

Wolfgang Gantke

Otto Friedrich Bollnows
Philosophie
interkulturell gelesen



Interkulturelle Bibliothek

Wolfgang Gantke

—

**Otto Friedrich Bollnows Philosophie
interkulturell gelesen**

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 23

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen

Prof. Dr. Claudia Bickmann

Prof. Dr. Horst Dräger

PD. Dr. Mir A. Ferdowsi

Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis

Prof. Dr. Richard Friedli

Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt

Prof. Dr. Wolfgang Gantke

Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson

Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle

Prof. Dr. Wolfgang Klooß

Prof. Dr. Peter Kühn

Dr. habil. Jürgen Maes

Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks

Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas

Prof. Dr. Alois Wierlacher

**Otto Friedrich Bollnows Philosophie
interkulturell gelesen**

von
Wolfgang Gantke

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Zeichnung von Birgit Hill
Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 3-88309-183-9
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml



OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Inhaltsübersicht

Vorwort.....	9
I. Allgemeiner Teil	13
1. Die Fragestellung	13
2. Zur Unmöglichkeit eines ›archimedischen Punktes‹ in der Erkenntnis.....	23
3. Spuren des Heiligen im Werk Otto Friedrich Bollnows.....	32
4. Überlegungen zur Wirkungsgeschichte Bollnows	49
II. Spezieller Teil	61
1. Leben und Werk.....	61
2. Bollnow und die japanische Geistigkeit.....	70
3. Zur Bedeutung der Kritik für eine interkulturelle Hermeneutik.....	81
4. Zur Bedeutung des Vertrauens für eine interkulturelle Hermeneutik.....	97
5. Die Gelassenheit als Bedingung der reinen Wahrheit..	117
6. Ausblick	136
Der Autor und das Buch	139

Vorwort

In einer Zeit des wachsenden religiös-weltanschaulichen Pluralismus bei gleichzeitigem Verlust traditioneller Verbindlichkeiten wird die Fähigkeit, die eigene Position gleichsam »mit fremden Augen« wahrzunehmen, um einer humanen Zukunft willen immer bedeutsamer. Im interkulturellen Kontext stellt sich heute vor allem die Frage nach kulturübergreifenden Verbindlichkeiten. Es ist die kulturübergreifende Sinnfrage, die sich hinter Bollnows philosophischen, religiösen, pädagogischen und ethischen Überlegungen letztlich verbirgt, auch wenn er vor »letzten« unüberholbaren Antworten auf diese Frage zurückschreckt.

In einer Zeit, in der die traditionellen, zumeist religiös geprägten »Werte und Normen« ebenso fragwürdig werden wie ein modernes Fortschrittsdenken, das an die Lösung der Menschheitsprobleme durch Wissenschaft und Technik glaubt, scheint mir eine Orientierung an Bollnows Einseitigkeiten vermeidender Lebenshermeneutik nach wie vor sinnvoll.

Ich werde in diesem Buch zu zeigen versuchen, daß dies insbesondere für die heute so wichtigen interkulturellen Fragestellungen gilt. Mag Bollnows Offenheit für nichtrationale Erfahrungswelten in einem streng szientistischen Kontext auch eher Befremden erzeugen, so erweist sie sich im interkulturellen Kontext geradezu als ein Glücksfall. Das Lebenswerk Bollnows beweist, daß in Europa nicht nur »logozentrisch« gedacht wurde und wird, wie es der vereinfachende, fremde Blick einiger nichteuropäischer Autoren nahelegt.

Von Bollnows Hermeneutik aus lassen sich viele Berührungspunkte zu fremden Kulturen aufzeigen. Es ist der mehrdeutige Begriff des »Lebens«, der hier als Verbindung-

sglied zu anderen Kulturen dienen kann. Ist es nicht eine Lebenswahrheit, daß es so etwas wie Bollnows »einfache Sittlichkeit« gibt, also eine konkrete Humanität, die sich trotz aller theoretischen Differenzen und trotz des Fehlens rationaler Gründe immer wieder lebenspraktisch in kulturübergreifender Weise bewähren konnte?

Muß nicht gerade in einer Zeit, in der die Schwierigkeiten interkultureller Verallgemeinerbarkeit immer deutlicher vor Augen treten, wieder an diese einfache kulturübergreifende Wahrheit auf der existentiell-lebenspraktischen Ebene erinnert werden?

Insbesondere zwischen Bollnows Lebensphilosophie und der asiatischen Geistigkeit zeigen sich viele erstaunliche Berührungspunkte, was vermutlich mit der gemeinsamen Betonung der Grenzen einer rationalistischen Betrachtungsweise zusammenhängt. Was die heutige Rationalitätsdebatte anbetrifft, so scheint mir Bollnow einen zukunftsfähigen Weg der Mitte zwischen der abendländischen Verstandesüberschätzung und der asiatischen Verstandesunterschätzung gefunden zu haben. Auch in der sich gegenwärtig geradezu »fundamentalistisch« zuspitzenden Diskussion zwischen dem modernen Naturalismus und der traditionellen Religion liegt Bollnows Lebenshermeneutik in der Mitte, denn der ausgebildete Naturwissenschaftler blieb stets nach beiden Seiten hin offen, ohne dabei die Grenzen des Wissens und des Glaubens zu überschreiten.

Dieser Studie liegt eine religionswissenschaftliche Betrachtungsweise zugrunde, die den Schwerpunkt auf interkulturelle Fragestellungen legt und die sich daher zwangsläufig eng mit einer interkulturellen Philosophie berührt. Daß auch theologische Fragen berührt werden, zeigt sich schon daran, daß ich mich im ersten Teil dieser Studie vor allem mit der Bedeutung der Religion im Werk Bollnows beschäftige. Diese ausführliche Thematisierung der religiösen Frage erscheint mir vor dem Hintergrund der weltweiten »Wie-

derkehr der Religion« für eine interkulturelle Hermeneutik, die an der Zeit bleiben will, besonders wichtig.

Im zweiten Teil des Buches versuche ich in spezielleren, themenzentrierten Überlegungsdurchgängen, die aber eng miteinander zusammenhängen, die Grundzüge der Hermeneutik Bollnows herauszuarbeiten, wobei Grundworte wie Kritik, Geborgenheit, Hoffnung, Vertrauen und Gelassenheit im Zentrum stehen. Das interkulturelle religionswissenschaftliche Erkenntnisinteresse ist freilich auch hier unverkennbar.

Ich versuche für meine religiöse Interpretation der zentralen Grundbegriffe Bollnows gute Gründe anzuführen, gestehe aber von vornherein zu, daß auch andere Interpretationen möglich sind. Für das diesem Buch zugrundeliegende interkulturelle Erkenntnisinteresse scheint mir aber diese religiöse Interpretation besonders hilfreich. Bollnows die Bedeutung der neuen und fremden Erfahrungen so stark herausstellende Hermeneutik schließt sowohl traditionalistische und fundamentalistische religiöse als auch säkularistische und fortschrittsgläubige Antwortversuche auf die Sinnfrage aus.

Allein auf der Grundlage kulturzentrischer Vorstellungen vom Menschen und seiner Stellung im Kosmos läßt sich eine interkulturell zustimmungsfähige Hermeneutik nicht entwickeln. Bollnows sehr weitgespannter Ansatz erlaubt zumindest erste Schritte auf dem Wege zur Entwicklung einer Hermeneutik, die nicht nur auf dem Vorverständnis einer Kultur beruht, weil er die Grundfrage nach dem Menschen bewußt offenläßt. Es ist das »Prinzip der offenen Frage«, das im Bewußtsein der Unerreichbarkeit einer letzten, für alle Menschen in allen Kulturen verbindlichen Antwort die verschiedenen kulturbedingten Antwortversuche auf die Frage nach dem Menschen- und Weltbild und dem Sinn des Ganzen durchzuspielen erlaubt.

Vorwort

Das »Prinzip der offenen Frage« verdankt sich dabei keinem bequemen, weichen Beliebigkeitspluralismus, sondern es ist gleichsam die Konsequenz eines »harten Pluralismus« im interkulturellen Kontext, der es sich mit der Wahrheitsfrage, auch mit der Frage nach der Wahrheit einer transkulturell bezeugten numinosen Wirklichkeit, gerade nicht leicht macht.

Die Überlegungen dieser Studie stehen unter der Leitfrage, was eine zeitgemäße interkulturelle Hermeneutik von O. F. Bollnow lernen kann. Bei Hamid Reza Yousefi und Ina Braun bedanke ich mich ausdrücklich für die vielen wertvollen Hilfen und Anregungen und die Ermutigung, im Rahmen dieser Reihe auch die m. E. unterschätzte Bedeutung Otto Friedrich Bollnows für die heutige interkulturelle Diskussion in angemessener Weise zu würdigen.

Wolfgang Gantke
Bonn, im Oktober 2005

I. Allgemeiner Teil

1. Die Fragestellung

Die Ehre, als Religionswissenschaftler im Rahmen dieser interkulturellen Reihe einen Beitrag zu Otto Friedrich Bollnow veröffentlichen zu dürfen, verdanke ich meinem Bonner Lehrer Hans-Joachim Klimkeit, der mir vor über zwanzig Jahren als bekennender Bollnow-Schüler ein recht schwieriges Promotionsthema anbot: »Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft.«¹

Nach der mir von meinem Doktorvater empfohlenen und mich seinerzeit begeisternden Lektüre des Buches »Das Doppelgesicht der Wahrheit«² gab es für mich keinen Zweifel mehr daran, daß es sich um ein hochinteressantes Promotionsthema handelt, und ich war gerne bereit, diese für die Religionswissenschaft eher ungewöhnliche, in eine philoso-

¹ Vgl. dazu meine Doktorarbeit: Gantke, Wolfgang: Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft. Diss. Bonn, 1987. Die Dissertation wurde in leichter Überarbeitung veröffentlicht unter dem Titel: Gantke, Wolfgang: Religion, Wissenschaft und Leben. Zur Bedeutung der Hermeneutik O. F. Bollnows für die heutige Religionswissenschaft. Cuxhaven/Dartford, 1998. Natürlich muß ich mich in diesem Zusammenhang auch bei dem Initiator dieser interkulturellen Reihe, dem Trierer Philosophen Yousefi, bedanken, der mir eine Mitarbeit an diesem Projekt anbot, das es erlaubt, auf viele interkulturelle Zusammenhänge, die ich in der Doktorarbeit nur andeuten konnte, gezielter einzugehen.

² Bollnow, Otto Friedrich: Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Stuttgart, 1975. Im folgenden zitiert unter der Chiffre DW.

phische Richtung weisende Aufgabe zu übernehmen. Ich war damals sogar ein wenig stolz darauf, daß Klimkeit mir eine fruchtbare Bearbeitung dieses Themas zutraute. Freilich mußte ich mich in ein für einen Religionswissenschaftler eher fremdes Gebiet einarbeiten.

Eine besondere Schwierigkeit der Arbeit lag darin, daß Bollnow zwar einen knappen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Methodendiskussion geliefert, sich ansonsten aber nur vergleichsweise selten und dann auch nur sehr vorsichtig zur religiösen Frage geäußert hat.³

Seine philosophische Hermeneutik ließ sich auch deshalb nur sehr schwer zur religionswissenschaftlichen Methodendiskussion in Beziehung setzen, weil sich die Religionswissenschaftler längst von der klassischen, transzendenzbezogenen Religionsphänomenologie verabschiedet hatten und ihr Heil gleichsam im Endlichen, in der Programmatik einer empirischen Kulturwissenschaft suchten, die die Immanenz verabsolutierte und daher auf den umstrittenen Begriff des Heiligen verzichtete.⁴

³ Zu den Fragen einer interkulturellen Hermeneutik hat sich Bollnow eher beiläufig geäußert, aber diese vergleichsweise wenigen Überlegungen Bollnows haben eben doch schwerwiegende Konsequenzen für Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, wie ich in verschiedenen Kontexten zu zeigen versuchen werde.

⁴ Vgl. zur Diskussion um das Heilige: Gantke, Wolfgang: Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg, 1998. Wenn ich im folgenden von Kulturwissenschaft spreche, dann ist immer die ›transzendenzverschlossene‹, empirische Kulturwissenschaft in der Religionswissenschaft gemeint. Es gibt durchaus auch ›transzendenzoffene‹ kulturwissenschaftliche Ansätze, die leider in der heutigen Religionswissenschaft kaum rezipiert werden. Auch Bollnows Ansatz kann als ein transzendenzoffener kulturwissenschaftlicher Ansatz gedeutet werden, wenn man ein

Diese neueren Strömungen versuchen, den Religionsbegriff ganz in den Kulturbegriff aufzulösen und damit die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz einzuebennen.⁵

Die heute in der Religionswissenschaft vorherrschenden Strömungen sind also im Unterschied zur »Klassischen Religionsphänomenologie« von Rudolf Otto bis Gustav Mensching⁶ eher antitheologisch und antiphilosophisch eingestellt. Dabei sind sie wissenschaftstheoretisch zumeist an der »strengen« analytischen Philosophie und mit ihr am empirieorientierten, naturwissenschaftlichen Paradigma orientiert, was freilich die Unvermeidbarkeit philosophischer Vorentscheidungen einmal mehr unterstreicht.⁷

stärker an der philosophischen Anthropologie (statt an der angelsächsischen empirischen Kulturanthropologie) orientiertes, erweitertes Vorverständnis von Kulturwissenschaft zugrunde legt. Vgl. dazu: Gantke, Wolfgang: Religion im Rahmen von Kulturwissenschaft. In: ZMR 89/2 (2005), S. 83-96.

- ⁵ Programmatisch: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laub-scher, Matthias (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1, Stuttgart u. a., 1988, S. 19-310.
- ⁶ Vgl. zu Gustav Mensching als dem letzten bedeutenden deutschen Vertreter der Klassischen Religionsphilosophie: Gantke, Wolfgang/ Hoheisel, Karl/ Schneemelcher, Wilhelm-Peter (Hrsg.): Religionswissenschaft im historischen Kontext. Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching. Marburg, 2003.
- ⁷ Die ausgesprochen antispekulative Programmatik mit ihrer Betonung eines sehr engen, dichten Empiriebezuges ändert ja nichts daran, daß sich diese Programmatik ganz bestimmten philosophischen Vorentscheidungen verdankt, zu deren still-schweigenden Voraussetzungen eine gewisse »Empiriegläubigkeit« gehört, die ihrerseits nicht mehr problematisiert wird. Gerade im interkulturellen Kontext gewinnt das philosophische Problem der Theoriebeladenheit von Beobachtungen und der Interpretationsimprägniertheit von sogenannten »Fakten« einen besonderen Stellenwert. Eine entscheidende Implikation der

Sie fordern endlich auch in der Religionswissenschaft streng definierte Begriffe und klare, eindeutig überprüfbare Hypothesen. Diese Forderungen hat Bollnow in seinem Festvortrag auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte am 15. 5. 1978 in Bonn m. E. gut begründet zurückgewiesen.⁸

Die in seinem damaligen, leider kaum rezipierten Vortrag behandelten Methodenprobleme der Religionswissenschaft schienen mir ein geeigneter Ausgangspunkt für meine Arbeit, aber ich mußte bald erkennen, daß der sehr weite, eine interkulturelle Perspektive implizierende lebensphilosophische Ansatz des Tübinger Philosophen innerhalb des vergleichsweise engen Denkrahmens einer rein empirisch orientierten Religionswissenschaft eigentlich gar nicht zu verstehen und zu vermitteln war. Im Verlaufe meiner Auseinandersetzung mit Bollnows Hermeneutik sah ich mich dann gezwungen, den in der Religionswissenschaft üblichen Fragehorizont immer stärker zu erweitern und mich dabei zuweilen auch über Bollnows eigenes Erkenntnisinteresse hinauszuwagen.⁹

Hermeneutik Bollnows liegt darin, daß eine wirklich interkulturell offene Religionswissenschaft unvermeidlich immer auch die Erkenntnisse der interkulturellen Philosophie berücksichtigen muß, wenn sie nicht im Käfig des immer schon mitgebrachten »eurozentrischen« Vorverständnisses gefangen bleiben will.

⁸ Bollnow, Otto Friedrich: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: Ders.: Studien zur Hermeneutik. Bd. 1: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Freiburg, 1982, S. 295-335.

⁹ Zu meinen wegweisenden persönlichen Begegnungen mit Bollnow vgl. Gantke, Wolfgang: Begegnungen. In: Tworuschka, Udo (Hrsg.): Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag, Köln, 2003, S. 87-96.

Ohne eine philosophische Grundlagenreflexion in einem interkulturellen Kontext, die auch viele der selbstverständlich scheinenden Grundannahmen der »Rationalität der Moderne« in Frage zu stellen wagte, schien es mir nicht möglich, die besondere Relevanz der Hermeneutik Bollnows für die Religionswissenschaft aufzuzeigen.

Von ganz besonderer Bedeutung erschien mir daher der Unergründlichkeitsgedanke, der den Denkraum der heute das abendländische Denken weithin dominierenden Planungsrationalität prinzipiell sprengt, weshalb ich ihn gegen den Totalitätsanspruch einer »halbierten« Moderne, die in einseitiger Weise die umfassende Verfügbarmachung der Welt zum Programm erhoben hat, ins Spiel zu bringen versuchte.¹⁰ Innerhalb des »westlichen« Überlieferungszusammenhangs sind es insbesondere romantische und lebensphilosophische und innerhalb des »östlichen« Denkens vor allem hinduistische und taoistische Traditionen, in denen dieser Unergründlichkeitsgedanke eine prominente Rolle spielt.

In der Betonung dieses Wissens um die Grenzen des Er- und Begründbaren liegt sogleich eine Prononcierung der Bedeutung des Erlösungs- und Heilswissens (Max Scheler), das gegenüber dem Verfügungs- und Beherrschungswissen,

¹⁰ Es sei an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen, daß diese Kritik sich nur gegen einseitig »technokratische« Fehlformen der Moderne richtet, die sich freilich in jüngster Zeit immer stärker durchzusetzen vermochten. Unterstützenswert scheinen mir dagegen nach wie vor die emanzipatorischen und sozialen, für breitere Schichten allererst freiheitermöglichenden Projekte der Moderne, die gegenwärtig bedauerlicherweise Schritt für Schritt verabschiedet werden, so daß sich als »harter Kern« der Moderne mehr und mehr jenes »stahlharte Gehäuse« herauschält, das schon Max Weber heraufkommen sah und das als Zentrum einer neuen Weltkultur in der Tat wenig Anziehungskraft besitzt.

das sich zunächst nur im Abendland und heute weltweit durchzusetzen vermochte, aufgewertet wird.

Zu den Grundvoraussetzungen des heute so überlebensnotwendigen Weltbewahrungswissens gehört die Reflexion über die Grenzen des Wißbaren und des Machbaren. Diese geisteswissenschaftlich disziplinierte Auseinandersetzung mit dem Problem der Unergründlichkeit und der Unendlichkeit bringt freilich für eine Forschung, die in erster Linie an Verwertbarkeit, Nützlichkeit und Gewinn orientiert ist, so gut wie nichts und wird daher in Zeiten technokratischer Zukunftsfestlegungsversuche und knapper Kassen nicht nur in beklagenswerter Weise vernachlässigt, sondern mehr oder weniger ignoriert. Auch das mag ein Grund dafür sein, daß ein das Problem der Grenzen des Plan- und Machbaren immer wieder umkreisender Denker wie O. F. Bollnow heute kaum mehr rezipiert wird. Bollnow orientierte sich am Lebensparadigma, das nicht nur die Jugend, die Blüte, das Wachstum und den Aufstieg bedenkt, sondern auch die Krise, den Abstieg, den Verfall, das Scheitern, das Vergehen, das Altern, das Abschiednehmen und den Tod. Ein solches Denken fällt im Paradigma des anthropozentrischen Fortschrittsglaubens gleichsam aus dem Rahmen. In einem erweiterten interkulturellen Kontext finden sich bei Bollnow allerdings überzeugende Antwortversuche auf jene uralten Menschheitsfragen, die auf der Grundlage rein empirischer Forschung nicht beantwortet werden können und die in die Nähe der alten, religiös orientierten Weisheitslehren rücken.

Mit meiner, den Fragehorizont einer empirischen Kulturwissenschaft bewußt überschreitenden, religiösen Interpretation des Unergründlichkeitsgedankens bin ich möglicherweise über Bollnows eigene Intentionen hinausgegangen, aber es schien mir wenig sinnvoll, mich von vornherein den Legitimationsmaßstäben einer Religionswissenschaft zu unterwerfen, die sich auf die empirisch kontrollierbaren Aspekte von Religion beschränkt.

Bollnow betonte ja stets, daß die Philosophie und die empirischen Einzelwissenschaften gegenseitig aufeinander angewiesen bleiben.

In dieser Perspektive ist also eine scharfe Trennung von empirischer Religionswissenschaft und transempirischer, interkulturell offener Religionsphilosophie nicht möglich und auch nicht wünschenswert. Der Bonner Religionsphilosoph Heinz Robert Schlette hat das vieldiskutierte Verhältnis dieser beiden Disziplinen m. E. sehr glücklich beschrieben: »Religionswissenschaft ohne Religionsphilosophie bleibt blind, Religionsphilosophie ohne Religionswissenschaft bleibt abstrakt.«¹¹

In Orientierung an dieser, das Aufeinanderangewiesensein der beiden Disziplinen betonenden Position ist dann eine eher religionsphilosophische Arbeit entstanden, die zu einer wichtigen Grundlage werden sollte für meine spätere, die interkulturelle Diskussion stärker miteinbeziehende Habilitationsschrift über den umstrittenen Begriff des Heiligen, in der ich das Heilige in die Nähe des Unergründlichen und des Unverfügbaren rücke.

Im interkulturellen Kontext scheint es mir prinzipiell nicht möglich, immer scharf zwischen religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Überlegungen zu unterscheiden, weshalb ich vereinfachend nur von Religionswissenschaft spreche, wobei aber immer eine gleichsam philosophische Religionswissenschaft als Reflexionswissenschaft gemeint ist, zumal die methodischen Vorfestlegungen dieser Disziplin immer auch (oft unreflektierte) philosophische Vorentscheidungen sind. Unter Religionswissenschaft verstehe ich im folgenden nicht nur eine wertneutrale, theoretische Wissenschaft, sondern eine angewandte, engagierte und interkulturell orientierte Wissenschaft, die sich nicht

¹¹ Schlette, Heinz-Robert: Einführung in das Studium der Religionen. Freiburg, 1971, S. 23.

nur auf das Sammeln und Einordnen religionsgeschichtlicher Daten beschränkt. Eine problemorientierte Religionswissenschaft beschäftigt sich mit allen Aspekten von Religion in einer fach- und kulturübergreifenden Weise und konzentriert sich dabei vor allem auf die Grundprobleme und die Grundfragen. Ich werde in diesem Buch zu zeigen versuchen, daß gerade eine so weit gefaßte, interkulturell orientierte Religionswissenschaft, aber auch alle anderen an der interkulturellen Diskussion interessierten Disziplinen von Bollnows Lebenshermeneutik in erheblichem Maße profitieren können.

Im Rahmen einer solchen Religionswissenschaft wird auch der Versuch, Theorie und Praxis sauber voneinander zu trennen, problematisch. In einer veränderten Welt muß die Religionswissenschaft m. E. heute mehr sein als eine ausschließlich an der Vergangenheit orientierte Disziplin, die sich auf das Sammeln und Klassifizieren von vorgeblich uninterpretierten Fakten beschränkt. Von einer engagierten Religionswissenschaft dürfen heute auch kompetente Zeitdiagnosen erwartet werden. Die im folgenden dargestellten religionsphilosophischen Überlegungen Bollnows dürften für alle mit Religion befaßten Disziplinen, vor allem für die Religionspädagogik und die Theologie und in ganz besonderer Weise auch für eine interkulturelle Hermeneutik, nicht ganz uninteressant sein.

In meiner Promotionsarbeit versuche ich zu zeigen, daß sich Bollnows Ansatz besonders eignet zum Verstehen der zahlreichen undogmatischen, nicht-theologischen, aber dennoch religiösen Betrachtungsweisen des Heiligen, wie wir sie bei vielen zeitgenössischen Dichtern und Denkern finden.¹² Viele ernsthaft Fragende und Suchende bewegen

¹² Als ausgewählte Beispiele nenne ich hier nur die Schriftsteller Ernst Jünger und Hermann Hesse. Vgl. zu Jünger: Gantke, Wolfgang: Die Welt ist wunderbar im Ganzen. Literatur und Re-

sich heute in einem religiösen Feld, das diesseits einer bekenntnisgebundenen Theologie, aber jenseits einer transzendenzverschlossenen, naturalistischen Betrachtungsweise anzusiedeln ist.

Bollnows m. E. letztlich nur religiös verstehbare Rede vom »Seinsvertrauen« bzw. der »neuen Geborgenheit« scheint mir genau in diese nicht-fixierbare Sphäre zu zielen, die sowohl von der Theologie als auch von der Religionswissenschaft, m. E. zu deren eigenem Schaden, sträflich vernachlässigt wurde und wird.¹³

Im Zeitalter der unvermeidlichen Begegnung der Religionen suchen viele Menschen heute auch in fremden Traditionen Antworten auf die religiösen Grundfragen des Lebens, ohne sich dabei sofort auf ein eindeutiges Bekenntnis festzulegen. Sie verstehen sich nicht mehr als strenggläubige Christen, aber dennoch als Christen, oder doch zumindest als religiöse Menschen im weitesten Sinne.

Im Unterschied zu der schnell anwachsenden Zahl der religiös völlig Gleichgültigen bleiben diese Menschen auch nach dem Durchgang durch Kritik und Zweifel noch offen für religiöse Botschaften, mithin auch für das Christentum. Eine an Bollnows Lebenshermeneutik orientierte, interkul-

ligion am Beispiel Ernst Jüngers. In: ZRGG 52,2 (2000), 126-140. Vgl. zu Hesse: Wehdeking, Volker: Hermann Hesses Werkentwicklung im Zeichen C. G. Jungs: »Siddhartha«, »Die Morgenlandfahrt« und das Gedicht »Besinnung«. In: Heinz Fischer/Detlef Haberland (Hrsg.): *Mens agit moem* (Aeneis 6, 727). Vom prägenden Geist der Wissenschaften. Mannheim, 2003, 111-138. Grundsätzlich: Bollnow, Otto Friedrich: *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter. Acht Essays*. Stuttgart, 1955.

