



**University of
Zurich** ^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2009

L'absence de toute rose

Dalferth, Ingolf U

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-41821>

Journal Article

Originally published at:

Dalferth, Ingolf U (2009). L'absence de toute rose. *Hermeneutische Blätter*, (1/2):223-235.

He r m e n e u t i s c h e B l ä t t e r
1/2 · 2009

... UND LITERATUR

Pie rre B ü h l e r z u m 60. G e b u r t s t a g

Institut für He r m e n e u t i k
& Re l i g i o n s p h i l o s o p h i e
The o l o g i s c h e F a k u l t ä t
Unive r s i t ä t Z ü r i c h

... und Literatur

Editorial	5
En marche ! <i>Sylvie Germain</i>	7
fort aus Kannitverstan? Fragen an ein Gedicht von Paul Celan <i>Charitas Jenny-Ebeling</i>	11
Lähmungsstrategie und Veränderungshoffnung Religion in Thomas Hürlimanns Roman <i>Vierzig Rosen</i> <i>Werner G. Jeanrond</i>	20
La langue de Babel Petite étude d'un roman de Paul Auster <i>Jean-Daniel Causse</i>	32
Une poignée de confettis ? <i>Carmen Burkhalter</i>	48
« La mort est la grande douceur » Le <i>Lazare</i> d'Émile Zola <i>Jean Zumstein</i>	59
Kardinäle des Nichtstuns Literarische Figuren der Passivität: Ulrich, Bartleby und Oblomow <i>Philipp Stoellger</i>	68
La lune et la littérature Miettes de lune recueillies auprès de voyageurs imaginaires <i>Lucie Kaennel</i>	79
Den Tag denken An der Schwelle zum Römerbrief – begleitet von Peter Handke <i>Hans Wèder</i>	93
Zum «Garten Gottes» bei Jeremias Gotthelf Ein theologisch-literarischer Blumenstrauss <i>Franziska Pilgram-Friühaufl</i>	99

Tell für Pierre: Ein Schweizer Mythos im Spannungsfeld zwischen Medien und Religion <i>Daria Pezzoli-Olgiati</i>	113
Le fils aîné Répétition et bifurcation <i>Olivier Abel</i>	130
Etymo-Logien <i>Paul Michel</i>	147
Kierkegaard et la littérature Aux troussees d'un chat fugeur <i>Sylvie Bonzon</i>	149
Kierkegaard's Use of Genre in the Struggle with German Philosophy <i>Jon Stewart</i>	162
Dogmatique et littérature « Il était une fois... » <i>Pierre-André Stucki</i>	187
La catégorie de l'athée croyant à partir d'Alexandre Zinoviev <i>Pierre-Luigi Dubied</i>	197
Die Gabe des Zeugnisses <i>Hans-Christoph Askani</i>	207
«Aber das bleibt nur Literatur.» Zum Verhältnis von Philosophie und Literatur bei Emmanuel Levinas <i>Natalie Pieper</i>	211
L'absence de toute rose <i>Ingolf U. Dalferth</i>	223
Daffodils and Stones in the Classroom A Report of a Teacher's «Partisan Experiment» <i>Tibor Fabiny</i>	236

Gerechtigkeit und Liebe <i>Johannes Fischer</i>	247
Hermeneutische Ethik nach Wittgenstein und die Literatur <i>Andreas Hunziker</i>	265
«Bad Fiction» Wayne Booths Beiträge zu einer literarischen Hamartologie <i>Mike Gray</i>	271
Das Alte Testament als Literatur und seine Literaturgeschichte <i>Konrad Schmid</i>	282
Quand la littérature se fait toit pour migrants <i>Corina Combet-Galland</i>	288
... et la littérature manichéenne chinoise À propos d'une hymne à Jésus <i>Jean-Daniel Dubois</i>	311
Kreuzungen <i>Stefan Joß</i>	325
Apprendre à lire le monde <i>Matthias Preiswerk</i>	331
Lückenfüller <i>Kathrin Messner</i>	335
* * *	
Présentation de <i>L'homme révolté</i> de Camus <i>Olivier Abel</i>	344
Der Mensch in der Revolte (1952) <i>Paul Ricœur</i>	346
* * *	

Dürrenmatts Entscheidung – Plausibilisierung durch Intertextualität <i>Ulrich Weber</i>	364
«... so ist sein Rennen [...] in die Schriftstellerei und in den Glauben eins» Aus der 1973er-Fassung der <i>Stoffe</i> <i>Friedrich Dürrenmatt</i>	374
Impressum	383

Editorial

«Can philosophy become literature and still know itself?» So fragte der US-amerikanische Philosoph Stanley Cavell bereits vor 30 Jahren. Und diese Frage ist nicht nur im Blick auf das Selbstverständnis der Philosophie von bleibender Aktualität. Literatur – «das Literarische» – lässt die wissenschaftlichen Diskurse auch jenseits der Literaturwissenschaft nicht unberührt. Entsprechend wollten wir mit dem im wörtlichen Sinne offen gehaltenen Thema «... und Literatur» Überlegungen aus ganz verschiedenen Perspektiven und Disziplinen provozieren: Wonach suchen wir, wenn wir Beispiele – sind es Beispiele? – aus der Literatur ins eigene theologische, philosophische oder geisteswissenschaftliche Denken einbeziehen? Inwiefern vermag der Rekurs auf Literatur das Selbstverständnis einer Disziplin zu erweitern und durch die eigenen Fachgrenzen Verborgenes zum Vorschein zu bringen? Worin könnte, Cavell folgend, aber allenfalls auch der Verlust bestehen, wenn etwa der «Gattungsunterschied» zwischen Philosophie und Literatur eingeebnet wird: Dient der Einbezug der Literatur einer der jeweiligen Sache angemessenen Erweiterung und Differenzierung des Rationalitätsbegriffs, oder fördert sie umgekehrt dessen «Feuilletonisierung»?

