Students in Architecture*.

³⁵⁰ Vgl. Withagen u. a., *Affordances can invite Behavior*, 254.

³⁵¹ Dreyfus und Kelly verweisen auf diesen Punkt in ihrer phänomenologischen Untersuchung zu Affordanzen: »Gibson himself did not emphasize the phenomenology of affordances, and indeed explicitly denied that affordances are defined in terms of their phenomenology in his arguments with the Gestaltists. There he claims that it is an objective fact that food affords nourishment even when I'm satiated and so not drawn to it. It is important to emphasize that for us, in contrast with Gibson, an affordance is defined in terms of its phenomenology.« (Dreyfus/Kelly, *Heterophenomenology*, 52, Fn 1).

wollen mit ihrer Beschreibung von Affordanzen als Erfahrungen »in which the world solicits a certain kind of activity« eine zentrale und bereits anhand von Industriedesign und Architektur herausgestellte Dimension verdeutlichen. In dieser Perspektive wird der Akteur durch die Einladung seiner Umwelt unmittelbar und unreflektiert dazu gedrängt, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln:

We sense the world's solicitations and respond to their call all the time. In backing away from the »close talker«, in stepping skillfully over the obstacle, in reaching »automatically« for the proffered handshake, we find ourselves acting in definite ways without ever having decided to do so. In responding to the environment this way we feel ourselves giving in to its demands.³⁵²

Mit diesen drei Verbündeten (Industriedesign, Architektur und Phänomenologie) im Rücken versuchen Withagen u.a., die Affordanztheorie nach Gibson zu erweitern. In der Frage nach dem ontologischen Status von Affordanzen stellen sie sich auf die Seite Gibsons, wenn sie sich gegen die Vorstellung aussprechen, Affordanzen seien abhängig von ihrer Wahrnehmung und würden also erst durch diese zu Handlungsmöglichkeiten. Affordanzen sind in ihrer ontologischen Eigenständigkeit nicht von der aktualisierten Wahrnehmung der Organismen abhängig.³⁵³ Zugleich verändern sich Affordanzen nicht aufgrund der Intentionen oder Bedürfnisse der Akteure, auch darin stimmen sie mit der klassischen Theorie von Gibson überein. Wenn nun vom einladenden Charakter von Affordanzen die Rede ist, dann darf dies nicht so verstanden werden, als würden Einladung und Affordanz gleichgesetzt werden. Affordanzen können das Potenzial zur Einladung ausstrahlen, müssen dies aber nicht: Die Strasse vor der

³⁵² Ebd., 52. Ein weiteres Beispiel: »Consider the example of walking along the wall at a museum and having your attention caught by an enormous picture just to your right. At first one is simply overwhelmed by its size, perhaps confused about how to respond. Quickly, though, one feels oneself pushed to step away from the wall in order to get the painting into view. One does not decide to step away, as if it were a pure and spontaneous act of the will. Rather, one responds immediately to a felt demand of the situation; one is moved to retreat from the picture as if it were repelling one. As one steps back, and the painting comes into better view, the tension that was created by being too close to it is reduced. In such a situation the painting itself leads you to stand at an appropriate distance for seeing it.« (Ebd.). Im Anschluss an Dreyfus und Kelly beschreibt Rietveld Affordanzen aus der Perspektive der ersten Person: »Part of the first-person experience of such responsiveness is that affordances are not mere possibilities for action but are experienced as potentiating and having affective allure.« (Rietveld, *Situated Normativity*, 977).

³⁵³ »For example, the floor affords walking upon for some individual even if she is looking at her computer screen to write a paper.« (Withagen u.a., *Affordances can invite Behavior*, 255).

eigenen Wohnung bietet sich zwar unabhängig von meiner Wahrnehmung für einen Spaziergang an, sie lädt aber nicht notwendigerweise dazu ein. Noch deutlicher wird diese Unterscheidung, wenn die Polyphonie von Affordanzen eines einzigen Objekts bedacht wird. Ein Schreibtisch bietet sich für eine Unmenge an Handlungen an, doch die meisten davon werden kaum als auffordernd in dem Sinne wahrgenommen, als ob sie jemanden zu dieser Handlung drängen würden. Wie könnte aber nun der Einladungscharakter verstanden werden? Dieser scheint ja wesentlich mehr mit der konkreten aktualisierten Wahrnehmung eines Organismus zu tun zu haben. Der ontologische Unterschied zwischen Handlungsmöglichkeiten (Affordanzen) und Einladungen zum Handeln liegt genau darin, dass Erstere unabhängig von der aktualisierten Wahrnehmung eines Organismus bestehen, Letztere nur im Verhältnis zu einem wahrnehmenden Akteur auftreten und deshalb auch mit der Reaktion auf die von den Affordanzen ausgehenden Handlungsaufforderungen zu tun haben: »An affordance can attract or repel certain behavior of an agent if and only if the agent perceives this affordance.«³⁵⁴ Ob gewisse Affordanzen einladend auf den perzipierenden Akteur wirken oder nicht, scheint dabei von verschiedensten Faktoren abhängig zu sein.³⁵⁵ Withagen u. a. bestimmen

³⁵⁴ Ebd., 256.

³⁵⁵ Heras-Escribano kritisiert den Versuch, die Ontologie von Affordanzen mit deren vermeintlichem Einladungscharakter zu vermischen: »As I see it, the alleged invitational character of affordances adds nothing to our understanding of the epistemic and ontological aspects of affordances per se.« Der Einladungscharakter gehöre nicht zur Wahrnehmung von Affordanzen und schon gar nicht zu Affordanzen in ihrer ontologischen Beschaffenheit, sondern zum sozionormativen Hintergrund, vor dem die Affordanzen wahrgenommen werden. Der normative und emotionale Horizont, in welchem Affordanzen wahrgenommen würden, würde die Wahrnehmung von Affordanzen nicht eigentlich verändern, da diese in verschiedenen Emotionsstadien in gleicher Weise als handlungsofferierend wahrgenommen würden, auch wenn sie selbstverständlich für den Akteur aufgrund des normativen und emotionalen Horizontes anders eingefärbt wären: »Thus, claiming that objects affect the agent emotionally does not change the affordance present in the environment, because one can perceive the same affordance while angry or happy, afraid or sad.« So sei der Einladungscharakter nicht Teil der Affordanz per se, sondern nur die Folie, vor der diese wahrgenommen würde. So schreibt er weiter: »In this sense, contrary to Withagen et al. (2012), what urges us to take one affordance instead of another is not some special character of the affordances alone (the inviting character), but certain social norms that force us to take them.« (Heras-Escribano, *The Philosophy of Affordances*, 110–113). Was Heras-Escribano hier behauptet, ist nicht weit weg von dem, was Withagen u. a. selbst zugeben. In der engen Korrelation von Wahrnehmung und Einladung versuchen sie, gerade die ontologische Selbstständigkeit von Affordanzen zu bewahren: »However, it is important to stress an ontological difference between possibilities and invitations. As mentioned earlier, action possibilities exist even if they are not perceived. That is, affordances do not depend on an actually present

vier zentrale Faktoren: Ein erster Faktor hat mit den Fähigkeiten des Handelnden zu tun. Die Beziehung dieser Fähigkeiten zu den Eigenschaften der Umwelt determiniert die Möglichkeit der Handlungen, die durchgeführt werden können, und damit auch, ob Handlungen einladend wirken können oder nicht. Zweitens kann der einladende Charakter von Affordanzen mit der evolutionären Langzeitentwicklung zusammenhängen. Überlebenswichtige und reproduktionsfördernde Affordanzen z.B. haben eine hohe Wahrscheinlichkeit, den Akteur anzuziehen oder abzustossen. Wer einer Schlange über den Weg läuft, wird sich, ganz egal mit welcher Tätigkeit er gerade beschäftigt ist, meist so schnell wie möglich in Sicherheit bringen. D.h. aber auch, dass der attraktive oder repulsive Charakter von Affordanzen nicht allein an die Kurzzeitintentionen der Akteure zurückgebunden werden kann, sondern dass sowohl Attraktivität als auch Repulsivität

observer that is in epistemic contact with them. For an affordance to invite, on the other hand, such an observer is required. An affordance can attract or repel certain behavior of an agent if and only if the agent perceives this affordance. As an example, the toddler can only be invited to climb the above-mentioned plateau if she perceives this affordance. Hence, affordances can exist independently of an actual observer, but for an affordance to invite such an observer is indispensable.« (Withagen u. a., *Affordances can invite Behavior*, 256). Mit dieser Differenzierung und der daran sich anschliessenden Untersuchung von Faktoren, die für den Einladungscharakter bedeutsam sind, ist der sozionormative Hintergrund des Akteurs als zentral für das Licht, in welchem Affordanzen als attraktiv oder repulsiv erscheinen, zugegeben. Es scheint Heras-Escribano darum zu gehen, die Wahrnehmung von Affordanzen als Handlungsmöglichkeiten von den damit einhergehenden affektiv-sozialen Begleiterscheinungen konzeptuell auseinanderzuhalten, um die ontologische Realität von Affordanzen von den Launen und Gefühlen der sie Wahrnehmenden fernzuhalten: »As we have seen, information for perception (ecological information) is different in kind from sensations, emotions, and other qualitative aspects of our mental life (Gibson 1966, 1979/2015): The former allows for the proper perception of the environment, while the latter merely accompanies the perception of the environment.« (Heras-Escribano, *The Philosophy of Affordances*, 112). Weiterhin will er die Dimension der Normativität aus dem Bereich der Affordanzwahrnehmung ausschliessen. Zwar gibt es auch für ihn durchaus die Möglichkeit, von Normativität im Zusammenhang mit Affordanzen zu sprechen, dies aber nicht auf der Ebene der Wahrnehmung, sondern auf der Ebene der daran sich anschliessenden Handlungen. Während also einige Affordanzen für den Wahrnehmenden im Lichte von grosser Bedeutsamkeit erscheinen und aufgrund dieser affektiv-normativen Dimension dann gehandelt wird, seien es nicht die Affordanzen selbst und auch nicht die direkte Wahrnehmung derselben, die einladend sind, sondern einladend sind sie nur vor einem normativen Hintergrund, der zur Ausführung gewisser Handlungen animiert: »I think there is a way to introduce normativity as something related to affordances if we consider the action when taking the affordances, not the perception of them. Simply put, although directly perceived, the taking advantage of those objects of perception can be understood normatively. As Reed claimed, these social norms are constraints on actions, not on affordances (Reed 1993: 52).« (Ebd., 108).

bestimmter Affordanzen aufgrund der Evolutionsgeschichte in manchen Fällen Permanenz aufweisen.³⁵⁶ Ein dritter Faktor besteht in der kulturellen Sozialisierung. Stühle bieten zwar mehrere Handlungsmöglichkeiten an, je nach Beschaffenheit das Abstellen von Getränken oder die Möglichkeit, damit eine Scheibe einzuschlagen. Trotzdem wird ein Stuhl meist als ein Objekt wahrgenommen, auf das man sich setzen kann. Dass es diese Affordanz des Stuhles ist, die heraussticht und zu der er auffordert, ist kulturell bedingt. Kulturelle Differenzen können in dieser Hinsicht als Variationen in den perzeptiv-motorischen Fähigkeiten gesehen werden, die bei bestimmten Affordanzen höhere Responsivität aufweisen als bei anderen.³⁵⁷ Ein letzter, nicht zu unterschätzender Faktor liegt in der persönlichen Geschichte begründet. Kulturellen Präfigurierungen mag ein gewichtiger Anteil für die Wahrnehmung von Affordanzen als attraktiv oder repulsiv zukommen, gleichwohl wirkt nicht alles für jeden innerhalb derselben Kultur in gleicher Weise ein- oder ausladend. Die eigenen Erfahrungen spielen an dieser Stelle eine zentrale Rolle. Ein Schweizer Bürger wird in einer Kultur sozialisiert, in der bestimmten Lebensmitteln aufgrund historischer Begebenheiten eine wichtige Stellung eingeräumt wird und die nicht zuletzt – selbstverständlich auch nicht allein – deshalb anziehend erscheinen. Gleichzeitig ist es gut denkbar, dass jemand von klein auf keinen Käse mag und dieser für ihn überhaupt keine attraktive Wirkung ausübt. Denkbar ist auch, dass aufgrund einer schlechten Erfahrung beim Verzehr von Käse (oder Schokolade) diese Objekte von da an dem Akteur als repulsiv erscheinen. Entsprechend ist die umgekehrte Situation häufig anzutreffen: Was früher einen repulsiven Eindruck gemacht hat, kann aufgrund von Gewöhnung plötzlich höchst attraktiv wirken (man denke an Genussmittel wie Kaffee, Wein, Zigarren). Ob ein Objekt also einladend wirkt oder nicht, hat elementar mit biographischen Erfahrungen zu tun. Damit ist nicht allein behauptet, dass sich der einladende Charakter von Umweltobjekten für verschiedene Individuen unterschiedlich manifestiert, sondern auch, dass dieser Charakter über die Zeit hinweg wandelbar ist.³⁵⁸ Die ersten beiden Faktoren sind transkulturell und haben damit elementar mit der leiblichen Könnensdimension des menschlichen Organismus zu tun, die sich in der strukturellen Kopplung von Umwelt und Organismus über viele Jahrtausende hinweg entwickelte. Die zwei letzten Faktoren dagegen können eher auf der soziokulturellen Ebene ange-

³⁵⁶ Vgl. Withagen u. a., *Affordances can invite Behavior*, 256.

³⁵⁷ Vgl. ebd.

³⁵⁸ Vgl. ebd., 256.

siedelt werden und sind mit konkreten Handlungsoptionen, Normen und Werten durchzogen.³⁵⁹

Wenn Affordanzen als handlungsofferierend ernst genommen und Handlung nicht auf basale universalanthropologische motorische Aktionen wie Greifen, Ziehen, Stossen, Ausweichen, Treten usw. eingegrenzt werden, sondern dieser transkulturelle Hintergrund, vor dem Affordanzen auftreten, immer durch konkrete soziokulturelle Horizonte vermittelt wird, ist damit auch gesagt, dass diese Handlungsmöglichkeiten mit der Veränderung der soziokulturellen Horizonte gleichsam selbst der Wandlung unterliegen können.³⁶⁰ Es scheint deshalb plausibel, Affordanzen mit Rietveld und Kiverstein im Anschluss an Gibson im Zusammenhang mit einer ökologischen Nische zu denken, die allerdings beim Menschen aufgrund seiner sehr unterschiedlichen kulturellen Einbettungen durch das Konzept der Lebensform ergänzt wird. Eine Lebensform bezeichnet die relativ stabile Art und Weise des Handelns, wobei diese Stabilität im Falle von menschlichen Lebensformen nicht zuletzt in den normativen Verhaltensmustern resp. den Bräuchen und Sitten von Gemeinschaften anzutreffen ist.³⁶¹ Der Spezies Mensch ist nämlich nicht allein deren biologische Verfassung gemein, sondern auch die Tatsache der Einbettung in soziokulturelle Praktiken, die kontinuierlich stabile Arten des In-der-Welt-Seins erzeugen.³⁶² Affordanzen werden somit zu Handlungsmöglichkeiten, die von der Umwelt im Verhältnis zu und damit als Möglichkeit

³⁵⁹ Diese Trennung ist heuristisch zu verstehen. Im Menschen können Natur und Kultur de facto nicht auseinanderdividiert werden, ohne dadurch den wirklichen Menschen als psycho-physisch-bio-dynamisch-soziale Einheit zu verfehlen. Die Trennung kann aber dahingehend nützlich sein, als sie das universal-anthropologische Verwandtschaftsverhältnis des Menschen in der Terminologie einer ökologischen Psychologie ohne Absehen von den konkreten Instantiationen menschlicher Kulturen aufzeigen kann.

³⁶⁰ Bereits Gibson betonte die Veränderbarkeit der natürlichen Umgebung: »Why has man changed the shapes and substances of his environment? To change what it affords him. He has made more available what benefits him and less pressing what injures him.« (Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 122).

³⁶¹ Lebensformen werden von Jaeggi beschrieben als »kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, ›Ordnungen menschlicher Koexistenz‹, die ein ›Ensemble von Praktiken und Orientierungen‹, aber auch deren institutionelle Manifestationen und Materialisierungen umfassen. Unterschiede in Lebensformen drücken sich also nicht nur in unterschiedlichen Überzeugungen, Wertorientierungen und Einstellungen aus; sie manifestieren und materialisieren sich in Mode, Architektur, Rechtssystemen und Weisen der Familienorganisation, [...] Lebensformen, so wie hier von ihnen die Rede sein wird, betreffen also die kulturelle und soziale Reproduktion menschlichen Lebens«. (Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, 20 ff.).

³⁶² Vgl. Rietveld/Kiverstein, *A Rich Landscape of Affordances*, 328 f. Damit ist hier im Zusammenhang mit Affordanzen der weiter oben behandelte dritte Faktor der kultu-

für eine bestimmte Lebensform ausgehen. Damit ergänzen und erweitern Rietveld und Kiverstein auch die von Chemero eingebrachte Konzeption, Affordanzen als Beziehungen von Umwelteigenschaften zu Fähigkeiten des Organismus zu verstehen.³⁶³ Die Rückbindung dieser Beziehung an eine Lebensform anstatt an einen einzelnen Akteur kann sowohl das Zustandekommen von Fähigkeiten als auch die normative Dimension, die bestimmten Fähigkeiten innewohnt, besser erklären. Fähigkeiten werden im Falle des Menschen in der partizipativen Einübung von Praktiken erlernt und beinhalten nicht allein das Ausführen bestimmter Bewegungsabläufe, sondern einen diesen Praktiken innewohnenden normativen Standard.³⁶⁴ Um eine Fähigkeit zu erlernen, ist eine Ausbildung der Aufmerksamkeit vonnöten,³⁶⁵ die es dem Novizen erlaubt, die relevanten Aspekte der Umgebung mit deren Affordanzen wahrnehmen zu können. Dazu braucht es selbstverständlich in der zu erlernenden Praxis fortgeschrittene Ausbilder, die als Experten die pädagogische Aufgabe übernehmen und dem Novizen bei der Entdeckung der für eine Praxis notwendigen Affordanzen beistehen. Man denke hier an die bereits untersuchten Prozesse des Spracherwerbs in der Ontogenese, in welcher die Erziehungsperson dem Kleinkind dabei hilft, die für bestimmte Situationen wichtigen Aspekte zu beachten und damit deren Aufmerksamkeit zu schulen,³⁶⁶ d. h. »caregivers elicit/promote action by directing infants to notice specific elements, relations, or events over the myriad other possibilities available«.³⁶⁷ Analog dazu kann beim Erlernen jeder Pra-

rellen Sozialisierung in Bezug zum Einladungscharakter von Affordanzen aufgenommen.

³⁶³ »Affordances [...] are neither properties of the animal alone, nor properties of the environment alone. Instead they are relations between abilities and some feature of a situation«. (Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, 147).

³⁶⁴ Vgl. Rietveld/Kiverstein, *A Rich Landscape of Affordances*, 330.

³⁶⁵ Vgl. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 243.

³⁶⁶ »I stress that caregivers educate attention (Gibson, 1979; Zukow-Goldring, 1997), so their infants learn what to notice and do. They guide infants to discover for themselves the means to realize the aim of an action (its goal). Caregivers assist infants to detect the dynamic coupling of affordances and bodily abilities/effectivities«. (Zukow-Goldring, *Assisted Imitation*, 571). Erinnert sei auch an die von Tomasello, Taylor und vielen anderen beschriebene »Joint Attention«, bei der genau diese Logik auftritt. In der Öffnung von der dyadischen hin zu einer triadischen Aufmerksamkeitsstruktur hilft die Erziehungsperson dem Kind dabei, seine Aufmerksamkeit auf das richtige Objekt zu leiten. Dass es sich dabei um eine kulturell vermittelte Schulung der Aufmerksamkeit handelt, kann kaum bestritten werden.

³⁶⁷ Ebd., 573. »Attention-directing interactions include the following: Caregivers use perceptual imperatives, such as look!, listen!, smell!, touch!, taste! and so on as well as a set of gestures to direct attention. The two often co-occur (Zukow-Goldring, 1997). Attention-directing gestures include embodying, showing, and demonstrating (invi-

xis von einer ähnlichen Aneignungsstruktur ausgegangen werden. Für die Ausbildung der Aufmerksamkeit des Novizen wird er mit einem ausgewählten Aspekt der Welt in Berührung gebracht, der für die gegebene Praxis von Bedeutung ist, wodurch er lernt, die Handlungsmöglichkeiten, die dieser Aspekt der Welt affordiert, wahrzunehmen.³⁶⁸ Dass Praktiken normativen Kriterien unterliegen, ist leicht einzusehen, da sie besser oder schlechter, korrekt oder inkorrekt, angemessen oder unangemessen ausgeführt werden können. Aufgrund des Feedbacks des sozialen Rahmens, in dem solche Praktiken eingeübt und erlernt werden, lernen die Novizen den Umgang mit dieser normativen Dimension der Praxis und können dadurch immer besser einschätzen, wie, wann und warum in bestimmten Situationen gewisse Handlungen geboten sind. Am Ende eines solchen Lernprozesses sollten kompetente Akteure mit der soziomateriellen Umgebung auf eine angemessene Art und Weise umgehen können, da sie ihre Fähigkeiten im Umgang mit den materiellen Bedingungen und nach den Kriterien von Praktiken, die in einer bestimmten Lebensform existieren, erlernt haben.³⁶⁹ Nach Rietveld und Kiverstein ist der adäquate Umgang mit Affordanzen also Folge von pädagogischen Prozessen, in denen Fähigkeiten erlernt und verfeinert werden und die Lernenden langsam zu Experten heranreifen, die immer besser darin werden, angemessen auf die Handlungsmöglichkeiten zu reagieren, zu denen eine bestimmte Umweltsituation einlädt: »He or she becomes progressively able to perform both skilfully and unreflectively without giving the matter of how he or she should act any thought. Performing adequately becomes second nature.«³⁷⁰ Wenn Affordanzen als Aspekte der Umwelt an die Fähigkeiten nicht eines einzelnen Akteurs, sondern einer Lebensform zurückgebunden werden, ist damit auch die Realität von Affordanzen nicht von individuellen Launen und Gefühlen abhängig, sondern besteht in der Beziehung zu einer Gemeinschaft.³⁷¹ In dieser Perspektive haben Affordanzen eine Realität jenseits der konkreten Wahrnehmung ihrer offerierten Möglichkeiten, jedoch nicht

ting to imitate). When caregivers assist infants to become culturally embodied, they act in tandem with the infant by putting them through the motions of some activity in which the bodily ability (effectivity) and the affordance are new or relatively new.« (Ebd.).

³⁶⁸ Vgl. Rietveld/Kiverstein, *A Rich Landscape of Affordances*, 331.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 332f.

³⁷⁰ Ebd., 334.

³⁷¹ »We suggest then that affordances are not relative to the abilities of a particular individual who actually perceives or detects the affordance. They have an existence that is relative to the skills available in the practice, or to use our preferred way of formulating this, to the abilities available in a form of life as a whole.« (Ebd., 337).

jenseits der konkreten Lebensformen mit ihren Praktiken.³⁷² Diese Praktiken entstehen nun ihrerseits nicht im luftleeren Raum, sondern haben die materiellen Bedingungen der Umwelt zur Voraussetzung. Es kann also gesagt sein, dass jede Affordanz verstanden werden muss »in relation to the abilities available in a form of life. In the case of humans these abilities are generally acquired through training and experience in sociocultural practices.«³⁷³ Somit scheint klar, dass Affordanzen in einer Kongruenz zu den soziokulturell verankerten Handlungsmöglichkeiten gedacht werden müssen und dass in jedem Falle die Reaktion auf, bis zu einem gewissen Grade aber auch die Wahrnehmung von Affordanzen, sozial präfiguriert sind, zumindest dann, wenn das Affordanzkonzept nicht allein auf basale Handlungsmöglichkeiten (Greifen, Ziehen, Stossen) abzielt, die grundsätzlich in Zusammenhang mit der biophysischen Struktur des menschlichen Körpers stehen (Anordnung von Knochen, Sehnen, Muskeln – Form der Hand, insbesondere die Stellung des Daumens für kompetentes Greifen usw.). Wenn aber die kulturelle Einbettung des Menschen und damit seine natürliche Künstlichkeit ernst genommen wird,³⁷⁴ dann scheint es plausibel anzunehmen, dass die relevanten Handlungsmöglichkeiten aufgrund der Einführung in sozial geteilte Praktiken erlernt werden. Auch wenn an dieser Stelle nicht von der Wahrnehmung selbst, sondern von der Reaktion auf die Wahrnehmung verschiedener Möglichkeiten zum Handeln gesprochen würde,³⁷⁵ wäre damit einzig die regulative Dimension normativer Einschränkungen im Zusammenhang mit Affordanzen getroffen. Wie bereits gesehen gibt es soziokulturelle Regeln in Bezug auf Handlungen, die einen standardisierten, konventionellen und angemessenen Umgang mit Objekten regulieren. Derartige regulative Normen sind solche, die den Umgang mit bereits existierenden Affordanzen normieren, d. h. relevanten Affordanzen ihre Auffälligkeit im Verhältnis zu nicht relevanten Affordanzen verleihen. Mit Elias kann dafür das Beispiel des Umgangs mit den Affordanzen von Stühlen im Kontext einer Konferenz als Veranschaulichung dienen. Bei einer Konferenz rufen Stühle meist die

³⁷² Das Piano in der eigenen Wohnung offeriert die Handlungsmöglichkeit »spielen« auch dann, wenn niemand aktuell in dieser Wohnung ist; wenn aber die Praxis des Pianospiegels vergessen gehen würde, dann wäre damit auch die Affordanz verloren (vgl. ebd., 339).

³⁷³ Rietveld / Kiverstein, *A Rich Landscape of Affordances*, 340.

³⁷⁴ »Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er »etwas werden« und sich das Gleichgewicht – schaffen.« (Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 310).

³⁷⁵ Heras-Escribano, *The Philosophy of Affordances*, 108.

Handlung »Sitzen« bei den Teilnehmenden hervor, obwohl durchaus auch die Affordanzen des »auf dem Stuhl Stehens« oder diejenige des »Fenster-Einschlagens« mitwahrgenommen werden können. Aufgrund der konventionellen Regeln, die derartige Ereignisse strukturieren und normieren, wird aber kaum ein Konferenzteilnehmer während der Vorträge auf seinem Stuhl stehen. Diese regulative Dimension des Affordanzumgangs hat also elementar mit kultureller Konvention zu tun und kann auf der Ebene der Reaktion auf Affordanzen situiert werden. Allerdings scheint es gleichzeitig eine Ebene der Affordanzkonstitution zu geben, zumindest dann, wenn man Affordanzen an die in einer konkreten Lebensform gepflegten Praktiken zurückbindet. Denn Gemeinschaften und Kulturen inkulturieren ihre Mitglieder in Gewohnheiten, Praktiken und Traditionen, die sie als wertvoll erachten. Auf dieser Ebene emergieren Affordanzen mit besagter Inkulturierung, da sie erst in Beziehung zu den jeweiligen Praktiken erscheinen können.³⁷⁶ Es versteht sich beinahe von selbst, dass diese beiden Ebenen sich kaum strikt trennen lassen, sondern sich gegenseitig durchdringen. Je länger bestimmte Praktiken selbstverständlich in einer Lebensform verwurzelt sind und als standardisierte Konventionen Verhalten regulieren, desto mehr wird das geforderte Verhalten im Umgang des Einzelnen zu dessen zweiter Natur, d. h. zu dessen konstanter Art und Weise des Wahrnehmens, Denkens und Handelns.³⁷⁷ Im Erlernen des Umgangs mit Messer und Gabel wird auch die Wahrnehmung in Bezug auf diese Utensilien verändert. Während ein Kleinkind oder jemand, der noch nie eine Gabel gesehen hat und nicht weiss, wozu sie verwendet werden kann, deren Affordanz

³⁷⁶ Vgl. Elias, *The Extent of our Abilities*, 251. Siehe dazu erneut Gibsons Einsicht in die Veränderung der Umwelt durch den Menschen: »In the last few thousand years, as everybody now realizes, the very face of the earth has been modified by man. The layout of surfaces has been changed, by cutting, clearing, leveling, paving, and building. Natural deserts and mountains, swamps and rivers, forests and plains still exist, but they are being encroached upon and reshaped by man-made layouts. Moreover, the substances of the environment have been partly converted from the natural materials of the earth into various kinds of artificial materials such as bronze, iron, concrete, and bread. Even the medium of the environment – the air for us and the water for fish – is becoming slowly altered despite the restorative cycles that yielded a steady state for millions of years prior to man. Why has man changed the shapes and substances of his environment? To change what it affords him. He has made more available what benefits him and less pressing what injures him. In making life easier for himself, of course, he has made life harder for most of the other animals. Over the millennia, he has made it easier for himself to get food, easier to keep warm, easier to see at night, easier to get about, and easier to train his offspring.« (Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 121).

³⁷⁷ Siehe dazu Kap. 8.

der Greifbarkeit wahrnimmt, nimmt ein erwachsener Mensch, der in die Praxis des Essens mit Gabel und Messer inkulturiert wurde, diese Gabel nicht einfach nur unter der Möglichkeit der Greifbarkeit, sondern gleichzeitig als Werkzeug zum Essen wahr.³⁷⁸

Die konstitutive Dimension im Zusammenhang mit Affordanzen wird aber dort am deutlichsten sichtbar, wo gemeinsame Handlungen in den Blick geraten. Elias spricht von Joint Affordances, um diese Dimension klarer herauszustellen. Man stelle sich vor, jemand steht neben einem grossen Piano. Alleine wäre es dieser Person unmöglich, das Instrument in einen anderen Raum zu transportieren. Sobald aber eine zweite oder dritte Person in diesem Raum gegenwärtig wäre, würde die Affordanz »Piano verschieben« plötzlich zu einer echten Möglichkeit werden. Für das Erscheinen dieser Möglichkeit ist nicht allein die Vermehrung von Körperkraft wichtig, sondern auch die Fähigkeit zur Koordination. Es ist diese Koordinationsfähigkeit, die einen neuen Raum eröffnet und die Konzeption von Fähigkeiten noch einmal ausdehnt. Wenn Affordanzen als von Praktiken oder Fähigkeiten abhängig gedacht werden, dann erscheint damit auch eine neue Dimension von Möglichkeiten, die von der Gegenwart anderer Personen abhängt. Solche Affordanzen erscheinen also nur unter der Bedingung der sozial-kordinativen Möglichkeiten, die dann gegeben sind, wenn z. B. zwei Menschen ein Piano von einem Raum in den nächsten transportieren. Die koordinative Dynamik, die für eine solche Handlung notwendig ist, muss aber nicht notwendigerweise immer intentionaler Natur sein. Bereits das Navigieren auf einem von Menschenmengen überfüllten Gehweg erfordert diese Art der Koordination: »[E]ntering into coordinated states, finding oneself in such states, without any intention, explicit or otherwise, to do so, is a quite prevalent and permeating aspect of human interaction.«³⁷⁹ Menschliche Praxis ist durch und durch sozial codiert. Die Variabilität der Fähigkeiten hängt elementar mit der Plastizität aufgrund dieser Sozialität zusammen: Individuelle Fähigkeiten werden einerseits durch den sozialen Rahmen, durch die Lebensform, in der wir uns immer schon befinden, sowohl geformt als auch verändert, andererseits entstehen aufgrund der Fähigkeit zur Interaktion und Koordination spezifisch soziale Fähigkeiten, die eine Rede von Joint Affordances plausibilisieren können. Darüber hinaus kann von interpersoneller Koordination nicht nur mit einem topologischen Gegenwartsbezug gesprochen werden, hinzu kommt die temporale Dimension solcher Koordination. Viele Fähigkeiten entstehen innerhalb eines sozialen Systems mit

³⁷⁸ Elias, *The Extent of our Abilities*, 251.

³⁷⁹ Vgl. ebd., 253.

seinem Hintergrund von Institutionen und sind nicht notwendigerweise von der aktiven Kopräsenz anderer Akteure abhängig, sondern sind Produkte der sozialen Organisation einer Lebensform.³⁸⁰ Nur innerhalb solcher Kontexte, deren Joint Affordances nicht abhängig sind von der unmittelbaren Gegenwart eines anderen, könnte sinnvoll von der Affordanz des »Briefeversendens« gesprochen werden.³⁸¹ Denn damit diese Affordanz erscheinen kann, wird ein sozial konstituierter Hintergrund mit der kulturellen Institution eines Postsystems benötigt, ansonsten wäre die Affordanz »Briefe versenden« nicht nur nicht handlungsrelevant, sondern würde nicht existieren. Tatsächlich müsste die Frage gestellt werden, ob in unserer durchtechnisierten Lebenswelt nicht der Grossteil an Affordanzen von dieser Art ist. Die Affordanz des Zugfahrens existiert nur innerhalb eines soziokulturellen Horizonts, in dem die Institution des Bahnnetzes, die Erfindung und Herstellung von Zügen, die Normalisierung des Reisens usw. vorhanden sind, und gleichzeitig kann diese Affordanz nur aufgrund der Sozialität dieser Praxis überhaupt in Anspruch genommen werden, da es sich hier nicht um eine individuelle Fähigkeit handelt resp. diese nur in Koordination mit anderen (mindestens dem Zugführer) ausgeübt werden kann. Damit wird klar: Die Affordanz-Sets einer Lebensform sind gewachsen und variabel. Der regulativen Ebene der Reaktion auf die affordierten Handlungsmöglichkeiten (Stühle werden während einer Konferenz zum Sitzen gebraucht) liegt die Ebene der Konstitution von Affordanzen zugrunde, die sich durch das Relationsverhältnis von Affordanzen zu den Praktiken einer Lebensform erklären lässt (Stühle müssen zuerst erfunden und hergestellt werden, damit sie die Affordanz des Sitzens überhaupt haben können).

Der Leib ist auf die Umwelt entgrenzt! Die Affordanzen kommen dem Akteur aus seiner Umgebung entgegen und erschliessen ihm Handlungsmöglichkeiten, die er wahrnehmen kann, weil er in die Praktiken einer Lebensform inkulturiert wurde, sich somit Fähigkeiten angeeignet hat, die als Dispositionen dem Leib eingeschrieben sind und aufgrund derer er seine Umwelt in ihren Möglichkeiten wahrnimmt: »The body always carries its own past into the surroundings as a procedural field of possibilities.«³⁸² Die Rückseite dieser leibphänomenologischen Einsicht, die ausführlich im Zusammen-

³⁸⁰ Vgl. ebd.

³⁸¹ Interessanterweise spricht Gibson im Anschluss an Koffka von dieser Affordanz: »I prefer to say that the real postbox (the only one) affords letter-mailing to a letter-writing human in a community with a postal system. This fact is perceived when the postbox is identified as such, and it is apprehended whether the postbox is in sight or out of sight.« (Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 130).

³⁸² Fuchs, *The Phenomenology of Body Memory*, 20.

hang mit der Gewöhnung und dem Leibgedächtnis untersucht wurde, ist die hier herausgestellte Affordanzstruktur der Umwelt. Die Umwelt wird aufgrund der leibhaften Sozialisierung in eine bestimmte Lebensform nie einfach neutral wahrgenommen, sondern mit ihren Handlungsmöglichkeiten und ihren Wertigkeiten appräsentiert. Die Bereitschaften des Leibes würden dann gleichsam »von außen her entgegenkommen, nämlich in Gestalt der attraktiven oder aversiven Valenzen, der Aufforderungscharaktere und Feldstrukturen meiner Umwelt.«³⁸³ Im Zusammenhang mit der Frage der Verhältnisbestimmung von Bewusstem und Unbewusstem konstatiert Merleau-Ponty, dass Letzteres »nicht in unserem Innersten zu suchen [ist], hinter dem Rücken unseres ›Bewußtseins‹, sondern vor uns als Gliederung unseres Feldes«.³⁸⁴

Könnte ähnliches wohl auch über den imaginativen Horizont des Menschen gesagt werden? Tauchen vielleicht wirklich die Geschichten mit den Dingen auf? Das würde bedeuten, dass ein *social imaginary* einer Lebensform seine operative Wirksamkeit gerade daraus zieht, dass es unsere Wahrnehmungs- und Handlungsfelder strukturiert. Damit wird mehr als deutlich, dass Imagination in diesen Zusammenhängen nicht rein zerebral-reflexiv aufgefasst werden darf, vielmehr erscheinen die Welt, die Dinge, der andere, das eigene Selbst usw. noch vor jeglicher reflexiven Einholung schon innerhalb konkreter Imaginationshorizonte. Es ginge hier also um eine phänomenologische Inaugenscheinnahme von Imagination, der in jeder Wahrnehmung vermittelnde Funktion zukäme, weil darin immer mehr appräsentiert wird, als irgendwelche »nackten Sinnesdaten« herzugeben imstande wären. So wurde schon mit Husserl auf Momente imaginativer Vermittlung in jeder Wahrnehmung hingewiesen.³⁸⁵ Denn immer ist konkrete Wahrnehmung von der Appräsentation co-intendierter »Seiten« begleitet, wobei Seiten hier, wie die Anführungszeichen bereits veraten, metaphorisch verstanden werden müssen, da das Wahrgenommene nicht allein mit seiner Rückseite gesehen wird, die im Akt der Wahrnehmung nicht sinnlich gegeben ist, sondern zudem in diversen anderen Sinnbezügen erscheint. Es erscheint immer schon als-etwas. Das heisst nun aber auch, dass jede Wahrnehmung schon kulturelle Codierungen aufweist – oder anders gesagt: Die Plausibilitäten einer Lebensform, die immer auch durch Metanarrative derselben vermittelt werden, inkarnieren sich bis hinein in die Erfahrungs- und Wahrnehmungsfähigkeit ihrer Bewohner. Deshalb kommt die Lebenswelt

³⁸³ Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 40.

³⁸⁴ Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 233.

³⁸⁵ Vgl. *Hua I*, 84. Siehe auch diese Arbeit Kap. 7.3.

selbst nicht neutral entgegen, sondern mit den durch die Lebensform strukturierten Codierungen. Die Welt wird also aufgrund der einer Lebensform eigenen Inkulturierung in bestimmte leibkörperliche Praktiken immer schon als eine bestimmte appräsentiert und damit immer schon innerhalb eines bestimmten Imaginationshorizontes wahrgenommen.

KAPITEL 8

DIE VERLEIBLICHUNG DES SOZIALEN – SOZIOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN (PIERRE BOURDIEU)

Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen.¹
(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus
individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte,
nach den von der Geschichte erzeugten Schemata;
er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen,
die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-,
Denk- und Handlungsschemata niederschlagen.²
(Pierre Bourdieu)

8.1 EINFÜHRUNG

Zur weiteren Erhellung der Dialektik persönlich angeeigneter Dispositionen und der gesellschaftlich/gemeinschaftlich herrschenden Plausibilitäten und deren Geschichtenhorizonte, womit wiederum die Frage nach der Vermittlung des Taylor'schen *social imaginary* aufgenommen ist, soll das Habituskonzept des französischen Soziologen Pierre Bourdieu herangezogen und dabei kritisch-produktiv auf seine Relevanz jenseits eines somatisierten Klassenbewusstseins befragt werden.³

Pierre Bourdieu wurde am 1. August 1930 in der Provinz Béarn geboren.⁴ Er studierte an der Elitehochschule École Normale Supérieure und schloss als Bester seines Jahrganges mit der Agrégation in

¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124.

² Bourdieu, *Sozialer Sinn*, 101.

³ Vgl. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, 284.

⁴ Dieser Abschnitt orientiert sich in erster Linie an den Biographischen Angaben von Joseph Jurt (Jurt, *Einflüsse. Leben und Zeit*).

Philosophie ab.⁵ Nachdem Bourdieu infolge seines Studienabschlusses ein Jahr lang als Philosophielehrer an einem Gymnasium in der tiefsten Provinz gearbeitet hatte, wurde er zum Militärdienst einberufen und nach Algerien gesandt, wo er nach Ende seiner Dienstzeit noch zwei weitere Jahre verblieb, um ethnologische Studien zu Verwandtschaft, Ritual, Kleidung, Sprache und der vorkapitalistischen Gesellschaft durchzuführen, die für sein gesamtes späteres Schaffen grosse Bedeutung erlangten.⁶ Nach seiner Rückkehr aus Algerien war es denn auch sein eigenes französisches bäuerliches Milieu, das er vor dem Hintergrund seiner Studien in Algerien zu untersuchen begann. 1969 gründete er ein eigenes Zentrum (»Centre de sociologie de l'éducation et de la culture«), das er bis 1984 leitete. In der Frühzeit seiner Forschung stand vor allem die Frage nach den Reproduktionsweisen des Bildungssystems, also bildungssoziologische Themen, im Zentrum des Interesses. Später verschob sich der Fokus auf die grundsätzliche Untersuchung von Kulturpraktiken, was sich im wichtigen Werk »Die feinen Unterschiede«⁷ niederschlug, das in etwa einer Sozialstrukturanalyse der Gesellschaft gleichkommt und mit dem Bourdieu endgültig der Durchbruch gelang. In genanntem Werk nahm er eine Neukonturierung des Klassenbegriffes vor, indem er Klasse nicht mehr einzig über die Position innerhalb der Produktionsordnung bestimmte, sondern mit viel unterschwelligeren Kennzeichen arbeitete, wie etwa mit verschiedenen Lebensstilen und den spezifischen Geschmackspräferenzen sozioökonomisch disparater Gruppen.⁸ Damit gelang ihm eine Differenzierung insbesondere in der Frage nach der Operativität von Machtverhältnissen in der sozialen Welt. 1981 erhielt

⁵ An der École Normale Supérieure studierte er mit einigen in der späteren geisteswissenschaftlichen Entwicklung bedeutenden Personen wie etwa Paul Veyne, Gérard Genette oder Jacques Derrida. Mit Letzterem, der ein Jahr später als Bourdieu aufgenommen wurde, war er in dieser Zeit auch eng befreundet (vgl. Jurt, *Einflüsse. Leben und Zeit*, 2).

⁶ So beschreibt er selbst diese Algerienerfahrung als »eine Art Initiation«, »eine gleichzeitig intellektuelle und affektive Wandlung« (Bourdieu, *Ein soziologischer Selbstversuch*, 67f.).

⁷ Siehe: Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*. Das Werk erschien 1979 unter dem französischen Originaltitel »La Distinction«.

⁸ »Wider die charismatische Ideologie, die Geschmack und Vorliebe für legitime Kultur zu einer Naturgabe stilisiert, belegt die wissenschaftliche Analyse den sozialisationsbedingten Charakter kultureller Bedürfnisse: Nicht nur jede kulturelle Praxis (der Besuch von Museen, Ausstellungen, Konzerten, die Lektüre, usw.), auch die Präferenz für eine bestimmte Literatur, ein bestimmtes Theater, eine bestimmte Musik erweisen ihren engen Zusammenhang primär mit dem Ausbildungsgrad, sekundär mit der sozialen Herkunft. [...] Deshalb auch bietet sich Geschmack als bevorzugtes Merkmal von ›Klasse‹ an.« (Ebd., 17f.).

er einen Ruf auf den Lehrstuhl am Collège de France. Neben seinem akademischen Schaffen setzte er sich bis zu seinem Lebensende im Jahre 2002 auch persönlich und politisch für die Benachteiligten in der Gesellschaft ein.⁹

8.2 DER HABITUSBEGRIFF – GENEALOGISCHE VORBEMERKUNGEN

Der Habitusbegriff hat eine lange Geschichte und wird zudem selten einheitlich verwendet. Nicht allein im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet der Begriff das äussere Erscheinungsbild einer Person, auch in wissenschaftlichen Forschungsbereichen wie der Medizin oder der Biologie wird der Begriff im Sinne der äusseren Beschaffenheit oder des Erscheinungsbildes verwendet.¹⁰ Für die hier anzustellende Untersuchung ist die Begriffsgeschichte vor allem in ihrer philosophiegeschichtlichen Ausprägung von Interesse.¹¹ Eine überaus allgemeine, in ihrer Richtung aber durchaus treffende Definition des Habitusbegriffs aus philosophischer Warte könnte ungefähr folgendermassen aussehen: Der Habitus ist »das Haben relativ gleichbleibender, erst in der Zeit erworbener [...] Eigenschaften od. Strukturen.«¹²

Der Anfang der Verwendung dieses Konzepts kann bis in die Antike zurückverfolgt werden und wird insbesondere im Werk des Philosophen Aristoteles mit seinem – griechischen – Begriff der ἥξις (Hexis) für die weiteren philosophischen Entwicklungen virulent.¹³ Obwohl

⁹ So z.B. 1995, als er sich für streikende Bahnarbeiter einsetzte oder als er 1998 die Arbeitslosenbewegung in Frankreich unterstützte. Am 1. Mai 2000 rief Bourdieu ausserdem mit der »Charta 2000« zur Einberufung von Generalständen der sozialen Bewegung in Europa auf (Jurt, *Einflüsse. Leben und Zeit*, 8f.). Sein Interesse an gesellschaftlichen Ungleichheiten zeigte sich auch in seiner Publikationstätigkeit. So etwa in: Bourdieu, *Das Elend der Welt*.

¹⁰ Vgl. Lenger/Schneickert/Schumacher, *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 14. Vgl. eine weitere Definition: Der Habitus ist eine »erworbene Verhaltensdisposition bzw. Gewohnheit, die ein bestimmtes Verhalten leicht und mit Genuss vollziehen lässt und somit zur »zweiten Natur« des Menschen wird.« (Löffler, *Habitus*, 229).

¹¹ Zur Terminologie: »Der philosophische Zusammenhang wird durch folgende Termini bestimmt: »Anlage, Brauch, Brauchtum, empirischer und intelligibler Charakter, Disposition, ethisch, Ethos, Fertigkeit, Gehabe(n), Gewöhnung; Habe, Habitualitäten, Habitus, habitudo, habituell, Haltung, Hexis, Instinkt, Sitte, Übung, Zustand, zweite Natur«. Zur Wortfamilie gehören: »Angewohnheit, Abgewöhnung, Angewöhnung, Eingewöhnen, Einwurzeln, gewöhnen, gewöhnlich, Gewohnheitsrecht, wohnen, aber auch Ungewohnheit (insolentia)«. (Funke, *Gewohnheit*, 597).

¹² Schröder, *Habitus*, 1128.

¹³ Vgl. dazu Proißl, *Adorno und Bourdieu*, 306. Weiterhin: Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 110. Bereits Platon spricht von der Bedeutung der Gewöhnung. Dies z. B. im Zusammenhang mit der Pädagogik: »Oder hast du nicht bemerkt, dass die Nachahmung

Aristoteles den Begriff in verschiedenen Kontexten verwendet,¹⁴ kann für unser Vorhaben auf seine praktische Philosophie verwiesen werden und dabei insbesondere auf seine Ethik, da gerade dort der Topos der Einübung und der zweiten Natur bedeutsam wird. Laut Aristoteles kann nämlich das Ziel eines jeden menschlichen Lebens, das Glück (eudaimonia) oder auch das Gute, nur dann erreicht werden, wenn der Mensch über Charaktertugenden verfügt. Im Zusammenhang mit der Tugend ist die Hexis eine Haltung, »die zu einem festen Bestandteil der Persönlichkeit wurde und ein verlässliches Handeln erzeugt.«¹⁵ Während die Hexis als Haltung von Aristoteles in einigen Zusammenhängen neutral bestimmt wird, also als eine durch Gewöhnung und Erziehung erreichte Ausrichtung, gemäß der sich der Mensch entweder gut oder schlecht gegenüber seinen Affekten verhält,¹⁶ ist die ethische Tugend bereits diejenige Hexis, in der sich der Mensch gut zu seinen Affekten verhält.¹⁷ Diese Haltung – und dies ist insbesondere im Blick auf das soziologische Habituskonzept von

gen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüt?» (Platon, *Pol. III*, 395d).

¹⁴ So z. B. in seiner Rhetorik im Vergleich von Natur und Gewohnheit: »Auch die Gewohnheiten (sind angenehm); denn das Gewohnte geschieht wie vollends von Natur aus. Die Gewohnheit ist nämlich etwas Ähnliches wie die Natur; denn auch das Oft steht dem Immer nahe. Es gehört nämlich auf der einen Seite die Natur zum Immer, auf der anderen Seite die Gewohnheit zum Oft.« (Aristoteles, *Rhet. I*, 1370a5 ff.). In seiner Kategorienschrift beschreibt er die Haltung (hexis) und den Zustand (diathesis) als eine Art Qualität und differenziert diese folgendermassen: »Eine Art der Qualität läßt uns Haltung und Zustand nennen. Die Haltung unterscheidet sich vom Zustand dadurch, daß sie bleibender und dauerhafter ist. Solche sind sowohl die Wissensarten als auch die Tüchtigkeiten. Das Wissen scheint etwas Bleibendes und schwer Veränderliches zu sein, wenn man ein Wissensfach auch nur in bescheidenem Umfang beherrscht, es sei denn, daß eine große Veränderung stattgefunden hat infolge von Krankheit oder dergleichen. Ebenso ist es auch mit der Tüchtigkeit; Gerechtigkeit und Besonnenheit und jedes Derartige scheinen weder leicht beweglich noch leicht veränderlich zu sein. Zustände dagegen nennen wir das, was sich leicht verändert und schnell wechselt, wie Wärme und Kälte, Krankheit und Gesundheit und alles Derartige. [...] Die Haltungen sind auch Zustände, die Zustände aber sind nicht notwendig Haltungen. Denn Menschen, die Haltungen haben, befinden sich auch aufgrund dieser in irgendeinem Zustand, aber Menschen, die sich in einem Zustand befinden, haben nicht in jedem Falle auch eine Haltung.« (Aristoteles, *Cat.* 8b, 25 ff.).

¹⁵ Proißen, *Adorno und Bourdieu*, 306.

¹⁶ »Als Disposition bezeichnen wir wiederum dasjenige, aufgrund dessen wir uns den Affekten gegenüber gut oder schlecht verhalten. Sind wir etwa dem Zorn gegenüber heftig oder lasch, dann sind wir schlecht disponiert, gut dagegen, wenn wir uns auf mittlere Weise verhalten. Entsprechendes gilt auch in Bezug auf die übrigen Affekte.« (Aristoteles, *EN II*, 4, 1105b25 ff.).

¹⁷ Vgl. Wolf, *Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II)*, 89.

grosser Bedeutung – ist dabei weder angeboren noch wird sie über rein kognitive Prozesse erlernt, vielmehr ist es die Einübung und die Gewöhnung, die neben den explizit kognitiven auch die somatischen Dimensionen miteinbezieht.¹⁸ Wie Aristoteles selbst immer wieder betont, kann diese Gewöhnung, durch die eine solche *Hexis* zustande kommt, vermittels der wiederholten Handlung erreicht werden: »Man sagt also mit Recht, dass aus dem Tun von Gerechtem der Gerechte hervorgeht, aus dem von Besonnenem der Besonnene. Ohne solches Tun aber hätte niemand auch nur die Aussicht, gut zu werden.«¹⁹ Im Sinne von Aristoteles entsteht die *Hexis* also aus der Handlungserfahrung, die sich aus der Ausübung von Einzelhandlungen zusammensetzt, diese aber wiederum übersteigt, insofern sich durch besprochene Gewöhnung ein praktisches Wissen formiert. Diese antrainierte Gewohnheit ist dauerhaft, d. h., sie schreibt das Getane in das Subjekt ein, indem es sich gleichsam inkorporiert und damit auch seine Zukunft vorspart. Deshalb ist die *Hexis* auch nicht einfach Erinnerung an vergangene Taten, sondern »Anlage für zukünftiges Handeln.«²⁰ Die *Hexis* wird somit zu einer inneren Instanz, die aufgrund konkreter Handlungen zustande kommt, die gleichzeitig aber eine gewisse kreative Anpassungsfähigkeit in neue Situationen hinein erlaubt.²¹

Es sei an dieser Stelle ein grosser zeitlicher Sprung in die mittelalterliche Hochscholastik erlaubt.²² Es war nämlich der Theologe und Kirchenlehrer Thomas von Aquin, der den griechischen Begriff der *Hexis* übersetzte und ihm seine latinisierte begriffliche Form des Ha-

¹⁸ Proiβl, *Adorno und Bourdieu*, 306f.

¹⁹ Aristoteles, *EN II*, 3, 1105b10ff. Siehe auch das Verhältnis zum Herstellungswissen: »Denn was man zu tun gelernt haben muss, das lernt man, indem man es tut. So wird man zum Baumeister, indem man Häuser baut, zum Kitharaspieler, indem man Kithara spielt. Auf eben diese Weise werden wir auch gerecht, indem wir Gerechtes tun, besonnen und tapfer, indem wir Besonnenes und Tapferes tun. [...] Mit einem Wort: die Dispositionen entstehen aus Tätigkeiten der gleichen Art. Daher muss man darauf aus sein, seinen Tätigkeiten eine bestimmte Qualität zu verleihen.« (Ebd. *II*, 1, 1103a34–1103b24). Gleichzeitig ist für Aristoteles in Bezug auf den Tugenderwerb nicht nur das Was der Handlung, sondern auch das Wie von Bedeutung: »Eine Person ist Aristoteles zufolge erst dann tugendhaft, wenn sie die tugendhaften Handlungen auch auf eine tugendhafte Weise ausführt, nämlich (1) wissentlich, (2) auf Grund einer Entscheidung um der Handlungen selbst willen und (3) auf Grund einer festen und unerschütterlichen Haltung«. (Krajczynski, *Tugend*, 365; Aristoteles. *EN II*, 3, 1105a30–34).

²⁰ Kraus/Gebauer, *Habitus*, 29. Die Ähnlichkeit dieser Einsichten mit den Untersuchungen aus dem vorhergehenden Kapitel zur leibkörperlichen Eingewöhnung und dem Leibgedächtnis treten hier überaus deutlich zutage.

²¹ Vgl. ebd., 30.

²² Weiterhin zum geschichtlichen Überblick v. a. in der Antike siehe: Funke, *Hexis (habitus)*. Siehe zudem: Funke, *Gewohnheit*.

bitus verlieh.²³ Auch Thomas geht in seiner Bestimmung des Habitus in eine ähnliche Richtung wie Aristoteles, wenn er postuliert, dass dieser eine dauerhafte Anlage eines Dinges zu etwas ist.²⁴ Damit rückt er den Habitus in die Funktion einer Vermittlungsinstanz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.²⁵ Bei Thomas gibt es ausserdem eine Vielzahl von Arten des Habitus,²⁶ vom »habitus activus« über den »habitus corporis« bis zum »habitus operativus«, der für die Bourdieu'sche Theorie ganz besonders anknüpfungsfähig wird. Dies wird schnell verständlich, wenn die von Thomas vorgenommene Bestimmung, dass ein Habitus an seinen Tätigkeiten abgelesen werden kann,²⁷ in den Blick kommt. Denn für die Soziologie ist es von Vorteil, wenn sie nicht auf innere Zustände zurückgreifen muss, sondern in ihren Untersuchungen ohne die Beschreibungsebene der Psychologie auskommen kann. Weiterhin von Bedeutung ist die Bestimmung der Individualität des Habitus: »cujus est habitus, ejus est actus«,²⁸ wozu Schütz schreibt: »Habitus und Tätigkeit, welche einander entsprechen, haben dasselbe Subjekt.«²⁹ Auch dies wird in der späteren soziologischen Perspektive wichtig werden.

Aus diesen kurzen Beobachtungen zum Habitusbegriff in der Theologie von Thomas von Aquin kann auf die weitgehende Auf- und Übernahme des aristotelischen Konzepts der *Hexis* geschlossen werden. Dass der Habitusbegriff auch weiterhin wichtig blieb, ist nicht zuletzt dieser ausserordentlich intensiven Rezeption der aristotelischen Philosophie in der Hochscholastik geschuldet, durch die besagtes Konzept für das mittelalterliche Denken einen hohen Stellenwert genoss.³⁰

²³ Vgl. Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 110; vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 26 f.

²⁴ »Der Name Gehaben [habitus – N. M.] stammt von Haben. Auf doppelte Weise wird das Wort Gehaben davon abgeleitet: einmal, sofern man sagt, der Mensch oder sonst ein Ding *habe* etwas; sodann, insofern sich etwas irgendwie zu sich selbst oder zu etwas anderem *verhält*.« (S. th. I/II q49 a1c). In Bezug zur Tätigkeit: »Denn, wie schon (Art. 2) bemerkt, besagt das Gehaben in erster Linie und an sich eine Hinordnung auf die Natur des Dinges. Wenn also die Natur des Dinges, dem das Gehaben innewohnt, eben in der Hinordnung auf die Tätigkeit besteht, dann muß das Gehaben hauptsächlich eine Hinordnung auf die Tätigkeit in sich tragen. Offensichtlich ist aber das Vermögen in Natur und Wesen eine Tätigkeitsgrundlage. Daher besagt jedes Gehaben, das einem Vermögen als [seinem] Träger angehört, hauptsächlich eine Hinordnung auf die Tätigkeit.« (S. th. I/II q49 a3c). Vgl. den gesamten Abschnitt zum Habitus in: S. th. I/II 49–54.

²⁵ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 26; siehe auch: Holder, *Hexis (héxis)*, 124.

²⁶ Ludwig Schütz trägt im Thomas-Lexikon gar 45 verschiedene Habitusformen zusammen (vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon*. Art. *habitus*).

²⁷ »Habitus per actus cognoscuntur«. (Ebd.).

²⁸ S. th. II/II q27 a2 obj. 2.

²⁹ Vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon*. Art. *habitus*.

³⁰ Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 110.

In der Neuzeit wurde der Begriff im englischen Sprachraum als »habit« von den britischen Moralphilosophen aufgenommen. Für Hume etwa markiert die Gewohnheit die Grundlage für regelmässiges Handeln. Auch bei Locke spielt der Begriff eine Rolle. Für ihn nämlich führt die Wiederholung zur Bildung von Gewohnheiten, die dann zu einer häufig unbemerkten Disposition heranwachsen.³¹ Grundsätzlich kann in der Neuzeit eine Einschränkung des Habitusbegriffs auf den Menschen beobachtet werden, die weder von Aristoteles noch von Thomas in dieser Weise vorgenommen wurde,³² die aber für die weiterführende philosophische Thematisierung des Habitus das Vorzeichen bildet. Denn im frühen 20. Jh. erlebte der Begriff gerade in der Fokussierung auf das Menschliche eine Hochkonjunktur, die sich über verschiedenste geisteswissenschaftliche Disziplinen nachzeichnen liesse.³³ Einer der bedeutenden Wegweiser in der ubiquitären Aufnahme des Begriffes scheint in der von Husserl vorgenommenen Bestimmung der Ausbildung von mentalen Einstellungen als Habitualitäten zu liegen.³⁴ Vermutlich teilweise an Husserl anknüpfend,

³¹ So z. B. im Zusammenhang mit der Wahrnehmung: »Habits, especially such as are begun very early, come at last to produce actions in us, which often escape our observation.« (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. II, 9, 10).

³² Vgl. Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 111.

³³ Es versteht sich von selbst, dass an dieser Stelle unmöglich alle Denkströmungen, in denen der Habitusbegriff von Bedeutung war, untersucht werden können. Die grobe Skizzierung einiger Zentralkomponenten muss hier genügen.

³⁴ Obwohl die Begriffe Habitus oder Habitualität keine Zentralstellung in der Theorie Husserls einnehmen, sind sie doch Teil seiner genetischen Phänomenologie resp. seines Personalitätskonzeptes. Während in seinem Frühwerk noch kaum Ausführungen zum Habitusbegriff auftauchen, erscheinen diese vor allem in seinen »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« als auch in seinen Werken zur phänomenologischen Psychologie und der Intersubjektivität (vgl. Schneickert, *Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls*, 77). Husserl verwendet häufig den Begriff der Habitualitäten, um auszudrücken, dass diese eine bleibende Einstellung bilden: »Das personale Ich, und seine personalen Eigenschaften, ist durchaus bezogen auf solche habituellen Einheiten: Überzeugungen, Erkenntnisse, Entschlüsse, und es ist das sie stiftende. Das Ich nimmt Stellung zu etwas und stiftet dadurch sozusagen eine bleibende Einstellung, eine urteilende, wertende, praktische. Korrelat: die bleibende, gehabte Meinung.« (*Hua XIII*, Anm. 2, 404. Siehe dazu weiterhin: Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls*, 67–72). Solche Beobachtungen aus dem Husserl'schen Opus erinnern augenscheinlich an die später noch zu untersuchende Bestimmung des Habitus von Bourdieu als Gewährleister der Präsenz früherer Erfahrungen, »die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen« (Bourdieu, *Sozialer Sinn*, 101). Ein weiterer direkter Anschluss Bourdieus findet sich an der von Husserl gemachten Beobachtung zu den Forderungen der sozialen Gruppe. So schreibt Husserl: »Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbe-

verwendeten einige der bekanntesten Philosophen des 20. Jhs. wie z. B. Max Scheler, Arnold Gehlen sowie auch Maurice Merleau-Ponty, aber vor allem auch soziologische Denker wie Max Weber, Alfred Schütz, Marcel Mauss oder Norbert Elias den Habitusbegriff auf die eine oder andere Weise.³⁵ Schliesslich kann zum Abschluss dieses kurzen Durchgangs auf den hier noch genauer zu untersuchenden Soziologen Pierre Bourdieu verwiesen werden, dessen Verwendungsweise des Habitusbegriffes mittlerweile zum Standardrepertoire der Sozialwissenschaften gehört.³⁶

8.3 DAS KONZEPT DES HABITUS BEI BOURDIEU

Mit Lenger u. a. können für die Entwicklung des Konzeptes drei Stränge in Bourdieus Schaffen herausgehoben werden, die allesamt seine Verwendung dieser Kategorie auf die eine oder andere Weise beeinflussten. So kann erstens auf seine philosophische Grundausbildung verwiesen werden, in der er sich intensiv mit der Phänomenologie beschäftigte. Als zweiter wichtiger Strang für die Entwicklung seiner Habitustheorie können die Forschungsaufenthalte in Algerien und später in Béarn bestimmt werden, wo er empirische und ethnologische Studien zur Lebensweise der Landbevölkerung vornahm und dadurch seinem Schaffen eine soziologische Wende gab. Ein letzter Entwicklungsschub kann in der Übertragung seiner soziologischen Einsichten auf die moderne französische Klassengesellschaft gesehen

stimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauchs, der Tradition, des geistigen Milieus: ›man‹ urteilt so, ›man‹ hält so die Gabel u.dgl., die Forderungen der sozialen Gruppe, des Standes usw.« (*Hua IV*, 269), und auch Bourdieu schreibt über die stille Pädagogik, »die es vermag, eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik über so unscheinbare Ermahnungen wie ›Halt dich gerade!‹ oder ›Nimm das Messer nicht in die linke Hand!‹ beizubringen« (vgl. Bourdieu, *Sozialer Sinn*, 128 – im Folgenden abgekürzt mit SS). Bei aller schätzenden Aufnahme kritisierte Bourdieu insbesondere die Vernachlässigung der sozialen Dimension in der natürlichen Einstellung der selbstverständlichen Weltwahrnehmung. Zudem spielt die Dimension des Leibes bei Bourdieu eine zentrale Rolle, nämlich im Sinne des Vereinheitlichungsprinzips, womit nicht ein transzendentes Ich, sondern der Leib die Syntheseleistung erbringt (Schneickert, *Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls*, 85). Siehe auch zur Philosophie der Personalität: »Vernunft ist das Spezifische des Menschen, als in personalen Aktivitäten und Habitualitäten lebenden Wesens. Dieses Leben ist als personales ein ständiges Werden in einer ständigen Intentionalität der Entwicklung. Das in diesem Leben Werdende ist die Person selbst. Ihr Sein ist immerfort Werden, und das gilt bei der Korrelation von einzelpersonalem und gemeinschaftspersonalem Sein für beides, für den Menschen und die einheitlichen Menschheiten.« (*Hua VI*, 272).

³⁵ Vgl. Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 111.

³⁶ Vgl. Lenger/Schneickert/Schumacher, *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 13.

werden.³⁷ Allein aus diesen drei Strängen der Theorieentwicklung liess sich eine Myriade an theoretischen Einflüssen auf Bourdieu herausdestillieren.³⁸

Die direkte Übernahme des Habitusbegriffs scheint aber durch die Auseinandersetzung mit dem 1951 erschienenen Werk »Gothic Architecture and Scholasticism«³⁹ des Kunsthistorikers Erwin Panofsky erfolgt zu sein.⁴⁰ Diese Studie wurde von Bourdieu 1967 ins Französische übersetzt und mit einem Nachwort versehen,⁴¹ in welchem er den Habitusbegriff zum ersten Mal systematisch verwendete und ihn als Vermittler zwischen Struktur und Praxis ansetzte.⁴² In seiner

³⁷ Ebd., 16.

³⁸ Eine Beschäftigung mit den Einflüssen auf Bourdieu würde diese Arbeit sprengen. Hier sei deshalb lediglich exemplarisch auf Literatur hingewiesen, die solche Einflussverhältnisse untersucht. Bourdieu selbst kommentiert seine Beziehung zu anderen philosophischen Strömungen in: Bourdieu, *Rede und Antwort*, 15–75. Weiterhin zum Verhältnis mit Husserl: vgl. Schneickert, *Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Weiterhin zum grundsätzlichen Verhältnis zur Phänomenologie und darin besonders auch zu Alfred Schütz: vgl. Sabeva/Weiss, *Einflüsse. Phänomenologie*. Das Verhältnis zu Martin Heidegger lässt sich u. a. daran ablesen, dass Bourdieu selbst ein Buch über ihn geschrieben hat: Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Zu seinem Verhältnis mit Max Weber: Bongaerts, *Einflüsse. Max Weber; Schultheis, Habitus in der kabyllischen Gesellschaft und Max Webers protestantische Ethik*. Zum Einfluss Durkheims auf ihn: vgl. Saalman, *Einflüsse. Émile Durkheim*. Zum Verhältnis mit Marcel Mauss: Moebius, *Einflüsse. Marcel Mauss*. Zum Einfluss von Norbert Elias auf Bourdieu: Fröhlich, *Einflüsse. Norbert Elias*; Schumacher, *Norbert Elias' »sozialer Habitus« als Vorläufer des Bourdieu'schen Habitus?*; Willems, *Synthetische Soziologie*, 68–73. Weiterhin zu seinem Verhältnis mit Levi-Strauss und dem Strukturalismus: Moebius/Peter, *Einflüsse. Strukturalismus*. Zu seiner Abhängigkeit von der französischen Epistemologie im Gefolge von Alexandre Koyré, Gaston Bachelard und Georges Canguilhem siehe: Moebius/Peter, *Einflüsse. Französische Epistemologie*. Weitere wichtige Einflüsse könnten selbstverständlich angeführt werden, so etwa Karl Marx, Ernst Cassirer, Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault oder auch Erving Goffman. Siehe auch die spannende Studie von Proissl zum Vergleich der Theoriekonzepte Bourdieus und Adornos: Proißl, *Adorno und Bourdieu*.

³⁹ Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*.

⁴⁰ Bourdieu selbst spricht in einem Interview von der Übernahme des Begriffs im Gefolge seiner Rezeption von Panofsky (vgl. Bourdieu, *Rede und Antwort*, 30). Tatsächlich war dies nicht das erste Mal, dass Bourdieu den Begriff Habitus überhaupt verwendet hatte. Schon Anfang der 60er Jahre verwendete er in seinen Studien zu der Landbevölkerung Algeriens, aber auch Frankreichs den Begriff der Hexis, und 1964 in »Le Déracinement« tauchte der Begriff des Habitus bereits fünfmal auf. Trotzdem kann in der Aufnahme des Habituskonzeptes über Panofsky so etwas wie die Systematisierung dessen gesehen werden, was bereits in vorangegangenen Studien ein noch mehr oder minder latentes Dasein fristete (Egger, *Schwerkräfte der Lebenswelt*, 433 f.).

⁴¹ Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*.

⁴² Lenger/Schneickert/Schumacher, *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 16. Siehe die deutsche Übersetzung des Nachwortes: Bourdieu, *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*.

Untersuchung hatte Panofsky aufgezeigt, dass sowohl die gotische Architektur als auch die Schrift und das scholastische Denken des Mittelalters nicht einfach unverbunden nebeneinander stehen, sondern irgendwie miteinander zu tun haben. Genau diese untergründige Verbindungslinie wollte Panofsky herausstellen und damit die disparaten Objekte der Kultur zurückführen auf ein sie vereinigendes Prinzip,⁴³ womit er nach Bourdieu »im Zentrum des Individuellen selber Kollektives zu entdecken« vermochte, wobei es gerade dieses Kollektive in Form von Kultur ist,

im subjektiven Sinne des Wortes »cultivation« oder »Bildung« oder, nach Erwin Panofskys Sprachgebrauch, im Sinne des »Habitус«, der den Künstler mit der Kollektivität und seinem Zeitalter verbindet und, ohne dass dieser es merkte, seinen anscheinend noch so einzigartigen Projekten Richtung und Ziel weist.⁴⁴

Die Herausarbeitung dieser fundierenden Haltung, welche den verschiedenen artistischen Produktionen innerhalb einer Epoche ihre stilistische Einheit verleihen kann, war die grosse Entdeckung Panofskys, die der Verwendung des Habituskonzeptes durch Bourdieu die dezidierte Stossrichtung verlieh.⁴⁵ Für Panofsky war der Garant oder der Generator einer solchen Haltung, eines derartigen Habitus, in der Institution der Schule zu suchen, denn diese hatte die Funktion

bewusst (oder zum Teil auch unbewusst) Unbewusstes zu übermitteln oder, genauer gesagt, Individuen hervorzubringen, die mit diesem System der unbewussten (oder tief vergrabenen) Schemata ausgerüstet sind, in dem ihre Bildung beziehungsweise ihr Habitus wurzelt. Kurz, die ausdrückliche Funktion der Schule besteht darin, dass kollektive Erbe in ein sowohl individuell als auch kollektiv Unbewusstes zu verwandeln.⁴⁶

Wenn also jemand die Schule durchlaufen hatte – und dies war selbstverständlich Möglichkeitsbedingung für eine spätere Tätigkeit im Kunsthandwerk oder der Theologie –, dann hatte diese Person einen Habitus internalisiert, der in unterschiedlichen Künsten und Kulturräumen ähnliche Produkte erzeugen würde.

Interessanterweise verbindet Bourdieu diese Einsichten Panofskys bereits früh mit der generativen Grammatik Noam Chomskys,⁴⁷ um den Habitus in seiner Doppelfunktion als »strukturierte Struktur«

⁴³ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 23 f.

⁴⁴ Bourdieu, *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*, 367.

⁴⁵ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 24.

⁴⁶ Bourdieu, *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*, 374.

⁴⁷ Siehe z. B.: Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*.

und »strukturierende Struktur«⁴⁸ zu bestimmen. In der Anwendung der Einsichten Panofskys auf die Terminologie der generativen Grammatik »ließe sich der *Habitus* als ein System verinnerlichter Muster definieren, die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen – und nur diese.«⁴⁹ Es war gerade diese Dimension des aktiven Erzeugens, die Bourdieu für die Überwindung eines allzu mechanistisch gedachten Strukturalismus brauchte. Letzterer hatte den Menschen zu einem Epiphänomen der Struktur eskamotiert. Eine solche Perspektive, die die sozialen Akteure zu Automaten stilisiert, die sich nach unterbewussten mechanistischen Regeln richten, kann weder den Menschen in archaischen noch in gegenwärtigen Gesellschaften gerecht werden. Dagegen wollte Bourdieu die relative Stabilität der Handlungsverläufe mit dem Konzept eines generativen *Habitus* analog zur generativen Grammatik Chomskys erklären.⁵⁰ Laut dieser Theorie beruhen linguistische Fähigkeiten auf einem Fundament, das aus wenigen relativ simplen Prinzipien besteht, die grammatische Kategorien sowie Zusammenhänge festlegen. Aus der Sicht Chomskys wird ein solches linguistisches Fundament genetisch weitervererbt, woraus er dessen Universalität folgert. Ausgehend von diesem überschaubaren Fundament lässt sich die unglaubliche Vielfalt von Sprachen in allen ihren Variationen ableiten. Weiterhin von Bedeutung: Sowohl das Fundament als auch die vielen darauf aufbauenden Schichten, welche für die unzähligen Variationen verantwortlich sind, funktionieren unbewusst,⁵¹ gleichzeitig existieren sie aber nur in der Anwendung und können darin situativ und individuell verändert werden.⁵² Diese Idee Chomskys, dass die diversen Formen von sprachlicher Performanz durch eine grundsätzliche Sprachkompetenz fundiert und ermöglicht werden, konnte von Bourdieu für das Verhältnis von *Habitus* und individuellem Handeln geradezu mustergültig analog übertragen werden. Denn genau wie die Kompetenz der Performanz zugrunde liegt, liegt der *Habitus* dem Wahrnehmen, Denken und Handeln zugrunde, strukturiert diese

⁴⁸ Siehe: SS, 98.

⁴⁹ Bourdieu, *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*, 378.

⁵⁰ Vgl. Bourdieu, *Rede und Antwort*, 28.

⁵¹ »Obviously, every speaker of a language has mastered and internalized a generative grammar that expresses his knowledge of his language. This is not to say that he is aware of the rules of the grammar or even that he can become aware of them, or that his statements about his intuitive knowledge of the language are necessarily accurate. Any interesting generative grammar will be dealing, for the most part, with mental processes that are far beyond the level of actual or even potential consciousness.« (Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, 8).

⁵² Vgl. Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 113.

und wird wiederum von diesen strukturiert.⁵³ Die handelnden Subjekte, von Bourdieu bevorzugt Akteure genannt, sind also nicht lediglich durch eine sie umgreifende Struktur bestimmt, vielmehr verfügen sie selbst durch den Habitus über ein System von generativen Strukturen, durch das sie zwar innerhalb des erworbenen Habitus determiniert sind, innerhalb dessen sie jedoch eine Vielzahl von Variationen hervorbringen können.⁵⁴ Genau wie Chomsky den Grund für regelkonformes Sprechen nicht einfach veräusserlicht und somit einer Theorie der Regelbefolgung das Wort redet, sondern diesen Grund gleichsam ins Subjekt hinein verlegt, in dem Sinne, dass dessen verinnerlichtes Sprachproduktionssystem selbst so beschaffen und strukturiert ist, dass es Äusserungen zeitigen kann, die dann mit der Rekonstruktion der Grammatik durch den Linguisten übereinstimmen, so wird auch bei Bourdieu der Grund für regelhaftes Verhalten von Akteuren nicht einfach durch extrinsische Anpassungsleistungen erklärt, sondern im Habitus gesichtet, der seinerseits in den Akteuren verortet wird. Bei Bourdieu ist diese »interne Grammatik« nun jedoch nicht einfach angeboren – hierin unterscheidet er sich deutlich von Chomsky –, vielmehr entsteht diese aus Erfahrungen, die von Individuen in der Gesellschaft gemacht wurden;⁵⁵ es geht also »um *durch Erfahrung erworbene*, folglich je nach Ort und Zeit variable Dispositionen«. ⁵⁶ Insbesondere die Sozialisation in der Ontogenese scheint dabei von grosser Bedeutung zu sein, da das Subjekt in dieser Phase damit beginnt, ein Produktionssystem zu entwickeln, das Verhaltensweisen hervorbringen kann, die sich kongruent zu den »Regeln« der Gesellschaft verhalten.⁵⁷ Denn selbstverständlich werden die Regeln einer bestimmten Gruppe im Sozialisationsprozess internalisiert, womit der Habitus als strukturierte Struktur getroffen ist, gleichzeitig gehört es aber zur aktiven Seite des Habitus als der strukturierenden Struktur, dass das Regelwerk nicht einfach als statische Struktur gedacht wird, dieses vielmehr von den Akteuren immer wieder mit- und weiter erzeugt wird, womit die Möglichkeit der Veränderbarkeit von Strukturen angezeigt ist.⁵⁸ Abschliessend zu seinem Verhältnis zur generativen Grammatik soll nochmal Bourdieu selbst zu Wort kommen:

⁵³ Vgl. Proißl, *Adorno und Bourdieu*, 305.

⁵⁴ Sloterdijk spricht von einem »System konditionierter Spontanitten« (Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, 284).

⁵⁵ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 32.

⁵⁶ Bourdieu, *Rede und Antwort*, 28.

⁵⁷ Vgl. die Ergebnisse in dieser Arbeit zur Sozialisation in der Ontogenese, Kap. 6.2.

⁵⁸ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 33.

Nicht zuletzt ging es mir darum, mich vom mechanistischen Ansatz ebenso bei Saussure (der, wie ich in Sozialem Sinn aufgewiesen habe, Praxis als bloße Ausführung begreift) wie im Strukturalismus kritisch abzusetzen. Hierin Chomsky nahestehend – der zu jener Zeit in Frankreich noch kaum bekannt war, erst viel später übersetzt wurde –, bei dem ich das gleiche Bemühen spürte, der Praxis eine aktive, schöpferische Dimension zuzuschreiben [...], wollte ich nachdrücklich auf die generativen Fähigkeiten der Dispositionen verweisen – immer eingedenk der Tatsache natürlich, daß es sich um erworbene, gesellschaftlich konstituierte Dispositionen handelt.⁵⁹

8.3.1 *Der Habitus*

Obwohl einiges bereits in den vorangehenden Kapiteln vorweggenommen wurde, lohnt es sich an dieser Stelle trotzdem, eine genauere Bestimmung des Bourdieu'schen Habituskonzeptes vorzunehmen. Was also ist der Habitus? Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, kann vorausgreifend ein von Bourdieu selbst verwendetes Beispiel zu grösserer Klarheit verhelfen. Er vergleicht den Habitus mit dem »Spiel-Sinn« von Fussballspielern. Dieser sei

das zur zweiten Natur gewordene, inkorporierte soziale Spiel. Nichts ist zugleich freier und zwanghafter als das Handeln des guten Spielers. Gleichsam natürlich steht er genau dort, wo der Ball hinkommt, so als führte ihn der Ball – dabei führt er den Ball! Als im Körper, im biologischen Einzelwesen eingelagertes Soziales ermöglicht der Habitus, die im Spiel als Möglichkeiten und objektive Anforderungen angelegten vielfältigen Züge und Akte auszuführen.⁶⁰

Bereits der erste Satz beinhaltet einige der zentralen Säulen für das Verständnis des Habitus. Er ist 1. das eingelagerte Soziale im Einzelwesen, womit die Dimension der »strukturierten Struktur«⁶¹ aufgegriffen wird. Die Struktur des Systems konkreter Existenzbedingungen wird somit im Einzelnen angelegt.⁶² Genannte Einlagerung geschieht 2. durch die Inkorporierung und hat dahingehend elementar mit der

⁵⁹ Bourdieu, *Rede und Antwort*, 30 f.

⁶⁰ Ebd., 84.

⁶¹ Vgl. SS, 98.

⁶² »In den Dispositionen des Habitus ist somit die gesamte Struktur des Systems der Existenzbedingungen angelegt, so wie diese sich in der Erfahrung einer besonderen sozialen Lage mit einer bestimmten Position innerhalb dieser Struktur niederschlägt.« (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 279).

menschlichen Leiblichkeit zu tun.⁶³ Entsprechende Inkorporierung des Sozialen führt dabei 3. zur Genese einer zweiten Natur und damit zur verinnerlichten Art und Weise des In-der-Welt-Seins des jeweiligen Akteurs, womit die aktivere Seite, die »strukturierende Struktur«⁶⁴, aufgenommen ist. Aufgrund der Dialektik von Verinnerlichung durch praktische Inkorporierung und Veräusserlichung durch die Praxis ergibt sich neben dem einheitlichen Stil des Akteurs – oder einer Gruppe von Akteuren⁶⁵ – zudem die mehr oder minder genaue Übereinstimmung des Akteurs mit dem Kollektiv. Besagtes Kollektiv wird von Bourdieu nun nicht einfach im Sinne der Gesamtgesellschaft gedacht, vielmehr ist diese immer schon durch Klassenfraktionen bestimmt, weshalb eher von der Übereinstimmung des einzelnen Habitus mit dem Habitus einer bestimmten Klasse ausgegangen werden sollte.⁶⁶

Auffällig ist die weitläufige Verstrickung des hier zu untersuchenden Konzepts mit anderen Konstrukten innerhalb von Bourdieus Praxistheorie, weshalb ein exaktes Resezieren aus dem Gesamtentwurf schwierig zu leisten ist. Deshalb soll hier gleichsam noch einleitend die von Bourdieu selbst verwendete Formel für das Zusammenspiel der wichtigsten Konzepte kurz wiedergegeben werden: »[(Habitus) (Kapital)] + Feld = Praxis«.⁶⁷ Die Praxis resultiert also aus der Addition resp. Kombination der Handlungsmöglichkeiten, die ihrerseits in Habitus und Kapital aufgegliedert werden, mit den Feldern, die für ihn die objektiven – aber keineswegs statischen – Strukturen bezeichnen. Der Be-

⁶³ Mehr dazu im nachfolgenden Kapitel.

⁶⁴ Vgl. SS, 98.

⁶⁵ »Der Habitus ist das generative und vereinheitlichende Prinzip, das die intrinsischen und relationalen Merkmale einer Position in einen einheitlichen Lebensstil rückübersetzt, das heißt in das einheitliche Ensemble der von einem Akteur für sich ausgewählten Personen, Güter und Praktiken«. (Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 21).

⁶⁶ Die komplexe Ausdifferenzierung der durch die Klassensozialisation bedingten Lebensstile und Geschmäcker untersucht Bourdieu in seinem umfangreichen Werk »Die feinen Unterschiede«: »Wider die charismatische Ideologie, die Geschmack und Vorliebe für legitime Kultur zu einer Naturgabe stilisiert, belegt die wissenschaftliche Analyse den sozialisationsbedingten Charakter kultureller Bedürfnisse: Nicht nur jede kulturelle Praxis (der Besuch von Museen, Ausstellungen, Konzerten, die Lektüre, usw.), auch die Präferenz für eine bestimmte Literatur, ein bestimmtes Theater, eine bestimmte Musik erweisen ihren engen Zusammenhang primär mit dem Ausbildungsgrad, sekundär mit der sozialen Herkunft. [...] Deshalb auch bietet sich Geschmack als bevorzugtes Merkmal von ›Klasse‹ an.« (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 17). Siehe weiterhin: »[W]as der Arbeiter ißt und vor allem, wie er es ißt, welchen Sport er treibt und wie er ihn treibt, welche politischen Meinungen er hat und wie er sie zum Ausdruck bringt, unterscheidet sich systematisch von den entsprechenden Konsum- und Verhaltensgewohnheiten der Unternehmer in der Industrie«. (Ebd., 21).

⁶⁷ Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 175.

griff des Kapitals meint dabei nicht einzig die ökonomisch relevanten Ressourcen, sondern wird analog auf verschiedenste Lebensbereiche aufgefächert. Neben dem ökonomischen spricht er von kulturellem, sozialem sowie symbolischem Kapital.⁶⁸ Tatsächlich beschäftigte sich Bourdieu weniger mit dem *ökonomischen Kapital*⁶⁹ als mit den seiner Meinung nach vernachlässigten Kapitalformen im Bereich des Sozialen. *Kulturelles Kapital* etwa hat eine subjektive Seite, die darin besteht, dass in der jeweiligen Kultur und für die jeweilige Kultur wichtige Dinge von einem Akteur gelernt werden, und eine objektive Seite, wenn z. B. Bücher oder Kunstwerke von der Familie weitervererbt werden. Eine dritte Form von kulturellem Kapital kommt als institutionalisiertes Kapital durch rechtliche Legitimierung – z. B. Bildungstitel – zur Geltung. Weiterhin gibt es nach Bourdieu das *soziale Kapital*, womit das zur Verfügung stehende Beziehungsnetz einer Person, die Zugehörigkeit zur Gruppe, als Ressource gewertet wird und welches soziale Vereinigungen wie die Familie, Vereine, Kirchen oder auch politische Parteien umfasst. Als letzte grosse Kapitalsorte führt er das *symbolische Kapital* ins Feld. Dieses ist nicht so sehr einem Teilbereich der sozialen Welt zuzuordnen als vielmehr Begleiterscheinung der anderen Kapitalformen im Modus der Anerkennung von anderen, die in der zugeschriebenen Akkumulation zu »Ehre« führt.⁷⁰ Jeder menschliche Akteur verfügt also über gewisse Handlungsmöglichkeiten, die sich sowohl aus der Akkumulation verschiedener Kapitalsorten als auch aus dem durch und in der Sozialisation erworbenen Habitus als dauerhafte Disposition seines konkreten Daseins ergeben. Um in der Bourdieu'schen Formel zum Resultat der Praxis zu gelangen, verlangen diese Handlungsmöglichkeiten ihre Aktualisierung im Raum des Feldes, oder besser: der Felder.⁷¹ Diese können als von Machtstrukt-

⁶⁸ Vgl. Lenger/Schneickert/Schumacher, *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 21. Siehe weiterhin: Rehbein/Saalmann, *Kapital (capital)*.

⁶⁹ Das ökonomische Kapital wird von Bourdieu in einem klassischen Sinne aus der Ökonomie übernommen: »In erster Linie ist es materieller Reichtum, der zur Produktion weiteren Reichtums eingesetzt werden kann.« (Rehbein/Saalmann, *Kapital (capital)*, 137).

⁷⁰ Ebd., 137f. Siehe weiterhin: Bourdieu, *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*.

⁷¹ Der Begriff des Feldes stammt ursprünglich aus der Theorie des Magnetismus und meint »den Wirkungsbereich von Ladung, der sich durch die vektorielle Ausrichtung von Eisenfeilspänen experimentell nachweisen ließ.« Es war der Schüler Ernst Cassirers, Kurt Lewin, der den Feldbegriff in seinen ursprünglichen Zusammenhängen mit seiner Gestaltpsychologie verwendete. Für ihn ist der Mensch als eine Position in einem topologischen Raum zu verstehen, auf die verschiedene Kräfte einwirken würden. Diese vektoriellen Kräfte ergäben dann in ihrer Addition die Persönlichkeit des jeweiligen Menschen. Eine solche Deutung des Menschen erinnert

ren durchzogene gesellschaftliche Teilbereiche verstanden werden, die in einem historischen Prozess entstanden sind, sich ausdifferenziert haben und immer noch in einem Veränderungsprozess begriffen sind, da sie in geschichtliche Prozesse eingebunden bleiben.⁷² Mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Felder wird deutlich, dass Bourdieu in Bezug auf die Gesellschaft nicht von einer homogenen Totalität mit einer einzigen Struktur ausgeht, sondern von vielen verschiedenen Topoi mit ihren eigenen Logiken, Spielregeln, Zielen und Einsätzen.⁷³ Von unhintergebar Zentralität bleiben dabei die Akteure, die je nach Habitus und Kapital unterschiedliche Positionen innerhalb verschiedener Felder einnehmen. In den Worten Bourdieus: »Analytisch gesprochen wäre ein Feld als ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen zu definieren.«⁷⁴ Praxis lässt sich für Bourdieu also immer als Ensemble von subjektiven Handlungsmöglichkeiten mit objektiv strukturierten Feldern verstehen. Obwohl diese kurzen Exkurse in die konzeptionellen Welten des französischen Soziologen äusserst interessant und in jedem Falle hilfreich für das Verständnis des hier zu untersuchenden Konzepts sind, soll im Folgenden eine Fokussierung auf den Habitus in seiner Funktion als Mediator von Struktur und Praxis versucht werden.

Habitusformen sind »Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage für Praktiken und Vorstellungen.«⁷⁵ Der Habitus ist Produkt von Geschichte und als solcher bringt er wiederum Geschichte hervor, da er die individuellen, aber auch die kollektiven Praktiken

an Bourdieus Definition des Verhältnisses von sozialem Raum und sozialer Position. Bourdieu selbst entwickelte den Feldbegriff allerdings im Anschluss an Webers Gebrauch desselben und nicht in der Aufnahme des Konzeptes über Lewin (Rehbein/Saalmann, *Feld (champ)*, 99). Nach seiner eigenen Aussage entwickelte sich sein Konzept des Feldes »aus der Konvergenz von Forschungen zur Soziologie der Kunst, die ich 1970 in einem Seminar an der Ecole normale in Angriff nahm, und dem Kommentar zum Abschnitt über die Religionssoziologie in *Wirtschaft und Gesellschaft*.« (Bourdieu, *Rede und Antwort*, 36).

⁷² Lenger/Schneickert/Schumacher, *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 21.

⁷³ Vgl. Rehbein/Saalmann, *Feld (champ)*, 100. Hier kann auch an das zu Beginn bemühte Fussballbeispiel erinnert werden. Bourdieu verwendete häufig solche Spielbeispiele, um anzuzeigen, wie nicht nur der Habitus, sondern insbesondere das Aufeinandertreffen von subjektiver Struktur (Habitus) und objektivierter Struktur (Feld) funktioniert und wie sich daraus die Praxis ergibt.

⁷⁴ Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, 127.

⁷⁵ SS, 98.

produziert, und zwar innerhalb der durch die Geschichte erzeugten Schemata. Damit garantiert er

die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.⁷⁶

Es ist dieses »System von Dispositionen als Vergangenheit, die im Gegenwärtigen überdauert und sich in die Zukunft fortzupflanzen trachtet«, ⁷⁷ das gleichsam als inneres Gesetz⁷⁸ wirksam ist, welches der Kontinuität und der relativen Regelmässigkeit menschlichen Handelns zugrunde liegt und welches dieses besser erklären kann als der auf extrinsischen Regeln aufbauende Objektivismus und der auf das Innere fixierte spontaneistische Subjektivismus. Dem Habitus eignet damit eine formative (Interiorisierung der Exteriorität) und eine expressive (Exteriorisierung der Interiorität) Dimension, welche die Dialektik der strukturierten Struktur und der strukturierenden Struktur in anderer Terminologie wiedergibt. Damit will Bourdieu mit seinem Konzept des Habitus als Mediator von Struktur und Praxis zwischen der Skylla eines mechanistisch-deterministischen Einseitigkeit und der Charybdis einer auf den individuellen Voluntarismus innerer Spontaneität behafteten Subjektivismus unbeschadet hindurchsegeln.⁷⁹ Die Struktur regiert zwar über den Habitus die Praxis, dies aber nur über die Einschränkungen, die in Analogie zur Sprache als die grundlegende Grammatik gesehen werden könnten, die gleichzeitig eine unendliche Erzeugungsmöglichkeit an Sätzen freisetzt.⁸⁰ Die Freiheit des Habitus ist eine kontrollierte, konditionierte oder auch bedingte Freiheit, und damit steht sie »der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprüng-

⁷⁶ Ebd., 101.

⁷⁷ Ebd., 101 f.

⁷⁸ Der Begriff des inneren Gesetzes, der *Lex insita*, stammt von Leibniz, der damit das der Monade innewohnende Gesetz bezeichnet hatte, welches deren Verhalten vorherbestimmen würde (vgl. Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 111). Dass Bourdieu beim Gebrauch dieser Termini an Leibniz gedacht hat, wird deshalb plausibel, weil er bereits in seinem Philosophiestudium zu Leibniz gearbeitet hatte (vgl. Bourdieu, *Rede und Antwort*, 17) und weil er sich selbst teilweise ausdrücklich auf ihn beruft (so etwa in SS, 110 f.).

⁷⁹ Man dürfe hier gerade nicht in den »üblichen Alternativen von Determiniertheit und Freiheit, Konditioniertheit und Kreativität, Bewußtem und Unbewußtem oder Individuum und Gesellschaft verhaftet« (SS, 103) bleiben.

⁸⁰ Dies erinnert an den Vergleich mit der generativen Grammatik Chomskys.

licher Konditionierungen.«⁸¹ Die Stärke dieses Habitus-Konzeptes liegt genau darin, dass sich die Aneignung von Dispositionen nicht im Erwerb einzelner Handlungen oder Bewegungsabläufe erschöpft, sondern diese vielmehr im Sinne eines Musters erworben werden, das variiert und auf unterschiedlichste Situationen angewendet werden kann,⁸² was die Einheitlichkeit der Handlungen oder auch Geschmäcker von Einzelpersonen, aber eben auch die Homologie innerhalb des unter denselben historischen und sozialen Bedingungen erzeugten Habitus einer spezifischen Gruppe (Klasse) erklärt. Jenes erzeugte Muster muss selbst auf die historisch-gesellschaftlichen Bedingungen seiner Entstehung befragt werden und sollte nicht als statisch gegeben hingenommen werden. Genau eine solche Geschichtsvergessenheit führt nämlich zur unbefragten Hinnahme geltender Selbstverständlichkeiten, die ihrerseits nichts anderes als historische Produkte von früheren Habitusformierungen darstellen: »Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat.«⁸³ Auf das einzelne Subjekt angewendet bedeutet dies gleichzeitig eine gewisse Freiheit gegenüber den extrinsischen Determinanten der Gegenwart, da es nicht einfach ein leeres Subjekt ist, das nun direkt in die unmittelbare Regellogik einverleibt wird; andererseits aber geht mit dieser Perspektive auf den Menschen als zu einem grossen Teil von seiner Vergangenheit geprägter eine gewisse Trägheit desselben einher. Innerhalb des durch die Vergangenheit strukturierten Habitus, der – wie gesehen – auch als Muster von erworbenen Dispositionen bezeichnet werden kann, ist selbstverständlich nicht einfach alles vorstrukturiert im Sinne einer vollständigen Beschneidung der Freiheit, vielmehr, und hierauf legt Bourdieu grossen Wert,⁸⁴ ist das generative

⁸¹ SS, 103.

⁸² Vgl. Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 112.

⁸³ SS, 105. An dieser Stelle zitiert Bourdieu den Soziologen Durkheim: »Denn in jedem von uns ist in verschiedenen Dosen der Mensch von gestern; und der Mensch von gestern ist durch die Macht der Dinge stärker in uns, weil die Gegenwart nur recht wenig ist im Vergleich mit der langen Vergangenheit, in der wir uns gebildet haben und aus der wir das Ergebnis sind. Nur fühlen wir diesen Menschen der Vergangenheit nicht, weil er in uns verwurzelt ist. Er bildet den unbewußten Teil in uns.« (Durkheim, *Die Entwicklung der Pädagogik*, 16).

⁸⁴ »Das Paradox aber ist, dass die meisten Kommentatoren den wichtigsten Unterschied zwischen meinem Gebrauch dieses Begriffs und seinen sämtlichen früheren Verwendungen (Héran 1987) vollkommen außer Acht lassen – ich habe Habitus auch und vor allem gesagt, *um nicht ›habitude‹ zu sagen, Gewohnheit* –, nämlich die generative, um nicht zu sagen kreative Kapazität, die im System der Dispositionen als *ars* – als Kunst in ihrem eigentlichen Sinne der praktischen Meisterschaft – und insbesondere als *ars inveniendi* angelegt ist. Kurz, sie machen sich eine mechanische

Moment, das von ihm auch als »regelhafte Improvisation«⁸⁵ bezeichnet wird, von grosser Bedeutung. Doch die aktive Präsenz vergangener Geschichte ist nicht nur auf der Ebene der Habitusformen von einzelnen Akteuren und kollektiven Gruppen von Interesse, auch die Ebene der Institutionen, welche als Objektivierung von Geschichte das symbiotische Gegenstück zur Objektivierung in den Leibern – als quasi die Aussenseite des Habitus im Akteur – darstellen, ist von Interesse.⁸⁶ Die Dialektik von Habitusformen und Institutionen ist eine Dialektik »von zwei Objektivierungsweisen verflossener Geschichte«.⁸⁷ Diese Dialektik wird von Bourdieu folgendermassen beschrieben:

Als ständig von regelhaften Improvisationen überlagerte Erzeugungsgrundlage bewirkt der Habitus als praktischer Sinn das Aufleben des in den Institutionen objektivierten Sinns: als Produkt einer Prägungs- und Aneignungsarbeit, die notwendig ist, damit die Erzeugnisse der kollektiven Geschichte als objektive Strukturen in Form der dauerhaften und angepassten Dispositionen reproduziert werden können, die für das Funktionieren dieser Institutionen nötig sind, ermöglicht eben der Habitus (der sich im Verlauf einer besonderen Geschichte bildet und dabei der Einverleibung seine besondere Logik aufzwingt und durch den die Handelnden an der in den Institutionen objektivierten Geschichte beteiligt sind), Institutionen zu bewohnen (habiter), sie sich praktisch anzueignen und sie damit in Funktion, am Leben, in Kraft zu halten, [...] den Sinn, der sich in ihnen niedergeschlagen hat, wieder aufleben zu lassen, wobei er ihnen allerdings die Korrekturen und Wandlungen aufzwingt, die Kehrseite und Voraussetzung dieser Reaktivierung.⁸⁸

Das scheinbar so mühelose »Bewohnen« von Institutionen, die gleichsam natürlich sich gebende Übereinstimmung zwischen den Feldern und den Praktiken, wird durch verschiedene Sozialisationsprozesse geleistet, die dadurch sozial bedingte und damit auch künstlich generierte Unterschiede festigen, reproduzieren und ihnen den

Vorstellung von einem *gegen den Mechanismus* konstruierten Begriff.« (Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, 154f.).

⁸⁵ SS, 106. Diese regelhafte Improvisation könnte analog zu der von Ricœur herausgestellten Mimesis₂ gelesen werden, die ihrerseits bereits Vorbedeutetes durch die geregelte Deformation neukonturieren kann. Hier begegnet die genau gleiche Dialektik zwischen der Regelmässigkeit vorgegebener Paradigmen und der innerhalb solcher Grenzen agierenden innovativen Hervorbringungen (vgl. *ZuEI*, 113).

⁸⁶ »Die soziale Realität existiert sozusagen zweimal, in den Sachen und in den Köpfen, in den Feldern und in den Habitus, innerhalb und ausserhalb der Akteure«. (Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, 161).

⁸⁷ SS, 106.

⁸⁸ Ebd., 107.

Schein des Natürlichen verleihen. Eine Konsequenz dieser Übereinstimmung von praktischem Sinn – Habitus – und objektiviertem Sinn – Institutionen/Felder – besteht in der Schaffung eines Alltagsverstandes, der gerade aufgrund dieses Einklangs eine unmittelbare Evidenz suggeriert, die durch die ähnlichen oder gar identischen Erfahrungen der Akteure immer wieder bestärkt wird.⁸⁹ Gerade weil homogene Existenzbedingungen Individuen übergreifend gleichartige Habitusformen hervorbringen, sind die Praktiken aufeinander und auf die Institutionen, in denen sie erzeugt wurden, abgestimmt und angepasst.⁹⁰ Der Habitus wird somit zu einem unbewussten inneren Gesetz, welches »den Leibern durch identische Geschichte(n)« aufgeprägt wird und welches als Bedingung sowohl für die »Abstimmung der Praktiken« als auch für die »Praktiken der Abstimmung«⁹¹ fungiert. Dies garantiert das relativ gleichbleibende Handeln, Denken und Wahrnehmen von Akteuren innerhalb derselben Sozialisationsmilieus.⁹² Der individuelle Habitus eines Akteurs ist also immer »Ausdruck und Widerspiegelung der Klasse (oder Gruppe)« und lässt sich als

subjektives, aber nichtindividuelles System verinnerlichter Strukturen, gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata betrachten, welche Vorbedingungen für jede Objektivierung und Wahrnehmung sind und die objektive Abstimmung der Praktiken und die Einheitlichkeit der Weltanschauung mit der vollkommenen Personenungebundenheit und Substituierbarkeit der Praktiken und Einzelanschauungen begründen.⁹³

Diese Personenungebundenheit soll dabei keinesfalls erneut in die Gefahr des strukturalistischen Paradigmas führen, in welchem der

⁸⁹ Vgl. ebd., 108. Es sei hier an die in dieser Studie bereits kurz untersuchte Dimension des »Common Sense« erinnert, der von Müller-Funk als »das klassische Medium unbekümmerter, undogmatischer, selbstgewisser Verfassung von Gewißheit« (Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 156) treffend beschrieben wird.

⁹⁰ Vgl. SS, 109.

⁹¹ Ebd., 111.

⁹² »Als Klasse von identischen oder ähnlichen Existenzbedingungen und Konditionierungen ist die gesellschaftliche Klasse (an sich) untrennbar zugleich eine Klasse von biologischen Individuen mit demselben Habitus als einem System von Dispositionen, das alle miteinander gemein haben, die dieselben Konditionierungen durchgemacht haben. Zwar ist ausgeschlossen, daß *alle* Mitglieder derselben Klasse (oder auch nur zwei davon) *dieselben Erfahrungen* gemacht haben [...], doch ist gewiß, daß jedes Mitglied einer Klasse sehr viel größere Aussichten als ein Mitglied irgendeiner anderen Klasse hat, mit dem für seine Klassengenossen häufigste Situationen konfrontiert zu werden.« (Ebd., 111 f.).

⁹³ Ebd., 112.

Einzelne auf ein Epiphänomen der Struktur reduziert wurde. Das generativ-kreative Moment des Habitus im Einzelakteur muss deshalb hier betont werden: Es gibt keine zwei genau gleichen Habitusformen! Die Vereinheitlichung geschieht vielmehr durch ein Verhältnis der Homologie, was für Bourdieu als die »Vielfalt in Homogenität«⁹⁴ genau die Vielfältigkeit der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen widerspiegelt.⁹⁵ So ist für ihn »jedes System individueller Dispositionen [...] eine *strukturelle Variante* der anderen Systeme, in der die Einzigartigkeit der Stellung innerhalb der Klasse und des Lebenslaufs zum Ausdruck kommt.«⁹⁶ Entsprechend der Entdeckung Panofskys des Zusammenhangs der Stilgemeinsamkeit des Künstlers und des Theologen innerhalb derselben Epoche⁹⁷ kann darauf hingewiesen werden, dass der einzelne Stil eines Akteurs immer eine Abwandlung des Stils seiner Klasse und im grösseren Horizont des Stils seiner Epoche darstellt.⁹⁸

Während Panofsky insbesondere die Bedeutung der »Schule« als Inkubator für homologe Habitusformierungen betont, weist Bourdieu auf die fundamentale Funktion der »Ersterfahrungen« hin, denen als Grundlage für spätere Überlagerungen von Erfahrungen wegweisende Funktion zugedacht wird. Tatsächlich wird diese Betonung von Primärerfahrungen (oder der Primärsozialisation⁹⁹) vor und jenseits schulischer Vermittlung im Lichte seiner Algerienerfahrungen verständlich. Denn auch dort, wo die Institution Schule kaum oder gar nicht vorhanden ist, wie bei den Bauern der Kabylei, kann eine eigene Form der praktischen Logik beobachtet werden, die zwar der ökonomischen Rationalität des westlichen Blicks fremd anmutet, die aber

⁹⁴ Ebd., 113.

⁹⁵ Aufgrund der Auffächerung der Kapitalformen im Bourdieu'schen Werk kann leicht deutlich gemacht werden, wie viele unterschiedliche Faktoren und Kombinationen von Kapitalsorten die soziale Welt bestimmen und noch innerhalb derselben Klasse eine relative Verschiedenheit in dieser Kapitalakkumulation besteht (vgl. diese Arbeit, 475f.).

⁹⁶ SS, 113.

⁹⁷ Siehe diese Arbeit Kap. 8.3. Vgl. weiterhin: Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*. Sowie die von Bourdieu selbst ins Französische übersetzte und mit einem Nachwort versehene Version: Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*.

⁹⁸ Vgl. SS, 113.

⁹⁹ Diesen Begriff verwendeten auch Berger und Luckmann in ihrer Studie »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit«, in welcher sie selbst die Internalisierung von gesellschaftlichen Logiken und Plausibilitäten untersuchen: »Der Mensch wird jedoch nicht als Mitglied der Gesellschaft geboren. Er bringt eine Disposition für Gesellschaft mit auf die Welt. Zu ihrem Mitglied aber muß er erst werden. Daher gibt es für jedes Leben eine Spanne, in deren zeitlichem Verlauf der Mensch in seine Teilhaberschaft an der gesellschaftlichen Dialektik eingeführt wird. Dieser Prozeß ist die Internalisierung«. (Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 139).

durchaus eine eigene Kohärenz und Rationalität besitzt.¹⁰⁰ Dass diese Homologien von Habitusformen auch jenseits der schulischen Vermittlung, nämlich durch die sozialen Verhältnisse und Strukturen im Ganzen, den Individuen eingeprägt wurden,¹⁰¹ dass sich diese Internalisierung aufgrund »halb formalisierter Gebote und Verbote in die Menschen »schleicht«, Erzählungen mit normativem Charakter, Redewendungen, praktisch erlebbare Gemeinplätze, die ganzen durch nonverbale Regelmäßigkeiten gestützten Beglaubigungen, in denen sich die Welterfahrung abspielt«,¹⁰² das war die grosse Entdeckung Bourdieus, die ihn überhaupt auf die Spur der Sozialwissenschaften gebracht hatte und ihn zugleich den Habitus ganzheitlicher denken liess, als dies in den Paradigmen der »mental habits«¹⁰³ von Panofsky möglich war. Auf diese durch die leibliche Praxis erreichte Internalisierung soll im nächsten Kapitel eingegangen werden. Hier kann festgehalten werden, dass die Primärerfahrungen, die Primärsozialisation, gleichsam die Erstsprache ist und bleibt und dass jede Form von durch Sekundärsozialisierungen – so z. B. durch schulische Institutionen – hervorgebrachten Überlagerungen der Erstsprache immer von dieser geprägt bleibt,¹⁰⁴ wenn auch bedingte Neu- und Umstrukturierungen im Bereich des Möglichen liegen. Allerdings, genau dies war in den agrarischen Gesellschaften Algeriens zu beobachten, sollte die Trägheit des einmal geformten Habitus nicht unterschätzt werden. Die Bauern Algeriens waren in ihren Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsstrukturen an eine Welt angepasst, die sich nach der Kolonialisierung rapide veränderte und deren neuen objektiven Bedingungen nicht mehr auf den Habitus dieser Kleinbauern abgestimmt waren, was zum Trägheitseffekt des Unangepasst-Seins, von Bourdieu als »Hysteresis«¹⁰⁵ bezeichnet, führte und sie in manchen Bereichen zur Unfähigkeit verdammt, sich in den neuen objektiven Bedingungen

¹⁰⁰ So beschreibt Bourdieu selbst: »Nichts hatte mich darauf vorbereitet, die Ökonomie, und erst recht nicht die eigene, als ein Glaubenssystem zu denken, und ich mußte nach und nach auf dem Weg der ethnographischen Beobachtung und verstärkt durch meine statistischen Untersuchungen die praktische Logik der vorkapitalistischen Ökonomie erlernen«. (Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, 15f.).

¹⁰¹ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 21.

¹⁰² Egger, *Schwerkräfte der Lebenswelt*, 438.

¹⁰³ Siehe z. B. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, 21.

¹⁰⁴ Sloterdijk bringt dies etwas polemisch auf den Punkt: »Der Habitus ist quasi die Erstsprache der an mir vorgenommenen Klassendressur, und soviel die Einzelnen sich im Lauf ihres Lebens auch um neue Inhalte und Kompetenzen bemühen, sie bleiben in Bourdieus Augen muttersprachlich geprägt, und, weil geprägt, auch weiter prägend.« (Sloterdijk, *Du musst Dein Leben ändern*, 284).

¹⁰⁵ Die Hysteresis bezeichnet die Nachwirkung eines schlecht angepassten Habitus auf die neuen objektiven Bedingungen, auf das neue Milieu (vgl. SS, 116).

gen zurechtzufinden.¹⁰⁶ So zeigte sich beispielsweise eine Hilflosigkeit im Umgang mit Geld, das von den in prekären Verhältnissen lebenden Bauern im Tausch gegen ihr Land angenommen, jedoch sehr schnell wieder ausgegeben wurde, worauf viele sich gezwungen sahen, »sich als Landarbeiter zu verdingen oder in die Städte zu flüchten.«¹⁰⁷ Dabei betont Bourdieu, dass die Unfähigkeit im Umgang mit Geld nicht einer grundsätzlichen Unfähigkeit im verantwortungsvollen Umgang mit Ressourcen gleichgestellt werden darf.¹⁰⁸ Einzig der auf einer symbolischen Logik fussende Umgang mit Geld als allgemeinem Tauschwert war den kabyllischen Kleinbauern fremd, und genau in ihrem unbeholfenen Umgang mit dieser monetären Logik zeigte sich der Hysteresis-Effekt in der Differenz zwischen den Dispositionen dieser agrarischen Bevölkerung zu den neuen materiellen Lebensverhältnissen, an die sie noch nicht angepasst waren.¹⁰⁹ Trotz der möglichen und immer auch geschehenden Überlagerung des »Primärhabitus« durch weitere Erfahrungen wird am Beispiel der kabyllischen Kleinbauern die bleibende Prägekraft der Erstkonditionierungen deutlich.¹¹⁰

Weiter oben wurde bereits mehrfach angedeutet, dass die Internalisierung resp. die Generierung des Habitus keine rein mentale Angelegenheit sein kann, dass sie sich vielmehr unbemerkt in die Menschen hineinschleicht¹¹¹ und diese unbewusst immer schon konditioniert. Wie sich diese Internalisierung der Aussenwelt bis in den Leib hinein vollzieht, ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

¹⁰⁶ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 21. Bourdieu erklärt diesen Trägheitseffekt auch als die »Weiterwirkung der Erstkonditionierung«, die eben auch dazu führen könne, dass sich Dispositionen »unerwünscht auswirken und Praktiken den vorliegenden Bedingungen objektiv unangepaßt, weil objektiv für überholte oder beseitigte Bedingungen passend sind.« (SS, 117).

¹⁰⁷ Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, 39.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 37f.

¹⁰⁹ Vgl. Krais/Gebauer, *Habitus*, 22. Ein weiteres Beispiel für die Konfrontation verschiedener Habitusformen mit unterschiedlichen objektiven Bedingungen zeigt sich nach Bourdieu in den Generationenkonflikten. Dabei stünden sich »keineswegs Altersklassen gegenüber, die durch natürliche Eigenschaften voneinander getrennt wären, sondern Habitusformen, die verschieden entstanden sind, d.h. unter Existenzbedingungen, welche aufgrund verschiedener Definitionen des Unmöglichen, des Möglichen und des Wahrscheinlichen dafür sorgen, daß manche Leute Praktiken oder Bestrebungen als selbstverständlich oder sinnvoll erleben, die andere als undenkbar oder skandalös verübeln, und umgekehrt.« (SS, 116, Fn 2).

¹¹⁰ Die Prägekraft der Erstkonditionierung wurde etwa auch mit Thomas Fuchs für die ontogenetische Entwicklung herausgestellt (siehe oben Kap. 7.4.2; vgl. weiterhin: Fuchs, *Collective Body Memories*, 337f.).

¹¹¹ Vgl. Egger, *Schwerkräfte der Lebenswelt*, 438.

8.3.2 *Hexis als verleblichter Habitus*

Während die Bedeutung der Sozialisation für die Vermittlung von Habitusformen bisher immer wieder postuliert wurde, ist nun zu fragen, auf welche Weise sich diese vollzieht. In seinen frühen ethnologischen Studien verwendete Bourdieu die Begriffe Habitus und Hexis unter Aufnahme der Mauss'schen Körpertechniken noch mehr oder weniger parallel.¹¹² Erst mit der Ausformulierung seiner Theorie der Praxis¹¹³ führt er eine konzeptionelle Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen ein.¹¹⁴ Die Hexis wird dabei zur äusserlich wahrnehmbaren, weil körperlich ausgedrückten Dimension des Habitus, die in der Soziogenese dem Körper eingeprägt wird und die Art und Weise des leiblichen In-der-Welt-Seins vorspurt,¹¹⁵ wohingegen der Habitus in seiner Vollform sich erst im Zusammenspiel von Dispositionen und Feldern verwirklicht.¹¹⁶

Bourdieu spricht von der Notwendigkeit einer *doxa*, d.h. eines praktischen Glaubens, der für die Logik der Praxis unumgänglich ist, da diese das reibungslose Zusammenspiel verschiedener Akteure in einem Feld garantieren kann. Denn der Umgang mit der Eigenlogik von Feldern ist immer von der meist stummen Anerkennung ebenjener Logik im praktischen Agieren getragen, genau wie dies im Falle eines Spiels geschieht. Hier rekurriert Bourdieu erneut auf die Analogie von Spielen für die Erklärung der Logik der Felder, da hier wie dort die Regeln anerkannt werden müssen, damit das gemeinsame Han-

¹¹² Insbesondere die Fokussierung auf die körperliche Dimension bei Mauss, auf die Inkorporierung von Techniken, war für Bourdieu bereits in seinen frühen Analysen seiner Heimatregion bedeutsam. Wie gesagt verwendete er damals die Begriffe Habitus und Hexis noch beinahe parallel. Die Differenzierung der beiden Begriffe nahm er erst in der späteren Ausformulierung seiner Theorie der Praxis vor (vgl. Holder, *Hexis (héxis)*, 124). Marcel Mauss verwendete in seinem späteren Werk »Die Techniken des Körpers« den Habitus-Begriff explizit: »Ich hatte also während vieler Jahre diese vage Vorstellung von der sozialen Natur des ›habitus‹ [...]. Dieses Wort ist weit aus besser als ›Gewohnheit‹, ›das Bestehende‹, ›das Erworbene‹ und ›die Fähigkeit‹ im Sinne von Aristoteles (der ein Psychologe war). [...] Diese ›Gewohnheiten‹ variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige. Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven praktischen Vernunft zu sehen. da, wo man gemeinhin nur die Seele und ihre Fähigkeiten der Wiederholung sieht«. (Mauss, *Die Techniken des Körpers*, 202f.).

¹¹³ Siehe: Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*.

¹¹⁴ Vgl. Holder, *Hexis (héxis)*, 124f.

¹¹⁵ Die phänomenologische Unterscheidung von Leib und Körper wird von Bourdieu nicht berücksichtigt, weshalb an dieser Stelle die beiden Begriffe mit dem französischen Soziologen synonym verwendet werden (ebd., 124f.).

¹¹⁶ Vgl. Holder, *Hexis (héxis)*, 125.

deln funktionieren kann. Der Unterschied besteht freilich darin, dass man in die sozialen Felder hineingeboren wird, dass also nicht wie bei einem Fussball- oder einem Schachspiel eine bewusste Entscheidung, ein bewusster Eintritt ins Spiel vorausgesetzt wird, weshalb auch der Glaube an die Regeln im sozialen Feld umso totaler und bedingungsloser gefordert und auch geleistet wird, da er nicht als Glaube erkannt wird.¹¹⁷ Dieser praktische Glaube darf nun nicht missverstanden werden als eine »willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen oder gestifteten Lehren«, vielmehr handelt es sich um einen

Zustand des Leibes. Die ursprüngliche doxa ist jenes unmittelbare Verhältnis der Anerkennung, das in der Praxis zwischen einem Habitus und dem Feld hergestellt wird, auf das dieser abgestimmt ist, also jene stumme Erfahrung der Welt als einer selbstverständlichen, zu welcher der praktische Sinn verhilft.¹¹⁸

Der praktische Sinn wird also im Leib zur Natur, er wird »in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit«.¹¹⁹

Das Hineinschleichen gesellschaftlicher Notwendigkeiten und Plausibilitäten in den Leib des Akteurs geschieht dabei vornehmlich in der Primärsozialisation durch eine von Bourdieu genannte »stille Pädagogik«, die es zustande bringt, »eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik über so unscheinbare Ermahnungen wie ›Halt dich gerade!‹ oder ›Nimm das Messer nicht in die linke Hand!‹ beizubringen«.¹²⁰ Aus diesen Beobachtungen folgt nun die eigentliche Definition dessen, was Bourdieu unter der Hexis versteht:

Die körperliche Hexis ist die realisierte, einverleibte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens gewordene politische Mythologie.¹²¹

Für die Ausbildung von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata spielt der sozialisierte Körper demnach eine unhintergebar konstitutive Rolle. Die sozialen Strukturen werden im wahrsten

¹¹⁷ Vgl. SS, 123.

¹¹⁸ Ebd., 126.

¹¹⁹ Ebd., 127.

¹²⁰ »[...] und über die scheinbar unbedeutendsten Einzelheiten von Haltung, Betragen oder körperliche und verbale Manieren den Grundprinzipien des kulturell Willkürlichen Geltung zu verschaffen, die damit Bewußtsein und Erklärung entzogen sind.« (Ebd., 128).

¹²¹ Ebd., 129.

Sinne des Wortes inkorporiert,¹²² weshalb sie häufig implizit und damit präreflexiv die Art und Weise des In-der-Welt-Seins der Akteure strukturieren und dadurch verschiedene Weltzugänge eröffnen, die von den Akteuren als selbstverständlich und natürlich erfahren werden.¹²³

Ein Beispiel für diese Form der Naturalisierung von gesellschaftlich kontingenten Zuschreibungen, die sich bis in die tiefste Leiblichkeit einschreibt, sieht Bourdieu im Gegensatz von »männlich« und »weiblich« mustergültig gegeben. Denn es ist die Körperhaltung und das grundsätzliche Verhalten, in und durch das der Gegensatz sinnlich wahrnehmbar und ausdrückbar wird. So sieht er in den Körperhaltungen der Geradheit, Festigkeit und Freimut den Pol des Männlichen ausgedrückt, wohingegen das Weibliche mit dem Krummen (Verbeugung), der Bescheidenheit, Zurückhaltung und Nachgiebigkeit in Verbindung gebracht wird.¹²⁴ Dass diese Differenzen in der heutigen west-

¹²² »Die von den sozialen Akteuren im praktischen Erkennen der sozialen Welt eingesetzten kognitiven Strukturen sind inkorporierte soziale Strukturen. [...] Resultat der Inkorporierung der Grundstrukturen einer Gesellschaft und allen Mitgliedern derselben gemeinsam, ermöglichen diese Teilungs- und Gliederungsprinzipien den Aufbau einer gemeinsamen sinnhaften Welt, einer Welt des *sensus communis*.« (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 730).

¹²³ »Der Umstand, dass kulturelle Strukturen immer auch als sinnlich fassbare Äußerungen in Erscheinung treten, befördert den Eindruck, als sei Kultur die natürlichste und persönlichste und damit auch die legitime Form des Eigentums.« (Meyer-Draue, *Praktiken der Einverleibung*, 60).

¹²⁴ Vgl. SS, 129. Bourdieu hat sich immer wieder mit der Frage nach dem Geschlechterverhältnis in verschiedenen Gesellschaften auseinandergesetzt. Bereits in seinen frühen ethnographischen Studien der kabyllischen Landbevölkerung untersuchte er die Stellung von Männern und Frauen innerhalb dieser archaischen Gesellschaft. Der Begriff der »männlichen Herrschaft« wurde von ihm aber erst im letzten Jahrzehnt seines Schaffens herausgearbeitet und in seinen terminologischen »Werkzeugkasten« aufgenommen (vgl. Dölling, *Männliche Herrschaft (domination masculine)*, 172. Siehe auch: Bourdieu, *Die männliche Herrschaft*). Neben den Geschlechterdifferenzen untersuchte er in seinem Klassiker »Die feinen Unterschiede« ausführlich die Verhaltensdifferenzen und Geschmackspräferenzen verschiedener Klassen, die sich in die leiblichen Vollzüge einschreiben und sich in ihnen ausdrücken: »Ihre besondere Wirksamkeit verdanken die Schemata des Habitus, Urformen der Klassifikation, dem Faktum, daß sie jenseits des Bewußtseins wie des diskursiven Denkens, folglich außerhalb absichtlicher Kontrolle und Prüfung agieren: Die praktischen Handlungen in praxi anleitend, unterlegen sie nicht nur das, was fälschlich Werte genannt werden könnte, den scheinbar automatischsten Gebärden und unbedeutendsten Körpertechniken – der Art zu gestikulieren oder zu gehen, sich zu setzen oder zu schneuzen, beim Sprechen oder Essen den Mund zu bewegen –, sondern bringen auch die fundamentalsten Prinzipien der Konstruktion und Bewertung der Sozialwelt, jene, die am direktesten die Arbeitsteilung zwischen den sozialen Klassen, Altersgruppen und Geschlechtern wie die Arbeitsteilung von Herrschaft wiedergeben,

lich spätmodernen Welt häufig kaum noch auszumachen sind¹²⁵ resp. neue Formen der Differenzierungen etabliert werden, muss hier nicht zur Abwertung dieser grundsätzlichen Einsicht in die körperliche Ausdrucksfähigkeit von sozialen Unterschieden führen. Durchaus plausibel ist die Beobachtung, dass die gesellschaftlichen Sozialräume mit ihren Hierarchien, ihren Positionalitäten, ihren Möglichkeiten und Unmöglichkeiten nicht nur in den Institutionen objektiviert werden, sondern dass eine Äquivalenz von Sozialraum und physischem Raum (also nicht zuletzt der leiblichen Realität) durch die zuvor gesichtete stille Pädagogik hergestellt wird und damit »die grundlegendsten Strukturen einer Gruppe« in den »ursprünglichen Erfahrungen des Leibes«¹²⁶ verwurzelt werden. Der Leib und die inkorporierten Schemata können dabei nicht einfach voneinander unterschieden werden, da der Leib das, was er gelernt hat, nicht einfach besitzt, wie dies vielleicht von erlerntem Wissen behauptet werden könnte, vielmehr *ist* der Leib, *was* er gelernt hat, »er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus«.¹²⁷

Es wurde bereits erwähnt, dass die Einverleibung der sozialen Strukturen ihre Wirkmacht in besonderem Masse in der ontogenetischen Frühphase des menschlichen Lebens ausübt und dass die Erstkonditionierung die fundamentale Schicht für die Habitualisierung darstellt. Obwohl Bourdieu sich immer wieder mit bildungssoziologischen Themen befasste und sich für die Logik der Habitusformierung durch Bildungsinstitutionen interessierte, scheint der Institution der Schule doch nur ein zweitrangiger Stellenwert für die Generierung von Habitusformen zuzukommen.¹²⁸ Das Primat kommt der Primärsozialisation innerhalb des familiären Kontextes zu, in dem durch Konditionierungsprozesse das Verhältnis zur sozialen Welt »in ein dauerhaftes und allgemeines Verhältnis zum eigenen Leib« festgeschrieben wird, »in eine ganz bestimmte Weise, seinen Körper zu halten und zu bewe-

im Einordnen der Körper und der unterschiedlichen Beziehungen zum Körper zum Einsatz.« (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 727).

¹²⁵ In einigen dieser Beschreibungen wird sichtbar, dass Bourdieu an die algerischen Bauern denkt, so z. B. wenn er über den Unterschied der weiblichen zur männlichen Tugend schreibt: »[D]ie eigentlich weibliche Tugend *lah'ia*, die Verschämtheit, Zurückhaltung, Bescheidenheit richtet den ganzen Frauenleib nach unten zur Erde, nach innen auf das Haus aus, während die Vorbildlichkeit des männlichen *nif* in der Bewegung nach oben, nach außen, hin zu den anderen Männern zur Geltung kommt.« (SS, 130).

¹²⁶ Ebd., 132.

¹²⁷ Ebd., 135. Vgl. dazu auch Fuchs: »Das Leibgedächtnis vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich.« (Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37).

¹²⁸ Vgl. Lenger/Schneickert/Schumacher, *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 23.

gen, ihn vorzuzeigen, ihm Platz zu schaffen, kurz: ihm soziales Profil zu verleihen.«¹²⁹ Dass der Schule nur ein zweitrangiger – wenn auch nicht unwichtiger – Stellenwert in der Habitusgenerierung zugewiesen werden kann, liegt auch darin begründet, dass in Gesellschaften, in denen die pädagogische Arbeit nicht institutionalisiert ist, gleichwohl Habitusformen generiert werden, dort allerdings weniger durch diskursive Vermittlung als durch die praktische Nachahmung von Handlungen, die ihrerseits symbolgeladen sind:¹³⁰

In allen Gesellschaften zeigen die Kinder für die Gesten und Posituren, die in ihren Augen den richtigen Erwachsenen ausmachen, außerordentliche Aufmerksamkeit: also für ein bestimmtes Gehen, eine spezifische Kopfhaltung, ein Verziehen des Gesichts, für die jeweiligen Arten, sich zu setzen, mit Instrumenten umzugehen.¹³¹

Wobei mit diesen Gesten und Praktiken immer auch eine ganz bestimmte Tonalität und Emotionalität mitschwingt,¹³² die sie in einem grösseren Kosmos des Normativen, aber auch des Begehrten erscheinen lassen. Neben dieser Dimension der Einprägung durch Gewöhnung, bei welcher der Lernende quasi unbewusst eine ganz spezifische Lebensform oder »Lebenskunst« erwirbt, wobei diese Einprägungsform selbstverständlich nicht nur einfachen Gesellschaften vorbehalten ist, sondern in allen Gesellschaften bedeutende Funktion einnimmt, beobachtet Bourdieu zwei weitere Formen des Lernens, die ihrerseits in allen Gesellschaften vorkommen würden: die explizite Überlieferung durch Vorschriften und Regeln sowie, als gleichsam zwischen den beiden bisher genannten stehend, die strukturalen Übungen.¹³³ Solche Einübung in Strukturen geschieht dabei einerseits durch Spiele, bei denen sich Kinder eine geringe Anzahl von zusammenhängenden praktischen Prinzipien aneignen, die das Fundament für die Erzeugung einer Vielfalt von weiteren Praktiken

¹²⁹ Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 739. Siehe weiter: »Die körperliche Hexis, eine Grunddimension des sozialen Orientierungssinns, stellt eine praktische Weise der Erfahrung und Äußerung des eigenen *gesellschaftlichen Stellenwerts* dar: Das eigene Verhältnis zur sozialen Welt und der Stellenwert, den man sich in ihr zuschreibt, kommt niemals klarer zur Darstellung als darüber, in welchem Ausmaß man sich berechtigt fühlt, Raum und Zeit des anderen zu okkupieren.« (Ebd.).

¹³⁰ »Die leibliche Hexis spricht unmittelbar die Motorik als Haltungsschema an, das einzigartig und systematisch zugleich ist, weil mit einem ganzen System von Objekten im Verbund stehend und mit einer Fülle von Bedeutungen und sozialen Werten befrachtet.« (SS, 136; vgl. weiterhin: Fröhlich, *Einverleibung (incorporation)*, 83).

¹³¹ Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 190.

¹³² Vgl. ebd.

¹³³ Vgl. SS, 138; vgl. Fröhlich, *Einverleibung (incorporation)*, 83.

bieten,¹³⁴ andererseits betont Bourdieu die Bedeutung von Ritualen für die Inkorporierung des Habitus als praktischen Sinn.¹³⁵ Rituale sind letztlich verkörperter Sinn, denn Riten sind Körperbewegungen, praktische Handgriffe und dadurch die Übertragung von haltungsbestimmten Schemata.¹³⁶ Das Ritual ist »eine praktische Mimesis«, eine »performative Praxis, die dem, was sie tut oder sagt, zum Sein verhelfen will.«¹³⁷ In Ritualen werden nicht explizite Vergleiche – wie bei einer Metapher – vorgenommen, vielmehr stellen sie als mimetische Vorstellungen ein leiblich vollzogenes Beziehungsverhältnis zwischen höchst unterschiedlichen Phänomenen her, so z. B. zwischen dem »sich rundenden Leib der Schwangeren« und dem »Keimen des Weizens im Boden.«¹³⁸ Genannte Logik ist dabei über die verschiedenen Körperbewegungen operativ, über »Umkehren, Übertragen, Zusammenfassen, Trennen usw.«,¹³⁹ und kann immer nur im Handeln erfahrbar und erfasst werden, also in raumzeitlich-konkreten Bewegungen. Durch Spiel und Ritus wird in der Primärsozialisation also ein mythologisch-ritueller Raum inkorporiert und somit zur fleischgewordenen Selbstverständlichkeit – zur Hexis. Diese *ist* der

zur permanenten Disposition gewordene einverleibte Mythos, die dauerhafte Art und Weise, sich zu geben, zu sprechen, zu gehen, und darin auch: zu fühlen und zu denken; dergestalt findet sich die gesamte Moral des Ehrverhaltens in der körperlichen Hexis zugleich symbolisiert wie realisiert.¹⁴⁰

Weil praktische Schemata also nur durch das Handeln im weitesten Sinne erworben werden können, muss die räumliche und zeitliche Dimension, in denen dieses Handeln beheimatet ist, beachtet werden, denn Raum ist immer schon auf eine bestimmte Art und Weise strukturiert; das Gleiche gilt für die Zeit. Die Inkorporierung von bestimm-

¹³⁴ Siehe hierzu die Bedeutung von mimetischen Spielen für den Spracherwerb in der Ontogenese in dieser Arbeit (Kap. 6.2/6.3). Äusserst ähnlich versteht auch Bourdieu den Sinn solcher Spiele im Einüben von bestimmten Rollen und Positionalitäten (SS, 138).