¹³ Als ausgewähltes Beispiel für die heute verbreitete Suche in »fremden« religiösen Traditionen vgl. Wichmann, Jörg: *Rückkehr von den fremden Göttern. Wiederbegegnung mit meinen ungeliebten christlichen Wurzeln*, Stuttgart, 1992.

tuelle Religionswissenschaft kann der Theologie dadurch entgegenkommen, daß sie einen Beitrag zur Relativierung der vergänglichen empirischen Teilwahrheiten leistet. Gerade für die zahlreichen Fragenden, Suchenden und Unentschiedenen, die es sich mit ihrer Entscheidung nicht leicht machen, scheint mir Bollnows ausgesprochen differenzierte, transzendenzoffene Betrachtungsweise ausgesprochen hilfreich.

Nach Bollnow muß sich die Philosophie »für die verschiedenen Antworten der verschiedenen Religionen offenhalten und muß auch die der nichtchristlichen Religionen, wie die des Buddhismus, mit einbeziehen.«¹⁴ Dieses Zitat beweist einmal mehr die interreligiöse und interkulturelle Offenheit des Tübinger Denkers, der versucht, den heutigen religiösen Pluralismus ernst zu nehmen, ohne einem unverbindlichen spirituellen Synkretismus, der dem Ernst der Wahrheitsfrage ausweicht, das Wort zu reden. Dieser »harte« Pluralismus ist ein Ausgangspunkt, hinter den eine interkulturelle Hermeneutik, die an der Zeit bleiben will, nicht mehr zurückfallen darf. Dies scheint mir zudem ein idealer Lösungsansatz für eine interkulturell wirklich offene, pluralistische Religionswissenschaft, in deren transzendenzoffenem Rahmen die religiöse Frage (als existentielle Frage) wieder ernst genommen werden kann, was im Rahmen der transzendenzverschlossenen Ansätze nicht der Fall ist.

Wenn sich die Philosophie »für die verschiedenen Antworten der verschiedenen Religionen« offenhalten muß, dann bedeutet dies auch für die traditionell eurozentrisch orientierte Religionsphilosophie, daß sie stärker als bisher fremde und unvertraute religiöse »Außenansichten« berücksichtigen muß, wenn sie dem Ganzen möglicher religiöser Welt-

¹⁴ Göbbeler, Hans-Peter/Lessing, Hans-Ullrich (Hrsg.): Otto Friedrich Bollnow im Gespräch. Freiburg, 1983, S. 34. Dieses Buch wird im folgenden unter der Chiffre BiG zitiert.

erfahrungen gerecht werden will. Weder die Religionswissenschaft noch die Religionsphilosophie können sich weiterhin die Beschränkung auf einen »Provinzialismus« leisten, der sich gegen alles Fremde und Beunruhigende abzusichern versucht. Ein derartiger »Provinzialismus« kann sich auch in jenen Formen eines methodischen Reduktionismus verbergen, in dessen »empiristisch« enggeführten Rahmen kein Raum für das Ernstnehmen fremder, nicht-rationaler Erfahrungswelten bleibt, die in fast allen nicht-abendländischen Kulturen eine kaum zu überschätzende Rolle spielen.

Eine Religionswissenschaft etwa, für die die Religion nur etwas vom Menschen für Menschen Gemachtes, also nur eine Erfindung bzw. Konstruktion ist, nimmt den Anspruchscharakter einer den Menschen beunruhigenden und herausfordernden numinosen Wirklichkeit, mithin die religiöse Frage und die unterschiedlichen Antwortversuche auf diese Frage, nicht wirklich ernst. In den heiligen Schriften aller Religionen wird übereinstimmend diese Herausforderung des Menschen durch eine *numinose* Wirklichkeit bezeugt. Ist nicht die interkulturell bezeugte Begegnung mit dem Heiligen eine solche, bei der der Verstehende bereit sein muß, »sich ohne Rückversicherung dem Wagnis dieser Begegnung zu überantworten, auch auf die Gefahr, vor dieser Begegnung in seiner eignen Nichtigkeit offenbar zu werden.«?¹⁵

2. Zur Unmöglichkeit eines ›archimedischen Punktes‹ in der Erkenntnis

Eine Begegnung, die mich zwingt, mich selber in Frage zu stellen, ist etwas ganz anderes als eine wert- und kultur-

¹⁵ Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie und Pädagogik Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1977, S. 111. Dieses Buch wird im folgenden unter der Chiffre EP zitiert.

neutrale, risikolose Betrachtung von einem unangreifbaren »externen Beobachterstandpunkt« aus. Einen solchen über den Kulturen und Religionen angesiedelten »archimedischen Punkt« kann es nach Bollnow nicht geben. Es ist dies ein entscheidendes Ergebnis meiner Bollnow-Arbeit, das auf immer noch nicht überwundene »Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren« (Gregor Ahn) hinweist und zeigt, wie wichtig philosophische Weichenstellungen auch für die Religionswissenschaft sind.

Diese fundamentale Eurozentrismus-Kritik scheint mir eine unvermeidbare Vorbedingung für eine interkulturelle Betrachtungsweise zu sein, die Abschied genommen hat von der lange Sicherheit versprechenden, aber utopischen Vorstellung eines archimedischen Punktes in der Erkenntnis. Diese Möglichkeit würde einen Vorgriff auf eine für ein endliches Wesen unerreichbare Vollkommenheit voraussetzen, der im Unterschied zu einer bescheideneren anthropologischen Betrachtungsweise von der Gebrochenheit und Endlichkeit des Menschen absieht. Bollnows gleichsam »unten«, beim Menschen ansetzende »anthropologische Betrachtungsweise« impliziert den Verzicht auf alle unbescheidenen Letztbegründungs- und Universalisierungsansprüche.

In der Formel von der »Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes«¹⁶ verdichtet sich zudem die lebenshermeneutische Fundamentalkritik einer sich ausschließlich auf das äußerlich Phänomenale beschränkenden traditionellen Religionswissenschaft, die sich mit der wertneutralen Beschreibung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zufriedengibt, sich aber auf den zu einer Stellungnahme her-

¹⁶ Zum erkenntnisphilosophischen Kontext vgl. Bollnow, Otto Friedrich: Philosophie der Erkenntnis. Bd. 1. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Stuttgart, 1970. Dieses Buch wird im folgenden unter der Chiffre PE zitiert.

ausfordernden Wahrheitsanspruch des Fremden nicht ernsthaft einläßt. Auch der sich von allen Traditionen bewußt distanzierenwollende Religionswissenschaftler bleibt letztlich Teilnehmer einer kulturbedingten Tradition und in dieser Perspektive können auch die einen Universalitätsanspruch erhebenden rationalistischen Strömungen der abendländischen Philosophie als (eurozentristische) Traditionen interpretiert werden. Dies gilt übrigens auch für den in der religionswissenschaftlichen Methodendiskussion immer noch einflußreichen Kritischen Rationalismus.

Wo es um das tiefe, echte Verstehen geistiger Gestalten geht, ist für Bollnow eine scharfe Trennung von Verstehen und Werten nicht möglich. Hier muß der Verstehenden jeden scheinbar sicheren, unangreifbaren »externen Beobachterstandpunkt« aufgeben und sich grundsätzlich in Frage stellen lassen, übrigens auch von Vertretern fremder Kulturen, die den Universalitätsanspruch des wertneutralen okzidental Rationalismus, der ja einen »archimedischen Punkt in der Erkenntnis« einzunehmen beansprucht, scharf zurückweisen.

Nun halten aber auch neuere kulturwissenschaftliche Ansätze an der Möglichkeit dieses »externen Beobachterstandpunktes« fest, wenn etwa in einer der jüngsten Einführungen in die Religionswissenschaft programmatisch erklärt wird: »Die hier vorliegende Einführung in die Religionswissenschaft stellt sich auf den Standpunkt, daß Religionen nicht vorwiegend aus der Sicht der Gläubigen studiert werden sollten.«¹⁷

¹⁷ Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München, 2003, S. 11. Freilich relativieren die problembewußt argumentierenden Autoren an verschiedenen Stellen des Buches dann doch die Außen- und Zentralperspektive (etwa auf S. 92) und setzen sich mit der Insider/Outsider-Problematik in durchdachter Wei-

Die Religionen sollen also, so legt es der Umkehrschluß nahe, in erster Linie aus der »externen«, kulturwissenschaftlichen Sicht studiert werden, was aber in letzter Konsequenz bedeutet, daß man sich auf eine wirkliche »Begegnung« mit den Gläubigen gar nicht erst einläßt und daß die eigene, »säkularistische« Beobachterposition letztlich unangreifbar bleibt.

Man bevorzugt auf diese Weise im Grunde genommen ein monologisches Verfahren und weicht einem »echten« Gespräch dadurch aus, daß man glaubt, *für* den Anderen sprechen zu dürfen. Dem Anspruch des Fremden bzw. des Gläubigen, dem Religionswissenschaftler Wahres und Bedeutsames mitzuteilen, wird so auf geschickte Weise ausgewichen. Es ist dies ein Ansatz, der für eine interkulturelle Hermeneutik, der es um ein ernsthaftes Verstehen fremder, zumeist nicht-rationaler Erfahrungswelten geht, wenig geeignet erscheint.

Der Fremde kann nein sagen zu den kulturwissenschaftlichen Interpretationen seiner Position und es ist nach Gadamer nie auszuschließen, daß er, der Andere, Recht haben könnte.¹⁸ Dies gilt auch für die Gläubigen aller Religionen der Welt, seien es nun eher vorrational orientierte Fundamentalisten oder eher transrational orientierte Mystiker. Der »objektivierende« Religionsforscher bleibt gleichsam im

se auseinander, ohne daß aber die kulturwissenschaftliche Außenwahrnehmung von Religion als Problem ernsthaft diskutiert würde. Der Religionswissenschaftler darf sich der Sicht des Gläubigen natürlich nicht unkritisch anpassen, aber er sollte sie auch nicht ignorieren.

¹⁸ Interessanterweise war aber auch Gadamer nicht bereit, die Radikalität dieses Gedankens für eine interkulturelle Hermeneutik fruchtbar zu machen. Wie sein Lehrer Heidegger bewegte er sich vor allem in den Bahnen des abendländischen Denkens. Der späte Gadamer wurde freilich offener für Andersdenkende und Andersfühlende aus fremden Kulturen.

Käfig seines eigenen, mitgebrachten, säkularistischen Vorverständnisses gefangen, weil ihm die »Offenheit« für die fremden, religiösen Erfahrungen, ja schon für die fremden religiösen Fragen fehlt, die im Rahmen einer rein empirischen Disziplin gar nicht gestellt werden können. Er betreibt so gleichsam eine Religionswissenschaft ohne echte »religiöse Frage«, die ›in the long run‹ deshalb entbehrlich werden könnte, weil prinzipiell auch jede Kulturwissenschaft das leisten kann, was eine wert- und religionsneutrale Religionswissenschaft leistet. Jeder Kulturwissenschaftler, der sich mit Religion beschäftigt, ist dann auch Religionswissenschaftler. Es ist interessant, daß das Problem der Religion in jüngster Zeit von fast allen Kulturwissenschaften, ja sogar von einigen Naturwissenschaften, insbesondere von der Hirnforschung und der Evolutionsbiologie, wiederentdeckt wurde. Die Frage nach der Unverwechselbarkeit eines spezifisch religionswissenschaftlichen Zugangs zum religiösen Phänomen stellt sich also in verstärktem Maße. Und auch hier kann eine Orientierung an Bollnows Lebenshermeneutik hilfreich sein, weil sie es erlaubt, die Sinnfrage, mithin auch die religiöse Frage, in einem interkulturell erweiterten Kontext zu stellen, ohne sie sofort verbindlich beantworten zu müssen. An die Stelle der »letzten«, unüberholbaren Antworten tritt in Bollnows Lebenshermeneutik »das Prinzip der offenen Frage«, das auch Transzendenzoffenheit gewährleistet. Genau hier liegt die Differenz zu transzendenzverschlossenen kulturwissenschaftlichen Ansätzen, für die Religion nur als ein Teilbereich der Kultur interessant ist.¹⁹ Gerade um die Offenheit für das Neue, Fremde und Überraschende, das zu einer Veränderung des kulturell

¹⁹ Die »Erfahrung des Neuen« bei Bollnow betont auch Hahn, Achim: Erfahrung und Begriff. Zur Konzeption einer soziologischen Erfahrungswissenschaft als Beispielhermeneutik. Frankfurt/M., 1994, 94 ff.

mitgebrachten Vorverständnis zwingt, geht es aber in Bollnows schöpferischer Hermeneutik, weshalb sie mir für die heute so notwendige interkulturelle Hermeneutik besonders ergiebig erscheint.

Über das Problem des Verstehens fremder, vermeintlich irrationaler Erfahrungswelten hat Bollnow sehr viel nachgedacht und dabei auch das weitverbreitete Vorurteil zurückgewiesen, daß alles verstehen zugleich auch alles verzeihen bedeute.

Den in der Klassischen Religionsphänomenologie sehr beliebten Versuch, gleichsam mit gleicher Distanz die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten, Typen, Gestalten zu beschreiben, hat der Tübinger Philosoph stets entschieden zurückgewiesen. Für ihn gibt es unüberschreitbare Grenzen des Fremdverstehens, die offen eingestanden werden müssen. Wo man über ein Verstehen von Äußerlichkeiten hinausgehen will, ist eine Stellungnahme unvermeidlich, so daß das unvertretbare Subjekt ins Spiel kommt, das sich für eine bestimmte Position in der geistigen Welt entscheiden muß.

»Man beschäftigt sich mit Stilstufen und Nationalcharakteren, mit Typen der Weltanschauung und individuellen Eigenarten, man breitet die Mannigfaltigkeit der menschlichen Möglichkeiten wie auf einer Landkarte aus, um sich an dieser Verschiedenheit zu ergötzen. Und man vergißt, daß man in demselben Augenblick, wo einen die Mannigfaltigkeit der Formen überhaupt interessiert, das Wesentliche schon aus den Augen verloren hat: den unbedingt verpflichtenden Bezug und den aus ihm erwachsenen Anspruch.«²⁰

Dieser stark von der Existenzphilosophie beeinflusste Ansatz scheint mir gerade in einer Zeit, in der die »Begegnung der Religionen« nicht nur harmlos verläuft, nichts von seiner Aktualität eingebüßt zu haben. Ein bequemer Rückzug auf einen unbeteiligt-kulturneutralen Beobachterstandpunkt

²⁰ EP, S. 104. Zur religiösen Begegnung vgl. bes. S. 94 ff.

scheint angesichts der neuen Herausforderungen auf dem religiösen Felde auch in der Religionswissenschaft nicht mehr möglich.

Solange man im interkulturellen Kontext am »archimedischen« Überblicks- und Überlegenheitsanspruch des externen Beobachters festhält und sich nicht selbst als einen in Traditionszusammenhängen verstrickten Teilnehmer des heute unvermeidlichen kulturübergreifenden Dialogs begreift, der auch bereit ist, sich vom Wahrheitsanspruch des Andern in Frage stellen zu lassen, solange muß das Verstehen des Fremden äußerlich und unwesentlich bleiben.

Auch der Religionsforscher muß im heutigen veränderten Kontext seine eigene geschichtliche Bedingtheit und sein eigenes Vorverständnis mitreflektieren. Er muß sich in der Auseinandersetzung mit den fremden Bildern vom Menschen und seiner Welt stärker als bisher auf seine eigene Herkunftsgeschichte besinnen. Er kann sich in einer Zeit des »Kampfes der Kulturen« (Huntington) um ihre Daseinsprinzipien, will er wirklich in die Tiefen des Gegenstandes eindringen, um eine deutliche Stellungnahme nicht herumwinden.

Auch wenn es für den Religionsforscher unmöglich ist, sich auf einen kulturneutralen, archimedischen Punkt zurückzuziehen, so kann er sich dennoch um ein möglichst vorurteilsfreies Verstehen fremder Kulturen bemühen. Die Offenlegung des eigenen (unvermeidlich subjektiven) Vorverständnisses ist in dieser Perspektive kein Verlust, sondern ein Zugewinn an wissenschaftlichem Problembewußtsein. Bollnows lebenshermeneutischer Ansatz ist jedenfalls weder problemlos mit der traditionellen Religionsphänomenologie noch mit dem modernen kulturwissenschaftlichen Ansatz zu vereinbaren.

Die von beiden Richtungen erhobene Forderung, daß im Bemühen um wertneutrale Erkenntnis das Subjekt ganz ausgeschaltet werden muß, weist Bollnow zurück. »Darum

ist alles Verstehen einer geistigen Gestalt so lange unwesentlich, als der Mensch von ihr nicht in seinem Allerinnersten angesprochen wird [...]. Und umgekehrt, wo der Mensch wirklich im letzten Stellung nimmt, da gibt auch das Verstehen erst seine letzten Möglichkeiten frei, da erst dringt er wirklich in die Tiefen des Gegenstands ein. Es gibt kein Verstehen, in dem ich nicht zugleich werte, und zwar werte in dem absoluten Sinn, daß ich darin Stellung nehme, für das eine und gegen das andere, daß ich selber in der geistigen Welt an einer ganz bestimmten Stelle stehe. [...] Erst indem ich mich selber in ihr engagiere, hört die Geistesgeschichte auf, ein bloßes Schauspiel zu sein, und wird zur echten, verpflichtenden Wirklichkeit.

Das geistesgeschichtliche Verstehen gewinnt also sein letztes menschliches Gewicht erst, wenn es zur verbindlichen Aneignung der verstandenen Position hinführt. Alles Verstehen muß so zu einer Aneignung – oder entsprechend einer Ablehnung – werden.«²¹ Es ist dieser fast schon an das Religiöse grenzende, unbedingte Ernst, der jenen religionswissenschaftlichen Betrachtungsweisen fehlt, für die sich die verpflichtende Wirklichkeit ganz in die Unverbindlichkeit verschiedener, erst vom Menschen erzeugter Interpretationskonstrukte auflöst.²²

Bollnows existenzhermeneutischer Ansatz könnte die Grundlage für eine interkulturell offene, »engagierte Religionswissenschaft« bilden, die es wagt, zu den großen religiösen Fragen Stellung zu nehmen, die uns unsere Zeit unab-

²¹ EP, S. 104 f.

²² Auf die Bedeutung des Anspruchscharakters, der in einer (echten) religiösen Erfahrung liegt, hat Reinhold Esterbauer in seinem lesenswerten Beitrag zur religionsphilosophischen Diskussion um das Heilige aufmerksam gemacht. Vgl. Esterbauer, Reinhold: Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen, Stuttgart, 2002.

weisbar stellt und die sich auf empirischem Wege nicht eindeutig beantworten lassen. So konfrontiert uns Bollnow in verschiedenen Kontexten mit einer unergründlichen und unverfügbaren Tiefendimension der Wirklichkeit, die nicht sofort religiös gedeutet werden muß, die aber durchaus religiös gedeutet werden kann.²³ In meiner Dissertation habe ich diese Tiefendimension religiös interpretiert und mit dem schönen, alten Begriff »das Heilige« bezeichnet.²⁴

In diese Tiefendimension führt »der geheimnisvolle Weg nach innen«, von dem die Romantiker gesprochen haben und der durch die entzaubernde Rationalität der Moderne verschüttet und vergessen wurde.²⁵ Hier liegt ein weites und ergiebiges, noch kaum bearbeitetes Feld für die interkulturelle Hermeneutik und hier hat Bollnow, wie er auch selbst betont, die Grenze zur Theologie zuweilen überschritten.

²³ Vgl. dazu: Gantke, Wolfgang: Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunfts-fähigen Religionsphänomenologie. In: Michaels, Axel u. a. (Hrsg.): Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie. Bern, 2001, S. 393-407.

²⁴ Ich bin mir der Provokation bewußt, die in der scheinbar überholten Rede vom Heiligen in einer säkularisierten Welt liegt, aber im Weltmaßstab betrachtet kann gegenwärtig durchaus von einer »Wiederkehr des Heiligen« gesprochen werden. Man kann zwar auf den »unwissenschaftlichen« Begriff des Heiligen verzichten und ganz neutral vom »religiösen Feld« sprechen, aber ist mit dieser neutraleren Sprechweise wirklich etwas für das Problem, das in unterschiedlichen Kontexten wieder häufiger vom Heiligen gesprochen wird (z.B. vom »Heiligen Krieg«) gewonnen?

²⁵ DW, S. 163 ff.

3. Spuren des Heiligen im Werk Otto Friedrich Bollnows

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als werde in Bollnows Hermeneutik der lebensphilosophisch orientierte Immanenzstandpunkt nirgendwo transzendiert. An zahlreichen Stellen lehnt Bollnow eine religiöse Interpretation von Grundworten wie »Seinsgläubigkeit« ausdrücklich ab.²⁶

Diese von Bollnow gemeinte Gläubigkeit läßt sich nicht erzwingen, sondern wird vom Menschen als eine Art von Gnade erfahren. Trotz der religiös klingenden Sprechweise liegt die Seinsgläubigkeit für Bollnow noch vor der »spezifisch religiösen« und »spezifisch christlichen« Form der Gläubigkeit. Beim Seinsvertrauen geht es Bollnow um »elementare Seinsverhältnisse, die noch vor jeder bestimmten religiösen Auslegung liegen.«²⁷ Wäre ich in meiner Arbeit dem hier von Bollnow vorausgesetzten, m. E. sehr enggefaßten Vorverständnis von Religion gefolgt, dann wäre sein lebensphilosophischer Ansatz religionswissenschaftlich sicherlich kaum ergiebig.

Ich bin daher in eigener Verantwortung von einem offeneren Religionsverständnis ausgegangen, das mir interkulturell verallgemeinerbar scheint und das auch die asiatischen Religionen ohne personalen Willensgott wie den Buddhismus, Jainismus, Taoismus und Konfuzianismus noch mitumgreift. Unter Religion verstehe ich »die Anerkennung der Rückgebundenheit des Menschen und seiner Ordnungen an eine unergründliche und unverfügbare Tiefendimension der Wirklichkeit.«²⁸ Für die Berechtigung eines derart

²⁶ Vgl. dazu genauer: Gantke, Wolfgang: Religion, Wissenschaft und Leben, a.a.O. (Anm. 1), S. 240 ff.

²⁷ Bollnow, Otto Friedrich: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart, 1995, S. 19 f.

²⁸ Vgl. Gantke, Wolfgang: Religion, Wissenschaft und Leben, a.a.O. (Anm. 1), S. 33.

weit gefaßten Religionsbestimmungsversuch lassen sich in Bollnows Werk durchaus einige Belege finden, die ich teilweise schon angeführt habe.

Faßt man Religion so weit, dann lassen sich in verschiedenen Kontexten des Bollnowschen Werkes Spuren des Religiösen nachweisen. Zugleich muß aber zugegeben werden, daß sich in anderen Kontexten deutliche Abgrenzungen gegenüber religiösen Deutungen nachweisen lassen. Ich konnte in meiner Promotionsarbeit für beide Interpretationsmöglichkeiten zahlreiche Belege anführen.²⁹ Hier kommt es also auf den jeweiligen Kontext an.

Es kann hier unterschieden werden zwischen einem stark immanentistisch ausgerichteten Grundzug, der sich in der »anthropologischen Reduktion« gleichsam verdichtet, und einem »Transzendenzbezug«, der m. E. besonders deutlich in Bollnows Hoffnungsbegriff, der ja weit über die menschliche Selbsterlöskraft hinausweist, hervortritt. In seinem Spätwerk hat sich Bollnow, vielleicht beeinflusst von asiatischem Denken, von seinem tendenziell anthropologischen Ansatz, der ja mit Feuerbach auch die Religion »nur« von ihrem Ursprung im Menschen her zu begreifen versucht, abgesetzt.

Klaus Giel spricht in diesem Zusammenhang von »einer die Umstände ausklammernden Immanenz des Menschlichen«, die verschiedentlich kritisiert wurde.³⁰ Es gibt freilich

²⁹ Ebd., S. 240 – 255.

³⁰ Vgl. Giel, Klaus: Umriss einer hermeneutischen Philosophie. Zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie. In: Kümmel, Friedrich (Hrsg): O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik. Freiburg/München, S. 18. Obwohl die religiöse Frage in den einzelnen Beiträgen dieses schönen Buches nicht eigens thematisiert wird, ergeben sich doch immer wieder hochinteressante Berührungspunkte zur Religion, insbesondere in den die buddhistische Geistigkeit miteinbeziehenden Beiträgen von Friedrich Kümmel über die Natur als Grenze des Ver-

auch einige Schlüsselsätze Bollnows, die eindeutig zeigen, daß sich diese vom lebensphilosophisch-anthropologischen Ansatz her nahelegende »Immanenz des Menschlichen« durchbrochen wird. Am deutlichsten ist dies wohl bei Bollnows Hoffnungs-begriff der Fall. Hier, wo in der Hoffnung dem Menschen von außen etwas anderes als tragend entgegenkommt, deutet sich nach meinem Dafürhalten ein Durchbruch zur Transzendenz, wenn man so will, eine »Begegnung mit dem Heiligen« an.

Genau hier scheint mir der für die Religionswissenschaft entscheidende Punkt zu liegen, an dem die Gesellschafts-, Kultur-, Lebens- und Weltimmanenz eindeutig transzendiert wird. Da hier also die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz deutlich gewahrt bleibt, greift eine Bestimmung der Religion als »Kulturbereich« entschieden zu kurz.³¹ Wichtig ist für Bollnow die »Bildlosigkeit« der alle weltimmanenten Fixierungsversuche transzendierenden, unbestimmten Hoffnung: »Dieses Angenommenwerden und Aufgefangenwerden von einer andern Kraft, die nicht die unsre ist, das ist mir das Entscheidende. Und darum ist mir so wichtig, was ich zuvor als die Bildlosigkeit andeutete.

