



**Universität
Zürich**^{UZH}

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

Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI) Newsletter

Nr. 12 · Dezember 2023

Inhalt

Editorial 3

Rezensionen

Naomi Janowitz, *Acts of Interpretation. Ancient Religious Semiotic Ideologies and Their Modern Echoes* (2022) 5

Luigi Pareyson, *Wahrheit und Interpretation* (2023) 10

Essay

Marcello Ruta, *Eine neue Interpretationsrichtung für die Ästhetik von Hans-Georg Gadamer* 14

Neuerscheinungen 20

Veranstaltungshinweise

Tagungen, Workshops 21

Ausschreibungen

Call for Papers 22



Editorial

„d.h., bzw., mit anderen Worten“ – Wer schon mit der Aufgabe beschäftigt war, eine Aussage in eigenen Worten wiederzugeben, wird sich mit Sicherheit Wendungen wie dieser bedienen haben. Sie gehören zum Standardrepertoire der Textinterpretation und dienen der Reformulierung, um beispielsweise komplexe oder unklare Inhalte verständlich zu machen. Als „rewording of something written or spoken by someone else, esp. with the aim of making the sense clearer“ definiert der Oxford English Dictionary die „Paraphrase“. ¹ Etwas prägnanter heisst es im Rahmen seiner Auslegung des Neuen Testaments bereits bei Erasmus „sic aliter dicere ut tamen non dicas alia“. ² Die Paraphrase als Praxis der Umarbeitung vorgegebener Texte reicht zurück bis in die Antike, wo der Begriff im 1. Jahrhundert bei Quintilian in seiner *Institutio Oratoria* auch eine erste explizite Bearbeitung erfährt. ³ Sie wird hier verstanden als Produkt der rhetorischen Übung, literarische Texte und berühmte Reden umzuformulieren. Allerdings betont Quintilian mit Nachdruck, dass es bei der Übung keineswegs darum gehen könne, mit anderen Worten bloss Äquivalenz zu erzeugen. Vielmehr gehöre zur Paraphrase ein rhetorisches und ästhetisches Moment, es handelt sich nicht um „reine Interpretation“, sondern um einen regelrechten „Wettstreit“, die gleichen Gedanken besser, im Sinne von wortgewandter und verständlicher auszudrücken. ⁴

Die Paraphrase erlebte neben der antiken Rhetorik eine zweite Blütezeit im Übergang vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit. Sich von den mit Lehrmeinungen überwucherten und der Interpretation hinderlich gewordenen mittelalterlichen Kommentaren abwendend, waren es die humanistischen Juristen, Philosophen und Theologen, welche sich die Paraphrase als Mittel, den Sinn eines Textes zu bewahren, wieder eigneten. ⁵ Dieser Übergang vom Kommentar zur Paraphrase vollzog sich nicht, ohne Spuren in der entstehenden „Hermeneutica Generalis“ zu hinterlassen. So bezeichnet Dannhauer in der *Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris* von 1630 die Paraphrase als „Vollendung“ und „Krönung“ seiner Hermeneutik. ⁶ Die Paraphrase erlaube es, „die dunkle Rede des Autors mit klareren Worten und klarerer Ausdrucksweise“ ⁷ zu erklären und unterstütze dabei das Gedächtnis, weshalb Dannhauer anhand verschiedener antiker und biblischer Beispiele die Legitimation dafür aufweist, paraphrasierend Worte zu verändern, wenn sie dazu verhelphen, den Sinn einer Aussage deutlicher wiederzugeben.

Angesichts der vielfältigen disziplinären Verwendungszusammenhängen der Paraphrase im heutigen Wissenschaftsbetrieb bietet sich an, die Paraphrase als Element einer allgemeinen Hermeneutik wieder aufzugreifen und in ihrer doppelten Funktion als aufklärende und künstlerische Interpretation abzugrenzen von anderen Formen der Äquivalenzbeziehung. ⁸ Nicht nur

¹ Oxford English Dictionary, Art: *paraphrase*, n., sense 1.a, July 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/1011509521>.

² Augustijn, Cornelis, Art: *Erasmus, Desiderius (1466/69–1536)*, in: TRE Online, Berlin/New York 2010, https://doi.org/10.1515/tre.10_001_1.

³ Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutio Oratoria*. Vgl. Kilian, Jörg, Art: *Paraphrase*, in: HWRO Online, Berlin/Boston 2013, <https://doi.org/10.1515/hwro.6.paraphrase>.

⁴ Quintilianus, 10,5,5.

⁵ Jäger, H.-E. Hasso, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 18, 1974, 77–80.

⁶ Dannhauer, Johann Conrad, *Idea boni Interpretis et malitiosi Calumniatoris*, Strassburg 1630, 5. Auflage 1670, 198–200. Vgl. Jäger, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, 79.

⁷ Dannhauer, *Idea boni Interpretis*, 198f. (meine Übersetzung).

⁸ Vgl. Kilian, *Paraphrase*.

„mit anderen Worten“, sondern „Sag es besser!“⁹ wäre das Diktum einer so verstandenen Methode.

Schliesslich gehört die Paraphrase als sinngemässe Wiedergabe wesentlich auch zur Arbeit des Rezensierens. Ich hoffe, Sie werden meinem Eindruck, dass dies den Rezensierenden in dieser Ausgabe des Newsletters gut gelungen ist, zustimmen können und wünsche wie immer

viel Vergnügen bei der Lektüre!

4

Michael N. Goldberg

⁹ Vgl. Holzwarth-Raether, Ulrik/Raether, Elisabeth, *Das Grundschulwörterbuch – Sag es besser! Die richtige Wortwahl*, Mannheim 2006.

Rezensionen

Die Multifunktionalität der Zeichen

Naomi Janowitz, *Acts of Interpretation. Ancient Religious Semiotic Ideologies and Their Modern Echoes*, Religion and Reason 66 / Semiotics of Religion 7, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, 160 S., € 104.95, ISBN 9783110768602.

Christian Schlenker
(Ev. Theologie, Tübingen)

Naomi Janowitz, UC Davis Professorin für Religionswissenschaften an der University of California, präsentiert in ihrem neuesten Werk „Acts of Interpretation. Ancient Religious Semiotic Ideologies and Their Modern Echoes“ eine umfassende Untersuchung antiker religiöser *linguistic ideologies* und ihrer modernen Nachwirkungen. Das Buch leistet einen wichtigen Beitrag zur Semiotik, Ritualanalyse und kulturwissenschaftlichen Reflexion.

Dabei greift Janowitz grundsätzlich auf die Semiotik von Charles S. Peirce zurück, insbesondere in der Prägung durch den Kulturanthropologen Michael Silverstein.¹ Die pragmatische Grundannahme, dass alle Zeichen ihre Bedeutung nur aufgrund einer Interpretationshandlung gewinnen, ist Ausgangspunkt des Buches. Zeichen und Wörter sind immer an einen soziokulturellen Kontext, eine *linguistic ideology* gebunden, die bestimmte Bedeutungen hervortreten lässt. Dabei geht es nicht um eine Vereinheitlichung und Festsetzung von Zeichen. Vielmehr zeigt sich, dass Zeichen grundsätzlich interpretativ offen und multifunktional (d.h. sie können *gleichzeitig* als Ikonen, Indizien, *und/oder* Symbole auftreten) gedacht werden müssen. Dies kann Janowitz insbesondere an religiösen Ritualen, welche an der Grenze des Bedeutbaren operieren und Bedeutung zu ordnen und organisieren, deutlich machen. Im Verlauf des Buches zeigt Janowitz die Wechselwirkung zwischen Pragmatik und Semiotik anhand des Zusammenspiels von Ritual und Reflexion der Repräsentationsfähigkeiten des Rituals: Worte transportieren nicht nur

eine *linguistic ideology*, sondern sie sind selbst nur aufgrund ihrer Entstehungskontexte als Interpretationen Zeichen.

„The efficacy of ritual is inseparable from the efficacy of signs, and only a very finely tuned semiotic model can avoid recycling specific linguistic ideologies as theory and can account for the multifunctionality of signs and their contested interpretations.“ (2)

Das damit angesprochene Grundproblem, wie Zeichen eigentlich eine Wirksamkeit entfalten können, wird von Janowitz anhand vieler Beispiele, hauptsächlich aus dem antiken Christentum und dem antiken Judentum, diskutiert. Diese sind aus Bereichen ausgewählt, in denen Zeichen und ihre Wirksamkeit fraglich sind: Kann das Göttliche benannt werden, oder hat der Name Gottes eine Wirksamkeit, die die der menschlichen Sprache übersteigt? Was wird eigentlich verboten, wenn bestimmte Repräsentationen des Göttlichen verboten werden? Anhand dieses Zugangs und mit aufgrund dieser Fragestellungen erkundet Janowitz innerhalb der peirce'schen Semiotik die Ränder des Prädizierbaren.

Die einzelnen Kapitel und Beispiele illustrieren jeweils verschiedene Modi, wie verschiedenen Zeichen Bedeutung zukommt, diese transformiert oder im Rahmen bestimmter *linguistic ideologies* getilgt werden. Das Buch von Janowitz ist gleichsam ein Kaleidoskop für diese Bewegungen, Verschiebungen und Neubesetzungen innerhalb der Bedeutungsfelder. Jedes Kapitel beschränkt sich dabei nicht nur auf die Darstellung von Beispielen, sondern legt im Zuge dessen auch nach und nach Schwachstellen anderer sprachtheoretischer Modelle offen. Diese Einsichten sind aufschlussreich, so dass man sich wünscht, die theoretischen Diskussionen ausführlicher vorliegen zu haben.

Das erste Kapitel „Ancient Ideologies of Ineffability and Their Reverberations“ setzt sich mit einer Auswahl an Beispielen der platonischen Tradition (Basilides und Plotinus) über die Ineffabilität Gottes auseinander und stellt diese Ansätze dem Michael Sells² gegenüber: „The three examples all show that ideas of reference and definition undergird the search for truth at the very limits of language.“ (28) Dabei arbeitet Janowitz einen Unterschied zwischen den antiken Platonikern und Michael

¹ Insb. Silverstein, Michael, *Language Structure and Linguistic Ideology*, in: *The Elements*, hg. von Paul Clyne/William Hanks/Carol Hofhaur, Chicago 1979, 193–247; sowie Silverstein, Michael, *The Uses and Utility of Ideology: A Commentary*, in: *Language Ideologies: Theory and Practice*, hg. von Bambi B. Schieffelin/Kathryn A. Woolard/Paul Kroskity, New York 1998, 123–145.

² Janowitz bezieht sich dabei lediglich auf Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago 1994.