¹³⁵ Vgl. Fröhlich, *Einverleibung (incorporation)*, 83.

¹³⁶ Siehe dazu auch die Untersuchung zum Ritual im Zusammenhang mit dem kollektiven Leibgedächtnis in dieser Arbeit Kap. 7.4.3.

¹³⁷ SS, 168.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 195. Diese Formulierung erinnert an den bereits zitierten Ausschnitt aus SS: »Die körperliche Hexis ist die realisierte, einverleibte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens gewordene politische Mythologie.« (SS, 129).

ten Praktiken bedeutet deshalb immer auch eine Verinnerlichung von Zeitstrukturen, da Handlungen immer an gewisse Zeitpunkte geknüpft und mit einem bestimmten Tempo ausgeübt werden. Betreffende Zeitdimension schwingt mit jeder Praxis mit, weshalb eine Praxis beherrschen bedeutet, »sich in Gestalt des Rhythmus von Gebärden oder Sprache ein ganzes Verhältnis zur Dauer auf den Leib zu schreiben, das als konstitutiv für die Person [...] erlebt wird.«¹⁴¹ Ent-

¹⁴¹ Ebd., 141. Diese Dimension der Inkorporierung von bestimmten Zeitverhältnissen ist gerade im Zusammenhang mit der Frage nach den veränderten Strukturen unserer heutigen Epoche im Unterschied zu früheren von äußerster Brisanz. Dass Zeit nicht immer gleich erlebt und gelebt wurde und wird, scheint zunächst kontraintuitiv zu klingen, da insbesondere seit der Moderne Zeit häufig als Ablauf immer gleicher Zeiteinheiten – als »homogene und leere Zeit« (Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, XIII) – imaginiert wird, die anhand von Messinstrumenten abgelesen und genau bestimmt werden können. Dagegen gibt es gute Gründe anzunehmen, dass sich Zeitstrukturen tatsächlich verändern und zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Strukturierungen vorherrschen. Der Soziologe Hartmut Rosa z.B. untersucht in seinem Werk immer wieder das gegenwärtige Verhältnis zur Zeit im Vergleich mit früheren Epochen und findet für dieses den Begriff der Beschleunigung. Die Moderne stehe – so Rosa – unter einem Steigerungszwang, der elementar mit dem Produktions-, Bildungs-, aber auch dem Politiksystem verknüpft sei. Die eskalatorische Dynamik des heutigen Systems würde auch beim Individuum zu einem völlig neuen Verhältnis zur Zeit führen (vgl. Rosa, *Resonanz*, 671–706; vgl. Rosa, *Beschleunigung*, passim). Weiterhin interessierte sich auch Charles Taylor in seiner Untersuchung des »säkularen Zeitalters« für die Veränderung von Zeitstrukturen. In der Skizzierung der Säkularisierungsbewegung innerhalb der menschlichen Vorstellungswelt spielten die Zeit und das Verhältnis zu dieser eine wichtige Rolle: »These cosmos ideas were closely connected to two features: a perception of the world as enchanted, of things as the expression-embodiment of spirits and forces, as I explained above; and a complex understanding of time, in which the secular chain of events was interwoven with higher times, be it Platonic eternity or God's eternity. The disenchantment of the world, the relegation of higher times, couldn't but weaken the traditional outlook.« (Taylor, *A Secular Age*, 328). Derartige »higher times« konnten von Menschen auf verschiedene Arten erlebt werden. So z.B. während des Karnevals, der neben der Rolle als Anti-Struktur eben auch kairotische Momente des Auf- und Unterbruchs von chronologischen Zeitabläufen aufscheinen liess, oder auch an christlichen Hochfesten, die allesamt einen Unterbruch, eine Heiligung in die Zeitabläufe einbrachten (vgl. ebd., 45–61). Wie immer geht es Taylor dabei nicht darum, den Glauben heutiger religiöser Menschen anzuzweifeln, sondern die Bedingungen auszuleuchten, in denen dieser Glaube operativ wird: »[U]nlike our ancestors, we tend to see our lives exclusively within the horizontal flow of secular time. I don't mean, once again, that people don't believe in, say, God's eternity. Many do. But the imbrication of secular in higher times is no longer for many people today a matter of common, »naïve« experience, something not yet a candidate for belief or disbelief because it is just obviously there; as it was for pilgrims at Compostela or Canterbury in the fourteenth century.« (Ebd., 59). Für dieses Verschwinden der unmittelbaren Evidenz, des unmittelbaren Erlebens kann Bourdieus Einsicht in die Inkorporierung von Handlungen und damit auch von bestimmten Zeitstrukturen etwas Klarheit bringen. Denn für ihn werden Evidenz und direktes Erleben durch

sprechendes kann in Bezug auf die räumliche Dimension postuliert werden. Bourdieu adelt den bewohnten Raum gar zum bevorzugten »Ort der Objektivierung der Erzeugungsschemata«, denn durch die Hierarchien und Einteilungen, die darin bezüglich »Dingen, Personen und Praktiken« hergestellt werden, vermittelt und verstärkt dieses »dinggewordene Rangordnungssystem« die Prinzipien der kulturell willkürlichen Klassifizierungen.¹⁴² Genannte Objektivierung von symbolisch bedeutsamen Gegensätzen untersuchte Bourdieu insbesondere anhand des kabyllischen Hauses, bei dem der nach Gegensätzen konzipierte Innenraum nicht einfach auf funktionelle Notwendigkeit zurückzuführen ist, sondern sich darin die Prinzipien einer symbolischen Strukturierung anzeigen.¹⁴³ Diese Objektwelt, die Bourdieu aufgrund ihrer »Lesbarkeit« auch als »Buch« bezeichnet, wird nun von frühster Kindheit an in einer kompletten Selbstverständlichkeit bewohnt. In ihr lernen Kinder die Welt auf eine ganz bestimmte Art zu lesen, und zwar nicht, wie es die Metapher des Lesens insinuieren könnte, kognitiv verkürzt, sondern durch die leibliche Interaktion mit dieser Welt. Die Objektwelt wird »mit dem ganzen Leib in den und durch die Bewegungen und Ortsveränderungen gelesen, die den Ob-

angeeignete Dispositionen im Umgang mit der Welt geschaffen, wobei sich dieser Umgang, der praktische Sinn, durch die Zeit hindurch aufgrund der Anpassung an neue objektive Gegebenheiten verändern kann.

¹⁴² SS, 141.

¹⁴³ Vgl. Bourdieu, *Das Haus oder die verkehrte Welt*, 56. »Der untere, dunkle und nächtliche Teil des Hauses, Ort der feuchten, grünen rohen Gegenstände – Wasserkrüge auf den Bänken zu beiden Seiten des Stalleingangs oder an der ›Wand der Dunkelheit‹, Holz, Grünfutter –, Ort der ›natürlichen‹ Lebewesen – Ochsen, Kühe, Esel, Maultiere –, der natürlichen Tätigkeiten – des Schlafes, des Beischlafs, der Niederkunft, Ort auch des Todes –, steht, wie die Natur zur Kultur, im Gegensatz zu dem oberen, lichten, edlen Teil, Ort des Menschen und insbesondere des Gastes, des Feuers und der vom Feuer geschaffenen Gegenstände, der Lampe, der Küchengeräte und des Gewehrs – Symbol des männlichen Ehrgefühls (*ennif*), das die weibliche Ehre (*hurma*) beschützt –, des Webstuhls – Symbol jeglichen Schutzes –, Ort auch der beiden eigentlich kulturellen Tätigkeiten, die im Innenraum des Hauses ausgeübt werden: Kochen und Weben. Diese Gegensatzbeziehungen manifestieren sich durch ein ganzes Gefüge konvergierender Zeichen hindurch und finden in diesen Zeichen ihre Grundlage, geben ihnen aber zugleich ihren vollen Sinn.« (Ebd., 56). Weiterhin: »So ist der Raum des Hauses nach einem Gefüge homologer Gegensätze aufgebaut: Feuer:Wasser :: gekocht:roh :: oben:unten :: Licht:Schatten :: Tag:Nacht :: männlich:weiblich :: *nif*:*hurma* :: befruchtend:zur Befruchtung bereit :: Kultur:Natur. Tatsächlich aber bestehen dieselben Gegensätze zwischen dem Haus als Ganzem und der übrigen Welt. Betrachtet man es in seiner Beziehung zur Außenwelt, der eigentlich männlichen Welt des öffentlichen Lebens und Ackerbaus, so ist das Haus als Lebensbereich der Frauen, als Welt des Intimen und des Geheimen, *haram*, das heißt zugleich heilig und verboten für jeden Mann, der nicht zu ihm gehört.« (Ebd., 62).

jektraum sowohl gestalten als auch von ihm gestaltet werden.«¹⁴⁴ Hier erscheint erneut die Dialektik von Habitus/Hexis und Struktur, denn obwohl der Habitus eine »Metapher der Objektwelt« darstellt, ist die Objektwelt selbst nur »ein unendlicher Kreis aufeinander reagierender Metaphern«,¹⁴⁵ sie ist strukturiert, wirkt strukturierend, wird aber zudem selbst strukturiert. Ziel dieser symbolischen Strukturierung des räumlichen Erlebens ist es, den Leibraum mit dem sozialen Raum und schliesslich mit dem Weltenraum »in eins zu setzen«.¹⁴⁶

Viele der zuvor untersuchten Beispiele stammen aus den ethnologischen Arbeiten Bourdieus, denen er die frühesten Einsichten in die Strukturierung von Raum und Zeit, aber auch in die Funktionsweise des Habitus verdankt. Es stellt sich aber die Frage, inwiefern die Beobachtungen zu dieser vormodernen, präkapitalistischen Lebensweise auf die heutige Gesellschaft übertragen werden können, da die klar herausstellbaren kosmologisch-mythologischen Einteilungen und Klassifizierungen in deutlich umgrenzte (geschlechtsspezifisch standardisierte) Binaritäten, wie dies in der kabyllischen Gesellschaft und – räumlich strukturiert – im kabyllischen Haus sichtbar wurden, in modernen Gesellschaften so nicht mehr aufzufinden sind. Doch es war gerade Bourdieus Ziel, seine ethnologischen Einsichten auf die soziologische Analyse der französischen Gegenwartsgesellschaft anzuwenden und durch seine gewonnenen Arbeitskategorien gleichsam mit einem Blick von aussen auf die Logiken und Plausibilitäten sowie auf die Operativität von Machtverhältnissen in der eigenen Gesellschaft zu schauen. So sieht er auch in der französischen, weitgehend postindustrialisierten Gesellschaft die Bedeutung der leiblichen Internalisierung herrschender Verhältnisse gegeben. Als Beispiel führt Bourdieu die Weitergabe von Familienbesitz an. Durch diese Weitergabe wird nicht bloss die Anerkennung der gesellschaftlichen Identität gesichert, vielmehr garantiert der Familienbesitz ganz praktisch die Reproduktion von moralisch-geistigen »Werten, Tugenden und Kompetenzen« der Familie.¹⁴⁷ Es ist der alltägliche Umgang mit alten

¹⁴⁴ SS, 142.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd. Auch hier kann auf die Beschreibung des kabyllischen Hauses verwiesen werden: »Als Mikrokosmos, der nach denselben Gegensätzen und denselben Homologien aufgebaut ist wie die, die für das ganze Universum gelten, unterhält das Haus eine Homologbeziehung mit dem übrigen Universum; aber von einem anderen Standpunkt aus gesehen steht die Welt des Hauses als Ganzes zur übrigen Welt in einer Gegensatzbeziehung, deren Prinzipien ebenjene sind, die sowohl den Innenraum des Hauses als auch die übrige Welt und überhaupt alle Lebensbereiche gliedern.« (Bourdieu, *Das Haus oder die verkehrte Welt*, 65).

¹⁴⁷ Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 136 f.

Dingen, der Besuch von Museen, Antiquitätenläden, aber auch der Gebrauch alter Möbel, durch den ein bestimmter Geschmack erworben wird, mit dem auch das Gefühl einhergeht, »einer höflicheren und gesitteteren Welt anzugehören, einer Welt, deren Daseinsberechtigung in ihrer Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit beruht.«¹⁴⁸ Für Bourdieu ist es diese Form des unmittelbaren Verhaftetseins, das bis in die Tiefen des Habitus hineinreicht und sowohl den Geschmack als auch den Ekel, die Sympathien und die Antipathien, die Phantasmen und Phobien bestimmt und die Einheit einer gegebenen Klasse begründet.¹⁴⁹ Durch seine gesamten Analysen der französischen Klassengesellschaft hindurch versucht Bourdieu, die Unterschiede im Lebensstil und dem dazugehörigen Geschmack (sei es beim Essen, bei der Kleidung, beim Mobiliar, bei der Musik, in der Kunst usw.) aufzuzeigen und nachzuvollziehen. Dabei ist der Lebensstil einer bestimmten Klasse nicht einfach nur deshalb bereits an Aspekten wie dem gewählten Mobiliar, dem Kleidungsstil oder den favorisierten Speisen abzulesen, weil sich in diesen die ökonomischen Zwänge objektivierten und die Betroffenen also keine andere Wahl haben, sondern auch deshalb, weil sich diese Verhältnisse bis in die leiblichen Dispositionen von frühester Kindheit an einprägen und damit den Geschmack mitbestimmen. Bourdieu verdeutlicht dies: »Jedes Interieur drückt in seiner jeweiligen Sprache den gegenwärtigen und selbst vergangenen Stand der in ihm Wohnenden aus; spiegelt die verhaltene Sicherheit des geerbten Reichtums ebenso wider wie die protzende Arroganz der Neureichen«. Durch den Umgang mit dieser Welt werden die gesellschaftlichen Verhältnisse von »einem jeden unmerklich inkorporiert [...] und dessen dauerhafte Beziehung zur Welt und zu den anderen«¹⁵⁰ ausgebildet. Damit scheint deutlich zu werden, dass die Inkorporation der objektivierten Verhältnisse keineswegs nur dort vorstattengeht, wo genannte Verhältnisse auf mythologisch-kosmologischen Geschlechterdifferenzen beruhen, dass vielmehr auch in modernen (oder postmodernen) Gesellschaften die Inkorporierung der gängigen Verhältnisse zu beobachten ist.¹⁵¹ Auch wenn Bourdieu der

¹⁴⁸ Ebd., 137.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ Ebd., 138.

¹⁵¹ Ähnlich wie in der kabyllischen Bauerngesellschaft stellt Bourdieu auch im Frankreich seiner Zeit ein Netz an Gegensatzpaaren fest, nach denen Bereiche der Praxis geordnet und qualifiziert werden: »Dem weitläufigen Netz der Gegensatzpaare wie *hoch* (oder erhaben, rein, sublim) und *niedrig* (oder schlicht, platt, vulgär), *spirituell* und *materiell*, *fein* (oder verfeinert, raffiniert, elegant, zierlich) und *grob* (oder dick, derb, roh, brutal, ungeschliffen), *leicht* (oder beweglich, lebendig, gewandt, subtil) und *schwer* (oder schwerfällig, plump, langsam, mühsam, linkisch), *frei* und *gezwun-*

Vorstellung und der Rede von anthropologisch universalen Konstanten wohl nur ungern zugestimmt hätte, kann die Hexis als die grundsätzliche Inkorporierung – womit gleichzeitig eine Internalisierung wie eine immer auch aktive Externalisierung mitschwingen – sozialer Verhältnisse (in den Worten Wilhelm Schapps: grosser Wir-Geschichten¹⁵²) bestimmt werden.

8.3.3 Kritik

Im vorangegangenen Abschnitt wurde die Hexis als inkorporierte und verkörperte Dimension des Habitus ausgewiesen und die Frage nach der Mediation objektiver Strukturen und dem Gruppenhabitus im Blick auf die stille Pädagogik behandelt,¹⁵³ die sowohl durch unbewusste Eingewöhnung aufgrund von Nachahmung als auch durch Überlieferungen, Vorschriften und Regeln sowie durch strukturelle Übungen erreicht wird.¹⁵⁴ Die Inkorporierung dieser Strukturen führt zu spezifischen Arten des In-der-Welt-Seins und eröffnet verschiedene Zugänge sowohl zur Zeit als auch zum Raum, zur Gemeinschaft/Gesellschaft sowie zu sich selbst.¹⁵⁵ Diese konzeptionelle Hilfestellung

gen, weit und eng, wie auf einer anderen Ebene einzig(artig) (oder selten außergewöhnlich, exklusiv, einzigartig, beispiellos) und gewöhnlich (oder gemein, banal, geläufig, trivial, beliebig), glänzend (oder intelligent) und matt (oder trübe, verschwommen, dürrig) – diesem Netz als einer Art Matrix aller Gemeinplätze, die sich nicht zuletzt so leicht aufdrängen, weil die gesamte soziale Ordnung auf ihrer Seite steht, liegt der primäre Gegensatz zwischen der ›Elite‹ der Herrschenden und der ›Masse‹ der Beherrschten zugrunde. (Ebd., 730 f.). Da Frankreich keine in erster Linie auf Geschlechterdifferenz aufgebaute Gesellschaft, sondern eine Klassengesellschaft darstellt, werden diese Paare, wie gesehen, in die Dienste der Herrschenden gegen die Beherrschten gestellt, wobei für die Rolle der »Herrschenden« im Frankreich der 70er und 80er Jahre von Bourdieu die Unternehmer und die Intellektuellen eingesetzt werden (vgl. ebd., 734).

¹⁵² »Vorläufig wollen wir damit nur andeuten, daß der Einzelne jeweils in einem Horizont von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft lebt, die zusammen wieder ein Ganzes bilden. Diese Welten der Einzelnen stehen innerhalb einer Zeit oder eines Zeitalters wieder im Zusammenhang miteinander. Das Kind wächst in diese Welt hinein.« Jede Einzelgeschichte, jeder Mensch, steht dabei auf einem sie prägenden Welthintergrund, »der alle Einzelgeschichten einer Epoche mehr oder weniger fühlbar umspannt und in sich aufnimmt und in einem schwer beschreibbaren Zusammenhang zur Einzelgeschichte steht.« (GG, 82 f. Siehe dazu weiterhin diese Arbeit Kap. 3.3.2).

¹⁵³ Vgl. SS, 128.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 138; Fröhlich, *Einverleibung (incorporation)*, 83.

¹⁵⁵ »Funktionieren doch die mit gesellschaftlichen Werten und Bedeutungen befrachteten elementaren Akte der Körperbewegung und zumal deren sexuelle, biologisch vorgegebene Aspekte wie grundlegende *Metaphern*, die ein umfassendes Verhältnis zur Welt – ›hochmütig‹ oder ›unterwürfig‹, ›streng‹ oder ›weich‹, ›ausgreifend‹ oder

aus dem Werk Bourdieus erlaubt es, die leibliche Vermittlung grosser Horizonte in ihrer sozialen Dimension zu denken und kann somit die bisherigen Erkenntnisse zur Bedeutung der Sozialisation durch leibliche Verinnerlichung bestätigen und bestärken.

Gleichwohl soll nach diesen Untersuchungen zum Habituskonzept aus der soziologischen Warte Bourdieus darauf hingewiesen werden, dass weder Bourdieus theoretische Ansätze noch die Beschreibungen und Einsichten im Umfeld des Habituskonzepts in Gänze unkritisch übernommen werden. Vieles wurde im Werk Bourdieus bereits umfassend kritisiert,¹⁵⁶ weshalb hier nur auf diejenigen Aspekte eingegangen werden soll, die für diese Arbeit von Interesse sind. So kann erstens auf die bleibende Nähe seiner Analysen zum Strukturalismus hingewiesen werden, den er zwar zu überwinden versucht, dessen Überwindung aber immer wieder gerade im Hinblick auf die Frage der Determination der sozialen Akteure durch die Strukturen infrage gestellt wird. Auch wenn Bourdieu selbst wiederholt die kreative Potenz des Habitus als *modus operandi* und strukturierende Struktur betont und sogar behauptet, seine Kritiker würden sich aus einem gegen den Mechanismus konstruierten Begriff eine mechanistische Vorstellung machen,¹⁵⁷ spielt er selbst derartigen Interpretationen an vielen Stellen zu, gerade dann, wenn er im Gefolge von Leibniz behauptet, dass Menschen »in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten sind.«¹⁵⁸ Das Verhalten der sozialen Akteure wird bei Bourdieu meist ohne grosse Zurückhaltung aus der sozialen Herkunft erklärt, und die dieser Position entsprechenden Handlungsmöglichkeiten werden von vornherein als vorgegeben angenommen, weshalb der Lebenslauf immer schon durch die soziale Position prädestiniert zu sein scheint.¹⁵⁹ Demzufolge wirkt der in der Primärsozialisation erworbene und bis zum Lebensende prägende Habitus in erster Linie determinierend, wobei mit dieser – von Bourdieu verneinten – Determination durch das Primat der Struktur sowohl die kreative Dimension des Handelns wenn nicht im Ganzen abgesprochen, so doch zumindest eingeschränkt wird, als auch die Probleme der Freiheit und des Individuums heraufbeschworen werden.¹⁶⁰ Die kreative Dimension des Handelns wird gerade dann fallengelassen, wenn Handeln ausschliesslich die Veräusserlichung von internalisierten Strukturen darstellt, die

»eng« – und darin eine ganze Welt zu evozieren vermögen.« (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 740).

¹⁵⁶ Zusammenfassend dazu: Fröhlich/Rehbein/Schneickert, *Kritik und blinde Flecken*.

¹⁵⁷ Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, 154 f.

¹⁵⁸ Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 740.

¹⁵⁹ Vgl. Fröhlich/Rehbein/Schneickert, *Kritik und blinde Flecken*, 403.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 404 ff.

zwar ihrerseits veränderlich sind, deshalb aber auch zum einzigen Ort sozialer Mobilität in der Geschichte werden. Der Habitus selbst, das Erworbene wird damit zur reinen Plastik für die Bewegungen der äusseren Strukturen, was zwar eine Theorie garantiert, die einigermassen konstant die Reproduktion des Systems beschreiben kann, die andererseits aber gerade dann in Probleme gerät, wenn sie Veränderungen erklären soll.¹⁶¹ Denn war es nicht die von Bourdieu behauptete Dialektik zwischen objektiven Strukturen mit den Habitus, die gleichsam als »Metapher der Objektwelt« diese widerspiegeln, die Objektwelt ihrerseits aber nur »ein unendlicher Kreis aufeinander reagierender Metaphern«¹⁶² sei, welche die Ausbalancierung beider Seiten garantieren sollte? Wenn nun aber der Habitus einer gegebenen Gruppe durch objektive Strukturen entsteht und das Handeln dieser Individuen an diese Objektwelt angepasst ist, wodurch könnte diese noch Veränderung erfahren?¹⁶³ Weder könnten auf diese Weise grosse geschichtliche Zäsuren gedacht noch auf der Ebene des Individuums Konver-

¹⁶¹ Vgl. die konzise Beschreibung dieser Problematik bei Michel de Certeau: »Dieser Analyse zufolge können sich die Strukturen verändern und zum (sogar einzigen) Ursprung sozialer Mobilität werden. Das Erworbene nicht. Es hat keine Eigenbewegung. Es ist der Ort, an dem sich die Strukturen einschreiben, der Marmor, in den ihre Geschichte gemeißelt wird. Bei ihm geschieht nichts, was nicht eine Wirkung seiner Veräußerlichungen wäre. Wie bei der traditionellen Vorstellung von primitiven und/oder bäuerlichen Gesellschaften, bewegt sich bei ihm nichts, es hat keine Geschichte außer der, die eine fremde Ordnung ihm aufdrückt. Die Immobilität dieses Gedächtnisses garantiert der Theorie, daß das sozio-ökonomische System getreulich in den Praktiken reproduziert wird. Auch steht hier nicht der Wissenserwerb oder die Lehre (sichtbare Phänomene), sondern das Erworbene, der Habitus, im Mittelpunkt: er stützt die Erklärung einer Gesellschaft durch Strukturen.« (Certeau, *Kunst des Handelns*, 124f.).

¹⁶² SS, 142.

¹⁶³ »Dass hier für eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse nicht sehr viel Platz vorhanden ist, hat die Kritik an diesem Entwurf immer begleitet«. (Egger, *Schwerkräfte der Lebenswelt*, 438). Dies ist insbesondere im Blick auf Bourdieus politischen Aktivismus und sein Anliegen, die Ungerechtigkeiten und Machtverhältnisse der modernen Klassengesellschaft freizulegen, äusserst interessant. Später schränkte Bourdieu selbst den Glauben an die Möglichkeit der Aufklärung durch Erkenntnis ein und bedauerte die Beförderung eines von der Soziologie mitverursachten »Zynismus«: »Die Soziologie, und ganz besonders die Intellektuellensoziologie, hat, denke ich, zu dem Stand der Dinge, den wir heute im intellektuellen Feld Frankreichs beobachten, paradoxerweise wohl selbst beigetragen. Völlig ungewollt hat sie zwei entgegengesetzte Lesarten ihrer Ergebnisse möglich gemacht: eine zynische, die darin besteht, daß man die Kenntnis der Gesetze der verschiedenen Sozialmilieus dazu einsetzt, um die Effizienz seiner Strategien zu verbessern, neben der anderen, die man die klinische nennen könnte und die darin besteht, die Kenntnis von Gesetzen oder Tendenzen zu nutzen, um diese zu bekämpfen.« (Bourdieu, *Über das Fernsehen*, 84).

sionserfahrungen erklärt werden.¹⁶⁴ Damit einher geht das Problem der Freiheit, das von Bourdieu weitestgehend ignoriert wird, weshalb auch hier dem Verdacht eines radikalen Determinismus Vorschub geleistet wird.¹⁶⁵ Schliesslich wird das Individuum aus dieser Optik zu einer Variation des Gruppen- oder Klassenhabitus degradiert,¹⁶⁶ weshalb jedwede Form individueller Verhaltensweisen für den französischen Soziologen kaum von Interesse ist. Gleichzeitig kann mit Boltanski beim Bourdieu'schen sozialen Akteur eine gewisse Form der Schizophrenie diagnostiziert werden, da er einerseits meist komplett unbewusst handelt,¹⁶⁷ andererseits aber hochberechnend Kapitalakkumulation betreibt.¹⁶⁸ Ein weiterer Problembereich eröffnet sich in

¹⁶⁴ Erinnert sei hier an das in dieser Studie bereits kurz besprochene Phänomen der paulinischen »Blitzkonversion«, bei der ein radikaler Einbruch ein Leben im Ganzen verändern kann. Siehe z. B. die Untersuchungen von: Heidrich, *Die Konvertiten*. Zur paulinischen Blitzkonversion vgl. 70–81.

¹⁶⁵ Vgl. Fröhlich/Rehbein/Schneickert, *Kritik und blinde Flecken*, 406. Siehe dazu auch die Einschätzung von Lenger et al.: »Hinzu tritt das Problem, dass Bourdieu sich selbst dem Spannungsverhältnis von Determinismus und Freiheit nicht explizit gewidmet hat und seine Soziologie somit keine differenzierten Aussagen über sozialen Wandel zulässt. Diese Punkte sind eng miteinander verflochten: Denn verortet man die Entwicklung des Habitus in der Primärsozialisation eines Menschen, so bekommt das Habituskonzept einen weitaus deterministischeren Einschlag als unter Mitberücksichtigung der Sekundär- oder gar Tertiärsozialisation.« (Lenger/Schneickert/Schumacher, *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 30). Für eine weitere Thematisierung der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Determination in der Bourdieu'schen Soziologie siehe: Proißl, *Adorno und Bourdieu*, 427–435.

¹⁶⁶ »Für Bourdieus Soziologie spielt das Individuum kaum eine Rolle. Das Individuum ist nur ein Exemplar der sozialen Klasse, der es zugehört, ebenso wie sein Habitus nur eine Variante des Klassenhabitus ist.« (Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 116).

¹⁶⁷ Bourdieu spricht an mehreren Orten von einer *docta ignorantia* (so z. B. in SS, 188). Diese gelehrte Unwissenheit ist deshalb unwissend, weil die Akteure meist unbewusst handeln würden und nie so genau wüssten, was sie tun. Gelehrt ist sie deshalb, weil das Handeln eben dennoch nicht willkürlich vonstattengeht, sondern in der Habitualisierung dem Akteur gelehrt wird, wie in gegebenen Feldern gehandelt werden muss. Diese *docta ignorantia* bezeichnet bei Bourdieu also »eine Fertigkeit, die nichts von sich weiß.« (Certeau, *Kunst des Handelns*, 122).

¹⁶⁸ Siehe Boltanskis Einschätzung: »Wie so viele andere Theoretiker der 1960er-Jahre, die eine Mischung aus Marxismus und Durkheimianismus vertreten, ist Bourdieu der Ansicht, dass die Akteure niemals bewusst handeln. Zugleich verfügen sie ihm zufolge aber über eine Art inneren Computer, der strategische Kalkulationen durchführt und ihnen bestimmte Handlungsoptionen nahelegt. Diese beiden Annahmen führen zu einer Theorie des gespaltenen Akteurs: auf der einen Seite ein vollkommen unbewusster Akteur, dessen Motive, insbesondere wenn sie moralischer Natur sind, nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben; auf der anderen Seite eine Art innerer Mensch (wie Adam Smith das genannt hat), der wie ein Computer funktioniert und ständig Berechnungen anstellt.« (Boltanski/Honneth, *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie?*, 83). Ähnliche Kritik an Bourdieus Verhaftung in seiner Zeit formulierte Hradil: »Bourdieu verfolgt somit, trotz seiner unkonventionellen Wortwahl,

Bezug auf den Habitus, sofern dessen Einheitlichkeit postuliert wird, ohne zu erklären, wie dies in einer ausdifferenzierten postmodernen Gesellschaft mit einer Mehrzahl an Feldern genau funktionieren soll. Müsste nicht mit Lahire von einem pluralen Habitus gesprochen werden,¹⁶⁹ wenn der Vieldimensionalität der Gesellschaft Rechnung getragen werden soll?¹⁷⁰

Ein weiterer neuralgischer Punkt liegt in der Annahme, der Habitus sei, da er präreflexiv operativ werde, derart dem Bewusstsein entzogen, dass er auch nicht absichtlich beeinflusst werden könne. Rehbein und Saalman schreiben dazu:

Der Habitus ist gleichzeitig die Grundlage bewusster Handlungen und dem Bewusstsein entzogen. Er konstituiert Bewusstsein und wird oft in Verbindung mit Bewusstsein im Handeln aktualisiert, kann aber nicht bewusst und willkürlich verändert werden.¹⁷¹

Dieser Einschätzung kann hier nur bedingt zugestimmt werden. Denn wenn der Habitus sozial determiniert ist und durch die »stille Pädagogik« internalisiert wird,¹⁷² dann muss dieser Bewertung einer bewussten Veränderung von Habitusformen zumindest auf der Ebene von Gemeinschaften widersprochen werden. In einer reflexiv gewordenen Pädagogik könnten Weltzugänge vermittelt werden, die den ideo-

die ganz konventionellen deterministischen Vorstellungen, die in der Klassentheorie schon immer und in der Schichtungssoziologie wenigstens seit den 60er Jahren vorherrschen.« (Hradil, *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft*, 164).

¹⁶⁹ Siehe: Lahire, *L'homme pluriel*, passim. »Un acteur pluriel est donc le produit de l'expérience – souvent précoce – de socialisation dans des contextes sociaux multiples et hétérogènes. Il a participé successivement au cours de sa trajectoire ou simultanément au cours d'une même période de temps à des univers sociaux variés en y occupant des positions différentes.« (Ebd., 42).

¹⁷⁰ Auch die wachsende Singularisierung der Gesellschaft und das zunehmend Untypische der individuellen Lebensverläufe spielen der Bourdieu'schen Theorie nicht gerade in die Arme. Zur Gegenwartsgesellschaft aus soziologischer Perspektive siehe die einleitende Beobachtung von Reckwitz: »Wohin wir auch schauen in der Gesellschaft der Gegenwart: Was immer mehr erwartet wird, ist nicht das Allgemeine, sondern das Besondere. Nicht an das Standardisierte und Regulierte heften sich die Hoffnungen, das Interesse und die Anstrengungen von Institutionen und Individuen, sondern an das Einzigartige, das Singuläre.« (Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 7). Es war aber gerade nicht das Singuläre, was für Bourdieu von Interesse war, sondern die Habitusformen disparater Klassen.

¹⁷¹ Rehbein/Saalmann, *Habitus*, 111 f.

¹⁷² Hier kann an die von Bourdieu wunderbar dargestellte Internalisierung durch Verleiblichung erinnert werden. Er spricht von einer heimlichen »Überredung durch eine stille Pädagogik [...], die es vermag, eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik über so unscheinbare Ermahnungen wie ›Halt dich gerade!‹ oder ›Nimm das Messer nicht in die linke Hand!‹ beizubringen.« (SS, 128).

logischen Notwendigkeiten der Gesellschaft entgegenkommen – dies ist ja gerade die Einsicht Bourdieus –, aber auch solche, die diese Notwendigkeiten hinterfragen. Sogar auf der Ebene des Individuums kann ihnen zwar dahingehend zugestimmt werden, dass Habitusformen nicht durch punktuelle Willensentscheidungen verändert werden können, gleichzeitig geschieht aber – so haben wir gesehen – im Handeln eine ständige Überlagerung der in der Primärsozialisation generierten Erzeugungsgrundlage,¹⁷³ die diese durchaus beeinflusst und auch verändern kann. In diesem Sinne kann m.E. auch von der Bedeutung der Einübung und Gewohnheit für die Entwicklung des eigenen Habitus gesprochen werden. Dass Bourdieu genau diese Dimension des Einübens in Lebensformen jenseits der Primärsozialisation kaum interessierte und diese von ihm gar absichtlich ausgeblendet wurde, bietet Grundlage für Kritik. Denn damit koppelt er sich von der grossen Tradition der philosophischen Reflexion über die bedeutende Rolle von Gewohnheiten für die Formung des Menschen weitestgehend ab, indem der Habitus nun nicht mehr die eingeübte Lebensform des Menschen bezeichnet, sondern nur noch die sedimentierten objektiven Strukturen, die für Bourdieu immer die disparaten Klassenverhältnisse abbilden.¹⁷⁴ Vom »Panorama der effektiven Subjektbildungen durch Übung, Training und Gewöhnung«¹⁷⁵ bleibt bei ihm kaum etwas übrig, da – wie gesehen – das Subjekt in seinem soziologischen Ansatz kaum eine Rolle spielt, dieses gar nur als sozialer Akteur mit einer von Klassenfraktionen diktierten Positionalität innerhalb vieler nach diesen feinen Unterschieden strukturierter Felder wahrgenommen wird. Sloterdijk wirft ihm genau diese Vernachlässigung des weiten semantischen Feldes des Begriffes vor, da Bourdieu sich der ursprünglicheren Bedeutungsverwendung von Habitus durchaus bewusst gewesen sei. Denn er hatte diesen Begriff von Panofsky übernommen,¹⁷⁶ der seinerseits auf die Verwendung bei Thomas von Aquin zurückgriff, der den Terminus von Aristoteles übernahm und latinisierte.¹⁷⁷ Bei Aristoteles und Thomas wurde der Begriff jedoch in erster Linie verwendet, um den Menschen als zur Tugend befähigtes Lebewesen auszuweisen, wobei zwar analog zu Bourdieu der Habitus als ein elastischer »Mechanismus von zweiseitiger, passiv-spontaner Qualität« auftaucht, dieser aber nicht allein als überwältigend unveränderbares Steuerungsprinzip, sondern als »präpersonal verankertes

¹⁷³ Vgl. ebd., 107.

¹⁷⁴ Vgl. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, 287.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Siehe diese Arbeit Kap. 8.3. Weiterhin: Bourdieu, *Rede und Antwort*, 30.

¹⁷⁷ Siehe diese Arbeit Kap. 8.2.

generatives Prinzip des Handelns«¹⁷⁸ bestimmt wurde, das durch Einübung in die gewünschten Bahnen geleitet werden konnte. Für diese ältere philosophische Tradition stand die gute Gewohnheit im Mittelpunkt, die als verkörperte Disposition den Handelnden zum tugendhaften Handeln fähig machte. Sloterdijk sieht denn auch in der Bourdieu'schen Verwendung eine soziologische Verkürzung, da dieser den Begriff lediglich als Behelf für die Analyse eines »somatisierten Klassenbewußtsein[s]«¹⁷⁹ in Anspruch nimmt. Dagegen kann der Habitusbegriff den komplexen anthropologischen Sachverhalt beschreiben, dass Menschen immer schon »durch habendes Gehabtsein, prägendes Geprägtsein, disponierendes Disponiertsein, handelndes Gehandelthaben bestimmt sind«, wodurch der Mensch als Wesen erscheint, das »kann, was es soll, wenn man sich rechtzeitig um sein Können gekümmert hat.«¹⁸⁰ Nun soll hier keineswegs hinter die Dimension der unbewusst sich einschleichenden sozial vermittelten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata zurückgegangen werden, die implizit und präreflexiv gewisse Weltzugänge ermöglichen und andere verschliessen.¹⁸¹ Vielmehr sollen die Idee einer Unveränderbarkeit der Primärsozialisation und die Nicht-Thematisierung von Einübung in neue Schemata durch Handlungen, welche die Erzeugungsgrundlage überlagern, problematisiert und hier verworfen werden. Für unsere Zwecke kann also festgehalten werden: Der Mensch ist als sozialer Akteur immer schon von seiner Welt geprägt, wobei diese Prägung bereits in den frühesten Formen der Ontogenese geschieht.¹⁸² Sozialisation ist damit nicht ein nachträglicher Prozess, sondern immer schon eine Zentralbestimmung menschlicher Existenz. Durch bestimmte pädagogische Prozesse – diese können auch ohne Institution oder

¹⁷⁸ Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, 288.

¹⁷⁹ Ebd., 284.

¹⁸⁰ Ebd., 289.

¹⁸¹ Die zentralen Einsichten Bourdieus zur Verkörperung sozialer Strukturen können weiterhin als wichtiger Beitrag dieses Soziologen gelten. Aussagen wie: »Die körperliche Hexis ist die realisierte, einverleibte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens gewordene politische Mythologie.« (SS, 129). Oder: »Die von den sozialen Akteuren im praktischen Erkennen der sozialen Welt eingesetzten kognitiven Strukturen sind inkorporierte soziale Strukturen. [...] Resultat der Inkorporierung der Grundstrukturen einer Gesellschaft und allen Mitgliedern derselben gemeinsam, ermöglichen diese Teilungs- und Gliederungsprinzipien den Aufbau einer gemeinsamen sinnhaften Welt, einer Welt des *sensus communis*« (Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 730), sind auch für die vorliegende Arbeit bedeutsame Wegmarken.

¹⁸² Dies wurde im Abschnitt zur Ontogenese in dieser Arbeit bereits herausgestellt (Kap. 6.2).

Absicht, also rein mimetisch funktionieren¹⁸³ – wird der Mensch in eine Gesellschaft oder Gemeinschaft mit ganz bestimmten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata hinein habitualisiert, wobei dies vornehmlich durch Inkorporation vonstattengeht. Der Primärsozialisation kann in diesem Prozess mit Bourdieu eine vorgeordnete Rolle zugestanden werden, gleichwohl kann die Habitusformierung sowohl auf der pädagogischen Ebene reflektiert werden und dadurch mit einer gewissen Absicht erfolgen¹⁸⁴ als auch auf der Ebene des Individuums durch Einübung ihre Stossrichtung verändern und den Primärhabitus überlagern, weshalb Habitusformierungen keineswegs in Gänze dem Bewusstsein entzogen sind.

Weiterhin zu kritisieren sind die von Bourdieu herangetragenen anthropologischen Vorannahmen, die, um ein Diktum des Theologen und Kulturkritikers John Milbank zu bemühen, auf einer »Ontologie der Gewalt«¹⁸⁵ beruhen. Bei ihm wird eine »Hermeneutik des Verdachts« mit einer nicht eingeholten Selbstverständlichkeit zur Grundlage allen sozialen Zusammenlebens stilisiert, denn dieses basiert im Werk Bourdieus letztlich auf der unbewussten Inkorporierung von Strukturen, die einzig durch Kapitalakkumulation, damit durch den Fokus auf eigene Vorteile und letztlich mit einer Logik der Konkurrenz erklärt wird.¹⁸⁶ Das »Eigentliche« unter der Oberflächenstruktur des sozialen Zusammenlebens findet Bourdieu nämlich im auf alle sozialen Felder und Milieus ausgeweiteten Klassenkampf.¹⁸⁷ Altruismus

¹⁸³ Wie gesehen, bestimmt Bourdieu verschiedene pädagogische Prozesse: 1. unbewusste Eingewöhnung aufgrund von Nachahmung, 2. Überlieferungen, Vorschriften und Regeln, 3. strukturelle Übungen (SS, 138; Fröhlich, *Einverleibung (incorporation)*, 83).

¹⁸⁴ Selbstverständlich ist mit jeder pädagogischen Absicht immer eine Unsicherheit verbunden. Ob sich gesetzte Absichten dann auch wie gewollt bei den zu prägenden durchsetzen oder nicht, hängt zweifelsohne an vielen – teilweise unbestimmten und unbekannten – Variablen.

¹⁸⁵ Milbank, *Theology and Social Theory*, 4. Eine solche Ontologie der Gewalt priorisiert eine Lesart der Welt, welche die Priorität von Gewalt annimmt »and tells how this force is best managed and confined by counter-force« (ebd.).

¹⁸⁶ »Bourdieu offers a specific account of how the social field works. It is a competition, not just for life and security as in Hobbes, but for advantage, and not just material advantage as in Marx, but more general symbolic advantage.« (Dreyfus/Rabinow, *Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?*, 40).

¹⁸⁷ In dieser Hermeneutik des Verdachts ähnelt Bourdieu den von Ricœur so bestimmten Meistern des Verdachts: »Bourdieu's unified science necessarily denies the validity of the manifold significance of the practices to the practitioners. Behind these appearances he finds the explanatory reality – the meaning of human being (maximizing symbolic capital) – which structures the social field embodied in the habitus. [...] One way to account for the apparent anomalies, the disparity between appearance and reality, is to claim that the practices only work because their true

hat in dieser extremen Form eines verleiblichten Ökonomismus keinen Platz, da jede Handlung immer schon – bewusst oder unbewusst – auf die Steigerung von Kapital zielt und somit jede noch so unschuldige Aktion funktionalistisch auf eben diese Maximierung des eigenen Vorteils gerechnet wird.¹⁸⁸ Jeffrey Alexander drückt dies treffend aus: »For Bourdieu even the most traditional peasant plays the game of life like the stock market.«¹⁸⁹ Obwohl Bourdieu sich immer wieder gegen den Humanismus wandte und jedwede ahistorisch-universale Vorstellung einer menschlichen Natur verwarf, scheinen seine eigenen Grundannahmen auf der – fragwürdigen – Vorstellung einer universalen Machtakкумуляtionsgier aufzubauen,¹⁹⁰ weshalb die Kritik an anthropologischen Universalien an dieser Stelle auf Bourdieu selbst zurückgewendet werden könnte. Auch wenn hierauf die Komplexität des Bourdieu'schen Denkens und Systems ins Feld geführt und damit auch immer auf mögliche andere Lesarten seines Werkes aufmerksam gemacht werden könnte,¹⁹¹ welche alternative Schlüsse insinuieren, suggeriert doch bereits die von Bourdieu verwendete Terminologie – Interesse, Strategie, Investition, Profit – eine utilitaristisch ökonomistische Orientierung.¹⁹² Bei aller Bereitschaft zum Zugeständnis der hohen Komplexität von Interessen, Strategien und Praktiken sowie deren Interdependenzen bleiben diese schlussendlich doch auf die Meliorisierung der sozialen Position gerichtet.¹⁹³ Prinzip allen sozialen Handelns ist und bleibt damit die Konkurrenz.¹⁹⁴ Diese Prinzipien

meaning is repressed, denied, disguised, concealed, and so on. Thus the logic of such a scientific theory of human being leads Bourdieu, as it did Marx and Freud, to postulate a repressed truth and to claim to be able to liberate humanity by revealing it.« (Ebd., 41).

¹⁸⁸ »All action for Bourdieu reduces to underlying interest, whether conscious or unconscious.« (Swartz, *Culture & Power*, 68).

¹⁸⁹ Alexander, *Fin de Siècle Social Theory*, 150.

¹⁹⁰ Vgl. Swartz, *Culture & Power*, 68.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Ebd., 73. »The problem is not entirely that critics ›misread‹ Bourdieu by tacitly imposing economic assumptions on his work, as Bourdieu and Wacquant (1992:24) assert. At a minimum, the terminology of *interest*, *strategy*, *investment*, and *profit* suggests some utilitarian orientation. Take for example the idea of ›self-interest.‹ [...] it is confusing to find the language of self-interest in a sociological account that wishes to break with all vestiges of subjectivism for a fully socialized conception of human action.« (Ebd.).

¹⁹³ Auch Geschichte ist in dieser Perspektive nichts als die kämpferische Auseinandersetzung in den verschiedenen Feldern: »Was Feldgeschichte macht, ist der Kampf zwischen den Inhabern der Macht und den Anwärtern auf diese Macht, zwischen den Titelverteidigern (als Schriftsteller, Philosoph, Wissenschaftler usw.) und den *challengers*, wie man beim Boxen sagt.« (Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 70).

¹⁹⁴ Vgl. Fröhlich/Rehbein/Schneickert, *Kritik und blinde Flecken*, 403.

werden aber nicht herausgearbeitet, sondern von ihm gleichsam axiomatisch gesetzt resp. wird das soziale Handeln immer schon in diesem Licht perzipiert, weshalb die Beobachtungen diese Prinzipien wiederum bestätigen, womit sich eine Zirkularität einschleicht, bei der eine Falsifizierbarkeit zum Ding der Unmöglichkeit wird.¹⁹⁵

Letztlich kann im Sinne dieser Studie darauf hingewiesen werden, dass Bourdieu selbst wohl nicht viel von einem »Geschichtenrealismus« gehalten hätte. Nicht zuletzt wird dies aus einem kurzen Abschnitt seiner Schrift »Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns« bestätigt, in welchem er sich ausdrücklich mit der Frage der Lebensgeschichte beschäftigt. Bereits die Überschrift dieser Passage verrät sein Verhältnis zur Vorstellung des Lebens als einer Geschichte: »Die biographische Illusion«.¹⁹⁶ Wer den sogenannten Common Sense, dass das Leben in seiner Gesamtheit eine Geschichte sei, akzeptiere, und dies täten tatsächlich fast alle, denn bereits die Umgangssprache enthülle in ihren Metaphern für das Leben – Weg, Strasse, Reise, Lauf usw. – genau diese Vorstellung einer linearen Gerichtetheit mit einem Beginn, einigen Etappen, vielleicht einigen Umwegen und schliesslich einem Ende, der müsse sich die Voraussetzungen dieser scheinbar hegemonialen Perspektive vor Augen führen lassen. Bourdieu will genau dies tun. Die erste Voraussetzung liege darin, dass diese Ganzheit des Lebens meist als Ausdruck von subjektiven und objektiven Intentionen und damit eines Entwurfs gesehen werde, womit ein Sartre'scher Begriff aufgenommen wird, der eigentlich nur explizit mache, was bereits in den unschuldigsten biographischen Schilderungen durch ihre Anzeigetermini wie »schon immer«, »seit langem schon« oder »von nun an« stecke.¹⁹⁷ In der postulierten Kohärenz des Lebens sieht Bourdieu das Interesse an der Sinngebung am Werk, ein Interesse also »am Erklären, am Auffinden einer zugleich retrospektiven und prospektiven Logik, einer Konsistenz und Konstanz«.¹⁹⁸ Es sei diese menschliche Neigung, sich zum »Ideologen des eigenen Lebens zu machen«,¹⁹⁹ die sich zur Komplizenschaft mit der Schriftstellerei, insbesondere des Romans und der autobiographischen Erzählung, ausgezeichnet eigne. Allerdings verwundere es gerade deswegen auch

¹⁹⁵ Dazu Dreyfus und Rabinow: »Everything from accumulating monetary capital to Praise for being burned at the stake automatically counts as symbolic capital. To say that whatever people do they do for social profit does not tell us anything if profit is defined as whatever people pursue in a given society.« (Dreyfus/Rabinow, *Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?*, 42).

¹⁹⁶ Siehe: Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 75–83.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 75.

¹⁹⁸ Ebd., 76.

¹⁹⁹ Ebd.

nicht, dass die Abkehr von linearen Erzählmustern beim Roman zeitlich ungefähr mit der Infragestellung der Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz zusammengefallen sei. Die damit einhergehende Erfindung neuer literarischer Ausdrucksformen entblöße das traditionelle Verständnis von Kohärenz und Totalität, die der Roman exemplarisch veranschauliche, in ihrer Willkür.²⁰⁰ Dazu zitiert er – scheinbar zustimmend – Robbe-Grillet:

das Wirkliche ist unzusammenhängend, aus grundlos nebeneinander gestellten Elementen gebildet, von denen jedes einzigartig ist und die um so schwieriger zu fassen sind, als sie ständig unvorhergesehen, ungelegen, zufällig auftauchen.²⁰¹

Dass die Vorstellung von biographischer Kohärenz eine Illusion sei, wird von ihm also unverblümt behauptet. Als Soziologe ist er gleichwohl an der Frage interessiert, weshalb das Leben trotz der zuvor postulierten Uneinheitlichkeit als Totalität erlebt wird. Dazu muss er selbstverständlich eine Stufe tiefer graben, um den eigentlichen Motivator dieser Kohärenzillusion dingfest zu machen. Dass dieser sich in den sozialen Mechanismen finden lässt, kann nach den vorangehenden Untersuchungen kaum überraschen. Die soziale Welt stelle, da sie Identität als das »Gleich-Bleiben« mit Normalität identifiziere, eine Vielzahl an Institutionen für diese Vereinheitlichung bereit. Das offensichtlichste Beispiel findet Bourdieu aber im Eigennamen gegeben, der sowohl der Zeit als auch dem Raum aufgrund seiner Invariabilität entzogen sei. Dieser lasse die Illusion einer diachronen Konstanz entstehen, die gleichzeitig eine Einheit über die verschiedenen sozialen Räume insinuiere und so etwas wie ein Individuum mit fixierter Identität erschaffe. Damit markiere der Eigenname auch gleichsam die Urform der willkürlichen Setzung, die durch Klassifizierung und Benennung versuche, Klarheit in die eigentlich unscharfen und fließenden Realitäten zu bringen.²⁰² Die Annahme einer Lebensgeschichte, bei der sich eine gewisse Richtung aufgrund eines Entwurfs nachzeichnen liesse, ist für Bourdieu selbstredend als Illusion abzutun:

Der Versuch, ein Leben als eine einmalige und sich selbst genügende Abfolge von Ereignissen zu verstehen, deren einziger Zusammenhang in der Verbindung mit einem »Subjekt« besteht, dessen Konstanz nur die eines Eigennamens sein dürfte, ist ungefähr so absurd wie der Versuch, eine Fahrt mit der U-Bahn zu erklären, ohne die Struktur des Netzes zu berücksichtigen,

²⁰⁰ Vgl. ebd., 77.

²⁰¹ Robbe-Grillet, *Der wiederkehrende Spiegel*, 198.

²⁰² Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 78 ff.

das heißt, die Matrix der objektiven Relationen zwischen den verschiedenen Stationen.²⁰³

Es seien vielmehr die Vorgaben des Marktes sowie die Positionen innerhalb der Felder und die institutionellen Vorgaben, welche die »Lebensgeschichte« als Produktion der Erzählung eines Akteurs bestimmen würden:

Die biographischen Ereignisse sind als ebenso viele Platzierungen und Platzwechsel im sozialen Raum zu definieren, das heißt, genauer, in der Abfolge der verschiedenen Zustände der Distributionsstruktur der verschiedenen Kapitalsorten, die in dem betreffenden Feld im Spiel sind.²⁰⁴

Tatsächlich wäre es absurd, eine Lebensgeschichte ohne die sozialen Zwänge, Vorgaben, aber auch Möglichkeiten zu denken. Es wäre aber ähnlich absurd, eine Fahrt mit der U-Bahn ohne fahrendes Subjekt denken zu wollen. Dass Lebensgeschichten »Handlungs-Widerfahrnis-Gemische«²⁰⁵ sind und damit die Doppelbestimmung von Handeln und Erleiden mit allen Unschärfen und Interdependenzen aufgenommen ist, muss als absolut unverzichtbare Voraussetzung für die Rede des In-Geschichten-Verstricktseins postuliert werden und wurde im Anschluss an Wilhelm Schapp und Paul Ricœur immer wieder betont. Auch hier begegnet wieder – diesmal unter dem Vorzeichen des Anti-Narrativen –, was bei Bourdieu bereits mehrfach aufgetaucht ist: die Auflösung von Intentionalität und Subjektivität sowie letztlich der gesamten Wirklichkeit in die Mechanismen der sozialen Strukturen und damit – in der Bourdieu'schen Idiosynkrasie – in die Logik von Egoismus, Konkurrenz und Macht. Dass diese teilweise unterschweligen Logiken einem christlichen Welt-, Fremd- und Selbstverhältnis diametral widersprechen und Bourdieu dadurch seine eigene Erzählung über die Wirklichkeit in einen Imaginationsraum einfügt, dem von theologischer Warte dezidiert widersprochen werden muss, soll hier also klar herausgestellt werden. Gleichwohl sind viele seiner Einsichten zur Inkorporation von Zeit- und Raumstrukturen und zur Funktionsweise des Habitus für das hier dargelegte Vorhaben hoch anknüpfungsfähig.

²⁰³ Ebd., 82.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 63.

KAPITEL 9

DIALEKTIK VON LEIBLICHKEIT UND NARRATIVITÄT

Narrative affects embodiment which in turn affects narrative
which in turn affects embodiment and so on.¹
(Roy Dings)

Die Beobachtungen aus entwicklungspsychologischen, leibphänomenologischen und soziologischen Gesichtspunkten legen den Schluss nahe, dass von einem interaktiven, bidirektionalen oder spiralförmigen Prozess der gegenseitigen Beeinflussung von Leiblichkeit und Narrativität ausgegangen werden muss. Genannte Beobachtungen treffen sich auch mit einigen Perspektiven des gegenwärtigen Diskurses rund um die Interrelationalität dieser beiden Topoi. In besagtem Diskurs werden die beiden Themengebiete unter unterschiedlichen Frageperspektiven angegangen und mit diversen Frageinteressen behandelt, die jeweils verschiedene Antworten zutage fördern. Ohne die Theorielandschaft erschöpfend zu kartographieren, soll dennoch kurz auf einige Ähnlichkeiten und Unterschiede zu dem hier entwickelten Ansatz eingegangen werden. Dabei werden Frageperspektiven und Antwortversuche virulent, die bereits in der Untersuchung zur Geschichtenfiguration der Lebenswelt von Interesse waren. So spielt z. B. die Differenzierung eines narrativen Selbst und eines minimalen »core self«, das als leibliches Erleben vor jeder narrativen Strukturierung postuliert und geschützt werden will, gerade in der Frage nach der Beziehung von Narrativität und Leiblichkeit erneut eine Rolle.²

Grundsätzlich scheint das Diskursfeld als ein Spektrum mit zwei einander entgegengesetzten Positionen an beiden Polen beschreibbar zu sein. Einig sind sich die Diskursteilnehmer darin, dass sowohl die leibkörperliche Verfasstheit menschlicher Existenz als auch Narrati-

¹ Dings, *The Dynamic and Recursive Interplay of Embodiment and Narrative Identity*, 203.

² Zuletzt wurde diese These als eine Stockwerklogik des Selbst im Kapitel 6.4 behandelt, dort in Aufnahme von Zahavi und Damasio.

vität für den Selbstvollzug dieser Existenz bedeutend sind. Uneinig ist man sich dabei, wie sich diese Aspekte zueinander verhalten. *Auf der einen Seite* lassen sich Positionen verorten, deren Anliegen darin besteht, die beiden Bereiche möglichst fein säuberlich zu trennen, um nicht Gefahr zu laufen, die menschliche Existenz rein cogitativ zu verstehen. Hierbei wird eine unidirektionale Beeinflussung von Leiblichkeit auf die Narrative eines Selbst postuliert: »It is not narratives that shape experiences but, rather, experiences that structure narratives.«³ Das Subjekt der Erfahrung ist in dieser Linie ein leibkörperliches Subjekt, das etwas erlebt, und erst im Anschluss wird diese Erfahrung in die Parameter eines Narrativs gerückt.⁴ Das Narrative hat an dieser Stelle immer die Rolle einer postexperientialen linguistisch-reflexiven Aktivität, die präkonzeptuelle sowie prälinguistische Erfahrung intelligibel werden lässt.⁵ In diese Richtung gehen – mit unterschiedlichen Betonungen und Interessen – die Ansätze von Zahavi,⁶ Strawson,⁷ Menary,⁸ Kerby,⁹ Gallagher oder Hutto.¹⁰ Impliziert ist dabei häufig sowohl das Interesse an der Frage nach der Primordialität von einem der beiden Topoi als auch teilweise an der (Un)Abhängigkeit leibkörperlicher Erfahrung von jeglicher narrativer Struktur.¹¹ Zu Recht kritisieren einige dieser Autoren eine Perspektive, die das Selbst einzig als narrative Konstruktion versteht und dadurch die konkrete materielle Ebene leibkörperlicher Existenz aus den Augen verlieren. Tatsächlich sind einige Ansätze innerhalb der Debatte um narrative Identität erstaunlich unbesorgt um letztere Dimension.¹² *Auf der ande-*

³ Menary, *Embodied Narratives*, 79.

⁴ »On the model I am sketching the embodied self is prior to any narrative. First there are the experiences of a living body and then we turn those experiences into a narrative. So I tell the story of how I was hit on the arm by a hard ball and it hurt and left a large bruise. In the story there is a subject of experience – someone to whom the pain is ascribed. It seems more reasonable to say that the subject of experiences is an embodied subject, rather than a fictional narrative object.« (Ebd., 78f.).

⁵ Vgl. Mackenzie, *Embodied Agents, Narrative Selves*, 155. »The self is primarily an embodied consciousness that engages with the world, only later does it attempt to weave together the subjective embodied experiences, intersubjective communication with others and the objective public and shared world in which this all takes place, via narratives«. (Menary, *Embodied Narratives*, 77).

⁶ Vgl. Zahavi, *Self and Other*.

⁷ Vgl. Strawson, *Against Narrativity*.

⁸ Vgl. Menary, *Embodied Narratives*.

⁹ Vgl. Kerby, *Narrative and the Self*.

¹⁰ Vgl. Gallagher/Hutto, *Narratives in Embodied Therapeutic Practice*; Hutto, *Narrative Practice and Understanding Reasons*.

¹¹ Vgl. Dings, *The Dynamic and Recursive Interplay of Embodiment and Narrative Identity*, 188f.

¹² Brandon nennt Schechtman und Taylor als Protagonisten in diesem Diskurs, welche die leibliche Dimension im Zusammenhang mit der Frage rund um narrative

ren Seite sind Positionen auszumachen, bei denen der Hinweis auf die Zentralstellung des Leibes für das Nachdenken über den Menschen nicht zu einer kategorialen Trennung eines leibkörperlichen »minimal self« und eines narrativ-reflexiven Selbst führen. Es wurde schon gezeigt, dass diese Trennung zwar konzeptionell und ontogenetisch legitim ist, dass sie aber bei einem durch den Spracherwerbsprozess hindurchgegangenen Menschen nicht einfach zwei nebeneinander- oder übereinanderstehende Ebenen markiert, vielmehr durchdringen sich diese Dimensionen in der lebensweltlichen Erfahrung.¹³ Sogar wenn eine Unterscheidung zwischen einem minimal erlebenden Selbst und einem temporal sich erstreckenden, autobiographischen Selbst angenommen wird, folgt daraus noch lange nicht, dass die verleiblichte Erfahrung eines Akteurs nicht ihrerseits durch Erzählungen resp. Geschichten beeinflusst wird.¹⁴ Es ist diese letztere Behauptung, die von den Verfechtern einer bidirektionalen, interaktiven Verhältnisbestimmung zwischen Leiblichkeit und Narrativität vertreten wird. Um die Möglichkeit dieser Beeinflussung plausibel zu machen, bemüht etwa Mackenzie das Beispiel einer jungen Frau, die sich aufgrund vergangener Erlebnisse – vielleicht war sie übergewichtig oder wurde von ihren Brüdern beim Sport ausgeschlossen – als unkoordiniert und tolpatschig wahrnimmt. Diese Wahrnehmung ihrer selbst infiziert die Art und Weise, wie sie sich leiblich fühlt und körperlich präsentiert, und dadurch auch ihre gesamte Erfahrung der Wirklichkeit. Falls diese Frau sich später dazu entscheiden würde, einem Fitnesscenter oder Sportclub beizutreten, dann könnte sich durch diese neue Praxis und den damit einhergehenden Gewinn an Kraft und neuen körperlichen Fähigkeiten auch ihre Selbstwahrnehmung verändern. Besagte Veränderungen in der Wahrnehmung werden dann gleichsam in den gesamten Prozess der Fähigkeitsgenerierungen integriert und formen dadurch das Selbsterleben des eigenen Leibes, was zur – teilweise unbewussten – Veränderung der körperlichen Haltung führen kann.¹⁵ Dass die Art und Weise, wie man sich selbst versteht und wahrnimmt, Auswirkung auf die eigenen Gefühle und die körperliche Performanz hat, wird auch von Brandon bestätigt:¹⁶ Veränderungen in der Art

Identität kaum bedenken. Daniel Dennett würde sogar noch weitergehen und das narrative Selbst als Abstraktion bezeichnen (vgl. Brandon, *Body and Self*, 68).

¹³ Siehe dazu die entwicklungspsychologischen Überlegungen zum Spracherwerb mit den Veränderungen im Weltzugang durch diese erworbenen Fähigkeiten (Kap. 6).

¹⁴ Vgl. Mackenzie, *Embodied Agents, Narrative Selves*, 155. Siehe dazu auch die Thematisierung der Einwände von Zahavi (Kap. 6.4).

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. Brandon, *Body and Self*, 77. »For example, consider a woman who has a poor impression of herself, who has the idea that she is a bore and should not be in other

und Weise, wie der eigene Körper eingesetzt, trainiert und präsentiert wird, können zu Veränderungen im eigenen narrativen Selbstverständnis führen und umgekehrt können verschiedene Arten des narrativen Selbstverständnisses zu entsprechenden Körperhaltungen resp. Bewegungsmustern führen.¹⁷

Sowohl Mackenzie als auch Brandon und Shibolet¹⁸ berufen sich in ihren Plausibilisierungsversuchen eines dialektischen Verhältnisses von narrativem Selbstverständnis und leibkörperlicher Existenz auf feministische Einsichten zur soziokulturellen Macht der Festschreibung von Selbstverständlichkeiten – in diesem Falle geschlechterspezifische Rollen – bis in die Leiblichkeit von Individuen. Insbesondere Iris Young mit ihrem Artikel von 1980 »Throwing like a Girl«¹⁹ wird immer wieder herangezogen, um eine allzu rigide Trennung von diskursiven Räumen mit ihren Narrativen von den biologisch-natürlichen Räumen der leibkörperlichen Existenz infrage zu stellen. Young untersucht, ausgehend von einer Beobachtung Erwin Straus' zur Differenz im Wurfverhalten von Jungen und Mädchen,²⁰ mögliche Gründe für die genannte Differenz und kombiniert dazu die feministischen Einsichten de Beauvoirs²¹ mit der Leibphänomenologie von Merleau-Ponty. Straus beobachtet in der Wurfbewegung eine geschlechtsspezifisch

peoples' way; she enters a public space in a completely different manner – e. g. shoulders folded inward, avoiding eye contact – than a woman who believes she is the kind of person people tend to like. The latter may enter a room with a more open posture, daring to take up space and filling the room with her voice«. (Ebd.).

¹⁷ Sie führt ein Beispiel an, bei dem die Veränderungsprozesse sowohl von der einen Seite (leibkörperliche Praxis) wie auch von der anderen Seite (narratives Selbstverständnis) her den jeweiligen Gegenpol verändern können: »Or consider again Mackenzie's example of the thin man who develops a fit and lean representation of himself as he develops into a cross-country runner. In this example, the man's self-understanding changes because of bodily changes. However, it could also have happened the other way around. Imagine that without (first) changing physically, the man changes his self-image through reflection. He may, for instance, realize that his representation of himself as puny and scrawny originates from being bullied when he was younger. However, he is now in a different environment where he has made new friends and gotten into a relationship. This all leads to his self-esteem growing and the realization that he does not have to see himself the way he does: it is a perspective rather than a fact of his being.« (Ebd.). Diese Einsichten erinnern an die Beobachtungen zur gegenseitigen Beeinflussung von Gefühlen auf Körperhaltungen und die Fähigkeit von Letzteren, Erstere hervorzurufen (siehe dazu diese Arbeit Kap. 7.4.2).

¹⁸ Siehe die online frei zugängliche, hochinteressante Masterarbeit von Yotam Shibolet: Shibolet, *Towards a Framework for Embodied Narrativity*.

¹⁹ Siehe: Young, *Throwing like a Girl*.

²⁰ Vgl. Straus, *The Upright Posture*.

²¹ Vgl. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*.

unterschiedliche Nutzung des Lateralraumes²² und folgert daraus eine grundsätzliche Differenz im Zur-Welt-Sein der beiden Geschlechter.²³ Young fragt nun genauer nach, worin diese Differenz besteht und weshalb es sie gibt. Im Anschluss an de Beauvoir versucht sie, besagten Unterschied als Differenz aufgrund der gegebenen soziokulturellen Situation herauszustellen, und sieht die jeweiligen Beschränkungen nicht nur als Einschränkungen auf der Ebene des Diskursraumes, sondern bereits als Beschränkungen des leiblichen Zur-Welt-Seins, weshalb bei ihr das von Merleau-Ponty aufgenommene »Ich kann«²⁴ Husserls durch ein »Ich kann nicht«²⁵ eingehegt wird. Die Quelle des Unterschiedes im körperlichen Ausdruck der Wurfbewegung lässt sich demnach nicht allein biologisch erklären, sondern hat ihren Ursprung »in the particular situation of women as conditioned by their sexist oppression in contemporary society.«²⁶ Ihr zufolge beginnt diese Konditionierung schon sehr früh und durchdringt mehr oder weniger alle Lebensbereiche.²⁷ Ohne Youngs Beobachtungen hier weiter

²² »The girl of five does not make any use of lateral space. She does not stretch her arm sideward; she does not twist her trunk; she does not move her legs, which remain side by side. All she does in preparation for throwing is to lift her right arm forward to the horizontal and to bend the forearm backward in a pronate position. In the final motion, action is limited to the triceps and flexors of the hand. The excursion of her motion in the elbow joint does not exceed an angle of about 90°. The length of the lever from the fulcrum at the elbow to the palm of the hand coincides with the length of the forearm. The ball is released without force, speed, or accurate aiming. It enters almost immediately the descending branch of a steep parabola. At the age of six, the girl tilts her right shoulder slightly, moves the left foot forward one small step, but shows no further progress. A boy of the same age, when preparing to throw, stretches his right arm sideways and backwards, supinates the forearm, twists, turns and bends his trunk, and moves his right foot backward. From this stance, he can support his throwing almost with the full strength of his total motorium. The excursion of his final motion reaches an angle of 180°. It moves around the left standing leg as its central axis. The radius of this semi-circle exceeds by far the full length of the arm. The ball leaves the hand with considerable acceleration; it moves toward its goal in a long fiat curve.« (Straus, *The Upright Posture*, 553).

²³ »The difference, then, would belong to the area of expression; it would not be a difference of strength and build but of general psychological attitude in relation to the world and to space.« (Ebd., 553).

²⁴ Vgl. *Hua IV*, 253.

²⁵ »Typically, the feminine body underuses its real capacity, both as the potentiality of its physical size and strength and as the real skills and coordination which are available to it. Feminine bodily existence is an inhibited intentionality, which simultaneously reaches toward a projected end with an ›I can‹ and withholds its full bodily commitment to that end in a self-imposed ›I cannot.‹« (Young, *Throwing like a Girl*, 146).

²⁶ Vgl. ebd., 152.

²⁷ »For the most part, girls and women are not given the opportunity to use their full bodily capacities in free and open engagement with the world, nor are they encour-

auszuwerten, sollte trotzdem klar sein, weshalb ihre Einsichten für die Postulierung einer interaktiv-dynamischen und bidirektionalen Verhältnisbestimmung von Narrativität und Leiblichkeit von zentraler Bedeutung sind. Durch sie wird deutlich, wie radikal der diskursive Raum einer Kultur den Leibkörper der darin Agierenden prägen kann. Wer die grundsätzliche Möglichkeit dieser Dimension der Wechselwirkung eingesehen hat, für den sollte es eigentlich einsichtig sein, dass auch die persönlichen Narrative des eigenen Lebens – das narrative Verständnis seiner selbst – Einfluss auf die leibliche Dimension menschlicher Existenz haben.²⁸

Gleichwohl sind es eben zu grossen Teilen die Narrative einer Kultur, welche die Hintergrundfolie für das eigene narrative Selbstverständnis bilden und dadurch das leibkörperliche Zur-Welt-Sein teilweise erheblich beeinflussen. Denn auch das eigene narrative Selbstverständnis ist stets eingebettet in grössere und teilweise typisierte Narrative einer konkreten Kultur und wird von solchen präfiguriert. Caracciolo beschreibt diese Einbettung wie folgt: »We do not tell stories in a narrative vacuum; we construct an identity and make sense of our lives by positioning ourselves vis-à-vis some cultural expectations that are, in themselves, narratively constructed: falling in love, having a successful career, becoming pregnant – virtually all aspects of our lives are regulated by dominant narratives.«²⁹ Dass diese Strukturierung der eigenen narrativen Identitätskonstruktion anhand kultureller Erwartungen sowie die mögliche Variierung der eigenen Identität aufgrund der Konfrontation mit neuen imaginierten Welten und Protagonisten für die Entwicklung eines Selbst absolut wesentlich ist, wurde im Anschluss an Paul Ricœur immer wieder behauptet. Dass diese Strukturierung und Präfigurierung aber – um mit Ricœur zu sprechen – nicht erst die Ebenen der Mimesis₂ und Mimesis₃, sondern bereits die Ebene lebensweltlicher Erfahrung (Mimesis₁) betrifft, war eine weitere wichtige Einsicht dieser Studie.³⁰ Jeder Versuch einer zu radikalen Trennung

aged as much as boys to develop specific bodily skills. Girl play is often more sedentary and enclosing than the play of boys. In school and after school activities girls are not encouraged to engage in sport, in the controlled use of their bodies in achieving well-defined goals.« (Ebd., 152). Dass die Beschreibung von soziokultureller Konditionierung tiefgehende Ähnlichkeiten zu Bourdieus Konzept der Habitus- resp. Hexisgenerierung aufweist, ist leicht einzusehen.

²⁸ Vgl. Brandon, *Body and Self*, 81.

²⁹ Caracciolo, *Narrative, Meaning, Interpretation*, 372.

³⁰ So auch bei Shibolet: »Narrativity, I am prone to suggest, originates as an enactive modality of interpreting tangible relationalities to the world we inhabit. Enactive perception substantiates narrative understanding at the level of mimesis 1, which takes place within the doing rather than just in the pre-narrative quality of action. Actions acquire a degree of ›integration and actuality‹, partially through a form of narrative

zwischen »mentalistischer Erzählkonstruktion« und leibkörperlicher Erfahrung wird spätestens mit der Einsicht in die Einbettung in kulturelle Narrative unterminiert, denn diese wirken in und strukturieren die Lebenswelt noch vor jeglicher reflexiven Einholung: »[W]e are not born into a world of children, but [...], as unspeaking children, we come into a world already full of all our predecessors' narratives.«³¹ Erfahrung ist nicht neutral, sondern von den Narrativen einer Kultur durchsetzt! Deshalb sind bereits unsere leibkörperlichen Perspektiven resp. unsere vorreflexiven Wahrnehmungen

always already mediated by, and responsive to, our relations to others, our social situation and social and cultural representations and practices, including those related to gender, ethnicity, sexuality and disability. [...] insofar as we are individuated agents within a social world, our bodily experience is itself interwoven with this process of interpretation, reinterpretation and future-directed anticipation.³²

Für die leibkörperliche Existenz wird also sowohl die Bedeutung der Ebene kultureller Narrative behauptet, welche das eigene narrative Selbstverständnis immer schon vorstrukturiert, als auch die der Ebene des eigenen narrativen Selbstverständnisses mit seinen vielen persönlichen Spezifika.

Auch Roy Dings verweist mit seinem interessanten Ansatz ebenso auf die zirkulatorische Dynamik zwischen Leiblichkeit und Narrativität, und zwar anhand der Vorstellung narrativer Selbstprogrammierung einerseits und des in dieser Studie bereits bekannten Themengebietes von Affordanzen andererseits. Den Begriff der Selbstprogrammierung sowie die dazugehörige Auffächerung zweier Formen von Intentionalitäten übernimmt er von Marc Slors.³³ Nach ihm gibt es 1. proximale (Kurzzeit) Intentionen wie z.B. das Heben eines Fingers oder das Ergreifen eines Glases und 2. distale (Langzeit) Intentionen wie die Absicht, den Flug nach Berlin nächste Woche zu erwischen oder eines Tages Inhaber einer grossen Firma zu werden. Dabei strukturiert die bewusste Deliberation, die bewusste Setzung von distalen Inten-

sensemaking (however minimal), already at the level of enactive perception – they do not have to wait until they are consciously processed into some parallel, purely symbolic cultural order.« (Shibolet, *Towards a Framework for Embodied Narrativity*, 71 und weiter 78 ff.).

³¹ Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 182.

³² Mackenzie, *Embodied Agents, Narrative Selves*, 163 f. Hier bezieht sie sich auch auf Kim Atkins: »One's first-personal perspective is always already an intersubjective, intercorporeal perspective situated in a material and cultural world: a unity of first-, second-, and third-personal perspectives.« (Atkins, *Narrative Identity and Moral Identity*, 56).

³³ Siehe: Slors, *Conscious Intending as Self-Programming*.

tionen die proximalen Intentionen gleichsam auf die längerfristigen Ziele hin.³⁴ Mit dieser Unterscheidung und der damit einhergehenden Verhältnisbestimmung von längerfristigen zu proximalen Intentionen sieht Dings die Möglichkeit gegeben, sinnvoll von narrativer Strukturierung zu sprechen: »[O]ur conscious, narrative deliberation is the structuring cause for many of our everyday interactions with the (social) environment.«³⁵ Mit diesem konzeptionellen Repertoire differenziert Dings zwei Tätigkeiten, die ohne narrative Selbstprogrammierung kaum verstanden, geschweige denn durchgeführt werden können. Einerseits gibt es die Dimension der narrativen Zielsetzung (*narrative goal-setting*), die er anhand eines Beispiels verdeutlicht: Man stelle sich vor, Jakob realisiert, dass er eigentlich nicht derjenige Vater für seine Kinder ist, der er immer sein wollte. In seiner Idealvorstellung würde er den Sonntagnachmittag mit seinen Kindern verbringen und mit ihnen Fußball spielen, wandern, schwimmen usw. Doch die Realität sieht anders aus. Meistens verbringt er den Sonntagnachmittag am Laptop und arbeitet. Die Setzung des Zieles, ein besserer Vater zu werden, kann nun als distale Intention begriffen werden, die dabei helfen soll, die proximale Intentionsresponsivität so zu strukturieren, dass seine spontanen Handlungen immer mehr in die Richtung seines längerfristigen Zieles gerückt werden.³⁶ Andererseits kann diese Form der Selbstprogrammierung auch in Situationen helfen, die erst verstanden werden müssen (*narrative meaning-making*). Als Beispiel führt er den Prozess an, der sich einstellt, nachdem der Ehepartner seine Untreue zugibt. Um diese Situation zu meistern und ihr irgendeinen Sinn abzurufen, müssen verschiedene Elemente beachtet werden. So stellen sich diverse Fragen: Welche Handlungen sind nun in welchen Kontexten relevant? Wie sollte man z. B. auf die im Betrug involvierte weitere Person reagieren? Wie kann nun die Beziehung zum eigenen Partner weitergehen usw.³⁷ Narrative Deliberationen können nach Dings am besten verstanden werden als Versuche, derartige konkrete leibliche Interaktionen zu beeinflussen und zu verändern: »That is, they are attempts to ›orientate‹ [...] our habits and actions so as to become in line with our long term narrative concerns.«³⁸ Damit ist die

³⁴ »Forming a conscious distal intention to do x in the future is attempting to program oneself to be unconsciously responsive to appropriate future stimuli in relevant contexts.« (Ebd., 96).

³⁵ Dings, *The Dynamic and Recursive Interplay of Embodiment and Narrative Identity*, 194.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. ebd., 194f.

³⁸ Ebd., 195. »Indeed, when confronted with the abstract question of ›What does it mean that I have been cheated on?‹, this is typically not answered at once and in full by means of disengaged reflective narrative deliberation. Rather, such questions tend

eine Seite der Beziehung von Narrativität und Leiblichkeit beleuchtet. Aufgrund eigener narrativer Zielsetzungen werden konkrete leibliche Interaktionen mit der Welt und den Menschen auf diese Ziele hin strukturiert und manifestieren sich deshalb im leibkörperlichen Umgang des Menschen.

Auf der anderen Seite stellt sich die Frage, inwiefern der leibkörperliche Umgang die narrativen Deliberationen beeinflusst. Interessanterweise versucht Dings, diese Seite der Wechselbeziehung mit Bezug auf das Affordanzkonzept aus der ökologischen Psychologie zu erhellen. Dabei interessiert ihn vor allem die Dimension des einladenden Charakters mancher Affordanzen aufgrund ihrer Relevanz für die eigenen Sorgen, Wünsche, Begehren usw.³⁹ Genannte Aspekte sind nicht einfach festgeschrieben, sondern häufig relativ fluid – die eigenen Wünsche sind mit 15 Jahren nicht die gleichen wie mit 45 Jahren usw. – und können sich in Prozessen narrativer Deliberation verfestigen oder auch verändern. Aufgrund dieser narrativen Deliberation und der sich daran anschliessenden Verpflichtung gegenüber und Identifikation mit gewissen Anliegen kann sich somit die Erfahrung von Affordanzen verändern. Denn plötzlich werden die Dinge und Handlungen, welche mit diesen Identifikationen zusammenhängen, als einladend resp. persönlich wichtig erfahren.⁴⁰ Wenn Affordanzen zu Handlungen auffordern, die zu den eigenen Zielen, zu den eigenen Anliegen Kongruenz aufweisen, erscheinen diese im Lichte persönlicher Bedeutsamkeit. Entsprechend kann der Umkehrschluss gezogen werden: Wenn die Umwelt zu Handlungen auffordert, die nicht im Einklang mit den eigenen narrativen Intentionen sind, affiziert dies unsere leibliche Responsivität gegenüber besagten Affordanzen.⁴¹ In der leiblichen Interaktion mit der eigenen Umwelt wird demnach unsere Phänomenologie, d.h. die Art und Weise, wie die Dinge er-

to be bracketed into more concrete questions that pertain to embodied interactions with people and objects. And the answers to such questions often involve a form of self-programming.« (Ebd.).

³⁹ Vgl. dazu Kap. 7.4.4.

⁴⁰ Vgl. Dings, *The Dynamic and Recursive Interplay of Embodiment and Narrative Identity*, 197.

⁴¹ Vgl. ebd. Folgendes Beispiel kann diese Dynamik veranschaulichen: Wenn sich jemand vorgenommen hat, in 3 Jahren 40 Kilo abzunehmen, um danach so auszusehen, wie es der eigenen Idealvorstellung entspricht, dann ist der einladende Charakter eines Fahrstuhls im Bürogebäude getrübt. Vielleicht noch nicht gleich zu Beginn des Vorhabens, aber auf jeden Fall nach einigen Monaten der körperlichen Anstrengung und strikten Diäten wird der Einladungscharakter des Fahrstuhls anders wahrgenommen, weil er ein Hindernis sein kann für die längerfristigen Ziele. Dagegen haben vielleicht plötzlich die Treppen eine einladende Wirkung, die man sich früher kaum hätte vorstellen können.

scheinen, aufgrund von leiblich-affektiven Rückkopplungen darüber informiert, ob die von uns ausgeführten Handlungen mit den narrativen Anliegen im Einklang stehen oder nicht. Sobald dieser präreflexive leibliche Interaktionsmodus nämlich gestört wird, d. h., sobald eine Situation oder auch Gegenstände oder Personen auftreten, die diese flüssig-spontane Dimension des In-der-Welt-Seins behindern, signalisiert dies häufig die Notwendigkeit der Reflexion und kann zu erneuter narrativer Deliberation und narrativer Selbstprogrammierung führen.⁴² Es sollte aus der bisherigen Studie deutlich geworden sein, dass weder narrative Deliberation resp. Selbstprogrammierung noch das Wahrnehmen von handlungsrelevanten Affordanzen individualistisch gedacht werden kann. Auch Dings betont den soziokulturellen Horizont, vor dem diese Aspekte ihren Sinn erhalten: »We are always already situated in the world; our interactions take place in a context where we are already socialized, have a particular history, background, and so forth.«⁴³ Gerade die letztgenannten Aspekte weisen auf den diachronen Charakter dieses Hintergrundes hin, sowohl auf der Ebene des dem Einzelnen vorgeordneten »Berg[s] von Geschichten«⁴⁴ aus dem soziokulturellen Milieu als auch auf der Ebene der persönlichen Erfahrung. Die von uns erlebte Welt ist immer schon Resultat von vorangehenden Handlungen, die ihrerseits wiederum engstens mit der eigenen narrativen Deliberation zusammenhängen. D. h., wir sind immer eingebettet in einen narrativen Hintergrund, wobei dieser in elementarem Zusammenhang mit der Sozialität und der Materialität der eigenen Lebenswelt steht.⁴⁵ Der narrative Hintergrund besteht dementsprechend aus einer Vielzahl von Aspekten. Neben Personen, die für das eigene Leben eine bedeutende Rolle einnehmen, gibt es auch Objekte, welche dabei helfen, das eigene narrative Selbstverständnis zu strukturieren, zu stärken oder auch zu verändern.⁴⁶ Kleidung z. B. kann als expressiv-kommunikativer Aspekt eines solchen Hintergrundes gewertet werden, da durch diese etwas davon sichtbar wird, wie sich jemand selbst versteht oder verstanden werden möchte. Weiterhin können Objekte stabilisierende Wirkung für das narrative Selbstverständnis erzielen. Man denke an Souvenirs, die in der eigenen Wohnung verteilt sind und das Selbstbild eines abenteuerlustigen Menschen stärken, oder an die selbstangebauten Tomaten

⁴² Vgl. ebd., 198.

⁴³ Ebd., 199.

⁴⁴ *PdG*, 32.

⁴⁵ Vgl. Dings, *The Dynamic and Recursive Interplay of Embodiment and Narrative Identity*, 199.

⁴⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang die Beschreibung der Geschichtenverstrickung anhand einer Melone (Kap. 3.2).

im Garten oder auf dem Balkon, die jemanden in seinen Bestrebungen bestärken, ökologisch sensibel und dazu noch gartentechnisch versiert zu sein. Ein weiteres Beispiel, was sich im Zwischenraum von expressiv-kommunikativ und stabilisierend verorten lässt, sind Profile auf sozialen Medien, die es erlauben, in einen Raum einzutreten, in dem ein Selbstbild geschaffen werden kann, das den eigenen Vorstellungen – teilweise wohl trügerisch – näherkommt, als dies vielleicht in der nicht digitalen Wirklichkeit der Fall ist. Zudem können Objekte motivationale Wirkung ausüben (Poster, Fotos usw.), die dabei helfen, sich an die weiter entfernten Ziele oder Gründe gegenwärtigen Handelns zu erinnern.⁴⁷ Aus dieser Fülle von Objekten, die unseren narrativen Hintergrund bewohnen und dabei helfen, die eigenen narrativen Anliegen zu verstärken, zu stabilisieren, sich daran zu erinnern und sie auszudrücken, geht klar hervor: »At any given time, the environment that we are interacting with is already altered so as to fit our narrative concerns.«⁴⁸ Es ist nun die Summe aller persönlichen Affordanzen, d. h. all derjenigen Affordanzen, die aufgrund persönlicher Anliegen einen auffordernden Charakter für uns haben, welche als persönlicher narrativer Hintergrund bezeichnet werden kann. Ziel von Dings ist es, herauszustellen, »that narrative affects embodiment which in turn affects narrative which in turn affects embodiment and so on.«⁴⁹ Mit diesem Ansatz erklärt er in etwas anderer Terminologie, aber durchaus kongruent mit den in dieser Studie untersuchten Zusammenhängen zwischen Narrativität und leibkörperlicher Existenz, die Bidirektionalität sowie die dynamische Rekursivität dieser Topoi.

Weitere Versuche, auf die eine oder andere Weise Brücken zu schlagen zwischen den behandelten Fokalthemen, könnten hier noch aufgeführt werden.⁵⁰ An dieser Stelle soll aber vorerst ein Schlusspunkt gesetzt werden, um der sich aufdrängenden Frage Raum zu geben,

⁴⁷ Vgl. ebd., 199 ff.

⁴⁸ Ebd., 201.

⁴⁹ Ebd., 203.

⁵⁰ Caracciolo etwa führt in einem Artikel die leiblichen Reaktionen auf Erzählungen ins Feld, die weder allein mit der Empathie zu tun haben, welche Protagonisten in Geschichten im Hörer auslösen können, noch einzig auf die Gefühle von Immersion in die Erzählwelten fokussieren, sondern den Aspekt der Partizipation leiblicher Gefühle im Rhythmus der Erzählung thematisieren: »[T]he rhythm of narrative can be experienced through bodily processes of either kinesthesia (feeling the pace and movement of narrative) or proprioception (experiencing suspense as a pattern of muscular tension and release).« (Caracciolo, *Tell-Tale Rhythms*, 60, passim). Weitere spannende Ansätze bieten etwa auch die Artikel von Allan Køster (Køster, *Narrative and Embodiment – a Scalar Approach*) und Fleur Jongepier (Jongepier, *Towards a Constitutive Account of Implicit Narrativity*).

inwiefern diese Einsichten zur Verleiblichung von Geschichten und der damit einhergehenden Figurierung von Weltzugängen resp. Imaginationshorizonten für die gegenwärtige Situation ekklesialer Praxis relevant sind und vor allem: Wie können diese Einsichten für genannte Praxis produktiv gemacht werden? Diesen Zusammenhängen soll nach der Zusammenfassung des zweiten Teils genauer nachgegangen werden.

REKAPITULATION TEIL II

Nachdem im ersten Teil dieser Studie die Geschichtenverstrickung des Menschen sowie die Bedeutung der Erzählung für seinen Imaginationshorizont und damit auch für seine Identität herausgestellt wurden, war das Frageinteresse im zweiten Teil geleitet durch die Untersuchung konkreter Formen der Weitergabe grösserer Geschichtshorizonte. Es sollte aufgezeigt werden, dass sich diese bis in die menschliche Leibkörperlichkeit einschreiben und demnach der Mensch tatsächlich mit Leib und Seele in Geschichten verstrickt ist. Dies sollte durch die Inaugenscheinnahme dreier »Orte« – oder vielleicht besser: dreier Herangehensweisen – an die Logik dieser Inkarnation geschehen.

Im 6. *Kapitel* wurde die Bedeutung narrativer Fähigkeiten für die Entwicklung eines autobiographischen Gedächtnisses und damit für die Entwicklung einer diachron existierenden Perspektivität thematisiert. Erst wenn eine solche diachrone Kohärenz etabliert ist, kann von einem Selbstverhältnis im vollen Sinne gesprochen werden. Drei Topoi wurden herausgehoben, die allesamt als essenziell für die Entwicklung narrativer Fähigkeiten ausgewiesen wurden: das Spiel, Konversationen über Erlebnisse und das Hören von Geschichten. Schon in den frühesten Phasen der kindlichen Entwicklung können Elemente spielerischen Verhaltens beobachtet werden. So zeigt sich bereits im Hin und Her leiblicher Interaktion zwischen Mutter und Kind (Zunge rausstrecken, Imitieren von Geräuschen usw.), später dann in den Zeigegeesten etwas vom Charakter späterer Spiele. Von der mimetischen Iteration früherer Situationen über sozial ausdifferenziertere Spiele mit bestimmter Rollenverteilung hin zu den komplexen, imaginativ kreativen Spielen von älteren Kindern handelt es sich immer um ein enaktives Geschehen, das den kulturell codierten Eindruck (über die Mutter, über andere Kinder und deren Spielsituationen oder über sonstige Erzählzusammenhänge) in Ausdruck verwandelt und repetitiv sowie kreativ variierend leiblich vollzieht. Vor allem in den späteren Spielszenarien kann sich kulturelles Wissen über die Funktionsweise der Welt mit ihren Rollen, Regeln, normativen Strukturen und den Vorstellungen des Erstrebenswerten und Guten, gerade über (nach) gespielte Geschichten bis in die Leiblichkeit der Kinder einschreiben.⁵¹ Genau weil in (grossen) Erzählungen die operative Dimension von Imaginationshorizonten einer gegebenen Gesellschaft zum Vorschein kommt, kann sich auch über den spielerischen leiblich-prakti-

⁵¹ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 171.

schen Nachvollzug von Geschichten (mit ihren Rollen, Perspektiven, Affekten, Tabus, Regeln, normativen Gehalten, Vorstellungen des Erstrebenswerten usw.) dieser Imaginationshorizont bis in die tiefsten Schichten leibkörperlicher Existenz des Kindes einbrennen. Dadurch werden ganz bestimmte Weltzugänge generiert. Hier wird deutlich: Die Entwicklung narrativer Fähigkeiten, die durch solche Spiele befördert wird, indem verschiedene Rollen mit ihren je eigenen Perspektiven, Affekten, Emotionen in einen intersubjektiven und zeitlichen Zusammenhang gebracht werden, muss immer im Zusammenhang mit der »dritten Stimme«⁵² der Kultur gedacht werden, die die jeweiligen Spielszenarien in ihren verschiedenen Dimensionen vorstrukturiert.⁵³

Ähnliches wurde in der Behandlung der Konversationen über Erlebnisse herausgestellt.⁵⁴ Entsprechende Konversationen helfen dem Kind dabei, die vergangenen Erlebnisse in einer kohärenten Form wiederzugeben resp. sich an sinnvoll zusammenhängende Episoden aus der eigenen Vergangenheit zu erinnern. Durch solche Gespräche zwischen Eltern (oder sonstigen Bezugspersonen) und deren Kindern wird die Narrativierung der eigenen Vergangenheit eingeübt, wodurch das Kind lernt, sich als Subjekt mit zeitlicher Kontinuität in einem sozialen Raum zu verorten.⁵⁵ Erneut wurde auch hier festgestellt, wie wichtig die soziale Dimension für die Entwicklung narrativer Fähigkeiten tatsächlich ist. Sprachinteraktionen zwischen Eltern und Kindern beeinflussen das kindliche Gedächtnis insofern, als dadurch sowohl das Was als auch das Wie der Erinnerung strukturiert werden. Erinnert wird, worüber viel gesprochen wird.⁵⁶ Dass die Art und Weise der Konversation, d. h. die Fokuspunkte des narrativierten Erlebnisses sowie die Eigenart der Erzählung niemals nur Produkte der Bezugsperson selbst sind, sondern eingebettet in die Logiken einer gegebenen Kultur mit ihren Idiolekten, kann auch hier vorausgesetzt werden.⁵⁷ Frühste Gespräche von Eltern mit ihren Kindern strukturiere-

⁵² Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 20. Nelson selbst bezieht sich hier auf Crapanzano (Crapanzano, *On Self Characterization*).

⁵³ Siehe zur Bedeutung des Spiels in der Entwicklung narrativer Fähigkeiten: Kap. 6.3.

⁵⁴ Vgl. ebenfalls Kap. 6.3.

⁵⁵ Vgl. Nelson, *Young Minds in Social Worlds*, 194.

⁵⁶ Vgl. ebd., 196.

⁵⁷ Allein die Szenarien, in denen sich die Erlebnisse vollziehen, sind sowohl durch die Objektivationen als auch durch die ethisch-normativen Vorgaben, die Bedürfnisse und Sehnsüchte sowie die Vorstellungen eines guten Lebens von der Kultur meist vorgegeben. Der Zoobesuch ist nur möglich, wo ein ganz bestimmtes Verhältnis zu Tieren – Tiere sind schön und wertvoll und man muss sie schützen, aber man darf sie bei guten Bedingungen auch in Käfige sperren – vorliegt und hinreichend materielle Möglichkeiten für die Errichtung und Erhaltung der Einrichtung usw. vorhanden sind.

ren also im wahrsten Sinne des Wortes das Gedächtnis des Kindes mit seinen Erinnerungen an Erlebnisse und generieren dadurch überdies Erwartungshaltungen gegenüber der Wirklichkeit. Wenn eine Mutter mit ihrem Kleinkind über den Zoobesuch der vergangenen Woche spricht und dem Kind dieses Ereignis erzählend in Erinnerung rufen will, könnte dies ungefähr so klingen: »Weisst du noch, als wir letzte Woche den Zoo besucht haben? Da gab es grosse Elefanten und lustige Affen. Weisst du noch, wie der Tiger gebrüllt hat und du dann Angst hattest und weinen musstest? Aber der Tiger hat das doch nicht böse gemeint. Die brüllen halt ab und zu. Und dann haben wir den frechen Jungen gesehen, der dem kleinen Mädchen sein Eis weggenommen hat. Das war gar nicht nett.« usw. Natürlich wird das Kind ab einem gewissen Alter selbst mit in die Konversation einsteigen und eigene Erinnerungen mit hineinbringen. Gleichwohl wird an diesem Beispiel deutlich, dass solche Erzählungen meist mit Beschreibungen affektiver, emotionaler sowie normativer Gehalte verbunden sind. Durch die Wiederholung solcher Erzählmuster: Affen sind lustig, Tiger brüllen halt ab und zu, Jungen, die kleinen Mädchen ihr Eis wegnehmen, sind frech usw. verbindet sich neben der sinnvollen Strukturierung der Erinnerung eben auch die Entwicklung von (teils normativen) Erwartungshaltungen gegenüber der Wirklichkeit, die ganz bestimmte Weltzugänge schaffen. Erzählungen ordnen also nicht nur die erlebte Zeit, sie haben darüber hinaus weltgenerierende resp. -variierende Kraft. Verleiblicht werden hier Erzählungen bis hinein in die Strukturierung des Gedächtnisses mit seinen korrelativen neuronalen Prozessen.

Der letzte exemplarische Topos, der in dieser Arbeit im Zusammenhang mit der ontogenetischen Entwicklung narrativer Fähigkeiten und der Generierung sowie Strukturierung von Gedächtnissen untersucht wurde, war der Einfluss von vorgeformten Erzählzusammenhängen auf Kinder und deren Selbst- und Weltverständnis. Gesehen wurde dabei der horisonteröffnende Charakter solcher Geschichten. Denn die unbefragt gegebene Lebensrealität des Kindes in seiner Familie an seinem spezifischen Wohnort kann durch die von der Erzählung vorgeschlagene Welt mit ihren vielfältigen Protagonisten, ihren Orten und ihren Zeiten aufgebrochen werden. Der unmittelbare Horizont wird erweitert. Es gibt noch ganz anderes. Nicht nur andere Menschen, sondern ganz andere Länder, andere Sitten, andere Feste, andere Regeln und andere Vorstellungen vom Leben, als diese vielleicht in der eigenen Erfahrung bis dahin vorkamen. Gerade im wiederholten Hören von Geschichten können die diversen Komplexitäten besser eingeordnet und die unterschiedlichen Sinnbezüge leichter verstanden werden. Gesehen wurde zudem, dass die Identifizierung und Ab-

grenzung gegenüber den Figuren dieser Geschichten zur Einübung der Perspektivendifferenzierung beitragen und somit einen Effekt auf die Lebenswelt des Kindes und auf sein Verständnis dieser Welt hervorrufen können. Nur durch die wiederholende Einübung können die Unterscheidung verschiedener Perspektiven vollzogen und die zeitlichen Abfolgen und Zusammenhänge verstanden werden. Dafür ist das Hören von Geschichten eine unumgängliche Übung. Zudem geschieht damit nicht allein die Einübung in die Narrativierung des Selbst- und Weltverhältnisses, hinzu kommt, dass gerade aufgrund der von den Geschichten vorgestellten imaginativen Welten auch die Vorstellungskraft trainiert wird. Was bei Ricœur das Imaginationsvariationsverfahren genannt wurde und eine Möglichkeit für die Begegnung des Lesers mit dem Text anzeigte,⁵⁸ wird hiermit schon in der ontogenetischen Entwicklung als relevant für die Etablierung narrativer Sprachmodi und damit signifikant für die Herausbildung eines autobiographischen Gedächtnisses ausgewiesen. Entsprechend zu den zwei vorhergehenden Modi der Generierung kohärenter Selbst- und Weltverständnisse im Zusammenhang mit Geschichten scheint auch hier, vielleicht noch deutlicher als zuvor, die dritte Stimme der Kultur ihre Hand im Spiel zu haben. Kindergeschichten sind immer kulturell präfiguriert, d. h. durch die Geschichte wird immer auch vermittelt, was als gut, schlecht, schön, hässlich, gemein, nett, richtig, erstrebenswert, wahr oder falsch angesehen wird. Durch solche vorgeformten Erzählsammenhänge, die mehrfach gehört werden und die neben der Hilfestellung für das Verständnis verschiedener perspektivischer Positionen auch die Imagination des Kindes prägen, entwickelt sich ein Verständnis des eigenen Selbst im Verhältnis zur Welt und zu anderen. Anders gesagt entwickelt sich dadurch ein Imaginationshorizont dafür, »how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.«⁵⁹ Verleblicht werden hier Geschichten – wie bereits im vorhergehenden Abschnitt gesehen – durch die Strukturierungen des Gedächtnisses und die bis hinein in die affektiven Schichten sich einschreibenden Erwartungshaltungen gegenüber der Welt.

⁵⁸ SaA, 182 ff.; ZuE III, 292; diese Arbeit Kap. 2.2.2.3.

⁵⁹ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 23. In den Worten Huttos: »Narratives are a potent means for establishing local standards about which actions are acceptable, which kinds of events are important and noteworthy, and even what constitutes having a good reason for acting. Just as some actions are not in good taste, so too are some reasons for taking action ignoble or dishonorable – they may fail to live up to local standards. Absorbing such standards gives us our first ground for judging a reason's appropriateness«. (Ebd., 38).

Im 7. Kapitel wurde der Versuch unternommen, der Dimension des Leibes in seiner Rolle für die Generierung von Weltzugängen noch etwas genauer nachzuspüren. Das Kapitel fungiert in diesem Sinne als Explikation dessen, was bereits in der Untersuchung der Signifikanz des Spiels – weniger offensichtlich auch für die zwei anderen Modi der Einübung narrativer Fähigkeiten – für die Entwicklung narrativer Fähigkeiten angeschnitten wurde. Die Bedeutung der leiblichen Verankerung in der Welt, die den unhintergehbaren Ausgangspunkt für Erzählungen jedweder Form darstellt, wurde bereits mit Paul Ricœur festgestellt.⁶⁰ Diese unidirektionale Beziehung von Leiblichkeit und Narrativität wird denn auch im Diskurs um die Frage nach deren Zusammenhang von kaum jemandem bestritten. Inwiefern aber von einer bidirektionalen, dialektischen oder auch interaktiven Beziehung zwischen Erzählungen und Leiblichkeit ausgegangen werden kann, steht für einige der Diskursteilnehmer auf einem anderen Blatt.⁶¹ Nun wurde aber mit Thomas Fuchs auf die Bedeutung der leiblichen Eingewöhnung in die Welt und des sich daraus entwickelnden Leibgedächtnisses hingewiesen, aus der einige Anhaltspunkte für die Frage nach dem Verhältnis von Geschichten – zumindest als Metahorizonte – und dem leiblichen In-der-Welt-Sein entnommen werden können. Durch leibliche Praxis im weitesten Sinne wird das eigene Verhältnis zur Welt geformt: »Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interaktionsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. Das Leibgedächtnis vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich.«⁶² Durch die Eingewöhnung in die Welt entsteht sowohl eine motorische als auch eine perzeptive, sensitive und letztlich aufgrund der Einwurzelung in bestimmte Bindungen – familiär, kulturell, gesellschaftlich – auch eine normativ-ethische Dispositionierung. D. h., in der leiblichen Praxis wird durch vielfache Wiederholung eine ganz bestimmte Art und Weise des ästhetischen sowie des ethischen Weltzugangs generiert, die zu einem Selbst mit einer einigermassen kohärenten und stabilen Art und Weise des Wahrnehmens, Fühlens, Begehrens, Handelns und Denkens führt: zu einem ganz bestimmten Habitus. In einem doppelten Sinne kann nun die Bedeutung von Geschichten für das leibkörperliche Zur-Welt-Sein

⁶⁰ Vgl. SaA, 186.

⁶¹ Dan Zahavi und Richard Menary, aber auch Gallagher und Hutto sind skeptisch gegenüber einer zu direkten Übertragung von narrativen Strukturen auf die prä-reflexive leibliche Ebene. Einige ihrer Anfragen wurden im Zusammenhang mit der Frage, inwiefern Erleben und Handeln immer schon eine narrative oder zumindest protonarrative resp. analog-narrative Struktur aufweisen, behandelt.

⁶² Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37.

thematisiert werden: *Erstens* spielt dafür die eigene Vergangenheit mit der durchlebten Erfahrung eine wichtige Rolle, denn die zuvor benannte stabile Haltung (Habitus) ist ja Folge vergangener Handlungen und Erlebnisse. In den Worten Merleau-Pontys: Der aktuelle Leib lebt immer aus den Möglichkeiten des habitualisierten Leibes.⁶³ Vergangene Erfahrungen, seien sie perzeptueller, motorischer, sensitiver oder normativer Art, strukturieren die gegenwärtigen Erfahrungen in ihren Möglichkeiten vor. Entsprechend sinken gegenwärtige Erfahrungen ins Leibgedächtnis ein und werden somit ihrerseits wieder zu latenten Sedimenten, welche zukünftige Erfahrungen strukturieren werden.⁶⁴ Nun wurde bereits in den Untersuchungen zur Geschichtenfigurierung der Lebenswelt ausgewiesen, dass solche Formen von Erfahrungen, die Wahrnehmung, Denken, Fühlen, Handeln usw. prägen, ihrerseits nicht einfach aus chaotischen Sinneswahrnehmungen bestehen, sondern bereits in der Erfahrung als sinnvolle Zeiteinheiten auftreten, die nicht allein chronologisch sequenzial erscheinen, sondern auch nach Relevanzkriterien geordnet und folglich von Werten, Wünschen, Normen, Glaubensüberzeugungen usw. durchzogen sind. Genau dies aber fließt genauso in die Erfahrung mit ein. Als Handlungs-Widerfahrnis-Gemische sind Geschichten diejenigen Netze der Lebenswelt, in die wir immer schon verstrickt sind und in die wir folglich immer schon leiblich eintreten, die wir inkorporieren, ausdrücken und damit auch immer reproduzieren. Bereits die eigene Vergangenheit ist von Geschichten geprägt und kann vernünftigerweise nur über Geschichten verstanden werden. Die eigene Lebensgeschichte ist deshalb schon auf der Ebene der Erfahrung niemals Ort neutraler Daten, sondern wird eben immer schon als geschichtenfiguriert erlebt. Gerade deshalb ist die Inkorporierung von *Geschichte* immer schon gleichzeitig die Inkorporierung von *Geschichten*. Verleiblicht werden also nicht einfach isolierte Bewegungsabläufe, sondern diese in ihrem Sinn und mit den mitschwingenden Stimmungen, Hoffnungen, Ängsten, Wünschen usw. Somit kann zur Einsicht in die erfahrungsstrukturierende Dimension des Leibes, d. i. die Ebene der leiblichen Präfigurierung von Geschichten, zudem behauptet werden, dass Geschichten umgekehrt für die Leiblichkeit des Menschen von enormer Bedeutung sind, weil diese wiederum den Leibkörper in seiner Wahrnehmungsmedialität und Empfindungsresponsivität prägen können. Die erlebten Geschichten der eigenen Vergangenheit sedimentieren sich quasi im Leib und generieren dadurch eine stabile Haltung leibkörperlichen Zur-Welt-Seins. Erzählungen können zur Erweiterung von

⁶³ Vgl. *PhW*, 107.

⁶⁴ Vgl. Crossley, *The Social Body*, 132.

motorischen oder perzeptuellen Fähigkeiten oder zur Verfeinerung von Sensibilitäten und normativem Gespür führen. Man denke nur an jemanden, der, gepackt von den Erzählungen mongolischer oder englischer Bogenschützen, als neues Hobby das Bogenschiessen erlernen will. Die wiederholte Übung wird die leibliche Sensomotorik (Körperschema) erweitern, indem der Bewegungsbogen in den »unreflektierten leiblichen Gesamtvollzug«⁶⁵ integriert wird. Die leibliche Existenz verändert sich dadurch im wahrsten Sinne des Wortes, denn wo die leibliche Dimension des »Könnens« verändert wird, werden neue Arten und Weisen des In-der-Welt-Seins plötzlich zugänglich. D. h., auch der unreflektierte praktische Umgang mit der Welt kann sich durch die Konfrontation mit solchen Geschichten von Bogenschützen verändern. Ähnliche Beispiele könnten in der Habituationsdimension der Sensibilisierung vorgebracht werden. Auch ein »Sinn für etwas« kann eingeübt werden. Gerade hier kommt es nicht selten vor, dass jemand sich durch eine Erzählung und der dadurch vermittelten Vorstellung eines guten Lebens an früher unbekannte oder gar gemiedene Dinge heranwagt. So könnte z. B. die narrative Konfrontation mit Kaviar essenden, hochehrgeachteten Geschäftsleuten den Adressaten der Geschichte dazu bringen, selbst einmal die – natürlicherweise wohl nicht wahnsinnig begehrenswerte – teure Delikatesse auszuprobieren. Oder vielleicht könnte man sich einen Kinogänger vorstellen, der, begeistert vom britischen Geheimagenten James Bond, nun selbst einen geschüttelten Martini probieren möchte, diesen im ersten Augenblick zwar überhaupt nicht schmackhaft findet, aufgrund der motivierenden Kraft seines neu gefundenen Vorbildes trotzdem noch mehrere Male dasselbe Getränk bestellt und nach einigen Überwindungen schliesslich Gefallen an diesem Cocktail findet. In jedem Fall können Erzählungen die eigene Vorstellungskraft sowie die eigenen Handlungen dahingehend motivieren, dass Geschmäcker verändert, verfeinert oder generiert werden. Wie gesehen, sind derartige Sensibilisierungen nicht auf Geschmacksknospenverfeinerung reduzierbar, sondern können auch Erweiterungen und Verfeinerungen in Bezug auf andere Dinge erfahren, so etwa bei qualitativ hochstehender Kunst, schöner Musik, dem taktvollen Umgang in sozialen Situationen oder wenn es um Gerechtigkeit geht.⁶⁶ Erzählungen können eine pädagogische Wirkung auf das menschliche Gespür haben und verändern dadurch das leibliche Zur-Welt-Sein erheblich.

Damit einher geht *zweitens* der der eigenen Vergangenheit vorgelagerte Kontext der dritten Stimme der Kultur. Die eigenen (geschich-

⁶⁵ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 328.

⁶⁶ Vgl. ebd., 329 f.

tenfigurierten) Erfahrungen, so wurde behauptet, prägen den Menschen bis in die tiefsten Schichten der Leiblichkeit hinein. Nun ist diese biographisch-aktive Dimension, bei der in der Konfrontation mit Erzählungen und deren motivierenden Kräften neue Praktiken entdeckt und eingeübt werden, d. h. in neue Geschichten eingetreten wird resp. solche enaktiv gelebt werden, ein wichtiger Aspekt, wenn es um die Beeinflussung der eigenen Leiblichkeit durch Geschichten geht. Schon auf dieser Ebene zeigt sich allerdings die Stimme der Kultur an. Denn ob in der Konfrontation mit literarischen oder sonstigen medialen Vermittlungen von Erzählzusammenhängen, im Geniessen des Martinis oder in der Einübung des Bogenschiessens: Überall begegnen dem Menschen vorgelagerte soziale Grössen mit ihren Geschichtenhorizonten, die den Einzelnen immer schon unbewusst prägen: »Das Soziale ist je schon da, ehe wir es erkennen oder darüber urteilen«. ⁶⁷ Es erscheint in der eigenen Leiblichkeit, in den Gewohnheiten, dem Begehren, dem Können, den Sensibilitäten, den Bindungen, aber auch in den eigenen gelebten und erzählten Geschichten. Wir haben gesehen: Metanarrative oder grosse Erzählungen sind für die Orientierung und damit für das Funktionieren einer Gesellschaft von nicht zu unterschätzender Bedeutung. ⁶⁸ Doch die präreflexive Beeinflussung durch grosse Erzählungen geschieht nicht einfach dadurch, dass diese von allen Dächern der Stadt posaut werden. Ganz im Gegenteil kann es sein, dass nicht jedes Mitglied einer Gesellschaft die hegemonialen grossen (und kleinen) Erzählungen überhaupt wiedergeben könnte. Vielmehr geschieht die Vermittlung solcher Horizonte in den meisten Fällen eher implizit durch viele alltägliche kleine Instantiationen, seien es kleinere Erzählungen, wie sie im ontogenetischen Spracherwerbsprozess vorkamen (Geschichten, die von Kindern mehrmals gehört werden, narrative Konversationen über Erfahrungen, imitative Spiele, aber auch jenseits des ontogenetischen Prozesses in alltäglichen Sprichwörtern, Gesprächen, Diskussionen usw.), oder auch durch Objektivationen (Statuen, Verkehrsnetze, Architektur, Infrastruktur, aber auch kulturelle Produktionen wie Kunstwerke, Literatur, Fernsehen, Internet usw.) und ganz besonders in den von einer Kultur gepflegten und geschätzten Praktiken.

Im Kapitel zur Affordanzstruktur der Erfahrung wurde die Reichweite des Einflusses von Inkulturation in kulturelle Praktiken auf die Wahrnehmung hervorgehoben. Wir erinnern uns: Affordanzen sind die Handlungsmöglichkeiten, die einem Organismus von seiner

⁶⁷ *PhW*, 414.

⁶⁸ Mit Lyotard haben wir die Bedeutung von grossen Erzählungen für die Moderne untersucht: diese Arbeit Kap. 5.3.2.3.

Umwelt her zugespielt werden. Mit Rietveld und Kieverstein wurde diese Konzeption in Zusammenhang mit menschlichen Lebensformen gebracht, womit Affordanzen nicht nur an einen biologischen Organismus, sondern auch an dessen Lebensform zurückgebunden wurden.⁶⁹ Der transkulturelle Horizont anthropologischer biophysischer Beschaffenheit in Zusammenhang mit den durch die Organismus-Umwelt-Kopplung entstandenen Handlungsmöglichkeiten, die aus der Umwelt entgegenkommen, wird in dieser Perspektive immer durch einen konkreten soziokulturellen Horizont vermittelt. Sobald kulturelle Praktiken in Augenschein genommen werden, wird deutlich: Menschen müssen in diese Praktiken durch geführte Einübung inkulturiert werden. D. h., das Erlernen einer Fähigkeit steht immer mit einer asymmetrischen Pädagogik im Zusammenhang, bei der ein Novize von einem Experten in die zu erlernende Praxis eingeführt wird. Dabei geschieht eine Ausbildung der Aufmerksamkeit,⁷⁰ die den zu Inkulturierenden dazu befähigt, die im Zusammenhang mit der Praxis relevanten Aspekte der Umwelt wahrzunehmen. Wie schon im ontogenetischen Prozess der Spracherlernung⁷¹ kann bei jeder kulturellen Praxis davon ausgegangen werden, dass die Lernenden durch die wiederholte Konfrontation mit den praxisrelevanten Aspekten der Umwelt ein Gefühl dafür erhalten, was wann und wie wichtig ist. Was hier gelernt wird, ist das Wahrnehmen von Handlungsmöglichkeiten für die gegebene Praxis.⁷² Die eigene Umwelt wird in dieser Perspektive aufgrund der leibkörperlichen Sozialisierung in eine konkrete Lebensform bereits in ihrer Sinnhaftigkeit für das eigene Handeln wahrgenommen. Aus der Umwelt kommen Handlungsofferten entgegen, die nur deshalb überhaupt wahrgenommen werden, weil diese erst in der Kopplung mit einer soziokulturellen Praxis erscheinen können. Somit inkarnieren sich grössere Geschichtenhorizonte mit ihren Plausibilitäten bis in die Wahrnehmungs- und Handlungsfelder des Einzelnen. Mein Blick nimmt wahr, was in meiner soziokulturellen Situation als handlungsrelevant – damit aber auch als bedeutsam und gut – gilt. Damit erscheint auch an dieser Stelle eine Geschichtenfigurierung von Affordanzen, da diese als Folge kultureller Praxis gedacht werden

⁶⁹ Siehe: Rietveld/Kieverstein, *A Rich Landscape of Affordances*.

⁷⁰ Vgl. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 243.

⁷¹ »I stress that caregivers educate attention (Gibson, 1979; Zukow-Goldring, 1997), so their infants learn what to notice and do. They guide infants to discover for themselves the means to realize the aim of an action (its goal). Caregivers assist infants to detect the dynamic coupling of affordances and bodily abilities/effectivities«. (Zukow-Goldring, *Assisted Imitation*, 571). Ähnliches kann bei Taylor, Tomasello oder auch Nelson unter anderen Vorzeichen entdeckt werden.

⁷² Vgl. Rietveld/Kieverstein, *A Rich Landscape of Affordances*, 331.

müssen, solche Praxis ihrerseits innerhalb von grösseren Geschichten-horizonten entsteht, die mit ihren Selbstverständlichkeiten orientierend wirken. Die Affordanz des »Briefe-Versendens«, ⁷³ die von einem Briefkasten ausgeht, existiert nur aufgrund der gepflegten Praxis von schriftlicher Kommunikation, die eingebettet ist in grosse Erzählungen (die Verbundenheit durch Briefe für Verliebte, Sehnsuchts-erzählungen, Erzählungen von Brieffreundschaften usw.). Ein anderes Beispiel liegt mit der Affordanz des »Zugfahrens« vor, welche einen soziokulturellen Horizont voraussetzt, in welchem die Institution des Bahnnetzes, die Erfindung und Herstellung von Zügen, die Normalisierung des Reisens usw. gegeben sind. Diese Praktiken und die damit einhergehenden Objektivationen wiederum werden durch bestimmte Metaerzählungen plausibilisiert und gefördert (der technische Fortschritt und die damit einhergehende Beherrschung der Natur durch den Menschen; die Erzählung einer Freiheit, die den Menschen dazu befähigt, sich von seinem unmittelbaren Umfeld zu lösen und an verschiedene Orte zu reisen; die damit einhergehenden Erzählungen von fremden und exotischen Ländern; aber auch Erfolgserzählungen von Menschen, deren Karriere es verlangt, an verschiedenste Orte zu reisen, usw.). ⁷⁴ Praktiken haben einerseits Geschichte(n) und werden andererseits durch weitere Geschichtenhorizonte plausibilisiert und legitimiert. Deshalb kann auch im Zusammenhang mit Affordanzen von einer Verleiblichung von Geschichten gesprochen werden, die sogar die Handlungsfelder des Wahrnehmens mitstrukturieren.

Im 8. Kapitel haben wir gesehen, dass diese Dimension der präreflexiven Beeinflussung durch grössere soziale Horizonte, d. i. die kulturelle Präfiguration des Einzelnen bis hinein in die Wahrnehmung und den Geschmack, eine der Entdeckungen Pierre Bourdieus war, der genau diese leibphänomenologischen Einsichten in die Bedeutung

⁷³ Vgl. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 130.

⁷⁴ Dabei kann die Dialektik zwischen den Praktiken und den sie legitimierenden Erzählungen gerade am Beispiel der Briefkommunikation deutlich abgelesen werden. Wenn Erzählungen legitimierende und fördernde Funktion haben, dann muss gleichzeitig auf die rückwirkende Dimension der existierenden Praktiken auf solche Metaerzählungen hingewiesen werden. Durch neue technologische Innovationen wurde die Briefkommunikation im 21. Jh. beinahe obsolet. E-Mails, SMS, Whatsapp usw. ersetzen zu weiten Teilen als neue digitale Kommunikationsmedien die althergebrachte briefliche Kommunikation, weshalb auch Erzählungen von Verliebten, die wochenlang auf eine Antwort des anderen warten müssen, heute vor allem für junge Menschen nur noch als etwas befremdliche Episode lang vergangener Zeiten betrachtet werden und in der eigenen lebensweltlichen Realität, der eigenen kommunikativen Praxis keine Rolle mehr spielen. Neue technologische Entwicklungen mit den damit einhergehenden Praktiken haben also Einfluss auf grössere Erzählungen, die bis anhin vielleicht unhinterfragt in Geltung standen.

von Praktiken für die Weitergabe bestimmter Weltzugänge aus soziologischer Warte formulierte. Hier werden die Untersuchungen zur Rolle des Leibes insbesondere für die Primärsozialisation in einer bestimmten Gruppe – Klasse bei Bourdieu – verbunden, um die Somatisierung der in Geltung stehenden Selbstverständlichkeiten vor Augen zu führen. Habitus, so wurde gesehen, ist »das Haben relativ gleichbleibender, erst in der Zeit erworbener (im Unterschied zu von Natur aus bestehenden) Eigenschaften oder Strukturen.«⁷⁵ Für Bourdieu ist er »Produkt einer Prägungs- und Aneignungsarbeit«,⁷⁶ wodurch ein praktischer Sinn, ein unbewusstes inneres Gesetz generiert und »den Leibern durch identische Geschichte(n)«⁷⁷ aufgeprägt wird. Deshalb ist auch das Handeln, Denken und Wahrnehmen innerhalb desselben soziokulturellen Milieus relativ homolog, weshalb der individuelle Habitus für Bourdieu stets »Ausdruck und Widerspiegelung«⁷⁸ eines Gruppen- oder Klassenhabitus darstellt. Für die gesamte Habitus-theorie ist dabei der Körper Medium und Träger solcher habitualisierten Selbstverständlichkeiten. Die äusserlich wahrnehmbare Dimension des Habitus wird von ihm als Hexis bezeichnet. Es ist der praktische Glaube – doxa –, der für das Zusammenspiel der verschiedenen Akteure innerhalb der sozialen Felder notwendig ist, weil er das unterbruchlose Funktionieren der Gesellschaft garantiert, den er in Zusammenhang mit der Leibdimension bringt. Denn der praktische Glaube ist keine intellektualistische Einstimmung in vorgegebene Lehren, sondern »Zustand des Leibes. Die ursprüngliche doxa ist jenes unmittelbare Verhältnis der Anerkennung, das in der Praxis zwischen einem Habitus und dem Feld hergestellt wird, auf das dieser abgestimmt ist, also jene stumme Erfahrung der Welt als einer selbstverständlichen, zu welcher der praktische Sinn verhilft.«⁷⁹ Der praktische Sinn – mit Merleau-Ponty könnte hier auch von der Praktognosie gesprochen werden – wird im Leib zur Natur: Gesellschaftliche Plausibilitäten werden zu automatischen Körperreaktionen. Die dafür notwendigen Prozesse werden laut Bourdieu in der Primärsozialisation vollzogen. Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft können sich durch die Inkulturierung und Sozialisierung in den Leib einschreiben, ohne dass dies überhaupt bemerkt wird. Durch eine derartige stille Pädagogik, die noch in den unverdächtigsten Alltäglichkeiten mitschwingen kann, wird »eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Poli-

⁷⁵ Schröer, *Habitus*, 1128.

⁷⁶ *SS*, 107.

⁷⁷ Ebd., 111.

⁷⁸ Ebd., 112.

⁷⁹ Ebd., 126.

tik«⁸⁰ weitergegeben, die den Weltzugang des Akteurs figuriert: »Die körperliche Hexis ist die realisierte, einverleibte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens gewordene politische Mythologie.«⁸¹ Entsprechend der leibphänomenologischen Beobachtung zum Leibgedächtnis hat auch hier der Leib das Erlernte nicht im Sinne eines Besitzes,⁸² vielmehr *ist* der Leib seine Vergangenheit, er »agiert die Vergangenheit aus«.⁸³

In der Behandlung der Primärsozialisation und der Prozesse, die zur Einschreibung der gesellschaftlichen Notwendigkeiten führen, trifft sich Bourdieu erneut mit einigen Einsichten der entwicklungspsychologischen und leibphänomenologischen Studien. Habitualisierung vollzieht sich 1. durch imitative Mimesis, 2. durch explizite Überlieferung mit ihren Normen und Regeln und 3. durch strukturelle Übungen. Die imitative Mimesis geschieht dabei beinahe unbewusst und automatisch: Kinder beobachten Autoritätspersonen (Eltern, ältere Geschwister, sonstige Erwachsene) und versuchen, diese in der Art und Weise des Sprechens, des Sitzens, des Gehens usw. zu imitieren. Explizite Überlieferungen dienen dazu, gewisse Praktiken als geboten zu legitimieren und andere als verboten zu tabuisieren. Schliesslich bestimmt Bourdieu Spiele und Rituale als strukturelle Übungen, die genau deshalb von Nutzen sind, weil einerseits praktische Prinzipien eingeübt und verschiedene Positionalitäten und Rollen leiblich spielerisch imitiert werden; andererseits werden in Ritualen Beziehungsverhältnisse zwischen unterschiedlichsten Phänomenen performativ-mimetisch hergestellt.⁸⁴ Dabei wird ein mythologisch-ritueller Raum inkorporiert,⁸⁵ weshalb die Hexis den »zur permanenten Disposition gewordene[n] einverleibte[n] Mythos«⁸⁶ darstellt. In den und durch die vorgenommenen praktischen Handlungen wird dabei ein Verhältnis zu Raum und Zeit inkorporiert, das in der kabyischen Bauerngesellschaft ein komplett anderes ist als im Frankreich der 1980er Jahre und dieses sich noch einmal erheblich unterscheidet vom Verhältnis zur Zeit und zum Raum in den 20er Jahren des 21. Jhs. Und gerade hier wird deutlich, inwiefern von einer Verleiblichung von Geschich-

⁸⁰ SS, 128.

⁸¹ Ebd., 129.

⁸² »Das Leibgedächtnis vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich.« (Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37).

⁸³ SS, 135.

⁸⁴ Ebd., 168.

⁸⁵ Siehe dazu auch die Bedeutung des Rituals für kollektive Leibgedächtnisse in dieser Studie wie auch bei Fuchs, *Collective Body Memories*.

⁸⁶ Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 195.

ten gesprochen werden kann. In seinen Untersuchungen zu den Praktiken der kabyllischen Bauern und zum Aufbau des kabyllischen Hauses wurde sichtbar, dass der Raum des Hauses und die diesem Raum entsprechenden Handlungen eine Mythologie inkorporieren. Bereits als Kind wird gelernt, die Welt in ihrer symbolischen Struktur zu lesen, und zwar durch die leibliche Interaktion mit diesem Raum. Die Objektwelt wird »mit dem ganzen Leib in den und durch die Bewegungen und Ortsveränderungen gelesen, die den Objektraum sowohl gestalten als auch von ihm gestaltet werden.«⁸⁷ Ähnliches könnte auch zum Zeitverhältnis gesagt werden.⁸⁸ Es ist nun aber keineswegs so, dass diese Verkörperung mythologischer Symbolstrukturen lediglich Sache prämoderner algerischer Bauern wäre. Denn gerade auch im Frankreich der 1980er Jahre sind der tägliche Umgang mit den Dingen und die Art und Weise, wie der Raum und die Zeit bewohnt werden, also die alltäglichen Praktiken, Inkubatoren für einen ganz bestimmten Geschmack und für ein Gefühl der Zugehörigkeit. So werden die gesellschaftlichen Verhältnisse von »einem jeden unmerklich inkorporiert [...] und [präfigurieren] dessen dauerhafte Beziehung zur Welt und zu den anderen«.⁸⁹ Für Bourdieu sind es zwar in erster Linie Herrschaftsverhältnisse, die er untersuchen will. Dass jedes Herrschaftsverhältnis aber immer in grössere Geschichtenhorizonte eingebettet ist, durch Erzählungen legitimiert, erhalten, je nachdem aber auch herausgefordert wird, scheint klar. Immerhin ist die Hexis auch in Bourdieus Terminologie der »zur dauerhaften Disposition gewordene einverleibte Mythos«.⁹⁰ Ob die Herrschaftsverhältnisse bei den kabyllischen Bauern mit einem dualistischen Mythos und seinen Einteilungen und Klassifizierungen in geschlechterspezifische Binaritäten legitimiert oder ob die Klassengesellschaft Frankreichs mit der neoliberalen Erzählung von nach meritokratischen Logiken funktionierenden Märkten bemüht wird: In beiden Fällen steht eine legitimierende und orientierende Metaerzählung (oder auch mehrere grosse Erzählungen) dahinter, eine »politische Mythologie«, welche durch die Verleiblichung »zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens«⁹¹ wird.

⁸⁷ SS, 142.

⁸⁸ Die Beherrschung einer Praxis bedeutet, »sich in Gestalt des Rhythmus von Gebärden oder Sprache ein ganzes Verhältnis zur Dauer auf den Leib zu schreiben, das als konstitutiv für die Person [...] erlebt wird«. (Ebd., 141).

⁸⁹ Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 138.

⁹⁰ Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 195.

⁹¹ Ebd., 129.

Schliesslich wurden im 9. *Kapitel* die Einsichten des zweiten Teils durch die Bezugnahme auf weitere Diskursteilnehmer untermauert. Aufgrund der Beobachtungen aus den Bereichen der Entwicklungspsychologie, Leibphänomenologie und Soziologie scheint es plausibel zu sein, dass es sich bei der Beziehung zwischen Leibkörperlichkeit und Narrativität um einen Prozess handelt, der interaktiv, bidirektional oder spiralförmig verläuft und sich gegenseitig beeinflusst. In den Worten Roy Dings: »Narrative affects embodiment which in turn affects narrative which in turn affects embodiment and so on.«⁹²

⁹² Ebd., 203.

TEIL III

Christliche Existenz im 21. Jahrhundert

KAPITEL 10

FIGURATION: METANARRATIVE, LEIBLICHKEIT UND *SOCIAL IMAGINARY*

Die erscheinende Welt »wartet« auf die schöpferische Einbildungskraft
des Menschen, kraft welcher die Phänomene »hergeben können«,
was sie in sich tragen, was sich in ihnen offenbart.¹
(Ferdinand Ulrich)

Wie nun könnte die Interdependenz der verschiedenen Topoi dieser Arbeit umschrieben werden? Schliesslich wurde der Versuch unternommen, Dimensionen wie Leiblichkeit, Erzählungen, Identität, Sprachlichkeit, Habitus, Sozialität, Praktiken, Imagination usw. hermeneutisch und phänomenologisch aufeinander zu beziehen, um dadurch die Figurationsdynamik des von Taylor verwendeten *social imaginary* besser zu verstehen, womit ein deutlicherer Blick auf die Generierung von Imaginationshorizonten und damit von Weltzugängen freigelegt werden sollte. Im Folgenden wird deshalb der Versuch gewagt, die Einsichten dieser Studie möglichst pointiert darzustellen.

Der Mensch existiert zeitlich. Zeit wird niemals als zusammenhangloser Flux, sondern immer schon sinnvoll figuriert durchlebt. Es gibt keine stumme Erfahrung, sie ist in ihrer sequenzialen Temporalität nach bestimmten Relevanzgesichtspunkten geordnet und damit auch immer schon sprechend. Die Physiognomie der erfahrenen Zeit ist die Geschichte. Deren sprachliche Figur die Erzählung. Geschichten werden also sowohl erlebt als auch erzählt. Um die hier angeschnittenen Zusammenhänge kurz auszufalten, lohnt es sich deshalb, zwei Ebenen des Narrativen konzeptionell und begrifflich zu unterscheiden. Auf der lebensweltlichen Ebene kann die gelebte Geschichtenverstrickung behauptet werden (Mimesis₁). Geschichten in diesem Sinne sind sinnvoll geordnete Zeiteinheiten. Handeln und Erleben erscheinen hier geschichtenfiguriert, mit dem Begriff Davenports liesse

¹ Ulrich, *Erzählter Sinn*, 15.

sich auch vom Leben auf dieser Ebene als Narrative sprechen. Letzteres kann als die performative Dimension des Narrativen bestimmt werden.² Erzählungen dagegen bezeichnen die mediale (mündlich, literarisch, digital usw.) Wiedergabe von sinnvoll geordneten Zeiteinheiten (Mimesis₂). Sie nehmen auf, worin immer schon gelebt wird, geben dies wieder und variieren und refigurieren zudem die lebensweltlich geschichtenfigurierte Wirklichkeit, wodurch sowohl die Welt des Rezipienten der Erzählung als auch dessen Identität Refigurationen erfahren können.³ Das Verhältnis der beiden Ebenen des Narrativen ist eines der gegenseitigen Beeinflussung und Durchdringung.