Es gehört zum Wesen dieser Hoffnung, daß ich mir keine Vorstellung von dem mache, was kommen soll und wie es kommen soll, sondern daß ich dabei den eignen Willen ausschalte und mich ganz dem überlasse, was mir als tragend entgegenkommt.«³²

In einer Zeit, in der das Vertrauen auf die eigene Kraft und den (egozentrischen) Selbstbehauptungswillen des Menschen, mithin auf die anthropozentrischen Leistungsideo-

stehens, S. 165-187, und Takashi Morita über Otto Friedrich Bollnow in Japan, S. 323-338.

³¹ Vgl. auch Bollnow, Otto Friedrich: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, a.a.O. (Anm. 8), 306.

³² BiG, 33.

gien, in fast unüberbietbarer Weise verherrlicht wird, erscheint Bollnows Hoffnung auf das »Angenommenwerden von einer andern Kraft, die nicht die unsre ist« und seine Aufforderung der Ausschaltung des Eigenwillens hoffnungslos unmodern und geradezu naiv.

Gerade in diesem unbestimmten »Seinsvertrauen«, »daß das Leben irgendwie doch weitergehen könnte«, zeigt sich aber m. E. die besondere religionswissenschaftliche Relevanz der Hermeneutik Bollnows, der ja nie eine systematische Religionsphilosophie vorgelegt hat, sondern der sich in diesem Grenzbereich zwischen Immanenz und Transzendenz stets auf vorsichtige Andeutungen und Annäherungen beschränkte. Daß der Tübinger Denker aber die Grenze zur Theologie zuweilen überschritten hat, gibt er auch selbst zu: »Ich bin mir darüber im klaren, daß ich mich mit diesem Begriff der Hoffnung auf ein gefährliches Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie begeben habe, das von einer strengen Philosophie vielleicht als [...] unseriös betrachtet wird.

Ich würde darauf antworten, daß man in der Philosophie nicht ausschließlich nach dem fragen soll, was nach dem Maßstab einer strengen Erkenntnistheorie zwingend beweisbar ist, sondern daß man von den Fragen ausgehen muß, die uns das Leben unabweisbar stellt und diese nach Möglichkeit zu klären versuchen muß.«³³

Es ist dies eine lebenshermeneutische Position, die mir für eine interkulturelle Hermeneutik und damit auch für die religionswissenschaftliche Methodendiskussion sehr bedeutsam erscheint, weil sie es erlaubt, in anderer, wenn man so will, geisteswissenschaftlich disziplinierter Weise, die Wege bis zu der Grenze zu gehen, an der das unverfügbare Geheimnis beginnt.

³³ Ebd., S. 33 f.

Der Ausgang von der anthropologischen Betrachtungsweise, also vom Menschen her, scheint mir durchaus ein Vorteil sein zu können, denn auf diese Weise läßt sich zeigen, daß es sich beim Problem des Heiligen nicht nur um ein theologisches, sondern – in einem interkulturell erweiterten Kontext – um ein anthropologisches Problem handelt und daß die Anerkennung von Heiligem nicht sofort zur Anerkennung unbeweglicher transzendenter Setzungen führen muß.

Auch die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise geht vom Menschen aus, aber sie führt (jedenfalls in der Religionswissenschaft) nicht bis zu dieser Grenze, an der der Mensch einer nichtmenschlichen Kraft »begegnet«. Entscheidend scheint mir auch hier wieder die »Transzendenzoffenheit«, die Bollnows Ansatz im Unterschied zur empirischen Kulturwissenschaft gewährleistet. Im Kern vertritt Bollnow, wenn er vom Angenommenwerden von einer tragenden Kraft spricht, nach meinem Dafürhalten eine dem Christentum nahestehende, religiöse Position, auch wenn er die Beantwortung der Frage nach dem Träger dieses Tragens den Theologen überläßt. Nach Klaus Giel hat Bollnow selbst immer wieder betont, »daß die religiösen Erfahrungen die Kompetenz der Philosophie überschreiten.«³⁴ Der Tübinger Denker betonte stets die Grenzen der Philosophie und überhaupt die Grenzen des Wiß- und Machbaren, aber er bestritt nie, daß auch in Philosophie und Wissenschaft jener unverfügbar-unergründliche Wirklichkeitsbereich, der sich dem modernen Machbarkeitsdenken prinzipiell entzieht, in gebührender Weise berücksichtigt werden muß.

Um aber Mißverständnisse zu vermeiden, ist an dieser Stelle hinzuzufügen, daß die Hoffnung auf die andere, unergründliche Kraft die Notwendigkeit verantwortlicher

³⁴ Giel, Klaus: Umriss einer hermeneutischen Philosophie. In: Kümmel, Friedrich (Hrsg.): O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik, a.a.O. (Anm. 30), S. 40.

Zukunftsplanung des Menschen nicht aufhebt. Was planbar ist, das soll der Mensch auch in verantwortlicher Weise planen, aber er darf dabei eben nicht vergessen, daß es unüberschreitbare Grenzen des Planbaren gibt. Hier drängt sich die Frage auf, ob nicht schon in dieser Betonung der Grenzen des Planbaren ein gewisser religiöser Zug liegt, auch wenn Bollnow es vermeidet, in diesem Kontext von Religion zu sprechen?

Im Hinblick auf die Anerkennung der Grenzen, die nicht erst der Mensch selber setzt, gab und gibt es in der Moderne ohne Zweifel technokratische Überdehnungsansprüche, gegen die, an der äußersten Grenze des Planbaren, die »unbestimmte« Hoffnung in ihr Recht gesetzt werden muß. Es kann also von einer antitechnokratischen Stoßrichtung des lebenshermeneutischen Ansatzes Bollnows gesprochen werden, die m. E. mit der nur religiös verständlichen Anerkennung einer unergründlichen Tiefendimension der Wirklichkeit, mithin auch mit der Offenheit einer sich allen menschlichen Zugriffs- und Festlegungsversuchen immer wieder von neuem entziehenden Zukunft zusammenhängt. Der lebenshermeneutische Ansatz Bollnows berücksichtigt in einem außerordentlich starken Maße die Dimension des Neuen, Fremden, Unerwarteten und Unvorhersehbaren. Es ist dies eine Dimension, die im Rahmen des rationalen okzidentalen Fortschritts- und Sicherheitsdenkens zu sehr vernachlässigt wurde. Nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern auch für ganze Völker und Kulturen kann es Widerfahrnisse geben, widerwillig Erlittenes, das scheinbar festgefügte Weltbilder plötzlich zusammenbrechen läßt und die betroffenen Menschen mit völlig neuen, so bisher noch nie dagewesenen Herausforderungen konfrontiert. In den rationalen Ansätzen der Moderne ist die Bedeutung dieser unberechenbaren, schicksalhaften Ereignisse, die urplötzlich eine überraschende Wende zum Guten oder zum Schlechten bewirken können, in verhängnisvoller Weise unterschätzt

worden. Die unerwartete Wiedervereinigung Deutschlands im Jahre 1989 und die furchtbaren Ereignisse des 11. September 2001 in den USA sind m. E. überzeugende Beispiele für unvorhersehbare, plötzliche Wenden in unserer Wirklichkeitswahrnehmung. Im Unterschied zu den rationalistischen kulturwissenschaftlichen Ansätzen scheint mir der lebenshermeneutische Ansatz Bollnows, in dem die Bedeutung des Unergründlichen und der schicksal- und krisenhaften Ereignisse stets herausgestellt wurde, jene Offenheit für das Unerwartete zu besitzen, die methodisch reflektierte Annäherungsversuche an Ereignisse erlaubt, die im Rahmen rationaler Problemlösungsverfahren unverständlich bleiben müssen.

Natürlich muß sich auch die Lebenshermeneutik auf Annäherungsversuche an das Außerplanmäßige beschränken, denn Bollnow hat diese Grenzen des Fremdverstehens immer schon betont. Es bleibt immer ein unergründlicher, nie ganz aufklärbarer Rest, aber gerade dies gilt es zu *wissen*, gerade auch für eine interkulturelle Hermeneutik, die bereit ist, ihre eigene Ausgangsposition zu relativieren. Eine solche Hermeneutik vermag vermutlich tiefer in die Geheimnisse des Fremden einzudringen als allzu selbstgewisse, universalistische Ansätze, die durch das Vorschreiben bestimmter Denk- und Sprachformen das Fremde zur Angleichung an das Eigene zwingen. Auch Bollnows Hoffnungs begriff entzieht sich rationalen Erklärungsversuchen, wird aber im Kontext einer lebenserfahrungsgesättigten Hermeneutik zumindest annäherungsweise verstehbar.

Noch einmal: Daß es sich bei Bollnows Hoffnungs begriff im Kern um einen religiösen Begriff handelt, ist natürlich bereits eine Interpretation, die sich dem von mir vorausgesetzten, sehr weiten Religionsverständnis verdankt. Bollnow selbst gibt nirgendwo eine eindeutige Antwort auf die religiöse Frage, und er hat auch die immer wiederkehrende

religionswissenschaftliche Forderung nach einer eindeutigen Religionsdefinition entschieden zurückgewiesen.

»Man quält sich seit Jahrzehnten mit der Schwierigkeit, daß es nicht gelingen will, sich auf eine befriedigende Definition der Religion zu einigen. In Wirklichkeit ist aber gerade die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen der einsehbar notwendige Ausdruck der Sache selbst. Es gibt keine Definition der Religion, und wenn man je glaubte, eine gefunden zu haben, so wäre das der sichere Beweis dafür, daß man das Ziel verfehlt hat und selber erstarrt ist.«³⁵ Alle Religionsforscher, die an einer streng definierenden Begriffsbildung interessiert sind, muß diese deutliche Stellungnahme Bollnows provozieren. Für den vom Vorrang des Werdens ausgehenden Lebensphilosophen ist aber eine definierende Begriffsbildung im religiösen Feld gar nicht sinnvoll. Die vielgestaltige religiöse Sphäre können wir nach Bollnow nur am Leitfaden der Symbole annäherungsweise erfassen, sie läßt sich nicht ein für allemal festlegen und vereindeutigen. Man könnte hier von der wirklichkeitserschließenden Kraft der Symbole sprechen, denn das Symbol durchbricht die geschlossene Oberfläche und erschließt dahinter die zunächst verborgene, religiös interpretierbare Tiefenhaftigkeit der Wirklichkeit.

Eine »hermeneutische Logik« in Verbindung mit einem »evozierenden Sprechen«, also ein nicht-identifizierendes Denken, können freilich vorsichtige Annäherungen an diese religiöse Tiefendimension ermöglichen. Wer bestätigt sehen will, daß Religion es stets mit einem Definitivum, mit gleichsam unerschütterlicher Heilsgewißheit zu tun hat, der kann sich die Lektüre der Schriften Bollnows von vornherein ersparen, denn dieser antwortfixierten Form von Religion, die, wie das Beispiel des Fundamentalismus beweist,

³⁵ Bollnow, Otto Friedrich: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, a.a O. (Anm. 8) S. 306.

auch nach der Aufklärung noch weit verbreitet ist, wird man nirgendwo in seinem Werk begegnen. Ist man dagegen bereit, Religion bereits mit der ernsthaften Suche nach der numinosen Wahrheit beginnen zu lassen, dann lassen sich in verschiedenen Kontexten der Hermeneutik Bollnows in der Tat Spuren des Heiligen entdecken. Der undogmatische Ansatz Bollnows betont stets den Weg- und Suchcharakter, und in dieser Perspektive ist Religion ein noch nicht eindeutig festgelegter *Weg* zum Heil, kein festes, in sich geschlossenes Gehäuse, kein endgültiger Besitz.

Daß zur Religion dann nicht nur das ernsthafte Suchen, sondern auch das Finden einer verbindlichen Antwort auf die religiöse Frage gehört, ist unbestreitbar, aber diese Antwort kann nur im Rahmen der Theologie, nicht jedoch im Rahmen der antwortungebundenen Religionswissenschaft gegeben werden. Bollnow verstand sich gewiß nicht als kompetenter Antwortgeber auf die religiöse Frage, und es kann geradezu von einer gewissen Scheu vor der Thematisierung religiöser Erfahrungen gesprochen werden. Es ist dies wohl auch der Grund dafür, daß ihm die Ausarbeitung einer Religionsphilosophie eher fern lag, obwohl seine Hermeneutik eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten bot. Die Offenheit für die andere Kraft, die nicht die unsere ist und aus der sich die menschliche Hoffnung speist, ist jedenfalls bei der Lektüre seiner Werke stets spürbar. Die Frage erhebt sich, ob dieser religionswissenschaftlich wohl am ehesten auf christliche Gnadenvorstellungen zurückführbare Hoffnungsbegriff auch interkulturell verallgemeinerbar ist.

Für eine interkulturelle Religionsphilosophie scheint mir jedenfalls besonders wichtig, daß die Hermeneutik Bollnows die Offenheit für die unergründliche, doppelgesichtige Tiefendimension der Wirklichkeit besitzt. »So ist uns die Tiefe des Lebensgrunds selber in unaufklärbarer, uns tief beunruhigender Zweideutigkeit gegeben: Es ist der tragende Grund, aus dem sich in schöpferischer Bewegung alles

Leben entfaltet, und es ist zugleich die chaotische Macht, die den Menschen mit sich fortzieht und aus deren Verstrickungen er sich zu befreien versuchen muß.

Der Widerspruch ist, soweit wir auch sehen, unauflösbar. In jeder der beiden Seiten gründet eine berechtigte und notwendige, vom Leben selber geforderte Betrachtungsweise, mit ihrer eignen, nicht aufhebbaren Wahrheit. Wir stoßen hier, in der Tiefe des Lebens selber, wieder auf das unheimliche Doppelgesicht der Wahrheit, das wir, ohne zu resignieren, aushalten müssen.«³⁶

Auch Bollnows Rede vom »unheimlichen Doppelgesicht der Wahrheit« in der »Tiefe des Lebens selber« meint ja keine erst vom Menschen selbst in Geltung gesetzte Wahrheit, sondern eine dem Menschen vorgegebene, numinose Lebenswahrheit, die stark an Rudolf Ottos Beschreibung des doppelgesichtigen Heiligen, das eine anziehende und eine abstoßende Seite besitzt, erinnert.³⁷

Das von Bollnow geforderte Aushalten dieses Doppelgesichts der Wahrheit muß gerade dem modernen Menschen sehr schwer fallen, ist doch die Moderne mit dem innerweltlichen Heilsversprechen angetreten, alle Ambivalenzen auszuschalten und die Welt als einen prinzipiell durchschaubaren, gesetzmäßigen Zusammenhang mit Hilfe der aufklärerischen Vernunft in Ordnung zu bringen.³⁸

Und zwar in eine Ordnung, die der Mensch ohne den traditionellen Rückgriff auf eine numinose Ordnungsdimensi-

³⁶ DW 165.

³⁷ Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.(1917),München 1987.

³⁸ Vgl. Bauman, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg, 1992. Vgl. in diesem Kontext auch die originelle Interpretation des al-Quaida-Terrorismus: Gray, John: Die Geburt al-Quaidas aus dem Geist der Moderne. München, 2004.

on aus eigener Kraft herzustellen vermag. Es kann daher auch nicht überraschen, daß man innerhalb eines rein kulturwissenschaftlich orientierten Denkrahmens auf den nicht zu vereindeutigenden, »voraufklärerischen« Begriff des Heiligen ganz verzichtet. Diesen Begriff »braucht« man zur Erklärung von Religion nicht mehr, wie es so schön pragmatisch heißt. Viele Grundbegriffe Bollnows, von der Dankbarkeit bis zur Ehrfurcht, weisen aber in jene unverfügbare, unberechenbare religiöse Sphäre, die ich in Anlehnung an Rudolf Otto als das Heilige bezeichne.

In dieser Perspektive hat auch Bollnow, obzwar er selbst diesen Begriff relativ selten verwendet, m. E. einen bedeutenden Beitrag zur fachübergreifenden, interkulturellen Diskussion um das Heilige geleistet. Insbesondere seine Überlegungen zu Planung und Hoffnung, zur Krise und zum neuen Anfang scheinen mir angesichts der beunruhigenden Rückkehr unkontrollierbarer numinoser Energien in die moderne Alltagswelt im Zeitalter des Terrorismus von hoher Aktualität zu sein.

Immer deutlicher wird ja erkennbar, daß ganze Dimensionen der Wirklichkeit ausgeblendet werden, wenn die empirische Religionswissenschaft einen reduzierten, homogenisierten Erfahrungsbegriff zugrunde legt, der nur reproduzierbare, handhabbare Experimentalerfahrungen gelten läßt und von vornherein alle unberechenbaren und unvorhersehbaren Krisen- und Grenzerfahrungen ausklammert. Wie wirklichkeitsbestimmend aber gerade solch wissenschaftlich nicht kontrollierbaren Grenzerfahrungen sind, hat, ich wiederhole dies, das erschreckende Beispiel der furchtbaren Terroranschläge vom 11. 9. 2001 in den USA in unwiderlegbarer Weise verdeutlicht.

Die Anschläge auf das New Yorker World Trade Center haben auch das heute vorherrschende, auf Berechenbarkeit angewiesene ökonomistisch-technologische »Weltbild« erschüttert, demzufolge sich durch den unaufhaltsamen wis-

senschaftlichen Fortschritt gleichsam von selbst eine neue Weltordnung mit identischen Wertvorstellungen und Verhaltensweisen herausbilden wird. Eine derartig gewaltförmige »Rückkehr der Religion« und mit ihr eines »irrationalen Faktors« in die Weltpolitik, dem mit rationalem Problemlösungsverhalten allein nicht beizukommen ist, hatte man nicht auf der Rechnung. Auch die von Bollnow in verschiedenen Kontexten so stark betonte weltbildverändernde Kraft unstetiger, unbestimmter, wenn man so will, »chaotischer« Lebensvorgänge, wird durch diese auffallende Rückkehr des geradezu Schicksalhaften in die gegenwärtige »Weltinnenpolitik« rehabilitiert.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß aber sogleich hinzugefügt werden, daß Bollnow nie ein Vertreter eines »absoluten Irrationalismus« war, wie einige seiner Kritiker gerne unterstellen, sondern daß es ihm um einen möglichst vernünftigen Umgang mit den nun einmal nicht aus der Welt zu schaffenden Irrationalismen ging, die, wenn man sie verdrängt, hinter dem Rücken der Vernunft wieder in unsere rational vor- und durchgeplanten Zukunftswelten einzudringen drohen. Ralf Koerrenz spricht in seinem Bollnow-Porträt von der »Rationalität des Irrationalen«.³⁹ Es geht ihm also um die Rettung der Vernunft in einer immer friedloseren Welt, in der es einfach unvernünftig wäre, nicht mit den unberechenbaren Kontingenzen zu »rechnen«. Ansätze, die unsere rationalen Modellvorstellungen von der Wirklichkeit mit dieser selbst verwechseln, sind in dieser Perspektive unvernünftig. Es geht Bollnow also nicht um eine Verabsolutierung des Irrationalen, wie böswillige Kritiker

³⁹ Vgl. Koerrenz, Ralf: Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt. Weinheim/Basel, 2004, S. 42-57. Die komplizierte erkenntnisphilosophische Position wird hier von Koerrenz in knapper, aber trefflicher Weise dargestellt.

unterstellen, sondern gerade um einen kritischen Umgang mit dem Vor- und Irrationalen.⁴⁰

Bollnows Erinnerung an die aufklärungsresistente chaotische Macht in der Tiefe, die durch den scheinbar unaufhaltbaren Siegeszug der Rationalität der Moderne schon überwunden schien, erweist sich angesichts der heutigen Rückkehr des Irrationalen als durchaus realistisch und vernünftig. Der Tübinger Philosoph war auf seine Weise ein Zukunftsdenkler, der viele Gedanken der Postmoderne vorwegnahm, der aber aufgrund seines geradezu programmatischen Festhaltens an einer »alteuropäisch« wirkenden, traditionellen Begrifflichkeit von vielen Zeitgenossen als restaurativer Heile-Welt-Denkler verkannt wurde. Insbesondere Bollnows bekanntes Schlagwort von der »neuen Geborgenheit« erwies sich als ausgesprochen mißverständlich, obwohl es doch gerade heute eine unverkennbare Sehnsucht nach menschlicher Wärme in einer immer kälter werdenden, »entzauberten« Welt gibt.

Ging es Bollnow seinerzeit um die Überwindung der Einseitigkeiten des Existentialismus, so lassen sich viele der damaligen Gedanken auch auf die heutige Situation einer »neuen Unübersichtlichkeit« (Jürgen Habermas) angesichts einer zunehmenden weltanschaulichen Pluralisierung und abnehmender Verbindlichkeit übertragen und erweisen sich als erstaunlich aktuell. In einer Zeit wachsenden spirituellen Erfahrungshungers kann durchaus wieder von der Suche nach einer »neuen Geborgenheit« gesprochen werden, die erstaunlich viele Menschen in der Esoterik oder in der asiatischen Geistigkeit zu finden glauben. Das Seinsvertrauen, »das gläubige Verhältnis zum tragenden Seinsgrund« braucht nicht in einem spezifisch religiösen oder christlichen Sinne genommen zu werden, obwohl dies durchaus möglich ist.

⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 56.

Dieses allgemeine Seinsvertrauen setzt jedenfalls nicht den Glauben an einen personalen Gott voraus. Von Gott und Gottvertrauen spricht Bollnow bemerkenswerterweise fast nie. Bollnows Seinsvertrauen läßt sich recht gut mit der asiatischen Geistigkeit, insbesondere mit dem Buddhismus, vereinbaren, und es kann daher nicht überraschen, daß er sich mit asiatischen Denkern, etwa mit dem herausragenden Denker der Kyoto-Schule, Keji Nishitani, gut verstanden hat und gerade auch in Japan stark rezipiert wurde und wird. Bollnow kommt der zen-buddhistischen Einstellung sehr nahe mit seiner Betonung einer »gelassenen Offenheit«, die es uns ermöglicht, die Dinge so wahrzunehmen, wie sie sich von sich selbst her zeigen.

In der wiederum religiös interpretierbaren »heiteren Gelassenheit« erreicht der Mensch nach Bollnow »die letzte und entscheidende sittliche Voraussetzung für die Erkenntnis der Wahrheit«. Gemeint ist hier nicht die intellektuelle Erkenntnis-, sondern die existentielle Seinswahrheit, die in der Tiefe eine religiöse Wahrheit ist. Diese Gelassenheit, in der der Mensch »seinen Eigenwillen entlassen und sich vertrauend einem übergreifenden Geschehen überlassen hat«, ist »eine Tugend der Heiligen und der Ritter«, von Menschen also, die »die ängstliche Sorge um ihr eigenes Ich überwunden haben.«⁴¹

Auch im Zusammenhang mit der Gelassenheit spricht Bollnow wieder vom Gefühl einer tiefen Geborgenheit. Daß sich auch in diesem Kontext wieder Spuren des Heiligen finden, ist unverkennbar. Bollnow selbst beruft sich hier auf die christliche Mystik und Meister Eckhart, für den bekanntlich »gelassen ist, wer alles gelassen hat«. Der Mystiker Meister Eckhart war für Bollnow in religiösen Fragen durchaus ein Maßstab.

⁴¹ Zur religiös deutbaren Gelassenheit vgl. DW S. 86 ff.

Von Meister Eckhart her lassen sich viele Berührungspunkte zur Lebensphilosophie einerseits und zur asiatischen Geistigkeit andererseits aufzeigen, die dann eben doch die Frage nahelegen, ob es nicht eine kulturübergreifende Wahrheit des Heiligen geben könnte, die freilich nicht an der Oberfläche liegt, sondern erst in einer Art spiritueller Tiefenkommunikation als »Ort der Wahrheit« in Erscheinung treten kann.

In mystischer Perspektive ist das Heilige dem Menschen nicht unmittelbar gegeben, sondern es bedarf erst eines radikalen Durchbruchs durch die Ich- und Oberflächenwelt, um das verborgene Heilige überhaupt wahrnehmen zu können. Aus eigener Kraft kann der Mensch diesen Durchbruch zur Transzendenz nicht erzwingen, sondern er bleibt angewiesen auf eine von außen kommende Erfahrung, die ihn im Innersten erschüttert. Nach der Begegnung mit dem Heiligen hat der Mensch sich nicht selten verändert, und zwar als Reaktion auf den dieser Begegnung innewohnenden Anspruchscharakter, der sich in der Forderung ausdrückt: »Du mußt Dein Leben ändern!«

Es ist dies wiederum eine Interpretation des unverfügbaren Heiligen im Anschluß an Bollnows Begegnungsbegriff, wie ich sie in ähnlicher Weise in meiner Doktorarbeit gewagt habe. Der Grundgedanke ist der, daß eine echte religiöse Erfahrung nicht vom Menschen selbst »gemacht« und kontrolliert werden kann, sondern dem Menschen oft ungeplant und ungewollt von außen entgegentritt.

Hier gilt es, den anthropozentrischen Kontrollstandpunkt zu überwinden und offenzubleiben für die Begegnung mit einer numinosen Wirklichkeit, die sich einerseits unseren machtförmigen Zugriffsversuchen zu entziehen vermag, die sich aber andererseits dem auf das Fassenwollen verzichtenden, gelassenen Menschen durchaus von sich selbst her zu erkennen gibt, wenn auch nur in hervorgehobenen, seltenen Augenblicken.

In Bollnows Werk findet sich eine Fülle von Beispielen für derartige Glücks-, Seligkeits- und »Gipfelerlebnisse« (A. Maslow), und hier ist nun interessant, daß es sich sehr oft um Natur- und Kunsterfahrungen handelt, die sich nicht immer scharf von religiösen Erfahrungen trennen lassen. Auch in diesem Kontext zeigt sich wieder das unheimliche Doppelgesicht dieser numinosen Wirklichkeit, denn neben den glücklichen, beseligenden Gipfelerfahrungen gibt es auch niederschmetternde Ohnmachts-, Kreatur- und Endlichkeitserfahrungen, die ebenfalls religiös gedeutet werden können.