Sells heraus: Denn, obgleich die Diskussionen der Platoniker durchaus metasemantische Debatten seien, seien sie nicht von ihren metapragmatischen Kontexten zu lösen. Diese Kontexte könnten jedoch nicht ohne Weiteres für die von Sells vorgesehene Universalisierung des Neuplatonismus angenommen werden. Dadurch zeigt sich: Metasemantische Diskussionen über die Sprache können hinsichtlich der Wirksamkeit der Sprache nicht vom pragmatischen Aspekt getrennt werden. Was bezeichnet und repräsentiert werden kann, erhält nur in einer spezifischen *linguistic ideology* Bedeutung. So werden Veränderungen in der Theologie durch eine Veränderung in der linguistischen Ideologie *artikuliert*, wie Janowitz etwa an Basilides' Lehre vom Namen Gottes festmacht:

„The material seed the deity planted appears to be the Word, with everything then being generated from the Word. These theological shifts [are] articulated with shifting linguistic ideologies.“ (21).

Im zweiten Kapitel, „Speech Acts and Divine Names: Comparing Ancient and Modern Linguistic Ideologies of Performativity“, wird die „multifunctionality of signs“ aufgezeigt. Dies dient vor allem der Abgrenzung von einer einseitigen Betrachtung der Performanz von Sprache nach dem Modell der performativen Rede John Austins.³ Denn das Namengeben könne nicht rein als performative Rede gefasst werden:

„Every name is closely related to the specific social context in which it is conferred, encoding all sorts of information about the speakers who endow the name and the addressee who is named. This ‚pointing-to‘ or indexical capacity of names is familiar from other context-dependent linguistic units, such as the oft-discussed deictics (‚this‘, ‚then‘, etc.). [...] A personal name functions both referentially and indexically [...]. A personal name is also a unique symbol.“ (31)

Der Name hat eine quasi-deiktische Funktion, wobei die Besonderheit darin liege, dass er *sowohl* referenziell, *indexiell* *als auch* symbolisch funktioniere. Was ein Name *bedeutet*, kann so nur aus der Interpretationshandlung heraus gegeben werden. Für die Wirksamkeit des Namengebens greift Janowitz auf Beispiele aus der jüdi-

schen Tradition – vertreten durch Philo von Alexandrien, talmudische Namenstheorien und verschiedene kabbalistische Texte – zurück. Anhand derer tritt vermehrt die Bedeutung des Rituals als eines bedeutungstiftenden Interpretationsaktes auf. „The divine Name in the rite functions as the central, self-performing, linguistic form and thus as the basis of the ritual efficacy.“ (44)

Die elementare Bedeutung des Kontexts und der Bewegungen innerhalb der *linguistic ideology*, sei jedoch etwas, das keinen Platz in der Theorie Austins finden könne. Dennoch beherrsche diese weiterhin – und hier könnte man fragen, ob es hier nicht doch neuere Entwicklungen der Forschung gibt – den Diskurs über *wirksame Sprache* (47). Als Beispiel für die problematische Dominanz von Austins Theorie führt Janowitz Judith Butler an, die sich gerade gegen die Aufnahme der jüdisch-christlichen Namenstheorie durch Louis Althusser abgrenze:⁴ „From Butler's point of view, naming is a model of limited value, since it depends on the possession of sovereign power by the speaker.“ (48) Damit übersehe Butler, wie Janowitz überzeugend darlegt, jedoch ein Moment der Wirksamkeit von Sprache, das über performative Rede hinaus geht: dass die Performativität von Sprache selbst in sozial-historischen Kontexten steht und entsteht.

Das dritte Kapitel, „Creating the Forbidden Sign. Ancient and Modern Debates about Proper Representation“, analysiert die diskursive Zuschreibung von Bedeutung religiöser und rituell-bedeuteter Objekte im Wandel ihrer Bedeutungen. Bereits in den antiken Quellen lässt sich dabei die Frage nach einer angemessenen Repräsentation der Gottheit feststellen. Die These ist dabei, dass die interpretativen Kontexte bestimmen, was als Repräsentation angenommen werden kann.

„Writers defend ritual processes with specific ideas of exactly how representation *should* work (Parmentier 2009, 149).⁵ Competing social groups champion their distinct li-

³ Vgl. Austin, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

⁴ Janowitz bezieht sich bei Butler insb. auf Butler, Judith, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York 1997. An dieser Stelle wäre es interessant gewesen, ob sich die Beobachtung auch auf aktuellere Schriften Bulters übertragen lassen, wie Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge 2015.

⁵ Janowitz zitiert aus Parmentier, Richard, *Troubles with Trichotomies: Reflections on the Utility of Peirce's Sign Trichotomies for Social Analysis*, in: *Semiotica* 177 (2009), 139–155.

turgical practices and the material representations of divinity that the practices depend on.“ (50)

Somit tritt hier anhand des „Verbotes“ von bestimmten zeichenhaften Repräsentationen eine (meta-)pragmatische Ebene hervor. Damit positioniert sich Janowitz insbesondere gegen die einflussreiche Studie *Idolatry* (1992) von Moshe Halbertal und Abishai Margalit.⁶ Jene Diskussionen, die das Darstellungsverbot lediglich auf die – im Peirce’schen Sinne verstandenen – Ikonen beziehen, schränken die zugrundeliegenden Diskussionen und Transformationen im Bereich der Interpretation folglich unberechtigterweise zu stark ein. „No form of representation inherently is ‚understood to be the god‘ [Janowitz zitiert Halbertal und Margalit 1992, 42], since every representation has to be interpreted as such in some particular way.“ (67) Weil Zeichen im Ritual ständig der Reinterpretation unterzogen sind, lassen sie sich nicht auf die Ebene der Ikonen einschränken. Immer stehen sie gleichsam in einer indexikalischen *und/oder* symbolischen Beziehung zum Göttlichen.

Alle expliziten Abgrenzungen bestimmter Repräsentationsvorstellungen beziehen sich immer auf ein „prior meaning“ (69), nicht aber auf die konstitutive Offenheit der Interpretationshandlung selbst. Anhand der Diskussion der Idolatrie in antiken Kontexten gelingt es Janowitz, diese Verschiebungen und Transformationen nachzuweisen. Dies wird vor allem am Beispiel der vier Gottesdarstellungen der Dura Synagoge deutlich, die alle unterschiedliche Modi der indexikalischen *und/oder* ikonischen Darstellung durchspielen. Die Veränderungen und Transformationen, wie die Repräsentationen der Gottheit in einer bestimmten *linguistic ideology* gedacht werden können, schlägt sich im Diskurs über die Repräsentationsfähigkeit ebenso nieder, wie in der rituellen Einbettung der Darstellungen und des Nicht-Darstellbaren. Die pragmatische Ebene ist hiermit wiederum als untrennbar von der semiotischen ausgewiesen.

Das vierte Kapitel, „Late Antique and Modern Semiotic Models of Letter and Spirit“, untersucht das linguistische Modell, das durch die Unterscheidung von Buchstabe und Geist hervorgerufen wird. Die Entstehung der Unterscheidung führt Janowitz auf Paulus zu-

rück, der eine hierarchische Unterscheidung von *gramma* und *pneuma* eingeführt habe. Durch diese Unterscheidung wird die Möglichkeit von Repräsentationsfähigkeit eröffnet: Der Buchstabe wird mit dem Fleisch assoziiert, ihm kommt keine repräsentative Funktion zu, welche stattdessen dem Geist zugeschrieben wird. Gleichmaßen zeigt sich an der Unterscheidung bei Paulus, dass sich hier abermals die semiotische Ebene nicht von der pragmatischen trennen lässt: „These attempts to pin down a specific meaning for ‚spirit‘ miss the heart of Paul’s strategy, though they indirectly illuminate why any form definition fails.“ (73) Die Bedeutung des Geistes funktioniert auf einer anderen linguistischen Ebene als die des Buchstabens. Die Ebene des Geistes zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie immer die Interpretation aktiv einfordert. An der Buchstabe-Geist-Unterscheidung zeigt sich die Wirkmächtigkeit linguistischer Ideologien. Dies gilt einerseits für alle Aussagen über die „spirituelle Seite“ einer Sache, andererseits für die sich teilweise zeigenden problematischen Tendenzen in der gegenwärtigen akademischen Diskussion.

„Shifted to the level of abstract theory, the pseudodefinition ideology that pits the empty form of the letter against a meaningful ‚spirit‘ word influences the modern framework for comparing ancient religions.“ (81)

Dies macht Janowitz an Gedaliahu Stroumsa fest.⁷ Die Tropen, die sich insbesondere bei Stroumsa finden, sind problematisch: Nicht nur steht das Christentum an der Spitze der Entwicklung und Ausdifferenzierung (83), sondern auch die in der Vergangenheit oft antijudaistisch gefasste Zuschreibung von religiösen Gruppenidentitäten mittels der Unterscheidung von „Buchstabe“ und „Geist“ findet sich bei Stroumsa in moralischer Fassung wieder:

„Most distressing is Stroumsa’s connection of ethics and morality with specific versions of linguistic ideologies. Interest in the Law [...] limited the Jews from following through on the ethical stance of the prophet.“ (84)

So zeigt sich auch im Negativen die bleibende Wirksamkeit der Unterscheidung von Geist und Buchstabe im akademischen Diskurs.

⁶ Halbertal, Moshe/Avishai Margalit, *Idolatry*, Cambridge 1992.

⁷ Insb. unter Bezug auf Stroumsa, Gedaliahu, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, Chicago 2009.

„The claim to represent ‚spirit‘ was, and still is, a decoy that permits a shift from one cultural register to another and associates intentionality with a specific kind of action. The power of this linguistic model is proven by its longevity.“ (86)

8

Im fünften Kapitel, „A Semiotic Approach to Ascent Liturgies“, wendet sich Janowitz nochmals explizit der *Multifunktionalität* von Zeichen anhand des Beispiels von „Ascent Liturgies“ zu. In diesen Liturgien treten Zeichen und Zeichenhandlung in engem Zusammenhang auf, sodass Zeichenhandlungen Bedeutungen hervorrufen und darin gerade ihre Wirksamkeit beweisen. Die *Multifunktionalität* zeigt sich dabei insbesondere daran, dass sich Struktur und Inhalt in den Liturgien gegenseitig bedingen: „the ascent texts function both iconically and indexically to construct the heavenly world and mark human travels through it.“ (103–104) Dass Ascent Liturgies sowohl ikonisch als auch indexikalisch wirken, betont die Reichweite und Vielseitigkeit der Zeichen, was Peirces Konzept der Multifunktionalität weiter untermauert. In Anlehnung an Peirces semiotische Prinzipien wird somit verdeutlicht, dass die Bedeutung von Zeichen nicht statisch ist, sondern dynamisch durch ihre Anwendungen und Handlungen geformt wird.