Nun lebt der Einzelne aber nicht isoliert in seinem Narrative und erzählt sich selbst Geschichten, vielmehr ist er, wie dies die Logik des Rezipierenden bereits andeutete, immer schon eingebettet in ein Netz von Erzählungen, die ihm vor- und übergeordnet sind in dem Sinne, dass diese Erzählungen nicht von ihm selbst stammen, sondern von aussen an ihn herangetragen werden und in manchen Fällen zudem von grösseren Gruppen geteilt werden. Gerade letztere Einsicht in die partizipative Logik von sozial geteilten Erzählungen wurde mit den Begriffen »grosse Erzählungen«, »Metanarrative« oder »Grossgeschichten« belegt. Als grosse Horizonte orientieren, legitimieren und plausibilisieren sie die konkrete soziale Lebenswelt mit ihren Praktiken. Dabei werden sie nicht nur von den Bewohnern einer bestimmten Gruppe resp. Lebensform in der jeweiligen Gegenwart geteilt, ihnen eignet auch ein diachroner Zeitindex, d. h., sie werden über Generationen hinweg weitergegeben und stecken ab, was gefordert, erlaubt, möglich, verboten, gut, begehrenswert, sinnvoll oder sinnlos ist, d. h., durch sie werden die Selbstverständlichkeiten von Lebenswelten eingehegt, weshalb wir zu der Einsicht gelangt sind, dass sich in ihnen die Logik eines *social imaginary* auf sprachlicher Ebene zeitigt. Als Erzählungen zweiter Ordnung beziehen sie sich auf die konkrete Praxisebene der lebensweltlichen Verstrickung.

Letztere ist nicht zu denken ohne den Menschen als leibkörperlichen Akteur, bei dem die Selbstverständlichkeiten irgendwie ankommen müssen, damit sie ihre Kraft entfalten können. Durch wiederholte leibliche Praxis werden Zeit- und Raumstrukturen einer soziokulturellen Welt inkorporiert und damit in Geltung stehende soziostrukturelle Logiken reproduziert. In den Worten dieser Arbeit: Grosse Erzählungen, welche die Logik für Praktiken bieten, werden

² »We live our stories in our daily practices and actions (our lived narratives).« Samuel, *Story-Making*, 4. Siehe weiterhin den ersten Teil dieser Studie.

³ Damit ist ein wichtiger Aspekt dessen getroffen, was bei Ricoeur unter dem Begriff der narrativen Identität behandelt wurde.

mit diesen Praktiken inkorporiert und performativ dargestellt. Identität, Narrativität und Praxis finden hier zusammen. Narrativ ist Identität hier nicht mehr nur in dem Sinne, dass in der Konfrontation mit grossen literarischen Werken – oder mit Filmen, Musik, Malerei usw. – ein Reflexionsraum eröffnet wird, in dem die eigene Welt durch die Welt des Werkes refiguriert werden kann, sondern dahingehend, dass die eingeübten Praktiken ganz spezifische narrative Logiken mit sich bringen, die sich nun bis in die leibkörperliche Existenz einschreiben. Wie zu Beginn dieser Arbeit postuliert wurde: Narrative Identität ist praktische Identität und umgekehrt. Repetition führt dabei dazu, dass Praktiken in den »unreflektierten leiblichen Gesamtvollzug«⁴ integriert werden und dadurch eine stabile Art und Weise des In-der-Welt-Seins entsteht, deren Grundlage das Leibgedächtnis bildet und das wir als Habitus bezeichnet hatten. Praktiken sind eingebettet in die Geschichtenhorizonte einer sozialen Gruppe und damit immer sozial generiert und pädagogisch tradiert, weshalb der Habitus, die leibkörperlich eingeübte Art und Weise der Existenz, immer ein Produkt von sozialen Inkulturationsprozessen darstellt. Die Erzählungen einer sozialen Gruppe formieren das Gedächtnis, figurieren die Praktiken, schulen die Wahrnehmung und generieren ein Leibgedächtnis. Sie begegnen nicht allein in den »kulturell kanonisierte[n] Erzählmuster[n]«,⁵ sondern im alltäglichen Umgang mit dem eigenen Selbst, mit der Welt und mit den anderen.

Hier zeigt sich nun auch die Verbindung zum Taylor'schen *social imaginary*, das als »that largely unstructured and inarticulate understanding of our whole situation, within which particular features of our world show up for us in the sense they have«,⁶ beschrieben wurde. Durch die Eingewöhnung in die Welt mit ihren Erzählungen und Praktiken entsteht sowohl eine motorische als auch eine perzeptive, sensitive und letztlich aufgrund der Einwurzelung in bestimmte Bindungen – familiär, kulturell, gesellschaftlich – auch eine normativ-ethische Dispositionierung. Narrative (im Doppelsinn von Erzählungen und der geschichtenfigurierten Lebenswelt mit ihren Praktiken) präfigurieren menschliche Existenz bis hinein in die Wahrnehmungsfähigkeit und Vorstellungskraft. Letztere darf nun in der Logik dieser Arbeit – wie auch in der Logik Taylors – nicht rein zerebral verstanden werden, sondern im phänomenologischen Sinne des in der Wahrnehmung mitauftauchenden. Dass in der Wahrnehmung stets auch Momente der imaginativen Vermittlung anwesend sind, wurde mit Hus-

⁴ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 328.

⁵ Neumann, *Erinnerung – Identität – Narration*, 68.

⁶ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 25.

serl in der Begrifflichkeit des Co-Intendierten in der Apperzeption, also der Appräsentation des Abwesenden behandelt.⁷ Doch weil Wahrnehmung immer von einer sedimentierten Wahrnehmungsgeschichte geprägt ist, die sich nicht in der Wiedererkennung geometrischer Formen erschöpft, d. h. nicht einfach nur die co-intendierten Seiten eines Hauses in der Wahrnehmung appräsentiert, sondern das Haus in seinen polyvalenten Sinnbezügen gesehen resp. synästhetisch erfasst wird, erscheint es immer schon in seinen spezifischen Bedeutungen und das heisst immer schon als-etwas: Phänomenologie und Hermeneutik sind gleichursprünglich, und deshalb ist jede Wahrnehmung immer schon kulturell codiert resp. nicht allein in ihrer temporalen Sequenzialität, sondern auch in ihrem Sinn geschichtenfiguriert. Alle Erfahrung ist immer schon kultivierte Erfahrung, d. h. immer schon Erfahrung, die von Werten, Normen, Wünschen, Hoffnungen, Glauben usw. einer kulturellen Situation geprägt ist, damit aber auch immer schon von den Narrativen, die diese Aspekte generieren, variieren, aufnehmen und wiedergeben. Als kultivierte Wahrnehmung wird sie also immer schon durch die konkreten Logiken einer Gruppe resp. einer Lebensform präfiguriert. Die spontan erscheinende Lebenswelt wird somit nicht zuerst neutral wahrgenommen und erlebt, sondern kommt dem Menschen mit diesen Logiken entgegen.

Wie sich das Verhältnis von geschichtenfiguriertem Welterleben und der Konfrontation mit Erzählausammenhängen bei Ricœur als ein dialektisches herausgestellt hatte, bei dem von einer bidirektionalen Beeinflussung von präreflexiv durchlebter Lebenswelt und konfigurierten Erzählausammenhängen ausgegangen werden muss, so lässt sich auch in der Thematisierung der Rolle von Imagination eine Doppelbestimmung vornehmen. Während die soziokulturelle Pädagogik den Menschen seine Lebenswelt immer schon in bestimmten Sinnbezügen wahrnehmen lässt, d. h. seine Wahrnehmungs- und Handlungsfelder immer schon spezifisch gliedert und durch diese »stille Pädagogik«⁸ seine Imagination sowohl ermöglicht als auch beschränkt, können durch das Imaginationsvariationsverfahren, wie es mit Ricœur anhand der Konfrontation mit Literatur dargestellt wurde, neue Möglichkeiten der Existenz aufblitzen und damit die Welt, das Selbst und die anderen in einem neuen Lichte imaginiert werden. Die imaginativen Potenzialitäten unseres Alltags werden durch die Konfrontation mit grossen Werken, aber auch in der Begegnung mit inspirierenden Persönlichkeiten, der Teilnahme an religiösen Feiern usw. erweitert, herausgefordert und erneuert. Gleichzeitig stellen sich

⁷ *Hua I*, 84. Siehe auch diese Arbeit Kap. 7.3.

⁸ *SS*, 137.

diese Werke, Persönlichkeiten oder Feiern ihrerseits schon in einem durch die Lebensform vermittelten Licht dar. Noch einmal anders ausgedrückt: Das Appräsentierte beeinflusst, was sich jemand vorstellen kann, gleichzeitig kann derjenige durch Fremdes und Anderes konfrontiert werden, was wiederum zur Refigurierung der lebensweltlichen Appräsentationsmöglichkeiten führen kann.

Die Verleiblichung von Metanarrativen durch konkrete Praktiken ist Bedingungsmöglichkeit für die Operativität eines *social imaginary* im Leben des Einzelnen. Aufgrund von Inkulturierungsprozessen in eine bestimmte Lebensform stellt sich die Welt in einem von dieser Sozialform generierten und diese erhaltenden Imaginationshorizont dar und eröffnet dadurch dieser Lebensform angemessene Weltzugänge. Die Verleiblichung von grossen Geschichten führt also zur Reproduktion oder zur Veränderung von *imaginaries* und damit auch zur Reproduktion oder Refigurierung von praktischer, d. h. narrativer Identität. Verleiblichung ist dementsprechend kein einmaliger Vorgang, sondern markiert im Konfrontationsverhältnis mit der Welt und den anderen die fortdauernd dynamische Logik des Zur-Welt-Seins. Gerade deshalb kann sich ein Mensch, können sich seine Geschichten sowie die grossen Geschichtenhorizonte, in die er eingebettet ist, verändern. Der Leib gleicht somit weniger einer Steintafel, die nur einmal beschrieben werden kann, als einem Stück Wachs, das eine relative Biegsamkeit aufweist und nach Erwärmung neue Siegel in sich aufnehmen kann. Eine noch treffendere Analogie bietet das Palimpsest. Denn auch der Leib erfährt durch neue Erfahrung, durch neue Praxis, Formen der Überschreibung, die ihm neue Bedeutungsschichten – nach aussen und nach innen – hinzufügen.⁹ Gleichzeitig sind die Spuren früherer Schreibakte nicht komplett ausgelöscht, sondern hintergründig häufig noch zu erkennen. So trägt auch der Leibkörper seine Vergangenheit als »gegenwärtig wirksame in sich.«¹⁰ Aufgrund der sozialen Konstitution des Menschen kann er der Geschichtenverstrickung nicht entkommen. Die Diskurse der Kultur, die grossen Geschichten, be- und überschreiben die leibkörperliche Existenz immer schon.

Mit diesem knappen Abriss ist einerseits der theoretische Unterbau der ersten beiden Teile in verdichteter Weise aufgenommen und resümiert sowie andererseits der Horizont abgesteckt, vor dem der weitere Untersuchungsgang zu situieren ist.

⁹ Reinhardt, *Der Körper als Palimpsest*, 111.

¹⁰ Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37.

KAPITEL 11

METANARRATIVE UND COUNTERSTORIES

Notre société est devenue une société récitée, en un triple sens : elle est définie à la fois par des récits (les fables de nos publicités et de nos informations), par leurs citation et par leur interminable récitation.¹
(Michel de Certeau)

Das in Christus »für alle« begründete Heil wird nicht über eine Idee universal, sondern über die intelligible Kraft einer Praxis, die Praxis der Nachfolge. Diese Intelligibilität des Christentums ist aber theologisch nicht rein spekulativ zu transportieren, sondern – narrativ: narrativ-praktisches Christentum.²
(Johann Baptist Metz).

Man the story-teller would have to be redeemed in a manner consonant with his nature: by a moving story.³
(J. R. R. Tolkien)

11.1 EINFÜHRUNG: GEGENWÄRTIGE METANARRATIVE?

Bisher wurde das Augenmerk auf die formalen Vermittlungsbedingungen von *social imaginaries* durch die Verleblichung von Geschichten und die Bedeutung dieser Dimensionen in Hinblick auf Identitätsformierungen gelegt. Es stellt sich nun aber die Frage, von welcher Art die Metanarrative sind, welche die gegenwärtige Orientierungsmatrix prägen. Was sind die in Geltung stehenden Logiken unserer Gesellschaft? Es versteht sich von selbst, dass die Antwort auf besagte Fragen aufgrund der Fokussierung dieser Studie nur holzschnittartig, exemplarisch und unvollständig gegeben werden kann. In diesem Kapitel wird der Versuch unternommen, anhand einiger Gegenwartsanalysen

¹ Certeau, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, 271.

² Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 180.

³ Tolkien, *The Letters of J. R. R. Tolkien. Letter to Christopher Tolkien. 7–8 November 1944.*

dem theoretischen Unterbau der ersten beiden Teile eine praktische Anwendung zu geben. Entsprechend werden viele äusserst umfangreiche Themengebiete angeschnitten, denen die kurzen Ausführungen selbstverständlich nur sehr bedingt gerecht werden können. Es geht im Folgenden aber auch nicht um die Auslotung jener Themata, vielmehr werden sie als Beispiele für die Verflechtung von Metanarrativen und Praktiken sowie für deren formative Effekte angeführt. An ihnen soll demnach die Bedeutung sowohl des Narrativen als auch der Leiblichkeit einschliesslich deren Dialektik herausgestellt werden. Die Skizzierung einiger Strukturierungen heutiger Lebenswelten ist zudem deshalb geboten, weil in einem weiteren Schritt die Frage aufgeworfen wird, welche Ressourcen der christliche Glaube im Angesicht gegenwärtiger Logiken aufzubieten vermag.

Doch vorab drängt sich eine Frage auf: Wurde nicht mit Lyotard bereits vor über 40 Jahren behauptet, man könne überhaupt nicht mehr von hegemonialen Metanarrativen ausgehen?⁴ Ist es also überhaupt noch legitim, in unserer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft von so etwas wie einem integrativen Horizont auszugehen, der die Selbstreferentialität der Teilsysteme noch übersteige?⁵ An dieser Stelle ist es hilfreich, an einige unter anderen von Wilhelm Schapp vorgenommene Differenzierungen zu erinnern. Schapp differenzierte zwischen den positiven Welten, deren All-Geschichten eine Protologie und eine Eschatologie aufweisen und die allen Menschen einen Platz zuweisen können, und der Sonderwelt des Abendlandes. Erstere nennt Schapp auch geformte Weltgeschichten und setzt sie mit den Geschichten der grossen Weltreligionen gleich.⁶ Solche Geschichten

⁴ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, passim.

⁵ »Die moderne Gesellschaft besteht [...] aus einem Nebeneinander funktional spezialisierter Teilsysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht, Kunst oder Sport.« (Schimank/Volkman, *Gesellschaftliche Differenzierung*, 6. Vgl. dazu auch: Luhmann, *Soziale Systeme*).

⁶ »Man könnte uns hier fragen, mit welchem Recht wir Weltgeschichte in unserem Sinne als geformte Weltgeschichte in diese Abhängigkeit von den Religionen bringen, warum wir nicht versuchen, von irgendeiner natürlichen Weltgeschichte auszugehen. Der Grund liegt einfach darin, daß wir uns nur mit vorgefundenen Weltgeschichten oder mit einer vorgefundenen Weltgeschichte auseinandersetzen können, und daß es außerhalb dieser religiösen Weltgeschichte keine Weltgeschichte gibt als Geschichte in unserem Sinne, als Geschichte, die das ganze Wir als in eine Geschichte verstrickt aufweist.« (IGV, 201). Weiterhin: »Wir begnügen uns nicht mit dem Ausdruck Welt, sondern sprechen von positiver Welt in Anlehnung an den Ausdruck positive Religion. Wir gehen dabei davon aus, daß die Welt der Alten, jedenfalls im Abendlande und weit bis in das Mittelalter hinein, ohne Religion nicht vorstellbar ist.« (Ebd., 41. Zum Verhältnis von den positiven Welten und der Sonderwelt des Abendlandes siehe: Schapp, *Positive Welten und Sonderwelt des Abendlandes in der*

könnten mit gutem Recht als hegemoniale Metanarrative oder auch Masternarrative bezeichnet werden, weil sie alle weiteren Geschichten in sich aufnehmen und von sich her ordnen. Letztere dagegen bezeichnen für ihn »die physikalische Welt, die Welt der Atome«⁷ und damit die verwissenschaftlichte, von der umfassenden Logik der grossen Geschichten der Religionen unterschiedene, fragmentierte Welt des Westens. Die Krise einer Welt ohne eine sie einigende All-Geschichte erscheint also schon bei Schapp, wenn er diese Fragmentierungstendenz beklagt und sein eigenes Vorhaben als den Versuch bezeichnet, den Entwurf einer All-Geschichte zu präsentieren, »in der alle Völker und Kulturen Platz haben.«⁸ Doch ist das überhaupt möglich? Schapps Differenzierung verschiedener Geschichtenebenen kann ein Licht auf die Komplexität gegenwärtiger Geschichtenverstrickung werfen. So gab es Einzelgeschichten, Fremdgeschichten, Wir-Geschichten oder auch die Gross- sowie All-Geschichten. Herausgestellt hat sich die Abhängigkeit der Einzelgeschichte von ihren grösseren Horizonten, d. h. deren Prägung bis in die letzte Minute des Alltags.⁹ Dabei konnte diese Abhängigkeit in einer kokardenartigen Hierarchie gedacht werden. D. h., die All-Geschichte markiert den äussersten Horizont, der dann alle weiteren Horizonte präfiguriert; die grossen Wir-Geschichten wären ihrerseits grosse Horizonte, die wiederum die nächsten Kreise beeinflussen; kleinere Wir-Geschichten wie diejenigen der Stadt, des Fussballklubs, der Familie usw. hätten dann ihrerseits Prägekraft auf die Einzelgeschichten eines Menschen usw. Gleichzeitig darf das Verhältnis nicht nur einlinig von oben nach unten gezeichnet werden. Die Logik der Beeinflussung hat sowohl eine zentripetale wie auch eine zentrifugale Flugrichtung. Welche Geschichte könnte nun aber den Platz des äussersten Horizontes einnehmen? Gibt es im gegenwärtigen Westen überhaupt ein grosses Metanarrativ, das Hegemonie beanspruchen könnte?

Ob es auch in der »Sonderwelt des Abendlandes« einen derartig übergreifenden Geschichtenhorizont gibt oder nicht, ist wohl kaum abschliessend zu beantworten. Für die Absicht dieser Studie ist das aber auch nicht notwendig. Denn dass auch westliche Gesellschaften Legitimations- und Orientierungsbedarf haben und deshalb nicht auf diverse Metanarrative verzichten können, scheint offensichtlich. Dabei ist die Frage nach der Hierarchisierung dieser diversen Horizonte

Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps. Weiterhin: Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik*, 176–178).

⁷ *PdG*, 54.

⁸ *Ebd.*, 346.

⁹ *Vgl. ebd.*, 204.

sekundär.¹⁰ Gleichwohl sind die Interdependenz und das Zusammenspiel solcher Erzählungen mit den sie legitimierenden Ordnungen von Interesse. Gerade in der gegenwärtigen Situation werden Menschen nie nur von einer grossen Geschichte geprägt, die sich über die kleineren Horizonte fein säuberlich vermittelt, sondern von verschiedenen Metanarrativen, die sich teilweise bestätigen, einander vermitteln, je nachdem aber auch in ihren Logiken widersprechen. Es liegt ausserhalb des Möglichkeitsbereiches, die in Geltung stehenden Ordnungen gegenwärtiger Gesellschaften mit ihren Imaginationsräumen und den dazugehörigen Narrativen taxonomisch zu erfassen. Deshalb sollen nur einige exemplarische Strukturierungen unserer gegenwärtigen Lebenswelten aufgezeigt werden, um dann von dort aus zu fragen, ob die erscheinenden Ordnungen mit ihren Metanarrativen einen Imaginationshorizont befördern, der dem christlichen Glauben zuträglich oder abträglich ist.

11.2 ÖKONOMISCHE STRUKTURIERUNGEN

Hierfür bietet sich das Teilsystem der Ökonomie an. Denn dort manifestieren sich in ausgezeichneter Weise konkrete Praktiken, die von Erzählungen gestützt, legitimiert und plausibilisiert werden und gleichzeitig Einfluss nehmen auf andere Teilgebiete spätmoderner Gesellschaften. Trotz Divergenzen in der Aufstellung der Wirtschaftssysteme der nordwestlichen Hemisphäre lässt sich dieses System im Grossen und Ganzen als »kapitalistisch« beschreiben. Kurz gesagt meint dies eine Wirtschaftsform, die durch den Privatbesitz der Produktions- und Vertriebsmittel sowie die Freiheit des Marktes charakterisiert ist.¹¹ Weiterhin ist der Imperativ zur Akkumulation zentraler Eckpfeiler kapitalistischen Wirtschaftens¹²: Kapital wird investiert, um Profit zu erzielen, d. h. um das Kapital zu vermehren.¹³ Eine weitere immer wieder herausgestellte Eigenschaft dieses Systems ist dessen

¹⁰ »Human culture and history are simply too loaded with openness, creativity, contingency, and messiness to identify a single deep structure beneath and between our narratives. Some narratives derive from others. Other narratives oppose yet others. And some narratives both derive from and oppose others. Some narratives emplot quite different dimensions of life, others partially overlap, while yet others seem to compete with each other as framings of reality.« (Smith, *Moral, Believing Animals*, 74).

¹¹ Vgl. Hussain, *Introduction*, xi.

¹² Vgl. Boltanski/Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 35.

¹³ Vgl. Fulcher, *Capitalism*, 18. Siehe weiterhin: »Kapitalismus ist die Funktionsweise von Gesellschaften, die auf der Erzielung von Gewinn und der Vermehrung der hierfür eingesetzten Mittel (die als Kapital zu bezeichnen sind) durch den Kauf und Verkauf von Waren oder die Erbringung und den Verkauf von Dienstleistungen beruhen.« (Fülberth, *Kapitalismus*, 6).

unheimliche Wandlungsfähigkeit unter unterschiedlichen Bedingungen.¹⁴

Diese Wandlungsfähigkeit wird umso deutlicher, wenn die historischen Formen kapitalistischer Ökonomie in Augenschein genommen werden. Dazu lassen sich grob drei unterschiedliche Phasen unterscheiden: 1. Seit dem Spätmittelalter und dann exemplarisch im frühen 17. Jh. entwickelten sich mit den Handelsreisen der East India Company Formen von Handelskapitalismen, bei denen Profit durch die Faktoren von Knappheit und Distanz erzielt wurde.¹⁵ Gewürze z. B. konnten in Indien für sehr wenig Geld eingekauft und mit riesigen Profitmargen im heimischen England wieder verkauft werden. 2. Erst in einer weiteren Entwicklungsstufe wurde neben dem Gewinn aus Waren- und Geldhandel nun auch die Produktion selbst von der Logik des Kapitalismus erfasst.¹⁶ Die Gründe für diese Entwicklung sind vielschichtig. Doch die Rolle technologischer Neuerungen kann in jedem Fall als eine der zentralen Bedingungen für die in den 80er Jahren des 18. Jhs. von Lancashire her ihren Ausgang nehmende industrielle Revolution gelten. Die mechanischen Spinnmaschinen und Webstühle sowie die Nutzbarmachung von Wasser- und Dampfkraft führten zu enormen Steigerungen der Arbeitsproduktivität und brachten dadurch eine Reihe neuer Verhältnisse mit sich. Arbeitskraft z. B. wurde nun selbst zur Ware und dementsprechend entwickelte sich der Arbeitsmarkt als neue Sphäre von Kauf und Verkauf.¹⁷ Um in diesem neuen Umfeld überleben zu können, waren viele Menschen gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Die technischen Innovationen allein konnten nämlich die Produktivität und damit den zukünftigen Gewinn noch nicht garantieren. Es brauchte Arbeiter, die diese Maschinen zu bedienen wussten. Schnell wurden neben den Anschaffungskosten der Maschinen und der Produktionsräume die Lohnkosten zum höchsten Ausgabefaktor für die Kapitaleigentümer, was zu Konflikten zwischen den sich herauskristallisierenden Klassen von Arbeitern und Kapitalisten führte. Für die Arbeiterklasse führte diese neue Arbeitsform zu drastischen Veränderungen ihres Alltags. Einerseits entwickelten sich neue Arbeitsbedingungen: So musste die Arbeiterschaft häufig dicht zusammengedrängt in Fabriken oder Mühlen unter den wachsamen Blicken ihrer Vorgesetzten ihre Tätigkeiten

¹⁴ So z. B. Altwater: »Es ist das Alleinstellungsmerkmal des modernen Kapitalismus seit der industriellen Revolution, dass er sich, anders als andere historische Gesellschaftsformationen, immerfort ändert.« (Rosa u. a., *Weil Kapitalismus sich ändern muss*, 7).

¹⁵ Vgl. Fulcher, *Capitalism*, 2.

¹⁶ Vgl. Fülberth, *Kapitalismus*, 41 ff.

¹⁷ Vgl. ebd., 48 f.

verrichten und wurde dabei diversen Disziplinierungsmassnahmen ausgesetzt. Strengstens wurde darauf geachtet, dass die Arbeitszeit so konzentriert und vollständig wie möglich dem Arbeiten gewidmet war und weder lange Pausen noch tätigkeitsfremde Gespräche den Produktionsprozess verlangsamten. Damit ging andererseits eine strikte Trennung verschiedener Zeitregime einher. Es ist dieser Phase des Industriekapitalismus zu verdanken, dass nicht allein die nach kapitalistischen Standards funktionierende Lohnarbeit, sondern auch die Freizeit erfunden wurde. Der verdiente Lohn konnte nun in der arbeitsfreien Zeit ausgegeben werden, was wiederum zur Entwicklung neuer Industrien der Kommerzialisierung führte, wodurch der Markt weiter vergrössert wurde.¹⁸ Vieles liesse sich zur Entwicklung kapitalistischer Logiken in dieser Zeit noch anführen. Es soll hier aber ein Sprung zur dritten und damit gegenwärtigen Form des kapitalistischen Wirtschaftssystems vorgenommen werden. 3. Diese Phase lässt sich als Finanz(markt)-Kapitalismus bezeichnen.¹⁹ Während Gewinn und damit Kapitalakkumulation bisher aus dem Handel mit Waren, aus profitablen Innovationen oder auch aus unterschiedlichen Geldwerten gezogen wurde, erhielt in dieser neuen Phase der Handel mit Krediten, die nun ihrerseits als Produkte gehandelt wurden, eine kaum zu überschätzende Relevanz.²⁰ Die Verwertung von Kapital musste den zeitintensiven Umweg über den Arbeits- und Produktionsprozess nicht mehr gehen, sondern konnte dank politischer Liberalisierungen im Kapitalmarkt und mithilfe digitaler Technologien Investitionen bereits bewerten, bevor diese getätigt wurden, und Profit aus den abstrakten und virtuellen Bewertungsdifferenzen an der Börse schlagen. D.h., es gab nun die Möglichkeit für Anleger, ihre Kapitalinvestitionen von den tatsächlichen Gewinnen der Unternehmen abzukoppeln und stattdessen auf einen erwarteten Anstieg der Börsenbewertung der Unternehmen zu spekulieren, um daraus Gewinne zu ziehen. Solche Spekulationen mit Bewertungsdifferenzen werden wiederum zum Locus neuer Spekulationen, indem nämlich diese Differenzen selbst noch einmal bewertet und damit zu neuen Instrumenten am Finanzmarkt gemacht werden, die als Derivate bekannt sind.²¹ Ohne

¹⁸ Vgl. Fulcher, *Capitalism*, 5 ff.

¹⁹ Vgl. Fülberth, *Kapitalismus*, 93; vgl. Fulcher, *Capitalism*, 9; vgl. Deutschmann, *Kapitalistische Dynamik*, 151 ff.; vgl. Tanner, *Christianity and the New Spirit of Capitalism*, 9 ff.

²⁰ Fülberth, *Kapitalismus*, 97.

²¹ Vgl. Deutschmann, *Kapitalistische Dynamik*, 155 f. Siehe weiterhin: »Das Geld selbst wurde zur Ware, die neben den klassischen Aktien an den Börsen erstanden und veräußert wurde. Beim Aktienhandel wurde oft nicht mehr nur mit Wertpapieren, sondern Derivaten kalkuliert, z. B. mit Rechten auf Kauf oder Verkauf zu einem vorher vereinbarten Preis zu einem gegebenen Zeitpunkt unabhängig von dem aktuell

die dazugehörigen ökonomischen Institutionen wäre diese Form des finanzialisierten Kapitalismus dabei kaum denkbar. So bevölkern Aktienmärkte, Rating-Agenturen, Investmentfonds usw. das komplexe Netzwerk des gegenwärtigen »digitalen Hyperkapitalismus«.²² Aktienmärkte fungieren hierbei als Steuerungszentren, Investments-Fonds als Eigentümer, Analysten und Rating-Agenturen als Berechner und Berater, indem sie durch ihre Bewertungen Unsicherheiten in Risiko verwandeln und sie dadurch gewinnrelevant machen.²³ Zwei Aspekte erscheinen hier als besonders interessant: 1. Die Realökonomie wird durch die Strukturierung des Finanzmarktes und insbesondere aufgrund der grossen Investment-Fonds mit deren Logik des »shareholder-value« zur kurzfristigen Profitmaximierung gezwungen.²⁴ 2. Wenn diese Maximierung nicht geschieht und deshalb die Börsenkapitalisierung des Unternehmens tief bewertet wird, kann es sein, dass sogenannte Raider den Aktionären ihre Aktien zu einem höheren Kurs abkaufen, um dadurch Kontrolle über das Unternehmen zu gewinnen und Umstrukturierungen vorzunehmen oder je nachdem durch den Verkauf einzelner Teile des Unternehmens hohe Renditen zu erzielen. Solche feindlichen Übernahmen üben ihre disziplinierende Macht auch dann aus, wenn sie gar nicht durchgeführt werden. Denn als virtuelle Bedrohung hängen sie wie ein Damoklesschwert ständig über den börsennotierten Unternehmen und disziplinieren diese zur Profitmaximierung.²⁵ Dadurch üben die Finanzmärkte letztlich eine abstrakte und anonyme Kontrolle über die Realökonomie aus, der diese kaum zu entinnen vermag.²⁶

tatsächlich erreichten Kurs (Optionen), mit dem Kauf und Verkauf von Zins oder Dividendenansprüchen bzw. Kursdifferenzen (Swaps), generell mit einer Vervielfältigung der Termingeschäfte (Futures). Der Begriff des »Produkts« gewann eine zusätzliche Bedeutung: Häufig wurden darunter nun Kreationen am Finanzmarkt verstanden, wodurch der – ebenfalls neue und zeitweilig modische – Begriff der »Virtualität« aus dem Bereich der Informationstechnologie, wo er entstanden war, in den der Gesellschaftsbeschreibung übertragen wurde.« (Fülberth, *Kapitalismus*, 99).

²² Piketty, *Kapital und Ideologie*, 202.

²³ Vgl. Windolf, *Was ist Finanzmarkt-Kapitalismus?* Passim.

²⁴ Vgl. ebd., 33.

²⁵ Vgl. ebd., 47.

²⁶ Vgl. ebd., 20. So bereits Max Weber: »Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein ungeheurer Kosmos, in den der einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat, gegeben ist. Er zwingt dem einzelnen, soweit er in den Zusammenhang des Marktes verflochten ist, die Normen seines wirtschaftlichen Handelns auf. Der Fabrikant, welcher diesen Normen dauernd entgegenhandelt, wird ökonomisch ebenso unfehlbar eliminiert, wie der Arbeiter, der sich ihnen nicht anpassen kann oder will, als Arbeitsloser auf die Straße gesetzt wird.« (Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 161).

Damit ist noch lange nicht alles über gegenwärtige Formen der kapitalistischen Ökonomie gesagt. Was aber an diesem Kurzdurchgang dreier historischer Erscheinungsweisen kapitalistischer Ökonomie aufgezeigt werden sollte, ist die unglaubliche Wandelbarkeit dieses Systems, seine Fähigkeit, beinahe jede historische Konstellation in sich aufzunehmen resp. sich an alle möglichen situationalen Bedingungen anzupassen, weshalb Fredric Jameson von einer diskontinuierlichen, aber expansiven Bewegung des Kapitalismus spricht.²⁷ Im Anschluss an Ernest Mandel²⁸ bestimmt er diese Bewegung als die Fähigkeit zur Krisenbewältigung durch diverse Mutationen, deren Entwicklungsverlauf zur Vergrößerung seines Wirkungsbereiches führt.²⁹ Ähnlich versteht Piketty die Bewegung des Kapitalismus als »historische Entwicklung der ständigen Ausweitung des Privateigentums und der Akkumulation von Vermögenswerten über traditionelle Besitzformen und alte Staatsgrenzen hinaus«.³⁰ Solche Ausweitungen und Wandlungen sind immer auch verbunden mit Entwicklungen in anderen Sektoren, weshalb hier eine strikte Trennung verschiedener Teilbereiche einer Gesellschaft kaum mehr aufrechtzuerhalten ist. Denn Technologie, Wissenschaft, Politik, Medizin, Kultur usw. sind allesamt mit der Kapitalbewegung aufs innigste verstrickt, sowohl im Sinne der Folgeerscheinung ökonomischer Logiken als auch im Sinne der Ermöglichung jener ökonomischen Konstellation. Die enge Verstrickung von Ökonomie und Politik spielt dabei, genauso wie die Abhängigkeit von technologischen Entwicklungen, eine ganz besondere Rolle. Der oben beschriebene Finanzkapitalismus ist überhaupt nur denkbar aufgrund politischer Handlungsprogramme, welche die rechtlichen und institutionellen Bedingungen für diese Form des Wirtschaftens schufen.

Häufig wird der Begriff »Neoliberalismus« verwendet, um die entsprechende politische Bewegung zu kennzeichnen. Ziel dieser seit den späten 70er und frühen 80er Jahren durch die politische Wahl von Margaret Thatcher in Grossbritannien und Ronald Reagan in den USA beförderten neoliberalen Politik lag in der Deregulierung, Privatisierung und in der Sicherstellung des unlimitierten Freihandels. Vordenker der Bewegung kamen bereits 1947 auf dem Mont Pèlerin am Genfersee zusammen, um ihre Ideen zu diskutieren.³¹ Organisator und wichtigster Akteur bei diesem Kongress war der österreichische

²⁷ Vgl. Jameson, *Culture and Finance Capital*, 248.

²⁸ Siehe: Mandel, *Der Spätkapitalismus*.

²⁹ Vgl. Jameson, *Culture and Finance Capital*, 248.

³⁰ Piketty, *Kapital und Ideologie*, 202.

³¹ Vgl. Aldred, *Der korrumpierte Mensch*, 15 ff.

Ökonom Friedrich August von Hayek, dessen 1944 erschienenes Werk »The Road to Serfdom«³² sofort zu einem Kassenschlager wurde und ihm in einigen Kreisen erheblichen Einfluss sicherte. In dieser Schrift warnte Hayek vor der Einmischung von Regierungen in die Ökonomie und prophezeite den totalitären Staat, falls sich die Tendenzen seiner Zeit nicht drastisch verändern würden. Später, auf dem Mont Pèlerin, wo auch Milton Friedman im Publikum sass, warnte Hayek erneut vor der Bedrohung der individuellen Freiheit des Menschen durch die staatspolitisch legitimierten Regulierungen und Einmischungen in die Wirtschaft. Ziel müsste es sein, diese staatlichen Interventionen so weit als möglich zurückzudrängen, um eine echte freie Marktwirtschaft zu erreichen.³³ Es galt, die ökonomische Nachkriegsordnung, deren prominentester Vertreter John Maynard Keynes war, zu überwinden.³⁴ Doch wie sollte das geschehen? Hayek wusste um die Schwierigkeit, einen derart umfänglichen Wandel des Menschen in seiner Sicht sowohl auf den Staat als auch auf die Wirtschaft herbeizuführen, und stellte sich deshalb auf ein längerfristiges Projekt ein, dessen Zielvorgabe nicht so sehr die unmittelbaren politischen Kämpfe betreffen sollte als vielmehr den Versuch, die Überzeugungen der Menschen über einen längeren Zeitraum umzupolen.³⁵ Aufgabe der Mont Pèlerin Society bestünde somit darin, eine andere Weltanschauung – oder vielleicht auch, ein anderes *imaginary* – stubentauglich zu machen.³⁶ Jonathan Aldred deutet den Werte- und Ideenwandel, der sich in den letzten 50 Jahren vollzogen hat, als Erfolg dieser neoliberalen Politik- und Wirtschaftsbemühungen. Vorstellungen und Werte bezüglich Vertrauen, Gerechtigkeit, Entscheidungsfreiheit, soziale Verantwortung usw. haben sich fundamental verändert und obgleich diese Veränderungen noch relativ jung sind, haben sie sich bereits dermassen tief in unserem Alltag verwurzelt, dass sie kaum mehr eigens wahrgenommen werden. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Gier-Imperativ der Märkte achselzuckend hingenommen wird,

³² Siehe: Hayek, *The Road to Serfdom*.

³³ Vgl. Aldred, *Der korruptierte Mensch*, 16.

³⁴ Kurz gesagt bestand diese Ordnung in der Vorstellung, dass Regierungen durch kluge Interventionen und Regulierungen die Kräfte des Marktes zum Nutzen der Gesamtgesellschaft einsetzen sollten. Dass eine Regierung in wirtschaftlichen Trockenzeiten die Staatsausgaben erhöhen, d. h. Investitionen vornehmen sollte, um die Wirtschaft anzukurbeln, ist eine Idee aus der Makroökonomik von Keynes. Weiterhin war es in dieser Perspektive z. B. Aufgabe der Regierung, für eine möglichst tiefe Arbeitslosenquote zu sorgen. Die Wirtschaft sollte also durch kluge politische Massnahmen eingeehtet werden (vgl. ebd., 13, 16).

³⁵ Vgl. Brief von Hayek an Karl Popper, 13. Februar 1947. Zitiert nach: Stedman-Jones, *Masters of the Universe*, 78.

³⁶ Vgl. Aldred, *Der korruptierte Mensch*, 16.

bis hin zur Beschuldigung der Politik oder der Bankenaufsichtsbehörde anstelle der Banker selbst, weil diese halt nun mal so sind, wären noch vor einigen Jahrzehnten kaum denkbar gewesen, während sie uns heute als ganz normal erscheinen.³⁷ Protagonisten wie Hayek oder Milton Friedman, auf popkultureller Ebene könnte die Schriftstellerin Ayn Rand hinzugefügt werden sowie die von ihnen und ihren Protégés gegründeten Institute, Foundations und Thinktanks, mithin der Thatcherismus³⁸ und die Reagonomics tragen in der Einschätzung Aldreds die Verantwortung für die Durchsäuerung des – metaphorischen – Teigs der Gesellschaft.

In ökonomischen Theorien neoliberaler Provenienz wird das Verhalten des Menschen, nun unter der zweifelhaften Designation des homo oeconomicus, vornehmlich unter dem Aspekt des Eigennutzes behandelt. Doch solche heuristischen Theorieannahmen für ökonomische Berechnungen finden ihren Weg durch Werbungen (»Geiz ist geil«) und Marktpraktiken (»Geschäft ist Geschäft«) in die Lebenswelt und damit in die Vorstellungen ganz normaler Bürger. Ökonomische Konzepte haben selbst aufgrund derartiger Vermittlungsformen formative Prägekraft und verändern das tatsächliche Handeln des Menschen in Richtung von »rationalen« egoistischen Marktteilhabern.³⁹ Hier wird ungemein deutlich, dass wirtschaftliche Systeme immer auch vom Wirkungsbereich der Politik abhängig sind und diesen, wie im Beispiel mit Hayek und Thatcher deutlich wurde, gleichzeitig durch ihre eigenen Visionen und Ideale beeinflussen. Ähnliche genealogische Zusammenhänge könnten zum Verhältnis von kapitalistischer Ökonomie und Technologie, Wissenschaft, Medizin, Bildung usw. untersucht werden. Geleistet werden kann dies hier freilich nicht, das ist aber auch nicht nötig, denn um die Interdependenz verschiedener Metaerzählungen mit ihren Praktiken darzustellen, reicht es, das kapitalistische Wirtschaftssystem zu zentrieren.

11.2.1 *Der Geist des Kapitalismus oder Capitalist Realism*

Klar wurde bisher, dass der Kapitalismus als Wirtschaftsform nicht so abgegrenzt werden kann, als würde das, was dort geschieht, auch dort bleiben. Wie jede Praxis und jede Erzählung formative Effekte zeitigen, so auch das komplexe netzwerkartige Geflecht narrato-prak-

³⁷ Vgl. ebd., 9f.

³⁸ Margaret Thatcher war eine begeisterte Leserin Hayeks. Als sie zur Vorsitzenden der Konservativen Partei gewählt wurde, zog sie in einer Strategiesitzung ein Buch Hayeks hervor, knallte es auf den Tisch und verkündete: »Das ist es, woran wir glauben«. (Zitiert nach: Cockett, *Thinking the Unthinkable*, 174).

³⁹ Vgl. Aldred, *Der korruptierte Mensch*, 26.

tischer Verstrickungen des kapitalistischen Systems. Gerade diese formative Dimension soll durch den von Max Weber geprägten Begriff des Geistes des Kapitalismus erfasst werden. Denn dieser sei nicht einfach in einer bestimmten Konstellation wirtschaftlicher Verhältnisse zu suchen, vielmehr sei mit dem Geist des Kapitalismus die diese Verhältnisse begleitende, sie vielleicht erst bedingende »ethisch gefärbte Maxime der Lebensführung«⁴⁰ gemeint. Es wäre hier im Sinne eines Ethos zu denken, einer Art und Weise, wie gehandelt und gelebt werden soll. Weber sieht den Inhalt der Maxime eines solchen Ethos im »Erwerb von Geld und immer mehr Geld« als reinen »Selbstzweck«.⁴¹ Doch dies hat etwas Unnatürliches, gar Irrationales an sich. Wieso sollte jemand immer weiter arbeiten, wenn seine Bedürfnisse schon lange gedeckt sind? Eine solche fetischisierende Fokussierung auf die Akkumulation von Geld und immer mehr Geld um seiner selbst willen wurde nicht nur im Altertum und Mittelalter als Ausdruck von Geiz und Gier gesehen, auch heute noch ist ein derartiges Ethos für soziale Gruppen, die nicht vom Geiste des Kapitalismus durchdrungen sind, kaum zu verstehen.⁴² Weber erklärt die Genese jenes scheinbar widernatürlichen Geistes, indem er seinen Ursprung in religiösen Motiven vermutet. Am deutlichsten tritt eine religiös inspirierte psychologische Legitimation für die Formen harter Arbeit, welche in einem kapitalistischen System dem Arbeitnehmer abverlangt werden, in puritanischen Formen protestantischen Christentums, insbesondere im Calvinismus auf. Darin ist die äussere Disziplin des alltäglichen Handelns, ungeachtet der damit einhergehenden Belohnungen, die einzige Möglichkeit, der Angst vor der Verdammnis etwas entgegenzusetzen, zumal diese Form des disziplinierten und erfolgreichen Agierens gleichzeitig Zeichen des Segens und damit der Erwählung zum Heil bedeutet.⁴³ Diese puritanische Berufsethik führte zur Entwicklung eines bestimmten Menschentyps, dessen fleissige Betriebsamkeit »kongenial zum Betrieb des Kapitalismus in seiner Gründerzeit gepasst hat.«⁴⁴ In den Worten Webers:

Diese Ausprägung des Berufsbegriffs hat zunächst dem modernen Unternehmer ein fabelhaft gutes Gewissen und außerdem ebenso arbeitswillige Arbeiter geliefert, indem er der Arbeiter-

⁴⁰ Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 152. Exemplarisch verkörpert findet Weber diesen Geist des Kapitalismus in den Schriften Benjamin Franklins.

⁴¹ Ebd., 159.

⁴² Ebd., 163 ff.

⁴³ Vgl. Tanner, *Christianity and the New Spirit of Capitalism*, 3.

⁴⁴ Müller, *Der Kapitalismus und seine Lebensführung*, 37.

schaft als Lohn ihrer asketischen Hingabe an den Beruf und ihrer Zustimmung zu rücksichtsloser Verwertung durch den Kapitalismus die ewige Seligkeit in Aussicht stellte, die in Zeiten, wo die kirchliche Disziplin das gesamte Leben in einem uns jetzt unfäßbaren Grade in ihre Zucht nahm, eine ganz andere Realität darstellte als heute.⁴⁵

Mit der Zeit fielen zwar die religiösen Motive für die innerweltliche Askese weg,⁴⁶ der Imperativ zur harten Arbeit ist aber aufgrund der kontinuierlichen Habituation in dieses Ethos geblieben. Von nun an war es das kapitalistische System selbst ohne den religiösen Behelf, welches sich die Menschen, die es für sein Bestehen brauchte, gleich selbst schuf.⁴⁷

Zum Kapitalismus gehört – hierin wäre Weber recht zu geben – nicht allein eine bestimmte Art und Weise der Produktion, des Handelns, der Kapitalverteilung oder der Lohnarbeit, sondern auch eine ganz bestimmte Sinnstruktur, die mit diesen Praktiken mitschwingt, sie hervorbringt, von ihnen ausgedrückt und reproduziert wird. Es liesse sich hier auch von einer spezifischen Lebensform sprechen, die mit der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation einhergeht.⁴⁸ Während diese neue Lebensform oder Sinnstruktur von einigen begrüßt wurde,⁴⁹ war sie anderen Ursprung der modernen Malaise schlechthin. Die Frankfurter Schule z. B. kritisierte im Anschluss an Karl Marx die fortschreitenden Entfremdungstendenzen dieses Systems aufgrund der Verdinglichung aller sozialen Beziehungen. Der kapitalistische Produktionsapparat zeigt nach Herbert Marcuse totalitäre Züge, weil er nicht allein die Haltungen, Fähigkeiten und die soziale Positionalität im Produktionsfeld, sondern auch die Wünsche

⁴⁵ Weber, Max, *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 313.

⁴⁶ »Die religiöse Wurzel des modernen ökonomischen Menschentums ist abgestorben.« (Ebd., 314).

⁴⁷ »Der heutige, zur Herrschaft im Wirtschaftsleben gelangte Kapitalismus also erzieht und schafft sich im Wege der ökonomischen Auslese die Wirtschaftssubjekte – Unternehmer und Arbeiter –, deren er bedarf.« (Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 162).

⁴⁸ Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*.

⁴⁹ Joseph Schumpeter z. B. pries die fortschreitende Expansion der Marktrationalität und sah in der kapitalistischen Ordnung den Garanten für die Freisetzung des Individuums. Der Kapitalismus habe den Geist des rationalen Individualismus generiert, was wiederum zu beeindruckenden zivilisatorischen Errungenschaften geführt habe. In seinen eigenen Worten: »The capitalist process rationalizes behavior and ideas and by so doing chases from our minds, along with metaphysical belief, mystic and romantic ideas of all sorts. Thus it reshapes not only our methods of attaining our ends but also these ultimate ends themselves.« (Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 127. Siehe auch: Sachweh/Münnich, *Einleitung*, 7).

und Bedürfnisse des Einzelnen determiniert.⁵⁰ Die in grossem Stile in Umlauf gebrachten Produkte selbst leisten Indoktrinationsarbeit und »as these beneficial products become available to more individuals in more social classes, the indoctrination they carry ceases to be publicity; it becomes a way of life.«⁵¹ Die Haltungen und Gewohnheiten, die intellektuellen und emotionalen Reaktionen usw. werden durch die verschiedenen Aspekte dieses industrialisierten Apparates der Produktion allesamt präfiguriert und normiert.⁵² Auch Adorno und Horkheimer kritisierten insbesondere in der Inaugenscheinnahme der Kulturindustrie die techno-kapitalistische Rationalität westlicher Gesellschaften. Die Wirtschaft holt alles und jedes in ihre eigene Verwertungslogik ein. Auch Kunst wird in diesem System ökonomisch organisiert und damit in die Form der Ware gepresst,⁵³ was schliesslich zur Unfähigkeit führt, in der Kunst motivationale Quellen für die Infragestellung des Gesellschaftssystems zu finden. Der kritische Impetus wird damit aufgrund der ökonomischen Strukturierungslogik zur Farce degradiert. Schliesslich wird die gesamte Welt »durch das Filter der Kulturindustrie geleitet.«⁵⁴ Diese umfassende »Kolonialisierung der Lebenswelt«⁵⁵ durch die dem Geist des Kapitalismus inhärente Logik von technologisch-ökonomischer Rationalität hat sich nach ihrem Siegeszug, dessen Effekt die Verflüssigung aller bisherigen Verhältnisse zur Folge hatte,⁵⁶ zum absoluten Masternarrativ inthronisiert und beschränkt Praktiken, Erzählungen, Diskurse und die

⁵⁰ Vgl. Marcuse, *One-Dimensional Man*, xvf. Die Vereinnahmung menschlicher Bedürfnisse durch das kapitalistische System hebt auch Mark Fisher hervor: »To reclaim a real political agency means first of all accepting our insertion *at the level of desire* in the remorseless meat-grinder of Capital.« (Fisher, *Capitalist Realism*, 15).

⁵¹ Marcuse, *One-Dimensional Man*, 14.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 129.

⁵⁴ Ebd., 134.

⁵⁵ Habermas beobachtet: »[D]ie Imperative der verselbständigten Subsysteme dringen, sobald sie ihres ideologischen Schleiers entkleidet sind, von außen in die Lebenswelt – wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft – ein und erzwingen die Assimilation«. (Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 522).

⁵⁶ »Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen«. (Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 465). Vgl. dazu weiterhin die Untersuchungen in dieser Arbeit zu Lyotards Einsich-

Imaginationsfähigkeit resp. strukturiert diese immer schon in seiner eigenen Grammatik. Diese empfundene Notlage der omnipräsenten Durchdringung aller Verhältnisse mit den Logiken des Marktes wurde zuletzt vom Philosophen und Kulturkritiker Mark Fisher als »capitalist realism« bezeichnet. Im Anschluss an Fredric Jameson⁵⁷ und Slavoj Žižek⁵⁸ verwendet er für die Erklärung des Begriffes folgenden Satz: »[I]t is easier to imagine the end of the world than it is to imagine the end of capitalism«. ⁵⁹ Gemeint ist damit die Unfähigkeit, aus der »als faktisch unabänderliches Gehäuse«⁶⁰ erlebten gegenwärtigen Situation auszubrechen. Es ist »the widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economic system, but also that it is now impossible even to imagine a coherent alternative to it.«⁶¹ Die formative Kraft des Systems dringt bis ins tiefste Begehren und präskribiert die Imaginationen, sodass eine andere Ordnung nicht mehr im Raum des Möglichen erscheinen kann. Zudem wird in diesem System die Unterjochung unter das Kapital komplett demokratisiert; es gibt keine Herren mehr, »sondern nur noch Sklaven, die anderen Sklaven Befehle erteilen – nicht mehr muß jemand das Tier beladen, es belädt sich nun selbst.«⁶²

Ob mit genannten Theoretikern der Geist des Kapitalismus in diesem allumfassenden Sinne als ein Masternarrativ, das alle weiteren

ten bzgl. der Fragmentisierung und Diversifizierung gegenwärtiger Sprachspiele (Kap. 5.3.2.3).

⁵⁷ Zum ersten Mal bei Jameson in etwas anderer Form: »It seems to be easier for us today to imagine the thoroughgoing deterioration of the earth and of nature than the breakdown of late capitalism«. (Jameson, *The Seeds of Time*, xii). Später dann im nunmehr bekannten Diktum: »Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism. We can now revise that and witness the attempt to imagine capitalism by way of imagining the end of the world.« (Jameson, *Future City*, 76). Siehe dazu weiterhin: Beaumont, *Imagining the End Times*, 79).

⁵⁸ »Up to a decade or two ago, the system production-nature (man's productive-exploitative relationship with nature and its resources) was perceived as a constant, whereas everybody was busy imagining different forms of the social organization of production and commerce (Fascism or Communism as alternatives to liberal capitalism); today, as Fredric Jameson perspicaciously remarked, nobody seriously considers possible alternatives to capitalism any longer, whereas popular imagination is persecuted by the visions of the forthcoming ›breakdown of nature‹, of the stoppage of all life on earth – it seems easier to imagine the ›end of the world‹ than a far more modest change in the mode of production, as if liberal capitalism is the ›real‹ that will somehow survive even under conditions of a global ecological catastrophe«. (Žižek, *Mapping Ideology*, 1).

⁵⁹ Fisher, *Capitalist Realism*, 2.

⁶⁰ Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 161.

⁶¹ Fisher, *Capitalist Realism*, 2.

⁶² Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, 327.

Narrative auf sich hin ordnet, oder doch nur als Metanarrativ neben anderen grossen Erzählungen verstanden werden muss, kann hier offenbleiben. Sicher bleibt, dass dieser Geist operativ wirksam ist, Subjekte nach seinem Bilde formt und in vielen Belangen hegemoniale Züge aufweist. Bevor aber auf die Folgeerscheinungen der Hegemonie technokapitalistischer Selbstverständlichkeiten für die Art und Weise gegenwärtiger Weltbeziehung eingegangen werden kann, soll zuerst eine – freilich unvollständige – Annäherung an das Geflecht an Narrativen gewagt werden, welche diese Hegemonie befördern, legitimieren und plausibilisieren.

11.2.2 (Meta)Narrative des Kapitalismus

Bereits mit Webers Analyse vom Geist des Kapitalismus als Produkt puritanischer innerweltlicher Askese und damit Folge einer spezifischen Form christlicher Heilsgeschichte, mit den Entwicklungen heutiger finanzkapitalistischer Plausibilitäten aufgrund der Bemühungen einiger Akteure um die Umpolung von Weltanschauungen und schliesslich mit der Verknüpfung von Technologie und Kapitalismus und dem dahinter sich bergenden Fortschrittsimperativ erschienen grössere Sinnhorizonte resp. Narrative, die sowohl in der Formierung als auch als Folge der Strukturierung unseres heutigen Imaginationshorizontes von grosser Bedeutung sind. Eine solche grosse Erzählung, die in tausenden kleineren Geschichten aufgenommen und gespiegelt wird und elementar mit dem gegenwärtigen neoliberalen Kapitalismus verbunden ist, ist die insbesondere in den USA – aufgrund der durch die kommunikationstechnologischen Entwicklungen in den letzten 70 Jahren zum »global village«⁶³ gewordenen Welt mittlerweile auch an vielen anderen Orten – anzutreffende Erfolgsgeschichte: »Vom Tellerwäscher zum Millionär.« Es ist diese in vier Worten zusammengefasste Erzählung, die wiedergibt, was der von James Truslow Adams popularisierte Begriff des »american dream« meint, nämlich »that dream of a land in which life should be better and richer and fuller for every man, with opportunity for each according to his ability or achievement«.⁶⁴ Letztere Bestimmung ist dabei von grosser Bedeutung. Jeder und jede kann gemäss der eigenen harten Arbeit und Fähigkeiten erfolgreich werden. Wer hart genug arbeitet und noch einiges an Talent und Intelligenz mitbringt, kann jedes Hindernis überwinden und wird früher oder später von Erfolg gekrönt sein. Wie und wo auch immer dein Leben seinen Anfang nahm, was du erreichen wirst, liegt in

⁶³ Vgl. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, 31.

⁶⁴ Adams, *The Epic of America*, 404.

deinen Händen; »the sky is the limit.« Niemand ausser du selbst stehst dir im Weg usw.⁶⁵ Heute werden diese Vorstellungen gerne unter den Begriff der *Meritokratie* subsumiert,⁶⁶ d. h. der Vorstellung, dass, »whatever your social position at birth, society ought to offer enough opportunity and mobility for ›talent‹ to combine with ›effort‹ in order to ›rise to the top.‹«⁶⁷ Die soziale Stellung in der Gesellschaftshierarchie darf also nicht von irgendwelchen externen Faktoren bestimmt sein, sondern muss letztlich an das eigene Verdienst zurückgebunden werden. Verdienst hiesse hier eine Mischung aus Talent, der richtigen Einstellung, harter Arbeit sowie hoher Moral.⁶⁸ Menschen mit diesen Eigenschaften können in den freien westlichen Gesellschaften – insbesondere in den USA – alles erreichen. In den Worten des früheren Präsidenten der USA, Barack Obama: »We are true to our creed when a little girl born into the bleakest poverty knows that she has the same chance to succeed as anybody else, because she is an American; she is free, and she is equal, not just in the eyes of God but also in our own.«⁶⁹ Tatsächlich wird das meritokratische Credo nicht nur in Filmen, Videospielen, Liedtexten, Werbungen, in Sprichwörtern, die auf Social-Media-Plattformen geteilt werden oder – mit affektiv geladenen Bildhintergründen – als motivationale Poster das Wohnzim-

⁶⁵ Vgl. McNamee/Miller, *The Meritocracy Myth*, 1.

⁶⁶ In der Literatur wird manchmal auf Michael Young als den Ersten verwiesen, der in seinem 1958 erschienenen Essay »the rise of the meritocracy« den Begriff Meritokratie verwendet habe (so bei Hadjar, *Meritokratie als Legitimationsprinzip*, 44, oder auch bei McNamee/Miller, *The Meritocracy Myth*, 2). Young selbst aber weist in diesem Essay darauf hin, dass der Ursprung des Begriffes im Dunkeln liege: »The origin of this unpleasant term, like that of equality of opportunity, is still obscure. It seems to have been first generally used in the sixties of the last century in small-circulation journals attached to the Labour Party, and gained wide currency much later on.« (Young, *The Rise of the Meritocracy 1870–2033*, 21, Fn 1). Jo Littler geht der englischsprachigen Begriffsverwendung nach und macht darauf aufmerksam, dass der Begriff nicht erst mit Young, sondern bereits zwei Jahre vorher in einem Artikel von Alan Fox zum ersten Mal erschien (Fox, *Class and Equality*). Spannenderweise hat sich die Assoziation des Begriffes über den relativ kurzen Zeitraum, seitdem er verwendet wird, drastisch verändert. Sowohl bei Fox als auch bei Young und fast gleichzeitig bei Hannah Arendt war der Begriff deutlich negativ besetzt. Erst ab den 70er Jahren, insbesondere durch das Werk Daniel Bells, erhielt der Begriff zunehmend positive Bedeutung. Zur weiteren Begriffsgeschichte siehe: Littler, *Against Meritocracy*, 32–44.

⁶⁷ Littler, *Against Meritocracy*, 1.

⁶⁸ Vgl. McNamee/Miller, *The Meritocracy Myth*, 25. Hadjar differenziert auf der Verdienstseite: kognitive Fähigkeiten (IQ, Wissen und Kompetenzen), Bildungserwerb mit offiziellen Abschlüssen (Zertifikate) und Persönlichkeitsmerkmale (Fleiss und Pflichtbewusstsein) (vgl. Hadjar, *Meritokratie als Legitimationsprinzip*, 44).

⁶⁹ Obama, *Inaugural Address*, 21. Januar 2013 (<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama>. Abgerufen am 29. August 2022).

mer schmücken, sondern auch, wie gerade gesehen, im politischen Raum rauf und runter dekliniert. Dabei spielt die politische Gesinnung kaum eine Rolle, sowohl für linksliberal als auch rechtskonservativ scheint eine Gesellschaft, die nach meritokratischen Logiken funktioniert, erstrebenswert zu sein. Neben Obama, der den Spruch »You can make it if you try« während seiner Präsidentschaft mehr als 140-mal in Reden und sonstigen öffentlichen Statements verwendete, erscheint diese Rhetorik bei Bill und Hillary Clinton, aber auch bei Ronald Reagan oder George W. Bush.⁷⁰ Theresa May fasste die grundsätzlich positive Haltung gegenüber meritokratischen Vorstellungen wunderbar zusammen, als sie 2016 äusserte: »I want Britain to be the world's great meritocracy – a country where everyone has a fair chance to go as far as their talent and their hard work will allow«,⁷¹ und sogar Donald Trump sprach wiederholt davon, gleiche Wettbewerbsbedingungen für alle schaffen zu wollen.⁷² Viele weitere Beispiele könnten angeführt werden.⁷³ Klar ist, dass diese Logik des Verdienstes und die Erzählungen, die dahinterstehen, nicht nur, aber vor allem für das ökonomische System und die Politik Legitimationsgrundlage bietet, weshalb Thomas Piketty vollkommen recht gegeben werden kann, wenn er konstatiert: »Unsere demokratischen Gesellschaften stützen sich in der Tat auf eine meritokratische Weltsicht«. ⁷⁴ Wenn die Verteilung von Gütern, Ämtern, Arbeitsstellen usw. an den Verdienst des Einzelnen zurückgebunden wird, können damit soziostrukturelle Probleme in den Bereich individueller Verantwortung verlegt werden, denn der Umkehrschluss einer radikalen Verdienstethik trägt immer

⁷⁰ Vgl. Sandel, *The Tyranny of Merit*, 20 ff.

⁷¹ May, *Britain, the great meritocracy*, 9. September 2016 (<https://www.gov.uk/government/speeches/britain-the-great-meritocracy-prime-ministers-speech>. Abgerufen am 29. August 2022).

⁷² »We must create a level playing field for American companies and workers.« (Trump, Donald, *Congress Speech (full text)*, *CNN Politics transcript*, 1. März 2017; <https://edition.cnn.com/2017/02/28/politics/donald-trump-speech-transcript-full-text>. Abgerufen am 29. August 2022).

⁷³ So formuliert etwa die Schweizer FDP in ihrer Vision: »Die Schweiz ist die Heimat für Menschen, die gewillt sind, Verantwortung für sich und die Gemeinschaft zu übernehmen und ihr Schicksal durch Fleiss, Respekt und Engagement selbstbewusst zu gestalten.« (https://www.fdp.ch/fileadmin/documents/fdp.ch/pdf/DE/Partei/Vision/20180929_FDP_Vision_DV_d.pdf. Abgerufen am 29. August 2022). Doch auch bei den Sozialdemokraten finden sich Forderungen, deren impliziter Hintergrund auf meritokratischen Logiken fusst. So fordern sie die Beseitigung von Diskriminierung und die Eröffnung des Zugangs zu Bildung, Arbeit und Politik für Migrantinnen, damit deren Potenzial richtig zum Tragen kommen kann (<https://www.sp-ps.ch/gleiche-chancen-gleiche-rechte-eine-schweiz-fuer-alle/>. Abgerufen am 29. August 2022). D. h., gleiche Chancen sollen geschaffen werden, damit jede und jeder sich gemäss seinen Fähigkeiten verwirklichen kann.

⁷⁴ Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, 562.

die Beschuldigung derer mit sich, deren Erfolg ausbleibt, und deutet dieses Ausbleiben als Folge mangelnder Produktivität, d. h. aber auch als Folge mangelnder Arbeitswilligkeit und moralisch fragwürdigen Charakters.⁷⁵ Das daraus erwachsende Potenzial für gesellschaftliche Friktionen und Fragmentierungen ist enorm. Es überrascht daher nicht, dass Gesellschaften, die sich auf meritokratische Ideale stützen, eine Hyperindividualisierung ihrer Bürger befördern. Genau diese Logiken der Meritokratie mit dem »american dream« als ihrem Meta-narrativ tragen also ihren Teil dazu bei, ein hochindividualistisches Menschenbild zu befördern.

Selbstverständlich ist Letzteres nicht einfach eine Erfindung der letzten 50 Jahre. Deshalb wäre es ungerecht, der neoliberalen Wende mit ihren meritokratischen Erfolgsnarrativen die gesamte Bürde für den Individualismus spätmoderner Gesellschaften aufzubürden. Tatsächlich findet sich bereits in Vorstellungen des Gesellschaftsvertrages im 17. Jh. ein individualistisches Menschenbild vorgezeichnet.⁷⁶ Macpherson bezeichnete dieses Phänomen als die Entwicklung eines possessiven *Individualismus* und er arbeitete sieben Annahmen desselben heraus, die er in den Werken verschiedener politischer Philosophen in dieser Zeit auszumachen vermeint und die ihren deutlichsten Ausdruck bei Thomas Hobbes fänden: 1. Was den Menschen zum Menschen macht, ist die Freiheit von der Abhängigkeit vom Willen anderer, 2. Diese Freiheit bedeutet Freiheit von jeglichen Beziehungen mit Ausnahme derer, die mit Blick auf das eigene Interesse selbstgewählt sind, 3. Der Einzelne ist Eigentümer seiner Person und Fähigkeiten, für die er niemandem etwas schuldet, 4. Seine Fähigkeiten und seine Arbeitskraft kann er veräußern, 5. Menschliche Gesellschaft besteht im Wesentlichen aus Marktbeziehungen, 6. Die Freiheit des Einzelnen kann nur eingeschränkt werden, um die Freiheit anderer zu garantieren, 7. Politische Gesellschaften sind menschliche Einrichtungen, die das Eigentum des Einzelnen an seiner Person und seinen Gütern schützen und die geordneten Tauschbeziehungen innerhalb der Gesellschaft aufrechterhalten sollen.⁷⁷ Individualismus, so kann zusammengefasst werden, bedeutet die Privilegierung des Individuellen vor der Gruppe, des Privaten vor dem Öffentlichen, der

⁷⁵ So schreibt auch Piketty: »Die moderne meritokratische Gesellschaft, namentlich in Amerika, ist ungleich härter für die Verlierer, da sie ihre Herrschaft als eine verstanden wissen will, die auf Angemessenheit, Tugend, Verdienst beruht – und den Verlierern damit ihr Zurückbleiben als mangelnde Produktivität zurechnet.« (Ebd., 554).

⁷⁶ Charles Taylor benennt Hugo Grotius und John Locke als prominente Vertreter dieser Gesellschaftstheorie (Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 3).

⁷⁷ Vgl. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 263 f.

persönlichen Erfahrung und des Ausdrucks vor der gemeinschaftlichen Erfahrung. Autonomie, Unabhängigkeit und Selbständigkeit werden hochgeschätzt und als natürlich angesehen. Hinzu kommt die Valorisierung des selbstbestimmten Individuums, das in seiner Wahl frei ist, deshalb aber auch die Konsequenzen seiner Handlungen und Entscheidungen tragen muss.⁷⁸ Gerade letztes Merkmal lässt die Interdependenz eines solchen Individualismus mit den zuvor behandelten meritokratischen Logiken zutage treten, aber auch die Zusammenhänge mit neoliberalen politischen Bewegungen und der fortschreitenden Privatisierung und Kapitalisierung werden hier deutlich sichtbar. Dass die extremsten Tendenzen zur Individualisierung erneut im US-amerikanischen Kontext auftreten, kann dabei kaum verwundern. Bereits Alexis de Tocqueville beobachtete die Individualisierungsbewegung der neuen Welt mit Faszination:

Aristocracy has made a chain of all the members of the community, from the peasant to the king; democracy breaks that chain, and severs every link to it. As social conditions become more equal, the number of persons increases who, although they are neither rich enough nor powerful enough to exercise any great influence over their fellow creatures, have nevertheless acquired or retained sufficient education and fortune to satisfy their own wants. They owe nothing to any man, they expect nothing from any man; they acquire the habit of always considering themselves as standing alone, and they are apt to imagine that their whole destiny is in their own hands.⁷⁹

Mittlerweile hat sich das im letzten Satz aufscheinende Menschenbild des – heute gefeierten – »Lone Rangers« über Literatur, Filme, Talkshows, Musik, Sprichwörter usw. in die Tiefen des gegenwärtigen *imaginary* eingeschrieben. Kongruent zu den meritokratischen Metaerzählungen, in denen durch harte Arbeit die externen Hindernisse überwunden werden, liegt hier der Fokus auf dem Einzelkämpfer, der von niemandem abhängig ist und niemandem etwas schuldet. Von den frühen modernen Klassikern der Literatur wie Don Quichotte, Don Juan oder Dr. Faust, deren individualistische Projekte noch höchst ambivalent beurteilt und deren Hauptcharaktere in irgendeiner Art und Weise für die egomanischen Transgressionen verurteilt werden – Don Quichotte wird als lächerliches Subjekt dargestellt, Faust und Don Juan kommen in die Hölle –, hin zur Geschichte von Robinson Crusoe, dessen Individualismus und Selbstgenügsamkeit

⁷⁸ Vgl. Callero, *The Myth of Individualism*, 17.

⁷⁹ de Tocqueville, *Democracy in America*, 120.

abseits der Gesellschaft bereits eine positivere Färbung erhält,⁸⁰ über die Individualismen der romantischen Selbstfindungsprotagonisten im Bildungsroman hin zu den heutigen Helden hat sich bei aller Kontinuität auch viel getan. Robert Bellah u. a. heben in ihrer Studie zwei halbfigktive Erzählfiguren heraus, die den US-amerikanischen Individualismus in verdichteter – damit selbstverständlich auch überspitzter – Form verkörpern: den Cowboy und den hartgesottenen Detektiv. Beide zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie für die Gesellschaft überhaupt nur von Nutzen sein können, weil sie als komplett autonome Individuen ausserhalb derselben stehen. Sie sind allein, brauchen niemand anderen und ordnen sich niemandem unter. Genannte Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit wird aber nicht egoistisch gedeutet, sondern als Form eines Heroismus.⁸¹ Hinzuzufügen wäre hier der Superheld, der genau gleich wie die beiden anderen Protagonisten für seine speziellen Fähigkeiten, seine Unabhängigkeit und seinen Ausbruch aus der Masse gefeiert wird.⁸² Figuren wie Lucky Luke, John Wayne, Sherlock Holmes, Clark Kent, Peter Parker, Bruce Wayne, aber auch James Bond, Rocky Balboa, Jason Bourne usw. verkörpern auf ihre Weise das individualistische Ideal des unabhängigen Helden und ziehen mit ihren Geschichten Millionen von Menschen in ihren Bann. Ideale wie Selbständigkeit, Unabhängigkeit und individuelle Verantwortung begegnen aber nicht nur in den Filmproduktionen gegenwärtiger Popkultur, auch in Sprichwörtern sind sie zu finden: »Gib einem Mann einen Fisch und du ernährst ihn für einen Tag. Lehre einen Mann zu fischen und du ernährst ihn für sein Leben«, »You have no one to blame but yourself«, »Jeder sollte vor seiner eigenen Tür kehren«, »Wer den Pfennig nicht ehrt, ist des Talers nicht wert«, »Jeder ist seines Glückes Schmied« usw. Es sind solche und ähnliche Erzählungen, die ein Netzwerk von Plausibilitäten errichten und dadurch eine individualistische Anthropologie generieren, aufnehmen und ausdrücken, damit den Imaginationshorizont präfigurieren und zu spezifischen Formen des Selbst- sowie des Fremd- und Weltverhältnisses führen. Obschon diese individualistische Anthropologie bereits eine längere Vorgeschichte hat und nicht einfach mit dem neueren Phänomen des meritokratischen neoliberalen Kapitalismus zusammenfällt resp. deren Genese bereits älter ist, wird der beobachtete possessive Individualismus gleichwohl aufgrund neuer Begleiterscheinungen in der Gegenwart noch potenziert. Bewegungen wie die zunehmende

⁸⁰ Callero, *The Myth of Individualism*, 22. Vgl. zu den Urmythen des modernen Individualismus: Watt, *Myths of Modern Individualism*.

⁸¹ Vgl. Bellah u. a., *Habits of the Heart*, 146.

⁸² Vgl. Callero, *The Myth of Individualism*, 22.

Privatisierung, Globalisierung und der allumfassende Imperativ zum Konsum verleihen den erörterten Formen des Individualismus ihre spätmoderne Spezifik. Alle drei Bewegungen sind wiederum unhintergebar mit kapitalistischen und technologischen Entwicklungen verstrickt.

Vermehrte *Privatisierung* und die damit einhergehende marktkonforme Organisation sind nicht allein bei nationalstaatlichen und internationalen Institutionen zu beobachten, auch die Individuen selbst werden in einer Welt, in der es keine Gesellschaft mehr gibt,⁸³ immer tiefer in privatisierte Welten gedrängt,⁸⁴ wobei diese seit der Social-Media-Revolution häufig die Form von digitalen Echokammern annehmen, die als selbstgewählte virtuelle Beziehungsnetzwerke sowohl traditionellere Formen kommunalen Verstricktseins (in der Familie, der Sippe, dem Dorf usw.) aufsprengen als auch den Platz des gesellschaftlich-öffentlichen Diskursraumes zu ersetzen drohen.⁸⁵ Der Globalisierungsimperativ, dessen menschliches Idealbild der globe-trottende Bohème darstellt, läuft Gefahr, mit seinen Entbettungstendenzen neue Formen tribalistischer Digitalkulturen zu befördern. Algorithmisch gesteuerte Internetfilter, deren Konsequenz im individualisierten Zuschnitt aller Informationen auf eigene Präferenzen hin liegt, besorgen den Rest.⁸⁶ Damit scheint das, was Ricœur als Imaginationsvariationsverfahren bezeichnete, nur noch schwer möglich zu sein. Wo eigene Vorstellungen aufgrund solcher Echokammern und Internetfilter nicht mehr infrage gestellt und aufgebrochen werden können, weil das Andere und Neue aufgrund der radikalen Privatisierung und des technologisch induzierten Bads im Wasser der eigenen Vorlieben nicht mehr erscheinen können, gibt es auch keine Anregungen zur Veränderung. Die problematischen Folgen dieser Entwicklungen sind vielschichtig: vom Empathieverlust des Cybernauten⁸⁷ über

⁸³ Erinnert sei an den berühmten Spruch Thatchers: »who is society? There is no such thing!« (Zit. nach: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>. Abgerufen am 1. September 2022).

⁸⁴ Vgl. Elliott/Lemert, *The New Individualism*, 8f.

⁸⁵ Vgl. Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 308 ff.

⁸⁶ »Die neue Generation der Internetfilter schaut sich an, was Sie zu mögen scheinen – wie Sie im Netz aktiv waren oder welche Dinge oder Menschen Ihnen gefallen – und zieht entsprechende Rückschlüsse. Prognosemaschinen entwerfen und verfeinern pausenlos eine Theorie zu Ihrer Persönlichkeit und sagen voraus, was Sie als Nächstes tun und wollen. Zusammen erschaffen diese Maschinen ein ganz eigenes Informationsuniversum für jeden von uns – das, was ich die Filter Bubble nenne – und verändern so auf fundamentale Weise, wie wir an Ideen und Informationen gelangen.« (Pariser, *Filter Bubble*, 17).

⁸⁷ Siehe zum Effekt der Virtualisierung auf Formen von Empathie: Fuchs, *Der Schein des Anderen*, 132 ff.

die algorithmisch heteronom fabrizierten Konsumbedürfnisse hin zur Unfähigkeit, den Diskursraum mit Andersdenkenden zu teilen.⁸⁸

Mit der Privatisierung einhergehend führt auch der neoliberale Imperativ zur *Globalisierung* zu neuen Formen von Weltbeziehungen. Ermöglicht durch technologische Innovationen sowohl im Bereich des Transports (Autos, Züge, Flugzeuge usw.) als auch in der Entwicklung von Kommunikationsmedien (in erster Linie dem Internet als »Mutter aller Medien«⁸⁹, aber auch Smartphones oder Laptops) und gefordert aus der Logik der unbegrenzten Kapitalakkumulation führt die Globalisierung zur Verflüssigung bisheriger Grenzen und relativiert insbesondere den Nationalstaat mit seinen Institutionen.⁹⁰ Letzterer hatte durch seine Neigung zur Zentralisierung bereits zu Entbettungstendenzen beigetragen. Weil nämlich vermittelnde Gruppenidentitäten durch den Staat als direkten Garanten individueller Rechte umgangen werden konnten, verloren lokale Vereinigungen ihre vormalige Zentralstellung und erhielten den Status von Wahlverwandtschaften. Hobbes Leviathan stellt sich als Figur heraus, bei der voneinander getrennte Gliedmassen alle gleichermassen direkt mit dem Haupt verbunden sind.⁹¹ Obgleich die Globalisierung einer entgegengesetzten Bewegung, weg von Zentralisierung hin zur Dispersion, folgt, verschärfen sich diese Tendenzen weiter. Wenn Unternehmen nicht mehr an Staatsgrenzen gebunden sind, sondern ihre Produktion an beinahe jeden Ort weltweit verlegen können, ergibt sich daraus ein enormer Druck zur Mobilisierung. Gefordert ist die Bereitschaft, umzuziehen oder zumindest über den digitalen Raum ständig erreichbar zu sein. Der homo oeconomicus wird zum digitalen Nomaden, dessen lokale Verortung, wenn überhaupt, dann nur noch eine marginale Rolle spielt.⁹² Jeder Ort, jeder Raum kann nun

⁸⁸ Vgl. Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 308f.

⁸⁹ Rath, *Das Internet – Die Mutter aller Medien*.

⁹⁰ Vgl. dazu z.B.: Beck, *Was ist Globalisierung?*, 16. Weiterhin: »Today, [...] the global corporation has investors and shareholders throughout the world and a structure of ownership too complex to serve single national interests – the petroleum giant Shell, for instance, has cut free from both Dutch and British political constraints. The most radical case for the uniqueness of our times would be that nations are losing their economic value.« (Sennett, *The Culture of the New Capitalism*, 18).

⁹¹ Vgl. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, 44f.; Cavanaugh, *Migrations of the Holy*, 33–39.

⁹² »The era of unconditional superiority of sedentarism over nomadism and the domination of the settled over the mobile is on the whole grinding fast to a halt. We are witnessing the revenge of nomadism over the principle of territoriality and settlement. In the fluid stage of modernity, the settled majority is ruled by the nomadic and exterritorial elite. Keeping the roads free for nomadic traffic and phasing out the remaining check-points has now become the meta-purpose of politics, and also

zur Profitmaximierung beitragen, wodurch das Konkrete und Lokale entwertet wird, trotz aller oberflächlichen Faszination und deren werbetechnisch erfolgreicher Vermarktung: Loslösung von allen Bindungen wird zum impliziten Gebot der Stunde.⁹³ In seiner Analyse zu den Zeitstrukturen in der Moderne postuliert Hartmut Rosa die enge Verbindung von Globalisierungstendenzen mit der von ihm untersuchten Beschleunigungslogik. Neu ist dabei nicht so sehr die Bewegung von Waren, Geld, Informationen oder auch Menschen, das hat es allesamt auch schon im Mittelalter gegeben. Neu ist vielmehr die Geschwindigkeit und Widerstandslosigkeit, mit der sich diese Bewegungen heute vollziehen können: »Kapitalinvestitionen, Informationstransfers aller Art, aber auch die Simultanbearbeitung von virtualisierbaren Produkten rund um den Globus«⁹⁴ sind Beispiele für die neuen Möglichkeiten, riesige Distanzen per Knopfdruck zu überwinden. Aufgrund der Verringerung von Kosten, der Verkleinerung des Widerstandes und der Reduzierung der benötigten Zeit für die Überwindung von Raumdistanzen lässt sich der Prozess der Globalisierung als eine Steigerung der Verdichtung von Raum und Zeit beschreiben.⁹⁵ Diese Verdichtung zeitigt enorme Folgen für die Lebenswelten des Menschen. Im Anschluss an Zygmunt Baumans Bestimmung der gegenwärtigen Epoche als flüssige Moderne⁹⁶ macht auch Rosa die Verflüssigungstendenzen des neuen Raum-Zeit-Regimes geltend. Räumliche Verflüssigung bedeutet in dieser Hinsicht, dass vormalige stabile Fixierungen durch eine Dynamik des »flows«, d. h. der permanenten Bewegung, ersetzt werden. Zeitliche Verflüssigung ist dagegen als Auflösung stabiler Sequenzen und Rhythmen durch die Vergleichzeitigung des Ungleichzeitigen zu kennzeichnen.⁹⁷ Die raumzeitliche Dauerverfügbarkeit, die nicht nur im Arbeitsleben, sondern auch bei Freizeitaktivitäten gefordert wird, kann als eine der Folgen dieser Verflüssigungsdynamiken gesehen werden. Ja mehr noch: Die Differenzierung von Arbeits-

of wars, which, as Clausewitz originally declared, are but ›extension of politics by other means‹. (Bauman, *Liquid Modernity*, 13).

⁹³ Vgl. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, 106.

⁹⁴ Rosa, *Beschleunigung*, 339.

⁹⁵ Vgl. ebd., 340 f.

⁹⁶ »The extraordinary mobility of fluids is what associates them with the idea of ›lightness‹. There are liquids which, cubic inch for cubic inch, are heavier than many solids, but we are inclined nonetheless to visualize them all as lighter, less ›weighty‹ than everything solid. We associate ›lightness‹ or ›weightlessness‹ with mobility and inconstancy: we know from practice that the lighter we travel the easier and faster we move. These are reasons to consider ›fluidity‹ or ›liquidity‹ as fitting metaphors when we wish to grasp the nature of the present, in many ways novel, phase in the history of modernity.« (Bauman, *Liquid Modernity*, 2).

⁹⁷ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 342.

und Freizeit wird aufgrund der Verflüssigung beinahe hinfällig. Während der industrielle Kapitalismus des 19. Jhs. Arbeits- und Freizeit strikt trennen musste resp. diese zwei unterschiedlichen Zeitregime überhaupt erst erfand, um die Disziplinierungsarbeit durchsetzen zu können,⁹⁸ verflüssigen sich diese Grenzen mittlerweile zusehends. Weiterbildungen, Networking sowie die ständige digitale Verfügbarkeit sind allesamt Anzeichen einer Entgrenzung von Arbeit und Freizeit.⁹⁹ Auch investiert wird nicht mehr nur in den Finanzmarkt, investiert wird in die eigene Person, d. h., man muss sich selbst erfolgreich vermarkten, um im sich beschleunigenden, hyperdigitalisierten Arbeitsmarkt noch eine Chance zu haben. Doch nicht nur der Einzelne, auch die Politik wird aufgrund der Anforderungen der globalen Wirtschaftslogiken zur Magd der Ökonomie degradiert. Dass die Reaktion politischer Verantwortungsträger unter dem Druck dieser Beschleunigungsdynamiken häufig im Versuch besteht, alle Hindernisse für das problemlose Fließen der Kapitalströme aus dem Weg zu räumen und möglichst optimale Zirkulationsbedingungen herzustellen, ist unter den Bedingungen des globalisierten Kapitalismus durchaus begreiflich. Denn wenn Nationalstaaten sich gegen die Beheimatung dieser Kapitalströme zur Wehr setzen, gehen sie das Risiko ein, von den ökonomischen »global players« einfach umgangen zu werden. Die damit einhergehende Konkurrenzierung verschiedener Nationen untereinander und die Angst davor, kein Stück des Kuchens abzubekommen, bestärkte die neoliberale Globalisierungspolitik westlicher Nationen.¹⁰⁰ Jedwede Grenze, jedes Netzwerk, zu enge familiäre oder nationale Verbindungen müssen zugunsten globaler Finanz- und Warenströme aufgeweicht werden: »Global powers are bent on dismantling such networks for the sake of their continuous and growing fluid-

⁹⁸ Vgl. Fulcher, *Capitalism*, 8.

⁹⁹ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 276. Erinnert sei auch an die Beobachtung von Deleuze und Guattari bezüglich der Selbstdisziplinierung, die das Kapital fordert: »Der bürgerliche Immanenzzusammenhang, bestimmt durch die Konjunktion decodierter Ströme, die Negation jeglicher Transzendenz oder äußerer Grenze, der Effusion der Anti-Produktion in die Produktion, errichtet eine Sklaverei, die unvergleichbar, und führt eine Unterjochung ein, die ohne Beispiel ist: nicht einmal Herren gibt es mehr, sondern nur noch Sklaven, die anderen Sklaven Befehle erteilen – nicht mehr muß jemand das Tier beladen, es belädt sich nun selbst. Nicht daß der Mensch Sklave der technischen Maschine sei; er ist Sklave der Gesellschaftsmaschine, der Bourgeois zeugt davon, wenn er den Mehrwert zu Zwecken absorbiert, die absolut nichts mehr mit seinem eigenen Genuß zu tun haben: mehr Sklave als der letzte der Sklaven, erster Diener der gierigen Maschine, Reproduktionsvieh des Kapitals, Verinnerlichung der unendlichen Schuld. Auch ich bin Sklave, werden die neuen Worte des Herrn sein«. (Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, 327).

¹⁰⁰ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 349f.

dity, that principal source of their strength and the warrant of their invincibility.«¹⁰¹ Einige der fragmentierenden und verflüssigenden Tendenzen der Globalisierung sind damit benannt.

Letztlich gesellt sich der uneingeschränkte Imperativ zum *Konsum* hinzu, der dem spätmodernen Individualismus seinen konformistischen Einschlag verleiht. Max Weber behauptete eine Verbindung von protestantischer Arbeitsethik mit der Entwicklung kapitalistischer Produktion. Letztere benötigte die Bereitschaft zur Askese, d. h. einerseits die Bereitwilligkeit, lange und hart zu arbeiten, und andererseits, das Erarbeitete zu sparen, um neue Investitionen tätigen zu können, die wiederum profitsteigernde Wirkung zeitigen würden usw. Hier ergibt sich nun ein Problem. Denn ein System, das auf dauerhafte Produktionssteigerung für die Maximierung von Profit angelegt ist, benötigt Abnehmer der Produkte. D. h., die Dimension der Askese mit ihrem Fokus auf Selbstverneinung durch sparsames Verhalten führt zwar zur Steigerung in der Produktion, wenn aber alle sparen und keiner konsumiert, kann die produzierte Ware nicht abgesetzt werden. Aufgrund dieses internen ökonomischen Widerspruchs des protestantischen Asketismus musste dieser langsam, aber sicher ein Rebranding erfahren. Fortan war es nicht länger verpönt zu konsumieren, ganz im Gegenteil wurde der Konsum als Belohnung für die harte Arbeit gleichsam als immanenter Ersatz für die puritanisch transzendente Hoffnung auf Erwählung umgedeutet.¹⁰² Anders als in den Zeiten des Industriekapitalismus entpuppte sich der Arbeiter nun nicht mehr nur wegen seiner Arbeitskraft als nützlich, sondern auch als Abnehmer der massenproduzierten Waren.¹⁰³ Wie aber lässt sich die den Steigerungs- und Akkumulationslogiken inhärente Überproduktion von Waren überhaupt effizient an den Mann bringen? Durch Werbung! Der Verkaufszwang, der durch die Überproduktion entsteht, gebietet einen Werbezwang, der nunmehr die Kommunikationsmedien dominiert.¹⁰⁴ Doch nicht nur diese, die gesamte Lebenswelt mutiert zum Werbeträger: »Es sind kaum noch unkontaminierte Ecken zu finden. Ganze Landstriche sind durch Werbung verstellt. Beim Fahren, beim Reisen, wo immer ein paar Menschen vorbeikommen, geht das Gerangel um die Aufmerksamkeit schon los.«¹⁰⁵ Der Durchschnittsbürger ist jede Woche mit tausenden von Werbungen konfrontiert; egal wo man hinsieht oder hinhört, sei es im Radio, im Fernsehen, auf Webseiten

¹⁰¹ Bauman, *Liquid Modernity*, 14.

¹⁰² Vgl. McNamee/Miller, *The Meritocracy Myth*, 6.

¹⁰³ Vgl. Lasch, *The Culture of Narcissism*, 71.

¹⁰⁴ Vgl. Knoche, *Werbung – ein notwendiges ‚Lebenselixier‘ für den Kapitalismus*, 244.

¹⁰⁵ Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, 71.

im Internet, in Magazinen, Zeitungen, Filmen, auf Plakaten, T-Shirts, Kugelschreibern, Tassen usw., unsere Umgebung ist von Werbung durchdrungen.¹⁰⁶ Ziel dieser Dauerbombardierung besteht nicht einfach im Verkauf von Produkten, die gegebene menschliche Bedürfnisse befriedigen sollen. Ziel ist vielmehr die Fabrikation von Bedürfnissen und damit die Generierung der Nachfrage nach bestimmten Produkten.¹⁰⁷ Menschen müssen zum dauerhaften Konsum erzogen werden,¹⁰⁸ damit das System aufrechterhalten werden kann. Zugespitzt formuliert: Produziert wird, was sich verkaufen lässt, verkaufen lässt sich, was gewollt wird, gewollt wird, was mithilfe der Massenmedien beworben wird. Der Imperativ des Konsums, vermittelt im Werbedauerbeschuss, funktioniert natürlich nicht aufgrund eines ausgeübten Zwanges, sondern wegen der durch die Werbung eröffneten Hoffnung auf ein erfolgreiches und gutes Leben. Werben erzählen Geschichten und eröffnen die Möglichkeit, durch den Erwerb des angepriesenen Produktes Teil dieser Geschichten zu werden. Erfolgreiches Marketing hat deswegen wenig mit Informationsvermittlung zu tun, dafür umso mehr damit, Produkte mit evokativen Bildern zu assoziieren und affektiv besetzte kulturelle Ideale damit in Verbindung zu bringen.¹⁰⁹ Insbesondere Werbespots erfüllen diese Vorgaben häufig hochkreativ und effektiv. Exemplarisch dafür sind die an Symbolik und emotionaler Stimulierung kaum zu übertreffenden Auto- und Parfumwerbungen. Dies ist im Folgenden an einem konkreten Beispiel zu analysieren: Im hier gewählten Werbespot für die Automarke Jeep werden die konkreten Spezifika des neuen Automodells jeweils mit Idealen assoziiert, die in der gegenwärtigen Kultur einen hohen Stellenwert besitzen.¹¹⁰ Die erste Szene zeigt einen Mann etwa Anfang vierzig mit dunkelblauem Anzug, der in einen überbesetzten Fahrstuhl einsteigt und sich sichtlich eingeengt fühlt. Als nächstes fragt eine Erzäh-

¹⁰⁶ Vgl. Cavanaugh, *Being Consumed*, 19.

¹⁰⁷ Vgl. Baran/Sweezy, *Some Theoretical Implications*, 40 f.

¹⁰⁸ Vgl. Budde, *The (Magic) Kingdom of God*, 26. Vgl. weiterhin: »The American economy, having reached the point where its technology was capable of satisfying basic material needs, now relied on the creation of new consumer demands-on convincing people to buy goods for which they are unaware of any need until the ›need‹ is forcibly brought to their attention by the mass media. Advertising, said Calvin Coolidge, ›is the method by which the desire is created for better things.« (Lasch, *The Culture of Narcissism*, 72).

¹⁰⁹ Vgl. Cavanaugh, *Being Consumed*, 17. Siehe auch: »Television advertising, in particular, uses cultural cues to communicate fairly complex messages in fewer than thirty seconds, exploiting stereotypes and cultural references to pack a lot of meaning into a few fleeting moments.« (McChesney, *Digital Disconnect*, 43).

¹¹⁰ Zum Werbespot: <https://www.youtube.com/watch?v=VG610GSQ8s0>. Abgerufen am 3. September 2022.

lerstimme: »What if we could always live out in the open?« Woraufhin der Protagonist in der nächsten Szene in seinem Jeep sitzt und durch das geöffnete Panoramadach hochschaut – an dieser Stelle setzt auch die den Werbespot untermalende Hintergrundmusik ein. Die nächste Szene zeigt die Hauptfigur, wie sie in einem Publikum einem Redner zuhört, wobei erneut die Erzählerstimme fragt: »Or choose what it is we hear?« Wieder wechselt die Szene und der Mann sitzt in seinem Jeep und hört dank des eingebauten Touchscreens in seinem Wagen die von ihm bevorzugte Musik, während er auf einer unbefahrenen Strasse mit wunderschönem Naturpanorama entlangfährt. Die nächste Szene zeigt eine Frau, die in der eigenen Wohnung an ihrem Laptop arbeitet. Hier setzt wieder die Erzählerstimme ein, die erneut eine Frage stellt: »What if technology could give us time for what really matters?« Dabei blickt die Protagonistin nach hinten und sieht ihre Tochter spielen. Unmittelbar danach sitzen sie gemeinsam im Jeep und die Mutter kann dank des automatischen Parkassistenten schnell und problemlos einparken. Gleich darauf ist wieder die Erzählerstimme zu hören, die im Anschluss an die vorherige Frage anführt: »Or allow us to live in total safety?« Dies wird sofort wieder auf ein Feature des Automodells angewendet, das nun dank seines Kollisionswarnsystems einen Unfall verhindert. In der letzten Szene fährt das Auto erneut auf einer unbefahrenen Strasse, wozu die Erzählerstimme summiert: »It would be great, and it already is, with the new Jeep Compass.« Der dazu erscheinende Schriftzug lautet: »Freedom is in the details«. Die in diesem lediglich 38 Sekunden langen Werbespot evozierten Ideale und Versprechen sind Legion. Ideale wie Freiheit (»What if we could always live out in the open?«), Selbstbestimmung (»Or choose what it is we hear?«), Zeitgewinn (»What if technology could give us time for what really matters?«), Sicherheit (»Or allow us to live in total safety?«) und damit einhergehend Fortschritt (Sicherheit und Zeitgewinn durch Technologie) werden allesamt bespielt und mit dem Versprechen in Verbindung gebracht, dass sie alle erfahrbar werden können, und zwar durch den Kauf dieses konkreten Fahrzeugmodells. Hier zeigt sich, inwiefern Werbungen und damit das kapitalistische System insgesamt¹¹¹ von Erzählungen des guten Lebens und den damit einhergehenden Idealen abhängig sind. Dabei spielen die bereits behandelten

¹¹¹ »Aus der Sicht einer Kritik der politischen Ökonomie der Medien wurde in diesem Beitrag Werbung in ihren verschiedenen Erscheinungsformen als grundsätzlich notwendiges ›Lebenselixier‹ zur Realisierung der Kapitalakkumulation individueller Kapitaleigner, auch von Medienunternehmen, und der dafür notwendigen Sicherung des Kapitalismus als Wirtschafts- und Gesellschaftssystem charakterisiert.« (Knoche, *Werbung – ein notwendiges ›Lebenselixier‹ für den Kapitalismus*, 253).

Narrative von Individualismus, Privatisierung und Meritokratie, aber auch das Freiheit suggerierende Nomadentum des globalisierten Lifestyles allesamt mit hinein. Die individualistischen Untertöne sind dort zu hören, wo sich der Protagonist aus der räumlichen Enge des Fahrstuhls in die durch das Panoramafenster eröffnete Weite begibt. Ähnlich kann die Szene gedeutet werden, in der er endlich aus der Enge des Zwangs heteronom diktierten Zuhörens ausbricht und in seinem Fahrzeug hören kann, was er will, wann er will. Die damit angesprochene Selbstbestimmung resoniert zutiefst mit den Plausibilitäten eines radikal privatisierten Individualismus. Sodann fällt auf, dass es keine einzige Aufnahme gibt, in welcher das Auto neben anderen Fahrzeugen zu sehen ist. Immer ist der Akteur in seinem Auto allein auf der Strasse und geniesst die Weite und die Freiheit, die damit verbunden sind. Genau hier spielt auch die Logik des Globetrotters mit hinein. Es ist die Romantik der unendlichen Weite der Strasse, für die die berühmte Route 66 in den USA symbolträchtig ist, die damit beschworen wird. Allein, selbstbestimmt und ungebunden, das sind die Indikatoren des Individualismus im Zeitalter der Globalisierung. Auf den ersten Blick wirken die meritokratischen Anklänge eher unterbelichtet, auf den zweiten dagegen können sie als die Hintergrundfolie ausgemacht werden, vor der alles andere spielt. Denn leisten können sich dieses Fahrzeug sowieso nur die Gewinner. Das gesamte Setting strahlt einen Business-Look aus, der sofort suggeriert, dass dieses Fahrzeug für diejenigen gedacht ist, die sich in Umgebungen bewegen, die für viele Menschen unerreichbar bleiben. Abschliessend kann hier, um die herausgestellten Zusammenhänge noch zu unterstreichen, die vom YouTube-Kanal von Jeep Europa erstellte Videobeschreibung der Werbung wiedergegeben werden:

What is freedom? Dedicating your time to what really matters.
Feeling free to live wherever you want, and only listen to what
we like. Be sure that those you love are safe, anytime. For us,
freedom is in the details.

Gerade in Werbungen lassen sich also nicht selten die soziokulturellen Logiken, die Metanarrative und damit auch Teile des in Geltung stehenden Imaginationshorizonts einer gegebenen Kultur ausfindig machen. Sie fungieren als affektiv gefärbte Ministories, die Geschichten des guten und erfolgreichen Lebens erzählen, diese dadurch in den Imaginationshorizont einschreiben und damit Bedürfnisse orientieren.¹¹² Über den Werbedauerbeschuss werden die herrschenden

¹¹² Byung-Chul Han beschuldigt den Kapitalismus, die Erzählung in die Parameter des Konsums gerückt und sie dadurch zu reinen Verkaufsmitteln degradiert zu haben:

Metanarrative reproduziert und den Konsumenten dank ihres Konditionierungseffektes einverleibt. In den Worten Michel de Certeaus:

Der schon beim Aufstehen vom Radio (die Stimme ist das Gesetz) erfaßte Hörer durchwandert jeden Tag den Wald der Zeitungs-, Reklame- und Fernsehberichte, die ihm am Abend noch die letzten Botschaften unter der Schwelle des Schlafes durchschieben. Mehr als der Gott, von dem einst die Theologen erzählt haben, haben diese Geschichten die Funktion einer Vorsehung und Vorherbestimmung: sie organisieren im Voraus unsere Arbeiten, unsere Feste und sogar unsere Träume. Das gesellschaftliche Leben übernimmt die Gebärden und Verhaltensweisen, die von den narrativen Modellen geprägt worden sind; es reproduziert und akkumuliert unablässig die »Kopien« von Berichten.¹¹³

Die techno-kapitalistische Privatisierung bei gleichzeitiger Globalisierung und der durch Werbung vermittelte Konsumimperativ haben sich als Strukturelemente spätmoderner (westlicher) Lebenswelten herausgestellt; sie prägen den Menschen in seinem Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis und hegen dessen Imaginationsfähigkeit ein.

Selbstverständlich wäre es auch möglich, andere Strukturierungen herauszuheben oder die Beeinflussungsverhältnisse alternativ darzustellen. Die Geschichte der liberalen, meritokratisch-individualistischen Gesellschaft, die sich endlich von Autoritäten und Traditionen, von fixierten Hierarchien und ganz grundsätzlich von allen beschränkenden externen Faktoren, die das Leben des Individuums bestimmen, emanzipiert hat,¹¹⁴ ist elementar von der grossen Erzählung von Emanzipation und Fortschritt geprägt,¹¹⁵ die bereits von Lyotard als

»Mittels Storytelling eignet sich der Kapitalismus die Erzählung an. Er unterwirft sie dem Konsum. Das Storytelling produziert Erzählungen in Konsumform. Mit seiner Hilfe werden Produkte mit Emotionen aufgeladen. Sie versprechen besondere Erlebnisse. So kaufen, verkaufen und konsumieren wir Narrative und Emotionen. *Stor-ys sell. Storytelling is Stor-yselling.*« (Han, *Die Krise der Narration*, 12).

¹¹³ Certeau, *Kunst des Handelns*, 329.

¹¹⁴ »The liberated discerning individual endowed with certain inalienable rights is regarded as the defining triumph of the Enlightenment.« (Bromley, *Possessive Individualism*, 14).

¹¹⁵ Vgl. dazu: »In particular, over the past few decades, the language of meritocracy has become an alibi for plutocracy and a key ideological term in the reproduction of neo-liberal culture. And in the Global North it has done so by seizing the idea, practice and discourse of greater social equality that gradually emerged in the first half of the twentieth century and the struggles over identity politics and recognition in the late 1960s and marketing them. Meritocracy has long historical roots, but it also has a new face. It proclaims greater equality of opportunity for more people than ever before.« (Littler, *Against Meritocracy*, 2).

Metaerzählungen der Moderne ausgewiesen wurde.¹¹⁶ Deshalb wäre es gut denkbar, viele Entwicklungen der letzten 200 Jahre unter das Fortschritts- und Emanzipationsnarrativ zu subsumieren, auch wenn Fortschritt in der Konstellation der Spätmoderne dezidiert technodigital,¹¹⁷ kapitalistisch und im Sinne von Effizienzsteigerung sowie Profitmaximierung verstanden werden muss und Emanzipation zwar einerseits die vollständige Befreiung von allen nicht selbstgewählten Bindungen, andererseits aber aufgrund des kapitalistischen Wachstumsimperativs eine »Befreiung« hin zum mittlerweile individuell zurechtgeschnittenen Konsum bedeutet.¹¹⁸ Was hiesse es aber, wenn die vorangegangenen Untersuchungen zur Strukturierung unserer Lebenswelt zutreffen, so unvollständig diese Analysen auch bleiben mussten, für das Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis? Vieles wurde bereits angedeutet. Zusammenfassend seien im Folgenden einige Konsequenzen der gegenwärtigen Netzwerke von Metanarrativen mit ihren entsprechenden Mikro- und Makropraktiken für genannte Verhältnisse herausgehoben.¹¹⁹

¹¹⁶ Lyotard sprach von der progressiven »Emanzipation von Vernunft und Freiheit.« (Lyotard, *Randbemerkungen zu den Erzählungen*, 49).

¹¹⁷ In den diversen Strömungen gegenwärtiger »Trans- und Posthumanismen« wird der Fortschritt in engste Verbindung mit der technologischen Ermöglichung der umfassenden Optimierung des Menschen gebracht. Siehe zu diesen Zusammenhängen die interessante Studie von Dürr, *Homo Novus*, passim.

¹¹⁸ Weitere Möglichkeiten bestünden z. B. darin, im Liberalismus die primäre Ideologie resp. die primäre Metaerzählung über den Menschen und die Gesellschaft festzumachen, wie dies z. B. Milbank und Pabst versuchen: »So far we have tried to claim, with both philosophical and historical support, that liberalism is the prime ideology of modern times and that, despite tensions, its economic, political and cultural manifestations are in ontological terms seamlessly one. This unity, we have implied, is given by an assumption of the primacy, both real and axiological, of the isolated individual and his untrammelled will.« (Milbank/Pabst, *The Politics of Virtue*, 28). Weiterhin könnten mit Charles Taylor heutige Imaginationshorizonte als von drei Erzählsträngen durchzogen behauptet werden. Er benennt diese drei Narrationen als Fortschritt, Revolution und Nation (vgl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 177). Zu allen dreien könnte viel gesagt werden und alle spielen auf die ein oder andere Weise in die hier dargestellte Strukturierung gegenwärtiger Imaginationshorizonte mit hinein. Eine noch andere Herangehensweise hätte ihren Fokus auf die wissenschaftlichen Entwicklungen gelegt und die Heraufkunft distanzierter Rationalität sowie die Atomisierungs- und Fragmentierungstendenzen vor allem in diesen Bezügen untersucht.

¹¹⁹ Die folgenden Beschreibungen sind weder erschöpfend noch umfassend, sie zeigen lediglich Tendenzen an, die mit den oben beschriebenen Strukturierungen unserer Welt auftreten.

11.2.3 Einige Konsequenzen gegenwärtiger Narrative für das Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis

Durch individualistische und meritokratische Entwicklungen, aber auch aufgrund der voranschreitenden Digitalisierung und Privatisierung erfährt das *Verhältnis zum eigenen Selbst* einige tiefeschürfende Veränderungen. Die heute überall anzutreffenden Slogans und Weisheiten wie: »Finde zu dir selbst«, »Bleib wie du bist«, »Folge deinem Herzen«, »Bleibe dir selbst treu« usw. sind Ausdruck dessen, was z. B. Charles Taylor als expressiven Individualismus bezeichnet. Neben anderen Formen von Individualismen, wie etwa der von Descartes inaugurierte wissenschaftliche Individualismus desengagierter Rationalität, dessen höchstes Ideal darin besteht, selbst zu denken, oder der durch Locke propagierte politische Individualismus, der den Einzelnen der Gesellschaft vorordnet und dessen höchstes Gut die Wahrung der Rechte von Individuen darstellt,¹²⁰ hat sich seit dem späten 18. Jh. ein expressiver Individualismus herauskristallisiert, der vorerst voll und ganz im Kreise der Dichter und Denker beheimatet war und seinen Siegeszug in grossen Teilen der Bevölkerung erst ab den 60er Jahren des 20. Jhs. antrat.¹²¹ Sein höchstes Ideal ist die Authentizität, sein Anathema der Konformismus. Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, jeder und jede habe einen individuellen Weg, um das eigene Selbst, das eigene Menschsein zu realisieren, und es sei unheimlich wichtig, diesen eigenen Weg zu finden, ihn zu beschreiten und sich dabei ja nicht von aussen irgendwelche Modelle für die Lebensführung aufdrücken zu lassen, egal ob diese aus einer früheren oder der gegenwärtigen Gesellschaft, von religiösen oder politischen Autoritäten ausgehen.¹²² In Zeiten gesteigerter meritokratischer Plausibilitäten geht mit dem Imperativ zur Selbstfindung immer auch ein Imperativ zur Selbsterschaffung einher. Bei aller logischen Diskrepanz zwischen der

¹²⁰ Vgl. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 25.

¹²¹ »Expressivism was the invention of the Romantic period in the late eighteenth century. Intellectual and artistic élites have been searching for the authentic way of living or expressing themselves throughout the nineteenth century. What is new is that this kind of self-orientation seems to have become a mass phenomenon.« (Taylor, *A Secular Age*, 473).

¹²² Vgl. ebd., 475. Taylor bringt sowohl die Dimension des Expressivismus als auch die Vorstellung von Natur als Quelle authentischen Seins in Zusammenhang: »If nature is an intrinsic source, then each of us has to follow what is within; and this may be without precedent. We should not hope to find our models without. This has been a tremendously influential idea. Expressive individuation has become one of the cornerstones of modern culture. So much so that we barely notice it, and we find it hard to accept that it is such a recent idea in human history and would have been incomprehensible in earlier times.« (Taylor, *Sources of the Self*, 376).

Vorstellung eines wahren Ichs, das tief im Menschen verborgen ist und welches durch Abtragen kultureller Sedimente ausgegraben werden muss, und den scheinbar ebenso gültigen Imperativen zur ständigen Neuerfindung des Selbst sind doch beide Logiken operativ. Dass letztere Aufforderung zur ständigen Neuerfindung oder Neuschaffung dabei passgenau den Beschleunigungs- und Verflüssigungstendenzen spätkapitalistischer Gesellschaften entgegenkommt, wird wohl kaum ein Zufall sein. Die damit angeschnittenen Verbindungen könnten folgendermassen als Gebot der Stunde zusammengefasst werden: Sei authentisch durch die dynamisch-kreative Selbsterfindung! Als Hilfsmittel für die geforderte Absetzung von anderen durch das In-Szene-Setzen der eigenen Einzigartigkeit wird dabei der Konsum angeboten. Was mich vom anderen unterscheidet, wird sichtbar an dem, was ich besitze. Am eigenen Auto, der Wohnung, der Garderobe usw., aber auch an der Selbstoptimierung durch das Erlernen neuer »Skills«: Die Zubereitung komplexer Gerichte, das möglichst ästhetische Gestalten der eigenen Wohnungseinrichtung, die Sommelierskunst, bei der verschiedene Weine unterschieden und ihre Qualität bewertet wird, usw.¹²³ Diese Akkumulation neuer Fähigkeiten bringt eine weitere kurz angedeutete Dimension ins Spiel: das Investieren in das eigene Selbst. Da der Markt kein sicher abgegrenztes Feld mehr darstellt, sondern seine Logiken mehr oder minder alles andere durchdringen, wird auch das Verhältnis zum eigenen Selbst vermehrt in die Logik der Ökonomie gepresst, was sich bereits an der weit über die Grenzen der Ökonomie vordringenden metaphorischen Terminologie von Investition, Strategien, Interesse usw. zeigt.¹²⁴ Man ist nicht mehr nur Konsument, sondern auch die Ware, die es zu vermarkten gibt, sowohl auf dem Arbeitsmarkt wie auf dem Bildungsmarkt, dem Anlagemarkt, dem Partnerschaftsmarkt sowie dem Konsummarkt.¹²⁵ Nicht

¹²³ Reckwitz spricht von der erfolgreichen Selbstverwirklichung durch solche Optimierungen: Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 285–341.

¹²⁴ Erinnert sei hier an Bourdieu, der als Soziologe die gegenwärtigen Verhältnisse beschreiben will, diese aber sehr umfassend in ökonomistischer Begrifflichkeit darstellt. Bei ihm wird Konkurrenz zum Motor allen Handelns: »Was Feldgeschichte macht, ist der Kampf zwischen den Inhabern der Macht und den Anwärtern auf diese Macht, zwischen den Titelverteidigern (als Schriftsteller, Philosoph, Wissenschaftler usw.) und den *challengers*, wie man beim Boxen sagt«. (Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 70). Zur Kritik dazu: Swartz, *Culture & Power*, sowie diese Arbeit Kap. 8.3.3.

¹²⁵ Siehe: »Das Kreativsubjekt muss auch ein unternehmerisches Selbst sein, muss ständig die kulturellen Märkte beobachten, die dortigen Valorisationen abschätzen, sich auf ihnen positionieren; es muss dort klug mit Risiken und Chancen umgehen und entsprechend maßvoll spekulieren. Im Besonderen gilt dies für die Dynamik des Arbeitsmarkts, aber auch für den Partnerschaftsmarkt, den Immobilien- und Anlagemarkt sowie den Bildungsmarkt, schließlich für diverse Konsummärkte und

selten hat dies Formen der Selbstobjektivierung und Verdinglichung zur Folge. Denn Optimierung geschieht nicht nur im Aneignen neuer Fähigkeiten, sondern auch im Versuch, sich selbst so schön, gesund und fit wie möglich darzustellen. Der Körper steht hier im Zentrum der Optimierungshoffnungen.¹²⁶ Er soll gesünder, besser, schöner, schlanker, straffer werden. Vom Fitnessstudio über Make-up hin zur Schönheitschirurgie haben sich riesige Absatzmärkte gebildet,¹²⁷ welche die Wahrnehmung des Körpers als ein zu optimierendes Projekt bezeugen. Etwas andere Dimensionen derselben Ökonomie kreativer Selbstgestaltung lassen sich in invasiven Formen dekorativer Kosmetik ausmachen, etwa in Tätowierungen, Piercings oder Body Modifications.¹²⁸ Die Fokussierung auf Gesundheit trat ausserdem aufgrund der COVID-19-Pandemie auf eine kaum je so da gewesene Weise als politisches Projekt auf, das sogar den Wachstums- und Beschleunigungsimperativ ökonomischer Provenienz für einige Monate unterbrechen konnte. »Hauptsache gesund« begleitet längst nicht mehr nur das erleichterte Seufzen besorgter Grosseltern bei der Nachricht einer komplikationsfreien Geburt, sondern drückt konzise das Gefühl

deren Trends. Insofern der Lebensstil immer mehr durch die Strukturen kultureller Märkte geprägt wird, auf denen sich das Subjekt als Anbieter und Konsument bewegt, erfährt er seinerseits eine Kulturökonomisierung.« (Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 304).

¹²⁶ »Auf den Körper richtet sich nicht nur wissenschaftliche Neugier, sondern richten sich auch die Hoffnungen auf ein besseres Leben. Diese Hoffnungen sind der Grund für den Kult um den Körper, für das Interesse und – infolge der Medien und der Politik – für die Träume vom optimierten Körper, der Aussicht auf das Heil in einer Welt ohne Jenseits zu bieten scheint.« (Kobler, *Leib und Körper*, 87).

¹²⁷ Der Gesamtumsatz der Fitness-Industrie in der Schweiz belief sich im Jahr 2020 auf 1,37 Milliarden Franken (<https://de.statista.com/themen/8433/fitnessbranche-in-der-schweiz/#dossierKeyfigures>), im Jahr 2021 in Deutschland auf 6,2 Milliarden US-Dollar. Weltweit beläuft sich der Umsatz auf beeindruckende 96,7 Milliarden US-Dollar (<https://de.statista.com/themen/233/fitness/#dossierKeyfigures>). Zudem gab es mehr als eine Verdoppelung der Anzahl an Mitgliedern in Fitnessstudios in Deutschland zwischen 2003 und 2017 (<https://de.statista.com/infografik/10902/entwicklung-der-mitgliederzahl-von-fitnessstudios-in-deutschland/>). Ähnliche Entwicklungen können auch in der Schönheitschirurgie verzeichnet werden. Im Jahr 2020 wurden 10 Millionen mehr Schönheitsoperationen durchgeführt als noch im Jahr 2010. Das bedeutet einen Anstieg von 74 % (<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/702578/umfrage/laender-mit-der-hoechsten-anzahl-an-schoenheitsoperationen/>). Alle Abrufe am 5. September 2022).

¹²⁸ Italien weist mit 48 % den höchsten Anteil an Tätowierten auf, aber auch Schweden und die USA mit 47 % und 46 % haben hohe Anteile an Menschen mit Tätowierungen (<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/864407/umfrage/weltweite-umfrage-zum-tragen-von-tattoos/>). Abgerufen am 5. September 2022).

einer Zeit aus, für die Krankheit und Tod zum tiefsitzenden Stachel im Fleisch geworden sind.¹²⁹

Neben der beschriebenen Verfügbarmachung des eigenen Körpers und dem darin sich anzeigenden Versuch, das eigene Selbst in den verschiedenen Märkten möglichst effizient zu optimieren, kann die Tendenz der Verfügbarmachung und Zuschneidung der Welt auf die eigenen Wünsche und Bedürfnisse beobachtet werden. Das *Verhältnis zur Welt* nimmt dabei aufgrund der kulturellen, kontextuellen und institutionellen Horizonte mit ihren sie plausibilisierenden und legitimierenden Metanarrativen eine diese Horizonte konvergierende Form an. Hierfür wurden bereits die Bewegungen zur Privatisierung und die technologisch ermöglichte Digitalisierung und Virtualisierung als treibende Motoren benannt. Filterblasen und Echokammern sorgen für die Illusion kompletter Kongruenz der eigenen Meinung mit dem, was Mainstream und damit sinnvoll ist. Doch es ist nicht allein ein Softwareproblem, auch durch das Design der Hardware wird Verfügbarkeit suggeriert. Das Medium wird hier dahingehend zur Botschaft,¹³⁰ als im leiblich-praktischen Umgang mit dem eigenen Smartphone z. B. insinuiert wird, die ganze Welt lasse sich durch Knopfdrücke oder durch das direkte Swipen auf dem Touchscreen nach Lust und Laune herbeiholen und wieder wegschieben, woraus sich ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Welt ergibt.¹³¹ Denn durch diese Arten von Mikropraktiken wird eine Dispositionierung eingeübt,

¹²⁹ Vgl. zu diesen Zusammenhängen v. a. in Verbindung mit der Gottesfrage: Negel, *Das Virus und der liebe Gott*, passim.

¹³⁰ Um hier an die medientheoretische Einsicht McLuhans zu erinnern: »In a culture like ours, long accustomed to splitting and dividing all things as a means of control, it is sometimes a bit of a shock to be reminded that, in operational and practical fact, the medium is the message. This is merely to say that the personal and social consequences of any medium – that is, of any extension of ourselves – result from the new scale that is introduced into our affairs by each extension of ourselves, or by any new technology. [...] For the ›message‹ of any medium or technology is the change of scale or pace or pattern that it introduces into human affairs. The railway did not introduce movement or transportation or wheel or road into human society, but it accelerated and enlarged the scale of previous human functions, creating totally new kinds of cities and new kinds of work and leisure.« (McLuhan, *Understanding Media*, 7 f.).

¹³¹ »Don't like that car? Swipe for a different one. Wish the scenery was different? Swipe for an alternative. Wish you could be somewhere else? Just touch the place you want to be. Wish you could see her just a little better? Zoooooom with the slide of a couple of fingers. A way of relating to a phone has now become a way of relating to the world. The practices for manipulating a small device are now expanded to show how we'd really like to manipulate our environment to serve our needs and be subject to our whims«. (Smith, *Alternative Liturgy*, 31).

die zu einer bestimmten Art und Weise des In-der-Welt-Seins führt.¹³² In diesem Fall wird das Ich zum Mittelpunkt einer Welt, die immer in der eigenen Hosentasche verfügbar ist und die sich über die Bewegungen der Fingerspitzen kontrollieren lässt: »To become habituated to an iPhone is to implicitly treat the world as ›available‹ to me and at my disposal – to constitute the world as ›at-hand‹ for me, to be selected, scaled, scanned, tapped, and enjoyed.«¹³³ Die genannte Konditionierung trägt u. a. dazu bei, dass die Welt als für die eigenen Bedürfnisse verfügbar wahrgenommen wird.¹³⁴ Dadurch werden auch die in der Welt erscheinenden Dinge vollkommen in die Warenform hineingepresst. Sie sind nicht mehr für sich selbst bedeutungs- und wertvoll, sondern nur noch im Verhältnis zu den eigenen medial fabrizierten Bedürfnissen und zur eigenen Statusgenerierung. Im Zusammenspiel mit der beschleunigten Produktion und dem damit einhergehenden Verkaufs- und Werbezwang führt diese Konstellation zu einer Wegwerfkultur, die das Neue nur noch schätzen kann, weil es neu ist, und das Alte wegwirft, nicht weil es nicht mehr funktionieren würde, sondern eben einfach deshalb, weil es nicht mehr neu ist.

Den Steigerungs- und Beschleunigungstendenzen ist es auch geschuldet, dass die *Zeit* selbst zur Ware wird. Wo Produktion und Konsumtion in einer Beschleunigungsspirale stecken, da wird die effiziente Nutzung der Zeit als knappes Gut zur *conditio sine qua non* der Optimierung aller Lebensbereiche. Die Zeit selbst wird kommodifi-

¹³² Dies wurde insbesondere im zweiten Teil dieser Studie mehrfach durchexerziert. Gesehen wurde, dass in und durch die leibliche Praxis das eigene Verhältnis zur Welt geformt wird: »Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interaktionsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. Das Leibgedächtnis vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich.« (Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37). Durch Eingewöhnung in die Welt entstehen Dispositionierungen, d. h., in der leiblichen Praxis wird durch vielfache Wiederholung eine ganz bestimmte Art und Weise des ästhetischen sowie des ethischen Weltzuganges generiert, die zu einem Selbst mit einer einigermaßen kohärenten und stabilen Art und Weise des Wahrnehmens, Fühlens, Begehrens, Handelns und Denkens führt: zu einem ganz bestimmten Habitus.

¹³³ Smith, *Imagining the Kingdom*, 143. Hieran zeigt sich erneut die Dialektik von Praxis und Geschichten. Praktiken haben nicht nur eine bestimmte Entstehungsgeschichte mit ihren Logiken und der grundsätzlichen Sinnbehaftung, die immer von der Einbettung in diese grösseren Horizonte ausgeht, sie tragen die Geschichtenhorizonte immer auch mit sich.

¹³⁴ Ganz grundsätzlich gilt: »Individual habits, perceptions, concepts of self, ideas of space and time, social relationships, and moral and political boundaries have all been powerfully restructured in the course of modern technological development.« (Winner, *The Whale and the Reactor*, 9).

ziert und damit käuflich: Zeit ist schliesslich Geld!¹³⁵ Damit wird sie zur Ressource. Ihr Imperativ ist die Effizienz, denn mit Ressourcen sollte man sparsam umgehen und sich gut überlegen, wann und wie sie eingesetzt werden. Mittlerweile hat sich dieses Zeitregime dermassen ubiquitär durchgesetzt und wurde so umfassend internalisiert, dass sich klassische Disziplinierungsstrategien wie die klare Differenzierung zwischen Arbeits- und Freizeit, das Abstempeln der Arbeitszeit, vorgegebene Pausenzeiten usw. immer weniger finden lassen.¹³⁶ Wo aber Zeit zur Ressource wird, muss sie ausgenutzt werden. Das bedeutet freilich auch, dass Musse oder sonstige Formen von »Zeitverschwendung« zur Sünde werden; jetzt nicht mehr infolge einer puritanischen Arbeitsethik, sondern aufgrund des Optimierungsimperativs, der alle Lebensbereiche durchdringt. Sogar der Urlaub ist durchgeplant, schliesslich muss alles gesehen, gegessen und ausprobiert werden, ansonsten hätte man ja nichts davon; möglichst viel muss erlebt werden, das Leben soll randvoll sein, so viele Weltoptionen wie möglich gilt es auszukosten. Dazu muss sich das Leben selbst beschleunigen, denn wo das Leben zur letzten Gelegenheit wird, da werden Intensivität und Schnelligkeit zum Index des guten Lebens.¹³⁷ Diese Transformationen im Verhältnis zur Zeit gehen am Subjekt nicht spurlos vorbei. Rosa differenziert das Zeitverhältnis des Subjektes und die damit mitlaufenden Identitätsformen, indem er eine vormoderne heteronome Fixierung von Identitätsparametern gegen den in der Neuzeit einsetzenden und in der Moderne sich vollziehenden Individualisierungsprozess abhebt. Bei Ersterer wird die Identität von aussen vorgegeben, während letzterer Prozess gerade durch die Eröffnung von Handlungs- und Lebensalternativen gekennzeichnet ist, die der Einzelne selbst wählen kann. Die Partnerwahl, der Beruf, die politische Partei, die Religionsgemeinschaft usw. können – und müssen – nun selbst gewählt werden, was das Leben zu einem Identitätsprojekt werden lässt.¹³⁸ Von dieser relativ zeitstabilen Identität unterscheidet er nun die seit den 1970er Jahren aufkommenden situativen Identitätsformen, deren Novum in der gesteigerten Kombinierbarkeit und Revidierbarkeit liegt. Zeitstabile Identitäten waren zwar ihrerseits mit Wahlmöglichkeiten konfrontiert, sobald die Wahl allerdings getroffen war, galt es, diese in das Identitätsprojekt des eigenen Lebens zu integrieren und dadurch zu einem selbstbestimmten und autonomen Individuum zu reifen. Situative Identitäten dagegen sind genau dadurch geprägt, dass sowohl

¹³⁵ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 258f.

¹³⁶ Vgl. ebd., 275.

¹³⁷ Vgl. ebd., 289.

¹³⁸ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 356f.

kleinere als auch grössere Identitätsbausteine immer neu kombiniert und mehr oder minder problemlos revidiert werden können: d.h., sowohl Liebesbeziehungen, Arbeitsverhältnisse, Parteizugehörigkeit, religiöse Gemeinschaft, Freunde und sogar die Familie sind nicht mehr in gleicher Weise fixiert, wie dies bis weit ins 20. Jh. noch selbstverständlich war.¹³⁹ Hier kehrt der Imperativ zur ständigen Neuerfindung des eigenen Selbst aus beschleunigungs- resp. zeittheoretischer Perspektive zurück. Flexibilität, Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit sind die Tugenden dieses Zeitverhältnisses, denn wo die Vergleichzeitigung der Zeit geschieht, deren Möglichkeit durch die digitalen Kommunikations- und Konsumformen Vorschub geleistet wird, da werden vordefinierte Zeitpläne mit fixierten Zeitfenstern obsolet. Der Akteur in diesem Milieu wird zum Spieler, der die durchgeplante lineare Zeit der Moderne überwindet und durch eine »situationsoffene und »ereignisorientierte Zeitpraxis«¹⁴⁰ ersetzt.¹⁴¹ Dadurch wird die gesamte Lebensführung situativ; nicht allein die Freizeit, auch die Arbeitszeit tendiert immer mehr einer situativen Dynamik entgegen.¹⁴² Entsprechend ergibt sich die zuvor postulierte situative Identität, wobei Identität hier im Sinne der praktischen Identität Korsgaards gemeint ist,¹⁴³ oder in den Worten Rosas als »Orientierungs- und Handlungsfähigkeit verleihenden Sinn dafür, wer man ist«.¹⁴⁴ Dieser Sinn selbst wird nun kontextabhängig und situativ flexibel und damit eben tendiert die Identität des spätmodernen Subjekts zur Fragmentierung oder zumindest zur Flexibilisierung.¹⁴⁵ Deshalb erfährt sich das Subjekt aufgrund dieser veränderten Zeiterfahrung auf andere Weise in die Welt gestellt. Längerfristiges Planen, die Ausrichtung der Biogra-

¹³⁹ Vgl. ebd., 362 f.

¹⁴⁰ Ebd., 368.

¹⁴¹ Vgl. ebd., 362 ff. Rosa bezieht sich mit diesen Überlegungen häufig auf: Hörning/Ahrens/Gerhard, *Zeitpraktiken*.

¹⁴² »Exzessive Gleitzeit, regelmäßige informelle Mehrarbeit, Zeitkonten, Arbeit ohne feste Arbeitszeiten, individuell zu gestaltende Zeitkorridore, Wochenendarbeit, Arbeit nach Abruf und Anfall usw. erzeugen Verwischungen und immer wieder neu zu definierende Abgrenzungen zwischen Erwerbstätigkeit und anderen Lebenssphären.« (Voß, *Die Entgrenzung von Arbeit und Arbeitskraft*, 479).

¹⁴³ »It is [...] understood as a description under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking.« (Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 101).

¹⁴⁴ Rosa, *Beschleunigung*, 373.

¹⁴⁵ Nach Gergen entsteht eine Pastiche-Persönlichkeit: »The pastiche personality is a social chameleon, constantly borrowing bits and pieces of identity from whatever sources are available and constructing them as useful or desirable in a given situation. [...] Life becomes a candy store for one's developing appetites.« (Gergen, *The saturated Self*, 150). Wohlgermerkt wird diese Entwicklung von Gergen nicht negativ bewertet.

phie auf ein Ziel, das in weiter Ferne liegt, wird immer schwieriger, teilweise sogar verunmöglicht. Die Verflüssigungs- und Beschleunigungsdynamik spätmoderner Strukturen führt zu einer Potenzierung nicht allein der Möglichkeiten, sondern auch der unvorhergesehenen Veränderungen, die sogar die optimal durchgeplante Biographie ins Wanken bringen.¹⁴⁶ Wenn also Vergangenheit immer schon durch das Einprasseln neuer Möglichkeiten überdeckt und Zukunft aufgrund zuvor genannter Umstände nicht mehr planbar ist, verliert das Leben seine gerichtete Bewegung. Deshalb kann Rosa im Anschluss an Paul Virilio¹⁴⁷ vom rasenden Stillstand als Zeitverhältnis der Spätmoderne sprechen: Die Zeit rast, weil Veränderungen mit hoher Geschwindigkeit verzeichnet werden können, gleichzeitig steht sie still, weil diese Veränderungen keine eigentlichen Entwicklungen nach sich ziehen, weshalb das Leben im ständigen Wechsel mit den Optionsströmen mitzufließen scheint.¹⁴⁸ Eine Folge dieses Gestaltungsverlustes des Subjektes ist nach Rosa die Depression, die er als Pathologie der Zeit beschreibt.¹⁴⁹ Allerdings ist dies nicht nur deshalb bedeutsam, weil es tatsächlich einen empirisch überprüfbaren Anstieg an Depressionserkrankungen gibt, sondern auch gerade deshalb, weil die Zeiterfahrung bei depressiven Menschen grosse Ähnlichkeit mit den hier behandelten Tendenzen spätmoderner Zeiterfahrungen aufweist.¹⁵⁰ Im Anschluss an andere Autoren beschreibt Rosa diese Erfahrung als eine Verknötung der Zeit, als Eingefroren-Sein in einer Gegenwart, für die Vergangenheit und Zukunft nicht mehr durchscheinen können.¹⁵¹ Die Depression wird damit zur Pathologie der Spätmoderne schlechthin,¹⁵² »weil sie die hier aus der Zeitperspektive der situativen Identität

¹⁴⁶ Rosa, *Beschleunigung*, 379 ff. »Auf Stabilität hin ausgerichtete Selbstentwürfe erscheinen in der Spätmoderne daher als anachronistisch und in einer hochdynamischen Umwelt zum Scheitern verurteilt, während auf Flexibilität und Wandlungsbereitschaft hin angelegte Identitätsformen systematisch begünstigt werden.« (Ebd., 379).

¹⁴⁷ Virilio hatte bereits 1990 einen Essay mit dem Titel »L'inertie polaire« verfasst, der 1992 auf Deutsch erschien und den Titel »Rasender Stillstand« trug (siehe: Virilio, *Rasender Stillstand*).

¹⁴⁸ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 383 ff.