Für den einzelnen kann eine solche schlagartig unser gesamtes Wirklichkeitsverständnis verändernde, niederziehende Grenzerfahrung die »Begegnung mit dem Tod« sein. Der Ernst der religiösen Frage erschließt sich vielen Menschen erst in der Konfrontation mit derartigen Grenz- und Krisenerfahrungen, über die Bollnow viel nachgedacht hat. Daß man sich im Rahmen eines an durchgängiger Kontrollierbarkeit interessierten Planungsdenkens, aber auch in einer diese rationalen Systemzwänge kompensierenden Spaß- und Erlebnisgesellschaft um diese zum tieferen Nachdenken zwingenden religiösen Grenz- und Grundfragen, um die Sinn- und Gottesfrage, herumzuwinden versucht, kann nicht überraschen.

In jüngster Zeit häufen sich freilich in verschiedenen Kontexten jene Krisen- und Grenzerfahrungen, die auch den modernen Menschen wieder verstärkt an seine »schlecht-hinnige Abhängigkeit«, an seine »Angewiesenheit auf eine Kraft, die nicht seine eigene ist«, erinnern. Angesichts vermehrter Ohnmachtserfahrungen in der gegenwärtigen Krise der Immanenz scheint der »Hunger nach Transzendenz« wieder zu wachsen.

Der Mensch verdankt sein Dasein nicht sich selbst. Gerade vor dem Hintergrund seiner bleibenden Gebrochenheit, Unvollkommenheit und Verletzlichkeit, seiner »unverfüg-

baren Daseinskontingenz«, verdienen m. E. Bollnows Überlegungen zu Maß und Maßlosigkeit und zur Vernunft in einer immer friedloseren Welt eine Wiederentdeckung und Aktualisierung.

Auch die Ehrfurcht, über die Bollnow ein so lesenswertes Buch geschrieben hat, ist ein religiöser Begriff, und auch in diesem Kontext gibt es eine Grenze, »wo die Ehrfurcht die Zudringlichkeit eines direkten Wortes verbietet«. Bollnow spricht von einer »ehrfürchtigen Scham«, vom »Still-werden im Angesicht des Heiligen.«⁴²

Auch wenn das Heilige also keineswegs als ein Grundwort der interkulturellen Hermeneutik Bollnows bezeichnet werden kann, so ist doch unbestreitbar, daß dieses begrifflich kaum zu fassende Phänomen in seinem Denken eine zentrale Rolle spielt und daß er sich in unterschiedlichen Kontexten immer wieder von neuem der religiösen Sphäre annähert, ohne sie eindeutig festzulegen, was etwas an die »negative Theologie« erinnert. Bollnow macht also Ernst mit der Forderung des 2. Gebotes, daß sich der Mensch von Gott kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen soll.

Während das Heilige im Rahmen eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes nichts anderes sein kann als ein von Menschen für Menschen gemachtes »Menschenwerk«, gleichsam ein Idol, bleibt es im Rahmen der transzendenzoffenen Lebenshermeneutik eine »offene Frage«. Wie kaum ein anderer nicht-theologischer Ansatz erlaubt die transzendenzoffene, interkulturelle Hermeneutik Bollnows ein Ernstnehmen der religiösen Frage in einer Religionswissenschaft, der es um ein tiefes Verstehen religiöser Menschen, vor allem auch in fremden Kulturen, geht.

Gerade im heutigen interkulturellen Kontext zeigt sich die Einseitigkeit der kulturwissenschaftlichen Verabsolutierung

⁴² BiG, S. 35. Zur religiös deutbaren Ehrfurcht vgl. auch: Bollnow, Otto Friedrich: Die Ehrfurcht, Frankfurt/Main, 1947.

der Immanenz und die Notwendigkeit einer Überwindung des modernen Mythos, demzufolge der wissenschaftliche Fortschritt die Menschen früher oder später dazu befähigt, ihr Schicksal völlig in die eigenen Hände zu nehmen. Der kulturwissenschaftliche Reduktionismus sucht sein Heil gleichsam in der Beschränkung auf das Endliche, indem er Religion in letzter Instanz in der Psyche des Menschen ansiedelt und auf das innerweltlich Kontrollierbare beschränkt.

Im Unterschied dazu bewahrt die Lebenshermeneutik die Offenheit für jene unverfügbare Dimension der Religion, die nicht erst vom Menschen selbst erzeugt wurde. Sie erinnert an die unvermeidliche Unbestimmtheit der religiösen Tiefendimension im Menschen und in der Wirklichkeit, die es in unterschiedlichen kontextuellen Annäherungsversuchen zu größerer Bestimmtheit zu bringen gilt. Eine endgültige und geschichtlich unüberholbare »Definition« des Heiligen ist im Rahmen einer interkulturell orientierten hermeneutischen Religionwissenschaft freilich unmöglich. Was das Heilige genau ist, läßt sich angesichts der Interpretationsvielfalt dieses vieldeutigen Phänomens in Tradition und Moderne nicht sagen und wir wissen nicht, in welchen unerwarteten Erscheinungsformen sich uns das Heilige in der Zukunft noch zeigen wird.

Die kulturwissenschaftliche Ausgrenzung des Heiligen und der Rückzug in die Immanenz des Menschlichen ist angesichts der jüngsten Grenz- und Krisenerfahrungen im religiösen, politischen und ökologischen Kontext m. E. ein Irrweg, der eine neue Offenheit und einen neuen Anfang in dem interdisziplinär und interkulturell heute so notwendigen Dialog über das Heilige verhindert.

4. Überlegungen zur Wirkungsgeschichte Bollnows

Ich habe anhand einiger ausgewählter Beispiele aus dem religiösen Feld die interkulturelle Relevanz und Aktualität

der Hermeneutik Bollnows aufzuzeigen versucht. Daß es sich bei Bollnow um einen für alle mit Religion befaßten Disziplinen interessanten Denker handelt, ist leider bisher viel zu wenig wahrgenommen worden. Bollnows Beitrag zur religionswissenschaftlichen Methodendiskussion und meine daran anknüpfende religionswissenschaftliche Dissertation wurden bisher in der Religionswissenschaft kaum zur Kenntnis genommen. Dies mag daran liegen, daß Bollnows hermeneutischer Ansatz gleichsam quer liegt zum Methodenstreit zwischen der ahistorisch-typologisierenden Religionsphänomenologie und der historisch-empirisch ausgerichteten Kulturwissenschaft. Zudem scheint der Tübinger Geborgenheitsphilosoph seit der ungerechten Adorno-Kritik für viele Wissenschaftler ein rückwartsgewandter Heile-Welt-Denker zu sein, weshalb er möglicherweise auch in der Philosophie und der Pädagogik vergleichsweise selten rezipiert wird, vor allem, wenn man ihn mit seinem Gegenspieler Adorno vergleicht, dessen 100. Geburtstag ebenfalls im Jahre 2003 gefeiert wurde.

Angesichts dieser eher unerfreulichen Rezeptionslage hat mich sehr gefreut, daß sich Karl Albert und Elenor Jain in dem im Jahre 2000 erschienenen, lesenswerten Buch »Philosophie als Form des Lebens«⁴³ in ausgesprochen kompetenter Weise mit Bollnows Ansatz auseinandersetzen. Sie weisen auf das neuerwachte Interesse an der Lebensphilosophie und hier insbesondere auf die Aktualität Bollnows hin.

»Bollnow verbindet lebensphilosophische und existenzphilosophische Erkenntnisse mit einer anthropologischen Vorstellung, die an den Leitgedanken ›Begegnung‹, ›Vertrauen‹, ›Erweckung‹ und ›Geborgenheit‹ orientiert ist. Sie geben den Rahmen ab für sein philosophisches und pädagogisches

⁴³ Albert, Karl/ Jain, Elenor: Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie. Freiburg, 2000, bes. S. 171 ff.

Konzept, das zunächst aufgrund der heute desavouierten Begriffe nicht mehr zeitgemäß zu sein scheint. Bei näherem Zusehen zeigt sich in seinem ›durch die Existenzphilosophie geschärften Bewußtsein‹ ein sensibler und distanzierter Blick auf die Realität des Lebens. Schon seine Deutung des Daseins, welches in seiner Ambivalenz durch ›stetige‹ und ›unstetige‹ Strukturen gekennzeichnet wird, entbehrt jeder affirmativen und unkritischen Haltung gegenüber der Wirklichkeit.

Vielmehr sieht Bollnow in der Zwiespältigkeit der Lebensformen eine wirksame, neue Perspektiven eröffnende Kraft, und in der Konfrontation mit dem Unvorhergesehenen und Unberechenbaren positive Momente.«⁴⁴ In dieser treffenden Kurzcharakterisierung des Bollnowschen Ansatzes sind auch wieder die von mir religiös gedeuteten Schlüsselbegriffe genannt. Auffallend bleibt, daß der Hoffnungs begriff, der Bollnow selbst sehr wichtig war, in dieser Kurzbeschreibung seines Ansatzes nicht erwähnt wird. Als Hoffnungs- und Zukunftsdenker konnte Bollnow nie aus dem Schatten seines Tübinger Kollegen Ernst Bloch heraustreten.

Als Religionswissenschaftler habe ich daher mit großer Freude zur Kenntnis genommen, daß nach dem Tode Bollnows einige recht umfangreiche und m. E. überdurchschnittliche Werke von jungen Wissenschaftlern erschienen sind, in denen sein Ansatz unter verschiedenen Gesichtspunkten in kompetenter Weise interpretiert, gewürdigt und selbständig weitergeführt wird. Ich denke hier vor allem an die Arbeiten von Ursula Boelhauve, Gottfried Schüz und Gabriele Klappenecker.⁴⁵

⁴⁴ Ebd., S. 171 f.

⁴⁵ Boelhauve, Ursula: Verstehende Pädagogik. Die pädagogische Theorie Otto Friedrich Bollnows aus hermeneutischer, anthropologischer und ethischer Sicht im Kontext seiner Philosophie; mit einer Bibliographie der deutschsprachigen Schriften O. F. Boll-

Wirkungsgeschichtlich bedeutsam scheint mir, daß im Jahre 2004 ein knappes pädagogisches Porträt über Otto Friedrich Bollnow erschienen ist, in dem Ralf Koerrenz Bollnows Verdienste für die Pädagogik in überzeugender Weise würdigt. Die Berücksichtigung Bollnows in der bekannten Reihe »Pädagogische Porträts« könnte eine stärkere Rezeption Bollnows in der Pädagogik bewirken. Koerrenz weist zu Recht auf die große internationale Rezeption hin, die Bollnow von anderen zeitgenössischen Pädagogen unterscheidet, und auch er versäumt es nicht, die große Resonanz zu erwähnen, die Bollnows Werke im ostasiatischen Kulturraum gefunden haben.⁴⁶ Von unterschiedlichen Disziplinen her legt es sich also nahe, Bollnow in einem erweiterten interkulturellen Denkraum zu lesen und zu interpretieren.

Besonders hervorheben möchte ich auch den für unsere interkulturelle Fragestellung besonders interessanten, informationsreichen Beitrag von Jan Schwill und Alfred K. Tremml mit dem Titel »Begegnung der Kulturen. Was kann die interkulturelle Pädagogik von Otto Friedrich Bollnow lernen.«⁴⁷ In sehr detailfreudiger Weise wird in diesem Werk auf die asiatischen Einflüsse auf Bollnow eingegangen und über seine zahlreichen Asienreisen, seine zahlreichen

nows. Forum Beruf und Bildung, Bd. 8. Alsbach., 1997; Schütz, Gottfried, Lebensganzheit und Wesenoffenheit des Menschen. Otto Friedrich Bollnows hermeneutische Anthropologie. Würzburg, 2001. Die religionspädagogische Arbeit von Frau Klappencker soll demnächst erscheinen.

⁴⁶ Koerrenz, Ralf, a.a.O. (Anm. 39), S. 126 ff. Koerrenz geht hier insbesondere auf die große Resonanz ein, die Bollnows Werk im ostasiatischen Raum gefunden hat.

⁴⁷ Schwill, Jan/Tremml, Alfred K.: Begegnung der Kulturen. Was kann die interkulturelle Pädagogik von Otto Friedrich Bollnow lernen? In: Hamburger Beiträge zur Erziehungs- und Sozialwissenschaft. Heft 1, Hamburg, April 2001.

asiatischen Schüler und Bollnows Einfluß auf Japan und Korea berichtet. Dieser Beitrag sei allen Lesern empfohlen, die sich für Fragen einer interkulturellen Pädagogik und insbesondere für die Einzelheiten der vielen Asien-Kontakte Bollnows interessieren. Es handelt sich um das bisher einzige Buch, in dem die interkulturelle Bedeutung Bollnows gezielt und in überzeugender Weise herausgearbeitet wird und insofern ist es für alle an Fragen der Interkulturalität interessierten Leser unbedingt empfehlenswert. In diesem Bollnows Japannähe überzeugend dokumentierenden Buch wird aber seltsamerweise nicht darauf hingewiesen, daß ich bereits in meiner Bollnow-Dissertation in sehr grundsätzlicher Weise auf die Bedeutung der asiatischen Geistigkeit für Bollnows Hermeneutik hingewiesen habe. In einem eigenen Abschnitt habe ich die »Fruchtbarkeit der Hermeneutik Bollnows im Hinblick auf das ›andersartige‹ buddhistische Religionsverständnis Nishitanis«⁴⁸ und damit auch schon die besondere interkulturelle Relevanz seines Ansatzes aufzuzeigen versucht.

In einem Buch, das Werk und Person Bollnows aus dem Blickwinkel der Interkulturalität behandelt, wäre m. E. zumindest ein kurzer Hinweis auf die Tatsache, daß es bereits einige Jahre zuvor einen ersten tastenden (religionswissenschaftlichen) Versuch, Bollnows Werk auch aus dem Blickwinkel der Interkulturalität zu würdigen, gegeben hat. Daß es trotz aller Kulturunterschiede eine bemerkenswerte Nähe, eine Art »kulturübergreifender Verwandtschaft« zwischen den philosophischen Ansätzen Bollnows und Nishitanis gibt, habe ich bereits sehr früh zu erkennen geglaubt und ich sehe mich heute in dieser zunächst gewagten Annahme durchaus bestätigt. Nishitani und Bollnow verstan-

⁴⁸ Gantke, Wolfgang: Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft, a.a.O. (Anm. 1) S. 418 ff.

den sich, was ich beim Verfassen meiner Bollnow-Arbeit noch nicht wußte, auch persönlich sehr gut, wie mir Bollnow später mitteilte.⁴⁹

In einem lesenswerten Aufsatz von Takashi Morita finden sich hochinteressante, zen-buddhistisches Gedankengut miteinbeziehende Überlegungen zu »Bollnow in Japan«. ⁵⁰ Es ist dies ein Beitrag aus japanischer Perspektive zur interkulturellen Hermeneutik. Die Tatsache, daß Bollnow so viele japanische Schüler gewinnen konnte, beweist ja die interkulturelle Fruchtbarkeit seiner Hermeneutik. Schon allein die große Wirkung Bollnows in Ostasien rechtfertigt m. E. eine Untersuchung, die der Frage nach der interkulturellen Relevanz seiner Hermeneutik nachgeht. Insbesondere in Korea und Japan sind Bollnows Werke stark rezipiert worden. In Japan wurde er sicherlich auch durch das Wirken seiner zahlreichen Schüler, die ihm nach eigener Aussage die liebsten waren, und durch wiederholte Vortragsreisen, bekannt. Nach Friedrich Kümmel, der sich als Schüler Bollnows versteht, bildete wohl der »ehrentvolle Eröffnungsvortrag auf dem International Green Forum in Osaka/Japan 1986 ›Die Stadt, das Grün und der Mensch‹ [...] einen Höhepunkt von Bollnows Wirksamkeit über die Grenzen der Kulturen hinweg.«⁵¹ Auch wenn es im gegenwärtigen öffentlichen Dis-

⁴⁹ Auch die von mir in der Dissertation aufgezeigte Nähe Bollnows zum existenzphilosophischen Ansatz von Gabriel Marcel wurde mir später von Bollnow bestätigt, der auch Marcel persönlich kannte und sich mit ihm gut verstand.

⁵⁰ Morita, Takashi: Bollnow in Japan. Zu einigen Gedanken über die Natur in Bollnows Spätwerk. In: Kümmel, Friedrich (Hrsg.): O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik, Freiburg, S. 323-338.

⁵¹ Kümmel, Friedrich: Unterwegs zum heilenden Heiteren. Philosoph, Pädagoge, besonnener Aufklärer: Zum hundersten Geburtstag von Otto Friedrich Bollnow. In: Schwäbisches Tagblatt Tübingen, 14. 3. 2003, S. 23.

kurs still um Bollnow geworden sei, so sei doch der stille Leserkreis nach wie vor groß. Kümmerl weist auf die »Enkel als Neu-Entdecker« und damit auf die bedeutende, teilweise auch unterschwellig verlaufende Wirkungsgeschichte Bollnows hin. So sei zunehmend ein allgemeines Bewußtsein für die Bedeutung der Übung und der Atmosphäre herangewachsen, und insbesondere das 1963 erschienene Buch »Mensch und Raum« stoße nach wie vor auf ein großes Interesse.

Ein »abschließendes Urteil« zur Bedeutung von Bollnows Leben und Werk geben zu wollen, lehnt der Bollnow-Schüler ab, zumal die Rezeption Bollnows in der Enkelgeneration gerade erst begonnen habe.⁵²

Daß aber inzwischen mehrere umfangreiche Arbeiten zu Bollnow erschienen sind, die sich, von sehr unterschiedlichen Ausgangspunkten herkommend, doch einen ganzheitlichen Zugriff auf das komplizierte Lebenswerk Bollnows zutrauen, scheint mir keineswegs selbstverständlich und könnte ein erstes ermutigendes Zeichen dafür sein, daß der Tübinger Denker wiederentdeckt wird. Diese Werke dokumentieren in beeindruckender Weise die erstaunliche Offenheit und Perspektivenvielfalt dieses auch in der Zukunft zu beachtenden Hermeneutikers, Ethikers, Anthropologen, Phänomenologen, Pädagogen und Lebens- und Existenzphilosophen, dessen Bedeutung für eine interkulturelle Hermeneutik gerade erst entdeckt zu werden scheint. Insbesondere für eine interkulturelle Religionsphilosophie scheint mir Bollnows Ansatz ausgesprochen ergiebig zu sein, auch wenn er bedauerlicherweise keine eigene Religionsphilosophie vorgelegt hat.

Es wird aber im Rückblick auf sein Lebenswerk, denke ich, doch so etwas wie eine umfassende Einheit erkennbar und es scheint mir dieses Kreisen um die unter der Oberfläche

⁵² Gottfried Schüz, a.a.O. (Anm. 45) S. 411 ff.

verborgene unergründliche Tiefendimension der Wirklichkeit zu sein, die alle Einzelaspekte des in die verschiedensten Richtungen weisenden Werkes ganzheitlich noch einmal umgreift.

Gottfried Schüz, der in seiner überzeugenden Auseinandersetzung mit Bollnow an den »Anspruch der Transzendenz« erinnert, ist der Ansicht, daß eine metaphysische oder religiös-weltanschauliche Sinndeutung im ganzen außerhalb des von Bollnows Ansatz her zugänglichen Erfahrungshorizontes liegt.

Es ist ohne Zweifel richtig, daß sich Bollnow angesichts der unergründlichen Tiefendimension der Wirklichkeit ein ehrfürchtiges Schweigen auferlegt. Nach Schüz tendiert er zur restriktiven Offenheit eines »passiven Agnostikers.«⁵³ Ich dagegen neige eher dazu, dieses ehrfürchtige Schweigen, »das Still-werden im Angesicht des Heiligen«, selbst als einen religiösen Vollzug zu interpretieren. Legt man ein erweitertes, interkulturell offenes Vorverständnis von Religion zugrunde, dann kann auch dieses Schweigen ein Weg zum Heil und zum Heiligen sein. Insbesondere in der asiatischen Geistigkeit ist es nicht das Wort, sondern das ehrfürchtige Schweigen, das den Menschen näher an das unergründliche Geheimnis heranführt.⁵⁴

In dieser Betonung des Schweigens zeigt sich nach meinem Dafürhalten wieder Bollnows Nähe zur asiatischen Geistigkeit. Sowohl auf philosophischem als auch auf religiösem Gebiet war der Tübinger Denker kein Mann eindeutiger Bekenntnisse. Er war eher ein Schauender, ein Hörender, der davon ausging, daß die Dinge von sich aus zu uns sprechen, wenn wir (wieder) lernen, auf sie, unverstellt von

⁵³ Ebd., S. 413.

⁵⁴ Vgl. zum ›heiligen‹ Schweigen: Panikkar, Raimondo: Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. München, 1992.

unseren Eigeninteressen, zu hören. Dies scheint mir durchaus eine religiöse Grundeinstellung zu sein, wenn man denn die Religion so weit faßt, daß sie auch die Ehrfurcht vor dem (letztlich) unergründlichen Eigensein der Dinge, der Natur, des Ganzen von Welt und Mensch, mitumfaßt.

Bollnow führt auf verschiedenen Wegen bis zu jener Grenze, an der das unergründliche Geheimnis das Schweigen gebietet. Jenseits der Grenze des Sag- und Wißbaren ist aber nicht nichts, so daß die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz nicht eingeebnet wird und die Transzendenzoffenheit gewahrt bleibt. Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Bollnows für eine interkulturell wirklich offene Religionswissenschaft scheint mir darin zu liegen, daß dieser Ansatz im Unterschied zur empirischen Kulturwissenschaft diese Transzendenzoffenheit bewahrt. Die lebenshermeneutische Betrachtungsweise, die das Leben aus sich selbst heraus verstehen will, erlaubt es also durchaus, in der Religionswissenschaft in vorsichtiger und behutsamer Weise, ohne ontologische Verpflichtungen und Verfestigungen, vom Heiligen zu sprechen.

Wenn Bollnow selbst bekennt, daß ihm das »Aufgefangenwerden von einer andern Kraft, die nicht die unsre ist«, das Entscheidende ist, dann handelt es sich für mich um einen religiösen Denker, auch wenn er auf ein für allemal fixierbare transzendente Setzungen verzichtet.

In diesem Ausbruch aus einer in sich verschlossenen Immanenz scheint mir die eigentliche religionsphilosophische Relevanz seines Ansatzes zu liegen. Gerade die von Bollnow bevorzugte anthropologische Betrachtungsweise kann zu einer Grenze führen, an der der Mensch einsehen muß, daß nicht er allein das Maß aller Dinge sein kann.

Bollnows Seinsvertrauen meint gerade nicht das menschliche Selbstvertrauen, sondern zielt auf die »Verlässlichkeit des Seinsbezuges«, auf eine tragende Realität »außer dem Menschen«, die ihm das Dasein ermöglicht und seinem

Leben erst einen tieferen Sinn schenkt, den er selbst nicht »machen« kann. In dieser Perspektive kann dann sogar Bollnows Zentralbegriff, das Leben, einen tiefen religiösen Sinn gewinnen.

Ist in der Tiefe alles Leben heilig? Ich stelle hier nur eine Frage im Anschluß an vorsichtige Andeutungen Bollnows, deren Beantwortung mir auch für die heutige interkulturelle bioethische Diskussion relevant zu sein scheint. Im Rahmen des anthropologisch ausgerichteten, transzendenzoffenen Ansatzes Bollnows kann diese Frage nicht eindeutig und endgültig beantwortet werden, denn Bollnow hat keine antwortzentrierte, geschlossene Lebensmetaphysik entwickelt, in der das Leben gleichsam als kosmisches Ur-Prinzip fungiert, aber sein Ansatz erlaubt immerhin das Offenhalten einer solchen Frage, wodurch die gegenwärtigen Naturalisierungstendenzen an eine Grenze stoßen. Damit allein scheint mir schon viel gewonnen.

Die religionspädagogische Relevanz der Lebenshermeneutik Bollnows scheint mir vor allem darin zu liegen, daß sein religions- und kulturübergreifendes Seinsvertrauen lebenspraktisch nicht weit vom christlichen Gottvertrauen entfernt liegt. In dieser Perspektive verflüssigen sich dann aber auch die künstlichen Grenzziehungen zwischen den mit Religion befaßten Disziplinen Theologie, Religionsphilosophie, Religionspädagogik, Religions- und Kulturwissenschaft. Die Lebenshermeneutik Bollnows erlaubt jedenfalls ein Ernstnehmen der religiösen Frage, ohne daß sich der Religionsforscher dabei a priori an eine bestimmte Antwort binden muß.

Für eine um Eigenständigkeit bemühte Religionswissenschaft, der es im Ernst darum geht, religiöse Menschen und ihr Verhalten besser zu verstehen, kann diese Offenheit nur von Vorteil sein. Es ist diese selten gewordene, mutige Offenheit für das Fremde, Neue, Unvorhersehbare und Ge-

heimnisvolle, die mich bei meiner Beschäftigung mit Bollnows Betrachtungsweise am stärksten beeindruckt hat.

»Wo es wirklich um letzte Dinge geht – und nur von ihnen sprechen wir, weil in den Geisteswissenschaften alles auf diese bezogen ist –, da verstehe ich nur, insofern ich mich selber dabei in Frage stelle und es wage, dabei etwas zu erfahren, was mich zwingt, alle meine bisherigen Anschauungen zu widerrufen.«⁵⁵

⁵⁵ EP, S. 110.

II. Spezieller Teil

1. Leben und Werk

Nachdem ich im allgemeinen Teil Bollnows Verhältnis zur Religion und zur Religionswissenschaft in sehr grundsätzlicher Weise behandelt und die Relevanz seiner Position für die heutige interkulturelle Diskussion um das Heilige aufzuzeigen versucht habe, werde ich in diesem zweiten, speziellen Teil stärker auf spezielle Fragestellungen Bollnows eingehen, welche die gegenwärtige interkulturelle Diskussion bereichern könnten. Ich beginne mit einer knappen Übersicht über Bollnows Leben und Werk.