Das sechste und letzte Kapitel, „The Indeterminate Meaning of Burning Man Rituals and Modern Notions of Spirit“, vertieft einerseits die Frage nach der Beständigkeit von *linguistic ideologies* und reflektiert andererseits als Frage, wie durch Rituale eine Reinterpretation von Bedeutung geordnet und in ihrer Wirksamkeit bestätigt werden kann. Dabei dient das *Burning Man Festival* als Beispiel, das sich in vielerlei Hinsicht gerade der „normalen“ Zivilkultur entgegenstellt. Am markantesten tritt dies in der Behauptung zutage, dass das *Burning Man Festival* selbst *bedeutungslos* sei.

„This claim is a fascinating example of semiotic ideology, that, as this chapter will argue, is supplemented with a less obvious ideology whereby meaning is contextually linked, a veritable indexical emphasis.“ (106).

An der selbstproklamierten „Bedeutungslosigkeit“ zeigt sich wiederum die Stärke der Peirce’schen Semiotik.

„The Burns are indexical icons: indexical because they point to all the presences that co-occur at the event and icons because all these interpretations see the Burn as the formal representation of something.“ (115)

Ebenso zeigt sich an anderen Ritualen des *Burning Man*, dass Reinterpretation und Abgrenzung nur auf der Basis bestimmter *linguistic ideologies* funktionieren können, jedoch gerade durch Rituale die Reinterpretation deren Bedeutung ordnen. Dies führt Janowitz anhand von Hochzeiten auf dem *Burning Man Festival* aus. Diese stehen einerseits an der Schnittstelle zwischen zivilgesellschaftlich wirksamen Hochzeiten (und affirmieren so deren Bedeutung) und der heterotopen Gesellschaft des Festivals, die diese Bedeutung gerade einer radikalen Reinterpretation anheimstellen wollen. Andererseits gibt es „Marrying Yourself“-Zeremonien, durch die sowohl die gesellschaftliche Bande (Hochzeit zwischen zwei Menschen), als auch die religiöse Konnotation gebrochen werden soll (die aber dennoch spirituell seien). An diesen Überschneidungen zeigt sich ferner, dass die Verwendung des Wortes „spirituell“ in seiner semiotischen Funktion *nicht* von der „normalgesellschaftlichen“ *linguistic ideology* entkoppelt ist, obgleich die Abgrenzung von etablierter Religion zum Kernbestand des *Burning Man Festivals* gehört:

„Despite this explicit ideology, life at Burning Man is still full of acts of interpretation, with indeterminate meaning demanding just as much, and perhaps even more, words of explanation.“ (124)

Dies zeigt sich nicht nur an der Aufteilung verschiedener Handlungen auf dem Festival in „spirituell“ und „profan“, sondern gerade auch an den oben angeführten spezifischen Ritualen. „Participants at Burning Man who claim the term ‚spirituality‘ ignore religious practitioners who see their own practices as equally spiritual.“ (123)

Das Buch lebt von den Beispielen, die die Profilierung des Peirce’schen Ansatzes untermauern. In diesem Sinne versteht auch Janowitz den Ertrag des Buches:

„Each chapter above elucidates some aspects of these claims, whether it is the limitations of raiding idiosyncratic linguistic models for abstract theory of the Peircean-based insights that might confound sign-users but offer better strategies for comparison.“ (125)

Die Stärke des Buches liegt nicht darin, dass die Beispiele je eine neue Erkenntnis über dieses Beispiel hervorbringen würden. Vielmehr liegt sie darin, dass für eine wichtige semiotische Beobachtung, die auch von Peirce schon als zentral gekennzeichnet wurde, kulturgeschichtliche Belege in einer beeindruckenden Vielfalt dargeboten werden: dass Zeichen, Ikonen und Bedeutung immer abhängig sind von dem sozialen Kontext, in dem sie interpretiert werden, dass sie ihre Bedeutung ständig ändern, weil sie fundamental interpretiert sind, und dass sie ihre Bedeutung ändern, wenn sich die (religiösen) Artikulationsweisen einer Zeit ändern. Das Buch kartographiert gewissermaßen die Wandlungen der *linguistic ideologies* und deren Relation zu Interpretationsakten. Gerade im Bereich der Religion zeigt sich dabei eine konstante Debatte darüber, welche Ausdrucksformen als angemessen und welche als häretisch oder leer verstanden werden. Diese sind metasemantisch, wie sich an Diskussionen über die Apophantik zeigt, und metapragmatisch, wie an Diskussionen hinsichtlich der richtigen Pragmatik deutlich wird.

„Once a sign, even a sign of absence, stands for divinity, condemnations and disagreements will begin. [...] Rituals do a great deal of work organizing meanings. Whether a ritual will reinforce a tradition of interpretation or turn an old meaning on its head is itself another act of interpretation.“ (129)

Inhaltlich schließt das Buch an das 21 Jahre zuvor erschienene Werk Janowitz' „Icons of Power“ (2001) an. Auch hier stehen Ritual und Semiotik im Zentrum von Janowitz' Analysen, von dem David Frankfurter in einer Rezension 2004 schrieb: „While it may leave the reader craving more explanation, more thoroughness in the ideas, Icons of Power captures a fascinating element of late antique ritual speculation [...]“.⁸ Theoretische Diskussionen sind auch in *Acts of Interpretation* eher knapp, während die Stärke des Buchs darin liegt, die Multifunktionalität von Zeichen in ihren Kontexten aufzuzeigen und die Erklärungskraft des semiotischen Ansatzes von Peirce zu untermauern.

⁸ Frankfurter, David, (2004) Rez. Naomi Janowitz, *Icons of Power: Ritual Practices in Late Antiquity. Magic in History*, University Park, PA2002, [https://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004.04.24/\(26.09.2023\)](https://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004.04.24/(26.09.2023)).

Wahrheit als Interpretation – Christliches Selbstverständnis angesichts religiöser Pluralität

Luigi Pareyson, *Wahrheit und Interpretation*, übers. und hg. von Gianluca De Candia, mit einer Einführung von Claudio Ciancio und Ugo Perone, Philosophische Bibliothek, Bd. 761, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2023, 370 S., € 74.00, ISBN 9783787342372.

Jasmin Mausolf

(Religionswissenschaft/
Interkulturelle Theologie, Berlin)

10

Die Monografie *Wahrheit und Interpretation* gilt als hermeneutisches Hauptwerk des italienischen Philosophen Luigi Pareyson (1918–1991) und als bedeutender Beitrag zur ontologischen Hermeneutik. Gianluca De Candia schließt mit der Übertragung von *Verità e interpretazione*¹ (1971) ins Deutsche eine Rezeptionslücke zum Nachvollzug der philosophischen Tradition der Turiner Schule, zu der im selben Maße postmoderne Denker mit internationalem Renommee wie Gianni Vattimo und Umberto Eco wie auch ontologisch orientierte Hermeneutiker:innen wie Ugo Perone und Claudio Ciancio zählen.² Zudem hat *Wahrheit und Interpretation*, wie die Autoren und Schüler Pareysons Ciancio und Perone in der ihnen zu verdankenden Einführung zur Übersetzung dieses Werks schließen lassen, insbesondere der christlichen Theologie in den Gesellschaften Europas etwas anzubieten.³ Diese weiterführende Überlegung soll die folgende Ausführung zum Interpretationsbegriff Pareysons leiten und seiner Hermeneutik eine Bedeutung für christlich-theologische Diskurse zum Selbstverständnis angesichts religiöser Pluralität beimessen.

In seiner Darlegung des Zusammenhangs von Wahrheit und Interpretation vertieft Pareyson die in seinen früheren Werken bereits er- und bearbeiteten Motive, die ihren Ort im ersten Teil von *Wahrheit und Interpretation*,

übertitelt mit der Zwischenüberschrift „Ursprünglichkeit der Interpretation“, finden und stellt den genuinhermeneutischen Charakter der Relation zwischen Wahrheit und ihren diversen Interpretationen als ontologisches Moment des hermeneutischen Denkens aus.⁴

„Als *Interpretation* ist die Formulierung der Wahrheit *die Wahrheit selbst* und nichts anderes als nur sie. Gewiss, sie ist die Wahrheit als persönlich besessen und geschichtlich formuliert und nicht Wahrheit in einer abstrakten unmöglichen Isolation.“ (74)

Charakteristisch für Pareysons Verständnis von Interpretation ist das Zusammentreten eines personalistischen und eines ontologischen Aspekts, weshalb sein Interpretationsbegriff maßgeblich auf sein im Vorfeld erarbeitetes Personenkonzept verwiesen bleibt. Pareysons „personalistischer Existenzialismus“ oder „ontologischer Personalismus“ beschreibt ein Verhältnis zweier struktur-differenter Relata (Endlichkeit/Unendlichkeit), das vom Verlust der Bedeutung von Wirklichkeit bei rein begrifflicher Explikation ausgeht. In unverkennbarer Nähe zum Denken Kierkegaards – in einer Reformulierung dessen „Selbst“ – gewinnt Pareyson einen Existenzbegriff, der nur als Person und im Aufbruch der Setzung von Endlichkeit und Unendlichkeit als einander implizierende Pole im dialektischen Prozess fassbar wird, indem die Unendlichkeit in die Wirklichkeit des endlichen Subjekts überführt, sich in diesem „ankündigt“, und derart die Geschichte ereilt. Die Person zeugt von einer unauflösbaren Spannung, in der die Endlichkeit des Menschen nicht seine Grenze beschreibt, sondern eine Öffnung (*Esistenza e persona*, 1950⁵). In *Wahrheit und Interpretation* schreibt Pareyson:

„Zuallererst müssen wir die metaphysische Gleichsetzung des Absoluten mit dem Endlichen ausschließen, die

¹ Pareyson, Luigi, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971 (²1972; ³1982; ⁴1991).

² Vgl. De Candia, Gianluca, *Geleitwort*, in: Luigi Pareyson, *Wahrheit und Interpretation*, Hamburg 2023, XIII.

³ Vgl. Ciancio, Claudio/Perone, Ugo, *Einführung*, in: Luigi Pareyson, *Wahrheit und Interpretation*, Hamburg 2023, XXXI.

⁴ Das Werk teilt sich nach einer umfangreichen Einführung in drei große Teile: Der erste Teil „Wahrheit und Geschichte“ untergliedert sich in „Beständige Werte und geschichtlicher Prozess“ sowie „Ursprünglichkeit der Interpretation“. Der zweite Teil, überschrieben mit „Wahrheit und Ideologie“ setzt sich aus den Unterpunkten „Philosophie und Ideologie“ und „Bestimmung der Ideologie“ zusammen. Das Werk schließt im dritten Teil „Wahrheit und Philosophie“ mit der Zwischenüberschrift „Philosophie und gemeiner Menschenverstand“, dem die „Notwendigkeit der Philosophie“ vorausgeht. Diese Rezension beschränkt sich maßgeblich auf den ersten Teil des Werkes, der den Interpretationsbegriff Pareysons grundlegt.