Die Grenzen des eigenen Faches versucht auch Pierre Bühler, der im Januar 2010 seinen 60. Geburtstag feiert, immer wieder zu überschreiten. Das zeigt sich nicht nur, aber besonders ausgeprägt an seinem Interesse, die Theologie und Philosophie mit der Literatur ins Gespräch zu bringen. Den Kierkegaard- und Dürrenmatt-Kenner Pierre Bühler dürfte es denn auch freuen, dass in den ihm gewidmeten *Hermeneutischen Blättern* die Erstausgabe eines Textes erscheint, in welchem Friedrich Dürrenmatt in Kierkegaardscher Terminologie seinen «Sprung» in die Literatur beschreibt – ein schönes Beispiel überdies dafür, dass sich auch die Literatur selbst entgrenzen und auf die Theologie, Philosophie usw. hin öffnen kann.

À sa manière, ce numéro des *Hermeneutische Blätter* pourrait illustrer le proverbe portugais : « Dieu écrit droit avec des lignes courbes ». En effet, pour se rendre de Neuchâtel à Zurich, le chemin le plus court pourrait bien passer par Lausanne, Montpellier, Paris, Tübingen, Rostock, Copenhague, Glasgow, Budapest, La Paz, et d'autres lieux encore... Tour du monde qui brosse le portrait d'un théologien dont la lecture du monde vient féconder son exercice théologique. Mais aussi détour par le monde, qui évoquerait un autre détour, celui

du théologien qui s'en va musant et baguenaudant du côté de la littérature pour enrichir sa lecture théologique. La lecture du monde, les voyages en zigzag dans le vaste univers littéraire, en butinant çà et là, constituent autant de clés interprétatives et d'ouvertures qui animent et inspirent l'activité de Pierre Bühler, lui donnent une âme et un souffle. Les présentes « miettes littéraires » entendent rendre hommage à l'humanité de ce « buissonnage » sur les chemins du monde.

Pour saluer le fin connaisseur de la pensée de Paul Ricœur qu'est Pierre Bühler, on trouvera la traduction allemande d'une petite étude critique que le philosophe français consacra à *L'homme révolté* d'Albert Camus.

Les éditeurs remercient chaleureusement tous les collègues et amis qui ont participé à ces « miettes littéraires », et expriment leur profonde gratitude à Carolina Restrepo, dont deux œuvres illustrent le présent recueil.

Et ils ne sauraient manquer de souhaiter une bonne lecture ! Où, dans une perspective – une « reprise » ? – toute bühlerienne, lire pourrait aussi rimer avec rire...

*Lucie Kaennel, Natalie Pieper
Arnd Brandl, Andreas Hunziker, Andreas Mauz*

L'absence de toute rose

Ingolf U. Dalferth

Pierre Bühler ist ein Experte der tiefgründigen Beziehungen von Theologie und Humor und ein Kenner der vielfältigen Weisen, in denen sich Themen der Theologie in Literatur und Literaturtheorie spiegeln – nicht nur dort, wo sie ausdrücklich anwesend sind, sondern gerade auch dort, wo ihre ausdrückliche Abwesenheit ihre Anwesenheit nichtausdrücklich anzeigt. Diese direkten und indirekten Reflexionen zu reflektieren, ist theologisch aufschlussreich. Nicht selten kann man das Entscheidende besser durch die Blume sagen, und gelegentlich sogar noch besser durch deren Abwesenheit. In beiden Fällen ist es abwesend anwesend. Was das heißt, kann man sich an der Sprache verdeutlichen.

1. Poetologischer Nihilismus

Kaum ein anderer Dichter hat so konsequent poetologische Konsequenzen aus der Zeichenstruktur der Sprache gezogen wie Mallarmé. Weil Sprache sich im Horizont der Zeichen bewegt und Zeichen ihre eigene, autonome Welt bilden, ist Dichtung dann und nur dann wahre Dichtung, wenn sie sich *autonom entwirft* und nicht, wie der Naturalismus, die Wirklichkeit der Welt oder, wie die Romantik, die Gefühlswelt des Subjekts nachzubilden sucht. «Parler», so schreibt er in seinem aus verschiedenen Texten komponierten Essay *Crise de vers* (1886/1892/1896), «n'a trait à la réalité des choses que commercialement: en littérature, cela se contente d'y faire une allusion ou de distraire leur qualité qu'incorporera quelque idée»¹. Diese Abwendung vom Ideal der realitätsabbildenden Sprache bedeutet aber nicht die Hinwendung zur subjektiven Gefühlswelt des Dichters, die nach der Überzeugung der romantischen Dichtungstheorie das ist, was in Dichtung seinen Ausdruck findet. Mallarmé fährt vielmehr fort:

«L'œuvre pure implique la disparation élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés;

¹ St. Mallarmé, *Crise de Vers/Vers-Krise*, in: *Kritische Schriften*. Französisch und Deutsch. Hrsg. v. G. Goebel/B. Rommel, Gerlingen 1998, 210-231, 224. Vgl. St. Mallarmé, *Sämtliche Dichtungen*, München/Wien 1992, 285.

ils s'allument de reflets réciproques comme une virtuelle traînée de feux sur des pierreries, remplaçant la respiration perceptible en l'ancien souffle lyrique ou la direction personnelle enthousiaste de la phrase.»²

Und schon im Jahr 1891, gefragt nach dem gegenwärtigen Stand der Entwicklung der Literatur, antwortet Mallarmé:

«Je crois [...] que, quant au fond, les jeunes sont plus près de l'idéal poétique que les Parnassiens qui traitent encore leurs sujets à la façon des vieux philosophes et des vieux rhéteurs, en présentant les objets directement. Je pense qu'il faut, au contraire, qu'il n'y ait qu'allusion. La contemplation des objets, l'image s'envolant des rêveries suscitées par eux, sont le chant: les Parnassiens, eux, prennent la chose entièrement et la montrent: par là ils manquent de mystère; ils retirent aux esprits cette joie délicate de croire qu'ils créent. *Nommer* un objet, c'est supprimer les trois-quarts de la jouissance du poème, qui est faite de deviner peu à peu: le *suggérer*, voilà le rêve. C'est le parfait usage de ce mystère qui constitue le symbole: évoquer petit à petit un objet pour montrer un état d'âme, ou, inversement, choisir un objet et en dégager un état d'âme, par une série de déchiffrements.»³

Symbolismus wird dementsprechend auch die von Mallarmé vertretene Richtung der Poesie genannt: *Spiel mit dem Sinn der Sprache* – nicht Abbildung vorgegebener Realität oder Ausdruck subjektiver Stimmungen, sondern *Suggestion*; nicht Beschreibung eines Gegenstands nach den rhetorischen Regeln klassischer Poesie, sondern *indirektes Verfahren der Anspielung*. Das Entscheidende geschieht nicht im Text, sondern im Leser bzw. Rezipienten: In ihm soll durch Andeutung und Anspielung ein Seelenzustand erzeugt werden, der ihn aus den Wirklichkeitsbezügen der Alltagssprache befreit und in einen tagträumenden Zustand versetzt. Die vom Dichter gebrauchten Bilder haben ihre Pointe nicht in dem, was sie sagen, sondern in dem, was sie evozieren. Sie sind im Hinblick auf ihre pragmatische Wirkung, nicht primär ihren semantischen Sinn zu verstehen.

Das Lesen von Gedichten wird damit zu einem Prozess der produktiven Imagination. Um das zu bewirken, wird die semantische Bedeutung von Ausdrücken und Bildern verflüssigt, werden durch homophone Lautähnlichkeiten Bezüge suggeriert, die sich den gelesenen Worten in ihrem Alltagsverstand nicht entnehmen lassen. So wird etwa der Schwan – *le cygne* – «durch dichterische Transposition

² Ebd. 224.

³ St. Mallarmé, Sur l'évolution littéraire/Über die literarische Entwicklung, ebd. 60-75, 66.

zu *le signe*, einem Zeichen, das auf eine Idee, in diesem Fall den Tod der romantischen Naturpoesie, verweist».⁴

Genau in diesem Zusammenhang bekommt der Begriff der *Abwesenheit*, der *absence* seine Funktion: *Absence* meint bei Mallarmé die Ästhetisierung des Sprachmaterials durch Negation, Eliminierung und Abstraktion von einer damit beschriebenen Wirklichkeit. Sprache wird dann poetisch gebraucht, wenn sie nicht realistisch zur Beschreibung von (außersprachlicher) Wirklichkeit herangezogen wird, sondern als autonomes System sprachlicher Zeichen, klanglicher Elemente, verselbständigter Metaphern Verwendung findet. Das Bestehende muss in *absence* gesetzt werden, um die eigentliche Potentialität der Sprache frei zu legen und poetisch in Anspruch nehmen zu können. Erst die Abwesenheit der Wirklichkeit bzw. des realistisch Gegebenen und die Konzentration auf die Welt der Sprachzeichen allein macht Poesie im eigentlichen Sinn möglich. «Das Sprechen hat den Bezug zur Wirklichkeit nur in der Umgangssprache»⁵. Genau davon muss sich poetische Sprache lösen. «In einer wirklichkeitsgesättigten Welt verlieren [...] [die Wörter und Sprachbilder] an mystischer Sinnkraft und werden zu Verzerrungen.»⁶ Um das zu verhindern, propagiert Mallarmé die *absence*: «Durch scheinbare Abwesenheit der Dinge schafft Mallarmé einen Umkreis der Ruhe, des Sich-Loslassens, der wissenden Gelöstheit, in welchem die feinen Schwingungen erst wieder hörbar werden.»⁷

Aussagekräftig wird poetische Sprache also gerade in dem Maße, als sie «alle eindeutigen alltagssprachlichen Referenzen aufgibt, wodurch sie sich einer grenzenlosen Vielfalt der Bezüge öffnet»⁸. Ein Gedicht spricht dementsprechend buchstäblich *von Nichts*. So beginnt das in der Ausgabe letzter Hand der *Poésies* (1899) programmatisch an den Anfang seiner Gedichtsammlung gesetzte Gedicht *Salut* mit den bezeichnenden Worten:

Rien, cette écume, vierge vers
À ne désigner que la coupe

Das Gedicht – wie jedes gute Gedicht – bezeichnet nichts als sich selbst, die eigene metrische Ordnung, die eigene Form. Jean Paul Sartre hat deshalb mit Recht in seiner Ausgabe der Gedichte

⁴ St. Mallarmé, Gedichte, übersetzt und kommentiert von G. Goebel unter Mitarbeit von F. Bünde und B. Rommel, Gerlingen 1993, 14.

⁵ St. Mallarmé, Ein Würfelwurf, Übersetzt und erläutert von M.-L. Erlenmeyer, Olten und Freiburg o.J. (1964?), 104.

⁶ K. Wais, Mallarmé, Dichtung-Weisheit-Haltung, München 1952, 11.

⁷ Ebd.

⁸ Mallarmé, Gedichte, s. Anm. 4, 332.

