

6. Die bildende Kraft von Fremdheitserfahrungen?

Es soll an dieser Stelle noch einmal daran erinnert werden, dass der Ansatz transformatorischer Bildungsprozesse im Anschluss an Marotzki und Koller einen Versuch darstellt, Bildungstheorie und empirische Bildungsforschung zusammen zu denken. Für die Erforschung transformatorischer Bildungsprozesse müssen daher laut Koller folgende drei Fragen geklärt werden: Dies wäre erstens die Frage nach den Grundstrukturen menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse, zweitens nach den Anlässen von Bildungsprozessen und schließlich nach deren Verlaufsformen und Bedingungen.¹ Bezüglich der zweiten Frage war es Rainer Kokemohr, der die Bedeutung von Fremdheitserfahrungen für transformatorische Bildungsprozesse herausgestellt und dabei die Theorie des Fremden von Bernhard Waldenfels als »einen Interpretationshorizont für empirische Analysen« ausgewählt hat.²

6.1 Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden bei Rainer Kokemohr

Kokemohr geht von der Annahme aus, »dass Bildung als ein Prozess zu begreifen ist, der durch einen fremden Anspruch herausgefordert wird.«³ Dabei ist unter dem Fremden dasjenige zu verstehen, dass sich subsumptionsresistent gegenüber dem Eigenen erweist, was daher nicht automatisch mit fremden Kulturen gleichzusetzen ist. Gleichwohl kann es vorkommen, dass fremde Kulturen Fremdes in dem oben genannten Sinne beinhalten und daher die Begegnung mit ihnen bildend sein kann. Das Bildungspotenzial des Fremden resultiert daher, dass es sich der Einordnung in die eigenen Ordnungsschemata widersetzt und es dadurch zu einer Krise bezüglich des bisherigen Selbst- und Weltverhältnisses und schließlich zu dessen Transformation führen kann. Dies impliziert die Annahme, dass Bildungsprozesse eines Gegenübers bedürfen, sei es in physischer Gestalt, sei es in Gestalt von abstrakten Ideen oder Weltanschauungen.

1 Vgl. Hans-Christoph Koller: Bildung anders denken, S. 85.

2 Vgl. Kokemohr, Rainer: Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden, S. 14.

3 Vgl. Kokemohr, Rainer: Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden, S. 14.

»Wenn Bildungsprozesse etwas mit Welt- und Selbstverhältnissen zu tun haben und wenn sich deren Figuration die Qualität der Beziehung verdankt, in die Subjekte zu Objekten der Erfahrung treten, dann darf nicht vergessen werden, dass in dieser Beziehung sowohl die Subjekte als auch die Objekte als figurierte, als >Subjekte< und >Objekte< erscheinen, deren Konstitution sich immer schon Prozessen sozialer Interaktion verdankt, in denen, was ist, nur im Spiegel des Anderen auftritt.«⁴

Neben Waldenfels gehören Paul Ricoeur sowie Jacques Lacan zum theoretischen Interpretationshorizont Kokemohrs. In Ricoeurs Narratologie sieht Kokemohr Analogien zu Waldenfels' Topographie des Fremden und eine Möglichkeit, »das Fremde als sprachlich zugänglich zu denken und darin seine originale Unzugänglichkeit zu achten.«⁵ Ricoeurs narratologische Überlegungen umfassen in seinem Werk auch explizit religiöse Sprache, was in den Ausführungen Kokemohrs jedoch nicht berücksichtigt wird. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit soll Ricoeurs Erzähltheorie hinsichtlich ihrer Relevanz für transformatorische Bildungsprozesse im religiösen Kontext beleuchtet werden. Auf die Theorie Lacans wird dagegen im Rahmen dieser Untersuchung nicht eingegangen werden. Diese enthält zwar bedeutende Aspekte in Bezug auf Bildung, dadurch dass etwa unbewusste Beweggründe unseres In-der-Welt-Seins in den Blick genommen werden, die unsere Zugänge zur Welt sowie zu uns selbst prägen und Bildungsprozesse dadurch nicht nur als »Veränderung von Bewusstseinszuständen zu begreifen [sind], die in wohlgeformten propositionalen Akten zum Ausdruck kommen, sondern vielmehr als Transformationen unbewusster Konstellationen, die sich in sprachlichen Fehlleistungen und anderen formalen Besonderheiten der Rede artikulieren.«⁶ Es ist jedoch zu bezweifeln, dass anhand von halbstandardisierten Interviews, die in etwa zwischen 60 und 90 Minuten dauern, Zugänge zu den unbewussten Antrieben bzw. Hemmungen der Befragten zu finden sind. Wer sich nur ansatzweise mit Psychoanalyse befasst hat, wird wissen, dass selbst ein erfahrener Therapeut eine gewisse Zeit benötigt, um Zugänge zu den unbewussten Motiven seiner Patienten zu gelangen und dabei allerlei Abwehrmechanismen zu überwinden sind. Dass gerade das Unbewusste, welches Verdrängtes, frühkindliche Prägungen, Komplexe, Projektionen u.Ä. enthalten kann, enormes Potenzial für Bildungsprozesse bietet, soll keinesfalls bestritten werden.

Kokemohrs Überlegungen hinsichtlich des Anspruchs des Fremden für Bildungsprozesse und den darin enthaltenen Impulsen für die Untersuchung transformatorischer Bildungsprozesse überzeugen auf der theoretischen Ebene. Seine empirischen Erkundungen, die er im Anschluss an die o.g. Theorien durchführt, weisen jedoch einige Schwächen auf, auf die er teilweise selbst hinweist. Kokemohr versucht, ein Gespräch zwischen afrikanischen Studenten aus Kamerun und deutschen Studenten zum Thema Rassismus Erfahrungen in Deutschland hinsichtlich transformatorischer Bildungsprozesse angesichts des Fremden empirisch zu untersuchen. Hier zeigt sich jedoch das Pro-

4 Kokemohr, Rainer: Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden, S. 16.

5 Vgl. Rainer Kokemohr, Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden, S. 35.

6 Vgl. Koller, Hans-Christoph: Probleme einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse, in: Ders., Marotzki, Winfried Marotzki, Sanders, Olaf (Hgg.), Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse, Bielefeld 2007, S. 69–82, S. 79.

blem, dass er den Unterschied zwischen Anderem und Fremdem einebnen, indem er davon ausgeht, dass es sich bei zwei verschiedenen Sichtweisen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten auf das Thema Rassismus zugleich um >fremde< Sichtweisen handelt. Die Argumente, die zwischen den Studenten ausgetauscht werden, stellen zwar unterschiedliche Standpunkte dar, die jedoch keinesfalls der Qualität des Fremden entsprechen, wie Kokemohr sie in Anschluss an Waldenfels skizziert.⁷ Am Ende der Diskussion lassen sich keine transformatorischen Bildungsprozesse erkennen, was nicht nur am geringen Fremdheitsgrad der ausgetauschten Standpunkte liegt, sondern wie Kokemohr es deutet, am Faktor Zeit. Dem Begriff des Bildungsprozesses ist eine zeitliche Dimension implizit, sodass deren Identifikation und Analyse einen längeren Zeitraum erfordert.⁸ Der Fokus soll hier jedoch nicht auf der empirischen Untersuchung Kokemohrs liegen, sondern auf dessen theoretischen Grundlagen, bezüglich der Frage nach der Bedeutung von Fremdheitserfahrungen für transformatorische Bildungsprozesse. Es erfolgt zunächst eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Fremden, welchen Waldenfels in seinem Werk >Topographie des Fremden< entwickelt, die mit der Alteritätstheorie Bernhard Grümmer ins Gespräch gebracht werden soll. Die Analyse beider Ansätze mündet anschließend in der Beantwortung der Frage, inwieweit diese für die Thematik dieser Arbeit und die empirische Untersuchung von Bildungsprozessen relevant sind.

6.2 Die Topographie des Fremden bei Bernhard Waldenfels

6.2.1 Der Begriff des Fremden bei Waldenfels

Das Fremde, wie es Waldenfels bestimmt, »zeigt sich, indem es sich entzieht«⁹ und ist nur in seiner »Unzugänglichkeit zugänglich«¹⁰. Es tritt als etwas in Erscheinung, das unsere Ordnungen durchbricht, sich nicht in diese fügen lässt und deshalb unzugänglich bleibt. Wäre das Fremde der eigenen Ordnung zugänglich und dieser verfügbar, wäre es durch seine Passung nicht mehr fremd.

Für Waldenfels kommt die Erfahrung des Fremden als ein fremder Anspruch unserer Eigeninitiative zuvor¹¹, was sowohl bedrohlich als auch faszinierend sein kann.

»Bedrohlich ist sie, da das Fremde dem Eigenen Konkurrenz macht, es zu überwälten droht; verlockend ist sie, da das Fremde Möglichkeiten wachruft, die durch die Ordnungen des eigenen Lebens mehr oder weniger ausgeschlossen sind.«¹²

7 Vgl. Kokemohr, Rainer: Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden, S. 38–47. Hier findet sich Kokemohrs Analyse der Diskussion.

8 Vgl. Kokemohr, Rainer: Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden, S. 24.

9 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, 7. Auflage, Frankfurt a.M., 2016, S. 9. Im Folg. zit. als: Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden.

10 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 42.

11 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden 14.

12 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden 44.

Fremdes wird bei Waldenfels nicht als ein Fremdes an sich verstanden, das sich objektiv benennen ließe, sondern konstituiert sich stets von einem bestimmten Standpunkt aus.

»Es gibt also nicht >das Fremde<, es gibt vielmehr verschiedene Fremdheitsstile. Fremdheit bestimmt sich, wie Husserl sagen würde, okkasionell, bezogen auf das jeweilige Hier und Jetzt, von dem aus jemand spricht, handelt und denkt. Ein standortloses >Fremdes überhaupt< gliche einem >Links überhaupt< – ein monströser Gedanke, der Ortsangaben mit begrifflichen Bestimmungen vermengt.«¹³

Waldenfels' Konzept des Fremden ist im Kontext von Husserls Phänomenologie der Erfahrung zu verstehen, wobei hier der Begriff der Intentionalität von zentraler Bedeutung ist. Dahinter steht die Vorstellung, dass uns die Wirklichkeit nicht im Modus des an sich zugänglich ist, sondern uns »*etwas als etwas*, also in einem bestimmten Sinn, einer bestimmten Gestalt, Struktur oder Regelung erscheint.«¹⁴ Waldenfels unterscheidet diesbezüglich zwischen »Sachverhalt und Zugangsart«.¹⁵ Erfahrungen geschehen immer im Kontext der Ordnungen des Wahrnehmenden, welche die Wahrnehmung des zu Wahrnehmenden bestimmen.

»Diese signifikative Differenz ist unhintergebar; ein pures etwas, das nicht als etwas Bestimmtes gegeben und gemeint wäre, wäre ein Nichts, das sich jedem Blick und jeder Rede entzöge.«¹⁶

Dies bedeutet, dass auch die Phänomenologie nicht den Anspruch erhebt, einen Erkenntnisweg gefunden zu haben, der unmittelbar zu den Dingen führt, jedoch die Erscheinungsweisen des Erscheinenden, die Ordnungen des Wahrnehmenden und die damit verbundenen Limitierungen in der Erkenntnisweise mitbedenkt.

»Die Phänomenologie gelangt einzig dann auf ihren Weg, wenn sie in dem was erscheint, die Art und Weise, wie es erscheint, und die Grenzen, in denen es erscheint, mit bedenkt.«¹⁷

Wahrnehmung geschieht folglich nicht losgelöst von den Ordnungen und Voreinstellungen des Erkennenden, wobei Waldenfels den Zusammenbruch einer metaphysischen Gesamtordnung seit der Neuzeit als einen Faktor benennt, durch den eine Vielzahl verschiedener Ordnungen entstanden sei, was wiederum die Erfahrung des Fremden begünstigt.¹⁸ Entzieht sich etwas »dem Zugriff der Ordnung«, erscheint es als Fremdes.¹⁹

Da es nach Waldenfels kein absolutes Fremdes gibt, folgt daraus, dass das Fremde nicht konkreten Gegenständen zugeordnet werden kann, sondern erst durch seine Wirkung auf ein Subjekt sich etwas als Fremdes zeigt, indem es etwa die eigenen Ordnungen, die eigenen Selbst- und Weltverhältnisse und deren Verständnisweisen beunruhigt und fraglich werden lässt. Es sind gerade diese Beunruhigungen der eigenen Ordnung,

13 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 23.

14 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 19.

15 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 19.

16 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 19.

17 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 19.

18 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 16.

19 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 20.

ihr Fraglichwerden, die Kokemohr zufolge Bildungsprozesse im Sinne transformatorischer Bildung initiieren können. Dies hängt jedoch davon ab, wie auf Fremdes reagiert wird.

6.2.2 Reaktionsweisen auf das Fremde

Waldenfels unterscheidet drei verschiedene Reaktionsweisen auf das Fremde. Als erste benennt er die Gleichsetzung zwischen Fremdheit und Feindschaft, die aus der Bedrohung des Eigenen durch das Fremde resultiert und zu einer Bewältigung des Fremden führt, wodurch kein bildendes Potenzial entfaltet werden kann.²⁰ Hier ist Abwehr die Reaktion auf das Fremde, sei es nach außen oder nach innen, so dass dieses gar nicht erst in die Nähe der eigenen Ordnung herangelassen wird. Die Gleichsetzung des Fremden mit dem Feind kann im schlimmsten Fall zu dessen physischer Bekämpfung, sogar Vernichtung führen, sofern das Fremde in physischer Gestalt in Erscheinung tritt, es kann genauso durch Herabsetzung bekämpft werden, indem beispielsweise Formen des Fremden als pathologisch dargestellt werden. Dasselbe gilt grundsätzlich auch für Fremdes, das sich in Form von Ideen, Weltanschauungen, Theorien oder Gedanken manifestiert. Hier kann beispielsweise der Versuch der Bekämpfung auch in Form von Verdrängungsmechanismen erfolgen. Die Trennung zwischen physischem und geistigem Fremden ist nicht zwingend. Geistig Fremdes wie etwa eine Weltanschauung, kann sich in konkreten Lebensweisen von Personen manifestieren oder, um es mit Bourdieu zu sagen, in einem bestimmten Habitus inkorporieren. Waldenfels hält die Methode der Bekämpfung des Fremden für nicht allzu ökonomisch.²¹ Wie bereits erwähnt, entzieht sich das Fremde laut Waldenfels unserer Verfügungsgewalt, so dass dessen Bekämpfung wirkungslos bleiben kann, vielleicht sogar dessen Wirkung verstärkt. Dies lässt sich beispielsweise an der Theorie des Schattens von Carl Gustav Jung verdeutlichen. Unter dem Schatten versteht Jung, häufig durch Erziehung oder gesellschaftliche Normen, verdrängte Persönlichkeitsanteile. Dasjenige, was beispielsweise durch Erziehung nicht Teil der eigenen Ordnung werden durfte, ein bestimmter Lebensstil, eine bestimmte Weltanschauung, die sexuelle Orientierung usw., wirkt Jung zufolge als eine Art dunkler Teil in der eigenen Psyche fort und zeigt sich häufig als Projektion im Anderen in Gestalt von Feindschaft und Aggression. Die Abtrennung des Schattens von der Psyche wirke dabei fragmentierend, erst dessen Akzeptanz, nicht zwangsläufig dessen Ausleben, ist dagegen notwendige Bedingung des Reifungsprozesses. Hier zeigt sich wie etwas Fremdes Teil des Eigenen sein kann und trotz Bekämpfungsversuchen, seine Wirksamkeit behält.²² Möchte man sich das Fremde von Leib halten, ist es hierfür einfacher, sich dieses anzueignen als es zu bekämpfen.

»Als wirksamere Form der Abwehr erweist sich auf die Dauer die *Aneignung*, die das Fremde zu wahren verspricht, indem sie es verarbeitet und absorbiert.«²³

20 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 45ff. und 48.

21 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 48.

22 Vgl. Kassel, Maria: Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung, erweiterte Ausgabe, Freiburg i.Br. 1992, S. 144ff.

23 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 48f.

Die Werkzeuge, mit denen die Aneignung des Fremden erfolgen kann, sind das Erkennen und Verstehen. Das beunruhigende Fremde wird hierbei nicht bekämpft oder offensichtlich abgewehrt, vielmehr erfolgt eine Auseinandersetzung mit diesem, um es zu verstehen. Das in unsere Ordnung einbrechende Fremde wird hierdurch zu etwas, »das sich *besprechen* lässt«. ²⁴ Die erkennende bzw. verstehende Aneignung des Fremden ordnet diese in die eigenen Erklärungsmuster ein und macht es dadurch »berechenbar« ²⁵, wobei diese Form der Erkenntnis nicht dem Anspruch des Fremden gerecht wird, sondern sich diesen dadurch vom Leib hält. Erkennen und Verstehen wird hier vom Standort der eigenen Ordnung begriffen, es macht das Fremde be-greifbar, was nicht bedeutet, dass es wirklich verstanden würde. Treffender wäre es dabei von einem verkennenden Erkennen zu sprechen.

»Solange wir fragen, *was* das Fremde ist und bedeutet, *wozu* es da ist und *woher* es kommt, ordnen wir es ein in ein Vorwissen oder Vorverständnis, ob wir es wollen oder nicht. Wir sind so bereits auf dem Weg des Begreifens, Verstehens und Erklärens, auf dem alles Fremde sich in etwas verwandelt, das *noch nicht* begriffen, verstanden oder erklärt ist, selbst wenn wir bereit sind, einen Rest von Unverständlichem, Unerklärlichem und Unerforschlichem zu dulden oder gar zu verehren.« ²⁶

Waldenfels distanziert sich von der Vorstellung, Kommunikation und Diskurs seien eine adäquate Form des Umgangs mit dem Fremden, weil viele der Kommunikations- und Sprachtheorien von der Annahme ausgingen, es gebe einen »vorgegebenen Boden der Gemeinsamkeit«, den es aufzudecken gilt und weil auch der Dialog sich wiederum in Diskurse unterteile, welche selbst bestimmten Ordnungen unterliegen. ²⁷ Die Suche nach dem Gemeinsamen birgt die Gefahr, das Fremde durch die Kategorien des Eigenen einzuebnen und dessen Schockwirkung zu beseitigen.

»Wir Zivilisierte lieben es, uns diesen Schocks zu entziehen, indem wir unsere eigenen Dolmetscher und Interpreten mitbringen, die das Schockierende hermeneutisch abmildern und alles sinngerecht wieder einrenken.« ²⁸

Wie kann nun ein Umgang mit dem Fremden aussehen, wenn dieser weder vom Subjekt noch vom Fremden aus erfolgen kann? Die Orientierung am Subjekt wird von Waldenfels ausgeschlossen, da so die Gefahr besteht, dass das Fremde in dessen Ordnung eingegliedert wird. Eine Orientierung allein am Anspruch des Fremden wird ebenfalls negiert, da das Fremde sich so unseren Ordnungen entziehe und dadurch unzugänglich bleibe. Waldenfels bestimmt den Topos für die Begegnung zwischen Subjekt und dem Fremden in dem Zwischenraum zwischen beiden.

»Wo neuartige Gedanken entstehen, gehören sie weder mir noch dem Anderen. Sie entstehen zwischen uns. Ohne dieses Zwischen gäbe es keine Inter-subjektivität und Inter-kulturalität, die ihren Namen verdient.« ²⁹ Dieser Zwischenraum wird nach Walden-

24 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 51.

25 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 51.

26 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 108.

27 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 24 und 33.

28 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 79.

29 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 53.

fels durch ein Warten und Zurückhalten eröffnet. Dadurch, dass wir uns mit unserem Wunsch nach Begreifbarkeit zurückhalten, nicht sofort nach dem was, woher und wozu des Fremden fragen, sondern uns zuerst von dem Fremden beunruhigen lassen, ohne dieses bekämpfen oder vereinnahmen zu wollen.³⁰ Die erste Antwort auf das Fremde sollte laut Waldenfels eine »Nichtantwort« sein.³¹ »Im Umgang mit dem Fremden meldet sich also eine Form der *Responsivität* zu Wort, die über jede Intentionalität und Regularität des Verhaltens hinausgeht in Form einer eigentümlichen Antwortlogik, die dem Fremden seine Ferne belässt.«³² Das Fremde, welches unsere Ordnungen überschreitet, provoziert ein Antworten auf das Fremde, jedoch nicht als Antwort aus der alten Ordnung, sondern eine neue Ordnung gebärend, neuen Sinn schaffend.³³ Dennoch lassen diese Antworten den Anspruch des Fremden unbeantwortet in der Bedeutung, dass unsere Antworten das Fremde niemals erschöpfend erfassen können. »Das, worauf wir antworten, übersteigt stets das, was wir zur Antwort geben.«³⁴ Wir sind dabei weder Urheber der Antwort noch an dieser unbeteiligt. Wären wir der Urheber wäre es unsere Ordnung, welche die Antwort hervorbringt und dennoch wäre ohne uns die Antwort nicht da. Die Antwort entstammt der Leerstelle, die jedoch erst zwischen uns und dem Fremden entsteht, gleichsam von uns markiert wird. Waldenfels wählt das Paradoxon, um das Antworten auf den Anspruch des Fremden zu beschreiben, indem er beispielsweise von >zugänglicher Unzugänglichkeit< spricht und somit gleichsam einen Erkenntnisweg wählt, den man etwa auch schon bei Nikolaus von Kues findet, für den diese Ausdrucksform als geeignet erschien, um über Gott, den ganz Anderen sprechen zu können. Nikolaus von Kues spricht diesbezüglich etwa von der belehrten Unwissenheit.

»Auch der Lernbegierigste wird in der Wissenschaft nichts Vollkommenes erreichen, als im Nichtwissen, das ihm seinsgemäß ist, für belehrt befunden zu werden. Es wird einer umso gelehrter sein, je mehr er um sein Nichtwissen weiß. In dieser Absicht habe ich mich der Mühe unterzogen, einiges über diese belehrte Unwissenheit niederzuschreiben.«³⁵

Man kann in dem Begriff des Nichtergreifenden Erkennens, welches Cusanus hinsichtlich der Möglichkeit des Begreifens Gottes verwendet, durchaus auch Parallelen zur Topographie des Fremden von Waldenfels erkennen, wenn Cusanus davon spricht, dass jedes Sprechen von Gott niemals mit diesem identisch sein kann, dass es sich stets unserem Verstand entziehen muss.³⁶ Das Paradox verweist in der Synthese seiner Gegensätze auf etwas, eröffnet einen Zugang und ist in dieser mehr als nur die beiden Gegensätze selbst, aus denen sie besteht. Das Antworten auf das Fremde ist Waldenfels zu Folge

30 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 51.

31 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 52.

32 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 52.

33 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 52.

34 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 52.

35 Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*, in: Ders.: Philosophisch-theologische Werke, Bd. 1, Hamburg 2002, Buch 1, Kapitel 1, S. 9. Im Folg. zitiert als: Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*.