⁵ Pareyson, Luigi, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1950 (²1960; ³1966; ⁴1970; ⁵1985; ⁶1992).

der Geschichte eine eindeutige und progressive Richtung aufzwingen und die Manifestation des Absoluten in der Reihe der geschichtlichen Momente erkennen könnte.“ (48)

In der Übernahme des im existenzialphilosophischen Denken fundierten Verständnisses einer Auto- und Heterorelation unterhält die Person in dieser Koinzidenz immer eine Beziehung zum Sein und zur Wahrheit. Person-Sein ist Beziehung zum Sein und zur Wahrheit und unterliegt als solche der (Selbst-)Interpretation. Für sich zu sein, heißt Da-Sein als eigene Perspektive auf das Sein und die Wahrheit (Selbstbejahung, *so-sein*). Dieser Ansatz schließt bereits jede Form von Objektivierung sowohl des Seins als auch der Wahrheit aus (Diskurse *de veritate*) und kennzeichnet darüber hinaus jede menschliche Beziehung als wesentlich interpretativ. Jeder Interpretationsleistung des Menschen – mag sie noch so partikular sein – kommt folglich in *Wahrheit und Interpretation* ontologischer Stellenwert zu. Die Interpretation „[...] qualifiziert jenes Verhältnis zum Sein, in dem das eigentliche Wesen des Menschen liegt; in ihr verwirklicht sich die ursprüngliche Solidarität von Mensch und Wahrheit.“ (61)

So wie die Existenz des Menschen nur in der Anerkennung der Person, d. h. als eingebettet in eine konkrete (historische) Situation und sich zu dieser verhaltend greifbar wird (*Esistenza e persona* – *Esistenza è persona*), so ist der einzige Zugang zur Wahrheit die Interpretation, wenngleich jede einzelne der Interpretationen der Wahrheit die volle Wahrheit ist, ohne sie in Gänze auszuschöpfen (*Verità e interpretazione* – *Verità è interpretazione*). Die menschliche Interpretationsleistung kommt einer Offenbarung der Wahrheit gleich (*vis veri*) und gibt diese als unerschöpflich preis. (Vgl., 30) Derart betrachtet erscheint die geschichtliche Bedingtheit der Wahrheit nicht als Hindernis, diese zu erkennen, sondern als einzige Möglichkeit.

„Und wenn das Sein nur als historische Gestalt erscheinen kann, von der es untrennbar ist, ohne sich darin zu erschöpfen, so muss gesagt werden, dass diese Gestalt eine *Offenbarung* des Seins ist, also weder Verfälschung noch Maskierung oder Surrogat, sondern *das Sein selbst als geschichtlich bestimmt*.“ (50)

Wahrheit ist nur in ihrer geschichtlichen Artikulation anzutreffen, wenngleich sie der Geschichte nicht untergeben ist. Vielmehr ist die Interpretation in dem Mo-

ment, indem sie persönlich und geschichtlich ist, offenbarend und ontologisch.

Zur Veranschaulichung der „Ursprünglichkeit der Interpretation“ greift Pareyson auf die künstlerische Erfahrung und die Performance des Werkes zurück, indem er das Verhältnis eines Theaterstücks zu seinen Aufführungen beschreibt. Er führt damit sein in *Estetica. Teoria della formatività*⁶ (1954) erarbeitetes Prinzip einer „formgebenden Form“ (*forma formante*) fort, die das synthetische Verhältnis von Offenbarung der Wahrheit (offenbarendes Denken) und zeitlichem Ausdruck (expressives Denken) fasst.⁷

Pareysons Ästhetik, erschienen nur vier Jahre nach *Esistenza e persona*, dient ihm als Bindeglied zwischen personalistischer Existenzialphilosophie und Hermeneutik. Wie Ciancio und Perone in der Einführung zur Übersetzung des Hauptwerks Pareysons festhalten, ist dessen erste theoretische Abhandlung in direkter Abgrenzung zur in Italien wirkmächtigen Kunsttheorie Croces zu lesen.⁸ Allgemeiner ausgedrückt und in Komplementarität zu *Esistenza e persona* gelesen, zeugt auch dieses Werk vom Aufbruch vorgeprägter Verhältnisbestimmungen einer (neo-)idealistischen Philosophie (Form/Inhalt). Pareyson unterstreicht die Vergänglichkeit des konkreten Kunstwerks (Stofflichkeit) und kennzeichnet es als wesentlich für die Idee des Werks, das sich den Kunstschaffenden, deren schöpferischer Kraft, als frei für die Entdeckung ihrer eigenen Regel der Kunst anvertraut, und just erfindet.⁹ An das Prinzip der *formatività* anschließend, heißt es in *Wahrheit und Interpretation*:

⁶ Pareyson, Luigi, *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954 (21960; 31974; 41988).

⁷ Vor dem Hintergrund der Unterscheidung eines „offenbarenden Denkens“ von einem „expressiven Denken“ Pareysons, wird insbesondere dessen Ideologiekritik im zweiten Teil von *Wahrheit und Interpretation* einsichtig. An dieser Stelle reicht es aus, unter rein „expressiven Denken“ die Verabsolutierung einer historischen Situation zu verstehen. Ein rein „offenbarendes Denken“ hingegen erhebt fernab der Wirklichkeit einen exklusiven Anspruch auf die Wahrheit. Anders ausgedrückt: nur ein Denken, dass im selben Moment offenbarend und expressiv ist, ist in der Lage den Rückfall in eine rationalistische Metaphysik zu verhindern und trotzdem einen positiven Zugang zur Wahrheit zuzulegen.

⁸ Vgl. Ciancio/Perone, *Einführung*, XXVII.

⁹ Vgl. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*², 29.

„Wir möchten, dass *er* [der konkrete Künstler] *dieses* Werk interpretiert, so dass seine Aufführung *sowohl* das Werk *als auch* dessen Interpretation *ist*. [...] Für ihn *ist* seine Aufführung das Werk selbst, das er getreu und eindringend erfasst in seiner vollen Wirklichkeit hat wiedergeben wollen. Das ist insofern wahr, als sich das Werk ganz der Aufführung hingibt, die es mit dem ihr eigenen Leben zu beleben vermag, bis es mit dieser *zusammenfällt*; doch das Werk wohnt in der Aufführung mit einem Überschuss, einem *Darüber-Hinaus* (ulteriorità), das es daran hindert, sich in dieser einen zu erschöpfen, denn das Werk, was seine eigenen Aufführungen anbetrifft, erlaubt *keiner* von ihnen, es zu monopolisieren, und auch nicht, es in *einer* privilegierten oder ausschließenden Weise zu vereinnahmen, sondern es erfordert sie alle und regt sie *alle* an.“ (81f.)

Die Aufführung des Stückes ist nicht einfache Wiederholung eines Urstücks, sondern das Stück selbst, wie sich das Werk durch die Künstler:innen vollzieht. Jedes Kunstwerk *ist* die Interpretation einer Anschauung der Künstler:innen bzw. eine Antwort auf (s)eine konkrete Situiertheit. Dabei verdeutlicht die Vielfalt der Aufführungen des Stückes dessen Einzigartigkeit und zeugt von einem überschießenden und nicht verhüllenden Charakter, indem das Werk ebenso auf sich verweisender Akteur neben der Konkretheit im Bühnengeschehen ist. Analog hierzu ist das Verhältnis von Wahrheit und ihren Formulierungen über den Interpretationsbegriff zu verstehen. Das bedeutet einerseits, dass sich die Wahrheit nur innerhalb der jeweiligen Perspektiven zu ihr offenbart, was ihre Kontextgebundenheit hervorhebt und das Festhalten an einer spezifischen historischen Formulierung oder Monopolisierung von Inhalten ausschließt – Pareysons Antwort auf einen Dogmatismus der Wahrheit, der im Lichte seines personalistischen Existenzialismus als eine Ver-unendlichung einer endlichen Perspektive erscheint. Andererseits garantiert das interpretative Verhältnis zwischen Wahrheit und ihren Formulierungen, dass die Wahrheit in ihrer Einzigartigkeit vorausgesetzt ist und diese erst durch den Reichtum der vielen Perspektiven zu ihr als identisch bestätigt wird. Dies darf als Pareysons Antwort auf den Relativismus, der als Steigerungsform des Prinzips *veritas filia temporis* erscheint (Ver-endlichung der Unendlichkeit) verstanden werden, der aus seiner Perspektive die Unmöglichkeit der Philosophie selbst durch die Negation einer ontologischen Öffnung der Geschichte im-

pliziert, die jede Wirklichkeit eines Advents der Wahrheit verneinen müsste.

Am Beispiel der künstlerischen Erfahrung fasst Pareyson das Verhältnis von Wahrheit und Interpretation in einer positiven Setzung der Wahrheit, die nur in Form einer „Ontologie des Unerschöpflichen“ erkennbar wird und die Pluralität ihrer Formulierungen gleichermaßen voraussetzt wie auch einfordert. Hierdurch legt die Philosophie die Grundlage

„...für einen wahren Dialog zwischen Menschen [...], denn ihr Diskurs ist persönlich und offenbarend zugleich, d. h. sie setzt eine Vielfalt von individuellen und unwiederholbaren Interpretationen des Wahren frei und hält sie gleichzeitig in einer gegenseitigen, unaufhörlichen Kommunikation zusammen, die auf der einigenden Kraft der Wahrheit beruht.“ (256)

Die Relevanz der Pareyson'schen Hermeneutik für eine am interreligiösen Dialog interessierte christliche Theologie mag sich unter Umständen bereits aufgedrängt haben. Ciancio und Perone – ohne direkt auf den Dialog der Religionen abzuheben – beginnen bei der Benennung dreier hervortretender Aspekte des hermeneutischen Charakters des Wahrheitsverständnisses Pareysons mit demjenigen der theoretischen Begründung eines Dialogs, der zutreffend als „fruchtbare Konfrontation“¹⁰ beschrieben wird. Diese Beschreibung ist insofern zutreffend, als dass Wahrheit *als* Interpretation nach Pareyson den „Besitz“ von Wahrheit ausdrückt, der mit ihrer geschichtlichen Formulierung einhergeht. Ohne jemals Eigentumsrecht ausüben zu können, muss sich jede am Dialog beteiligte Person dennoch für ihre Wahrheit verantworten. Insofern die Personen sich frei für ein Interesse an der Wahrheit entschieden haben (*inter-esse*), ist eine Positionierung geboten:

„Man muss Stellung nehmen oder Stellung genommen haben, um eine andere Position zu verstehen, und jede Interpretation kann nur von einer anderen Interpretation verstanden werden [...]. Ähnlich kann nur derjenige, der eine Religion hat, eine andere Religion verstehen, und nur, wer religiös ist, kann eine religiöse Erfahrung verstehen, und so weiter.“ (101)

Vorbehaltlich einer kritischen Prüfung des Anspruchs Pareysons an seine eigene Hermeneutik seien einzelne

¹⁰ Ciancio/Perone, *Einführung*, XXXI.