¹⁴⁹ Ähnlich Ehrenberg: »Nun ist die Depression eine Pathologie der Zeit (der Depressive hat keine Zukunft) und der Motivation (der Depressive hat keine Energie, seine Bewegungen sind verlangsamt, seine Sprache ist schleppend).« (Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*, 306).

¹⁵⁰ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 386 f.

¹⁵¹ »For the depressed person, however, the stretching of time is a chilling experience. One depressed patient described how »the future looks cold and bleak, and I seem frozen in time.« (Levine, *A Geography of Time*, 36 f.).

¹⁵² Wird hier nicht das Narrative ganz grundsätzlich, nämlich in seiner Form in Mitleidschaft gezogen? In dieser Arbeit wurde das menschliche Erleben und Handeln als geschichtenfiguriert ausgewiesen. Hier nun erscheint ein derart auf die Gegen-

abgeleitete Zeiterfahrung des rasenden Stillstands in pathologischer Reinform zu verkörpern und zu bestätigen scheint.«¹⁵³

wart zusammengezoogenes Zeitverhältnis, dass die Rede von einem narrativen Zeiterleben an ihre Grenzen stösst. Tatsächlich bedroht die technologisch induzierte Vergleichzeitigung der Zeiterfahrung die Kohärenz von Zeiterfahrung überhaupt, die ja gerade durch die narrative Vermittlung geleistet werden kann und erst in der narrativen Form zur menschlichen Zeit wird (*ZuE I*, 13). Unsere Gegenwart steht durchaus in der Gefahr, dass sich in ihr die pathologische Vergleichzeitigung der Zeit »zu einer strukturell unausweichlichen Allgemeinerfahrung« (Rosa, *Beschleunigung*, 388) verdichtet. Gleichzeitig sieht Rosa auch bei situativen Identitätskonstellationen die Möglichkeit gegeben, gewisse stabilisierende Faktoren im Zusammenhang mit einem kohärenten Zeiterleben zu benennen: 1. Erlauben auch derartige Identitätsfigurationen die narrative Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auch wenn diese kurzfristiger sind und den jeweiligen situativen Kontexten entnommen werden, 2. Weist er auf den Habitus hin, der eine längerfristige Zeitstabilität garantiert. Da dieser nicht in erster Linie von den kurzfristigen Projekten geleitet ist, sondern sich durch die Zeit hindurch aufgrund von wiederholten Praktiken entwickelt, kann er eine Kontinuität stiften, die auch noch den schnelllebigsten Situationsartisten in seiner Identität grundiert, 3. Können vermehrt geliebte Objekte eine Rolle spielen, durch welche die eigene Identität gleichsam von aussen stabilisiert wird (vgl. ebd., 374f.). Erinnert sei in diesem Zusammenhang der identitätsstiftenden Wirkung von Objekten auch an den Ansatz von Roy Dings, der im 9. Kapitel dargestellt wurde.

¹⁵³ Rosa, *Beschleunigung*, 388. Eine weitere Herangehensweise an die Frage nach dem spätmodernen Zeitverhältnis findet sich bei Kathryn Tanner. In ihrer neusten Monographie, die aus den Gifford Lectures von 2017 entstanden ist, setzt sie sich im Anschluss an Max Webers Diktum vom *Geist des Kapitalismus* mit dem neuen Geist des Finanzkapitalismus auseinander und untersucht u. a. dessen Einfluss auf die Veränderung von Zeitstrukturen. Sie schreibt: »A kind of unbreakable continuity exists between past, present, and future – they in fact collapse into one another, fuse with one another – in ways that make any radical break with the present order seem impossible. This is a constantly changing economic order or regime, requiring constant change from the participants in it, but one offering no escape from it; the future simply promises more of the same.« (Tanner, *Christianity and the New Spirit of Capitalism*, 28). In dieser Gleichzeitigkeit gibt es dennoch verschiedene Arten, wie dieser Stillstand hergestellt wird. So würde im finanzdominierten Kapitalismus gerade die Vergangenheit durch die Anbindung an Schuldverhältnisse (Hypotheken oder Kredite) gleich einer ewigen Wolke über Gegenwart und Zukunft hängen, denn diese sind derart von der Vergangenheit dominiert, dass sie gleichsam in diese eingefaltet und von ihr radikal beschränkt werden. Eine andere Form der Herstellung des rasenden Stillstandes besteht in der Monopolisierung von Vergangenheit und Zukunft durch die Gegenwart: »[T]he constant demand for rapid, near immediate response to new developments makes past and future disappear. There is nothing but the present; the present monopolizes attention in ways that chain one to it, making one the prisoner of it. There is nothing but the present emergency for financedisciplined employees; they are disciplined in much the same way poor people are.« (Ebd., 29). Letztere leiden unter einem dauerhaften Ausnahmezustand, da jede noch so kleine ungeplante Ausgabe sofort zum Problem wird, weil für alles ausser dem nackten Überleben keinerlei finanzielle Mittel da sind. Die Anstrengungen, die für die Lösung solcher

Die Veränderung im Verhältnis zum *Raum* wurde teilweise bereits im Zusammenhang mit dem kapitalistisch geforderten und neoliberal legitimierten Globalisierungsimperativ untersucht. Hingewiesen wurde auf die Tendenz zur Mobilisierung aufgrund der durch neue Transporttechnologien geschaffenen Möglichkeit, die Produktion an den günstigsten Standort weltweit transferieren zu können oder auch einfach deshalb, weil der Firmensitz infolge steuerpolitischer Veränderungen verlegt werden soll. Damit wurde das Nomadentum des neuen homo oeconomicus postuliert,¹⁵⁴ mit welchem ein Verlust lokaler Bindungen einhergeht. Gleichzeitig muss aber unbedingt darauf hingewiesen werden, dass es sich hier tatsächlich immer weniger um ein reales Nomadentum handelt; selbstverständlich gibt es den globetrottenden Start-Up-Enthusiasten, der seine IT-basierte Arbeit genauso gut in Thailand erledigen kann wie in der Schweiz, gleichwohl handelt es sich dabei doch um einen relativ geringen Anteil der realen Bevölkerung. Das Verhältnis zum Raum verändert sich aber auch genau dort, wo der Einzelne seinen Wohnort kaum mehr verlässt. Wenn nämlich aufgrund der zuvor gesehenen technologisch ermöglichten Beschleunigungsdynamiken die Überwindung von Raumdistanzen immer einfacher wird und immer schneller vonstattengeht, dann schrumpft dieser Raum notwendigerweise zusammen:¹⁵⁵ Die Welt wird klein. Paul Virilio beschreibt diese Dynamik der Schrumpfung und die damit einhergehende Tendenz zum Stillstand anhand der Entwicklung des Reisens. Bereits mit der im 19. Jh. beginnenden Revolution der Transportmöglichkeiten wie dem Auto, dem Zug oder auch dem

Probleme aufgewendet werden müssen, führen dazu, dass die gesamte Energie in die problembehaftete Gegenwart fließt. Schliesslich wird in der finanzspekulativen Logik gewissermassen alles von der Zukunft abhängig gemacht, da jede Investition in der Gegenwart zukünftigen Profit generieren soll: »On the one hand, present value is completely determined by expectations of future value; present value just is the discounted future. On the other hand, what future value will be is determined by and collapses into present expectation.« (Ebd., 30).

Da nicht nur in den Finanzmarkt, sondern in die eigene Person investiert wird, kann auch hier eine Verbindung gezogen werden. Tatsächlich sind die Optimierungsimperative unserer Zeit immer auf zukünftigen Profit, d. h. auf die Hoffnung erfolgreicher Selbstvermarktung gerichtet. Da Optimierung allerdings komparativ funktioniert und ohne absehbaren Superlativ auskommen muss, stellt sich ein ewiges »Warten auf Godot« ein, das sich alles von der Zukunft verspricht und gleichzeitig in einer immerwährenden Gegenwart gefangen bleibt.

¹⁵⁴ »The era of unconditional superiority of sedentarism over nomadism and the domination of the settled over the mobile is on the whole grinding fast to a halt. We are witnessing the revenge of nomadism over the principle of territoriality and settlement. In the fluid stage of modernity, the settled majority is ruled by the nomadic and extraterritorial elite.« (Bauman, *Liquid Modernity*, 13).

¹⁵⁵ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 342.

Flugzeug hat ein Verlust des Reisens, d. h. der langsamen Überwindung grösserer Raumdistanzen, zugunsten eines akzelerierten Transportiert-Werdens eingesetzt. Die damit einhergehende Bewegungslosigkeit des Passagiers ähnelt dabei eher dem postalischen Versand als dem Reisen. Trotzdem gab es auch bei diesen Formen der räumlichen Beförderung noch eine Abfahrt und eine Ankunft. Mit der Revolution in der Telekommunikation jedoch verschwindet nicht mehr allein die Reise selbst, sondern auch noch die Abfahrt. Die absolute Geschwindigkeit der elektromagnetischen Wellen ermöglicht die umfängliche und gleichzeitige Ankunft von allem Möglichen, ohne dass man sich je aufmachen müsste, um irgendwohin zu gehen. Nicht einmal das eigene Haus muss man noch verlassen, um die denkbar grössten Raumdistanzen augenblicklich zu überwinden.¹⁵⁶ Damit kommt es aber zu einem grundsätzlichen Stillstand des Menschen. Als Konsument kann er beinahe jedes erdenkbare Bedürfnis bewegungslos befriedigen: Fernsehen, Videospiele, Kommunikation mit Freunden in Chats oder per WhatsApp verlangen allesamt keine Ortsveränderungen, aber auch Nahrungsmittel, Kleidung, Bücher und ganz grundsätzlich alle Haushaltsutensilien können per Knopfdruck bestellt werden. Sogar religiöse Angebote lassen sich mittlerweile problemlos per Stream in die eigenen vier Wände holen. Doch auch als Handelnder, z. B. als Arbeitnehmer, kann er vermehrt – man denke an die Lockdowns infolge der COVID-19-Pandemie – von Zuhause aus seiner Tätigkeit digitalisiert nachgehen, seine Sitzungen über Videocalls führen und einen allfälligen Kundenkontakt über Telefon halten.¹⁵⁷ Ein solches Individuum kann überall gleichzeitig sein und so »kommt es, bildlich gesprochen, zum Ende des Hier und Jetzt. Das Hier ist nicht mehr, alles ist jetzt. Die Echtzeit trägt den Sieg über den wirklichen Raum davon, sie beherrscht ihn.«¹⁵⁸ Oder anders ausgedrückt, das Hier, d. h. die räumliche Verortung, wird angesichts der Relativierung von Distanzen unwichtig. Wenn alles von zu Hause aus gemacht werden kann, wenn Konsumieren, Arbeiten, Beziehungspflege usw. allesamt von der Couch aus stattfinden, dann wird der Raum radikal homogenisiert. Überall ist hier und hier ist überall. Erneut werden an dieser Stelle

¹⁵⁶ Vgl. Virilio/Mahlberg, *Das Ende von Hier und Jetzt*, 7f.; vgl. weiterhin: Virilio/Armitage, *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, 39f.

¹⁵⁷ »Home-Offices, Teleheimarbeit, mobile Büro-Units, Nachbarschaftsbüros, kontinuierliche Mobil- und Außendienstarbeit, ausufernde berufliche Reisetätigkeiten, häufig wechselnde Einsatzorte bei Projektarbeit, virtuelle Unternehmensstrukturen, Scheinselbstständigkeit usw. lösen eine Bindung an feste Arbeitsorte auf und verwischen dabei auch die lokalen Grenzen zur Nicht-Arbeit.« (Voß, *Die Entgrenzung von Arbeit und Arbeitskraft*, 479).

¹⁵⁸ Virilio/Mahlberg, *Das Ende von Hier und Jetzt*, 8.

die Verflüssigungstendenzen der Spätmoderne sichtbar. Der digitale Nomade ist heutzutage nicht mehr auf eine echte Wanderschaft verwiesen. Er ist digital unterwegs, aber analog sesshaft – im wahrsten Sinne des Wortes. Entbettung aus räumlich-lokalen Kontexten meint also nicht allein den Verlust von Bindungen aufgrund vorgenommener Ortswechsel, sondern die Entbettung trotz lokaler Sesshaftigkeit. Letztere ist nämlich nur noch zufällige Bühne für vergleichzeitigten Konsum, Kommunikation, Produktion usw.

Schliesslich wird durch die beobachteten Umbrüche das *Verhältnis zum anderen* neu konfiguriert. Dazu liesse sich eine Fülle an Beispielen und Analysen anbringen. So könnten die Veränderungen dieses Verhältnisses im Zusammenhang mit der Digitalisierung und Virtualisierung der Lebenswelt oder mit den zeitlichen und räumlichen Transitionen mit ihrem Verlust lokaler Bindungen und ihrer Tendenz zur situativen Identitätsgenerierung mit ihrer depressiven Zeiterfahrung untersucht werden. Allerdings würde dies hier zu weit führen. Es reicht aus, eine dominante Strukturierung herauszuheben und einer kurzen Analyse zuzuführen: die Konkurrenzierung von Beziehungen! In der Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie ist die Konkurrenzierung doppelt angelegt. Einmal in der grundsätzlichen Bewegung hin zur Ausweitung des Privateigentums, d. h. der Akkumulation von immer mehr Kapital in den eigenen Machtbereich,¹⁵⁹ im »Erwerb von Geld und immer mehr Geld«,¹⁶⁰ als auch in den konkreten Funktionsweisen marktwirtschaftlicher Tätigkeit, bei der man sich gegen andere Unternehmer auf dem Markt durchsetzen muss. Weiterhin wird dieser ökonomisch geforderte Akkumulationstrieb in verschiedenen Wirtschaftstheorien zu einem Grunddatum anthropologischer Existenz stilisiert. Eigennutz wird zum Hauptmerkmal menschlichen Handelns. Diese vermeintlich heuristische Annahme wird zur selbst-erfüllenden Prophezeiung. Wer Menschen lange genug wie rational kalkulierende Egoisten behandelt, wird früher oder später Menschen nach diesem Bilde geschaffen haben.¹⁶¹ Andere Marktteilnehmer können zwar durch profitables Handeln zum Erreichen des Eigeninteresses beitragen, häufig aber geht es darum, besser, schneller oder fleissi-

¹⁵⁹ Piketty, *Kapital und Ideologie*, 202.

¹⁶⁰ Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 159.

¹⁶¹ »Manche ökonomischen Ideen bewahrheiten sich selbst, zumindest teilweise. Wenn man sie glaubt, hat man sie schon weitgehend wahr gemacht. Wenn jeder davon ausgeht, dass alle anderen egoistisch sind, werden alle egoistischer. Wenn alle Käufer und Verkäufer auf einem bestimmten Markt annehmen, dass eine bestimmte ökonomische Theorie diesen Markt zutreffend beschreibt, verhalten sie sich in höherem Maße gemäß dieser Theorie, und so tendiert das Marktverhalten dann eher zu dem in der Theorie beschriebenen Verhalten.« (Aldred, *Der korruptierte Mensch*, 26).

ger zu sein als die anderen, schliesslich soll nicht deren, sondern das eigene Privateigentum vergrössert werden. Zudem unterfütterte diese Logik auch die meritokratische Vernunft. Das Ressentimentspotenzial, das durch die unterschwelligen Suggestionen ausgeprägter Verdienstethiken gefördert wird, indem die Verlierer einer Gesellschaft als arbeitsunwillig und faul verdächtigt werden,¹⁶² ist enorm. Die anderen werden in diesem leistungsorientierten Raum nicht nur zur Konkurrenz, sie werden zu möglichen Sündenböcken, da jede Hilfe, die sie empfangen, als unverdient und deshalb ungerecht bewertet wird; sie sind an ihrem Schicksal selbst schuld und haben keinen Anspruch auf Aushändigungen vom Staat, denn dabei handelt es sich ja schliesslich um das eigene hart verdiente Steuergeld. Damit mutiert der andere nicht nur zum Konkurrenten, sondern auch zum potenziellen Hindernis für die eigene Selbstentfaltung und die eigenen Ziele. Doch diese Konkurrenzierung lässt sich schon in den anthropologischen Voraussetzungen liberaler Denker des 17. Jhs. festmachen. Erinnert sei an die von Macpherson herausgearbeiteten sieben Voraussetzungen, die ihren deutlichsten Ausdruck bei Hobbes fänden. Dabei sind vor allem die ersten beiden höchst interessant: 1. Was den Menschen zum Menschen mache, ist die Freiheit von Abhängigkeit vom Willen anderer, 2. Jene Freiheit bedeutet Freiheit von jeglicher Beziehung mit Ausnahme derer, die mit Blick auf das eigene Interesse selbst gewählt sind.¹⁶³ Wer sich heutzutage in die Tiefen virtueller Diskussionsräume wagt, der wird, insbesondere dort, wo es um politisch brisante Themen geht, einer beinahe gebetsmühlenartigen Invokation dieses Freiheitsprinzips begegnen: Jeder kann machen, was er will, solange die Freiheit anderer dadurch nicht eingeschränkt wird.¹⁶⁴ Dass hier der andere aber immer schon als Grenze zur eigenen Freiheit, als Beschränkung konstruiert wird, ist zwar im Gefolge der monadologisch konzipierten Anthropologie liberaler Gesellschaften durchaus kon-

¹⁶² Vgl. Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, 554.

¹⁶³ Die fünf weiteren: 3. Der Einzelne sei Eigentümer seiner Person und seiner Fähigkeiten, für die er niemandem etwas schulden würde, 4. Seine Fähigkeiten und seine Arbeitskraft könne er veräussern, 5. Menschliche Gesellschaft bestehe im Wesentlichen aus Marktbeziehungen, 6. Die Freiheit des Einzelnen könne nur eingeschränkt werden, um die Freiheit anderer zu garantieren, 7. Politische Gesellschaften seien menschliche Einrichtungen, die das Eigentum des Einzelnen an seiner Person und seinen Gütern schützen und die geordneten Tauschbeziehungen innerhalb der Gesellschaft aufrechterhalten sollen. Zusammenfassung von Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 263 f.

¹⁶⁴ Ähnlich findet sich diese Formulierung im deutschen Grundgesetz in Artikel 2: »Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.«

sequent, dass damit aber gleichzeitig der andere zum potenziellen Konkurrenten gemacht wird, scheint ebenso klar wie problematisch. Der andere beschränkt die eigene Freiheit, er wird zum Hindernis für meinen Willen. Damit wird Gesellschaft als Raum unabhängiger konkurrierender Willenssubjekte imaginiert, in der jeder für sich und nur für sich verantwortlich sein kann, was Reminiszenzen an die Beschreibung der US-amerikanischen Gesellschaft des 19. Jhs. durch Tocqueville wachruft: »They owe nothing to any man, they expect nothing from any man; they acquire the habit of always considering themselves as standing alone, and they are apt to imagine that their whole destiny is in their own hands.«¹⁶⁵ Primäre Aufgabe der Gesellschaft kann deshalb auch nur in der Absicherung von individuellen Rechten gegenüber Übergriffen von anderen liegen. Der menschliche Naturzustand als »Krieg aller gegen alle«¹⁶⁶ muss so weit als möglich beschränkt oder zumindest in einen rechtlich abgesicherten Rahmen eingefügt werden.

Durch den Konsumimperativ wird jene Konkurrenzierung wieder in die Logik des Marktes zurückgeholt und über diese befördert. Denn gefordert wird ja nicht mehr nur die Selbstfindung, sondern vor allem auch die Selbsterfindung und die erfolgreiche Vermarktung dieser ge- oder erfundenen Einzigartigkeit. Folglich geht es um Absatzung vom anderen: mehr haben, mehr können, weiter reisen usw. Durch den Imperativ zur Einzigartigkeit werden die anderen erneut zu Konkurrenten, nicht mehr nur auf dem klassischen Kapital- und Arbeitsmarkt, sondern in allen Bereichen der Selbstvermarktung.¹⁶⁷ Ferner werden sie zur Negativbestimmung im Verhältnis zum eigenen Einzigartigkeitswunsch. Man will anders sein als die anderen, nicht wie er, nicht wie sie. Doch die Logik der Konkurrenz geht weit über individuelle Diskrepanzen hinaus. Ganze Nationen stehen im globa-

¹⁶⁵ de Tocqueville, *Democracy in America*, 120. Peter Sloterdijk sieht in dieser Haltung die okzidentale Basisneurose: »Es ist die Basisneurose der okzidentalen Kultur, von einem Subjekt träumen zu müssen, das alles beobachtet, benennt, besitzt, ohne sich von etwas enthalten, ernennen, besitzen zu lassen, und wenn der diskreteste Gott sich als Zuschauer, Behälter und Mandant anböte. Beharrlich kehrt der Traum von einer all-inkluisiven monadischen Ich-Kugel wieder, deren Radius das eigene Denken wäre – ein Denken, das ohne Mühe seine Räume durchläuft bis an die äußerste Peripherie, begabt mit einer traumhaft mühelosen Diskursivität, der kein reales äußeres Ding widersteht.« (Sloterdijk, *Sphären I*, 85f.).

¹⁶⁶ Siehe dazu: »[I]t cannot be denied that men's natural state, before they came together into society, was War; and not simply war, but a war of every man against every man.« (Hobbes, *On the Citizen*. Kap. 1. Sektion 12).

¹⁶⁷ Reckwitz spricht vom Partnerschaftsmarkt, Immobilien- und Anlagemarkt, Bildungsmarkt und weiteren Konsummärkten mit deren Trends (vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 304).

len Markt in Konkurrenzverhältnissen. Selbstverständlich könnten viele verschiedene Formen entsprechender Verhältnisse aufgeführt werden, die nicht selten aggressive Konflikte zur Folge haben. Gründe für Konflikte und Kriege gibt es freilich viele: von geopolitisch-strategischen Versuchen des Machterhalts über Versuche der Aneignung von dringend benötigten Rohstoffen hin zu nationalistischen Bestrebungen der Erweiterung der eigenen Grenzen oder sonstigen ideologischen Gründen. Das hier angesprochene Konkurrenzverhältnis besteht aber nicht in einer historisch zufällig unglücklichen Konstellation von nachbarschaftlichen Beziehungen, sondern ist ein vom globalen Markt herbeigeführter Dauerzustand. Börse und Grosskonzerne fordern optimale Zirkulationsbedingungen für die immensen Kapitalströme, die auf dem globalen Markt hin und her fließen. Da die einzelnen Nationen de facto von jenen Weltkonzernen abhängig sind, müssen sie um deren Gunst werben, d. h., sie müssen alles nur Erdenkliche dafür tun, einen möglichst attraktiven Standort für die Kapitalströme zu bieten: niedrige Unternehmenssteuern, attraktive Lebensqualität, exzellente Infrastruktur usw. Wenn die Steuern zu hoch sind, wird der Firmensitz an den nächstgünstigen Standort verschoben, falls die Infrastruktur ungenügend ausgebaut ist, lassen sie sich gar nicht erst nieder. Das führt aber unweigerlich zur Konkurrenzierung der verschiedenen Nationen.¹⁶⁸ Alle wollen Google, Facebook, Amazon, Apple, Microsoft, Glencore, Nestlé, Shell, BP usw. im eigenen Land beherbergen, denn dies führt nicht allein zu hohen Steuereinnahmen und vielen neuen Arbeitsplätzen, auch der eigene Marktstandort wird dadurch beworben. Die Konkurrenzierung von Beziehungen stellt sich als ein Phänomen heraus, das zwar als Möglichkeit von Beginn der Zeit an da war – die biblische Geschichte des ersten Geschwisterpaares zeugt davon (Gen 4,1–16) –, das aber durch die Mythen des Gesellschaftsvertrages und die dahinter stehenden Annahmen über das Wesen des Menschen sowie durch die Vorstellung, unbegrenzte Akkumulation sei nichts als natürlich, Legitimationsgrundlagen für dessen ungehemmte Aktualisierung erhielt. Die Beschleunigungsdynamiken der Spätmoderne mit ihren Folgen in Technologie (Transport- sowie Kommunikationstechnologien), Ökonomie (Finanzkapitalismus), Politik (Globalisierung, Entbettungstendenzen) und Kultur (Selbst[er]findung, Selbstvermarktung) befördern diese Konkurrenzierungsbewegung weiter.

Einige der Konsequenzen aus den gegenwärtigen Metanarrativen mit ihren Praktiken wurden also in der Selbstvermarktung, der Verfügbarmachung von Welt, der Reduzierung der Dinge auf ihren

¹⁶⁸ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 349 f.

Tauschwert,¹⁶⁹ der Fragmentierung der Zeit, der Homogenisierung von Zeit und Raum und schliesslich der Konkurrenzierung menschlicher Beziehungen gesichtet. Dies sind die Wasser, mit denen die Imaginationskraft spätmoderner Gesellschaften getauft ist, die Namen ihrer technokapitalistischen Dreifaltigkeit lauten: Innovation, Effizienz und Profit; diejenigen ihrer politischen und kulturellen Bettgenossen: Autonomie, Freiheit, Sicherheit.

11.3 EIN CHRISTLICHES *IMAGINARY*? GEGENERZÄHLUNGEN UND ALTERNATIVE PRAKTIKEN

Wenn die vorangehenden Untersuchungen mit den generellen Erkenntnissen dieser Studie zusammengebracht werden, sind dadurch einige Rückschlüsse auf die im Anfang gestellten Fragen nach dem Plausibilitätsverlust des christlichen Glaubens im 21. Jh. möglich. Die Einsicht in die soziokulturelle Präfiguration des Weltzuges durch die Verleiblichung von Geschichten und damit der Vorstruktur des Verstehens, Denkens, Wahrnehmens und Handelns lässt verstehbar werden, wieso es im entzauberten Westen der Gegenwart kaum noch plausibel erscheint, an Gott zu glauben. Denn wenn sich ein soziokultureller Imaginationshorizont bis in die konkrete materielle Existenzweise einer Gruppe einschreibt, d. h. sowohl die leibkörperliche Realität von Menschen prägt als auch die Objektivationen (Institutionen wie die Schule, das Militär, Finanzplätze, aber auch Architektur, Infrastruktur, kulturelle Produktionen wie Kunstwerke, Literatur, Fernsehen, Internet usw.) einer Gruppe konturiert und sich dadurch im wahrsten Sinne des Wortes die Lebenswelt im Lichte dieser Imaginationskraft darstellt, dann scheint sich im Ausspruch Schillers »Ausgestorben trauert das Gefilde, keine Gottheit zeigt sich meinem Blick«¹⁷⁰ eine Einsicht zu zeitigen, deren Realitätsgehalt nicht einfach als träumerische Nostalgie abgetan werden kann, die vielmehr die Veränderung grosser Imaginationshorizonte anzeigt. Die Erfahrung Gottes oder des Göttlichen, die Erfahrung von Transzendenz und Sakralität hat sich in der gegenwärtigen Zeit mit ihren durch Kapitalisierung, Technisierung, Digitalisierung, Virtualisierung, Individualisierung usw. durchzogenen imaginativen Logiken verdünnt.¹⁷¹ Wenn diese Zu-

¹⁶⁹ Für den Lord Darlington in Oscar Wildes Stück »Lady Windermere's Fan« war es noch Merkmal des Zynikers, von allem den Preis zu wissen, aber von nichts den Wert zu kennen. Vielleicht sind wir heute im Zeitalter des Massenzynismus angelangt.

¹⁷⁰ Schiller, *Gedichte seit 1788. Die Götter Griechenlands*.

¹⁷¹ Dieser Verdunkelung eines Gottes- oder Transzendenzhorizontes wurde zu Beginn der Arbeit anhand literarischer Beschreibungen nachgegangen.

sammenhänge ernst genommen werden und also die Frage nach der Art und Weise unseres Handelns in der Welt (ethische Praxis) nicht zuletzt von unserer Fähigkeit der Wahrnehmung (Ästhetik) abhängt und nicht allein die erstere, sondern auch letztere Dimension des menschlichen Selbstvollzuges durch die Eingewöhnung in bestimmte Imaginationshorizonte aufgrund der Verleiblichung ihrer operativen Instantiationen (Erzählungen) abhängt, dann steht die Kirche vor einer immensen Herausforderung. Wie könnte es nämlich gelingen, ein christliches *imaginary*, einen christlichen Weltzugang zu vermitteln, um damit den Imperativ des Apostels Paulus ernst zu nehmen: »Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes, dass ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene« (Röm 12,2). Nach den Untersuchungen des zweiten Teils dieser Arbeit stehen zwei Dinge fest: Weder kann diese Erneuerung des Sinnes allein auf der Ebene des Denkens geschehen, sondern muss, um wirksam zu werden, bis in die affektiven Strukturen leiblichen Lebens vordringen, noch können die Praktiken, derer es für die Figurierung eines Imaginationshorizontes bedarf, individualistisch verkürzt gedacht werden. In die Praktiken einer bestimmten Gruppe wird der Mensch immer sozial-pädagogisch inkulturiert. Das geschieht – wie im zweiten Teil der Arbeit argumentiert wurde – von frühester Kindheit an und umfasst Praxis im weitesten Sinne: von sprachlicher Benennung zu narrativen Fähigkeiten über Spiele bis hin zu elaborierteren Kulturpraktiken wie dem Spielen eines Instrumentes oder der Teilnahme an politisch-demokratischen Prozessen. Bereits Wahrnehmung ist kulturell codiert und deshalb immer auch schon sozial präfiguriert. Dies bedeutet nun aber, dass sich kirchliche Gemeinschaften ihrer pädagogischen Aufgabe bewusst sein müssen.¹⁷² Ziel ekklesialer Inkulturation müsste die Generierung einer christoformen Praktognosie sein, d. h. eines an Jesus Christus geschulten Wahrnehmens, Fühlens, Denkens und Handelns und damit eines Imaginationshorizontes, in dem das Selbst, die anderen und die Welt mit den Augen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung erblickt werden könnten.¹⁷³ Im Horizont erörterter Strukturierungen der gegenwärtigen westlichen Lebenswelt bedeutet dies: Für die Generierung von christlichen Imaginationshorizonten und

¹⁷² In den Worten Hauerwas': »I would contend that everything the church is and does is ›religious education.‹ Put more strongly, the church does not ›do‹ religious education at all. Rather, the church is a form of education that is religious.« (Hauerwas, *The Gesture of a Truthful Story*, 101).

¹⁷³ »[I]t involves the internalization of the priorities, affections, and dispositions of Jesus of Nazareth, he through whom God reveals most fully who God is and what God desires of us.« (Budde, *Collecting Praise*, 124).

den dazugehörigen Weltzugängen wären gemeinschaftliche Gegenzählungen und alternative Praktiken vonnöten. Dort, wo sich Menschen von Erzählungen konfrontieren und verändern lassen und in Praktiken eintreten können, die diese Erzählungen ihrerseits aufnehmen und aktiv wiederholen, dort könnte eine Veränderung des Sinnes eintreten, die einen Weltzugang entstehen liesse, der von Glauben, Liebe und Hoffnung geprägt wäre.

Die Frage nach ekklesialer Inkulturierung, nach einer christlichen Pädagogik, letztlich die Frage, wie die Kirche und die einzelnen Christen ihrer Berufung innerhalb einer dieser christlichen Existenz teilweise feindlich gesinnten Umgebung gemäss leben können, ist keineswegs neu, sondern begleitet die ekklesia seit Beginn ihrer Existenz. Gerade an diesem Beginn stellten sich der christlichen Gemeinschaft Herausforderungen, die zwar vor einem ideengeschichtlichen und historischen Hintergrund auftraten, der kaum mit der gegenwärtigen Situation verglichen werden kann, der aber gleichwohl eine gewisse Strukturähnlichkeit dahingehend aufweist, als dass die Plausibilität christlicher Existenz sowohl damals wie auch heute ein peripheres Dasein fristet. Genau wie damals, als die kirchlichen Versammlungen kleine Zellen in einer im besten Falle neutralen, im schlechtesten Falle feindlich gesinnten Umgebung darstellten, kann sich das Christentum auch heute trotz vereinzelter Einflussphären nicht mehr einfach mit der hegemonialen Kultur der westlichen Welt identifizieren. Die Frage nach christlicher Existenz innerhalb einer zu grossen Teilen nicht christlichen Welt und die damit einhergehende Verhältnisbestimmung zu den gegenwärtig in Geltung stehenden Logiken ist also auf dieser Ebene nicht etwas durchgehend Neues, ähnliche Fragen beschäftigten bereits die frühe Christenheit, gleichwohl ist es eine *relativ* neue Situation, in der sich die institutionalisierten Kirchen im Westen befinden. Radikal neu dagegen ist, wie bereits angedeutet, der geteilte Hintergrund, vor dem die Menschen mit dem christlichen Glauben konfrontiert werden. Hierbei lässt sich die pagane Welt mit ihren Selbstverständlichkeiten keineswegs mit unserem heutigen spätmodernen Imaginationshorizont vergleichen. Egal wie unterschiedlich andere Religionsgemeinschaften in der Spätantike gewesen sein mochten; grundsätzlich war es plausibel, an Gott, Engel, Dämonen, Wunder usw. zu glauben. Dies hat sich innerhalb der letzten 200 Jahre radikal verändert! Es verwundert deshalb nicht, wieso die Frage nach christlicher Identität in dieser Grosswetterlage zu einer Grundfrage der theologischen Reflexion in den letzten 60 Jahre geworden ist. Dabei wurde das Augenmerk auf verschiedene Aspekte wie Narrativität, Praxis, Performativität, Liturgie, Gemeinschaft usw. gelegt.

11.3.1 Narrativität und christliche Identität

Gerade die Bedeutung des Narrativen für christliche Gemeinschaften und deren Identitäten wurde im Zuge des »linguistic turn« nicht zuletzt in der Theologie des letzten Jahrhunderts häufig herausgehoben, weshalb auch in Teilen der theologischen Forschungslandschaft von einem »narrative turn« gesprochen werden kann. Im deutschsprachigen Forschungsraum findet sich der Begriff »Narrative Theologie« erstmals in den 1970er Jahren als Titel für den Aufsatz des Literaturwissenschaftlers Harald Weinrich in der internationalen Zeitschrift *Concilium*.¹⁷⁴ Gleich im Anschluss an den Text von Weinrich findet sich ein nicht minder zentrales Plädoyer für die Erzählung mit dem passenden Titel »Kleine Apologie des Erzählens«¹⁷⁵ des Theologen Johann Baptist Metz. In seinem Text weist Weinrich die Frage Rankes, »wie es eigentlich gewesen«,¹⁷⁶ als eine unzureichende Frage aus, die sich im Zuge einer sogenannten Hellenisierung des Christentums¹⁷⁷ an den Platz der ursprünglicheren Frage nach der Erzählung gedrängt hatte und damit das Wesen des Christentums verdeckte. Letzteres ist nämlich in erster Linie eine Erzählgemeinschaft.¹⁷⁸ Während er den Verlust der Erzählung vor allem aus seiner Position als Literaturwissenschaftler behandelt, verteidigt Metz die Zentralität des Erzählens aus theologischer Perspektive.¹⁷⁹ Obwohl in der Heiligen Schrift verschiedenste literarische Gattungen zu finden sind, kann sie niemals ohne die Erzählung auskommen. Von der Schöpfung über den Exodus zu den Evangelien bis hin zur apokalyptischen Vision in der Offenbarung des Johannes werden die ins Wort gebrachten Erfahrungen im Modus der Erzählung artikuliert.¹⁸⁰ Gerade weil das Christentum nicht in

¹⁷⁴ Vgl. Weinrich, *Narrative Theologie*.

¹⁷⁵ Vgl. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*.

¹⁷⁶ Vgl. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514*, VIII.

¹⁷⁷ Bernd Wacker spricht in Bezug auf Weinrichs Text von einer »linguistische[n] Neuauflage der Harnackschen Hellenisierungsthese« (Wacker, *Narrative Theologie?*, 45), bei der diese zu einer kompletten Liquidierung der eigentlich narrativen Grundstruktur des christlichen Glaubens geführt haben soll.

¹⁷⁸ »Jesus von Nazareth tritt uns vornehmlich als erzählte Person, häufig auch als erzählter Erzähler entgegen, und die Jünger erscheinen als Zuhörer von Erzählungen, die ihrerseits die gehörten Erzählungen weiter- und nacherzählen, mündlich oder schriftlich. So sind diese Erzählungen schließlich auch auf uns gekommen, und wenn wir etwa unseren Kindern die biblischen Geschichten nacherzählen (aber hoffentlich nicht wörtlich reproduzieren!), so treten wir auf diese Weise unsererseits in eine ununterbrochene Erzähltradition ein. Das Christentum ist eine Erzählgemeinschaft.« (Weinrich, *Narrative Theologie*, 330).

¹⁷⁹ Thomka, *Die narrative Theologie als Meta-Narratologie*, 104.

¹⁸⁰ Vgl. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, 335. Hierbei kann auch auf einige englischsprachige Autoren hingewiesen werden, welche die Dimension der biblischen »Story«

erster Linie eine Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erzählgemeinschaft ist, gilt es, an die unhintergehbare Erzählstruktur des christlichen Glaubens zu erinnern.¹⁸¹ Weitere wichtige Theologen des deutschsprachigen Raumes, bei denen das Konzept des »Narrativen« auf die eine oder andere Weise in ihrer Theologie Verwendung fand, könnten hier erwähnt werden: von Karl Barth,¹⁸² der für viele Anstoss war, in die Richtung des Narrativen zu denken,¹⁸³ über den bereits genannten Johann Baptist Metz zu Heinz Zahrnt, Lorenz Wachinger, Hubertus Halbfas, Leonardo Boff oder Edward Schillebeeckx.¹⁸⁴ Für sie alle war auf die ein oder andere Weise das Element des Narrativen für den Glauben und die Theologie unverzichtbar.

betonen, die als grosser Erzählbogen von der Schöpfung bis zur Offenbarung in ihrer synchronen Relevanz dargestellt wird. So kann auf das umfängliche Werk des englischen Theologen N. T. Wright hingewiesen werden, das von der Logik einer grossen Geschichte durchsetzt ist (für die direkte Auseinandersetzung mit Literatur und Story siehe: Wright, *The New Testament and the People of God*, 47–80. Als Beispiel aus der christlichen Literatur, die einer breiten Leserschaft zgedacht ist, siehe: Bartholomew/Goheen, *The Drama of Scripture*).

¹⁸¹ Vgl. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, 336. Siehe auch den ebenfalls 1973 erschienenen Artikel »Erlösung und Emanzipation«, in welchem Metz ganz ähnlich argumentiert: »Christentum als Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten ist von Anfang an nicht primär eine Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: erzählende Erinnerung der Passion, des Todes und der Auferweckung Jesu. Der Logos des Kreuzes und der Auferweckung hat indispensable Erzählstruktur. Der Austausch von Glaubenserfahrung wie von jeder ursprünglichen Erfahrung des Neuen, Niedagewesenen, hat nicht die Gestalt des Arguments, sondern der Erzählung.« (Metz, *Erlösung und Emanzipation*, 138).

¹⁸² Barth war sich der Zentralität der Geschichtenhaftigkeit des Glaubens sehr bewusst: »Dass der Vater den Sohn liebt und der Sohn dem Vater gehorsam wird, dass Gott sich in dieser Liebe und diesem Gehorsam an den Menschen dahingibt, des Menschen Niedrigkeit auf sich nimmt, um ihn auf seine Höhe zu erheben, dass der Mensch in diesem Geschehen frei wird, indem er seinerseits den Gott wählt, der ihn erwählt hat, das ist eben schlechterdings eine Geschichte, die als solche nicht in eine ruhende Ursache irgendwelcher Folgen umgedeutet werden kann [...]. Wer und was Jesus Christus ist, das kann eben nur erzählt, nicht aber als ein System angeschaut und beschrieben werden.« (Barth, *KD II/2*, 206). Als Lehre der Versöhnung – so bezeichnet Barth seine Kirchliche Dogmatik – kann es sich nur um eine Geschichte handeln, denn »[d]ie Versöhnung ist Geschichte [...]. Wer von ihr reden will, muss sie als Geschichte erzählen.« (Barth, *KD IV/1*, 171).

¹⁸³ In Vorgrimlers *Neuem Theologischen Wörterbuch* wird gar von einer Wiederentdeckung des Narrativen gesprochen: »Die narrative Charakterisierung der Theologie wurde bei K. Barth († 1968) wiederentdeckt.« (Vorgrimler, *Narrativität*, 442). Barth hatte aber keineswegs nur Einfluss auf die deutschsprachige Forschung. Ganz im Gegenteil war er für die weiter unten kurz behandelte »Yale School« von grosser Bedeutung.

¹⁸⁴ Vgl. den ersten Teil zu den Ansätzen narrativer Theologie in Wackers Monographie *Narrative Theologie*?

Im englischen Sprachraum war das Interesse an der Bedeutung des Narrativen für christliche Rede und die Diskussion um die Zentralität von Narrativität im Zusammenhang mit der Konstitution des christlichen Glaubens keineswegs weniger ausgeprägt. Als einschlägiges Beispiel für dieses Interesse sowie die Forschung rund um die Relevanz von Narrativität für die Theologie kann die »Yale School« erwähnt werden, die in ihrer theologischen Ausrichtung meist als »Postliberal Theology« oder eben »Narrative Theology« bezeichnet wird.¹⁸⁵ Ihre bekanntesten Vertreter sind George Lindbeck und Hans Frei, die beide ihre theologische Bildung an der Yale Divinity School erhalten haben und insbesondere von Richard Niebuhr geprägt wurden.¹⁸⁶ Niebuhr hatte bereits 1941 in »Meaning of Revelation« sowohl auf die Unersetzbarkeit als auch auf die Unübersetzbarkeit der Glaubenserzählung der Jünger hingewiesen.¹⁸⁷ Seine Sensibilität in Bezug auf die Wichtigkeit von Geschichten sowohl in der Konstitution des Selbstverständnisses von individuellen als auch kollektiven Identitäten als auch in Bezug auf den Umgang mit der Heiligen Schrift beeinflusste seine Schüler nachhaltig.¹⁸⁸ Das Bewusstsein um die Unmöglichkeit, den Kern einer Geschichte als ewige Wahrheit aus seiner Hülle lösen zu können und ihn propositionalem Wissen zuzuführen, wurde in dieser Bewegung ernst genommen und auf verschiedenste Weise ausformuliert. Hans Frei z. B. kritisierte den Versuch liberaler Bibelexegese des 19. Jhs., »hinter« die narrativen Strukturen der Texte zu kommen, um das wirklich Wichtige, die eigentliche Botschaft, herauszuschälen. In seinem 1974 erschienenen Werk »The Eclipse of Biblical Narrative« betonte er die Untrennbarkeit vom sich einstellenden Sinn und der narrativen Struktur der biblischen Geschichten.¹⁸⁹ Die Geschichte (story) ist nicht einfach Illustration eines immer auch anders ausdrückbaren Sinnes, vielmehr sind Sinn und Geschichte elementar aufeinander verwiesen, denn Sinn stellt sich erst ein – wird konstituiert – »through the mutual, specific determination of agents, speech, social context, and circumstances that form the indispensable narrative web.«¹⁹⁰ Aufgrund dieser Einsicht kann es für Frei nicht angehen, die narrative Struktur der Bibel und damit auch des christlichen Glaubens innerhalb eines ausser-

¹⁸⁵ Vgl. Fodor, *Postliberal Theology*, 230.

¹⁸⁶ Vgl. DeHart, *The Trial of the Witnesses*, 4.

¹⁸⁷ Vgl. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, 25. Vgl. weiterhin: McGrath, *Narrative Apologetics*, 36 f.

¹⁸⁸ Vgl. DeHart, *The Trial of the Witnesses*, 4.

¹⁸⁹ »It is not going too far to say that the story is the meaning or, alternatively, that the meaning emerges from the story form, rather than being merely illustrated by it.« (Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 280).

¹⁹⁰ Ebd.

biblischen Referenzrahmens auslegen zu wollen,¹⁹¹ vielmehr müsste gerade die Biblexegese, sofern sie die Bibel ernst nehmen will, in die erzählten Geschichten eintreten. Auch George Lindbeck schlägt im zehn Jahre später erschienenen und von einigen als Gründungsdokument¹⁹² einer postliberalen Theologie angesehenen Werk »The Nature of Doctrine«¹⁹³ in eine ähnliche Kerbe, wenn er sein eigenes »kulturell-linguistisches« Modell einem »propositionalistischen«¹⁹⁴ und einem »experiential-expressivistischen«¹⁹⁵ Modell entgegensetzt und den Umgang mit kirchlicher Lehre in seinem Modell weder primär im Sinne von propositionalistischen Wahrheitsansprüchen noch expressivistischen Symbolen sucht, sondern diese als »communally authoritative rules of discourse, attitude, and action«¹⁹⁶ behandelt. Wie für Frei geht es also auch für Lindbeck darum, Religionen mit ihren narrativen Strukturen ernst zu nehmen. Denn gerade weil er religiöse Narrative als operative Orientierungsmatrix von Selbst und Welt versteht,¹⁹⁷ ist es für einen Christenmenschen geboten, in die Welt der Heiligen Schrift einzutauchen, gleichsam diese Welt als Referenzrahmen oder Horizont für das eigene Leben anzunehmen, weil es keine »neutrale« Realität jenseits der biblisch narrativierten Realität gibt, die als Massstab für die biblischen Narrative angesetzt werden könnte.¹⁹⁸ Ein weiterer Vertreter ebenjener Denkrichtung, der diese Logik des Narrativen in die Richtung von Ethik und Politik weiterdachte, ist der Theologe Stanley Hauerwas. Einige seiner frühen Aufsätze¹⁹⁹ lesen sich dabei beinahe wie eine Vorwegnahme des im Diskurs um Narrati-

¹⁹¹ Vgl. Fodor, *Postliberal Theology*, 234 f.

¹⁹² »The book was quickly received among English-speaking theologians as the inaugural gesture of an identifiable new trend. It gave this trend the rudiments of a systematic shape, and a name as well: ›postliberalism.« (DeHart, *The Trial of the Witnesses*, 1).

¹⁹³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*.

¹⁹⁴ In diesem Modell funktionieren dogmatische Lehrsätze, aber auch Religion im Ganzen als »informative propositions or truth claims about objective realities.« (Ebd., 2).

¹⁹⁵ In diesem – selbstverständlich typisierten – Modell wären religiöse Lehren »non-informative and nondiscursive symbols of inner feelings, attitudes, or existential orientations.« (Ebd., 2).

¹⁹⁶ Ebd., 4.

¹⁹⁷ »In the account that I shall give, religions are seen as comprehensive interpretive schemes, usually embodied in myths or narratives and heavily ritualized, which structure human experience and understanding of self and world.« (Ebd., 18). Die Ähnlichkeit seiner Beschreibung von Religion mit dem Taylor'schen SI springt hier ins Auge (vgl. die theoretische Einordnung zum *social imaginary* in dieser Arbeit).

¹⁹⁸ Vgl. Fodor, *Postliberal Theology*, 233.

¹⁹⁹ So z.B. im bereits 1973 erschienenen Artikel »Vision, Stories, and Character« (Hauerwas, *Vision, Stories, and Character*, 165–170) oder auch im 1980 erschienenen wesentlich ausführlicheren Artikel »Character, Narrative, and Growth in the Christian Life« (Hauerwas, *Character, Narrative, and Growth in the Christian Life*, 221–254).

vität, Moralität und Ethik so bedeutsamen 15. Kapitels von MacIntyres »After Virtue«.²⁰⁰ Hauerwas bewegt sich dabei in ähnlichen Denkklo-
 giken und versucht, den Zusammenhang von Charakter, Tugenden, Imagination, Geschichten und Moral aufzuzeigen. Insbesondere für Christen ist es unabdingbar, sich diese Verflechtungen vor Augen zu führen, um dadurch nicht einer Vorstellung Vorschub zu leisten, die sich seit der Aufklärung in die Denkhorizonte vieler Zeitgenossen eingenistet hat: die Vorstellung vom moralisch Handelnden als sich selbst genügsamen, einem formalen Vernunftprinzip folgenden ahistorischen Akteur sowie die Vorstellung von moralisch allgemeingültigen Prinzipien als eigentlichem Kern aller Religion.²⁰¹ Für Hauerwas gilt umgekehrt: »Our religious stories and metaphors embody the normative commitments we need to make if we desire to live our lives in a morally appropriate way«,²⁰² wobei dieses »embody« nicht in eine Logik der Dichotomie von äusserlich und innerlich gezwungen werden darf, denn die »normative commitments« werden selbst erst in und durch die Geschichten sinnvoll und sichtbar. Dementsprechend betont auch Hauerwas, dass es für Christen unerlässlich ist, in die Geschichtenwelt der Bibel einzutauchen, um als Gemeinschaft diese Geschichten heute verkörpern zu können.²⁰³ Obzwar die Kirche nicht einfachhin mit dem Reich Gottes gleichzusetzen ist, besetzt sie dennoch denjenigen Ort, an dem die Geschichte Gottes mit der Welt so gelebt werden soll,

²⁰⁰ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 204–225.

²⁰¹ Vgl. Hauerwas, *On Keeping Theological Ethics Theological*, 56. Kant stellt in seiner Abhandlung zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft geradezu musterhaft diese Denkweise heraus: »Der zweite Grundsatz ist: daß, da die heilige Geschichte, die bloß zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluß haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objekts (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische ab Zweckend gelehrt und erklärt werden, hierbei aber auch sorgfältig und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven Glauben überzuschreiten) wiederholentlich eingeschärft werden müsse, daß die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung tue oder getan habe, sondern in dem, was wir tun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei, welches niemals etwas anders sein kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Wert hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von dessen Notwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden kann.« (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 190 f./B 199 f.).

²⁰² Hauerwas, *Vision, Stories, and Character*, 168.

²⁰³ Für Hauerwas würde es in Bezug auf die christliche Gemeinschaft darum gehen, »to be the kind of community where such a story can be told and manifested by a people formed in accordance with it.« (Hauerwas, *A Story-Formed Community*, 198).

dass das Reich Gottes sichtbar werden kann.²⁰⁴ Mit der in dieser Studie vorgenommenen Untersuchung zur Verleiblichung von Geschichten sollte nicht zuletzt eine anthropologische Fundierung für viele dieser Einsichten vorgeschlagen werden. Bei allen Differenzen der Ansätze ist diesen Autoren in ihrer Betonung der Bedeutung von Erzählungen für die gemeinschaftliche Existenz durchgehend recht zu geben.

Nun wurde sichtbar, dass Erzählungen ihre operative Kraft nicht allein durch die aktive Rezeption derselben entfalten, sondern auch aufgrund der unbewussten Prägung, die mit spezifischen Praktiken inkorporiert wird und zu bestimmten Dispositionen – zu einem Habitus – führt. Der Philosoph und Theologe James K. A. Smith spricht aufgrund dieser Dialektik von der Notwendigkeit der »restor(y)ing the imagination«,²⁰⁵ bei der eine Wiederherstellung christlicher Imaginationsfähigkeit mit dem Eintritt in die christliche Heilsgeschichte verbunden ist.²⁰⁶ Eintritt meint nicht allein die wiederholte Konfrontation mit den biblischen Geschichten durch das gemeinschaftliche oder individuelle Hören resp. Lesen derselben und der damit einhergehenden Eröffnung neuer Möglichkeiten, einer neuen Welt und einem neuen Verhältnis zu dieser Welt,²⁰⁷ sondern auch das aktive sich

²⁰⁴ Vgl. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 97. Sowohl Frei als auch Lindbeck und Hauerwas entdeckten in ihrem theologischen Arbeiten die Relevanz des Narrativen für die christliche Existenz, sei es in der Bibelauslegung, in den methodologischen Grundsatzfragen theologischer Reflexion oder in der Ethik. Auch hier könnte die Untersuchung der verschiedenen theologischen Schulen und Denkströmungen, die sich in ihrem Schaffen mit Narrativität auseinandergesetzt haben, ins Uferlose führen, wobei eine systematische Aufarbeitung verschiedenster narrativer Theologien durchaus wünschenswert wäre. Eine interessante Auseinandersetzung aus dem englischen Sprachraum mit dem Thema des Narrativen in Kombination mit christlicher Apologetik findet sich in Alister McGraths 2019 erschienener Monographie »Narrative Apologetics«, in der er sich insbesondere im zweiten Kapitel mit einigen Strömungen und Denkern beschäftigt, die für die theologische Auseinandersetzung mit Narrativität von grosser Bedeutung waren (McGrath, *Narrative Apologetics*, Kap. 2).

²⁰⁵ Smith, *Imagining the Kingdom*, 160.

²⁰⁶ Der Begriff der Heilsgeschichte wurde erst im 19. Jh. gebräuchlich. Die damit gemeinten Zusammenhänge, dass nämlich Geschichte unter dem Aspekt des Wirkens Gottes an und mit den Menschen perzipiert wird, sind aber schon wesentlich älter. In Jesus Christus – so die Überzeugung – verdichtet sich dieses Handeln Gottes, und nunmehr gilt das Christusereignis von Inkarnation über Tod und Auferstehung als die Mitte der Geschichte, auf die hin alles zuvor und danach verwiesen bleibt (vgl. weiteres zum Begriff: Lohff, *Heil, Heilsgeschichte, Heilstatsache*, passim; Friedrich Miltenberger, *Heilsgeschichte*, passim). Heilsgeschichte würde in diesem Sinne bedeuten, dass in ihr die wahre Geschichte der Welt aufleuchtet: »[T]he whole point of Christianity is that it offers a story which is the story of the whole world.« (Wright, *The New Testament and the People of God*, 41 f.).

²⁰⁷ Siehe dazu die Abschnitte in dieser Studie zum Imaginationsvariationsverfahren bei Ricœur (Kap. 2.2.2.3). Auch Walter Brueggemann spricht vom Zusammenhang von

Verstricken-Lassen durch die Ein- und Ausübung christlicher Praktiken; Praktiken also, in denen und durch die diese Heilsgeschichte ausgedrückt wird. Durch genannte Formen wiederholter Immersion in die christliche Geschichte kann der Imaginationshorizont modifiziert werden, weil dadurch der Mensch bis hinein in seine affektiven Tiefenstrukturen verändert wird.²⁰⁸ Im Lichte der zuvor angestellten Analysen zu einigen gegenwärtigen Strukturierungen des Imaginationshorizontes wird deutlich, dass dieses Rekalibrieren der Imaginationskraft dringend notwendig wäre. Denn die Mythen des Alltags, exemplifiziert in Werbungen, Sprichwörtern, Filmen usw., sind keineswegs neutral, sondern orientieren menschliches Begehren sowie die Vorstellungen des guten, erstrebenswerten und erfolgreichen Lebens, womit auch eine Präfiguration des Welt-, Fremd- und Selbstverhältnisses einhergeht.²⁰⁹ Letztlich wird damit immer schon die praktische Identität von Einzelnen, aber auch von Kollektiven präskribiert und das gegenwärtige *imaginary*, der Imaginationshorizont einer Gesellschaft, auf die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der in Geltung stehenden Metanarrative mit ihren ontologischen, anthropologischen, epistemologischen, ethischen und ästhetischen Vorannahmen restringiert.²¹⁰

11.3.1.1 Exkurs: Metanarrativ oder Theodrama?

Es ist letzterer Dimension der Praxis geschuldet, dass in der Frage nach christlicher Identität häufig das Drama als ideale Form für die Beschreibung der Partizipation am christlichen Metanarrativ herangezogen wird.²¹¹ Denn für die Kirche und die Gläubigen geht es ja nicht

Erzählung und Imagination: »Story in Israel was intended for the practice of imagination.« (Brueggemann, *Creative Word*, 23).

²⁰⁸ Vgl. Smith, *Imagining the Kingdom*, 163.

²⁰⁹ »Stories, symbols, songs, and exemplars – in our day, of course, it is not the Church that carries these to most people, even to most Christians. For people in advanced capitalist countries (and in ever-larger parts of the euphemistically labeled ›developing world‹), most of their stories, narratives, images, and sounds come from centralized, for-profit transnational corporations – the so-called global culture industries. From Disney to AOL TimeWarner, Newscorp to Microsoft, and many more – from cradle to grave, people are immersed in a ›cultural ecology‹ constructed by these firms and their myriad subsidiaries.« (Budde, *Collecting Praise*, 124). Vgl. weiterhin: Cavanaugh, *Being Consumed*, 47 f.

²¹⁰ Einige der Konsequenzen gegenwärtiger Restringierungen wurden weiter oben in der Selbstvermarktung, der Verfügbarmachung von Welt, der Reduzierung der Dinge auf ihren Tauschwert, der Fragmentierung der Zeit, der Homogenisierung von Zeit und Raum und schliesslich der Konkurrenzierung menschlicher Beziehungen gesehen.

²¹¹ Zur dramaturgischen Darstellung des Heilsgeschehens: N. T. Wright teilt die biblische Geschichte in 5 Akte ein: 1. Schöpfung, 2. Sündenfall, 3. Israel, 4. Jesus und

allein um das Erzählen im Sinne der oralen oder literalen Wiedergabe, sondern darum, sich mit Leib und Seele in die grosse Geschichte Gottes mit der Welt verstricken zu lassen und diese zu verkörpern. Aus diesem Grund behauptet etwa Kevin Vanhoozer im Anschluss an Samuel Wells die Überlegenheit der Kategorie »Drama« im Vergleich zur Kategorie »Narrativ«, um das Leben der christlichen Glaubensgemeinschaft angemessen zu beschreiben. Während Erzählungen Erzähler benötigten und die Geschichten in der ersten oder dritten Person erzählt würden, zeichne sich das Drama gerade dadurch aus, dass es *zeige* anstatt *erzähle*.²¹² Weiterhin bestehe die Gefahr, die narrative Gattung für die biblischen Texte zu verabsolutieren, obwohl durchaus andere Gattungen prominente Rollen einnehmen würden. Dagegen sei das Paradigma des Dramas optimal dafür geeignet, die Polyphonie verschiedener Gattungen in sich aufzunehmen und wiederzugeben.²¹³ Auch Wells zeigt sich gegenüber einer zu starken Betonung des »narrativen« Charakters christlicher Existenz skeptisch. Obzwar die biblischen Texte wichtig seien, brauche die Kirche mehr als eine narrative Interpretation ihres Glaubens. Mit »narrativer Interpretation des Glaubens« meint Wells eine rein wortzentrierte Form des Umgangs mit den tradierten Texten. Für ihn wäre nun aber die Bedeutung der konkreten Praxis, der kommunalen verleblichten Interpretation gegebener Texte herauszuheben. Sein Anliegen besteht somit darin, aus

5. die Kirche, die zwar unter der Autorität der vergangenen Akte leben würde, die aber in ihrem eigenen Akt im Lichte der vorangehenden Geschichte improvisieren müsse (vgl. Wright, *The New Testament and the People of God*, 141f.; vgl. Wright, *The Last Word*, 121 ff.). Andere verwenden ähnliche, wenn auch nicht identische, Aktschemata, um die Dramatik der biblischen Geschichte einzufangen. Bartholomew und Goheen etwa übernehmen Wrights Schema, fügen aber einen sechsten Akt hinzu: die eschatologische Vollendung aller Dinge (Bartholomew/Goheen, *The Drama of Scripture*, passim). Etwas anders lehnt sich Kevin Vanhoozer an das 5-Akt-Modell Wrights an. Bei ihm markiert der Sündenfall keinen eigenen Akt im Drama, da als Handelnder nur Gott infrage komme. Zudem designiert sein Modell den 5. Akt als die eschatologische Vollendung. So ergibt sich bei ihm folgendes Schema: 1. Schöpfung, 2. Erwählung Israels, 3. Jesus Christus, 4. Geistsendung durch Christus und die Etablierung der Kirche, 5. eschatologische Vollendung (Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 2f.; Vanhoozer, *A Drama-of-Redemption Model*). Beinahe identisch findet sich das Schema bei Samuel Wells: 1. Schöpfung, 2. Israel, 3. Jesus Christus, 4. Kirche, 5. Eschaton (Wells, *Improvisation*, 33). Weiterhin könnte auf Raymund Schwager rekurriert werden, der im Anschluss an Hans-Urs von Balthasars Theodramatik ein 5-Akt-Modell auf die Geschichte Jesu anwendet (Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, passim; Schwager, *Dem Netz des Jägers entronnen*, passim). Siehe zu dramatischer Theologie allgemein: Sandler, *Was ist dramatische Theologie?*

²¹² Vgl. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 48.

²¹³ Vgl. ebd., 273.

den Narrativen ein existenzielles Drama werden zu lassen.²¹⁴ Demnach wünscht er sich den praktischen interpretatorischen Eintritt der kirchlichen Gemeinschaft in die Geschichten der Heiligen Schrift. Daran ist aus Sicht dieser Studie nichts zu kritisieren, ganz im Gegenteil ist die Bedeutung des gemeinschaftlichen praktischen leibkörperlichen Eintritts in das christliche Metanarrativ für die christliche Existenz eine der wichtigsten Einsichten dieser Arbeit.

Gleichwohl kann hier die Frage danach gestellt werden, was die genannten Autoren mit Narrativität genau meinen. In dieser Arbeit wurde der Begriff des Narrativen nicht nur im Zusammenhang mit geordneten Erzählzusammenhängen verwendet, sondern immer schon auf die Erfahrung menschlichen Handelns entgrenzt. Es ging somit weniger um die konkrete narrative Textgattung als um das existenzielle narrative In-der-Welt-Sein des Menschen – in den Worten Schapps: um seine Geschichtenverstrickung. Immer wieder wurde ja darauf hingewiesen, dass sinnvoll geordnete Erzählzusammenhänge, wie sie etwa in Romanen begegnen, ihre Bedingungsmöglichkeit in der Geschichtenfigurierung menschlicher Existenz haben. Handeln und Erleben hat immer schon eine spezifische zeitliche Strukturierung, und zwar analog zum Narrativen. Die Wiedergabe von temporalen Geschehens- und Handlungssequenzen, die nach bestimmten Relevanzgesichtspunkten geordnet sind,²¹⁵ muss nicht eine mündliche Wiedergabe durch einen bestimmten Erzähler meinen, sondern kann sich auch in der Handlung vollziehen. Das bestätigt aus narratologischer Sicht etwa auch die Literaturwissenschaftlerin Monika Fludernik, die darauf hinweist, dass das Drama selbst als narratives Genre ausgewiesen werden kann, »since its narrativity is established in precisely the same way as that of novels. Characters on stage speak, think, are perceived as being located in specific space and time, and of course they perform actions, become agents in plots. In a word, they are eminently narrativisable.«²¹⁶ Insbesondere im Zuge gestiegener medialer Möglichkeiten tritt die Frage nach Narrativität in neuen Zusammenhängen auf. Wo der verengte Fokus auf einen klar erkennbaren Erzähler nicht mehr als hinreichendes Kriterium für das narrative Genre erachtet und stattdessen die Dimension des Plots betont wird, da scheint klar zu sein, dass auch das Drama durchaus unter das narrative Genre subsumiert werden kann.²¹⁷ Zudem könnte die Wiedergabe durch einen Erzähler gerade im Hinblick auf das Drama oder den Film neu gedacht

²¹⁴ Vgl. Wells, *Improvisation*, 25 f.

²¹⁵ So wurde zu Beginn diese weite Definition von Narrativität eingeführt: siehe Kap. 1.1.

²¹⁶ Fludernik, *Narrative and Drama*, 377 f.

²¹⁷ Vgl. ebd., 356.

werden: »[I]t could be argued that the absence of a narrator persona or an act of narration does not inevitably disqualify drama from the narrative genre. After all, in film, plot mediation may be located in the image sequences and soundtrack, which would suggest that the enactment of plot on stage in performance is a type of mediacy as well.«²¹⁸

Ob nun das Narrative als umfassender als das Drama behauptet wird oder umgekehrt,²¹⁹ muss hier nicht weiter diskutiert werden. Abschliessend lässt sich folgendes festhalten: Das Drama im Sinne Vanhoozers oder Wells – oder auch im Sinne Balthasars – wäre im Lichte dieser Studie als die performative Dimension des Narrativen zu bezeichnen.²²⁰ Obgleich es für die inhaltliche Ausrichtung dieser Studie durchaus möglich wäre, von einem (Theo)Drama zu sprechen, ist im Folgenden in Anbetracht der bisher verwendeten Terminologie von einem christlichen Metanarrativ die Rede. Dieses schliesst aber selbstverständlich die Dimension der Praxis mit ein.

11.3.2 Ein christliches Metanarrativ?

Mit den obengenannten Autoren wurde festgestellt, dass christliche Gemeinschaften, sofern sie in einer zu weiten Teilen postchristlichen Welt leben, unbedingt Orte sein müssen, wo Menschen in die christliche Geschichte eintreten und dadurch nicht allein auf intellektueller Ebene, sondern bis in die affektiven Tiefendimensionen präreflexiven Wahrnehmens und Handelns Veränderung erfahren können. Es bräuchte Gemeinschaften, »where such a story can be told and manifested by a people formed in accordance with it.«²²¹ Auch Robert Jenson sieht genau darin die Aufgabe heutiger christlicher Gemeinschaften:

What is to be done within church and synagogue seems relatively plain. God's people must gather the courage to subordinate other narratives to their own, to proclaim and live within a meta-narrative that is »meta« in superlative degree. If the story the Bible tells, running from creation to consummation and plotted by Exodus or Exodus-Resurrection, is true, it is not just our story but God's.²²²

²¹⁸ Ebd., 358.

²¹⁹ »Narrative is appropriately subsumed under the more comprehensive and appropriate designation of drama.« (Wells, *Improvisation*, 25).

²²⁰ Vanhoozer selbst weist auf die Ähnlichkeit zwischen dem von ihm verwendeten Konzept des Dramas mit der Kategorie des Metanarrativs hin. Der Unterschied besteht für ihn darin, dass im Unterschied zu den meisten Metanarrativen die Dimension des Dramas eine grössere Polyphonie von anderen Genres zulasse (vgl. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 49).

²²¹ Hauerwas, *A Story-Formed Community*, 198.

²²² Jenson, *Can We Have a Story?*, 17.

Hier wird nicht nur die Unterordnung gegenwärtiger Narrative unter das Metanarrativ der Heiligen Schrift gefordert, es wird damit eben auch schon auf den materialen Gehalt dieses christlichen Metanarratives hingewiesen: Es sei die Geschichte der Bibel, um die es hier gehen müsse. Damit treten Unmengen von hermeneutischen, exegetischen, dogmatischen und damit selbstverständlich auch konfessionellen Problemen auf, die hier zu grossen Teilen unbeantwortet bleiben müssen.

Mit den bis anhin genannten Autoren kann aber festgehalten werden, dass die Konfrontation mit Geschichten aus der Bibel für die Identitätsgenerierung und die Imaginationsvariierung von Gemeinschaften und Einzelnen von zentraler Bedeutung ist. Es geht also nicht um eine Neuerfindung christlicher Erzählpraxis, sondern um die Bestärkung dessen, was ohnehin in den christlichen Traditionen von jeher einen hohen Stellenwert innehatte. Textlesungen im Gottesdienst, das Erzählen von Geschichten in der Sonntagsschule oder dem Religionsunterricht, Bibellesegruppen, aber auch die persönliche Bibellektüre usw. sind allesamt Beispiele für den möglichen Eintritt in die Geschichtenwelt der Heiligen Schrift. Wenn aber von einem biblischen oder christlichen Metanarrativ die Rede ist, dann ist damit nicht einfach die Aneinanderreihung von biblischen Geschichten gemeint, sondern der diese umfassende und sie verstehbar werden lassende Horizont, die grosse Geschichte Gottes mit der Welt und damit die wahre Geschichte von allem, was war, ist und sein wird.²²³ Es versteht sich von selbst, dass die konkreten Aspekte eines solchen Metanarrativs heftig umkämpft sind. Was gehört dazu und was nicht? Was soll betont werden und wieso? Trotz aller Schwierigkeiten ist daran kein Vorbeikommen, denn niemand tritt neutral an die konkreten biblischen Geschichten heran, sondern trägt immer schon hermeneutische Vorannahmen an die Texte heran und liest sie im Lichte ebenjenes interpretativen Rahmens.²²⁴ Deshalb muss dieser interpretative

²²³ »The Christian story is the true story of being«. (Hart, *The Beauty of the Infinite*, 31).

²²⁴ Dies war ja die Logik der Ricœur'schen Mimesis-Theorie. Unser lebensweltliches Vorverständnis wird mit an den Text gebracht und von diesem möglicherweise refiguriert. Dass diese Refigurierung aber gelingt, ist keineswegs gesichert. Die Logik des Vorverständnisses, das bei jeder Konfrontation mit etwas Neuem immer schon verständnisleitend wirkt und geschichtlich bedingt ist, wurde auch mit Gadamer schon mehrfach beschrieben. Er schreibt: »In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 281). Die Vorurteile bezeugen die immer schon anwesende Verstrickung in

Rahmen selbst transformiert werden, wenn die biblischen Geschichten richtig verstanden werden sollen, bzw. die Geschichten müssen im Lichte des richtigen Metanarrativs gelesen werden. Denn dass einzelne Stellen oder auch einzelne Geschichten für missbräuchliche Zwecke verwendet werden können, ist angesichts der Geschichte des Christentums kaum zu bezweifeln. Je nach Lesart zeitigen sich äusserst unterschiedliche Folgen: In Zeiten, in denen die Sklaverei zum Alltag gehörte, konnten verschiedenste biblische Texte aus ihrem grösseren Zusammenhang genommen und als legitimierende Grundlage für die Sklavenhaltung missbraucht werden.²²⁵ Auch heute besteht die Gefahr, biblische Narrative unter Metanarrative zu subsumieren, die dem christlichen Glauben abträglich sind. Klar ist: Um von einem Metanarrativ sprechen zu können, reicht ein Set von verschiedenen Erzählungen nicht aus, hinzu kommen muss eine konkrete Deutungsweise dieser Erzählungen.²²⁶ Im Angesicht dieser Problematik stellt sich die Frage, wie ein möglichst umfassendes christliches Metanarrativ auszuformulieren wäre, das als grosser Horizont den Sinn der einzelnen Texte der Heiligen Schrift erhellen, aber auch die Leben Einzelner beherbergen könnte.

Selbstverständlich handelt es sich auch hier nicht um eine Neuentdeckung. Ein Blick in die Heilige Schrift selbst zeigt sofort, dass die teilweise heterogenen Erzählstränge von einigen Autoren im Neuen Testament in einen kohärenten, sie betreffenden Gesamtzusammenhang gebracht werden. Ein Beispiel dafür findet sich in der Verteidigungsrede des Stephanus (Apg 7,1–53), der bei der Erwählung Abrahams beginnt und dann die Geschichte weitererzählt von Isaak und Jakob, den Patriarchen und die Auslieferung Josephs nach Ägypten, der Sklaverei in Ägypten und der Befreiung der Hebräer durch Mose, der Rebellion der Israeliten in der Wüste, der Bundeslade und dem Tempelbau unter Salomon bis hin zum Kommen der Propheten, die von den Vorfahren umgebracht wurden. An dieser Stelle verurteilt Stephanus die Ankläger, dass sie den Gerechten, dessen Kommen angekündigt war, umgebracht haben, und stilisiert damit den Tod Jesu

Geschichte(n). Es war einer der Versuche dieser Studie, Gadammers Einsicht nicht erst auf der Ebene des Intellekts, also des Denkens anzusiedeln, sondern bereits dem Wahrnehmen, Fühlen, Handeln usw. in ihrer Vorurteilhaftigkeit aufgrund der geschichtlich-sozialen Existenzweise des Menschen bis in den Leib hinein nachzuspüren.

²²⁵ So z. B. Tit 2,9–10: »Sklaven sollen ihren Herren in allem untertan sein, sie sollen ihnen in allem gefällig sein, nicht widersprechen und nichts unterschlagen, sondern sich in allem treu bewähren, damit sie für die Lehre Gottes, unseres Retters, in allen Dingen eine Zierde sind.«

²²⁶ Vgl. Sandler, *Christentum als große Erzählung*, 534.

zur Fluchtlinie der vorangehenden Erzählungen. Ganz grundsätzlich findet sich im Neuen Testament eine Hermeneutik von Verheissung und Erfüllung, bei der die vorangehenden Geschehnisse nun im Lichte des Heilsereignisses Jesu Christi gedeutet resp. Erstere auf Letzteres hin gelesen werden und Letzteres als Linse fungiert, durch die alles weitere gedeutet wird.²²⁷ Bereits bei der Begegnung mit dem Auf-erstandenen auf dem Weg nach Emmaus wird dies sichtbar: »Musste der Gesalbte nicht solches erleiden und so in seine Herrlichkeit eingehen? Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in allen Schriften über ihn steht« (Lk 24,26–27). Der Auferstandene selbst wird zum Hermeneuten und ebnet damit den Weg zur christlichen Relektüre nicht nur der heiligen Schriften Israels, sondern auch der gesamten Welt. Denn tatsächlich findet sich neben genannter Einbettung in den Kontext der Geschichte Gottes mit seinem Volk die Überzeugung, dass sich in diesem Jesus Christus das kosmische Geschehen par excellence ereignet hat. Am augenscheinlichsten begegnet diese Verortung Jesu Christi als kosmisches Zentralereignis im Johannesevangelium²²⁸ und unter apokalyptischen Vorzeichen in der Offenbarung des Johannes.²²⁹ Aber auch in den Evangelien ist die-

²²⁷ »Das Christentum ist eine in seinem innersten Kern hermeneutisch strukturierte Religion – es ist eine im Spiegel des Christusereignisses unternommene Re-Interpretation des jüdischen Verheißungsglaubens«. (Negel, »Versteht du auch, was du liest?« (APG 8,30), 268).

²²⁸ Erinnert sei an den berühmten Johannesprolog: »Im Anfang war das Wort, der Logos, und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos. Dieser war im Anfang bei Gott. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht eines geworden, das geworden ist. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst. [...] Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit.« (Joh 1,1–5,14).

²²⁹ In der Offenbarung des Johannes tritt Christus immer wieder als Triumphator über den Tod auf: »Und als ich ihn sah, fiel ich wie tot zu seinen Füßen, und er legte seine Rechte auf mich und sprach: Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige; ich war tot und siehe, ich lebe in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt.« (Offb 1,17–18). Dieser Triumph hat seinen Grund in der konkreten Geschichte Jesu von Nazareth und seinem Leiden, Sterben und Auferstehen. Deshalb wird er nun als das geschlachtete Lamm vom gesamten Kosmos angebetet: »Und ich sah zwischen dem Thron und den vier Wesen, in der Mitte der Ältesten, ein Lamm stehen, das geschlachtet zu sein schien; es hatte sieben Hörner und sieben Augen – das sind die sieben Geistwesen Gottes, die in die ganze Welt hinausgesandt sind. Und es kam und empfing das Buch aus der Rechten dessen, der auf dem Thron sass. Und als es das Buch empfangen hatte, fielen die vier Wesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamm nieder. Und jeder von ihnen hatte eine Harfe und goldene Schalen, voll Räucherwerk – das sind die Gebete der Heiligen. Und sie singen ein neues Lied: Würdig bist du, das Buch zu

se Form der Einbettung des Geschehens in den grösseren Horizont zu finden. Einerseits wird Jesus als Geschichtenerzähler dargestellt, der in Gleichnissen, Parabeln, Allegorien usw. redet, in denen Aspekte der grösseren Geschichte Gottes mit der Welt aufscheinen, so z. B. in der Geschichte der verlorenen Söhne (Lk 15,11–32) oder im Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37). Doch wird in den Evangelien nicht nur eine Geschichte von jemandem erzählt, der innerhalb dieser Geschichte in Gleichnissen redet und also seinerseits erzählt, vielmehr wird die erste »historische« Ebene nochmals durch den auktorialen Erzähler kommentiert.²³⁰ Durch diesen Metakommentar leuchten die konkreten Geschichten Jesu von Nazareth in ihrem universalen Sinn auf: Dieser Mann ist nicht nur ein Wanderprediger aus Nazareth, sondern der verheissene Messias, mehr noch, dieser Messias ist der Logos, der im Anfang bei Gott war und selbst Gott ist (Joh 1,1). Auch Paulus stellt die konkreten Ereignisse um Jesus Christus und um seinen eigenen Dienst in einen grösseren Deutehorizont, so z. B. im »Christuslob«, das wahrscheinlich als bereits bestehender liturgischer Text von ihm übernommen wurde²³¹:

Er, der doch von göttlichem Wesen war, hielt nicht wie an einer Beute daran fest, Gott gleich zu sein, sondern gab es preis und nahm auf sich das Dasein eines Sklaven, wurde den Menschen ähnlich, in seiner Erscheinung wie ein Mensch. Er erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Deshalb hat Gott ihn auch über alles erhöht und ihm den Namen verliehen, der über allen Namen ist, damit im Na-

empfangen und seine Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast erkauft mit deinem Blut für Gott Menschen aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus jedem Volk und jeder Nation. Und du hast sie für unseren Gott zu einem Königreich und zu einer Priesterschaft gemacht, und sie werden herrschen auf Erden. Und ich schaute und vernahm die Stimme vieler Engel rings um den Thron, die Wesen und die Ältesten, und ihre Zahl war Myriaden über Myriaden und tausend und abertausend, und sie verkündeten mit lauter Stimme: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ist, zu empfangen Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Preis und Lob. Und jedes Geschöpf im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meer, und alles, was darin ist, hörte ich rufen: Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm seien Lob, Ehre und Preis und die Herrschaft, von Ewigkeit zu Ewigkeit.« (Offb 5,6–13. Vgl. dazu: Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 54–65, passim).

²³⁰ »In one respect it is a kind of commentary upon the first story: a »metanarrative« which discloses to us, in an obscure and mysterious fashion, the secret significance of what Jesus says and does. This disclosure is itself a narration because we are told that Jesus is a foreordained figure: the »Messiah«, the »Son of Man«, the »Son of God«, or »Logos« who has appeared in the world at the right time to accomplish human salvation.« (Milbank, *The Word made Strange*, 146).

²³¹ Vgl. Theobald, *Der Philipperbrief*, 380.

men Jesu sich beuge jedes Knie, all derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jede Zunge bekenne, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters. (Phil 2,6–11)

Oder auch in der Wiedergabe des überlieferten Glaubensgutes:

Denn ich habe euch vor allen Dingen weitergegeben, was auch ich empfangen habe: dass Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäss den Schriften, dass er begraben wurde, dass er am dritten Tage auferweckt worden ist gemäss den Schriften und dass er Kefas erschien und dann den Zwölfen. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch leben, einige aber entschlafen sind. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Zuallerletzt aber ist er auch mir erschienen, mir, der Missgeburt. (1. Kor 15,3–8)

Damit kommt in den Blick, was in der Zeit der alten Kirche zunehmend an Bedeutung gewann: die *regula veritatis* oder *regula fidei*, d. h. die Richtschnur, die im Sinne eines interpretativen sowie integrativen Rahmens für die Gläubigen fungierte. Die älteste Bezugnahme auf diese Glaubensregel resp. auf eine Richtschnur der Wahrheit findet sich bei Irenäus von Lyon, damit also bereits im 2. Jh.²³² Irenäus schreibt:

Obwohl die Kirche über die ganze bewohnte Welt bis an die Grenzen der Erde verbreitet ist – sie hat von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben angenommen an den einen Gott, den allmächtigen Vater, »der Himmel, Erde, Meer und alles darin gemacht hat« (Ex 20,11; Ps 146,6; LXX Ps 145,6; Apg 4,24; 14,15); und an den einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, Fleischgeworden (vgl. Joh 1,14) zu unserem Heil; und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten die Heilsvorgänge verkündet hat und das Kommen des geliebten (vgl. Eph 1,6) Christus Jesus, unseres Herrn; und seine Geburt aus der Jungfrau, das Leiden und die Auferstehung von den Toten und seine leibhafte Aufnahme in den Himmel; und seine Ankunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters (Mk 8,38 par), um »alles zusammenzufassen« (Eph 1,10) und um alles Fleisch der ganzen Menschheit zu erwecken, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn, Gott, Retter und König nach dem Wohlgefallen (Eph 1,9) des unsichtbaren (vgl. Kol 1,15) Vaters »alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen ... und jeder Mund« ihn »bekenne« (Phil 2,10 f.; Jes 45,23); und um ein gerechtes Gericht über alle zu halten und »die bösen Geister« (Eph 6,12),

²³² Vgl. Ritter, *Glaubensbekenntnis(se)* V, 402.

die ungehorsamen und abtrünnigen Engel, die Gottlosen und Ungerechten, die Gesetzlosen und Lasterer unter den Menschen ins ewige Feuer zu schicken (vgl. Mtl 8,8; 25,41). Aber den Gerechten und Gewissenhaften und denen, die die Gebote beachtet haben (vgl. Joh 14,15) und in seiner Liebe geblieben sind (vgl. Joh 15,10), die einen von Beginn an (vgl. Joh 15,27), die anderen seit ihrer Bekehrung, wird er in seiner Gunst Leben geben und Unsterblichkeit schenken, und er wird ihnen ewige Herrlichkeit (vgl. 2 Tim 2,10; 1 Petr 5,10) verschaffen.²³³

Weitere ähnliche Expositionen des christlichen Glaubens finden sich nicht nur bei Irenäus selbst,²³⁴ sondern auch bei anderen prä-kon-ziliaren christlichen Autoren.²³⁵ Solche Glaubensregeln hatten ihre

²³³ Irenäus, *adv. haer.* I 10,1.

²³⁴ »Und dies ist der Kanon unseres Glaubens und der Grund des Gebäudes und die Festigkeit des Wandels: Gott Vater, ungeworden, unfassbar, unsichtbar, ein Gott, der Schöpfer von allem; das ist der allererste Punkt unseres Glaubens. Der zweite Punkt aber ist das Wort Gottes, der Sohn Gottes, Christus Jesus, unser Herr, der den Propheten erschienen ist gemäß der Form ihrer Prophezeiung und gemäß der Tragweite der Ratschlüsse des Vaters, durch den alles geworden ist; der auch am Ende der Zeiten, um alles zur Vollendung, zu bringen und zusammenzufassen, Mensch unter Menschen, sichtbar und tastbar geworden ist, um den Tod zu vernichten und das Leben aufzuzeigen und eine Gemeinschaft der Vereinigung zwischen Gott und Menschen zu bewirken. Und der dritte Punkt ist der Heilige Geist, durch den die Propheten prophezeit und die Väter die göttlichen Dinge gelernt haben und die Gerechten auf den Weg der Gerechtigkeit geführt wurden und der sich am Ende der Zeiten auf eine neue Weise auf die Menschheit über die ganze Erde ergoß, indem er den Menschen für Gott erneuerte.« (Irenäus, *Epideixis*, 6).

²³⁵ So z. B. bei Tertullian: »Was uns jedoch angeht, wir glauben zwar immer schon und jetzt um so mehr, als wir durch den Parakleten, der in alle Wahrheit einführt (vgl. Joh 16,13), noch besser unterwiesen sind (vgl. Joh 16,13), an einen einzigen Gott, jedoch in der Aufteilung, für die wir die Bezeichnung Ökonomie haben, daß der einzige Gott auch einen Sohn hat, sein Wort, das aus ihm hervorgegangen ist, durch das alles gemacht wurde und ohne das nichts gemacht wurde (vgl. Joh 1,1–3), daß dieses Wort vom Vater in die Jungfrau gesandt wurde und aus ihr geboren ist, Mensch und Gott, Sohn des Menschen und Sohn Gottes, genannt Jesus Christus, daß dieser gelitten hat, gestorben ist und begraben wurde gemäß der Schrift, vom Vater auf-erweckt (vgl. 1 Kor 15,3f.) und in den Himmel aufgenommen (vgl. Mk 16,19) zur Rechten des Vaters sitzt und kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten (vgl. Apg 10,42), und daß er gemäß seiner Verheißung (vgl. Joh 16,7) von dort von seinem Vater her den Heiligen Geist gesandt hat, den Parakleten, der den Glauben derer heiligt, die an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist glauben.« (Tertullian, *adv. Prax.* 2,1). Weiterhin auch bei Origenes, dessen Darstellung der kirchlichen Überlieferung mit eigenen Kommentaren durchsetzt ist. Hier sei nur ein kurzer Abschnitt wiedergegeben: »Die einzelnen Punkte aber, die durch die apostolische Verkündigung deutlich überliefert werden, sind folgende. Erstens: daß ein Gott ist, der alles geschaffen und geordnet hat und der alle Dinge aus dem Nichtsein ins Sein gerufen hat; Gott von der ersten Schöpfung und Gründung der Welt an, Gott aller Gerechten, Adam, Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Sem, Abraham, Isaak,

Funktion nicht zuletzt darin, dass sie den Gläubigen dabei dienten, eine weltumfassende Geschichte, ein christliches Metanarrativ von Schöpfung, Inkarnation, Erlösung und Vollendung zu artikulieren. In ihnen wurden die grundlegenden dramatischen Strukturen einer christlichen Sicht auf die Welt formuliert und damit einhergehend ein hermeneutischer Referenzrahmen für die Interpretation der Heiligen Schrift sowie der eigenen Erfahrung bereitgestellt.²³⁶ Zur Bedeutung einer übergreifenden »Story« für die frühen christlichen Gemeinschaften schreibt N. T. Wright: »It should be quite clear that what united early Christians deeper than all diversity was that they told, and lived a form of Israel's story which reached its climax in Jesus and which then issued in their spirit-given new life and task.«²³⁷ Das Zentrum dieser Gemeinschaften war weder eine neue Theorie noch einfach neue Moralvorstellungen, sondern diese spezifische Geschichte, die erzählt und in der gelebt wurde.²³⁸ Die *regula fidei* kann in diesem Sinne als Versuch angesehen werden, eine zusammenfassende Über-

Jakob, der zwölf Patriarchen, des Mose und der Propheten; und daß dieser Gott in den letzten Tagen (vgl. Hebr. 1,2), wie er durch seine Propheten zuvor verheißen hatte, den Herrn Jesus Christus gesandt hat, auf daß er zunächst Israel berufe, sodann aber auch die Heiden (vgl. Matth. 15,24 und 28, 19), nachdem sich das Volk Israel treulos gezeigt hatte. Dieser gerechte und gute Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus (vgl. Röm. 15, 6 u. ö.), hat Gesetz, Propheten und Evangelien selbst gegeben, er ist gleichzeitig der Gott der Apostel und des Alten und Neuen Testaments. Sodann, daß Jesus Christus, eben der, der gekommen ist (vgl. Joh. 5,43 u. ö.), vor jeder Schöpfung aus dem Vater geboren ward. Nachdem er bei der Schöpfung aller Dinge dem Vater gedient hatte denn »durch ihn ist alles geschaffen« (Ioh. 1, 3), hat er in den letzten Zeiten sich selbst entäußert und ist Mensch geworden (vgl. Hebr. 1,2 und Phil. 2, 7), hat Fleisch angenommen, obwohl er Gott war, und ist nach seiner Menschwerdung doch geblieben, was er war: Gott. Er hat einen Leib angenommen, der unserem Leibe gleich ist und sich nur dadurch unterscheidet, daß er aus der Jungfrau und dem heiligen Geist geboren ist. Und daß dieser Jesus Christus geboren ist und gelitten hat in Wahrheit und nicht dem Scheine nach, und daß er wahrhaft den (allen Menschen) gemeinsamen Tod gestorben ist. Denn er ist auch wahrhaft von den Toten auferstanden, hat nach der Auferstehung mit seinen Jüngern verkehrt und ist schließlich (in den Himmel) aufgenommen worden. So dann haben sie uns als einen Teilhaber an der Ehre und Würde des Vaters und Sohnes den heiligen Geist überliefert. Bei ihm wird nicht mehr deutlich unterschieden, ob er geboren oder ungeboren sei; ob auch er als Sohn Gottes anzusehen sei oder nicht, sondern dies muß man nach Kräften aus der heiligen Schrift erforschen und durch scharfsinnige Untersuchung aufspüren. Es wird aber jedenfalls ganz deutlich in der Kirche verkündigt, daß dieser heilige Geist einen jeden von den Heiligen, Propheten und Aposteln inspiriert hat und daß kein anderer Geist in den Alten war als in denen, die bei der Ankunft Christi inspiriert wurden.« (Origenes, *de princ. I praef.*, 4).

²³⁶ Vgl. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, 202.

²³⁷ Wright, *The New Testament and the People of God*, 456.

²³⁸ Vgl. ebd.

sicht über die christliche Geschichte zu geben und ihre Autoren sowie Hauptakteure zu benennen: Gott der Vater und Schöpfer, der in die Welt eingetretene Sohn Gottes, der gekreuzigt wurde und auferstand, und schliesslich der Heilige Geist, der die Gläubigen dazu befähigt, in dieser Geschichte zu leben.²³⁹

Doch handelt es sich dabei nicht um den illegitimen Versuch, die biblischen Texte unter ein ausserbiblisches Narrativ zu forcieren? Für Irenäus und andere frühe Kirchenväter war dieser Vorwurf in Bezug auf gnostische Strömungen zwar durchaus berechtigt – sie erhoben ihn sogar selbst²⁴⁰ –, nicht aber in Bezug auf die apostolisch überlieferte *regula fidei*, denn diese sei nichts anderes als die Zusammenfassung und Darstellung der zusammenhängenden wahren Geschichte der Heiligen Schrift.²⁴¹ Dieser Plot ist den biblischen Schriften nicht einfach von aussen oktroyiert, vielmehr wird der Plan Gottes erst aus der Heiligen Schrift und der sie auslegenden Tradition ersichtlich. Die *regula fidei* ist selbst der aus den biblischen Geschichten gewonnene zusammenhängende Handlungsstrang. Irenäus macht dies in seiner Darlegung der apostolischen Verkündigung nur allzu deutlich. In dieser kurzen Schrift legt er seinem Freund Marcianus die Glaubensregel

²³⁹ Vgl. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, 206. Auch Jenson sieht in der trinitarischen Formel die kürzeste Zusammenfassung der christlichen Geschichte: »There is one slogan-like phrase that is precisely a maximally compressed version of the one God's particular story. This is the revealed name, ›Father, Son, and Holy Spirit.‹« (Jenson, *How the World lost its Story*, 35).

²⁴⁰ So etwa Irenäus: »Sie reißen ein Schriftwort ums andere aus dem wahren Zusammenhang, mißbrauchen die (biblischen) Namen und übertragen sie auf ihre Grundidee. Folglich hat Johannes nach ihrer Deutung den Herrn Jesus Christus gar nicht an so vielen Stellen erwähnt. Wo er nämlich vom Vater geredet hat, von Charis, Monogenes, Aletheia; Logos, Zoe, Anthropos und Ekklesia, da hat er nach ihrer Grundidee von der ersten Ogdoas geredet, worunter auf keinen Fall Jesus, auf keinen Fall Christus zu verstehen ist, der Lehrer des Johannes. Indes hat es der Apostel selbst klargestellt, daß er nicht von ihren Syzygien gesprochen hat, sondern von unserem Herrn Jesus Christus, von dem er wußte, daß er der Logos Gottes ist. Wo er zusammenfaßt, gibt er nämlich über den; von dem er vorher gesagt hatte, er sei ›am Anfang‹ gewesen (Joh 1,1), eben über den Logos, noch die zusätzliche Erklärung: ›Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt‹ (Joh 1,14). Nach der Idee dieser Leute war es aber nicht der Logos, der Fleisch wurde; er ist ja niemals aus dem Pleroma herausgekommen; sondern das war der Soter, der aus allen (Äonen) entstanden und später als der Logos ist. [...] Denn nachdem sie sich ihre eigentümliche Grundidee gebildet haben, sammeln sie Ausdrücke und Namen, wie sie verstreut vorkommen, und ersetzen, wie gesagt, deren eigentliche Bedeutung durch einen fremden Sinn.« (Irenäus, *adv. haer.* I 9,2,4).

²⁴¹ Vgl. Irenäus, *adv. haer.* I 9,5. Vgl. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, 210.

aus,²⁴² wofür er die biblischen Geschichten re-narrativiert und den sie unterliegenden konstitutiven Zusammenhang gleich den Sequenzen eines Dramas aufzeigt:²⁴³ von der Schöpfung, dem Paradies, dem Sündenfall über die Erzählungen der Urgeschichte zu den Patriarchen, dem Exodus, der Landnahme, den Propheten usw. hin zur Erfüllung aller Versprechungen und Verheissungen in Jesus Christus.²⁴⁴ Diese in der Glaubensregel aufscheinende zusammengefasste wahre Geschichte der gesamten Welt, die Heilsökonomie Gottes, ist sowohl für die Heilige Schrift als auch für die apostolische Tradition grundlegend, sie fungiert als Plot, in dem beide sich befinden. Damit steht die kirchliche Schriftauslegung in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit der biblischen Handlung, denn beide gehören zum sie umfassenden Kontext, zur gesamten Heilsökonomie Gottes, d. h. zur trinitarischen Selbstoffenbarung von der Schöpfung bis zum Gericht am Ende der Zeiten.²⁴⁵ Paul Blowers sieht deshalb die Konfrontation zwischen den Kirchenvätern des 2. und 3. Jhs. mit den gnostischen Strömungen innerhalb der frühen Kirche nicht so sehr als eine Auseinandersetzung bezüglich einzelner Lehrsätze. Vielmehr geht es um einen Zusammenstoß von Metanarrativen, vom grossen Kontext, in welchem die Schrift gelesen und in welchem gelebt wird.²⁴⁶ Für Irenäus und Tertullian war klar: Während die Häretiker die Integrität des wahren Metanarrativs verletzen, erhellt die Richtschnur der Wahrheit, deren

²⁴² »Nun aber, da wir in der gegenwärtigen Zeit körperlich voneinander getrennt sind, will ich es nicht versäumen, so weit ich kann, ein wenig mit dir schriftlich zu reden und in kurzen Worten die Verkündigung der Wahrheit darzulegen, um deinen Glauben zu befestigen. Als ein wichtiges Erinnerungsschreiben schicke ich es dir, damit du durch das Wenige das Viele erreichst und alle Glieder des Leibes der Wahrheit durch das Wenige erkennst und die Beweise für die göttlichen Dinge in Kurzform vernimmst.« (Irenäus, *Epideixis*, 1). Weiterhin: »Nun, damit uns das nicht zustößt [dem Gift der Irrlehre verfallen – N.M.], sollen wir den Kanon des Glaubens unverrückt halten und die Gebote Gottes erfüllen, indem wir Gott glauben und ihn fürchten, da er Herr ist, und ihn lieben, da er Vater ist.« (Ebd., 3).

²⁴³ Vgl. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, 210. Siehe weiterhin: vgl. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, 212 f.

²⁴⁴ »Und er erschien als Mensch in der Fülle der Zeit und faßte als Wort Gottes alles, Himmel und Erde, in sich zusammen. Er vereinigte den Menschen mit Gott und stellte zwischen Gott und dem Menschen die Gemeinschaft und Eintracht wieder her«, (Irenäus, *adv. haer.* I 3,31). Die dramatische Struktur der irenäischen Erzählung wird von Wayne Meeks herausgehoben: »Its beginning point is the creation of the world and the primal innocence and subsequent disobedience of the first human couple, as told in Genesis. Its climax is the incarnation of the Word and Son of God; its denouement, his coming again to judge all humankind.« (Meeks, *The Origins of Christian Morality*, 210).

²⁴⁵ Vgl. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, 210 f.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 211.

Herkunft apostolisch verbürgt ist, den unverfälschten Handlungsstrang der Heiligen Schrift.²⁴⁷ Die Gläubigen können sich in diesen übergreifenden Kontext der Heilsgeschichte Gottes mit der Welt und dem Menschen einfügen. Der Einzelne kann also einen Platz in der Geschichte finden, die von der Schöpfung, der Erlösung und dem neuen Leben im Heiligen Geist eingerahmt ist und ihn damit in den Kontext der umfassenden trinitarischen Heilsökonomie versetzt.²⁴⁸ Mit der Glaubensregel wird somit Kohärenz in die Komplexität der verschiedenen Erzählungen gebracht, es wird ein Metanarrativ ausgefaltet, das als Kontext oder als Rahmen sowohl für die Interpretation der Heiligen Schrift als auch für die Dimension der Praxis dienen kann. Trotz der klaren Fokussierung auf den Skopus der Schrift als trinitarische Offenbarung und den damit einhergehenden Abschnitten zum Vater, Sohn und Heiligen Geist sind damit noch lange nicht alle dogmatisch relevanten Fragen beantwortet. Gleichwohl ist damit der Rahmen eines kosmischen Narrativs abgesteckt, auf dessen Basis die Kirche ihre doktrinären Fragestellungen artikulieren und innerhalb dessen sie ihre eigene historische Existenz und Mission erzählen kann.²⁴⁹ Mit den doktrinären Entwicklungen über die Jahrhunderte hinweg gewinnt zugleich dieses Metanarrativ an Klarheit, denn die Thematisierungen der genauen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, Vater, Sohn und Geist, den zwei Naturen Christi usw. werfen ihrerseits ein neues Licht auf die Heilsökonomie.

Im Anschluss an diese regula fidei wird nun auch die Funktion der grossen Konzilsbekenntnisse besser ersichtlich. Um hier ökumenische Anschlussfähigkeit zu gewährleisten, soll auf das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis rekurriert werden:

Wir glauben an (den) einen Gott, den Vater,
den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde,
alles Sichtbaren und Unsichtbaren,
und an (den) einen Herrn Jesus Christus,
Gottes einziggeborenen Sohn,
aus dem Vater gezeugt vor allen Zeiten,

²⁴⁷ Vgl. ebd., 212.

²⁴⁸ Vgl. ebd., 214.

²⁴⁹ »The framework of interpretation, then, does not so much solve the problem of what Scripture means as supply the context in which the quest for that meaning may take place«. (Greer/Kugel, *Early Biblical Interpretation*, 198 f.). Weiterhin: »Within this context, patristic exegesis, as represented in Irenaeus and Origen, operates – concomitant with the liturgical, sacramental, and kerygmatic ›enactment‹ of Scripture – as dramatic rehearsal, and as construction of a grand vision of past, present, and future ›in Christ.‹« (Vgl. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, 218).

Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott,
 gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater,
 durch den alles geworden ist,
 der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen
 aus den Himmeln herabgestiegen und Fleisch geworden ist aus
 heiligem Geist und Maria, der Jungfrau;
 und er ist Mensch geworden,
 wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
 hat gelitten und wurde begraben;
 und er ist auferstanden am dritten Tag gemäß den Schriften,
 hinaufgestiegen in die Himmel und sitzt zur Rechten des Vaters;
 und er kommt wiederum mit Herrlichkeit, Lebende und Tote
 zu richten;
 sein Reich wird kein Ende haben;
 und an den Heiligen Geist,
 den Herrn und Lebensspender,
 der aus dem Vater hervorgeht,
 der mit dem Vater und dem Sohne mitangebetet und mitver-
 herrlicht wird,
 der durch die Propheten gesprochen hat.
 An (die) eine heilige katholische und apostolische Kirche.
 Wir bekennen (die) eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir
 erwarten (die) Auferstehung der Toten und (das) Leben der zu-
 künftigen Zeit. Amen. (DH 150)²⁵⁰

Entsprechend zur Glaubensregel begegnet uns auch hier eine tri-
 nitarisch strukturierte grosse Geschichte, wenn auch freilich nur in
 minimalen Grundzügen.²⁵¹ Es handelt sich um eine konzise Zusammen-
 fassung der christlichen Rahmenerzählung: »It may be helpful
 to think of creedal statements as distillations of a faith community's
 master narratives.«²⁵² Als solche orientieren sie die Gläubigen im Er-
 zählen ihrer eigenen Geschichten und damit in der Situierung ihres
 Lebens in einem sie umfassenden Horizont. Die eigene partikuläre
 Geschichte, sei es die eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft, kann
 in der universalen Heilsgeschichte des Glaubensbekenntnisses ihren
 Platz finden.²⁵³ Wer dieses Glaubensbekenntnis spricht, der platziert

²⁵⁰ Hierbei handelt es sich um die Übersetzung der griechischen Fassung. Es wäre selbstverständlich auch möglich gewesen, auf andere Bekenntnisse zurückzugreifen. So hätte auch das Apostolische Glaubensbekenntnis aufgeführt werden können (DH 30). Da Letzteres aber noch summarischer formuliert ist als das nizäno-konstantinopolitanische Bekenntnis, wurde es an dieser Stelle nicht gewählt.

²⁵¹ »The creed is the bare bones of a story«. (Sykes, *The Role of Story in the Christian Religion*, 21).

²⁵² Renard, *Islam and Christianity*, 71.

²⁵³ Vgl. Lash, *Theologies at the Service of a Common Tradition*, 29.

sich in diese grosse Geschichte und gibt zu erkennen, dass er oder sie zur Gemeinschaft gehört, die innerhalb dieser Geschichte lebt. Nichts anderes bedeutet schliesslich der zuerst für die Taufriten und später für die Glaubensbekenntnisse verwendete griechische Terminus σύμβολον (Symbolon).²⁵⁴ Es ist das Erkennungs- und damit das Identifizierungszeichen²⁵⁵ derjenigen, die zur Gemeinschaft der Gläubigen gehören. Was also bereits für die regula fidei galt, das gilt auch für die kirchlichen Glaubensbekenntnisse: In ihnen werden die Grundpfeiler des christlichen Metanarrativs benannt.²⁵⁶

Trotzdem kann es hilfreich sein, eine kurze Wiedergabe des christlichen Metanarrativs zu präsentieren, welche die Eckpfeiler der im Glaubensbekenntnis sichtbaren Rahmenerzählung um die geschichtliche Dynamik der menschlichen Seite ergänzt. Wie sicher in den vorangegangenen Untersuchungen schon deutlich wurde und im Folgenden noch klarer wird, handelt es sich hier um eine affirmative Darstellung eines christlichen Metanarrativs aus einer dezidiert christlichen Position. Dass Menschen mit anderen Hintergründen diese grosse Erzählung nicht teilen, ist dem Verfasser durchaus bewusst. Die Folge daraus kann aber nicht sein, eine möglichst harmlose eigene Position zu beziehen und sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner aller verschiedenen Standpunkte und Narrative zurückzuziehen. Eine solche Schlussfolgerung würde nur den implizit operativen Metanarrativen des neoliberalen Marktes und damit dem Status quo in die Hände spielen: »Over against such a metanarrative only other metanarratives can stand, other narratives of being, other evangels of the good.«²⁵⁷ Ein ebensolches alternatives Evangelium des Guten findet sich dabei, so die Überzeugung des Verfassers, in der grossen Geschichte Gottes mit der Welt.²⁵⁸ Auch in der folgenden Darstellung

²⁵⁴ »Whatever the ultimate reasons for the selection of this word, there can be no doubt that as used in the third century it denoted the baptismal questions and answers. Later it became the regular title of the declaratory creed.« (Kelly, *Early Christian Creeds*, 60).

²⁵⁵ Vgl. Pape, σύμβολον.

²⁵⁶ Vgl. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, 225.

²⁵⁷ Hart, *The Beauty of the Infinite*, 427.

²⁵⁸ Damit soll nicht einem reinen Konstruktivismus und einem damit einhergehenden Fideismus das Wort geredet werden. Es wird hier nicht behauptet, dass die Gegenüberstellung verschiedener Narrative willkürlich und ohne Bezug zur Wahrheit geschieht. Wie immer wieder herausgehoben wurde, haben Narrative selbstverständlich eine Referenzfunktion und damit sind sie verankert in unserer konkreten Welt, in der zwar verschieden erzählt werden kann, nicht aber komplett willkürlich. Natürlich kann eine erzählte Geschichte unwahr sein. Daraus folgt aber noch lange nicht, dass Geschichten ganz grundsätzlich keine Referenzfunktion haben. Vielmehr würde die Lösung darin liegen, eine wahre Geschichte über die Wirklichkeit

kann natürlich nicht alles gesagt sein, was gesagt sein müsste. Klar ist auch, dass es andere Möglichkeiten der Akzentuierung gäbe. Gleichwohl sollte nachfolgende Skizzierung der christlichen Geschichte im Grossen und Ganzen ökumenisch anknüpfungsfähig sein:

Im Anfang erschuf der dreieinige Gott aus freier Liebe den gesamten Kosmos. Den Menschen schuf Er in seinem Bilde und berief ihn zur Gemeinschaft mit sich selbst, miteinander und mit der gesamten Schöpfung, für die ihm Verantwortung übertragen wurde (Gen 1,27–30). Doch der Mensch erlag der Verführung der Schlange und wandte sich von Gott, von seinen Nächsten sowie von seiner eigenen Berufung ab (Gen 3). Durch diese Abwendung von Gott infolge der Sünde verdunkelte sich der gesamte Kosmos, woraufhin sich die Welt zu einem Ort von Gewalt und Lüge entwickelte, zu einem Ort, wo Beziehungen zerstört werden und die Konkurrenzierung bis zum Brudermord führt (Gen 4,1–16). Gott aber, der gibt und immer wiedergibt (Jak 1,17), liess den Menschen und seine gesamte Schöpfung nicht allein. Für die Wiederherstellung der Welt und die Versöhnung von Beziehungen erwählte er sich zuerst Abraham, durch den er alle Nationen segnen wollte (Gen 12,2), und später Israel (Deut 7,6), das als sein Volk zum Ort werden sollte, wo Gott selbst mitten in seiner Schöpfung wohnt (Ex 40,34; 1Chr 22,1). Damit dies möglich würde, befreite er sein Volk aus der Sklaverei in Ägypten (Ex 1–13), schloss einen Bund mit ihm (Ex 34,10), gab ihm das Gesetz (Ex 20–23; Lev 17–26; Deut 12–28) und führte es ins gelobte Land (Jos). Doch Israel vermochte nicht, gemäss diesem Bund zu leben, und fiel immer wieder von Gott ab. Folge dieser Abwendung war die Unterjochung unter andere Völker. In seinem Erbarmen wandte sich Gott seinem Volk dennoch immer wieder zu und sandte Propheten, die eine Zeit verhieszen, in der Gott seinen Messias aus Israel berufen würde, der die Gefangenschaft wenden und das Volk erneut aus der Sklaverei befreien sollte (Jes 9,1–6; Jes 61,1; Jer 33,25–26). Es ist Jesus von Nazareth, in dem diese Messias Hoffnung ihre Erfüllung findet. In ihm trat Gott selbst in die Welt ein (Joh 1,14; Phil 2,6–7) und wurde Mensch um unseres Heiles willen, d. h. für die Wiederherstellung des Menschen und der gesamten Schöpfung (Röm 8,18–24). Diese Ankunft des Heils ereignete sich durch seinen gesamten Existenzvollzug: In seiner Geburt, seinen Beziehungen, seinen Heilungen, seiner Lehre, seinen Wundern und schliesslich in seinem Tod und seiner Auferstehung wurde sichtbar, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, der sich vollkommen aus dem Vater zu schöpfen vermag (Joh 5,19).

zu erzählen. Wirklichkeit und Wahrheit sind durch Narrative vermittelt, aber nicht jedes Narrativ vermittelt Wirklichkeit oder Wahrheit.

In seinem Tod nahm er die Konsequenzen der Sünde auf sich, und durch die Auferstehung wurden diese Konsequenzen, d. h. der Tod selbst, überwunden. Damit wird in der Auferstehung die neue Schöpfung – die Wiederherstellung des Sichtbaren und Unsichtbaren – inauguriert. Das ist das Evangelium: Der einstmals unter die Sünde versklavte Mensch wird zur Freiheit befreit (Gal 5,1) und kann dadurch zu demjenigen werden, der er hätte sein sollen: Bild Gottes (Röm 8,29; 1Kor 15,49). Damit dies realisiert werden kann, damit also die Beziehungen zu Gott, zum Nächsten und zur Schöpfung Versöhnung erfahren, sandte der Vater seinen Heiligen Geist (Joh 14,26), der die Nachfolger Christi zum neuen Leben in Christus und zur Verkündigung dieses Evangeliums befähigt. Die Kirche als die Versammlung der Gläubigen ist dazu berufen, diese durch Jesus Christus inaugurierte Wirklichkeit zu bezeugen und in ihr zu leben (Röm 6,4–11; 2Kor 5,17; Eph 2,10; Kol 2,6). D. h., sie ist dazu gerufen, Ort der versöhnten Beziehungen zu sein und damit die neue Wirklichkeit in Christus darzustellen. Deshalb wird sie auch Leib Christi genannt (Röm 12,4–5; 1Kor 12,12–27; Eph 4,12). Denn in ihr und durch sie soll Christus in der Welt wirksam werden. Schliesslich lebt die Kirche unter der Verheissung, dass derselbe Christus am Ende der Zeiten wiederkommen wird (2Petr 3,10–13), um die neue Schöpfung bis in die letzten Nischen des Kosmos Wirklichkeit werden zu lassen und alles dem Vater unter die Füsse zu legen, damit jener alles in allem sei (1Kor 15,24–28).²⁵⁹

Ungefähr so liesse sich das christliche Metanarrativ ergänzend zum Glaubensbekenntnis ausworten. Autor dieser Geschichte ist nun freilich nicht die Kirche oder der einzelne Gläubige, sondern der trinitarische Gott selbst, der zugleich als Hauptakteur in diesem Drama agiert und die Menschen dazu einlädt, ihre Rollen einzunehmen. Des Weiteren stellt Jesus Christus nicht nur das Zentralstück in der dreigliedrigen Struktur des Glaubensbekenntnisses dar, sondern auch Zentralereignis der Geschichte schlechthin. In Ihm wird die wahre Geschichte der Welt, die wahre Geschichte des Menschen erst sichtbar. Die soteriologische Kraft der Inkarnation liegt nämlich nicht allein in der Offenbarung Gottes, sondern zugleich in der Wiederherstellung der wahren Gestalt des Menschen. Da der Mensch aber ein dynamisches raumzeitliches Wesen ist und seine temporale Erstreckung narrative Form hat, muss – damit seine Gestalt wiederhergestellt werden kann – seine Existenz in den wahren Geschichten zu-

²⁵⁹ Siehe ähnliche Kurzbeschreibungen exemplarisch in: Smith, *Moral, Believing Animals*, 69; Wells, *Improvisation*, 17 f.; Gross, *Living the Christian Year*, 15 f.

sammenhang Gottes gebracht werden.²⁶⁰ Denn die wahre Geschichte des Menschen wurde aufgrund der Sünde verdunkelt und hat sich in polymorphe Geschichten der Gewalt, des Betrugs, des Mordes usw. verwandelt. Christus jedoch rekapituliert das Menschsein, indem er dessen wahre Geschichte in seiner Existenz re-narrativiert.²⁶¹ Um diese Zusammenhänge weiter auszufalten, kann erneut auf Irenäus rekurriert werden:²⁶² Das Leben Christi hat eine narrative Umkehrung zur Folge, bei der die Geschichte von Sünde und Tod aufgehoben und die Inauguration derjenigen Geschichte erscheint, die Gott von Anfang an erzählte: die Geschichte der freien Gabe in der Schöpfung und der liebenden Zuwendung zum Menschen sowie die reziproke Wiedergabe dieser Liebe vom Menschen zu Gott und zum Nächsten. Dafür rekapituliert Christus den menschlichen Kampf gegen das Böse und geht, anders als die Menschen, daraus als Sieger hervor.²⁶³ Während Adam, der nicht hungerte, im Anfang vom Feind mit Speise verführt wurde, widerstand der hungernde Jesus Christus dem Feind, als dieser ihn zum Essen verführen wollte (Lk 4,1–4; Mt 4,1–4).²⁶⁴ Zwei weitere Male konnte Jesus dem Feind widerstehen und besiegte dessen Hochmut mit seiner Demut. Damit wurde die »in Adam geschehene Übertretung von Gottes Gebot [...] aufgelöst durch das Gebot des Gesetzes, welches der Menschensohn beachtete, da er das Gebot Gottes nicht übertrat.«²⁶⁵ In seinem gesamten Leben des Gehorsams gegenüber dem Vater und seiner liebenden Zuwendung zu den Menschen re-narrativiert er das Menschsein, sodass dessen wahre Gestalt aufleuchten kann. So sähe das Leben eines Menschen aus, der sich selbst und alles, was er hat, in dankbarer Annahme aus dem Vater empfangen und sich

²⁶⁰ »Humanity does indeed possess a true form, a proper nature, but it is one that is also essentially a communal coinherence, as well as a real act, a motion, the entire dramatic fullness of a life. Each person is ›narrated‹ by and ›narrates‹ that nature, and each inevitably repeats the pattern of sin that disfigures it«. (Hart, *The Beauty of the Infinite*, 326).

²⁶¹ Vgl. ebd., 325.

²⁶² Insbesondere in *adv. haer.* V.

²⁶³ »Da er schon alles rekapitulierte (zusammenfaßte), hat er auch den Krieg gegen unseren Feind rekapituliert, indem er ihn, der uns am Anfang (sc. der Welt) in Adam in die Gefangenschaft geführt hatte, herausfordert und zerschmetterte und sein Haupt zertrat [...]. Deshalb bekennt sich auch der Herr als Menschensohn, weil er den ersten Menschen, aus dem die Frau gebildet wurde, in sich rekapitulierte, damit, wie durch den besiegten Menschen unser Geschlecht in den Tod abstieg, wir so umgekehrt durch den siegreichen Menschen ins Leben aufsteigen; und wie der Tod durch einen Menschen den Siegespreis gegen uns erhielt, so sollten umgekehrt wir durch einen Menschen den Siegespreis gegen den Tod erhalten.« (Irenäus, *adv. haer.* V 21,1).

²⁶⁴ Vgl. ebd. V 21,2.

²⁶⁵ Ebd.

an seine Nächsten verschenken könnte. In der gesamten Form seines Lebens wird also das wahre menschliche Sein in seiner Dynamik sichtbar. Er erzählt die menschliche Geschichte in seinem Leben richtig, indem er die angemessene Antwort auf Gottes Ruf gibt. In seinem Leben und Sterben re-narrativiert er die Menschheit demnach gemäss ihrer wahren Gestalt von Gehorsam, Demut und Liebe und entblösst dadurch menschliche Geschichten von Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit und Ehre als das, was sie häufig sind: Geschichten der Gewalt, der Unwahrheit und des Todes.²⁶⁶ Gerade weil in der Bewegung seines Lebens die wahre Form des Menschen wiederhergestellt wurde, sah sich Jesus mit den Mächten und Gewalten konfrontiert, die ihn ans Kreuz brachten. Wo nämlich Friede und Wahrheit in konkreter Gestalt in eine Welt eintreten, die von Gewalt und Lüge regiert wird, da muss dieser Christus unter dem Vorzeichen des Gegensatzes wahrgenommen und möglichst schnell eliminiert werden.²⁶⁷ Auch hierin rekapituliert er die Menschheit, indem er in radikalem Gehorsam gegenüber seinem Vater durch die Gewalt von Sünde und Tod hindurchgeht und das Ereignis seines Todes dadurch transformiert und zum Anlass für unendlichen Segen werden lässt für die moribunde Menschheit.²⁶⁸ Daran wird sichtbar, dass Gott die Menschen nicht einmal ihrer eigenen Gewalt, ihren eigenen Konsequenzen, überlässt, sondern diese in der Gestalt Christi auf sich nimmt.²⁶⁹ Die Auferstehung aber bezeugt die Unwilligkeit des Vaters, der Gewalt und der Lüge das letzte Wort zu lassen. Im Auferstandenen wird die tieferliegende Struktur der Wirklichkeit und damit auch ihre wahre Geschichte offenbar: Der Tod hat nicht das letzte Wort, das aus freier Liebe gegebene Leben behält recht.

Als Zentrum der Heilsgeschichte inauguriert Jesus Christus eine reale Gegengeschichte zu den dominierenden Metanarrativen seiner Zeit sowie eine damit einhergehende neue Praxis und eine neue Lebensform. Die in Christus rekapitulierte neue Menschheit ist mithilfe des Heiligen Geistes dazu berufen, in ihren konkreten historischen Situationen diese in Christus erscheinende Gegengeschichte zu verkörpern.²⁷⁰ Die Kirche als Leib Christi und damit Ort dieser neuen

²⁶⁶ Vgl. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 371.

²⁶⁷ Vgl. ebd., 326.

²⁶⁸ »Als er nämlich den ganzen Menschen von Anfang bis Ende in sich rekapitulierte (zusammenfassend wiederholte), da rekapitulierte er auch seinen Tod. Daran ist deutlich erkennbar, daß der Herr an jenem Tag aus Gehorsam gegen den Vater den Tod auf sich nahm, an welchem Adam im Ungehorsam gegen Gott gestorben ist.« (Irenäus, *adv. haer.* V 23,2).

²⁶⁹ Vgl. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 371.

²⁷⁰ »The recapitulation of humanity in Christ – resurrected humanity – has all the particularity and variety of a concrete historical act: it is a practice, a style of transmis-

Menschheit wird durch das Empfangen des Heiligen Geistes in die grosse Geschichte Gottes mit der Welt hineingenommen und spielt nun selbst eine zentrale Rolle in diesem Drama, womit deutlich wird, dass das christliche Metanarrativ nicht allein die biblischen Erzählungen und dabei insbesondere die Geschichte Jesu von Nazareth umfasst, sondern auch die weitergehende Geschichte der Kirche umschliessen muss. In Jesus Christus ist diese zwar exemplarisch realisiert, gleichwohl wartet die gesamte »Schöpfung auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes« (Röm 8,19) und damit auf die universale Realisierung dieser Geschichte.²⁷¹ Hierin liegt der Sinn des Ausspruches von Schillebeeckx, dass das Leben der Gläubigen als Fünftes Evangelium bezeichnet werden kann.²⁷² Damit sind sowohl die Bedeutung der Kirche als auch die eschatologische Dimension der christlichen Heilsgeschichte mitumfasst. Das christliche Metanarrativ ist tatsächlich eine All-Geschichte im Sinne Schapps, d. h. eine allumfassende Geschichte mit einem protologischen Anfangspunkt und einem eschatologischen Endpunkt.²⁷³ Gleichzeitig kann dieser Endpunkt nur antizipiert werden. Es zeigt sich hier eine Struktur, die einerseits eine antizipierte Geschlossenheit aufweist: »Wir erwarten (die) Auferstehung der Toten und (das) Leben der zukünftigen Zeit« (DH 150), andererseits aber in dieser Erwartung auch eine Offenheit entbirgt. Wie im Fluss der Geschichte zu diesem Ende gelangt wird, ist offen und hängt von der Antwort der Menschen ab. Die eigenen Geschichten führen die Geschichte Gottes mit der Welt weiter: »Menschen sind die Worte, mit denen Gott seine Geschichte erzählt.«²⁷⁴

Trotz aller Sympathie gegenüber der Vorstellung einer Absorbierung der Welt in die Texte der Heiligen Schrift und der damit erhofften Neufigurierung Ersterer durch Letztere²⁷⁵ muss, um einen rigorosen Schematismus zu vermeiden, bei dem die biblischen Narrative als paradigmatische Settings für unsere gegenwärtige Situation fungieren sollen, daran erinnert werden, dass eine solche Konzeption in Gefahr

sion, susceptible of variation, analogical imitation, extension, and elaboration.« (Vgl. ebd., 327).

²⁷¹ Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, 389.

²⁷² Vgl. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, 2.

²⁷³ Vgl. *PdG*, 201.

²⁷⁴ Schillebeeckx, *Menschen*, 7.

²⁷⁵ »More generally stated, it is the religion instantiated in Scripture which defines being, truth, goodness, and beauty, and the nonscriptural exemplifications of these realities need to be transformed into figures (or types or antitypes) of the scriptural ones. Intratextual theology redescribes reality within the scriptural framework rather than translating Scripture into extrascriptural categories. It is the text, so to speak, which absorbs the world, rather than the world the text.« (Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 104).

steht, ahistorisch zu werden.²⁷⁶ Es ist ja genau die konkrete historische Dimension der Inkarnation, d. h. der Menschwerdung Gottes in eine spezifische Situation mit ihren kontingenten Konstellationen, die als christliches Alleinstellungsmerkmal gelten kann. Diese historische Konkretion darf nun aber nicht im Fortgang der Geschichte der Kirche unterschlagen werden. Vielmehr gälte es, als Kirche in den konkreten historischen Situationen auf die Zentralgeschichte Jesu Christi zu antworten und sich dadurch in eine narrative Relation zu dieser Geschichte zu setzen, im Wissen um die grössere Geschichte, die beide Geschichten subsumiert.²⁷⁷ In diesem Sinne wäre die Kirche durch kreative Repetition der in der Geschichte Jesu Christi verdichteten Geschichte Gottes mit der Welt die historisch konkrete Antwort auf Gottes Ruf, Teil seiner Geschichte zu werden. Sich in diesem christlichen Metanarrativ zu verorten, bedeutet also nicht, die konkrete historische Situation zu ignorieren und sich stattdessen in eine ideale Gegenwelt zu flüchten, vielmehr würde es bedeuten, die konkrete historische Situation im Lichte der grossen Geschichte Gottes mit der Welt wahrzunehmen und diejenigen Aspekte, die dieser Geschichte der Gabe, des Friedens und der Liebe abträglich sind, abzulehnen; alle anderen Aspekte aber gutzuheissen und anzunehmen. Es würde bedeuten, im Lichte von Tradition und Eschaton zu improvisieren.²⁷⁸ Improvisation ist damit mehr als der Versuch einer identischen Wiederholung der Geschichte Jesu Christi und auch mehr als reine Interpretation dieser Geschichte, gleichzeitig kann sie nicht mit einer völligen Neuschöpfung gleichgesetzt werden.²⁷⁹ Vielmehr würde es darum

²⁷⁶ Diese Kritik übt John Milbank gegenüber George Lindbeck: »Lindbeck's ignoring of the structural complexity of narrative means that his account of metanarrative realism becomes dangerously ahistorical. Because he fails to see the tension in any narrative between the assumption of a paradigmatic setting, and the unfolding of a syntagmatic development, he proceeds to graft the paradigmatic function inappropriately onto the narrative structures as such. Thus Christians are seen as living within certain fixed narratives which function as schemas, which can organize endlessly different cultural contents. These 'hypostasized' narratives are not seen as belonging within the sequence of history itself, but instead as atemporal categories for Christian understanding.« (Milbank, *Theology and Social Theory*, 388).

²⁷⁷ Ebd., 389. Johann Baptist Metz beschreibt das Ineinander von Heilsgeschichte und den vielen einzelnen Geschichten von Heil und Unheil folgendermassen: »In der narrativen Konzeption des christlichen Heils treten Geschichte und Geschichten, die eine Heilsgeschichte und die vielen Geschichten des Heils und des Unheils der Einzelnen, zusammen und ineinander – ohne gegenseitige Verkürzung. Die einzelnen Geschichten sind nicht ohne den Blick auf die voraus erzählte Heilsgeschichte; diese aber kann durchaus die einzelnen Geschichten in sich selbst aufnehmen.« (Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 179f.).

²⁷⁸ Vgl. Wright, *The New Testament and the People of God*, 142.

²⁷⁹ Vgl. Wells, *Improvisation*, 45.

gehen, zu Menschen zu werden, die durch wiederholte Einübung in die Geschichte Gottes einen Habitus erlangen, der es ermöglicht, auch in neuen Situationen im Lichte dieser grossen Geschichte angemessen zu reagieren.²⁸⁰ Eine entsprechende Einübung wiederum kann sich nur im Raum kirchlicher Gemeinschaft vollziehen, denn Eintritt in die biblischen Geschichten heisst immer Eintritt in die kirchliche Performanz dieser Geschichte:

When a person enters the scriptural story he or she does so by entering the Church's performance of that story: he or she is baptised into a biblical and ecclesial drama. It is not so much being written into a book as taking part in a play, a play that has to be improvised on the spot.²⁸¹

Infolgedessen ist die Kirche in eine Offenheit gestellt, die es auszuhalten gilt. Sie hat kein fixiertes Skript, das nunmehr nur noch abgespielt werden muss. Ziel kirchlicher Gemeinschaft wäre es vielmehr, durch konkrete narrative Praxis einen Habitus einzuüben, der es ermöglicht, im Angesicht unbekannter Situationen im Sinne des Evangeliums zu reagieren. Es ist nicht zuletzt dieser Offenheit und der damit einhergehenden Möglichkeit zur Improvisation geschuldet, dass überhaupt so etwas wie ein kreativer Umgang mit unbekannten Situationen und Konstellationen möglich wird. Gerade weil es darum geht, im Lichte des christlichen Metanarrativs und damit auch im Lichte des Evangeliums Jesu Christi zu leben, dies aber immer auch eine improvisatorische Dimension mit sich bringt, ist es möglich, neue Geschichten zu erzählen, die in einer narrativen Beziehung zum Zentralereignis »Jesus Christus« stehen und dabei helfen können, den Imaginationshorizont zu befragen sowie die Imaginationsfähigkeit zu befördern. Man denke an die grossen Werke von Autoren wie Augustinus, Dante Alighieri, John Milton oder die so einflussreichen englischen Autoren aus dem 19. und 20. Jh. wie etwa George Macdonald, G. K. Chesterton, J. R. R. Tolkien, Charles Williams oder C. S. Lewis. Gerade letztere Autoren haben in ihren Werken nicht einfach die bekannten biblischen Geschichten nacherzählt, sie haben stattdessen in einer imaginativen Aneignung des christlichen Metanarrativs fikti-

²⁸⁰ Wells vergleicht dies mit der Aufgabe der Schauspieler eines Theaters: »When improvisers are trained to work in the theater, they are schooled in a tradition so thoroughly that they learn to act from habit in ways appropriate to the circumstance.« (Ebd., 45). Ähnlich auch Wright im Verhältnis zur Kirche: »The church would then live under the ›authority‹ of the extant story, being required to offer an improvisatory performance of the final act as it leads up to and anticipates the intended conclusion.« (Wright, *The New Testament and the People of God*, 142).

²⁸¹ Loughlin, *Telling God's Story*, 20.

ve Erzählungen geschaffen, die im 20. Jh. vielen Christenmenschen neue Einblicke in ihren Glauben erlaubten und damit echte Variationen der Vorstellungskraft ermöglichten. Bei solchen Autoren wird sichtbar, was es heissen könnte, im Lichte der grossen Geschichte Gottes neue Erzählungen zu schaffen, die ein tieferes Verständnis dieser christlichen Geschichte zur Folge hätten.

11.3.3 Einige Konsequenzen des christlichen Metanarrativs für das Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis

Im Abschnitt zu einigen gegenwärtigen Strukturierungen der Lebenswelt mit ihren operativen Metanarrativen wurden negative Folgen ebenjener operativen Matrix für das Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis aufgezeigt. Es liesse sich nun fragen, welche Folgen die Situierung in der christlichen Geschichte Gottes mit der gesamten Welt zeitigen sollte. Was sind die impliziten und expliziten Imperative, die in der von Christus inaugurierten Gegengeschichte mit ihren Praktiken enthalten sind? Einige dieser Folgen seien in der Gegenüberstellung zu den gesichteten Konsequenzen gegenwärtiger Strukturierungen kurz angedeutet.