36 Vgl. Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*, S. 17.

etwas Kreatives und nicht Reproduktives, was bedeutet, dass nicht bekannte Antwortmuster verwendet werden sollen, sondern neue Antworten geschaffen werden, welche wie bereits erwähnt, nicht aus unserer Ordnung stammen, sondern aus dem Zwischenraum zwischen uns und dem Fremden. Um dies auszudrücken, verwendet Waldenfels ein weiteres Paradox.

»Berücksichtigen wir die Möglichkeit, daß im Antworten nicht bloß ein bereits existierender Sinn wiedergegeben, weitergegeben oder vervollständigt wird, sondern daß im Gegenteil Sinn im Antworten selbst entsteht, so stoßen wir auf das Paradox einer kreativen Antwort, in der wir geben, was wir nicht haben.«³⁷

Waldenfels sieht hierbei eine Analogie zu Kleists »Verfertigung von Gedanken in der Rede«. ³⁸ Religionspädagogisch fällt hier die Parallele zum narthikalen Lernen bei Bert Roebben auf, wo im Narthex, dem Raum zwischen dem Profanen und dem Sakralen, Zwischen Alltagswelt und der anderen Seite der Religion es zur produktiven Begegnung beider Seiten kommt, Tiefverborgenes an die Oberfläche gelangt und wie Wasser aus einer Quelle sprudelt, was oben bereits ausgeführt wurde. Sowie die Gedanken im Moment des spontanen Redens nicht bereits vorhanden sind, sondern erst in diesem Vorgang entstehen, so entstehen nach Waldenfels die neuartigen Gedanken bezüglich des Fremden im Moment des Antwortens auf dessen Anspruch. ³⁹ Der Zugang zum Unzugänglichen erfolgt nach Waldenfels nicht durch einen hermeneutischen Übersetzungsprozess, sondern als kreative Responsivität.

6.2.3 Die Erweiterung des Subjekts als Grundlage der Zugänglichkeit des Unzugänglichen

Der Subjektbegriff, welcher diesem Verständnis zugrunde liegt, ist nicht das cartesische Cogito, in welchem das Subjekt eine zentrale Position erhält und die Rolle des Agens im Erkenntnisprozess einnimmt, welches allein das gelten lässt, welches dem Prinzip der Ratio entspricht. Waldenfels zeigt das Defizitäre dieses Prinzips auf. Das cartesische Denken ist wirklichkeitslimitierend, indem es nur dasjenige gelten lässt, das den Kriterien der Vernunft entspricht, es überschätzt das Subjekt, das nicht immer Herr im eigenen Haus ist, nicht immer Herr der Lage ist, sondern dem auch etwas widerfahren kann, wie etwa die Erfahrung des Fremden.

»Das >Subjekt<, das allem, was ist, zugrunde zu liegen schien und das sich als Ort oder Träger der Vernunft betrachtete, leidet unter einem *Selbstentzug*, der durch keinen reflexiven >Rückgang zu sich selbst< wettzumachen ist. Kurz gesagt: Es gibt keine Welt, in der wir je völlig zu Hause sind, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Haus wäre. Diese Art von >Götzendämmerung< konfrontiert uns mit einem radikal Frem-

37 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 53.

38 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 53.

39 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 53.

den, das allen Aneignungsbemühungen zuvorkommt und das ihnen widersteht, wie im Falle des fremden Blicks, der uns trifft, noch ehe wir uns dessen versehen.«⁴⁰

Auch in solchen Momenten kann das Subjekt Herr der Lage bleiben, jedoch nur in einer Abwehrhaltung gegen das, was die eigene Ordnung in Frage stellt oder diese ver-einnahmend, wie oben bereits ausgeführt wurde. Waldenfels leugnet nicht die Existenz eines Subjekts, er bezweifelt dessen ungebrochenes Primat, er spricht sich nicht gegen Vernunft aus, sondern, in Anlehnung an Merleau-Ponty, für eine Erweiterung von Vernunft, die wiederum zur Erweiterung der Erfahrung führen kann.⁴¹ Das Antworten auf das Fremde erfolgt für Waldenfels nicht »durch das Ich des Sprechers, sondern das Ich bestimmt sich umgekehrt durch das Antworten als Antwortender.«⁴² Hier zeigt sich das bildungstheoretische Potenzial von Waldenfels' Topographie des Fremden, insbesondere für einen transformatorischen Bildungsbegriff, da Fremdheitserfahrungen zu einer Krise der eigenen Ordnung und deren Transformation führen können, zum anderen bieten die von Waldenfels genannten Umgangsweisen mit dem Fremden Möglichkeiten der Selbst- und Welterschließung. Dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass Selbst und Welt sich gänzlich erschließen ließen, sondern als Erweiterung des Blickfeldes, durch Eröffnung neuer Erfahrungsräume über die eigene Ordnung hinaus und durch die kreative Schöpfung von Neuem durch die Begegnung mit dem Fremden. Das Fremde kann Anlass geben, die eigenen Ordnungen oder anders ausgedrückt, die bisherigen Selbst- und Weltverhältnisse zu transformieren und in einer »eher produktiven als reproduktiven Form des Antwortens dem Anspruch des Fremden zu begegnen, die weder von dem eigenen Ordnungssystem noch von dem des Fremden ausgeht«.⁴³ Die Radikalisierung des Fremden, »wenn zu Beginn der Neuzeit die große Gesamtordnung zersplittert«⁴⁴, ist nicht so zu verstehen, dass es erst seit der Neuzeit Fremdes gibt und zuvor Fremdheitserfahrungen nicht möglich gewesen wären. Die große Gesamtordnung hatte vielmehr eine starke Sogkraft auf alles Andersartige, sodass dieses zumeist von der großen Gesamtordnung aus wahrgenommen wurde, die relativ resistent gegenüber dem Fremden war. Religiöse Phänomene wie etwa der Schamanismus wurden einfach in die Kategorie der Besessenheit oder der Psychopathologie eingeordnet, wodurch ihre herausfordernde, ja sogar bildende Kraft nivelliert wurde.⁴⁵ Die starke Gesamtordnung hatte eine deutlich stärkere Schutzfunktion vor dem Fremden als die vielen kontingenten Ordnungen nach der Neuzeit.⁴⁶ Dies heißt jedoch nicht, dass Fremdheitserfahrungen innerhalb einer großen Ordnung nicht möglich waren. Selbst innerhalb der Religion, welche ordnungsstiftend war, gab es auch längst vor der Neuzeit Fremdheitserfahrungen, wenn das Eigene durch ein ganz Anderes derart in Frage gestellt wurde, dass die eigene Ordnung

40 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 11.

41 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 30 und 107f.

42 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 53.

43 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 53.

44 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 16.

45 Vgl. Eliade, Mircea: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt a.M. 1975, S. 33ff.; Vgl. auch: Müller, Klaus E.: Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale, München 1997, S. 121.

46 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 20.

auf den Kopf gestellt wurde. Man denke etwa an die bereits erwähnten Bekehrungserlebnisse wie etwa das Bekehrungserlebnis des Paulus oder Erfahrungen von Mystikerinnen und Mystikern. In den o.g. religiösen Fremdheitserfahrungen, aber nicht nur in den hier genannten, zeigt sich ein Merkmal von Erfahrung, welches für Waldenfels' Erfahrungsbegriff konstitutiv ist, nämlich Erfahrung als »Geschehen«⁴⁷ oder als Widerfahrnis. Koller drückt es folgendermaßen aus. »Dem Subjekt kommt dabei also nicht einfach die Rolle eines Aktivitätszentrums zu, sondern auch und vor allem einer erleidenden Instanz.«⁴⁸ Erfahrung, also auch Fremdheitserfahrung, bedeutet für Waldenfels nicht das Auffinden von »Gegebenheiten einer fertigen Welt«, genauso wenig wie die Vorstellung, der etwas Erfahrende würde die Erfahrung selbst »herstellen.«⁴⁹ Erfahrung ist also weder ein Herstellen noch ein Finden, sondern »ein Prozeß, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen.«⁵⁰ Erfahrung, insbesondere Fremdheitserfahrung kann daher »Leiden und Enttäuschungen«⁵¹ beinhalten, da diese weder von uns hervorgebracht noch einfach in der Außenwelt gefunden wird, sondern als eigener Anspruch des Fremden unserer Eigeninitiative zuvorkommen, uns widerfahren kann.

6.2.4 Die bildende Kraft von Fremdheitserfahrungen

Hier zeigt sich das Bildungspotenzial von Fremdheitserfahrung im Sinne eines transformatorischen Bildungsbegriffes, insbesondere in der Analogie zur Krise. Dies gilt auch hinsichtlich des Fremden als *fascinans*. Wie oben bereits erwähnt, sieht Waldenfels zwei Qualitäten des Fremden. Die Faszination des Fremden, die darin begründet sein kann, eine Möglichkeit zu bieten, die eignen Ordnungen zu überschreiten bzw. zu verlassen und neue zu erschließen, was durch eine Hinwendung zum Fremden erfolgen kann, hebt nicht dessen Unverfügbarkeit auf und verhindert auch keine Leiderfahrungen.

»Die Konfrontation mit dem Fremden löst stets einen Rückschlag aus. Erfahrung, Sprache, Land, Leib, Vernunft und Ich, die als fremd auftreten können, hören auf, schlicht das zu sein, was sie bislang waren. Erfahrung des Fremden, die mehr bedeutet als einen Erfahrungszuwachs, schlägt um in ein Fremdwerden der Erfahrung und ein Sich-Fremdwerden dessen, der die Erfahrung macht.«⁵²

Die Bereitschaft, sich auf Fremdes einzulassen, bedeutet nicht, dass sich antizipieren lässt, wie sich die Begegnung mit dem Fremden auf die eigene Ordnung auswirkt, genauso wenig wie es sich verhindern lässt, dass auch die intendierten Ablösungsprozesse von der eigenen Ordnung nicht als schmerzhaft empfunden werden. Man denke etwa an Patienten der Psychotherapie, welche von sich aus einen Therapeuten aufsuchen, die bisherige Ordnung, die ihnen Leiden verursacht, überwinden möchten und dennoch

47 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 19.

48 Koller, Hans-Christoph: Bildung anders denken, S. 80.

49 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 19.

50 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 19.

51 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 19.

52 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 9f.

mit Abwehrmechanismen, bis hin zu Aggression gegen die fremdartigen Deutungen des Therapeuten reagieren können, wobei sich hier sogar das Fremde im Eigenen zeigen kann.⁵³

Waldenfels' Ausführungen zum Fremden werden von ihm nicht in eine Bildungstheorie überführt oder eingeordnet. Es war Rainer Kokemohr, der die Relevanz des Fremden, wie es von Waldenfels herausgearbeitet worden ist, für transformativische Bildungsprozesse herausgestellt hat. Doch auch hier gilt, was Stojanov als Desiderat einer qualitativ-empirischen Bildungsforschung benannt hat, dass eine didaktische Perspektive auf den Bildungsbegriff fehle. Deshalb soll im Folgenden die Alteritätstheorie Bernhard Grümme in den Blick genommen werden, die sowohl eine theoretische Bestimmung des Fremden bzw. Anderen enthält und zugleich dieses in eine didaktische Perspektive überführt.

6.3 Die Bedeutung des Fremden für religiöse Bildungsprozesse – Die Alteritätstheorie Bernhard Grümme

Gegenstand des alteritätstheoretischen Ansatzes von Bernhard Grümme ist ebenfalls das Phänomen des Fremden bzw. von Alterität⁵⁴, wobei Grümme dabei den Blick auf eine theologische Ebene im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition richtet. Während bei Waldenfels die Ortsbestimmung des Fremden, also die Frage, wo das Fremde in Erscheinung treten kann, offengelassen wird, konzentriert sich Grümme zunächst auf das Fremde hinsichtlich der Alterität Gottes, des ganz Anderen im Kontext der Frage nach der Möglichkeit des »Ankommenkönnen[s] dieser Alterität im Subjekt«.⁵⁵

Während für Waldenfels der Verlust einer großen Ordnung Fremdheitserfahrungen steigert, wird in der Alteritätstheorie Grümme deutlich, dass Fremdheitserfahrungen auch innerhalb einer großen Ordnung wie etwa der Religion ihren Topos haben können, dass durch das Fremdartige des ganz Anderen, »von dem man sich letztlich kein Bild machen kann, ohne ihn zu verfehlen« es auch zu Umordnungen und Neuordnungen dieser großen Ordnung wie auch den Ordnungen des Einzelnen kommen kann.⁵⁶ Der ordnungs- und sinnstiftende Glaube an Gott beinhaltet zugleich die Möglichkeit, diese Ordnung selbst aus dem Gleichgewicht zu bringen und Neuordnungen zu initiieren. Auch wenn Waldenfels sich in seinen Ausführungen nicht auf den Bereich der Religion konzentriert, so weiß er dennoch um die Affinität zwischen Religion und dem Fremden, wenn er beispielsweise von der »Nichtassimilierbarkeit« des Fremden spricht, »wie

53 Vgl. Freud, Sigmund: Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der akquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd.1, Frankfurt a.M. 1999, S. 71.

54 Grümme Verwendung des Begriffes Alterität korrespondiert insgesamt mit Waldenfels' Bestimmung vom Fremden, in dem Sinne, dass beide Begriffe etwas bezeichnen, das die eigene Ordnung des Subjekts überschreitet und von diesem nicht ohne Weiteres erfasst werden kann. Aus diesem Grund wird im Zusammenhang von Grümme's Alteritätstheorie der Einheitlichkeit halber auch der Begriff des Fremden verwendet.

55 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 120.

56 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 119.

sie uns besonders eindringlich im Bereich von Kunst, Eros oder Religion, aber auch in historischen Desastern begegnet.«⁵⁷ Dies liegt auch für Waldenfels in der Unfassbarkeit Gottes begründet: »Si comprehendis non est deus.«⁵⁸

6.3.1 Die Bestimmung des Fremden bei Grümme im Kontext einer alteritätstheoretischen Religionsdidaktik

Wie bereits erwähnt, geht es Grümme nicht nur um eine theoretische Bestimmung von Alterität, sondern auch um deren Überführung in religiöse Bildungsprozesse. Er sieht die Gefahr eines verkürzten Korrelationsgedankens, welcher von einer Dialogik zwischen der Lebenswelt von SchülerInnen und der jüdisch-christlichen Tradition ausgeht und dabei Gefahr läuft, deren Fremdheit einzuebnen. »Es liegt in der Logik dieser Korrelation, alles miteinander in Verbindung zu bringen, alles letztlich zu harmonisieren.«⁵⁹ Daraus folgt jedoch, dass »das Nicht-Synthetisierbare, das Ausstehende, eben das Fremde« in seinem didaktischen Möglichkeiten nicht ausreichend gewürdigt werde.⁶⁰ Hierbei besteht die Gefahr, dass man einerseits dem Anspruch des Fremden nicht gerecht wird, wenn man diesen nur an die Ordnungssysteme der SchülerInnen anpasse, andererseits verkennt man dadurch das transformatorisch-bildende Potenzial der Fremdheit der christlich-jüdischen Tradition, der biblischen Texte wie auch der Begegnung »mit dem unbedingt Anderen, mit Gott, von dem man sich das befreiende, rettende, liebende, aber auch orientierende und Umkehr provozierende Wort erhofft und von dem der Mensch je vorgängig beschenkt lebt.«⁶¹ Wird die Unbegreiflichkeit Gottes jedoch bloß auf das Plausible und Begreifbare reduziert, wird Gott allzu menschlich gedacht und es besteht eine hohe Projektionsgefahr, wobei im ganz Anderen dann eher nur das Eigene gesehen wird.⁶²

Eine alteritätsorientierte Didaktik strebt nicht an, den Stachel des Fremden zu ziehen, sondern die daraus möglicherweise resultierenden Widerstände, vielleicht sogar Krisen, produktiv für Bildungsprozesse zu nutzen.⁶³ Hier wird das transformatorische Potential des Fremden für religiöse Bildungsprozesse augenfällig. Zugleich verdeutlicht Grümme, dass Bildungsprozesse im Kontext von Alterität ein transformatorisch-emanzipatorisches Potenzial beinhalten, das sich nicht nur auf das Selbstverhältnis beschränkt, sondern auch das Fremd- und Weltverhältnis umfasst. Durch das Fremdar-tige und nicht-synthetisierbare Gottes können auch die »gesellschaftlich herrschenden Plausibilitäten und Ideologien«⁶⁴ fremd werden und dadurch ein neues Selbst- und

57 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 51.

58 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 146.

59 Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 121.

60 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 121.

61 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 119 und 125.

62 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff als Beitrag zur Debatte um die Pluralismusfähigkeit der Religionsdidaktik, in: Religionspädagogische Beiträge 53 (2004), S. 67–86, S. 73. Im Folg. zitiert als: Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung.

63 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 130.

64 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 76.

Weltverhältnis initiieren. Die Begegnung mit dem Fremden, dem ganz Anderen, ermöglicht es demzufolge, anders zu denken und anders zu werden.

Der alteritätstheoretische Ansatz von Grümme setzt bei erkenntnistheoretischen Grundfragen an und kritisiert dabei die »dialogisch-reziproke[n] Denkform des Korrelationsgedankens«⁶⁵, sowie dessen »ungebrochene Subjektzentrierung«.⁶⁶ Durch die nach wie vor wirksame neuzeitliche Wende zu Subjekt und Vernunft, läuft Dialogizität Gefahr, zu einem versteckten Monolog des Subjekts mit sich selbst zu werden, in welchem jegliche Differenzen durch »den Einheitstrieb der Vernunft« eingeebnet werden.⁶⁷ Eine solche Begegnung mit dem Anderen, die eigentlich nur das Eigene abbildet, bzw. das Andere in das Eigene assimiliert, kann folglich kein bildendes Potenzial im Sinne eines transformatorischen Bildungsbegriffes entfalten, da auf diese Weise kein Raum für Krise und Irritation – nach Koller die Grundlagen für Transformationsprozesse – vorhanden wäre. Grümme ist jedoch weit davon entfernt, das Subjekt aufzugeben, er sieht dieses aber nicht mehr als unangefochtenen >Herrn im eigenen Haus< an. Dies wird einerseits an der Relativierung der Erkenntnisfähigkeit des Subjekts deutlich, andererseits an dessen Vulnerabilität.⁶⁸ Es handelt sich hierbei nicht um eine cartesische Subjektvorstellung, in welcher der Erkenntnisraum vorab auf das denkbare und vernünftige limitiert wird und in welchem das Subjekt als *Res cogitans* der *Res extensa* übergeordnet ist. Solch ein Konzept sieht das Subjekt als *Res agitans*, welches aktiv sich die Welt aneignet und das, was irritierend ist, was aus diesem Rahmen herausfällt, assimiliert oder ignoriert. Grümme's Konzept der Vulnerabilität setzt hier einen anderen Akzent, indem es von der Verletzlichkeit des Subjekts ausgeht, welches sich »vom Anderen her verwunden lässt.«⁶⁹ Hier zeigt sich eine weitere Parallele zu Waldenfels, der dem Subjekt nicht einfach die Rolle des »Aktivitätszentrums« zuspricht, sondern vor allem die einer »erleidenden Instanz«.⁷⁰

Grümme geht, ähnlich wie Waldenfels, davon aus, dass die Begegnung mit dem Fremden nicht vom Subjekt her den Ausgangspunkt nimmt, sondern vom »Einbruch des Anderen«⁷¹, bzw. der »Fremderfahrung von einem fremden Anspruch aus, der unserer Eigeninitiative zuvorkommt.«⁷² Diese Annahme verdeutlicht die Kompatibilität der Alteritätstheorie mit dem transformatorischen Bildungsbegriff, da hier ein Zusammenhang zwischen Verletzlichkeit und Krisenerfahrung deutlich wird. Das Andersartige, welches die eigenen Sichtweisen fraglich werden lässt und dadurch unter Umständen verletzend wirken kann, vermag gleichzeitig neue Sichtweisen zu initiieren, ohne dabei abgeschlossene Antworten und Weltmodelle anzubieten, was aus einer Art alteritätstheoretischem Vorbehalt resultiert. Wenn das Andere sich dadurch auszeichnet, dass es niemals gänzlich zu erfassen ist, so sind absolute und abschließende Antworten auf die Komplexität der Wirklichkeit nicht möglich. Hier zeigt sich zugleich Distanz und Nähe

65 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 74.

66 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 120.

67 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 73.

68 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 86.

69 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 86.

70 Vgl. Koller, Hans-Christoph: Bildung anders denken, S. 80.

71 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 126.

72 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, S. 14.

zur Postmoderne. Distanz, weil die Negation jeglicher großen Erzählungen, wie sie in postmodernen Ansätzen zu finden ist, abgelehnt wird. Eine alteritätstheoretische Theologie hält an der großen Erzählung der christlichen Religion fest, an dem Sinn des Seins über das Diesseitige hinaus und relativiert zugleich, bedingt durch die Begrenztheit der Erfassungsfähigkeit des Anderen, die Aussagen und Antworten, die innerhalb dieser großen Ordnung gemacht werden. Dies geschieht nicht, indem die Möglichkeit theologischer Aussagen grundsätzlich infrage gestellt wird, sondern als kritischer Hinweis auf die Begrenztheit jeglicher Theo-Logie.

Grümme erkenntnistheoretische Überlegungen zielen nicht auf ein abbildtheoretisches Erkenntnismodell ab, in welchem das Subjekt ausgeklammert wird und so Wirklichkeit sich objektiv abbilden ließe. Vielmehr geht Grümme von einem subjektiven Referenzrahmen aus, der jeder Erfahrung vorausgeht und diese erst konstituiert.⁷³ Ein wichtiger Teil solch eines subjektiven Referenzrahmens sind Denkformen, welche gleichzeitig ein bestimmtes Vorverständnis von Wirklichkeit beinhalten und die weitere Wahrnehmung von Wirklichkeit prägen. Denkformen können bestimmte Erfahrungen eröffnen, gleichzeitig aber auch verschließen, wenn beispielsweise das zu Erfahrende mit der zugrunde liegenden Denkform inkompatibel ist.