Mallarmés (1960) diesem emphatisch am Anfang stehenden Wort *Rien* Bekenntnischarakter für das ganze Dichten Mallarmés zugeschrieben: Es ist das Bekenntnis eines *poetologischen Nihilismus*, der keinerlei sprachtranszendenten Sinngrund, keine zeichenjenseitige Sinnquelle in Anspruch nimmt, sondern ganz «nur auf sich, die eigene Machart, die *coupe*» setzt.⁹

2. Reine Wahrnehmung

Paul Valéry hat aus den Versuchen Mallarmés eine *poetische Methode* gefolgert: Der alltägliche Bewusstseinszustand der *présence*, des *état le plus ordinaire*, muss durchbrochen werden, und er wird es im Akt einer «Ich-Entrückung mit folgenden Merkmalen [...]: spontan eintretender, kurzer Aufenthalt in einer zeit-, wert- und zielfreien Sphäre; sprachliche Inkommunikabilität; Identifikation von Subjekt und Objekt; «reine Wahrnehmung»¹⁰. Ohne *reine Wahrnehmung* keine Kunst; ohne Verabschiedung aus der Welt der Dinge und ihrer Sprache keine reine Wahrnehmung.

Was mit dieser *reinen Wahrnehmung* gemeint ist, ließe sich etwa an der Malweise Cézannes verdeutlichen, insbesondere an seinen Versuchen, das Gebirgsmassiv Sainte-Victoire in immer wieder neuen, immer «einfacher» werdenden Andeutungen nicht (zentral)perspektivisch zu konstruieren, sondern in farbigen Flächen zu malen, ja ganze Bereiche des Bildraums gar nicht zu malen, sondern allenfalls indirekt anzudeuten, sie sozusagen mit dem vage Angedeuteten zusammen sichtbar bzw. wahrnehmbar zu machen. Gegenstände werden nicht mehr auf dem Bild gemalt, sondern nur noch so angedeutet, dass sie den Betrachter auf einen Seh-Weg schicken. Sie entstehen so erst in seiner Wahrnehmung. Oder Formen werden nicht mehr farbig ausgemalt, sondern durch farbleere Stellen werden Transparenz und vom Licht der Provence beschienene Flächen wahrnehmbar gemacht: «Ich habe in Flächen gemalt, denn ich mache nichts, was ich nicht sehe».¹¹ Cézanne malt nicht etwa einen Berg, sondern *seine Wahrnehmung* des Bergs. Anders gesagt: *Wahrnehmungen werden als Wahrnehmungen wahrnehmbar gemacht*, also als etwas, das im Wahrnehmenden zur Wirkung kommt. Das gelingt Cézanne in immer kunstvollerer Einfachheit, mit sparsamsten Mitteln, indem er

⁹ Ebd., 294.

¹⁰ P. Valéry, London-Bridge, Œuvres 2, Paris 1960, 512ff.; Cahiers 18, Paris 1957-1961, 206. Zitiert nach HWPh 1, 71.

¹¹ J. Royère, Paul Cézanne – Erinnerungen, in: Kunst und Künstler X, 1912, 485.

immer mehr vom wahrnehmenden Künstler in den das Gemälde wahrnehmenden Betrachter verlagert: Reines Spiel der Farbe als *Wirkenlassen der Wahrnehmung in der Darstellung*, und eben deshalb wird es für andere eine Schule des Sehens und Wahrnehmens.

Die *Suche nach reiner Wahrnehmung* ist in der Dichtkunst, Malerei, Musik, aber auch Wissenschaft, Philosophie und Theologie des 20. Jahrhunderts das Grundmotiv des Neuaufbruchs: *neu* wahrnehmen, sich der Wirkung des Wahrnehmens ungeschützt aussetzen und überlassen, das Wahrgenommene nicht durch die überkommenen, darstellerischen, sprachlichen, begrifflichen oder denkerischen Gestaltungen an das je schon vertraute Schema, das Traditionelle, schon Bekannte anzupassen und gerade so um seine eigentliche Pointe zu bringen, sondern sozusagen *in* der Wahrnehmung zu leben und zur Wahrnehmung zu verhelfen, d. h. in der Wahrnehmung aufzugehen. Darum ging es. Denn es ist die *Wahrnehmung*, in der sich Neues zeigt und echte *Anwesenheit* ereignet; und entsprechend ist *Abwesenheit* derjenige Vorgang, der notwendig ist, um Wahrnehmung möglich zu machen: Ohne Abwesenheit der uns umgangssprachlich immer schon erschlossenen Welt und unserer dadurch bestimmten und uns bestimmenden subjektiven Gefühlslagen gibt es keine echte Wahrnehmung und damit keine wirkliche Anwesenheit. Wir fragen dann immer *Was bedeutet es für mich?*, statt die wichtigere Frage zu stellen *Wie ist es eigentlich?*. Erst mit dieser Frage aber nähern wir uns dem, was *anwesend* ist, und bleiben nicht bei dem stehen und in dem stecken, was wir uns immer schon angeeignet haben und was uns die Wahrnehmung von Neuem, Ungewohntem, der sich uns erschließenden Wirklichkeit, wie *sie* ist (und nicht nur, wie *wir* sie für uns sein lassen) verbaut.

Diese Einsicht, dass Wahrnehmung dann wirkt, wenn wir uns ihr überlassen und sie nicht durch uns selbst um ihre Wirkung bringen, ist festzuhalten. Doch die von Mallarmé und Valéry entwickelte Sprach-These hat auch noch eine andere, problematische Seite. Der Gedanke der *reinen Wahrnehmung* kann in geradezu gegenläufiger Weise nicht einen Gewinn, sondern gerade umgekehrt einen *Verlust an Wirklichkeitswahrnehmung* zur Folge haben, wenn er, wie bei Mallarmé, als Rückzug auf die Sprache allein verstanden und praktiziert wird. Das ist die *Gegengeschichte* zum intendierten Wahrnehmungsgewinn, die das 20. Jahrhundert ebenfalls durchzieht.