Bollnows Leben verlief äußerlich eher undramatisch. Er wurde am 14. 03. 1903 in Stettin geboren und verbrachte seine Schulzeit in Stettin und Anklam. Im Jahre 1921 machte er sein Abitur und begann anschließend ein Architekturstudium in Berlin, das er aber bereits nach einem Semester abbrach. Danach studierte er Mathematik und Physik. Er schloß sich der Jugendbewegung an, die ihn, wie er selbst zugibt, maßgeblich beeinflusst hat. Bollnow hat einmal gesagt, daß sein ganzes späteres berufliches Leben der Versuch des EinlöSENS des damaligen jugendbewegten Versprechens war.¹ Er fügte aber sogleich einschränkend hinzu, daß natürlich auch neue Erfahrungen, wie etwa die Begegnung mit dem Existentialismus, für sein Leben und Werk von großer Bedeutung waren. Bollnow setzte sein Studium an der Universität Göttingen fort, wo er Vorlesungen bei Born, Hilbert, Heisenberg, Misch und Nohl hörte. In interkultureller Perspektive ist natürlich Bollnows Begegnung mit Georg Misch in Göttingen von besonderer Wichtigkeit, weil dieser

¹ BiG, S. 16.

Lebensphilosoph bereits sehr früh eine interkulturelle Erweiterung des philosophischen Erkenntnisinteresses gefordert hat. Er kann als wichtiger Vorläufer der heutigen interkulturellen Philosophie betrachtet werden, dessen Bedeutung leider nach wie vor unterschätzt wird.² Im Jahre 1925 erfolgte die Promotion bei keinem Geringeren als dem berühmten Physiker und Nobelpreisträger Max Born mit einer Arbeit über die Gittertheorie der Kristalle des Titanoxyds. Die Tatsache, daß Bollnow ein naturwissenschaftliches Studium erfolgreich mit dem Dokortitel abgeschlossen hat, läßt darauf schließen, daß er wußte, wovon er sprach, wenn er später den szientistischen Reduktionismus kritisierte. Seine Kritiker dürften es sich also zu leicht gemacht haben, wenn sie ihm voreilig einen naiven Irrationalismus vorwerfen zu dürfen glaubten. In den Jahren 1925 und 1926 war Bollnow an der berühmten Odenwaldschule als Lehrer tätig und begegnete dort Paul Geheeb und Martin Wagenschein. Für Bollnow war dies eine entscheidende Lebenserfahrung, eine, wie er selbst sagt, »schöne, fruchtbare, ich kann wirklich sagen glückliche Zeit.«³

Als Bollnow nach Göttingen zurückkehrte, hatten sich seine Erkenntnisinteressen gewandelt, und es fiel ihm schwer, sich wieder in die Welt der Physik hineinzufinden. Er erkannte, daß seine eigentlichen Interessen auf dem Gebiet der Philosophie und Pädagogik lagen und er wandte sich zunehmend von den alten Fächern ab, obwohl er im Jahre 1927 auch noch das Staatsexamen in Mathematik und Physik erlangte. Im selben Jahr begann er auf Anregung des lebensphilosophisch orientierten Pädagogen Herman Nohl eine Habilitationsarbeit über die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Nach dem Erscheinen von Heideggers bahnbre-

² Misch, Georg: Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel.(1926) 2. Aufl. München, 1950.

³ BiG, S. 14.

chendem Werk »Sein und Zeit« im Jahre 1927 folgte Bollnow auf Anraten Mischs dem Fundamentalontologen zuerst nach Marburg, später (1928) nach Freiburg, ohne »ein gläubiger Heidegger-Schüler« zu werden. »Aber ich bin immer ein schlechter Schüler gewesen, insofern ich immer bei einer Position zugleich auch das Recht der anderen Position zu sehen für notwendig halte. [...] So habe ich mich philosophisch immer zwischen alle Stühle gesetzt.«⁴

Für eine interkulturell offene Perspektive kann eine solch undogmatische philosophische Position zwischen den Stühlen (Kulturen) freilich nur von Vorteil sein. Als seinen eigentlichen Lehrer hat Bollnow immer Georg Misch betrachtet, ohne ihm uneingeschränkt zu folgen. Einen starken Einfluß übte auch Hans Lipps auf Bollnow aus, der insbesondere an dessen »hermeneutische Logik« anknüpfte, die er aber ebenfalls an zentralen Punkten kritisierte.⁵

1929 kehrte Bollnow, der Faszinationskraft Heideggers nicht erlegen, nach Göttingen zu seinen Lehrern Misch und Nohl zurück. 1931 erfolgte die Habilitation für Philosophie und Pädagogik mit der Jacobi-Arbeit. Im Jahre 1938 wurde er außerordentlicher Professor in Göttingen und danach ordentlicher Professor für Psychologie und Pädagogik an der Universität Gießen. Als Physiker war Bollnow dann zeitweilig während des 2. Weltkrieges im Heeresdienst im Gießener Institut für theoretische Physik tätig. Im Wintersemester 1945/46 nahm er eine Vertretungsprofessur an der Universität Kiel wahr und 1946 erhielt er einen Ruf auf die Professur für Philosophie, Pädagogik und Psychologie an der Universität Mainz.. Auch diese Mainzer Aufbruchzeit nach der Katastrophe von 1945 bezeichnet Bollnow im

⁴ Ebd., S. 22.

⁵ Vgl. Bollnow, Otto Friedrich: Studien zur Hermeneutik, Bd. II. Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Freiburg, 1983.

Rückblick als eine trotz aller Schwierigkeiten ausgesprochen glückliche Zeit. »Es war eine Verbundenheit zwischen Studenten und Professoren, wie ich sie noch nie erlebt hatte.«⁶ 1953 erhielt Bollnow dann einen ehrenvollen Ruf an die Universität Tübingen als Nachfolger Eduard Sprangers auf den Lehrstuhl für Philosophie der jüngsten Zeit, philosophische Anthropologie, Ethik und Pädagogik. Im Zeitalter der Spezialisierung ist es ungewöhnlich, ein so weites Themenfeld abzudecken, aber Bollnows vielseitigen Interessen und Fähigkeiten kam dieser Lehrstuhl sehr entgegen. Hier konnte er seinen außergewöhnlich offenen und weiten hermeneutischen Ansatz voll zur Entfaltung bringen und viele Schüler gewinnen. Zunächst aber beschäftigte ihn in Tübingen vor allem das »Problem einer Überwindung des Existentialismus«. Ihn trieb die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eines sinnvoll erfüllten Lebens in einem damals stark vom Existentialismus geprägten Zeitalter des Mißtrauens und der Ungeborgenheit um. 1955 erschien Bollnows Buch »Neue Geborgenheit«⁷, das zu vielen Mißverständnissen Anlaß gab, weil Kritiker wie Adorno unterstellten, Bollnow gehöre zu den Naiven und ewig Unbelehrbaren, die eine längst verlorengegangene »Heile Welt« wiederherstellen wollten. Bollnow galt insbesondere für Vertreter der Kritischen Theorie als ein restaurativer Denker. Auch hier machten es sich die Bollnow-Kritiker gewiß zu einfach, denn der Tübinger Philosoph hat in seiner Auseinandersetzung mit dem Existentialismus stets betont, daß die von den Existentialisten betonten dunklen, schmerzhaften Erfahrungen nicht wieder vergessen werden dürfen. Die Begegnung mit dem Existentialismus bedeutete für Bollnow einen so tiefen Einschnitt, daß er sich gezwungen sah, seinen tendenziell

⁶ BiG, S. 29.

⁷ Bollnow, Otto Friedrich:: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart, 1955.

optimistischen lebensphilosophischen Ansatz in entsprechender Weise zu erweitern. Auch hier wiederholte sich die Zwei-Stühle-Situation, da Bollnow beiden Seiten, der tendenziell optimistischen lebensphilosophischen und der eher pessimistischen existentialistischen Betrachtungsweise, gerecht zu werden versuchte. So kann er später vom »Doppelgesicht der Wahrheit« und der Notwendigkeit einer doppelten Hermeneutik, einer an der Sinnhaftigkeit orientierten, freundlichen Vertrauenshermeneutik und einer kritischen, demaskierenden, feindlichen Verdachtshermeneutik, sprechen. Beide Betrachtungsweisen sind in der Wissenschaft, auch in der interkulturellen Philosophie, notwendig, und weil dies so ist, ist allein auf der Grundlage einer destruktiven, sinnzerstörenden Hermeneutik ein sinnvolles wissenschaftliches Arbeiten und allein auf der Grundlage der erschütternden existentialistischen Erfahrungen ein sinnvolles menschliches Leben nicht möglich. Bollnow wagt es also, in der Geisteswissenschaft die Sinnfrage zu stellen, weil er als Lebensphilosoph im Unterschied zur strengen Wissenschaftstheorie von den Fragen ausgeht, die uns das Leben selbst stellt.⁸ Dadurch wird sein Ansatz einerseits

⁸ Vgl. dazu auch Bollnows Beitrag in: Bollnow, O. F.u. a.: Die Kraft zu leben. Bekenntnisse unserer Zeit. Gütersloh, 1964, S. 21-37. In diesem Beitrag bezeichnet Bollnow seinen Ansatz als »Philosophie der Hoffnung«. Ein entscheidender Zug dieser tieferen Hoffnung ist für ihn im Unterschied zu Blochs »wissender Hoffnung« die Unbestimmtheit. »Das ist die Unbestimmtheit, die sich in dem Worte »irgendwie« ausdrückt. Zur Hoffnung gehört immer dieser unbestimmt verdämmernde Horizont des »irgendwie«, d.h. die Offenheit für das Unberechenbare und Unvorhersehbare der Zukunft. Ohne sich im einzelnen vorstellen zu können, wie es geschehen soll, bleibt doch das Vertrauen, nicht ins Bodenlose abstürzen zu müssen, sondern doch irgendwie aufgefangen und getragen zu werden. In diesem Sinne spreche ich hier von einem tragenden Bezug zur Zukunft.« (S.

angreifbar und an Kritikern hat es Bollnow nie gefehlt, andererseits aber gerade für eine interkulturell offene Philosophie ausgesprochen fruchtbar, weshalb es Bollnow auch nie an Schülern gefehlt hat, wobei seine zahlreichen asiatischen Schüler ihm am liebsten waren. Hier lag wohl eine kulturübergreifende Wesensverwandtschaft vor. So ist vor allem der spätere Bollnow als eine Art Meistergestalt, der viele Schüler aus unterschiedlichen Kulturen gewinnen konnte, selbst ein beeindruckendes Beispiel für die Möglichkeit interkultureller Verständigung. Er wäre dies gewiß nicht geworden, wenn er die Einseitigkeiten des Existentialismus akzeptiert und keine Vertrauenshermeneutik entwickelt hätte. Für Bollnow war es also wichtig, nach dem Durchgang durch den Zweifel wieder eine »neue Geborgenheit« zu gewinnen und es ist wohl die asiatische Geistigkeit, deren ganzheitliche Betrachtungsweise den Weg zum Verständnis des von Bollnow Gemeinten erleichtern helfen könnte. Bollnows Rede vom Seinsvertrauen ist im Kontext des nicht-dualistischen asiatischen Wirklichkeitsverständnisses leicht nachvollziehbar. Aber Bollnow betont auch immer: diese neugewonnene Geborgenheit darf nicht wieder eine geradezu selbstverständliche Sicherheit, ein fester Besitz, werden. Wirkungsgeschichtlich wäre es sicherlich geschickter gewesen, wenn Bollnow, wie er auch selbst zu-

32) Im interkulturellen Kontext stellt sich hier die Frage: Ist dieser tiefere, unbestimmte Hoffnungsbegriff interkulturell verallgemeinerbar? Um diese Frage beantworten zu können, wären viele Detailuntersuchungen in verschiedenen Kulturen notwendig. Mir scheint aber diese unbestimmte, bildlose Hoffnung als vertrauensvolle Überantwortung an eine andere, größere Kraft im interkulturellen Kontext bestätigungsfähiger als eine auf bestimmten Erwartungshaltungen und auf dem Vertrauen auf die eigene Kraft basierende wissende und insofern rationale Hoffnung, wie sie sich vor allem in der anthropozentrischen Moderne ausbilden konnte.

gibt, statt von einer »neuen Geborgenheit« von einer »neuen Hoffnung« gesprochen hätte, aber Bollnows Tübinger Kollege Bloch hatte den Begriff der Hoffnung in der damaligen Diskussion gewissermaßen besetzt. So ist die Diskussion um den Existentialismus und die »neue Geborgenheit« seinerzeit für Bollnow sicherlich recht unglücklich verlaufen und die Tatsache, daß der späte Bollnow in der philosophischen Diskussion lange Zeit kaum wahrgenommen wurde, hängt vermutlich mit der Fundamentalkritik Adornos zusammen, die Bollnow wohl schwer verletzt hat.⁹ Ich bin auf diese Diskussion und ihre Folgen in dieser knappen Darstellung von Leben und Werk deshalb vergleichsweise ausführlich eingegangen, weil auch heute noch viele an den philosophischen Fragen interessierte Menschen mit dem Namen Bollnow nur den »Heile-Welt-Philosophen« in Verbindung bringen und wichtige, nach wie vor aktuelle, weiterführende Aspekte seines Ansatzes noch immer nicht in der ihnen gebührenden Weise gewürdigt werden. Dies gilt gerade auch für die interkulturelle Dimension von Bollnows Lebenswerk. So hat Bollnow in den Jahren von 1959 bis 1986 viele Reisen nach Korea und Japan unternommen und insbesondere in Japan auch zahlreiche Vorträge gehalten. Viele Bücher Bollnows wurden in das Japanische übersetzt und er war wohl zu seinen Lebzeiten einer der wirkmächtigsten deutschen Denker in Japan. Umgekehrt wird gerade in seinen späteren Schriften der Einfluß der asiatischen Geistigkeit, insbesondere des »Geistes des Übens«¹⁰, immer deutlicher.

⁹ Zur Adorno-Kritik vgl. Koerrenz, Ralf: Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt. Weinheim und Basel, 2004, S. 121 ff.

¹⁰ Bollnow, Otto Friedrich: Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Freiburg, 1978. Dieses schmale Büchlein kann als Beitrag zu einer interkulturellen Pädagogik interpretiert werden, denn Bollnow greift auch

Ralf Koerrenz stellt die Frage, »ob Bollnow mit seiner eigenständigen (vielleicht auch eigentümlichen) Systematisierung der Existenzphilosophie im Lichte der Lebensphilosophie nicht eine sehr bemerkenswerte Brücke zwischen den Kulturen konstruiert hat.«¹¹ Ich würde diese Frage uneingeschränkt bejahen und gerade den späten Bollnow als einen ausgezeichneten Brückenbauer zwischen den Kulturen bezeichnen, wobei die Lebensphilosophie, der Bollnow ein Leben lang treu geblieben ist, ohnehin von sich selbst her eine gewisse Nähe zur asiatischen Geistigkeit besitzt. Es ist das Ringen um das rechte Verhältnis von Begriff und Leben, Rationalität und Irrationalität, das Bollnows Lebenswerk seit seiner Jacobi-Habilitation durchzieht. Ralf Koerrenz hat in seinem Bollnow-Portrait sehr glücklich die Formel von der »Rationalität der Irrationalität« verwendet. Die Rede von Irrationalität, die ja Widervernünftigkeit nahelegt, ist im Kontext der asiatischen Geistigkeit und der Hermeneutik Bollnows ohnehin irreführend, denn es muß hier ausdrücklich zwischen einem prä- und transrationalen Wirklichkeitsverständnis unterschieden werden. Das Verstehen der Hermeneutik Bollnows mag an gewissen Stellen eine Vernunftüberschreitung erfordern, an keiner Stelle aber eine Vernunftunterschreitung. Einen absoluten Irrationalismus kann dem Tübinger Denker nur vorwerfen, wer seine Schriften nicht oder nur sehr ungenau gelesen hat. Den ihm zuweilen unterstellten blinden Irrationalismus hat Bollnow, für den eine das Gespräch über die Lager hinweg suchende, vermittelnde, »kommunikative« Vernunft der unhintergehbare Maßstab war, stets entschieden zurückgewiesen. Das Gespräch, auch das interkulturelle Gespräch, war für den Tübinger Hermeneutiker der »Ort der Wahrheit«. Es ist zu hof-

auf buddhistische Erfahrungen zurück und versucht sie für seine anthropologische Betrachtungsweise fruchtbar zu machen.

¹¹ Koerrenz, Ralf, a.a.O. (Anm. 39), S. 127.

fen, daß Bollnow als ernstzunehmender Gesprächspartner und Vordenker auf dem Weg zu einer interkulturell verbindlichen Wahrheit endlich entdeckt wird.

Von 1964 bis 1968 war Bollnow der Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. 1970 wurde er emeritiert, setzte aber seine Lehrtätigkeit in verringertem Maße fort. Im Jahre 1983 wurde Bollnow die Ehre zuteil, auf dem von vielen bekannten Philosophen besuchten Phänomenologen-Kongreß in Trier, auf dem ich mein erstes Gespräch mit ihm führte, den Eröffnungsvortrag halten zu dürfen. In einem Brief an seinen Schüler Frithjof Rodi schrieb Bollnow im Jahre 1988, daß er sich wünschte, noch einmal von vorn anfangen zu können. »In schlaflosen Stunden sehe ich die Möglichkeit einer hermeneutischen Philosophie, aber ich fühle mich wie Moses vor dem gelobten Land: ich sehe, wie es weitergehen müßte, aber ich weiß, daß ich eine so große Aufgabe in meinen Jahren nicht mehr unternehmen darf.«¹² Nach Bollnow ist das Leben der Text, den es zu interpretieren gilt, und dies gilt auch für das eigene Leben. Für die Religionswissenschaft ist wichtig, daß diese Lebenshermeneutik über eine rein philologisch-mikrologische Texthermeneutik weit hinausgeht. In seinem Spätwerk beschäftigt sich Bollnow immer stärker mit der Natur, die zu uns spricht. Es könnte hier vom Versuch einer Naturhermeneutik gesprochen werden, in der der Mensch als Hörer einer zwanglos zu uns sprechenden Natur interpretiert wird. Der Mensch erscheint hier als Hörer einer nur sehr leise zu uns sprechenden Natur. In diesem vom ›macht-förmigen‹ naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis zu unterscheidenden hermeneutischen Naturverständnis

¹² Zit. nach: Rodi, Frithjof: Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow. In: Kümmel, Friedrich: O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik. Freiburg, 1997, S. 63.

wird vom späten Bollnow jene Anthropozentrik überwunden, die sich sowohl in der Phänomenologie Husserls als auch in der Lebensphilosophie Diltheys nachweisen läßt. Diese Überwindung der Anthropozentrik ist vermutlich auch auf Bollnows intensive Auseinandersetzung mit der asiatischen Geistigkeit zurückzuführen. Leben ist beim späten Bollnow mehr als nur das menschliche Leben. Es umgreift nun auch die außermenschliche Natur, weshalb sein später Ansatz nun auch eine ökologische Relevanz gewinnt. Es kann jedenfalls festgehalten werden, daß sich der späte Bollnow mit dieser Relativierung einer rein anthropozentrischen Lebenshermeneutik der asiatischen Geistigkeit annähert und vermutlich in dieser Frage auch von ihr beeinflusst worden ist. Das letzte Manuskript Bollnows trug den Titel: »Mensch und Natur« und ist ein Beweis dafür, daß dieser Denker bis ins hohe Alter hinein unterwegs blieb und Neuland zu erschließen versuchte, auch wenn dieser letzte tastende Versuch, auch die Natur in den Phänomenbereich jener Dinge, die zu uns sprechen, hineinzunehmen, un abgeschlossen blieb. Am 7. 2. 1991 starb der etwas in Vergessenheit geratene Lebens- und Existenzphilosoph in Tübingen.

2. Bollnow und die japanische Geistigkeit

Nach Hans Krämer gehörte das von der japanischen Geistigkeit beeinflusste, kleine Buch mit dem Titel »Vom Geist des Übens« neben dem ethisch ausgerichteten Buch über »Die Ehrfurcht« und dem phänomenologisch ausgerichteten Buch über »Mensch und Raum« zu den drei Büchern, die Bollnow selbst am wichtigsten waren.¹³

In dem 1978 erschienenen Übungsbuch versucht er, für einen deutschen Philosophen und Pädagogen eher unge-

¹³ Krämer, Hans: Otto Friedrich Bollnow im Gespräch. In: Küm-
mel, Friedrich (Hrsg.): O. F. Bollnow: Hermeneutische Philoso-
phie und Pädagogik. Freiburg, 1997, S. 322.

wöhnlich, die Erfahrungen des japanischen Zen-Buddhismus für seine anthropologische Betrachtungsweise fruchtbar zu machen. Er betrachtet diese Erfahrungen also nicht als spezifisch buddhistische bzw. japanische, sondern als allgemein menschliche Möglichkeiten. Der Tübinger Philosoph hat selbst wiederholt von einer gewissen Verwandtschaft mit dem japanischen Denken gesprochen, die wohl auch umgekehrt von japanischer Seite empfunden wurde, was den großen Erfolg Bollnows in Japan erklären könnte. Schon von seinem Lehrer Georg Misch hatte Bollnow gelernt, »daß man die Geschichte der Philosophie nicht einseitig aus der europäischen Perspektive sehen dürfe, sondern die verschiedenen Hochkulturen zusammennehmen müsse.«¹⁴

Es ist dies eine Orientierung, der sich insbesondere der Philosoph Ram Adhar Mall¹⁵, aber auch die gesamte Reihe der »Interkulturellen Bibliothek«, in der auch dieses Buch erschienen ist, verpflichtet fühlt. In einer Zeit der unvermeidlichen, nicht nur oberflächlich und nicht nur harmlos verlaufenden Begegnung der Kulturen, ist das Bemühen um eine größere interkulturelle Kompetenz ein Gebot der Stunde. Den Einfluß japanischer Vorstellungen auf sein Übungsbuch beschreibt Bollnow so: »Wenn es auch vielleicht nicht einfach als eine Übertragung japanischer Übungsformen auf deutsche Verhältnisse zu verstehen ist, so ist doch der Grundgedanke, daß der Mensch sich in selbstvergessener Hingabe an sein Üben von seinem kleinen selbstbezogenen und immer besorgten Alltag befreit und den Zugang zu

¹⁴ BiG, S. 86.

¹⁵ Mall, Ram Adhar: Essays zur interkulturellen Philosophie, zusammengestellt, eingeleitet und herausgegeben von Hamid Reza Yousefi. Nordhausen, 2003; Zur Programmatik: Yousefi, Hamid Reza/ Mall, Ram Adhar: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie. Nordhausen, 2005.

einem verborgenen tieferen Ich gewinnt, stark von japanischen Vorstellungen beeinflusst.«¹⁶

Dieser Grundgedanke ist aber interkulturell durchaus verallgemeinerbar. Wie er selbst bekennt, hat Bollnow nicht nur durch seine zahlreichen Japan-Aufenthalte, sondern auch durch seine japanischen Schüler viel von der japanischen Welt gelernt. Im Zusammenhang mit der Begegnung mit dieser faszinierenden Welt spricht Bollnow von einer »beglückenden Erfahrung«. Im philosophischen Bereich empfand er insbesondere eine geistige Verwandtschaft mit der buddhistischen Kyoto-Schule: »Eine dritte Gruppe bildeten die buddhistischen Religionsphilosophen, die, von Nishida und Tanabe herkommend, in Kyoto ihren Mittelpunkt hatten. Mit diesem Kreis habe ich mich besonders verbunden gefühlt und eine weit über die Grenzen der Sprachen und Kulturen hinausgehende Verwandtschaft empfunden.«¹⁷

Das gibt es also für Bollnow: eine geistige Verwandtschaft, die über die Grenzen der Sprachen und Kulturen hinausgeht. Ich kann mich an mein letztes, mit Bollnow in Tübingen geführtes Gespräch erinnern, in dem er mich wissen ließ, wie sehr er sich auf das Gespräch mit dem japanischen Philosophen Nishitani freut. Nishitani hat ein für die interkulturelle Religionsdiskussion ausgesprochen anregendes Buch geschrieben.¹⁸ Ohne um die persönliche Beziehung zwischen Bollnow und Nishitani zu wissen, habe ich schon in meiner Promotionsarbeit einige interessante kulturübergreifende Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Philosophen herausgearbeitet. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Hermeneutik Bollnows im Hinblick auf das Verstehen der asiatischen Geistigkeit und insbesondere auf das vom Christentum aus betrachtet doch »andersartige« budd-

¹⁶ BiG, S. 89.

¹⁷ BiG, S. 88.

¹⁸ Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt/M., 1982.

historische Religionsverständnis Nishitanis hilfreich sein kann. Ein in die Tiefe gehender Vergleich zwischen Bollnow und Nishitani wäre gewiß lohnenswert, kann aber hier nicht geleistet werden.