Die Denkformen sind kein Fatum, sondern können vielmehr, etwa durch Erfahrung und Reflexion, verändert bzw. erweitert werden.⁷⁴

6.3.2 Asymmetrische Dialogizität als Möglichkeit zur Erweiterung der Korrelationsdidaktik

Grümme fordert, die der Korrelationsdidaktik zugrundeliegende dialogisch-reziproke Denkform des Korrelationsgedankens, der »Subjekt und Objekt, Identität und Differenz, Einheit und Vielheit nicht in hinreichendem Maße miteinander vermittelt, einer kritischen Reflexion zu unterziehen.«⁷⁵ Nach der scharfen Kritik Grümme an dem dialogischen Prinzip, der Korrelationsdidaktik sowie der neuzeitlichen Subjekt- und Vernunftorientierung wäre anzunehmen, dass er mit diesen bricht und die alteritätstheoretische Didaktik auf einen anderen Boden setzt, was jedoch nicht der Fall ist. Statt eines Bruchs entscheidet Grümme sich dafür, diese neu zu denken, wofür er, ähnlich wie Waldenfels, sich der Figur des Paradoxons bedient. Sowie Waldenfels beispielsweise von der Zugänglichkeit des Unzugänglichen spricht, entwickelt Grümme den Begriff der »asymmetrischen Dialogizität.«⁷⁶ Das Prinzip der Dialogizität setzt per definitionem eine Symmetrie zwischen den Teilnehmern des Dialogs voraus, sodass eine asymmetrische Dialogizität sich zunächst zu widersprechen scheint. Daher ist es notwendig zu klären, was unter einer asymmetrischen Dialogizität zu verstehen ist. Dahinter steht die Annahme, dass Dialogizität so konzipiert werden kann, dass das Andere nicht per se unzugänglich bleiben muss. Trotz der zu wahrenden »asymmetrischen Struktur«⁷⁷ zwischen Subjekt

73 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 72.

74 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 74.

75 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 75.

76 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 68.

77 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 127.

und Fremden, trotz der Distanzierung von einer »Verschmelzungshermeneutik«⁷⁸, ist für Grümme das »Ankommenkönnen dieser Alterität im Subjekt« möglich, auch wenn Ankommenkönnen nicht mit Assimilation an das Subjekt zu verstehen ist. Das Andere müsse seine Alterität auch in den Momenten der Zugänglichkeit bewahren. Würde man die Möglichkeit der Zugänglichkeit der Alterität per se ausschließen, wäre Bildung nicht denkbar. Blicke das Andere kategorisch unzugänglich, hätte es keine Relevanz für die Bildungsprozesse des Subjekts.⁷⁹

In einer alteritätstheoretischen Didaktik soll »Differenz grundlegend gewürdigt« werden.⁸⁰ Dies bedeutet beispielsweise, dass religiöse Bildungsprozesse sich nicht bloß auf das beschränken, was sich reibungslos an die Denkformen sowie aktuellen Bedürfnisse und Interessen der Educanden anschließen lässt, sondern auch dasjenige einbeziehen, welches sperrig, unbequem und andersartig ist. Nicht Einebnung des Fremdartigen, sondern die Erweiterung des Blickfeldes durch dieses stehen hier im Vordergrund. Es geht nicht darum, bloß die eigenen Erfahrungen der Schüler zu affirmieren, vielmehr sollen diese auch »dechiffriert und mit fremden Erfahrungen konfrontiert werden«, wodurch neue »Erfahrungen und Einsichten erschlossen werden« können.⁸¹ Hier zeigen sich Parallelen zu Bert Roebbens Konzept des narthikalen Lernens, welches oben bereits dargestellt wurde. Durch die Begegnung zwischen Eigenem und Fremden kann Neuartiges entstehen und Verborgenes an die Oberfläche gelangen. Evident ist eine weitere Parallele zwischen Roebben und Grümme, die man vielleicht als Didaktik des Überschüssigen bezeichnen könnte. Dahinter steht die Kritik an einer eindimensionalen Zielorientierung, welche die Komplexität von Wirklichkeit auf operationalisierbare Zielformulierungen beschränkt.⁸² Roebben plädiert für einen Religionsunterricht, welcher sich am Pilgern orientiert, was auch implizit der alteritätsorientierten Didaktik entspricht. So wie beim Pilgern nicht allein das Ziel im Mittelpunkt stehen sollte, sondern auch das, was unterwegs unvorhergesehen und ungeplant geschehen kann, so sollte auch der alteritätstheoretisch begründete Religionsunterricht »das Moment des Offenen, Kommenden, des Nichtplanbaren, des Unsystematisierbaren und nicht in eindimensional zielorientierten Lernprozessen Aufgehenden betonen.«⁸³

Dennoch muss die Frage nach der Rolle des Subjektes in Bezug auf das Fremde, bzw. auf die Frage nach der Zugänglichkeit des Fremden in Grümme's Konzept beantwortet werden. Für Waldenfels geschieht das Antworten auf das Fremde als kreativer Akt zwischen Subjekt und Fremden, wie oben bereits dargestellt wurde, wodurch aber auch eine gewisse Zugänglichkeit des Unzugänglichen ermöglicht wird. Waldenfels wählt jedoch hierfür bewusst den Raum zwischen Subjekt und Fremdem und verortet das Ankommenkönnen nicht im Subjekt selbst, weil dadurch das Fremde durch die jeweilige Ordnung des Subjekts wahrgenommen und ggf. in diese assimiliert würde. Bei dem Zwi-

78 Vgl. Grümme, Bernhard: Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, S. 124.

79 Vgl. Werbick, Jürgen: Glaubenlernen aus Erfahrung, S. 214.

80 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 84.

81 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 86.

82 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 85.

83 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 85.

schenraum, von dem Waldenfels spricht, handelt es sich um ein Konstrukt, durch das gezeigt werden soll, dass zwischen Subjekt und Fremdem eine Art Leer-Raum existiert, in welchem nicht das Subjekt mit seinen Vor-Urteilen an das Fremde herantritt, sondern durch die Begegnung von beiden, gleichsam einer chemischen Reaktion, etwas Neues entsteht. Dies bedeutet nicht, dass dadurch eine absolute Erkenntnis möglich wäre, insbesondere bezüglich des Fremden betont Waldenfels, dass eine Zugänglichkeit des Unzugänglichen nicht identisch ist mit einem Begreifen des Fremden.

Im Gegensatz zu Waldenfels hält Grümme an einer »Kommunikabilität von Alterität und Subjekt« fest, verortet diese aber nicht in einem Zwischenraum.⁸⁴ Hier stellt sich die Frage, wie dies möglich sein soll, ohne den von Grümme selbst dargestellten Gefahren von Dialogizität zu erliegen wie etwa der »Verschmelzungs-hermeneutik«⁸⁵?

Wie ließe sich ferner verhindern, dass die jeweilige Denkform des Erkenntnissubjekts das Fremde nicht selektiv wahrnimmt und dasjenige, welches sich nicht in diese Denkform einfügen lässt, ausblendet? Grümme greift diesbezüglich auf das Alteritätsdenken von Franz Rosenzweig und dessen asymmetrische Dialogik zurück, in welcher Ich und Du nicht auf eine gemeinsame Linie zu bringen sind.

»Diese Vorordnung des Du vor dem Ich prägt dem Dialog eine asymmetrische Struktur ein. Folglich wäre dieses Konzept als asymmetrische Dialogizität zu kennzeichnen. Die wechselseitige, reziproke Dialogik basiert auf einer Asymmetrie, die ihr je schon begründend und initiierend voraus liegt. Sie trägt in die Dialogik eine konstitutive Unabgeschlossenheit ein, eine unauslotbare Tiefe, eine offene, nie zu schließende Flanke.«⁸⁶

Auch eine asymmetrische Dialogik ist eine Dialogik. Um die Vereinnahmung des Anderen durch das Subjekt, die in dialogischen Prozessen gegeben ist, zu verhindern, muss die asymmetrische Dialogizität als ein dialektischer Prozess verstanden werden, in welchem das Subjekt nicht als ein statisches Erkenntniszentrum verstanden wird, sondern durch die vom Anderen eröffnete Erfahrung, im >Verstehensprozess< selbst in Bewegung gesetzt wird.

»Erfahrungssubjekt und Erfahrungsobjekt verändern sich in dieser Dialektik. Das Subjekt nimmt das Erfahrungsobjekt wahr, deutet es vor dem Hintergrund seines Interpretationsrahmens und eignet es sich produktiv an, was wiederum auf diesen Interpretationsrahmen zurückwirkt, das Subjekt selber verwandelt und auch das Erfahrungsobjekt in einem anderen Licht erscheinen lassen kann.«⁸⁷

Auf den ersten Blick erscheint es so, als bestünde ein Widerstreit zwischen der von Grümme dargelegte Antwort auf den Anspruch des Fremden und der von Waldenfels, wenn für diesen die erste Antwort auf das Fremde eine Nicht-Antwort ist und nicht eine Wahrnehmung und Deutung vom eigenen Interpretationsrahmen aus. Es ist jedoch

84 Vgl. Grümme, Bernhard: *Alteritätstheoretische Religionsdidaktik*, S. 125.

85 Vgl. Grümme, Bernhard: *Alteritätstheoretische Religionsdidaktik*, S. 124.

86 Grümme, Bernhard: *Alteritätstheoretische Didaktik*, S. 125f.

87 Grümme, Bernhard: *Vom Anderen eröffnete Erfahrung*, S. 70.

denkbar, beide Antworten nebeneinander gelten zu lassen, wenn man den Aspekt der Intensität von Fremdheitserfahrungen ins Spiel bringt und davon ausgeht, dass es verschiedene Grade in der Erfahrung des Fremden gibt und dass die Vulnerabilität des Subjekts durchaus unterschiedliche Schattierungen der Intensität aufweisen kann.

Es sind Fremdheitserfahrungen denkbar, in denen die Ordnungen des Subjekts dermaßen stark aus dem Gleichgewicht gebracht, ja sogar verwundet werden, dass nur noch die Möglichkeit des Nichtantwortens bleibt, dass das Subjekt über ein Stammeln nicht hinausgelangen kann und möglicherweise erst nach einer gewissen Zeit, Worte ge- oder erfunden werden können, die eine unzugängliche Zugänglichkeit ermöglichen. Die von Grümme beschriebene Antwort auf das Fremde geht auch von einem durch Alterität beunruhigten und verwundeten Subjekt aus, jedoch scheint dieses noch genügend Boden unter den Füßen zu haben, um eine Antwort aus der eigenen Ordnung herauszugeben. Hier scheint das Subjekt als erleidende Instanz dennoch zugleich eine agierende Instanz sein zu können. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass Grümme in seinem Konzept der Alteritätstheorie eine didaktische Perspektive mitbedenkt. Auch wenn Koller das Bildungspotenzial von Waldenfels' Topographie des Fremden herausstellt, so muss an dieser Stelle betont werden, dass Waldenfels Topographie des Fremden weder in eine Bildungstheorie noch in einen konkreten didaktischen Ansatz mündet. Auch Grümmes Alteritätstheorie enthält eine Topographie des Fremden bzw. Anderen, er zieht daraus aber auch Rückschlüsse für eine alteritätstheoretische Religionsdidaktik im schulischen Kontext. Seine Überlegungen zur Alterität beinhalten auch eine in Unterrichtsprozessen vermittelten Alterität.

Im unterrichtlichen Kontext erfolgt die Begegnung mit dem Fremden in der Regel anders als im außerschulischen. Das Fremdartige bricht dort eher nicht unerwartet als Widerfahrnis in das Dasein eines Menschen ein und setzt dessen Ordnungen bzw. Denkformen außer Kraft. Die Begegnung mit dem Fremden vollzieht sich auch in einem alteritätssensiblen Unterricht in einem stärker kontrollierten und arrangierten Rahmen. Dies schließt nicht aus, dass das Fremde auch dort verletzend bzw. als Widerfahrnis erfahren werden kann, jedoch erfolgt dies in der Schule eher unter >Laborbedingungen<, durch eine Art Filter, dadurch dass beispielsweise der Unterrichtsstoff und die Methodik durch den Lehrer im Vorfeld ausgewählt werden. Grümme spricht selbst davon, dass in schulischen Lernprozessen der Lernende das Maß der Fremdheit steuern müsse.

»Religiöse Lernprozesse dürfen demnach nicht die Erfahrungen der Tradition in ihrer Fremdheit so starkmachen, dass die Subjekte sich darin nicht mehr wiederfinden, dass sie sie nicht mehr verstehen können.«⁸⁸

In solch einem abgesicherten Zugang ist die Dosis des Fremden begrenzt, wodurch auch das Irritationspotenzial reduzierter und gleichwohl die Gefahr der Projektion des Eigenen auf das Fremde stärker sein kann. Waldenfels befasst sich dagegen eher allein mit den unfiltrierten Formen der Begegnung mit dem Fremden, die mit voller Wucht die eigene Ordnung in Frage stellen können, wobei dies auch in dem kontrollierten Rahmen des Unterrichts erfolgen kann. Die Leitlinie, das Fremde nicht zu stark zu machen, ist nur bedingt realisierbar, da es kein Fremdes an sich gibt, sondern Fremdartigkeit stets in Relation zum Eigenen des Subjekts zu denken ist. Dadurch ist es auch im schulischen

Kontext möglich, dass ein bestimmter Gedanke, eine bestimmte Anschauung, eine Theorie oder Ähnliches derart befremdlich ist, dass zunächst kein Dialog und kein Ankommen im Subjekt möglich sind und dennoch in ihrer Irritation auf das Subjekt Wirkung entfalten und möglicherweise erst mit der Zeit einen Zugang ermöglichen. Inwieweit sich Schüler auf eine Begegnung mit dem Fremden einlassen, entzieht sich letztendlich dem Einflussbereich der Lehrperson, da sich SchülerInnen auch im Modus der Aneignung oder der Bekämpfung des Fremdartigen, in Anlehnung an Waldenfels' Beschreibung der Umgangsweisen mit dem Fremden, der Begegnung mit dem Fremden entziehen können, was oben bereits ausgeführt wurde.

Bert Roebben spricht »von einer durch den Lehrer selbst gewählten und didaktisch inszenierten Konfrontation mit Fremdheit. Schüler werden zum Innehalten aufgefordert und mit einer *Sache* in Kontakt gebracht, die ihre eigene *Person* und Lebenswelt radikal übersteigt und hinterfragt, eine Sache, die auf den ersten Blick befremdend ist.«⁸⁹ Für diese didaktisch inszenierte Begegnung mit dem Fremden ist die von Grümme aufgezeigte Art des Antwortens auf den Anspruch des Fremden geeigneter als ein Nicht-Antwortenkönnen, zumal schulische Bildungsprozesse allein schon aufgrund ihrer Organisationsform so angelegt sind, dass für ein Nichtantworten wenig Raum gegeben ist. Eine alteritätstheoretische Didaktik umfasst auch die Aufgabe, einen adäquaten Umgang mit dem Fremden bzw. dem Anderen, man könnte auch sagen, ein Antwortenkönnen auf das Fremde zu vermitteln, das nicht vereinnahmend und einebnend erfolgt, in der das Subjekt erlernt, den eigenen Standpunkt verlassen und sich durch das Fremde in Bewegung bringen zu können.

Dabei muss darauf geachtet werden, dass das Andersartige nicht im Sinne einer falsch verstandenen Korrelationsdidaktik durch die Anpassung an die sogenannte Lebenswelt der Schüler eingeebnet wird, wobei unter Lebenswelt häufig dasjenige verstanden wird, was aktuell Bedeutung im Leben der SchülerInnen hat und den Educanden nicht selten das Interesse an den großen Fragen des Daseins abgesprochen wird. Geht man jedoch davon aus, dass das Subjekt mehr ist als das aktuell Bewusste, so wäre es angebrachter, von Lebensrelevanz, statt von Lebenswelt zu sprechen, weil dadurch auch das potenziell Relevante sowie auch das nicht Bewusste miteinbezogen sind. Solche Verkürzungen widersprechen einer alteritätstheoretischen Didaktik. Unterrichtsstoff muss vielmehr derart ausgewählt werden, dass das Andersartige nicht ausgeklammert wird und das Widerspenstige und die eigenen Denkmuster Irritierende bewusst in Lernprozesse einbezogen wird. Ein gewisses Maß an Steuerung des Fremdheitsgrades kann dabei durch die Lehrkraft erfolgen, indem diese z.B. den Entwicklungsstand der Schülerschaft berücksichtigt. Darüber hinaus beinhaltet eine alteritätsorientierte Didaktik eine Schulung im Umgang mit dem Fremden im Sinne einer asymmetrischen Dialogizität. Dabei geht es weniger um die Ausklammerung des Eigenen, sondern eher um eine Öffnung für das Andere, das Fremde, für Differenz. Eine asymmetrische Dialogizität kann als eine Einübung im Umgang mit dem Fremden betrachtet werden, in welcher die Subjekte zunächst Gelegenheit erhalten, Fremdartigem zu begegnen, ohne dass diese schon im Vorfeld durch die Lehrkraft geglättet wurde, darüber hinaus

89 Vgl. Roebben, Bert: *Schulen für das Leben. Eine kleine Didaktik der Hoffnung*, Stuttgart 2016, S. 116. Im Folg. zit. als: Roebben, Bert: *Schulen für das Leben*.

aber auch ein »Lernen am Widerstand« kultiviert wird, welcher nicht nach Harmonisierung strebt, sondern das Horizont erweiternde und transformatorische Potenzial des Fremden aufzeigt.⁹⁰ Die Einübung in eine asymmetrische Dialogizität kultiviert einen Umgang mit dem Fremden, in welchem dieses nicht sofort durch Kategorien des Eigenen vereinnahmt wird, sondern vielmehr auch das Aushalten von Sprachlosigkeit angesichts des Fremden eingeübt wird, um sich das Fremde nicht mit vorschnellen Antworten vom Leib zu halten. Es gilt, eine Enthaltsamkeit der vorschnellen Antwort und das Aushalten fremdartiger Sichtweisen einzuüben.

6.3.3 Asymmetrische Dialogizität im Kontext der Negativen Dialektik Adornos

Die Intention der asymmetrischen Dialogizität lässt sich in Beziehung zu Adornos Negativer Dialektik⁹¹ und der dort artikulierten Kritik am »identifizierenden Denken« setzen und dadurch verdeutlichen.⁹² Das identifizierende Denken geht von der Annahme aus, die Erkenntnis des Erkenntnissubjektes könnte identisch mit dem erkannten Erkenntnisobjekt sein. Dies würde bedeuten, das Erkenntnissubjekt wäre imstande, das Objekt der Erkenntnis vollständig zu begreifen. Dagegen richtet sich Adornos Konzept der negativen Dialektik.

»Mit konsequenzlogischen Mitteln trachtet sie [die negative Dialektik, Ergänz. d. Verf.] anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs die Idee dessen zu rücken, was außerhalb des Bannes solcher Einheit wäre.«⁹³ Auch Adorno geht es nicht um eine Überwindung des Subjekts im Denken, sondern er sieht es »als seine Aufgabe, mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen«.⁹⁴ Identifizierendes Denken ist ein unterwerfender Zugang zur Welt, dem letztendlich auch das Subjekt selbst unterworfen wird. Es handelt sich dabei um eine Form von Übergriffllichkeit des Subjekts am zu Erkennenden, die Adorno zufolge jedoch nur durch das Subjekt selbst wieder gut gemacht werden kann.

»Das Subjekt muß am Nichtidentischen wiedergutmachen, was es daran verübt hat. Dadurch gerade wird es frei vom Schein seines absoluten Fürsichseins. Er seinerseits ist Produkt des identifizierenden Denkens, das, je mehr es eine Sache zum bloßen Exempel seiner Art oder Gattung entwertet, desto mehr wähnt, es als solches ohne subjektiven Zusatz zu haben.«⁹⁵

90 Vgl. Grümme, Bernhard: *Alteritätstheoretische Didaktik*, S. 130.

91 Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, Adornos Negative Dialektik in einem ihr gebührendem Umfang darzustellen. An dieser Stelle können nur die für die Frage nach dem Ankommenkönnen des Fremden bedeutsamen Gedanken skizzenhaft dargestellt werden.

92 Vgl. Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*, in: Ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Darmstadt 1998, S. 157. Im Folg. zit. als: Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*.

93 Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, S. 10.

94 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, S. 10.

95 Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, S. 149.

Das primäre Instrument identifizierenden Denkens ist Adorno zufolge der Begriff. Etwas mit einem Begriff zu begreifen, kann bedeuten, etwas durch diesen zu entdecken, aber zugleich auch Wesentliches zu verdecken und dadurch das zu Erkennende zu verfehlen.⁹⁶ Die Überwindung des identifizierenden Denkens liegt Adorno zufolge weder in der Aufhebung des Identitätsprinzips noch in dem Verzicht auf Begriffe, vielmehr sind diese sogar für die Überwindung eines identifizierenden Denkens, wie es eben beschrieben wurde, notwendige Mittel. Auch die negative Dialektik hat Erkenntnis zum Ziel und diese ist für Adorno ohne Identifikation nicht möglich, denn »jede Bestimmung ist Identifikation.«⁹⁷ Dabei ist jedoch eine erkenntnistheoretische Zielverschiebung notwendig.

»Insgeheim ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende; der Fehler des traditionellen Denkens, daß es die Identität für sein Ziel hält. Die Kraft, die den Schein von Identität sprengt, ist die des Denkens selber: die Anwendung seines >Das ist< erschüttert seine gleichwohl unabdingbare Form. Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist. Identitätsdenken entfernt sich von der Identität seines Gegenstandes um so weiter, je rücksichtsloser es ihm auf den Leib rückt.«⁹⁸

Die Lösung der hier benannten Problematik besteht für Adorno in der Wahrung der Differenz zwischen Erkenntnissubjekt und Objekt im Erkenntnisprozess, welche bereits dem Telos von Erkenntnisprozessen inhärent sein muss. Das Ziel von Erkenntnis liegt somit nicht mehr in der Identität, sondern in Annäherungsprozessen, in denen die Unverfügbarkeit des zu Erkennenden gewahrt bleibt.

»Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleich zu machen.«⁹⁹

Adorno konkretisiert seine Vorstellung von Begriffarbeit und zeigt damit zugleich eine Möglichkeit des Antwortenkönnens auf das Fremde. Er lehnt eine stufenartige Arbeit am Begriff ab, welche »zum allgemeineren Oberbegriff« fortschreitet, sondern plädiert stattdessen für Begriffskonstellationen, wofür ihm die Sprache als Modell dient.

»Sie [die Sprache; Ergänz. d. Verf.] bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt. Damit dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken. Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte.«¹⁰⁰

96 Vgl. Adorno, Theodor. W.: Negative Dialektik, S. 149.

97 Vgl. Adorno, Theodor. W.: Negative Dialektik, S. 152.

98 Vgl. Adorno, Theodor. W.: Negative Dialektik, S. 152.

99 Adorno, Theodor. W.: Negative Dialektik, S. 21.

100 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, S. 164f.

Das Antwortenkönnen auf den Anspruch des Fremden bestünde Adorno folgend nicht in dem Versuch, es mit einer Definition auf den Begriff zu bringen, sondern darin, sich durch eine Konstellation mehrerer Begriffe, assoziativ diesem zu nähern, ohne dass das Subjekt dabei die Zentralperspektive einnehme. Die Parallelen zur asymmetrischen Dialogizität sind offensichtlich, die sich einerseits um ein Be-greifen des Fremden bemüht und zugleich weiß, dass es eine uneinholbare Differenz zwischen unseren Bezeichnungen und dem Bezeichneten gibt. Grümme betont die Notwendigkeit des innovativen und kreativen Umgangs mit dem Fremden, wodurch neue Antwortmöglichkeiten auf dieses gefunden werden können.