Zusammengefasst haben wir den gegenwärtigen Imperativ in Bezug auf das *Selbstverhältnis* folgendermassen: Sei authentisch durch die dynamisch kreative Selbsterfindung! Als Hilfsmittel, so wurde behauptet, könne der Konsum dienen, da ich mich mit den Dingen, die ich besitze, von allen anderen abheben kann: »Je est un autre« wurde zum »je est le produit«. Zur Ware wird der Mensch im wahrsten Sinne des Wortes dort, wo die Selbstvermarktung zur Optimierung aller humanen Aspekte zwingt und der Leib für diese Optimierung zum reinen Körper objektiviert wird.²⁸² Dafür wird der Blick von aussen massgebend, der Blick des Marktes und der Konkurrenten. Selbigem objektivierenden Blick kann in seiner Unerbittlichkeit eine Gerichtsfunktion zugemessen werden. Sein Urteil: Du bist nicht genug, der andere ist besser als du, du leistest zu wenig, du hast zu wenig, streng dich an, übertrumpfe die anderen usw. Es ist ein Blick, der abrichtet und vernichtet. Das genaue Gegenteil entbirgt sich im Blick Gottes. Auch hier kann von Gericht die Rede sein, da in diesem Blick der Mensch plötzlich so gesehen wird, wie er wirklich ist, jenseits aller selbstgestrickten Illusionen. Ein solches Gericht aber richtet auf und richtet aus. Indem nämlich durch die Konfrontation mit der eigenen Situation im Lichte der Wahrheit Gottes alle Phantasmagorien exorziert werden, vermag der Mensch zu dem zu werden, der er sein sollte: Ikone Gottes. Was

²⁸² Vgl. Koßler, *Leib und Körper*, 87.

hiesse das in Bezug auf das Selbstverhältnis? Anstelle des ständigen Drangs zur Selbst(er)findung und des gleichzeitigen Zwangs zur objektivierenden Selbstvermarktung lautet die Logik der christlichen Geschichte: κένωσις (kenosis) (Phil 2,6–11), d.h. die Entäusserung des Eigenen für den anderen mit der damit einhergehenden Selbstverschenkung. Die freie Gabe des Eigenen an den anderen führt aus dem Zwang zur Selbstvermarktung heraus, weil hier die Logik ökonomisierten Tausches zugunsten der Einfügung in die trinitarische Bewegung der Selbsthingabe unterwandert wird, die in Christus unter den endlichen Bedingungen einer gefallenen Welt aufscheint. Die Tiefengrammatik seines Lebens und Sterbens exemplifiziert die Bedeutung göttlicher Selbsthingabe in einer Welt, die noch von den Mächten des Todes und der Sünde gefangen gehalten wird.²⁸³ Während für den von Taylor beobachteten expressiven Individualismus vor allem Authentizität gefordert, Konformismus abgelehnt und alle von aussen an das Selbst herantretenden Modelle der Lebensführung verworfen werden,²⁸⁴ wird in Christus Authentizität zur Abhängigkeit vom Vater, wodurch er selbst für die Gemeinschaft der Gläubigen zum Modell der Lebensführung wird, nicht als statische Schablone, sondern in kreativer Repetition der göttlichen Bewegung von Annahme und Wiedergabe in die konkreten Lebenssituationen jeder neuen Gegenwart. Authentisch ist der Mensch nur dort, wo er in partizipativer Beziehung zur dynamischen Bewegung der reziproken Selbstverschenkung des trinitarischen Gottes steht. Nur in dieser Einfügung ins andere und trotzdem Eigenste kann er sein, wer er ist: »quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.«²⁸⁵ Das bedeutet freilich auch die Rückkehr des »je est un autre«, nicht aber als Entäusserung in die Warenform, sondern als in der Taufe anheben-des neues Leben in Christus: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Diese christoforme Heteronomie entbirgt sich als Ziel aller Autonomie, denn der Mensch ist von Gott auf Gott hin geschaffen und damit auf die intime Beziehung zu Ihm angelegt.²⁸⁶ Genau dieses Verhältnis wird in Christus sichtbar, weshalb das Leben Christi im Menschen nichts anderes bedeutet als die angemessene Antwort auf die Gabe Gottes. Das Verhältnis zum eigenen Selbst wird also vom Wissen um die Abhängigkeit von Gott sowie vom Nächsten

²⁸³ Matter/Dürr, *Ein richtiges Leben im falschen?*, 245.

²⁸⁴ Vgl. Taylor, *A Secular Age*, 475.

²⁸⁵ »Denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.« (Augustinus, *Conf. I*, 1.1).

²⁸⁶ In den Worten Maurice Blondels: »Der wahre Wille des Menschen ist das göttliche Wollen. Das Eingeständnis seiner grundsätzlichen Passivität ist für den Menschen die Vollendung seiner Aktivität.« (Blondel, *L'Action – Die Tat* (1893), 496).

umfassen und kann erst in diesem Beziehungsgefüge gesund werden. Der Heros des liberalistischen Individualismus wird aus dieser Perspektive als pathologisches Surrogat für echtes Menschsein entlarvt. Die Trias allein, selbstbestimmt und ungebunden stellt sich im Lichte Christi als unmenschlich heraus und wird unterwandert durch sein Leben, das Gemeinschaft, Gehorsam, Liebe und Hingabe exemplifizierte.

Einiges ist damit auch schon in Bezug auf das *Fremdverhältnis* angedeutet. Gesehen wurde die umfassende Konkurrenzierung von Beziehungen aufgrund des kapitalistischen Imperativs zur ungebremsen Akkumulation von Privateigentum,²⁸⁷ des meritokratischen Imperativs zur Selbstvermarktung gegen die anderen Marktteilnehmer²⁸⁸ und der liberalistischen Anthropologie, die den anderen in ihrer Freiheitskonzeption immer schon als Grenze für die eigene Freiheit bestimmt.²⁸⁹ Unter diesen Voraussetzungen hat Gemeinschaft nur dort ihr Recht, wo sie von jeder Person innerhalb derselben zum eigenen Nutzen frei gewählt ist. Sie kann jederzeit aufgelöst werden und besitzt nur so lange Wirklichkeit, wie sie vom Willen der einzelnen Subjekte getragen wird. In der christlichen grossen Geschichte dagegen kommt der Gemeinschaft einerseits grundierende Funktion zu, weil der Mensch immer schon in die Gemeinschaft der Gläubigen eingebunden ist, die ihm vorgelagert ist und seine Position in dieser Geschichte ermöglicht, andererseits markiert Gemeinschaft den Zielpunkt dieser Geschichte, weil in und durch sie der Daseinsmodus erreicht wird, der dem trinitarischen Gott entspricht.²⁹⁰ Die Struktur der Wirklichkeit zeigt sich in Jesus Christus als eine Struktur von Gabe, Annahme und Rückgabe, was nichts anderes darstellt als die kenotische Ausfaltung der innertrinitarischen Dynamik.²⁹¹ In diesem Geschehen wird selbstverständlich immer schon auf den Geber und den Empfänger verwiesen und damit auch auf deren Beziehungsdimension, auf deren Gemeinschaft. Die Kirche als von Jesus Christus inaugurierte neue Gemeinschaft ist dazu berufen, in dieses Gabegeschehen einzutreten, Beziehungen entsprechend dieser Logik zu gestalten und damit aufzuzeigen, was wahre menschliche Gemeinschaft bedeuten würde.²⁹² Darin könnte

²⁸⁷ Vgl. Piketty, *Kapital und Ideologie*, 202.

²⁸⁸ Vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 304.

²⁸⁹ Vgl. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 263 f.

²⁹⁰ Negel, *Dreisam*.

²⁹¹ Hier ist Karl Rahner recht zu geben, wenn er die ökonomische und die immanente Trinität nicht auseinanderreißen will: »Die ›ökonomische‹ Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt«. (Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ›De Trinitate‹*, 115).

²⁹² Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, 390.

der andere nicht mehr als Konkurrent oder als Feind gesehen, sondern müsste als Nächster und Bruder wahrgenommen werden. Anstatt von Unterdrückung und Machtspielen soll diese neue Gemeinschaft durch die Hingabe und den Dienst am anderen (Mt 20,25–28) und damit von Liebe gekennzeichnet sein (Mt 19,19; Gal 5,14; Jak 2,8). In einer Welt, in der Gewalt mit Gewalt gesühnt wird und Retribution die vernünftige Antwort auf Transgression zu sein scheint, soll diese neue Gemeinschaft Ort der versöhnten Beziehungen sein. Unter den Bedingungen einer gefallenen Welt bedeutet dies, dass die Kirche zu einem Ort der Vergebung werden muss. Der Vergeltungslogik Lamechs: »Siebenfach wird Kain gerächt, Lamech aber siebenundsiebzigfach« (Gen 4,24) muss mit der Vergebungslogik Christi entgegengetreten werden, der auf die Frage Petri, ob man bis siebenmal vergeben müsse, antwortet: »Ich sage dir, nicht bis zu siebenmal, sondern bis zu siebenundsiebzigmal« (Mt 18,22).²⁹³ Zugegebenermaßen wirkt diese jesuanische Invertierung der Vergeltungslogik ihrerseits exzessiv. Doch genau in diesem Exzess kommt die Bedingungslosigkeit der göttlichen Liebe zum Vorschein, die es nun in dankender Annahme zu praktizieren gilt. Die Form dieser Praxis stellt sich in einer von Sünde und Schuld gemarterten Welt als Vergebungsbereitschaft dar. Diese wäre bitternötig, denn Schuld kann die gesamte Vergangenheit eines Menschen verdunkeln – damit auch seine gesamte Existenz. Durch die Unmöglichkeit, die einmal begangenen Taten rückgängig zu machen, kommt es nicht selten zur Reduzierung des Menschen auf seine Untaten, was wiederum zur Fixierung auf die Rolle als Täter führt und ihn in dieser Weise gefangen hält. Durch die Vergebung dagegen kann die ursprünglich abgelehnte Gabe neu gewährt, dadurch die verdunkelte Vergangenheit aufgehellt und die lähmende Macht der Schuld entkräftet werden.²⁹⁴ Anders als die von Nietzsche im Brustton der Überzeugung vorgetragene Umwandlung einer jeglichen Faktizität in ein rückblickend Gewolltes²⁹⁵ ermöglicht Vergebung einen Neubeginn,

²⁹³ Vgl. zu dieser Entgegensetzung: Volf, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung*, 155f.

²⁹⁴ Dadurch hat Vergebung einen radikal personalisierenden Aspekt, da sie dem Täter versichert, dass er mehr ist als seine Taten (vgl. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 759). Der Lastcharakter der Schuld kann durch die Vergebung unterbrochen werden, wodurch die Möglichkeit entsteht, anders zu sein, als man war (vgl. Kodalle, *Verzeihung denken*, 56). Ähnliche Zusammenhänge kommen auch bei Hannah Arendt zur Sprache: »Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden.« (Arendt, *Vita activa*, 232).

²⁹⁵ Für Nietzsche ist der weltbejahende Mensch derjenige, »der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend«. (Nietz-

eine neue Orientierung, weg von der belasteten Vergangenheit²⁹⁶ hin zu einer offenen Zukunft. Was also in Christus für die gesamte Menschheit, ja für den gesamten Kosmos geschehen ist, die Vergebung als die Neueröffnung der Zukunft, als die Erneuerung der gegebenen Gabe, das soll in seinen Nachfolgern fortgeführt werden. Nur wenn die Kirche zum Ort wird, wo Menschen Vergebung erfahren können, und gleichzeitig zum Ort, wo das Vergeben eingeübt werden kann,²⁹⁷ könnte sie die in Jesus Christus aufscheinende Liebe und Gabe Gottes im Raum menschlicher Beziehungen konkret werden lassen. Die Kirche als die neue Menschheit muss sich demnach einfügen in die wiederherstellende Bewegung des vergebenden und liebenden Gottes, in die Ordnung, die von Jesus Christus eingeführt wurde: das Reich Gottes. Es ist dieses Reich, um dessen Kommen die Nachfolger Jesu täglich beten und es in ihrem Leben praktisch antizipieren. Weiterhin wird in der neuen Gemeinschaft der in Christus lebenden Menschen der Imperativ zum »Erwerb von Geld und immer mehr Geld«²⁹⁸ durch die Erinnerung an die Vergänglichkeit von Besitztümern (Mt 6,19) konterkariert und daran gemahnt, dass es unmöglich ist, Gott und dem Mammon gleichzeitig zu dienen (Mt 6,24). Zudem wird die Fetischisierung von Leistung durch die Zusage bedingungsloser Zuwendung (Röm 5,6), das Wissen um die Befähigung durch Gott (2Kor 3,5) und die Inversion von Macht- und Dominanzstrukturen (Mk 10,43 f.) unterwandert. Schliesslich wird die Verabsolutierung negativer Freiheit mit ihrer einhergehenden Bestimmung des anderen als Grenze und Beschränkung durch die Erinnerung an die Abhängigkeit (1Kor 4,7) und die Verantwortung für den anderen (Röm 14,13 ff.) aufgehoben. Damit ist das Fremdverhältnis nicht mehr eines von Konkurrenz, Begrenzung und Feindschaft, sondern von gegenseitiger Reziprozität, von Verantwortung füreinander, von friedvollen Beziehungen, schliesslich von Liebe und Vergebung.

sche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 56 [KSA 5]). Jedes Ereignis aus der Vergangenheit muss rückblickend mit einem »So wollte ich es!« beurteilt werden (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra II. Von der Erlösung*. [KSA 4], 179).

²⁹⁶ Für Emmanuel Lévinas wirkt die Vergebung »auf die Vergangenheit, sie wiederholt in gewisser Weise das Ereignis, indem sie es reinigt.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 413).

²⁹⁷ In einer vergebungsresistenten, teilweise gar vergebungsunfähigen Kultur ist diese Dimension der praktischen Einübung absolut zentral: »How does the God who forgives work in the lives of forgivers? Not through the isolated decisions of self-enclosed individuals but through a life lived in response to the God of grace and through a community that makes the practice of forgiveness meaningful. Do you want to become a forgiving person? Seek the company of forgiven Forgivers.« (Volf, *Free of Charge*, 214).

²⁹⁸ Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 159.

Wie nun wäre das *Weltverhältnis* in seiner Auffächerung als Verhältnis zu den Dingen, zum Raum und zur Zeit unterschieden von den weiter oben untersuchten Tendenzen? Das *Verhältnis zu den Dingen* wurde als ein Verhältnis von verfügbarmachender Objektivierung bestimmt, bei dem die Dinge dieser Welt zur Ware gemacht werden, deren Preis zwar bekannt ist, deren Wert aber aufgrund der sich beschleunigenden Marktgeschwindigkeit keine Beachtung mehr findet. Als Zielpunkt medial fabrizierter Bedürfnisse treten Produkte stets mit einem geheimnisvollen Schleier von Versprechungen auf, die den Konsumenten in ihren Bann ziehen und denen er kaum zu widerstehen vermag: Durch dieses Produkt wirst du frei, schön, attraktiv, stark, interessant usw. Andererseits werden diese Versprechungen durch die Geschwindigkeit der Verkaufszirkel immer wieder erneuert und dadurch ewig herausgeschoben. So interessant und geheimnisvoll das neue Produkt auch wirken mag, nach kürzester Zeit hat es seinen Charme eingebüsst. Dies sowohl deshalb, weil kein Produkt der Welt die durch die Werbung insinuierten Versprechungen einlösen kann, als auch deshalb, weil sich diese Einsicht häufig, aufgrund der schnellen Transferierung der geweckten Hoffnungen auf das nächste Produkt, nicht einzustellen vermag. Entsprechend wird die Illusion auf Glück durch Konsum immer weiter prolongiert. Anders eine christliche Perspektive auf die Dingwelt! Weder werden die Dinge dieser Welt – damit ganz allgemein die materielle Konstitution derselben – zu toter Materie degradiert,²⁹⁹ die es zu beherrschen gilt, noch werden sie zu Fetischobjekten stilisiert. Vielmehr gälte es, sie in ihrem Verhältnis zu Gott und damit als gute Schöpfung eines guten Schöpfers wahrzunehmen (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31; 1Tim 4,4). Weil nun in Ihm, durch Ihn und auf Ihn hin alles im Himmel und auf Erden geschaffen ist (1Kol 1,16), weil alles, was existiert, in Ihm lebt, sich in Ihm bewegt und in Ihm seine Existenz hat (Apg 17,28), ist die Schöpfung voll mit der Herrlichkeit des Herrn (Hab 2,14; Ps 19,1). Eine derartige Perspektive wird im Blick auf das Geschaffene immer auf dessen Ursprung und Ziel verwiesen: auf Gott. Deshalb kann hier von einer sakramental-partizipatorischen Ontologie die Rede sein.³⁰⁰ Sakramen-

²⁹⁹ Hegel etwa vermochte keine Bewunderung für die Erhabenheit und die Schönheit der Berge zu empfinden: »Die Vernunft findet in dem Gedanken der Dauer dieser Berge oder in der Art von Erhabenheit, die man ihnen zuschreibt, nichts, das ihr imponiert, das ihr Staunen und Bewunderung abnötigte. Der Anblick dieser ewig toten Massen gab mir nichts als die einförmige und in die Länge langweilige Vorstellung: es ist so.« (Hegel, *Frühe Schriften*, 618).

³⁰⁰ Der Begriff »sacramental ontology« wurde vor allem in der Rezeption des Werkes von Henri de Lubac geprägt (vgl. Beltramini, *Between Dualism and Immanentism*). In diesem Rezeptionsgeschehen erscheint der Begriff zum ersten Mal bei Dennis Doyle

tal ist sie deshalb, weil die Dinge und die Welt in ihrer Zeichenhaftigkeit wahrgenommen werden,³⁰¹ partizipatorisch kann sie heissen, weil dieser Verweis zugleich kein distanzierendes Anzeigen darstellt, die Dinge also nicht allein auf ihren Ursprung hinweisen, sondern auch an diesem teilhaben.³⁰² In diesem Sinne könnte auch gesagt sein: Die Wirklichkeit wird »realsymbolisch«³⁰³ gelesen. In einer solchen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt stehen sich diese beiden nicht einfach gegenüber, so als wären es zwei vergleichbare Grössen, die nun irgendwie nachträglich in ein Verhältnis gebracht werden müssten. Vielmehr ist damit ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Gott als dem Ursprung, der Quelle und dem Geber allen Seins sowie der

(Doyle, *Henri De Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, 226 f.). Hans Boersma hat den Begriff aufgenommen und weitergedacht (Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology*; Boersma, *Heavenly Participation*). Zudem wird der Terminus von Yves Congar in Zusammenhang mit der Zeit der Kirche verwendet (siehe exemplarisch: Congar, *La tradition et Les traditions II*, 34).

³⁰¹ »The term ›sacramental‹ means here that the basic and primordial intuition which not only expresses itself in worship, but of which the entire worship is indeed the ›phenomenon‹ – both effect and experience – is that the world, be it in its totality as cosmos, or in its life and becoming as time and history, is an epiphany of God, a means of His revelation, presence, and power.« (Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, 120). Der eingedeutschte Terminus der Sakramentalität kommt vom lateinischen Begriff »sacramentum«. Bereits ab dem zweiten Jahrhundert verschmelzen die Begriffe »μυστήριον« und »sacramentum« in der westlichen Theologie, weshalb der semantische Gehalt des Begriffs ein überaus weites Spektrum versammelt und es deshalb kaum möglich ist, alle Bedeutungsebenen adäquat zu erfassen (Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre*, 195 ff. Zur Entwicklung des Begriffs: Wenz, *Sakramente I*, 663 ff.). Im heutigen Gebrauch bezeichnet das Sakrament ein Heilszeichen, d. i. ein Zeichen für die tieferliegende Wirklichkeit des Wirkens Gottes. Eine sakramentale Perspektive wäre in diesem Sinne ein Blick auf die Welt, der diese als Ausdruck Gottes wahrnehmen könnte.

³⁰² Vgl. Boersma, *Heavenly Participation*, 24; zudem: Hoffmann, *Sakramentalität*, 220 f.

³⁰³ Karl Rahner verwendet den Begriff des Realsymbols in verschiedenen Zusammenhängen. Ganz allgemein ist es »das Symbol, durch dessen Setzung das Symbolisierte sich selber setzt und selber im Symbol anwest.« (Rahner, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, 123). Weiterhin: »Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen.« (Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, 435). Zudem: »Unter ›wesentlichem Symbol‹ (oder innerem Realsymbol) ist hier jene raumzeitliche, geschichtliche Erscheinung und Greifbarkeit verstanden, in der sich ein Wesen, in Erscheinung tretend, anzeigt und, sich anzeigend, gegenwärtigsetzt, indem es diese von sich real verschiedene Erscheinung bildet. Bei den ›wesentlichen Symbolen‹ ist das Zeichen als ›Erscheinung‹ ein inneres Moment am Erscheinenden und sich selbst Vollziehenden, wenn es auch vom Erscheinenden real verschieden ist.« (Rahner, *Kirche und Sakramente*, 22; vgl. auch Rahner, *Was ist ein Sakrament?* insb. 484). Obwohl diese Verwendungsweisen bei Rahner meist im Zusammenhang mit Jesus Christus, der Kirche oder den kirchlichen Sakramenten auftauchen, könnte durchaus auch als Ziel der geschaffenen Wirklichkeit insgesamt die realsymbolische Sichtbarmachung Gottes bestimmt werden.

Schöpfung als Empfängerin und Teilhabende in diesem Geschehen angezeigt.³⁰⁴ Dies ist die Konsequenz der theologischen Lehre einer creatio ex nihilo, denn damit ist ausgesagt, dass alles aus Gott kommt und von Ihm abhängig ist. Die Welt existiert allein aufgrund der Selbstentäußerung resp. der Gabe Gottes: »God, who exists eternally and perfectly, brought the world into being by sharing some flicker of a likeness of his own existence with what he brought into existence.«³⁰⁵ Da Gott seiner Schöpfung Anteil an Ihm selbst gibt und sich damit gleichsam in die Welt hinein ausspricht, kann die gesamte Schöpfung als semiotisches System wahrgenommen werden,³⁰⁶ weshalb sie auch nicht einfach tote Materie und eine stumme Welt darstellt,³⁰⁷ sondern Ausdruck und Epiphanie Gottes. Besagte zeichenhafte Strukturierung der Wirklichkeit ist zudem der Grund, wieso der Topos des »Buchs der Natur« als Offenbarungsquelle in der Theologiegeschichte äusserst relevant war.³⁰⁸ Die Natur weist immer über sich hinaus, sie zeigt immer auf ihren Ursprung und auf ihr Ziel hin. Gerade im Hinblick auf die Veränderungen im Imaginationshorizont in den letzten 200 Jahren und der Tendenz zur Immanentisierung unserer Lebenswelt³⁰⁹ gälte es, aus einer christlichen Perspektive diese Zeichenhaftigkeit

³⁰⁴ Vgl. Hoffmann, *Sakramentalität*, 224.

³⁰⁵ Davison, *Participation in God*, 23. Dionysius Areopagita beschreibt diese partizipatorische Logik folgendermassen: Gott ist der »Seinsgrund alles Seienden, von dem sowohl das Sein selbst herrührt als auch alles, was auf irgendwelche Weise ist: Jeder Seinsgrund, jede Grenze, alles Leben, alle Unsterblichkeit, alle Weisheit, alle Ordnung, aller Einklang, alle Kraft, alle Hut, alle Grundlage, alles Beharren, alles Verstehen, alles Begreifen, alle Sinneswahrnehmung, jedes Haben, jedes Stehen, jede Bewegung, jede Einigung, jede Mischung, jede Freundschaft, jede Misshelligkeit, jede Unterscheidung, jede Begriffsbestimmung und alles, was immer durch das Sein Seiendes ist: Allem Seienden gibt es sein Gepräge.« (Dionysius Areopagita, *Von den göttlichen Namen*, V.7). Auch Thomas von Aquin denkt das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf in diesem Paradigma: »Es bleibt also letztlich, daß alles andere als Gott nicht sein eigenes Sein ist, sondern das Sein besitzt durch Teilhabe. Infolgedessen ist alles, was sich durch die verschiedene Teilhabe im Sein unterscheidet, so daß es mehr oder weniger vollkommen das Sein besitzt, notwendig verursacht von dem ersten Seienden, das auf vollkommenste Weise ist.« (S. th. I q44 a1c).

³⁰⁶ Vgl. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 291 f.

³⁰⁷ »Erinnert sei hier an Heines Gedicht: »Es murmeln die Wogen ihr ewges Gemurmel, Es wehet der Wind, es fliehen die Wolken, Es blinken die Sterne, gleichgültig und kalt, Und ein Narr wartet auf Antwort.« (Heine, *Buch der Lieder. VII. Fragen*).

³⁰⁸ In einem überlieferten Spruch über den hl. Antonius kommt dies wunderbar zum Ausdruck: »Ein Weltweiser fragte den heiligen Antonios: ›Wie kannst du zufrieden sein, Vater, der du des Trostes der Bücher beraubt bist?‹ Jener antwortete: ›Mein Buch, o Weltweiser, ist die Natur der geschaffenen Dinge, die mir, sooft ich die Worte Gottes zu lesen mich sehne, jederzeit offen vor Augen liegt.« (Miller, *Weisung der Väter*, 963).

³⁰⁹ Taylor spricht vom »immanent frame« (Taylor, *A Secular Age*, 539 ff.).

der Schöpfung wieder zu betonen. Denn damit ist schliesslich nichts anderes behauptet, als was in jeder Offenbarungsbehauptung ausgesagt ist: Gottes Geschichte mit den Menschen ereignet sich in realgeschichtlichen Ereignissen, in Begegnungen und in Handlungen, die zum Zeichen der Nähe Gottes werden können, weil sich Gott in ihnen den Menschen zeigt, zu ihnen kommt und sie verwandelt.³¹⁰ Gott begegnet dem Menschen in seiner Schöpfung, Er teilt sich »leibhaftig mit, bringt sich leibhaftig in Erfahrung«.³¹¹ Mit diesem Hintergrund lässt sich ein Verhältnis zu den Dingen dieser Welt vorstellen, das nicht von der widersprüchlichen Logik gleichzeitiger Hyper- und Devaluierung gekennzeichnet ist. Weil die Schöpfung von Gott im Sein gehalten wird, können auch die Dinge dieser Welt nur dann richtig wahrgenommen werden, wenn diese gesehen werden als »in a state of being gifted to us, animated for us, by God himself«.³¹² Einerseits gilt es also, die geschaffene Wirklichkeit als Gabe anzunehmen und einzustimmen in die göttliche Logik des Guttheissens dieser Welt,³¹³ andererseits weist diese Welt in ihrer Existenz immer schon über sich selbst hinaus und darf gerade deswegen nicht zum Absoluten stilisiert werden. Es war Augustinus, der ebendiesen Umgang mit der Schöpfung in der Terminologie von »gebrauchen« (uti) und »geniessen« (frui) formulierte: »Genießen heisst, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhangen; gebrauchen aber heisst, die zum Leben notwendigen Dinge auf die Erreichung des Gegenstandes der Liebe beziehen«.³¹⁴ Um seiner selbst willen kann aber nur etwas geliebt werden: der dreifaltige Gott.³¹⁵ Die zeitliche und veränderliche Welt dagegen ist so zu gebrauchen, dass der Mensch durch diesen Gebrauch zum Ewigen gelangen kann.³¹⁶ Freilich darf der Begriff des Gebrauchs hier nicht im Sinne neuzeitlicher Fantasien der Verfügbarmachung gelesen werden. Ziel der Unterscheidung besteht vielmehr in der Herstellung einer richtigen Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Ge-

³¹⁰ Vgl. Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre*, 191.

³¹¹ Ebd.

³¹² Ward, *Cities of God*, 89.

³¹³ Dieses Einstimmen in die Logik der Annahme wird von Franz Rosenzweig als Verdankung der Schöpfung thematisiert: »Jetzt ist die Erfüllung unmittelbar da; in der im Dank geschehenen Vereinigung der Seele mit aller Welt ist das Reich Gottes, das ja eben nichts ist als die wechselseitige Vereinigung der Seele mit aller Welt, gekommen und alles jemals mögliche Gebet erfüllt« (Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 260).

³¹⁴ Augustinus, *De doctrina christiana*, I.4.

³¹⁵ Vgl. ebd. I.5: »Der Gegenstand des Genusses ist also der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, ein und dieselbe Dreieinigkeit, eine einzigartige, höchste Sache, die allen denen gemeinsam ist, die sie genießen.« Vgl. weiterhin: Augustinus, *De civitate dei*, VIII.8.

³¹⁶ Vgl. Brachtendorf, *Uti/frui*, 501.

schöpf, von Transzendenz und Immanenz. Erst wenn die Dinge dieser Welt von ihrer transzendenten Quelle abgekoppelt werden, dadurch nichts mehr sind, als sie in dieser Isolation zu sein scheinen, läuft der Mensch Gefahr, sich die Welt in allen Belangen gefügig zu machen, sie zu objektivieren oder auch um ihrer selbst willen zu verabsolutieren.³¹⁷ Für Augustinus würde es sich dabei um eine Verkehrung der guten Ordnung handeln: »Die Guten gebrauchen nämlich die Welt, um Gott zu genießen, die Bösen wollen umgekehrt Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen«.³¹⁸ Die Dinge dieser Welt sind in einer christlichen Perspektive wertvoll und gut, gerade weil sie immer auch mehr sind, als sie sind; weil sie nicht einfach nur nackte Tatsachen darstellen, sondern am Geheimnis Gottes teilhaben. In ihrer Teilhabe an Gott weisen sie auf Gott hin und dieser kann durch jene erfahrbar werden. In den Worten C. S. Lewis’:

These things [...] are good images of what we really desire; but if they are mistaken for the thing itself, they turn into dumb idols, breaking the hearts of their worshippers. For they are not the thing itself; they are only the scent of a flower we have not found, the echo of a tune we have not heard, news from a country we have never yet visited.³¹⁹

Damit bleibt zu fragen, wie denn ein entsprechender Umgang mit den Dingen dieser Welt aussehen könnte.

Denn nur weil sich ein christliches Verhältnis zur Welt gegen eine verobjektivierende Verfügbarmachung aller Dinge zur Wehr setzt, heisst dies nicht, dass die Welt in ihrem vorfindlichen Zustand in allen Belangen bereits so ist, wie sie sein sollte. Der biblische Auftrag der Kultivierung (Gen 1,28) kann hier, sofern er richtig verstanden wird, weiterhelfen. Die Welt ist dem Menschen anvertraut als Gabe Gottes, die es in der trinitarischen Grammatik von Gabe, Annahme und Rückgabe gleichermaßen anzunehmen und in einem weiteren Schritt zurückzugeben gilt. Doch dieser Grammatik stellte der erste Adam seinen eigenen Willen entgegen. Weil der Mensch berufen war, Priester der Schöpfung zu sein, d. h. dem stummen Lobpreis der Welt seine Stimme zu geben und mit der Schöpfung in die kosmische Liturgie einzutreten,³²⁰ diese Aufgabe aber ablehnte, erlitt die gesamte Schöpfung Schaden durch den Sündenfall.³²¹ Christus, der letzte

³¹⁷ Boersma, *Heavenly Participation*, 30.

³¹⁸ Augustinus, *De civitate dei*, XV.7.

³¹⁹ Lewis, *The Weight of Glory*, 30f.

³²⁰ Vgl. Bordeianu, *Maximus and Ecology*, 117.

³²¹ Besagter Schaden der Schöpfung durch den Sündenfall ist auch der Grund dafür, weshalb die Zeichenhaftigkeit der Schöpfung in eine tiefgreifende Ambivalenz ein-

Adam (1Kor 15,45), rekapitulierte in seinem gesamten Existenzvollzug diese priesterliche Aufgabe des Menschen, weshalb die Menschheit nach dieser Wiederherstellung nun ihrerseits ihren Auftrag zur Kultivierung und liturgischen Verdankung der Schöpfung wieder aufnehmen kann:³²² »The world was created as the ›matter,‹ the material of one all-embracing eucharist, and man was created as the priest of this cosmic sacrament.«³²³ Als Priester der Schöpfung ist die Menschheit dazu bestimmt, die gesamte Welt als Gabe Gottes anzunehmen, »to lift it up and offer it back to God«.³²⁴ So kann die Welt auf Gott hin transparent werden, d. h., Seine Gegenwart kann in der Welt erscheinen, wodurch antizipiert wird, was eschatologisch verheissen ist: Gott

gespannt ist. In den Worten von Paulus: »Wurde die Schöpfung doch der Nichtigkeit unterworfen [...]. Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt, bis zum heutigen Tag«. (Röm 8,20.22). Dieses Seufzen und Wehen wurde im Zusammenhang mit der Brutalität des evolutionären Prozesses in aller Radikalität von Reinhold Schneider ins Wort gebracht: »Die Bewunderung der Zweckmäßigkeit, mit der ein Tier zur Vernichtung des anderen ausgestattet ist, der Bienenwolf zum Verderb der Bienen, die Wasserspinne zum Fischfang, der Ameisenbär für die Ameisen, grenzt an Verzweiflung. Parasiten töten freilich nicht; sie haben ein Interesse am hinlänglichen Wohlbefinden des Geschöpfes, in dem sie hausen. Die aber Leben zeugen, töten ohne Gnade.« (Schneider, *Winter in Wien*, 161 f.). Und weiter: »Nur immer grandioser erscheint die Tragik des forschenden, suchenden Menschen vor der Ganzheit der in Selbstvernichtung sich fortgebärenden Schöpfung.« (Ebd., 118). Aus einer solchen Natur blickt nicht das Antlitz des Vaters hervor, ganz im Gegenteil: »[D]es Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters; ich kann eigentlich nicht ›Vater‹ sagen. [...] Wenn man die Visionen des Hieronymus Bosch im Irdischen läßt, woher sie stammen, sind sie unwiderlegbar.« (Ebd., 110 f.). Vor diesem Hintergrund scheint eine unqualifizierte Rede einer direkten Wahrnehmbarkeit Gottes in der Schöpfung zumindest problematisiert. Wo ist Er denn in allem Leiden? Wieso ist die Schöpfung derart eingerichtet, dass in ihr »Leben [...] immer Tod des Lebens« (ebd., 179) ist? Jede voreilige Antwort auf derlei Fragen wird sich dem Vorwurf der Trivialität angesichts der Faktizität von so viel Leid nur schwer erwehren können. Tatsächlich entbergen alle noch so ausgeklügelten spekulativen Auflösungen von existenziellen Anfragen immer einen Rest des Ungenügens. Deshalb sei eine solche hier nicht versucht. Es ginge vielmehr darum, durch die leiblich-habituelle Einfindung in die Geschichte Gottes mit der Welt, sehen zu lernen, wozu die Schöpfung bestimmt ist und diese Bestimmung bereits in der Gegenwart in Momenten ihrer aufblitzenden Schönheit wahrzunehmen und zu kultivieren. Erst einem geschulten Blick könnte sich dann die Tiefenstruktur der Schöpfung so zu erkennen geben, wie sie sein sollte und wie sie eines Tages – so die christliche Hoffnung – auch sein wird. Denn Gott will, »dass auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.« (Röm 8,21).

³²² »[H]umanity can now, in Christ, recapitulate and ›refer back‹ (anaphora) nature to its creator.« (Zizioulas, *Communion and Otherness*, 238).

³²³ Schmemmann, *For the Life of the World*, 15.

³²⁴ Bordeianu, *Maximus and Ecology*, 118 f.

wird alles in allem sein (1Kor 15,28). Deshalb sollte die menschliche Haltung gegenüber der Schöpfung seiner Haltung gegenüber den Sakramenten ähneln: »[O]ur attitude towards creation should be as towards the Eucharist, to which we show much attention and care, so that no minuscule crumb will fall and be trampled upon or wasted.«³²⁵ Die Welt und ihre Dinge haben in einer solchen Perspektive also nicht in erster Linie den Zweck, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, vielmehr müssten sie als Gaben Gottes gesehen werden, deren richtiger Gebrauch die Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten befördert.³²⁶

Eine etwas andere Illustration dieses Gedankens kann in Goethes Gedicht »Gefunden« entdeckt werden:

Ich ging im Walde
 So für mich hin,
 Und nichts zu suchen,
 Das war mein Sinn.
 Im Schatten sah ich
 Ein Blümchen stehn,
 Wie Sterne leuchtend,
 Wie Äuglein schön.
 Ich wollt' es brechen,
 Da sagt' es fein:
 Soll ich zum Welken
 Gebrochen sein?
 Ich grub's mit allen
 Den Würzlein aus,
 Zum Garten trug ich's
 Am hübschen Haus.
 Und pflanzte es wieder
 Am stillen Ort;
 Nun zweigt es immer
 Und blüht so fort.³²⁷

Bei diesem Gedicht handelt es sich um eine wunderbare Beschreibung von Kultivierung ohne Vernichtung.³²⁸ Hier erscheint die Sphäre der Natur als eine zwar eigenständige, gleichzeitig aber auch als eine mit dem Menschen in Zusammenhang stehende Grösse. Damit tritt zutage, was von Heinrich Rombach als ontologische Partnerschaft zwischen der Natur und dem Menschen bezeichnet wird.³²⁹ Eine solche

³²⁵ Ebd., 119.

³²⁶ Vgl. Zizioulas, *Ecological Asceticism*, 207.

³²⁷ Goethe, *Gedichte. Gefunden*, 166f.

³²⁸ Vgl. dazu: Fromm, *Haben oder Sein*, 26 ff.

³²⁹ Vgl. Rombach, *Strukturanthropologie*, 128.

Partnerschaft könnte zu konkreativem Handeln führen,³³⁰ bei dem die Möglichkeiten der natürlichen Dinge mit den Möglichkeiten des menschlichen Handelns aufeinandertreffen und sich dadurch mehr ereignen kann, als der Mensch von sich aus vermocht hätte. Durch das aufmerksame Lesen des Buches der Natur könnte ein solcher Mensch auf die Eigendynamik der Dinge eingehen, deren Selbsttranszendenz ernst nehmen und sie gleichwohl nicht einfach so lassen, wie sie sind, sondern sie durch die eigene kreative Kultivierung so nutzen, dass sie auf ihren transzendenten Grund hin transparent werden. Würde damit vielleicht etwas davon sichtbar, was es hiesse, dass die gesamte Schöpfung auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes harrt (Röm 8,19)? Könnte der Mensch mit einem solchen Verhältnis zur Welt und zu den Dingen vielleicht tatsächlich – in Abwandlung eines Diktums Heideggers – zum Hirten des Seins,³³¹ oder vielleicht angemessener: zum Priester der Schöpfung werden?

Was hiesse dies aber im *Verhältnis zur Zeit*? Gesehen wurde die gegenwärtige Tendenz zur Fragmentierung und Homogenisierung zeitlicher Verhältnisse. Wo Zeit zu Geld und damit zur investierbaren Ressource avanciert, da ist der Imperativ zur optimalen Ausnutzung nicht fern. In den Worten Taylors: »We have constructed an environment in which we live a uniform, univocal secular time, which we try to measure and control in order to get things done.«³³² Im ökonomistischen Jargon der Gegenwart ist dies gleichbedeutend mit der optimierten Ausnutzung der Lebenszeit, d. h. mit der möglichst umfänglichen Auskostung aller Weltoptionen.³³³ Um ein erfülltes Leben zu sein, muss es intensiv und schnell gelebt werden. Entsprechend werden Flexibilität, Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit zu den Tugenden dieses Zeitverhältnisses, die nicht allein in der Freizeit befördert werden, sondern auch in allen anderen Bereichen menschlicher Tätigkeiten. Diese strukturellen Wandlungen zeitigen Folgen für die Identitäten von Subjekten. Nicht mehr ganzheitlich-stabile Identitäten sind gefordert, sondern dem neuen Zeitregime entsprechende situativ-variable. Hinzu kommen die der spätmoderne eignenden Verflüssigungstendenzen von stabilen Sequenzen und Rhythmen,³³⁴ die – befördert

³³⁰ Der Begriff »konkreativ« meint, »daß der Mensch mehr aus der Realität gewinnen kann, als im Horizont seiner Erwartungen und Planungen liegt, nämlich das, was die Wirklichkeit aus sich selbst heraus zu setzen und zu kreieren vermag.« (Ebd., 128).

³³¹ »Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.« (Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, 342). Zur Unterscheidung dieser beiden Bestimmungen siehe: David, *Der Hirt des Seins*.

³³² Taylor, *A Secular Age*, 59.

³³³ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 289.

³³⁴ Bauman, *Liquid Modernity*, passim.

durch technologische Entwicklungen – zur Vergleichzeitigung des Ungleichzeitigen und damit zu einer Homogenisierung der Zeit führen.³³⁵ Kritik an diesen Tendenzen könnte aus diversen Blickwinkeln angebracht werden. Aus einer dezidiert christlichen Perspektive lässt sich zunächst im Anschluss an die Erkenntnisse des letzten Abschnitts feststellen: Genau wie die Dinge dieser Welt durch den priesterlichen Dienst des Menschen, d.h. durch seinen auf Gott ausgerichteten kreativen Umgang mit ihnen in die richtige Ordnung gebracht werden sollen, sodass ihr Verweis auf Gott thematisch werden kann, so sollen auch Zeit und Raum auf Gott hin ausgerichtet werden. Noch einmal anders: Wie die Dinge dem Menschen geschenkt sind, sie von ihm dankend angenommen und liturgisch wiedergegeben werden sollen,³³⁶ so ist der Mensch ebenso gefordert, Zeit und Raum dankend anzunehmen und sie durch seine Praxis auf Gott hin zu ordnen. Denn Raum und Zeit sind nicht einfach nur Bedingungsmöglichkeiten endlicher Existenz – das auch –, sie sind zudem Geschöpfe Gottes,³³⁷ genau wie die Dinge dieser Welt. Als solche existieren auch sie in einem sakramental-partizipativen geschöpflichen Verhältnis zu Gott, und auch sie warten auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes (Röm 8,19).

Zeit und Raum sind auch nicht lediglich Kategorien der Anschauung, sondern elementar mit der Praxis verwoben. Sie sind durch- und erlebt. Die durchlebte Zeit ist die Geschichte, der durchlebte Raum ist der vom Leib her aufgespannte Orientierungsraum der Lebenswelt.³³⁸ Wer sagt, man trete in die grosse Geschichte Gottes mit der Welt ein, der impliziert deshalb immer auch den Eintritt in eine spezifische Ordnung der Zeit und des Raumes. Denn Geschichten, so wurde durch diese Arbeit immer wieder postuliert, konfigurieren Zeit und Raum nach einer bestimmten Ordnung. Weiterhin wurde gesehen, dass Geschichten nicht nur erzählt, sondern auch gelebt werden.³³⁹ Der Eintritt in Geschichten geschieht damit immer auch durch die Praxis. Durch sie werden Zeit und Raum auf bestimmte Weise figuriert, aber auch inkorporiert.³⁴⁰ Gerade deshalb ist der praktische Eintritt in

³³⁵ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 342.

³³⁶ Vgl. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 238.

³³⁷ Siehe dazu Augustinus: »Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras.« (»Es gab also keine Zeit, in der du nicht schon etwas gemacht hattest, denn du hast die Zeit selbst gemacht.« Augustinus, *Conf. XI*, 14.17).

³³⁸ Vgl. Hua IV, 158, 203.

³³⁹ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 212.

³⁴⁰ Bourdieu weist auf diese Zeitdimension der Praxis hin: »Die gesellschaftlichen Disziplinen nehmen die Form zeitlicher Disziplinen an, und die gesamte Gesellschaftsordnung wird im tiefsten Grund der leiblichen Dispositionen über eine besondere

die Heilsgeschichte durch Erinnerung, Aktualisierung und proleptische Antizipation unumgebar für christliche Existenz. Wesentlicher Ort dieses Geschehens ist die Liturgie der Kirche, in welcher Zeit und Raum durch konkrete Praktiken der Geschichte Jesu Christi gemäss geordnet und nachvollzogen werden.³⁴¹ Der Jahresfestkreis ist ja nichts anderes als die alljährliche feierliche Wiederholung der Geschichte Jesu Christi: von seiner Geburt an Weihnachten über seine Passion vor Ostern, weiter zu seinem Tod an Karfreitag und seiner Auferstehung am Ostersonntag, über seine Himmelfahrt bis hin zur Geistsendung an Pfingsten.³⁴² Der gesamte Lebenszyklus Jesu Christi, seine Geburt, sein Leben, Sterben und Auferstehen werden durch die Liturgie im Leben der Gläubigen aktualisiert, inkorporiert und damit immer aktiv nachvollzogen.³⁴³ Das Kirchenjahr ist also nicht einfach nur ein bestimmter Festkalender, der die Kirche an die wichtigsten Eckdaten ihres Glaubens erinnern soll, vielmehr geschieht darin die Aktualisierung dieses Glaubens durch den Eintritt in die wahre Geschichte Gottes.³⁴⁴ Damit stellt die Kirche dar, was sie sein soll: Leib Christi in der Welt.³⁴⁵

Die Möglichkeit einer liturgischen Aktualisierung des einmal Gewesenen liegt in der sakramental-partizipativen Struktur der Schöpfung,

Art der Regelung der Zeiteinteilung, der zeitlichen Verteilung von kollektiven und individuellen Tätigkeiten und des für sie angebrachten Rhythmus durchgesetzt«. (SS, 139f.). Deshalb bedeutet eine Praxis beherrschen gleichsam, »sich in Gestalt des Rhythmus von Gebärden oder Sprache ein ganzes Verhältnis zur Dauer auf den Leib zu schreiben, das als konstitutiv für die Person [...] erlebt wird«. (Ebd., 141).

³⁴¹ »Die Liturgie [...] ist lebendiges Gedenken, Gegenwartigkeit und Handlung, kurz, sie ist Feier des christlichen Geheimnisses selbst.« (Congar, *Tradition und Kirche*, 127).

³⁴² »The biblical story is present not only in the readings of the lectionary, but in the very language of the liturgy which, through penitence and acclamation, comes to focus on the life, death and resurrection of Jesus Christ. The participants' absorption into the story is made possible through their absorption of the story in and through its ritual enactment«. (Loughlin, *Telling God's Story*, 223).

³⁴³ Vgl. Pfatteicher, *Journey Into the Heart of God*, 22.

³⁴⁴ Diese wahre Geschichte der ganzen Welt wird, wie bereits herausgehoben, im Leben Jesu Christi sichtbar. Gleichzeitig umfasst dieses Leben natürlich die gesamte Heilige Schrift, die im liturgischen Vollzug im Lichte Christi gelesen wird und in die es einzutauchen gilt: »We have to learn again how to enter into the world as revealed by the Bible and how to live in it; and there is no better way into that world than by the Church's liturgy which is not only the communication of biblical teachings but precisely the revelation of the biblical way of life.« (Schmemmann, *Great Lent*, 66).

³⁴⁵ »The seasons and feasts of the liturgical year unfold step by step the mystery of Christ from his coming into the world, to his passion, death, and resurrection, to his promised return in glory. He lives not in majestic splendor apart from his Church, but lives and works with and in and through his gathered baptized people who are the body, his body, of which he is the head.« (Pfatteicher, *Journey Into the Heart of God*, 345).

und damit ebenso in der von Zeit und Raum, begründet. Ein Spezifikum des modernen Zeitverhältnisses besteht in der Wahrnehmung von Zeit als Ablauf immer gleicher chronologischer Einheiten, die anhand von technologischen Messinstrumenten genau bestimmt werden können. Sie erscheint als »homogene und leere Zeit«. ³⁴⁶ Taylor sieht darin eine zentrale Verschiebung im Zeitverhältnis der gegenwärtigen westlich-säkularen (Post)Moderne gegenüber früheren Vorstellungen von Zeitlichkeit, die neben der alltäglichen Chronologie mit vertikalen Zeiteinbrüchen zu rechnen wusste. ³⁴⁷ Derartige Einbrüche als unmittelbare Realität wahrzunehmen, ist für den heutigen Menschen nicht mehr in gleicher Weise möglich. ³⁴⁸ Für dieses Verschwinden der unmittelbaren Evidenz können die Beobachtungen aus dem zweiten Teil der Arbeit bezüglich der Inkorporierung von Handlungen mit den damit einhergehenden Zeitstrukturen weiterhelfen. In Bourdieus Ansatz sowie in der leibphänomenologischen Auseinandersetzung mit der Eingewöhnung in die Welt wurde deutlich: Wie etwas erlebt wird und was als evident erscheint, hat elementar mit den angeeigneten Dispositionen im Umgang mit der Welt zu tun, wobei sich dieser Umgang, der praktische Sinn, durch die Zeit hindurch aufgrund der Anpassung an neue objektive Gegebenheiten verändern kann. In einer Epoche, in welcher Zeit nur noch als parataktische Iteration des Immer-Gleichen erfahren wird, da z. B. der Alltag nicht mehr durch das zum Stundengebet auffordernde Glockengeläut der Kirche unterbrochen wird und der Sonntag nicht mehr als Tag des Gottesdienstes und der Ruhe gilt, nimmt die Plausibilität unterschiedlicher Zeitdimensionen, die vertikal miteinander in Beziehung stehen, rasant ab. Dadurch verändert sich nicht zuletzt das »Verhältnis zur Dauer«. ³⁴⁹

Das Spezifikum eines christlichen Verhältnisses zur Zeit bestünde dagegen in der Wahrnehmung derselben als sakramental-partizipativ, was bedeutet, dass in ihr Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

³⁴⁶ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, XIII.

³⁴⁷ »These cosmos ideas were closely connected to two features: a perception of the world as enchanted, of things as the expression-embodiment of spirits and forces, as I explained above; and a complex understanding of time, in which the secular chain of events was interwoven with higher times, be it Platonic eternity or God's eternity. The disenchantment of the world, the relegation of higher times, couldn't but weaken the traditional outlook.« (Taylor, *A Secular Age*, 328).

³⁴⁸ »Unlike our ancestors, we tend to see our lives exclusively within the horizontal flow of secular time. I don't mean, once again, that people don't believe in, say, God's eternity. Many do. But the imbrication of secular in higher times is no longer for many people today a matter of common, »naïve« experience, something not yet a candidate for belief or disbelief because it is just obviously there; as it was for pilgrims at Compostela or Canterbury in the fourteenth century.« (Ebd., 59).

³⁴⁹ SS, 141.

koinzidieren können.³⁵⁰ Deshalb greift jede Vorstellung von rein reflexivem Gedenken an vergangene Ereignisse in der Liturgie zu kurz. Zeit ist hier mehr als der monochrome Ablauf einzelner Zeiteinheiten, sie ist mehr als das trennende Intervall zweier Fixpunkte. Sie ist offen für den sie transzendierenden eschatologischen Einbruch Gottes. In solchen Einbrüchen geschieht die Sammlung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Feier der Kirche. Dies ist deshalb möglich, weil Zeit an Gott und damit an Gottes Ewigkeit partizipiert.³⁵¹ Die daraus geborene Gleichzeitigkeit verschiedener Zeiten ist aber nicht zu verwechseln mit der simulierten virtuellen Gleichzeitigkeit des Internets.³⁵² Letztere entleert Zeit und macht sie zu einem homogen Statischen, zu einer Form schlechter Unendlichkeit.³⁵³ Erstere dagegen hebt einzelne Momente nicht auf, sondern erfüllt sie durch deren Verbindung zu allen anderen Momenten und insbesondere zum Ur-sakrament³⁵⁴ Jesus Christus, der als Zentralereignis der Heilsgeschichte die diversen Zeitdimensionen von sich her und auf sich hin konfiguriert.³⁵⁵ Zeit ist also mehr als der chronologisch regelmässige Ablauf einzelner Zeiteinheiten. Erst wo sie auf Jesus Christus verweist, tritt sie in das richtige kreatürliche Verhältnis zu ihrem Ursprung und ihrem Ziel. Entsprechende Ausrichtung geschieht vorrangig durch die liturgische Praxis der feiernden Kirche. Als Gemeinschaft der Gläubigen besteht sie nicht allein aus den Christenmenschen der Gegenwart, sondern aus allen Christen zu allen Zeiten und an allen Orten. Menschen aus verschiedenen historischen Epochen können durch den

³⁵⁰ Vgl. Congar, *La tradition et Les traditions II*, 34f.; Boersma, *Heavenly Participation*, 124; Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology*, 225.

³⁵¹ Vgl. Boersma, *Heavenly Participation*, 126.

³⁵² Bei dieser Gleichzeitigkeit »kommt es, bildlich gesprochen, zum Ende des Hier und Jetzt.« (Virilio/Mahlberg, *Das Ende von Hier und Jetzt*, 8).

³⁵³ Der Begriff der schlechten Unendlichkeit stammt von Hegel und bezeichnet das Unendliche lediglich als Negation des Endlichen, das genau durch diese Negation selbst noch dem Endlichen als dem anderen seiner selbst verhaftet bleibt: »Diese schlechte Unendlichkeit ist [...] zwar die Negation des Endlichen, aber sie vermag sich nicht in Wahrheit davon zu befreien; dies tritt an ihr selbst wieder hervor als ihr Anderes, weil dies Unendliche nur ist als in Beziehung auf das ihm andere Endliche. Der Progreß ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe langweilige Abwechslung dieses Endlichen und Unendlichen.« (Hegel, *Wissenschaft der Logik I. Teil 1: Die objektive Logik. Buch I*, 155). In diesem Sinne könnte hier die schlechte Unendlichkeit als diejenige bezeichnet werden, die das konkrete Hier und Jetzt in der Suggestion virtueller Gleichzeitigkeit verneint.

³⁵⁴ Vgl. Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre*, 210. Henri de Lubac nennt Christus auch »Sakrament Gottes« (Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 68).

³⁵⁵ »Every other temporal event that takes place in the ordinary time of human history thus derives its being and significance from the great Christ event itself.« (Boersma, *Heavenly Participation*, 127).

Eintritt in die sakramentale Realität des Kirchenjahres gemeinsam an den gefeierten Geschehnissen teilhaben: Die Kirche ist eine transtemporale Gemeinschaft!

Weiterhin wird durch den Eintritt in das Kirchenjahr die Dimension des zyklischen Zeiterlebens ernst genommen.³⁵⁶ Menschliche Existenz war immer schon geprägt von den vielstimmigen Rhythmen der Zeit, die in zyklischer Regelmässigkeit dem anthropologischen Selbstvöllzug Form und Beständigkeit verleihen. Angefangen bei den Zyklen von Tag und Nacht hin zum Wochenzyklus über den monatlichen Rhythmus, der sein Mass am Mondzyklus nimmt, bis zum Jahreskreis mit seinen verschiedenen Jahreszeiten ist der Mensch eingebettet in die natürliche Ordnung von Abnahme und Zunahme, Vergehen und Wiederkehr, Tod und Leben. Doch die in der Moderne einsetzende zeitliche Verflüssigung sorgte durch die Vergleichzeitigung des Ungleichzeitigen³⁵⁷ für die Auflösung von stabilen Rhythmen. Der globalisierte Finanzmarkt und der niemals schlafende, technologisch ermöglichte News-Dauerbeschuss relativieren lokale Zeitrhythmen bis hin zur Belanglosigkeit. Dass damit die Erosion von formalisierten und ritualisierten Zeiten, seien es Essens-, Schlafens- oder Arbeitszeiten usw., einhergeht,³⁵⁸ muss zwar nicht als Ausgangspunkt für nostalgiegeladene Lobeshymnen auf eine verklärte Vergangenheit dienen, gleichwohl sind die Veränderungen, die durch diese Erosion eintreten, gerade im Hinblick auf die Dimension menschlicher Leiblichkeit nicht zu unterschätzen.³⁵⁹ Zeiten des Schlafes, der Nahrungsaufnahme, von regenerativen Pausen, des gemeinschaftlichen Beisammenseins usw. werden durch die Auslieferung des Menschen an zeitungebundene depersonalisierte Marktkräfte entweder marginalisiert oder in der Grammatik des Konsums neukonfiguriert. Die im Kirchenjahr anzutreffende christliche Geschichte dagegen nimmt die zyklische Dimension des Menschseins ernst und inkorporiert sie in die Wirklichkeit Christi. Die natürlichen Rhythmen des Jahres, der Jahreszeiten, des Monats, der Woche und schliesslich des Tages werden somit mit der Tatsache Christi getauft.³⁶⁰

Welche Rückkopplungseffekte hätte ein solches Zeitverhältnis, das durch den liturgischen Eintritt in die Geschichte Jesu Christi generiert wird? Zunächst wird der Mensch in seiner Zeitlichkeit ernst genommen. Ziel christlichen Lebens ist nicht die Rettung aus der Zeit

³⁵⁶ Vgl. Bieritz, *Anthropologische Grundlegungen*, 100.

³⁵⁷ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 342.

³⁵⁸ Vgl. Williams, *The Time it Takes*, 212ff.

³⁵⁹ Vgl. ebd.

³⁶⁰ Vgl. Congar, *La tradition et Les traditions II*, 186.

heraus, sondern die Rettung in der und für die Zeit,³⁶¹ d. h. die Ausrichtung der Zeit auf Gott hin und damit die Konfigurierung der Zeit zur Heilsgeschichte. Rowan Williams sieht im Umgang mit Musik eine treffende Veranschaulichung dafür, wie das Verhältnis zur Zeit für kreatürliche Existenz im Allgemeinen und christliche Existenz im Besonderen aussehen könnte.³⁶² Zeitsparende Massnahmen lassen sich hier nicht vornehmen, ganz im Gegenteil wäre es geradezu absurd, beim Hören eines Musikstücks Zeit sparen zu wollen. Die Logik von effizienter Nutzung sowie das sparsame Umgehen mit der »Ressource« Zeit greifen hier nicht. Konträr zu jener Logik der Verfügbarmachung und Beherrschung zwingt die Musik ihre eigene Zeit, ihre eigene Dauer auf. Wer ein Musikstück hört, der braucht dafür Zeit; es gibt keine Abkürzungen, man muss durch den gesamten Prozess hindurchgehen.³⁶³ Williams weist auf die Verwandtschaft zwischen der prozessualen Dynamik von Musik mit ihren extensiven Bewegungen, ihren Transformationen von Positionalitäten und Beziehungen, ihrer Eröffnung von neuen Möglichkeiten sowie den immer wieder überraschenden Transitionen und der Dynamik des Narrativen hin.³⁶⁴ Dass nicht alles sofort verfügbar ist, dass manche Dinge Zeit brauchen, dass es Aspekte des menschlichen Lebens gibt, die elementar mit der Fähigkeit des Wartens zu tun haben – an diese Dimensionen erinnert auch die Liturgie. Liturgie braucht Zeit. Die Geschichte Jesu, seine Geburt, seine Passion, sein Tod und seine Auferstehung können nicht einfach alle auf einmal erzählt werden. Diese Geschichte kann nicht gleichzeitig werden; sie braucht Zeit, um sich zu entfalten.³⁶⁵ Da-

³⁶¹ Vgl. Hauerwas/Fodor, *Performing Faith*, 99.

³⁶² Auch John Milbank bemüht im Anschluss an Augustinus das Beispiel Musik als treffende Analogie für das christliche Leben: »The idea that this practice is essentially ›music‹ would be an example of this ›making strange‹. And as a second example, this music implies ›community‹ in a very particular sense. For Christianity, true community means the freedom of people and groups to be different, not just to be functions of a fixed consensus, yet at the same time it totally refuses indifference; a peaceful, united secure community implies absolute consensus, and yet, where difference is acknowledged, this is no agreement in an idea, or something once and for all achieved, but a consensus that is only in and through the inter-relations of community itself, and a consensus that moves and ›changes‹: a *consensus musicus*. (Milbank, *Post-modern Critical Augustinianism*, 228. Weiterhin: Milbank, *Theology and Social Theory*, 408 ff.).

³⁶³ Vgl. Williams, *Open to Judgement*, 247.

³⁶⁴ Vgl. ebd., 248. An dieser Stelle kann an die Beobachtung Husserls zur retentionalen und protentionalen Dimension im Hörerlebnis erinnert werden, die im Anschluss an Carr aufgrund ihrer zeitlich ausgedehnten, gleichzeitig aber zusammenhängenden Struktur als analog zur Logik des Narrativen ausgewiesen wurde (siehe dazu Kap. 5.1).

³⁶⁵ Vgl. Breyfogle, *Time and Transformation*, 299.

mit einher geht eine zentrale Einsicht: Christliche Identität ist keine einfach vorgegebene, fixierte Essenz, sondern entsteht in der Begegnung mit Gott in der Geschichte, d. h. über einen längeren Zeitraum hinweg: »Each year, the Church renews its understanding of itself and its world in the process, the story, of the Christian year.«³⁶⁶ Die zeitlich geordneten Abschnitte des Kirchenjahres lehren die Gläubigen, geduldig und aufmerksam auf Gott zu warten. In einer Zeit von »instant gratification« kann die Tugend der Geduld die unhintergehbare Zeitlichkeit endlicher Existenz wieder ins Gedächtnis rufen. Denn gerade im geduldigen Warten wird dem Menschen sein Verhältnis zur Zeit wieder bewusst. Hier ist nicht mehr alles zu jeder Zeit gleichzeitig auf Knopfdruck zu haben. Hier muss Zeit ausgehalten, sie muss durchlebt werden. Das geduldige Warten auf das Handeln Gottes bewahrt die Kirche sowie die einzelnen Gläubigen zudem davor, der Zeit ihre eigene Geschichte aufzuzwingen, sich als alleinige Autoren eines eigenen Skripts zu wähnen. In einer grossen Geschichte, von deren Ende die Kirche zwar eine Ahnung hat, in die sie aber gleichwohl in eine relative Offenheit gestellt ist und in der sie in ihrer jeweiligen Situation improvisieren muss, ist geduldiges, aufmerksames Hören auf und Gehorsam gegenüber Gott als dem Herrn der Geschichte dringend notwendig.³⁶⁷

Doch die Kirche und der einzelne Gläubige sind nicht allein Hörer der Geschichte, sondern stellen diese in ihrem (liturgischen) Handeln auch dar. Sie holen die Heilsgeschichte in ihren jeweiligen Kontext hinein. Auch in dieser aktiv-praktischen Dimension kann das Musikbeispiel weiterhelfen, denn Musik wird nicht nur gehört, sie wird auch gespielt. Damit sie richtig gespielt werden kann, bedarf es intensiver Übungszeiten, in denen die geforderte Geschwindigkeit, die richtige Ausführung sowie das passende Timing so lange eingeübt werden, bis die Wiedergabe beinahe automatisch vonstattengeht. Die Einübung ins christliche Leben durch den aktiven Eintritt in die Heilsgeschichte bedeutet nun aber nicht eine Vorbereitung für die statische Wiedergabe des Immer-Gleichen, eine Aufführung reiner Vergangenheit. Aufgrund der Offenheit der jeweiligen historischen Situationen nimmt christliches Leben, wie bereits zuvor behauptet, häufig die Form der

³⁶⁶ Williams, *Open to Judgement*, 249. Genannte Erneuerung und Erweiterung des Selbstverständnisses durch die wiederholte Konfrontation mit der Geschichte Jesu Christi im Kirchenjahr entspricht der von Ricœur herausgestellten Dynamik einer Spirale der Mimesis: »Ich würde hier eher von einer endlosen Spirale sprechen, bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage.« (ZuE I, 115).

³⁶⁷ Vgl. Hauerwas/Fodor, *Performing Faith*, 100.

Improvisation an.³⁶⁸ Improvisation bedeutet hier keine komplette Neuerfindung, sondern die kreative Generierung neuer Melodien innerhalb eines grösseren Rahmens. Wer improvisiert, hält sich immer an gewisse Vorgaben, die im Vollzug der Improvisation aufgenommen, aber auch variiert werden. Damit aber Improvisation überhaupt möglich wird, muss das Instrument beherrscht und gewusst werden, wie, wann und wo die melodiösen Interventionen zur musikalischen Harmonie beitragen und wo, je nach dem, Dissonanzen gefordert sind.³⁶⁹ Das bedeutet also:

All performances of God's called people [...], are repeat performances, at once emulating the one true performance of God in Christ but also an extension and variation – an improvisation, if you will – of that singularly defining performance.³⁷⁰

Das Einüben für die Improvisation geschieht im Eintritt in die grössere Geschichte Gottes mit der Welt mit deren konkreten Praktiken. Was aber hat das mit dem Verhältnis zur Zeit zu tun? In der Erinnerung an die zeitliche Dimension der Einübung wird auch hier die Bedeutung von Geduld, aber auch die Relevanz der Wiederholung deutlich. Um zu jemandem zu werden, dessen Existenz derart an Christus geschult ist, dass seine zweite Natur, d. h. sein Wahrnehmen, Handeln und Fühlen – sein Habitus – als »christlich« bezeichnet werden kann, wird Zeit benötigt, Zeit für die geduldige Wiederholung derselben Praktiken. Schliesslich war es der Herr der Geschichte selbst, der in Weisheit, Alter und Gnade wachsen musste (Lk 2,52).

Vieles ist damit auch in Bezug auf das *Verhältnis zum Raum* schon tangiert. Genau wie die Zeit ist auch der Raum Geschöpf Gottes, wes-

³⁶⁸ »Improvisation is a constant feature of Christian witness by virtue of the contingencies of created existence.« (Ebd., 83).

³⁶⁹ Einen anderen Kontext für die Improvisationsmetapher in Bezug auf christliche Praxis beleuchtet Samuel Wells. Er zieht das Theater als Analogie für die christliche Improvisation heran: »When improvisers are trained to work in the theater, they are schooled in a tradition so thoroughly that they learn to act from habit in ways appropriate to the circumstance«. (Wells, *Improvisation*, 45). Bereits N. T. Wright hatte in seinem 5-Akt-Modell die Dimension der Improvisation für den 5. Akt herausgehoben: »This ›authority‹ of the first four acts would not consist – could not consist! – in an implicit command that the actors should repeat the earlier parts of the play over and over again. It would consist in the fact of an as yet unfinished drama, containing its own impetus and forward movement, which demanded to be concluded in an appropriate manner. It would require of the actors a free and responsible entering in to the story as it stood, in order first to understand how the threads could appropriately be drawn together and then to put that understanding into effect by speaking and acting with both innovation and consistency.« (Wright, *The New Testament and the People of God*, 140).

³⁷⁰ Hauerwas/Fodor, *Performing Faith*, 103.

halb auch ihm eine sakramental-partizipative Struktur zugeschrieben werden muss. Als Tendenz im Raumverhältnis der Spätmoderne mit ihrem Globalisierungsimperativ hingegen wurde die Homogenisierung des Raumes aufgrund der Verdichtung des Raum-Zeit-Gefüges herausgestellt.³⁷¹ Der homo oeconomicus des 21. Jhs. lebt analog zwar meistens sesshaft, im digitalen Raum dagegen ist er nomadisch unterwegs.³⁷² Gerade durch diese Situation, aufgrund der Möglichkeit, seine Bedürfnisse per Knopfdruck von zuhause aus zu befriedigen, verändert sich das Verhältnis zum Raum: weg von einem lebensweltlichen Orientierungs- und Richtungsraum hin zu einer abstrakten Räumlichkeit, die aufgrund der Relativierung von Distanzen radikal zusammenschrumpft.³⁷³ Dadurch wird das räumliche Hier entwertet, weil überall Hier sein kann, womit notwendigerweise eine Entwertung konkreter Lokalität einhergeht. Raum wird nunmehr zum Schauplatz für die Vergleichzeitigung menschlicher Handlungsfelder, sei es im Konsum, in der Kommunikation, in der Produktion usw., und damit zur Bühne für allumfassende Profitmaximierung. Auf den ersten Blick scheint die Loslösung von bisherigen Bindungen und die Weitung des Blicks vom Lokalen ins Universale gewisse Ähnlichkeiten mit der christlichen Logik der Neukonfigurierung familiärer Verhältnisse im Reich Gottes aufzuweisen.³⁷⁴ Vollzieht sich in Christus denn nicht die Öffnung vom Lokalen und Provinzialen hin ins Universale? Hiesse Globalisierung nicht die Verwirklichung des universalen Liebesgebotes? Könnte dadurch nicht vielleicht der Nächste tatsächlich jenseits räumlicher Grenzen gedacht werden? Der grosse Unterschied zwischen den beiden Raumkonfigurationen liegt allerdings darin, dass

³⁷¹ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 340f.

³⁷² »We are witnessing the revenge of nomadism over the principle of territoriality and settlement. In the fluid stage of modernity, the settled majority is ruled by the nomadic and exterritorial elite.« (Bauman, *Liquid Modernity*, 13).

³⁷³ Vgl. Virilio/Mahlberg, *Das Ende von Hier und Jetzt*, 7f. Vgl. weiterhin: Virilio/Armitage, *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, 39f. Vgl. weiterhin: Rosa, *Beschleunigung*, 342.

³⁷⁴ So etwa in Mk 3,31–35: »Da kommen seine Mutter und seine Geschwister, und sie blieben draussen stehen, schickten zu ihm und liessen ihn rufen. Und das Volk sass um ihn herum, und sie sagen zu ihm: Schau, deine Mutter und deine Brüder und Schwestern sind draussen und suchen dich. Und er entgegnet ihnen: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Geschwister? Und er schaut, die im Kreis um ihn sitzen, einen nach dem andern an und spricht: Das hier ist meine Mutter, und das sind meine Brüder und Schwestern! Denn wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.« Weiterhin die Szene unter dem Kreuz im Johannesevangelium: »Als nun Jesus die Mutter und den Jünger, den er liebte, neben ihr stehen sieht, sagt er zur Mutter: Frau, da ist dein Sohn. Dann sagt er zum Jünger: Da ist deine Mutter. Und von jener Stunde an nahm der Jünger sie zu sich.« (Joh 19,26–27).

Räumlichkeit in der weiter oben in Augenschein genommenen spätmodernen Konstellation bis hin zu Belanglosigkeit relativiert wird. Die sie konfigurierenden Praktiken sind solche der Verfügbarmachung, Überwindung, Vergleichzeitigung und schliesslich der Profitmaximierung. Die unermüdlichen finanzkapitalistisch fundierten Versuche der Globalisierung entbergen sich gerade in der Relativierung des Raumes und damit des Konkret-Spezifischen menschlicher Lebenswelten als Mimikry einer christlichen Universalität. Letztere hebt das Konkrete nicht in eine Allgemeinheit auf, sondern lässt das Universale im Konkreten aufscheinen. Zentralereignis des christlichen Glaubens ist schliesslich die personale Ankunft Gottes zu einer bestimmten historischen Zeit in eine spezifische geographische Lokalität hinein.

Wie bereits gesehen, dürfen Raum und Zeit nicht im abstrakten Sinne verstanden werden, ganz im Gegenteil müssen sie als lebendige Realitäten behandelt werden, die nicht einfach eine neutrale Bühne für Praktiken darstellen, sondern ihrerseits von Praktiken und Erzählungen her aufgespannt und bedeutet werden.³⁷⁵ Michel de Certeau hat diese Zusammenhänge näher beleuchtet. Ihm zufolge durchqueren Geschichten Orte, indem sie diese miteinander verknüpfen und aufeinander beziehen, weshalb für ihn »die narrativen Strukturen die Bedeutung von räumlichen Syntaxen«³⁷⁶ haben. Die durch Erzählungen und Praktiken miteinander in Verbindung gebrachten »Orte« werden in seiner Terminologie zu »Räumen«. Während für ihn Orte die Ordnungen markieren, »nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden«, deshalb an einem Ort niemals zwei Dinge dieselbe Stelle einnehmen können, sei der Raum durch die Integration von »Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit« ein »Geflecht von beweglichen Elementen« und damit »Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen«.³⁷⁷ Deshalb gilt: »Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht. So wird zum Beispiel die Straße, die der Urbanismus geometrisch festlegt, durch die Gehenden in einen

³⁷⁵ Raum wäre in diesem Sinne eben nicht einfach Kategorie der Anschauung, sondern der leibabhängige durchlebte Orientierungsraum im Sinne der phänomenologischen Tradition. Siehe dazu: *Hua IV*, 158; *PhW*, 464.

³⁷⁶ »Mit einem ganzen Sortiment von Codes, Verhaltensanordnungen und Kontrollen regeln sie die räumlichen Veränderungen (oder Verkehrsbewegungen), die von den Erzählungen in Form von Orten, die in linearen oder verflochtenen Reihen angeordnet werden, erzeugt werden: von hier (Paris) geht man dorthin (Montargis); diese Umgebung (ein Zimmer) schließt eine weitere ein (einen Traum oder eine Erinnerung); etc.« (Certeau, *Kunst des Handelns*, 215).

³⁷⁷ Ebd., 217 f.

Raum verwandelt.«³⁷⁸ Je nach Erzählungen und Praktiken wird also der Raum unterschiedlich konfiguriert. Diese kurzen Ausführungen zur Differenz des lebendigen Raums und des statisch fixierten Ortes können dabei helfen, den Raum der christlichen Versammlung besser zu verstehen. Wie die Zeit in und durch die liturgische Praxis der versammelten Gläubigen durch ihre Hinordnung auf Jesus Christus als dem Zentralereignis der Heilsgeschichte selbst heilsgeschichtlich konfiguriert wird, wird auch der Raum durch die Praxis der Gläubigen zum Heilsraum, zum Ort, wo Gott an der versammelten Gemeinde sowie in der Welt handelt. Dabei kann diese Räumlichkeit weder in rein lokalen noch in nationalen oder globalen Parametern bemessen werden.³⁷⁹ Vielmehr sprengt sie diese Örtlichkeiten immer schon, weil sie nicht im gleichen Sinne territorial restringiert ist und sich deshalb weder populistischen Lokalismus noch Nationalismen einfügen lässt, aber eben auch nicht der Versuchung eines durch die Erzählungen und Praktiken des globalen Marktes zu erreichenden Universalismus erliegen darf. Auf der anderen Seite bedeutet dies freilich nicht die Exilierung der kirchlichen Versammlung aus jedweder räumlichen Konstellation. Die Kirche ist durchaus sichtbar und konkret.³⁸⁰ Sie ist eine eigene Societas,³⁸¹ deren praktische Geschichtenverstrickung Raum und Zeit auf Jesus Christus hin konfiguriert und deshalb eine andere Form von Räumlichkeit etabliert, gerade weil sie anders erzählt und anders handelt:³⁸² »To speak of the Church as a public space means, then, that Christians perform stories which transform the way space is configured.«³⁸³ Die Geschichten und Praktiken der christlichen Versammlung sollten zu einem Raum führen, der von Glaube, Liebe und Hoffnung geprägt ist und dessen Fundament der Friede Gottes darstellt. Gerade weil es dabei aber nicht um die Etablierung individueller Privaträume geht, sondern ganz im Gegenteil die Kirche aufgrund ihres gemeinschaftlichen Charakters selbst eine Form von Öffentlichkeit herstellt, steht sie in einem teilweise affirmierenden und teilweise negierenden Verhältnis zu anderen Formen der Öffentlichkeit mit deren eigenen Raum- und Zeitregimen, deren eigenen Prak-

³⁷⁸ Ebd., 218.

³⁷⁹ Vgl. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, 91.

³⁸⁰ »Die Kirche ist nicht nur die Verbundenheit des Glaubens und der Liebe, bloße ›Kirche des Geistes‹, sondern steht sichtbar, ansprechbar, verantwortlich und bevollmächtigt in der Geschichte.« (Guardini, *Vorschule des Betens*, 167).

³⁸¹ »The church is no less [...] than a politics, a society, another country, a new pattern of communal being meant not so much to complement the civic constitution of secular society as to displace it.« (Hart, *The Beauty of the Infinite*, 340).

³⁸² Vgl. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, 92.

³⁸³ Ebd., 93.

tiken und Erzählungen. Somit muss sich die Kirche bewusst sein, dass die Praktiken der Verfügbarmachung im Konsum, der Vergleichzeitigung durch Distanzüberwindung in der Kommunikation sowie die Profitmaximierung in der Produktion, deren Konsequenzen in Bezug zum Raumverhältnis zur radikalen Homogenisierung dieses Raumes führen, nicht einfach gutgeheissen werden müssen. Vielmehr müsste sie durch alternative Praktiken neue Räume konfigurieren, die sich nicht in genannte Logiken zwingen liessen. Im Zusammenhang mit der ökonomischen Strukturierung unserer Lebenswelt mit ihren individualistisch-meritokratischen sowie konsumorientierten Imperativen gälte es, Räume zu schaffen, in denen alternative Geschichten über Sinn und Zweck menschlichen Daseins, über materielle Güter, über Produktion und Konsum erzählt und gelebt würden.³⁸⁴ Zudem müsste in unserem technologisch induzierten hypervirtuellen Zeitalter daran erinnert werden, dass das Ziel gelingender Kommunikation nicht in erster Linie darin besteht, durch Raumüberbrückungs- oder -überwindungsverfahren möglichst effizient dem Kommunikationspartner Informationen zu vermitteln.³⁸⁵ Dies wäre eine äusserst verkürzte Vorstellung dessen, was ein Kommunikationsgeschehen sein sollte. Es ginge vielmehr darum, an die zwischenleibliche Dynamik des Kommunikationsgeschehens und damit an die Bedeutung räumlicher Begegnung zu erinnern,³⁸⁶ die letztlich niemals durch digitale Medialisierungen ersetzt werden kann. Wo zwischenleibliche und damit immer auch räumliche Resonanz fehlt,³⁸⁷ d. h. keine konkreten Unterschiede in der Raumerfahrung mehr erlebt werden können, da scheint die Homogenisierung des Raumes umso plausibler. Wo der eigene Konsum, die Arbeit sowie die Freizeit durch die enträumlichten Orte des Cyberspa-

³⁸⁴ Vgl. ebd., 94. Cavanaugh bringt ein Beispiel von christlichen Gemeinschaften, die in der finanziellen Unterstützung sowie durch ihre konkrete Mitarbeit an lokal landwirtschaftlicher Produktion einen neuen Raum etablieren, in welchem Produktion und Konsum wieder näher zusammenrücken: »In a significant and material way, the imagination of globalization is short-circuited and replaced by an alternative economic space which gives priority to personal relationships, community responsibility, a livable income for farmers, and a direct stewardship of the land from which our food comes.« (Ebd., 95).

³⁸⁵ Sybille Krämer bestimmt eine solche Vorstellung von Kommunikation als technisches Übertragungsmodell, bei dem die Distanz das eigentliche Problem sei, das es zu überwinden gelte (vgl. Krämer, *Medium, Bote, Übertragung*, 12 ff.).

³⁸⁶ Hier sei an Martin Bubers berühmten Ausspruch zu erinnern: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung.« (Buber, *Ich und du*, 12).

³⁸⁷ Neben der wiederholten Behandlung zwischenleiblicher Resonanzphänomene in dieser Arbeit (Kap. 6.2, Kap. 7.4.2, Kap. 7.4.3) vgl. weiterhin: Fuchs, *Der Schein des Anderen*, 123 ff.

ce definiert werden, da wird auch das leibliche absolute Hier³⁸⁸ durch keinen Widerstand eines anderen räumlichen Hiers beschränkt – und auch nicht mehr beschenkt. Nicht nur, aber auch deshalb ist es unverzichtbar für die Gemeinschaft der Gläubigen, die *ekklesia* als die leiblich-räumliche Versammlung der Gläubigen zum Leib Christi zu betonen (Hebr 10,25).

Andere Formen spezifisch christlicher Raumkonfigurationen gerade durch architektonische Gestaltung und damit durch die Sedimentierung vergangener Praxis lassen sich in den Kirchenräumen finden. Dort wird die konkrete Räumlichkeit so auf die Geschichte Gottes mit der Welt konfiguriert, dass sie zum »Realsymbol«³⁸⁹ des Heilsraumes werden kann. Der konkrete leibliche Richtungs- und Orientierungsraum wird darin auf Gott ausgerichtet und von Ihm her orientiert, sodass die Einfügung in die Heilsgeschichte räumlich und damit immer leiblich mitvollzogen werden kann.³⁹⁰ Ein anderer Ort, der in unseren Gesellschaften noch rasanter an Bedeutung verliert als die klassischen Kirchengebäude, ist der Friedhof.³⁹¹ Als Orte des Gedenkens, der Ruhe und der Trauer waren Friedhöfe stets räumlicher Ausdruck des *memento mori*. Darin kommt ihnen unterbrechende Funktion zu. Der Alltag mit seiner Hektik und seinen allzu vielen Verdrängungsmechanismen lässt kaum Zeit, um der eigenen Endlichkeit zu gedenken. Hinzu kommt die gegenwärtige Fetischisierung von Gesundheit mit ihrer radikalen Abneigung gegenüber allem, was mit Alterungsprozessen, Krankheit oder gar Tod zu tun haben könnte. Dagegen eröffnen Friedhöfe Räume, um der menschlichen Endlichkeit ansichtig zu werden. Was in der Aschermittwochs liturgie durch Zusage, Gebärde und Bezeichnung den Menschen an seine erdverhaftete Existenz erinnert – »Bedenke Mensch, dass du Staub bist und zum Staub zurückkehren wirst.« (Gen 3,19) –, das wird auf dem Friedhof zur wahrnehmbaren Realität.

Neben diesen kommunalen Aufspannungen von Räumen aufgrund bestimmter Praktiken wären individuellere Formen der Raumgestaltung zu untersuchen. Wie das Haus der kabyllischen Bauern die symbolisch-mythologisch aufgeladene Binarität der Geschlechter auf

³⁸⁸ Vgl. *Hua IV*, 56.

³⁸⁹ Vgl. dazu die Fn 303 weiter oben.

³⁹⁰ Josuttis spricht von der Syntopie von Göttlichem und Menschlichem im gestalteten Kirchenraum, die analog zur Synchronie von Göttlichem und Menschlichem durch den liturgischen Eintritt in die Heilsgeschichte zu verstehen sei (vgl. Josuttis, *Der Weg in das Leben*, 71).

³⁹¹ Allein in den letzten 10 Jahren gingen die Erdbestattungen in Deutschland um 13 % zurück (<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1281529/umfrage/sarg-und-urnenbestattungen-in-deutschland/>. Abgerufen am 27. Oktober 2022).

verschiedenste Weise vermittelt,³⁹² dadurch von früher Kindheit an zu einer ganz bestimmten leibkörperlich vollzogenen Lesart nicht nur des familiären Wohnortes, sondern ganz grundsätzlich der Welt auffordert,³⁹³ wäre zu fragen, ob der Wohnraum des 21. Jhs., der immer noch erster bewohnter »Winkel der Welt«³⁹⁴ ist, die Erzählungen der Werbebranche ausdrückt oder ob sich darin die grosse christliche Geschichte spiegelt. Deshalb gälte es zu überlegen, welche Raumkonstellationen der grossen Geschichte Gottes mit der Welt angemessen wären. Eine genauere phänomenologische Analyse konkreter Mikro-techniken für die Kalibrierung des eigenen Wohnraumes würde hier zu weit führen. Für die Gläubigen des 21. Jhs. stellen sich aber durchaus konkrete Fragen: Wo ist der explizite oder implizite Mittelpunkt des eigenen Wohnraums angesiedelt? Gibt es einen Esstisch, um den sich die Familie oder die Mitbewohner regelmässig versammeln? Könnten dekorative Elemente auf die Farben des Kirchenjahres abgestimmt werden? Gibt es einen Ort für gemeinsame oder auch individuelle Andachten?³⁹⁵ Gegen die Neigung, solche privaten Aspekte des Lebens als Kleinigkeiten abzutun, muss an die leibkörperliche Eingewöhnung in die Welt erinnert werden, bei der durch wiederholte Praxis sowie wiederholte Bewegungsmuster Plausibilitäten etabliert werden, die elementar mit imaginativen Möglichkeiten verknüpft sind, deshalb immer auch präfigurieren, was gesehen, gedacht, gefühlt und wie gehandelt werden kann.³⁹⁶

³⁹² Vgl. Bourdieu, *Das Haus oder die verkehrte Welt*, 56. »Der untere, dunkle und nächtliche Teil des Hauses, Ort der feuchten, grünen rohen Gegenstände – Wasserkrüge auf den Bänken zu beiden Seiten des Stalleingangs oder an der ›Wand der Dunkelheit‹, Holz, Grünfutter –, Ort der ›natürlichen‹ Lebewesen – Ochsen, Kühe, Esel, Maultiere –, der natürlichen Tätigkeiten – des Schlafes, des Beischlafs, der Niederkunft, Ort auch des Todes –, steht, wie die Natur zur Kultur, im Gegensatz zu dem oberen, lichten, edlen Teil, Ort des Menschen und insbesondere des Gastes, des Feuers und der vom Feuer geschaffenen Gegenstände, der Lampe, der Küchengeräte und des Gewehrs – Symbol des männlichen Ehrgefühls (*ennif*), das die weibliche Ehre (*hurma*) beschützt –, des Webstuhls – Symbol jeglichen Schutzes –, Ort auch der beiden eigentlich kulturellen Tätigkeiten, die im Innenraum des Hauses ausgeübt werden: Kochen und Weben. Diese Gegensatzbeziehungen manifestieren sich durch ein ganzes Gefüge konvergierender Zeichen hindurch und finden in diesen Zeichen ihre Grundlage, geben ihnen aber zugleich ihren vollen Sinn.« (Ebd., 56).

³⁹³ SS, 142.

³⁹⁴ »Denn das Haus ist unser Winkel der Welt. Es ist – man hat es oft gesagt – unser erstes All. Es ist wirklich ein Kosmos.« (Bachelard, *Poetik des Raumes*, 31).

³⁹⁵ Zur Bedeutung von Haus- oder Familienliturgien gerade aber nicht nur in Zeiten des pandemiebedingten Ausnahmezustandes siehe: Klöckener, *Liturgie feiern in Haus und Familie als Weg zu einer Erneuerung des Glaubenslebens*, passim.

³⁹⁶ Siehe dazu die Untersuchungen im Kap. 7.

Einiges wurde bis hierher bereits in Bezug auf die Gemeinschaft der Gläubigen, die liturgische Praxis und den sakramentalen Umgang mit sich selbst, der Welt und dem Nächsten diskutiert. Deutlich wurde zudem, dass diese Neufigurierung der genannten Verhältnisse nur möglich wird, wo sich der Mensch leibkörperlich in die grosse Geschichte Gottes mit der Welt verstricken lässt. Was also sind die eklesiologischen Implikationen für die hier verhandelten Einsichten?

KAPITEL 12

EKKLESIOLOGISCHER AUSBLICK

Ich bitte euch nun, liebe Brüder und Schwestern,
bei der Barmherzigkeit Gottes: Bringt euren Leib dar als
lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – dies sei euer
vernünftiger Gottesdienst! Fügt euch nicht ins Schema dieser
Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures
Sinnes, dass ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist:
das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.
(Röm 12,1–2)

τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια
γεγυμνασμένα ἔχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.¹
(Hebr. 5,14)

Wir glauben mit den Knien oder wir glauben überhaupt nicht.²
(Martin Mosebach)

Das Schlimmste ist vielleicht nicht, unsere Handlungen nicht
ändern zu können, sondern dass unsere Handlungen uns
selbst ändern, so sehr, dass wir selbst es nicht mehr vermögen,
uns selber zu ändern.³
(Maurice Blondel)

12.1 VORBLICK

Aus dem zuvor Gesagten können zwei Aspekte christlicher Praxis benannt werden, denen für den geforderten Eintritt in das christliche Metanarrativ, d.h. aber auch, für eine Generierung oder Variierung von Imaginationshorizonten, eine spezielle Rolle zugemessen werden können: Liturgie und Askese. Mit der Betonung dieser Aspekte wird gleichzeitig deutlich, dass in dieser Studie keine Neuerfindung

¹ »Die feste Nahrung kommt Erwachsenen zu, denen also, die durch Übung ihre Sinne geschärft haben zur Unterscheidung von Gut und Böse.«

² Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit*, 25.

³ Blondel, *L'Action – Die Tat (1893)*, 433.

kirchlichen Handelns gefordert wird. Tatsächlich ist die Einsicht in die Bedeutung genannter Aspekte für die christliche Identität uralt und spielte von Beginn an für die Bewegung des Christentums eine unumgängliche Rolle.⁴ In der liturgischen Praxis der Kirche wird ein Erfahrungsraum aufgespannt, der von einer grossen Erzählung (der Heilsgeschichte) überwölbt und gleichzeitig durch verschiedene Praktiken synästhetisch performativ enaktiv wiederholt wird. Im Vollzug der Liturgie kommen Subjekt (der Einzelne wird angesprochen und ist aufgefordert, in die Praxis einzustimmen und in die Geschichten einzutauchen) und Gemeinschaft (die Praktiken und Erzählungen sind immer sozial generiert und gemeinsam bewohnt), Erzählung (im Hören der Lesungen, in den Gesängen, aber auch in den performativen Gesten) und Leib (in den auditiven, visuellen, haptischen, olfaktorischen und gustatorischen Dimensionen des Liturgievollzugs)⁵ zusammen. Es ist gerade aufgrund dieser somatisch-synästhetischen Konfrontation mit einem chrono- resp. kairologischen Sinngeschehen, weshalb liturgische Praxis als »Imaginationsinkubator«⁶ fungiert.

Soll ein christliches *imaginary* generiert werden, dann muss neben den im engeren Sinne liturgischen Vollzügen kirchlicher Gemeinschaften – Gottesdienste, Sakrament-Vollzüge (Taufe, Eucharistiefeier, Hochzeiten usw.), Stundengebete, Andachten usw. – die persönliche Askese, d. h. wiederholte Übung,⁷ neu entdeckt werden. Dies ist unabdingbar in einer Welt, die in einem »ausweglos dichten Gewebe

⁴ »One of the monumental legacies of the early church in its witness to later centuries of Christians is the conviction that a Christian is formed over time through multiple means and disciplines, and not simply validated in a single, momentary act of obedience or intellectual assent. This is not to suggest that specific acts of obedience to divine commandments or mindful adherence to the church's doctrinal claims played no role in confirming one as a Christian; rather, it means that Christian identity was bound up with the dynamics of ongoing growth in discipleship at the different levels – emotional, intellectual, intuitive or aesthetic, behavioral, and so on – at which a believer was called to maturity, ›to the measure of the stature of the fullness of Christ‹ (Eph 4:13). [...] it was a matter of sustained pastoral instruction and admonition; sacramental initiation (baptism) and reincorporation (Eucharist); liturgical ›replay‹ of Christianity's sacred history; and learned ethical behaviors in a communal context where Christians faced many shared moral challenges.« (Blowers, *Moral Formation and the Virtuous Life*, 1–3).

⁵ Matter/Dürr, *Ein richtiges Leben im falschen?*, 241.

⁶ Smith, *Alternative Liturgy*, 30.

⁷ »Im biblischen Sinn gehört A[skese] grundsätzlich zur christlichen Lehre und Überlieferung. Sie wird verstanden als religiöse Einübung ins christliche Leben, Streben nach Vollkommenheit, wozu Übung der Liebe, Bemühung um Tugend, Buße und Enthaltsamkeit sowie kontemplative Versenkung in die Wahrheit gehören.« (Hauser/Lanczkowski/Sprondel, *Askese*, 539).

der Immanenz«⁸ gefangen zu sein scheint und deren Praktiken zu einem grossen Teil einem Imaginationshorizont, der von Glaube, Liebe und Hoffnung geprägt sein soll, entgegenläuft. Im zweiten Teil dieser Studie wurde die Bedeutung der Dispositionsaneignung für die Figurierung eines solchen Horizonts herausgestellt. Eine solche, so wurde behauptet, kommt durch leibliche Praxis zustande und führt zu einer mehr oder minder stabilen Hexis, d. h. einer Art und Weise des leiblichen In-der-Welt-Seins mit einem damit einhergehenden Weltzugang. In diesem Lichte sollte also die Einsicht in die Zentralstellung der Übung als wiederholender leiblicher Praxis (Askese) für die Generierung eines christlichen Imaginationshorizontes plausibilisiert sein. Liturgie und Askese werden somit beide zu Praktiken der leibkörperlichen Geschichtenverstrickung und damit zur Praxis der Generierung und Variierung von Imaginationshorizonten und Weltzugängen, womit die Generierung sowie Variierung praktischer Identität einhergeht. Hierin liegt m. E. die dringlichste Aufgabe kirchlicher Gemeinschaften im 21. Jh. Das bedeutet freilich auch, dass eine reine Hermeneutik der Übersetzung christlicher Inhalte in gegenwärtige Imaginationshorizonte nicht ausreichen kann, dass diese gegenwärtigen Horizonte vielmehr einer Kritik unterzogen werden müssen, die alles prüft, aber nur das Gute behält (1 Thess 5,21). Ziel müsste die Etablierung von Weltzugängen sein, in denen die anderen, die Welt und das eigene Selbst mit den Augen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, damit immer in Bezug auf Gott als ihrer Quelle und ihrem Ziel wahrgenommen werden könnten.

12.2 EKKLESIALE COMMUNIO

Damit soll keine Verfügbarmachung Gottes suggeriert werden. Es geht nicht darum, die in dieser Studie gewonnenen Einsichten aus ontogenetischer, leibphänomenologischer und soziologischer Perspektive zu instrumentalisieren, um dadurch anhand einer klug ausgedachten Strategie den Menschen nach eigenem Gutdünken zu gestalten. Selbstverständlich müssen diese Erkenntnisse ernst genommen und für die christliche Praxis reflektiert werden; nichts anderes will dieser Abschnitt der Studie unternehmen. Gleichwohl ist darauf zu verweisen, dass jegliche liturgische oder asketische Praxis immer eine Einstimmung in das Werk Gottes ist und deshalb zwar menschliches Handeln einschliesst, aber immer antwortend, immer aktiv empfangend. Bedingungsmöglichkeit dafür ist Jesus Christus als das »Sakrament

⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, 362.

Gottes«, ⁹ der in seinem gesamten Existenzvollzug die Geschichte des Menschen und der gesamten Welt re-narrativiert hat. ¹⁰ In diese Geschichte tritt die Kirche mit ein und lebt sie durch die Zeit hindurch aus. Grundlage für die Kirche ist somit Christus als das in die Welt eingetretene Wort Gottes. ¹¹ Weiterhin kann als Konstitutionsereignis der kirchlichen Gemeinschaft das Pfingstfest herausgehoben werden, an welchem die versammelten Jünger mit dem Heiligen Geist erfüllt wurden (Apg 2). Der Geist ermöglicht den Eintritt in die Geschichte Gottes, die Anteilhabe am Leben Christi, weshalb er als das Prinzip der Kirche gelten kann: »Die Kirche ist eine Schöpfung des Heiligen Geistes und ihr Leben kommt ihr aus der Beseelung, die sie von ihm empfängt.« ¹² Er ist der »Urgrund der Verbindung und Einheit« ¹³ der Kirche. Damit wird deutlich, dass sämtliche christliche und damit kirchliche Praxis nicht von sich selbst herrührt, sondern durch den dreifaltigen Gott ermöglicht wird. Weil dieser Gott aber nicht am Menschen vorbeiarbeitet, sondern ihn in Seine Geschichte miteinschliesst, ist die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen dazu berufen, Sakrament Christi zu sein, ¹⁴ seine Gegenwart in der Welt wahrhaft darzustellen. ¹⁵ Christus als »die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreich gewordenen Erbarmens Gottes« ¹⁶ soll durch die Kirche in der Geschichte gegenwärtig bleiben. Sie ist »das Anwesendbleiben jenes sakramentalen Urwortes endgültiger Gnade, das Christus in der Welt ist [...]; in ihr, die sein Leib und seine Braut ist, bleibt Christus als diese geschichtliche und eschatologische Selbstzusage Gottes an die Welt in dieser Welt und ihrer Endgeschichte gegenwärtig.« ¹⁷ Die Kirche markiert somit die bleibende Präsenz von Jesus Christus in der Geschichte, in Raum und Zeit. Sie ist sowohl Heilsfrucht als auch Heilmittel, ¹⁸ sowohl Leben in Christus als auch Mittel, um dieses Leben weiterzugeben. ¹⁹ Sie ist auf das Ursakrament Chris-

⁹ Vgl. Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 68.

¹⁰ Hart, *The Beauty of the Infinite*, 325 f. Vgl. Irenäus, *adv. haer.* V.

¹¹ Vgl. Härle, *Kirche VII*, 281 f.; vgl. Kertelge u. a., *Kirche*, 1455.

¹² Congar, *Heilige Kirche*, 12.

¹³ *Lumen Gentium* 13 – im Folgenden abgekürzt mit *LG*.

¹⁴ Sie ist »Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts« (*LG* 1).

¹⁵ Vgl. Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 68.

¹⁶ Rahner, *Kirche und Sakramente*, 6.

¹⁷ Ebd., 9.

¹⁸ »Die Kirche ist als die bleibende Präsenz Jesu Christi im Raum und in der Zeit als Heilsfrucht, die nicht mehr zerstört werden kann, und als Heilmittel, durch das Gott auch in der Dimension des Gesellschaftlichen und Geschichtlichen greifbar sein Heil den einzelnen anbietet«. (Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 389).

¹⁹ Vgl. Congar, *Heilige Kirche*, 262.

tus hingeordnet und hat an diesem realen Anteil, sodass sie selbst partizipativ zum Ursakrament werden kann.²⁰ Als Realsymbol der Gottesherrschaft²¹ ist sie nicht allein »Vorhof des Himmlischen«, sondern steht in einer »Beziehung mystischer Analogie« mit ebenjener himmlischen Wirklichkeit: Sie ist »zugleich Weg und Ziel, sichtbar und unsichtbar, zeitlich und ewig«.²² Dieser Vielschichtigkeit dessen, was Kirche ausmacht, ist es auch geschuldet, dass sie niemals erschöpfend auf einen Begriff gebracht werden, sondern viele verschiedene Metaphern ausfüllen kann.²³ Aus diesem Grund ist eine vollumfängliche Beschäftigung mit der Gesamtheit des Phänomens Kirche kaum möglich. An dieser Stelle ist dies aber auch nicht nötig.

In der nachkonziliaren katholischen Theologie sind es zwei Aspekte, unter denen die Kirche besonders häufig auftaucht resp. unter denen das Wesen der Kirche häufig summiert wird: Es sind dies die gemeinschaftliche Struktur jeglichen kirchlichen Seins (κοινωνία/

²⁰ Vgl. Rahner, *Kirche und Sakramente*, 9. Der Begriff des Ursakramentes wurde im Zusammenhang mit der Kirche von Otto Semmelroth in den Diskurs gebracht (Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*). Später wurde diese Terminologie infolge einer vertieften Reflexion auf das christologische Fundament der Sakramente von ihm selbst als auch von anderen Theologen modifiziert. So war nun Jesus Christus selbst das Ursakrament, während die Kirche als Grundsakrament bezeichnet wurde (Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre*). Karl Rahner verwendet für die Bestimmung der Kirche beide Begriffe. Weil sie wirkliches Bleiben Christi in der Welt sei, könne sie auch als Ursakrament bezeichnet werden, da sie Ursprungspunkt der Sakramente sei (Rahner, *Kirche und Sakramente*, 9). Gleichzeitig ist sie eben nur Ursakrament im Verhältnis zu den Sakramenten und nicht etwa im Verhältnis zu Christus selbst (vgl. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, 447, Fn 14). Der russische Theologe und Philosoph Sergej Bulgakov bezeichnet die Kirche gar als das All-Sakrament, weil alle Sakramente und Sakramentalien letztlich in der Kirche ihren Grund hätten und Letztere allen Einzelsakramenten vorausgehen würde (vgl. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, 272f.). Ob die Kirche als Ursakrament, als Grundsakrament oder gar als All-Sakrament bestimmt wird, hängt letztlich wohl häufiger von der konkreten Perspektive auf deren Beziehung zu anderen Wirklichkeiten ab als von signifikanten theologischen Differenzen.

²¹ Siehe dazu: Werbick, *Den Glauben verantworten*, 840 ff.

²² Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 66. »Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft aber und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei Dinge zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst«. (LG 8).

²³ Dies wird auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil betont: »Wie im Alten Testament die Offenbarung des Reiches häufig in Gleichnissen vor Augen gestellt wird, so erschließt sich auch uns jetzt das innerste Wesen der Kirche in verschiedenen Bildern«, wobei die Rede ist vom Schafstall, der Herde, dem Ackerfeld, dem Weinberg, dem Bauwerk, der Familie Gottes, der heiligen Stadt, dem himmlischen Jerusalem, der Braut, dem Leib Christi usw. (LG 6). Vgl. weiterhin: Kertelge u. a., *Kirche*, 1457f.

communio)²⁴ sowie die Sakramentalität der Kirche.²⁵ Zu Letzterer wurde weiter oben bereits einiges erörtert, wobei auch der Topos einer sakramentalen Ontologie, die im vorhergehenden Kapitel im Zusammenhang mit dem Verhältnis zu den Dingen, der Zeit und des Raumes behandelt wurde, natürlich in engsten Zusammenhang mit der Kirche gehört. Denn die Kirche ist der Ort, an dem durch den gemeinschaftlichen Eintritt in die Heilsgeschichte Gottes und damit durch die Anteilhabe an Christus selbst diese Verhältnisse generiert werden sollen. Auf Erstere, die Gemeinschaftlichkeit kirchlicher Existenz, muss hier dagegen, infolge der Fokussierung dieser Arbeit, etwas weiter eingegangen werden. Die Sozialität des Menschen wurde in dieser Studie mehrfach herausgehoben, so bereits im ersten Teil mit Wilhelm Schapp, der die dem Einzelnen vorgeordnete Geschichtenverstrickung immer wieder betont;²⁶ weiterhin aber auch mit Paul Ricœur, bei dem die Suche nach der eigenen narrativen Identität nie nur Innovation beinhaltet, sondern immer schon auf Vorgegebenheiten zurückgreifen muss, die dem Menschen von seinen Vorfahren und Mitmenschen entgegenkommen.²⁷ Im zweiten Teil wurde zudem auf die elementare Sozialität für die Entwicklung des Menschen rekurriert. Sowohl für die Sprachentwicklung als auch für die damit einhergehende Genese des Selbstverhältnisses sind Bezugspersonen absolut ausschlaggebend.²⁸ Auch im Kapitel zur Leiblichkeit und der Eingewöhnung in die Welt war der Bezug zu anderen Menschen von Anfang an mitgesetzt.²⁹ Schliesslich wurde in der Untersuchung des Habitus die soziale Dimension desselben immer wieder deutlich.³⁰ Entsprechend behauptet auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*: »Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen und ohne Beziehungen zu anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.«³¹ Da Gott den Menschen in seinem Bilde geschaffen und damit zu seinem Bild sowie zur Teilhabe an Ihm bestimmt hat,³² kann dies nicht überraschen. Schliesslich bezeugt

²⁴ Selbstverständlich ist die Fokussierung auf diese Dimension der Kirche keine Neuerfindung, sondern lediglich eine Neuakzentuierung. Auch für die frühe Kirche war dieser Terminus ein »Lieblingsausdruck« (vgl. Mühlsteiger, *Sanctorum Communio*, 113).

²⁵ Vgl. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, 92; vgl. Drumm/Aymans, *Communio*, 1280.

²⁶ Vgl. *PdG*, 32.

²⁷ Vgl. Carr/Taylor/Ricœur, *Discussion. Ricœur on Narrative*, 182.

²⁸ Siehe dazu Kap. 6.

²⁹ Siehe dazu Kap. 7.

³⁰ Siehe dazu Kap. 8.

³¹ *Gaudium et Spes* 12 – im Folgenden abgekürzt mit *GS*.

³² »Weil nämlich alle nach dem Bild Gottes geschaffen sind, der gemacht hat, daß aus einem das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Antlitz der Erde wohnt«

die Kirche die Dreieinigkeit Gottes als Grund und Ziel der Schöpfung und damit die fundamental relationale Grundbestimmung von Wirklichkeit. Die Bedeutung von Gemeinschaft ist somit nicht einfach nur anthropologisches Faktum, sondern theologisches Datum, weshalb hier theologisch eingeholt wird, was in dieser Studie narrativitätstheoretisch, philosophisch, anthropologisch, ontogenetisch, leibphänomenologisch und soziologisch ausgewiesen wurde: Der Mensch ist ein soziales, ein gemeinschaftliches Wesen, »das Soziale ist je schon da, ehe wir es erkennen oder darüber urteilen.«³³

Selbstverständlich ist nicht jede Form von Sozialität von gleicher Art. Auch die zuvor beleuchteten problematischen Verhältnisbestimmungen zum eigenen Selbst, zum anderen und zur Welt sind zu einem grossen Teil soziokulturell und damit immer auch gemeinschaftlich generiert. Deshalb reicht es nicht aus, den gemeinschaftlichen Charakter der Kirche zu betonen, vielmehr geht es um das Spezifische dieser Gemeinschaft; es geht um die »Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe«³⁴ als die ἐκκλησία, d. h. als Versammlung derjenigen, die dem Ruf Gottes gefolgt sind.³⁵ Allerdings ist diese Versammlung nicht zu verwechseln mit einer Gesellschaftsvorstellung moderner Provenienz, in der einzelne Individuen einen freiwilligen Zusammenschluss bilden.³⁶ Die Konstitution dieser Gemeinschaft liegt nicht in den Händen einzelner autonomer Individuen, sondern ereignet sich durch das Wirken des dreifaltigen Gottes, dessen Anteilgabe an sich selbst Grund und Möglichkeit für die ekklesiale communio darstellt. Kirche ist also nicht in erster Linie vom Willen einzelner Subjekte abhängig, sondern sie ist »der neue Wille Gottes

[Apg 17,26], sind alle zu ein und demselben Ziel, das heisst zu Gott selbst, berufen.« (GS 24).

³³ PhW, 414.

³⁴ LG 8.

³⁵ »Der Mensch, der sich nach dem Vernehmen der frohen Botschaft Christus hingibt, antwortet einem Ruf.« Er ist berufen »zur Teilnahme an der Kirche«, wobei die ἐκκλησία den κλητοί vorangehe (Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 57). Tatsächlich hat der Begriff »communio« sowie sein griechisches Äquivalent »κοινωνία« mehrere Bedeutungsschichten und kann nicht allein mit »Gemeinschaft« wiedergegeben werden. Angemessener wäre die Wiedergabe: »Beziehung durch Teilhabe an einem Gemeinsamen« (Drumm/Aymans, *Communio*, 1280; vgl. Kuhnke, *Koinonia*, 171f.). Mit der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes und noch dezidiierter mit der Metapher des Leibes Christi wird diese Teilhabe an einem Gemeinsamen in ihrem horizontalen wie auch vertikalen Aspekt verdeutlicht. Die Glieder am Leib Christi sind nicht nur miteinander, sondern eben auch mit Christus verbunden resp. haben gemeinsam an Ihm Anteil (vgl. Kertelge u. a., *Kirche*, 1456).

³⁶ Vgl. Werbick, *Den Glauben verantworten*, 780.

mit den Menschen.«³⁷ Gerade deshalb ist diese Gemeinschaft dazu berufen, in ihrer Existenz den dreieinigen Gott mit seiner kenotischen Beziehungsdynamik sichtbar werden zu lassen. Sie sollte Ort wahrer menschlicher Gemeinschaft sein,³⁸ Ort der Hingabe und der Liebe, Ort geheilter Beziehungen und damit geheilter Sozialität. In diesem Sinne ist die Bezeichnung der Kirche als *communio* (κοινωνία) eine treffende Grundbestimmung derselben. Als von Gott in seinem Bilde geschaffenes, fundamental gemeinschaftliches Wesen kann der Mensch nur dort zu sich selbst befreit, d.h. zur Teilhabe am Leben Christi befreit werden, wo geheilte und damit geheiligte Gemeinschaft zu finden ist. Darin kann die Kirche zum Realsymbol des Reiches Gottes werden. Mit anderen Worten: »In Jesus Christus bzw. durch das Heilshandeln des dreieinigen Gottes werden wir als *communio* konstituiert, wir sind so das erwählte/berufene Volk Gottes, das in der Kraft des Geistes den universalen Heilswillen Gottes sakramental sichtbar macht.«³⁹ Christliches Leben kann aus genannten Gründen nur kirchliches Leben sein, denn »ein Leben brüderlicher Gemeinschaft in der Liebe für den Gläubigen [ist] die Voraussetzung, ja mehr als das, es ist das Lebensmilieu für alles, was er als Christ sein und tun kann«.⁴⁰ Der Selbstvollzug der Kirche ist also die durch den dreifaltigen Gott ermöglichte und an Ihm sein Mass nehmende *communio*,⁴¹ aus der heraus ihre weiteren Grundvollzüge strömen,⁴² die da sind: Liturgie (λειτουργία), Verkündigung (μαρτυρία) und Diakonie (διακονία).⁴³ Im

³⁷ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 87.

³⁸ Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, 390.

³⁹ Hilberath, *Kirche als communio*, 52. Noch einmal anders: »Der dreieinige Gott schenkt uns seine Gemeinschaft, das ist Teilgabe; dadurch werden wir zu einer Gemeinschaft, das ist Teilhabe; diese realisiert sich als Gemeinschaft, in der alle auf ihre Weise an der Sendung teilnehmen.« (Ebd., 52, Fn 22).

⁴⁰ Congar, *Heilige Kirche*, 13.

⁴¹ Vgl. Kertelge u. a., *Kirche*, 1466. Siehe weiterhin: Drumm/Aymans, *Communio*, 1280.

⁴² Diese weiteren Grundvollzüge sind nicht ausserhalb des kirchlichen Selbstvollzugs zu denken, sondern Dimensionen dieses Vollzugs (vgl. Kuhnke, *Koinonia*, 172).

⁴³ In der Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. werden diese Vollzüge gar als das Wesen der Kirche benannt: »Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (*kerygma-martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen.« (Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 25. Onlineversion: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/en/cyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Zugriff am 19.11.2022). Hans Janssen geht in seinem Artikel »Über die Herkunft der Trias Martyria – Leiturgia – Diakonia« der Frage nach, woher diese Trias eigentlich stammt. Natürlich ist sie nicht dem Inhalt nach neu, bereits im Neuen Testament kommen diese Dimensionen christlichen Lebens immer wieder vor und sie verlieren auch in der frühen Kirche nicht an Bedeutung. In dieser Form der triadischen Aufgiede-

Folgenden wird vornehmlich die erste dieser Trias untersucht, da ihr für die Frage nach christlicher Existenz im 21. Jh. in der Einschätzung des Verfassers herausragende Bedeutung zukommt.

12.3 LITURGISCHE PRAXIS

Der Begriff *λειτουργία* setzt sich zusammen aus den griechischen Termini *ληϊτός* (Adj. zu *λαός*: Volk) und *ἔργον* (Werk), was in Kombination so viel bedeutet wie »öffentlicher Dienst«. ⁴⁴ Im antiken Griechenland wurde dadurch der Dienst reicher Bürger für das Gemeinwesen bezeichnet. Später wurde der semantische Gehalt entgrenzt und Liturgie konnte nunmehr jeder Bürger sein, der im Dienste des Staates irgendwelche Leistungen erbrachte. ⁴⁵ Von diesen profangriechischen Zusammenhängen herkommend, erhielt der Begriff seit dem 2. Jh. v. Chr. verstärkt kultische Konnotationen, wobei andere Wortassoziationen bestehen blieben. ⁴⁶ Während die kultisch-priesterliche Bedeutung in der LXX vorherrscht und der Begriff um die 100-mal vorkommt, erscheint der Begriff im Neuen Testament nur noch 15-mal, ⁴⁷ wenngleich die Tatsache auffällt, dass der Begriff sogar nur ein einziges Mal als Bezeichnung für die gottesdienstliche Versammlung von Christen verwendet wird. ⁴⁸ Interessant ist dies deshalb, weil sich unmittelbar in

rung und der zugehörigen Bestimmung derselben als Grundfunktionen und Selbstvollzüge der Kirche wurde sie in der ersten Hälfte des 20. Jhs. im Umfeld der evangelischen Michaelisbruderschaft zum ersten Mal formuliert. Rezeption erfuhr diese Darstellung aber vor allem in der katholischen und weniger in der evangelischen Kirche (Janssen, *Über die Herkunft der Trias Martyria – Leiturgia – Diaconia*, passim).

⁴⁴ Siehe dazu: Kalb, *Liturgie I*, 358; Kasper/Buchberger, *Liturgie*, 969; Lengeling, *Liturgie/Liturgiewissenschaft*, 26 ff.; Gerhards/Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 16; Senn, *Introduction to Christian Liturgy*, 6.

⁴⁵ Vgl. Kalb, *Liturgie I*, 358.

⁴⁶ So finden sich verschiedenste Bedeutungen für den Liturgiebegriff im Wörterbuch des Neuen Testaments. Von den Leistungen des Einzelnen im Dienst des Staates zu allgemein kultischen Dienstleistungen über den konkreteren Priesterdienst bis hin zu weiteren Leistungen des Einzelnen im Dienste Gottes sind die Bedeutungen des Wortfeldes Liturgie relativ divers (Bauer, *λειτουργία*, 931 f.).

⁴⁷ Vgl. Kalb, *Liturgie I*, 358 f.

⁴⁸ Vgl. Kasper/Buchberger, *Liturgie*, 969; Gerhards/Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 16. Die Stelle findet sich in Apg 13,2: »Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστεούντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσέκλημαι αὐτούς.« (»Als sie Gottesdienst feierten und fasteten, sprach der heilige Geist: Bestimmt mir den Barnabas und den Saulus für das Werk, zu dem ich sie berufen habe.«). An anderen Stellen (Lk 1,23; Hebr 9,21) erscheint der Begriff im Sinne des alttestamentlichen Priesterdienstes und damit im Sinne der LXX-Gebrauchsweise. Wiederum in 2Kor 9,12 und Phil 2,30 wäre wohl eher die Bedeutung »frommes Verhalten« anvisiert (vgl. Kalb, *Liturgie I*, 358 f.).

nachapostolischer Zeit genau diese Gebrauchsweise für die Bezeichnung gottesdienstlicher Versammlung durchsetzte.⁴⁹ Immer mehr verfestigte sich der Terminus gerade im Zusammenhang mit christlichen Kulthandlungen, insbesondere der Feier der Liturgie. Unbeschadet dessen wurden in der alten Kirche auch andere Bezeichnungen für die gottesdienstliche Feier verwendet, wie etwa das »Brotbrechen«, das »Mahl des Herrn«, die »Eucharistie« oder einfach die »Versammlung«.⁵⁰ Im Westen ging der Liturgiebegriff schliesslich beinahe ganz vergessen und an seiner Stelle setzte sich der Terminus »Messe« (*Missa*) als dominierende Bezeichnung gottesdienstlichen Handelns durch.⁵¹ Im Osten dagegen verfestigte sich der Liturgiebegriff und wurde ab dem 4. Jh. fast ausschliesslich verwendet, allerdings vornehmlich eingeschränkt auf die Feier der Eucharistie.⁵² Erst ab dem 16. Jh. wird das Wort »Liturgie« auch im Westen wieder benutzt, zunächst vornehmlich für die Messe, dann ab dem 18. Jh. zunehmend für alle möglichen gottesdienstlichen Vollzüge.⁵³ Gleichwohl waren es die von der liturgischen Bewegung inspirierten Anregungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die dazu führten, dass »Liturgie« zum weithin verwendeten Begriff avancierte.⁵⁴

Als noch heute in vielen Traditionen in Geltung stehendes Grundgerüst liturgischer Gottesdienstelemente können mit Rekurs auf Justin den Märtyrer folgende genannt werden: Lesung aus der Bibel, Predigt über die Textstelle, Fürbittgebet, Bereitstellung der Gaben (Brot

⁴⁹ Sehr früh in der Didache und dem 1. Clemensbrief. So schreibt der Verfasser der Didache: »Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἄξιους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων«. (»Wählt euch nun Bischöfe und Diakone, die des Herrn würdig sind, Männer, die sanftmütig, nicht geldgierig, aufrichtig und bewährt sind; denn auch sie leisten euch den *Dienst* der Propheten und Lehrer« – *Didache* 15,1). Im 1. Clemensbrief schreibt der Autor: »τάς τε προσφοράς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκὴ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὀρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις.« (»[müssen wir alles ordnungsgemäß tun, was der Herr für festgesetzte Zeiten geboten hat:] den Vollzug der Opfer und Gottesdienste. Er hat ja nicht geboten, sie sollten ohne Überlegung oder Ordnung stattfinden, sondern zu festgelegten Zeiten und Stunden.« – 1Clem 40,2).

⁵⁰ Vgl. Kalb, *Liturgie I*, 359.

⁵¹ Nachdem sich im westlichen Teil des Römischen Reiches Latein zur Kirchensprache entwickelte, wurde der Liturgiebegriff zuerst mit *summum officium* wiedergegeben. Allmählich setzte sich aber dann der Begriff der Messe durch und blieb bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil der Hauptbegriff für gottesdienstliches Handeln (vgl. ebd., 361 ff.).

⁵² Vgl. Kasper/Buchberger, *Liturgie*, 969.

⁵³ Vgl. Gerhards/Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 17; vgl. Zimmerman, *Liturgie I. Phänomenologisch*, 430.

⁵⁴ Vgl. Kasper/Buchberger, *Liturgie*, 969.

und Wein), Dankgebet, Spendung des Sakraments und schliesslich bei Justin sogar noch eine Kollekte für die Witwen und Waisen.⁵⁵ Damit ist bereits im Blick, was Liturgie ist: Handeln Gottes am Menschen in der Feier der versammelten Kirche.⁵⁶ Sie ist »lebendiges Gedenken, Gegenwärtigkeit und Handlung, kurz, sie ist Feier des christlichen Geheimnisses selbst.«⁵⁷ In ihr geschieht der »Vollzug christlich-religiöser Geschehnisse in gestalthaftem, seelisch-leiblichem Vorgang.«⁵⁸ Weil der Mensch in der Liturgie in ausgezeichnetem Masse an seine Geschöpflichkeit erinnert, seiner Erlösung teilhaftig wird und die eschatologische Vollendung der gesamten Schöpfung antizipiert, ist der »kirchliche Gottesdienst [...] das Wichtigste, Dringlichste und Herrlichste, was auf Erden überhaupt geschehen kann.«⁵⁹ Inhalt und Ziel dieses Gottesdienstes ist der »eine Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Dieser selbe Gott ist der Ursprung des christlichen Gottesdienstes und befähigt zu seiner Feier.«⁶⁰ Liturgie vereinigt sowohl die katabatische (soterische Heilswendung Gottes) als auch die anabatische (Hinwendung des Menschen zu Gott) Dimension christlicher Existenz, wobei der dreifaltige Gott stets das erste Subjekt liturgischen Handelns darstellt und die feiernde Kirche immer partizipierend als zweites Subjekt agiert.⁶¹ Entsprechend bestimmt die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die Liturgie als Quelle und Höhe-

⁵⁵ »3. Und an dem Tag, der Sonntag heißt, findet eine gemeinsame Versammlung aller, die in den Städten oder auf dem Land wohnen, statt. Dabei werden die Erinnerungen der Apostel oder die Schriften der Propheten gelesen, solange es möglich ist, 4. Dann, wenn der Leser aufgehört hat, trägt der Vorsteher in einer Rede eine Ermahnung und eine Aufforderung zur Nachahmung dieser guten Dinge, 5. Sodann stehen wir alle gemeinsam auf und bringen Gebete dar. Und, wie wir zuvor schon sagten, wenn wir das Gebet beendet haben, werden Brot, Wein und Wasser herbeigebracht. Und der Vorsteher sendet in gleicher Weise Gebete und Danksagungen mit all seiner Kraft, und das Volk stimmt fromm zu, indem es ›Amen‹ sagt. Und es finden die Austeilung und die Teilnahme an den durch die Danksagung geweihten Dingen für einen jeden statt, und den nicht Anwesenden wird es durch die Diakone geschickt, 6. Die Wohlhabenden und die, die wollen, geben – ein jeder nach seinem eigenen Ermessen, was er will. Und was zusammenkommt, wird beim Vorsteher hinterlegt, 7. und der hilft Waisen und Witwen und denen, die wegen einer Krankheit oder aus sonstigen Gründen bedürftig sind, auch denen im Gefängnis und Fremden, die bei uns wohnen. Er ist allen, die in Not sind, ein Beschützer.« (Justin der Märtyrer, *Apologie I*, 67).

⁵⁶ Yves Congar behauptet sogar: »Kirche und liturgische Versammlung waren unbestreitbar dasselbe«. (Congar, *Im Geist und Feuer*, 103).

⁵⁷ Congar, *Tradition und Kirche*, 127.

⁵⁸ Guardini, *Vorschule des Betens*, 167.

⁵⁹ Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, 190.

⁶⁰ Wainwright, *Systematisch-theologische Grundlegungen*, 72.

⁶¹ Vgl. Schwier, *Liturgie III. Dogmatisch*, 436f.; Gerhards/Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 18.

punkt kirchlichen Handelns,⁶² und obzwar die Kirche nicht in der Liturgie aufgeht,⁶³ kommt sie darin in besonderem Masse zu sich selbst. Freilich nicht in dem Sinne, als ob sie durch Abschottung von der Welt mehr sich selbst sein könnte, dies wäre ein falsches Verständnis von liturgischer Praxis, denn einerseits ist in der Liturgie ebenso wie die Sammlung auch die Sendung enthalten,⁶⁴ andererseits aber handelt es sich bei der liturgischen Feier der Kirche überhaupt nicht um eine private Versammlung, die im Gegenüber zu einem öffentlichen Raum stattfinden würde. Christliche Liturgie konstituiert vielmehr einen neuen Raum und figuriert eine neue Zeit.⁶⁵ In ihr vollzieht sich der Eintritt in die Heilsgeschichte Gottes und damit die Etablierung eines ganz bestimmten Verhältnisses zu Welt, Geschichte und Raum, damit selbstverständlich auch zum Menschen und zur Schöpfung. Zu sich selbst kommt die Kirche in der Liturgie, weil sie darin in geschichtlich konkret existenzieller Weise das Heilsmysterium Jesu Christi, seine Geburt, sein Wirken und insbesondere sein Leiden, Sterben und Auferstehen (Pascha-Mysterium) anamnetisch mitvollzieht und damit durch die Zeit hindurch das Handeln Gottes erinnert und aktualisiert. Dadurch kann sie zum Ort werden, wo das Reich Gottes ankommt: zur neuen Schöpfung.⁶⁶ Durch die liturgische Einstimmung in das Wirken Gottes wird die Zeit zur Heilszeit: Das Jahr wird zum Kirchenjahr mit seinem Nachvollzug des Mysteriums Christi; der Sonntag als Tag der Auferstehung des Herrn wird zum Höhepunkt der Woche; jeder einzelne Tag schliesslich wird anhand von Gebetszeiten strukturiert. Während Chronos seine Kinder frisst, seine letzte Grenze also immer Vergehen und Tod markiert, erlaubt die Heilszeit, den Blick über die Grenze des Todes zu heben und mit den Verstorbenen gemeinsam in das Lob Gottes einzustimmen. Nicht allein zeitlich, sondern auch

⁶² »Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt. Denn die apostolischen Bemühungen sind darauf hingeeordnet, daß alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl essen.« (*Sacrosanctum Concilium* 10 – im Folgenden abgekürzt mit SC).

⁶³ Vgl. SC 9. »Kirche ist auch Sendung, Verkündigung, Lehre, Diakonie, ein politisch-gesellschaftlicher Einsatz in Kritik und Anregung«. (Congar, *Im Geist und Feuer*, 104).

⁶⁴ Die Kirche »sucht in ihrer Liturgie nicht den Selbstgenuß der Gemeinde, sondern die Anbetung ihres Herrn und die Belehnung mit seiner Kraft für seinen Auftrag«. (Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, 120).

⁶⁵ Siehe dazu diese Arbeit, 631 ff.

⁶⁶ »So ist die Kirche letztlich das geheiligte All; die im Walten des Heiligen Geistes werdende neue Schöpfung (Eph 1,3–23; Kol 1,3–20)«. (Guardini, *Vorschule des Betens*, 165).

räumlich dehnt sich die Kirche in der Liturgie »über die Schranken des betreffenden Raumes hin aus und umfaßt alle Gläubigen auf der ganzen Erde.«⁶⁷ Da Lobpreis Gottes aus christlicher Perspektive eine Zentralbestimmung geschöpflicher Wirklichkeit ausmacht, stellt liturgische Praxis nicht einfach ein abgegrenztes Kuriosum dar, sondern markiert den Eintritt in die Logik geschöpflichen Seins schlechthin. Deshalb kann sich die irdische Liturgie als teilhabend an der immerwährenden kosmischen und himmlischen Liturgie verstehen,⁶⁸ worin die transtemporale sowie translokale Dimension kirchlichen Feierns erneut angezeigt sind.⁶⁹ Weiterhin tritt der Mensch im Lobpreis Gottes in Beziehung sowohl zu Gott als auch zum Nächsten und zur gesamten Schöpfung, wodurch aufscheint, was im Sündenfall verdeckt wurde: der Mensch als *imago* des dreifaltigen Gottes. Wie elementar der Mensch auf Gemeinschaft hin angelegt ist, wurde immer wieder aufgezeigt und im letzten Abschnitt auch theologisch eingeholt. Gerade »die Liturgie sagt nicht ›Ich‹, sondern ›Wir‹.«⁷⁰ Niemand feiert sie allein, sondern immer in Gemeinschaft mit den konkret anwesenden Gläubigen der jeweiligen liturgischen Feier sowie in Gemeinschaft mit den Gläubigen aller Orte und Zeiten. Ziel liturgischer Praxis ist nicht zuletzt, alles Wollen, Begehren und Verehren des Menschen auf den allein wahren Gott, damit auf seine Quelle und sein Ziel, auszurichten.⁷¹

Da in der Liturgie beinahe alle Aspekte des christlichen Glaubens zusammenlaufen, ist es unmöglich, hier auch nur ansatzweise den Reichtum der Reflexion über liturgische Praxis einzuholen. Zudem gäbe es eine Unmenge von aussertheologischen Perspektiven, unter denen der liturgische Vollzug analysiert werden könnte, etwa als soziologisches Phänomen oder unter ritualtheoretischem oder semiotischem Blickwinkel, aus der Warte der Psychologie usw. usf. Zuvorderst von Interesse ist an dieser Stelle die formative Dimension liturgischer Praxis, gerade im Zusammenhang mit der Generierung und Variierung von Imaginationshorizonten und damit einhergehend von praktischer Identität.

⁶⁷ Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 32.

⁶⁸ Vgl. SC 8.

⁶⁹ Erinnert sei hier an die sakramental-partizipative Struktur von Zeit und Raum, die im Kap. 11.3.3 kurz beschrieben wurde.

⁷⁰ Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 32.

⁷¹ Vgl. Wainwright, *Systematisch-theologische Grundlegungen*, 78 ff.

12.4 FORMATIVE DIMENSION DER LITURGIE

Liturgische Praxis wirkt nicht informativ, sondern formativ. Als Feier und Handlung kommt ihr ganzheitlicher Wert zu, denn in der Handlung liegt die Kraft, Verschiedenes zu einer Einheit zusammenzufügen.⁷² Congar vergleicht die inkulturierende Dimension des Liturgischen deshalb mit der sozialisierenden Dimension der Familiensituation:

Sie [die Liturgie – N. M.] hat auch einen großen erzieherischen Wert, wobei Erziehung im vollen Sinne des Wortes zu verstehen ist, was etwas anderes ist als bloße Belehrung. Wenn wir uns daran zu erinnern versuchen, was uns in der Kindheit letztlich wirklich erzogen hat, stellen wir fest, daß wir das, was wir sind, weniger Schulstunden, Vorträgen usw. verdanken, sondern einer lebendigen Umgebung, in der bestimmte Werte weitergetragen wurden.⁷³

Sie erzieht, aber nicht durch explizite Belehrung, sondern durch die somatisch-synästhetische Konfrontation mit einem chrono- resp. kairologischen Sinngeschehen und dem damit einhergehenden Angebot, sich leibkörperlich in dieses Geschehen verstricken zu lassen. Im Zusammenspiel liturgischer Praktiken (Lesungen, Zeugnis, Bekenntnis, Predigt, Gesang, Aufstehen, Sich-Setzen, Knien, Empfangen von Brot und Wein usw.) wird das christliche Metanarrativ sowohl ausgedrückt als auch inkorporiert. Wenn zuvor behauptet wurde, dass die Erzählungen einer sozialen Gruppe die Gedächtnisse formieren, Praktiken figurieren, Wahrnehmungen schulen und Leibgedächtnisse generieren, und gleichzeitig darauf hingewiesen wurde, dass Praktiken selbst immer Träger narrativer Logiken sind, die sich vorbewusst in die leibkörperliche Existenz einschreiben können und dadurch den Imaginationshorizont präfigurieren, dann kann dasselbe im Zusammenhang mit der in der liturgischen Praxis gefeierten Geschichte Gottes mit der Welt behauptet werden.⁷⁴ Wie dies genau geschieht, kann verschiedentlich beschrieben werden. Die Einsichten dieser Studie zur Bedeutung grosser Geschichtenhorizonte für die eigene praktische Identität, aber auch die konkrete Verleiblichung durch die

⁷² Vgl. Congar, *Tradition und Kirche*, 128f.

⁷³ Congar, *Im Geist und Feuer*, 141; vgl. weiterhin: Congar, *Tradition und Kirche*, 128.

⁷⁴ Auf die Dimension der unbewussten Prägungskraft auch der Liturgie verweist erneut Congar: »Die Liturgie hat uns, natürlich sofern man regelmäßig und nicht nur gelegentlich an ihr teilgenommen hat, in bestimmter Weise, ohne daß wir uns dessen bewußt waren, innerlich als Katholiken, als Christen geformt.« (Congar, *Im Geist und Feuer*, 141 f.).

Wiederholung von Praktiken können im Zusammenhang mit der formativen Dimension liturgischer Praxis hervorgehoben werden.