3. Reale Gegenwart

In seinem Buch *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* (1989, dt. 1990) hat George Steiner Mallarmés These als eine der zentralen Ursachen des unsere gegenwärtige Kultur prägenden Sprach- und Wirklichkeitsverfalls kritisiert. Sie führte zu dem – wie er sagt – «Bruch des Kontraktes zwischen Wort und Welt, der eine der wenigen echten geistigen Revolutionen in der Geschichte des Westens darstellt und durch den sich die Moderne definiert»¹². Von den Vorsokratikern bis zum Ende des 19. Jahrhunderts sei man davon ausgegangen, dass sich im *logos* «das Dasein «sagen» läßt» (128). Dann sei es zu einer «Krise des Wortes» gekommen, die sich in besonderer Weise «in Mallarmés Loslösung der Sprache von äußerer Referenz und in Rimbauds Dekonstruktion der Ersten Person Singular» zeige. (129)

«Diese beiden Vorgänge und alles, was sie zur Folge haben, sprengen die Fundamente des hebräisch-hellenistisch-kartesianischen Gebäudes, in dem *ratio* und Psychologie der kommunikativen Tradition des Westens behaust waren. Verglichen mit dieser Zerstörung haben, so wage ich hier einmal zu behaupten, selbst die politischen Revolutionen und die großen Kriege der Geschichte des modernen Europa nur die Oberfläche berührt.» (129f.)

Was Steiner im Blick hat, erläutert er an einem Mallarmé entlehnten Beispiel.

«Das Wort *Rose* hat weder Stiel noch Blatt noch Dornen. Es ist weder rosa noch rot noch gelb. Es verströmt keinen Geruch. Es ist *per se* ein völlig willkürliches phonetisches Kennmal, ein leeres Zeichen. Nichts, aber auch gar nichts in seinem (minimalen) Klang, in seiner graphischen Erscheinung, in seinen phonemischen Komponenten, seiner etymologischen Geschichte oder den grammatikalischen Funktionen hat irgendeine Entsprechung zu dem, was wir für den Gegenstand seiner rein konventionsbestimmten Referenz halten. Von jenem Gegenstand «an sich», von seinem «wahren» Sein oder Wesen können wir, wie Kant uns gelehrt hat, strenggenommen nichts wissen. *A fortiori* kann uns das Wort *Rose* nichts beibringen. Die Organisation unserer Sinne, die Strukturen, die Verstehen und Ausdruck hervorbringen, liegen entweder jenseits unserer Erkenntnis, oder sie sind selbstreferentiell, oder beides ist der Fall. Sprache ist in diese Organisation und in diese Strukturen eingebettet. Es gibt keinen außerhalb liegenden archimedischen Punkt, um ihr referentielle Autonomie und Autorität zu verleihen. Diese Konzeption von

¹² G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990, 127. — Im Folgenden beziehen sich die Seitenangaben im Text auf diese Ausgabe.

Sprache liegt [...] dem Skeptizismus zugrunde. Sie zeichnet sich in bestimmten Elementen linguistischer Spekulation der Renaissance ab. De Saussure gibt ihr dann kanonische und systematische Form.» (130)

Und bei Mallarmé wird schließlich der «ontologisch kritische Schritt» getan:

«Worten eine Entsprechung zu «den Dingen da draußen» zuzuschreiben, sie anzusehen und zu verwenden, als könnten sie irgendwie für die «Realität» der Welt stehen, ist nicht nur eine verbreitete Illusion. Es macht Sprache auch zur Lüge. Das Wort *Rose* so zu verwenden, als sei es in irgendeiner Weise so etwas wie das, was wir als botanisches Phänomen wahrnehmen, von irgendeinem Wort zu verlangen, es solle als Ersatz an die Stelle der vollkommenen unzugänglichen «Wahrheiten» der Substanz treten, heißt, es zu mißbrauchen und herabzuwürdigen. Es heißt, Sprache mit Unwahrheit zu überziehen [...]. Das, was dem Wort *Rose*, jener willkürlichen Ansammlung zweier Vokale und zweier Konsonanten, seine einzige Legitimation und Lebenskraft verleiht, ist, so konstatiert Mallarmé, *l'absence de toute rose*.» (131)

Im Gegensatz zu der auf den *logos* gegründeten westlichen Tradition, die – so Steiner – mit der «zentrale[n] Annahme «realer Gegenwart» operiert habe, impliziere

«Mallarmés Zurückweisung der Vereinbarung von Referenz und sein Beharren darauf, daß Nicht-Referenz den wahren Genius und die Reinheit von Sprache konstituiert, [...] eine zentrale Annahme «realer Abwesenheit» (131): «Die Wahrheit des Wortes ist die Abwesenheit der Welt.» (132)

Zwischen Sprache und Welt, Wort und Sache tut sich eine unendlich große Kluft auf. Worte stellen nichts dar, sie haben kein «Dienstbotendasein», sie verkommen zu «Klische und träger Routine», wenn man sie als «Faksimiles «des Wirklichen»» gebraucht und damit missbraucht. (132) Es ist gerade die *Differenz* zwischen Sprache und Wirklichkeit – so scheint Mallarmé zu sagen –, in der unsere Freiheit und Kreativität gründet. «Erst wenn uns klar wird, dass das, worauf sich Worte beziehen, wiederum Worte sind, daß jedweder Sprechakt mit Referenz auf Erfahrung heißt, «etwas mit anderen Worten sagen», können wir zurückkehren zu einer wahren Freiheit» (132), einer Freiheit der *Bewegung im reinen Reich der Zeichen und der Sprache*.