»Gleichwohl könnte die Denkfigur der asymmetrischen Dialogizität dabei stärker die Unhintergebarkeit der Subjekte, das Moment des Offenen, des Kommenden, des Nichtplanbaren, des Unsystematisierbaren und nicht in eindimensional zielorientierten Lernprozessen Aufgehenden betonen. Sie könnte in der Interaktion zwischen Lehrenden und Lernenden die Wahrheit individueller Lernwege, kreativer, innovativer Umwege oder auch differierender Lerntempi stärker würdigen, könnte das Recht der Kinder und Jugendlichen auf eigene Glaubensbilder ausgeprägter wahren und konzeptionell verankern, dass diese selber Mitakteure und >Glaubensquelle< (Klaus Hemmerle) sind.«¹⁰¹

Adornos Begriffskonstellationen wären sicherlich ein Beispiel für solch eine innovative und kreative Antwort auf das Fremde. Eine ähnliche Position nimmt diesbezüglich Bert Robben ein, der von »produktiver Fremdheit« spricht, die »etwas in Bewegung [setzt]«.¹⁰²

6.3.4 Die Relevanz der Alteritätstheorie für transformatorische Bildungsprozesse

Wie bereits dargelegt, stellt für Englert u.a. die Alteritätstheorie einen Kontrapunkt zur Versachkundlichungstendenz im Religionsunterricht dar. Im Folgenden soll erörtert werden, inwiefern eine alteritätstheoretische orientierte Didaktik einer Versachkundlichungstendenz entgegenwirken kann. Ein sachkundlicher Zugang zur Religion reduziert dieses komplexe Phänomen auf das, was sich feststellen lässt und tut dies in einer Haltung der Verfügungslogik. Dasjenige, worüber sich nicht verfügen lässt, wird dabei entweder ausgeblendet oder in die verfügbaren Muster eingeordnet und eingegebenet. Diese Verfügungslogik, um den Terminus von Adorno zu gebrauchen, geht davon aus, dass ein Erkenntnisgegenstand sich mit Begriffen und Aussagen eindeutig bestimmen und erkennen lässt. Die existenzielle und bildende Relevanz dieses Weltzugangs ist relativ gering, weil diese Art des Begreifens zu wenig die Tiefen des Seins jenseits des eindeutigen Begriffes berücksichtigt, zu wenig enthält, was das Eigene befremdet und dadurch eine bildende Verunsicherung der eigenen Ordnung initiiert. Dies ist insbesondere für religiöse Bildungsprozesse problematisch, weil das nicht Sagbare, unsere Ordnungen Übersteigende in einem ausschließlich sachkundlichen Modus dem Subjekt

101 Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 85.

102 Vgl. Robben, Bert: Schulen für das Leben, S. 117.

verschlossen bleiben muss bzw. nicht im Subjekt ankommen kann. Ein alteritätstheoretischer Zugang zur Religion, zu Gott versucht jedoch, das Unsagbare sagbar zu machen, wohl wissend, dass das Gesagte nie identisch sein kann mit dem, über das eine Aussage getätigt wird. Die Frage, wie sich Bildungsprozesse angesichts des Fremden sprachlich manifestieren, wird von Grümme und Waldenfels nicht ausführlich behandelt, so dass hier eine Ergänzung durch die sprachphilosophischen Überlegungen von Ricoeur sinnvoll erscheint, worauf im weiteren Verlauf der Arbeit eingegangen werden soll. An dieser Stelle soll nicht geleugnet werden, dass auch ein sachkundlicher Religionsunterricht transformatorisch wirken kann. Nüchterne historisch-kritische Entzauberungen können bestimmte religiöse Vorstellungen zum Wanken bringen, Krisen auslösen und neue Sichtweisen hervorbringen. Dennoch limitiert ein ausschließlich sachkundlicher Zugang Bildungsprozesse auf das eindeutig Feststellbare.

Eine alteritätsorientierte Didaktik stellt auch deshalb ein Gegenpol zur Versachkundlichung dar, weil diese sich der Logik einer verkürzten Korrelationsdidaktik entzieht, die davon ausgeht, dass beim Educanden nur dasjenige ankommen kann, das sich gut in dessen Lebenswelt einfügen lässt, was dazu führt, dass dasjenige, was nicht in diesen engen Rahmen passt, herausfällt oder an diesen angepasst wird. Dadurch, dass sich die alteritätsorientierte Didaktik solchen Verengungen entzieht, indem sie beispielsweise Widerspenstiges, Irritierendes, Fremdartiges belässt und dadurch auch nicht einer verengten Lernziellogik unterliegt, wird der Bildungsprozess von der Dimension des Aktuellen auf das Potenzielle erweitert. Nicht das, was jetzt ist, sondern auch das, was werden kann, nicht das, was nur so gedacht wird, sondern auch das, was ein anders denken, ein anders sein möglich machen kann, wird mitbedacht. Grümme spricht in Anlehnung an Klaus Hemmerle von der »Unkorrelierbarkeit des Subjekts mit sich selber«, was umso mehr verdeutlicht, dass der Anspruch der Korrelation der religiösen Tradition mit der so genannten »Lebenswelt der SchülerInnen« zu kurz greift, weil die Educanden mehr sind und mehr sein können als das Aktuelle.¹⁰³

Eine alteritätsorientierte Didaktik nimmt nicht nur die Alterität Gottes bzw. die Alterität von Religion ernst, sondern auch die Alterität des Subjektes von religiösen Bildungsprozessen. Vor diesem Hintergrund erscheint eine Orientierung an der sogenannten Lebenswelt als defizitär, weil das, was die Lebenswelt der Educanden ist, nie identisch mit dem sein kann, was man dafür hält. Hierbei besteht vielmehr die Gefahr eines gewissen Pygmalioneffekts, dass der Schüler sich durch solch eine Art von Bildungsprozess an das Bild annähert, von dem die Lehrkraft annimmt, dass es dem Bild des Schülers entspricht. Auch bei einer alteritätsorientierten Didaktik wird es unabdingbar bleiben, sich ein Bild von den SchülerInnen zu machen, zu antizipieren, was für deren aktuelle und potenzielle Existenz von Relevanz sein kann, jedoch bleiben diese Bilder abgeschlossen, stets offen für Erweiterung und Revidierung und das Lernmaterial ist so ausgewählt und gestaltet, dass die Bildung der Educanden auf die Erweiterung ihrer rahmenden Ordnungen und Denkformen abzielt, ohne diese dabei einem bestimmten Bild angleichen zu wollen. Dies ist weitaus mehr, als eine Sachkunde Religion zu leisten im Stande ist.

103 Vgl. Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 83.

6.3.5 Die Bedeutung der Alteritätstheorie für die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse

Die Ausführungen zur Topographie des Fremden von Waldenfels und zur Alteritätstheorie Grümme haben deren Relevanz für transformatorische Bildungsprozesse aufgezeigt, die darin liegt, dass ein bestehender Welt- bzw. Selbstzugang, bei Waldenfels mit dem Begriff der Ordnung, bei Grümme mit dem Begriff der Denkform bezeichnet, durch die Begegnung mit dem Fremden in solch einem Maße irritiert werden kann, dass dadurch Veränderungen derselben wie auch Transformationen des Selbst- und Weltverhältnisses möglich werden. Koller zufolge nimmt Waldenfels in seiner Topographie des Fremden implizit Bezug »auf alle drei Fragen (...), die eine Theorie transformatorischer Bildungsprozesse zu beantworten hat.«¹⁰⁴ Dies wäre erstens die »Frage nach einer genaueren theoretischen Erfassung der Grundstrukturen menschlicher Welt- und Selbstverhältnisse.«¹⁰⁵ Diese sind Waldenfels zufolge die Ordnungen, welche unser »Wahrnehmen, Denken und Handeln strukturieren.«¹⁰⁶ Da eine Analogie zwischen dem Begriff der Ordnung und dem Begriff der Denkform besteht, welche Grümme verwendet, kann man sagen, dass auch die Alteritätstheorie Grümme auf diese Frage Bezug nimmt und ähnlich wie Waldenfels beantwortet. Die zweite Frage, auf welche Theorien transformatorischer Bildungsprozesse Antworten finden müssen, ist die nach den »Anlässen von Bildungsprozessen«.¹⁰⁷ Waldenfels und Grümme folgend, wären dies Fremdheitserfahrungen, welche Bildungsprozesse initiieren können, dadurch, dass sie die eigene Ordnung bzw. Denkform auf ihre Grenzen verweisen und deren Erweiterung herausfordern können. Die dritte Frage, welche laut Koller eine Theorie transformatorischer Bildungsprozesse zu beantworten hat, ist die »nach den Verlaufsformen und Bedingungen, unter denen in transformatorischen Bildungsprozessen Neues entsteht.«¹⁰⁸

Bei Waldenfels liegt der Fokus hierbei auf dem kreativen Hervorbringen von Neuem zwischen Subjekt und Fremden. Koller merkt jedoch an, dass die Frage nach den Verlaufsformen und Bedingungen bei Waldenfels zu knapp und zu abstrakt ausfällt.

»Zum ändern vermag Waldenfels' Konzeption über den wichtigen Hinweis auf die Responsivität dieses Geschehens hinaus nicht genauer zu klären, wie in Reaktion auf die Beunruhigung durch das Fremde neue Antworten und damit möglicherweise neue Ordnungen bzw. neue Figuren des Welt- und Selbstverhältnisses entstehen.«¹⁰⁹

Dadurch, dass Grümme seine Alteritätstheorie auch in eine Didaktik überführt, entstehen weitere Perspektiven, wie etwa auch die Vorstellung einer regulierten Fremdheitserfahrung im schulischen Kontext sowie einer Didaktik des Fremden, wodurch die

104 Vgl. Koller, Hans-Christoph: *Bildung anders denken*, S. 85.

105 Vgl. Koller, Hans-Christoph: *Bildung anders denken*, S. 85.

106 Vgl. Koller, Hans-Christoph: *Bildung anders denken*, S. 85.

107 Vgl. Koller, Hans-Christoph: *Bildung anders denken*, S. 85.

108 Vgl. Koller, Hans-Christoph: *Bildung anders denken*, S. 85.

109 Koller, Hans-Christoph: *Bildung anders denken*, S. 86.

Frage nach Verlaufsformen und Bedingungen von transformatorischen Bildungsprozessen umfangreicher als bei Waldenfels ausfällt, wobei auch Grümms Antworten insgesamt gesehen eher abstrakter Natur sind. Hier wird aufgezeigt, dass Fremdheitserfahrungen nicht nur im Sinne eines Einbruchs des Fremden in die eigene Ordnung erfolgen müssen, sondern auch in einem dosierten Umfang möglich sind, dadurch dass z. B. der Unterrichtsgegenstand durch die Lehrkraft im Voraus gewählt wird und im Rahmen eines asymmetrischen Dialogs begreifbar wird, wodurch die Wucht des Fremden abgefedert werden kann. Diese Unterscheidung kann auch für die empirische Untersuchung transformatorischer Bildungsprozesse im Kontext von Fremdheitserfahrungen bedeutsam sein, weil dadurch auch solche Fremdheitserfahrungen in den Blick genommen werden können, die nicht unmittelbar zu einer Krise des bisherigen Selbst- und Weltverhältnisses und einer neuen Ordnung geführt haben, weil sie deutlich leiser bzw. abgeschwächer stattgefunden haben, als von Waldenfels skizziert oder weil das Fremde in einem begrenzten Maße bzw. in einem erweiterten Zeitrahmen auf die Ordnung der zu untersuchenden Lehrkräfte getroffen ist. Dies erlaubt es auch, die Nuancen und Zwischentöne des Fremden in den Blick zu nehmen. Grümms Zugang zum Fremden ermöglicht zudem zwischen dem Fremden aus der Perspektive der Biographie und der Perspektive der Didaktik zu unterscheiden.

Dadurch, dass beide Theorien auf einer abstrakten Ebene verbleiben, ergeben sich dadurch Desiderate für die empirischen Erhebungen. Dabei bieten Waldenfels und Grümme in ihren theoretischen Überlegungen wichtige Anhaltspunkte für die empirische Untersuchung von Verläufen und Bedingungen transformatorischer Bildungsprozesse im Kontext von Fremdheitserfahrung. Ein weiterer Aspekt der theoretischen Erörterungen zum Fremden, welcher Bedeutung für die empirische Erforschung hat, sind die Umgangsweisen mit dem Fremden. Auch wenn Grümme und Waldenfels betonen, dass die Begegnung mit dem Fremden sich einer Verfügungslogik entzieht und ein passives Moment enthält, bedeutet dies nicht, dass sich das Subjekt der Fremdheitserfahrung nicht entziehen könnte. Möglichkeiten, sich das Fremde vom Leib zu halten, sind etwa die Bekämpfung des Fremden oder dessen Aneignung in die Ordnung des Subjekts, wodurch das Fremdartige eingeordnet wird.

6.4 Symbolische Formen als Zugang zum Fremden? Die Reflexionsphilosophie Paul Ricoeurs

6.4.1 Problemaufriss

Die Ausführungen zur Topographie des Fremden und zur Alteritätstheorie haben gezeigt, dass ein Ankommenkönnen des Fremden im Subjekt unabdingbar ist, wenn das Fremde sein bildendes Potenzial entfalten und in transformatorischen Bildungsprozessen münden soll. Es bleibt jedoch zu fragen, auf welchem Wege eine unzugängliche Zugänglichkeit des Fremden erfolgen kann.

Rainer Kokemohr zeigt auf, dass die Narratologie Paul Ricoeurs geeignet sein kann, Antworten auf diese Frage zu geben, dadurch dass Ricoeur eine Erzähltheorie konzipiert, in welcher »Metapher und Erzählung die Figur eines sagbaren Zugangs hervor-

bringen, der *original*, das heißt außerhalb der neuen Sagbarkeit nicht besteht.«¹¹⁰ Für Kokemohr ist es naheliegend, »Ricoeurs Narratologie als ein Konzept zu nutzen, um das Motiv des Fremden, das sich zeigt, indem es sich entzieht, im Raum sprachlichen Handelns theoretisch zu entfalten.«¹¹¹

Auch Grümme sieht in der Metapher, wie sie in Ricoeurs Metaphertheorie bestimmt wird, eine geeignete »Vermittlungskategorie der Erfahrung, zumindest in Hinsicht auf eine verantwortete, reflexiv ausweisbare Kommunizierbarkeit einer radikalen Fremdheit«.¹¹² Im Folgenden soll dieser Spur gefolgt und die Narratologie Ricoeurs in den Fokus der Untersuchung gestellt werden. Es soll aufgezeigt werden, inwiefern diese Möglichkeiten bietet, die Unzugänglichkeit des Fremden zugänglich zu machen und dadurch Fremdheitserfahrung für Bildungsprozesse relevant werden zu lassen. Die Narratologie Ricoeurs ist Teil eines philosophischen Gedankennetzes und kann deshalb nicht isoliert betrachtet werden. Vielmehr ist es notwendig, auch Ricoeurs Subjektbegriff und sein Verständnis von Hermeneutik in die Untersuchung einzubeziehen. Die erkenntnistheoretischen Implikationen, die Ricoeurs Überlegungen zugrunde liegen, sind zu explizieren und zu der Fragestellung dieser Arbeit in Bezug zu setzen. Dabei wird zu prüfen sein, inwiefern Ricoeurs Philosophie einen Knotenpunkt darstellt, in dem die zentralen Stränge, welche in der vorliegenden Arbeit dargelegt wurden, zusammenlaufen. Die bildungstheoretisch orientierte empirische Untersuchung transformatorischer Bildungsprozesse, die in dieser Arbeit bereits vorgestellt worden ist, unterteilt sich in drei Stränge. Einen Strang bildet die Frage, wie das Fremde, dessen Wesenszug die Unzugänglichkeit ist, im Subjekt ankommen kann, ohne von diesem assimiliert zu werden. Es ist zu prüfen, ob Ricoeurs narratologische Überlegungen geeignet sind, das Ankommenkönnen des Fremden und in dem Zusammenhang auch transformatorische Bildungsprozesse empirisch sichtbar zu machen. Diese Fragestellungen münden in den zweiten Strang, den der empirischen Erforschung transformatorischer Bildungsprozesse angesichts von Fremdheitserfahrung. Empirische Bildungsforschung im Sinne Kollers versucht, den Hiatus zwischen Bildungstheorie und Empirie zu überwinden, wie bereits ausgeführt worden ist. Dies bedeutet, dass die bildungstheoretischen Grundlagen solch einer Bildungsforschung in das Forschungsdesign der empirischen Erhebungen zu münden haben und nicht zueinander in Widerspruch stehen können. Hier wird zu klären sein, inwiefern sich Ricoeurs theoretische Ausführungen, insbesondere sein hermeneutisches Konzept, in die empirische Untersuchung einbinden lassen. Ist es möglich, Ricoeurs narratologische Überlegungen, sein Konzept von Hermeneutik, seinen Subjektbegriff wie auch seine erkenntnistheoretischen Positionen in die Gestalt des empirischen Teils der Arbeit zu überführen? Eröffnen Ricoeurs theoretische Positionen einen empirischen Zugang zu Transformationsprozessen in Biographien? Es gilt zu prüfen, inwiefern Ricoeurs Narratologie in die empirische Erforschung von Bildungsprozessen im Lebenslauf gewinn-

110 Vgl. Kokemohr, Rainer: *Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden*, S. 35.

111 Vgl. Kokemohr, Rainer: *Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden*, S. 35.

112 Vgl. Grümme, Bernhard: *Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionspädagogik*, Gütersloh und Freiburg i.Br. 2007, S. 306. Im Folg. zit. als: Grümme, Bernhard: *Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionspädagogik*.

bringend integriert werden kann, geht man mit Ricoeur davon aus, dass der Sprache eine zentrale Rolle zukommt, Selbst- und Weltverhältnisse auszudrücken.¹¹³

Schließlich soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit von den Überlegungen Ricoeurs Impulse für die Problematik der Versachkundlichung des Religionsunterrichts zu gewinnen sind. Dies bedeutet, dass bei der Ursachenforschung für Versachlichungstendenzen im Religionsunterricht nicht nur äußere Faktoren, wie etwa eine zunehmende Heterogenität der Schülerschaft, zu bedenken sind, sondern auch die Sprache des Religionsunterrichts, da Ricoeur den Zusammenhang zwischen Sprache und ontologischer Relevanz bzw. Seinsverlust betont, wie noch auszuführen sein wird. Dies ist deshalb auch speziell für religiöse Bildungsprozesse von Bedeutung, weil Ricoeur sich in seinen Untersuchungen auch der religiösen Sprache zuwendet und den Austausch mit der Theologie sucht. Die Relevanz der ricoeurschen Ausführungen zur Hermeneutik religiöser Sprache für religiöse Bildungsprozesse wurde beispielsweise von Hubertus Halbfas in seinem Konzept der Symboldidaktik oder Bert Roebbens narthikalem Lernen erkannt und aufgegriffen. Bei beiden liegt der Fokus auf Ricoeurs Begriff der >Zweiten Naivität<, welchen er in seinem Werk >Symbolik des Bösen< entwickelt, die in eine Philosophie des Symbols eingebettet ist. In seinen Brückenschlägen zwischen Fundamentaltheologie und Religionspädagogik misst auch Jürgen Werbick der Narratologie Ricoeurs eine bedeutende Rolle bei, indem er diese in seine Fundamentaltheologie integriert.¹¹⁴ Ricoeur stellt somit möglicherweise einen zentralen Knotenpunkt für die thematischen Stränge hinsichtlich der Frage nach dem Ankommenkönnen des Fremden, der Versachkundlichungsthematik sowie der Frage nach der empirischen Untersuchung transformatorischer Bildungsprozesse angesichts des Fremden dar.

6.4.2 Der Subjektbegriff bei Ricoeur

Die Frage nach dem Ankommenkönnen des Fremden im Subjekt erfordert die Beantwortung zweier Fragen. Einerseits, auf welchem Wege dieses Ankommen möglich sein soll, andererseits, was unter dem Ziel der Ankunft, namentlich dem Subjekt, zu verstehen ist. Konkret heißt dies, dass der von Ricoeur verwendete Subjektbegriff dargelegt werden muss. Die Beantwortung dieser beiden Fragen muss in wechselseitiger Bezugnahme erfolgen, weil diese bei Ricoeur miteinander verflochten sind. Welchen Begriff vom Subjekt hat Ricoeur, wenn Poetik, konkret Symbole und Metaphern eine zentrale Stellung in seinem Denken eingeräumt wird und diese dem Subjekt zu denken geben, ja für das Subjekt konstitutiv sein können, was noch auszuführen ist. Man könnte zunächst geneigt sein, solch einem Zugang den philosophischen Gehalt abzusprechen, gilt das Symbolische auf der philosophischen Landkarte vielerorts als defizitär gegenüber dem strengen Begriff. Man denke etwa an die Subjektphilosophie Descartes', in welcher alles was für Täuschungen anfällig ist, wie z.B. das Emotionale und Vieldeutige vom Denken abgespalten wird. Man denke an Freud, für den das Symbolische in Beziehung zum Pathologischen zu setzen ist. Symboltätigkeit ist für diesen die Tätigkeit einer krankhaften

113 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, München, 3. Aufl. 2004, S. IV. Im Folg. zit. als: Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher.

114 Vgl. Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten, S. 405–427.

Psyche, wodurch sich nicht verarbeitete unbewusste Konflikte, vornehmlich im Traum, manifestieren. Die symbolischen Ausdrucksformen geben dem Therapeuten zwar Hinweise für Wege der Heilung, sind aber Freud zufolge Ausdruck einer neurotischen Persönlichkeit. Der Raum des dunklen Unbewussten, soll mit der Fackel der Wissenschaft Stück für Stück ausgeleuchtet und durch das Ich erobert werden.¹¹⁵

An dieser Stelle kann keine umfassende Abhandlung über den Stellenwert des Symbolischen in der Philosophiegeschichte geleistet werden, vielmehr sollte anhand weniger Beispiele skizziert werden, inwiefern Ricoeurs Diktum »Das Symbol gibt zu denken«¹¹⁶ scheinbar gegen einen nicht unbedeutenden und bis heute wirksamen Strang der Philosophie, ja des abendländischen Denkens überhaupt, in Opposition zu stehen scheint. Dabei war Ricoeur nicht der erste, der die Bedeutung des Symbols für das philosophische Denken postuliert hat. Man denke hier etwa erneut an den frühen Nietzsche, um nur ein Beispiel zu nennen, der z.B. in seiner Geburt der Tragödie oder den unzeitgemäßen Betrachtungen die Relevanz des Mythos für das Denken hervorgehoben hat. Dessen Unterscheidung zwischen dem apollinischen Prinzip, welchem er den Traum und die Poesie zuordnet und das eine verklärende Wirkung habe und dem Dionysischen, dem Rauschhaften, welchem er eine Berechtigung im Denken wie auch in der Kultur einräumt. Dabei ist das Dionysische bei Nietzsche nicht ohne den Ausgleich des Apollinischen zu denken und das Zusammenspiel beider Prinzipien kann als Versuch der Erweiterung der Ratio verstanden werden. Der Rausch, der die Bindung zum verklärenden Prinzip verliert, kann vernichtend wirken, das Klare und Ordnende, abgetrennt vom Dionysischen, kann Gefahr laufen, das Lebendige, Schöpferische zum Erliegen zu bringen.¹¹⁷ In Ricoeurs Denken lässt sich zwar kein expliziter Verweis auf das Dionysische finden, jedoch unternimmt er den Versuch, »auf das Archaische, auf das Nächtliche, auf das Onirische« im philosophischen Denken zurückzugreifen.¹¹⁸ Neben die Klarheit des Tages, stellt Ricoeur den Traum, als Sinnbild für dasjenige, auf das nicht der helle Schein des Tageslichts fällt, was nicht allein mit dem Licht der Vernunft aufgeklärt oder ausgeleuchtet werden kann.