Bemerkungen aus christlich-theologischer Perspektive erlaubt, die nicht vordergründig die Praktikabilität der Philosophie Pareysons in ihrer möglichen Anwendung für den interreligiösen Dialog betreffen, diese aber insofern in den Blick nehmen, als dass beim dialogischen Geschehen angesetzt wird. Dies erlaubt eine erste Abstraktion und führt in ‚religionstheologische‘ Debatten hinein.

Wenn man von Pareysons einerseits abstraktem und andererseits konkretem Zusammenhang von Wahrheit und Interpretation ausgeht und diesen auf den interreligiösen Dialog bezieht, geführt von Menschen, die *stellvertretend* für ihre religiöse Tradition das Gespräch suchen, dann bleibt jede religionspluralistische Theorie ein (reines) Postulat. Pareysons Beschreibung der Wahrheit als Besitz der Person, die ihren Anhalt in ihrer Situiertheit hat, impliziert darüber hinaus im Moment des Versuchs des Verstehens nicht-eigener Interpretationen – Formulierungen von Wahrheit außerhalb dessen, wie sie sich einem *zum Selbst* anbietet – im praktischen Vollzug des Dialogs eine epistemische Dimension.

Dafür muss zunächst festgehalten werden, dass der hermeneutische Charakter des von Pareyson vorgeschlagenen Wahrheitsverständnisses als Quelle aller Interpretationen erstens in der religiösen Pluralität keine Gefährdung der Wahrheit sehen würde, sondern die Vielfalt als Bedingung der Möglichkeit, diese zu erkennen, einfordert – bei gleichzeitigem Ausschluss von Letztbegründungen. Einerseits formuliert diese Anwendung, dass eine theologische Beschreibung des Christentums nur dann sinnvoll ist, wenn bereits erkannt wurde, dass das Christentum *eine* von *vielen* Religionen ist. Andererseits deutet eine derartige Betrachtung darauf hin, dass jeder religiöse Anspruch auf Wahrheit (Offenbarung) seitens des Christentums eine ausdrücklich perspektivisch gebundene Aussage ist, die dem Selbst- und Fremdverhältnis, einer Totalperspektive des Ganzen der Wirklichkeit, bereits verbürgt ist, und von Voraussetzungen lebt, die der (Selbst-)Interpretation inhärent sind. Eine christliche Theologie, die um ihr Selbstverständnis angesichts religiöser Pluralität ringt, könnte gut daran tun, um es mit Pareyson zu sagen, die eigene Interpretation der Wahrheit nicht zu verunendlichen und stattdessen womöglich in ihrer Situiertheit erkenntnistheoretische Bedingungen erahnen, die aufs Engste und bleibend mit der Religionsgeschichte verwoben

sind. Damit wird der faktischen religiösen Pluralität Rechnung getragen, wobei diese selbst nicht hinreichend zur Begründung des interreligiösen Dialogs sein kann, sondern auf eine Interpretation von Wahrheit aus dezidiert christlicher Perspektive verweist. Zweitens, infolge dieser Überlegung im Anschluss an Pareysons Ausführungen zur ästhetischen Erfahrung, könnte weiter geschlussfolgert werden, dass diese Interpretation keine exponierte Stellung im Verhältnis zu nicht-christlichen Formulierungen der Wahrheit einnehmen kann, da die Superiorität die Einzigartigkeit der Wahrheit nicht sichert, sondern gefährdet.

Die Spannung der in der Religionstheologie zum Vorschein tretenden Perspektiven der jeweiligen religiösen Wahrheitsüberzeugungen wird so – für die Christenheit formuliert – selbst Teil der Offenbarung und kann sich nicht vollumfänglich auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit stützen, sondern stattdessen nur im dialogischen Geschehen *vollziehen*.

Abschließend soll die Leistung von Gianluca De Candia gewürdigt werden. Dank De Candia liegt das ursprünglich auf Italienisch verfasste Werk in präziser deutscher Übersetzung vor, die den deutschsprachigen Bedeutungshorizont einzelner Begrifflichkeiten mitdenkt und Bedeutungsverschiebungen im Italienischen ausweist. Erkennbar aus der Hand eines ausgewiesenen Experten für die Tradition der Turiner Schule, lässt diese Übersetzung auf eine breite Rezeption der Hermeneutik Pareysons sowohl seitens der Philosophie als auch der christlichen Theologie im deutschsprachigen Raum hoffen. Die von Ciancio und Perone beigefügte Einführung in die Philosophie Pareysons, ebenfalls weitere zentrale Werke des Autors berücksichtigend, beinhaltet zudem eine Kontextualisierung des Denkens Pareysons in der philosophischen Landschaft Italiens seiner Zeit. Die Autoren regen so zu einer vertieften Auseinandersetzung mit italienisch-deutschen Diskursen in der Philosophie des vergangenen Jahrhunderts an. Neben einer Auflistung ausgewählter Schriften Pareysons in weiteren Sprachen, bietet das Buch zudem eine ausführliche Zusammenstellung einschlägiger Sekundärliteratur, die das vertiefte Studium für eine interessierte Leserschaft ergänzt.

Eine neue Interpretationsrichtung für die Ästhetik von Hans-Georg Gadamer

Sammelrezension zu:

Cynthia Nielsen, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics. Art as a Performative, Dynamic, Communal Event*, New York: Routledge 2023, 172 S., £ 96.00, ISBN 9781032020372.

14 Elena Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte. L'estetica performativa di Gadamer tra idealismo e pragmatismo*, philosophica 289, Pisa: Edizioni ETS 2023, 156 S., € 14.25, ISBN 9788846765703.

Marcello Ruta
(Philosophie, Zürcher Hochschule der Künste)

Im gegenwärtigen Kontext wird die hermeneutische Ästhetik Gadamers vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, als eine ausgesprochen *unzeitgemäße* Philosophie wahrgenommen. Insbesondere der Vergleich mit dem performativen Paradigma, das sich Ende der 1990er Jahre als Gegenentwurf zur Hermeneutik durchgesetzt hat, erzeugt diesen Effekt der Unzeitgemäßheit, als Unfähigkeit, das zeitgenössische ästhetische und künstlerische Geschehen adäquat zu deuten. Diesbezüglich werden typischerweise drei Hauptkritikpunkte gegenüber der Hermeneutik von Gadamer vorgebracht: Erstens, wird sie beschuldigt, eine *kunstwerkzentrierte* Ästhetik zu sein, die daher unfähig sei, das Phänomen der Performance angemessen zu berücksichtigen. Ausserdem wird ihr vorgeworfen, im Wesentlichen *textzentriert* und *traditionalistisch* zu sein, da sie sich einerseits auf die Zentralität der Sprache, andererseits auf die Notion des *Klassikers* fokussiert.

Ein bedeutsamer (wenn auch nicht der einzige) Wandel in diesem Panorama zeichnet sich in dem vor kurzem veröffentlichten umfangreichen Sammelband *The Gadamerian Mind*¹ ab. Die zwei Monografien zur Ästhetik Gadamers, beide im Jahr 2023 veröffentlicht, Cynthia Nielsens *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics*² und Elena

Romagnolis *Oltre l'opera d'arte*³, setzen sich ebenso ausdrücklich gegen dieses fast schon stereotyp gewordene Bild zur Wehr. Beide Studien behaupten einerseits, dass Gadamers Ästhetik keineswegs antithetisch oder unvereinbar mit dem Begriff der Performativität sei, und andererseits, dass die Vorwürfe des Traditionalismus unbegründet seien. Im Gegenteil biete die Ästhetik Gadamers wichtige theoretische Werkzeuge sowohl zur Betonung der performativen Dimension der Kunst als auch zum (folgenden) Verständnis zeitgenössischer, künstlerischer Praktiken. Auf diese Weise tragen beide Studien wesentlich zu einem neuen Interpretationsansatz von Gadamers Werk bei.⁴

Die beiden Monografien, die auf eine reiche Bibliografie zurückgreifen, sind nicht nur auf Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* fokussiert, sondern setzen sich auch mit späteren Texten auseinander, die für eine nachträgliche Neulektüre des *opus magnum* von Bedeutung sind. Ausserdem widmen beide Autorinnen den ersten Teil ihrer Texte einer Neubewertung von Gadamers Verhältnis zu Kant und Hegel und teilen dabei, wie wir sehen werden, verschiedene Analyseelemente. Schließlich orientieren sich beide Autorinnen mit einem Teil ihrer Studien der Analyse zeitgenössischer künstlerischer Praktiken, um die Aktualität von Gadamers Ästhetik zu überprüfen. Bei diesem letzten Aspekt gibt es jedoch einen Unterschied zwischen den Autorinnen, auf den noch genauer eingegangen wird. Dementsprechend beabsichtige ich, die erste Hälfte beider Studien, die sich mit Kant und Hegel befassen, parallel zu rezensieren. In einem zweiten Schritt werde ich die zweite Hälfte beider Studien getrennt analysieren. Aufgrund offensichtlicher Platzbeschränkungen kann ich die beiden Texte nicht vollständig und im Detail rezensieren. Statt generelle Überlegungen anzustellen, werde ich selektiv vorgehen

³ Romagnoli, Elena, *Oltre l'opera d'arte, L'estetica performativa di Gadamer tra idealismo e pragmatismo*, Pisa 2023.

⁴ Insbesondere in Tate, Daniel L., *In the Fullness of Time. Gadamer and the Temporal Dimension of the Work of Art*, in: *Research in Phenomenology* 42/1 (2012), 92–113 und Fabris, Adriano, *Aspetti di performatività nella logica ermeneutica di Hans-Georg Gadamer*, in: Riccardo Dottori (Hg.), *50 Jahre "Wahrheit und Methode"*. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer's Hauptwerk, Zürich 2012, 125–135 – ich erlaube mir auch auf Ruta, Marcello, *Hermeneutics and the Performative Turn – The Unfruitfulness of a Complementary Characterization*, in: *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 10 (2018), 557–597 hinzuweisen.

¹ George, Theodore/Heiden, Gert-Jan van der (Hg.), *The Gadamerian Mind*, London/New York 2022.

² Nielsen, Cynthia, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics. Art as a Performative, Dynamic, Communal Event*, New York 2023.

und einige Punkte aus beiden Studien hervorheben, die meiner Meinung nach besonders relevant sind.