Grundbeispiel dafür ist die *Musik*. Diese

«besteht aus konventionsbestimmt arrangierten Tönen. Sie bedeutet nur sie selbst. Und nur im Maße, wie sie sich der Grund-

bedeutung der Musik und der selbstgenügsamen Autonomie des musikalischen Kodes nähert, findet Sprache für Mallarmé und die Moderne zurück zu ihrer numinosen Freiheit»,

entkommt sie «aus dem unfertigen, heruntergekommenen Gewebe der Welt» (134). Mit Recht weist Steiner auf die Parallelen zur modernen Wissenschaft hin. «Die Epistemologie, die Linguistik (realer Abwesenheit) stimmt mit der Physik der (schwarzen Löcher) überein.» (135)

Doch mit diesem Rückzug ins Zeichen ist ein fundamentales Problem verbunden: «Zeichen transportieren keine Gegenwärtigkeiten.» (163) Für sie gilt in radikaler Weise *l'absence de toute rose*. «Es ist eben genau diese Abwesenheit, für die das Zeichen steht, die dem Zeichen seine Funktion gibt.» (163) In der Welt der Zeichen als solcher gibt es keine Gegenwart. Nur Differenzen zu anderen Zeichen und Übergänge zwischen Zeichen. Zur Gegenwärtigkeit von Gegenwart kommt es nur im *Umgang mit Zeichen*, also im *Sprachgebrauch* und in der *Wahrnehmung*, die dem Sprachgebrauch vorausgeht und ihn begleitet.

«Ehrfurcht vor der Wahrnehmung» (198) ist es denn auch, was Steiner zur Wiedergewinnung realer Gegenwart empfiehlt. «Wir sind Insassen unseres Lebens, nicht seine Erzeuger oder Meister.» (203) Unserer Sprache und unserem Sprechen geht daher immer schon etwas voraus, etwas, das wir nur wahrnehmen, nicht durch unseren Zeichengebrauch erzeugen können. Wir gebrauchen unsere Zeichen konkret «immer *jetzt*», «in der Gegenwärtigkeit einer Gegenwart. Doch ist diese Unmittelbarkeit historisch geprägt.» (221)

Beides ist also festzuhalten: Zeichen setzen die Differenz untereinander und zu dem, was sie bezeichnen, voraus. Aber sie bezeichnen nicht einfach von sich aus. Sie bezeichnen nur etwas, *wenn wir sie zur Bezeichnung von etwas gebrauchen*. Solcher Gebrauch aber geschieht *in der Gegenwart*, in der Gegenwart, die immer auch *durch Wahrnehmung* strukturiert ist: Gegenwart ist *der Ort, an dem wir wahrnehmen und handeln*.

4. Gottesgegenwart

Nähe und Distanz, Anwesenheit und Abwesenheit gehören daher zur Gegenwart und zur Wahrnehmung. Unsere Wahrnehmung kann gerade deshalb, weil sie nicht ohne Zeichen geschieht, immer nur eine Annäherung an das Wahrgenommene sein. «Wahrnehmungen füllen immer zutreffender den Umkreis möglicher Intention und Bedeutung. Es gibt niemals eine vollständige Kongruenz. Niemals

gibt es eine gleichförmige Deckung mit dem Gegenstand.» (231)
Denn dazwischen steht – für uns unhintergebar – das Zeichen.

All das gilt in gesteigerter Weise für unsere «Begegnung mit der Freiheit der Gegenwart in einem anderen Menschen» (231). Ohne Distanz gibt es keine Wahrnehmung des Anders in seiner Andersheit, gibt es keine *Gegenwart zwischen Menschen*. «Wo *cortesia* zwischen Freiheiten herrscht, bleibt eine vitale Distanz gewahrt.» (233) Zur Gegenwart gehört Andersheit, und zwar irreduzibel. Nicht nur ist Gegenwart durch Wahrnehmung konstituiert, sondern Wahrnehmung ist genau darin Wahrnehmung von Gegenwart, dass sie Wahrnehmung der radikal unerklärlichen Gegenwart von Anderem ist: «Es ist; wir sind. Das ist die elementare Grammatik des Unergründlichen.» (264)

Wird *Gegenwart* in dieser Weise durch die *Wahrnehmung der Präsenz des Anderen* definiert, der, die oder das diese Wahrnehmung aufgrund seiner bzw. ihrer unaufhebbaren Andersheit stets uneinholbar transzendiert, dann ist in die Gegenwart eine unüberbrückbare Kluft eingezeichnet, die der Grund dafür ist, von Gegenwart nicht einsinnig, sondern nur in paradoxen Bestimmungen reden zu können. Nähe und Distanz, Anwesenheit und Abwesenheit, Präsenz und Transzendenz gehören in der realen Gegenwart unauflöslich und irreduzibel zusammen. Gegenwart hat es mit der Wahrnehmung von mir je und je schon Gegebenem zu tun, das ich durch meine Wahrnehmungs- und Bezeichnungsakte nicht hervorbringe, sondern dem ich mich mit diesen immer nur – und nie vollständig – annähere, ohne es je in die Konstruktionen meiner Sprache hinein auflösen oder aufheben zu können. Es bleibt die Widerständigkeit seiner Andersheit, deren Wahrnehmung Gegenwart auszeichnet.

Dieses «Setzen auf Transzendenz», von dem nicht nur die Wahrnehmung lebt, sondern auch die Unterstellung all unseres Kommunizierens, dass wir uns verstehen, dass «der Begriff Sinn [...] einen Sinn» habe (14), die sich aufdrängende Einsicht, dass wir selbst nicht alles schöpferisch hervorbringen, sondern auf uns Vorgegebenes angewiesen sind in unserem Wahrnehmen und Kommunizieren – all das fasst Steiner in die These, dass es «letztlich auf der Annahme einer Gegenwart Gottes beruhen muß» (13). Und er betont in pointierter Abgrenzung gegen Nietzsche: «Die Annahme lautet, daß *Gott ist*, nicht weil unsere Grammatik sich überlebt hat; sondern daß die Grammatik lebt und Welten erzeugt, weil es dieses Setzen auf Gott gibt.» (14)