Wo lässt sich nun Ricoeur mit dieser Art des Denkens philosophisch verorten? Er selbst fühlt sich einer reflexiven Philosophie im Geltungsbereich einer hermeneutisch variierten husserlschen Phänomenologie verpflichtet.¹¹⁹ Unter reflexiver Philosophie versteht Ricoeur »die Denkweise, die sich vom cartesianischen >cogito< herleitet, über Kant und die post-kantische französische Philosophie.«¹²⁰

115 Vgl. Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 10. Vorlesung, in: Ders.: Gesammelte Werke XI, Frankfurt a.M. 1999, S. 171 und Ders.: Die Zukunft einer Illusion, in: Ders.: Gesammelte Werke XIV, S. 362.

116 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg i.Br./München 1971, S. 396. Im Folg. zit. als: Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen.

117 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, § 22, S. 99 und § 25, S. 109.

118 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 396.

119 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (84), 1987, S. 232–253, S. 245. Im Folg. zit. als: Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie.

120 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 245.

»Die philosophischen Probleme, die eine reflexive Philosophie für die radikalsten hält, betreffen die Möglichkeit des Verstehens seiner selbst, als des Subjektes der Tätigkeit des Erkennens, des Wollens, des Bewertens etc. Die Reflexion ist derjenige auf sich selbst gerichtete Akt, durch den ein Subjekt in intellektueller Klarheit und moralischer Verantwortlichkeit das einigende Prinzip der Operationen wieder in Besitz nimmt, in denen es sich zerstreut und als Subjekt vergißt. Das »ich denke«, sagt Kant, »muss alle meine Vorstellungen begleiten können«. In dieser Formulierung erkennen sich alle reflexiven Philosophen wieder«¹²¹

Ricoeurs Bekenntnis zum Cogito beinhaltet zugleich dessen »radikale Umwandlung«.¹²² Er gehört nicht zu denjenigen Denkern, welche die Existenz des Subjekts schlechthin negieren, dieses für eine Illusion halten, weil etwa das, was man als Subjekt bezeichnet, nicht mehr Herr im eigenen Haus sei, weil es durch gesellschaftliche oder unbewusste Faktoren determiniert werde. In dem obenstehenden Zitat wird Ricoeurs Bekenntnis zum reflexionsfähigen Subjekt deutlich. Das Cogito Ricoeurs ist aber nicht mehr das von Descartes. Ricoeur spricht von einem »verletzten Cogito«¹²³. Diese Verletzung, vielleicht auch eine Art von Entthronung, zeigt sich an verschiedenen Stellen und hat mehrere Ursachen. Freuds Entdeckung des Unbewussten, der Nietzsches Entlarvungen des »Ich denke« vorausgegangen waren, zeigen Spuren in Ricoeurs Reflexionsphilosophie, etwa darin, dass dieser eine unmittelbare Zugänglichkeit des Cogito verneint. Die Existenz des Cogitos ist für Ricoeur eine verschattete Existenz. Das Cogito ist nicht über der äußeren und inneren Welt thronend, sondern findet sich im Modus des In-der-Welt-Seins. Daraus folgt, dass die cartesische Spaltung zwischen *Res cogitans* und *Res extensa* überwunden werden muss, damit das Cogito zu sich finden kann. Der Zugang zum Cogito erfolgt nicht mehr unmittelbar, in einer von der Welt abgespaltenen Art und Weise, sondern durch die Welt, wozu auch all das gehört, was zum In-der-Welt-Sein zugehörig ist, wie etwa der Bereich der Gefühle und Emotionen. Ricoeur spricht sich dafür aus, aufzuhören, »die Wirklichkeit mit empirischer Wirklichkeit gleichzusetzen oder was auf dasselbe hinausläuft, Erfahrung mit empirischer Erfahrung gleichzusetzen.«¹²⁴ Sein Anliegen ist dabei kein »Plädoyer fürs Irrationale«.¹²⁵ Bedenkt man die Wirkmächtigkeit des cartesischen Cogito bis in die Gegenwart hinein, etwa in Gestalt eines weit verbreiteten Glaubens an die Unfehlbarkeit von Wissenschaft und Ratio, so stellt Ricoeurs Ansatz eine Art kopernikanische Wende des philosophischen Denkens dar, jedoch in einer Zeit, in der kopernikanische Wenden in der Philosophie nicht mehr die öffentliche Wirkung entfalten wie einst. Kritisch betrachtet, kann Descartes' Denken als ein abendländisches Schisma verstanden werden, im wahrsten Sinne der Bedeutung dieses Begriffes, in dem es zu einer Spaltung zwischen Sein und Denken gekommen ist. Dadurch wurde zwar der Weg für die moderne Wissenschaft und Aufklärung geebnet, jedoch ist zu fragen,

121 Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 245.

122 Vgl. Ricoeur, Paul, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 245.

123 Vgl. Ricoeur, Paul: Eine intellektuelle Autobiographie, in: Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze, übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, S. 35. Im Folg. zit. als: Ricoeur, Paul: Eine intellektuelle Autobiographie.

124 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 244.

125 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 288.

ob das Subjekt durch die cartesische Subjekt-Philosophie nicht einen hohen Preis hierfür zu zahlen hatte und vielleicht noch zu zahlen hat, ebenso dasjenige, was Descartes als *Res extensa* bezeichnet. Im Sinne einer interkulturell-heterotopischen Philosophie, wie sie von Ralf Glitza vertreten wird, soll die cartesianische Philosophie aus einer indischen Perspektive kurz beleuchtet werden, um »die gewohnten Denkbahnen [zu] durchbrechen und für selbstverständlich gehaltene Prämissen infrage [zu] stellen.«¹²⁶

In seinem Reisebericht »Indienfahrt eines Psychiaters« zeichnet Medard Boss die Sichtweise eines indischen Gelehrten auf das westliche Denken in der Nachfolge der cartesianischen Philosophie auf. Für diesen stellt Descartes einen Bruch dar, denn während in der Tradition von Platon und Aristoteles das Staunen Ausgangspunkt des Philosophierens war, wird mit Descartes der Zweifel zur Grundlage der Philosophie und damit »kommt ein Vertrauensbruch allem gegenüber, was überhaupt ist, zum Vorschein, der den Samen einer Gegnerschaft aller gegen alle und alles in sich trägt.«¹²⁷ Und weiter heißt es dort:

»Darum verschlang schließlich im Westen das Ich als denkendes Subjekt die ganze Welt, degradierte sie zu bloßen subjektiven Objektvorstellungen im Inneren des menschlichen Geistes, wo sie dann durch rationale Begriffe in Besitz genommen und in ihrem Verhalten berechnet und vorausbestimmt werden konnten. So glaubte der menschliche Verstand mit den Dingen und aus den Dingen einmal machen zu können, was er wollte.«¹²⁸

Der indische Gelehrte konstatiert eine Art Dialektik der Aufklärung, wenn er davon spricht, dass im Gefolge der neuzeitlichen Subjekt-Philosophie »aus dem ursprünglich griechischen Staunen über das Seiende und dessen Seinkönnen ein Verfallen des Menschen an das Bestaunte geworden, ein sich selbst vergessendes Hereingerissenwerden in die Gegenstände« erfolgt ist.¹²⁹ Die Philosophie Paul Ricoeurs kann als Versuch betrachtet werden, diese Spaltung von Sein und Denken zu überwinden, ohne dabei das Bekenntnis zum »Ich denke« aufzugeben. Ein Weg, dieser Reduktion von Wirklichkeit etwas entgegensetzen, ist für Ricoeur der poetische Diskurs.

»Die poetische Sprache erhält ihr Ansehen aus ihrem Vermögen, in die Sprache Aspekte von demjenigen hineinzutragen, das Husserl *Lebenswelt* und Heidegger *In-der-Welt-Sein* nannte. Von daher verlangt sie sogar von uns, daß wir unseren gewöhnlichen Begriff von Wahrheit neu bilden.«¹³⁰

126 Vgl. Glitza, Ralf: Kulturelle Bildung in der Mitte der Gesellschaft. Zum Spannungsfeld einer interkulturell-hermeneutischen und heterotopisch-differenzmodalen Philosophiedidaktik am Beispiel der Ethik Immanuel Kants und traditioneller konfuzianischer Sittlichkeitskonzeptionen, Bochum/Freiburg 2018, S. 21.

127 Vgl. Boss, Medard: Indienfahrt eines Psychiaters, Freiburg i.Br. 1966, S. 113. Im Folg. zit. als: Boss, Medard: Indienfahrt eines Psychiaters.

128 Boss, Medard: Indienfahrt eines Psychiaters, S. 114.

129 Vgl. Boss, Medard: Indienfahrt eines Psychiaters, S. 114.

130 Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 244.

Hinsichtlich des poetischen Diskurses unterstreicht Ricoeur die Bedeutung des Begriffes »Erfinden«, indem er auf zwei Bedeutungsweisen dieses Begriffes verweist: »entdecken und schaffen«¹³¹. Die Erfindung, die auf den ersten Blick nichts mit der Wirklichkeit zu tun zu haben scheint, ist es, welche ontologische Relevanz entfaltet: »Was die dichterische Rede zur Sprache bringt, ist eine vor-objektive Welt, in der wir schon von Geburt an sind, in die wir jedoch auch unsere eigenen Möglichkeiten entwerfen. Erschüttert werden muß also die Herrschaft des Objekts, um unsere ursprüngliche Zugehörigkeit zu einer Welt sein und sagen zu lassen, die wir bewohnen, die uns also vorausgeht und zugleich von uns geprägt wird.«¹³² Hier zeigt sich die radikale Umkehr der Reflexionsphilosophie Ricoeurs. Während Descartes beispielsweise alles, was für Täuschungen anfällig ist, wie etwa Affekt, Gefühl oder Ästhetik, aus dem Bereich des Denkens verbannt, sieht Ricoeur gerade hier eine Möglichkeit, Denkwege zu eröffnen. In seiner intellektuellen Autobiographie spricht er davon, »dem Cartesianischen und Kantischen *Cogito* als Instanz der Begründung des Wahren den Prozeß gemacht« zu haben.¹³³ Was darunter zu verstehen ist, bedarf der Klärung, zumal die Kritik an dem cartesianischen und kantischen *Cogito* als Instanz der Begründung der Wahrheit auf zwei Aspekte abzielt. Der eine beinhaltet die bereits erwähnte Reduktion der Wirklichkeit auf das rational-empirisch Erfassbare, was eher eine Kritik am cartesianischen als am kantischen *Cogito* darstellt. Der zweite Aspekt, in dem sich Ricoeur von Descartes und Kant distanziert, ist die Idee eines transzendentalen Subjekts, worunter er ein sich transparentes Subjekt versteht, welches als Primat des Erkennens und Handelns agiert.¹³⁴ Ricoeur negiert die Vorstellung eines vorrangigen Subjekts, welches den Ausgangspunkt in Erkenntnisprozessen bildet, jedoch ohne dabei den Begriff des Subjekts aufzuheben. Die Pointe seines Denkens liegt darin, dass das Subjekt nicht Ausgangspunkt, sondern Zielpunkt des Erkenntnisprozesses darstellt. Gleichwohl zählt sich Ricoeur zu den Verfechtern »für die Position des Aussagenden auf der Ebene des Diskurses und jene des Handelnden auf der Ebene der Handlung.«¹³⁵ Den Ausweg aus diesem scheinbaren Paradox nimmt Ricoeur dadurch, dass er zwei Modi des Subjekts unterscheidet, die Selbigkeit und die Selbstheit. Während Selbigkeit das objektivierbare Subjekt des Sprechens und Handelns bezeichnet, meint Selbstheit ein Subjekt, das zwar »nicht substantiell und nicht unveränderlich, aber dennoch für sein Sagen und Tun verantwortlich ist.«¹³⁶ Ricoeur schreibt den Subjektbegriff nicht einfach ab, sondern differenziert diesen vielmehr qualitativ, sodass auch das Subjekt, welches nicht im Modus der Eigentlichkeit existiert, spricht, denkt und handelt, dennoch als selbiges identifiziert werden kann. Der Einfluss Heideggers auf Ricoeurs Denken wird an dieser Stelle erkennbar, wenn das Selbst in der Bedeutung von Selbstheit ein zu Findendes ist. Man denke hier an den Begriff der »Verfallenheit« das für Heidegger den Ausgangspunkt des In-der-Welt-Seins darstellt.¹³⁷ Das In-der-Welt-

131 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 289. Vgl. auch: Ders.: Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung, München 1988, S. 127. Im Folg. zit. als: Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung I.

132 Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 289.

133 Vgl. Ricoeur, Paul: Eine intellektuelle Autobiographie, S. 70.

134 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 251

135 Vgl. Ricoeur, Paul: Eine intellektuelle Autobiographie, S. 71.

136 Vgl. Ricoeur, Paul: Eine intellektuelle Autobiographie, S. 72.

137 Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 175.

Sein beginnt Heidegger zufolge im Modus der Uneigentlichkeit. Heideggers Frage nach dem *Wer des Daseins* kommt zu dem Ergebnis, dass dieses nicht bei einem Selbst, sondern im »Man«, einer anonymen Masse beginnt, welche zunächst das Sein im Denken, Handeln, bis hin zum Geschmack, bestimmt.

»Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die >Welt< verfallen.«¹³⁸

Legt man hier Ricoeurs Subjektbegriff an, so lässt sich von Selbigkeit, nicht von Selbsttheit sprechen. Das Subjekt als Selbsttheit muss hingegen erst im Laufe des Daseins gewonnen werden. Der Ort des Selbst-Seins ist jedoch nicht jenseits der Welt, sondern weiterhin in der Welt. Ricoeur spricht von einer »Rückkehr des Selbst zu sich selbst. Aber das Selbst kehrte erst am Ende einer weiten Reise zu sich selbst zurück. Und es kehrte >als ein Anderer< zurück.«¹³⁹ Das Subjekt ist hier zugleich Ausgangspunkt als auch Ziel, bedenkt man Ricoeurs Unterscheidung zwischen Selbigkeit und Selbsttheit. An dieser Stelle sei noch einmal an Grümmes Rede von der Nicht-Korrelierbarkeit des Subjekts mit sich selbst erinnert, welche in Bezug zu diesem Subjektverständnis gesetzt werden kann. Man findet hier eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Ankommenkönnens des Fremden im Subjekt, in der das Subjekt nicht statisch begriffen wird, sondern sich dynamisch durch das Fremde herausfordern lässt, sich auf den Weg zu sich selbst im Sinne von Selbsttheit aufzumachen. Durch die irritierende Kraft des Andersartigen, können Ricoeur zufolge auch Subjektivierungsprozesse im Sinne von Selbsttheit in Bewegung gesetzt werden, wobei nun zu zeigen wird, wie das Andersartige diese Wirkung entfalten und in einem Subjekt ankommen kann, das noch selbst zu sich unterwegs ist. Ricoeur legt dabei das Augenmerk auf die Frage, auf welchem Weg dies erfolgen kann. Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt Ricoeur zufolge in der Sprache.

»Es gibt kein Verständnis von sich selbst, das nicht durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt wird; das Verständnis von sich fällt in letzter Instanz mit der Interpretation zusammen, die auf diese vermittelnden Begriffe angewandt wird.«¹⁴⁰

Ricoeur geht dabei nicht davon aus, dass Sprache bloß Abbild von Wirklichkeit sei, sondern vielmehr Wirklichkeit erweitern, ja schaffen kann.

6.4.3 Ricoeurs Hermeneutikbegriff

Die Mittlerrolle der Sprache zwischen Selbst und Welt wird in seinem dreibändigen Werk *Zeit und Erzählung* weiter ausdifferenziert, in welchem Ricoeur drei Formen von Sprache unterscheidet: Präfiguration, Konfiguration und Refiguration. Die Präfiguration ist der Ausgangspunkt der sprachlichen Vermittlung zwischen Selbst und Welt, es sind die sprachlichen Ausdrucksformen, in die wir hineingeboren werden, die bereits da sind, bevor wir sind und von denen aus wir den ersten Zugang zu Welt- und

138 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 175.

139 Vgl. Ricoeur, Paul: *Eine intellektuelle Autobiographie*, S. 73.

140 Ricoeur, Paul, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, S. 248.

Selbst gewinnen können. Es bleibt jedoch nicht bloß bei der Verwendung dieser Präfigurationen, vielmehr führt das In-der-Welt-Sein auch zur Neu- und Umgestaltung der gegebenen Sprache, worunter Ricoeur Konfiguration versteht. Der Zugang zur Welt durch das sprachlich Vorgegebene, ermöglicht Ricoeur zufolge zugleich, diesen zu erweitern, vielleicht sogar auch zu sprengen und dadurch auch Neues ankommen lassen zu können. Erweiterungen des Welt- und Selbstverhältnisses gehen wechselseitig einher mit der Erweiterung und Neugestaltung von Sprache.¹⁴¹ Die Refiguration ist im gewissen Sinne das Ankommenkönnen der Konfiguration bei einem Anderen, wobei Ricoeur dies als ein Spezifikum von Schriftkulturen sieht. Zwar können auch mündlich artikulierten Konfigurationen von Sprache beim Anderen Eingang finden, jedoch könne dies nicht in gleichem Umfang, in der gleichen Qualität erfolgen wie angesichts eines schriftlich gestalteten Textes.¹⁴² Es ist die besondere Eigenheit des Textes, dass er eine zeitliche und inhaltliche Distanzierung zwischen Autor und Leser, sowie eine vom Autor losgelöste Befassung mit einem Text ermöglicht. Das geschriebene Werk entzieht sich der Verfügungsgewalt des Autors und übergibt diesen zugleich dem Leser, welchem die Aufgabe der Refiguration obliegt, was nach Ricoeur weder auf eine Rekonstruktion des Willens des Autors noch auf beliebige Konstruktionen des Lesers abzielen darf.¹⁴³ Die Textwelt, die durch den Leser zu refigurieren ist, bietet gleichsam einen neuen Welt- und Selbstzugang und kann dadurch neue Denk- und Handlungsräume erschließen, was über den Umweg der Konfigurationen eines anderen erfolgt. Nicht nur die primär eigenen Erfahrungen bilden einen Zugang zur Welt, sondern auch die textlich konfigurierten Erfahrungen eines Anderen, die refiguriert werden können, vermögen dies zu tun. Sein Verständnis vom Begriff des Selbst angesichts eines Textes bringt Ricoeur folgendermaßen zum Ausdruck:

»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 – vom Text dazu eingeladen wird, Leser seiner selbst zu werden.«¹⁴⁴

»Sich verstehen bedeutet, sich *vor dem Text* zu verstehen und von ihm die Bedingungen eines Selbst zu erhalten, das ein anderes ist als das Ich, das sich an die Lektüre macht.«¹⁴⁵

An dieser Stelle drängt sich die hermeneutische Frage nach den Möglichkeiten und Wegen des Textverständnisses auf. Ricoeur versteht sich selbst der Tradition der Hermeneutik verpflichtet, jedoch zieht seine Neuausrichtung des Subjektbegriffs Konsequenzen für sein Verständnis von Hermeneutik nach sich. Ricoeur konzipiert eine Hermeneutik, welche »vom Primat der Subjektivität befreit ist«, worunter das Primat der Subjektivität des Autors und des Lesers zu verstehen ist.¹⁴⁶ Die Subjektivität des Autors, die

141 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. II f.

142 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 250.

143 Vgl. Ricoeur, Paul: Philosophie und theologische Hermeneutik, in: Ders./Jüngel, Eberhard (Hgg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Sonderheft der Evangelischen Theologie, München 1974, S. 24–45, S. 28f. Im Folg. zit. als: Ricoeur, Paul: Philosophie und theologische Hermeneutik.

144 Ricoeur, Paul: Eine intellektuelle Autobiographie, S. 69.

145 Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 249.

146 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 251.

sich beispielsweise in dessen Intention zeigen kann, ist aufgrund der Distanz zu seinem Werk nicht mehr unmittelbar gegeben, sondern ist zur hermeneutischen Aufgabe geworden. Aber auch die Subjektivität des Lesers ist nach Ricoeur nicht transparent, nicht Ausgang des hermeneutischen Prozesses, sondern dessen Zielpunkt.¹⁴⁷ Um zu erläutern, was Ricoeur unter Hermeneutik versteht, kann es hilfreich sein, einen Blick darauf zu werfen, was er darunter nicht versteht. Ricoeur lehnt es ab, Hermeneutik als »das Zusammenfallen zwischen dem Genius des Lesers und dem Genius des Autors zu definieren«, was er als »romantische Illusion« bezeichnet.¹⁴⁸ Der Text wird gegenüber seinem Autor autonom, was Ricoeur zufolge als Verfremdung bezeichnet werden kann.

»Diese Verfremdung ist nicht nur das, was das Verstehen besiegen muß, sondern auch das, was dieses bedingt. Somit sind wir nun in der Lage, zwischen Objektivation und Interpretation ein weit weniger gespaltenes und folglich weit zusammenhängenderes Verhältnis zu sehen, als es die romantische Tradition angenommen hatte.«¹⁴⁹

Auch wenn die Zugänglichkeit zur Urintention eines Werkes und dessen Schöpfer, durch Überbrückung des zeitlichen und kulturellen Grabens zwischen Werk und Rezipienten von Ricoeur negiert wird, bedeutet dies nicht, dass die Umstände der Textentstehung dadurch irrelevant würden. Es gilt diese zu beleuchten, um sich einem besseren Verständnis von Autor und Werk anzunähern, jedoch ohne den Anspruch, sich diese dadurch gänzlich verfügbar machen zu können, ohne die Vorstellung, durch die Rekonstruktion der Intention des Autors eines Werkes, das Werk umfassend erfasst zu haben.¹⁵⁰

Welches Ziel verfolgt nun aber Ricoeur mit seinem Verständnis von Hermeneutik?