12.4.1 Liturgische Praxis als Imaginationsvariationsverfahren

Mit Ricœur kann auf die Veränderungskraft hingewiesen werden, die sich in der Konfrontation mit Erzählungen einstellt. Wir erinnern uns: Durch die Konfrontation mit einem Text, d. h. mit der Welt, die von diesem Text entworfen wird einerseits und mit den konkreten Identitätsfigurierungen der Protagonisten innerhalb dieser Welt andererseits, kann die eigene Vorstellung so weit modifiziert werden, dass nicht nur einzelne Aspekte innerhalb eines bekannten Referenzrahmens in einem neuen Licht erscheinen; vielmehr kann dieser Referenzrahmen selbst durch die neu eröffneten Möglichkeiten transformiert werden. In der Konfrontation des Lesers mit der Welt des Textes scheinen für die eigene Lebenswelt neue Möglichkeiten auf, sodass diese durch die Konfiguration bestätigt, je nachdem auch hinterfragt oder verurteilt werden kann. Weil also literarische Werke eine Welt entwerfen und diese im Prozess des Lesens auf die Welt des Rezipienten trifft,⁷⁵ können solche Werke die Wirklichkeit der Rezipienten um neue Bedeutungen bereichern, denn die imaginierte Welt des Textes ist letztlich Vorschlag einer anders gearteten Wirklichkeit, in die die Hörenden oder Lesenden eintreten können. Eine ähnliche Logik ist auch am Werk, wo es um die Konfrontation mit den Protagonisten der imaginierten Welt geht. Nicht allein die Welt des Rezipienten, sondern auch dessen personale Identität kann in der Konfrontation mit den Erzählfiguren refiguriert werden. Durch die imaginative Aneignung der Identität eines anderen (der Erzählfigur) im Prozess des Lesens oder Hörens einer Erzählung kann die eigene Identität im Moment des Lesens relativiert werden. In der Gegenüberstellung der eigenen Identität zur Identität der Erzählfigur wird die eigene Identitätsfiguration erst als eine andere wahrgenommen und in ein Verhältnis gesetzt, wodurch sich Imaginationsräume eröffnen, die erkenntnisweisende und handlungsleitende Wirkung entfalten können. In anderen Worten: Sowohl die eigene Welt, d. h. der eigene Horizont, als auch das eigene Selbst werden an die Erzählung herangetragen und im Lese-prozess mit einer teilweise fremdartigen Welt und mit andersartigen Identitäten konfrontiert, von denen her das Subjekt die eigene Welt und die eigene Identitätsfiguration in ihrer Andersartigkeit erst in den Blick bekommt und in diesem Raum des Verhältnisses die Möglichkeit zur Neuinterpretation gewinnt. In der imaginativen Aneig-

⁷⁵ Vgl. *ZuE I*, 123.

nung einer fremden Identität vollzieht sich eine imaginative Variation des eigenen Selbst. Hierin bestätigt sich das Wort von Rimbaud: »Je est un autre.«⁷⁶ Für Ricœur ist deshalb klar: Die eigene Vorstellungskraft wird anhand von Erzählungen angeregt, variiert und manchmal gar konterkariert und die eigene Identität wird bestätigt, hinterfragt oder gar verurteilt, vor allem aber eröffnen sich neue Existenzmöglichkeiten, d.h. die Refiguration der eigenen Identität und der eigenen Welt wird möglich. In der Konfrontation mit Erzählungen und deren Angebot von fremden Welten und Identitäten wird das Welt-, Fremd- und Selbstverhältnis des Menschen ausgeprägt. Dieser Prozess ständiger Refigurierung der eigenen Identität muss keineswegs rein individualistisch gedacht werden, sondern begegnet ebenso auf der Ebene von Kollektiven. In beiden Fällen wird Identität durch die Rezeption bestimmter Erzählungen konstituiert, die anschliessend zu deren ureigensten Geschichten werden können und gleichsam als deren Horizonte handlungsleitende Orientierung garantieren.⁷⁷ Als Beispiel für eine solche Grösse führt Ricœur das biblische Israel an, das in eine besondere Dialektik eingespannt ist. So drücken einerseits die Erzählungen dieser Gemeinschaft (Vätererzählung, Exodus, Landnahme, Davidische Monarchie, Exil und Heimkehr usw.) ihren eigenen Charakter aus, andererseits konstituiert sich diese Gemeinschaft erst durch die wiederholte Rezeption dieser konkreten Erzählungen. Damit wird der Zirkel der dreifachen Mimesis wunderbar illustriert.⁷⁸

Nun scheint es durchaus legitim, diese Funktionsweise der Identitätsgenerierung und Variierung durch die Konfrontation mit grossen Erzählungen in Zusammenhang mit der liturgischen Praxis der kirchlichen Gemeinschaft zu bringen. Denn schliesslich ist die Erzählung eine der wichtigsten Sprachformen der Liturgie,⁷⁹ ob in den Lesungen, der Predigt, der Einsetzung der Eucharistie usw., überall wird erzählt. Die Liturgie ist »aus Texten der Heiligen Schrift gewebt«⁸⁰ und zieht ihre Lebenskraft aus der wiederholten Wiedergabe ebenjener Texte, die ja selbst zu einem beträchtlichen Teil aus Erzählungen bestehen. Dies führt nun zu genau jener Konfrontation mit der damit einhergehenden Möglichkeit zur Variation der Imagination sowie zur Refiguration der praktischen Identität, die mit Ricœur beschrieben wurde. In der Konfrontation der Teilnehmenden an der Liturgie

⁷⁶ Rimbaud, *Œuvres complètes*, Brief vom 13. Mai 1871 an Georges Izambard; Brief vom 15. Mai 1871 an Paul Demy.

⁷⁷ Vgl. *ZuE III*, 397.

⁷⁸ Vgl. ebd., 398.

⁷⁹ Vgl. Congar, *Im Geist und Feuer*, 130.

⁸⁰ Congar, *Tradition und Kirche*, 132.

mit ihren diversen Erzählungen wird die Möglichkeit eröffnet, in die biblischen Welten einzutauchen.⁸¹ Durch den zeitlichen Abstand zwischen der biblischen Welt und der eigenen Lebenswelt kann Erstere gerade in ihrer Fremdartigkeit die vermeintlich feststehende Konfiguration Letzterer infrage stellen. Demzufolge kann der Zeitenabstand produktiv wirken,⁸² denn gerade die Distanz zur Welt der Erzählung erlaubt es nicht selten, das als selbstverständlich angenommene Verständnis unserer Wirklichkeit noch einmal zu hinterfragen, wodurch neue Möglichkeiten für dieses Verständnis erscheinen und die eigene Lebenswelt neu und anders imaginiert werden kann. Wo etwa Erzählungen bedingungsloser Gastfreundschaft⁸³ auf diejenigen Aspekte gegenwärtiger Vorstellungskraft treffen, die zuvor herausgestellt wurden und die als individualistisch, meritokratisch, privatistisch und konkurrenzierend zu kennzeichnen wären, da können diese Aspekte eben durch das Erzählen eines andersartigen Umgangs in Situationen der Begegnung relativiert und infrage gestellt werden. Entsprechendes wäre zur Konfrontation mit dem jesuanischen Wort zur Vergebung zu sagen. Viele weitere solche Beispiele könnten angeführt werden,⁸⁴ in denen allesamt eine Welt vorgeschlagen wird, die durch imaginative Aneignung derselben zur Refiguration der eigenen Lebenswelt mit ihren Plausibilitäten und ihren vermeintlich fixierten Gegebenheiten führen kann.

Dasselbe gilt nun im Zusammenhang mit der Konfrontation fremder Identitätsfigurationen. Es sind ja nicht nur fremde Welten, die vorgeschlagen werden, sondern konkrete Weisen des Handelns innerhalb dieser Welten, konkrete Arten des In-der-Welt-Seins und damit bestimmte Identitäten. Durch die imaginative Aneignung der fremden Identitäten verschiedener Erzählfiguren scheinen neue Existenzmöglichkeiten auf, wodurch die eigene Identität entsichert wird: Es wäre möglich, anders zu leben. In der liturgischen Praxis der kirchlichen Gemeinschaft werden die Teilnehmenden einerseits durch die Lesun-

⁸¹ Schmemmann behauptet gar, dass es keinen besseren Zugang zur Welt der Bibel gäbe als den Zugang durch die Liturgie der Kirche (vgl. Schmemmann, *Great Lent*, 66).

⁸² Vgl. zur Bedeutung des Zeitenabstandes insbesondere für die Hermeneutik: Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 296–305.

⁸³ Zu denken wäre hier etwa an den Umgang Abrahams mit den drei fremden Männern bei den Terebinthen von Mamre (Gen 18,1–15) oder auch an den schützenden Umgang Lots mit seinem Gast (Gen 19,1–11).

⁸⁴ So etwa der Umgang mit Unrecht und die Frage nach Vergebung (Mt 18,22) oder der Umgang mit der eigenen Familie resp. Sippe (Mk 3,31–35), der Umgang mit Geld und Reichtum (Lk 12,15; Mt 6,24; 1. Tim 6,9–10) oder etwa auch die Frage nach dem Umgang mit den Armen und Verlassenen (Ex 23,6; Deut 15,4; Spr 31,9) usw.

gen mit den biblischen Erzählfiguren konfrontiert, wie sie etwa im Alten und im Neuen Testament erscheinen,⁸⁵ andererseits werden sie durch das gesamte liturgische Kirchenjahr hindurch mit dem Leben Jesu konfrontiert, da sich – wie bereits gesehen – der Jahresfestkreis an den Ereignissen seines Lebens orientiert.⁸⁶ Zudem ist jede einzelne liturgische Feier auf Jesus Christus hin ausgerichtet; spätestens in der Feier der Eucharistie werden die Gläubigen mit seiner Hingabe an den Vater und die Menschen konfrontiert und das gesamte Mysterium von Leiden, Tod und Auferstehung erzählend anamnetisch vergegenwärtigt. Weiterhin wird durch die Hinzufügung des Heiligenjahres die dynamische Lebendigkeit des christlichen Glaubens durch die Zeit hindurch betont, womit bestätigt wird, was zuvor bereits behauptet wurde: Die kirchliche Gemeinschaft spielt selbst eine zentrale Rolle in der grossen Geschichte Gottes mit der Welt. Das christliche Metanarrativ umfasst die geschichtliche Ausfaltung der Kirche, weil die Inauguration des Reiches Gottes durch Jesus Christus in der Gemeinschaft der Gläubigen ihren realhistorischen Ort finden soll.⁸⁷ Die Heiligen sind Zeugen und Zeugnis dieses Geschehens. Deshalb können in der Feier der Heiligen, d. h. in der Konfrontation mit deren Leben, ebenso neue Existenzmöglichkeiten aufscheinen und die eigene Identität kann im Lichte dieser Menschen, deren Identität ihrerseits von der Konfrontation mit Jesus Christus her neu konturiert wurde, infrage gestellt und refiguriert werden. In der imaginativen Begegnung mit diesen Figuren, seien es die Patriarchen des Alten Testaments, die Jünger Jesu, Paulus, Augustinus, Franziskus von Assisi, Thomas von Aquin, Theresa von Avila usw., kann also die eigene Identität Veränderung erfahren. In besonderem Masse gilt dies natürlich für die Konfrontation mit Jesus Christus selbst, denn in dieser Begegnung mit einem Menschen, der sich selbst völlig aus dem Vater zu schöpfen wusste und sich ohne Rückhalt an seine Mitmenschen verschenken konnte, wird die eigene Identität radikal infrage gestellt, weil an diesem Gegenüber auf möglicherweise schmerzhaft Weise das eigene Ungenügen deutlich sichtbar wird. Der eigene Egoismus, die Habgier, die Kleinlichkeiten, die Gleichgültigkeit usw. treten im Angesicht Jesu Christi umso klarer auf, als sie in ihm nicht zu finden sind. Gleichzeitig tritt in dieser Figur ein qualitativ neuer Möglichkeitshorizont für die eigene Existenz

⁸⁵ Etwa Adam, Noah, Abraham, Sarah, Hagar, Isaak, Rebekkah, Jakob, Joseph, Mose, Miriam, Aaron, Josua, Kaleb, Debora, Ruth, Saul, David, Batseba, Salomo, Esther, die Propheten, Petrus, Johannes, Andreas, Maria, Martha, Nikodemus, Paulus, Timotheus, Barnabas usw. usf.

⁸⁶ Vgl. Pfatteicher, *Journey Into the Heart of God*, 22.

⁸⁷ Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, 389.

zutage. Weil nämlich Christus die wahre Geschichte des Menschen in seiner Existenz re-narrativierte und dadurch die wahre Gestalt des Menschen sichtbar werden liess,⁸⁸ ist dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, in den Prozess der Neuschöpfung miteinzutreten und selbst zu einem neuen Geschöpf zu werden (2Kor 5,17), dessen letzter Horizont nicht der Tod, sondern das Leben in der Beziehung zum dreifaltigen Gott und dem Nächsten ist. In der Konfrontation mit der Figur Jesus Christus kann die Identität des Menschen so refiguriert werden, dass es zu einer Konversion kommt: Die eigene Identität wird von der Identität Christi her zuerst entsichert und in einem weiteren Schritt von dieser her orientiert, sodass sich eine Neuformierung der eigenen Identitätsfiguration ergibt. Für diejenigen, die bereits glauben, ist die wiederholte Begegnung mit diesem Jesus Christus allerdings genauso wichtig, da das christliche Leben an Ihm sein Mass nimmt und von Ihm her ausgerichtet und orientiert wird und letztlich einzig aus der Beziehung zu Ihm als Haupt des Leibes (Kol 1,18) leben kann.

12.4.2 *Liturgische Praxis als leibkörperliche Verstrickung in die Heilsgeschichte*

Durch die Konfrontation mit verschiedenen Erzählungen in der Liturgie kann die präfigurierte Welterfahrung so refiguriert werden, dass ein neuer Blick auf und ein neues Handeln in der Welt ermöglicht werden. Somit kann die liturgische Praxis als Imaginationsvariationsverfahren im Sinne Ricœurs bestimmt werden. Gleichzeitig sprengt die Ästhetik des liturgischen Vollzuges jede noch so gelungene Rezeptionsästhetik der Leser-Werk-Relation, da in ihr, aufgrund der Inklusion aller Sinne sowie der handelnd aktiven Dimension der liturgischen Feier, umfassender in die Erzählung eingetreten werden kann.⁸⁹ In der Liturgie als dem Vollzug heilsgeschichtlicher »Geschehnisse in gestalthaftem, seelisch-leiblichem Vorgang«⁹⁰ wird der Mensch als ganzheitliches Wesen angesprochen und der Leib als »Invarianzpunkt« irdischer Existenz ernst genommen. Ricœur hatte im Ernstnehmen der leiblichen Ver-

⁸⁸ Vgl. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 325.

⁸⁹ »Als Handlung, als wirkliche Feier, als Ritus hat die Liturgie einen außerordentlichen ganzheitlichen Wert. Ein Text, so reichhaltig er auch sein mag, gibt stets die Grenzen des Denkens seines Verfassers und der verwendeten Ausdrucksmittel wieder. Vor allem aber vollzieht man immer nur einen Teil des Inhaltes eines Textes, selbst wenn es sich dabei um den biblischen Text handelt, dessen Reichtum unermeßlich ist, da sein Hauptverfasser der Heilige Geist ist. [...] Das Handeln dagegen fügt zusammen. Die Feier der Eucharistie liefert ihre ganze Wirklichkeit aus; das geringste Kreuzzeichen läßt den ganzen Glauben an die Erlösung bekennen.« (Congar, *Tradition und Kirche*, 128 f.).

⁹⁰ Guardini, *Vorschule des Betens*, 167.

fasstheit des Menschen einen bedeutsamen Unterschied von literarischen Fiktionen gegenüber den technologischen Fiktionen im Sinne Parfits ausgemacht.⁹¹ Dennoch gibt es auch hier eine Differenz zwischen einem Leser, der alleine abends in seinem Sessel einen Roman liest und dabei imaginativ fremde Welten erforscht, und den Teilnehmenden liturgischer Praxis, die gemeinsam leibkörperlich handelnd in die biblischen Erzählungen eintreten, diese aktiv nachvollziehen und damit inkorporieren. Und diese Differenz besteht eben in der Aktivierung von auditiven, visuellen, haptischen, olfaktorischen und gustatorischen Dimensionen einerseits sowie andererseits in der Integration der responsiv-aktiven Seite leibkörperlicher Existenz durch die Förderung der aktiven und bewussten Partizipation der versammelten Gemeinde.⁹² Dass Menschen leibkörperliche Wesen sind, dass sich ihr Weltbezug ebenso präreflexiv-somatisch wie reflexiv-willentlich etabliert, wurde wiederholt herausgestellt. Der Umgang mit der Lebenswelt wird zu einem grossen Teil durch wiederholte leibkörperliche Praxis eingeübt, woraus sich spezifische Formen des Weltzugangs resp. der Imaginationsmöglichkeiten ergeben. Gerade darin liegt zu einem grossen Teil die formative Kraft der Liturgie. Viele der Untersuchungen des zweiten Teils dieser Arbeit lassen sich denn auch mit der Logik liturgischer Praxis in Zusammenhang bringen. Ein gewichtiger Teil davon lässt sich unter den Begriff der Habitualisierung subsumieren, der hier sowohl für die primären als auch für die sekundären Formen der Sozialisation verwendet werden kann.

Die Bedeutung des familiären Kontextes für die Primärsozialisation etwa wurde sowohl im Zusammenhang mit dem ontogenetischen Spracherwerbsprozess als auch für die motorische, perzeptive, sensitive sowie normative Eingewöhnung in die Welt sowie mit Bourdieu mit der Generierung eines Habitus festgestellt. Letzterer etwa betonte die soziokulturellen Konditionierungsprozesse im familiären Umfeld, die bestimmte Verhältnisse zur Welt »in ein dauerhaftes und allgemeines Verhältnis zum eigenen Leib« verwandeln, und zwar durch bestimmte Arten und Weisen, »seinen Körper zu halten und zu bewegen, ihn vorzuzeigen, ihm Platz zu schaffen, kurz: ihm soziales Profil zu verleihen.«⁹³ Dabei gestaltet sich dieser pädagogische Prozess unterschiedlich: 1. Gibt es eine mimetische Komponente, die sich schlicht aus

⁹¹ Vgl. *SaA*, 184.

⁹² Vgl. *SC* 14. Selbstverständlich liegt die Differenz auch im Wirken Gottes, der schliesslich erstes Subjekt des liturgischen Geschehens darstellt. Doch dieses Wirken geschieht eben nicht am Menschen vorbei, sondern im Concursus von Gott und Mensch. Es geschieht dort, wo der Mensch an sich wirken lässt, und das ist in ausgezeichneter Weise der Raum der Liturgie.

⁹³ Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 739.

dem meist unbewussten Beobachten erwachsener Bezugspersonen ergibt.⁹⁴ 2. Sind es explizite Überlieferungen, die durch Vorschriften und Regeln bestimmte Verhaltensweisen suggerieren und andere verbieten, 3. Tragen strukturelle Übungen (Spiele und Rituale) zur Generierung des Habitus bei. Gerade letztere Ebene, so Bourdieu, ist nicht zu unterschätzen, da durch das Spiel und durch den Ritus gerade in der Primärsozialisation ein mythologisch-ritueller Raum verleibt wird und somit zur fleischgewordenen Selbstverständlichkeit avanciert. Bourdieu spricht mehrmals vom einverlebten Mythos, d.h. von der inkorporierten Erzählung, die den weiteren Gang des Lebens erheblich mitbestimmt.⁹⁵ Ähnliches wurde in anderer Begrifflichkeit im Zusammenhang mit dem Spracherwerb in der Ontogenese zur Bedeutung des Spiels herausgestellt. Neben der Relevanz von gehörten Erzählungen und der narrativen Strukturierung von gemeinsamen Erlebnissen war es die praktisch-performative Darstellung von Geschichten in Spielen, die zum Verständnis des Verhältnisses des eigenen Selbst zu anderen Personen und zur Welt führt.⁹⁶ Da die Familie Ort der Primärsozialisation ist, diese aber selbst wiederum nicht vom größeren soziokulturellen Kontext abgeschnitten ist, kann davon ausgegangen werden, dass sich gegenwärtige kulturelle Logiken, gegenwärtig plausible Erzählungen, im Umfeld der Familie inkorporieren. Die Werte und Vorstellungen seiner kulturellen Welt werden damit dem Kleinkind schon in die Wiege gelegt, da diese die Erzählungen und Symbole, aber eben auch die Praktiken der sozialen Grösse durchziehen. D.h., durch Lieder, Geschichten, Spiele sowie in den sonstigen Handlungslogiken des Alltags, mit denen Kinder in ihrem familiären Umfeld konfrontiert sind,⁹⁷ werden deren praktische Identität sowie die damit einhergehenden Vorstellungsmöglichkeiten figuriert und kulturell genormt.⁹⁸

⁹⁴ »In allen Gesellschaften zeigen die Kinder für die Gesten und Posituren, die in ihren Augen den richtigen Erwachsenen ausmachen, außerordentliche Aufmerksamkeit: also für ein bestimmtes Gehen, eine spezifische Kopfhaltung, ein Verziehen des Gesichts, für die jeweiligen Arten, sich zu setzen, mit Instrumenten umzugehen«. (Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 190).

⁹⁵ Vgl. ebd., 195; vgl. SS, 129.

⁹⁶ Siehe dazu Kap. 6.3.

⁹⁷ Nelson, *Narrative and Self, Myth and Memory*, 22.

⁹⁸ Dies wurde im Zusammenhang mit dem autobiographischen Gedächtnis von Kindern herausgestellt: »Just as the child's talk about past and future is supported and scaffolded by the parent, so too the parent has been and continues to be supported, scaffolded, and shaped by experience in the surrounding culture. Autobiographical memory emerges from this mix; in the end, it is highly personal and idiosyncratic but never escapes its social and cultural boundaries«. (Ebd., 23).

Es ist nicht schwer einzusehen, weshalb unter den gegebenen Vorzeichen liturgischer Praxis für die Etablierung eines christlichen Imaginationshorizontes bereits in der Primärsozialisation allerhöchste Signifikanz zukommt. Zu Recht hatte Congar die Liturgie als Erzieherin bestimmt, sofern Erziehung weniger als explizite Belehrung denn als eine gemeinschaftlich-lebendige »Umgebung, in der bestimmte Werte weitergetragen«⁹⁹ werden, verstanden wird. Die zuvor bestimmten Dimensionen, die zur praktischen Identität mit ihrem spezifischen Imaginationshorizont führen, d. h. auch zu einem bestimmten Habitus, werden allesamt in der liturgischen Praxis ernst genommen. In ihr wird erzählt, sie beinhaltet eine spielerische Dimension sowie rituelle Vollzüge, und schliesslich werden ihre Praktiken immer gemeinschaftlich vollzogen. Gleichzeitig muss betont werden, dass genannte Dimensionen nicht allein für die Inkulturations- und Sozialisationsprozesse der ontogenetischen Frühphase von Bedeutung sind, sondern ihre Relevanz auch für sämtliche sekundärsozialisierende Vorgänge behalten. Zum *narrativen Charakter* der Liturgie wurde bereits einiges festgestellt: Die grosse Erzählung der Heilsgeschichte überwölbt und durchformt die Liturgie sowohl in den Lesungen als auch in den Gesängen. Weiterhin wird diese grosse Geschichte in den rituellen Gebärden und Handlungen synästhetisch-aktiv wiederholt, was zur Verortung der eigenen Existenz in dieser grossen Geschichte führen und dadurch eine Refigurierung des eigenen Selbst zur Folge haben kann.

Ferner lässt sich vom *Spiel* des Kindes in der Ontogenese eine Brücke zum liturgischen Vollzug schlagen. Wie jenes keinen expliziten pädagogischen Zweck erfüllt, sondern gerade in aller Zweckfreiheit für sich selbst besteht und nichts anderes will als die Entfaltung des kindlichen Lebens,¹⁰⁰ so wird auch die Liturgie nicht auf einen Zweck hin gefeiert, der ausser ihr liegt. Denn in der Liturgie als dem Eintritt in die Heilsgeschichte und damit dem Eintritt in die von Gott erfüllte Raumzeitlichkeit darf der Mensch »seinen eigensten Wesenssinn verwirkliche[n]«. ¹⁰¹ Er darf darin zu demjenigen werden, der er vor Gott sein darf: zum Kind Gottes. Im liturgischen Spiel lernt er, zweckfrei

⁹⁹ Congar, *Im Geist und Feuer*, 141; vgl. weiterhin: Congar, *Tradition und Kirche*, 128.

¹⁰⁰ »Im Spiel will das Kind nicht etwas erreichen. Es kennt keinen Zweck. Es will nichts, als seine jungen Kräfte auswirken, sein Leben in der zweckfreien Form der Bewegungen, Worte, Handlungen ausströmen und dadurch wachsen, immer voller es selbst werden. Zweckfrei, aber voll tiefen Sinnes [...]. Das ist Spiel: zweckfrei sich ausströmendes, von der eigenen Fülle Besitz ergreifendes Leben, sinnvoll eben in seinem reinen Dasein.« (Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 63f.).

¹⁰¹ Ebd., 64.

»vor Gott zu sein und zu leben«. ¹⁰² Doch wurde nicht immer wieder auf den formativen Effekt liturgischen Handelns hingewiesen? Ist nicht die Herausstellung dieser Einsicht die eigentliche Absicht dieses Abschnitts? Hier muss auf den Wortlaut der Überschrift verwiesen werden. Es geht dezidiert nicht um den formativen »Zweck« der Liturgie, sondern um die formative Dimension – möglich wäre auch: den formativen Effekt – liturgischer Praxis. Im Zusammenhang mit dem Spracherwerb sowie den erworbenen narrativen Fähigkeiten, die zu einem autobiographischen Gedächtnis führen, kann ebenso betont werden, dass das kindliche Spielen seinerseits den Effekt der Ausbildung eines Selbst nicht intendiert, dass dieser vielmehr als Nebenprodukt spielerischer Eingewöhnung in die Welt erscheint. ¹⁰³ Ähnliches geschieht in der Liturgie. Obzwar sie nicht für einen pädagogischen Zweck missbraucht werden darf, gilt gleichwohl, dass sie formative Effekte zeitigt. Nicht so sehr durch zielbewusste Erziehung und absichtliche Übung als durch das Aufspannen einer Welt, eines Raumes, einer Geschichte, in der sich der Mensch bewegen und entfalten kann, zeichnet sich die Liturgie aus. ¹⁰⁴ In diesem Raum soll es zur Begegnung mit dem dreieinigen Gott kommen. Eine solche Begegnung aber kann nicht ohne Folgen bleiben. So sehr die Zwecklosigkeit der liturgischen Praxis gewahrt sein muss, so sehr gilt auch: In diesem eröffneten Raum der Liturgie treten die Teilnehmenden in konkrete Verhältnisse zu Gott, zueinander, zur Welt und zu sich selbst ein, und dieses wiederholte Eintreten zeitigt einen (re)figurierenden Rückkopplungseffekt auf die praktische Identität der Teilnehmenden. ¹⁰⁵ Schon weil liturgischem Handeln eine spielerische Dimension eignet, lernen die Gemeindeglieder, zu werden wie die Kinder (Mt 18,3) und zweckfrei vor Gott zu treten. Sie lernen, nicht überall und allezeit einem Zweck nachzujagen

¹⁰² Ebd., 67.

¹⁰³ Vgl. diese Arbeit Kap. 6.3.

¹⁰⁴ Vgl. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 61. Dies erinnert natürlich an die Logik der Konfrontation mit Erzählungen bei Paul Ricœur.

¹⁰⁵ Aidan Kavanagh beschreibt diese Begegnung der feiernden Gemeinde mit ihrem Gott – in Hegel'schem Duktus – folgendermassen: »The worshipping assembly never comes away from such an experience unchanged, and the assembly's continuing adjustment to that change is not merely a theological datum but theology itself. Theology on this primordial level is thus a sustained dialectic. Its thesis is the assembly as it enters into the liturgical act; its antithesis is the assembly's changed condition as it comes away from its liturgical encounter with the living God in Word and sacrament; its synthesis is the assembly's adjustment in faith and works to that encounter.« (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, 76). Gleichzeitig erinnert diese Darstellung an die Ricœur'sche mimetische Spirale, bei der die präfigurierte Zeit in der Konfrontation mit der konfigurierten Zeit refiguriert wird.

und alles in den Parametern von Nützlichkeit zu bewerten.¹⁰⁶ Darin ist die Liturgie radikal antifunktionalistisch: »Vor Gott ein Spiel zu treiben [...], das ist das innerste Wesen der Liturgie.«¹⁰⁷

Mit dem Hinweis auf das wiederholte Eintreten in diesen Raum der Liturgie ist eine zentrale Bestimmung dessen vorweggenommen, was mit der *rituellen Dimension* liturgischen Handelns gemeint ist. Ohne hier in die Tiefen der komplexen Verhältnisbestimmungen von Ritus, Mythos und Liturgie einzutauchen und ohne eine abschliessende Ritualdefinition zu präsentieren, können einige Aspekte benannt werden, die im Zusammenhang mit Ritualen eine Rolle spielen. Zunächst haben Rituale immer mit menschlichen Handlungen zu tun, sodann sind entsprechende rituelle Handlungen gemeinschaftlich, formalisiert sowie repetitiv, weiterhin sind sie symbolgeladen und zudem treten sie meistens in feierlichen Kontexten auf.¹⁰⁸ Mit dem Begriff des Symbols in dieser Bestimmung rituellen Handelns wird eines bereits deutlich: Es geht beim Ritual nicht um eine lediglich mechanische Wiederholung ohne tieferen Sinn,¹⁰⁹ vielmehr ist der rituelle Vollzug auf die »Einbindung des gesamten Selbst in den Mythos gerichtet.«¹¹⁰ Durch die regelmässige Wiederholung von liturgischen Ritualen werden diese den Teilnehmenden derart vertraut, dass sie sich vollkommen in die Handlung hineinbegeben und dadurch tiefer in das gefeierte Mysterium mit seinen alternativen Raum- und Zeitstrukturen sowie seinen anderen Beziehungslogiken eintreten können.¹¹¹ Im rituellen Handeln tritt insbesondere die leibkörperliche Dimension des Menschen hervor, die mit Thomas Fuchs im Zusammenhang mit dem kollektiven Leibgedächtnis in Augenschein genommen wurde. Aus einer solchen Perspektive ist es möglich, Rituale einer Gemeinschaft als Anordnung von menschlichen Körpern in der Dynamik rhythmischer Bewegungen (im Tanzen, Singen oder dem Ausführen formalisierter

¹⁰⁶ »Sie [die Seele – N.M.] muß die Rastlosigkeit der zweckgetriebenen Tätigkeit wenigstens im Gebet aufgeben lernen; muß lernen, für Gott Zeit zu verschwenden, Worte und Gedanken und Gebärden für das heilige Spiel zu haben, ohne immer gleich zu fragen: Wozu und warum?« (Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 67).

¹⁰⁷ Ebd., 65.

¹⁰⁸ In den Worten von Thomas Fuchs sind Rituale »culturally prefigured social acts with high symbolic meaning that are governed by formalized rules and performed in ceremonial ways.« (Fuchs, *Collective Body Memories*, 344). Rappaport weist sowohl auf die performativ-formalisierte Dimension als auch auf die soziale Vorgängigkeit des Ritualen hin: »I take the term ritual to denote *the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers.*« (Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 24).

¹⁰⁹ Vgl. Pickstock, *Liturgy, Art and Politics*, 159.

¹¹⁰ Zimmerman, *Liturgie I. Phänomenologisch*, 431.

¹¹¹ Vgl. ebd.

Gesten) zu verstehen, bei welcher gerade die Performativität dieser Bewegungen den Effekt vermittelt.¹¹² Herausgestellt wurden weiterhin sowohl eine Intensivierung der Inkorporation ritueller Vollzüge, je mehr die leiblichen Sinne miteingebunden werden, als auch eine dadurch erreichte Verstärkung der geteilten Erfahrung beim erneuten rituellen Vollzug. Im Ritual werden somit das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Identität einer Gruppe zugleich ausgedrückt als auch verstärkt¹¹³ – je nachdem auch transformiert. Nicht zuletzt durch diese leibkörperliche rituelle Dimension der Liturgie (etwa im gemeinsamen Antworten, im Singen, im formalisierten Aufstehen und Sich-Setzen, im Niederknien, im Brustschlag beim Schuldbekenntnis, im Kreuzzeichen, im Friedensgruss, in der Stille, im gemeinsamen Hören, im Empfang der eucharistischen Gaben usw.) werden Identitäten der Gemeinschaft wie des Einzelnen generiert und variiert, und zudem werden die individuellen Identitäten in eine gewisse Homologie zueinander gebracht, die zu einem geteilten Netz von Sinnbezügen, zu geteilten Weltzugängen sowie geteilten Imaginationshorizonten führen. Was aus leibphänomenologischer Warte wiederholt postuliert wurde, dass nämlich das eigene Verhältnis zur Welt durch leibliche Praxis geformt wird, dass »eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interaktionsformen zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können«¹¹⁴ führen, deshalb durch Repetition Praktiken in den »unreflektierten leiblichen Gesamtvollzug«¹¹⁵ integriert werden, dass sich ferner daraus ein Leibgedächtnis entwickelt, das die Vergangenheit als »gegenwärtig wirksame in sich«¹¹⁶ enthält, infolgedessen sich aufgrund praktischer Eingewöhnung motorische, perzeptive, sensitive, normativ-ethische, aber auch Begehrens- und Wollens-Dispositionen entwickeln: All das lässt erahnen, welche Relevanz dem Aspekt der leiblichen Wiederholung in der Liturgie für die Entwicklung von Gott-, Welt-, Selbst- und Fremdverhältnissen zukommt. Denn im Handeln, insbesondere im wiederholten Handeln, werden narrative Logiken mitinkorporiert. Aus diesem Grund kann behauptet werden: Im liturgischen Handeln werden Aspekte des christlichen Metanarrativs bis hinein in die leibkörperliche Existenz dem Menschen eingeschrieben! Dadurch kann ein Habitus entstehen, der diesem Metanarrativ angepasst ist, d.h. eine dieser Erzählung angemessene Art des Verstehens, Denkens,

¹¹² Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 344.

¹¹³ Vgl. ebd.

¹¹⁴ Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37.

¹¹⁵ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 328.

¹¹⁶ Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes*, 37.

Wahrnehmens, Fühlens, Handelns und entsprechend ein dazu kongruenter Imaginationshorizont. Doch wo und wie kann dies konkret im liturgischen Handeln geschehen? Dazu einige kurze Skizzen:

Im Knien etwa wird eine Haltung der Demut ausgedrückt, die aufgrund des dialektischen Charakters der Handlung wiederum auf den Knienden zurückwirkt.¹¹⁷ Wer diese Haltung der Demut einnehmen kann, der kann sich gegenüber Gott, der Welt und dem anderen in ein Verhältnis setzen, bei dem nicht immer der eigene Vorteil, der eigene Wille durchgesetzt werden muss, bei dem die eigenen Aspirationen zurückgestellt werden können. Damit suggeriert die kniende Haltung einen signifikanten Aspekt des christlichen Metanarrativs: Ich bin nicht die Hauptperson dieser Geschichte, sondern immer auf Gott und die anderen verwiesen. Gleicherweise wird durch die formalisierten Passagen wie das gemeinsame Aufstehen zum Gebet oder zur Lesung die Einfügung in eine Gemeinschaft performativ vollzogen. Hier ist weder die kreative Selbstvermarktung noch die Selbstdarstellung gefordert, sondern die Fähigkeit, sich einzulassen auf andere Menschen, auf eine dem Einzelnen vorgelagerte Tradition, auf eine ihn umfangende Geschichte. Es geht um die Unterordnung der eigenen spontanen Willensregungen unter das gemeinschaftliche Geschehen. Es handelt sich um die formelle Entsprechung zum Leben Jesu, der sich selbst dem Vater unterordnete und im Gehorsam den eigenen Willen zurückstellen konnte (Lk 22,42). Sowohl in der Haltung des Kniens als auch in der Unterordnung des eigenen Willens unter das gemeinschaftliche Handeln können in der liturgischen Praxis sowohl Gehorsam wie auch Demut gelernt werden;¹¹⁸ gelernt, nicht im Sinne der Informationsverarbeitung, sondern durch die leibkörperliche Praxis und damit durch die Integration in den eigenen Habitus.

Auch im Sündenbekenntnis wird der Selbstbezug nicht allein mit Worten bekannt, sondern durch den Schlag an die Brust leibkörperlich hergestellt. Es geht um die eigene Schuld, um das eigene Vergehen: Ich selbst bin gemeint. Der Schlag soll aufwecken,¹¹⁹ er soll den Menschen aus seiner Innerlichkeit herausholen und ihm die Realität der eigenen Vergehen vor Augen führen. Damit ist angezeigt, dass der

¹¹⁷ Mit Thomas Fuchs wurde der Zusammenhang von Ausdrucksbewegung und Selbst-erleben in der Untersuchung zur Sensibilisierung erörtert. Siehe diese Arbeit Kap. 7.4.2; sowie: Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 218–222.

¹¹⁸ »Was hier die Liturgie fordert, ist mit einem Wort zu sagen: Demut. Demut als Verzicht: nämlich die Hingabe der eigenen Selbstständigkeit und Selbstherrlichkeit. Und Demut als Leistung: nämlich die Annahme eines dargebotenen, über die Kreise des eigenen Daseins hinausgehenden geistlichen Lebensinhaltes«. (Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 35).

¹¹⁹ Vgl. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, 30.

Einzelne nicht unschuldig ist am bedauernswerten Zustand der Welt, dass er sich nicht in eine innerliche Utopie flüchten kann, um dort zu leben, ohne sich von den Äusserlichkeiten der tatsächlichen Weltlage bedrängen zu lassen. Der Schlag weckt ihn auf für den Ruf Gottes, der ihn zur Umkehr auffordert.¹²⁰ In diesem Bekenntnis lernt der Einzelne, jede noch so ausgeklügelte Selbstrechtfertigung für das eigene Ungenügen als solche zu entlarven und stattdessen in nüchterner Klarheit die eigenen Verfehlungen zu bekennen. Welche Entlastung, welche Befreiung liegt in der verantwortungsbewussten Annahme der eigenen Schuld, sofern die Rechtfertigung kein Privatprojekt mehr darstellen muss, sondern an denjenigen Gott abgegeben werden kann, der durch seine Vergebungstat diese Rechtfertigung zusprechen kann.

Diese Tat der Vergebung durch das Geschehen am Kreuz wird im Kreuzzeichen von den Gläubigen immer wieder leibkörperlich anamnetisch vergegenwärtigt. Es ist das Zeichen Christi, das Zeichen der Erlösung. Mit der Hand wird der eigene Leib von oben nach unten, von links nach rechts durchmessen. Das Kreuz Christi wird gleichsam der eigenen leiblichen Existenz aufgezeichnet.¹²¹ Obwohl dabei die Hand je nach Tradition unterschiedlich gehalten wird, ist der orthodoxe Brauch zur Positionierung der Finger herauszuheben: Daumen, Zeige- und Mittelfinger werden zusammengelegt, während der Ringfinger und der kleine Finger die Handfläche berühren. Erstere stehen für die Dreieinigkeit Gottes, Letztere für die zwei Naturen Jesu Christi. In dieser einfachen symbolischen Gebärde ist der archimedische Punkt des christlichen Glaubensbekenntnisses zusammengefasst und wird mit jedem Kreuzzeichen ausgedrückt und verinnerlicht. Die grosse Rettungsgeschichte Gottes ist darin enthalten.

Ähnlich ist im Friedensgruss das Telos dieser Rettungsgeschichte realhistorisch konkret antizipiert. Jede Form einer individualistischen Verkürzung des Glaubens wird hier radikal aufgebrochen. Der andere ist weder gleichgültig für die eigene christliche Existenz noch gar ein Hindernis. Er gehört vielmehr konstitutiv zur christlichen Existenz dazu, denn diese ist immer zugleich kirchliche Existenz. Gegen die individualistischen und meritokratischen Logiken, in denen die Existenz des anderen immer Begrenzung der eigenen Entfaltungsmöglichkeit bedeutet, ist hier der andere Bedingungsmöglichkeit für die eigene Menschwerdung. Im Friedensgruss erhält die Kirche ihre spe-

¹²⁰ Vgl. ebd., 29.

¹²¹ Guardini schreibt dazu: »Es [das Kreuz – N. M.] ist das Zeichen des Alls – und ist das Zeichen der Erlösung. Am Kreuz hat unser Herr alle Menschen erlöst; die Geschichte, die Welt. Durch das Kreuz heiligt Er den Menschen, ganz, bis in die letzte Faser seines Wesens.« (Ebd., 17).

zifische soziale Konkretion. Der Friede Gottes soll die neue Gemeinschaft durchwirken, dies nicht abstrakt, sondern in der Begegnung der Glieder dieser Gemeinschaft, die sich gegenseitig den Frieden Gottes wünschen und sich dabei die Hand als Zeichen der versöhnten Beziehung reichen. Damit erlangt dieser Wunsch des Friedens Bedeutung bis hinein in die zwischenleibliche Dimension menschlicher Existenz. Gesehen wurde ja,¹²² dass sich aufgrund der dyadischen und kollektiven leiblichen Begegnung eine interaktiv-soziale Erweiterung des eigenen Leibkörpers hin zu einem erweiterten Leib entwickeln kann. In dieser Studie wurde auf die gegenseitige Inkorporation hingewiesen, die zur spontanen Aktivierung von kinästhetischen Prozessen bei den jeweiligen Akteuren führt, sobald der Eintritt in das prozedurale Feld der dyadischen Interaktion vollzogen wird. Deshalb kann sich die geteilte Beziehungsgeschichte nur im Aufeinandertreffen eröffnen.¹²³ Gerade die ritualisierte Dimension des wiederholten praktischen Handelns, wie es etwa im Friedensgruss begegnet, erlaubt es den Mitgliedern der Gemeinschaft, in dieses eröffnete zwischenleibliche prozedurale Feld einzutreten, dessen Aktivierung immer auf den Sozialraum dieser Gemeinschaft als einem antizipierten Raum des Friedens verweist. Hier soll wortwörtlich der zwischenleibliche und damit der soziale Raum vom Frieden Gottes, »der alles Verstehen übersteigt« (Phil 4,7), erfüllt werden und sich bis in die Tiefen der leibkörperlichen Existenz einschreiben, d. h. den Menschen auf allen Ebenen, bis hinein in seine Präreflexivität, christoform werden lassen.

Im gemeinsamen Singen lässt sich eine weitere liturgische Praxis ausmachen, die für die christliche Existenz von herausragender Bedeutung sein kann. Bernd Wannenwetsch untersucht in einem Artikel die Signifikanz des singenden Einstimmens und stellt heraus, dass im gemeinsamen Singen nicht lediglich etwas von den versammelten Individuen gleichzeitig ausgedrückt wird, was zuvor bereits bei jedem vorhanden ist. Vielmehr gilt: Die eigene Stimme wird im Phänomen des gemeinsamen Singens vom Zusammenklang aller Stimmen getragen. In diesem Zusammenklang wird dem Einzelnen zudem Ort und Form geboten, etwas auszusprechen, was ihm vorangeht und er vielleicht in vielen Fällen noch nicht selbst aussprechen kann oder noch kaum begriffen hat.¹²⁴ Dies nicht allein deshalb, weil das Zusammenstimmen mit den anderen Gläubigen eine Stütze für die eigene Stimme bietet, sondern auch, weil das Einstimmen in ein Kirchenlied stets einen diachronen Zeitindex trägt. Darin entdeckt Wannenwetsch eine

¹²² Siehe dazu Kap. 7.4.3.

¹²³ Vgl. Fuchs, *Collective Body Memories*, 340.

¹²⁴ Vgl. Wannenwetsch, *Singen und Sagen*, 331.

gewisse Ähnlichkeit zum gemeinsamen Einstimmen in das Bekenntnis des Glaubens. Hier wie dort gibt es sowohl ein synchrones als auch ein diachrones Einstimmen, ein Einstimmen zugleich mit den gegenwärtigen Gläubigen wie auch mit den vorangegangenen Generationen der Gläubigen. Weiterhin ist auch das Credo nicht lediglich Ausdruck einer bestimmten vorangehenden religiösen Erfahrung; sowohl im Credo als auch im Kirchenlied »spannt das Einstimmen und Zusammenstimmen als Klangereignis gewissermaßen den Hallraum des Glaubens auf.«¹²⁵ In diesem Hall wird ein Raum eröffnet, in den sich die Gläubigen mit ihrer Erfahrung hineinbegeben können, weshalb Wannenwetsch postuliert: »[W]ir singen uns gewissermaßen in den Glauben der Kirche hinein.«¹²⁶ Der im Singen eröffnete Hallraum des Glaubens ermöglicht es den Gläubigen, in die Erfahrung dieses Glaubens selbst einzutreten, da darin neben einem konkreten Ort auch eine bestimmte Sprache angeboten wird, die es erst möglich macht, entsprechende Glaubenserfahrungen zu machen.¹²⁷ Das Einstimmen in gemeinsame Lieder ist also mehr als nur kollektiver Ausdruck eines individuellen Innenraums des Glaubens. Kirchenlieder können das darin Besungene für den Einzelnen anbahnen, weil diese Lieder im aktiven Einstimmen, d. h. auch im leibkörperlichen Tun – beim Singen werden Mund, Zunge, Kehlkopf, Hals, Brust usw. direkt aktiviert, aber auch die gesamte Positur des Körpers beeinflusst den Klang der Stimme –, die Affekte des Menschen schulen und dadurch den Glauben in das Denken, das Fühlen sowie den Willen eingravieren.¹²⁸ Für eine solche Schulung der Affekte ist einerseits die aktive leibkörperliche Partizipation vonnöten und andererseits die synchrone und diachrone Gemeinschaft der Kirche.

Weiterhin sind es Momente der Stille, denen in einer Welt, in der Aufmerksamkeit zur bevorzugten Kapitalsorte mutiert,¹²⁹ in besonderer Weise unterbrechende Funktion zukommt.¹³⁰ In der Stille wird die Zweckfreiheit, die bereits dem spielerischen Moment der Liturgie

¹²⁵ Ebd., 332.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ »Sofern wir ohne eine bestimmte Sprache bestimmte Erfahrungen gar nicht machen können, wäre es demnach angemessen zu sagen, dass diese Lieder Glaubenserfahrung anbahnen, anstatt diese lediglich auszudrücken.« (Ebd., 332).

¹²⁸ Vgl. ebd., 333.

¹²⁹ »Es sind kaum noch unkontaminierte Ecken zu finden. Ganze Landstriche sind durch Werbung verstellt. Beim Fahren, beim Reisen, wo immer ein paar Menschen vorbeikommen, geht das Gerangel um die Aufmerksamkeit schon los.« (Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, 71).

¹³⁰ Erinnert sei hier an das Wort von Johann Baptist Metz: »Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.« (Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 184).

anhaftet, erneut sichtbar. Denn wo der Mensch sich aus dem geschäftigen Treiben seines Alltags, vom ständigen Dauerbeschuss von Informationen und von der ständigen Erreichbarkeit weg, in die Stille wagt, dort kann er einfachhin sein, ohne etwas zu leisten, ohne sich darzustellen. Er lernt, seine Aufmerksamkeit dem Sirenenengesang des Konsums sowie den Imperativen ständiger Geschäftigkeit zu entziehen, sie stattdessen auf Gott und sich selbst zu lenken. Still zu werden heisst, sich freizumachen von allem Lärm. Es bedeutet, sich unterbrechen zu lassen in der Hektik des Alltags, die Stimme und die Gedanken ruhen zu lassen, dem eigenen Leib Raum zum Atmen zu gewähren. Stille ist zudem der Ort des Hörens. Wo das Hören gepflegt wird, sei es das Hören auf Gott oder das Hören auf den Nächsten, vielleicht sogar das Hören auf die vermeintlichen Feinde, kann sich ein Verhältnis zur Welt etablieren, das nicht durch radikale Verfügbarmachung geprägt ist. Wer zuhören kann, hat gelernt, sich selbst zurückzustellen, seine eigene Meinung sowie seine Vorstellungen und Wünsche nicht immer allen anderen aufdrücken zu müssen. Zuhören ist ebenso wie das Knien oder der Friedensgruss eine Praxis, die nur im und mit dem Leib geschieht. Zuhören will gelernt sein. Obzwar auch hier die Liturgie nicht für pädagogische Zwecke missbraucht werden soll, werden doch in ihr Räume und Zeiten eröffnet, in denen sowohl auf die anderen (in der Lesung, der Predigt usw.), in den Momenten der Stille aber auch auf sich selbst (die eigenen Gedanken, leibliche Regungen usw.) und schliesslich in allem auf Gott gehört wird. Wo dies wiederholt praktiziert wird, da kann die Bereitschaft zur Stille, die Bereitschaft, vor allem auf Gott und den anderen zu hören, zu einer Disposition werden, die als Hörbereitschaft den eigenen Habitus prägen kann.

Schliesslich sei hier noch auf die leibkörperliche Dimension im Empfang der eucharistischen Gaben hingewiesen. Die Gläubigen schreiten nach vorne,¹³¹ um den Leib und das Blut ihres Herrn in Empfang zu nehmen, die Hände zum Gefäss bereit. Nach dem Zuspruch des Priesters wird die Hostie in die empfangenden Hände gelegt. Im Essen und Trinken, im Wein und im Brot,¹³² werden die Gaben einverleibt und damit wortwörtlich zu einem Teil der Empfangenden; sie

¹³¹ Für Guardini etwa kann das Schreiten selbst zum Gottesdienst werden: »Echtes Schreiten ist etwas Edles. [...] Zu lauterem Gottesdienst kann es werden.« (Guardini, *Von heiligen Zeichen*, 26).

¹³² »Brot ist Nahrung. Ehrliche, die wirklich nährt; kernhafte, deren man nie überdrüssig wird. [...] In der Gestalt des Brotes aber wird Gott lebendige Nahrung für uns Menschen.« (Ebd., 55). Wein dagegen ist nicht einfach nur ein durstlöschendes Getränk. In ihm wird das »Übermaass göttlicher Kostbarkeit« (ebd., 56) deutlich sichtbar.

werden durch sie genährt und belebt.¹³³ In diesem Geschehen der Inkorporierung erhalten die Teilnehmenden der Liturgie ihrerseits Anteilhabe an ihrem Herrn. Doch auch dies ist kein privates Geschehen. Weil die Eucharistie immer eine gemeinschaftliche Praxis darstellt und die gesamte Gemeinde gemeinsam am eucharistischen Mahl teilnimmt, weil alle denselben Leib und dasselbe Blut ihres Herrn zu sich nehmen, erhalten sie in diesem Sakrament auch Anteil aneinander. In der leibkörperlichen Konfrontation mit dem eucharistischen Geschehen wird das christliche Metanarrativ erneut in konkret gestalthafter Weise ausgedrückt wie auch verleiblicht. Hier wird für die Gläubigen am eigenen Leibe spürbar, dass sie nicht aus sich selbst leben, dass ihr Leben ihnen vielmehr von Gott her entgegenkommt, dass »jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk« (Jak 1,17) vom Vater kommt, dass es zudem nicht ein einmaliges Geschenk ist, sondern von Gott ausströmendes ewiges Gnadengeschehen, das sich letztlich niemand nehmen, das man sich nur schenken lassen kann. Die Welt, die Dinge in ihr, die anderen, aber auch das Eigene sind hier nicht mehr nur Faktum noch einfachhin Datum, sie sind vielmehr *dona continua*, immer neu gegebene Gaben, die empfangen, aufgenommen und auf die in angemessener Weise reagiert werden sollen.¹³⁴ In der wöchentlichen oder gar täglichen eucharistischen Feier wird genau dieses Geheimnis im synästhetisch-leibkörperlichen Vollzug gefeiert. Zeit wird darin zur Heilszeit – damit zur Heilsgeschichte; Raum wird zum Heilsraum – damit zum Ort des Wirkens Gottes; der Mensch schliesslich wird in seinem Denken, seinem Fühlen, seinen Sinnen, seinem Leib, kurz: in seinem konkreten Dasein auf Gott ausgerichtet, und zwar auf denjenigen Gott, der sich in der Selbsthingabe Jesu Christi an die Menschen und seinen Vater offenbart hat und der nun im Brot und im Wein sicht-, tast-, riech- und schmeckbar geworden ist. Verwiesen wird der Mensch zudem auf die konkrete Feiergemeinschaft, auf die aus der trinitarischen Selbsthingabe hervorgehende geisterfüllte

¹³³ »Nicht nur erkennen möchten wir Ihn, nicht nur lieben, sondern Ihn greifen, halten, haben – ja, sagen wir es getrost, essen, trinken, in uns hinein, bis wir von Ihm gesättigt wären, gestillt, Seiner voll«. (Ebd., 54).

¹³⁴ Im Zusammenhang mit dieser Logik von Annahme und Rückgabe sei hier an den Topos des Menschen als Priester der Schöpfung erinnert, der prominent bei Schmemmann erscheint: »The first, the basic definition of man is that he is the priest. He stands in the center of the world and unifies it in his act of blessing God, of both receiving the world from God and offering it to God – and by filling the world with this eucharist, he transforms his life, the one that he receives from the world, into life in God, into communion with Him. The world was created as the ›matter,‹ the material of one all-embracing eucharist, and man was created as the priest of this cosmic sacrament.« (Schmemmann, *For the Life of the World*, 15; vgl. weiterhin: Bordeianu, *Maximus and Ecology*, 118f.; vgl. diese Arbeit Kap. 11.3.3).

ekklesiale communio, die im gemeinsamen Mahl Teilhabe am Sohn erhält und zum Ort wird, an dem die Heilsgeschichte anamnetisch vergegenwärtigt und deren Ziel proleptisch antizipiert wird. Damit ist ein Ort eröffnet, an dem die Gläubigen in diese Geschichte eintreten, ein Ort, an dem sie sich ganzheitlich in die Heilsgeschichte Gottes verstricken lassen können und dadurch zur »Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe«¹³⁵ werden, zu der sie berufen sind.

In der Liturgie kommen Subjekt und Gemeinschaft, Erzählung und Leib zusammen; sie fusioniert das Ideale mit dem Realistischen,¹³⁶ das Rationale mit dem Affektiven,¹³⁷ das Handeln mit dem Widerfahrnis. Dieser ganzheitlichen Aufnahme der Lebensrealität ist ihre formative Kraft geschuldet.

12.4.3 Liturgische Praxis als Charakterbildung

Dass liturgischer Praxis ein dialektisches Moment eignet und sie damit für die teilnehmenden Subjekte immer einen Rückkopplungseffekt zeitigt, wurde etwa auch von Stanley Hauerwas, William Willimon und Donald E. Saliers insbesondere im Zusammenhang mit der Frage nach christlicher Charakterbildung herausgestellt. Da sich deren Einsichten teilweise mit den Erkenntnissen der hier vorgelegten Studie überschneiden, können die Perspektiven dieser drei Theologen kurz wiedergegeben werden.¹³⁸

Auf Stanley Hauerwas wurde bereits im Zusammenhang mit der Bedeutung von Geschichten für christliche Identität verwiesen. Dass hier erneut Ähnlichkeiten auftreten, kann deshalb kaum überraschen.

¹³⁵ LG 8.

¹³⁶ Vgl. Pickstock, *Liturgy, Art and Politics*, 160.

¹³⁷ Vgl. Pickstock, *Ritual*, 220.

¹³⁸ Im Folgenden beziehe ich mich neben den Primärquellen der genannten Autoren auch auf die Habilitationsstudie von Luca Baschera zur Bedeutung der Busse im evangelisch-reformierten Gottesdienst. Darin plädiert Baschera für ein pneumatisch-formatives Gottesdienstverständnis und untersucht in diesem Zusammenhang verschiedene Ansätze, die in ihrem theologischen Arbeiten das Augenmerk auf ebendiese formative Dimension liturgischer Praxis legen. Dafür rekurriert er sowohl auf die methodistischen Theologen Stanley Hauerwas, Donald Saliers und William Willimon als auch auf Bernd Wannenwetsch sowie auf den Religionsphilosophen James K.A. Smith. Dieses Plädoyer geschieht dezidiert in Abgrenzung zu einem Gottesdienstverständnis, das von Baschera als anthropologisch-expressiv bezeichnet und als dessen Hauptvertreter sowie Begründer er Friedrich Schleiermacher bestimmt. Der Kult der Gemeinde sei in dieser Perspektive Aktualisierung des frommen Bewusstseins, d. h. Ausdruck einer frommen Innerlichkeit. Bis heute seien viele Ansätze in der evangelischen Liturgik von einem solchen Verständnis geprägt (vgl. Baschera, *Hinkehr zu Gott*, 11–29; zum pneumatisch-formativem Gottesdienstverständnis: ebd., 30–58).

Wie weiter oben herausgestellt, muss die christliche Gemeinschaft aus seiner Perspektive den Ort darstellen, an dem es möglich wird, in die biblischen Geschichten einzutauchen, indem diese Geschichte Gottes mit der Welt gemeinsam erzählt und bewohnt wird.¹³⁹ Sein gesamtes Werk ist durchdrungen von der Überzeugung, dass Charakterbildung¹⁴⁰ durch tugendhaftes Verhalten einerseits für jeden Christenmenschen *conditio sine qua non* für den eigenen christlichen Weg darstellt. Andererseits aber kann Charakterbildung nur innerhalb von Praktiken einer konkreten Gruppe geschehen, denn der Charakter wird konstituiert durch »the rules, metaphors, and stories that are combined to give a design or unity to the variety of things we must and must not do in our lives.« Entsprechende Regeln, Metaphern und Geschichten, die der Mensch für die Organisation seines Lebensplanes benötigt, »are inherited from our culture and our particular biographical situation.«¹⁴¹ Da für Hauerwas menschliche Existenz letztlich narrativ geformt ist,¹⁴² kann Charakterformung demnach auch nur dort wirklich erfolgreich stattfinden, wo die praktische Einübung in eine bestimmte Geschichte geschieht. Demzufolge hat christliche Charakterformung immer mit der Einübung in das christliche Leben und damit mit der Einübung in eine bestimmte Lebensform mit ihren Geschichtenhorizonten zu tun. Hier kommt nun aber erneut die Abhängigkeit von anderen Menschen in den Blick. In Aufnahme der Einsichten MacIntyres schreibt Hauerwas: »Our initiation into a story as well as the ability to sustain ourselves in that story depends on others who have gone before and those who continue to travel with us.«¹⁴³ Die Geschichte, um die es hier geht, ist die grosse Geschichte Gottes, die letztlich nicht allein durch das Erzählen weitergegeben wird: »The story is not merely told but embodied in a people's habits that form and are formed in worship, governance, and morality.«¹⁴⁴ Gerade deshalb kann christliche Charakterbildung – wie auch sonst jegliche Charakterbildung – nur innerhalb eines sozialen Rahmens gedacht werden, in welchem bestimmte Praktiken wiederholt ausgeführt werden. Durch die Praktiken konkreter Gemeinschaften, nicht zuletzt der

¹³⁹ Vgl. Hauerwas, *A Story-Formed Community*, 198.

¹⁴⁰ Der Charakter sei nicht allein Ergebnis der eigenen Entscheidungen, »but rather the form our agency takes through our beliefs and intentions.« (Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*; Hauerwas, *Selig sind die Friedfertigen*, 39).

¹⁴¹ Vgl. Hauerwas, *Vision, Stories, and Character*, 169.

¹⁴² Vgl. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 35.

¹⁴³ Ebd., 45. Siehe zu MacIntyre: »I find myself part of a history and that is generally to say whether I like it or not, whether I recognize it or not, one of the bearers of a tradition.« (MacIntyre, *After Virtue*, 221).

¹⁴⁴ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 98.

kirchlichen Gemeinschaften, wird das christliche Metanarrativ vermittelt, »sodass diejenigen, die an diesen Praktiken teilnehmen, sich in das christliche Selbst- und Weltverständnis einüben und dabei eine Transformation ihres Charakters erfahren.«¹⁴⁵ Aufgrund dieser Nähe von Gemeinschaftspraktiken und dem Eintritt in die Geschichte der entsprechenden sozialen Grösse betont Hauerwas die Zentralität der liturgischen Praxis resp. sieht darin die ausgezeichnete Möglichkeit gegeben, in eine Geschichte einzutreten, die den Charakter und damit den Menschen in seiner Gesamtheit prägt. Mit Samuel Wells bringt er diese Zusammenhänge folgendermassen ins Wort:

The liturgy offers [...] a series of ordered practices that shape the character and assumptions of Christians, and suggest habits and models that inform every aspect of corporate life – meeting people, acknowledging fault and failure, celebrating, thanking, reading, speaking with authority, reflecting on wisdom, naming truth, registering need, bringing about reconciliation, sharing food, renewing purpose. This is the basic staple of corporate Christian life – not simply for clergy, or for those in religious orders, but for lay Christians, week in, week out. It is the most regular way in which most Christians remind themselves and others and are reminded that they are Christians. It is the most significant way in which Christianity takes flesh, evolving from a set of ideas and convictions to a set of practices and a way of life.¹⁴⁶

In der Teilnahme an den geordneten Praktiken der Liturgie werden somit die Vorstellungen und der Habitus von Christen geprägt, was sich wiederum auf jede weitere Handlung auswirkt und damit zu einem christlichen Lebensstil führt. Deshalb ist Liturgie auch nicht lediglich Exteriorisierung dessen, was immer schon vorhanden ist, sondern als Einübung in eine bestimmte Lebensform die Voraussetzung für den Glauben.¹⁴⁷

Genannte Zusammenhänge wurden schon etwas früher von Donald Saliers herausgearbeitet. Für ihn ist klar: Wenn es darum gehen soll, seine Affekte und Tugenden, letztlich sein gesamtes Leben auf Jesus Christus auszurichten, dann sind eine Neuorientierung der eigenen Sensibilitäten und der eigenen intentionalen Handlungen sowie eine erneuerte Weltanschauung und ein neues Selbstverständnis vonnöten.¹⁴⁸ Auch aus seiner Perspektive geschieht diese Neuorientierung

¹⁴⁵ Baschera, *Hinkehr zu Gott*, 32 f.

¹⁴⁶ Hauerwas/Wells, *Christian Ethics as Informed Prayer*, 7.

¹⁴⁷ Vgl. Hauerwas, *The Liturgical Shape of the Christian Life*, 156.

¹⁴⁸ Vgl. Saliers, *Liturgy and Ethics*, 179.

durch den Eintritt in die Geschichte Jesu Christi, denn nur durch diese Geschichte wird deutlich, was es heisst, wie Jesus Christus zu leben. Deshalb erfordert die Einübung in entsprechende affektive Haltungen den kontinuierlichen Wiedereinstieg in diese Geschichte, welche die Identität Christi offenbart. Es ist die Liturgie, in der sowohl der wiederholte Einstieg in die Geschichte Jesu möglich wird als auch eine ständige Wiedereingliederung in die Sprache des Glaubens geschehen kann.¹⁴⁹ Liturgische Praxis fungiert als »primary communal mode of remembering and expressing the Christian faith and the Christian story. In the very activity of re-presenting and rehearsing features of existence described in the Scriptures, worshippers articulate their fundamental relations to one another and to the world. Worship is thus necessarily normative.«¹⁵⁰ Wenn also die fundamentalen Verhältnisse zum eigenen Selbst, zur Welt und zu den anderen in und durch die Liturgie der Kirche ausgedrückt und inkorporiert werden, dann scheint klar, dass die Liturgie für den Christenmenschen der ausgezeichnete Ort seiner Charakterbildung sein muss. Im Leben eines Christenmenschen muss das in der Liturgie gefeierte Geheimnis der Erlösung durch Tod und Auferstehung Christi die Basis und Quelle für die Formation der Person darstellen.¹⁵¹

Ähnlich reflektierte der Theologe William Willimon die Prozesse der Charakterbildung und bringt diese ebenso wie Hauerwas und Saliers mit liturgischer Praxis in Zusammenhang. Für ihn stellt der Charakter die grundlegende moralische Ausrichtung eines Menschen dar.¹⁵² Der menschliche Charakter ist nun aber kein statisches oder gar angeborenes Etwas, sondern selbst in einem Bildungsprozess begriffen. Solche Bildung geschieht im Kontext von Gemeinschaften mit ihren konkreten Praktiken und Überzeugungen und kann demgemäss auch unbewusst vonstattengehen. Der Gottesdienst stellt dabei den Ort dar, wo diese Bildung für den Christen exemplarisch geschehen kann, denn dieser ist letztlich eine regelmässig wiederholte gemeinschaftliche Praxis, die als solche inkulturierend wirkt.¹⁵³ Doch nach Willimon wirkt Liturgie nicht nur identitätsstiftend, indem sie die Feiernden in ihrem Glauben und ihrer Hoffnung bestärkt, ihr eignet auch eine entsichernde Dimension. Da in ihr die Lebenspraxis der Gläubigen immer wieder infrage gestellt wird und die Teilnehmenden zur Busse und zur Umkehr aufgerufen werden, liegt ihre Kraft

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 179; vgl. Saliers, *Worship as Theology*, 175.

¹⁵⁰ Saliers, *Liturgy and Ethics*, 175 f.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 187.

¹⁵² Vgl. Willimon, *The Service of God*, 28.

¹⁵³ Vgl. Baschera, *Hinkehr zu Gott*, 34 f.

neben ihrer identitätsstiftenden Dimension ebenso in ihrer kritischen Infragestellung.¹⁵⁴ Hierbei kann daran erinnert werden, dass Liturgie einen verändernden Effekt auf die Imaginationsfähigkeit der Feiernden zeitigen soll und kann. Das Moment der Infragestellung bisheriger Identitätsfigurationen gehört in diesem Prozess der Konfrontation mit der Welt der Liturgie und den darin befindlichen Protagonisten natürlicherweise hinzu. Deshalb kann die kritisch-entsichernde Dimension liturgischer Praxis nicht verwundern, schliesslich begegnet der Mensch darin demjenigen Gott, der in seiner dreifaltigen Liebesdynamik den in sich verkrümmten Menschen befreien und zur Beziehung mit sich selbst führen will. Infolge dieser Feststellung gilt weiterhin festzuhalten: Liturgische Praxis ist nicht einfach nur irgendeine gemeinschaftliche Tätigkeit, deren Wiederholung gewisse Rückkopplungseffekte zeitigt; vielmehr setzt sich der Mensch im gottesdienstlichen Geschehen dem Wirken Gottes aus. Es ist letztere Dimension, die von den drei behandelten Theologen immer wieder betont und gegenüber einer rein soziologischen Beschreibungsebene ins Feld geführt wird. Zweck des Gottesdienstes kann nicht einfach die Charakterbildung der Teilnehmenden sein, denn das würde bedeuten, den Gottesdienst für die eigenen Zwecke zu missbrauchen.¹⁵⁵ Gleichzeitig folgt aus der Verherrlichung Gottes, die Ziel jeglicher liturgischen Praxis sein muss, gerade weil sich die Gemeinschaft in ihr dem lebendigen Gott aussetzt, immer auch die Veränderung des Menschen. Deshalb kann Saliers von einer Dialektik sprechen, bei der die Verherrlichung Gottes immer die Heiligung des Menschen mit sich bringt.¹⁵⁶ Es sind diese zwei Aspekte, die er als doppelten Fokus der Liturgie beschreibt.¹⁵⁷

Somit kann im Gefolge dieser Theologen erneut postuliert werden, dass der liturgisch rituelle Eintritt in das gefeierte Geheimnis letztlich die Hingabe an die Begegnung mit Gott bedeutet; gleichsam eine Auslieferung an das Wirken Gottes am eigenen Selbst: »Die verändernde Wirkung des Rituals rührt demnach aus der Begegnung mit dem Selbst, dem anderen, der Welt und dem Göttlichen.«¹⁵⁸ Für Hauerwas, Willimon und Saliers gilt: Der christliche Glaube ist elementar von Gemeinschaft und Liturgie abhängig. In gemeinschaftlicher litur-

¹⁵⁴ Vgl. Willimon, *The Service of God*, 93.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 42. »When liturgy is regarded primarily as a means to moral exhortation or ethical motivation, it loses its essential character as praise, thanksgiving and anamnetic enactment of the mystery of faith.« (Saliers, *Liturgy and Ethics*, 187).

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 187. Dies erinnert an die Dialektik bei Kavanagh: Kavanagh, *On Liturgical Theology*, 76.

¹⁵⁷ Vgl. Saliers, *Liturgy and Ethics*, 183. Vgl. dazu auch: Baschera, *Hinkehr zu Gott*, 34–35.

¹⁵⁸ Zimmerman, *Liturgie I. Phänomenologisch*, 432.

gischer Praxis wird der Glaube eingeübt; der Einzelne kann sich in die Geschichte Gottes mit den Menschen, dabei insbesondere in die Geschichte Jesu Christi, verstricken lassen, wodurch sein Charakter – oder auch sein Habitus – so geformt wird, dass sein Handeln, Denken und Fühlen einer immer grösseren Entsprechung zu diesem Jesus Christus zugeführt wird.

12.4.4 Liturgische Praxis als Schule der Wahrnehmung

A modern secularist quite often accepts the idea of God. What, however, he emphatically negates is precisely the sacramentality of man and world. A secularist views the world as containing within itself its meaning and the principles of knowledge and action. He may deduce meaning from God and ascribe to God the origin of the world and the laws which govern it. He may even admit without difficulty the possibility of God's intervention in the world's existence. He may believe in survival after death and the immortality of the soul. He may relate to God his ultimate aspirations, such as a just society and the freedom and equality of all men. In other words, he may »refer« his secularism to God and make it »religious« – the object of ecclesiastical programs and ecumenical projects, the theme of Church assemblies and the subject matter of »theology.« All this changes nothing in the fundamental »secularity« of his vision of man and world, in the world being understood, experienced, and acted upon in its own immanent terms and for its own immanent sake. All this changes nothing in his fundamental rejection of »epiphany«: the primordial intuition that everything in this world and the world itself not only have elsewhere the cause and principle of their existence, but are themselves the manifestation and presence of that elsewhere, and that this is indeed the life of their life, so that disconnected from that »epiphany« all is only darkness, absurdity, and death.¹⁵⁹

So beschrieb Alexander Schmemmann das Verhältnis des säkularen Menschen gegenüber der Wirklichkeit. Auffallend an dieser Beobachtung ist, wie passgenau sie sich zu den Analysen vorliegender Studie verhält. Erinnert sei nur an Taylors Beschreibung eines *social imaginary* als »the way we naïvely take things to be.«¹⁶⁰ Anvisiert ist dabei Ähnliches wie bei Schmemmann, nämlich die vorreflexive Sicht auf Welt und Mensch, sowie die Sphäre spontaner Intuitionen. Im gelebten, unmittelbaren Verständnis dessen, was die Welt, die Menschen aber auch

¹⁵⁹ Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, 124.

¹⁶⁰ Taylor, *A Secular Age*, 30.

was Gott sein kann, lebt der säkulare Mensch, womit nicht nur areligiöse Personen gemeint sind,¹⁶¹ innerhalb eines »immanent frame«;¹⁶² sein Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Handeln usw. sind allesamt eingepfercht in ein »ausweglos dichte[s] Gewebe der Immanenz«.¹⁶³ Weshalb sich dies so verhält bzw. wieso dies überhaupt möglich ist, wurde in dieser Studie im Zusammendenken von Narrativität, Leiblichkeit, Identität, Imagination usw. untersucht: Imaginationshorizonte werden in der Verleiblichung von Narrativen soziokulturell präfiguriert. Die Vorstruktur des Denkens, Verstehens, Wahrnehmens und Handelns ist also nicht als zeit- und geschichtsloses Apriori zu verstehen, sondern in ihrer Wandelbarkeit je nach den in Geltung stehenden Metanarrativen einer gegebenen sozialen Grösse. Wo diese Narrative einer Gesellschaft individualistisch, meritokratisch, privatistisch, scientistisch und konsumorientiert sind, da ergeben sich entsprechende Imaginationshorizonte sowie Identitätsfigurationen. Gesehen wurde ja, dass sich die Metanarrative sowie die daraus sich speisenden soziokulturellen Imaginationshorizonte bis in die konkrete materielle Existenzweise einer sozialen Grösse einschreiben sowie deren Praktiken figurieren. Wo dies geschieht, stellt sich die Lebenswelt im Lichte ebenjener inkorporierten Imaginationskraft dar, weshalb – darauf wurde hingewiesen – die Verschiebungen in der Wahrnehmung der Welt, wie sie etwa in Schillers Ausspruch begegnet (»Ausgestorben trauert das Gefilde / Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick«¹⁶⁴) durchaus ernstzunehmende Verschiebungen in den Imaginationshorizonten verschiedener Epochen anzeigen. Im Westen der Gegenwart mit seinen imaginativen Logiken der Kapitalisierung, Technisierung, Digitalisierung, Virtualisierung, Individualisierung usw. kann es somit kaum verwundern, dass in der Sicht auf die Welt, das Selbst und die anderen, sowie hinsichtlich der präreflexiven Intuition und

¹⁶¹ Dem Plausibilitätsverlust eines transzendenten Gottes wurde zu Beginn dieser Arbeit mehrfach nachgespürt. Ein Beispiel davon erschien etwa in der Autobiographie Vilma Sturms: »Kaum sind noch die Gestade sichtbar, von denen ich kam; und die Worte, die Namen, die ich einmal hatte, um das Heilige zu benennen, haben sich in Nebel aufgelöst. Die Worte in der Kirche sind meine Worte nicht mehr [...] Schon der erste Satz des Vaterunsers, des Credo, lähmt meine Zunge. Ich soll es ›Vater‹ nennen, dies schauerliche Geheimnis hinter dem Lauf der Welt? Nie und nirgendwo auffindbar (weil es doch jenseits von Zeit und Ort ist) und schon gar nicht oben – denn wo ist oben, wo unten, wenn man sich auf einer rotierenden Kugel befindet? Es hat sich jeglichem Begriff, jeglichem Wort, jeglicher Anrede entzogen. Aller-äußerstenfalls kann ich sagen: Ich hoffe, daß er ist – nichts weiter.« (Sturm, *Barfuss auf Asphalt*, 327 f.).

¹⁶² Taylor, *A Secular Age*, 539–593.

¹⁶³ Adorno, *Negative Dialektik*, 362.

¹⁶⁴ Schiller, *Gedichte seit 1788. Die Götter Griechenlands*.

damit in der unmittelbar gelebten Alltags-Erfahrung Transzendenz kaum noch vorkommt. Transzendenz nicht im Sinne einer irgendwie gearteten Jenseitigkeit oder einer nur im Exzess erfahrbaren Sublimation. Transzendenz vielmehr in dem Sinne, dass die Welt als von der Herrlichkeit des Herrn erfüllt (Jes 6,3) und die anderen als im Bilde Gottes erschaffene Brüder und Schwestern gesehen werden können. Ein solcher Blick würde bedeuten, die Wirklichkeit als eine sakramentale Realität wahrzunehmen.¹⁶⁵

Der Verleiblichung von bestimmten Metanarrativen und den daraus hervorgehenden soziokulturell präfigurierten Hermeneutiken wurde insbesondere im zweiten Teil der Studie unter verschiedensten Vorzeichen nachgespürt. Gesehen wurde die Bedeutung der leibkörperlichen Habituation für die Etablierung von Weltzugängen. Nicht allein motorische Fähigkeiten (Laufen, Fahrradfahren, Schwimmen, Bogenschiessen, Klavierspielen usw.) müssen durch wiederholte Praxis erlernt werden,¹⁶⁶ auch Wahrnehmung will gelernt sein.¹⁶⁷ Zudem stimmt sich der Mensch in der Sensibilisierung in ganz bestimmter Weise auf die Welt ein,¹⁶⁸ und schliesslich schlägt er in konkreten gemeinschaftlichen Konstellationen seine Wurzeln und bindet sich an Menschen, aber auch an Gegenstände, Räume und Orte.¹⁶⁹ Selbstverständlich geschehen viele dieser Habitualisierungsprozesse simultan. Zudem sind diese Prozesse nie komplett dem Einzelnen anheimgestellt. Gerade im Zusammenhang mit der Behandlung von Affordanzen wurde die Bedeutung der sozialen Grösse für die Generierung, Pflege und die Tradierung von formativen Praktiken gesehen.¹⁷⁰ Wo der Mensch eine neue Fähigkeit erlernt, da geschieht dies durch parti-

¹⁶⁵ »The term ›sacramental‹ means here [...] that the world, be it in its totality as cosmos, or in its life and becoming as time and history, is an epiphany of God, a means of His revelation, presence, and power.« (Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, 120).

¹⁶⁶ »Sich an einen Hut, an ein Automobil oder an einen Stock gewöhnen heisst, sich in ihnen einrichten, oder umgekehrt, sie an der Voluminosität des eigenen Leibes teilhaben lassen. Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln.« (*PhW*, 173).

¹⁶⁷ Das wurde etwa im Prozess des Lesen-Lernens oder der Farbwahrnehmung gezeigt (siehe Kap. 7.4.2).

¹⁶⁸ Die Sensibilisierung hat elementar mit dem Erfassen des Ausdruckscharakter der Welt zu tun, weshalb Thomas Fuchs in diesem Zusammenhang etwa vom Stimmungsraum spricht, der mit dem motorischen und perzeptiven Richtungsraum immer zugleich gegeben sei. Der wahrgenommene Raum ist niemals einfach neutraler Schauplatz, sondern selbst von Ausdruck und Wertqualitäten durchzogen (Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 194).

¹⁶⁹ In erster Linie ist damit die soziokulturelle Dimension leibkörperlicher Existenz gemeint.

¹⁷⁰ Siehe dazu diese Arbeit Kap. 7.4.4.

zipative Einübung, wobei mit dem Aneignen bestimmter Bewegungsabläufe immer auch der den Praktiken eigene normative Standard erlernt wird.¹⁷¹ Gesprochen wurde von einer Ausbildung der Aufmerksamkeit,¹⁷² bei der allmählich gelernt wird, die auffordierenden Aspekte der Umgebung zu erkennen, d. h. diejenigen Aspekte wahrzunehmen, die zu einer bestimmten Handlung auffordern. Wenn durch die soziale Inkulturierung in die Praktiken einer Lebensform bestimmte Handlungsmöglichkeiten erst ins Wahrnehmungsfeld gelangen, die Praktiken aber sowohl sozial generiert als auch weitergegeben werden, dann scheint folgendes klar etabliert: Unsere Wahrnehmung ist durch die Praktiken unserer Lebensform präfiguriert. Die eigene Lebenswelt wird also gerade aufgrund dieser leibhaften Inkulturierung in eine bestimmte Lebensform niemals neutral wahrgenommen, sondern immer schon in ihrer Sinn- und Werthaftigkeit für mögliches Handeln. Was als sinn- und wertvoll erscheint, ist somit bis zu einem gewissen Grade immer rückgebunden an die konkrete Lebensform.¹⁷³ Entsprechend lässt sich auch vom Affordanzkonzept her behaupten, dass sich der Imaginationshorizont einer Lebensform bis in die Wahrnehmungsmöglichkeiten ihrer Bewohner hinein inkarniert und damit auch die Lebenswelt vorstrukturiert. Die Lebenswelt erscheint im Lichte der soziokulturellen Imaginationspotenziale.

Damit scheint neues Licht auf die Bedeutung des Gemeinschaftscharakters kirchlicher Liturgie. Liturgische Praktiken sind ihrerseits zwar diverse, aber in Bezug auf das sie leitende Metanarrativ homologe Praktiken der Wahrnehmungsschulung, in der der Einzelne lernt, die Welt so wahrzunehmen, wie sie im christlichen Metanarrativ aufscheint. Eine christliche Lebensform ist deshalb ohne den Gottesdienst mit seinen Lesungen, Gesängen, Gebeten, Gesten, Bekenntnissen, seinem Essen und Trinken usw. undenkbar.¹⁷⁴ Ziel liturgischer

¹⁷¹ Vgl. Rietveld/Kiverstein, *A Rich Landscape of Affordances*, 330. Hinzugefügt werden kann hier, dass neben dem normativen Standard der Praxis diese auch in ihren weiteren Sinnbezügen erscheint und deshalb in ihrer Ein- und Ausübung mitschwingende Faktoren wie Gefühle, Stimmungen und Atmosphären usw. angeeignet werden.

¹⁷² Vgl. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 243.

¹⁷³ Vgl. Elias, *The Extent of our Abilities*, 251.

¹⁷⁴ Bernd Wannenwetsch hat in seiner Studie »Gottesdienst als Lebensform« diesen Zusammenhängen unter etwas anderen Vorzeichen nachgespürt. Eine Lebensform sei mehr als ein blosser Lebensstil, der von Einzelnen frei gewählt werden könne, eher erwachse sie aus einem gemeinsamen Ethos und präge immer schon die Wahrnehmung von Dingen, die Verwendungsweise von Begriffen sowie die ethischen Urteile ihrer Bewohner (vgl. Wannenwetsch, *Gottesdienst als Lebensform*, 35 ff. Vgl. weiterhin: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 242). Als dezidiert christliche Lebensform bestimmt Wannenwetsch den Gottesdienst. Dies sowohl deshalb, weil die Übereinstimmung in den Urteilen als die Bedingung für ethische Diskurse im Got-

Praxis wäre es in diesem Sinne, die Wirklichkeit sakramental, d. h. die Realität als von Gott herkommend und zu Ihm hinstrebend, von Ihm gehalten und Ihn ausdrückend wahrnehmen zu lernen. Indem nun in der liturgischen Praxis die gesamte Wirklichkeit, d. h. sowohl Materie und Natur, Symbole, Sprache, menschliche Leiblichkeit und Intersubjektivität einbezogen wird, diese Realitäten aber auf Gott ausgerichtet werden, transformiert sie diese Wirklichkeit zu einer sakramentalen

tesdienst implizit gegeben ist, da diese Übereinstimmung, zu der die Gottesdienstteilnehmenden gelangen würden, als die Übereinstimmung mit dem Gnadenurteil Gottes über die Sünder gelten kann. Auf der anderen Seite kann der Gottesdienst als Lebensform bezeichnet werden, weil seine Existenz radikal antifunktionalistisch und damit in eminenter Weise politisch ist (vgl. Wannenwetsch, *Gottesdienst als Lebensform*, 37). Seine Verwendungsweise des »Politischen« könnte an dieser Stelle verwirren. Er selbst rekurriert in seinem Gebrauch des Begriffs auf Hannah Arendt, die in ihrer Studie »Vita activa« menschliches Tätig-Sein in drei Grundbereiche auffächert: Arbeit, Herstellen und Handeln. Das Handeln bezeichnet dabei die politische Form des Tuns und unterscheidet sich von den anderen zwei Tätigkeitsbereichen dadurch, dass es kein anderes Ziel verfolgt als das gemeinsame Handeln in der politischen Gemeinschaft. Es würde dabei darum gehen, im Sprechen und Handeln die Initiative zu ergreifen und einen neuen Anfang in der Welt zu setzen (Arendt, *Vita activa*, passim, 165; Wannenwetsch, *Gottesdienst als Lebensform*, 31).

Wannenwetsch betont die identitätsstiftende Dimension dieses politischen Gottesdienstes. Indem nämlich im Gottesdienst immer wieder die christliche Leitgeschichte – in den Worten dieser Arbeit: das christliche Metanarrativ – gehört und die eigene Rolle mit den entsprechenden Positionalitäten eingeübt wird, können Christen lernen, ihr Leben so zu leben, dass durch den Alltag hindurch das Drama der christlichen Geschichte erkennbar bleibt (vgl. ebd., 216 ff.). Dadurch grenzt er sich von systemtheoretischen Annahmen ab, welche aufgrund der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung keine Möglichkeit für die Vermittlung der einzelnen Teilsysteme anerkennen können. Der Gottesdienst dagegen vermag durch die Verkündigung und die Feier des christlichen Metanarrativs den Christenbürgern eine Identität zu vermitteln, die integrativ wirksam werden kann (vgl. Baschera, *Hinkehr zu Gott*, 41). Doch auch für ihn geht es nicht um eine Funktionalisierung des Gottesdienstes hin zu einem Instrument der Identitätsbildung. Ganz im Gegenteil ist die christliche Gemeinde stets abhängig vom Wirken des Heiligen Geistes, ohne das der Gottesdienst im eigentlichen Sinne überhaupt nicht zustande kommen kann. Erst durch dieses Wirken des Geistes im Gottesdienst wird auch die Gemeinde allererst konstituiert. Deshalb ist Gottesdienst in erster Linie das formende Handeln Gottes am Menschen, d. h., Gott ist das primäre Subjekt liturgischen Feierns, während die Gottesdienstteilnehmenden »diejenigen [sind – N.M.], die selbst geformt werden, und zwar durch das Einüben in die Formen des Gottesdienstes.« (Wannenwetsch, *Die Ökonomie des Gottesdienstes – eine Alternative zum Gestaltungsparadigma im liturgischen Handeln*, 46). Wenn dies aber tatsächlich zutrifft, wenn der Gottesdienst als christliche Lebensform Ort der Formierung christlicher Identität ist und diese Identitätsgenerierung nicht in der Verfügungsgewalt der christlichen Gemeinschaft liegt, sondern durch das Wirken des Geistes hervorgebracht wird, dann bleibt die Kirche stets auf den Gottesdienst verwiesen als dem Ort, wo die Teilnehmenden aufgrund des Wirkens des Geistes immer wieder neu geformt werden und die Gemeinschaft der Gläubigen konstituiert wird (vgl. Baschera, *Hinkehr zu Gott*, 44).

und schenkt dem Menschen die Möglichkeit zu deren entsprechender Wahrnehmung.¹⁷⁵ Diese Zusammenhänge werden von Alexander Schmemmann selbst hervorgehoben. Er sieht in der kirchlichen Liturgie mögliche Potenziale, um die »säkulare Wahrnehmung« der Wirklichkeit aufzubrechen und den Blick freizulegen auf die ontologische Tiefenstruktur der Realität. Weil die gesamte Wirklichkeit in der Liturgie auf Gott hin ausgerichtet und in Seinem Lichte perzipiert wird, markiert die Liturgie für Schmemmann denjenigen Ort, wo der Mensch zu dem werden kann, der er eigentlich hätte sein sollen, zum eucharistischen Geschöpf und damit zum *homo adorans*.¹⁷⁶ Sie hilft ihm dabei, seine sinnlichen, affektiven, rationalen und volitionalen Potenziale so zu trainieren, dass die ursprüngliche Sakramentalität der Welt wieder wahrgenommen werden kann. Denn Christus ist nicht gekommen, um unserer Wirklichkeit einen übernatürlichen Oberbau zu verleihen, sondern um sie zu transformieren, damit sie wieder zum Medium der Kommunikation mit Gott werden kann.¹⁷⁷ In der Liturgie der Kirche wird diese Wirklichkeitstransformation gerade durch die Gebete und Riten anamnetisch vergegenwärtigt, weil durch sie die ursprüngliche Sakramentalität und Symbolizität der Welt erscheint: »Der christliche Gottesdienst ist vielmehr zunächst und vor allem deshalb symbolisch, weil die Welt als solche, als Gottes eigene Schöpfung, symbolisch, *sakramental* ist; dann aber auch, weil es das Wesen der Kirche, ihre Aufgabe in ›dieser Welt‹ ist, dieses Symbol zu erfüllen, es als die ›allerwirklichste Wirklichkeit‹ zu verwirklichen.«¹⁷⁸

Im Versuch, die Einsichten Schmemmanns mit dem Affordanzkonzept zusammenzudenken, schreibt Victoria Lebyzak: »Sacramental affordances identify the unique way in which the world, through the liturgy, radiates an array of sacramental presensings of divine grace that engage the hearts of perceivers.«¹⁷⁹ Solche liturgischen Objekte und Handlungen affordieren bestimmte Bedeutungen, welche den Einzelnen sowie die kirchliche Gemeinschaft dazu einladen, auf sie zu reagieren und mit ihnen zu interagieren. Die Gegenstände der Liturgie, wie etwa der Altar, die Heilige Schrift, das Weihwasser, der Weihrauch, Brot und Wein in der Eucharistie usw., vermitteln Bedeutungen und laden dazu ein, mit diesen Gegenständen in eine wahrnehmende sowie teilweise aktiv interagierende Beziehung zu treten.¹⁸⁰ In diesem

¹⁷⁵ Vgl. Lebyzak, *Perceiving the Divine*, 527.

¹⁷⁶ Vgl. Schmemmann, *For the Life of the World*, 15.

¹⁷⁷ Vgl. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 49.

¹⁷⁸ Schmemmann, *Eucharistie*, 65.

¹⁷⁹ Lebyzak, *Perceiving the Divine*, 528.

¹⁸⁰ Vgl. ebd.

eröffneten Sinnhorizont der Liturgie soll Wasser etwa als Weihwasser, ein Tisch als Opferaltar, die Kerze als Zeichen der Gegenwart Gottes, Brot als Leib, Wein als Blut usw. wahrgenommen werden.¹⁸¹ Durch den wiederholten Eintritt in diese von der Liturgie eröffneten Horizonte werden die menschlichen Wahrnehmungsfakultäten in der Konfrontation mit konkreten Gegenständen und Handlungen geschult. Erneut kommt hier der leiblichen Verfassung menschlicher Existenz hohe Relevanz zu. Denn der Umgang mit Affordanzen, die Einübung in die richtige Wahrnehmung und den richtigen Umgang erfordern leibkörperliche Aktivität, die elementar dazu beiträgt, die Aufmerksamkeit sowie die Gedanken und die Gefühle der Feiernden auf die Heilsgeheimnisse des Glaubens hinzuordnen.¹⁸² Deshalb ist Liturgie auch nicht lediglich die affektive Ergänzung zur intellektuellen Reflexion über bestimmte Sachverhalte, vielmehr vollzieht sich in ihr die Integration aller Aspekte verleblichter Subjektivität in das Leben Christi.¹⁸³ Indem nun die volle Aufmerksamkeit auf die Gegenstände liturgischen Handelns gelenkt wird, bringen die Feiernden sich selbst in eine Situation gezielter Interaktion mit der sakramentalen Realität dieser Objekte. Häufig geschieht dies mithilfe bewusst eingenommener körperlicher Haltungen wie dem Knien, Stehen, Verbeugen usw. Es handelt sich dabei um verkörperte Reaktionen auf die kollektiv erblickten sakramentalen Möglichkeiten, die von den Handlungen und Gegenständen ausgehen.¹⁸⁴ Lebzyak betont die Bedeutung bewusster und wiederholter körperlicher Auseinandersetzung mit Objekten, die zu einem immer müheloserem und geschickteren Umgang mit ihnen führen. Sobald diese Fähigkeiten des Umgangs erlernt sind, können sie ins Hintergrundbewusstsein menschlicher Erfahrung treten und in sein Körperschema resp. sein Leibgedächtnis integriert werden.¹⁸⁵ Ähnlich wie ein See die Möglichkeit zum Schwimmen anbietet und sich der menschliche Körper durch wiederholte Übung zu einem schwimmfähigen Körper entwickeln kann, vollzieht sich auch in der Liturgie ein entsprechender Inkorporationsprozess. Das Erlernen von wahrnehmungsgeleiteten Körperbewegungen verlangt die bewusste Aufmerksamkeit des Lernenden, denn um den Körper situationsangepasst zu halten und die Gliedmassen handlungsadäquat zu bewegen, ist zu Beginn eines Lernprozesses hohe Konzentration gefordert. Je

¹⁸¹ Vgl. ebd., 529.

¹⁸² Vgl. ebd., 531.

¹⁸³ Vgl. Coakley, *Beyond »Belief«*, 144. In der Logik des Eintritts in das christliche Metanarrativ könnte auch gesagt sein: Die Liturgie ist auf die »Einbindung des gesamten Selbst in den Mythos gerichtet.« (Zimmerman, *Liturgie I. Phänomenologisch*, 431).

¹⁸⁴ Vgl. Lebzyak, *Perceiving the Divine*, 532.

¹⁸⁵ Vgl. ebd.

mehr entsprechende Handlungen wiederholt werden, desto weniger bewusste Aufmerksamkeit ist für die Handlungsausführung noch vonnöten. Schliesslich verschwindet das Bewusstsein um die eigenen Körperbewegungen beinahe vollständig und zieht sich ins Hintergrundbewusstsein zurück¹⁸⁶ – um mit Merleau-Ponty zu sprechen: Sie wird Teil menschlicher Praktognosie.¹⁸⁷ In diesem Sinne kann von einer leibkörperlichen Einübung ins Christentum durch die liturgische Praxis ausgegangen werden: Knien, Stehen, Verbeugen, das Kreuzzeichen usw. werden in das praktische Wissen der Gläubigen inkorporiert und werden dadurch zu einem Teil ihrer eigenen Identität, anstatt zu heteronom verordneten rein äusserlichen Vollzügen.¹⁸⁸ Indem die Gläubigen die liturgischen Bewegungen einüben und sich auf die symbolischen Bedeutungen der rituellen Vollzüge einstimmen, können sie die Wahrnehmungsfähigkeit erwerben, die für ein »Schwimmen« im liturgischen Raum erforderlich ist. Der natürliche Leibkörper des Menschen kann durch diese verkörperten liturgischen Praktiken von einem natürlichen zu einem anbetenden verwandelt werden,¹⁸⁹ womit er zu einem öffentlich sichtbaren Zeichen für das Telos des Menschen als dem homo adorans wird.¹⁹⁰

Weiterhin stellt Lebzyak fest, dass für die Wahrnehmung sakramentaler Affordanzen im liturgischen Vollzug nicht allein die richtige Disziplinierung der psychologischen Fakultäten erforderlich ist, sondern auch der Erwerb und die Kultivierung der Fähigkeiten zur geistlichen Wahrnehmung zentralen Stellenwert besitzen. Dabei darf geistliche Wahrnehmung nicht so verstanden werden, als könnte Gott direkt wahrgenommen werden, gleichsam an der materiellen Welt vorbei. Vielmehr ist auch die geistliche Wahrnehmung immer an konkrete

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 532f.

¹⁸⁷ Vgl. *PhW*, 170.

¹⁸⁸ Lebzyak veranschaulicht dies am Beispiel des Kreuzzeichens: »For instance, when people are beginning to practice the sign of the cross, they intentionally attend to the movements of their hands and often self-consciously check whether the gestures are performed correctly. But once this gesture has become an incorporated practice, the skillful performance of the sign of the cross becomes a part of the person's psychosomatic identity and the gesture is integrated into the background of his or her embodied awareness. The more the individuals advance in incorporating liturgical movements into their own bodily gestures, the more their awareness of these movements becomes habitual and not directly attended to.« (Lebzyak, *Perceiving the Divine*, 533).

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 533.

¹⁹⁰ »So when in the course of liturgy we are transformed into a wholly signifying – because worshipping – body, we are at that moment closest to our fulfillment as human beings.« (Pickstock, *Liturgy and the Senses*, 725).

materielle Objekte rückgebunden.¹⁹¹ Sie nimmt diese nun aber in ihrer Sakramentalität wahr: »In other words, what one perceives are the sacramental affordances of material acts and objects and how one perceives them is through the unified act of bodily and spiritual sense-perception.«¹⁹² Die physischen Sinne sollen also durch die Liturgie eine Neuausrichtung erfahren, damit sie fähig werden, die Welt in ihrer sakramentalen Tiefenstruktur wahrzunehmen. Lebzyak verweist hier wieder auf Schmemann, der genau diese Neuausrichtung und Verwandlung der Sinne durch die liturgische Praxis beschreibt:

The eternal task of faith and of the Church is to overcome this sinful, monotonous habituation; to enable us to see once again what we have forgotten how to see; to feel what we no longer feel; to experience what we are no longer capable of experiencing. Thus, the priest blesses bread and wine, lifting them up to heaven, but faith sees the bread of life, it sees sacrifice and gift, it sees communion with life eternal.¹⁹³

In diesem Sinne liesse sich das Wort Blondels etwas umformulieren: Wahrnehmung ist Metaphysik im Vollzug.¹⁹⁴ Es wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass die Wirklichkeit immer schon in einem hermeneutischen Referenzrahmen erscheint, dass sich Welt immer schon als eine bestimmte zeigt und damit jede Phänomenologie notwendigerweise hermeneutisch ist – damit letztlich auch metaphysisch. Wie die Dinge wahrgenommen und bewertet werden, wie mit ihnen umgegangen wird usw., hat mit der inkorporierten Metaphysik zu tun.¹⁹⁵ Deshalb ist die Verwandlung der physischen Sinne, die im gegenwärtigen Westen ihre Habitualisierung in einer transzendenzarmen Lebenswelt erfahren, umso wichtiger.

Überdies kann mit Lebzyak festgestellt werden, dass obwohl die Fähigkeit zur Wahrnehmung von sakramentalen Affordanzen Gnadengeschenk ist, sie dennoch gleichzeitig nur dann überhaupt im Raum des Möglichen erscheint, wenn sie kontinuierlich gepflegt wird, d. h., wenn sich eine Synergie zwischen freier Gabe und dankbarer Annahme einstellt. Auf der Seite des Menschen bedeutet dies: Um die Fä-

¹⁹¹ Vgl. Lebzyak, *Perceiving the Divine*, 536.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Schmemann, *Celebration of Faith*, 122.

¹⁹⁴ »Das menschliche Leben ist Metaphysik im Vollzug (*en acte*)«. (Blondel, *Geschichte und Dogma*, 25).

¹⁹⁵ Erinntet sei an Bourdieus Beobachtung zur Inkorporierung. Insbesondere in der Primärsozialisation würde durch konkrete Praktiken eine stille Pädagogik inkorporiert, »die es vermag, eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik über so unscheinbare Ermahnungen wie ›Halt dich gerade!‹ oder ›Nimm das Messer nicht in die linke Hand!‹ beizubringen«. (SS, 128).

higkeit zur geistlichen Wahrnehmung zu erlangen, ist die wiederholte praktische Konfrontation mit der kirchlichen Liturgie unumgänglich, denn dort lernen die Gläubigen, sakramentale Affordanzen liturgischer Objekte und Handlungen wahrzunehmen.¹⁹⁶ Der Einzelne ist somit eingeladen, in die liturgischen Praktiken der kirchlichen Gemeinschaft einzustimmen und sich mit allen anderen Feiernden im gemeinsamen intentionalen und leibkörperlichen Handeln konkret auf die Liturgie einzulassen. Es sind diese Gemeinschaftspraktiken, durch die er lernt, die Wirklichkeit wieder im Lichte Gottes wahrzunehmen, oder mit anderen Worten: der sakramentalen Affordanzen im liturgischen Geschehen gewahr zu werden.¹⁹⁷ Somit wird klar: Eine Synergie zwischen dem Gnadengeschenk Gottes und dem Empfang und der Kultivierung jenes Geschenks kann nur dort entstehen, wo sich der Gläubige wiederholt auf den Vollzug der Liturgie einlässt. Schmemmann selbst macht im Zusammenhang mit der Schulung der geistlichen Sinne für die Wahrnehmung sakramentaler Affordanzen auf die Bedeutung der Askese aufmerksam.¹⁹⁸ Denn wie bereits gesehen, sind geistliche Sinne nicht einfach unabhängig von den physischen Sinnen, sondern vermögen in der Wahrnehmung etwas von dem zu entdecken, was sich den ungeübten Sinnen entzieht. Somit ginge es darum, durch konkrete asketische Praktiken die geistlichen Sinne zu trainieren:

The disciplining of spiritual senses, which is necessarily coupled with physical ascetical practices, shapes them and makes them fit to encounter and perceive sacramental affordances. Ascetical liturgical practices, in other words, mold human persons to encounter God in everyday life and prepare them for worship at the Heavenly Liturgy.¹⁹⁹

Entsprechend stellt sich der liturgische Raum als Ort dar, wo die Wirklichkeit sowie die Wahrnehmungsfähigkeit durch konkrete Praktiken verwandelt werden. In der Liturgie wird gelernt, sich selbst, den anderen und die Welt im Lichte Gottes wahrzunehmen. Daraus folgt: Wenn das eigene Denken, Wahrnehmen, Fühlen und Handeln auf Gott hin transformiert werden sollen, ist es für die Gläubigen unerlässlich, immer wieder in die liturgische Feier einzutreten.²⁰⁰ Im

¹⁹⁶ Vgl. Lebzyak, *Perceiving the Divine*, 540.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 541.

¹⁹⁸ »There is no Christian life without martyrria and without asceticism, this latter term meaning nothing else, fundamentally, but a life of concentrated effort and fight.« (Schmemmann, *Problems of Orthodoxy in America*, 179).

¹⁹⁹ Lebzyak, *Perceiving the Divine*, 542.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 543.

Lichte der vorangegangenen Untersuchungen kann das Abschlusswort Schmemann überlassen werden:

No, we do not need any new worship that would somehow be more adequate to our new secular world. What we need is a rediscovery of the true meaning and power of worship, and this means of its cosmic, ecclesiological, and eschatological dimensions and content. This, to be sure, implies much work, much »cleaning up.« It implies study, education and effort. It implies giving up much of that dead wood which we carry with us, seeing in it much too often the very essence of our »traditions« and »customs.« But once we discover the true *lex orandi*, the genuine meaning and power of our *leitourgia*, once it becomes again the source of an all-embracing world view and the power of living up to it – then and only then the unique antidote to »secularism« shall be found. And there is nothing more urgent today than this rediscovery, and this return not to the past-but to the light and life, to the truth and grace that are eternally fulfilled by the Church when she becomes – in her *leitourgia* – that which she is.²⁰¹

12.4.5 Exkurs: *Martyria und Diakonia?*

Auf eine mögliche und durchaus legitime Anfrage soll an dieser Stelle kurz eingegangen werden. Es könnte sich nämlich die Frage erheben, wieso hier beinahe ausschliesslich die Dimension des liturgischen Selbstvollzugs der Kirche untersucht wurde. Was ist mit der Diakonia und der Martyria? Müsste diesen ekklesialen Vollzügen nicht ebenso zentraler Stellenwert für das Christsein im 21. Jh. zugemessen werden? Auf diese Frage kann hier ohne Umschweife affirmativ geantwortet werden. Die drei kirchlichen Grundvollzüge sind und bleiben auch für christliche Existenz im 21. Jh. essenziell. Die Gründe, weshalb hier trotzdem keine explizite Inaugenscheinnahme der anderen zwei genannten Vollzüge vorgenommen wird, gilt es, in aller Kürze offenzulegen. *Zunächst* kann auf den unspektakulären formalen Grund des Arbeitsumfangs hingewiesen werden. Weitere Untersuchungen hätten das Mass der Arbeit gesprengt. *Sodann* liegt die Fokussierung auf den liturgischen Vollzug in der Logik dieser Arbeit begründet. Schliesslich geht es im dritten Teil der Arbeit mit Blick auf die gesamte Studie darum, wie sich Menschen leibkörperlich in ein christliches Metanarrativ verstricken lassen können, um sich damit in ein christliches *imaginary* einzuüben. *Weiterhin* wäre zu konstatieren, dass die Diakonie und das Zeugnis als Selbstvollzüge der Kirche nicht von der gemeinschaft-

²⁰¹ Schmemann, *Worship in a Secular Age*, 134.

lich-liturgischen Dimension getrennt werden können. Liturgie ist immer auch Verkündigung und Bezeugung und verweist ausserdem auf die diakonische Logik der Kenosis Gottes, in die es einzutreten gilt.

Dass dabei konkrete Formen der diakonalen Praxis für eine christliche Habitusformierung absolut zentral sind, sollte aus den bis hierher behandelten Zusammenhängen deutlich geworden sein. Denn erst in der diakonalen Hingabe an den anderen lässt sich im eigenen Leben konkret nachvollziehen, was im Leben Christi aufscheint: die kenotische Selbsthingabe an die Welt. Diakonie ist somit unverzichtbarer Bestandteil christlichen Selbstvollzuges! Gleichwohl wird die diakonische Dimension christlicher Existenz im gegenwärtigen Westen weder von innerchristlichen noch von ausserchristlichen Bewegungen argwöhnisch beäugt. Ganz im Gegenteil scheint es gerade diese Dimension des Dienstes an den Menschen zu sein, die in der Meinung vieler Zeitgenossen den kirchlichen Institutionen überhaupt noch ein Existenzrecht verleiht. Demzufolge bestreitet denn auch kaum jemand die Relevanz der diakonischen Praxis im 21. Jh.

Wie aber verhält es sich mit der Dimension der Martyria, also mit dem Zeugnis und der Verkündigung? Gerade in Anbetracht von inneren und äusseren Anfragen an den Glauben wäre doch dessen intellektuelle Plausibilisierung absolut entscheidend. Es müsste doch möglich sein, »auch dem Agnostiker, dem religiös Unmusikalischen oder kirchlich Fernstehenden auf halberlei verständliche Weise zu sagen, was der christliche Glaube eigentlich meint, wenn er von Gott spricht«. ²⁰² Schliesslich ist doch genau diese intellektuelle Plausibilisierung im Blick, wenn der Verfasser des ersten Petrusbriefes seine Leser gemahnt: »Seid stets bereit, Rede und Antwort zu stehen, wenn jemand von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist« (1 Petr, 3,15). Als »Magna Charta der Fundamentaltheologie« ²⁰³ gibt dieser Vers die Stichworte für die intellektuelle Reflexion auf den Glauben sowie für seine vernünftige Verteidigung nach aussen. Tatsächlich war und ist die rationale Verantwortung des christlichen Glaubens eine unhintergehbare Dimension der christlichen Existenz im Allgemeinen und der theologischen Disziplin im Besonderen. Entsprechend ist die theoretische Reflexion natürlich auch Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit. Eingesehen wurde zwar, dass sich der Mensch weder aus seinen Verstrickungen heraus noch in neue Verstrickungen hineinreflektieren kann und der Aus- sowie Eintritt in diese vielmehr über die Ausübung konkreter Praktiken vonstattengeht. Nichtsdestotrotz bleibt auch gerade diese Einsicht eine Einsicht

²⁰² Negel, *Kugelworte*, 17.

²⁰³ Seckler, *Fundamentaltheologie*, 468.

der Vernunft und damit elementar auf die theoretische Reflexion verwiesen. In diesem Sinne versteht sich die vorliegende Studie natürlich dezidiert als fundamentaltheologisch und weiss sich somit auch an deren Doppelaufgabe der Selbsterfassung des Glaubens nach innen und der Kommunikation desselben nach aussen verwiesen.²⁰⁴ Dabei weist diese Doppelaufgabe eine logische Rangordnung auf, da jede Verteidigung des Glaubens ihren Ermöglichungsgrund in der Selbsterfassung des Glaubens findet. Glaube aber erschöpft sich nicht in einem Fürwahrhalten von bestimmten Sachverhalten, sondern besteht in einer vertrauensvollen Gesamtausrichtung des Lebens. Demnach ist er nicht zuletzt eine Kategorie der Praxis (Jak 2,18). Auch die beste Darlegung des Glaubens kann erst dann den Glauben wecken, wenn sie eingebettet ist »in ein Gesamtgefüge von Sinnlichkeit und Sinn, Eros und Ethos, Ritus und Mythos, theoretischer und praktischer Vernunft. Nur dann kann wachsen, was man ›Glauben‹ nennt.«²⁰⁵ In der Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen des Glaubens innerhalb einer postchristlichen Gesellschaft wurde die leiblich-habitueller Einfindung in Geschichten herausgehoben, um auf dieses Gesamtgefüge zu verweisen. Dass darin die Vernunft des Glaubens immer schon am Werk ist, soll hier nicht bestritten werden, dass diese aber erst innerhalb desselben Gesamtgefüges ihren angemessenen Ort erhält, gilt auch. Eine Vernunft, die sich selbst ausserhalb eines solchen Gefüges und damit ausserhalb einer christlichen Lebensform positionieren will, könnte keine Vernunft des Glaubens heissen, da Glauben, wie gesehen, eine Gesamtausrichtung des Lebens darstellt. Bei aller Bejahung der mittlerweile nicht mehr ganz jungen Forderung, »Kurzformeln des Glaubens«²⁰⁶ zu entwickeln und den Gläubigen sowohl für das eigene Verständnis als auch für die apologetische Aufgabe Werkzeuge an die Hand zu geben, stimmt der Vf. mit Metz überein, der konstatiert, »dass die sog. geschichtliche Identitätskrise des Christentums nicht eine Krise der Glaubensinhalte ist, sondern eine Krise der christlichen Subjekte und Institutionen, die sich dem praktischen Sinn dieser Inhalte, der Nachfolge, versagen.«²⁰⁷ Die gegenwärtige Krise der Kirche im Westen wird sich nicht allein durch bessere Argumente lösen lassen – so wichtig diese auch sein mögen. Der Selbstvoll-

²⁰⁴ Seckler spricht von der Glaubensverantwortung als grundsätzlicher Aufgabe der Fundamentaltheologie, die sinnvollerweise in zwei Hauptfunktionen aufgetrennt werden kann: 1. Selbsterfassung des Glaubens (Blickrichtung nach innen) und 2. Selbstbehauptung des Glaubens (Blickrichtung nach aussen) (vgl. ebd., 473–477).

²⁰⁵ Negel, *Kugelworte*, 22.

²⁰⁶ Siehe dazu etwa den kleinen Epilog in Karl Rahners Grundkurs des Glaubens (Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 422–432).

²⁰⁷ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 180.

zug christlicher Existenz ist vielmehr angewiesen auf Menschen, die sich vollumfänglich der Nachfolge hingeben; auf Menschen, die dazu bereit sind, das gesamte Leben am Leben Christi auszurichten. Eine ausgezeichnete Möglichkeit für die betreffende Ausrichtung wurde dabei in der leibkörperlichen Einfügung in die Heilsgeschichte gefunden, die sich in besonderer Weise in der liturgischen Praxis der Kirche vollziehen kann. Damit ist die reflexiv-zeugnishafte Dimension natürlich nicht ausgeschlossen, denn dass nicht zuletzt die Vernunft in der Orientierung des eigenen Lebens am Logos selbstverständlich eine absolut zentrale Rolle spielt, liegt auf der Hand. Unbeschadet der bereits vorgebrachten Gründe für die Fokussierung auf die liturgische Dimension des christlichen Selbstvollzuges war diese denn auch – wie bereits weiter oben betont – schlicht und ergreifend dem spezifischen Frageinteresse dieser Studie geschuldet.

12.5 CHRISTLICHE ASKESE

Wer nach vorangehender Inaugenscheinnahme der formativen Dimension liturgischer Praxis darauf hinweisen wollte, dass die beschriebenen Effekte nirgendwo zu sehen seien, dass es sich in der Wirklichkeit so nicht verhalte, dem könnte mit dem geflügelten Wort Hegels erwidert werden: Umso schlimmer für die Wirklichkeit! Und tatsächlich, damit wäre etwas getroffen. Die gesamte Schöpfung wartet schliesslich »sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes« (Röm 8,19) und damit auf das Offenbarwerden ihrer eigenen Wirklichkeit als von Gott geschaffen und zu Ihm hinstrebend. Wo sich die Wirklichkeit dagegen stellt, da ist es wahrlich schlimm um sie bestellt. Gleichwohl gibt der formulierte Einspruch zu denken. Denn tatsächlich, nehmen nicht allwöchentlich jahrein jahraus Millionen, wenn nicht gar Milliarden von Gläubigen an christlichen Liturgien teil? Wenn liturgische Praxis zu einem Selbst-, Welt- und Fremdverhältnis führen würde, das von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt wäre, müssten diese Gläubigen dann nicht etwas erlöster aussehen?²⁰⁸ Wo sind denn die Menschen, deren Denken, Fühlen, Wahrnehmen und Handeln christoforme Gestalt gewonnen haben? Hierauf wäre zweierlei zu antworten.

Erstens gibt es sie durchaus, die Gläubigen, die sich vom Ruf Christi in Anspruch nehmen lassen, die ihren Habitus vom Habitus Christi her und auf ihn hin orientieren. Wo solche Menschen sind, da fin-

²⁰⁸ »Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müssten mir seine Jünger aussehen!« (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra II. Von den Priestern*. [KSA 4], 118).

den sich die von Paulus beschriebenen Früchte des Geistes: »Liebe, Freude, Frieden, Geduld, Güte, Rechtschaffenheit, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung« (Gal 5,22–23). Wer kennt sie nicht, solche Personen, die mit ihrer einfachen Anwesenheit, mit einem liebevollen Wort, mit einer heiligen Aufmerksamkeit den Raum durchstrahlen? An ihnen wird sichtbar, was mit »Heiligen« gemeint sein könnte: Menschen, die sich vollständig der Gnade Gottes anheimgegeben und ihr Leben ganz auf diesen Gott hin ausgerichtet haben, deshalb auch mit sich selbst und den anderen einen liebevollen und geduldigen Umgang finden konnten. Dass es nicht solche Menschen sind, die in unserer Welt mit ihren gegenwärtigen Plausibilitäten hervorgehoben werden, löst kaum Verwunderung aus. Einige dieser Selbstverständlichkeiten, die herausgehoben wurden, waren unter anderen: Selbstvermarktung, Verfügbarmachung, Konkurrenzierung, Privatisierung, Individualisierung sowie der ubiquitäre Konsum. Auch wenn sich unser gegenwärtiges Weltverhältnis keinesfalls darin erschöpft und es durchaus Entwicklungen gab und gibt, die positiv zu bewerten sind und teilweise gewisse Kongruenz zu einem christlichen Weltverhältnis aufweisen, so liest sich vorangehende Aufzählung dennoch wie eine Invertierung der Früchte des Geistes. Menschen, die sich selbst zurücknehmen, die das Leben nicht bis ins Letzte auspressen müssen und die Wirklichkeit als geschenke annehmen können, besetzen in dieser imaginativen Grosswetterlage vielleicht noch den Platz einer schönen Seele,²⁰⁹ ernst genommen werden sie kaum noch in einer Welt, in der es – mit Stirner gesprochen – nur noch um den Einzigen und sein Eigentum geht.²¹⁰

Gleichwohl wäre zu fragen, wie es sein kann, dass Menschen sich jede Woche oder gar mehrmals wöchentlich der kirchlichen Liturgie aussetzen, ihr teilweise selbst vorstehen, gleichzeitig aber diese Teilnahme keine positiven Veränderungen zeitigt, mehr noch, dass es unter diesen Menschen solche gibt, die ein unvorstellbar brutales

²⁰⁹ Hegel bezeichnete die schöne Seele als wirklichkeitslos, da sich diese nicht entäusern würde und damit in der Wirklichkeit keinen Stand gewönne. Somit scheint die schöne Seele zwar in sich harmonisch zu ruhen, nach aussen allerdings hat sie keine Wirkkraft (vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 491).

²¹⁰ Erinnert sei dabei an Stirners programmatischen Egoismus: »Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist! Ihr meint, Meine Sache müsse wenigstens die ›gute Sache‹ sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für Mich keinen Sinn. [...] Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!« (Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, 5).

und zerstörerisches Leben führen.²¹¹ Man denke einerseits an die italienische Mafia oder die mittelamerikanischen Drogenkartelle, deren Mitglieder sich selbst nicht selten als devote Katholiken verstehen, und andererseits an Priester oder Ordensleute, die sich tagtäglich

²¹¹ Mit Lauren Winner könnte etwa die Frage gestellt werden, ob nicht gar christliche Praktiken selbst deformierende Effekte zeitigen würden. Da jede Praxis mögliche Ambivalenzen mit sich bringt, liesse sich fragen, ob christliche Praktiken tatsächlich dazu beitragen, Menschen an Christus auszurichten oder nicht. In ihrer 2018 erschienenen Monographie »The Dangers of Christian Practice« (Winner, *The Dangers of Christian Practice*) stellt sie genau diese Fragen. Ihrer Meinung nach hätte der jüngere theologische Diskurs versucht, die Kategorie der christlichen Praxis herauszuheben. Insbesondere der postliberale Strang theologischen Denkens um Protagonisten wie George Lindbeck, aber auch Stanley Hauerwas oder gar feministische Ansätze hätten durch die beinahe ausschliesslich positive Bewertung christlicher Praktiken darüber hinweggesehen, dass christliche Praxis selbst deformierende Konsequenzen haben könne. Dabei behauptet sie, dass es so etwas wie eine charakteristische Beschädigung geschöpflicher Wirklichkeiten gebe, deren Deformationen ganz bestimmte Konsequenzen zur Folge hätten, die, sobald sie eintreten, nicht mehr von diesen Wirklichkeiten und damit von den Praktiken selbst getrennt werden können (vgl. ebd., 16). Obwohl ihre Beobachtungen zu den Problemen, die in bestimmten historischen Konstellationen mit den Praktiken der Eucharistie (ebd., 19–56), des persönlichen Gebets (ebd., 57–93) oder auch der Taufe (ebd., 94–135) gemeinsam auftraten, durchaus interessant sind und einer allzu einfachen Gleichsetzung von christlicher Praxis mit dem Reich Gottes den Riegel vorschieben, muss dennoch gefragt werden, inwiefern von einem intrinsischen Potenzial zur Deformation ebenjener Praktiken gesprochen werden kann. Ihre eigenen Beispiele sind ja nicht zufällig historische Ausschnitte, in denen gewisse deformative Potenziale im Zusammenhang mit diesen Praktiken und spezifischen soziokulturellen Bedingungen auftreten. Wenn etwa im 13. Jh. Erzählungen von Hostienschändungen zur Judenverfolgung führen, dann ist damit angezeigt, dass die Praxis der Eucharistie allein keineswegs zu einer solchen Verfolgung führen muss. Erst wo sie eingefasst wird in narrative Horizonte, die den Praktiken einen anderen Sinn verleihen, sind solche Folgen möglich. Auch wenn Praktiken ihre eigenen narrative Horizonte mit sich tragen, besteht immer ein Zusammenspiel solcher Erzählungen und den ererbten Praktiken. Wo eine Praxis, welche die Geschichte der Selbsthingabe Gottes für die Welt beinhaltet (Eucharistie), zur Judenverfolgung führt, dort scheinen andere Narrative plötzlich in den Vordergrund getreten zu sein. Somit kann in der Konfrontation mit der Frage nach der deformierenden Kraft christlicher Praxis gesagt werden: Dass jede Praxis das Potenzial zur Deformation beinhaltet, muss in keiner Weise bestritten werden. Dass auch christliche Praktiken durch die Geschichte hindurch immer wieder dazu geführt haben, dass Menschen ausgeschlossen, verachtet und in Extremfällen sogar getötet wurden, kann ebenfalls ohne Umschweife zugegeben werden. Dass aber in der Eucharistie qua Praxis das intrinsische Potenzial zur Judenverfolgung, in der Taufe zur falschen Gewichtung von Familie oder Kirche und schliesslich im Gebet zur selbstsüchtigen und nächstenfeindlichen Haltung gegeben ist, muss hier verneint werden. Selbstverständlich können alle diese Dinge offensichtlich mit den genannten Praktiken auftreten, genauso gut könnte aber mit Jonathan Tran gesagt sein, dass sie nicht zu den Praktiken gehören, sondern ganz im Gegenteil, diese parodieren (Tran, Winner, Lauren F. *The Dangers of Christian Practice*, 157).

der Liturgie aussetzen und dennoch am systematischen Missbrauch Minderjähriger beteiligt sind. Was an derartigen Beispielen sichtbar wird, ist die unbestreitbare Zusammengehörigkeit aller menschlichen Fakultäten für die effektive Prägung des Lebens. Lediglich äusserliche Bewegungsabläufe ohne eine willentlich inwendige Teilnahme führen noch nicht zur metanoetischen Einsicht: »Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15)²¹² Aktive Teilnahme dagegen würde gleichzeitig ehrliche Teilnahme bedeuten, womit die Bemühung um ein Leben gemeint ist, das am Evangelium Christi ausgerichtet wäre. Damit ist ein Vorbehalt ausgesprochen: Obzwar die Teilnahme an liturgischer Praxis sowieso niemals im Sinne eines Kausalverhältnisses in jedem Falle eine Metamorphose des eigenen Welt-, Selbst- und Fremdverhältnisses einfachhin garantiert, ist eine solche Metamorphose ohne das ernsthafte Wollen der Teilnehmenden auf lange Zeit meist ausgeschlossen. Das bedeutet freilich nicht, dass sich durch die rein »äusserliche« Teilnahme nicht auch Logiken des christlichen Metanarrativs verleblichen können, es bedeutet lediglich, dass konkurrenzierende Praktiken des Alltags mit ihren eigenen Geschichtenhorizonten die Logik der Heilsgeschichte torpedieren und dem Leibkörper ihre eigenen Plausibilitäten aufdrücken.

Zweitens gilt diese Verstrickung in konkurrenzierende Praktiken auch für den ernsthaften Gläubigen. D. h., auch derjenige, der aktiv um ein christliches Leben bemüht ist, wird nicht allein durch die Erzählungen und Praktiken der kirchlichen Liturgie geprägt. Wenn es zutrifft, dass jede Handlung Rückkopplungseffekte zeitigt und jede Konfrontation mit anderen Menschen, mit literarischen Werken, mit Filmen, mit Werbung, mit Social Media usw. neue Identitätsmöglichkeiten aufzeigt, kann gesagt werden, dass der Mensch immer und von allen Seiten dazu gedrängt wird, in Bildungsprozesse einzutreten, bzw. dass er sich durch bestimmte Praktiken immer schon in Bildungsprozessen befindet. Neben der Heraushebung von liturgischer Praxis muss deshalb auch auf die Dimension *christlicher Askese* hingewiesen werden. In ihr soll der Bildungs-, Formungs- oder Prägungsprozess in die vom Christenmenschen gewünschte Richtung gelenkt werden. Sie hilft dabei, umfassend in das christliche Metanarrativ einzutreten, d. h. sich möglichst grundlegend an Jesus Christus auszurichten. Der wöchentliche Gottesdienstbesuch allein, so zentral er für die christliche Existenz ist, wird kaum ausreichen, um das gesamte Leben auf die Wirklichkeit Christi auszurichten.

²¹² Oder mit Rilke: »Du mußt dein Leben ändern«. (Rilke, *Neue Gedichte; der neuen Gedichte anderer Teil. Archaischer Torso Apollos*).

12.5.1 Begriff und Phänomen

Dem Begriff Askese haftet eine gewisse Ambivalenz an. Seine Konnotationen sind, insbesondere dort, wo er in Verbindung mit dem Christentum erscheint, weitgehend negativ.²¹³ Die Assoziationen sind sofort da: Selbstkasteiung und -verneinung, Rückzug aus der Welt, Leibfeindlichkeit usw. Hinzu kommen allerlei Bilder von geisseltragenden, masochistischen Mönchen und Nonnen, die alles nur Erdenkliche daransetzen, sich selbst möglichst grossen Schaden zuzufügen.²¹⁴ Vor dem Hintergrund unserer spätmodernen Lebenswelt ist es leicht einsichtig, weshalb solchen Praktiken nicht gerade freundlich begegnet wird. Die Welt ist doch schliesslich alles, was wir haben, weshalb es zum Imperativ der Stunde gehört, sich um sie zu kümmern, koste es, was es wolle. Das Selbst will doch gepflegt und dargestellt werden, wieso sollte man sich verneinen? Man gönnt sich ja sowieso schon so wenig etc. Auf der anderen Seite haben bestimmte Praktiken des Verzichts in der westlichen Hemisphäre Hochkonjunktur. Gesehen wurde etwa die durchgängige Ethisierung des Lebens, d. h. die akribische Sorgfalt sowie das enorm gesteigerte Bewusstsein im Umgang mit Aspekten des Alltags, sei es nun beim Essen, beim Wohnen, bei der Arbeit, in der Freizeit; überall spielt die ethische Dimension eine Rolle²¹⁵ (Woher kommt mein Essen? Wurde der Kaffee fair angebaut? Unter welchen Bedingungen wurden meine Hemden hergestellt? usw.), aber

²¹³ »Verzichten sei im Christentum zum primären, religiös verbränten Lebensmotiv geworden: für den einzelnen wie für die Gesellschaft. [...] Christentum sei damit ins Negative abgesackt, ins Wirklichkeitsfremde und Verschrobene«. (Bamberg, *In deiner Grösse bin ich gross*, 35 f.).

²¹⁴ Tatsächlich hat es solche Episoden durchaus gegeben. Peter Dinzelsbacher beschreibt die Kasteiungen, die sich Christina Mirabilis von St. Trond zugefügt hat: »Nicht nur meditierte diese Begine bevorzugt in Baumkronen, auf Kirchendächern und Turmspitzen (weswegen sie als Besessene zeitweise in Ketten gelegt wurde), sondern sie verbrannte sich selbst mit Feuer und kochendem Wasser, legte sich in die eisigen Winterfluten der Maas, hängte sich zu den Leichen von Hingerichteten an den Galgen, flocht sich an ihrer Seite ins Rad. Neben der in ihren Kreisen ohnehin üblichen Selbstgeißelung ließ sie sich auch von Hunden durch Dornestrüpp hetzen – usf., angeblich alles, ohne bleibende Schäden davonzutragen, aber mit furchtbaren Schmerzen. Christinas Körper wird so das Instrument, mit dem sie ihr Frömmigkeitsideal verwirklicht: Gott ihr Leid zu schenken, damit er dafür Arme Seelen aus dem Fegefeuer befreie.« (Dinzelsbacher, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, 20).

²¹⁵ Reckwitz schreibt dazu: »Die Ethisierung des Lebens, das heisst die gezielte Gestaltung von Praktiken nach Maßgabe dessen, was als ethisch gut gilt – etwa im Bereich der Esskultur, in der Gesundheits- und Achtsamkeitsorientierung gegenüber dem eigenen Körper und Geist sowie in einem ethischen Verständnis des Politischen (Mondialismus, Aktivismus) –, ist für den Lebensstil der neuen Mittelklasse [...] charakteristisch.« (Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 292).

auch die Frage nach Gesundheit und Wohlbefinden fordert teilweise den bewussten Verzicht auf kurzfristige Befriedigung (Fastfood ist ungesund, Rauchen sowieso, von zu viel Koffein, Alkohol oder Zucker ganz zu schweigen). Es scheint somit Elemente der Gegenwartskultur zu geben, die sich eindeutig als verzichtsaffin bezeichnen lassen. An dieser Stelle erheben sich eine Reihe grundsätzlicher Fragen: Sind die negativen Assoziationen gerechtfertigt? Hat christliche Askese überhaupt in erster Linie mit Verzicht zu tun? Und wenn ja, bedeutet Verzicht in christlichen Askesepraktiken immer Weltverneinung?

Vom Begriff selbst her ist dies zuerst einmal nur indirekt abzuleiten. Ursprünglich meinte das Wort *ἀσκέω* in seinen verschiedenen Varianten das technische sowie künstlerische Verfertigen oder Bearbeiten und wurde in erweiterter Bedeutung auch für die Leibesertüchtigung resp. die gymnastische Übung herangezogen. Später war damit die grundsätzliche Schulung des Menschen bezeichnet, womit auch die geistige Ebene in den Wortgebrauch hineingenommen wurde. So sprach Platon unter Verwendung dieses Terminus beispielsweise von der Einübung in Gerechtigkeit und Tugend.²¹⁶ In der Schule der Stoa wurde der Aspekt der Enthaltung und des Verzichtes in besonderer Weise betont, da für sie die Selbstbeherrschung die Zentrale menschlicher Schulungsprozesse markierte.²¹⁷ Biblisch gesehen ist der Befund nicht eindeutig. Sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament erscheint der Begriff selten. Es gibt sogar nur eine einzige neutestamentliche Stelle, an der das Wort verwendet wird,²¹⁸ wobei dort keine Bedeutungsverschiebung im Vergleich zur hellenistischen Verwendungsweise auszumachen ist. Als das durch den Begriff bezeichnete Phänomen der Einübung in eine bestimmte Lebensform ist Askese aber in den neutestamentlichen Schriften vielerorts anzutreffen.²¹⁹ Die klassische Stelle, die das Phänomen charakterisiert, ohne den Begriff zu verwenden, stellt 1Tim 4,7 dar: »Übe dich dagegen in der Frömmigkeit«.²²⁰ Der Aufruf zu dieser Übung in Frömmigkeit ergibt sich aus der Logik der paulinischen Theologie. Als Teilhaber

²¹⁶ So etwa im Gorgias: »Zum Führer also laß uns diese Rede gebrauchen, welche uns jetzt klar geworden ist, welche uns anzeigt, daß dies die beste Lebensweise sei, in Übung der Gerechtigkeit und jeder anderen Tugend leben und sterben«. (Platon, *Gorg.*, 527e).

²¹⁷ Vgl. Hauser/Lanczkowski/Sprondel, *Askese*, 539; weiterhin: Harich-Schwarzbauer u. a., *Askese*, 831.

²¹⁸ Und zwar in Apg 24, 16: »ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκάω ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διὰ παντός.« (»Darum übe auch ich mich darin, allezeit ein unangefochtenes Gewissen zu haben vor Gott und den Menschen«).

²¹⁹ Vgl. Hauser/Lanczkowski/Sprondel, *Askese*, 539.