In Bezug auf den Abschnitt zur Deutung Gadamers von Kant ist zunächst festzuhalten, dass beide Autorinnen darauf hinweisen,⁵ wobei sie sich auch auf Kristin Gjesdal stützen,⁶ dass Gadamers Hauptinteresse diesbezüglich nicht *exegetisch*, sondern eher *diagnostischer* Natur ist: Es geht darum, in Kants Ästhetik den Ursprung einer Wirkungsgeschichte zu identifizieren, deren endgültiges Ergebnis im ästhetischen Bewusstsein besteht, nach dem „Kunst als etwas verstanden wird, das von unserem Alltagsleben getrennt ist“, wobei folglich „das Kunstwerk seiner Welt beraubt wird und alle außerkünstlerischen Elemente wie seine religiösen, soziopolitischen oder ethischen Aspekte stumm gemacht werden“⁷. Diese harsche Kritik allein widerlegt eine Reihe von Vorurteilen gegenüber der Ästhetik Gadamers: Es handelt sich sicherlich um eine Ästhetik der Kunstwerke, vorausgesetzt, dass diese (sozusagen) *aus den Museen genommen werden*, um ihre öffentliche und gemeinschaftliche Funktion wiederherzustellen. Unter diesen Rahmenbedingungen ist Niensens Betonung⁸ – die von Romagnoli übernommen wird,⁹ und die bereits in einem früheren Artikel von Daniel Tate vorgestellt wurde¹⁰ – eines späten Dialogs Gadamers mit Kant von Bedeutung, der sich auf den Begriff der *cognitio imaginativa* bezieht und in Gadamers Beitrag „Anschauung und Anschaulichkeit“¹¹ formuliert wurde. Dieser Text wird auch von Romagnoli im Abschnitt zu Hegel behandelt, um darauf hinzuweisen, wie der in der Hauptarbeit dargestellte Kant-Hegel-Gegensatz in der späteren Arbeit weniger ausgeprägte Nuancen annimmt.

Auch in Bezug auf Hegel betonen beide Autorinnen, dass das Interesse Gadamers an Hegels Philosophie in *Wahrheit und Methode* nicht primär exegetisch oder inter-

pretativ ist.¹² Wie von Romagnoli effektiv hervorgehoben, besteht Gadamers Interesse an Hegel darin, eine alternative *Wirkungsgeschichte* zur postkantianischen zu identifizieren: „Wie bereits erwähnt, würde Gadamer [...] von Kant aus zwei Stränge verfolgen: Der erste wäre die Ästhetik des Erlebnisses, der über Schleiermacher bis zu Dilthey reichen würde, und der zweite wäre die Ästhetik der Erfahrung, der durch Hegel selbst zur philosophischen Hermeneutik führen würde“¹³. In dieser Darstellung sind die zentralen Beiträge Hegels einerseits der Begriff des *Geistes* und andererseits der Begriff der *Bildung*, die beide, wie Gadamer betont, eine Kernrolle für die Konstitution einer historisch situierten menschlichen Gemeinschaft spielen.¹⁴ Ein weiterer Punkt, in dem sich beide Autorinnen einig sind, ist eine Lesart der These Hegels vom *Ende der Kunst*. Dabei wird betont, wie Gadamers Deutung als eine Art „Improvisation über Hegelsche Themen“¹⁵ verstanden werden kann, durch welche „die Ästhetik von Hegel über sich hinausgeführt werden soll“¹⁶, um sie im zeitgenössischen Kontext nutzbar zu machen. Gadamers Interpretation von Hegels Ende der Kunst soll gerade Rechenschaft über zeitgenössische künstlerische Praktiken ablegen, da er nicht das Ende der Kunst *als Kunst* behauptet, sondern eher ihre Annahme einer neuen Rolle: nicht eine existierende Weltanschauung auszudrücken, sondern neue Weltanschauungen zu provozieren. So ist einerseits „[d]ie unmittelbare Fähigkeit der Kunst, eine Gemeinschaft zu bilden, [...] verloren gegangen“¹⁷; andererseits besteht „[g]emäss Gadamer [...] die Aufgabe der Kunst in der Gegenwart darin, fortlaufend eine Gemeinschaft zu schaffen und uns dabei zu helfen, das zu verstehen, was der menschlichen Verfassung gemeinsam ist“¹⁸.

Ein letzter wichtiger Aspekt dieser parallelen Lesart betrifft den Begriff des *Vollzugs*. Dieser Begriff, der vom

⁵ Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 35; Nielsen, *Gadamers Hermeneutical Aesthetics*, 23.

⁶ Gjesdal, Kristin, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge 2009, 48.

⁷ Nielsen, *Gadamers Hermeneutical Aesthetics*, 23 – alle Übersetzungen: M. R.

⁸ Ebd., 31–38.

⁹ Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 30, insbes. Fußnote 33.

¹⁰ Tate, *In the Fullness of Time*.

¹¹ Gadamer, Hans-Georg, *Anschauung und Anschaulichkeit*, in: GW 8, Tübingen 1993 (1980), 189–205.

¹² Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 38–40, Nielsen, *Gadamers Hermeneutical Aesthetics*, 45f.

¹³ Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 38.

¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, 19f.

¹⁵ Nielsen, *Gadamers Hermeneutical Aesthetics*, 50.

¹⁶ Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 51.

¹⁷ Ebd., 54.

¹⁸ Nielsen, *Gadamers Hermeneutical Aesthetics*, 51.

frühen Heidegger übernommen wurde,¹⁹ wird oft mit „Performance“ übersetzt, was nicht falsch, doch in gewisser Hinsicht reduktiv ist, da er eher auf den Begriff der *Aktualisierung* hinweist.²⁰ Der springende Punkt ist, dass Gadamer, besonders (aber nicht ausschliesslich) in zwei späten Essays, auf die sich beide Autorinnen beziehen,²¹ ausdrücklich die zentrale Bedeutung des Vollzugs für die Definition und das Verständnis der Kunst betont. Ohne auf die Details eingehen zu können, wird deutlich, dass die vermeintliche Kluft zwischen hermeneutischer Ästhetik und der Ästhetik der Performativität in Bezug auf Gadamer diesbezüglich unhaltbar wird.

Im zweiten und letzten Teil dieser Rezension werde ich separat die zweiten Teile der jeweiligen Monografien analysieren, die sich mit der Aktualität von Gadamers Hermeneutik angesichts zeitgenössischer Ästhetik und Kunstpraktiken befassen. Diese Entscheidung basiert darauf, dass die beiden Autorinnen unterschiedliche Ansätze verfolgen. Während Nielsen drei ganze Kapitel verschiedenen Beispielen zeitgenössischer Kunst widmet, wendet sich Romagnoli mit zwei Kapiteln jeweils dem Vergleich mit der pragmatistischen und der performativen Ästhetik zu, um dann ein letztes Kapitel bestimmten zeitgenössischen ästhetischen Ansätzen zu widmen.

Die Entscheidung Romagnolis, einen Exkurs in die pragmatistische Ästhetik zu unternehmen, ist ebenso innovativ wie relevant. Insbesondere die Lektüre von Dewey erweist sich in Bezug auf drei Aspekte als aufschlussreich: Zunächst einmal entwickelt Dewey u.a. in *Kunst als Erfahrung* eine Kritik an der Autonomie der Kunst in der Moderne, die fast wörtlich die Kritik Gadamers am ästhetischen Bewusstsein anspricht. Insbesondere die Kritik an der Musealisierung²² ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, wie von Romagnoli tref-

fend dargelegt, um eine kontinuieristische Auffassung von Kunst und Gesellschaft zu behaupten: „Unserer Meinung nach teilen Gadamer und Dewey nicht nur etwa eine *pars destruens*, nämlich die Kritik an der isolierenden Auffassung von Kunst. In der Tat liegt ein kontinuieristisches Paradigma zugrunde, das darauf abzielt, den philosophischen Dualismus zu überwinden, indem es die Erfahrung in einem umfassenden Sinne neu denkt“²³.

Dieser letzte Abschnitt betont den zweiten Aspekt der Gadamer-Dewey Beziehung, nämlich den Begriff der *Erfahrung*. Deweys Auffassung der Erfahrung als *transformativer Prozess* hat deutliche hegelianische Konnotationen und stellt daher eine gemeinsame Wurzel mit Gadamer dar.²⁴ Ausgehend von diesem Ansatz, wobei „[a]ngesichts der Erfahrung, die man an einem anderen Gegenstand macht, ändert sich beides, unser Wissen und sein Gegenstand“²⁵, wird drittens auch die gesellschaftliche Rolle der Kunst, insbesondere der Kunst der Vergangenheit, innerhalb einer Gemeinschaft präzisiert. Dies umfasst unter anderem die Praxis der Integration mit verschiedenen Horizonten, wie sie sowohl durch die zentrale Notion der *Horizontverschmelzung* bei Gadamer als auch durch Deweys Überlegungen im 14. Kapitel von *Kunst als Erfahrung* betont wird.²⁶

Der Abschnitt über Shusterman, der als zweiter Vertreter der pragmatistischen Ästhetik betrachtet wird, soll durch die Analyse eines Werkes über die Ästhetik von Thomas Stearns Eliot entwickelt werden.²⁷ Dabei wird Shustermans theoretisches Erbe von Gadamer deutlich. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit, möchte ich zwei Themen hervorheben: Zum einen die Betrachtung der radikalen Situiertheit menschlichen Verstehens, die daher nicht als Mangel, sondern als „Horizont jeder möglichen Öffnung für das Verständnis des Anderen“ betrachtet wird.²⁸ Zum anderen, und damit verbunden, wird der Begriff der Tradition hier nicht reaktionär als Unterwerfung unter eine unbestrittene Autorität verstanden, sondern progressiv als Möglichkeit der Be-

¹⁹ Siehe u.a. Gadamer, Hans-Georg, *Heidegger und die Sprache*, in: GW 10, Tübingen 1995 (1990), 14–30, hier 23.

²⁰ Siehe Escudero, Jesús Adrián, *Actualization (Vollzug)*, in: Mark A. Wrathall (Hg.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge 2021, 16–18.

²¹ Gadamer, Hans-Georg, *Musik und Zeit. Ein philosophisches Postscriptum*, in: GW 8, Tübingen 1993 (1988), 362–365 und Gadamer, Hans-Georg, *Wort und Bild – «so wahr, so seiend»*, in: GW 8, Tübingen 1993 (1992), 373–399.

²² Dewey, John, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1988, 9–17.

²³ Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 73.

²⁴ Ebd., 74.

²⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 360.

²⁶ Siehe Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 83.

²⁷ Shusterman, Richard, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism*, New York 1988.

²⁸ Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 89.

ziehung zur Alterität: „Weit entfernt davon, das Emblem einer konservativen oder reaktionären Ansicht zu sein, ist die Betonung der Tradition eng mit dem Thema der Situiertheit verbunden: Da wir immer in einer bestimmten Situation sind, können wir uns mit dem Anderen, in diesem Fall der Vergangenheit, durch eine Integration mit ihm verbinden, indem wir mit dem in einen Dialog treten, was davon erhalten geblieben ist“²⁹.