»Meiner Auffassung nach besteht sie darin, in dem Text selber einerseits die innere Dynamik zu untersuchen, die die Strukturierung des Werkes leitet, und andererseits das Vermögen des Werkes, über sich selbst hinauszudeuten und eine Welt zu schaffen, die wirklich die >Sache< des Textes sein würde. Die innere Dynamik und das äußere Hinauszudeuten bilden das, was ich die Arbeit des Textes nenne. Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, diese doppelte Arbeit des Textes zu rekonstruieren.«¹⁵¹

Wenn das Erfassen der Grundintention eines Werkes für den Leser nicht mehr für möglich gehalten wird, könnte man annehmen, dass Ricoeur eine Rezeptionsästhetische Position vertritt, in welcher die subjektiv-affektive Wirkung eines Werkes auf den Rezipienten vordergründig wäre. An dieser Stelle wird deutlich, dass Ricoeurs Verständnis von Hermeneutik nicht mit dem der Rezeptionsästhetik gleichzusetzen ist. Dies würde das Subjekt des Rezipienten zu sehr in den Vordergrund stellen und die dem Werk immanenten Strukturen und Dynamiken, die durch den hermeneutischen Prozess zu beleuchten sind, vernachlässigen.

147 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 250.

148 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 250f. Vgl. auch: Ders.: Die lebendige Metapher, S. 214f.

149 Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 29.

150 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 250.

151 Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 251.

Auf der anderen Seite lehnt Ricoeur zugleich »mit demselben Nachdruck einen Rationalismus der Erklärung ab«, worunter er »die positivistische Illusion einer Objektivität des Textes, die auf sich selbst beschränkt und von jeglicher Subjektivität des Autors und des Lesers unabhängig ist,« versteht.¹⁵² Ricoeur versucht, die Subjektivität des Autors und des Lesers, befreit von ihrem Anspruch auf deren Primat, zusammenzuführen: Die Welt des Autors und des Textes mit der Welt des Lesers sowie der äußeren Wirklichkeit, welche jedoch nicht als Nachzuahmende zu begreifen ist, sondern eine zu Verwandelnde. Es ist die Wirkung eines Textes auf ein im Werden begriffenes Subjekt, die in diesem Verständnis von Hermeneutik eine zentrale Position einnimmt und zugleich wird hier durch Reflexion und Analyse verhindert, dass das Werk bloß einer Empfindung des Rezipienten unterliegt, ohne dabei die Wirkung durch den Anspruch eines objektiven Zugangs zum Werk im Keim zu ersticken.

»Ein Werk interpretieren heißt die Welt entfalten, auf die es sich kraft seiner >Disposition<, seiner >Gattung< und seines >Stiles< bezieht.«¹⁵³

Ricoeur rückt von der Absicht ab, das Werk wie es gemeint war zu suchen, sondern eher mittels der hermeneutischen Methode die Wirkung, welche von einem Werk ausgehen kann, zutage zu fördern und zugleich in die Reflexion einzubinden. Dies bedeutet nicht, dass historisch-kritisches Wissen hierbei obsolet würde. Es kann durchaus hilfreich dabei sein, überhaupt erst einen Zugang zum Werk zu erhalten, gleichwohl kann es den Zugang zum Werk auch versperren, wenn es nur so verstanden wird, dass es bloß einen Denkweg zulässt, den des Nach-Denkens. Die nach Ricoeur niemals gänzlich zu rekonstruierende Intention des Schöpfers eines Werkes, da beispielsweise auch der schöpferische Vorgang über das dem Schöpfer Bewusste hinausgeht, darf der Wirkung eines Werkes nicht im Wege stehen. »Dieser oft unmöglichen, immer irreführenden Suche nach einer hinter dem Werk verborgenen Intention setze ich eine Suche nach der vor dem Werk entfalteten Welt entgegen.«¹⁵⁴

Der Text ist für Ricoeur autonom gegenüber seinem Verfasser, aber auch gegenüber den soziologischen Entstehungsfaktoren. Denn das, was ein literarisches Werk ausmacht, liegt nicht der Rekonstruktion der Intention des Autors oder den soziologischen Hintergründen zugrunde, sondern in deren Überschreitung.

»Für ein literarisches Werk ist es wie für jedes Kunstwerk überhaupt wesentlich, die psycho-sozialen Bedingungen seines Entstehens zu transzendieren und sich so für eine nicht begrenzbar Folge von Kenntnisnahmen zu öffnen, die ihrerseits in unterschiedlichen sozio-kulturellen Zusammenhängen stehen. Kurz, der Text muß sich, sowohl unter soziologischem wie unter psychologischem Gesichtspunkt, aus seinem Kontext lösen lassen, um sich in einer neuen Situation wieder in einen neuen Kontext einfügen zu lassen; eben dies tut der Akt des Lesens.«¹⁵⁵

Das Ankommenkönnen eines Werkes besteht demnach nicht in der Identität zwischen Intention und Rezeption, sondern in der schöpferischen Begegnung zwischen einem

152 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 252f.

153 Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 214.

154 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 215.

155 Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 28.

Werk und dem Rezipienten, wobei Rezipient nicht mehr der geeignete Begriff ist, da das Empfangen nach diesem Verständnis die Mitwirkung des Empfangenden erfordert, diese Hermeneutik ist produktiv.¹⁵⁶ Pierre Gisel bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: »Verstehen heißt weder wiederholen noch übersetzen, sondern hervorbringen.«¹⁵⁷

An dieser Stelle distanziert sich Ricoeur von der Hermeneutik Gadamers, der in der Verfremdung zwischen der Intention des Verfassers im Kontext seiner soziologischen Entstehungsbedingungen und der Rezeption des Lesers in seinem jeweiligen sozio-kulturellen Kontext einen Verfall sieht. Für Ricoeur hingegen ist es ein Gewinn, wenn »die Welt des Textes die Welt des Autors zerbrechen lassen« kann, weil dadurch »die Sache des Textes« zu gewinnen sei.¹⁵⁸ Diese Verfremdung ist keine nachträglich erzeugte, sondern resultiert aus der Natur des Textes, welches sich vom Autor löst. Ricoeur misst dieser Verfremdung zentrale Bedeutung für das Verstehen-können oder anders ausgedrückt, für das Ankommenkönnen des Anderen bzw. Fremden bei, wobei Fremdheit und Verstehen in einem dialektischen Verhältnis zueinanderstehen.

»Die *Verfremdung* ist nicht nur das, was das Verstehen besiegen muß, sondern auch das, was dieses bedingt. Somit sind wir nun in der Lage, zwischen *Objektivation* und *Interpretation* ein weit weniger gespaltenes und folglich weit zusammenhängenderes Verhältnis zu sehen, als es die romantische Tradition angenommen hatte.«¹⁵⁹

Ricoeurs Hermeneutik bricht wie zuvor bereits erwähnt in einem weiteren Punkt mit Descartes' Cogitobegriff. Die Spaltung zwischen *Res cogitans* und *Res extensa*, die auch die Abspaltung des Emotionalen bzw. Affektiven von der Ratio nach sich zieht, wird von Ricoeur nicht nur abgelehnt, er geht sogar so weit, dem Affektiven und dem Fiktionalen erkenntnistheoretische Bedeutung beizumessen und einen Wahrheitsanspruch zuzusprechen, was der Vorstellung widerspricht, Wirklichkeit mit empirischer Wirklichkeit gleichzusetzen.¹⁶⁰

Diesbezüglich wäre es möglicherweise naheliegend, Ricoeurs Konzeption von Hermeneutik in die Nähe von Dilthey zu stellen, der zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, zwischen Erklären und Beschreiben differenziert. Der Erkenntnisweg der Geisteswissenschaften ist Dilthey zufolge von dem der Naturwissenschaften zu unterscheiden.¹⁶¹ Diese Unterscheidung zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, zwischen Erklären und Verstehen, lehnt Ricoeur jedoch ab und versucht, sie durch eine Synthese beider Zugänge zu überwinden.

156 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 241.

157 Gisel, Pierre: Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken, in: Ricoeur, Paul/Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S. 5–23, S. 13. Im Folg. zit. als: Gisel, Pierre: Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken.

158 Vgl. Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 28.

159 Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 29.

160 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 244.

161 Vgl. Dilthey, Wilhelm: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. V, 8. Auflage, Göttingen 1990, S. 139–241, S. 139.

»Man kann >Erklären< und >Verstehen< nicht mehr als Gegensatz begreifen; die >Erklärung< ist nun vielmehr der verbindliche Weg des >Verstehens<.«¹⁶²

Ricoeur geht es um eine Verknüpfung der Reflexion mit dem, was man unter In-der-Welt-Sein versteht, etwa Gefühl und Affekt, was bei Ricoeur über den Weg der symbolischen Ausdrucksformen wie etwa Mythos, Metapher oder Poesie möglich ist. Für ihn ist »das Gefühl nicht minder ontologisch als die Vorstellung«, sodass beispielsweise der Dichtung, welche in einer gewissen Nähe zum Inneren, zur Gefühlswelt steht, ebenfalls ein Wahrheitsanspruch zuzusprechen sei. Gehört das Innere zum Dasein, kann es nicht aus dem Bereich des Denkens ausgeschlossen werden.

»Muß man damit nicht auch auf den Gegensatz zwischen einer nach >außen< gewandten Rede, die eben die der Beschreibung wäre, und einer nach >innen< gewandten verzichtet, die nur eine Stimmung gestaltete, um sie ins Hypothetische zu erheben?«¹⁶³

Es ist hier nicht die objektivierbare Wahrheit gemeint, sondern die Wahrheit der Fiktion, die durch semantische Impertinenz Wirklichkeit erschließt und neue Denkräume schafft.¹⁶⁴

»Tatsächlich verdanken wir den Werken der Fiktion zum großen Teil die Erweiterung unseres Existenzhorizontes.«¹⁶⁵

Hierbei muss noch einmal betont werden, dass diese Art der Wahrheit für Ricoeur nicht minderwertiger ist als die empirische Wahrheit. Die Wahrheit der Fiktion ist nicht so zu verstehen, als wäre es eine Wahrheit in Anführungsstrichen, eine Wahrheit zweiter Klasse. Das Erschließen von Wirklichkeit durch fiktionale, impertinente Sprache ist für ihn eine ernsthafte Angelegenheit, da hier ein Wirklichkeitsverständnis überschritten wird, das Wirklichkeit mit empirischer Messbarkeit gleichsetzt.

6.4.4 Symbole geben zu denken

Es wurde bereits dargelegt, dass es für Ricoeur die Sprache ist, welche in besonderer Weise dafür geeignet ist, einerseits Zugänge zur Welt und zum Selbst zu schaffen und andererseits diese zu verändern. Dabei ist es nicht allein die Sprache des exakten Begriffes, sondern die polyvalente Sprache der symbolischen Formen, die für Ricoeur neue Denkräume eröffnen kann, wozu er sowohl den Mythos wie auch Metaphern und Poesie zählt, welche in einem Verwandtschaftsverhältnis stehen, dadurch dass sie mittels der Sprache und mittels semantischer Impertinenzen auf etwas anderes verweisen als sie bezeichnen und dabei polyvalent sind. Der Unterschied zwischen Metapher und Symbol liegt für Ricoeur darin begründet, dass Symbole »im gemeinsamen symbolischen Grund der Menschheit verwurzelt«¹⁶⁶ sind, während Metaphern eher das Werk eines Einzelnen sind, auch wenn hierbei die Grenze zum kollektiven Symbol fließend ist.

162 Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 30.

163 Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 289.

164 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 225f.

165 Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Bd. I, S. 127.

166 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 249.

Was das Symbol vom Zeichen unterscheidet, ist die Undurchsichtigkeit und Uner-schöpflichkeit des Ersten.¹⁶⁷

Die Poesie pflegt den Umgang mit beiden Arten symbolischer Ausdrucksformen, der Mythos enthält so genannte archetypische Symbole. Ricoeur betont immer wieder, dass symbolische Formen niemals isoliert zu betrachten sind, sondern hierfür mindestens den Rahmen eines Satzes bedürfen, besser noch eines Gedichtes oder einer Erzählung, wo sie in ein »Metaphernnetz« hineingeknüpft sind.¹⁶⁸ Die Möglichkeit, neue Denk- und Handlungsräume durch symbolische Ausdrucksformen zu eröffnen, verdankt sich Ricoeur zufolge ihrer »semantischen Impertinenz«¹⁶⁹, wobei er sich von dem Metaphernbegriff von Aristoteles distanziert. Für Aristoteles ist eine gute Metapher in der Ähnlichkeit zwischen dem bezeichnenden Bild und dem bezeichneten Gegenstand begründet.¹⁷⁰ Für Ricoeur ist hingegen das Aufbrechen der eigentlichen Bedeutung der Gegenstände durch das Zusammenführen dessen, was scheinbar nicht zusammenpasst, was gemäß der Regeln der Sprache impertinent ist, wesentlich für lebendige Metaphern.

»Die Metapher scheint also eine Bearbeitung der Sprache zu sein, die darin besteht, den logischen Subjekten Prädikate zuzuschreiben, die nicht zu ihnen passen.«¹⁷¹

Worin besteht nun aber die Bedeutung der Metapher für Denkprozesse oder gar deren »ontologische Relevanz«¹⁷², von der Ricoeur spricht und wie werden diese wirksam? Zunächst ist ein Rezipient notwendig, in welchem durch den »semantischen Schock«, der durch die Impertinenz der symbolischen Ausdrucksformen erzeugt wird, neue Denkräume entstehen können.

»Dann muß man aber den semantischen Mechanismus der Metapher, nämlich das Entstehen einer neuen Bedeutung auf den Trümmern der Prädikation, die den gewöhnlichen lexikalischen Regeln entspricht, begriffen haben, um zu verstehen, daß dieser andere Sinn eine andere Dimension der Wirklichkeit aufdeckt und damit eine neue Deutung der Welt und unserer selbst freisetzt.«¹⁷³

Es muss dazu gesagt werde, dass die Lebensdauer symbolischer Ausdrucksformen wie etwa der Metapher, begrenzt ist. Deren semantische Impertinenz und die damit verbundene Möglichkeit, neue Denkräume zu erschließen, kann schnell durch Gewöhnung aufgerieben werden, wenn etwa lebendige Metaphern in den allgemeinen Wortschatz eingehen und dadurch im Laufe der Zeit zur toten Metapher werden, die aber auch, etwa durch Verfremdung oder Dekontextualisierung, wieder belebt werden können.¹⁷⁴

167 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 22f.

168 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 234. Vgl. auch. Ders.: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 240.

169 Vgl. Ricoeur, Paul: Biblische Hermeneutik, in: Harnisch, Wolfgang: (Hg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, 248–339, S. 286.

170 Vgl. Aristoteles: Poetik, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982, 1459 a 4–8, S. 73–77.

171 Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 240.

172 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 253.

173 Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. Vlf.

174 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 269.

An dieser Stelle soll auch die Frage nach der Referenz von Begriff und bezeichneten Gegenstand bzw., auf einer abstrakteren Ebene, Begriff und Sinn aufgegriffen werden. In der Regel beziehen sich Begriffe auf bereits bekannte Referenzbereiche, sodass die Verwendung bestimmter Begriffe mit bestimmten etablierten Bedeutungen korrespondieren. Wie verhält es sich aber mit Bereichen, die neu, ja fremd sind, die bisher im eigenen Bezugssystem nicht vorhanden waren? Wie verhält es sich mit Erfahrungen, für die man noch keine Begriffe hat, um noch einmal die Frage nach dem Ankommenkönnen des Fremden im Subjekt aufzugreifen? Für Ricoeur zeigt sich genau an dieser Frage die Relevanz des symbolischen bzw. poetischen Diskurses, durch welche das Erschließen bisher unzugänglicher Bereiche möglich wird, dadurch, dass dieser einen neuen Referenzbereich schafft, der auf den bereits bekannten Referenzen aufbaut und diese zugleich transzendiert.

»Dieser schon konstituierte Sinn wird von seiner Verankerung in einem ersten Referenzbereich abgelöst und in den neuen Referenzbereich projiziert, dessen Konfiguration nun mit seiner Hilfe hervortritt. Diese Übertragung aus einem Referenzbereich in den anderen setzt jedoch voraus, daß dieser Bereich, ohne artikuliert zu sein, in gewisser Weise schon vorhanden ist und eine Anziehungskraft auf den schon konstituierten Sinn ausübt, um ihn von seiner ursprünglichen Verankerung loszureißen.«¹⁷⁵

Es ist also die Erfahrung eines neuen, noch nicht artikulierten Sinns oder die Erfahrung einer unfassbaren Erfahrung, etwa des Einbruchs des Anderen, die nach Ausdruck strebt. Dessen Artikulation erfolgt >auf den Trümmern der bisherigen Prädikation<. Dadurch, dass die bekannte Referenz eines oder mehrerer Begriffe aufgelöst wird, etwa durch das Zusammenbringen von Begriffen, die scheinbar nicht zueinander passen, wird eine Spannung und eine neue Referenz erzeugt. Das Ankommenkönnen des Neuen bzw. des Fremden ist Ricoeur zufolge nur mithilfe des Bekannten möglich, jedoch in einer Art und Weise, in der das Bekannte selbst fremd wird und dabei dennoch die bisherige Referenz nicht eliminiert, sondern von dieser ausgehend neue Referenzen und neue Erfahrungen, neue Wirklichkeitsbereiche erschließt. Ein zentraler Gedanke Ricoeurs bezüglich symbolischer Formen, insbesondere der Metapher, ist das Einbeziehen der Kopula >sein<. Diese ist wesentlicher Bestandteil einer metaphorischen Aussage, indem es selbst eine metaphorische Qualität besitzt, dadurch dass es dort zugleich >Sein und Nicht-Sein< ausdrückt. »Sein-wie heißt sein *und* nicht sein.«¹⁷⁶ Die wörtliche Bedeutung einer Metapher, eines Symbols muss als >nicht sein< verstanden werden, das *sein* bezieht sich auf den neuen Referenzbereich, das aufgrund der Polyvalenz symbolischer Sprache, sich einer eindeutigen Übersetzung widersetzt.

Die produktive Spannung in Ricoeurs Philosophie ist in dem Versuch begründet, das Schöpferische, Affektive und Polyvalente des Symbols mit der Klarheit des reflexiven Denkens zusammenzubringen. Gewiss wäre es auch denkbar, Symbole allegorisch zu deuten und diese durch Eindeutigkeit zu ersetzen. Damit wäre aber auch zugleich ihr schöpferisches Potenzial vertan. Eine allegorisierende Interpretation symbolischer

175 Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 278f.

176 Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 290.

Ausdrucksformen, sei es eine Metapher, ein Gedicht oder ein Mythos, käme ihrer Vernichtung gleich. Ricoeur schlägt hier einen anderen Weg ein, der nicht durch eine allegorische Deutung des Mythos dessen philosophischen Gehalt herauschälen möchte, sondern umgekehrt, von der symbolischen Ausdrucksform, etwa dem Mythos, das Feld der Philosophie zu erweitern versucht, wo Philosophie sich vom Mythos belehren lassen kann und der Bereich der Reflexion eine Erweiterung erfährt.¹⁷⁷

Jürgen Werbick formuliert die Relevanz der Metaphern, in Anlehnung an Ricoeur, folgendermaßen: »Aber hat das überschreitende Reden der Metapher nicht gerade darin seinen Sinn, daß es mehr zur Sprache bringen kann als die definierten, auf bestimmte Merkmale festgelegten und die Wahrnehmung auf sie festlegenden Begriffe; daß es im Anschaulich-Bildhaften unendlich treffend, >eigentlich< spricht und deshalb auch nicht ohne Inkaufnahme eines semantischen Verlustes >übersetzt< werden kann?«¹⁷⁸ Für Ricoeur stellt eine allegorische Interpretation symbolischer Ausdrucksformen bereits eine Hermeneutik dar, während das Symbol jedoch der Hermeneutik vorauszugehen habe.

»[...] und dies, weil das Symbol seinen Sinn im Durchscheinen auf ganz andere Weise gibt, als es durch Übersetzung geschieht; man könnte eher sagen, daß es ihn wachruft, daß es auf ihn anspielt im Sinne des griechischen αἰνιττεσθαι (von dem das Wort Enigma, Rätsel, kommt). Es gibt den Sinn in der verhangenen Durchsichtigkeit des Rätsels und nicht der Übersetzung. Die *Sinngebung kraft des Durch-scheins* im Symbol stelle ich also der Interpretation durch Übersetzung der Allegorie gegenüber.«¹⁷⁹

Ricoeur plädiert für den Weg »einer schöpferischen Sinninterpretation, treu dem Antrieb, der Sinn-*gabe* des Symbols und treu zugleich dem Schwur des Philosophen, der ihn darauf verpflichtet, alles zu verstehen.«¹⁸⁰

Dieser Schwur des Philosophen, von dem Ricoeur spricht, ist auch hier in der kritischen Distanz zum cartesianischen Cogito verortet, dadurch, dass Ricoeur dieses als Ausgangspunkt des Denkens negiert oder anders formuliert, diesen Ausgangspunkt als etwas betrachtet, das erst zu finden ist.¹⁸¹ Hierbei kann auch dem Symbol eine Bedeutung beigemessen werden, wodurch Ricoeurs Ausspruch, »Das Symbol gibt zu denken«¹⁸² auch so verstanden werden kann, dass das Symbolische Teil des Fundaments des Denkens bilden kann, »denn um auf den Anfang zuzugehen, muß das Denken zuvor in der Fülle der Sprache wohnen.«¹⁸³

Ricoeur fährt dabei ein Stück weit im geistigen Fahrwasser Friedrich Nietzsches, wenn er nicht nur der Metapher die Fähigkeit zur geistigen Innovation zuspricht, sondern auch dem Mythos, von welchem die Philosophie Belehrung erfahren kann, was auf

177 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 398 und 404.

178 Werbick, Jürgen: *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, S. 66. Im Folg. zit. als: Werbick, Jürgen: *Bilder sind Wege*.

179 Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 24.

180 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 396.

181 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 396.

182 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 396.

183 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 396.

den ersten Blick als philosophische Impertinenz erscheinen mag, sodass hier eine Erklärung von Ricoeurs Mythosbegriff eingeschoben werden muss.¹⁸⁴

6.4.5 Die Aktualität des Mythos

Versteht man den Mythos als Ausdruck eines vergangenen Bewusstseins, welches mit einem modernen, durch Wissenschaft und Technik bestimmten Bewusstsein nicht mehr vereinbar ist, wie es etwa Bultmann formuliert, so scheint Ricoeurs Anliegen auf den ersten Blick als äußerst unzeitgemäß. Daher ist ein zweiter Blick auf Ricoeurs Mythosbegriff notwendig. Der Schlüssel, mit dem es Ricoeur gelingt, die Aktualität des Mythos aufzuzeigen, ist dessen Unterscheidung zwischen 1. und 2. Naivität. Während man in der 1. Naivität den Mythos als historisches Ereignis begreift, wie etwa in früheren Stadien des menschlichen Geistes oder auch in der Kindheit, wo zugleich eine Unmittelbarkeit des Glaubens gegeben ist, folgt das, was Ricoeur unter 2. Naivität versteht, einer Phase der Entmythologisierung. In dieser Phase wird der Mythos als historische Tatsache entzaubert, worin eine gewisse Überschneidung mit Bultmanns Programm der Entmythologisierung zu finden ist. Doch während für Bultmann der Mythos durch die Entmythologisierung zugunsten des Kerygmas herabgewertet wird, im gewissen Sinne vergleichbar mit dem Bild von der Schale und dem Kern, wird der entmythologisierte Mythos für Ricoeur wieder relevant.