²²⁰ Im Griechischen: »Γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν«.

der neuen ekklesialen Existenz soll das eigene Leben in Entsprechung dazu geführt werden. Durch die Taufe ist der alte Mensch mit Christus gekreuzigt und gestorben und mit Ihm wieder auferstanden (Röm 6,8; 2Kor 5,15; Gal 2,20; Kol 2,20), weshalb nun in der konkreten Existenz vollzogen werden soll, was in Christus bereits geschehen ist (Röm 8,13; Kol 2,6/3,5; 1Thess 5,4). Dies erfordert Zucht, Wachsamkeit und Nüchternheit (Röm 13,11; 1Kor 15,34/16,13; Eph 6,18; 1Petr 4,7/5,8; 1Thess 4,4/5,6).²²¹ In alledem geht es also darum, sich in die von Christus her eröffnete Existenzform einzuüben. Damit ist der Begriff in seiner grossen Weite zuerst einmal erfasst: Askese besteht im Einüben von Verhaltensweisen und Fähigkeiten.²²² Dementsprechend würde *christliche* Askese Einübung in Verhaltensweisen und Fähigkeiten bedeuten, die in Kongruenz zu Jesus Christus stehen. Um hier einer möglichen Lesart sofort den Riegel vorzuschieben, muss darauf hingewiesen werden, dass mit der Bestimmung von Askese als Einübung in Fähigkeiten und Verhaltensweisen keineswegs gemeint sei, hier ginge es nur um das Erlernen bestimmter äusserlicher Routinen. In dieser Studie wurde immer wieder auf die Rückkopplungseffekte menschlicher Handlungen hingewiesen, die nicht allein das Körperschema bereichern, sondern auch die gesamte Art und Weise des In-der-Welt-Seins tangieren. Somit ist mit Askese eine Einübung gemeint, die »eine totale Umwandlung des inneren Lebens, eine radikale Veränderung der Sicht aller Dinge, eine Metamorphose der Persönlichkeit«²²³ zur Folge hätte. Obgleich diese Einübung von Anfang an wichtiger Bestandteil christlichen Lebens war,²²⁴ lässt sich die konkrete Entwicklung christlicher Askese heute kaum von der Entstehung des Mönchtums ab dem 4. Jh. n. Chr. trennen. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Erfahrungen der ägyptischen Wüstenväter und -mütter, die im Hintergrund der grossen systematischen Abhandlun-

²²¹ Vgl. Harich-Schwarzbauer u. a., *Askese*, 833. Für einen Überblick bezüglich des Zusammenhangs zwischen Neuem Testament und Askese sei der Sammelband von Vaage und Wimbush empfohlen: Vaage/Wimbush, *Asceticism and the New Testament*.

²²² »Was meint Askese inhaltlich? Im Griechischen (askesis) bedeutet sie ganz neutral: Übung. Das dazugehörende Verb ist askein, üben. Man übt, um eine Verhaltensweise oder eine Fähigkeit zu erlangen. Askese findet also statt auf jedem Sportfeld, in jeder Ballettschule, in jedem Konservatorium, in jeder Werkstatt, überall dort, wo etwas gelernt wird«. (Bamberg, *Askese*, 9).

²²³ Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 49.

²²⁴ Nicht nur das Neue Testament bezeugt dies, auch prämonastische frühchristliche Autoren wie Tertullian oder Origenes waren für die Etablierung christlicher Asketik äusserst wichtig und legten viele der Grundsteine für die späteren monastischen Entwicklungen (vgl. Rubenson, *Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition*, 49).

gen monastischen Denkens stehen.²²⁵ Es würde hier zu weit führen, auf diese hochspannenden historischen Entwicklungen tiefer einzugehen. Gleichwohl lassen sich mit Kallistos Ware zwei Kernaspekte des asketischen Lebens der ägyptischen Monastik aus diesen Erfahrungen und Lehren herausdestillieren: ἀναχώρησις (anachoresis) und ἐγκράτεια (enkrateia).²²⁶

12.5.2 Beispiele frühmonastischer Askese

Anachoresis bedeutet so viel wie Rückzug oder Flucht und spielte im Zusammenhang mit der ägyptischen Mönchsbewegung eine grosse Rolle. In ihr spiegelt sich die Erkenntnis der Notwendigkeit, sich von den Mühen des Alltags sowie den Herausforderungen des gewöhnlichen Lebens, deren Sinnbild die Stadt war, zu trennen, um eine eigene autonome Polis zu errichten, in der es möglich wäre, ein Leben zu führen, in welchem der Fokus auf die Einübung in das Leben Christi mit seinen geistlichen Kämpfen gelegt werden könnte. Es galt daher, ein Umfeld zu schaffen, in dem sich die Anachoreten uneingeschränkt auf ihre spirituellen Praktiken konzentrieren konnten, ein Milieu also, das der asketischen Praxis förderlich war und weltliche Ablenkungen auf ein Minimum reduzierte.²²⁷ Obzwar der Wunsch nach einem Rückzug aus der Welt durchaus problembehaftet sein kann und dem Verhältnis zu »weltlichen Alltagsgeschäften« in den Weisungen der Wüstenväter nicht selten gewisse Ambivalenzen anhaftet,²²⁸ muss dieser Form des Rückzugs weder eine rein introspektive oder egoistische noch eine weltverneinende Haltung zugrunde liegen.

Kallistos Ware macht auf die positiven Seiten der anachoresis aufmerksam. Erstens geht es nicht vornehmlich um die Flucht des monastischen Asketen; nicht selten folgten auf den Rückzug in die Einsamkeit nämlich Rückkehr und Dienst an anderen. Zweitens muss die

²²⁵ »It is primarily in the making of monastic tradition in fourth-century Egypt that the forms and concepts of later Christian ascetic practices and theories are formulated for the first time. It is also here that the experiences of the first monks of the desert, negative as well as positive, are developed into a tradition of spiritual guidance. Behind the great systematicians of monastic thinking – John Cassian in the West and Evagrius of Pontus in the East – there is the tradition and experiences of the Desert Fathers«. (vgl. ebd., 49f.).

²²⁶ Vgl. Ware, *The Way of the Ascetics*, 4.

²²⁷ Vgl. Rubenson, *Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition*, 55.

²²⁸ In den Weisungen der Wüstenväter erscheinen häufig Aussprüche, die nicht selten weltverneinend wirken. So erscheint etwa der Topos der Flucht vor den Menschen immer wieder. Hier nur exemplarisch aus den Aussprüchen von Makarios dem Ägypter: »Abbas Isaias fragt den Altvater Makarios: ›Sage mir ein Wort!‹ Der Alte antwortete ihm: ›Fliehe die Menschen.‹« (Miller, *Weisung der Väter*, 480).

Dimension des Gebetes beleuchtet werden, wenn die Bewegung des frühen Mönchtums verstanden werden soll. Beispiele für einen Rückzug mit anschliessender Rückkehr finden sich viele, das prominenteste davon bietet vielleicht Paulus selbst, der sich laut seinem Selbstzeugnis nach seiner Bekehrung zuerst drei Jahre lang zurückzog und erst danach nach Jerusalem ging, um sich mit Petrus zu treffen. Nach diesem Treffen zog er sich noch einmal 14 Jahre lang in die Gegenden von Syrien und Kilikien zurück, bevor er seinen Dienst begann (Gal 1,15–2,1). Ein anderes, im Blick auf die ägyptische monastische Tradition äusserst relevantes Beispiel findet sich beim Hl. Antonius, der als Begründer des anachoretischen Mönchtums gilt. Er zog sich lange Zeit in die Einsamkeit der Wüste zurück und enthielt sich dabei der Kommunikation mit anderen Menschen, um dann mit 55 Jahren zwar nicht aus der Wüste, jedoch aus der Einsamkeit zurückzukehren und sich anderen zur Verfügung zu stellen, indem er eigene Novizen unter seine Obhut nahm und vielen Besuchern Orientierung bot.²²⁹

Weitere solche Beispiele gibt es viele: Basilius von Cäsarea, Benedikt von Nursia oder Gregor Palamas sind nur einige der Namen, bei denen der Rückzug und die Abgrenzung schliesslich dazu führten, dass sie zu geistlichen Begleitern wurden, die imstande waren, vielen Menschen zu helfen.²³⁰ Daraus lässt sich schliessen, dass die anachoresis dieser Menschen kein selbstsüchtiges Manöver darstellte, sondern nicht zuletzt im Dienste für die anderen und die Welt geschah. Mit Ware könnte dennoch gefragt werden, wie es um diejenigen Mönche steht, bei denen es nie zu einer vergleichbaren Rückkehr gekommen ist? Was ist mit denen, die ihr Leben abgeschieden von der Welt gelebt haben und deren einziges Ziel die durch das Gebet zu erreichende Verbindung mit Gott darstellte? Arsenios etwa, der in vielerlei Hinsicht einen etwas gar schroffen Umgang mit anderen pflegte,²³¹ mani-

²²⁹ Vgl. Ware, *The Way of the Ascetics*, 5.

²³⁰ Vgl. ebd., 6.

²³¹ Als Beispiel kann seine Berufungsgeschichte herangezogen werden, in der die Programmatik für sein späteres Leben als Asket vorgezeichnet ist: »Als der Altvater Arsenios noch im Palast weilte, betete er zu Gott: ›Herr, zeige mir einen Weg, wie ich Rettung finde!‹ Und es kam eine Stimme zu ihm, die sprach: ›Arsenios, fliehe die Menschen, und du wirst gerettet werden.‹« (Miller, *Weisung der Väter*, 39). In einem anderen Ausspruch wird der für die Wüstenväter leitende Spruch »Fliehe Frau und Bischof« exemplarisch dargestellt: »Einmal besuchte der selige Erzbischof Theophilus mit einem Beamten den Altvater Arsenios. Er bat den Greis, von ihm einen Spruch hören zu dürfen. Der Greis schwieg eine kleine Weile, dann antwortete er ihm: ›Und wenn ich euch etwas sage, befolgt ihr es?‹ Sie versprachen, es zu tun. Da sagte der Greis zu ihnen: ›Wo immer ihr hört, daß Arsenios sei, da nahtet euch nicht!‹« (Ebd., 45). Ebenso war sein Umgang mit anderen Besuchern nicht gerade freundlich. Als ihn einmal eine reiche junge gottesfürchtige Frau besuchen wollte

festierte in seinem Leben die Kompromisslosigkeit einer zurückgezogenen Existenz. Sein Dienst und der Dienst vieler einsamer Asketen für die Gesellschaft bestand weder in aktiven Liebeswerken noch im Tradieren von Schriften und Forschungsergebnissen und nicht einmal im geistlichen Beistand, sondern im ständigen Gebet.²³² Die Flucht in die Wüste war die Voraussetzung, gleichsam die Bedingungsmöglichkeit für ein Leben des intensiven Gebetes. Dabei hatte die Wüste eine doppelte Bedeutung für das frühe Mönchtum. Sie war sowohl der Ort, an dem Gott gefunden werden konnte, als auch der Ort, wo die Dämonen hausten. Der Anachoret hatte somit ein doppeltes Ziel. Erstens wollte er durch den Rückzug in die Wüste Gott begegnen; zweitens wollte er den Kampf gegen die Dämonen aufnehmen. Beide Tätigkeiten geschahen aber nicht aus Selbstsucht oder einem Hang zum Eskapismus, sondern aus dem Wunsch nach intimer Begegnung mit Gott. Es handelte sich um einen Auszug mit dem Ziel, Gott zu begegnen und im Gebet Einigung mit Ihm zu erreichen, um dadurch zu einem Menschen zu werden, der gottähnlich geworden ist. Dies hilft aber nicht nur dem Anachoreten selbst, so stellt Ware fest, sondern ebenso seinen Mitmenschen und schliesslich der gesamten Schöpfung. Auch der Kampf gegen die Dämonen ist dabei genauso ein Werk für die Mitmenschen, weil jedes Gebet, das der Asket spricht, seine Mitchristen schützt und jeder Sieg über die Dämonen nicht nur ein Sieg für den Asketen, sondern ein Sieg für die gesamte Menschheit ist.²³³ Hierbei zeigt sich, dass der Anachoret seinen Mitmenschen weniger durch konkrete Handlungsweisen hilft als durch die Hingabe seiner Selbst an Gott: »[H]e serves society by transforming himself through prayer,

und ihm bei seinem Anblick zu Füßen fiel, wies er sie äusserst schroff ab: »Hast du nicht von meinen Werken gehört? Diese mußt du betrachten! Wie hast du es gewagt, eine so große Seereise zu unternehmen? Weißt du nicht, daß du ein Weib bist? Daß es dir nicht ziemt, beliebig auszugehen? Oder willst du nach Rom zurück und zu den anderen Weibern sagen: Ich habe den Arsenios gesehen! Daß sie dann das Meer zu einem Weg für Weiber machen, die zu mir kommen wollen?« Sie antwortete: »Wenn Gott will, werde ich keine hierher kommen lassen. Aber bete für mich und gedenke meiner allezeit!« Der Greis gab ihr zur Antwort: »Ich bete zu Gott, daß er die Erinnerung an dich aus meinem Herzen tilge!« (Ebd., 66). Es verwundert kaum, dass die junge Frau aus diesem Gespräch bestürzt davoneilte. Später ging sie zurück in die Stadt und wurde vor Trauer krank. Als der Erzbischof Theophilos von ihrer Krankheit erfuhr, besuchte er sie und unternahm es, sie zu trösten und ihr den Grund für die abweisenden Worte des Arsenios näherzubringen. Es sei nur, weil sie eine Frau sei und der Feind der Heiligen durch die Frauen bekämpfen wolle; deshalb habe der heilige Mann so stark reagiert. Trotzdem würde Arsenios immerfort für ihre Seele beten. Diese in heutigen Kontexten kaum verständliche Antwort vermag es, die junge Frau zu trösten.

²³² Vgl. Ware, *The Way of the Ascetics*, 6.

²³³ Vgl. ebd., 7.

and by virtue of his own self-transfiguration he also transfigures the world around him.«²³⁴ Rückzug, Einsamkeit und Gebet gehören somit allesamt zu den Hauptmerkmalen des ägyptischen Mönchtums und damit der frühchristlichen Askese.

Den zweiten Kernaspekt frühmonastischer asketischer Praxis verortet Ware in der Selbstkontrolle (*enkrateia*). Dabei geht es um die Art und Weise des Umgangs mit den Dingen dieser Welt, dem eigenen Leib sowie mit Menschen des anderen Geschlechts.²³⁵ Es ist kein Geheimnis, dass dieser Umgang stets in Gefahr stand, die Materialität der Welt und des Leibes, insbesondere aber die geschlechtliche Vereinigung, zu grossen Teilen negativ zu beurteilen.²³⁶ Bereits im Neuen Testament gibt es Stellen, an denen unzweifelhaft deutlich wird, dass es in der frühen Kirche Strömungen gegeben haben muss, die einen materiefindlichen Dualismus einführen wollten. Gegenüber derartigen schöpfungsfeindlichen Motiven grenzten sich die frühen Christen ab und betonten dagegen die Güte der Schöpfung.²³⁷ Auch für die späteren Asketen war das Prinzip des massvollen Umgangs bei jeglichem Verzicht wichtig. Wer etwa fasten wollte, der sollte dies nicht in übertriebener Weise tun. Denn die übertriebene Askese – so Amma Synkletika – kommt nicht von Gott, sondern vom Feind. Deshalb ist es wichtig, die richtige gottgefällige Askese von der teuflischen unterscheiden zu können. Doch wie ist das möglich? »Offenkundig durch das Maß. Alle deine Zeit sollst du eine Norm für das Fasten haben. Faste nicht vier oder fünf Tage, und brich es nicht die übrige Zeit durch eine Fülle der Speisen. Denn überall ist die Maßlosigkeit verderbenbringend.«²³⁸ Im massvollen und geordneten Umgang mit asketischen Praktiken können diese zur gottgefälligen Askese werden.

²³⁴ Ebd., 8.

²³⁵ Vgl. ebd., 8 ff.

²³⁶ So gab es sogenannte Enkratiten, die eine rigorose Absage aller Sexualität und damit auch die Abstinenz von der Ehe von den Gläubigen forderten. Die Möglichkeit eines ehelosen Lebens wurde zwar seit Paulus immer wieder positiv bewertet, ein Heiratsverbot wurde aber zu grossen Teilen von den christlichen Kirchen abgelehnt. Siehe dazu: Gasparro, *Asceticism and Anthropology*, passim.

²³⁷ Exemplarisch in 1 Tim 4,1–5: »Der Geist aber sagt ausdrücklich: In den letzten Tagen werden manche vom Glauben abfallen und sich an Irrgeister und an die Lehren von Dämonen halten, an die Lehren von Leuten, die sich verstellen und die Wahrheit verdrehen, die ein Brandmal im eigenen Gewissen tragen. Die werden das Heiraten untersagen, und die werden abraten von bestimmten Speisen, die Gott doch für die Glaubenden, die die Wahrheit erkannt haben, geschaffen hat, damit sie sie mit Danksagung geniessen. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Danksagung empfangen wird. Ja, es ist geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet.« Ein weiteres Beispiel findet sich in Kol 2,16 ff. Siehe dazu weiterhin: Harich-Schwarzbauer u. a., *Askese*, 834.

²³⁸ Miller, *Weisung der Väter*, 906.

Um die Unterscheidung von richtiger und falscher Askese noch etwas genauer zu beleuchten, differenziert Ware im Anschluss an Cuthbert Butler eine natürliche von einer unnatürlichen Askese. Die Unterscheidung der beiden Askeseformen kann dabei an der Haltung gegenüber dem Leib und der Materie insgesamt festgemacht werden. Während in der natürlichen Askese das materielle Leben möglichst einfach gestaltet und die körperlichen Bedürfnisse auf ein Minimum beschränkt werden sollen, geht es in ihr nicht um das aktive Zufügen von Schaden oder Leid. Letztere sind Zeichen für eine unnatürliche Askese, in der elaborierte Formen von Kasteiungen erfunden werden, um den Körper zu quälen. Natürlich ist es, einfache Kleidung zu tragen, auf dem Boden zu schlafen, in einer Höhle zu wohnen, wenig zu essen und zu trinken usw., nicht aber, stachelbehaftete Fesseln zu tragen, auf einem Bett aus Nägeln zu schlafen, sich an einen Felsen zu ketten, das Essen absichtlich zu verderben, um es unappetitlich zu machen, usw.²³⁹ Das Problem der unnatürlichen Askese liegt dabei in ihrer Haltung gegenüber der Schöpfung Gottes. Diese wird darin mit all ihren Dingen radikal negativ konnotiert, als Dinge, die zu überwinden sind, Dinge, die es zu hassen gilt.²⁴⁰ Derartige Enthaltsamkeit aus Abscheu gegenüber der Schöpfung Gottes, sei es nun beim Essen oder bei der Ehe, wurde von der Kirche als häretische Irrlehre bezeichnet.²⁴¹ Ziel der natürlichen Askese wäre dagegen nicht die Vernichtung des Körpers, sondern dessen Umwandlung; ein Kampf nicht gegen die Leiblichkeit, sondern ein Kampf für die richtige Ordnung des Leibes hin zu einem Instrument des Geistes, d. i. nicht einfach zu dessen Sklaven, sondern zu einem willigen Partner auf dem Weg zur Gottesbegegnung.²⁴² Ware macht darauf aufmerksam, dass auch unter

²³⁹ Vgl. Ware, *The Way of the Ascetics*, 9f.

²⁴⁰ Die von Peter Dinzelsbacher beschriebenen asketischen Praktiken des Mittelalters fallen zu einem beträchtlichen Teil unter die unnatürliche Askese. Man denke nur an die weit verbreitete Praxis der Selbstgeißelung: »Völlig üblich war auch die Selbstgeißelung (mlat. disciplina). Sie wurde als Imitatio der Geißelung Christi und der Foltern der Märtyrer interpretiert. Die Ruten und Geißeln des Erlösers standen den Gläubigen auf unzähligen Passionsbildern, Darstellungen des Schmerzensmanns, der Arma Christi, des Wappens Christi usf. vor Augen. Eine Strafform, die im weltlichen und im geistlichen Bereich alltäglich war und die namentlich die Benediktusregel für alle möglichen Vergehen vorschreibt, die man regelmäßig in den Kapitelsälen der Klöster praktizierte, aber auch öffentlich von Priestern an Büßern vollzogen wurde, wurde so freiwillig am eigenen Leib angewandt. Die Autoflagellation kam zwar im Frühmittelalter als Askeseübung vor, aber nur exzeptionellerweise. Erst mit dem hl. Petrus Damiani (+1072) findet sie – zunächst im Mönchtum, im späten Mittelalter auch unter den Laien weitere Verbreitung«. (Dinzelsbacher, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, 28).

²⁴¹ Vgl. Ware, *The Way of the Ascetics*, 10.

²⁴² Vgl. ebd.

orthodoxen christlichen Denkern häufig die Vorstellung vorherrschte, die Leidenschaften müssten abgetötet werden.²⁴³ Gleichzeitig existierte aber auch die Vorstellung, dass die Leidenschaften nicht vernichtet, sondern reorientiert werden müssten. In dieser Perspektive wäre das Ziel der Askese, den Leib mit seinen Leidenschaften so auszurichten, dass er von Gott her und auf Ihn hin orientiert würde. Enkrateia sollte somit zur Wiedereingliederung des Körpers und zur Transfiguration der Leidenschaften in ihren eigentlich natürlichen Zustand führen.²⁴⁴ Ziel der enkrateia ist somit die Befreiung des Menschen zu sich selbst. Was aufgrund des Sündenfalls seine innere Ordnung verloren hat, soll durch die Einübung in Selbstkontrolle wieder in die ursprüngliche Ordnung zurückgebracht werden: »Asceticism is necessary first of all for creative action of any kind, for prayer, for love: in other words, it is needed by each of us throughout our entire life.«²⁴⁵ Weil der Mensch nur durch die Askese wieder zu dem werden kann, der er hätte sein sollen, muss jeder Christ auch ein Asket sein.²⁴⁶ D. h., Askese ist mitnichten eine Praxis, die für eine kleine Glaubenselite reserviert ist, sondern ist – in unterschiedlichen Graden – von allen Christen gefordert.²⁴⁷

Verzicht spielt in dieser Konzeption eine wichtige Rolle und kann als Oberbegriff für eine negative Form der Askese herhalten. Negativ nicht in einem wertenden Sinne, sondern weil der Fokus dieser Praktiken in erster Linie auf der Entsagung liegt. So kann sich die Enthaltsamkeit gegen den eigenen Körper wenden, wenn auf Nahrung,

²⁴³ »Philo adopts the Stoic view of pathos, and many Greek Christian fathers follow him in this, regarding the passions as ›contrary to nature‹ and even directly sinful. This is the position of Clement of Alexandria, Nemesis of Emesa, Gregory of Nyssa, Evagrius of Pontus, and John Climacus, to mention only a few.« Ware weist allerdings darauf hin, dass auch diese Autoren den Zustand der zu erreichenden Apatheia keinesfalls im Sinne einer simplen Indifferenz verstanden: »Even in those authors, such as Evagrius, who speak of pathos (passion) in pejorative terms, the notion of apatheia (dispassion) is by no means unduly negative. Evagrius himself links it closely with agape. It is not an attitude of passive indifference and insensibility, still less a condition in which sinning is impossible, but it is on the contrary a state of inner freedom and integration, in which we are no longer under the domination of sinful impulses, and so are capable of genuine love«. (Ebd., 12).

²⁴⁴ Vgl. ebd., 11 f.

²⁴⁵ Elchaninov, *The Diary of a Russian Priest*, 177.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 188.

²⁴⁷ »Ascesis must be practiced by all human beings, and only the paths of this ascesis differ. For those who follow the monastic path, this ascesis can, in its own way, be (but does not have to be) more rigorous and severe than the ascesis of those who do not follow the monastic path; but there cannot be any renunciation of the world here in the sense of true hatred of it. We do not find such hatred in the Gospels. Indeed, it should not exist in Christianity.« (Bulgakov, *The Comforter*, 335).

Sexualität, Körperpflege oder Schlaf verzichtet wird;²⁴⁸ sie kann sich aber auch auf die äusseren Lebensgrundlagen richten, wenn auf alle Formen von Besitz verzichtet wird; schliesslich kann sie sich in diesen Zusammenhängen gegen weitere Bedürfnisse richten, wie dies etwa im Rückzugscharakter der anachoresis gesehen wurde, wo auf menschliche Gemeinschaft, auf Kommunikation sowie teilweise auf räumliche Nähe verzichtet wird. Weitere Formen der Entsagung wären etwa der Verzicht auf einen fixierten Aufenthaltsort, auf Selbstbestimmung durch radikalen Gehorsam oder auch auf Mobilität durch die Bindung an einen einzigen Ort.²⁴⁹ Diese Formen der negativen Askese, die allesamt mit Entsagung und Verzicht zu tun haben, erschöpfen das Phänomen der christlichen Askese allerdings nicht. Enthaltung allein führt noch nicht automatisch zu einer heilsamen Ordnung des menschlichen Lebens mit seinen Bedürfnissen:

One does not learn properly to eat and drink, for instance, as a well-formed Christian, simply by eating as little and meanly as possible, but rather by approaching food and eating as real – but necessarily limited, and creaturely – participations in divine good. We can come to recognise that, for instance, through an ordering of time according to the mysteries of redemption – through fasting in Advent, and more so in Lent, and through feasting in Christmastide and Eastertide, and on Sundays – or by saying grace, or by placing emphasis on hospitality over delicacy (although also letting the latter serve the former), or by taking pleasure in feeding those who might otherwise be lonely or cut off, or by shopping responsibly, in as much as we are able, or in connecting food at the table with creation, perhaps by gardening or by seeking to eat in season, or by taking time to treat cooking as a dignified human labour, and so on.²⁵⁰

Negative Askese allein reicht nicht aus, benötigt wird deren Ergänzung durch eine positive Askese, d. h. durch die Einübung in bestimmte Verhaltensweisen und Fähigkeiten, die in Kongruenz zu Jesus Christus stehen.²⁵¹ Mehr noch: Jede Form negativer Askese muss von der

²⁴⁸ Formen unnatürlicher Askese werden hier nicht aufgenommen, da sie kaum dabei helfen, in ein richtiges Verhältnis zur guten Schöpfung Gottes einzutreten, sondern diese Schöpfung explizit oder implizit verachten (vgl. Ware, *The Way of the Ascetics*, 10). Ziel wäre aber gerade, die Schöpfung in ihrer Sakramentalität wahrnehmen zu lernen (vgl. Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, 124; weiterhin diese Arbeit Kap. 12.4.4).

²⁴⁹ Vgl. Harich-Schwarzbauer u. a., *Askese*, 834f.

²⁵⁰ Davison, *Participation in God*, 340.

²⁵¹ Vgl. Bamberg, *Askese*, 9. »Übung zielt auf Speicherung, Enkodierung und Abrufbarkeit von Verhaltensweisen (Tugend).« (Harich-Schwarzbauer u. a., *Askese*, 838).

positiven Einübung in das christliche Leben qualifiziert sein. Genau dies war ja letztlich das Ziel der ägyptischen Monastik. Fasten, Rückzug, Einsamkeit, sexuelle Enthaltsamkeit, radikaler Gehorsam usw. waren niemals Selbstzweck, sondern immer Mittel zur Einübung in ein gottgefälliges Leben.

12.5.3 Askese heute?

Nichts davon hat an Aktualität verloren – ganz im Gegenteil. Weil der Mensch in seinem Handeln immer zugleich in Bildungsprozesse eintritt, gilt es, durch christliche Askese diesen Prozess an Jesus Christus auszurichten und damit möglichst umfassend in das christliche Metanarrativ einzutreten. Christliches Fasten etwa, das hier als Form der Selbstkontrolle (*enkrateia*) eingeordnet werden kann, hat sein Ziel nicht in der Etablierung einer besonderen Diätetik. Weder geht es dabei um gezielten Gewichtsverlust noch in erster Linie um die körperliche Gesundheit. Vielmehr wird darin existenziell nachvollzogen, was Jesus in seiner eigenen Fastenerfahrung auf die Versuchung des Feindes antwortet: »Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt« (Mt 4,4). Das Hungergefühl erinnert den Christenmenschen bis in seine leibkörperlichen Grundbedürfnisse hinein, in welcher Geschichte er sich befindet und woher ihm sein Leben zukommt. Im massvollen,²⁵² natürlichen Fasten tritt der Mensch in eine Beziehung zur Schöpfungswirklichkeit, die diese zwar gutzuheissen vermag, gleichzeitig aber nicht der Versuchung erliegt, sie um ihrer selbst willen zu verabsolutieren.²⁵³ Erinnert sei an die augustinische Differenzierung von »gebrauchen« (*uti*) und »geniessen« (*frui*), bei der es darum geht, eine richtige Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Geschöpf herzustellen.²⁵⁴ Als von Gott geschaffene Wirklichkeiten sind die Dinge dieser Welt wertvoll und gut, gerade weil in und durch sie etwas von der Güte Gottes erscheint.²⁵⁵ In der übersättigten²⁵⁶ westlichen Welt wäre die Wiederent-

²⁵² »Alle deine Zeit sollst du eine Norm für das Fasten haben. Faste nicht vier oder fünf Tage, und brich es nicht die übrige Zeit durch eine Fülle der Speisen. Denn überall ist die Maßlosigkeit verderbenbringend.« (Miller, *Weisung der Väter*, 906).

²⁵³ Vgl. Boersma, *Heavenly Participation*, 30.

²⁵⁴ Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana*, I.4.

²⁵⁵ Vgl. Brachtendorf, *Uti/frui*, 500.

²⁵⁶ Übersättigt kann hier im wahrsten Sinne des Wortes genommen werden. Der Anteil übergewichtiger Personen weltweit nimmt erschreckende Ausmasse an. In Europa etwa liegt Deutschland mit einer Übergewichtsrate von 52 % ungefähr im Durchschnitt, während die Schweiz mit »nur« 41,8 % relativ weit unten rangiert (siehe: <https://www.statista.com/statistics/1276194/overweight-and-obesity-rate-in-europe/>).

deckung des Fastens, nicht nur des Speiseverzichts eine Stunde vor dem Empfang der Eucharistie ein wichtiger Schritt, um einen gesunden Umgang mit den Konsumgütern dieser Welt einzuüben. Weil sich aber die Möglichkeiten zum Konsum durch die Quantifizierung von Produkten sowie von Möglichkeiten, seine Zeit zu vertreiben, derart potenziert haben, muss der Begriff des Fastens oder des Verzichts im 21. Jh. erweitert werden. So zentral der Verzicht auf Speise und Trank sein mag, genauso wichtig erscheint heute der bewusste Verzicht auf Konsummöglichkeiten, die sich vor allem durch ihren enormen Zeitbedarf auszeichnen. Der mediale Dauerbeschuss von sozialen Medien, wie Facebook, Instagram, Snapchat, X, Tiktok usw., und von Unterhaltungsplattformen, wie YouTube, Netflix, Hulu, Dailymotion, Vimeo u. v. m., fördert nicht nur Raum- und Zeitverhältnisse, die auf eine Vergleichzeitigung des Ungleichzeitigen hinauslaufen,²⁵⁷ sie generieren zudem passive Konsumenten und orientieren deren Begehren auf immer neuen Konsum hin. Aus einem solchen »Hamsterrad« auszubrechen, kann überaus schwierig sein, zumal die Eigentümer genannter Plattformen deren Suchtpotenziale höchst effektiv auszunutzen wissen. Um den Imperativ des Konsums in die Schranken zu weisen und sich den prägenden Rückkopplungseffekten genannter digitaler Deformatoren zu entziehen, hilft in manchen Situationen nur noch der Verzicht.

Demnach sind drei Merkmale christlichen Fastens im Lichte dieser Einsichten hervorzuheben: Erstens hilft der Verzicht – sei es der auf exzessives Essen und Trinken oder der auf genannte Konsummöglichkeiten – dabei, anti- oder zumindest nicht christlichen Identitätsfigurationen eine Absage zu erteilen. Zweitens hilft das Fasten dabei, Ordnung in die Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfer und Geschöpf zu bringen sowie die guten Gaben dieser Welt zu schätzen, ohne sie einer Über- oder Unterbewertung zu unterziehen. Dadurch kann die christliche Praxis des Fastens dabei helfen, gesunde Verhältnisse zur Welt, zum anderen und zum eigenen Selbst zu generieren. Weiterhin erinnert der bewusste Verzicht – teilweise bis in die leibkörperliche Existenz – an die eigene Abhängigkeit von Gott. Diese letzte Beobachtung führt zum dritten Merkmal oder dem eigentlichen Ziel christlichen Fastens, nämlich zur Nutzung der durch das Fasten freigewordenen Zeit zum Gebet. Hier erscheint eine weitere positive Seite asketischer Praxis: die Einübung in das Gebet, der wiederholte Eintritt in die Begegnung mit Gott. Besagte Begegnung ist schliesslich das Ziel sämtlicher christlicher Askese. Fasten ist niemals Selbstzweck, sondern dient dazu, die Dispositionsbedingungen zu schaffen, um in die

²⁵⁷ Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, 342.

Kommunikation mit Gott eintreten und ohne Unterlass beten zu können (1Thess 5,17). Zur christlichen Fastenpraxis kommt hinzu, dass sie nicht eine rein persönliche Angelegenheit darstellt, sondern durch das Kirchenjahr hindurch verschiedene Zeiten fürs Fasten vorgesehen sind, weshalb bei dieser Praxis eine kommunal liturgische Dimension mitspielt. Die grosse und die kleine Fastenzeit, das Fasten am Freitag usw. helfen dem Einzelnen – neben der darin angezeigten Verortung in der Heilsgeschichte – dabei, sein Fasten zu strukturieren, ihm eine Norm zu geben.²⁵⁸ Zudem wird er daran erinnert, dass es beim Fasten nicht einfach um Selbstoptimierung geht; es geht nicht um die eigene Gesundheit oder um die Hoffnung auf die Optimierung des eigenen Körpers,²⁵⁹ der durch gezielte Fastenübungen gesünder, besser, schöner und schlanker werden soll, vielmehr geht es im Fasten um die Vorbereitung auf den Eintritt in das Heute Christi.²⁶⁰ Hierin lässt sich einer der grössten Unterschiede zu gegenwärtigen Fastentrends erkennen: Christliches Fasten hat weder Selbstoptimierung zum Ziel, noch ist es überhaupt individualistisch zu verkürzen, denn in ihm geschieht immer zugleich Eintritt in eine kommunale Dimension, Eintritt in eine anders strukturierte Zeit, Eintritt in den Wirkungsbereich Gottes. Die Fastenpraxis gehört somit elementar zur christlichen Askese dazu. Sie hat auch für die Christen des 21. Jhs. nichts von ihrer Dringlichkeit verloren.

²⁵⁸ »Alle deine Zeit sollst du eine Norm für das Fasten haben«. (Miller, *Weisung der Väter*, 906).

²⁵⁹ »Auf den Körper richtet sich nicht nur wissenschaftliche Neugier, sondern richten sich auch die Hoffnungen auf ein besseres Leben. Diese Hoffnungen sind der Grund für den Kult um den Körper, für das Interesse und – infolge der Medien und der Politik – für die Träume vom optimierten Körper, der Aussicht auf das Heil in einer Welt ohne Jenseits zu bieten scheint.« (Koßler, *Leib und Körper*, 87).

²⁶⁰ Im Zusammenhang mit der grossen Fastenzeit und ihrer Verbindung zu Ostern schreibt Alexander Schmemmann: »Even when Lent is not understood as the season of the fulfillment of a once-a-year Confession and Communion, it is usually thought of in terms of individual effort and thus remains self-centered. In other words, what is virtually absent from the lenten experience is that physical and spiritual effort aimed at our participation in the today of Christ's Resurrection, not abstract morality, not moral improvement, not greater control of passions, not even personal self-perfecting, but partaking of the ultimate and all-embracing today of Christ. Christian spirituality not aimed at this is in danger of becoming pseudo-Christian, for in the last analysis it is motivated by the ›self‹ and not by Christ.« (Schmemmann, *Great Lent*, 83f.). Schmemmann fokussiert hier auf das letztendliche Ziel des Fastens. Selbstverständlich kann ihm nur zugestimmt werden, dass jede christliche Praxis die Partizipation am Leben Christi zum Ziel hat. Gleichwohl wurde in dieser Studie zu einem grossen Teil die Frage nach den Dispositionsbedingungen für diesen Eintritt gestellt, weshalb die formativen Aspekte liturgischer sowie asketischer Praxis häufig im Vordergrund standen.

Was aber könnte die Praxis der *anachoresis* des ägyptischen Mönchtums dem heutigen Menschen noch zu sagen haben? Die Vorstellung, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, zu einem Aussteiger zu werden, mutet – neben den damit einhergehenden organisatorischen Schwierigkeiten – heute nur noch selten attraktiv an. Rückzug, Einsamkeit und Gebet galten jedoch für die ägyptischen Mönche als Bedingungsmöglichkeit für ein Leben, das Gott hingegeben war. Gebet mag für viele Menschen noch irgendwie verständlich sein. Die begegnende Kommunikation mit Gott spielt schliesslich durch die gesamte Heilige Schrift, durch die Tradition hindurch sowie in beinahe allen grossen Religionen auf die eine oder andere Weise eine signifikante Rolle. Rückzug und Einsamkeit dagegen scheinen Praktiken zu sein, die einer besonders frommen Glaubenselite vorbehalten sind, die aber für den normalen Gläubigen heutzutage wenig Relevanz besitzen. Tatsächlich gibt es Formen des Rückzugs und der Einsamkeit, bei der diese Einschätzung zutrifft. Die wenigsten Menschen werden sich als Einsiedler in die Wüste oder die Wälder zurückziehen, um dort als einsame Existenz im Gebet zu verharren. Gleichwohl gibt es Aspekte von Rückzug und Einsamkeit, die alle Gläubigen etwas angehen. Nicht zuletzt deshalb, weil der Rückzug aus der Welt auf die grundchristliche eschatologische Heimatlosigkeit verweist und damit zeichenhaft deutlich macht, dass christliches Leben immer auch Leben in der Fremde und Pilgerschaft bedeutet (1Petr 2,11).²⁶¹

Der Rückzug – oder die Flucht²⁶² – frühmonastischer Mönche von gesellschaftlichen Verantwortungspositionen sowie familiären Bindungen sollte sie zu einem Leben befreien, in dem sie sich voll und ganz dem Gebet widmen und durch die Begegnung mit Gott transfiguriert werden konnten.²⁶³ Rückzug könnte also auch heissen, sich von falschen Bindungen und Abhängigkeiten freizumachen, den Versuchungen wichtiger Machtpositionen den Rücken zuzuwenden und sich nicht von ihnen vereinnahmen zu lassen. Es würde bedeuten, die Ziele des eigenen Lebens im Lichte Christi neu zu evaluieren und den allfälligen Wunsch nach Einfluss und Ruhm auf den Prüfstand zu stel-

²⁶¹ Vgl. Bamberg, *Mönchtum in einer heimatlosen Welt*, 26.

²⁶² Als Abbas Isaias den Altvater Makarios fragte, was er tun solle, da antwortete dieser: »Fliehe die Menschen.« Da sprach Abbas Isaias zu ihm: »Was heisst das: die Menschen fliehen?« Der Greis antwortete ihm: »Dich in dein Kellion setzen und deine Sünden beweinen.« (Miller, *Weisung der Väter*, 480). Ein weiterer Ausspruch erzählt von einem Einsiedler, der in die Wildnis ging und dort einen anderen Einsiedler antraf, der weidete wie ein Tier. Diesen frag er: »Vater, sag mir ein Wort, durch das ich gerettet werden kann!« Und dieser sagte ihm: »Fliehe die Menschen und schweige: so wirst du gerettet!« (Ebd., 989).

²⁶³ Vgl. Ware, *The Way of the Ascetics*, 8.

len. Die damit einhergehende Einsamkeit meint weder eine Vereinsamung, noch gilt ihr der Typus des Einzelgängers als erstrebenswert. Als der Altvater Longinas den Altvater Lukios wissen liess, dass er vor den Menschen fliehen will, antwortete dieser: »Wenn du nicht vorher mit den Menschen zurechtgekommen bist, dann kannst du auch nicht in der Einsamkeit zurecht kommen.«²⁶⁴ Diese Mahnung erinnert an das bekannte Diktum Bonhoeffers: »Wer nicht allein sein kann, der hüte sich vor der Gemeinschaft. [...] Umgekehrt aber gilt der Satz: wer nicht in der Gemeinschaft steht, der hüte sich vor dem Alleinsein.«²⁶⁵ Gemeinschaft und Einsamkeit sind in der christlichen Askese aufeinander bezogen. Wo eines von beiden überbetont wird, da lauern Gefahren. Wer immer nur in Gemeinschaft sein will, der verliert sich allzu schnell im leichtsinnigen Gerede,²⁶⁶ schafft sich übertriebene Abhängigkeiten und gerät in Gefahr, der Konfrontation mit der eigenen Innerlichkeit auszuweichen,²⁶⁷ seine tiefsten Gedanken durch den ständigen Lärm zu übertönen. Solche Menschen halten es kaum aus, allein zu sein, und wenn sie es dennoch einmal sein müssen, dann ist ihnen die Stille der ärgste Feind, den es durch unaufhörliche Zudröhnung mit Unterhaltung vor den Toren zu halten gilt. Wer dagegen jeglicher Gemeinschaft ausweicht, um möglichst viel allein zu sein, der läuft Gefahr, zu einem Einzelgänger zu werden, der sich von niemandem mehr etwas sagen lassen kann und glaubt, immer alles selbst im Griff haben zu müssen und in allen Belangen auf sich allein gestellt zu sein.²⁶⁸ Doch diese Haltung erweist sich als janusköpfig, denn ihr anderes Gesicht zeigt sich in der Vereinsamung, die in unserer Welt, trotz technologisch ermöglichtem »connecting people«,²⁶⁹ mittlerwei-

²⁶⁴ Miller, *Weisung der Väter*, 449.

²⁶⁵ *DBW* 5, 65 f. »Wir erkennen: nur in der Gemeinschaft stehend können wir allein sein, und nur wer allein ist, kann in der Gemeinschaft leben. Beides gehört zusammen. Nur in der Gemeinschaft lernen wir recht allein sein und nur im Alleinsein lernen wir recht in der Gemeinschaft stehen.« (Ebd., 66).

²⁶⁶ Vgl. ebd.

²⁶⁷ Mit der eigenen Innerlichkeit ist hier nicht eine romantische oder gar expressiv individualistische Vorstellung eines einzigartigen Kerns gemeint, sondern der Ort, an dem der Mensch auf diejenige Wirklichkeit stossen kann, die ihm innerlicher ist als er sich selbst (vgl. Augustinus, *Conf.* III, 6.11).

²⁶⁸ Dies erinnert an den Menschentypus, der von Tocqueville auf seiner Reise durch die USA beschrieben wurde: »They owe nothing to any man, they expect nothing from any man; they acquire the habit of always considering themselves as standing alone, and they are apt to imagine that their whole destiny is in their own hands.« (de Tocqueville, *Democracy in America*, 120).

²⁶⁹ Dieser Slogan wird von der finnischen Telekommunikationsfirma Nokia verwendet. Auch Facebook warb mit dem Versprechen, Menschen aller geographischen Ecken miteinander zu verbinden.

le besorgniserregende Züge annimmt.²⁷⁰ Vereinsamung droht nämlich nicht zuletzt dort, wo menschliche Begegnung ihren zwischenleiblichen Ankerpunkt verliert und die Vorstellung von »Freundschaft« unter den Auspizien misanthropischer Technologie-Oligarchen als rein virtuell simulierbare Kommunikation Neukonturierung erfährt. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, und schon gar nicht von einem virtuell simulierten Gemeinschaftsgefühl. So ist die jeweilige Qualifizierung von Einsamkeit durch echte menschliche und damit auch durch konkrete zwischenleibliche Begegnung sowie von Gemeinschaft durch die Fähigkeit zur Einsamkeit absolut zentral. Wer gelernt hat, auf eine gesunde Weise allein zu sein, der wird mit Stille konfrontiert. Deren unterbrechende Funktion wurde bereits im Zusammenhang mit der liturgischen Praxis hervorgehoben. Wo sich das Erregen von Aufmerksamkeit zur wesentlichen Aufgabe ökonomischer Akteure entwickelt, da werden Momente der Stille rar.²⁷¹ Umso wichtiger ist der bewusste Rückzug in die Stille, um sich vom Dauerpegel einprasselnder Ablenkungen freizumachen und die Aufmerksamkeit dem werbebesättigten Markt zu entziehen, damit sie auf Gott und das eigene Selbst gelenkt werden kann. Wer sich von allem äusserlichen Lärm einmal freigemacht hat, der wird sich schnell mit den eigenen rasenden Gedanken, der eigenen inneren Unruhe konfrontiert sehen. Erst durch die wiederholte Einübung in die Stille, d. h. im wiederholten Rückzug und im aktiven Sich-Aussetzen solcher Momente wäre zu hoffen, durch den Morast der inneren Unruhen hindurch zur Ruhe zu gelangen. Entsprechender Zustand wurde von den monastischen Asketen Ägyptens unter dem Begriff der Herzensruhe angestrebt. Diese galt als »Mutter aller Tugenden« und bewahrte die Mönche vor den »feurigen Geschossen des Feindes«.²⁷² Wer sie pflegt, der »wird drei Kämpfen entrissen: Dem Hören, dem Reden, dem Sehen.«²⁷³ Der Altvater Dulas adelt sie gemeinsam mit dem Fasten zur wichtigsten asketischen Praxis: »Wenn der Feind uns zwingt, die Herzensruhe aufzugeben, dann laßt uns nicht auf ihn hören. Denn nichts ist ihr und dem

²⁷⁰ In Deutschland etwa fühlten sich laut Selbstaussage ein Viertel der Bevölkerung häufig einsam. In Brasilien liegt diese Zahl sogar bei 50 % (siehe: <https://www.statista.com/statistics/1222815/loneliness-among-adults-by-country/>). In der Schweiz würden sich 19 % älterer Menschen häufig isoliert fühlen (siehe: <https://www.statista.com/statistics/1332108/seniors-in-select-countries-who-reported-feeling-isolated-worldwide/>).

²⁷¹ »Beim Fahren, beim Reisen, wo immer ein paar Menschen vorbeikommen, geht das Gerangel um die Aufmerksamkeit schon los.« (Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, 71).

²⁷² Miller, *Weisung der Väter*, 801.

²⁷³ Ebd., 11.

Fasten gleich. Beide verbünden sich zur Bundesgenossenschaft gegen ihn; denn sie gewähren den inneren Augen Scharfblick.«²⁷⁴ Um diese innere Ruhe zu erreichen, ist es wichtig, die äusseren Umstände so anzupassen, dass dies überhaupt möglich wird.²⁷⁵ Gerade deshalb ist der Rückzug in die Einsamkeit und Stille für die Erlangung der Herzensruhe von grosser Bedeutung. Menschen, die zur Ruhe gekommen sind, strahlen diese Ruhe i. d. R. nach aussen aus und werden dadurch zu Personen, die sich nicht von jeder Mode aus der Fassung bringen lassen und deshalb selbst Orientierung bieten können. Wie dringend benötigt wären solche Menschen, nicht nur in der Kirche, sondern auch überall sonst.

Rückzug, Einsamkeit und Stille sind allesamt Momente christlicher Askese, deren Bedeutung kaum zu überschätzen ist – nicht zuletzt vor dem Hintergrund des ubiquitären Versuchs der Werbeindustrie, möglichst viel Aufmerksamkeit zu erheischen, um diese für die Fabrikation künstlicher Bedürfnisse zu gewinnen. In der stillen Einsamkeit kann der Mensch lernen, sich von falschen Abhängigkeiten freizumachen, den immerzu einstürmenden Lärm verschiedener Angebote herunterzudrehen und schliesslich auf Gott zu hören.²⁷⁶ Gleichzeitig müssen diese anachoretischen Praktiken in christliche Gemeinschaft eingebettet sein, in der gelernt wird, sich etwas sagen zu lassen, auf andere zu hören und auf den eigenen Willen zugunsten anderer zu verzichten. Viele weitere asketische Praktiken könnten noch genannt und vieles mehr über die bereits behandelten gesagt werden. Doch diese zwei Grundelemente – Fasten und anachoresis – reichen als exemplarische Veranschaulichung aus. Christliche Askese besteht im aktiven Einüben von Verhaltensweisen und Fähigkeiten, die sich am Leben Jesu Christi orientieren. Es sind allesamt Praktiken, die daran erinnern sollen, in welcher Geschichte wir uns befinden, und die dabei helfen sollen, zu Menschen zu werden, die selbst zu Protagonisten in dieser Geschichte heranreifen können.

²⁷⁴ Ebd., 194.

²⁷⁵ Ein extremes Beispiel wird erneut von Arsenios geboten: »Einmal kam der Altvater Arsenios an einen Ort, an dem es viel Schilf gab, und es bewegte sich im Winde. Da sprach der Alte zu den Brüdern: ›Was regt sich hier?‹ Sie antworteten: ›Es sind die Halme!‹ Da belehrte sie der Greis: ›Wahrhaftig, wenn einer die Herzensruhe übt und er hört den Ruf des Straußes, dann hat sein Herz nicht mehr die gleiche Ruhe. Wie viel mehr gilt das von euch, die ihr das Rauschen des Schilfes habt!‹« (Ebd., 63).

²⁷⁶ »Wer sich selbst entsagt, schafft Raum und Stille für das Wirkliche. Er kann es unverstellt an sich heranlassen, ohne es nach eigenem Diktat zurechtzubiegen. So kann er auch den anderen um seiner selbst willen, als den anderen sehen, hören und erkennen. Wenn die Mönche um Gottes willen die Entsagenden wurden, schafften sie damit die Voraussetzung zum Hören bis in seine letzte Dimension: sie wurden Gott-Vernehmende.« (Bamberg, *Was Menschsein kostet*, 45).

12.5.4 Strukturelemente christlicher Askese

Auch wenn hier nicht weiter auf einzelne Askesepraktiken eingegangen werden soll, lassen sich im Anschluss an die Benediktinerin Corona Bamberg drei Strukturelemente jeglicher asketischen Praxis herausheben, die zwar selbst nicht jenseits der Übung stehen, die aber gleichzeitig alle christliche Askese qualifizieren müssen: 1. Ordnung, 2. Offenheit/Aufmerksamkeit, 3. Kampf. Alle drei dienen der Strukturierung von Askese: »Ordnung als das, was Askese will, Offenheit als das, was sie lebendig macht, Kampf als das, was sie fordert.«²⁷⁷

Durch ihre Strukturierung des Lebens wird das urmenschliche Grundbedürfnis nach *Ordnung* ernst genommen. Der menschliche »Hang zur Ordnung«²⁷⁸ bleibt auch in einer Zeit bestehen, in der aufgrund technologischer Möglichkeiten die natürlichen Rhythmen und Zeiten durcheinandergebracht werden. Wo formalisierte Praktiken und ritualisierte Zeiten (Essens-, Schlafens-, Arbeitszeiten) durch die Dynamik des globalen Finanzmarkts und des medialisierten Dauerbeschusses komplett zu erodieren drohen,²⁷⁹ dort wird die asketische Disziplin, in einer unordentlichen Welt zumindest etwas Ordnung herzustellen, umso wichtiger für den Menschen. Bamberg betont, dass diese Aufgabe keineswegs nur Christen betrifft. Jedem Menschen ist die Aufgabe anheimgestellt, im Chaos gleitender Arbeitszeiten, der allumfassenden Konkurrenzierung der Märkte sowie diverser anderer Stressfaktoren Zeit für die verantwortungsvolle Eigengestaltung zu finden;²⁸⁰ d. h., in einer Zeit, in der man eigentlich keine Zeit mehr hat, müsste man sie sich wieder nehmen, um zumindest kleine Enklaven der Ordnung ins eigene Leben zu bringen. Denn gelingendes Leben kann es nur dort geben, wo der Mensch äusserlich wie innerlich geordnet existiert.²⁸¹ Die Bedeutung des liturgischen Jahres wurde in diesem Zusammenhang bereits herausgestellt. Die Ordnung der Zeit gemäss der Wirklichkeit Christi schafft nicht einfach irgendeine Ordnung, sondern eine auf Gott abzielende Strukturierung der zeitlichen Realität und damit die Orientierung der gesamten Wirklichkeit auf die christliche Heilsgeschichte. Auch die persönliche Askese hat ihren Teil dazu beizutragen. Schliesslich sollte neben der liturgischen Strukturierung des Jahres, des Monats und der Woche zusätzlich eine Strukturierung des Tages angestrebt werden. Eine solche wurde in der christlichen Tradition, insbesondere im Mönchtum, durch das Stun-

²⁷⁷ Bamberg, *Askese*, 9.

²⁷⁸ Ebd., 21.

²⁷⁹ Vgl. Williams, *The Time it Takes*, 212ff.

²⁸⁰ Vgl. Bamberg, *Askese*, 24.

²⁸¹ Vgl. ebd., 21.

dengebet gepflegt, bei dem der Tag durch den siebenmaligen Gebetsunterbruch von der Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes her strukturiert werden sollte. Nun wird nicht jeder Christ die komplette Tagzeitenliturgie praktizieren können, gleichwohl gälte es, Zeiten des Tages zu finden, die für das Gebet und die Stille reserviert würden, um dadurch den Tag so zu ordnen, dass die Gläubigen in ihrem Tagesablauf immer wieder auf die Wirklichkeit Gottes hin ausgerichtet werden könnten. Wo durch Askese in solcher Weise Ordnung geschaffen wird, geschieht ein Einüben und eine Ausrichtung »auf ein endgültiges In-Ordnung-Kommen«, ²⁸² das eschatologisch versprochen ist, hier aber immer nur als Stückwerk erfahrbar wird (1Kor 13,12). Sowohl im Fasten als auch in den Praktiken der anachoresis (Rückzug, Einsamkeit, Stille und Gebet) geht es somit um die Einübung in die rechte Ordnung gegenüber dem eigenen Selbst, gegenüber Gott, dem anderen und der Welt.

Während Ordnung das Ziel von Askese markiert, ist die *Offenheit* oder auch die *Aufmerksamkeit* ein Zustand, der die asketische Praxis davor bewahren kann, in einem pedantischen Perfektionismus zu erstarren, sowie davor, lediglich selbstbezogene Anstrengungen zu unternehmen. ²⁸³ Als Korrektiv zur Ordnung nennt Bamberg die Offenheit auch eine Daseinshaltung, die sich dadurch auszeichnet, dass sich der Mensch in ihr von den anderen, von Gott, aber auch von den Dingen ansprechen lässt. ²⁸⁴ Den Topos der Aufmerksamkeit betont sie nicht zuletzt im Rückgang auf Simone Weil, für die die Aufmerksamkeit das eigentliche Wesen des Gebetes darstellt. ²⁸⁵ Simone Weil bestimmte als Ziel eines jeden Studiums nicht so sehr die erfolgreiche Bewältigung desselben als die Einübung der Aufmerksamkeit, die, sobald sie auf Gott gerichtet wird, zum Gebet werden kann. ²⁸⁶ Dabei ist Aufmerksamkeit eine Form des Wartens, das sich aber nicht aktiv auf die Suche macht, sondern auf das ihr Entgegenkommende eingehen kann.

²⁸² Ebd., 26.

²⁸³ Vgl. ebd., 27.

²⁸⁴ Ebd., 26f.

²⁸⁵ »Die von jeder Beimischung ganz und gar gereinigte Aufmerksamkeit ist Gebet.« (Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 127). Vgl. weiterhin: Weil, *Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe*, 95.

²⁸⁶ »Obwohl man dies heutzutage nicht zu wissen scheint, ist die Ausbildung unseres Vermögens zur Aufmerksamkeit dennoch das wahre Ziel des Studiums und beinahe das Einzige, was den Unterricht sinnvoll macht. [...] Die Gymnasiasten, die Studenten, die Gott lieben, sollten niemals sagen: ›Ich liebe die Mathematik‹, ›Ich liebe das Französische‹, ›Ich liebe das Griechische‹. Sie sollen dies alles lieben lernen, weil alles dieses das Wachstum jener Aufmerksamkeit fördert, die, auf Gott gerichtet, das eigentliche Wesen des Gebetes ist.« (Ebd., 95f.); ähnlich in: Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 131.

Demzufolge geht es darum, »das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten«. ²⁸⁷ Bei Weil wird deutlich, dass Aufmerksamkeit selbst eingeübt werden muss und dass diese Einübung ein langwieriger und anstrengender Prozess ist. ²⁸⁸ Demnach wird sie selbst zu einer Form der Askese. Gleichzeitig muss sie jede andere Praxis begleiten, wenn diese auf Gott ausgerichtet sein soll. Hinzu kommt, dass sich die Bedeutung von Aufmerksamkeit im gegenwärtigen Klima noch verschärft hat. Wo sie zu einem treibenden Faktor der Ökonomie geworden ist, da wird versucht, sie von überallher zu gewinnen: Es tobt ein regelrechter Kampf um Aufmerksamkeit. Im digitalen Zeitalter sind es längst nicht mehr nur die immer noch überall anzutreffenden Werbeplakate, auch die Werbeunterbrüche im Fernsehen oder im Radio muten mittlerweile beinahe harmlos an im Vergleich zu den allgegenwärtigen Werbeattacken im Internet. Dabei muss es nicht einmal um Werbung in einem unmittelbaren Sinne gehen. Bereits die ständige Verwendung elektronischer Geräte, der andauernde Konsum von digitalen Medien kann zu einer Reduzierung der Aufmerksamkeitsfähigkeit führen. ²⁸⁹ Dementsprechend kann nur mit Nachdruck an die Imperative zur Aufmerksamkeit erinnert werden, die natürlich nicht erst von Simone Weil, sondern schon im Anfang der christlichen Entwicklungsgeschichte immer wieder geäußert wurden. Denn Aufmerksamkeit ist mehr als ein hübscher Zusatz, sie ist lebensnotwendig. Im Neuen Testament etwa begegnet die Aufforderung zur Wachsamkeit an verschiedenen Stellen. Hier zeigt sich die Aufmerksamkeit oder auch die Wachsamkeit als Grundlogik des christlichen Wartens überhaupt. So etwa in Mk 13,33–37:

Gebt acht, bleibt wach! Denn ihr wisst nicht, wann der Zeitpunkt da ist. Es ist wie bei einem Menschen, der ausser Landes ging: Er verliess sein Haus, gab seinen Knechten Vollmacht, jedem seine Aufgabe, und dem Türhüter befahl er, wachsam zu sein. Seid also wachsam, denn ihr wisst nicht, wann der Herr des Hauses kommt: ob am Abend oder um Mitternacht oder beim Hahenschrei oder am frühen Morgen, damit er, wenn er auf einmal kommt, euch nicht schlafend finde. Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Seid wachsam!

²⁸⁷ Weil, *Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe*, 103.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 102.

²⁸⁹ Vgl. Korte, *The Impact of the Digital Revolution on Human Brain and Behavior*, 108. In Grossbritannien wurden Daten über die Smartphone-Nutzung bei Personen zwischen 16–24 Jahren zusammengetragen. 95 % dieser Altersgruppe würden ihr Smartphone alle 12 Minuten konsultieren. Zudem gehe man davon aus, dass 20 % aller Erwachsener mehr als 40 Stunden in der Woche online sind (vgl. ebd., 101).

Ein ähnliches Beispiel findet sich im Gleichnis mit den zehn Jungfrauen, von denen fünf zu wenig Öl mitgenommen hatten und dadurch die Ankunft des Bräutigams verpassten (Mt 25,1–13). Schliesslich gemahnt die Geschichte Jesu im Garten Gethsemane seine Jünger damals wie auch heute, mit ihm zu wachen und zu beten (Mk 14,32–42; Mt 26,36–46). Die Praxis der Aufmerksamkeit bzw. Wachsamkeit entwickelte sich weiter und nahm in der frühchristlichen Askese einen hohen Stellenwert ein. So bestimmt Pierre Hadot diese als Grundhaltung der frühchristlichen Mönche und betont gleichzeitig, dass der Wachsamkeit bereits in der antiken Philosophie essenzielle Bedeutung zukam.²⁹⁰ In der Spiritualität der Mönche war die ständige Überwachung der eigenen Gedanken und Intentionen als die Bewachung des eigenen Herzens resp. als *nepsis* (Wachsamkeit) bekannt.²⁹¹ Eine solche *nepsis* oder auch *prosoche* stellt nun nicht lediglich eine Bewusstseinsübung dar, vielmehr kann sie den Menschen in sein wahres Verhältnis zu Gott zurückbringen, weil sich in ihr eine unablässige Einübung in die Gegenwart Gottes vollzieht.²⁹² Der Altvater Barsion drückte die Haltung einer ständigen Wachsamkeit einschlägig aus: »Der Mönch muß sein wie die Cherubim und Seraphim: ganz Auge!«²⁹³ In dieser dezidiert christlichen Form asketischer Aufmerksamkeit verbindet sich das attentive Warten im Sinne Weils mit der ständigen Erinnerung an die Gebote Gottes,²⁹⁴ die eigenen Sünden,²⁹⁵ aber auch an den eigenen Tod.²⁹⁶ Strukturierend wirkt sie auf

²⁹⁰ Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 54. »Wir sahen vorhin, daß die Grundhaltung des stoischen oder platonischen Philosophen die *prosoche*, die Wachsamkeit, ist.« (Ebd., 53).

²⁹¹ So wird über den Altvater Agathon berichtet: »Er hatte Wachsamkeit in allen Dingen und pflegte zu sagen: ›Ohne große Wachsamkeit schreitet der Mensch auch nicht in einer Tugend voran.‹« (Miller, *Weisung der Väter*, 111). Abbas Ammonas vergleicht die Haltung eines Übeltäters, der im Gefängnis sitzt und sich fragt, wann der Richter komme, mit der Haltung des Mönches: »So muß auch der Mönch in allem auf seine Seele achten und sie prüfen, indem er spricht: Wehe mir, wie werde ich vor dem Richterstuhle Christi bestehen? Und wie werde ich mich vor ihm rechtfertigen können? Wenn du dich allezeit in dieser Weise übst, kannst du gerettet werden.« (Ebd., 113).

²⁹² Vgl. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 55.

²⁹³ Miller, *Weisung der Väter*, 166.

²⁹⁴ »Die Erinnerung an Gott ist offensichtlich in gewisser Weise der Kern der *prosoche*, sie ist das radikalste Mittel, um Gott und sich selbst gegenwärtig zu sein.« (Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 56).

²⁹⁵ »Der Altvater Antonios sprach zum Altvater Poimen: ›Das ist das große Werk des Menschen, daß er seine Sünde vor das Angesicht Gottes emporhalte, und daß er mit Versuchung rechne bis zum letzten Atemzug.‹« (Miller, *Weisung der Väter*, 4).

²⁹⁶ Auf seinem Totenbett preist der Erzbischof Theophilos den Altvater Arsenios mit den Worten: »Selig bist du, Abbas Arsenios, der du diese Stunde immer im Gedächtnis hattest.« (Ebd., 308).

die Askese gerade in diesem doppelten Sinne: Einerseits, weil sie den Menschen davor bewahrt, sich kopflos in seinen asketischen Praktiken zu verlieren, ihn vielmehr offen, ansprechbar und unterbrechbar hält, und andererseits wegen der relativierenden Kraft der ständigen Konfrontation mit Letztgültigem. Bamberg betont ausserdem den Aspekt der Offenheit, die nicht nur selbst eine Form von Askese ist, die zudem auch jede Askesepraxis begleiten muss. Offenheit im bereits genannten Sinne der Ansprechbarkeit zum einen, zum anderen aber auch die Offenheit als das Risiko einer ungesicherten Zukunft, in die hinein jede Handlung getätigt werden muss. Sie fordert die Bereitschaft, einen Teil der Eigenmächtigkeit wegzugeben und den damit einhergehenden Kontrollverlust anzunehmen. Askese ist deshalb immer auch ein Wagnis, eine Übung ins Ungesicherte hinein, die immer zugleich Mut und Glauben erfordert, die aber für die eigene Menschwerdung unverzichtbar bleibt.²⁹⁷

Ein letztes Strukturelement entdeckt Bamberg im *Kampf*, denn Kampf ereignet sich überall dort, wo die Menschen um Ordnung ringen. Angesichts des Ziels der Askese, Ordnung zu erreichen, ist der Kampf unausweichlich, da unsere Welt, wir selbst und unsere Beziehungen zu anderen alles andere als geordnet sind.²⁹⁸ Wer sich von diesem Status quo nicht alle Hoffnung rauben lässt, sondern aus ist auf die Veränderung der gegenwärtigen Situation, der steht bereits mitten im Kampf, nicht allein ums tägliche Überleben oder gegen externe Bedrohungen und Zwänge: »Gekämpft wird gegen den Zwiespalt des Herzens, gegen Versuchungen und blinde Leidenschaften, gegen das unkontrollierte Auf und Ab der Stimmungen und Emotionen«²⁹⁹ – und schliesslich gegen die geistlichen Mächte und Gewalten dieser Welt (Eph 6,12). Das bedeutet nun freilich nicht, dass jede Form des Kampfes mit Askese gleichzusetzen wäre. Es gibt Formen von Aggressivität, die mit Askese kaum etwas zu tun haben, so etwa die aggressive Haltung gegen den Nächsten, die sich aus der Konkurrenzierung der zwischenmenschlichen Beziehung ergibt. Kampf im Sinne der christlichen Askese bestünde dagegen sowohl im Anstreben des rechten Ziels als auch in der Wahl des richtigen Gegners. Für Bamberg ist klar: Ziel christlicher Askese ist niemals Zerstörung, sondern Hilfestellung für die Gestaltwerdung des Menschen nach dem Bilde Jesu Christi. Der Feind einer richtig verstandenen christlichen Einübung ist weder die Materie noch der eigene Körper, sondern die Macht des Bösen, die mit allen Mitteln versucht, diese Gestaltwerdung des Menschen zu

²⁹⁷ Vgl. Bamberg, *Askese*, 29f.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 30f.

²⁹⁹ Ebd., 31.

verhindern.³⁰⁰ Dieser Kampf um die Entsprechung der eigenen Innerlichkeit mit Gott³⁰¹ kostet viel Kraft und ist unheimlich anstrengend. Gerade deshalb ist die Versuchung so gross, sich gar nicht auf ihn einzulassen, dem Kampf auszuweichen, ihn nach hinten zu verschieben. Mit C. S. Lewis sieht Bamberg aber genau darin wiederum selbst eine »Strategie des Feindes« am Werk, die darin besteht, den Menschen von diesem Kampf abzuhalten.³⁰² Wo dagegen der Kampf aufgenommen wird, da ist die Versuchung gross, sobald die Schwierigkeiten einsetzen, ihn sofort wieder abubrechen. Hierzu findet sich wiederum bei den Wüstenvätern eine erhellende Episode:

Jemand sagte zum Altvater Arsenios: »Meine Gedanken quälen mich, indem sie mir sagen: Du kannst nichts fasten und auch nicht arbeiten, so besuche wenigstens die Kranken; denn auch das ist Liebe.« Der Greis aber, der den Samen der Dämonen kannte, sagte zu ihm: »Geh und iß, trinke, schlafe und arbeite nicht, nur verlaß dein Kellion nicht!« Er wußte nämlich, daß das Ausharren im Kellion den Mönch in seine rechte Ordnung bringt.³⁰³

Arsenios weiss: Fliehen kann der Mönch nur für den Kampf, niemals vor dem Kampf. Ausharren, auch dann, wenn es schwierig wird und nur noch das Gebet helfen kann, wird zum Gebot der Stunde. Tatsächlich wird in der Abhängigkeit vom Gebet eine wichtige Dimension des christlichen Kampfes erst sichtbar. Er ist niemals ein Kampf des einsamen Helden, der alle seine Feinde in seiner eigenen Souveränität besiegt, sondern immer Eingeständnis der eigenen Ohnmacht

³⁰⁰ Vgl. ebd., 32 ff.

³⁰¹ Vgl. Miller, *Weisung der Väter*, 47.

³⁰² Sie zitiert Lewis' Büchlein »The Screwtape Letters«, in dem ein Unterteufel von einem hierarchisch höherstehenden Dämon Anweisungen zum Umgang mit seinem menschlichen »Patienten« erhält. Dabei besteht eine der wiederkehrenden Anweisungen darin, den »Patienten« möglichst davon abzuhalten, irgendetwas in die Tat umzusetzen: »All the healthy and out-going a ties which we want him to avoid can be inhibited and nothing given in return, so that at least he may say, as one of my own patients said on his arrival down here, ›I now see that I spent most of my life in doing neither what I ought nor what I liked.‹ The Christians describe the Enemy as one ›without whom Nothing is strong‹. And Nothing is very strong: strong enough to steal away a man's best years not in sweet sins but in a dreary flickering of the mind over it knows not what and knows not why, in the gratification of curiosities so feeble that the man is only half aware of them, in drumming of fingers and kicking of heels, in whistling tunes that he does not like, or in the long, dim labyrinth of reveries that have not even lust or ambition to give them a relish, but which, once chance association has started them, the creature is too weak and fuddled to shake off.« (Lewis, *The Screwtape Letters*, 60).

³⁰³ Miller, *Weisung der Väter*, 49.

und Bitte um Beistand von Gott. Nur so hat dieser Kampf überhaupt die Möglichkeit des Sieges, nur indem der Beter »den Angeredeten groß sein lässt und sich klein, kämpft er den einzigen Kampf, der hier noch eine Chance hat.«³⁰⁴ Die Abhängigkeit von Gott gehört also, nicht zuletzt in der Dimension des Kampfes, immer zur asketischen Praxis dazu. Ordnung, Offenheit, Kampf: Alle drei strukturieren christliche Askese.³⁰⁵ Christliche Askese selbst, als die an Jesus Christus orientierte Einübung in Verhaltensweisen und Fähigkeiten, »zielt bei jedem auf das ihm persönlich Zuggedachte: auf den im Licht Gottes neu gewordenen Menschen. Wer ihre Mühe nicht scheut, wird dieses Ziel und damit seinen Beitrag für seine Welt nicht verfehlen.«³⁰⁶

12.5.5 Asketische Geschichtenverstrickung

Durch die wiederholte Einübung in christliche Praktiken kann sich der Eintritt in das christliche Metanarrativ umfassender vollziehen, wodurch sich wiederum christlich figurierte Imaginationshorizonte bis in die Wahrnehmungsfähigkeit hinein verleblichen und dadurch praktische Identitäten generiert werden, die durch die Geschichte Jesu Christi und damit von Glauben, Liebe und Hoffnung geprägt sind. Askese befähigt dabei dazu, in die von der Liturgie eröffnete Welt mit ihren konkreten Beziehungsdynamiken und Identitätsfigurationen einzutreten und in ihr zu leben: »Through ritual, new social relations, different articulations of self and body, and through a variety of psychological transformations, the ascetic learns to live within another world.«³⁰⁷ Er lernt, in dieser neuen Welt zu leben, die eine dezidiert sakramentale Welt ist, d. h. eine Welt, in der alles von Gott her und auf Ihn hin wahrgenommen wird. Weiterhin wird die Askese zum Mittel, nicht nur um in der neu imaginierten Welt leben zu können, sondern auch um die Identitätsfigurationen der Protagonisten dieser neuen Welt imitativ handelnd anzueignen. Durch die Askese können deren narrative Identitäten anhand zielgerichteter und systematischer Praktiken konkret nachvollzogen werden. In ihr werden die Erzählungen über biblische Figuren oder auch die Erzählungen über

³⁰⁴ Bamberg, *Askese*, 36.

³⁰⁵ Wo somit Lauren Winner an die Wichtigkeit von Bekenntnis, Busse und Klage im Zusammenhang mit christlichen Praktiken appelliert (Winner, *The Dangers of Christian Practice*, 154), da kann ihr im Lichte vorhergehender Erläuterungen nur recht gegeben werden. Wo christliche Praktiken nicht derart strukturiert sind, wo keine Offenheit oder Aufmerksamkeit für Gott, den anderen und die Welt vorhanden ist, da fehlt ein zentrales Strukturmerkmal der Praxis.

³⁰⁶ Bamberg, *Askese*, 37.

³⁰⁷ Valantasis, *A Theory of the Social Function of Asceticism*, 550.

Heilige durch konkrete Praxis strukturiert und konkretisiert, sodass es im eigenen Leben möglich wird, analog zum vorbildlichen Protagonisten ans angestrebte Ziel zu gelangen.³⁰⁸ Weiterhin wurde auf die wiederholte Praxis für die Schulung der Wahrnehmung bereits im Zusammenhang mit der Liturgie hingewiesen. Dort wurde insbesondere die Bedeutung der gemeinschaftlichen Praxis betont, durch die erst gelernt wird, die sakramentalen Affordanzen – das hiesse ganz grundsätzlich: die Welt, das Selbst und die anderen sakramental – wahrzunehmen. Vergleichbares geschieht auch in der persönlichen Askese. Durch sie wird die Wahrnehmung derart umgestaltet, dass sie die von der liturgischen Praxis neu konzipierte Welt überhaupt wahrzunehmen vermag.³⁰⁹ Denn gesehen wurde, dass durch die Wiederholung von Praktiken diese in den »unreflektierten leiblichen Gesamtvollzug«³¹⁰ integriert werden und dass sich dadurch nicht zuletzt bestimmte Wahrnehmungsdispositionen entwickeln. Somit können die richtige Wahrnehmung und der richtige Umgang mit der neu figurierten Welt nur durch entsprechende leibkörperliche Aktivität eingeübt werden.³¹¹ Askese als die Einübung in bestimmte Verhaltensweisen und Fähigkeiten bietet die Mittel für eine solche Schulung der Wahrnehmung: »asceticism retrains the senses and perceptions of the ascetic, a retraining based upon the theological culture and its articulated goals.«³¹² Auch Sarah Coakley betont die Bedeutung von Askese, die sie als die disziplinierte Ausübung konkreter begnadeter leibkörperlicher Praktiken bezeichnet, für die Verwandlung menschlicher Wahrnehmung und Wissensweisen:³¹³ »What is being progressively purged, in this undertaking, is the fallen and flawed capacity for idolatry, the tragic misdirecting of desire. One is learning, over a lifetime – and not without painful difficulty – to think, act, desire, and see aright.«³¹⁴ Nur durch die leibkörperliche asketische Praxis können Christen lernen, inkarnatorisch zu leben, d. h. dem Sohn auf seinem

³⁰⁸ Vgl. ebd.

³⁰⁹ Es darf hier nicht vergessen werden, dass der Aspekt der Praxis bereits im Zusammenhang mit dem liturgischen Eintritt in die Heilsgeschichte von entscheidender Bedeutung war. Christliche Askese ist in diesem Sinne natürlich bereits im liturgischen Vollzug am Werk. In der hier geleisteten Untersuchung geht es deshalb vornehmlich um die Ergänzung der persönlichen Askese für die liturgische Praxis.

³¹⁰ Fuchs, *Leib, Raum, Person*, 328.

³¹¹ Vgl. Lebyzak, *Perceiving the Divine*, 531. Siehe dazu Blondel: »Damit der gesamte Leib erleuchtet sei, muss das Auge hell sein; damit das Auge hell sei, muss der Leib aktiv und gesund sein.« (Blondel, *L'Action – Die Tat* (1893), 528).

³¹² Valantasis, *A Theory of the Social Function of Asceticism*, 551.

³¹³ Vgl. Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 19.

³¹⁴ Ebd., 20.

Weg zum Vater nachzufolgen.³¹⁵ Wenn das Ziel eines christlichen Lebens darin besteht, durch die Beziehung mit Gott und dem Nächsten zu einem neuen Menschen zu werden, in dem Christus Gestalt gewonnen hat,³¹⁶ d. h. zu einem Menschen, dessen Denken, Fühlen, Wahrnehmen und Handeln an Christus geschult, dessen gesamter Habitus christoform geworden wäre, dann markiert christliche Askese die praktisch-konkreten Schritte auf dem Weg zu diesem Ziel.³¹⁷ Denn die Einübung von Verhaltensweisen und Fähigkeiten hat ja gerade eine Veränderung der gesamten Person im Blick, sie zielt auf »eine totale Umwandlung des inneren Lebens, eine radikale Veränderung der Sicht aller Dinge, eine Metamorphose der Persönlichkeit«³¹⁸ im Hinblick auf obengenanntes Ziel. Damit initiiert sie die Asketen in die neu eröffnete Welt,³¹⁹ sie lässt sie eintreten in die grosse Geschichte Gottes und wird damit neben der Liturgie zum Ort der leibkörperlichen Geschichtenverstrickung. Gesehen wurde die orientierende Kraft von Metanarrativen, die als grosse Horizonte die konkreten Lebenswelten bestimmter Gruppen legitimieren und plausibilisieren und dadurch abstecken, was gefordert, erlaubt, möglich, verboten, gut, begehrenswert, sinnvoll oder sinnlos ist. Gleichzeitig müssten diese Metanarrative, um wirksam zu werden, irgendwie bei handelnden Menschen ankommen. Entsprechende Inkarnation solcher Horizonte bis hinein in die leibliche Existenz des Menschen geschieht dabei durch wiederholte Praxis, durch die Zeit- und Raumstrukturen von soziokulturellen Welten inkorporiert und damit in Geltung stehende soziostrukturelle Logiken reproduziert werden – oder anders gesagt: Bestimmte Metanarrative werden mit diesen Praktiken inkorporiert, performativ dargestellt und damit auch reproduziert. Genau dies geschieht in der christlichen Askese. Durch die Repetition bestimmter Handlungen wird das eigene Selbst im Lichte Christi geformt, aber auch die Welt erfährt dadurch Veränderung, schliesslich gehen Handlungen immer über den Menschen hinaus und strukturieren seine Lebenswelten. In diesem Sinne kann hier abschliessend Blondel zitiert werden:

Wir haben also in unserer kleinen Welt an einer Art Schöpfung mitzuwirken, indem wir erreichen, dass all unsere Kräfte bis in die tiefsten Regionen der Organe glauben. [...] Die buchstäbliche Praxis muss wie ein Ferment sein, das aufgrund eines unmerklichen Prozesses allmählich die ganze Schwere der Glieder

³¹⁵ Vgl. ebd., 46.

³¹⁶ Vgl. Bamberg, *Askese*, 37.

³¹⁷ Vgl. Valantasis, *A Theory of the Social Function of Asceticism*, 551.

³¹⁸ Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 49.

³¹⁹ Vgl. Valantasis, *A Theory of the Social Function of Asceticism*, 551.

emporhebt. Sobald wir uns diese belebende Kraft pflegen, ereignet sich in unserem ganzen Körper, in unseren Verlangen und unseren Strebungen das langsame Werk der Transsubstantiation und der Bekehrung. Jede von einem Glaubensgedanken angelegte Handlung fängt damit an, den neuen Menschen zur Welt zu bringen, weil sie Gott im Menschen erzeugt.³²⁰

Und weiter: »Alle haben wir uns zu gebären, indem wir in uns Gott gebären θεοτόκοι [Gottesgeborene].«³²¹

12.6 SCHLUSS

Warum war es im Jahr 1500 nahezu unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahr 2000 vielen Menschen nicht nur leichtfällt, sondern sogar unvermeidlich erscheint?³²² Von dieser Frage her nahm die vorliegende Studie ihren Anfang. In der literarischen Spurensuche wurde besagter Götterdämmerung exemplarisch nachgespürt. Auch von dorthier erschien Taylors Frage berechtigt. Die herrschenden Plausibilitäten haben sich radikal gewandelt. Nicht nur das, die Welt selbst scheint sich in der Gegenwart in einem anderen Licht darzustellen als in vergangenen Epochen. Um diese Veränderungen einzuordnen, wurde auf das Konzept des *social imaginary* rekuriert, das gleichsam als Hintergrund konzeptualisiert werden kann, vor dem die Welt, die anderen und das eigene Selbst ihren Sinn erhalten. Besagtes *social imaginary* stellt demnach die Sphäre der präreflexiven intuitiven Existenz dar und strukturiert diese gemäss seinen Logiken. Wie aber ist ein solcher Hintergrund figuriert? Wie wird er weitergegeben und wieso entfaltet er eine derartige Prägekraft? Diese Fragen wurden in den ersten beiden Teilen anhand der Themenkreise von Narrativität und Leiblichkeit untersucht. In der Zusammenschau jener Aspekte wird die Figurationsdynamik eines derartigen Imaginationshorizontes begreiflich und auch die Frage nach der Weitergabe dieses Hintergrundes kann sinnvoll angegangen werden.

Um dem ersteren Themenkomplex nachzuspüren, wurden verschiedene Denker befragt und miteinander ins Gespräch gebracht. Festgestellt haben wir etwa mit Ricœur, dass der Mensch als das Geschichten-erzählende-Tier³²³ aus den grossen Erzählungen seiner Kultur lebt. In der Konfrontation mit ihnen wird menschliche Identität generiert und variiert. Dabei ist die Erzählung nicht nur deshalb wich-

³²⁰ Blondel, *L'Action – Die Tat* (1893), 526.

³²¹ Ebd., 536.

³²² Vgl. Taylor, *A Secular Age*, 25.

³²³ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 216.

tig, weil sie in ihrer Form die Zeit zur menschlichen Zeit werden lässt und deshalb diejenige Sprachform darstellt, welche der Zeit ihren Sinn verleiht, sondern auch deshalb, weil sich durch sie die praktische Identität eines Menschen formiert. Entsprechende Formierung ist nur über die narrative Vermittlung möglich, weshalb praktische Identität immer zugleich narrative Identität ist. Dass der Mensch aus und in Geschichten lebt, wurde weiterhin mit Wilhelm Schapp gezeigt. Noch vor jedem expliziten Erzählen ist der Mensch in Geschichten verstrickt. Dabei lebt er nicht nur in seinen eigenen Geschichten, vielmehr sind diese immer schon auf die anderen hin offen. Ausserdem lebt er aus und in grösseren Geschichtenhorizonten, die ihm vorgelagert sind und ihn »bis in die letzte Minute des Alltags«³²⁴ prägen.

Menschen sind immer schon in Geschichten verstrickt, weil sie einerseits nur über solche für andere zugänglich werden, und andererseits, weil sie auch sich selbst nur über und in Geschichten verstehen können. Demnach lebt der Mensch sowohl in seinem reflexiven Erzählen als auch in seiner präreflexiven Geschichtenverstrickung aus ihm vorgelagerten grossen Geschichten, die seine Erzählungen, aber auch sein gelebtes Leben mit seinen Praktiken orientieren und präfigurieren. Wie aber gestaltet sich eine solche Präfigurierung konkret?

Irgendwie müssen die Geschichten beim Einzelnen ankommen, wenn dessen Identität durch sie gebildet wird. Hierfür war dem Themengebiet der menschlichen Leiblichkeit nachzuspüren, denn menschliche Existenz ist immer zugleich leibliche Existenz. Im Leib inkarnieren sich die grossen Geschichtenhorizonte in die alltägliche Praxis. Diese Einsicht wurde durch mehrere Untersuchungsgänge ausgewiesen, so etwa im Zusammenhang mit dem Spracherwerb in der Ontogenese. Durch die Konfrontation mit Erzählungen und die grundsätzliche Begegnung mit der narrativen Form der menschlichen Zeit kann das Selbst erwachen, und zwar gerade, weil durch Erzählungen ein Verhältnis zu sich selbst, der Welt und den anderen sinnvoll geordnet erscheint und weil sich das Kind durch diese Ordnung als temporal ausgestreckt erfassen kann. Solche Verhältnisse sind für ein Selbst unabdingbar. Dabei sind auch die in der Ontogenese relevanten Erzählungen immer schon von der gegebenen Kultur präfiguriert, weshalb die kulturellen Selbstverständlichkeiten und Normen bereits in dieser Phase durch den Spracherwerbsprozess inkorporiert werden. Dabei war die spielerische Dimension nicht allein im Zusammenhang mit der Aneignung von narrativen Fähigkeiten bedeutsam, sondern bot auch für die leibphänomenologische Untersuchung einen wichtigen Anknüpfungspunkt.

³²⁴ *PdG*, 204.

In der leibkörperlichen Konfrontation mit der Welt werden durch das wiederholte Handeln Dispositionen angeeignet, die dem Menschen Stabilität verleihen. Er lernt auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln, wahrzunehmen, zu fühlen, zu wollen und zu sollen. Dabei sind die Praktiken, die zuvor genannte Bildungsprozesse ermöglichen und somit zu bestimmten Weltverhältnissen und damit auch zu bestimmten Imaginationshorizonten führen, ihrerseits kulturell generiert und damit von den Narrativen der Kultur geprägt. Weil der Mensch in seinen leibkörperlichen Praktiken lernt, die Welt auf eine bestimmte Weise wahrzunehmen, diese Praktiken aber ihrerseits eingefasst sind von den in Geltung stehenden Narrativen seiner Lebensform, wird sein Blick auf die Welt innerhalb der Parameter ebenjener Narrative geschult: Er nimmt wahr, was für die eigene Kultur als wichtig, gut und richtig gilt. Infolgedessen stellt sich ihm seine Lebenswelt im Lichte der imaginativen Potenzialitäten seiner sozialen Bezugsgruppe dar. Damit ist eingeholt, was mit dem *social imaginary* Taylors gemeint war. Diese Einsicht wird von den Erkenntnissen Bourdieus gestützt, indem er den menschlichen Habitus als das eingelagerte Soziale ausweist. Durch die Sozialisation und Inkulturierung wird der Habitus als »das Haben relativ gleichbleibender, erst in der Zeit erworbener [...] Eigenschaften od. Strukturen«³²⁵ geformt: Wahrnehmung, Geschmack, Gefühl usw. sind allesamt sozial vorstrukturiert, was immer auch heisst, durch bestimmte grosse Narrative geprägt, die sich durch eine »stille Pädagogik«³²⁶ im Sozialisationsprozess verleblichen.

Daraus konnte geschlossen werden: Narrativität und Leiblichkeit sind zutiefst aufeinander verwiesen und beeinflussen sich gegenseitig. Der Leibkörper wird von den Narrativen der Kultur figuriert und normiert. Die in Geltung stehenden Metanarrative einer Lebensform werden dabei nicht allein durch explizite Erzählungen vermittelt, sondern auch durch konkrete Praktiken, weshalb es legitim scheint, von der Verleblichung von Geschichten zu sprechen. Dadurch formieren sich ganz spezifische Imaginationshorizonte, ganz bestimmte *social imaginaries*.

Was aber, wenn die in Geltung stehenden Narrative zu Imaginationshorizonten führen, die aus christlicher Perspektive als problematisch zu bezeichnen wären? Wenn sich darin dem eigenen Blick Gott nicht mehr zeigt und die Welt ausgestorben erscheint,³²⁷ wenn die Sterne nur noch kalt blinken,³²⁸ die ganze Welt sich nur noch in ihrer

³²⁵ Schröer, *Habitus*, 1128.

³²⁶ SS, 128.

³²⁷ Vgl. Schiller, *Gedichte seit 1788. Die Götter Griechenlands*.

³²⁸ Vgl. Heine, *Buch der Lieder. VI. Die Götter Griechenlands*.

Gleichgültigkeit darstellt³²⁹ und alles grundlos wirkt?³³⁰ Weil sich die Metanarrative einer Lebensform bis in den Leib inkarnieren und damit vorspüren, wie und was wahrgenommen, vorgestellt, gefühlt, begehrt, getan, gesagt und gedacht werden kann, wird deutlich, dass die in Geltung stehenden Metanarrative befragt werden müssen. Welches aber sind die gegenwärtigen Narrative unserer spätmodernen westlichen Kultur? Mit dieser Frage wird nicht mehr allein nach den formalen Vermittlungsbedingungen von *social imaginaries* gefragt, vielmehr wird dessen inhaltliche Füllung in Augenschein genommen. Dies konnte natürlich nur sehr begrenzt geschehen. Exemplarisch wurden Narrative untersucht, die auf die eine oder andere Weise mit der kapitalistischen Ökonomie verflochten sind. Gefunden wurden dabei mehrere, die immer auch auf die eine oder andere Weise miteinander verbunden waren, so etwa die meritokratische Erzählung des hochmotivierten und fleissigen Arbeiters, der sich durch eigene Anstrengung und unabhängig von anderen Menschen vom Tellerwäscher zum Millionär hochgearbeitet hat. Damit verbunden sind diverse Erzählungen des autonomen, selbstgenügsamen Einzelgängers, wie sie zu Tausenden in den vielen Detektiv-, Cowboy- und Superheldengeschichten erscheinen und die Vorstellungskraft auf das in ihnen aufscheinende individualistische Menschenbild restringieren. Damit in engstem Zusammenhang stehen etwa auch Erzählungen, die das Private, sei es in der eigenen Lebensführung oder in der wirtschaftlichen Organisation, als Nonplusultra glorifizieren (wie jemand mit seinem Besitz und mit sich selbst umgeht, ist seine Sache und geht niemanden sonst etwas an). Weiterhin waren es Erzählungen rund um den Fortschritt, der die Globalisierung, die Technisierung sowie die Mobilisierung fordert, die zu den narrativen Gemeinbeständen unserer gegenwärtigen Kultur gehören. Entsprechende Narrative sind dabei häufig implizit operativ und werden durch Werbung, in Form von affektiven Ministories, sowie durch Romane, Filme, Serien, Videospiele, Musik und mittlerweile insbesondere durch das Internet, aber auch durch kulturelle Praktiken (Shopping, Tätowierungen, Autofahren, politische Wahlen usw.) vermittelt. Aus diesem netzwerkartigen Geflecht von Narrativen mit ihren dazugehörigen Praktiken ergeben sich ganz bestimmte Verhältnisse zu sich selbst, der Welt, aber auch den anderen. Die Konsequenzen der leibkörperlichen Verstrickung in besagte Narrative wurden in der Selbstvermarktung, der Verfügbarmachung der Welt, der Reduzierung der Dinge auf ihren Tauschwert, der Fragmentierung der Zeit, der Homogenisierung von Zeit und Raum und

³²⁹ Vgl. Camus, *Der Fremde*, 159.

³³⁰ Vgl. Sartre, *Der Ekel*, 207.

schliesslich der Konkurrenzierung menschlicher Beziehungen gesichtet. Teile des gegenwärtigen Imaginationshorizontes sind somit von diesen Logiken durchzogen, weswegen sich auch die Welt in diesem Lichte darstellt.

Wenn sich der Imaginationshorizont verändern soll, dann gälte es, mit anderen Geschichten konfrontiert zu werden und in sie einzutreten. Vorgeschlagen wurde, von einem christlichen Metanarrativ als einer Gegengeschichte zu den oben genannten zu sprechen. Für diese Arbeit wurde, um zu einer möglichen christlichen Grossgeschichte zu gelangen, das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis herangezogen. Dieses bietet die Eckpfeiler, welche das christliche Metanarrativ sinnvoll einrahmen. Denn darin begegnet eine trinitarisch strukturierte grosse Geschichte, die als eine konzise Zusammenfassung der christlichen Rahmenerzählung fungieren kann. Als solche orientiert sie die Gläubigen im Erzählen ihrer eigenen Geschichten und damit in der Situierung ihres Lebens in einem sie umfassenden Horizont. Zentrum dieser Geschichte ist Jesus Christus. In seinem Leben und Sterben re-narrativiert er die Menschheit gemäss ihrer wahren Gestalt von Gehorsam, Demut und Liebe.³³¹ Deshalb gibt seine Geschichte der Geschichte aller Gläubigen ihre Zielvorgabe auf. Aus einem dementsprechenden christlichen Metanarrativ folgen selbstredend alternative Praktiken und alternative Identitätsfigurationen. Einige zu erhoffende Konsequenzen der leiblich-habituellen Einfindung in besagtes Metanarrativ wurden dabei in der Gegenüberstellung zu den Folgen der leibkörperlichen Verstrickung in die oben genannten Narrative behandelt. Im Lichte der Geschichte Christi muss das Selbst nicht vermarktet werden, es muss sich nicht ständig behaupten und sich auch nicht durch Konsum seinen Stand verschaffen. Vielmehr kann es aus seiner Fokussierung auf sich selbst befreit werden, hin zu einem Leben der Hingabe, des Gehorsams und der Gemeinschaft. Letztere sollte von gegenseitiger Reziprozität, der Verantwortung füreinander, von friedlichen Beziehungen und schliesslich von Liebe und Vergebung geprägt sein. Auch die Dinge müssten nicht nur auf ihren Tauschwert reduziert werden. Ganz im Gegenteil gilt es, sie zu schätzen, gerade weil sie immer auch über sich hinausweisen, weil sie auf Gott verweisen, der deshalb in der Welt aufscheinen kann. Zudem gestaltet sich der Umgang mit der Zeit anders als in einer von Fortschritts- und Geschwindigkeitsnarrativen durchtränkten Kultur. Zeit wird ernst genommen, gerade weil sie als Geschöpf Gottes gesehen wird. Deshalb soll sie auch auf Gott ausgerichtet und dadurch zur Heilszeit werden. Entsprechende Ausrichtung soll auch

³³¹ Vgl. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 371.

im Zusammenhang mit dem Raum geschehen. Weil in der christlichen Versammlung der Raum ernst genommen wird, kann den homogenisierenden Tendenzen entgegengetreten werden. Raum ist mehr als Ort des vergleichzeitigten Konsums. Durch die gemeinschaftlichen Praktiken der ekklesialen *communio* kann der Raum zum Heilsraum aufgespannt werden.

In Anbetracht der Ergebnisse aus dieser Arbeit scheint klar: Mit welchen Geschichten der Mensch konfrontiert wird, in welche Geschichten er eintaucht, hat elementaren Einfluss auf den gesamten Menschen und formt dessen Identität und damit seinen Imaginationshorizont. In einer kulturellen Situation, die von den behandelten narrativen Logiken lebt und in der jene durch die stille Pädagogik inkorporiert werden, ergeben sich problematische Identitätsfigurationen. Deshalb muss die Konfrontation mit einer Gegengeschichte geschehen. Aus christlicher Perspektive wurde diese Gegengeschichte in der grossen Geschichte Gottes (Heilsgeschichte) gefunden. Letztlich musste gefragt werden, wie in diese Geschichte eingetreten werden könnte. Um diese Frage zu beantworten, ist festzuhalten: Weil der Eintritt in solche Geschichten nur durch einen Prozess der Inkulturierung geschehen kann, d. h. durch eine bestimmte Pädagogik, muss dafür zuerst einmal die Gemeinschaft als unhintergebares Fundament für diesen Eintritt benannt werden.

Weiterhin konnte als ausgezeichnete Ort für die leiblich-habituelle Einfindung in das christliche Metanarrativ die Liturgie herausgehoben werden, weil in ihr der Mensch mit ebenjenem Metanarrativ konfrontiert ist und sich aufgrund der leibkörperlichen Praxis darin verstricken lassen kann. Liturgie wirkt bildend, d. h. pädagogisch: In ihr ist eine stille Pädagogik am Werk, »die es vermag, eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik«³³² über bestimmte leibkörperliche Vollzüge beizubringen. Im gemeinsamen Antworten, im Singen, im Aufstehen und Sich-Setzen, im Niederknien, im Brustschlag beim Schuldbekenntnis, im Kreuzzeichen, im Friedensgruss, in der Stille, im gemeinsamen Hören, im Empfang der eucharistischen Gaben usw. werden die Identitäten der Gemeinschaft und des Einzelnen gebildet. In der Wiederholung besagter Handlungszusammenhänge kann ein christlicher Habitus, ein christlicher Charakter entstehen, der diesem Metanarrativ angemessen ist. Entsprechend wird dabei gelernt, die Welt, den anderen und das eigene Selbst in den Parametern und der Logik genannter Geschichte wahrzunehmen. Da sich jene Aspekte aufgrund der leiblich-habituellen liturgischen Einfindung in das christliche Metanarrativ nunmehr im Lichte der imaginativen Po-

³³² SS, 128.

tenzialitäten der kirchlichen Gemeinschaft darstellen, kann von der Liturgie auch als einer Schule der Wahrnehmung gesprochen werden. In diesem Zusammenhang lässt sich die Liturgie auch im Sinne des Imaginationsvariationsverfahrens, wie es bei Ricœur in der Untersuchung der Konfrontation mit Erzählungen erschien, konzeptualisieren. Durch die Konfrontation mit verschiedenen Erzählungen in der Liturgie kann die präfigurierte Welterfahrung so refiguriert werden, dass ein neuer Blick auf und ein neues Handeln in der Welt ermöglicht wird.

Schliesslich sollte in der Askese ein die Liturgie ergänzender Ort für die leibkörperliche Verstrickung in das christliche Metanarrativ gefunden werden. Als Einübung in Verhaltensweisen und Fähigkeiten, die in Kongruenz zu Jesus Christus stehen, hilft die asketische Praxis, umfassend in der von der Liturgie aufgespannten Heilsgeschichte zu leben. Durch sie sollen die Bildungsprozesse, in die der Mensch in jeder Praxis eintritt, in die gewünschte Richtung gelenkt werden.

Damit ist der Bogen fertig gespannt. Zu Beginn der Arbeit wurde deren Ziel als ein praktisches behauptet. Es sollte darum gehen, die Möglichkeitsbedingungen des christlichen Selbstvollzuges in der heutigen Welt auszuleuchten, um dadurch den engagierten Kirchen und Glaubensgemeinschaften dabei zu helfen, diesen Selbstvollzug in einer postchristlichen Welt zu ermöglichen. Gefunden wurde eine solche Möglichkeitsbedingung in der leibkörperlichen Verstrickung in die christliche Heilsgeschichte. Die Praktiken, die genau dies befördern, wurden in der liturgischen und asketischen Praxis der kirchlichen Gemeinschaft entdeckt. Die damit einhergehende Hoffnungsperspektive bestünde darin, dass sich durch diese leiblich-habituelle Einfeldung in die grosse Geschichte Gottes mit der Welt in der liturgischen und asketischen Praxis ein Imaginationshorizont entwickeln könnte, der nicht als »ausweglos dichte[s] Gewebe der Immanenz«³³³ erlebt, in dem die Abwesenheit Gottes nicht »all the time«³³⁴ gespürt und wo Gott nicht lediglich als »schwindelerregende Ferne«³³⁵ vorstellbar würde, in dem vielmehr den Blicken wieder die Spur Gottes in der Welt gewiesen werden könnte³³⁶ und sich das Selbst-, Welt- und Fremdverhältnis im Lichte von Glaube, Hoffnung und Liebe darzustellen vermöchte. Vielleicht würde es dadurch selbst im 21. Jh. plötzlich wieder möglich erscheinen, an Gott zu glauben.

³³³ Adorno, *Negative Dialektik*, 362.

³³⁴ Updike, *Rabbit, Run*, 94.

³³⁵ Wellershoff, *Der Himmel ist kein Ort*, 25.

³³⁶ Vgl. Schiller, *Gedichte seit 1788. Die Götter Griechenlands*.

Wenn also an dem Gesagten etwas Richtiges ist [...],
so ist das ganz auf die Ursache alles Guten zurückzuführen,
die zuerst die Fähigkeit zu sprechen und gut zu sprechen
gegeben hat.³³⁷
(Dionysius Aeropagita)

³³⁷ Dionysius Areopagita, *Von den göttlichen Namen*, XIII.4.

SIGLENVERZEICHNIS

Werke von Wilhelm Schapp

- IGV Schapp, Wilhelm. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2012.
- PdG Schapp, Wilhelm. *Philosophie der Geschichten*, 3. überarb. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2015.
- MN Schapp, Wilhelm. *Metaphysik der Naturwissenschaft*. Den Haag: M. Nijhoff, 1965.
- EE Schapp, Wilhelm. *Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*. Wiesbaden: Heymann, 1976.
- BPW Schapp, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (= Klostermann Rote Reihe), 5. unveränd. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2013.
- AdWPG I Schapp, Wilhelm. *Auf dem Wege einer Philosophie der Geschichten. Teilband I* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 1). Hrsg. von Karen Joisten und Jan Schapp. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2016.
- AdWPG II Schapp, Wilhelm. *Auf dem Wege einer Philosophie der Geschichten. Teilband II* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 2). Hrsg. von Karen Joisten und Nicole Thiemer. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2017.
- AdWPG III Schapp, Wilhelm. *Auf dem Wege einer Philosophie der Geschichten. Teilband III* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 3). Hrsg. von Karen Joisten und Jan Schapp. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2018.
- GG Schapp, Wilhelm. *Geschichten und Geschichte* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 4). Hrsg. von Karen Joisten, Jan Schapp, und Nicole Thiemer. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2019.

Werke von Paul Ricœur

- ZuE I Ricœur, Paul. *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung. Bd. 1* (= Übergänge 18/I). 2. Aufl. München/Paderborn: Fink, 2007.
- ZuE II Ricœur, Paul. *Zeit und Erzählung. Zeit und literarische Erzählung. Bd. 2* (= Übergänge 18/II). 2. Aufl. München/Paderborn: Fink, 2007.
- ZuE III Ricœur, Paul. *Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit. Bd. 3* (= Übergänge 18/III). 2. Aufl. München/Paderborn: Fink, 2007.
- SaA Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer* (= Übergänge 26). Übers. von Jean Greisch. 2. Aufl. München: Fink, 2005.

Weitere Abkürzungen

- PhW Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung* (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 7). Übers. von Rudolf Boehm. 6. Aufl. Berlin: De Gruyter, 2011.
- SS Bourdieu, Pierre. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1066). Übers. von Günter Seib. 10. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2018.

BIBLIOGRAPHIE

Bibelausgaben

- Nestle, Eberhard, Barbara Aland und Institut für Neutestamentliche Textforschung (Hrsg.). *Novum testamentum Graece*. 28. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Zürcher Bibel: 2007. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel beim TVZ, 2009.

Historische theologische Quellen

- Athanasius von Alexandrien. *Vita Antonii. Leben des Antonius* (= Fontes Christiani 69). Eingel., übers. und komm. von Peter Gemeinhardt. Freiburg i. Br.: Herder, 2018.
- Augustinus, Aurelius. *Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch*. Hrsg. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam, 2009.
- . *Der Gottesstaat – De Civitate Dei. Erster Band, Buch I–XIV* (= Aurelius Augustinus' Werke: Deutsche Augustinus Ausgabe). Hrsg. und übers. von Carl Johann Perl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 1979.
- . *Der Gottesstaat – De Civitate Dei. Zweiter Band, Buch XV–XXII* (= Aurelius Augustinus' Werke: Deutsche Augustinus Ausgabe). Hrsg. und übers. von Carl Johann Perl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 1979.
- . *Vier Bücher über die christliche Lehre (De doctrina christiana)* (= Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bd. 8: Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 49). Kempten/München: Kösel-Verlag/Pustet, 1925.
- . *De Magistro – Der Lehrer* (= Opera – Werke, Bd. 11). Hrsg. von Therese Fuhrer. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 2002.
- Clemens von Rom. *Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther* (= Fontes Christiani 15). Übers. und eingel. von Gerhard Schneider. Freiburg i. Br.: Herder, 1994.
- Didache. In: *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung* (= Fontes Christiani 1). Übers. und eingel. von Georg Schöllgen. 3. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, 2000, 97–139.

- Irenäus von Lyon. *Adversus Haereses I. Gegen die Häresien I*. In: *Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Adversus Haereses I. Gegen die Häresien I* (= Fontes Christiani 8/1). Übers. von Norbert Brox. Freiburg i. Br.: Herder, 1993, 122–357.
- . *Adversus Haereses V. Gegen die Häresien V* (= Fontes Christiani 8/5). Übers. von Norbert Brox. Freiburg i. Br.: Herder, 2001.
- . *Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung*. In: *Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Adversus Haereses. Gegen die Häresien* (= Fontes Christiani 8/1). Übers. von Norbert Brox. Freiburg i. Br.: Herder, 1993, 32–97.
- Justin der Märtyrer. *Apologieae. Apologien* (= Fontes Christiani 91). Einzel., übers. und kommentiert von Jörg Ulrich. Freiburg i. Br.: Herder, 2021.
- Origenes. *Vier Bücher von den Prinzipien* (= Texte zur Forschung, Bd. 24). Hrsg. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. 1. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Abt. Verl., 1976.
- Tertullian. *Adversus Praxean. Gegen Praxeas. Im Anhang. Hippolyt. Contra Noëtum. Gegen Noët* (= Fontes Christiani 34). Übers. und eingel. von Hermann-Josef Sieben. Freiburg i. Br.: Herder, 2001.
- Thomas von Aquin. *Summa theologiae. Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologiae)*. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Vollständige ungek. dt.-lat. Ausgabe. 34 Bde. Graz/Wien/Köln/Heidelberg/Salzburg: Pustet/Kerle/Styria 1933 ff.

Internetquellen

- Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, 25. Dezember 2005 (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Abgerufen am 19. November 2022).
- May, Theresa, *Britain, the great meritocracy. Prime Minister's speech*, 9. September 2016 (<https://www.gov.uk/government/speeches/britain-the-great-meritocracy-prime-ministers-speech>. Abgerufen am 29. August 2022).
- Obama, Barack, *Inaugural Address by President Barack Obama*, 21. Januar 2013 (<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama>. Abgerufen am 29. August 2022).
- Trump, Donald, *Congress Speech (full text)*, CNN Politics transcript, 1. März 2017 (<http://Edition.cnn.com/2017/02/28/politics/>

[donald-trump-speech-transcript-fulltext/](#). Abgerufen am 29. August 2022).

Literatur

- Abbey, Ruth (Hrsg.). *Charles Taylor* (= Contemporary Philosophy in Focus). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- . *Taylor, Charles*. In: Shook, John R. (Hrsg.), *The Dictionary of Modern American Philosophers*. Bd. 4: R–Z. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005.
- Adams, Fred. *Embodied Cognition*. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9, Nr. 4 (Dezember 2010), 619–628.
- Adams, James T. *The Epic of America*. New York: Blue Ribbon Books, 1931.
- Adler, Benjamin. *Das Selbst als Erzählung*. Freiburg i. d. Schweiz, 2010.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (= Gesammelte Schriften 4). Hrsg. von Rolf Tiedemann. 10. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2016.
- . *Negative Dialektik*. In: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (= Gesammelte Schriften 6: suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1706). 8. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2018, 8–408.
- Aertsen, Jan A. / Honnfelder, Ludger / Möhle, Hannes / Leinsle, Ulrich G. / Hinske, Norbert / Cesa, Claudio / König, Gert u. a. *Art. Transzendental; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh]. Bd. 10: St–T. Basel: Schwabe Verlag, 1998, 1358–1435.
- Agamben, Giorgio. *Was ist ein Dispositiv?* (= TransPositionen). Übers. von Andreas Hiepko. 1. Aufl. Zürich/Berlin: Diaphanes, 2008.
- Aldred, Jonathan. *Der korruptierte Mensch. Die ethischen Folgen wirtschaftlichen Denkens*. Übers. von Karsten Petersen. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2021.
- Alexander, Jeffrey C. *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. London: Verso, 1995.
- Alloa, Emmanuel / Bedorf, Thomas / Grüny, Christian / Klass, Tobias Niklaus (Hrsg.). *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (= UTB 3633), 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 2019.
- /Depraz, Natalie. *Edmund Husserl – »Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«*. In: Alloa, Emmanuel / Bedorf, Thomas / Grüny, Christian / Klass, Tobias Niklaus (Hrsg.), *Leiblichkeit*.

- Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (= UTB 3633). 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2019, 7–22.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.
- Angehrn, Emil. *Geschichte und Identität*. Berlin/New York: De Gruyter, 1985.
- Angenendt, Arnold. *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 68), 2., durchges. Aufl. München: Oldenbourg, 2004.
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder vom tätigen Leben* (= Serie Piper 217). Neuausg. 8. Aufl. München: Piper, 1994.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik* (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6/1). Übers. von Dorothea Frede. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.
- . *Kategorien* (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 1/1). Hrsg. von Ernst Grumach und Hellmut Flashar, 4., gegenüber der zweiten, durchges., unveränd. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 2006.
- . *Rhetorik* (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4/1). Übers. von Christof Rapp. Berlin: Akademie-Verlag, 2002.
- . *Poetik* (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5). Übers. von Arbogast Schmitt. Berlin: Akademie-Verlag, 2008.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (= Beck'sche Reihe 1307). München: Beck, 2000.
- . *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*. In: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 724). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1988, 9–19.
- Atkins, Kim. *Narrative Identity and Moral Identity. A Practical Perspective* (= Routledge Studies in Contemporary Philosophy 14). New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Bachelard, Gaston. *Poetik des Raumes* (= Fischer Wissenschaft). Übers. von Kurt Leonhard. 13. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, 2020.
- Bal, Mieke. *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. 4. Aufl. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- Balthasar, Hans Urs von. *Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit*. In: Ratzinger, Joseph / Balthasar, Hans Urs von. *Maria. Kirche im Ursprung*. Freiburg i. Br.: Johannes-Verl. Einsiedeln, 2010, 87–111.
- . *Wer ist ein Christ?* (= Kriterien 63). Freiburg i. Br.: Johannes-Verl. Einsiedeln, 1983.
- Bamberg, Corona. *Askese. Faszination und Zumutung* (= Spuren: Essays zu Kultur und Glaube). 1. Aufl. St. Ottilien: EOS, 2008.

- . *In deiner Grösse bin ich gross. Vom Sinn-Geheimnis des Menschen*. Würzburg: Echter, 1980.
- . *Mönchtum in einer heimatlosen Welt*. Würzburg: Echter, 1984.
- . *Was Menschsein kostet. Aus der Erfahrung des frühchristlichen Mönchtums gedeutet* (= Geist und Leben). 4. Aufl. Würzburg: Echter, 1971.
- Baran, Paul A. / Sweezy, Paul M. *Some Theoretical Implications*. In: *Monthly Review* 64, Nr. 3 (2012), 24–59.
- Barnard, Alan / Spencer, Jonathan. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.
- Barnes, Julian. *Nothing to Be Frightened Of*. Toronto: Random House Canada, 2008.
- Baschera, Luca. *Hinkehr zu Gott: »Buße« im evangelisch-reformierten Gottesdienst* (= Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Echter Verlag, 2017.
- Barth, Karl. *Die Lehre von Gott. Bd. II/2: Die kirchliche Dogmatik*. 4. Aufl. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1959.
- . *Die Lehre von der Versöhnung. Bd. IV/1: Die kirchliche Dogmatik*. 2. Aufl. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1960.
- . *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938*. Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung Zollikon, 1938.
- Barthes, Roland. *Introduction à l'analyse structurale des récits*. In: *Communications* 8, Nr. 1 (1966), 1–27.
- Bartholomew, Craig G. / Goheen, Michael W. *The Drama of Scripture. Finding Our Place in the Biblical Story*. London: SPCK, 2006.
- Bateson, Mary Catherine. *Mother-Infant Exchanges. The Epigenesis of Conversational Interaction*. In: *Annals of the New York Academy of Sciences* 263, Nr. 1 Developmental (September 1975), 101–113.
- Bauckham, Richard. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.
- Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen* (= Reclams Universal-Bibliothek 14090). Übers. von Monika Fahrenbach-Wachendorff. Rev. Ausgabe. Stuttgart: Reclam, 2021.
- Bauer, Walter. *Art. λειτουργία*. In: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin: De Gruyter, 1971.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge/Malden: Polity Press/Blackwell, 2000.
- Beauvoir, Simone de. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (= rororo 22785). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2016.

- Beaumont, Matthew. *Imagining the End Times. Ideology, the Contemporary Disaster Movie, Contagion*. In: Flisfeder, Matthew / Willis, Louis-Paul (Hrsg.), *Žižek and Media Studies. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, 79–89.
- Beck, Ulrich. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus, Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1997.
- Beck, Rainer (Hrsg.). *Streifzüge durch das Mittelalter. Ein historisches Lesebuch* (= Beck'sche Reihe 380). 4. Aufl. München: Beck, 1994.
- Bellah, Robert N. / Madsen, Richard / Sullivan, William M. / Swidler, Ann / Tipton, Steven M. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. 1. Aufl. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996.
- Beltramini, Enrico. *Between Dualism and Immanentism. Sacramental Ontology and History*. In: Religions 12, Nr. 1 (11. Januar 2021), 47.
- Benedict, Ruth. *Race and Racism*. London: Scientific Book Club, 1943.
- Benjamin, Walter. *Der Erzähler*. In: Adorno, Theodor W. / Scholem, Gershom G. / Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann (Hrsg.), *Aufsätze, Essays, Vorträge* (= Gesammelte Schriften II,2). 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1991, 438–465.
- . *Über den Begriff der Geschichte*. In: Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann (Hrsg.), *Abhandlungen* (= Gesammelte Schriften I,2). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1980, 691–704.
- Benn, Gottfried. *Autobiographische und vermischte Schriften* (= Gesammelte Werke in vier Bänden, Bd. 4). Hrsg. von Dieter Wellershoff. Wiesbaden: Limes, 1961.
- Bennardo, Giovanni / de Munck, Victor C. *Cultural Models. Genesis, Methods, and Experiences*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Bergem, Wolfgang. *Narrative Formen in Geschichtspolitik und Erinnerungskultur*. In: Hofmann, Wilhelm / Renner, Judith / Teich, Katja (Hrsg.), *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden: Springer VS, 2014, 31–48.
- Berger, Arthur A. *Narratives in Popular Culture, Media, and Everyday Life*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1997.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Übers. von Monika Plessner. 26. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2016.
- Bernstein, Jay M. *Grand Narratives*. In: Wood, David (Hrsg.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation* (= Warwick Studies in Philosophy and Literature). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1991, 102–123.

- Bernstein, Richard J. *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*. Neuaufl. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Bieritz, Karl-Heinrich. *Anthropologische Grundlegungen*. In: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph / Bieritz, Karl-Heinrich (Hrsg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 1995, 96–127.
- Blondel, Maurice. *Geschichte und Dogma*. Übers. von Antonia Schlette. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1963.
- . *L'Action – Die Tat (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis*. Übers. von Anton van Hooff und Ruth Beissel. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2018.
- Blowers, Paul M. (Hrsg.). *Moral Formation and the Virtuous Life* (= Ad Fontes: Early Christian Sources). Minneapolis: Fortress Press, 2019.
- . *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*. In: Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology 6, Nr. 2 (Mai 1997), 199–228.
- Blumenberg, Hans. *Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik*. In: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede* (= Reclams Universal-Bibliothek 7715). Stuttgart: Reclam, 2012, 104–136.
- . *Arbeit am Mythos* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1805). 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2014.
- Boersma, Hans. *Heavenly Participation. The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2011.
- . *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
- Boltanski, Luc / Honneth, Axel. *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates*. In: Jaeggi, Rahel / Wesche, Tilo (Hrsg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2009, 81–114.
- / Chiapello, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.
- Bongaerts, Gregor. *Einflüsse. Max Weber*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 57–60.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel* (= DBW 5). Hrsg. von Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1987.
- . *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (= DBW 1). Hrsg. von Joachim von Soosten. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

- Bordeianu, Radu. *Maximus and Ecology. The Relevance of Maximus the Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis*. In: The Downside Review 127, Nr. 447 (April 2009), 103–126.
- Borges, Jorge L. *Das Sandbuch*. In: *Spiegel und Maske. Erzählungen 1970–1983* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 13). 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, 182–187.
- Borsche, Tilman / Kaulbach, Friedrich. *Art. Leib, Körper*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 5: L–Mn. Basel: Schwabe Verlag, 1980, 173–185.
- / Schneider, Jakob H.J. / Majetschak, Stefan. *Art. Sprache*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 9: Se–Sp. Basel: Schwabe Verlag, 1995, 1437–1495.
- Borst, Otto. *Alltagsleben im Mittelalter* (= insel taschenbuch 513). 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1983.
- Bourdieu, Pierre. *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft* (= Edition discours 9). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1997.
- . *Das Haus oder die verkehrte Welt*. In: Schultheis, Franz / Egger, Stephan (Hrsg.), *Habitus und Praxis. Schriften zur kollektiven Anthropologie 2* (= Pierre Bourdieu Schriften, Bd. 2). Übers. von Jürgen Bolder, Wolfgang Fietkau, Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020, 53–78.
- . *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*. In: Schultheis, Franz / Egger, Stephan (Hrsg.), *Habitus und Praxis. Schriften zur kollektiven Anthropologie 2* (= Pierre Bourdieu Schriften, Bd. 2). Übers. von Jürgen Bolder, Wolfgang Fietkau, Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020, 361–391.
- . *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 658). Übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer. 26. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2018.
- . *Die männliche Herrschaft*. Übers. von Jürgen Bolder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2005.
- . *Die politische Ontologie Martin Heideggers* (= edition suhrkamp 1514: Neue Folge Bd. 514). Übers. von Bernd Schwibs. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2015.
- . *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft* (= Edition Discours 25). Übers. von Franz Schultheis. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2000.
- . *Ein soziologischer Selbstversuch*. Übers. von Stephan Egger. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2002.

- . *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabylistischen Gesellschaft*. Übers. von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1976.
- . *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*. In: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg: VSA-Verlag, 1992, 49–80.
- . *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* (= edition suhrkamp 1985: Neue Folge Bd. 985). Übers. von Hella Beister. 10. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2018.
- . *Rede und Antwort* (= edition suhrkamp 1547: Neue Folge Bd. 547). Übers. von Bernd Schwibs. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2011.
- . *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1066). Übers. von Günter Seib. 10. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2018.
- . *Über das Fernsehen* (= edition suhrkamp 2054). Übers. von Achim Russer. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1998.
- / Wacquant, Loïc J. D. *Reflexive Anthropologie*. Übers. von Hella Beister. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1996.
- Brachtendorf, Johannes. *Art. Uti/frui*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 11: U–V. Basel: Schwabe Verlag, 2001, 500–503.
- Brandon, Priscilla. *Body and Self. An Entangled Narrative*. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, Nr. 1 (März 2016), 67–83.
- Branigan, Edward. *Narrative Comprehension and Film*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1992.
- Bratman, Michael. *Structures of Agency. Essays*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2007.
- . *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency* (= Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
- Braudel, Fernand. *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*. 3 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Breyfogle, Todd. *Time and Transformation. A Conversation with Rowan Williams*. In: *Cross Currents*, 1995, 293–311.
- Brockmeier, Jens. *Narrative Scenarios. Towards a Culturally Thick Notion of Narrative*. In: Valsiner, Jaan (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology* (= Oxford Library of Psychology). Oxford/New York: Oxford University Press, 2012, 439–467.
- . *Socializing the Narrative Mind*. In: *Narrative Fiction* 45, Nr. 2 (2011), 259–264.

- / Carbaugh, Donal A. (Hrsg.). *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture* (= Studies in Narrative 1). Amsterdam: Benjamins, 2001.
- Bromley, Daniel W. *Possessive Individualism. A Crisis of Capitalism*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Brueggemann, Walter. *Creative Word. Canon as a Model for Biblical Education*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Bruner, Jerome. *Life as Narrative*. In: *Social Research* 71, Nr. 3 (2004), 691–710.
- . *Acts of Meaning* (= The Jerusalem-Harvard Lectures). Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- . *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- . *The »Remembered« Self*. In: Neisser, Ulric / Fivush, Robyn (Hrsg.), *The Remembering Self. Construction and Accuracy in the Self-Narrative* (= Emory Symposia in Cognition 6). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994, 41–54.
- Buber, Martin. *Ich und du* (= Universal-Bibliothek 9342). Nachdr, 11. durchges. Aufl. Stuttgart: Reclam, 2011.
- . *Schuld und Schuldgefühle*. Heidelberg: L. Schneider, 1958.
- Budde, Michael L. *Collecting Praise. Global Culture Industries*. In: Hauerwas, Stanley / Wells, Samuel (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Malden: Blackwell Pub., 2004, 123–137.
- . *The (Magic) Kingdom of God. Christianity and Global Culture Industries*. Boulder: Westview Press, 1997.
- Bulgakov, Sergei N. *The Bride of the Lamb*. Übers. von Boris Jakim. Grand Rapids/Edinburgh: William B. Eerdmans Publishing/T & T Clark, 2002.
- . *The Comforter*. Übers. von Boris Jakim. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2004.
- Callero, Peter L. *The Myth of Individualism. How Social Forces Shape Our Lives*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- Camus, Albert. *Der erste Mensch*. Übers. von Uli Aumüller. 18. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2015.
- . *Der Fall*. Übers. von Guido G. Meister. 48. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2016.
- . *Der Fremde*. Übers. von Uli Aumüller. 69. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2014.
- . *Der Mythos des Sisyphos*. Übers. von Vincent von Wroblewsky. 18. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2014.
- . *Die Pest*. Übers. von Uli Aumüller. 82. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2014.

- Caracciolo, Marco. *Narrative, Meaning, Interpretation. An Enactivist Approach*. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11, Nr. 3 (September 2012), 367–384.
- . *Tell-Tale Rhythms. Embodiment and Narrative Discourse*. In: *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies* 6, Nr. 2 (2014), 49–73.
- Carr, David. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. New York: Oxford University Press, 2014.
- . *Scholar's Symposium. The Work of David Carr. Response to Casey, Crowell and Kearney*. In: *Human Studies* 29, Nr. 4 (1. März 2007), 491–501.
- . *Time, Narrative, and History* (= *Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*). Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- /Taylor, Charles/Ricœur, Paul. *Discussion. Ricœur on Narrative*. In: Wood, David (Hrsg.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation* (= *Warwick Studies in Philosophy and Literature*). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1991, 160–187.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. 5ème éd. rev. et corr. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- Cavanaugh, William T. *Being Consumed. Economics and Christian Desire*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2008.
- . *Migrations of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2011.
- . *Theopolitical Imagination*. London/New York: Bloomsbury, 2002.
- Cătălin, Bobb. *Towards a »Hermeneutics of Historical Consciousness«? Questioning Ricœur*. In: *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* Vol. IV, No. 1 (Juni 2012), 154–165.
- Certeau, Michel de. *Kunst des Handelns* (= *Internationaler Merve Diskurs*). Übers. von Ronald Voullié. Berlin: Merve-Verlag, 1988.
- . *L'invention du quotidien. I. Arts de faire* (= *Neue Ed. Folio/Essais*). Paris: Gallimard, 1990.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote*. Übers. von Ludwig Braunsfelds. 17. Aufl. Berlin: dtv, 2006.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1980.
- Chemero, Anthony. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press, 1965.
- Christman, John. *Narrative Unity as a Condition of Personhood*. In: *Metaphilosophy* 35, Nr. 5 (Oktober 2004), 695–713.
- Churchland, Paul M. *Folk Psychology* (2). In: Guttenplan, Samuel D. (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Mind* (= *Blackwell Compa-*

- nions to Philosophy). Oxford/Cambridge: Blackwell Reference, 1994, 308–316.
- Cicero, Marcus Tullius. *De inventione. Über die Auffindung des Stoffes*. In: Nüsslein, Theodor (Hrsg.), *De inventione. Über die Auffindung des Stoffes. De optimo genere oratorum. Über die beste Gattung von Rednern. Lateinisch–deutsch* (= Sammlung Tusculum). Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 1998, 8–337.
- Coakley, Sarah. *Beyond »Belief«. Liturgy and the Cognitive Apprehension of God*. In: Greggs, Tom / Muers, Rachel / Zahl, Simeon (Hrsg.), *The Vocation of Theology Today. A Festschrift for David Ford*. Eugene: Wipf & Stock, 2013, 131–145.
- . *God, Sexuality and the Self. An Essay »on the Trinity«*. Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 2013.
- Cockett, Richard. *Thinking the Unthinkable*. London: Fontana, 1995.
- Cohen, Dan B. »Family Constellations«. *An Innovative Systemic Phenomenological Group Process From Germany*. In: The Family Journal 14, Nr. 3 (Juli 2006), 226–233.
- Congar, Yves M.-J. *La tradition et Les traditions II. Essai théologique*. Paris: Éditions du Cerf, 2010.
- . *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*. Übers. von Käthe F. Krause. Stuttgart: Schwabenverlag, 1966.
- . *Im Geist und Feuer*. Übers. von Werner Müller. Freiburg i. Br.: Herder, 1987.
- . *Tradition und Kirche* (= Der Christ in der Welt, IV. Reihe, Bd. 1b). Übers. von Leo Gerken. Zürich: Christiana-Verlag, 1964.
- Crapanzano, Vincent. *On Self Characterization*. In: Herdt, Gilbert / Stigler, James W. / Schweder, Richard A. (Hrsg.), *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, 401–424.
- Crossley, Nick. *The Social Body. Habit, Identity and Desire*. London/Thousand Oaks: Sage Publications, 2001.
- Damasio, Antonio R. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. 1st ed. New York: Harcourt Brace, 1999.
- D'Andrade, Roy G. *A Folk Model of the Mind*. In: Holland, Dorothy / Quinn, Naomi (Hrsg.), *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987, 112–148.
- . *Culture and Personality. A False Dichotomy*. Unpublished Manuscript. Department of Anthropology, University of California, San Diego, o.J.
- . *The Development of Cognitive Anthropology*. 7. Aufl. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.

- Dante. *Die göttliche Komödie* (= Reclams Universal-Bibliothek 796). Übers. von Hermann Gmelin. Stuttgart: Reclam, 2001.
- Danto, Arthur C. *After The End of Art. Contemporary Art and The Pale of History* (= The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts. Bollingen Series XXXV, 44). Princeton: Princeton University Press, 1997.
- . *Basic Actions*. In: American Philosophical Quarterly Vol. 2, Nr. 2 (April 1965), 141–148.
- Dascal, Marcelo / Gerhardus, Dietfried / Lorenz, Kuno / Meggle, Georg (Hrsg.). *Sprachphilosophie. Ein Internationales Handbuch Zeitgenössischer Forschung = Philosophy of Languages. An International Handbook of Contemporary Research* (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft [HSK], Bd. 7.1). Berlin: De Gruyter, 1992.
- Davenport, John J. *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. 1. Aufl. New York/London: Routledge Taylor & Francis Group, 2012.
- David, Pascal. *Der Hirt des Seins*. In: Heidegger Studies 9 (1993), 53–62.
- Davison, Andrew. *Participation in God. A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*. First Paperb. Ed. Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 2020.
- DeHart, Paul J. *The Trial of the Witnesses. The Rise and Decline of Postliberal Theology* (= Challenges in Contemporary Theology). Malden/Oxford: Blackwell Pub., 2006.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix. *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 224). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1977.
- Delory-Momberger, Christine. *Gibt es ein Leben ohne Erzählung?* In: Paragana 17, Nr. 2 (Januar 2009), 147–153.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. 1st ed. Boston: Little, Brown and Co, 1991.
- Denzinger, Heinrich / Hünemann, Peter (Hrsg.). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Lateinisch – Deutsch = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 42. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, 2009.
- Derbolav, Josef. *Art. Handeln, Handlung, Tat, Tätigkeit*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 3: G–H. Basel: Schwabe Verlag, 1974, 992–994.
- Descartes, René. *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (= Philosophische Bibliothek 597). Hrsg. von Christian Wohlers. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.
- Deutschmann, Christoph. *Kapitalistische Dynamik. Eine gesellschaftstheoretische Perspektive* (= Wirtschaft + Gesellschaft). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019.

- Didion, Joan. *The White Album*. In: ders., *The White Album*. London: HarperCollins Publishers Australia, 2017, 11–49.
- Dietz, Thorsten. *Menschen mit Mission. Eine Landkarte der evangelikalen Welt*. Witten: SCM R. Brockhaus, 2022.
- Dilthey, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (= Gesammelte Schriften, Bd. VII). 4. Aufl. Stuttgart/Göttingen: B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Dimbath, Oliver / Heinlein, Michael. *Arbeit an der Implementierung des Gedächtniskonzepts in die soziologische Theorie – eine Einleitung*. In: Dimbath, Oliver / Heinlein, Michael (Hrsg.), *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses* (= Soziales Gedächtnis, Erinnern und Vergessen – Memory Studies). Wiesbaden: Springer VS, 2014, 1–23.
- Dings, Roy. *The Dynamic and Recursive Interplay of Embodiment and Narrative Identity*. In: *Philosophical Psychology* 32, Nr. 2 (17. Februar 2019), 186–210.
- Dinzelbacher, Peter. *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996.
- . *Über die Körperlichkeit der mittelalterlichen Frömmigkeit*. In: ders., *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn: Schöningh, 2007, 11–49.
- Dionysius Areopagita. *Von den göttlichen Namen*. In: *Über alles Licht erhaben* (= Topos Taschenbücher 1009). Übers. von Edith Stein. München: Kevlaer/Verl. topos plus, 2015, 18–120.
- Dölling, Irene. *Männliche Herrschaft (domination masculine)*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 172–178.
- Donald, Merlin. *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1993.
- Doyle, Dennis M. *Henri De Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*. In: *Theological Studies* 60, Nr. 2 (1. Mai 1999), 209–227.
- Doyon, Maxime / Wehrle, Maren. *Body*. In: De Santis, Daniele / Hopkins, Burt C. / Majolino, Claudio (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (= Routledge Handbooks in Philosophy). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021, 123–137.
- Dreyfus, Hubert L. *What Computers Can't Do*. New York: Harper & Row, 1972.
- / Kelly, Sean D. *Heterophenomenology. Heavy-Handed Sleight-of-Hand*. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, Nr. 1–2 (2. März 2007), 45–55.