Im Unterschied zu dogmatischen Ansätzen, die von einem geschlossenen Vorverständnis ausgehen, erlaubt es Bollnows lebenshermeneutischer Ansatz, den »Käfig« des eigenen, immer schon mitgebrachten Vorverständnisses in der Begegnung mit fremden kulturellen Vorverständnissen in Frage zu stellen und gegebenenfalls zu erweitern. Es kann hier zwischen einem dogmatischen und einem offenen Vorverständnis unterschieden werden und dies scheint mir eine wichtige Grundunterscheidung in der heutigen interkulturellen Diskussion. Diese Offenheit des Vorverständnisses impliziert eine gewisse Selbstrelativierung der eigenen Ausgangsposition, die die Anerkennung fremder Wahrheitsansprüche allererst erlaubt. Auch im Hinblick auf das Menschen- und Weltbild und die religiöse Frage könnte ja – mit Gadamer gesprochen – der Andere recht haben. Unter dieser Voraussetzung ist die Lektüre eines japanischen Denkers wie Nishitani natürlich besonders interessant, denn er betrachtet den abendländischen Traditionszusammenhang, den er gut kennt, gleichsam mit fremden Augen. In diesem Zusammenhang fällt dann Nishitanis Skepsis gegenüber jeder eigenwilligen Standpunktphilosophie auf, die er in den tonangebenden Strömungen des Abendlandes entdecken zu können glaubt. Viele Gedanken Nishitanis, der natürlich auch vom westlichen Denken, insbesondere von Heidegger, beeinflusst wurde, können innerhalb des buddhistischen Traditionszusammenhanges bis auf Nagarjunas erkenntnisskeptischen Ansatz zurückgeführt werden.¹⁹

¹⁹ Zur Einordnung Nishitanis in den buddhistischen Traditionszusammenhang vgl. Waldenfels, Hans: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christen-

Auch von Bollnows Lebenshermeneutik her legt sich eine Skepsis gegenüber jeder eigenwillig-dogmatischen Standpunktphilosophie nahe, denn das Leben fließt und läßt sich nicht ein für allemal fixieren. Die Anerkennung einer unergründlichen Tiefendimension des Lebens impliziert die Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes in der Erkenntnis, mithin die Unmöglichkeit einer Letztbegründung. Bollnow überwindet eine auf dem Eigenwillen basierende Standpunktphilosophie durch seine Betonung der »Gelassenheit«, wobei er an Meister Eckharts Mystik anknüpft, und Nishitani durch die Betonung der »Leerheit« (Shunyata), wobei er an die mahayanistische Traditionslinie des Buddhismus anknüpft. Beiden Philosophen geht es um die »Überwindung des Eigenwillens« und sowohl die Gelassenheit als auch die Leerheit wurzeln letztlich in der »religiösen Sphäre«. In dieser Perspektive rücken Bollnows Gelassenheit und Nishitanis Leerheit eng zusammen. Ein Verstehen der Position Nishitanis setzt auch für Religionswissenschaftler philosophische Überlegungen voraus, weil dieser Philosoph den von ihm so genannten »szientistischen Säkularismus« nicht als wertneutrale Ausgangs- und Diskussionsbasis anerkennt. Von Bollnows hermeneutischem Ansatz her wird ein Verstehen der andersartigen buddhistischen Position schon deshalb erleichtert, weil dieser im Unterschied zum »szientistischen Säkularismus« das Unergründliche nicht a priori ausgrenzt, sondern auch innerhalb der Geisteswissenschaft ernst zu nehmen versucht. Dieses Verbindlichnehmen des Unergründlichen *in der Wissenschaft* ist den heute vorherrschenden Wissenschaftsströmungen eher fremd, scheint aber in einem interkulturell erweiterten Denkraum durchaus geboten. Für viele Vertreter nicht-abendländischer Kulturen – und zu ihnen gehört auch Nis-

tum. Mit einem Geleitwort von Keiji Nishitani. Freiburg i. Br., 1976.

hitani – verbirgt sich im okzidentalen Rationalismus trotz seines Universalitäts- und Wertneutralitätsanspruches ein »Eurozentrismus«, den es endlich zu durchschauen gilt. So wird die Frage gestellt, ob die Offenheit für fremde, nichtrationale Erfahrungswelten wirklich bewahrt werden kann, wenn unter Berufung auf einen methodischen Atheismus oder Agnostizismus sehr restriktive, rationalistische methodische Vorentscheidungen getroffen werden. Wo aber die eigenen rationalistischen Denk- und Sprachformen verabsolutiert werden, besteht keine Offenheit für jene fremden Traditionen, die die Grenzen dieser Denk- und Sprachformen stärker betonen. Die buddhistische Wirkungsgeschichte von Nagarjuna bis Nishitani beweist, daß auch erkenntnis-skeptische Traditionen durchaus kommunikabel sind. Für eine interkulturell wirklich offene Betrachtungsweise hängt also von der Weite des Erfahrungsbegriffes, der nach Gadamer bekanntlich zu den unaufgeklärtesten Begriffen gehört, sehr viel ab. Durch die von Bollnow und Nishitani gleichermaßen problematisierte, an den Naturwissenschaften orientierte Vorfestlegung auf einen empiristischen, homogenisierten Erfahrungsbegriff werden a priori alle unvorhersehbaren Ereignisse, die sich durchaus wirklichkeitsverändernd auswirken können, ausgeblendet. Für Unberechenbares wie die schrecklichen Ereignisse vom 11. 9. 2001 in den USA, die unbestreitbar einen nachhaltigen Wandel unseres Wirklichkeitsverständnisses bewirkt haben, ist innerhalb eines geschlossenen rationalistischen Wirklichkeitsverständnisses eigentlich kein Platz. Dennoch muß im Zeitalter eines religiös begründeten Terrorismus in verstärktem Maße mit derartigen, durch unkontrollierbare numinose Energien hervorgerufenen Ereignissen »gerechnet« werden, was die Grenzen unseres rational zurechtgelegten Wirklichkeitsverständnisses, ja die Grenzen des Plan- und Machbaren überhaupt, in eindrucksvoller Weise aufzeigt. Hier gilt es also, stärker als bisher die in der Moderne zurückge-

drängten nicht-rationalen Wirklichkeitsbereiche auch in der Wissenschaft in gebührender Weise zu berücksichtigen. Der dem rechnenden, verfügenwollenden Denken zugängliche Wirklichkeitsbereich scheint gegenwärtig kleiner zu werden und darin liegt eine Chance für Ansätze, in denen die wirklichkeitsverändernde Kraft der Stimmungen und der Gefühle nicht von vornherein ausgeklammert wird. Die dem rationalen Denken unzugängliche Lebenswahrheit besitzt nach Bollnow ein »Doppelgesicht«, einen tragend-beglückenden und einen zerstörerisch-erschreckenden Aspekt. Dieser dem Leben selbst innewohnende Widerspruch ist nach Bollnow unauflösbar. Er muß ausgehalten werden. Nishitani bietet dagegen vor dem Hintergrund der buddhistischen Tradition einen Heilsweg an, der aus den Widersprüchen der endlichen Vielheitswelt hinausführt. Im Unterschied zu Nishitani beschreitet Bollnow nicht den Weg des religiösen Heilswissens, obwohl er, wie dieser, die Grenzen des rational Wiß- und Machbaren betont. Sein Ansatz bleibt zwar in einem weiten Sinne transzendenzoffen, aber es findet sich nirgendwo ein konkreter Transzendenzbezug, der, wie in Nishitanis vom Zen-Buddhismus geprägtem Werk, einer bestimmten Religion zugeordnet werden kann. Dennoch ist unverkennbar, daß Bollnows Überlegungen oft unausdrücklich das christliche Menschenbild zugrunde liegt. Vergleicht man die aus recht weit auseinanderliegenden Kulturkreisen stammenden Werke Nishitanis und Bollnows, so ist es in der Tat erstaunlich, wie nahe sich diese beiden Denker zuweilen kommen. Die Kluft zwischen dem westlich-christlichen und dem östlich-buddhistischen Denken scheint also doch nicht so unüberwindbar, wie zuweilen behauptet wird. In diesem Kontext zeigen sich auch viele Übereinstimmungen zwischen Bollnow und einem weiteren interessanten Grenzgänger zwischen den Kulturen: Raimondo Panikkar. Leider ist es nicht möglich, im Rahmen dieses Buches einen Vergleich zwischen den hermeneutischen

Ansätzen Bollnows und Panikkars durchzuführen. Er würde sich in jedem Falle lohnen.²⁰

Während die rein rationalistischen Ansätze im Hinblick auf schicksalhafte Grenz- und Krisenerfahrungen qua Methode an unüberschreitbare Grenzen stoßen, können die diese Grenzen des Objektivierbaren thematisierenden Ansätze wie die von Bollnow, Nishitani und Panikkar hier noch weiterführen.

Es sind insbesondere die Grenzfragen, die, wie die aktuellen Diskussionen in der Bioethik zeigen, heute in einer an ihren rein innerweltlichen Sicherheiten zunehmend zweifelnden Gesellschaft auf der Tagesordnung stehen. Gerade in der immer noch sehr euro-zentrisch ausgerichteten Bioethik scheint heute eine stärkere interkulturelle Orientierung geboten. Bollnows »Prinzip der offenen Frage«, das, sehr vereinfacht formuliert, den Vorrang der beunruhigenden Fragen vor voreiligen, beruhigenden Antworten betont, scheint sich in der interkulturellen Diskussion besonders bewähren zu können, auch wenn es kurzfristigen Verwertungsinteressen, die in der bioethischen Diskussion sicher eine zentrale Rolle spielen, nicht gerade entgegenkommt. Die »Differenzhermeneutik« Bollnows erlaubt es, im interkulturellen Kontext gezielt nach Gegenbeispielen zu suchen, um voreilige Verallgemeinerungen zu vermeiden. Auf diese Weise kann der vermeidbare Eurozentrismus überwunden werden, auch wenn zugestanden werden muß, daß ein Rest von Eurorelativismus unvermeidbar bleibt, weil sich der europäische Wissenschaftler nicht ganz aus dem eigenen Traditionszusammenhang und damit vom immer schon mitgebrachten Vorverständnis loslösen kann. Es bleibt im-

²⁰ Zu Panikkars interkultureller Hermeneutik vgl. Panikkar, Raimondo: Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben. München, 1990. Ders.: Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, München, 1992.

mer ein nicht ganz aufklärbarer Rest, so daß die Grenzen des Fremdverstehens nicht völlig überwunden werden können. Dies gilt auch für das Verstehen der japanischen Geistigkeit. Auch wenn sich Bollnow in der japanischen Welt gleich wie zu Hause fühlte, so bewahrte er sich doch auch hier die Offenheit für die Rätselhaftigkeit der fremden Kultur und behauptete nicht, diese vollständig erklären und durchschauen zu können. Das Wissen um die Unergründlichkeit des Menschen impliziert gleichsam das Wissen um die Unergründlichkeit fremder Kulturen. Und genau in diesem zentralen Punkt stimmen Bollnow und Nishitani wieder überein. Beide Denker weisen aus Respekt vor der Unergründlichkeit bzw. Ungründigkeit der Tiefenschicht in Mensch und Leben jeden unbescheidenen rationalistischen Universalitäts- und Letztbegründungsanspruch zurück. An die Stelle der rationalistischen Letztbegründung tritt bei Bollnow das die Unergründlichkeit des Menschen achtende »Prinzip der offenen Frage«. Bollnow und Nishitani betonen in ihrer Fragehermeneutik den Vorrang des Fragens und des Sich-in-Frage-Stellens so sehr, daß die Bedingungen der Möglichkeit einer objektivierenden, szientistischen Betrachtungsweise vom Menschen und seiner Religion gleichsam unterminiert werden. So schreibt Nishitani zur Erläuterung des Titels seines Buches »Was ist Religion?«²¹

»Angesichts des Wortes ›Religion‹ auf dem Umschlag und mit einem Blick auf die Überschrift des Eingangskapitels erwartet man vielleicht das Buch eines Spezialisten für Religionswissenschaften, der sich einer Reihe von Phänomenen zuwendet, die für die verschiedenen historischen Religionen kennzeichnend sind, um dann die allgemeinen Merkmale dessen zu klären, was wir Religion nennen. [...] Doch der tatsächliche Inhalt, die Denkweise dieses Buches sind anderer Art. Sie drängen darauf, das Phänomen Religion und die

²¹ Nishitani, Keiji, a.a.O. (Anm. 18)

Frage: ›Was ist Religion?‹ in einem ganz anderen Sinn aufzufassen, nämlich als den Versuch, zu eigenen Folgerungen zu gelangen, indem man sich selbst in Frage stellt. In jeder anderen Sicht läßt sich der Autor von den Fragen anderer leiten und behandelt sein Thema mit wissenschaftlicher Objektivität, um Schlußfolgerungen anzubieten, die auf historischen Tatsachen beruhen. Von dem eben erwähnten anderen Ansatz her nimmt er aber hier die Suche nach dem Quellgrund von Religion auf sich, wo Religion aus dem Menschen selbst, als einem *Subjekt*, das in der Gegenwart lebt, entspringt.«²²

Diese beim einzelnen, fragenden Subjekt ansetzende Betrachtungsweise scheint mir für eine interkulturelle Hermeneutik wesentlich ergiebiger als eine das Subjekt ganz aus dem Spiel nehmende, an naturwissenschaftlicher Objektivität orientierte Methode. In dieser Frage denkt Bollnow, der, gerade auch im Hinblick auf existentielle und ethische Grundfragen, die sich zwangsläufig auch dem Wissenschaftler stellen, den Mut zu klaren persönlichen Stellungnahmen besaß, durchaus ähnlich. Bei der Lektüre der Schriften Nishitanis und Bollnows wird dem Leser bewußt, daß es um ihn und sein Leben geht, daß er der Gefragte und Herausgeforderte ist, weshalb man durchaus von einer »weisheitlichen« Wegweiser-Literatur sprechen kann. *Tua res agitur!* Es geht neben dem Bemühen um möglichst genaue Beschreibung von sogenannten Tatsachen, das beide Autoren ausgezeichnet beherrschen, vor allem um einen guten Weg durch das Leben, um Anweisungen zu konkreter Humanität, wobei Nishitani den Leser letztlich zu einer religiösen Position hinführt. Zuweilen entsteht der Eindruck, als wolle Nishitani den Leser zur Erleuchtung führen. An der Überlegenheit des buddhistischen Wirklichkeitsverständnisses scheint er trotz seiner durch den »gro-

²² Ebd., S. 8 (Hervorhebung von Nishitani).

ßen Zweifel« hindurchgegangenen Fragehermenutik gerade nicht zu zweifeln, so daß sich in seinem Werk ein buddhistischer Inklusivismus verbirgt, der dann doch wieder dazu tendiert, das Fremde zu vereinnahmen, indem er es den eigenen Deutungskategorien unterwirft. Im Hinblick auf die Religion argumentiert Bollnow viel vorsichtiger und ist sich vielleicht auch der Grenzen des Fremdverstehens deutlicher bewußt. In seinem Ansatz verbirgt sich weder ein das Fremde vereinnahmender Inklusivismus noch ein das Fremde ausgrenzender Exklusivismus, und vielleicht ist er gerade deshalb besonders geeignet für eine interkulturelle Hermeneutik. Ich habe in diesem Überlegungsdurchgang zu zeigen versucht, daß Bollnow eine große Nähe zur japanischen Geistigkeit und insbesondere zum Denken Nishitanis besitzt, ohne aber den letzten Schritt zu einem religiösen Heilswissen mitzugehen. Es gibt eine Grenze zum Bereich religiöser und metaphysischer Spekulationen, die zu überschreiten Bollnow nie bereit war. Hier an dieser Grenze beginnt für ihn das Reich der existentiell bedeutsamen »offenen« Fragen, die jeder einzelne letztlich für sich beantworten muß. Der Philosoph und Pädagoge kann und darf dem Einzelsubjekt diese existentielle Entscheidung nicht abnehmen, aber er kann den Menschen zu diesen existentiellen Grundfragen hinführen. Es ist Bollnows unverkennbare Scheu vor »letzten« Antworten, die ihn im Unterschied zu vielen großen asiatischen Denkern vor religiösen Spekulationen bewahrt. Der Tübinger Philosoph hat sich zwar nie auf den Bereich des überprüfbaren Wissens beschränkt, weshalb sich seine Schriften durch eine Tendenz zur »alteuropäischen« Weisheit auszeichnen, aber wie Konfuzius war er eher am Lösen der diesseitigen Probleme als an Spekulationen über Jenseitswelten interessiert. Auch an der traditionellen japanischen Kultur dürfte ihn die shintoistisch und zenbuddhistisch geprägte Diesseitigkeit und Naturnähe faszi-

niert haben. Wie er selbst bekennt, war es das traditionelle und nicht das moderne Japan, das ihn anzog.

3. Zur Bedeutung der Kritik für eine interkulturelle Hermeneutik

Obwohl Bollnow von seinen Kritikern gerne in die Nähe eines unkritischen Heile-Welt-Philosophen gerückt wird, spielt die Kritik in seiner Hermeneutik eine maßgebliche Rolle. Freilich wird Kritik hier so weit gefaßt, daß alle unsere subjektiven Schemata und Erwartungshaltungen in der Berührung mit der »widerständigen« Wirklichkeit zerbrechen können. Die Wirklichkeit selbst wird zur kritischen Korrekturinstanz unserer Meinungen und Vorurteile, was für eine interkulturelle Hermeneutik von besonderer Relevanz ist. Der gesamte Aufbau unserer Erkenntnis ist nach Bollnow nur als Kritik an den überkommenen Anschauungen möglich, weshalb er den Menschen als das »kritische Wesen« bestimmt. »Erst so fassen wir den Menschen in seiner Tiefe, tiefer als von der Vernunft oder der Sprache oder auch dem Werkzeuggebrauch her.«²³

Die folgenden, für eine interkulturelle Hermeneutik wichtigen kritischen Überlegungen Bollnows sind die radikale Konsequenz des zirkelhaften Charakters aller Erkenntnisgewinnung: »So wie die philologische Auslegungskunst zunächst einmal Textkritik ist, so wird hier die schrittweise vertiefende Auslegung des Lebens ebenfalls als Kritik verstanden. Das bedeutet, daß diese schrittweise Erweiterung und Vertiefung nicht als bruchlose stetige Entwicklung geschieht, sondern in der ständigen Gegenbewegung gegen ein schon Verstandenes, in Auseinandersetzung und Kampf. Die Härte dieses Verfahrens kommt darin zum Ausdruck.«²⁴

²³ PE, S. 101.

²⁴ Ebd.

Kritik wird hier also viel tiefer und grundsätzlicher als in der vorherrschenden Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie angesetzt und schließt auch Krisen und Kampf ein.

Während in der Erkenntnistheorie unter Kritik ein »nachträglicher Akt zur Sicherung und Reinigung einer schon vorher unabhängig von ihr gewonnenen Erkenntnis«²⁵ verstanden wird, meint Kritik hier »die ursprüngliche Bewegung unseres Erkennens selbst« und damit nichts, was sekundär erst zur Erkenntnis hinzutritt. Dabei wird Kritik im ursprünglichen Sinne als »Ausscheidung« bzw. »Reinigung« genommen. Als »Scheidung« bzw. »Entscheidung« bedeutet Kritik einerseits die Ausschaltung des Falschen und andererseits die Bestätigung des Richtigen. In Bollnows hermeneutischer Erkenntnisphilosophie bleiben unsere immer schon mitgebrachten kultur- und geschichtsbedingten Vorverständnisse verschlungen mit den neuen Erfahrungen, die in der Konfrontation mit der Wirklichkeit gewonnen werden. Für eine interkulturelle Hermeneutik im Sinne Bollnows ist daher erst von wirklich neuen und fremden Erfahrungen her eine fundierte Kritik der bisherigen Auffassungen möglich. Eine scharfe Trennung von bloßem Meinen (doxa) und sicherem Wissen (episteme) ist unter diesen Voraussetzungen nicht mehr möglich, und Kritik bedeutet dann nicht mehr nur sicherheitsgewährende Selbstbehauptung, sondern gleichsam die Bereitschaft zur Selbstentsicherung der eigenen, mitgebrachten Position in der Auseinandersetzung mit Neuem und Fremdem. Die eigene Position wird sozusagen im Gespräch mit dem Anderen verflüssigt und aufs Spiel gesetzt. Eine wirkliche »Begegnung« kann nur dort stattfinden, wo »unbewegte Identitäten« ihre methodischen Schutzwälle abzubauen bereit sind. In dieser Perspektive ist jeder Versuch eines tieferen Fremdverstehens ein Wagnis, und genau an dieser Stelle verwandelt sich

²⁵ Ebd.

die kritische bzw. selbstkritische Hermeneutik in eine Vertrauenshermeneutik, die gerade in unserer ständig friedloser werdenden Zeit immer schwerer nur zu verwirklichen scheint. Bei aller Betonung der Wichtigkeit des Vertrauens hat Bollnow immer wieder die Wichtigkeit der Kritik betont. Seine Hermeneutik ist deshalb eine kritische Hermeneutik, weil für ihn die Wahrheit immer nur gewonnen werden kann in der kritischen Gegenbewegung gegen die immer schon mitgebrachten unvollkommenen und ergänzungsbedürftigen Meinungen und Vorurteile. Die Lebenswahrheit ist niemals »fertig«, sie kann niemals ein für allemal fester Besitz werden, den man »haben« kann, sondern sie ist dynamisch, immer in Bewegung. Es kann daher zwischen einer intellektuellen, widerspruchsfreien Erkenntniswahrheit als einer Form von (vorgeblich) endgültigem Haben und einer existentiellen, mehrdeutigen Lebenswahrheit als einer Form von fortschreitender, nie endgültig an einen fixierbaren Endpunkt gelangender Seins- bzw. Lebensverwirklichung unterschieden werden. Bollnows interkulturelle Hermeneutik basiert auf dieser unfixierbaren Lebenswahrheit, bei der nicht nur das erkennende, sondern auch das erlebende Subjekt eine entscheidende Rolle spielt. Während der an allgemeingültiger, unbezweifelbarer Gewißheit orientierte Erfahrungsbegriff der rationalen Erkenntnistheorien gleichsam von vornherein »krisenfest« konstruiert wird, ist die personale Lebenswahrheit ohne Krisen und Bewußtseinswandel gar nicht zu denken. Die interkulturelle Hermeneutik sollte sich nicht damit begnügen, nur nach der intersubjektiven Verallgemeinerbarkeit zu fragen, sondern auch der Frage nach den jeweiligen Besonderheiten, nach dem Eigentümlichen und Unaustauschbaren jeder einzelnen Kultur und Religion nachgehen. Während die intellektuelle Erkenntniswahrheit vor allem dem Interesse an interkultureller Verallgemeinerbarkeit folgt, vermag die subjektive Lebenswahrheit den Sinn für Differenzen, für das Seltene

und das Einmalige zu schärfen. Zwischen Erkenntniswahrheit und Lebenswahrheit gibt es nach Bollnow freilich fließende Übergänge, beide Erkenntnisformen ergänzen sich in seiner Hermeneutik, in der jede Einseitigkeit vermieden wird, in idealer Weise. Von Bollnow her gesehen ist die auch nichtrationale Faktoren beinhaltende personale Lebenswahrheit in der Wissenschaft zu weit zurückgedrängt worden. Für eine an Bollnow orientierte interkulturelle Hermeneutik gilt also, daß auch diesen nichtrationalen Faktoren das ihnen gebührende Recht zugebilligt werden muß. Da die Lebenswahrheit immer auch zeitbedingt ist, kann es im Denkraum der Hermeneutik Bollnows keine zeitlosen, ewigen Wahrheiten geben. Auch Wahrheiten, die lange als uneingeschränkt gültig betrachtet wurden, können sich angesichts neuer Herausforderungen zu bloßen Vorurteilen verfestigen, von denen man früher oder später Abschied nehmen muß. Die Meinungs- und Vorurteilskritik ist also nie vollständig abgeschlossen, vielmehr muß sie immer wieder von neuem vollzogen werden. Bollnow bricht an dieser Stelle radikal mit der altehrwürdigen rational-erkenntnistheoretischen Tradition des Abendlandes, und es ist daher gerade für eine interkulturelle Hermeneutik wichtig, diese radikale Wendung in aller Deutlichkeit herauszustellen. Die seit Platon jahrhundertlang das Abendland prägende scharfe Trennung zwischen Wissen und Meinen bzw. zwischen Wissen und Glauben verflüssigt sich, wenn unter Glauben in einem »freieren« Sinne ein undogmatisches, unbestimmtes Fürwahrhalten verstanden wird. Jedes vermeintliche Wissen bleibt in seiner Gebundenheit an ein nie völlig bewußtes und daher nie voll aufklärbares und klar bestimmbares Vorverständnis letztlich nur ein vorläufiges Fürwahrhalten. Dies bedeutet aber keineswegs eine Ausschaltung des kritischen Bewußtseins und eine Rehabilitierung eines unkritischen Glaubens. Ganz im Gegenteil: Gerade weil es kein absolut gesichertes Wissen geben kann,

wird die aufklärerische Kritik an allen überkommenen Überzeugungen und vorherrschenden Meinungen, die als absolut sicher ausgegeben werden, nur umso unausweichlicher. Die Hermeneutik Bollnows fördert also das aufklärerische, kritische Bewußtsein. Für eine interkulturelle Betrachtungsweise bedeutet dies, daß jede Form einer dogmatischen Hermeneutik, die dem Fremden die eigenen Denk- und Sprachformen aufzwingen will, zurückzuweisen ist. In der interkulturellen Hermeneutik darf es keine kulturbedingten inhaltlichen Vorentscheidungen geben, an die sich alle Beteiligten ein für allemal zu binden haben, weil dadurch der »offene Horizont« geschlossen würde. Es geht in der interkulturellen Hermeneutik um eine Horizonterweiterung und nicht um eine Horizontverengung. Es geht hier um die Anerkennung einer Pluralität von religiösen und profanen Menschen- und Weltbildern, die um des Friedens und um einer humanen Zukunft willen miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen, was nur gelingen kann, wenn ein offenes, tolerantes und nicht ein dogmatisch-intolerantes Vorverständnis vorausgesetzt wird. Die kritisch-offene Hermeneutik Bollnows versucht, sich von den Vorgaben bestimmter Traditionen möglichst freizuhalten, obwohl eine völlige Standortungebundenheit natürlich unmöglich ist. Auch Bollnow steht ja in der Tradition der europäischen Dilthey-Schule und konnte und wollte sich von diesem mitgebrachten Vorverständnis nie ganz lösen. Trotz der Anerkennung seiner Verbundenheit mit der Dilthey-Tradition hat er sich stets bemüht, sich von jeder dogmatischen Engführung freizuhalten. Seine fundierte Kritik an szientistischen Einseitigkeiten verdankt sich nicht nur seinem Studium der Physik, sondern auch seiner Offenheit für Strömungen, die von der geisteswissenschaftlichen Tradition lange Zeit kaum zur Kenntnis genommen wurden. Bollnow hat die wissenschaftstheoretische Diskussion und die Zurückdrängung der Geisteswissenschaften durch natura-

listische Engführungen mit großem Interesse verfolgt, aber diese Entwicklung schien ihm nicht so bedrohlich wie vielen anderen Zeitdiagnostikern. Bollnows Kritik der Programmatik des technokratischen Verfügungswissens ist seltsam unbeteiligt, ja geradezu zurückhaltend. Dabei stand er dieser Entwicklung keineswegs »unkritischer« gegenüber als etwa Heidegger, der den technischen Fortschritt als unaufhaltsamen Fortriß interpretierte, und viele andere »Fortschrittsfeinde«, die sich wie Günter Anders zu einer Art Endzeitdenken hinreißen ließen. Als ich ihn bei einem unserer Tübinger Gespräche fragte, wieso eigentlich die Technikkritik, die sich von seinem lebenshermeneutischen Ansatz nahelegt, in seinem Werk nur eine Nebenrolle spielt, antwortete er, daß er, nachdem er das Problem einmal erkannt und benannt hatte, sich lieber mit anderen Themen beschäftigte, die ihm bedeutsamer erschienen. Für Bollnow schien also der »harte Kern« der Moderne, der technisch-naturwissenschaftliche Fortschritt und seine nicht immer erwünschten Nebenfolgen, nicht das Zentralproblem unserer Zeit zu sein. Er interessierte sich einfach stärker für andere Themen, und man sollte die Leistung eines Denkers nicht an dem messen, was zu leisten gar nicht in seinem Interesse lag. Es kann nur darauf hingewiesen werden, daß sein lebenshermeneutischer Ansatz durchaus eine deutlichere Technikkritik erlaubt hätte. Wenn sich der späte Bollnow der ökologischen Frage zuwandte, dann immer in einer »geisteswissenschaftlich« disziplinierten Weise, wobei er gerne auf dichterische Zeugnisse zurückgriff. In gewisser Weise fehlten Bollnows Zeitanalysen im Hinblick auf die ernstesten Überlebensprobleme der Menschheit jener »kritische« Biß, den wir etwa bei Altersgenossen wie Günther Anders oder Hans Jonas finden.²⁶ Nun darf der »kritische«