Im dritten und vierten Kapitel ihrer Studie konfrontiert Romagnoli die Ästhetik Gadamers mit der zeitgenössischen ästhetischen Debatte. Zunächst auf theoretischer Ebene, indem sie die performativen Merkmale von Gadamers Ästhetik herausarbeitet, und dann auf praktischer Ebene, indem sie deren hermeneutisches Potenzial für das Verständnis von Phänomenen wie der Landschafts- und Alltagsästhetik aufzeigt. Neben der Analyse der Begriffe *Vollzug* und *Situiertheit*, von denen zuvor die Rede war, wird im dritten Kapitel auch die Aufmerksamkeit auf Gadamers Begriff der *Iterabilität* des Festes gelenkt. Dieser ermöglicht das Kunstwerk als *tertium* zu verstehen, das zwischen der Einzigartigkeit des Erlebnisses und der Dinglichkeit des Objekts hervorgeht. Solche Iterabilität, gerade weil sie sich im Begriff des Festes materialisiert,³⁰ bietet auch Gelegenheit, die zentrale Rolle zu betonen, die Gadamer der sozialen Funktion des Kunstwerks beimisst, insofern es in der Lage ist, zur Bildung der Gemeinschaft beizutragen.³¹

Im letzten Kapitel, das zeitgenössischen ästhetischen Praktiken gewidmet ist, liegt der Fokus auf der Idee des *Kontinuismus*, um die jedoch eine Reihe anderer Konzepte der Ästhetik Gadamers aktiviert werden. Im Zusammenhang mit der Ästhetik der Landschaft wird darauf hingewiesen, wie Gadamers spezielle Interpretation des Begriffs „Situiertheit“, die stets historisch und kulturell geprägt ist, einen Zugang zur Ästhetik der Landschaft ermöglicht, „der nie bloße Natürlichkeit ist, sondern sich als Verschmelzung von Natur und kultureller und historischer menschlicher Arbeit manifestiert“³². Diesbezüglich besteht die Annahme eines kontinuierlichen Ansatzes darin, hermeneutische Kriterien für die

Ästhetik der Natur zu übernehmen, die ursprünglich im künstlerischen bzw. im kulturellen Kontext entwickelt wurden. Die Gadamerschen Begriffe der *Wiederholbarkeit* und *Okkasionalität* nehmen andererseits einen zentralen Platz in der Auseinandersetzung mit der Ästhetik des Alltags ein, die auf den ersten Blick theoretisch der Ästhetik Gadamers fremd zu sein scheint, die sich vermeintlich nur auf die Wertschätzung der Tradition als Kanon der Klassiker konzentriert. Tatsächlich sind die beiden Begriffe in der Lage, die *Iterabilität* zu erklären, welche die Ästhetik des Alltags kennzeichnet und sich von der bloßen Routine abhebt.³³

Im Gegensatz zu Romagnoli, die Gadamers ästhetische Aktualität zuerst auf theoretischer Ebene misst und erst am Ende einen Vergleich mit zeitgenössischen ästhetischen Praktiken zieht, widmet Nielsen nach den zwei Kapiteln über Kant und Hegel drei ganze Kapitel zeitgenössischen künstlerischen Praktiken. Das dritte Kapitel, das Romare Bearden gewidmet ist, konzentriert sich auf zwei Werke des afroamerikanischen Künstlers, um zwei Themen aus dem theoretischen Repertoire von Gadamer hervorzuheben. Das erste Werk, die Collage *Three Folks Musicians*, kann „als ein Riff von Picassos Werk von 1921, *The three Musicians*, interpretiert werden“³⁴, indem das Thema von Picasso aufgenommen und sozusagen *dekliniert* wird. Eine solche Deutung ermöglicht es Nielsen, Beardens Werk nicht so sehr, wie man erwarten würde, mit Gadamers Vorstellung der Horizontverschmelzung, sondern vielmehr mit der Idee der transformativen bzw. emanzipatorischen Wirkung der Kunst in Beziehung zu bringen. Diese Improvisation auf Picasso führt eigentlich nicht zu einer harmonischen Hybridisierung, sondern zu einer Darstellung, auch durch die Materialität der Collage, einer fragmentierten Identität, in der Elemente verschiedener Kulturen koexistieren, die das stereotypisierte Bild der afroamerikanischen Gemeinschaft anschaulich widerlegt. Gerade dieses subversive Element, so Nielsen, wirkt auf und emanzipiert daher den Betrachter. Diese transformative und befreiende Wirkung wird mit Gadamers Kunstverständnis in Verbindung gebracht, das zur

²⁹ Ebd., 91.

³⁰ Siehe u.a. Gadamer, Hans-Georg, *Die Aktualität des Schönen*, in: GW 8, Tübingen 1993 (1974), 94–142, hier 130–136.

³¹ Romagnoli, *Oltre l'opera d'arte*, 102.

³² Ebd., 137.

³³ Ebd., 150.

³⁴ Nielsen, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics*, 75.

Selbsterkenntnis wesentlich beiträgt.³⁵ Das zweite Werk, auf das sich Nielsen konzentriert, *The Dove*, wird als Beispiel der *Gleichzeitigkeit* des Kunstwerks verwendet,³⁶ das einerseits in immer neuen Interpretationen aktualisiert werden kann und andererseits immer zeitgemäß ist, da es, durch die Präsentation einer besonderen Situation, wesentliche Strukturen der menschlichen Situation exemplarisch darstellt.³⁷

Das vierte Kapitel ist Banksy gewidmet, einem der prominentesten Vertreter der *Street Art*. Auch hier werden zwei theoretisch relevante Aspekte behandelt, die auf gewisse Weise komplementär sind. Zunächst verwendet Nielsen Gadamer gegen Nicholas Riggle, um seine Auffassung zu widerlegen, nach der *Street Art* „stark beeinträchtigt wird, wenn sie aus der Straße entfernt wird“³⁸. Nielsen greift hier auf das von Gadamer behauptete hermeneutische Potenzial der Rekontextualisierung eines Kunstwerks zurück, um diese museale Vorstellung von *Street Art* zu widerlegen, wobei die Straße paradox zum Museum der *Street Art* wird.³⁹ In einem zweiten Schritt verwendet Nielsen jedoch Walter Benjamin gegen Gadamer, um zu zeigen, wie auch fotografische Reproduktionen von *Street Art*, die nach Gadamer Hermeneutik als einfache Kopien keinen ästhetischen Wert hätten, als Kunstwerke betrachtet werden können und sollen, solange sie einige Aspekte des entsprechenden Kunstwerks offenbaren.⁴⁰

Das letzte Kapitel widmet sich der Kunstpraxis des Jazz, die in den letzten beiden Jahrzehnten mehr als jede andere zuerst Gegenstand der Studien zur Improvisation und dann zur Performativität war. Beide dieser Paradigmen scheinen mit der traditionellen Ästhetik Gadamer, die sich auf Interpretation (nicht auf Improvisation) und auf das Kunstwerk (nicht auf die Performance) konzentriert, unvereinbar zu sein. Nielsen

zeigt jedoch, wie eine Reihe von Begriffen aus *Wahrheit und Methode* uns helfen können, verschiedene Aspekte der Jazzmusik zu verstehen. Ich werde mich auf drei Aspekte konzentrieren: zunächst der Gadamerische Begriff des *Spiels*, der sich dazu eignet, das Geschehen während einer *Jam-Session* zu erklären. Es handelt sich nicht um eine von Individuen oder Gruppen durchgeführte Handlung, sondern vielmehr um eine Situation, an der die Teilnehmer, einschließlich der Zuschauer, in einem äußerst interaktiven Prozess beteiligt sind.⁴¹ Ein zweiter Aspekt betrifft das für den Jazz typische Phänomen der *kulturellen Aneignung*, wobei eine Tradition ständig durch Hybridisierungssphänomene mit anderen Idiomem entsteht. Dies sollte nicht als *Kolonialisierung*, sondern als dialogische Geste verstanden werden.⁴² Diese dialogische Dimension betrifft drittens auch die Einstellung der Musiker während der Performance: Die kollektive Improvisation ist etwas, das in gewisser Weise die Kategorie des *Dazwischen* am besten exemplifiziert. Etwas geschieht zwischen den Musikern (und dem Publikum). Ausserdem wird solches *Dazwischen* durch eine Haltung des Vertrauens und Respekts ermöglicht, die, wie von Nielsen betont, auch in der Hermeneutik von Gadamer zu finden ist.⁴³

Die Lektüre dieser beiden Monografien hinterlässt einmal mehr den Eindruck einer Erneuerung innerhalb der Tradition. Es sind zwei Texte, die auf einer reichen Sekundärliteratur zur Ästhetik Gadamer basieren und die verschiedenen Stimmen in dieser interpretativen Tradition berücksichtigen. Gleichzeitig entwickeln sie Themen und Analysen, die, sowohl implizit als auch explizit, radikal innovative Elemente in diese interpretative Tradition einsetzen und dadurch eine Auslegung von Gadamer's Ästhetik ermöglichen, die sich den drei zu Beginn dieser Rezension genannten Kritikpunkten entzieht.

Zwar ist Gadamer's Ästhetik kunstwerkzentriert, doch zeichnet sich Gadamer's Begriff von Kunstwerk durch die Notion des Spiels aus, in dem der Betrachter keine nebensächliche, sondern eine strukturelle Rolle spielt: „Das Offensein zum Zuschauer hin macht viel-

³⁵ Ebd., 77.

³⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 132.

³⁷ Bearden, Romare, *Rectangular Structure in My Montage Paintings*, in: *Leonardo* 40 (2007), 291–300, zitiert in Nielsen, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics*, 84.

³⁸ Riggle, Nicholas A., *Street Art. The Transformation of the Commonplaces*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 68/3 (2010), 243–257, hier 245, zitiert in Nielsen, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics*, 103.

³⁹ Nielsen, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics*, 106f.

⁴⁰ Ebd., 116f.

⁴¹ Ebd., 127.

⁴² Ebd., 146.

⁴³ Ebd., 148.

mehr die Geschlossenheit des Spieles mit aus. Der Zuschauer vollzieht nur, was das Spiel als solches ist“⁴⁴. Ebenso hindert die Auffassung der «Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung»⁴⁵ Gadamer nicht daran, den Text im Wesentlichen als Performanz aufzufassen: „Dem literarischen Kunstwerk gehört die Lektüre wesentlich zu, wie der Vortrag oder die Aufführung“⁴⁶. Schließlich impliziert die Zentralität des Begriffs des Klassikers keineswegs eine reaktionäre oder konservative Haltung im negativen Sinne. Der Klassiker zeigt im Gegensatz exemplarisch, «dass die Fortdauer der unmittelbaren Sagkraft eines Werkes grundsätzlich unbegrenzt ist»⁴⁷, und fordert somit vom Interpreten, immer wieder und auf immer unterschiedliche Weisen gedeutet bzw. rekontextualisiert zu werden.