- / Kelly, Sean D. *All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press, 2011.
- / Taylor, Charles. *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- / Taylor, Charles. *Die Wiedergewinnung des Realismus*. Übers. von Joachim Schulte. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016.
- / Rabinow, Paul. *Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning?* In: Calhoun, Craig J. / LiPuma, Edward / Postone, Moishe (Hrsg.), *Bourdieu. Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press, 1993, 35–44.
- Drumm, Joachim / Aymans, Winfried. *Art. Communio*. In: Buchberger, Michael / Kasper, Walter / Baumgartner, Konrad (Hrsg.). *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2: Barclay–Damodos. Freiburg i.Br.: Herder, 2009, 1280–1284.
- Dupré, Louis K. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Durkheim, Émile. *Die Entwicklung der Pädagogik*. Übers. von Ludwig Schmidts. Weinheim/Basel: Beltz, 1977.
- Dürr, Oliver. *Homo Novus. Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus. Beiträge zu einer Techniktheologie* (= Studia Oecumenica Friburgensia: Neue Serie der ökumenischen Beihefte 108). Münster: Aschendorff Verlag, 2021.
- / Matter, Nicolas. *Glaubenskrise als Glaubenskrisis. Gedanken über die Zukunftsformen des christlichen Glaubens im säkularen Westen*. In: Schumacher, Ursula (Hrsg.), *Abbrüche – Umbrüche – Aufbrüche. Gesellschaftlicher Wandel als Herausforderung für Glaube und Kirche*. Münster: Aschendorff Verlag, 2019, 197–209.
- Ebner, Ferdinand. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Nachw. v. Michael Theunissen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1980.
- Eckardt, Barbara von. *Folk Psychology (1)*. In: Guttenplan, Samuel D. (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Mind* (= Blackwell Companions to Philosophy). Oxford/Cambridge: Blackwell Reference, 1994, 300–307.
- Egger, Stephan. *Schwerkräfte der Lebenswelt. Habitus und Praxis bei Pierre Bourdieu – Eine epistemologische Annäherung*. In: Schultheis, Franz / Egger, Stephan (Hrsg.), *Habitus und Praxis. Schriften zur kollektiven Anthropologie 2* (= Pierre Bourdieu Schriften, Bd. 2). Übers. von Jürgen Bolder, Wolfgang Fietkau, Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020, 414–450.
- Ehrenberg, Alain. *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1875). Übers. von

- Manuela Lenzen und Martin Klaus. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2008.
- Eichler, Klaus-Dieter. *Wilhelm Schappys narrative Ontologie. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie*. In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schappys. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i.Br./München: Karl Alber, 2010, 102–125.
- Elchaninov, Alexander. *The Diary of a Russian Priest*. Hrsg. von Kallistos Ware. Übers. von Helen Iswolsky. London: Faber and Faber, 1967.
- Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2016.
- Elias, John Z. *The Extent of Our Abilities. The Presence, Salience, and Sociality of Affordances*. In: Durt, Christoph / Fuchs, Thomas / Tewes, Christian (Hrsg.), *Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution of the Shared World*. Massachusetts: MIT Press, 2017, 245–256.
- Elliott, Anthony / Lemert, Charles. *The New Individualism. The Emotional Costs of Globalization*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Elm, Ralf. *Art. Leib/Leiblichkeit*. In: Bohlken, Eike / Thies, Christian (Hrsg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2009, 367–371.
- Engländer, Hans. *Art. Ontogenese*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 6: Mo–O. Basel: Schwabe Verlag, 1984, 1188–1189.
- Etzelmüller, Gregor. *Inkarnierte Geschöpfe. Theologische Anstöße zu einer Anthropologie der Verkörperung*. In: Etzelmüller, Gregor / Fuchs, Thomas / Tewes, Christian (Hrsg.), *Verkörperung. Eine neue interdisziplinäre Anthropologie*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 337–367.
- (Hrsg.). *Verkörperung als Paradigma einer theologischen Anthropologie* (= Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 172). Boston: De Gruyter, 2015.
- . *Verkörperung als Paradigma einer theologischen Anthropologie*. In: Etzelmüller, Gregor (Hrsg.), *Verkörperung als Paradigma einer theologischen Anthropologie* (= Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 172). Boston: De Gruyter, 2015, 219–242.
- Fellmann, Ferdinand. *Das Ende des Laplaceschen Dämons*. In: Koselleck, Reinhard / Stempel, Wolf D. (Hrsg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (= Poetik und Hermeneutik 5). München: Fink, 1973, 115–138.
- Fingerhut, Joerg / Hufendiek, Rebekka / Wild, Markus. *Was ist Philosophie der Verkörperung?* In: Fingerhut, Joerg / Hufendiek, Rebekka / Wild, Markus (Hrsg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu*

- einer aktuellen Debatte (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2060). 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017, 9–102.
- Fischer, Hans Rudi / Simon, Fritz B. *Kontextualität und Transkontextualität. Variationen eines Themas bei Wittgenstein, Schapp und Bateson*. In: Grazer Philosophische Studien 31 (1988), 59–83.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism. Is there no Alternative?* (= Zero Books). Winchester/Washington: Zero Books, 2009.
- Fisher, Walter R. *Human Communication as Narration. Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action* (= Studies in Rhetoric/Communication). Columbia: University of South Carolina Press, 1987.
- . *Narration as a Human Communication Paradigm. The Case of Public Moral Argument*. In: Communication Monographs 51, Nr. 1 (1. März 1984), 1–22.
- Fivush, Robyn. *Constructing Narrative, Emotion, and Self in Parent-Child Conversations about the Past*. In: Neisser, Ulric / Fivush, Robyn (Hrsg.), *The Remembering Self. Construction and Accuracy in the Self-Narrative* (= Emory Symposia in Cognition 6). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994, 136–157.
- Flanagan, Owen. *Multiple Identity, Character Transformation, and Self-Reclamation*. In: Graham, George / Stephens, G. Lynn (Hrsg.), *Philosophical Psychopathology*. Cambridge: MIT Press, 1994, 135–162.
- Fludernik, Monika. *An Introduction to Narratology*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.
- . *Narrative and Drama*. In: Pier, John / Landa, José Á.G. (Hrsg.), *Theorizing Narrativity*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2008.
- (Hrsg.). *Postclassical Narratology. Approaches and Analyses* (= Theory and Interpretation of Narrative). Columbus: Ohio State University Press, 2010.
- Fodor, James. *Postliberal Theology*. In: Ford, David F. / Muers, Rachel (Hrsg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*. 3. Aufl. Malden/Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- Foucault, Michel. *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (= Internationaler Merve Diskurs 77). Berlin: Merve-Verlag, 1978.
- Fox, Alan. *Class and Equality*. In: Socialist Commentary, Mai (1956), 11–13.
- Franck, Georg. *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf* (= Edition Akzente). München: Carl Hanser Verlag, 1998.
- Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven/London: Yale University Press, 1974.

- Freud, Sigmund. *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*. In: *Werke aus den Jahren 1913–1917* (= Gesammelte Werke X). Repr. ed. London: Imago Publ., 1949, 126–136.
- . *Über die weibliche Sexualität*. In: Freud, Anna (Hrsg.), *Werke aus den Jahren 1925–1931* (= Gesammelte Werke XIV). Repr. London: Imago Publ., 1955, 515–538.
- Friedrich Mildenerberger. *Art. Heilsgeschichte*. In: Betz, Hans D. / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG⁴], Bd. 3: F–H. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2000, 1584–1586.
- Frisch, Max. *Homo Faber. Ein Bericht* (= suhrkamp taschenbuch 354). 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1977.
- Fröhlich, Gerhard. *Einflüsse. Norbert Elias*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 36–43.
- . *Einverleibung (incorporation)*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 81–90.
- Fröhlich, Patricia / Rehbein, Boike / Schneickert, Christian. *Kritik und blinde Flecken*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 401–407.
- Fromm, Erich. *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (= dtv 34234). Übers. von Brigitte Stein. Ungek. Ausgabe. 48. Aufl. München: dtv, 2020.
- Fuchs, Thomas. *Collective Body Memories*. In: Durt, Christoph / Fuchs, Thomas / Tewes, Christian (Hrsg.), *Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution of the Shared World*. Massachusetts: MIT Press, 2017, 333–352.
- . *Das Gedächtnis des Leibes*. In: *Phänomenologische Forschungen* 5, Nr. 1 (2000), 71–89.
- . *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, 6. erw. und aktual. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2021.
- . *Der Schein des Anderen. Empathie und Virtualität*. In: ders., *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2311). Berlin: Suhrkamp Verlag, 2021, 119–145.
- . *Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur?* In: *Psychodynamische Psychotherapie* 5 (2006), 109–117.
- . *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.

- . *Leibgedächtnis und Unbewusstes – Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts*. In: Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur 3 (2008), 33–50.
- . *Psychotherapy of the Lived Space. A Phenomenological and Ecological Concept*. In: American Journal of Psychotherapy 61, Nr. 4 (Oktober 2007), 423–439.
- . *The Embodied Development of Language*. In: Etzelmüller, Gregor / Tewes, Christian (Hrsg.), *Embodiment in Evolution and Culture*. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2016, 107–128.
- . *The Phenomenology of Body Memory*. In: Koch, Sabine C. / Fuchs, Thomas / Summa, Michela / Müller, Cornelia (Hrsg.), *Body Memory, Metaphor and Movement* (= Advances in Consciousness Research 84). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2012, 9–22.
- . *The Tacit Dimension*. In: Philosophy, Psychiatry, & Psychology 8, Nr. 4 (2001), 323–326.
- . *Verkörperptes Wissen – verkörperptes Gedächtnis*. In: Etzelmüller, Gregor / Fuchs, Thomas / Tewes, Christian (Hrsg.), *Verkörperpfung. Eine neue interdisziplinäre Anthropologie*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 57–78.
- . *Zwischen Leib und Körper*. In: Hähnel, Martin / Knap, Marcus (Hrsg.), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, 82–93.
- / De Jaegher, Hanne. *Enactive Intersubjectivity. Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation*. In: Phenomenology and the Cognitive Sciences 8, Nr. 4 (Dezember 2009), 465–486.
- Fukuyama, Francis. *The End of History?* In: The National Interest, Nr. 16 (1989), 3–18.
- Fülberth, Georg. *Kapitalismus* (= Basiswissen Politik/Geschichte/Ökonomie), 4., erw. Aufl. Köln: PapyRossa Verlag, 2018.
- Fulcher, James. *Capitalism. A Very Short Introduction* (= A Very Short Introduction). Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Funke, Gerhard. *Art. Gewohnheit*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 3: G–H. Basel: Schwabe Verlag, 1974, 597–616.
- . *Art. Hexis (habitus)*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 3: G–H. Basel: Schwabe Verlag, 1974, 1120–1123.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= Gesammelte Werke, Bd. 1), 7. durchges. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2010.
- Gallagher, Shaun. *Embodiment. Leiblichkeit in den Kognitionswissenschaften*. In: Alloa, Emmanuel / Bedorf, Thomas / Grüny, Christian / Klass, Tobias Niklaus (Hrsg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktua-*

- lität eines Konzepts (= UTB 3633). 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 2019, 354–377.
- / Hutto, Daniel D. *Narratives in Embodied Therapeutic Practice. Getting the Story Straight*. In: Payne, Helen / Koch, Sabine / Tania, Jennifer / Fuchs, Thomas (Hrsg.), *The Routledge International Handbook of Embodied Perspectives in Psychotherapy. Approaches from Dance Movement and Body Psychotherapies* (= Routledge International Handbooks). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2019, 28–39.
- Gasparro, Giulia S. *Asceticism and Anthropology. Enkrateia and »Double Creation« in Early Christianity*. In: Wimbush, Vincent L. / Valantasis, Richard (Hrsg.), *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1995, 127–146.
- Geertz, Clifford. *Common Sense as a Cultural System*. In: The Antioch Review 33, Nr. 1 (1975), 5–26.
- . *Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture*. In: Geertz, Clifford. *Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973, 3–30.
- Gehlen, Arnold. *Freiheit heute ...* (1972). In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hrsg.), *Einblicke* (= Gesamtausgabe 7). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978, 365–373.
- Gelb, Adhémar / Goldstein, Kurt. *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*. Leipzig: Ambrosius Barth, 1920.
- Genette, Gérard. *Die Erzählung* (= Uni-Taschenbücher 8083). Übers. von Andreas Knop. 2. Aufl. München: Fink, 1998.
- Georg Büchner. *Woyzeck. Lese und Bühnenfassung*. In: Sembdner, Helmut (Hrsg.), *Werke in einem Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 44). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 159–180.
- Gergen, Kenneth J. *The Saturated Self*. Michigan: Basic Books, 1991.
- Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt. *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception* (= Classic Edition). New York/London: Psychology Press, 2015.
- / Reed, Edward S. / Jones, Rebecca. *Notes on Affordances*. In: Reed, Edward / Jones, Rebecca (Hrsg.), *Reasons for Realism. Selected Essays of James J. Gibson* (= Resources for Ecological Psychology). Hillsdale: L. Erlbaum, 1982.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust. Erster Teil*. In: Reinoss, Herbert (Hrsg.), *Werke in vier Bänden. 2. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 10). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 273–429.

- . *Gedichte*. In: Reinoss, Herbert (Hrsg.), *Werke in vier Bänden. 1. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 9). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 7–199.
- . *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: Reinoss, Herbert (Hrsg.), *Werke in vier Bänden. 3. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 11). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 135–770.
- Goetz, Hans-Werner. *Zur Mentalität bäuerlicher Schichten im frühen Mittelalter*. In: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (VSWG) 80, Nr. 2 (1993), 153–174.
- Goldie, Peter. *On Personality* (= Thinking in Action). London: Routledge Taylor & Francis Group, 2004.
- Goldman, Alvin I. *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Gopnik, Alison. *The Philosophical Baby. What Childrens Minds Tell Us about Truth, Love, and the Meaning of Life*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- Gordon, Peter E. *Must the Sacred be Transcendent?* In: Inquiry 54, Nr. 2 (25. März 2011), 126–139.
- . *The Place of the Sacred in the Absence of God. Charles Taylor's »A Secular Age«*. In: Journal of the History of Ideas 69, Nr. 4 (2008), 647–673.
- Goto, Hiroshi. *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität* (= Epistemata – Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 355). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Grawe, Christian. *Art. Kulturanthropologie*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 4: I–K. Basel: Schwabe Verlag, 1976, 1324–1327.
- Greenspan, Stanley I. / Shanker, Stuart G. *The First Idea. How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans*. Cambridge: Da Capo Press, 2006.
- Greer, Rowan A. / Kugel, James L. *Early Biblical Interpretation* (= Library of early Christianity, Bd. 3). Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Greisch, Jean. *Das Fest des Erzählens*. In: Casper, Bernhard / Sparn, Walter (Hrsg.), *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwertigen Gesellschaft*. Freiburg i. Br.: K. Alber, 1992, 232–237.
- . *Phänomenologie als Philosophie der Geschichten. Eine vierte, stille Revolution der philosophischen Denkungsart?* In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schappes. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2010, 190–214.

- . *Verstricktsein und Intrige. Ist eine reine Phänomenologie der Narrativität vorstellbar?* In: Haas, Stefanie. *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapp's Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität* (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 61). Hildesheim/New York: Georg Olms, 2002, 109–137.
- Grondin, Jean. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- . *Von Gadamer zu Ricœur. Kann man von einer gemeinsamen Auffassung von Hermeneutik sprechen?* In: Liebsch, Burkhard (Hrsg.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur* (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 2). Berlin: Akademie-Verlag, 2011, 61–76.
- Gross, Bobby. *Living the Christian Year. Time to Inhabit the Story of God*. Westmont: InterVarsity Press, 2012.
- Grüne, Matthias. *Traditionslinien der Erzähltheorie von der Antike bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts*. In: Huber, Martin / Schmid, Wolf (Hrsg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft. Erzählen* (= Grundthemen der Literaturwissenschaft). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, 15–35.
- Guardini, Romano. *Vom Geist der Liturgie* (= Romano Guardini Werke). 25. Aufl. Unveränd. Nachdruck der 19. Aufl. Ostfildern/Leiden: Grünewald/Schöningh, 2021.
- . *Von heiligen Zeichen* (= Topos Taschenbücher, Bd. 365). 9. Aufl. Ostfildern: Verlagsgemeinschaft topos plus, 2016.
- . *Vorschule des Betens* (= Romano Guardini Werke). 14. Aufl. Unveränd. Nachdruck der 7. Aufl. Ostfildern/Paderborn: Grünewald/Schöningh, 2019.
- Gudehus, Christian / Eichenberg, Ariane / Welzer, Harald (Hrsg.). *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2010.
- Gugutzer, Robert / Staack, Michael (Hrsg.). *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS, 2015.
- Haas, Stefanie. *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapp's Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität* (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 61). Hildesheim/New York: Georg Olms, 2002.
- . *Keine Erzählung ohne Verstrickung. Mit Schapp im Gepäck bei literarischen Mitverstrickten*. In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schapp's. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i.Br./München: Karl Alber, 2010, 86–101.

- Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1985.
- . *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: ders., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001* (= edition suhrkamp 2439). Orig.-Ausg. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2003, 7–26.
- . *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (= edition suhrkamp 1502). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1988.
- Haden, Catherine A. / Ornstein, Peter A. / Eckerman, Carol O. / Didow, Sharon M. *Mother – Child Conversational Interactions as Events Unfold. Linkages to Subsequent Remembering*. In: *Child Development* 72, Nr. 4 (August 2001), 1016–1031.
- Hadjar, Andreas. *Meritokratie als Legitimationsprinzip. Die Entwicklung der Akzeptanz sozialer Ungleichheit im Zuge der Bildungsexpansion*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.
- Hadot, Pierre. *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Übers. von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch. Ungek. Neuausgabe. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2002.
- Haeckel, E. *Allgemeine Anatomie der Organismen* (= Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen. Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie, Bd. 1). Berlin: Reimer, 1866.
- . *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen* (= Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen. Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie, Bd. 2). Berlin: Reimer, 1866.
- Hahn, Achim. *Erfahrung und Begriff. Zur Konzeption einer soziologischen Erfahrungswissenschaft als Beispielhermeneutik* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1161). 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1994.
- Halbwachs, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1991.
- Han, Byung-Chul. *Die Krise der Narration* (= Fröhliche Wissenschaft 217). Berlin: Matthes & Seitz, 2023.
- Hardy, Barbara. *Towards a Poetics of Fiction. An Approach through Narrative*. In: *NOVEL. A Forum on Fiction* 2, Nr. 1 (1968), 5–14.
- Harich-Schwarzbauer, Henriette / Ries, Julien / Podella, Thomas / Niederwimmer, Kurt / Köpf, Ulrich / Bader, Günter / Satran, David / Dan, Joseph / Michaels, Axel. *Art. Askese*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG⁴], Bd. 1: A–B. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 1998, 830–842.

- Härle, Wilfried. *Art. Kirche VII*. In: Müller, Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* [TRE], Bd. 18: Katechumenat/Katechumenen – Kirchenrecht. Berlin/New York: De Gruyter, 1989, 277–317.
- Hart, David Bentley. *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Paperb. ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2005.
- Hauerwas, Stanley. *A Story-Formed Community. Reflections on Watership Down*. In: Berkman, John / Cartwright, Michael (Hrsg.), *The Hauerwas Reader*. Durham/London: Duke University Press, 1981, 171–199.
- . *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*. 2. Aufl. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- . *Character, Narrative, and Growth in the Christian Life*. In: Berkman, John / Cartwright, Michael (Hrsg.), *The Hauerwas Reader*. Durham/London: Duke University Press, 1980, 221–254.
- . *On Keeping Theological Ethics Theological*. In: Berkman, John / Cartwright, Michael (Hrsg.), *The Hauerwas Reader*. Durham/London: Duke University Press, 1983, 51–74.
- . *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik* (= Evangelium und Ethik, Bd. 4). Hrsg. von Reinhard Hütter. Übers. von Guy Marcel Clicqué. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.
- . *The Gesture of a Truthful Story*. In: ders., *Christian Existence Today. Essays on Church, World, and Living in Between*. Eugene: Wipf & Stock, 2010, 101–110.
- . *The Liturgical Shape of the Christian Life. Teaching Christian Ethics as Worship*. In: ders., *In Good Company. The Church as Polis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, 153–163.
- . *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. Repr. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- . *Vision, Stories, and Character*. In: Berkman, John / Cartwright, Michael (Hrsg.), *The Hauerwas Reader*. Durham/London: Duke University Press, 1973, 165–170.
- /Fodor, James. *Performing Faith. The Peaceable Rhetoric of God's Church*. In: Hauerwas, Stanley (Hrsg.), *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Eugene: Wipf & Stock, 2015, 75–109.
- /Wells, Samuel. *Christian Ethics as Informed Prayer*. In: dies., *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Malden: Blackwell Pub., 2004, 3–12.
- Hauser, Richard / Lanczkowski, Günter / Sprondel, Walter M. *Art. Askese*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPf], Bd. 1: A–C. Basel: Schwabe Verlag, 1971, 538–543.
- Häussling, Angelus / Floristán, Casiano. *Art. Liturgie*. In: Buchberger, Michael / Kasper, Walter / Baumgartner, Konrad (Hrsg.), *Lexikon*

- für Theologie und Kirche* [LThK³], Bd. 6: Kirchengeschichte – Maximilianus. Freiburg i. Br.: Herder, 2009.
- Hayek, Friedrich A. von. *The Road to Serfdom* (= Routledge Classics). Repr. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Hedrick, Amy M. / San Souci, Priscilla / Haden, Catherine A. / Ornstein, Peter A. *Mother–Child Joint Conversational Exchanges During Events. Linkages to Children’s Memory Reports Over Time*. In: *Journal of Cognition and Development* 10, Nr. 3 (31. August 2009), 143–161.
- Hegel, Georg W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. Dritter Teil – Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 10). Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- . *Frühe Schriften* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 1). Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 7). Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1989.
- . *Phänomenologie des Geistes* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 3). Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1989.
- . *Wissenschaft der Logik I. Teil 1: Die objektive Logik. Buch 1* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 5). Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- . *Wissenschaft der Logik II. Teil 1: Die objektive Logik. Buch 2. Teil 2: Die subjektive Logik* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 6). Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 6. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2003.
- Heidegger, Martin. *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54) zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. In: Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hrsg.), *Unterwegs zur Sprache* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 12). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985, 79–146.
- . *Brief über den »Humanismus«*. In: Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hrsg.), *Wegmarken* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 9). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976, 313–364.
- . *Die Zeit des Weltbildes*. In: Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hrsg.), *Holzwege* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 5). 8. unveränd. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2003, 75–113.

- . *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*. In: Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hrsg.), *Holzwege* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 5). 8. unveränd. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003, 209–267.
- . *Sein und Zeit* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 2). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977.
- . *Vom Wesen des Grundes*. In: Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hrsg.), *Wegmarken* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 9). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976, 123–175.
- Heidrich, Christian. *Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen*. München/Wien: Carl Hanser Verlag, 2002.
- Heine, Heinrich. *Buch der Lieder*. In: ders., *Werke in vier Bänden. 1. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 36). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 7–212.
- Hendriks-Jansen, Horst. *Catching Ourselves in the Act. Situated Activity, Interactive Emergence, Evolution, and Human Thought*. Cambridge/London: MIT Press, 1996.
- Henning, Tim. *Personale Identität und personale Identitäten – Ein Problemfeld der Philosophie*. In: Petzold, Hilarion G. (Hrsg.), *Identität*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012, 19–38.
- Heras-Escribano, Manuel. *The Philosophy of Affordances* (= New Directions in Philosophy and Cognitive Science). Cham: Springer International Publishing, 2019.
- /de Pinedo-García, Manuel. *Affordances and Landscapes. Overcoming the Nature–Culture Dichotomy through Niche Construction Theory*. In: *Frontiers in Psychology* 8, Nr. 2294 (2018), 1–15.
- /de Pinedo-García, Manuel. *Are Affordances Normative?* In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, Nr. 4 (Dezember 2016), 565–589.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Gerold, Karl-Gustav (Hrsg.), *Werke in zwei Bänden. II. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 8). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 99–337.
- Herman, David (Hrsg.). *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*. Stanford: CSLI Publications, 2003.
- (Hrsg.). *Narratologies. New Perspectives on Narrative Analysis*. Columbus: Ohio State University Press, 1999.
- . *Storytelling and the Sciences of Mind*. Cambridge: MIT Press, 2013.
- Hertzberger, Herman. *Lessons for Students in Architecture*, 5. rev. ed. Rotterdam: 010 Publishers, 2005.
- Hilberath, Bernd Jochen. *Kirche als communio*. In: *Theologische Quartalschrift* 174, Nr. 1 (1994), 45–65.

- Hirschberger, Johannes. *Geschichte der Philosophie. Neuzeit und Gegenwart* (= Geschichte der Philosophie, Bd. 2). 11. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, 1981.
- Hobbes, Thomas. *On the Citizen*. Hrsg. von Richard Tuck und Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Hobson, Peter. *The Cradle of Thought. Exploring the Origins of Thinking*. London: Macmillan, 2002.
- Hoff, Johannes. *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2013.
- . *The Eclipse of Sacramental Realism in the Age of Reform. Re-Thinking Luther's Gutenberg Galaxy in a Post-Digital Age*. In: New Blackfriars 99, Nr. 1080 (März 2018), 248–270.
- . *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation*. Freiburg i. Br.: Herder, 2021.
- Hoffmann, Veronika. *Sakramentalität. Das Verhältnis von Gottes Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Welt denken*. In: Dürr, Walter / Matter, Nicolas / Gruber, Margareta / Pinggéra, Karl (Hrsg.), *Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Joachim Negel* (= Glaube und Gesellschaft, Bd. 11: Studia Oecumenica Friburgensia 107). München: Aschendorff Verlag, 2021, 215–227.
- Holder, Patricia. *Hexis (héxis)*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2009, 124–127.
- Hölderlin, Friedrich. *Gedichte*. In: Mieth, Günter (Hrsg.), *Werke in zwei Bänden. 1. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 20). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 7–480.
- Holland, Dorothy / Quinn, Naomi. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 21. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 2013.
- Hörning, Karl H. / Ahrens, Daniela / Gerhard, Anette. *Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1997.
- Houellebecq, Michel. *Unterwerfung*. Übers. von Norma Cassau. Köln: DuMont, 2015.
- Hradil, Stefan. *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1987.
- Huber, Martin / Schmid, Wolf (Hrsg.). *Grundthemen der Literaturwissenschaft. Erzählen* (= Grundthemen der Literaturwissenschaft). Berlin / Boston: De Gruyter, 2018.
- Hübner, Kurt. *Die Wahrheit des Mythos*. München: Beck, 1985.

- Huizinga, Johan. *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. 23. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2013.
- Humboldt, Wilhelm von. *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt*. Hrsg. von H. Steinthal. Berlin: Dümmler, 1884.
- . *Schriften zur Sprachphilosophie* (= Werke, Bd. 3). Hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Hussain, Syed B. *Introduction*. In: Hussain, Syed B. (Hrsg.), *Encyclopedia of Capitalism*. Vol. I: A–G. New York: Facts On File, 2004, xi–xii.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (= Husserliana I). Hrsg. von S. Strasser. Dordrecht: Springer Netherlands, 1991.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (= Husserliana III/1). Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1991.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (= Husserliana IV). Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1991.
- . *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (= Husserliana X). Hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- . *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926* (= Husserliana XI). Hrsg. von Margot Fleischer. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920* (= Husserliana XIII). Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935* (= Husserliana XV). Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- . *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (= Husserliana XVI). Hrsg. von Ulrich Claesges. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- . *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (= Husserliana XIX/2). Hrsg. von Ursula Panzer. New York: Springer, 1984.
- . *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (= Husserliana XXXIX). Hrsg. von Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.
- . *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)* (= Husserliana XXXIII). Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer Netherlands, 2001.

- . *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von Ludwig Landgrebe. 3. Aufl. Hamburg: Claassen Verlag, 1964.
- Hütig, Andreas. *Sprache und Sprechen – Ausdruck und Bedeutung*. In: Joisten, Karen / Schapp, Jan / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Die Rezeption der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schappys. Kommentare und Fortsetzungen*. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2020, 107–122.
- Hutto, Daniel D. *Folk Psychological Narratives. The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*. Cambridge: MIT Press, 2008.
- . *Folk Psychology without Theory or Simulation*. In: Hutto, Daniel D. / Ratcliffe, Matthew (Hrsg.), *Folk Psychology Re-Assessed*. Dordrecht: Springer, 2007, 115–135.
- . *Narrative Self-Shaping. A Modest Proposal*. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, Nr. 1 (März 2016), 21–41.
- . *The Narrative Practice Hypothesis. Clarifications and Implications*. In: *Philosophical Explorations* 11, Nr. 3 (September 2008), 175–192.
- . *Narrative Practice and Understanding Reasons. Reply to Gallagher*. In: Menary, Richard (Hrsg.), *Radical Enactivism. Intentionality, Phenomenology, and Narrative. Focus on the Philosophy of Daniel D. Hutto* (= Consciousness & Emotion Book Series 2). Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co, 2006, 231–247.
- Hyvärinen, Matti. *Revisiting the Narrative Turns*. In: *Life Writing* 7, Nr. 1 (April 2010), 69–82.
- Iber, Christian / Wiehl, Reiner. *Art. Gemeinsinn*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 3: G–H. Basel: Schwabe Verlag, 1974, 243–247.
- Ingarden, Roman. *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*. Halle: Niemeyer, 1931.
- . *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen 1967* (= Gesammelte Werke Roman Ingarden, Bd. 4). Hrsg. von Gregor Haeffliger und Roman Ingarden. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- . *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Tübingen: Niemeyer, 1968.
- Iser, Wolfgang. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (= UTB 636). 4. Aufl. München: Fink, 1994.
- Jaeggi, Rahel. *Kritik von Lebensformen* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1987). 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014.
- Jameson, Fredric. *Culture and Finance Capital*. In: *Critical Inquiry* 24, Nr. 1 (Oktober 1997), 246–265.
- . *Future City*. In: *New Left Review* 21 (2003), 65–79.
- . *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Repr. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.

- . *The Seeds of Time*. New York/Chichester: Columbia University Press, 1994.
- Janssen, Hans. *Über die Herkunft der Trias Martyria – Leiturgia – Diakonia*. In: Theologie und Philosophie 85, Nr. 3 (2010), 407–413.
- Janssen, Paul / Mühlmann, Wilhelm E. *Art. Lebenswelt*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 5: L–Mn. Basel: Schwabe Verlag, 1980, 151–157.
- Jean Paul. *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs*. In: Miller, Norbert (Hrsg.), *Werke in drei Bänden. 1. Band* (= Bibliothek deutscher Klassiker 17). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 449–864.
- Jenson, Robert W. *Can We Have a Story?* In: First Things, Nr. 101 (2000), 16–17.
- . *How the World Lost Its Story*. In: First Things, Twentieth Anniversary Issue (2010), 31–37.
- Joas, Hans. *Die Kreativität des Handelns*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1992.
- Joisten, Karen. *Wilhelm Schapp. Eine biographische Skizze*. In: Joisten, Karen / Schapp, Jan (Hrsg.), *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten. Teilband I* (= Werke aus dem Nachlass, Bd. 1). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2016, 360–372.
- . *Wilhelm Schapps unzeitgemäße Betrachtungen zur Metaphysik des Muttertums. Grundzüge und Gesprächsanlässe*. In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2010, 172–189.
- / Thiemer, Nicole (Hrsg.). *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2010.
- Jongepier, Fleur. *Towards a Constitutive Account of Implicit Narrativity*. In: Phenomenology and the Cognitive Sciences 15, Nr. 1 (März 2016), 51–66.
- Josuttis, Manfred. *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst*. München: Chr. Kaiser, 1991.
- Joyce, James. *Ulysses* (= Suhrkamp Taschenbuch 2551). Übers. von Hans Wollschläger. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1996.
- Jung, Matthias. *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation* (= Humanprojekt). Berlin/New York: De Gruyter, 2009.
- Jurt, Joseph. *Einflüsse. Leben und Zeit*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 1–9.
- Kafka, Franz. *Das Schloss*. In: *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda, 2012, 689–971.

- . *Das Urteil*. In: *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda, 2012, 32–42.
- . *Der Prozess*. In: *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda, 2012, 503–686.
- . *Die Verwandlung*. In: *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda, 2012, 70–118.
- Kalb, Friedrich. *Art. Liturgie I*. In: Müller, Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* [TRE], Bd. 21: Leonardo da Vinci–Malachias von Armagh. Berlin: De Gruyter, 1991, 358–377.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (= Werke in 10 Bänden, Bd. 7). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 649–879.
- . *Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil* (= Werke in 10 Bänden, Bd. 3). Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Sonderausg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- . *Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil* (= Werke in 10 Bänden, Bd. 4). Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Sonderausg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kavanagh, Aidan. *On Liturgical Theology* (= The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981). Repr. New York: Pueblo Publ. Co, 1992.
- Keller, Gottfried. *Der grüne Heinrich. Werke in zwei Bänden. Erster Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 54). Hrsg. von Clemens Heselhaus. Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Creeds*. 3. Aufl. London/New York: Continuum, 1972.
- Kerby, Anthony Paul. *Narrative and the Self*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- Kermode, Frank. *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*. New ed. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.
- Kertelge, Karl / Kuhn, Ulrich / Plank, Peter / Aymans, Winfried / Zerfuß, Rolf. *Art. Kirche*. In: Buchberger, Michael / Kasper, Walter / Baumgartner, Konrad (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* [LThK³], Bd. 5: Hermeneutik–Kirchengemeinschaft. Freiburg i. Br.: Herder, 2009, 1453–1480.
- Kierkegaard, Sören. *Die Krankheit zum Tode*. In: Diem, Hermann / Rest, Walter (Hrsg.), *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. München: dtv, 2012, 23–178.
- . *Die Tagebücher: 1834–1848* (= Die Tagebücher, Bd. 1). Hrsg. von Theodor Haecker. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1923.
- Kleist, Heinrich von. *Briefe*. In: Sembdner, Helmut (Hrsg.), *Werke in zwei Bänden. II. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 26). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 463–892.

- Klückener, Martin. *Liturgie feiern in Haus und Familie als Weg zu einer Erneuerung des Glaubenslebens*. In: Dürr, Walter / Matter, Nicolas / Gruber, Margareta / Pinggéra, Karl (Hrsg.), *Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Joachim Negel* (= Glaube und Gesellschaft, Bd. 11: Studia Oecumenica Friburgensia 107). München: Aschendorff Verlag, 2021, 355–372.
- Kluge, Friedrich. *Art. erzählen*. In: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 25. Aufl. Berlin: De Gruyter, 2011, 258.
- . *Art. Fiktion*. In: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter, 2011, 294.
- . *Art. handeln*. In: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter, 2011, 391.
- . *Art. Leib*. In: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter, 2011, 568.
- . *Art. leibhaftig*. In: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter, 2011, 568.
- . *Art. Leiche*. In: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter, 2011, 569.
- . *Art. Leichnam*. In: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter, 2011, 569.
- Knoche, Manfred. *Werbung – ein notwendiges »Lebenselixier« für den Kapitalismus. Zur Kritik der politischen Ökonomie der Werbung*. In: Seufert, Wolfgang / Müller-Lietzkow, Jörg (Hrsg.), *Theorie und Praxis der Werbung in den Massenmedien*. Baden-Baden: Nomos, 2005, 239–255.
- Kodalle, Klaus-Michael. *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*. München: Wilhelm Fink, 2013.
- Koenig, Matthias / Wolf, Christof. *Religion und Gesellschaft – Aktuelle Perspektiven*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)* 65, Nr. S1 (Dezember 2013), 1–23.
- Koffka, Kurt. *Principles of Gestalt Psychology*. London/New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co./Harcourt, Brace and Company, 1936.
- Kollodzeiski, Ulrike. *Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, Nr. 13 (15. Dezember 2018) (online erschienen am 31. Januar 2019, abgerufen am 11. November 2019).
- Kompa, Nikola (Hrsg.). *Handbuch Sprachphilosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2015.
- Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*. Hrsg. von Onora O'Neill. 14. Aufl. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.
- Korte, Martin. *The Impact of the Digital Revolution on Human Brain and Behavior. Where Do We Stand?* In: *Dialogues in Clinical Neuroscience* 22, Nr. 2 (30. Juni 2020), 101–111.

- Kortüm, Hans-Henning. *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*. Berlin: Akademie-Verlag, 1996.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757). 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1995.
- Koßler, Mathias. *Art. Leib, Leiblichkeit*. In: Precht, Peter / Burkard, Franz-Peter (Hrsg.), *Metzler Lexikon Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2008, 333–334.
- . *Leib und Körper. Zum Zusammenhang von Körperkult und Leibesverachtung*. In: *Widerspruch* 42 (2004), 80–88.
- Køster, Allan. *Narrative and Embodiment – a Scalar Approach*. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 16, Nr. 5 (Dezember 2017), 893–908.
- Krais, Beate / Gebauer, Gunter. *Habitus*, 7. unveränd. Aufl. Bielefeld: transcript, 2017.
- Krajczynski, Jakub. *Tugend*. In: Rapp, Christof / Corcilus, Klaus (Hrsg.), *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2011, 361–367.
- Krämer, Sybille. *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2008.
- Kraus, Wolfgang. *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne* (= Münchner Studien zur Kultur- und Sozialpsychologie, Bd. 8). 2. Aufl. Herbolzheim: Centaurus Verlag, 2000.
- Kuhnke, Ulrich. *Art. Koinonia*. In: Buchberger, Michael / Kasper, Walter / Baumgartner, Konrad (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³]*, Bd. 6: Kirchengeschichte – Maximianus. Freiburg i. Br.: Herder, 2009, 171–172.
- Kundera, Milan. *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. Übers. von Susanna Roth. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.
- Kurzke, Hermann / Wirion, Jacques. *Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben*. 1. Aufl. München: Beck, 2007.
- Kutschera, Franz von. *Sprachphilosophie* (= Uni-Taschenbücher 80), 2. neu bearb. u. erw. Aufl. München: Fink, 1975.
- Kyselo, Miriam. *Enaktivismus*. In: Stephan, Achim / Walter, Sven (Hrsg.), *Handbuch Kognitionswissenschaft*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2013, 197–201.
- Lahire, Bernard. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* (= Collection Essais & Recherches). Paris: Armand Colin, 2005.
- Lamarque, Peter. *On Not Expecting Too Much from Narrative*. In: *Mind and Language* 19, Nr. 4 (September 2004), 393–408.
- . *On Not Expecting Too Much from Narrative*. In: ders., *The Opacity of Narrative*. London: Rowman & Littlefield International, 2014, 51–66.

- . *The Opacity of Narrative*. London: Rowman & Littlefield International, 2014.
- Langer, Susanne K. *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. 6. Aufl. New York: New American Library, 1954.
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton & Company, 1991.
- Lash, Nicholas. *Theologies at the Service of a Common Tradition*. In: *Theology on the Way to Emmaus*. Eugene: Wipf & Stock, 2005, 18–33.
- Lash, Scott. *Deforming the Figure. Topology and the Social Imaginary*. In: *Theory, Culture & Society* 29, Nr. 4–5 (1. Juli 2012), 261–287.
- Lebzyak, Victoria. *Perceiving the Divine. Alexander Schmemmann and the Sacramental Affordances of the Liturgy*. In: *Modern Theology* 34, Nr. 4 (Oktober 2018), 519–543.
- Le Guin, Ursula K. *The Language of the Night. Essays on Fantasy and Science Fiction*. Hrsg. von Susan Wood. New York: HarperCollins Publishers, 1992.
- Lehmann, Albrecht. *Homo narrans – Individuelle und kollektive Dimensionen des Erzählens*. In: Brednich, Rolf W. (Hrsg.), *Erzählkultur. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung; Hans-Jörg Uther zum 65. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, 2009, 59–70.
- Leinkauf, Thomas / Dewender, Thomas / von der Lüche, Astrid / Grüneputt, Katrin. *Art. sensus communis*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh]*, Bd. 9: Se–Sp. Basel: Schwabe Verlag, 1995, 622–675.
- Lembeck, Karl-Heinz. *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtensphänomenologie Wilhelm Schappes (= Orbis phaenomenologicus: Perspektiven 7)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Lengeling, Emil J. *Art. Liturgie/Liturgiewissenschaft*. In: Eicher, Peter (Hrsg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Bd. 3. München: Kösel-Verlag, 1985, 26–52.
- Lenger, Alexander / Schneickert, Christian / Schumacher, Florian (Hrsg.). *Pierre Bourdieu's Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, 2013.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. von Wolfgang N. Krewani. Freiburg i.Br./München: Karl Alber, 1987.
- Levine, Robert. *A Geography of Time. The Temporal Misadventures of a Social Psychologist, or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Levy, Daniel. *Das kulturelle Gedächtnis*. In: Gudehus, Christian / Eichenberg, Ariane / Welzer, Harald (Hrsg.), *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Übers. von Corinne Heaven. Stuttgart: J. B. Metzler, 2010, 93–101.

- Lewis, C.S. *The Screwtape Letters*. HarperCollins: London, 2001.
- . *The Weight of Glory*. In: *The Weight of Glory and Other Addresses*. New York: HarperOne, 2015, 25–46.
- Liesch, Burkhard. *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas*. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of Philosophy and Theology of Fribourg 58, Nr. 2 (2011), 471–493.
- . *Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schappas*. In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i.Br./München: Karl Alber, 2010, 22–48.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. 25th anniversary ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- Lippitt, John. *Getting the Story Straight. Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative*. In: Inquiry 50, Nr. 1 (Februar 2007), 34–69.
- Littler, Jo. *Against Meritocracy. Culture, Power and Myths of Mobility*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding. With the Second Treatise of Government* (= Wordsworth Classics of World Literature). Hrsg. von Mark G. Spencer. Ware: Wordsworth Editions, 2014.
- Löffler, Winfried. *Art. Habitus*. In: Precht, Peter / Burkard, Franz-Peter (Hrsg.), *Metzler Lexikon Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2008, 229.
- Lohff, Wenzel. *Art. Heil, Heilsgeschichte, Heilstatsache*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 3: G–H. Basel: Schwabe Verlag, 1974, 1031–1033.
- Löschnigg, Martin. *Postclassical Narratology and the Theory of Autobiography*. In: Fludernik, Monika (Hrsg.), *Postclassical Narratology. Approaches and Analyses* (= Theory and Interpretation of Narrative). Columbus: Ohio State University Press, 2010, 255–274.
- Loughlin, Gerard. *Telling God's Story. Bible, Church, and Narrative Theology*. Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 1999.
- Lubac, Henri de. *Glauben aus der Liebe*. Übers. von Hans Urs von Balthasar. 3. Aufl. Freiburg i.Br.: Johannes-Verl. Einsiedeln, 1992.
- Lübbe, Hermann. *Das Ende des phänomenologischen Platonismus. Eine kritische Betrachtung aus Anlass eines neuen Buches*. In: Tijdschrift voor Philosophie 16, Nr. 4 (1954), 639–666.
- . *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense* (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Vorträge / G.). Opladen: Westdt. Verl, 1987.

- . *Schapp, Wilhelm Albert Johann*. In: *Biographisches Lexikon für Ostfriesland*. Hrsg. im Auftrag der Ostfriesischen Landschaft. Bd. 1. Hrsg. von Martin Tielke. Aurich: Ostfriesische Landschaftliche Verlags- und Vertriebsgesellschaft, 1993, 302–305.
- . *Sprachspiele und Geschichten. Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium*. In: *Kant-Studien* 52 (1960), 220–243.
- . »Sprachspiele« und »Geschichten«. *Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium*. In: ders., *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach – Husserl – Schapp – Wittgenstein*. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach, 1972, 81–114.
- Luhmann, Niklas. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 666). 17. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2018.
- Liotard, Jean-François. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (= Passagen forum). Hrsg. von Peter Engelmann. Übers. von Otto Pfersmann, 9. überarb. Aufl. Wien: Passagen Verlag, 2019.
- . *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (= Collection Critique). Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- . *Randbemerkungen zu den Erzählungen*. In: Engelmann, Peter (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart* (= Reclams Universal-Bibliothek 8668). Durchges. und aktual. Aufl. Stuttgart: Reclam, 2010.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3. Aufl. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- . *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2016.
- Mackenzie, Catriona. *Embodied Agents, Narrative Selves*. In: *Philosophical Explorations* 17, Nr. 2 (4. Mai 2014), 154–171.
- Macpherson, Crawford B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Malpas, Simon. *Jean-François Lyotard* (= Routledge Critical Thinkers). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2003.
- Mandel, Ernest. *Der Spätkapitalismus. Versuch einer marxistischen Erklärung*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1972.
- Mann, Thomas. *Der Zauberberg*. 16. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2004.
- . *Joseph und seine Brüder*. 6. Aufl. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag, 2018.
- Marcel, Gabriel. *Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang*. In: Petzold, Hilarion (Hrsg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. 2. Aufl. Paderborn: Junfermann, 1986, 15–46.

- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (= Routledge Classics Philosophy). Repr. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.
- Marquard, Odo. *Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen*. In: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien* (= Universal-Bibliothek 8351). Nachdr. Stuttgart: Reclam, 2013, 117–139.
- . *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*. In: ders., *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1999, 55–71.
- . »Ich bin ein Weigerungsverweigerer«. *Ein Gespräch mit Odo Marquard*. In: ders., *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1999, 13–22.
- . *Narrare necesse est*. In: Marquard, Odo. *Philosophie des Stattdessen. Studien* (= Universal-Bibliothek 18049). Reclams Stuttgart: Reclam, 2000.
- . *Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie*. In: Marquard, Odo. *Philosophie des Stattdessen. Studien* (= Reclams Universal-Bibliothek 18049). Stuttgart: Reclam, 2000, 30–49.
- Matter, Nicolas / Dürr, Oliver. *Ein richtiges Leben im falschen? Reflexionen zur imaginativen Glaubensnot in den Trümmern der Kirche*. In: Dürr, Walter / Matter, Nicolas / Gruber, Margareta / Pinggéra, Karl (Hrsg.), *Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Joachim Negel* (= Glaube und Gesellschaft, Bd. 11: Studia Oecumenica Friburgensia 107). München: Aschendorff Verlag, 2021.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *Werke (Mai 1846 – März 1848)* (= Marx-Engels-Werke [MEW], Bd. 4). Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- . *The Communist Manifesto*. Hrsg. von L. M. Findlay. Peterborough: Broadview Press, 2004.
- Mattern, Jens. *Paul Ricœur zur Einführung* (= Zur Einführung 119). Hamburg: Junius, 1996.
- Mauss, Marcel. *Die Techniken des Körpers*. In: ders., *Soziologie und Anthropologie II* (= Hanser Anthropologie 2). Übers. von Eva Moldenhauer, Henning Ritter und Axel Schmalfuß. München/Wien: Carl Hanser Verlag, 1975, 197–220.
- McAdams, Dan P. *The Person. An Introduction to the Science of Personality Psychology*, 5. ed. Hoboken: Wiley, 2009.
- / Josselson, Ruthellen / Lieblich, Amia (Hrsg.). *Identity and Story. Creating Self in Narrative* (= The Narrative Study of Lives 4). 1st ed. Washington: American Psychological Association, 2006.
- McChesney, Robert W. *Digital Disconnect. How Capitalism is Turning the Internet Against Democracy*. New York/London: The New Press, 2013.
- McGrath, Alister E. *Narrative Apologetics. Sharing the Relevance, Joy, and Wonder of the Christian Faith*. Grand Rapids: Baker Books, 2019.

- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- . *Understanding Media*. Cambridge/London: MIT Press, 1994.
- McNamee, Stephen J. / Miller, Robert K. *The Meritocracy Myth*. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.
- Mead, George H. *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist*. 18. Aufl. Chicago/London: University of Chicago Press, 1972.
- Meeks, Wayne A. *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Meier-Oeser, Stephan. *Art. Postmoderne*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 7: P–Q. Basel: Schwabe Verlag, 1989, 1141–1145.
- Menary, Richard. *Embodied Narratives*. In: *Journal of Consciousness Studies* 15, Nr. 6 (2008), 63–84.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Das Auge und der Geist*. In: Bermes, Christian (Hrsg.), *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays* (= Philosophische Bibliothek, Bd. 530). Übers. von Hans W. Arndt. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2003, 275–317.
- . *Die Struktur des Verhaltens* (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 13). Übers. von Bernhard Waldenfels. Berlin/New York: De Gruyter, 1976.
- . *Phänomenologie der Wahrnehmung* (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 7). Übers. von Rudolf Boehm. 6. Aufl. Berlin: De Gruyter, 2011.
- . *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (= Übergänge 13). München: W. Fink, 1986.
- Metz, Johann Baptist. *Erlösung und Emanzipation*. In: Scheffczyk, Leo (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* (= Quaestiones Disputatae 61). Freiburg i. Br.: Herder, 1973, 120–140.
- . *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie* (= Gesammelte Schriften, Bd. 3/1). 5. Aufl. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2016.
- . *Kleine Apologie des Erzählens*. In: *Concilium*, Nr. 9 (1973), 334–341.
- Meuter, Norbert. *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluss an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricœur*. Stuttgart: M & P, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1995.
- Meyer-Drawe, Käte. *Praktiken der Einverleibung. Merleau-Ponty, Foucault, Bourdieu*. In: Thein, Christian (Hrsg.), *Philosophische Bildung und Didaktik. Dimensionen, Vermittlungen, Perspektiven* (= Ethik und Bildung). Stuttgart: J. B. Metzler, 2020, 51–65.
- Milbank, John. *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Oxford: John Wiley & Sons, 2013.

- . *Postmodern Critical Augustinianism. A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*. In: *Modern Theology* 7, Nr. 3 (1991), 225–237.
- . *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1997.
- . *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell Pub., 2006.
- . *Reformation 500. Any Cause for Celebration?* In: *Open Theology* 4, Nr. 1 (1. November 2018), 607–629.
- / Pabst, Adrian. *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future* (= *Future Perfect: Images of the Time to Come in Philosophy, Politics and Cultural Studies*). Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016.
- Mildorf, Jarmila. *Mündliches Erzählen / Alltagserzählungen*. In: Huber, Martin / Schmid, Wolf (Hrsg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft. Erzählen* (= *Grundthemen der Literaturwissenschaft*). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, 229–243.
- Miller, Bonifaz (Hrsg.). *Weisung der Väter. Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt* (= *SOPHIA, Quellen östlicher Theologie*, Bd. 6), 10. bearb. und erg. Aufl. Trier: Paulinus Verlag, 2018.
- Miller, Peggy J. / Potts, Randolph / Fung, Heidi / Hoogstra, Lisa / Mintz, Judy. *Narrative Practices and the Social Construction of Self in Childhood*. In: *American Ethnologist* 17, Nr. 2 (Mai 1990), 292–311.
- Mink, Louis O. *History and Fiction as Modes of Comprehension*. In: *New Literary History* 1, Nr. 3 (1970), 541.
- Mitchell, William J. T. (Hrsg.). *On Narrative*. Chicago: The University of Chicago, 1980.
- Moebius, Stephan. *Einflüsse. Marcel Mauss*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2009, 53–57.
- . *Einflüsse. Strukturalismus*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2009, 20–28.
- / Peter, Lothar. *Einflüsse. Französische Epistemologie*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2009, 10–15.
- Moller, Sabine. *Das kollektive Gedächtnis*. In: Gudehus, Christian / Eichenberg, Ariane / Welzer, Harald (Hrsg.), *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2010, 85–92.

- Mörke, Eduard. *Maler Nolten*. In: Göpfert, Herbert G. (Hrsg.), *Werke in einem Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 42). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 325–720.
- Morris, David. *Body*. In: Diprose, Rosalyn / Reynolds, Jack (Hrsg.), *Merleau-Ponty. Key Concepts* (= Key Concepts). Repr. Stocksfield: Acumen, 2009, 111–120.
- Morton, Adam. *Frames of Mind. Constraints on the Common-Sense Conception of the Mental*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Mosebach, Martin. *Häresie der Formlosigkeit. Die Römische Liturgie und ihr Feind*. 2. Aufl. Hamburg bei Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2019.
- Moya, Carlos J. *The Philosophy of Action. An Introduction*. Oxford: Polity Press, 1990.
- Moynagh, Michael / Harrold, Philip. *Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis*. Hrsg. von Jochen Cornelius-Bundschuh, Ralph Kunz, Michael Herbst und Markus Weimer. Übers. von Michael Josupeit und Astrid Quick. Giessen: Brunnen-Verlag, 2016.
- Mühlsteiger, Johannes. *Sanctorum Communio*. In: Zeitschrift für katholische Theologie 92, Nr. 2 (1970), 113–132.
- Müller, Hans-Peter. *Der Kapitalismus und seine Lebensführung. Max Weber zum 150. Geburtstag*. In: Sachweh, Patrick / Münnich, Sascha (Hrsg.), *Kapitalismus als Lebensform?* Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2017, 27–45.
- Müller, Klaus. *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*. Regensburg: Pustet, 1994.
- Müller, Kurt. *Art. Aufforderungscharakter*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 1: A–C. Basel: Schwabe Verlag, 1971, 617–618.
- Müller, Sabrina. *Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2016.
- Müller-Funk, Wolfgang. *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*, 2., überarb. und erw. Aufl. Wien: Springer, 2008.
- Musil, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften* (= Welt-Klassiker 99). Null Papier Verlag, 2019.
- Narvaez, Rafael F. *Embodiment, Collective Memory and Time*. In: *Body & Society* 12, Nr. 3 (September 2006), 51–73.
- Naudin, J. / Azorin, J. M. *Binswanger & Schapp. Existential Analysis or Narrative Analysis?* In: *Journal of Phenomenological Psychology* 29, Nr. 2 (1998), 212–230.
- Negel, Joachim. *Das Virus und der liebe Gott. Unzeitgemässe Betrachtungen*. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2022.

- . »Die Aufklärung hat den Himmel verdunkelt«. *Zu Licht- und Schatten-seiten aufgeklärter Theologie*. In: Tück, Jan Heiner / Stadler, Arnold (Hrsg.), »Auch der Unglaube ist nur ein Glaube«. *Arnold Stadler im Schnittfeld von Theologie und Literaturwissenschaft*. Freiburg i. Br.: Herder, 2017, 77–97.
- . *Dreisam. Eine Übung in trinitarischem Denken / À trois. Un exercice de pensée trinitaire*. Rheinbach: CMZ-Verlag, 2021.
- . *Kugelworte. Ein Grundkurs des Glaubens in 24 Predigten*. Rheinbach: CMZ-Verlag, 2020.
- . »Verstehst du auch, was du liest?« (APG 8,30). *Schriftauslegung und Hermeneutik in den drei monotheistischen Religionen*. In: Negel, Joachim / Gruber, Margareta (Hrsg.), *Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch* (= Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 1). Münster: Aschendorff Verlag, 2012, 267–289.
- Nelson, Katherine. *Narrative and Self, Myth and Memory. Emergence of the Cultural Self*. In: Fivush, Robyn / Haden, Catherine A. (Hrsg.), *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self. Developmental and Cultural Perspectives*. Mahwah: L. Erlbaum, 2003, 3–28.
- . *Narrative and the Emergence of a Consciousness of Self*. In: Fireman, Gary D. / McVay, Ted E. / Flanagan, Owen J. (Hrsg.), *Narrative and Consciousness. Literature, Psychology, and the Brain*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2003, 17–36.
- . *Young Minds in Social Worlds. Experience, Meaning, and Memory*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Neumann, Birgit. *Erinnerung – Identität – Narration. Gattungstypologie und Funktionen kanadischer »Fictions of Memory«* (= Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung, Bd. 3). Berlin: De Gruyter, 2005.
- Niebuhr, H. Richard. *The Meaning of Revelation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Niekrenz, Yvonne. *Gemeinschaft als Körperwissen. Rituelle Verkörperungen von Gemeinschaft und das Spielerische*. In: Gugutzer, Robert / Staack, Michael (Hrsg.), *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS, 2015, 41–53.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra I–IV* (= Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA], Bd. 4). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Aufl. München / Berlin / New York: dtv / De Gruyter, 1999.
- . *Die fröhliche Wissenschaft*. In: Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Band 3* (= Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA], Bd. 3). München / Berlin / New York: dtv / De Gruyter, 1980, 343–651.

- . *Jenseits von Gut und Böse*. In: Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino (Hrsg.), *Sämtliche Werke* (= Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA], Bd. 5). München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter, 1980, 9–244.
- . *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (= Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA], Bd. 11). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter, 1980.
- . *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (= Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA], Bd. 12). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Aufl. München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter, 1999.
- Nocke, Franz-Josef. *Allgemeine Sakramentenlehre*. In: Schneider, Theodor (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2. 5. Aufl. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2013, 188–225.
- . *Spezielle Sakramentenlehre*. In: Schneider, Theodor (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2. 5. Aufl. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2013, 226–376.
- Noë, Alva. *Action in Perception* (= Representation and Mind). Cambridge/London: MIT Press, 2004.
- . *Varieties of Presence*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- /O'Regan, J. Kevin. *Ein sensomotorischer Ansatz des Sehens und des visuellen Bewusstseins*. In: Fingerhut, Joerg / Hufendiek, Rebekka / Wild, Markus (Hrsg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2060). 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017, 328–378.
- Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. In: Mähl, Hans-Joachim / Samuel, Richard (Hrsg.), *Werke in einem Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 22). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 237–413.
- Nünning, Ansgar. *Narratology or Narratologies? Taking Stock of Recent Developments, Critique and Modest Proposals for Future Usages of the Term*. In: Kindt, Tom / Müller, Hans-Harald (Hrsg.), *What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory* (= Narratologia 1). Berlin/New York: De Gruyter, 2003, 239–275.
- Öhler, Markus (Hrsg.). *Taufe* (= Themen der Theologie, Bd. 5). Stuttgart/Tübingen: UTB/J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 2012.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (= New Accents). 2. Aufl. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2002.
- O'Regan, J. Kevin / Noë, Alva. *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*. In: Behavioral and Brain Sciences 24, Nr. 5 (Oktober 2001), 939–973.

- Panofsky, Erwin. *Architecture gothique et pensée scolastique. Précédé de l'abbé Suger de Saint-Denis. Trad. et postface de Pierre Bourdieu* (= Les sens commun). Übers. von Pierre Bourdieu. Paris: éd. de Minuit, 1967.
- . *Gothic Architecture and Scholasticism*. New York: Meridian Books, 1957.
- Pape, Wilhelm. *Art. σύμ-βολον*. In: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Bd. 2. Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1914, 979–980.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Repr. Oxford: Clarendon, 1992.
- Pariser, Eli. *Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden*. Übers. von Ursula Held. München: Carl Hanser Verlag, 2012.
- Pellauer, David. *Limning the Liminal. Carr and Ricœur on Time and Narrative*. In: *Philosophy Today* 35, Nr. 1 (1991), 51–62.
- Perpeet, Wilhelm. *Art. Kultur, Kulturphilosophie*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 4: I–K. Basel: Schwabe Verlag, 1976, 1309–1324.
- Pfatteicher, Philip H. *Journey Into the Heart of God. Living the Liturgical Year*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Pickstock, Catherine. *Duns Scotus. His Historical and Contemporary Significance*. In: *Modern Theology* 21, Nr. 4 (2005), 543–574.
- . *Epochs of Modernity*. In: *Distinktion: Journal of Social Theory* 6, Nr. 1 (1. Januar 2005), 65–86.
- . *Liturgy and the Senses*. In: *South Atlantic Quarterly* 109, Nr. 4 (1. Oktober 2010), 719–739.
- . *Liturgy, Art and Politics*. In: *Modern Theology* 16, Nr. 2 (2000), 159–180.
- . *Ritual. An Introduction*. In: *International Journal of Philosophy and Theology* 79, Nr. 3 (27. Mai 2018), 217–221.
- Pier, John. *Von der französischen strukturalistischen Erzähltheorie zur nordamerikanischen postklassischen Narratologie*. In: Huber, Martin / Schmid, Wolf (Hrsg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft. Erzählen* (= Grundthemen der Literaturwissenschaft). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, 59–87.
- Piketty, Thomas. *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. Übers. von Ilse Utz und Stefan Lorenzer. München: Beck, 2014.
- . *Kapital und Ideologie*. Übers. von André Hansen, Enrico Heine mann, Stefan Lorenzer, Ursel Schäfer und Nastasja S. Dresler. München: Verlag C. H. Beck, 2020.
- Platon. *Kratylos*. In: *Platon Werke. Band 3. Phaidon, Das Gastmahl, Kratylos* (= Werke in acht Bänden – Griechisch/Deutsch, Bd. 3). Übers. von Friedrich Schleiermacher. Jubiläumsausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019, 395–575.

- . *Der Staat* (= Werke in acht Bänden – Griechisch/Deutsch, Bd. 4). Übers. von Friedrich Schleiermacher. Jubiläumsausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019.
- . Gorgias. In: *Platon Werke. Band 2. Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon* (= Werke in acht Bänden – Griechisch/Deutsch, Bd. 2). Übers. von Friedrich Schleiermacher. Jubiläumsausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019, 270–503.
- Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3. Aufl. Berlin/Boston: De Gruyter, 1975.
- . *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*. In: Dux, Günter / Marquard, Odo / Ströker, Elisabeth (Hrsg.), *Ausdruck und menschliche Natur* (= Helmuth Plessner gesammelte Schriften VII). 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1982, 201–387.
- Plummer, Kenneth. *Narrative Power. The Struggle for Human Value*. Cambridge/Medford: Polity Press, 2019.
- Pohlmeyer, Markus. *Die Allgeschichte des Christentums. Monistische Deutung und ethische Herausforderung*. In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2010, 126–141.
- . *Geschichten-Hermeneutik. Philosophische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp* (= Pontes – Philosophisch-theologische Brückenschläge 22). 2. Aufl. Berlin: LIT, 2008.
- Polkinghorne, Donald. *Narrative and Personal Identity*. In: Silverman, Simon (Hrsg.), *Phenomenology and Narrative Psychology*. Duquesne: Duquesne University Press, 2006, 25–52.
- Pollack, Detlef. *Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung. Religiöser Wandel in Westdeutschland*. In: *Soziale Passagen* 8, Nr. 1 (September 2016), 5–28.
- Povinelli, Daniel J. / Landau, Keli R. / Perilloux, Helen K. *Self-Recognition in Young Children Using Delayed versus Live Feedback. Evidence of a Developmental Asynchrony*. In: *Child Development* 67, Nr. 4 (1996), 1540–1554.
- Precht, Peter. *Sprachphilosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1999.
- Probst, Peter. *Art. Jemeinigkeit*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 4: I–K. Basel: Schwabe Verlag, 1976, 640.
- Proißl, Martin. *Adorno und Bourdieu*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2014.

- Propp, Vladimir. *Morphologie des Märchens* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 131). Hrsg. von Karl Eimermacher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1982.
- Proust, Marcel. *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. In: *Swanns Welt* (= Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Bd. 1). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1979.
- Quinn, Philip L. *Unity and Disunity, Harmony and Discord. A Response to Davenport and Lillegard*. In: Davenport, John J. / Rudd, Anthony (Hrsg.), *Kierkegaard after MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago: Open Court, 2001, 327–337.
- Rahner, Karl. *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*. In: ders., *Neuere Schriften* (= Schriften zur Theologie, Bd. IV). 5. Aufl. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger Verlag, 1967, 103–133.
- . *Das christliche Verständnis der Erlösung*. In: Bsteh, Andreas (Hrsg.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus* (= Beiträge zur Religions-theologie 3). Mödling: St. Gabriel, 1992, 112–127.
- . *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 2. unveränd. Aufl. der Neuausg., 2008. Freiburg i.Br.: Herder, 2013.
- . *Kirche und Sakramente*. In: Lehmann, Karl / Siebenrock, Roman / Raffelt, Albert (Hrsg.), *Leiblichkeit der Gnade* (= Sämtliche Werke, Bd. 18). Solothurn/Freiburg i.Br.: Benziger/Herder, 1995, 3–72.
- . *Was ist ein Sakrament?* In: Lehmann, Karl / Siebenrock, Roman / Raffelt, Albert (Hrsg.), *Leiblichkeit der Gnade* (= Sämtliche Werke, Bd. 18). Solothurn/Freiburg i.Br.: Benziger/Herder, 1995, 477–488.
- . *Zur Theologie des Symbols*. In: Lehmann, Karl / Siebenrock, Roman / Raffelt, Albert (Hrsg.), *Leiblichkeit der Gnade* (= Sämtliche Werke, Bd. 18). Solothurn/Freiburg i.Br.: Benziger/Herder, 1995, 423–457.
- Ranke, Kurt. *Kategorienprobleme der Volksprosa*. In: *Fabula* 9, Nr. 1–3 (Januar 1967), 4–12.
- Ranke, Leopold von. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514* (= Sämtliche Werke, Bd. 33). Leipzig: Duncker und Humblot, 1855.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (= Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
- Rapport, Nigel / Overing, Joanna. *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts* (= Routledge Key Guides). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2000.
- Ratcliffe, Matthew. *Rethinking Commonsense Psychology. A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

- Rath, Matthias. *Das Internet – Die Mutter aller Medien*. In: Huizing, Klaas / Rupp, Horst F. (Hrsg.), *Medientheorie und Medientheologie* (= Symbol – Mythos – Medien 7). Münster: LIT, 2003, 59–69.
- Ravaisson, Félix. *De l'Habitude*. Paris: Impr. H. Fournier, 1838.
- Reckwitz, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017.
- Reed, Edward. *Encountering the World. Toward an Ecological Psychology*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Rehbein, Boike / Saalman, Gernot. *Feld (champ)*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 99–103.
- . *Habitus*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 110–118.
- . *Kapital (capital)*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 134–140.
- Reinhardt, Thomas. *Der Körper als Palimpsest. Erinnerungstopographien zwischen Schrift und Leiblichkeit*. In: Jung, Matthias / Bauks, Michaela / Ackermann, Andreas (Hrsg.), *Dem Körper eingeschrieben*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016, 109–121.
- Renard, John. *Islam and Christianity. Theological Themes in Comparative Perspective*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Rentsch, Thomas. *Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl bis Derrida* (= Beck'sche Reihe 2824), 2. unveränd. Aufl. München: C. H. Beck, 2019.
- Renz, Monika. *Erlösung aus Prägung. Ein neues Verständnis von Heilung. Psychologie und Theologie im Gespräch*, 2. überarb. Aufl. Paderborn: Junfermann Verlag, 2017.
- Ricœur, Paul. *Annäherungen an die Person*. In: Welsen, Peter (Hrsg.), *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)* (= Philosophische Bibliothek, Bd. 570). Hamburg: Meiner, 2005, 227–249.
- . *Das Selbst als ein Anderer* (= Übergänge 26). Übers. von Jean Greisch. 2. Aufl. München: Fink, 2005.
- . *Das Willentliche und das Unwillentliche* (= Übergänge 67). Übers. von Daniel Creutz. Paderborn: Fink, 2016.
- . *Die Fehlbarkeit des Menschen*. Übers. von Maria Otto. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber, 2018.
- . *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* (= Suhrkamp Taschenbuch 76). Übers. von Eva Moldenhauer. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1974.

- . *Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe* (= Übergänge 12). Übers. von Rainer Rochlitz. 3. Aufl. München: Fink, 2004.
- . *Du texte à l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- . *Eine intellektuelle Autobiographie*. In: Welsen, Peter (Hrsg.), *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)* (= Philosophische Bibliothek, Bd. 570). Hamburg: Meiner, 2005, 3–78.
- . *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 84, Nr. 2 (1987), 232–253.
- . *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (= Übergänge 50). Übers. von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Paderborn: W. Fink, 2004.
- . *Geschichte und Wahrheit*. Übers. von Romain Leick. München: List, 1974.
- . *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen. Bd. II*. Übers. von Johannes Rütsche. München: Kösel-Verlag, 1974.
- . *Histoire et vérité* (= Collection esprit. La condition humaine). Paris: Éditions du Seuil, 1955.
- . *Life in Quest of Narrative*. In: Wood, David (Hrsg.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation* (= Warwick Studies in Philosophy and Literature). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1991, 20–33.
- . *L'initiative*. In: *Du texte à l'action* (= Essais d'herméneutique 2). Paris: Éditions du Seuil, 1986, 261–277.
- . *Narrative Identität*. In: Welsen, Peter (Hrsg.), *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)* (= Philosophische Bibliothek, Bd. 570). Hamburg: Meiner, 2005, 209–225.
- . *Narrative Identity*. In: Wood, David (Hrsg.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation* (= Warwick Studies in Philosophy and Literature). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1991, 188–199.
- . *Soi-même comme un autre* (= L'Ordre philosophique) Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- . *Temps et récit. Bd. 1* (= L'Ordre philosophique). Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- . *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction. Bd. 2*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- . *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)* (= Philosophische Bibliothek, Bd. 570). Hrsg. von Peter Welsen. Hamburg: Meiner, 2005.
- . *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2006.

- . *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung. Bd. 1* (= Übergänge 18/I). 2. Aufl. München/Paderborn: Fink, 2007.
- . *Zeit und Erzählung. Zeit und literarische Erzählung. Bd. 2* (= Übergänge 18/II). 2. Aufl. München/Paderborn: Fink, 2007.
- . *Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit. Bd. 3* (= Übergänge 18/III). 2. Aufl. München/Paderborn: Fink, 2007.
- Rieger, Hans-Martin. *Leiblichkeit in theologischer Perspektive*. 1. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Rietveld, Erik. *Situated Normativity. The Normative Aspect of Embodied Cognition in Unreflective Action*. In: *Mind* 117, Nr. 468 (2008), 973–1001.
- /Kiverstein, Julian. *A Rich Landscape of Affordances*. In: *Ecological Psychology* 26, Nr. 4 (2. Oktober 2014), 325–352.
- Rilke, Rainer Maria. *Neue Gedichte; der neuen Gedichte anderer Teil* (= Insel taschenbuch 49). Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1975.
- Rimbaud, Arthur. *Œuvres complètes* (= GF Flammarion 1459). Hrsg. von Jean-Luc Steinmetz. 2. Aufl. Paris: Flammarion, 2016.
- Ritter, Adolf M. *Art. Glaubensbekenntnis(se) V*. In: Müller, Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*, Bd. 13: Gesellschaft und Christentum VI–Gottesbeweise. Berlin/New York: De Gruyter, 1984.
- Robbe-Grillet, Alain. *Der wiederkehrende Spiegel*. Übers. von Andrea Spingler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Rolf, Thomas. *Wilhelm Schapp's »Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung«*. In: Schapp, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (= Klostermann Rote Reihe). 5. unveränd. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2013, v–xii.
- Rombach, Heinrich. *Strukturanthropologie: »Der menschliche Mensch«*. 3. Aufl. Freiburg i. Br./München: Alber, 2012.
- Römer, Inga. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur* (= *Phänomenologica*, Bd. 196). Dordrecht: Springer Netherlands, 2010.
- Rosa, Hartmut. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1760). 12. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2020.
- . *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/New York: Campus, 1998.
- . *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2018.
- /Lessenich, Stephan/Kennedy, Margrit/Waigel, Theo/Alt-vater/Elmar. *Weil Kapitalismus sich ändern muss. Im Gespräch mit Hartmut Rosa, Stephan Lessenich, Margrit Kennedy, Theo Waigel*. Wiesbaden: Springer VS, 2014.
- Rosenzweig, Franz. *Das neue Denken*. In: Brodbeck, Karl-Heinz/Grätzel, Stephan/Schuppener, Bernd (Hrsg.), *Mein Ich entsteht im Du*.

- Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung* (= Dialogik 5). 2. Aufl. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2014, 96–120.
- . *Der Stern der Erlösung*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1976.
- Rubenson, Samuel. *Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition*. In: Wimbush, Vincent L. / Valantasis, Richard (Hrsg.), *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1995, 49–57.
- Rudd, Anthony. *Self, Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . »Strong« Narrativity – a Response to Hutto. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, Nr. 1 (März 2016), 43–49.
- Rustemeyer, Dirk. *Erzählungen. Bildungsdiskurse im Horizont von Theorien der Narration*. Stuttgart: Verlag Franz Steiner, 1997.
- Saalmann, Gernot. *Einflüsse. Émile Durkheim*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 32–36.
- Sabeva, Svetlana / Weiss, Johannes. *Einflüsse. Phänomenologie*. In: Fröhlich, Gerhard / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 16–20.
- Sachweh, Patrick / Münnich, Sascha. *Einleitung. Varianten des kapitalistischen Geistes im Wandel? Zum schwierigen Verhältnis von Kapitalismus und Kultur*. In: Sachweh, Patrick / Münnich, Sascha (Hrsg.), *Kapitalismus als Lebensform?* Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2017, 3–26.
- Sacks, Oliver. *The Man who Mistook his Wife for a Hat. And other Clinical Tales* (= Touchstone Books). New York: Simon & Schuster, 1998.
- . *An Anthropologist on Mars. Seven Paradoxical Tales*. 1st ed. New York: Knopf, 1995.
- Saliers, Donald E. *Liturgy and Ethics. Some New Beginnings*. In: *The Journal of Religious Ethics* 7, Nr. 2 (1979), 173–189.
- . *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Salmann, Elmar. *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*. Warendorf: Schnell, 2004.
- Samuel, Nathaniel G. *Story-Making. A Narrative Pedagogy for Transformative Christian Faith*. Boston College, 2013.
- Sandel, Michael J. *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?* London: Allen Lane, 2020.
- Sandler, Willibald. *Christentum als große Erzählung. Anstöße für eine narrative Theologie*. In: Tschuggnall, Peter (Hrsg.), *Religion – Literatur – Künste. Ein Dialog* (= Im Kontext 14). Anif/Salzburg: Müller-Speiser, 2002, 523–538.

- . *Was ist dramatische Theologie?* In: Tschuggnall, Peter (Hrsg.), *Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs* (= Im Kontext 4). Anif/Salzburg: Müller-Speiser, 1998, 41–57.
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Philosophische Schriften, Band 3). Hrsg. von Traugott König. Übers. von Hans Schöneberg und Traugott König. 19. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2016.
- . *Der Ekel* (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 1). Übers. von Uli Aumüller. 56. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2013.
- . *Huis Clos, suivi de Les Mouches* (= Collection Folio 807). Paris: Gallimard, 2000.
- . *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1972.
- . *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (= Bibliothèque des idées). Paris: Gallimard, 1943.
- Schapp, Jan. *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*. In: Lembeck, Karl-Heinz (Hrsg.), *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps* (= Orbis phaenomenologicus: Perspektiven 7). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, 13–24.
- . *Geschichtenphilosophie und Recht*. In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2010, 65–85.
- . *Positive Welten und Sonderwelt des Abendlandes in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps*. In: Phänomenologische Forschungen, 2004, 133–149.
- . *Sein und Ort der Rechtsgebilde. Eine Untersuchung über Eigentum und Vertrag*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.
- . *Verstrickung und Erzählung*. In: Phänomenologische Forschungen 2007, Nr. 1 (2007), 125–144.
- Schapp, Wilhelm. *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten. Teilband I* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 1). Hrsg. von Karen Joisten und Jan Schapp. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2016.
- . *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten. Teilband II* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 2). Hrsg. von Karen Joisten und Nicole Thiemer. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2017.
- . *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten. Teilband III* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 3). Hrsg. von Karen Joisten und Jan Schapp. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2018.

- . *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (= Klostermann Rote Reihe), 5. unveränd. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2013.
- . *Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung. Bd. 1: Der Vertrag als Vorgegebenheit*. Berlin: Dr. Walter Rothschild, 1930.
- . *Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung. Bd. 2: Wert, Werk und Eigentum*. Berlin: Dr. Walter Rothschild, 1932.
- . *Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*. Wiesbaden: Heymann, 1976.
- . *Geschichten und Geschichte* (= Werke aus dem Nachlass: Philosophischer Nachlass, Bd. 4). Hrsg. von Karen Joisten, Jan Schapp und Nicole Thiemer. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2019.
- . *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2012.
- . *Kleine Autobiographie des Verfassers*. In: Tank, Kurt Lothar (Hrsg.), *Eckart-Jahrbuch 1964/65*. Witten/Berlin, 1964, 54–56.
- . *Metaphysik der Naturwissenschaft*. Den Haag: M. Nijhoff, 1965.
- . *Philosophie der Geschichten*, 3. überarb. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2015.
- . *Zur Metaphysik des Muttertums*. Den Haag: M. Nijhoff, 1965.
- Schechtman, Marya. *Stories, Lives, and Basic Survival. A Refinement and Defense of the Narrative View*. In: Roy. Inst. Philos. Suppl., Mai 2007, 155–178.
- . *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- . *The Narrative Self*. In: Gallagher, Shaun (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Self* (= Oxford Handbooks in Philosophy). Oxford: Oxford University Press, 2011, 394–417.
- Scheerer, Eckart. *Art. Körperschema*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 4: I–K. Basel: Schwabe Verlag, 1976, 1134–1136.
- Schillebeeckx, Edward. *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*. Übers. von Hugo Zulauf. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1977.
- . *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Übers. von Hugo Zulauf. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1990.
- Schiller, Friedrich. *Gedichte seit 1788*. In: Göpfert, Herbert G. (Hrsg.), *Werke in drei Bänden. 2. Band* (= Die Bibliothek deutscher Klassiker 14). Dortmund: Harenberg Kommunikation, 1982, 671–824.
- Schimank, Uwe / Volkmann, Ute. *Gesellschaftliche Differenzierung* (= Einsichten Soziologische Themen). Bielefeld: transcript, 1999.
- Schirach, Ferdinand von. *Schuld. Stories*. München: btb, 2017.

- . *Strafe. Stories*. 1. Aufl. München: btb, 2019.
- . *Verbrechen. Stories*. 29. Aufl. München: Piper, 2016.
- Schmemmann, Alexander. *Celebration of Faith, Bd. II. The Church Year*. Übers. von John A. Jillions. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.
- . *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs*. 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Johannes-Verl. Einsiedeln, 2012.
- . *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. 2. Aufl. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- . *Great Lent*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1969.
- . *Of Water and the Spirit. A liturgical Study of Baptism*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- . *Problems of Orthodoxy in America. The Spiritual Problem*. In: St. Vladimir's Seminary Quarterly 9, Nr. 4 (1965), 171–193.
- . *Worship in a Secular Age*. In: *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. 2. Aufl. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998, 117–134.
- Schmid, Wolf. *Formalistische und strukturalistische Erzähltheorie in Russland und ihre westliche Proliferation*. In: Huber, Martin / Schmid, Wolf (Hrsg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft. Erzählen* (= Grundthemen der Literaturwissenschaft). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, 36–58.
- Schmitt, Eric-Emmanuel. *Nachtfeuer. Was ich in der Wüste erlebte*. Übers. von Marlene Frucht. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2017.
- Schmitz, Hermann. *Atmosphären*. 2. Aufl. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2016.
- . *Der Gefühlsraum unter anderen Raumstrukturen*. In: *Geographische Zeitschrift* 87, Nr. 2 (1999), 105–115.
- . *Der Leib*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Schneickert, Christian. *Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls*. In: Lenger, Alexander / Schneickert, Christian / Schumacher, Florian (Hrsg.), *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, 2013, 75–89.
- Schneider, Reinhold. *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58* (= Herder Bücherei 142). Freiburg i. Br.: Herder, 1958.
- Schrader, Wolfgang H. / Schönplflug, Ute. *Art. Selbst*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 9: Se–Sp. Basel: Schwabe Verlag, 1995, 292–312.
- Schröer, Christian. *Art. Habitus*. In: Buchberger, Michael / Kasper, Walter, Baumgartner, Konrad (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* [LThK³], Bd. 4: Franca–Hermenegild. Freiburg i. Br.: Herder, 2009, 1128–1129.

- Schultheis, Franz. *Habitus in der kabyliischen Gesellschaft und Max Webers protestantische Ethik*. In: Lenger, Alexander / Schneickert, Christian / Schumacher, Florian (Hrsg.), *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, 2013, 45–55.
- Schumacher, Florian. *Norbert Elias' »sozialer Habitus« als Vorläufer des Bourdieu'schen Habitus? Eine vergleichende Analyse*. In: Lenger, Alexander / Schneickert, Christian / Schumacher, Florian (Hrsg.), *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, 2013, 131–145.
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London / New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1994.
- Schütz, Alfred. *Collected Papers I* (= Phaenomenologica, Bd. 11). Hrsg. von Maurice Natanson. Dordrecht: Springer Netherlands, 1972.
- . *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien: Springer, 1932.
- Schütz, Ludwig. *Thomas-Lexikon*, 2. unveränd. Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983.
- Schützeichel, Reiner. *Art. Wissenssoziologie*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gottfried, Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 12: W–Z. Basel: Schwabe Verlag, 2004, 981–983.
- Schwager, Raymund. *Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nach- erzählt von Raymund Schwager*. In: Niewiadomski, Józef (Hrsg.), *Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge* (= Gesammelte Schriften, Bd. 4). Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 2015, 401–564.
- . *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. In: Niewiadomski, Józef (Hrsg.), *Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge* (= Gesammelte Schriften, Bd. 4). Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 2015, 37–400.
- Schwieber, Helmut. *Art. Liturgie III. Dogmatisch*. In: Betz, Hans D. / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG⁴], Bd. 5: L–M. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2002, 436–439.
- Sebald, Gerd / Weyand, Jan. *Zur Formierung sozialer Gedächtnisse / On the Formation of Social Memory*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 40, Nr. 3 (1. Januar 2011), 174–189.
- Seckler, Max. *Fundamentaltheologie. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*. In: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann J. / Seckler, Max (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre*. Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 1988, 451–514.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. In: Feigl, Herbert / Scriven, Michael (Hrsg.), *The Foundation of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis* (= Minnesota Studies in the Phi-

- osophy of Science). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1968, 253–329.
- Semmelroth, Otto. *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt a.M.: Josef Knecht, 1953.
- Sepp, Hans Rainer. *Welt und Grenze. Wilhelm Schapp's Philosophie der Geschichten*. In: Joisten, Karen / Thiemer, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schapp's. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2010, 126–141.
- Senn, Frank C. *Introduction to Christian Liturgy*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Sennett, Richard. *The Culture of the New Capitalism* (= The Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics). New Haven: Yale University Press, 2006.
- Shakespeare. *Hamlet* (= The Oxford Shakespeare). Hrsg. von George R. Hibbard. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Shakespeare. *The Tragedy of Macbeth* (= The Oxford Shakespeare). Hrsg. von Nicholas Brooke. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Shaun, Nichols. *Folk Psychology*. In: Nadel, Lynn (Hrsg.), *Encyclopedia of Cognitive Science*. Bd. 2. London: Wiley, 2005.
- Shibolet, Yotam. *Towards a Framework for Embodied Narrativity. An Enactive Study of Narrative Phenomenology, through the Lens of Interactive Digital Media*. Utrecht Universität, 2019.
- Shore, Bradd. *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Siewerth, Gustav. *Das Schicksal der Metaphysik. Von Thomas zu Heidegger*. Neuaufl. Freiburg i. Br.: Johannes-Verl. Einsiedeln, 2003.
- Simms, Karl. *Paul Ricœur* (= Routledge Critical Thinkers). London: Routledge Taylor & Francis Group, 2003.
- Slors, Marc. *Conscious Intending as Self-Programming*. In: *Philosophical Psychology* 28, Nr. 1 (2. Januar 2015), 94–113.
- Sloterdijk, Peter. *Du musst Dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2009.
- . *Sphären I. Mikrosphärologie. Blasen*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1998.
- . *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen* (= edition suhrkamp 1505). 12. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2017.
- Smith, Christian. *Moral, Believing Animals. Human Personhood and Culture*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003.
- Smith, James K.A. *Alternative Liturgy. Social Media as Ritual*. In: *The Christian Century* 130, Nr. 5 (6. März 2013), 30–33.

- . *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (= Cultural Liturgies, Bd. 1). Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- . *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2014.
- . *Imagining the Kingdom. How Worship Works* (= Cultural Liturgies, Bd. 2). Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Spinoza, Benedictus de. *Die Ethik. Lateinisch und deutsch* (= Universal-Bibliothek 851). Übers. von Jakob Stern. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Spyri, Johanna. *Heidi. Vollständige Ausgabe. Erster und Zweiter Teil*. München: Anaconda, 2022.
- Stahl, Marion. *Zwischen Initiative und Passivität*. In: Ebke, Thomas / Zanfi, Caterina (Hrsg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2017, 483–495.
- Stedman-Jones, Daniel. *Masters of the Universe. Hayek, Friedman and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Steger, Manfred B. / James, Paul. *Levels of Subjective Globalization. Ideologies, Imaginaries, Ontologies*. In: *Perspectives on Global Development and Technology* 12, Nr. 1–2 (2013), 17–40.
- Stegmaier, Werner / Herrmann, Theo. *Art. Schema, Schematismus*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 8: R–Sc. Basel: Schwabe Verlag, 1992, 1246–1263.
- Stierle, Karl-Heinz. *Art. Narrativ, Narrativität*. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWPh], Bd. 6: Mo–O. Basel: Schwabe Verlag, 1984, 398–401.
- Stifter, Adalbert. *Die Sonnenfinsternis am 8. Juli 1842*. In: Stefl, Max (Hrsg.), *Die Mappe meines Urgrossvaters. Sonnenfinsternis. Aus dem alten Wien*. Augsburg: Adam Kraft Verlag, 1957, 303–313.
- Stirner, Max. *Der Einzige und sein Eigentum* (= Universal-Bibliothek 3057). Hrsg. von Ahrlich Meyer. Stuttgart: Reclam, 1981.
- Storm, Theodor. *Gedichte*. In: Lohmeier, Dieter (Hrsg.), *Gedichte. Novellen 1848–1867* (= Theodor Storm. Sämtliche Werke in vier Bänden, Bd. 1). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1987.
- Straus, Erwin W. *The Upright Posture*. In: *Psychiatric Quarterly* 26, Nr. 4 (1952), 529–561.
- Strauss, Claudia. *The Imaginary*. In: *Anthropological Theory* 6, Nr. 3 (1. September 2006), 322–344.
- Strawson, Galen. *Against Narrativity*. In: *Ratio* 17, Nr. 4 (1. Dezember 2004), 428–452.
- . *Episodic Ethics*. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement* 60 (März 2007), 85–115.

- Sturm, Vilma. *Barfuss auf Asphalt. Ein unordentlicher Lebenslauf*. München: Kiepenheuer & Witsch, 1981.
- Swartz, David. *Culture & Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Sykes, Stephen W. *The Role of Story in the Christian Religion. An Hypothesis*. In: *Literature and Theology* 1, Nr. 1 (1987), 19–26.
- Tanner, Kathryn. *Christianity and the New Spirit of Capitalism*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . *Das Unbehagen an der Moderne* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1178). Übers. von Joachim Schulte. 10. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2018.
- . *Ein säkulares Zeitalter*. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2009.
- . *Engaged Agency and Background in Heidegger*. In: Guignon, Charles B. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (= Cambridge Companion). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993, 317–336.
- . *Language and Human Nature*. In: Taylor, Charles. *Philosophical Papers. Human Agency and Language* (= Philosophical Papers I). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985, 215–247.
- . *Lichtung or Lebensform. Parallels between Heidegger and Wittgenstein*. In: Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, 61–78.
- . *Merleau-Ponty and the Epistemological Picture*. In: Carman, Taylor / Hansen, Mark B. N. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (= Cambridge Companion). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005, 26–49.
- . *Modern Social Imaginaries*. In: *Public Culture* 14, Nr. 1 (2002), 91–124.
- . *Modern Social Imaginaries*. Durham/London: Duke University Press, 2004.
- . *Modernity and the Rise of the Public Sphere*. In: *The Tanner Lectures on Human Values* (= The Tanner lectures on human values, Bd. 14), 1992 (<https://tannerlectures.utah.edu/resources/documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf>).
- . *Nachruf auf Paul Ricœur 1913–2005*. In: *Transit* 30 (2005), 165–267.
- . *Overcoming Epistemology*. In: *Philosophical Arguments*. Von Charles Taylor. Cambridge: Harvard University Press, 1995, 1–19.
- . *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1233). Übers. von Joachim Schulte. 9. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2016.

- . *Sources of the Self. Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- . *The Concept of a Person*. In: Taylor, Charles. *Philosophical Papers. Human Agency and Language* (= Philosophical Papers 1). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985, 97–114.
- . *The Ethics of Authenticity*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1991.
- . *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- . *The Importance of Herder*. In: Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, 79–99.
- . *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.
- . *The Validity of Transcendental Arguments*. In: Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, 20–33.
- . *Two Theories of Modernity*. In: The Hastings Center Report 25, Nr. 2 (1995), 24–33.
- . *Was ist menschliches Handeln?* In: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Übers. von Hermann Kocyba. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1988, 9–51.
- . *What Is Human Agency?* In: Taylor, Charles. *Philosophical Papers. Human Agency and Language* (= Philosophical Papers 1). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985, 15–44.
- / Appiah, Anthony K. / Habermas, Jürgen / Rockefeller, Steven C. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- / Krüger, Hans-Peter. *Glaube und Vernunft. Ironie in der conditio humana?* In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60, Nr. 5 (November 2012), 763–784.
- Teichert, Dieter. *Narrative Identitäten. Zur Konzeption einer textuellen Konstitution des Selbst*. In: Demmerling, Christoph / Vendrell-Ferran, Ingrid (Hrsg.), *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur*. München: De Gruyter, 2014.
- Tengelyi, László. *The Wild Region in Life-History*. Northwestern University Press, 2003.
- Tessler, Minda / Nelson, Katherine. *Making Memories. The Influence of Joint Encoding on Later Recall by Young Children*. In: *Consciousness and Cognition* 3, Nr. 3 (1. September 1994), 307–326.
- Theobald, Michael. *Der Philippbrief*. In: Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008, 365–383.

- Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2. um eine Vorrede vermehrte Aufl. Berlin/New York: De Gruyter, 1977.
- Thierner, Nicole. *Das »stille Sprechen« in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schappps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*. In: Joisten, Karen / Thierner, Nicole (Hrsg.), *Das Denken Wilhelm Schappps. Perspektiven für unsere Zeit* (= Phänomenologie: Texte und Kontexte, Bd. 21). Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2010, 142–158.
- Thomä, Dieter. *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. München: Beck, 1998.
- Thomka, Beáta. *Die narrative Theologie als Meta-Narratologie*. In: *Neohelicon* 41, Nr. 1 (1. Juni 2014), 97–109.
- Thümmel, Hans Georg. *Art. Nicäa II*. In: Müller, Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*, Bd. 24: Napoleonische Epoche – Obrigkeit. Berlin: De Gruyter, 1994. S. 441–444.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. New York: Schocken Books, 1967.
- Tolkien, J. R. R. *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Hrsg. von Humphrey Carpenter und Christopher Tolkien. London: HarperCollins, 2006.
- Tomasello, Michael. *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- . *Origins of Human Communication* (= The Jean Nicod Lectures 2008). Cambridge: MIT Press, 2008.
- . *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Toynbee, Arnold Joseph. *Der Gang der Weltgeschichte. 2 Bde.* Zürich: Europa Verlag, 1949.
- Tran, Jonathan. *Winner, Lauren F. The Dangers of Christian Practice. On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin*. In: *The Journal of Religion* 100, Nr. 1 (Januar 2020), 156–158.
- Trede, Johann Heinrich / Homann, Karl. *Art. Einbildung, Einbildungskraft*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh]*, Bd. 2: D–F. Basel: Schwabe Verlag, 1972, 346–358.
- Trevarthen, Colwyn. *Intersubjectivity*. In: Wilson, Robert A. (Hrsg.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (= A Bradford Book). Cambridge: MIT Press, 1999, 415–419.
- . *The Self Born in Inter Subjectivity. The Psychology of an Infant Communicating*. In: Neisser, Ulric (Hrsg.), *The Perceived Self. Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge* (= The Emory Symposia in Cognition 5). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994, 121–173.
- Tucholsky, Kurt. *Gesammelte Werke. Band 2. 1919–1920* (= Gesammelte Werke in 10 Bänden). Hrsg. von Mary Gerold-Tucholsky und Fritz

- J. Raddatz. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1993.
- Turvey, Michael T. *Affordances and Prospective Control. An Outline of the Ontology*. In: *Ecological Psychology* 4, Nr. 3 (September 1992), 173–187.
- / Shaw, R. E. / Reed, E. S. / Mace, W. M. *Ecological Laws of Perceiving and Acting*. In: Reply to Fodor and Pylyshyn (1981). In: *Cognition* 9, Nr. 3 (Januar 1981), 237–304.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture. Bd. 1*. London: Murray, 1871.
- Ulrich, Ferdinand. *Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens* (= Schriften III). 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Johannes-Verl. Einsiedeln, 2002.
- Utdike, John. *Rabbit, Run*. New York: RosettaBooks, 2003.
- Vaage, Leif E. / Wimbush, Vincent L. (Hrsg.). *Asceticism and the New Testament*. New York/London: Routledge Taylor & Francis Group, 1999.
- Valantasis, Richard. *A Theory of the Social Function of Asceticism*. In: Wimbush, Vincent L. / Valantasis, Richard (Hrsg.), *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1995, 544–552.
- Vanhoozer, Kevin J. *A Drama-of-Redemption Model*. In: Meadors, Gary T. (Hrsg.), *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 2009, 151–199.
- . *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Vanheeswijck, Guido. *Does History Matter? Charles Taylor on the Transcendental Validity of Social Imaginaries*. In: *History and Theory* 54, Nr. 1 (1. Februar 2015), 69–85.
- Varela, Francisco J. / Thompson, Evan / Rosch, Eleanor. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1993.
- Vetter, Helmuth. *Welt der Geschichten – Wilhelm Schapp*. In: Wiesbauer, Martin / Pöltner, Günther (Hrsg.), »Welten« – zur Welt als Phänomen (= Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie 15). Frankfurt a. M./New York: Peter Lang, 2008.
- Virilio, Paul. *Rasender Stillstand*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.
- / Armitage, John. *From Modernism to Hypermodernism and Beyond. An Interview with Paul Virilio*. In: Armitage, John (Hrsg.), *Paul Virilio. From Modernism to Hypermodernism and Beyond*. London/Thousand Oaks: Sage Publications, 2000, 25–55.
- / Mahlberg, Gerhard. *Das Ende von Hier und Jetzt*. In: *Neue Literatur. Zeitschrift für Querverbindungen* 1 (1992), 7–20.

- Voegelin, Eric. *Was ist politische Realität?* In: Politische Vierteljahresschrift 7, Nr. 1 (1966), 2–54.
- Volf, Miroslav. *Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- . *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*. Hrsg. von Peter Aschoff, Tobias Faix und Thomas Weissenborn. Übers. von Peter Aschoff. Marburg an der Lahn: Francke, 2012.
- Vorgrimler, Herbert. *Art. Narrativität*. In: ders., *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2000, 442.
- Voß, G. Günter. *Die Entgrenzung von Arbeit und Arbeitskraft*. In: Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung 31, Nr. 3 (1998), 473–487.
- Vygotsky, L. S. *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. Hrsg. von Michael Cole, Vera John-Steiner, Sylvia Scribner und Ellen Souberman. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Wacker, Bernd. *Narrative Theologie?* München: Kösel-Verlag, 1977.
- Wainwright, Geoffrey. *Systematisch-theologische Grundlegungen*. In: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph / Bieritz, Karl-Heinrich (Hrsg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 1995, 72–95.
- Wälde, Martin. *Husserl und Schapp. Von der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins zur Philosophie der Geschichten*. Basel: Schwabe Verlag, 1985.
- Waldenfels, Bernhard. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2016.
- . *Phänomenologie in Deutschland. Geschichte und Aktualität*. In: Husserl Studies 5, Nr. 2 (1. August 1988), 143–167.
- . *Phänomenologie in Frankreich* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 644). 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Wallace, David F. *Infinite Jest*. 1st ed. Boston: Little, Brown and Company, 1996.
- Wang, Qi / Brockmeier, Jens. *Autobiographical Remembering as Cultural Practice. Understanding the Interplay between Memory, Self and Culture*. In: Culture & Psychology 8, Nr. 1 (März 2002), 45–64.
- Wannenwetsch, Bernd. *Die Ökonomie des Gottesdienstes – eine Alternative zum Gestaltungsparadigma im liturgischen Handeln*. In: Neijenhuis, Jörg (Hrsg.), *Evangelisches Gottesdienstbuch und Kirchenrecht* (= Beiträge zur Liturgie und Spiritualität VII). Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 2002, 37–55.
- . *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.

- . *Singen und Sagen*. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 46, Nr. 3 (2004), 330–347.
- Ward, Graham. *Cities of God*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2000.
- Ware, Kallistos. *The Way of the Ascetics. Negative or Affirmative?* In: Wimbush, Vincent L. / Valantasis, Richard (Hrsg.), *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1995, 3–15.
- Watt, Ian. *Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.
- Weber, Max. *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit- und Nachschriften 1919/20* (= Gesamtausgabe Max Weber, Abt. III, Bd. 6). Hrsg. von Wolfgang Schluchter und Joachim Schröder. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2008.
- . *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Schluchter, Wolfgang / Bube, Ursula (Hrsg.), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920* (= Gesamtausgabe Max Weber, Abt. I: Schriften und Reden, Bd. 18). Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2016, 123–492.
- . *Wissenschaft als Beruf*. In: Mommsen, Wolfgang J. / Schluchter, Wolfgang / Morgenbrod, Birgitt (Hrsg.), *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919; Politik als Beruf, 1919* (= Gesamtausgabe Max Weber, Abt. I: Schriften und Reden, Bd. 17). Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 1992, 49–111.
- Weil, Simone. *Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe*. In: Weil, Simone. *Das Unglück und die Gottesliebe*. Übers. von Friedhelm Kemp. 1. Aufl. München: Kösel-Verlag, 1953, 95–109.
- . *Schwerkraft und Gnade*. Hrsg. von Charlotte Bohn. Übers. von Friedhelm Kemp. 2. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz, 2021.
- Weinert, Franz E. *Art. Gedächtnis*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh]*, Bd. 3: G–H. Basel: Schwabe Verlag, 1974, 35–42.
- Weinrich, Harald. *Narrative Theologie*. In: Concilium, Nr. 9 (1973), 329–334.
- Wellershoff, Dieter. *Der Himmel ist kein Ort*. 1. Aufl. München: Kiepenheuer & Witsch, 2009.
- Wells, Samuel. *Improvisation. The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.
- Welsen, Peter. *Personale Identität als narrative Identität*. In: Phänomenologische Forschungen, No. 1/2 (2001), 25–40.

- Wenz, Gunther. *Art. Sakramente I*. In: Müller, Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* [TRE], Bd. 29: Religionspsychologie – Samaritaner. Berlin/New York: De Gruyter, 1998, 663–684.
- Werbeck, Jürgen. *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentalthologie*, 3. vollst. neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br./Basel: Herder, 2005.
- White, Hayden. *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*. In: *Critical Inquiry* 7, Nr. 1 (Oktober 1980), 5–27.
- Wiedenhofer, Siegfried. *Ekklesiologie*. In: Schneider, Theodor (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2. 5. Aufl. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2013, 47–154.
- Wilkes, Kathleen V. *ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ (Know Thyself)*. In: Gallagher, Shaun / Shear, Jonathan (Hrsg.), *Models of the Self*. Exeter: Imprint Academic, 2002, 25–38.
- Willems, Herbert. *Synthetische Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012.
- Williams, Bernard. *Life as Narrative*. In: *European Journal of Philosophy* 17, Nr. 2 (Juni 2009), 305–314.
- Williams, Rowan. *Open to Judgement*. New Edition. London: Darton Longman & Todd, 2014.
- . *The Time it takes. How do We Understand Personal Growth in an Age of Instant Solutions*. In: *European Journal of Psychotherapy & Counseling* 22, Nr. 3–4 (1. Oktober 2020), 208–217.
- Willimon, William H. *The Service of God. Christian Work and Worship*. Nashville: Abingdon Press, 1983.
- Wimmer, Reiner. *Leib*. In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 4. Stuttgart: J.B. Metzler, 2010, 499–503.
- Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London/New York: Routledge & Kegan Paul/Humanities Press, 1990.
- Windolf, Paul. *Was ist Finanzmarkt-Kapitalismus?* In: *Finanzmarkt-Kapitalismus. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft* 46 (2005), 20–57.
- Winner, Langdon. *The Whale and the Reactor. A Search for Limits in an Age of High Technology*. Nachdr. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Winner, Lauren F. *The Dangers of Christian Practice. On Wayward Gifts, Characteristic Damage and Sin*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- Winnicott, Donald W. *Playing and Reality* (= Routledge Classics). Reprint. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.
- Withagen, Rob / de Poel, Harjo J. / Araújo, Duarte / Pepping, Gert-Jan. *Affordances Can Invite Behavior. Reconsidering the Relationship bet-*

- ween Affordances and Agency*. In: *New Ideas in Psychology* 30, Nr. 2 (August 2012), 250–258.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen* (= Bibliothek Suhrkamp 1372). Hrsg. von Joachim Schulte. 8. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2017.
- . *Tractatus logico-philosophicus* (= edition suhrkamp). Hrsg. von Joachim Schulte und Brian McGuiness. 34. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2013.
- . *Über Gewissheit*. Hrsg. von G. E. M. Anscombe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2015.
- Wolf, Thomas. *Vom Sinnesding zur Sinngeschichte. Narrative Phänomenologie bei Husserl und Schapp*. In: Carr, David / Held, Klaus / Lotz, Christian (Hrsg.), *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls* (= New Studies in Phenomenology: Neue Studien zur Phänomenologie 1). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2002, 303–324.
- Wolf, Ursula. *Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II)*. In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (= Klassiker auslegen 2). 3. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 2010, 83–108.
- Wood, David (Hrsg.). *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation* (= Warwick Studies in Philosophy and Literature). London / New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1991.
- Wright, N. T. *The Last Word. Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture*. San Francisco: HarperCollins, 2006.
- . *The New Testament and the People of God* (= Christian Origins and the Question of God, Bd. 1). Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Wulf, Christoph. *Rituale als performative Handlungen und die mimetische Erzeugung des Sozialen*. In: Gugutzer, Robert / Staack, Michael (Hrsg.), *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS, 2015, 23–40.
- Young, Iris Marion. *Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*. In: *Human Studies* 3, Nr. 1 (Dezember 1980), 137–156.
- Young, Michael. *The Rise of the Meritocracy 1870–2033. An Essay on Education and Equality*. Middlesex: Penguin Books, 1961.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology* (= Cultural Memory in the Present). Stanford: Stanford University Press, 2003.
- . *Self and Other. The Limits of Narrative Understanding*. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement* 60 (Mai 2007), 179–202.
- . *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Zimmerman, Joyce Ann. *Art. Liturgie I. Phänomenologisch*. In: Betz, Hans D. / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard

- (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG⁴], Bd. 5: L–M. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 2002, 430–432.
- Žižek, Slavoj. *Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifests*. In: *Das Kommunistische Manifest. Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifests* (= Fischer Taschenbücher 70241). 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2018.
- . *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London/New York: Verso, 2012.
- (Hrsg.). *Mapping Ideology* (= Mapping). London/New York: Verso, 1994.
- . *On Belief* (= Thinking in Action). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001.
- . *The Parallax View* (= Short Circuits). Cambridge: MIT Press, 2006.
- . *The Plague of Fantasies*. 2. Aufl. London/New York: Verso, 2008.
- Zizioulas, John. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. Hrsg. von Paul McPartlan. London/New York: T & T Clark, 2006.
- . *Ecological Asceticism. A Cultural Revolution*. In: Chrysavgis, John / Asproulis, Nikolaos (Hrsg.), *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*. Repr. London/New York/Dublin: T & T Clark, 2022, 205–209.
- Zukow-Goldring, Patricia. *Assisted Imitation. First Steps in the Seed Model of Language Development*. In: *Language Sciences* 34, Nr. 5 (September 2012), 569–582.

NAMENSREGISTER

- Adorno, Theodor 27, 213, 281,
463–465, 469, 472, 497, 553, 649,
684, 732, 739, 742, 763, 780
- Aldred, Jonathan 548–550, 582, 739
- Anderson, Benedict 57, 59, 286
- Aquin, Thomas von 183, 465, 466,
499, 625, 664, 738
- Aristoteles 84, 101, 115, 141, 198,
236, 237, 324, 463, 464, 465–467,
484, 499, 740, 769, 799
- Augustinus, Aurelius 102, 109, 159,
174, 175, 323, 617, 619, 626, 627,
631, 636, 664, 710, 714, 737
- Bamberg, Corona 700, 702, 709,
713, 716–718, 721–723, 725, 740
- Bellah, Robert 560, 742
- Blowers, Paul 605–608, 610, 648,
743
- Bourdieu, Pierre 20, 68, 71, 73, 74,
408, 414, 415, 427, 436, 461–512,
528–531, 572, 631, 633, 644, 666,
667, 691, 728, 736, 743, 744, 750,
751, 754, 763, 766, 770, 774, 775,
779, 780, 782, 785, 788, 789, 792
- Carr, David 20, 210–221, 227–241,
250, 254, 308–310, 361, 513, 636,
652, 747, 779, 799
- Cavanaugh, William 19, 20, 562,
563, 566, 595, 641, 642, 747
- Chomsky, Noam 58, 470–473, 477,
747
- Congar, Yves 15, 624, 632, 634, 635,
650, 654, 657, 658, 660, 662, 665,
668, 748
- Damasio, Antonio 358, 360, 507,
748
- Davenport, John 239, 244, 247, 248,
252, 262–264, 276, 312, 354, 749,
781
- Dings, Roy 92, 507, 508, 513–517,
532, 579, 750
- Fisher, Mark 553, 554
- Frei, Hans 17, 591, 592, 594, 753
- Fuchs, Thomas 20, 70, 326–331,
363, 374, 376, 378, 383–388, 397,
399–436, 458, 459, 483, 487, 523,
525, 530, 537, 539, 561, 575, 642,
670–674, 685, 724, 752–756
- Gadamer, Hans-Georg 55, 56, 93,
119, 152, 170, 205, 217, 417, 599,
600, 663, 755, 758
- Gallagher, Shaun 391, 392, 446,
508, 523, 755, 765, 787, 798
- Geertz, Clifford 58, 88, 106, 282,
756
- Gibson, James J. 437–458, 527, 528,
686, 756
- Guardini, Romano 641, 657–659,
665, 668–670, 672, 673, 676, 758
- Halbwachs, Maurice 419–421, 759
- Hauerwas, Stanley 17, 19, 244, 245,
587, 592–594, 598, 636–638,
678–682, 698, 746, 760
- Heidegger, Martin 27, 52–54,
61–67, 93, 101, 102, 110, 130,
131, 134, 137, 145, 151, 170, 183,
184, 186, 204, 205, 217, 223, 226,
229, 230, 235, 245, 303, 309, 312,
323, 368, 372, 373, 392, 401, 429,
441, 469, 630, 744, 749, 761, 762,
784, 790, 792
- Heras-Escribano, Manuel 438–443,
449, 450, 455, 762

- Hoff, Johannes 15, 19, 561, 562, 763
Horkheimer, Max 553, 763
Husserl, Edmund 28, 61, 93, 101, 102, 117, 118, 130, 140, 145, 150, 152–154, 156, 161, 164, 165, 179, 183, 200, 201, 221, 227–235, 246, 250, 305, 309, 363, 366, 368, 370–385, 394, 399, 400, 408, 409, 421, 429, 446, 459, 467–469, 511, 538, 636, 735, 739, 757, 764, 765, 772, 782, 784, 787, 788, 796, 799
Hutto, Daniel D. 91, 245, 246, 254, 348–357, 508, 523, 756, 765, 785
Irenäus von Lyon 603, 604, 606, 607, 613, 614, 650, 738
Jameson, Fredric 296, 321, 548, 554, 765
Kant, Immanuel 61–66, 112, 114, 126, 130, 152, 156, 157, 196, 241, 280, 593, 767, 772
Korsgaard, Christine 90, 91, 139, 244, 358, 577, 768
Lamarque, Peter 92, 242, 249
Lebzyak, Victoria 688–692, 724, 770
Lewis, Clive Staples 617, 627, 722
Lindbeck, George 17, 591, 592, 594, 615, 616, 698, 771
Lyotard, Jean-François 286, 288–300, 317, 434, 526, 542, 569, 570, 772
MacIntyre, Alasdair 20, 91–97, 100, 107, 219, 225, 240–244, 247, 252–269, 273, 274, 310–315, 339, 347, 348, 354, 401, 593, 631, 679, 726, 749, 771, 772, 781
Marcuse, Herbert 552, 553, 773
Marquard, Odo 71, 99, 123, 124, 152, 153, 156, 165, 166, 190, 221, 223, 251, 254, 257, 314, 505, 773, 780
Merleau-Ponty, Maurice 20, 52, 53, 61, 64, 71, 73, 177, 230, 231, 349, 363, 366, 369, 377, 383–394, 397, 398, 400, 406–408, 417, 418, 422, 427, 437, 441, 459, 468, 510, 511, 524, 529, 690, 736, 774, 776, 792
Metz, Johann Baptist 150, 541, 589, 590, 616, 675, 695, 774
Milbank, John 15, 19, 238, 501, 570, 602, 615, 616, 620, 636, 654, 664, 774
Niebuhr, Richard 17, 591, 777
Nietzsche, Friedrich 25–34, 40, 43, 63, 124, 130, 145, 182, 219, 370, 377, 400, 621, 622, 696, 762, 777
Panofsky, Erwin 469, 470, 481, 482, 499, 779
Parfit, Derek 90, 135–140, 142, 145, 271, 373, 666, 779
Piketty, Thomas 547, 548, 557, 558, 582, 583, 620, 779
Platon 83, 84, 152, 323, 463, 701, 779, 780
Ricoeur, Paul 20, 69, 72, 83, 86, 87, 90, 91, 93, 97, 99, 100–150, 162, 163, 189, 195–230, 236, 237, 239, 247, 248, 253, 256, 261, 262, 271–273, 277, 285, 288, 303, 305, 307, 308, 309, 312, 315, 316, 322, 324, 327, 335, 343, 349, 350, 354, 355, 361, 364, 367–373, 403, 479, 501, 505, 512, 513, 522, 523, 536, 538, 561, 594, 621, 637, 652, 665, 669, 726, 732, 736, 742, 747, 758, 773, 774, 779, 782–784, 790, 792, 799
Rombach, Heinrich 152, 629, 772, 784
Rosa, Hartmut 19, 29, 32, 38, 40, 48, 49, 275, 298, 326, 490, 545, 563, 564, 576–580, 585, 630, 631, 635, 639, 711, 784
Rudd, Anthony 242, 245–251, 254–272, 275, 277, 313, 354, 358–361, 400, 781, 785
Saliers, Donald E. 678, 680–682, 785
Schapp, Wilhelm 20, 70, 72, 106, 123, 125, 140, 141, 149–210, 217, 218, 220–223, 230, 236, 237, 240,

- 246, 247, 251, 257, 261, 262, 272,
273, 275, 277, 283, 304–308, 312,
315, 316, 321, 324, 354, 364–368,
377, 390, 399, 400, 407, 408, 441,
494, 505, 542, 543, 597, 615, 652,
727, 735, 752, 753, 757, 758, 765,
766, 770–772, 780, 784, 786, 787,
790, 794–796, 799
- Schechtman, Marya 91, 93–95, 251,
259, 508, 787
- Schmemmann, Alexander 624, 628,
632, 663, 677, 683, 685, 688,
691–693, 709, 712, 770, 788
- Sloterdijk, Peter 169, 170, 326, 461,
472, 482, 499, 500, 584, 790
- Smith, James K. A. 19, 594, 678
- Strawson, Galen 92, 245, 246, 249,
260, 265, 267–272, 508, 791
- Taylor, Charles 14–18, 27, 45–70, 74,
92–99, 179, 198, 210–218, 237,
245, 251, 256, 269, 273, 279, 282,
283, 287, 288, 302, 306, 308, 309,
311, 315, 316, 322, 323, 329, 330,
332–335, 337, 360, 361, 363, 392,
400, 453, 490, 508, 513, 522, 527,
535, 537, 558, 570, 571, 619, 625,
630, 633, 652, 683, 684, 726, 739,
747, 751, 752, 756, 757, 778, 784,
791–793, 795
- Tertullian 604, 607, 702, 738
- Tocqueville, Alexis de 559, 584, 714,
794
- Vanhoozer, Kevin 596, 598, 795
- Virilio, Paul 578, 580, 581, 634, 639,
795
- Volf, Miroslav 19, 621, 622, 796
- Wannenwetsch, Bernd 674, 675,
678, 686, 687, 796
- Ware, Kallistos 703, 752
- Weber, Max 13, 32, 33, 88, 227, 468,
469, 547, 551, 552, 554, 565, 582,
622, 743, 776, 797
- Weinrich, Harald 589, 797
- Wells, Samuel 596–598, 612, 616,
617, 638, 680, 746, 760, 797
- Williams, Rowan 20, 636, 745
- Willimon, William 678, 681, 682,
798
- Wright, Nicholas Thomas 19, 590,
594–596, 605, 616, 617, 638, 799
- Zahavi, Dan 229, 357–360, 507–509,
523, 799

SACHREGISTER

- Affordanz/Affordanzen 388, 394,
411, 436–439, 441–444, 446–449,
452, 455, 457, 458, 513, 515, 526,
528, 685, 689, 690, 691, 724
- Affordances, Joint 457, 458
- Askese 75, 552, 555, 565, 647, 648,
692, 699, 700–703, 706–711, 714,
716–718, 720, 721, 723–725, 732,
740, 759, 760
- christliche 701, 702, 716, 721,
723, 725
- autobiographisches Gedächtnis 73,
334, 341, 342, 345, 357, 360, 519,
522
- Common Sense 52, 68, 277, 280–
283, 315, 436, 480, 503, 756
- Cultural Models 58, 277–279, 282,
283, 315, 742, 748, 763
- Eigenverstrickung 167, 175, 305,
306

- Eingewöhnung 71, 73, 363, 400–405, 411, 413, 417, 418, 424, 465, 494, 501, 523, 537, 575, 587, 633, 644, 652, 666, 669, 671
- ekklesiale communio 653, 678
- Enaktivismus 392–394, 769
- Erzählen 71, 80, 86, 113, 123, 150, 153, 156, 158, 165, 166, 190, 197, 206, 221, 251, 257, 314, 342, 505, 589, 590, 757, 770, 773, 774
- Erzählung/Erzählungen 15, 17, 19, 20, 68, 69, 70, 72, 74, 79–87, 91–134, 141, 143, 146, 147, 150, 151, 153, 156, 162, 163, 167, 169, 195–225, 236, 237, 239, 247–256, 260–266, 275–277, 284–304, 307, 316, 322, 339, 345, 347, 355, 367, 399, 434, 482, 503, 505, 509, 517–528, 531, 535–537, 544, 550, 553, 555, 557, 560, 567–570, 587, 589, 590, 594–596, 600, 601, 607, 610, 615, 618, 640, 648, 660–669, 671, 678, 698, 699, 723, 726–729, 732, 736, 739, 744, 749, 752, 756, 758, 772, 783–786
- Fabelkomposition 102, 105, 111, 112, 114, 118, 128, 140–142, 196, 198, 202, 209, 220, 256
- Figurationsdynamik 74, 196, 302, 307, 535, 726
- Finanzkapitalismus 548, 579, 585
- Folk Psychology 348–357, 747, 751, 765, 781, 790
- Fremdverstrickung 166, 167, 305, 306
- Geschichten
- Allgeschichte 176, 179, 181–183, 201, 207, 272, 275, 315, 543, 615, 780
 - Eigengeschichten 166–169
 - Fremdgeschichten 166–168, 203, 208, 306, 308, 543
 - Geschichtenhorizonte 70, 71, 73, 254, 277, 282, 284, 305, 312–317, 325, 399, 519, 527, 531, 537, 539, 660, 727
 - Geschichtenphilosophie 152–156, 159, 162, 172, 177–179, 183, 185–187, 192, 196, 200, 201, 206, 207, 209, 220, 222, 230, 306, 543, 752, 758, 765, 786, 794
 - Geschichtenverstrickung 69, 71, 75, 150, 159, 194, 195, 200, 202, 203, 205, 207, 210, 221, 225, 247, 302, 304, 307, 318, 324, 357, 516, 519, 535, 539, 543, 597, 641, 649, 652, 723, 725
 - Grossgeschichten 178, 183, 185, 188, 203, 307, 308, 536
 - Wir-Geschichten 175, 179, 180, 183, 188, 201, 207, 208, 306, 494, 543
- Gewohnheit 133, 191, 385, 389, 401, 402, 406, 408, 411, 418, 463–478, 484, 499, 685, 755
- Glaubensbekenntnis 42, 603, 608–610, 612, 730, 784
- Globalisierung 561, 562, 568, 569, 585, 639, 729, 742
- Habitualisierung 339, 402, 405, 406, 418, 446, 487, 497, 530, 666, 691
- Habitation 400, 402, 405, 406, 411, 418, 685
- Habitus 73, 75, 133, 281, 416, 426, 427, 436, 461–498, 505, 512, 523, 529, 535, 537, 575, 579, 594, 617, 638, 652, 666, 668, 671, 672, 676, 680, 683, 696, 725, 728, 731, 744, 751, 769, 770, 771, 782, 788, 789
- Habitusformen 466, 476, 479, 480–484, 487, 498
 - Habitusgenerierung 74, 488
- Heilsgeschichte 178, 555, 594, 608, 609, 614, 616, 632, 634, 636, 637, 641, 643, 648, 652, 658, 665, 668, 677, 696, 699, 712, 717, 724, 731, 732, 754, 771
- Hermeneutik, des Selbst 129–131, 140, 146, 197, 370
- Hexis 463, 465, 466, 469, 484, 485, 488, 489, 492, 494, 500, 529, 530, 649, 755, 763
- homo narrans 79, 80, 207

- homo oeconomicus 227, 550, 562,
 580, 639
- Identität 26, 45, 48, 49, 51, 60, 64,
 72, 88–93, 97, 99, 100, 102, 104,
 121–128, 132–150, 195–197, 209,
 210, 219, 220, 225, 241, 244, 256,
 257, 259, 265, 267, 273–277, 290,
 294, 303, 309, 316, 343, 345, 357,
 373, 394, 420, 421, 426, 434, 492,
 504, 512, 519, 535–537, 576, 579,
 588, 589, 595, 621, 637, 648, 649,
 652, 659, 660–663, 667–669, 671,
 678, 681, 684, 687, 690, 726, 727,
 731, 740, 758, 762, 769, 774, 777,
 783, 784, 792, 796, 797
- narrative 71, 72, 88, 89, 91, 93,
 97, 100, 121–131, 138, 141, 142,
 147, 149, 209, 219, 220, 245, 249,
 256, 267, 303, 508, 509, 539, 727,
 797
- praktische 72, 139, 147, 537, 727
- imaginary/imaginaries
- christliches 586, 587, 648, 693
- cosmic 16, 55, 288
- social 16, 18, 48–68, 70, 71, 74,
 93, 194, 196, 273, 279, 280, 282,
 283, 287, 288, 302, 306, 315, 316,
 459, 461, 535–537, 539, 541, 592,
 683, 726, 728, 729
- Imaginationsfähigkeit 554, 569,
 594, 617, 682
- Imaginationshorizont 16, 48, 68,
 69, 71, 74, 75, 300, 519, 520, 522,
 539, 544, 560, 568, 570, 586–588,
 595, 617, 625, 649, 660, 668, 672,
 684, 686, 723, 728, 730–732
- Imaginationsvariationsverfahren 219, 220, 272, 277, 339, 522,
 538, 561, 594, 661, 665
- Improvisation 479, 596–598, 612,
 616, 617, 638, 797
- Individualismus 15, 415, 552,
 558–560, 565, 571, 586, 619, 684,
 697, 793
- expressiver 571
- possessiver 560
- inkorporieren 401, 416, 424, 433,
 435, 465, 486, 489, 493, 530, 531,
 536, 537, 594, 631, 632, 635, 660,
 681, 690, 691, 725, 727, 731
- Inkulturierung 456, 460, 529, 587,
 588, 686, 728, 731
- Intentionalität des Leibes 385, 390,
 397, 398, 412, 422
- Internalisierung 72, 319, 321, 325,
 354, 481–483, 492, 498
- Joint Attention 330, 332, 334, 335,
 337, 352, 402, 422, 453
- Kapitalismus 74, 293, 295–297, 317,
 544–555, 560, 564–568, 579, 582,
 622, 749, 755, 768, 776, 784, 785,
 797, 798
- Geist des 551–553, 797
- Konfiguration 101, 102, 104, 111,
 112, 118, 119, 121, 126, 142, 163,
 196, 198, 202, 210, 220, 236, 239,
 240, 254, 303, 307, 309, 310, 313,
 340, 430, 476, 661, 663
- Konkurrenzierung 564, 582, 584,
 586, 595, 611, 620, 697, 717, 721,
 730
- Körper 137, 313, 317, 364, 370–378,
 381, 384, 387, 389, 399, 400,
 402–405, 417, 427, 432, 433, 473,
 484, 485, 487, 510, 529, 539, 573,
 618, 666, 689, 700, 707, 708, 712,
 721, 726, 744, 750, 755, 758, 769,
 777, 782, 799
- Körperschema 327, 364, 386, 387,
 390, 391, 404, 407, 424, 525, 689,
 702, 787
- Lebensform 19, 52, 53, 71, 73, 275,
 452, 457–459, 488, 499, 527, 536,
 538, 539, 552, 614, 679, 680, 686,
 687, 695, 701, 728, 729, 759, 776,
 785, 792, 796
- Lebenswelt 15, 27, 28, 33, 45, 51,
 69, 71, 73, 74, 121, 122, 146, 147,
 149, 163, 195, 196, 202, 208, 216,
 219, 220, 223, 225, 226, 236, 242,
 247, 248, 252, 283, 297, 298, 303,
 305, 308, 309, 316, 324, 357, 437,
 438, 442, 443, 458, 459, 469, 482,
 483, 496, 507, 513, 516, 522, 524,
 536, 538, 542, 544, 550, 553, 563,

- 565, 569, 570, 582, 586, 618, 625,
631, 640, 642, 661, 663, 666, 684,
686, 691, 700, 725, 728, 751, 764,
766
- geschichtenfiguriert 72, 208, 223,
537
- Leib 17, 61, 70, 73, 145, 177, 300,
318, 326–329, 331, 363–391,
396–408, 411–418, 424, 428, 430,
435–437, 458, 464, 468, 483, 484,
485, 487, 489, 490, 519, 524, 525,
529, 531, 537, 539, 573, 596, 600,
605, 612, 614, 618, 631, 632, 643,
647, 648, 650, 651, 653, 665, 666,
671–674, 676, 678, 685, 689, 706,
707, 712, 724, 727, 729, 744, 752,
754, 755, 768, 769, 788, 798
- Leibgedächtnis 401, 402, 405, 416,
418, 421, 424, 426, 430, 431, 435,
436, 459, 465, 487, 489, 523, 530,
537, 575, 670, 689, 755
- dyadisches 424
- kollektives 419, 421, 426, 433,
435, 436
- Leibkörper 372, 399, 402, 404, 674
- leibkörperlich 75, 194, 465, 509,
510, 513, 515, 524, 527, 536, 537,
597, 649, 670, 674, 675, 677, 685,
690, 692, 696, 710, 724, 725,
728–732
- Leiblichkeit 16–18, 68, 74, 302, 318,
364–367, 371–378, 383, 403, 404,
415, 423, 474, 486, 507, 508, 510,
513, 519, 523, 526, 535, 542, 635,
652, 684, 687, 707, 726, 727, 728,
739, 752, 755, 769, 772, 781, 782,
784
- Zwischenleiblichkeit 325, 328,
417, 422
- Leibphänomenologie 73, 364, 383,
391, 392, 437, 510, 532
- Leibraum 371, 379, 389, 492
- Liturgie 19, 75, 588, 627, 632, 634,
636, 647, 649, 654–682, 686–699,
723, 731, 732, 758, 760, 770, 776,
796
- liturgische Praxis 655, 658–661,
665, 666, 668, 669, 678, 681–683,
687, 696, 699
- Logos Fallacy 252, 263, 276
- Meritokratie 531, 556–560, 568,
620, 642, 673, 759
- Metanarrativ, christliches 600, 610,
617, 618, 671, 672, 686, 687, 699,
730
- Metanarrative 73, 74, 277, 286, 290,
297, 299, 300, 316, 317, 459, 526,
535, 536, 539, 541–544, 555, 558,
568, 570, 574, 585, 595, 598–600,
605, 607, 608, 610, 612, 614–616,
618, 647, 660, 664, 671, 677, 680,
684–687, 689, 699, 710, 723, 725,
728–732
- Mimesis₁ 84, 100–103, 111, 116, 120,
121, 123, 124, 141, 143, 196–198,
202, 214, 216, 218, 316, 322, 337,
402, 416, 434, 489, 530, 599, 637,
662
- Mimesis₂ 103, 104, 111, 112, 121,
126, 163, 195, 202, 214, 219, 303,
304, 308, 312, 316, 361, 512, 535
- Mimesis₃ 104, 111, 114, 116, 119,
121, 126, 141, 163, 195, 202, 215,
220, 285, 303, 312, 316, 479, 512,
536
- Mimesis₄ 103, 114, 116, 119, 121,
122, 126, 195, 198, 304, 316, 512
- Mythos 34, 39, 40, 101, 115, 198,
212, 213, 489, 530, 667, 670, 689,
695, 743, 746, 763, 782
- Narrative 17, 19, 72, 73, 80, 82–88,
92, 93, 100, 106, 115, 116, 156,
195, 236, 239, 242, 249, 251, 252,
266, 268, 274, 290, 296, 303, 309,
310, 316, 352, 355, 360, 505, 510,
513, 535, 536, 538, 542, 544, 555,
589, 590–594, 597, 598, 636, 684,
728, 729
- enacted narratives 247, 311, 339,
364, 401
- Narrative Practice Hypothesis 91,
348, 351, 353
- Narrative Theologie 589, 590, 796,
797
- Narrativität 16–18, 68, 74, 79,
80–83, 88, 92, 93, 95, 97, 99, 100,

- 149, 198, 200, 211, 236, 241, 261,
297, 302, 303, 310, 325, 335, 416,
507, 508, 512, 513, 517, 523, 532,
537, 588, 589, 590, 591, 594, 597,
684, 726, 728, 758, 791, 796
- Narratologie 85–87, 150, 197, 322,
589, 779, 794
- narrative 247, 248, 262, 264, 266,
286, 287, 364
- Neoliberalismus 548
- neoliberal 74, 531, 548–550, 555,
558–560, 562, 564, 569, 580, 610
- Nischen 441, 612
- ökologische Psychologie 438, 441,
447
- Ontogenese 321, 325–328, 331,
335–337, 342, 345, 351, 355, 359,
361, 363, 401, 403, 415, 416, 422,
426, 453, 472, 487, 489, 500, 521,
522, 526, 527, 666, 668, 727, 752
- Plausibilitäten 14, 23, 47, 55, 57, 62,
68, 75, 184, 251, 278, 285, 293,
298, 299, 303, 313, 317, 322, 399,
459, 461, 481, 485, 492, 527, 529,
555, 560, 568, 571, 588, 633, 644,
663, 697, 699, 726
- Präfiguration 104, 111, 126, 143,
196, 431, 528, 586, 595
- Praktognosie 71, 234, 389, 390, 397,
422, 529, 587, 690
- Primärsozialisation 481, 485, 487,
489, 495, 497, 499, 529, 530, 666,
668, 691
- Protention 117, 118, 229, 232, 235,
238, 250, 254, 309
- Proto-Konversationen 328, 335, 336,
363
- prozedurales Feld 425, 427, 428,
431, 437, 674
- Refiguration 116–128, 141, 142,
196, 218, 220, 373, 662
- regula fidei 603, 605, 606, 608, 610
- Retention 117, 118, 228, 229, 232,
238, 250, 254, 309
- Rituale 46, 107, 290, 338, 422, 426,
429, 431, 432, 434, 435, 462, 489,
530, 667, 670, 678, 758, 777, 779,
781, 799
- Säkularisierung 13, 18, 45
- Selbst, narratives 72, 225, 262, 335,
340, 358–360, 507
- Sozialisation 74, 321, 356, 472, 475,
484, 495, 500, 666, 728
- Sozialisierung 19, 73, 321, 451, 453,
459, 527, 529
- Spracherwerb 321, 325, 329, 331,
334, 336, 351, 400, 401, 489, 509,
667, 669, 727
- stille Pädagogik 71, 468, 485, 487,
494, 498, 529, 538, 691, 728, 731
- stilles Sprechen 186, 187, 205, 207,
208, 308, 794
- strukturelle Kopplung 393, 394,
398, 437, 451
- Synthesis des Heterogenen 102,
103, 112, 115, 121, 140, 215, 284,
287, 288, 303, 338, 345, 355
- Urphänomen 157, 160, 185, 196,
197, 199, 205, 367, 377, 400
- Weltzugang 15, 16, 69–71, 302, 361,
436, 486, 498, 500, 509, 520, 521,
529, 539, 575, 586, 587, 649
- Wir-Verstrickung 175, 176, 180, 189,
190, 204, 272, 306
- Wüstenväter 702–704, 722
- Yale School 590, 591
- Zur-Welt-Sein 73, 368, 383, 387, 511,
512, 523