²⁶ Man vergleiche dazu: Bollnow, Otto Friedrich: Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Göttingen,

Ansatz Bollnows nicht an fremden Maßstäben gemessen werden, zumal Anders und Jonas in der Diskussion um eine Zukunftsethik ausgesprochen exponierte Positionen einnahmen, die ihrerseits kritisiert wurden. Im Unterschied zu Anders war Bollnow kein Endzeitdenker, und für den Erfolg einer interkulturellen Hermeneutik kann dies nur gut sein. Vom zukunfts pessimistischen Ansatz des Günther Anders her betrachtet muß das Bemühen um eine interkulturelle Hermeneutik angesichts der Antiquiertheit des Menschen ohnehin sinnlos erscheinen. Aber vielleicht ist auch das Denken von Anders noch zu sehr von einem eurozentri-

1962 oder seine Überlegungen in: Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt. Philosophisch-pädagogisches Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Otto Friedrich Bollnow, hrsg. von Johannes Schwartländer. Tübingen, 1984, mit Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M., 1984 oder Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Zerstörung der Seele des Menschen im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München, 1956 und Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München, 1980. Ein Vergleich zwischen Bollnow und Jonas zeigt, daß Jonas wesentlich radikaler argumentiert als der Tübinger Philosoph. Dennoch gibt es auch viele Übereinstimmungen zwischen beiden Denkern, etwa die kritische Auseinandersetzung mit dem Existentialismus oder die Anknüpfung an lebensphilosophische Ansätze. Zwischen Bollnow und dem radikalen Endzeitdenker Anders gibt es dagegen kaum Berührungspunkte, wenn man davon absieht, daß beide Heidegger-Schüler sind. Von der wenig ermutigenden Zukunftsperspektive des Günther Anders aus betrachtet, erscheinen die Zeitanalysen Bollnows in der Tat recht harmlos und politisch naiv. Im Rückblick betrachtet besaß der »kritische« Ansatz Bollnows, insbesondere im Hinblick auf die Frage nach einer praktikablen Zukunftsethik für die technologisch geprägte Welt, ohne Zweifel ein Defizit.

schen Menschenbild geprägt, das die Alternativmöglichkeiten, die fremden Kulturen innewohnen, nicht genügend wahrzunehmen vermag. Bollnow jedenfalls hielt stets an einem Zukunftsoptimismus fest, der freilich nicht naiv sein darf, sondern gleichsam durch die Kritik hindurchgegangen sein sollte. Ein pessimistisches Weltbild, in dem der Mensch in allem vordergründig Guten nur die hintergründige List des Bösen entdecken zu können glaubt, hat er stets abgelehnt. Er charakterisiert die Gegenwart als eine Zeit des geradezu umfassend gewordenen Mißtrauens. Wenn er von einem »Zeitalter des Mißtrauens« spricht, dann impliziert dies eine massive Fundamentalkritik der Moderne. Bollnow ging in der Tat so weit, das Mißtrauen als die Haltung des modernen Menschen im ganzen zu bezeichnen. Was bedeutet die Rede vom »Zeitalter des Mißtrauens«?

»Das bedeutet, daß der moderne Mensch von vornherein mit dem Verdacht des Getäuschtwerdens an die Wirklichkeit herangeht, mit der vorgefaßten Meinung, daß die Wirklichkeit überhaupt trügerisch ist, insbesondere im Bereich der menschlichen Beziehungen. Er betrachtet jedes menschliche Verhalten zunächst einmal mit Mißtrauen, er vermutet hinter allem nur egoistische Strebungen und verborgene Triebregungen [...] Was ist es, das diesem Entlarvungsdrang mit so unwiderstehlicher Sicherheit den Beifall der Menge einträgt? Ist es die Freude des Niederen, das erhabene Scheinende entlarvt zu sehen, weil es sich dadurch seinem Anspruch entzogen glaubt?«²⁷

In diesem Kontext, gleichsam in der Kritik des ideologiekritischen Entlarvungswillens, ist Bollnows Lebenshermeneutik ausgesprochen kritisch. Diese Gegenkritik sollte wohl auch seine Kritiker wie Adorno, dem der Wille zur Entlarvung bekanntlich nicht ganz fremd war, treffen. Bollnows kritische Hermeneutik anerkennt durchaus das relative

²⁷ DW, S. 109.

Recht der Ideologiekritik, die für ihn neben der Psychoanalyse eine der bedeutenden Entdeckungen des modernen Bewußtseins ist, die aber nicht verabsolutiert werden darf: »Die Gefahr entspringt erst dort, wo diese Methoden (Ideologiekritik und Psychoanalyse, W. G.) vom Instrument der Erkenntnis zur ›Weltanschauung‹ werden, zu Aussagen über die Wirklichkeit im ganzen, und wo die in bestimmten Teilbereichen verifizierte Erkenntnis in unkritischer Weise benutzt wird, dem Geist der Verdächtigung den Anschein wissenschaftlicher Legitimation zu geben.«²⁸

Bollnows Kritik trifft jede Verabsolutierung von Teilwahrheiten unter Rückgriff auf das reduktionistische »Prinzip des Nichts-anderes-als«. Seine gesamte Lebenshermeneutik kann als Kritik aller Formen des Reduktionismus gelesen werden. Der Antireduktionismus und der Antikonstruktivismus scheinen mir Grundzüge seiner Hermeneutik, die für eine interkulturelle Hermeneutik wieder von besonderer Relevanz sind. All unsere reduktionistischen Versuche einer Erklärung der Wirklichkeit scheitern früher oder später an Widerstandserfahrungen, an der Härte einer Wirklichkeit, die mit unseren immer vereinfachten Modellvorstellungen von ihr nicht verwechselt werden darf. Dies gilt auch für die naturwissenschaftlichen Erklärungsversuche und für den modischen Naturalismus, der von Bollnow her betrachtet, wenn er behauptet, die Wirklichkeit im ganzen erklären zu können, zu einer Weltanschauung wird. Ein ontologischer Naturalismus wäre übrigens eine solche Verabsolutierung einer Teilwahrheit, die von Bollnows Kritik getroffen wird. Im Denkraum der Lebenshermeneutik ist jeder Reduktionismus und Dogmatismus zurückzuweisen. An die Stelle der vereinfachten Alternative zwischen sicherem Wissen und bloßem Meinen setzt Bollnow »Grade der Gewißheit«: »Der Mensch lebt in einer Welt von Vorurteilen, die ihm als

²⁸ DW, S. 97.

solche gar nicht bewußt sind. Der verantwortlich urteilende Mensch kann einen Teil von ihnen in gesicherte Urteile verwandeln, aber es bleibt immer ein enger Ausschnitt, und jeder von uns, auch der bewußteste Philosoph, lebt in seinen seelischen Gründen in einer Welt der Vorurteile und der unbegründeten Meinungen. [...] Jeder bleibt für den größten Teil seines Denkens im Bereich des prälogischen, primitiven Denkens und reicht nur in gewissen Bewußtseinsspitzen in den Umkreis des diskursiven logischen Denkens hinein.«²⁹

Auch mit dieser, den abendländischen Logozentrismus relativierenden These kommt Bollnow allen Kulturen entgegen, in denen der Logik ein geringerer Stellenwert zugebilligt wurde. Da sich die heute in der Religionswissenschaft nicht mehr übliche Rede vom »primitiven Denken« nicht nur auf die fremden Kulturen bezieht, ist darin keine Diskriminierung enthalten. Im übrigen macht hier ein Philosoph endlich Ernst mit der psychologischen Forderung nach einer stärkeren Berücksichtigung des Unbewußten in der Philosophie, wodurch die reine Bewußtseinsphilosophie relativiert wird und prälogische (archaische, magische und mythische) Denkformen aufgewertet werden. Auch dadurch kann der Eurozentrismus in der Philosophie schrittweise überwunden werden. Auch der moderne Mensch hat die prälogischen Denkformen, die in den seelischen Tiefen weiterwirken, keineswegs vollständig überwunden. In der Philosophie ist diese Sichtweise, die wohl auf Bollnows Beschäftigung mit der Romantik und der Psychoanalyse zurückzuführen ist, wiederum außergewöhnlich.

Diese Aufwertung prälogischer Denkformen kann natürlich gerade für eine interkulturelle Hermeneutik, die sich mit magischen und mythischen Erfahrungswelten auseinandersetzt, als ein außerordentlicher Gewinn interpretiert werden. Dabei ist zu beachten, daß Bollnow mit der Rehabi-

²⁹ PE, S. 87.

litierung dieser Denkformen keine antiaufklärerischen Intentionen verbindet. Aufklärung bedeutet für ihn die Erhebung bloßer Meinungen in klares Wissen: »Wir bezeichnen diesen Vorgang der Erhebung bloßer Meinungen in ein klares Wissen mit einem im 18. Jahrhundert geprägten Begriff als Aufklärung. Die mit diesem Namen bezeichnete geschichtliche Bewegung hebt nur als großen geschichtlichen Vorgang dasjenige hervor, was sich in entsprechender Weise mehr oder weniger in der Seele jedes Menschen vollzieht. Indem wir diesen Aufklärungsprozeß im einzelnen Menschen herausarbeiten, werden wir hoffen können, zugleich auch einen Beitrag zum Verständnis dieser zu Unrecht verlästerten geschichtlichen Bewegung zu liefern.«³⁰

Der Terminus »Aufklärung« ist für Bollnow also ein positiv zu bewertender »hermeneutischer« Begriff, so daß die immer wieder vorgebrachte Kritik an der antiaufklärerischen Hermeneutik einem Mißverständnis entspringt. In Bollnows Hermeneutik wendet sich die Aufklärung auch nach innen, und durch diese Miteinbeziehung des geheimnisvollen Inneren des Menschen unterscheidet sie sich von dem an der Oberfläche bleibenden und heute weitverbreiteten Vulgärverständnis einer die Dunkelheit und das Chaos fürchtenden Aufklärung. Zwar gilt es, möglichst viel Licht in das Dunkel zu bringen, aber es gibt eine unüberschreitbare Grenze des Verstehens. Das, was aufklärbar ist, das soll der Mensch auch aufklären, aber es bleibt stets ein unergründlicher, unaufklärbarer Rest. In Bollnows Hermeneutik kann eine ihrer Grenzen bewußte Aufklärung nicht gegen eine Romantik ausgespielt werden, die sich auf den unsicheren geheimnisvollen Weg nach innen wagt. Auch hier besitzen wieder beide Betrachtungsweisen ihr relatives Recht, und keine darf verabsolutiert werden. In diesem Kontext begegnet uns wieder das »Doppelgesicht der Wahrheit«: »So

³⁰ PE, S. 87.

ist uns die Tiefe des Lebensgrundes selber in unaufklärbarer, uns beunruhigender Zweideutigkeit gegeben. Es ist der tragende Grund, aus dem sich in schöpferischer Bewegung alles Leben entfaltet, und es ist zugleich die chaotische Macht, die den Menschen mit sich fortzieht und aus deren Verstrickungen er sich zu befreien versuchen muß. Der Widerspruch ist, soweit wir auch sehen, unauflösbar. In jeder der beiden Seiten gründet eine berechtigte und notwendige, vom Leben selber geforderte Betrachtungsweise mit ihrer eignen, nicht aufhebbaren Wahrheit. Wir stoßen hier, in der Tiefe des Lebens selber, wieder auf das unheimliche Doppelgesicht der Wahrheit, das wir, ohne zu resignieren, aushalten müssen.«³¹

Die Lebenswahrheit ist also widerspruchsfrei nicht aussagbar, und genau hier liegt die Grenze all unserer menschlichen Aufklärungsbemühungen. Hier erhebt sich aber auch die Frage, ob diese Wahrheit interkulturell verallgemeinerbar ist. Dabei ist interessant, daß Bollnow auch die »chaotische Macht« in die umfassende Lebenswahrheit mit hineinnimmt. Deutet man diese Ordnung und Chaos umgreifende Lebenswahrheit religiös, und viele der bereits angeführten Andeutungen Bollnows legen dies nahe, dann kann man auch vom Doppelgesicht der numinosen Wirklichkeit sprechen. Hier zeigt sich dann eine religionswissenschaftlich interessante Nähe zu Rudolf Ottos Charakterisierung des Heiligen, das einen abstoßenden und anziehenden Aspekt besitzt (*mysterium tremendum et fascinans*).³² Für Rudolf Otto und die ihm folgenden Religionsphänomenologen ist das Heilige ein irrationales Phänomen, das alle Religionen miteinander verbindet. Könnte sich der Begriff des Heiligen also als kulturübergreifende gemeinsame Basis für den un-

³¹ DW, S. 165.

³² Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 1917.

vermeidlichen Dialog der Religionen eignen? Es ist die Ambivalenz des Heiligen, die rationalen Problemlösungsverfahren a priori unüberschreitbare Grenzen setzt. Angesichts der kaum kontrollierbaren numinosen Energien, die heute unsere verletzbare Welt beunruhigen, scheint mir diese Hervorhebung der Ambivalenz von hoher Aktualität zu sein.

Religion ist in dieser Perspektive eine Größe, die sich vollständiger verstandesmäßiger Erfassung entzieht. Otto und Bollnow stehen damit in der Traditionslinie Schleiermachers, für den Religion, die er gegen Moral und Metaphysik und grundsätzlich gegen jede Unendlichkeitsvergessende Rationalität abgrenzt, nur aus sich selbst heraus wirklich verstanden werden kann. Es ist dies eine antireduktionistische Programmatik, die verhindern will, das Religion rationalistisch enggeführt und auf endlich-natürliche Weise erklärt bzw. wegerklärt werden kann. Als »Sinn und Geschmack für das Unendliche« (Schleiermacher) entzieht sich die Religion prinzipiell allen endlich-rationalistischen Zugriffs- und Festlegungsversuchen. In dieser von vielen Religionsforschern heute als »romantisch« und »antiaufklärerisch« bezeichneten Perspektive bleibt immer ein unaufklärbarer Rest. Der Ausgang von der sehr weiten Religionsbestimmung Schleiermachers scheint mir im interkulturellen Kontext aber verallgemeinerbarer als die zahlreichen, sich widersprechenden rationalistischen Religionserklärungsversuche. Eine über ihre Grenzen aufgeklärte Aufklärung versucht, den unaufklärbaren Rest auch in der Wissenschaft selbst ernst zu nehmen, denn als ein von der Wissenschaft Verdrängtes oder gar Unterdrücktes droht das sogenannte »Irrationale« als das »Andere der Vernunft« in unkontrollierter Weise, gleichsam hinter dem Rücken der Vernunft, wieder in Erscheinung zu treten. Es ist ja interessant, daß gerade die strenge Beschränkung auf das, was sich eindeutig beantworten und empirisch voll absichern läßt, jenes

Sinnvakuum geschaffen hat, das heute so günstige Entstehungsbedingungen für Irrationalismen und Nihilismen aller Art zu bieten scheint. Der moderne Irrationalismus pflegt sich gerade in jenen Bereichen auszubreiten, die vom modernen Rationalismus ausgegrenzt oder in sträflicher Weise vernachlässigt worden sind. Dazu gehört auch die im Westen immer stärker an den Rand gedrängte religiöse Sphäre, mithin das rational nicht vollständig erklärbare Heilige. Ein erster Schritt zur Überwindung dieser rationalen Einseitigkeit könnte daher der Versuch sein, in einer »ganzheitlicheren« Betrachtungsweise die nichtrationale Seite der Wirklichkeit nicht einfach auszugrenzen und zu verdrängen, sondern umfassendere Lösungen ins Auge zu fassen, die beiden Seiten gerecht werden. Erst dies wäre dann eine gelungene Aufklärung, die sich für das Ganze der möglichen Welterfahrung offenzuhalten versucht. Eine zentrale Einsicht der kritischen Hermeneutik Bollnows ist also die Anerkennung der Unvermeidlichkeit von Unbestimmtem und Unbestimmbarern. Es kann hier zwischen einer methodisch vermeidbaren und einer auch durch methodische Hochrüstungsleistungen unvermeidbaren Unbestimmtheit unterschieden werden. Es ist klar, daß die kritische Hermeneutik, wo immer es geht, das unbestimmte Vorverständnis durch die unterschiedlichsten Verfahrensweisen in den verschiedensten Kontexten zu größerer Bestimmtheit und Klarheit zu bringen versucht, aber es bleibt für sie eben immer ein »unergründlicher Rest« übrig und damit auch die Unmöglichkeit einer endgültigen, unüberholbaren Festlegung. Diese Unvermeidlichkeit einer gewissen Unbestimmtheit hängt zusammen mit der Endlichkeit, Sterblichkeit und Gebrochenheit des Menschen, mit seiner »exzentrischen Positionalität« (H. Plessner). Die Lebenshermeneutik basiert gleichsam auf einer ausgesprochen »unsicheren« anthropologischen Grundlage. Der unergründliche, niemals eindeutig bestimmbare Lebenszusammenhang umgreift die

verstandesförmige, eindeutig bestimmbare Subjekt-Objekt-Relation, in der sich das objektivierende Denken »sicher« bewegt. Bollnow folgt hier Dilthey, der mit seinem lebensphilosophischen Programm seinerzeit gegen die ahistorisch-rationalistische Verengung der traditionellen Erkenntnistheorie antrat, die auch in der heutigen Wissenschaftstheorie, etwa im weitverbreiteten Kritischen Rationalismus, weiterwirkt. Dilthey erklärte: »In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe [...] zugrunde zu legen.«³³

Es ist also die ganze, sowohl die rationalen als auch die irrationalen Kräfte des Menschen umfassende Lebenserfahrung, die nach Dilthey in die Erkenntnis eingehen muß. Daß sich dadurch die Verhältnisse erheblich komplizieren, kann nicht bestritten werden, aber nach der Lebenshermeneutik ist eben erst auf der Grundlage dieses erweiterten Vorverständnisses eine wirklich seriöse Kritik und Aufklärung, die sich nicht nur in einem selbstkonstruierten rationalen Denkrahmen bewegt, möglich.

Ich habe in diesem Überlegungsdurchgang in verschiedenen Anläufen mit einer gewissen Hartnäckigkeit zu zeigen versucht, daß Bollnows Erweiterung des Fragehorizontes das Ergebnis kritischer Überlegungen ist und daß sie Bollnows Aufklärungsbemühungen gerade an den Grenzen des Wißbaren und Machbaren entspringt. Aufklärung ist für Bollnow das Bemühen um die Selbsterhellung des Lebens-

³³ Zit. nach Bollnow, Otto Friedrich: Die Lebensphilosophie. Berlin u. a., 1958, S. 47.

verständnis, in dem sich der kritische Wille zu größerer gedanklicher Klarheit gegen den beengenden Druck traditioneller Vorurteile durchzusetzen versucht. An dieser aufklärerischen Intention hat Bollnow stets festgehalten und daher auch Gadammers mißverständliche Rede von der »Rehabilitierung von Vorurteilen« entschieden zurückgewiesen.³⁴ Auch im Vergleich zu Gadammers Hermeneutik erweist sich Bollnows Lebenshermeneutik als ausgesprochen kritische Hermeneutik. Es geht darum, gegen die vorherrschende Meinung, die sich bei genauerer Aufklärung als Vorurteil erweisen kann, zu einer eigenen, begründeten Stellungnahme zu gelangen. Den Mut zu dieser eigenen Stellungnahme hat Bollnow nicht nur immer wieder gefordert, sondern auch selbst in der Auseinandersetzung mit den vorherrschenden, hermeneutikkritischen Strömungen auch immer wieder bewiesen. Die in eigener Verantwortung gewonnene Stellungnahme kann immer nur im Kampf gegen die öffentliche Meinung erfolgen.

»Die Ausbildung der eigenen Meinung stellt immer eine besondere Leistung dar, die vom Menschen eine erhebliche Anstrengung verlangt. Es ist immer gefährlich, gegenüber dem Druck der öffentlichen Meinung eine davon abweichende eigene Meinung zu vertreten. Denn die Öffentlichkeit setzt sich gegen solche Ruhestörer zur Wehr, wenn auch die Formen der Abwehr je nach geschichtlichen Verhältnissen verschieden sind. Wenn auch die moderne Gesellschaft die Ketzer nicht mehr verbrennt, so gibt es doch unauffälligere, aber nicht weniger wirksame Mittel zur Bekämpfung unbequemer Anschauungen.«³⁵

In diesem Kontext argumentiert Bollnow wieder ausgesprochen kritisch und praxisnah. Sein Interesse an der Heranbildung kritikfähiger, mündiger Bürger ist unverkennbar.

³⁴ PE, S. 106 f.

³⁵ PE, S. 95.

Daß es auch in der modernen Gesellschaft Ketzer und Häretiker gibt, ist unbestreitbar. Gegenwärtig erleben wir den Zusammenbruch des anthropozentrischen Fortschrittsglaubens, der lange Zeit so etwas wie die säkularistische Glaubensgrundlage der Moderne war, und dies könnte durchaus ein Grund für die häufig verkündete »Wiederkehr der Religion« sein.³⁶ Dieser Zusammenhang wird von Bollnow in verschiedenen Kontexten freilich nur angedeutet, wenn er seine nur religiös deutbare Hoffnungsvorstellung gegen Blochs auf die Selbsterlöskraft des Menschen bauendes »Prinzip Hoffnung« abgrenzt. Während bei Bloch der Mensch letztlich seiner eigenen Kraft vertraut, zielt Bollnows Hoffnung auf eine Kraft, die nicht unsere eigene ist. In diesem Kontext kann durchaus von einem Transzendenzbezug gesprochen werden, und an dieser Stelle verwandelt sich seine kritische Hermeneutik in eine Vertrauenshermeneutik. Auch diese Vertrauenshermeneutik, die mir in ihrem tiefsten Kern wieder nur religiös verstehbar zu sein scheint, scheint mir für eine interkulturelle Hermeneutik ausgesprochen ergiebig.

4. Zur Bedeutung des Vertrauens für eine interkulturelle Hermeneutik

Für die interkulturelle Hermeneutik ist nicht nur die Kritik, sondern auch das Vertrauen von zentraler Bedeutung. Für Bollnow muß der Wissenschaftler sowohl eine kritische als auch eine vertrauende Betrachtungsweise entwickeln, wenn er dem Ganzen der Welterfahrung gerecht werden will. Vor dem Hintergrund dieses »Doppelgesichtes der Wahrheit«, das auch in diesem Kontext wieder in Erscheinung tritt,

³⁶ Zur Krise des modernen Fortschrittsglaubens vgl. Gantke, Wolfgang: Häretische Endzeitdenker im Kontext des modernen Fortschrittsglaubens. In: Hutter, Manfred u.a.: Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, Münster, 2002, S. 511-524.

kann zu Recht von Bollnows Kritik eines einseitig kritischen Bewußtseins gesprochen werden. Nicht einem naiven Vertrauen wird hier das Wort geredet, sondern es wird lediglich die Verabsolutierung des kritisch-entlarvenwollenden Bewußtseins zurückgewiesen. Dieser Gedanke kann nicht oft genug wiederholt werden, weil sich im Zusammenhang mit Bollnows Vertrauenshermeneutik scheinbar unausrottbare Vorurteile festgesetzt haben, die diese Position voreilig als Heile-Welt-Philosophie desavouieren zu können glauben. Für den Erfolg einer interkulturellen Hermeneutik scheint mir aber zu gelten: Ohne das *Wagnis* des Vertrauens ist ein tieferes Verstehen des Fremden unmöglich. Das freundliche Verstehen kann hier weiterführen als das feindliche Verstehen, das immer dazu neigt, sich Bilder und nicht selten sogar Feindbilder vom Fremden zurechtzulegen. Das feindliche Verstehen vermag viele Differenzen innerhalb fremder Weltbilder nicht wahrzunehmen, weil es zu Vereinfachungen tendiert.³⁷ Bollnows Lebenshermeneutik impliziert gleichsam eine Freude am Herausarbeiten der Fülle und des Reichtums der fremden Phänomene, die es möglichst detailgenau zu beschreiben gilt. In dieser Perspektive kann von einer Differenzhermeneutik im Unterschied zu einer zur Unifizierung des Vielfältigen tendierenden Einheitshermeneutik gesprochen werden. Bollnows pluralistische Differenzhermeneutik läßt sich auf keine letzte Einheit zurückführen. Dies ist auch der Grund dafür, daß Bollnow auf den Ausgang von einem einheitlichen, verbindlichen Menschenbild verzichtet: »Indem man beharrlich nach einem verbindlichen Menschenbild fragt, versperrt man sich den offenen Blick in die Zukunft, in die nicht voraussehbaren Möglichkeiten, die noch im Menschen liegen. Man fi-

³⁷ Vgl. zu dieser Problematik: Yousefi, Hamid Reza/Braun, Ina: Interkulturelles Denken oder Achse des Bösen. Das Islambild im christlichen Abendland. (BzMF-N), Nordhausen, 2005.

xiert den Menschen auf ein bestimmtes Bild. [...] Im Gegensatz dazu ist mir wichtig, daß wir nicht wissen, was der Mensch ist und was aus dem Menschen noch einmal werden kann. In diesem Zusammenhang habe ich die Formulierung des späten Plessner aufgenommen, des Menschen als des homo absconditus, und bei einer letzten Zusammenfassung in einer scheinbar leichtsinnigen, in Wirklichkeit aber sehr verantwortlichen Formulierung es dahin auszusprechen versucht, daß die Forderung des 2. Gebotes, »du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen«, auch auf den Menschen zu übertragen ist und dann bedeutet, daß die Forderung an die Anthropologie, ein geschlossenes, übersehbares Menschenbild auszubilden, nicht nur wegen der erkenntnismäßigen Schwierigkeiten, sondern aus sittlicher Verantwortung grundsätzlich abzulehnen ist.«³⁸

Der Mensch ist für Bollnow mit Plessner unergründlich, er ist sozusagen eine »offene Frage«. Für die interkulturelle Hermeneutik kann diese Offenheit nur von Vorteil sein. Der Ausgang von einem a priori festgelegten Menschenbild und die Offenheit für fremde Menschenbilder schließen sich aus. Bollnows Lebenshermeneutik bietet gleichsam einen undogmatischen, pluralistischen Denkraum, der eine problemorientierte Auseinandersetzung mit grundverschiedenen Menschen- und Weltbildern ohne anthropologische und ontologische Vorfestlegungen erlaubt. Auch hier zeigt sich wieder, wie ergiebig Bollnows Ansatz für eine interkulturelle Hermeneutik ist. Diese anthropologische Offenheit, das Nichtfestgelegtwerden des Menschen auf bestimmte kulturbedingte Eigenschaften scheint freilich doch so etwas wie ein Grundvertrauen in das menschliche Potential zum Guten vorauszusetzen. Nur auf der Grundlage eines tendenziell optimistischen Menschenbildes konnte Bollnow eine derartige Vertrauenshermeneutik entwickeln.