Anders gesagt: Der Begriff der *Gegenwart*, der fundamental ist für all unseren Zeichengebrauch in Wahrnehmung und Kommunikation,

verweist letztlich auf den Begriff der *Gegenwart Gottes*. (vgl. 163) Zeichen und Sprache setzen nicht nur die *Abwesenheit des Bezeichneten* voraus; indem wir beim Sprach- und Zeichengebrauch mit der *Andersheit* des Anderen, *mit* dem und *über* das wir kommunizieren bzw. *das* oder *den* wir wahrnehmen, rechnen müssen, setzen wir ebenso fundamental auf die *Anwesenheit Gottes* – wie immer wir diese fassen, bestimmen oder uns überhaupt Gedanken darüber machen. *Gottes Realpräsenz ist Grundbedingung allen Sinns*; denn wir müssen *Gegebenes* in der Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit voraussetzen, um mit Sinn rechnen zu können. Und allein Gottes Gegenwart macht die Behauptung glaubhaft, dass in dem, was wir sagen, tatsächlich etwas zur Sprache kommt, was sich nicht nur unserem Sprechen verdankt.

Das ist eine starke These, aber sie wird von Steiner nur schwach begründet. Richtig an seiner Philippika gegen den zeitgenössischen Kulturbetrieb ist die Kritik, dass wir uns von der Einsicht in das unbegrenzte Sinnpotential der Sprache und des Sprechens nicht dazu verleiten lassen sollten, sämtliche realistischen Ansprüche auf Wahrheitserkenntnis und Wirklichkeitsthematisierung aufzugeben. Wo das geschieht, wird eine der fundamentalen Errungenschaften westlicher Zivilisation in Frage gestellt: die kritische Unterscheidung zwischen *Wahrheit* und *Macht*. Seit Sokrates gegenüber den Sophisten darauf bestanden hat, dass die *Wahrheit zu wissen* etwas anderes sei als sich *in eine Meinung hineinreden zu lassen*, war die Differenz von *Wahrheit* und *Macht*, *Wissen* und *Meinen* grundlegend. Wenn heute angesichts des Fehlens eindeutiger wahrheitsgenerierender Methoden in vielen Bereichen unseres Lebens und unserer wissenschaftlichen Kultur Wahrheits- und Wirklichkeitsfragen als falsch gestellt abgewiesen werden, wird Wahrheit faktisch von dem abhängig gemacht, was man glaubt, d.h. von der gängigen Meinung. Die aber kann sich schnell ändern, und sie tut es auch immer wieder. Wird der Sprache referenzielle Kraft, also die Kraft, auf Wirklichkeit zu verweisen und Wahrheit zur Sprache zu bringen, abgesprochen, dann wird die Gefahr befördert, Wahrheit zur Mehrheitsentscheidung, zum Spielball politischer Kompromissmethoden oder der Kräfte des Marktes zu machen.

Die Krankheit, die Steiner diagnostiziert, gibt es also in der Tat. Aber wie steht es um die Kur, die er vorschlägt? Von Gottes realer Gegenwart zu reden, gibt in keiner Weise eine Antwort auf die Frage, warum unser Sprechen Sinn und Inhalt haben kann. Aber Steiners These besagt etwas anderes, nämlich

«daß jede logisch stimmige Auffassung dessen, was Sprache ist und wie Sprache funktioniert, daß jede logisch stimmige Erklärung des Vermögens der menschlichen Sprache, Sinn und Gefühl zu vermitteln, letztlich auf der Annahme einer Gegenwart Gottes beruhen muß». (13)

Steiner lässt dunkel, was diese Annahme beinhaltet. Seine These ist klar: ohne Gottes reale Gegenwart keine wahre Kunst, Musik, Literatur oder Sprache, kein Sinn, keine Erfahrung und keine Rationalität. Aber die Pointe dieser These kann erst deutlich werden, wenn wir wissen, was mit «Gottes realer Gegenwart» gemeint ist.

5. Gottes reale Gegenwart

Das liegt nicht auf der Hand, weil die Formel mehrdeutig ist. Soll damit gesagt sein, dass es wirklich *Gott* ist, der gegenwärtig ist? Oder dass *Gott* wirklich *gegenwärtig* ist? Oder dass *Gott* so gegenwärtig ist, wie er *wirklich ist*? Das alles könnte gemeint sein, aber nichts davon sagt dasselbe. Man wird deshalb verschiedene Bedeutungen unterscheiden müssen: (1) *Es ist wirklich Gott* (und kein anderer bzw. nichts anderes), *der gegenwärtig ist*. (2) *Gott ist wirklich gegenwärtig* (und nicht etwas anderes). (3) *Gott ist gegenwärtig wie er wirklich ist* (und nicht als etwas anderes bzw. auf eine andere Weise).

Steiner übergeht die erste Bedeutung und das darin angelegte Problem, ob wirklich und ausschließlich *Gott* es ist, der «reale Gegenwart» verbürgt bzw. verbürgen kann, und konzentriert sich ganz auf die zweite: *Gott ist wirklich gegenwärtig*. Wie die erste ignoriert er aber eigenartiger Weise auch die dritte Bedeutung, die doch gerade in den Debatten virulent ist, denen der Begriff der *realen Gegenwart*, bzw. *Realpräsenz* entstammt: die christologisch-sakramentaltheologischen Auseinandersetzungen um die Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl. Ihn interessiert nur, *dass es einen Gott gibt und geben muss, der gegenwärtig ist*, wenn unser Sprachgebrauch wirklichkeitsrelevant sein können soll. Seine These sagt nicht nur *Es gibt Gott*, sondern *Gott ist wirklich gegenwärtig*.