Den Begriff der Naivität verwendet Ricoeur in einer zweifachen Bedeutung. Einerseits kann es graduell verstanden werden, im Verhältnis zu einem aufgeklärten Zustand, wodurch der Naivität ein defizitärer Charakter zugesprochen wird. So bezeichnet die erste Naivität etwa ein vorkritisches Selbst- und Weltverhältnis, in dem z.B. der Mythos in seiner Autorität der Weltdeutung ungebrochen ist. Gleichzeitig kann bei Ricoeur eine positive Konnotation dieses Begriffes ausgemacht werden. Naivität wird dann weniger als Defizit begriffen, sondern eher als ein Vorzug verstanden, in der eine vorkritische Unmittelbarkeit zum Ausdruck kommt, ein rousseauscher Naturzustand, das Paradiesische vor dem Kosten der Früchte des Baums der Erkenntnis, aus welchem der Mensch durch Zuwachs an Wissen vertrieben wurde.¹⁸⁵ Es ist hier der Blick von zwei verschiedenen Standpunkten aus, zwischen denen Ricoeur wechselt und der den Naivitätsbegriff prägt. Ungeachtet dessen steht für Ricoeur fest, dass eine Rückkehr zur 1. Naivität nicht möglich ist.

»Soll das heißen, daß wir in die erste Naivität zurückgelangen könnten? Keineswegs. Auf jeden Fall ist etwas verloren, unrettbar verloren: die Unmittelbarkeit des Glaubens. Aber wenn wir nicht mehr mit dem uranfänglichen Glauben in der großen Symbolwelt des Heiligen leben können, so können wir Heutige doch in der Kritik und durch sie einer zweiten Naivität zustreben.«¹⁸⁶

184 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 396.

185 Bedenkt man, dass die Mehrzahl der Mythen eine Abkehr des Menschen von einer göttlichen Ordnung thematisiert, so erhält auch die erste Naivität bereits den Charakter eines Bruchs.

186 Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 399.

Der Verlust der 1. Naivität ist zugleich Gewinn und Verlust. Der Verlust der Unmittelbarkeit ist aber auch so zu verstehen, dass uns der Mythos nur noch als Mythos begegnen kann, d.h. Im Bewusstsein seiner Gattung.¹⁸⁷

Es geht Ricoeur um eine »Wiederbelebung der Philosophie im Kontakt mit den Grundsymbolen des Bewusstseins«¹⁸⁸ und damit einhergehend um eine Wiederbelebung des Seins des modernen Menschen. Denn während es für Bultmann der technische und wissenschaftliche Fortschritt ist, welcher zur Entzweiung mit dem Mythos führt, sieht Ricoeur gerade im Mythos die Chance, der durch den technischen Fortschritt begünstigten Seinsvergessenheit, der Entzweiung des Menschen mit sich selbst und der Welt etwas entgegenzustellen.¹⁸⁹ Nach der Entzauberung des Mythos durch den Geist der Kritik, soll es für Ricoeur nicht zur Beseitigung des Mythos kommen. Die Erkenntnis des Mythos als Mythos entzaubert diesen als historische Weltauslegung und eröffnet zugleich dessen Möglichkeit, Seinsbereiche zu erschließen, welche für den Logos verschlossen bleiben. Es handelt sich hierbei um Annäherungen an die nicht mehr zugängliche Unmittelbarkeit, paradoxerweise nur noch durch Kritik und Reflexion möglich, welche die 1. Naivität überwinden.

»Wie paradox es auch erscheinen mag: der Mythos, im Kontakt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens.«¹⁹⁰

Die Technisierung der Welt geht für Ricoeur einher mit der Technisierung der Sprache, die deren Entleerung nach sich zieht.

»Gerade in der Epoche, in der unsere Sprache genauer zu werden trachtet, eindeutiger, technischer mit einem Wort, geeigneter für jene integralen Formalisierungen, die sich ausgerechnet symbolische Logik nennen, in dieser Epoche des rationalen Denkvollzugs wollen wir unsere Sprache wiederaufladen, wollen wir wieder ausgehen von der Fülle der Sprache.«¹⁹¹

Ricoeur ist dabei keineswegs Antimodernist, vielmehr möchte er die Errungenschaften der Moderne wie etwa Philologie, Exegese, Religionsphänomenologie oder Psychoanalyse dafür nutzen, um die negativen Folgen der Technisierung für die Sprache zu überwinden und »die Sprache neu zu füllen, indem sie der Bedeutungen wiedergedenkt, die ganz voll, ganz schwer sind, die tief in das Anwesen des Heiligen beim Menschen hineinreichen.«¹⁹² Ricoeurs Anliegen ist es, zu einer Erweiterung und »Wiederbelebung der Sprache jenseits der Wüste der Kritik«¹⁹³, aber auch zu einer Transformation des reflexiven Bewusstseins zu gelangen, durch eine Philosophie, die ihren Ausgangspunkt im Symbol hat. Ricoeur entlehnt von Kant den Begriff der »transzendentalen Deduktion«,

187 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 185.

188 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 399.

189 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 397.

190 Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 11.

191 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 397.

192 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 397.

193 Vgl. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen*, S. 397.

mit dem er »die Konstitution eines Gegenstandsbereiches« möglich machen möchte.¹⁹⁴ Es wurde bereits dargelegt, dass Symbole für Ricoeur, durch ihre semantische Impertinenz neue Bereiche zu erschließen vermögen, jedoch versteht er dies nicht so, dass es dabei bloß um einen Zuwachs innerhalb der Grenzen der Reflexion ginge, sondern, wie bereits erwähnt, um deren Verwandlung.

»Gleichwohl ist der Ausdruck transzendente Deduktion nicht völlig befriedigend: er könnte vermuten lassen, die Rechtfertigung des Symbols durch sein Enthüllungsvermögen bringe eine bloße Erweiterung des *Selbstbewusstseins*, eine bloße Ausweitung des Reflexionsbezirks, während eine durch die Symbole belehrte Philosophie eine qualitative Umformung des reflexiven Bewußtseins zur Aufgabe hat.«¹⁹⁵

Dieser Gedanke hat eine weitreichende Bedeutung, denn es stellt das reflexive Denken in der Tradition Descartes' erneut auf den Kopf. Nicht das Cogito gibt vor, worüber nachzudenken sei, sondern das Sein. Dies ist keinesfalls als Ablösung vom Cogito zu verstehen, sondern dessen ontologische Erweiterung. Es gelangen dadurch Aspekte des Seins in den Bereich des Denkens, die in der cartesianischen Tradition keinen Eingang gefunden hätten. Das Symbol gibt zu denken u.a. auch dies, dass »das Cogito ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt.«¹⁹⁶

Ricoeur spricht von einem Gehege des Selbstbewusstseins, welches zu zerrissen sei, »das Privileg der Reflexion« gilt es »zu stürzen«.¹⁹⁷ Es sei an dieser Stelle wiederholt, dass es Ricoeur dabei keineswegs darum geht, die Philosophie von der Reflexion zu befreien, sondern deren Primat in Frage zu stellen. Dabei steht ihm als Philosophen der reflexiven Schule dafür nur die Waffe der Kritik zur Verfügung.

»Wir sind auf alle Weise die Kinder der Kritik, wir suchen die Kritik durch die Kritik zu überholen, durch eine Kritik, die nicht reduziert, sondern wiederherstellt.«¹⁹⁸ Hier wird deutlich, was bereits als das Spannungsvolle in dem Ausspruch »Symbole geben zu denken« angesprochen wurde. Die Polyvalenz des Symbols und das Streben nach Eindeutigkeit und Klarheit des Denkens werden dadurch miteinander versöhnt, dass die Kritik, das Nachdenken über Symbole, dasjenige, was zu denken gegeben hat, nicht abtötet. Und dennoch ist das Nachdenken über symbolische Ausdrucksformen unverzichtbar, um das, was Symbole zu geben zu haben, auch nach oben zu holen und nicht bloß bei einem oberflächlichen »interessant finden« zu bleiben, was Englert der Symbol- und Bilddidaktik vorgeworfen hat.¹⁹⁹ Jürgen Werbick unterstreicht die Notwendigkeit der Reflexion bei der Arbeit mit Metaphern, insbesondere auch im schulischen Kontext:

»Soviel ist gewiß deutlich geworden, daß Metaphernverstehen nicht von der Anstrengung und der Präzision des Begriffs entlastet. So kann es dem Religionsunterricht nicht darum gehen, sich in einer präzisionsbesessenen Schule als Schutzraum für das bloß

194 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 404.

195 Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 404f.

196 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 405.

197 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 405.

198 Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 398.

199 Vgl. Englert, Rudolf: Wird aus der Religionsdidaktik eine Sachkunde Religion? S. 216.

ungefähre, undeutliche Reden – für das >Schwafeln< – zu profilieren. Die Metapher ist nicht die undeutlichere, einfachere Alternative zum Begriff. Sie hält vielmehr präsent, was dem begrifflichen Zwang zur Eindeutigkeit zum Opfer fällt (...) Metaphernverstehen ist zu gewinnen gegen die Neigung, sich mit Definitionen das Weiterfragen zu ersparen.«²⁰⁰

Ist Ricoeurs Anspruch, dass das Symbol zu denken gibt, nicht ein Ding der Unmöglichkeit? Sind hier nicht zwei Gegenstandsbereiche zusammengebracht worden, welche nicht zusammengehören? Auf die fruchtbare Spannung zwischen ästhetischen Ausdrucksformen und begrifflichem Denken hat bereits Kant hingewiesen:

»[...] Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.«²⁰¹

Kant beschreibt hier die Differenz zwischen dem ästhetischen Ausdruck und dem begrifflichen Denken. Während das Denken nach Eindeutigkeit und Klarheit strebt, entzieht sich das Ästhetische diesem Bestreben, lässt sich nicht begrifflich einfangen und gibt dennoch zu denken, ja wird dazu beschwingt, weiter zu denken.

»Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert; so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann.«²⁰²

Das Ästhetische zeigt also etwas, das dem begrifflich-rationalen Zugang zur Wirklichkeit verschlossen bleibt, erweitert dadurch aber den Bereich des Denkens, führt das Neue in das begrifflich Rationale ein, ohne dass dieses in der Lage wäre, es gedanklich aufzulösen. Das durch die Einbildungskraft >inspirierte< Denken vermag wiederum über das, was zu denken gegeben wurde, auf eine Art und Weise nachzudenken, wie es ästhetische Ausdrucksformen nicht können. Auch wenn Kant ästhetischen Ideen die Möglichkeit einräumt, das Denken zu erweitern, es sogar zu beschwingen, wird deutlich, dass für ihn das Ästhetische eine »unentwickelte Art, zu denken« darstellt.²⁰³

Ricoeur erkennt ebenfalls die Spannung zwischen dem Ästhetischen und dem Begrifflichen und spricht hierbei von einer Aporie: »Das ist die Aporie: wie kann das Den-

200 Werbick, Jürgen: Bilder sind Wege, S. 303.

201 Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, hgg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., 3. Auflage 1997, (A 190). Im Folg. zit. als: Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft.

202 Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (A 192).

203 Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (A 193).

ken zugleich gebunden und frei sein? Wie können die Unmittelbarkeit des Symbols und die Vermittlung des Denkens zusammengehen?»²⁰⁴

Im Gegensatz zu Kant besteht bei Ricoeur eine Äquivalenz zwischen den beiden Modi der Welterschließung, die sich auch in dem von ihm entwickelten Ausweg aus dieser Aporie spiegelt. Die Äquivalenz bezieht sich auf die Wertschätzung beider Modi, jedoch sieht Ricoeur im begrifflichen Denken eine mögliche Bedrohung des Symbolischen, dadurch dass Ersteres aufgrund seiner Neigung zur Eindeutigkeit und zum Be-greifen-Wollen, das Symbolische, dessen Wesenszug die Polyvalenz ist, durch Verdinglichung zu vernichten droht.²⁰⁵ Auf diese Gefahr hatte auch bereits Heinrich Zimmer verwiesen, der sich bezüglich des Umgangs mit symbolischen Formen dafür aussprach, diesen nicht als »monologische[n] Bericht des Leichenbeschauers«, sondern als »Dialog von lebendigen Partnern.« zu verstehen.²⁰⁶ Zimmer zeigt auf, wie ein anderer Umgang mit Symbolen möglich wäre und schlägt dabei den Weg des Dilettanten vor, im Gegensatz zum professionellen Deuter.

»Der Dilettant – italienisch *dilettante* (das Partizipium des Verbs *dilettare*, »sich ergötzen«) ist jemand, der an etwas Freude (diletto) hat.«²⁰⁷ Der Dilettant beginnt nicht mit Kategorisierungen und Sezierung, sondern zeichnet sich durch »schöpferische Intuition« und das Vergnügen an der Zwiesprache mit Sinnbildern aus.²⁰⁸

Ricoeur selbst entwickelt einen »hermeneutischen Stil«, in welchem »die Interpretation zugleich dem Begriff und der konstituierenden Erfahrungsintention entspricht, die metaphorisch zum Ausdruck kommen will.«²⁰⁹

»Die Interpretation ist dann eine Diskursmodalität, die an der Überschneidungslinie von zwei Sektoren, dem des Metaphorischen und dem des Spekulativen operiert. Sie ist also ein gemischter Diskurs und verspürt als solcher unweigerlich die Anziehungskraft von zwei rivalisierenden Forderungen. Einerseits will sie die Klarheit des Begriffs, andererseits versucht sie, die Dynamik der Bedeutung zu bewahren, die vom Begriff unterbrochen und fixiert wird.«²¹⁰

Wer sich von Symbolen zu denken geben lassen will, muss das Gehege der Reflexion verlassen und sich der Dynamik der Symbole aussetzen. Er hat den Zustand der Neutralität zu verlassen, um sich von den Symbolen verwickeln, irritieren oder inspirieren zu lassen. Vielleicht erweist sich an dieser Stelle Ricoeurs Rückgriff auf das Archaische, nächtliche und Onirische, das dieser als Gegengewicht zum Tagklaren in sein philosophisches Konzept einführt, als hilfreich, um diese Aporie aufzulösen.

204 Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 398.

205 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 220.

206 Vgl. Zimmer, Heinrich: Abenteuer und Fahrten der Seele. Ein Schlüssel zu indogermanischen Mythen, 3. Aufl. München 1997, S. 11. Im Folg. zit. als: Zimmer, Heinrich: Abenteuer und Fahrten der Seele.

207 Zimmer, Heinrich: Abenteuer und Fahrten der Seele, S. 10.

208 Vgl. Zimmer, Heinrich: Abenteuer und Fahrten der Seele, S. 10 und S. 13.

209 Vgl. Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 284.

210 Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, S. 284.

»Diese drei Dimensionen – die kosmische, onirische und poetische – des Symbols sind in jedem echten Symbol da; der reflexive Betracht der Symbole, den wir später prüfen werden (...) ist nur in Rückbindung an diese drei Funktionen des Symbols zu begreifen.«²¹¹

Die erste Begegnung mit dem Symbol müsse in einer nächtlichen Gestimmtheit erfolgen, ohne das grelle, aufklärende Licht der Ratio. Die Mechanismen des Tagesbewusstseins wie etwa das Definieren, Einordnen, Festlegen, Auslegen oder Erklären sind, ähnlich wie im Traumzustand, ausgeschaltet. Wenn symbolische Ausdrucksformen keine Produkte des Bewusstseins sind, sondern über dieses hinausgehen, so können sie auch nicht allein von diesem erfasst werden. Der erste Zugang zum Symbolischen muss Ricoeur zufolge im dämmerigen Zustand des Nächtlichen erfolgen, jedoch nicht dabei enden.

Hubertus Halbfas dessen Konzept der Symboldidaktik einige Gedanken Ricoeurs aufgreift, formuliert dies folgendermaßen:

»Wenn wir dem griechischen Denken entsprechend von einer mythischen und logischen Dimension der Sprache ausgehen, gehört das Symbol größtenteils dem Mythos an: dem erzählenden Wort, der Poesie, den Künsten, dem Spiel und dem Traum. Hierin ist es zwar nie ohne logische Struktur, doch erschöpft es sich nicht im logisch Zugänglichen. Es kann nicht hinreichend definiert werden, und darum lassen sich Symbole auch nicht >erklären<, wollen vielmehr erzählt, bedacht, assoziativ umrundet, gespielt, meditiert und erlebt werden. Dies ist allerdings nur die eine Seite ihrer Vergegenwärtigung. Für die andere gilt Paul Ricoeurs Mahnung: >Symbole geben zu Denken<. Sie müssen auch befragt, analysiert, auf Herkunft und Wirkung hin auch kritisch untersucht werden können, damit sie als Symbole erkannt und verstanden und in ihren unbewussten, nicht selten auch manipulativen Wirkungen durchschaubar werden.«²¹²

Das, was das Symbol in der zunächst unmittelbaren Begegnung, die in der Gestimmtheit des Nächtlichen erfolgt, gibt, soll in das helle Licht des Tages, in die Reflexion der Ratio herübergenommen werden, in dem Sinne, dass es auch dem Nachdenken über das Symbol seine Prägung verleiht. In dieser ungebundenen Begegnung mit dem Symbol leuchtet dessen Sinn auf, keimt eine Ahnung auf, was es uns zu sagen haben könnte, die in die rationale Analyse des Symbols hineinzufließen habe. Ricoeur verwendet hierfür den Begriff der Aura, welcher in der Philosophie eher selten Verwendung findet.²¹³

»In der Tat, niemals wird der Interpret dem nahekommen, was sein Text besagt, wenn er nicht in der *Aura* des erfragten Sinnes lebt.«²¹⁴ Es ist die Aura des Vorverständnisses, das gemäß dem Wesen eines Symbols niemals in dessen totales Verständnis münden kann, welche die reflexive Arbeit am Symbol leitet. Genauso sind aber auch die Re-

211 Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 17.

212 Halbfas, Hubertus: Symboldidaktik, in: Bitter, Gottfried, Englert, Rudolf, Miller, Gabriele, Nipkow, Karl Ernst (Hgg.): Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2006, S. 456–459, S. 459.

213 Walter Benjamin spricht beispielsweise von der Aura des Kunstwerks. Vgl. Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt a.M. 2007, S. 17f.

214 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 399.

flexion im klaren Licht der Vernunft wieder in die nächtliche Begegnung mitzunehmen. Für Ricoeur ist dies »ein lebendiger und anregender Zirkel.«²¹⁵

Der hermeneutische Zirkel ist nicht allein die wechselseitige Beleuchtung der Welt des Textes und der Welt des Lesers, sondern auch das Zirkulieren zwischen dem Nächtlichen und Onirischen und dem hellen Licht des Bewusstseins. Der zirkuläre Charakter dieser Hermeneutik negiert eine Vorrangstellung eines dieser Prinzipien, so dass das Symbolische nicht von dem >Zaubergerichte< des Cogito eingenommen wird, aber auch nicht der rationalen Auseinandersetzung mit ihm entzogen wird. Auf die Gefahr der Vereinnahmung des Mythos durch eine rein rationale Begegnung verweist Nietzsche bereits in seiner Geburt der Tragödie.

»Man frage sich, ob das fieberhafte und so unheimliche Sichregen dieser Kultur [einer Kultur, die den Zugang zum Mythos verloren hat; ergänz. d. Verf.] etwas anderes ist als das gierige Zugreifen und Nach-Nahrung-Haschen des Hungernden – und wer möchte einer solchen Kultur noch etwas geben wollen, die durch alles, was sie verschlingt, nicht zu sättigen ist, und bei deren Berührung sich die kräftigste, heilsamste Nahrung in >Historie und Kritik< zu verwandeln pflegt?«²¹⁶

Hier sei auf eine gewisse Analogie zwischen dem Zwei-Kammer-System der Philosophie bei Nietzsche verwiesen, in dem er zwischen einem Apollinischen und einem Dionysischen Prinzip unterscheidet, welche sich die Waage halten sollen, auch wenn es selbstverständlich einen qualitativen Unterschied zwischen dem Rauschhaften, dem Dionysischem und dem Traumhaften, dem Onirischen gibt.

»Dabei darf von jenem Fundamente aller Existenz, von dem dionysischem Untergrunde der Welt, genau nur soviel dem menschlichen Individuum ins Bewußtsein treten, als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann, so daß diese beiden Kunsttriebe ihre Kräfte in strenger wechselseitiger Proportion, nach dem Gesetze ewiger Gerechtigkeit, zu entfalten genötigt sind.«²¹⁷

Die Streifzüge in die symbolischen Sphären sind für Ricoeur jedoch keinesfalls als Eskapismus zu verstehen, sondern genau das Gegenteil. Das Symbol verschließt nicht Welt, sondern erschließt diese, eröffnet neue Seinsmöglichkeiten und hat daher eine »ontologische Funktion.«²¹⁸ Die Bereicherung der Sprache durch das Symbol ist für Ricoeur nicht bloß eine rhetorische oder ästhetische Erweiterung, sondern erweitert zugleich das Sein und das Denken. Es führt zum Ausgangspunkt des Cogito, welcher de facto kein Ausgangspunkt mehr ist. Der Zuwachs an symbolischer Sprache eröffnet somit zugleich neue Denk- und Handlungsräume und ermöglicht dadurch neue Selbst- und Weltverhältnisse und die Transformation des Subjekts. Die bis in die Gegenwart wirkende Dialektik zwischen Ästhetik und Ethik kann mit diesem Denkweg über-

215 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 399.

216 Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, S. 103.

217 Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, S. 109f.

218 Vgl. Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen, S. 405.

wunden werden, denn die symbolische Auffüllung von Sprache, die Erweiterung des Denkraumes, kann zu einer Umkehr des Bewusstseins führen.