Es geht schliesslich nicht darum, die Unterschiede von Gadamer's Ästhetik zu theoretischen Ansätzen wie Pragmatismus und Ästhetik des Performativen zu leugnen oder zu vermindern. Vielmehr geht es darum, hermeneutische Potenzialitäten von Gadamer's Denken zu aktualisieren, die, ironischerweise, in den letzten Jahrzehnten von einer fast erstickenden Wirkungsgeschichte begraben wurden.

Bibliographie

- Bearden, Romare, *Rectangular Structure in My Montage Paintings*, in: *Leonardo* 40 (2007), 291–300.
- Dewey, John, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1988.
- Escudero, Jesús Adrián, *Actualization (Vollzug)*, in: Mark A. Wrathall (Hg.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge 2021, 16–18.
- Fabris, Adriano, *Aspetti di performatività nella logica ermeneutica di Hans-Georg Gadamer*, in: Riccardo Dottori (Hg.), *50 Jahre "Wahrheit und Methode"*. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer's Hauptwerk, Zürich 2012, 125–135.
- Gadamer, Hans-Georg, *Die Aktualität des Schönen*, in: *GW 8*, Tübingen 1993 (1974), 94–142.
- , *Anschauung und Anschaulichkeit*, in: *GW 8*, Tübingen 1993 (1980), 189–205.
- , *Musik und Zeit. Ein philosophisches Postscriptum*, in: *GW 8*, Tübingen 1993 (1988), 362–365.
- , *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990.
- , *Heidegger und die Sprache*, in: *GW 10*, Tübingen 1995 (1990), 14–30.
- , *Wort und Bild – «so wahr, so seiend»*, in: *GW 8*, Tübingen 1993 (1992), 373–399.
- George, Theodore/Heiden, Gert-Jan van der (Hg.), *The Gadamerian Mind*, London/New York 2022.
- Gjesdal, Kristin, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge 2009.
- Nielsen, Cynthia, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics. Art as Performative, Dynamic, Communal Event*, New York 2023.
- Riggle, Nicholas A., *Street Art. The Transformation of the Commonplaces*, in: *The Journal of Aesthetics and Art-Criticism* 68/3 (2010), 243–257.
- Romagnoli, Elena, *Oltre l'opera d'arte. L'estetica performativa di Gadamer tra idealismo e pragmatismo*, Pisa 2023.
- Ruta, Marcello, *Hermeneutics and the Performative Turn – The Unfruitfulness of a Complementary Characterization*, in: *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 10 (2018), 557–597.
- Shusterman, Richard, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism*, New York 1988.
- Tate, Daniel L., *In the Fullness of Time. Gadamer and the Temporal Dimension of the Work of Art*, in: *Research in Phenomenology* 42/1 (2012), 92–113.

⁴⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 114f.

⁴⁵ Ebd., 387.

⁴⁶ Ebd., 166.

⁴⁷ Ebd., 295.

Neuerscheinungen

20

Álvarez-Vázquez, Javier Y., *How? Enarrativity and the Cognition of Explicative Thinking. A New Theory of Constructive Reasoning*, Paderborn: Brill mentis 2022.

Angehrn, Emil, *Hermeneutik des Selbst im Kontext. Von der Textauslegung zum Verstehen des Menschen*, Paderborn: Brill Schöningh 2023.

Augsberg, Ino/Folke Schuppert, Gunnar (Hg.), *Wissen und Recht*, Baden-Baden: Nomos 2022.

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

Calzoni, Raul/Di Blasio, Francesca/Perletti, Greta (Hg.), *Translation and Interpretation. Practicing the Knowledge of Literature. A Volume in Honour of Angela Locatelli*, Göttingen: V&R Unipress 2022.

Christos, Tsagalis, *Early Greek Epic. Language, Interpretation, Performance*, Berlin: De Gruyter 2023.

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

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

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

Frank, Svenja, *Metaphilologisches Erzählen. Der Text und seine Interpretation im Roman der Gegenwart*, Paderborn: Brill Schöningh 2023.

Franzmann, Andreas et al. (Hg.), *Objektive Hermeneutik. Handbuch zur Methodik in ihren Anwendungsfeldern*, Leverkusen: UTB 2023.

Gramelsberger, Gabriele, *Philosophie des Digitalen zur Einführung*, Hamburg: Junius 2023.

Großmann, Andreas/Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Hans Jonas und die Marburger Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2023.

Hong, Handing, *Blick nach Osten. Versuch der Konstruktion einer chinesischen Hermeneutik*, Berlin: Xenomoi Verlag 2023.

Hösle, Vittorio, *Philosophische Literatur-Interpretationen von Dante bis le Carré*, Baden-Baden: Karl Alber 2023.

Isensee, Josef, *Hermeneutik. Studien über den Umgang der Jurisprudenz mit Normtexten im Vergleich zur biblischen Theologie und zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2023.

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

Morel, Charlotte/Berner, Christian (Hg.), *Philosophies du sens*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion 2023.

Munzinger, André/Popkes, Enno Edzard/Brucker, Ralph/Schmid, Dirk (Hg.), *Schleiermacher und das Neue Testament. Expeditionen in die Welt seiner exegetischen Vorlesungen*, Berlin/Boston: De Gruyter 2023.

Reichert, Angelika, *Zwischen Hermeneutik und Methodik. Erfahrungen, Anregungen und Beispiele zur Auslegung neutestamentlicher Texte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.

Selbmann, Rolf, *Gegenlektüren. Beiträge zu Theorie und Praxis der Literaturinterpretation*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2023.

Schmid, Konrad (Hg.), *Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.-8. September 2021 in Zürich)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.

Schnelle, Udo, *Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.

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

Sosna, Anette, *Interpretieren als metakognitiver Prozess im Deutschunterricht. Interpretationskompetenz fördern in den Sekundarstufen I und II*, Basel: Beltz Juventa 2023.

Stagl, Jakob Fortunat, *Der Tempel der Gerechtigkeit. Zur Morphologie und Hermeneutik der Pandekten*, Paderborn: Brill Schöningh 2023.

Wernet, Andreas, *Hermeneutik – Kasuistik – Fallverstehen. Eine Einführung, 2., aktualisierte Auflage*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2023.

Zimmermann, Ruben, *Parabeln in der Bibel. Die Sinnwelten der Gleichnisse Jesu entdecken*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2023.

Veranstaltungshinweise

Tagungen, Workshops

10.2.2024

Kinds of Consciousness
Expression, Communication, and the Origins of Meaning (ECOM) research group, online
<https://ecomresearchgroup.com/>

20.-21.2.2024

Epistemic and Practical Normativity
NANORIN (The Nature and Normativity of Inquiry)
Workshop, University of Sevilla, Spanien
<https://sites.google.com/view/nanorin/events/epistemic-and-practical-normativity-2024>

20.-22.2.2024

Challenging Concepts Debating Conceptualism and Non-Conceptualism in Epistemology and Metaphysics
Universität Padua, Italien
<https://philevents.org/event/show/115110?ref=email>

21.-22.3.2024

Public Reason and Difference
NOVA Institute of Philosophy, Universität Lissabon, Portugal
<https://ifilnova.pt/en/razao-publica-e-diferenca/>

4.-5.4.2024

Extremism and Subjectivity
Studying the Perspectives of Extremists, Researchers, and Practitioners
VU Amsterdam, Niederlande und Zoom
<https://extremebeliefs.com/event/workshop-extreme-belief-and-subjectivity-4-5-april-2024/>

5.-6.4.2024

The Possibility of Progress
Fordham University Graduate Conference, Department of Philosophy, Fordham University, USA
<https://philevents.org/event/show/116122?ref=email>

29.4.-1.5.2024

Social Epistemology of Argumentation
6th Topoi Conference and Closing conference of the ERC-funded project ‚Social Epistemology of Argumentation‘ (SEA)
Research Institute Clue+ and Department of Philosophy, VU Amsterdam, Niederlande
<https://philevents.org/event/show/116290>

12.-14.6.2024

Experiments in Linguistic Meaning (ELM) 3
Department of Linguistics & MindCORE, University of Pennsylvania, USA
<https://www.elm-conference.net/archive/elm-3-2024/>

17.-19.6.2024

6th Scientific Understanding and Representation (SURE) Workshop
Department of Philosophy, Logic and Scientific Method, London School of Economics, England
<https://sure-workshop.weebly.com/current-workshop.html>

21

Ausschreibungen

Call for Papers

7.1.2024

Formen der Geisteswissenschaften nach 1945
23.-24.9.2024, Ruhr-Universität Bochum
<https://networks.h-net.org/group/announcements/20012032/formen-der-geisteswissenschaften-nach-1945>

22

15.1.2024

Unmasking Objectivity: A Critical Examination of the Nexus between Universal Truth Claims and Emergent Power Structures
21.-23.3.2024, New School for Social Research, New York, USA
<https://sites.google.com/newschool.edu/unmasking-objectivity/home>

1.2.2024

What Do We Talk About When We Talk About (Scientific) Practices?
23.-24.5.2024, Heinrich Heine Universität Düsseldorf
<https://www.dgwp.org/>

1.2.2024

Phenomenology, Pragmatism, and Mysticism
7.-8.6.2024, North American Society for Early Phenomenology Conference
University of New Brunswick, Saint John, Kanada
<https://nasep.ophen.org/2023/11/01/cfa-phenomenology-pragmatism-and-mysticism-nasep-2024/>

28.2.2024

„Literarisches Recycling für postdigitale Leser“. Eine digitale Epistemologie für das Recycling von Literaturen? Digitale Literaturstudien in der Diskussion
26.-27.9.2024, Fakultät für Philologie, Universidad Complutense de Madrid, Spanien
<https://www.ucm.es/leethi/literary-recycling-for-post-digital-readers>

1.3.2024

Hermeneutics and Melville
Analecta Hermeneutica, VOLUME XVI (2024)
https://hermeneuticalmovements.com/call-for-papers/cfp-analecta-hermeneutica-hermeneutics-and-melville/?fbclid=IwAR3geXAI8oQSolbrRD_KUMmcGSRGKhY-7IvAki31m41DfY1UULITqgw5t-LI

15.3.2024

Ontology and Metaphysics in Ricoeur's Philosophy
Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies (ERRS), ERRS Volume 15, N°1 (2024)
<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/ricoeur/announcement/view/29>



Universität
Zürich^{UZH}

Impressum

© 2023

Universität Zürich

ISSN 2504-4974 (Print)

ISSN 2504-4982 (Online)

Herausgeberin:

Universität Zürich

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR)

Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI)

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

nhi@theol.uzh.ch

Redaktion:

Michael N. Goldberg

Gestaltung:

Susanne Schenker