Aber ist diese Unterscheidung sinnvoll? Kann man zwischen *Gottes Gegenwart* und *Gottes Sein* so unterscheiden? Man muss es, wenn selbst diejenigen, die kategorisch bestreiten, dass *Gott* ist, dem hypothetischen Satz zustimmen: *Wenn Gott ist, dann ist Gott gegenwärtig*. Die Rede ist dann allerdings nicht mehr von *Gott*, sondern vom *Gottesgedanken*: Gegenwart ist ein grundlegendes Merkmal des

Gottesgedankens. Wer *Gott* sagt, sagt *Gegenwart*, und wer sagt *Gott ist* sagt *Gott ist gegenwärtig*.

Das ist weder notwendig noch selbstverständlich, sondern eine kontingente und durchaus kontroverse Wahrheit des Gottesglaubens von Juden, Christen und Muslimen. Aber gerade diese kontingente Wahrheit führt in die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes. Denn dass *Gott* und *Gegenwart* für untrennbar gehalten werden, sagt ja noch nichts darüber, was es heißt, dass *Gott gegenwärtig* ist oder worin das Wesen von Gottes *Gegenwart* besteht.

Für den christlichen Glauben hat sich das letztgültig in Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi gezeigt. Gerade hier aber wird auch deutlich, dass von Gottes *Gegenwart* nicht geradeheraus und undifferenziert geredet werden kann. Christi Leiden und Tod intensivieren zunächst einmal den Eindruck der *Abwesenheit Gottes*: Jesus starb mit einem Schrei der Gottverlassenheit auf den Lippen. Für sich betrachtet ist sein Kreuz Zeichen einer menschlichen Tragödie, nicht Zeichen der verborgenen *Gegenwart Gottes*. Die Auferweckung hebt das nicht auf und macht es nicht rückgängig: Es ist auf ewig der Gekreuzigte, der auferweckt wurde, aber seine Auferweckung ist Tat Gottes und erschließt gerade als solche Gottes verborgene *Gegenwart* auch am Kreuz. Christen können daher weder der Erfahrung Jesu noch ihrer eigenen Gotteserfahrung gerecht werden, wenn sie von Gottes *Gegenwart* nicht mit einem gesteigerten Gefühl für die Abwesenheit und Verborgenheit Gottes reden. Es gibt – jedenfalls in diesem Leben – keine Erfahrung der *Gegenwart Gottes*, die nicht angesichts der Erfahrung seiner Abwesenheit gemacht würde. Und es gehört zum Inhalt christlicher Hoffnung, dass diese Zweideutigkeit nicht das letzte Wort sein wird, sondern sich in eine eindeutige Erfahrung der *Gegenwart Gottes* wandelt.

Diese Hoffnung ist auf die Zukunft hin orientiert, aber sie ist in vergangener Erfahrung von Gottes *Gegenwart* begründet. Nicht so, dass *Gott* einst anwesend war, während – wie Steiner im Blick auf das neuere «Kunstschaffen und Denken» sagt – heute nur noch «ein besonders lebhaftes Gefühl der Abwesenheit Gottes oder, um präzise zu sein, Seines Abtretens» (298) vorherrscht. Für Christen ist Gottes Anwesenheit kein Vergangenheitsphänomen und seine Abwesenheit keine Mangelenerfahrung, die man nur negativ als Nicht(mehr)anwesenheit erleben und beschreiben kann. Ebenso wenig aber ist sie das, was Steiner im Blick auf «Deutungen à la Derrida» als «eine »Null-Theologie« des »immer Abwesenden« (298) charakterisiert: Hier *fehlt* nichts, hier wird nichts *als abwesend* erlebt, weil auch nichts als anwesend erfahren wird. Von Gottes Abwesenheit zu reden macht keinen

Sinn, weil der Kontrast dazu, die *Gegenwart* und *Anwesenheit Gottes* fehlt. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes hat sich zu der seiner *Nichtexistenz* gesteigert. Und erst wo «die Frage der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes jedwede Relevanz verloren hat, erst wenn sie, wie es logischer Positivismus lehrt, als strikt unsinnig erkannt und erlebt wird» (300), leben wir in einer strikt säkularen Welt. Von Gottes Abwesenheit kann überhaupt nur sinnvoll gesprochen werden, wo die «Dichte der Abwesenheit Gottes, die Schärfe der Gegenwart in jeder Abwesenheit» (299) erlebt wird. Ohne Voraussetzung von Gegenwart gibt es keine Abwesenheitserfahrung, aber erst dort, wo Gottes Abwesenheit als Modus seiner Anwesenheit erfahren wird, bewegen wir uns im Horizont der spezifisch christlichen Erfahrung der Abwesenheit Gottes.

Steiners richtiger Hinweis, dass von Gottes Verborgenheit oder Abwesenheit zu reden nur sinnvoll ist als Differenzfigur zu seiner Anwesenheit und Nichtverborgenheit, geht noch nicht weit genug. Man muss Gottes Abwesenheit *positiv* verstehen, um sie nicht als Mangelphänomen, sondern als Bereicherung menschlichen Lebens thematisieren zu können. Christlich verstanden ist sie die Bedingung der Möglichkeit dafür, zu Gott in ein menschliches Verhältnis treten zu können. Gott ist abwesend anwesend, um Menschen ein Leben in seiner Gegenwart zu ermöglichen. Kurz: Ohne Gründe, Gott für seine Abwesenheit und Verborgenheit *zu danken*, verliert die Rede von Gottes Abwesenheit ihre christliche Pointe. Sie wird dann zur leeren Redefigur, die noch weniger sagt als Mallarmés *l'absence de toute rose* – nämlich nichts.

— Dr. Ingolf U. Dalferth ist Professor für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 53 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91
hermes@theol.uzh.ch
www.uzh.ch/hermes
2. korr. Aufl. 2010
ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Lucie Kaennel / Natalie Pieper
Arnd Brandl / Andreas Hunziker / Andreas Mauz