»Wo die Metapher – wie etwa bei zentralen biblischen Gottesmetaphern – nicht nur begrenzte Aspekte, sondern elementare Koordinaten des Verstehens von Wirklichkeit irritiert, da wird der Einbildungskraft und dem in ihr ausgeübten definierenden Zugriff auf das so und nicht anders >Fest-Gestellte< – Vorzustellende – eine grundlegende *μετάνοια* bis in die letzten Winkel des Selbst- und Weltverständnisses und der ihm entsprechenden lebenspraktischen Orientierung hinein angesonnen.«²¹⁹

Pierre Gisel fasst dies so zusammen: »Der Text schafft und verändert. Er ist Verwandlung. Und es ist nicht zu viel gesagt, wenn man ihn geradezu einen Zugang zu neuer Wirklichkeit nennt.«²²⁰ Möglich wird dies nicht durch die Suche des Lesers nach der verborgenen Intention des Autors. »Der Leser ist lediglich eingeladen, den >Vorstellungen von Welt< zu folgen, die das Werk eröffnet, und dadurch, in einem neuen Ereignis, erweitert und verwandelt zu werden.«²²¹

Die symbolischen Ausdrucksformen gehören laut Ricoeur zum Bereich der Fiktion. Folglich stellt sich die Frage, ob Ricoeurs Ansatz, an eine Theorie transformatorischer Bildungsprozesse anschlussfähig ist, wenn diese nicht nur die Transformation des Selbstverhältnisses, sondern auch der Weltverhältnisse beinhaltet, und mit Peukert und Mette gesprochen, sogar auch transformatorisch auf die Welt wirken soll. Besteht bei der Zuwendung zur Fiktion, zum Symbol, Mythos oder Poesie nicht die Gefahr, gerade dieses Ziel zu verfehlen, dadurch dass der Blick auf die Fiktion, den Blick von der Realität abwendet? Ricoeur verneint dies entschieden, indem er die Aufspaltung zwischen fiktiver und empirischer Welt, zwischen empirischer und fiktionaler Wahrheit aufhebt, was bereits dargelegt worden ist. Ricoeur spricht von »metaphorischer Wahrheit« und meint damit, dass diesen nicht bloß eine innertextliche Bedeutung zukommt, sondern auch das Potenzial, »neue Bereiche von Welterfahrung zu eröffnen.«²²² Die Dialektik zwischen Ethik und Ästhetik wird im Denken Ricoeurs aufgehoben, denn die Ästhetik ist keine Weltflucht, sondern ein Zugänglichmachen von Welt und das Ästhetische schafft das Bewusstsein für Ethik.

»Wenn nun aber die metaphorische Sprache die Neubeschreibung nur durch den Umweg über die Fiktion erreicht, so schließt das ein, daß diese Sprache unsere Leitbilder auf einer nicht voluntaristischen Existenzebene zu verwandeln sucht. Während also die existentielle Interpretation den Akzent vorwiegend auf die Entscheidung für die neue Existenz legt, möchte ich sagen, daß die durch die Grenzmetaphern erzeugte *metanoia* zuallererst eine Umkehr der Einbildungskraft bedeutet. In dieser Weise muss alle *Ethik*, die sich an den Willen richtet, um ihm eine Entscheidung abzuverlangen,

219 Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten, S. 414.

220 Vgl. Gisel, Pierre: Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken, S. 17.

221 Gisel, Pierre: Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken, S. 17.

222 Vgl. Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders./Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik biblischer Sprache, München 1974, S. 45–71, S. 45. Im Folgt. zit. als: Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache.

einer *Poetik* untergeordnet sein, welche unserer Einbildungskraft neue Dimensionen eröffnet.«²²³

Fiktion und empirische Wirklichkeit sind keine voneinander getrennten Bereiche, sondern wirken wechselseitig aufeinander ein. Das Gleichnis etwa, was für Ricoeur eine zur Erzählung ausgestaltete Metapher ist, »schlägt eine Bresche in den Lauf des gewöhnlichen Lebens dank der Fiktion *und* des Paradoxes.«²²⁴

In seinen theoretischen Betrachtungen zur Kunst, entfaltet der Künstler Josef Albers einen ähnlichen Gedanken. Albers ist der Überzeugung, dass »Ästhetik und Ethik dasselbe sind. Die Kunst ist verpflichtet, das Leben besser zu gestalten.«²²⁵ Wenn eines der Ziele transformatorischer Bildungsprozesse das Anders-Denken ist, so geht dies einher mit einem Anders-Sehen und Neues Sehen, welches Ricoeur zufolge »durch den Umweg der heuristischen Funktion«, etwa der dichterischen Sprache oder der Sprache der Kunst, ermöglicht wird.²²⁶ Die metaphorische Wahrheit basiert auf einer »wörtliche[n] Falschheit«.²²⁷ Darunter ist zu verstehen, dass Gegenstände auf einer sprachlichen Ebene zusammengebracht werden, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht zusammengehören, wodurch ungewöhnliche Sichtweisen auf Wirklichkeit entstehen und diese umformen können.

»Auch die dichterische Sprache redet von der Wirklichkeit, aber auf einer anderen Ebene als die wissenschaftliche Sprache. Sie zeigt keine Welt, die schon da ist wie die beschreibende oder die didaktische Rede; aber in dem Maße, wie dieser Verweisungszusammenhang erster Ebene zerstört wird, wird eine andere Macht des Sagens von Welt freigelegt, aber auf einer anderen Ebene von Wirklichkeit.«²²⁸

Hier sei noch einmal an die Differenz zwischen Ricoeur und Descartes erinnert. Das metaphorische Denken nimmt dasjenige ins Denken auf, was nach Descartes kategorisch vom Denken auszuschließen ist, das Affektive. Eine gute Metapher vermag aber gerade dies zu tun, das Affektive mit dem Kognitiven zusammenzubringen, wie Ricoeur in Anlehnung an Max Black betont.²²⁹ Das Cogito ist nicht vor dem Sein und nicht losgelöst vom Sein zu denken, sondern erst durch das Sein zu gewinnen, wozu eben auch das Affektive gehört. Diese Konzeption der reflexiven Philosophie, zu der sich Ricoeur zugehörig fühlt, vermag ontologische Relevanz zu entwickeln.

»Verbergung der objektiv manipulierbaren Welt und Entbergung der Lebenswelt, des nicht manipulierbaren In-der-Welt-Seins- das scheint mir im Tiefsten die ontologische Tragweite der dichterischen Sprache zu sein.«²³⁰

223 Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 70.

224 Vgl. Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 70.

225 Vgl. Albers, Josef in einem Interview mit Leif Sjöberg, in: Sjöberg, Leif: Fragen an Josef Albers, in: Das Kunstwerk XIV, Baden-Baden, 1961, S. 56.

226 Vgl. Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 51f.

227 Vgl. Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 53.

228 Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 53.

229 Vgl. Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 52.

230 Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 53.

Ricoeur folgt Nelson Goodman darin, wissenschaftlicher Sprache keine Monopolstellung in Bezug auf die Befähigung, auf Wirklichkeit zu verweisen, zu gewähren. Auch die Sprache der Kunst, sei es Dichtkunst oder bildende Kunst, vermag dies zu tun. Diese ahmen Wirklichkeit nicht bloß nach, wie es etwa einem mimetischen Kunstverständnis entsprechen würde, sondern gestalten diese. Der Wirklichkeitsgehalt künstlerischer Sprache ist Ricoeur zufolge jedoch nicht geringer als der einer Rede.²³¹ Ricoeur möchte Wissenschaft keinesfalls durch Ästhetik ersetzen, sondern ergänzen. Da auch das Ästhetische, wie bereits dargelegt wurde, über sich hinausweist und Wirklichkeit gestaltet, schafft diese ebenfalls Wissen und erlaubt Phänomene des Daseins in den Blick zu nehmen, die eine cartesianisch orientierte Wissenschaft kategorisch ausschließt.

»Die dichterische Sprache sagt nicht wörtlich, *was* die Dinge sind, sondern metaphorisch, *als was* sie sind; gerade auf diese schiefe Weise sagt sie, was sie sind.«²³²

Die ethische Dimension von Ricoeurs Hermeneutik wird darin deutlich, dass es hier einerseits um »die Rekonstruktion der inneren Dynamik des Textes und die Wiederherstellung des Vermögens des Werkes, über sich selbst hinauszudeuten, in der Vorstellung einer Welt, die ich bewohnen könnte« geht.²³³

6.4.6 Das Ankommenkönnen des Fremden im Kontext von Ricoeurs Narratologie

An dieser Stelle ist die Frage nach dem Ankommenkönnen des Fremden im Kontext der ricoeurschen Narratologie erneut zu stellen. Bisher wurde Symbolsprache, z.B. die Dichtung, als eine Möglichkeit des Antwortenkönnens und zugleich des Ankommenkönnens des Fremden betrachtet. Ricoeur spricht Texten die Möglichkeit zu, von diesen aus »ein erweitertes Selbst zu gewinnen«, das durch die >Sache< des Textes konstituiert wird.²³⁴ Es ist die Fiktion eines Textes, die auf den Leser so wirkt, dass sie dessen Subjektivität »in Schweben versetzt«, wodurch diese »aus ihrer Wirklichkeit gelöst und in eine neue Möglichkeit gebracht wird.«²³⁵ Der Zustand der Schweben kann als eine Art Fremdwerden des Ichs verstanden werden, auf dem Weg zu seiner Subjektivität. Ricoeur drückt diesen Gedankengang in einer Nähe zur Spiritualität der (christlichen) Mystik aus. »Ich, der Leser, finde mich nur, indem ich mich verliere.«²³⁶

Die Subjektwerdung, die Ricoeur mit »Verwandlung des *Ich*« bezeichnet, man könnte auch den Begriff der Transformation verwenden, ist für Ricoeur ohne Verfremdung nicht denkbar.

»Wenn das wahr ist, bedarf der Begriff der Aneignung einer inneren Kritik, sofern er einen Gegensatz gegen die *Verfremdung* aufrichtet. Die Verwandlung des *Ich*, von der wir eben sprachen, impliziert ein Moment der Verfremdung bis hinein in die Beziehung

231 Vgl. Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 52.

232 Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, S. 54.

233 Vgl. Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 251.

234 Vgl. Ricoeur, Paul: Philosophische und biblische Hermeneutik, S. 33.

235 Vgl. Ricoeur, Paul: Philosophische und biblische Hermeneutik, S. 33.

236 Ricoeur, Paul: Philosophische und biblische Hermeneutik, S. 33.

des Selbst zu sich selbst. Das Verstehen ist daher ebenso sehr Enteignung als Aneignung.«²³⁷

Für das Ankommenkönnen des Fremden gilt daher, dass auch ein Fremdwerden des Subjekts, in dem es ankommen können soll, notwendig ist. Und dennoch kann ein Ankommenkönnen des Fremden im Geiste der ricoeurschen Hermeneutik niemals mit einer totalen Aneignung gleichgesetzt werden. Das Fremde kommt an, indem es (Denk-)räume eröffnet, indem es eine Wirkung auf das Subjekt entfaltet, dieses in Bewegung versetzt und sich zugleich zeigt und entzieht.

An dieser Stelle erweist sich der Blick auf Josef Albers als erhellend, wenn er schreibt: »To open eyes. Das war mein Ziel und ist es noch immer. Genau dies möchte ich mit all meinen Bildern erreichen: das Sehen soll aktiv werden. Nicht nur passives Über-sich-ergehen-lassen, sondern selbst sehen, suchen, fühlen, erkennen, erleben. Ja: Man kann kreativ sehen lernen!«²³⁸

Albers' Unterscheidung zwischen >factual und actual acts< zeigt eine gewisse geistige Verwandtschaft zu Ricoeurs Hermeneutik des >Fiktiven<. Unter >factual act< versteht Albers objektive Tatsachen, etwa die Vierecke, die Gegenstand seiner Bilderserie >Hommage to the square< sind, mit >actual act< bezeichnet er hingegen das Wirken, welches z.B. aus der Interaktion zwischen dem Betrachter und einem Gegenstand, in einer Art Zwischenraum, entsteht, etwa die zu beobachtende Dynamik seiner Quadrate, welche sich aus einer intensiven Betrachtung derselben ergibt. Ähnlich wie Ricoeur plädiert auch Albers dafür, Wirklichkeit nicht bloß auf das Faktische und Objektivierbare zu beschränken.

»Factual – Actual: Wenn man sich mit der Relativität der Farbe, mit Farbtäuschungen beschäftigt, ist es sinnvoll, zwischen objektiven Tatsachen und wirklichen (Bewußtseins) Tatsachen zu unterscheiden – zwischen >factual facts< und >actual facts<«²³⁹ Das Ankommenkönnen des Fremden im Subjekt könnte mit der Terminologie Josef Albers' als actual fact betrachtet werden. So wie die Quadrate von Josef Albers' Serie *Hommage to the square* erst durch die produktive Interaktion zwischen Betrachter und der zu betrachtenden Quadrate etwas Neues entstehen lassen und eine Wirkung im Subjekt entfalten, neue Perspektiven eröffnen und zu denken geben, was über die bloße Abbildung der Quadrate hinausgeht, so kann man sich das Ankommenkönnen des Fremden im Subjekt vorstellen. Die produktive Interaktion zwischen Subjekt und Fremden, welches die Ordnung des Subjekts in Schweben versetzt, lässt etwas zwischen Subjekt und Fremden entstehen, das in der objektivierbaren Wirklichkeit nicht objektivierbar war und dennoch in diese hineinwirkt. Es kommt im Subjekt an, jedoch nicht mehr in demselben Subjekt, das vor der Begegnung war, sondern in einem durch das Fremde erweiterten und sich erweiternden Subjekt. Die von Ricoeur ausgearbeiteten Theorien zur Textwelt las-

237 Ricoeur, Paul: Philosophische und biblische Hermeneutik, S. 33.

238 Albers, Josef: Interaction of Color. Grundlage einer Didaktik des Sehens, Köln 1979, S. 11. Im Folgt. zit. als: Albers, Josef: Interaction of Color.

239 Albers, Josef: Interaction of Color, Köln 1979, S. 96.

sen sich auch auf andere Bereiche übertragen, beispielsweise auf das Fremdartige »des neuen Sein[s], das die Bibel entwirft und ausspricht«.²⁴⁰

Nicht nur Dichtung vermag es, Neues bzw. Fremdes auszudrücken und dadurch zugänglich zu machen, sondern auch Weltentwürfe, wie etwa derjenige der Bibel, die eine >poetische Dimension< aufweisen.

»Wir nannten die Textwelt der >Literatur< einen Weltentwurf, der sich in der Weise der Dichtung von der alltäglichen Wirklichkeit entfernt. Gilt das nicht ganz besonders von dem neuen Sein, das die Bibel entwirft und ausspricht? Schafft sich dieses neue Sein nicht einen Weg durch die Welt der gewöhnlichen Erfahrung, der Verslossenheit dieser Erfahrung zum Trotz?«²⁴¹

6.4.7 Ricoeurs Reflexionsphilosophie als Knotenpunkt einer empirischen Untersuchung transformatorischer Bildungsprozesse im Kontext von Fremdheitserfahrungen?

Zu Beginn des Kapitels wurde die Frage gestellt, inwiefern Ricoeurs Narratologie als eine Art Knotenpunkt für die Fragestellungen der vorliegenden Arbeit betrachtet werden kann. Welche Bedeutung kommt dieser in transformatorischen Bildungsprozessen, insbesondere im Zusammenhang mit religiösen Bildungsprozessen, zu? In diesem Kontext galt es zudem zu klären, inwieweit die Frage nach dem Ankommenkönnen des Fremden im Subjekt mithilfe von Ricoeurs Narratologie geklärt werden könnte. Dabei wurde gezeigt, dass es Symbolsprache ist, die aufgrund ihrer Polyvalenz und Impertinenz neue Denkräume eröffnen und dadurch ein Ankommenkönnen des Fremden ermöglichen kann. Zugleich können Ricoeur zufolge auch Weltentwürfe eine >poetische< Dimension aufweisen, die das Subjekt transformieren und neue Seinsmöglichkeiten eröffnen können. Ricoeurs Narratologie, in welcher die Bedeutung symbolischer Ausdrucksformen für das Erschließen, aber auch Ausdrücken neuer Selbst-, Fremd- und Weltverhältnisse hervorgehoben wird, unterstreicht die Bedeutung von Sprache und Bildung, jedoch nicht nur als Abbildung von Wirklichkeit, sondern auch als schöpferisches Erzeugen bzw. Erweitern von Wirklichkeit durch symbolische Sprache. Das Ankommenkönnen des Fremden mithilfe symbolischer Ausdrucksformen kann auf zweierlei Art und Weise erfolgen. Einerseits ist es möglich, dass das Subjekt, angeregt durch die Begegnung mit dem Fremden, selbst schöpferisch antwortet, indem es auf die Fremdheitserfahrung kreativ durch das Erzeugen symbolischer Ausdrucksformen reagiert und dadurch seinen eigenen Denkhorizont erweitert. Andererseits ist es aber auch denkbar, dass das Subjekt auf bereits existierende symbolische Ausdrucksformen, etwa aus dem Bereich der Dichtung, Literatur, Kunst, Mythos, Gleichnis usw. zurückgreift, um eigene Fremdheitserfahrungen mit deren Hilfe sich zugänglicher machen zu können, wobei auch dies Ricoeur zufolge einen schöpferischen Akt darstellt. Schließlich können aber auch fremde Sichtweisen und Selbst-, Fremd- und Weltentwürfe durch symbolische Ausdrucksformen sich dem Subjekt zugänglich machen, ohne von dessen Ordnung einverleibt zu werden.

240 Vgl. Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 41.

241 Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 41.

Es wurde deutlich, dass Ricoeurs Narratologie in eine Theorie des Subjekts, der Hermeneutik und der Erkenntnistheorie eingebettet ist, die erst in ihrer Zusammenschau ihre Bedeutung erkennen lassen. Es wäre eine Verkürzung von Ricoeurs Philosophie, wenn man für die Fragestellung dieser Arbeit nur symbolische Ausdrucksformen als heuristisches Instrument herauslösen würde, auch wenn diese für die vorliegende Untersuchung bedeutend sind. Symbolische Sprache ist bei Ricoeur mehr als eine Möglichkeit, das Fremde zugänglich zu machen, Ricoeur spricht dieser eine ontologische Relevanz zu, durch die das reflexive Bewusstsein insgesamt umgewandelt werden kann. Dies ist nicht nur für Bildungsprozesse im Zusammenhang mit Fremdheitserfahrung von Bedeutung, sondern für Bildungsprozesse insgesamt. Zumal Ricoeur symbolischen Ausdrucksformen einen Distanzierungsmodus zur technologisierten Welt zuspricht, dadurch dass die Technologisierung der Sprache aufgebrochen wird, was zugleich einen emanzipatorischen Aspekt beinhaltet und die >Entbergung der Welt< zum Ziel hat. Ferner wird mit Ricoeur das schöpferische Moment von Bildungsprozessen deutlich, wobei das Subjekt nicht als passiver Rezipient verstanden werden kann, wenn verstehen zugleich hervorbringen bedeutet. Wendet man diesen Gedankengang auf die Versachkundlichungsproblematik an, so wird deutlich, dass hierbei die Rolle der Sprache stärker in den Blick zu nehmen ist. Die Frage nach der existentiellen Relevanz von Religion ist auch im Zusammenhang mit deren sprachlicher Vermittlung zu sehen, sie kann nicht nur in Gestalt einer technologisierten Fachsprache der Informationsvermittlung erfolgen.

Die Verbindung zwischen ontologischer Relevanz und Sprache lenkt den Blick zugleich auf die Versachkundlichungsthematik auf einer fundamentalen Ebene als es häufig in der gegenwärtigen Religionspädagogik geschieht. Während in der aktuellen Religionspädagogik Versachkundlichung häufig als Reaktion auf heterogene Lerngruppen und eine geringere religiöse Sozialisation der SchülerInnen gesehen wird, zieht Ricoeur an dieser Stelle eine Verbindung zu Descartes' Subjektphilosophie und der damit verbundenen Abspaltung von Emotion vom Denken, einhergehend mit einer Technisierung und Präzisierung von Sprache, die auch die gegenwärtige Theologie erfasst hat. Ricoeurs Fortschreibung der Reflexionsphilosophie mündet in einer Erweiterung des Subjektbegriffs und damit einhergehend in einer erkenntnistheoretischen Erweiterung des Subjekts, nicht nur dadurch, dass Affekt und Emotion in das Denken hineingenommen werden, sondern Ricoeur zudem für die Berücksichtigung der onirischen Bereiche des Denkens plädiert und damit einen weiteren hermeneutischen Zirkel aufzeigt. Dort changiert das Denken zwischen den nächtlichen und den taghellen Bewusstseinsteilern, was ebenfalls eine Erweiterung des Bildungsverständnisses bedeutet. Ricoeurs Intention der Belebung des Seins durch Belebung der Sprache, insbesondere durch symbolische Sprache, seine philosophisch grundierte Wiederentdeckung des Mythos und seine Art der schöpferischen Hermeneutik bieten durchaus Impulse für die Religionspädagogik, aber auch einen komplexeren Wahrnehmungsapparat für die Versachkundlichungsfrage in den zu untersuchenden Biographien von ReligionslehrerInnen und deren religionspädagogischen Präferenzen im empirischen Teil dieser Arbeit. Sein hermeneutisches Konzept, das nicht die Rekonstruktion der ursprünglichen Intention eines Autors zum Hauptziel erkoren hat, sondern dem, was aus der Begegnung zwischen Text und Leser hervorgeht, Bedeutung beimisst, stellt der Versachkundlichungsproblematik einen weiteren Kontrapunkt entgegen.

Schließlich bleibt zu klären, inwiefern Ricoeurs Überlegungen zu Subjekt, Hermeneutik und Sprache sich auf die empirische Erforschung biographischer Erzählungen auswirken. Geht die bildungstheoretisch orientierte Bildungsforschung von der Intention aus, den Hiatus zwischen Bildungstheorie und empirischer Bildungsforschung zu überwinden, muss dies bedeuten, dass die empirische Untersuchung mit der ihr zugrundeliegenden (Bildungs-)theorie korrespondiert. Die theoretische Grundlage dieser Arbeit bildet neben der Theorie transformatorischer Bildungsprozesse, die Alteritätstheorie Grümmer und Waldenfels' sowie die Reflexionsphilosophie Paul Ricoeurs mit den diesen zugrundeliegenden erkenntnistheoretischen sowie subjekttheoretischen Implikationen. Es gilt daher, einen empirischen Zugang zu finden, welcher der theoretischen Grundlage dieser Arbeit entspricht. Wenn Ricoeur in seinem hermeneutischen Konzept aufzuzeigen versucht, dass Wirklichkeit nicht mit empirischer Messbarkeit gleichzusetzen ist, wenn Sinn sich in einer >verhangenen Durchsichtigkeit< zeigen kann oder sich auf >schiefe Weise< sagen lässt, was Dinge sind, so muss eine empirische Forschungsmethode gefunden werden, die diesem Anspruch genügt. Dies gilt auch für das Grundanliegen der Alteritätstheorie, einen Zugang zum Fremden zu finden, der dessen Alterität wahrt und dieses nicht in die eigene Ordnung aufgehen lässt oder das Besondere jeder Biographie nicht durch Zahlen oder Typologisierungen nivelliert. Im Folgenden soll der Frage nach dem Zusammenhangsverhältnis von Bildungstheorie und empirischer Bildungsforschung nachgegangen werden. Dabei soll auch konkret die Frage nach dem Verhältnis von Bildungstheologie und empirischer Bildungsforschung gestellt werden.