³⁸ BiG, S. 46.

Es ist dabei ganz klar, daß eine solche Vertrauenshermeneutik im »Zeitalter des Mißtrauens« auf ein großes Unverständnis und Befremden stoßen muß. Bollnow selbst gesteht die methodischen Schwierigkeiten seiner Hermeneutik mit entwaffnender Ehrlichkeit ein. Eine auf dem vorgängigen Vertrauen basierende Vertrauens- und Hoffnungsphilosophie ist niemals mit dem Mitteln beweisbaren Wissens abzusichern. Freilich konnte Bollnow in seinen kritischen erkenntnisphilosophischen Überlegungen überzeugend zeigen, wie eng umgrenzt der Bereich ist, in dem ein streng beweisbares Wissen gewonnen werden kann. Eine wirklich ergiebige interkulturelle Hermeneutik läßt sich auf einer so engen Wissensbasis nicht entwickeln. Auch ein sinnvolles Leben ist auf der schmalen Grundlage absicherbaren Wissens nicht möglich. Das Wagnis des Vertrauens wird dann unvermeidlich, wenn sich die interkulturelle Hermeneutik nicht in Oberflächlichkeiten und Nebensächlichkeiten verlieren will. Wo es um die anthropologisch, ethisch und religiös wirklich relevanten, großen Fragen geht, muß dieser enge Bereich beweisbaren Wissens transzendiert werden. Bollnow selbst gibt zu, daß er sich mit seinem religiös deutbaren Begriff der Hoffnung »auf ein gefährliches Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie« gewagt hat. Aber er ist der Ansicht, »daß man in der Philosophie nicht ausschließlich nach dem fragen soll, was nach dem Maßstab einer strengen Erkenntnistheorie zwingend beweisbar ist, sondern daß man von Fragen ausgehen muß, die uns das Leben unabweisbar stellt und diese nach Möglichkeit zu klären versuchen muß.«³⁹

Hier wird deutlich ausgesprochen, daß die Lebenshermeneutik von den Fragen ausgehen muß, die uns das Leben selbst unabweisbar stellt. Eine interkulturelle Hermeneutik wird heute von den großen politischen und religiösen Fra-

³⁹ BiG, S. 34.

gen unserer Zeit ausgehen und diese nach Möglichkeit zu klären versuchen müssen, auch wenn sie zu keinen empirisch völlig abgesicherten Resultaten gelangt. Eindeutige Antworten und sichere Ergebnisse wären nur möglich, wenn die Fragenden sich von vornherein auf eng umgrenzte Spezialfragen ohne den ganzheitlichen Lebensbezug beschränken würden.

Der Lebensphilosoph Bollnow hat immer wieder betont, daß sich das Leben unseren rationalen Versuchen, es in Formeln, Schemata und Systeme zu pressen, entzieht. Die unendliche Fülle und der Reichtum des Lebens sind zu komplex für eine machtförmige Logik, die das Unendliche in endliche, handhabbare Begriffe zwingen will. Das Problem eines angemessenen Verhältnisses von Begriff und Leben durchzieht gleichsam Bollnows Lebenswerk, wobei er, je nach Kontext, sowohl rationalistische als auch irrationalistische Einseitigkeiten kritisiert. Die logischen Wahrheiten können immer nur Teilwahrheiten sein, die niemals verabsolutiert werden dürfen, weshalb Bollnow alle reduktionistischen Ansätze gleichermaßen zurückweist. Zum lebensphilosophischen Umgang mit dem Problem des Unendlichen schreibt Heinrich Schaller: »Wir können das Unendliche denken und fühlen, weil wir es von innen her unbewußt schon kennen und alles Erkennen im Grunde nur ein Wiedererkennen sein kann, aber wir können das Unendliche selbst niemals erreichen [...] Nur wer sich völlig klar darüber ist, daß wir niemals wissen werden, was die Dinge sind, die uns umgeben, daß es logisch unmöglich ist, kosmische Urphänomene und das Kosmische selbst weiter zu reduzieren und mit Hilfe von Begriff, Urteil und Schluß auf etwas Bekanntes zurückzuführen, wird endlich dahin kommen, das Irrationale in allem leibhaftig zu sehen, was uns umgibt [...] Das alles ist zunächst noch keine Mystik, sondern klarste Logik und hellste Rationalität, die nur logisch und rational

genug ist, sich ihre eigene Aufhebung einzugestehen.«⁴⁰ Am Problem des Unendlichen muß die Logik scheitern, und an diesem Punkt nähert sich Bollnows Lebenshermeneutik einerseits der asiatischen Geistigkeit, andererseits aber auch den klassischen Religionsphänomenologen an, die in Orientierung an Schleiermacher von Rudolf Otto bis Gustav Mensching betonten, daß das religiöse Phänomen kein ausschließlich rationales Phänomen ist, weshalb die Wissenschaft von der Religion einen rein rationalen Denkraum transzendieren muß. Auch der Religionswissenschaftler Gustav Mensching ist stark von der Lebensphilosophie beeinflusst worden, und zwischen seiner und Bollnows Hermeneutik gibt es einige interessante Übereinstimmungen, insbesondere im Hinblick auf den Wahrheitsbegriff. Mensching differenzierte zwischen Wahrheit als »rationaler Richtigkeit« und Wahrheit als »numinoser Wirklichkeit«. Für ihn war Religion im Kern eine »irrationale« Größe, und

⁴⁰ Zit. nach: Kozljanic, Robert Josef: Lebensphilosophie. Eine Einführung, Stuttgart, 2005. S. 5. In dieser schönen, Bollnow zum 100. Geburtstag gewidmeten Einführung in die Lebensphilosophie setzt sich der Verfasser in kompetenter Weise neben Bollnow auch mit Friedrich Schlegel, Arthur Schopenhauer, Carl Gustav Carus, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Ludwig Klages und Hermann Schmitz auseinander. Das Buch ist empfehlenswert für alle, die sich in grundsätzlicher Weise mit den teilweise hochkomplizierten Theorien der Lebensphilosophie auseinandersetzen wollen. Kein Lebensphilosoph hat übrigens einen »absoluten Irrationalismus« vertreten, wie er dieser Richtung gerne unterstellt wird. Übrigens hätte es auch der in Vergessenheit geratene Lehrer Bollnows, Georg Misch, verdient, in einer Einführung in die Lebensphilosophie in einem eigenen Kapitel gewürdigt zu werden. Georg Misch hat bereits 1926 Ansätze zu einer interkulturell orientierten Philosophie entwickelt. Vgl. dazu: Misch, Georg: Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. Leipzig und Berlin, 1926. 2. Auflage München 1950.

er plädierte für eine »verstehende Religionswissenschaft«, wobei er im Unterschied zu Bollnow die methodischen Vorfeld- und Vorverständnisfragen nur sehr knapp behandelte. Er charakterisiert die »Religionswissenschaft des Verstehens« so: »Eine ›Religionswissenschaft des Verstehens‹ ist seit einigen Jahrzehnten im Wachsen und Reifen. Während alle bisherigen Richtungen mehr oder weniger, ihrem Ursprungsgebiet entsprechend, rationalistische Züge und Einstellungen des religiösen Forschungsobjektes aufwiesen, ist man nun darauf gerichtet, dem irrationalen Charakter der Religion Rechnung zu tragen. Hier erwuchs nun der Religionswissenschaft die Aufgabe, das Leben der Religionen und der Religion ihrer inneren Struktur nach zu studieren und die Gesetze der Objektivation des religiösen Erlebnisses zu erforschen. Die Methode dieser Art der religionswissenschaftlichen Forschung ist Vergleichen und Verstehen: einerseits gilt es, die Eigenart und Einmaligkeit des vorliegenden Phänomens gewissenhaft zu studieren. Sodann aber ist nach dem Leben in und hinter den geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion zu fragen.«⁴¹ Das Leben wird auf diese Weise zu einer ganzheitlichen Kategorie, das die historischen Erscheinungsformen miteinander verbindet. Hier liegt kein Maschinen-Paradigma, sondern das lebensphilosophische Organismusmodell zugrunde. Weiter schreibt Mensching:

»Religionen sind lebendige Ganzheiten, die man nur verstehen kann, wenn man sie in ihrer Lebensmitte erfaßt. Verstehen liegt vor, wenn es gelungen ist, die von der empirischen Religionsforschung, die nach wie vor die Grundlage zu bilden hat, festgestellten Einzelercheinungen, Glaubensvorstellungen und Kultpraktiken als lebendige Verwirklichungen eines gemeinten religiösen Sinnes zu erkennen. Das heißt verstehen: die erkannten Einzelfakta einschalten

⁴¹ Mensching, Gustav: Die Weltreligionen, Darmstadt, o. J., S. 33 f.

in das eigene Leben, um ihr inneres Leben durch Vermittlung des Begriffs zu Gefühl und Bewußtsein zu bringen.«⁴² Für Menschings Religionswissenschaft des Verstehens spielt der Lebensbegriff ähnlich wie für Bollnows Lebenshermeneutik also eine zentrale Rolle. Wichtig ist in diesem Kontext auch, daß die empirische Religionsforschung für Mensching nach wie vor die Grundlage zu bilden hat. Auch Bollnow betont in seiner Lebenshermeneutik immer wieder die Bedeutung eines starken Empiriebezuges und die Notwendigkeit einer Überwindung des Ausgangs von einer rein theoretischen Haltung, die er z.B. an Husserls Phänomenologie kritisiert.⁴³ Viel stärker als der Religionswissenschaftler Mensching setzt sich der Philosoph Bollnow in problemorientierter Weise mit den verschiedenen philosophischen Ansätzen auseinander. Mensching übernimmt zwar viele religionswissenschaftlich »brauchbare« philosophische Einsichten, insbesondere aus der Hermeneutik, der Phänomenologie und der Lebensphilosophie, aber auf eine wirklich ernsthafte Methodendiskussion hat er sich im Unterschied etwa zu Joachim Wach, der ein umfangreiches, dreibändiges Standardwerk zur Hermeneutik und ein auch heute noch wichtiges methodisches Grundlagenwerk der Religionswissenschaft verfaßt hat, nicht eingelassen.⁴⁴ Mensching, der sicher kein Theoretiker war, wird von Yousefi geradezu als

⁴² Ebd. Zur Auseinandersetzung mit Menschings Ansatz vgl. auch: Gantke, Wolfgang, Hoheisel, Karl, Schneemelcher, Wilhelm-Peter (Hrsg.): Religionswissenschaft im historischen Kontext. Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching. Marburg. 2003. Yousefi, Hamid Reza/ Braun, Ina: Gustav Mensching – Leben und Werk. Ein Forschungsbericht zur Toleranzkonzeption (BzMF) Bd. 1, Würzburg, 2002.

⁴³ Vgl. PE, S. 37.

⁴⁴ Vgl. Wach, Joachim: Das Verstehen. 3 Bde. Tübingen, 1926-32; Ders.: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung. Leipzig, 1924.

Begründer einer insbesondere aufgrund seiner Toleranzkonzeption interkulturell bedeutsamen »Angewandten Religionswissenschaft« in zahlreichen Veröffentlichungen gewürdigt.⁴⁵ Stärker noch als Mensching, der in seinem Werk zeitlich und räumlich weit auseinanderliegende Religionsformen relativ problemlos miteinander vergleichen zu können glaubt, hat Bollnow über die unüberschreitbaren Grenzen des Fremdverstehens nachgedacht. So läßt er in seiner Hermeneutik offen, was Mensching unausdrücklich vorauszusetzen scheint: eine letzte Einheit der Religionen, die ja allererst seine vielbewunderten, aber auch vielkritisierten religionssystematischen Vergleiche über Raum und Zeit hinweg erlaubt. Während Bollnow allzu übersichtlichen Systematisierungsversuchen eher kritisch gegenüberstand, war Mensching zweifellos ein vom »Willen zum System« geleiteter Wissenschaftler, der sich bemühte, Ordnung in die komplizierte Welt der Religionen zu bringen, notfalls auch auf Kosten von Vereinfachungen. Nur auf diese Weise konnten die übersichtlichen, oft sehr hilfreichen idealtypischen Grundunterscheidungen Menschings entstehen, die einer empirischen Überprüfung nicht immer standhielten. Von Bollnow her gesehen kommt die kritische Vorverständnisforschung bei dem an Wertneutralität und Objektivität orientierten Mensching sicherlich zu kurz. Der Auseinandersetzung mit den zahlreichen Kritikern des objektivierenden Denkens ist Mensching ausgewichen. In dieser Frage hat Bollnow m. E. problembewußter argumentiert, und dies scheint mir für eine interkulturelle Hermeneutik, in der der klassische Objektivismus heute immer deutlicher als eine

⁴⁵ Vgl. dazu insbesondere Yousefi, Hamid Reza/Braun, Ina: Gustav Mensching – Leben und Werk, a.a.O. (Anm. 42) und Yousefi, Hamid Reza: Der Toleranzbegriff im Denken Gustav Menschings. Eine interkulturelle philosophische Orientierung. (BzMF-NF) Bd. 7, Nordhausen. 2004.

Form des Eurozentrismus durchschaut wird, ausgesprochen relevant. Beide Hermeneutiker stimmen aber darin überein, daß sie sich den positivistischen Forderungen nach Selbstbeschränkung nicht unterwarfen und auch nach der in fast allen Geisteswissenschaften erfolgten Wende zum Empirismus weiterhin den Mut zum Stellen der großen, lebensrelevanten Fragen besaßen. Die Bedeutung des schon früh von Mensching behandelten Themas »Toleranz und Wahrheit in der Religion«⁴⁶ wird uns heute im Zeitalter eines religiös begründeten Terrorismus besonders schmerzhaft bewußt. Toleranzforschung ist ein Gebot der Stunde und auf diesem Gebiet hat Mensching ohne Zweifel wertvolle Pionierarbeit geleistet, die für alle mit interkulturellen Fragen befaßten Disziplinen von Wichtigkeit ist. Die praktische Relevanz religionswissenschaftlicher Erkenntnisse tritt auf diese Weise sehr deutlich in Erscheinung. In diesem Kontext zeigt sich eine weitere grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Mensching und Bollnow. Auch Mensching vertritt letztlich eine Vertrauenshermeneutik, denn auch er vertraut in seinen zeitdiagnostischen Überlegungen letztlich auf das allen Religionen innewohnende Potential zum Guten, das es zu fördern gilt. Er neigt daher, wie fast alle Religionsphänomenologen, zur Veredelung der Religion und hat wohl das diesen innewohnende Gewaltpotential unterschätzt.

Sowohl für Mensching als auch für Bollnow spielt das Thema der Gewalt eine eher untergeordnete Rolle. Es scheint mit der Vertrauenshermeneutik zusammenzuhängen, wenn beide Autoren unausdrücklich ein eher positives Bild vom Menschen und seiner Religion voraussetzen. Beide Denker sind keine fundamentalen Religions- und Ideologiekritiker, obwohl sie das relative Recht dieser Strömungen anerkennen. Für beide gilt: Die immanenten Idole müssen

⁴⁶ Mensching, Gustav: Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg. 1955.

zerstört werden, damit die Symbole der Transzendenz wahrgenommen werden können, weshalb das vertrauende, die Bereitschaft zu hören voraussetzende Symbolverstehen für beide Autoren eine zentrale Rolle spielt. Es ist wohl ein letztlich nur religiös begründbares Seinsvertrauen (Bollnow) bzw. Gottvertrauen (Mensching), das beide Hermeneutiker leitet.

Hier liegt die wohl entscheidende Differenz zu Ansätzen, die ausschließlich vom kritischen »Willen zum Zweifel« geleitet werden und die dann auch zu entsprechend pessimistischen Resultaten gelangen. Nach Bollnow muß auch in der Wissenschaft das »Lebens- und Seinsvertrauen« gewagt werden. »Wir müssen [...] als Wissenschaftler eine doppelte Betrachtungsweise entwickeln: die kritische, die jedem Verdacht nachgeht und unerbittlich jede Äußerung des menschlichen Geistes auf ihre Echtheit hin in Frage stellt, und zugleich die vertrauende, die sich dem Reichtum der Erscheinungen hingibt und ihnen verstehend das Äußerste an Sinnerfüllung abzugewinnen versucht.«⁴⁷

Dieser Gedanke, daß auch in der Wissenschaft ein vorgängiges Vertrauen gewagt werden muß, ist dem seit dem Nominalismus (Ockhamsches Rasiermesserprinzip) im Abendland vorherrschenden denkökonomistischen Sicherheitsdenken ausgesprochen fremd. Eine interkulturelle Hermeneutik, die sich auf fremde Denk- und Sprachformen ernsthaft einlassen will, wird sich von der Vormachtstellung eines auf unbezweifelbare Sicherheit zielenden methodischen Sicherheitsdenken ohnehin verabschieden müssen. Bollnow selbst weiß um die Schwierigkeiten, die mit seiner Vertrauensforderung verbunden sind: »Die große Schwierigkeit besteht aber darin, daß es in diesem Vertrauen keine Sicherheit gibt, daß es vielmehr ein Wagnis bleibt, daß sich also der Vertrauende mit seinem eigenen Leben engagieren

⁴⁷ DW, S. 51.

muß, daß er sich in die Hand dessen gibt, dem er vertraut und dabei auch enttäuscht werden und Schaden erleiden kann [...] Die Wahrheit muß im persönlichen Einsatz gewagt werden. Ihr ›Beweis‹ ist nicht in vorgängiger Sicherung, sondern nur in der Erfahrung des Lebens selber zu erbringen.«⁴⁸

Die anticartesianische und auch antikonstruktivistische Einstellung dieses auf dem Lebensvertrauen basierenden Wahrheitsverständnisses ist unverkennbar. Es handelt sich in gewisser Weise auch um eine antianthropozentrische Grundeinstellung, weil in der natürlichen Lebenserfahrung eine Wahrheit ins Spiel kommt, über die der Mensch nicht beliebig verfügen kann, wodurch in Bollnows Schriften immer auch ein religiöser Tonfall anklingt, auch wenn er den Gottesbegriff nicht verwendet und keine Religionsphilosophie entwickelt hat. Die Anthroporelativität ist zwar unvermeidbar, nicht aber eine Anthropozentrik, die das Sein auf Gegenstandsein für den Menschen verkürzt. Für den eine anthropologische Betrachtungsweise bevorzugenden Bollnow weisen Begriffe wie Sein, Leben, Hoffnung und Vertrauen in einen Bereich, der die Grenzen des Mach- und Planbaren transzendiert. Darin liegt eine Überwindung der modernen Anthropozentrik, die auf eine totale Verfügbarmachung der Wirklichkeit zielt, und genau hier liegt ein kritisches Potential der Hermeneutik, das längst noch nicht ausgeschöpft ist und das mit einer Vertrauenshermeneutik einhergeht, die letztlich auf einem religiösen Fundament zu gründen scheint. Da diese Hermeneutik »im persönlichen Einsatz« gewagt werden muß, handelt es sich um eine engagierte Hermeneutik, in der das durch die Idolkritik hindurchgegangene, seinsvertrauende Subjekt eine wichtige Rolle spielt. Lebenserfahrungen können einen nichtreduzierbaren Sinn erschließen, wenn das Subjekt sich nicht

⁴⁸ DW, S. 112.

egozentriert abschottet, sondern es versteht, sich ihnen unbefangen hinzugeben. Diese Rehabilitierung der Lebenserfahrung ist für eine interkulturelle Hermeneutik auch deshalb interessant, weil Bollnow im Vertrauen eine entscheidende verstehensfördernde und wirklichkeitserschließende Kraft sieht: »Alles in den Geisteswissenschaften geübte Verstehen beruht auf einem solchen dem Gegenstand vorgängig entgegengebrachten Vertrauen. Seine Bestätigung kann es erst nachträglich aus der so erfahrenen Sinnhaftigkeit erhalten.«⁴⁹

Ein solcher Satz klingt zunächst wieder »alteuropäisch« und in einer Welt voller Ängste und Mißtrauen unrealistisch, aber dieses Vertrauen ist nicht nur eine Grundvoraussetzung für die Erschließung der Sinnhaftigkeit von Texten, sondern in ähnlicher Weise auch für die Sinnhaftigkeit des Lebens im ganzen. Die Vertrauenshermeneutik schreckt also nicht vor der großen Frage nach dem »Sinn des Lebens« zurück, und in einer interkulturellen Hermeneutik darf gerade der wissenschaftlich nicht eindeutig beantwortbaren Grundfrage nach der Stellung des Menschen im Kosmos und dem Sinn des Ganzen nicht ausgewichen werden. Die Vertrauenshermeneutik ist also immer auch Sinnhermeneutik, und die Vertrauenswahrheit kann immer erst in nachträglichen Lebenserfahrungen bestätigt werden, weil sie nicht vorgängig beweisbar ist. Sie ist aber übersubjektiv bestätigungsfähig durch Menschen, die in ähnlichen Situationen ähnliche Lebenserfahrungen gemacht haben. Zwingend verallgemeinerbar sind diese Lebenserfahrungen freilich nicht. Hier kommt es auf die Weite des zugrundegelegten Erfahrungsbegriffes an, und Bollnow hat sich stets gegen einen sehr restriktiven, an der naturwissenschaftlichen Forschung orientierten Erfahrungsbegriff in den Geisteswissenschaften zur Wehr gesetzt. Eine Vertrauenshermeneutik hat

⁴⁹ DW, S. 112.

keine Chance, wenn die nichtplanbare Lebenserfahrung systematisch ausgeschaltet wird. In diesem Kontext unterscheidet Bollnow ausdrücklich zwischen der Erfahrung und der Erforschung und ist der Ansicht, daß es die Dinge in eine falsche Perspektive bringt, wenn nicht deutlich zwischen einer Erforschung, die in den Bereich planender Gestaltung gehört, und einer Lebenserfahrung, bei der auch die Unberechenbarkeit und Zufälligkeit eine Rolle spielt, unterschieden wird. Wenn also in einem nachlässigen Sinne von Erfahrungswissenschaft gesprochen wird, dann wird die entscheidende Differenz zwischen einem Lebensgeschehen, dem der Mensch ausgeliefert ist, also einem Widerfahrnis, und dem Ergebnis eines Experimentes, das der Mensch im Rahmen planmäßiger Forschung durchgeführt hat, unterdrückt. Forschung bleibt nach Bollnow grundsätzlich im Rahmen eines geschlossenen Vorverständnisses, weil das Experiment eine Antwort findet, die bereits durch die Fragestellung vorgezeichnet ist. Lebenserfahrungen sind dagegen etwas, was den Erwartungsrahmen sprengt. Sie können das gesamte mitgebrachte Vorverständnis in Frage stellen, eine neue Offenheit ermöglichen und einen radikalen Bewußtseinswandel erzwingen. Es ist klar, daß gerade im interkulturellen Dialog der Religionen und Philosophien mit überraschenden Fremderfahrungen gerechnet werden muß, die das gesamte mitgebrachte kulturbedingte Vorverständnis radikal in Frage stellen. Deshalb kann im interkulturellen Kontext ein an naturwissenschaftlichen Forschungsprogrammen maßnehmender Erfahrungsbegriff nicht genügen. Der Erfolg einer interkulturellen Hermeneutik verdankt sich sicherlich nicht allein der rationalen Planbarkeit. Er kann nicht erzwungen werden. Genau hier wird auf seiten aller Beteiligten eine Vertrauenshermeneutik unentbehrlich. Es ist das Verdienst von Bollnow, in sehr eindringlicher Weise auf die Unvermeidbarkeit dieser Vertrauenshermeneutik für ein tieferes Verstehen aufmerksam gemacht zu haben. Lei-

der haben diese sehr elementaren Überlegungen Bollnows bis heute nicht die Aufmerksamkeit erhalten, die sie eigentlich verdient hätten. Insbesondere die entscheidende Differenz zwischen der planbaren Erforschung und der nicht-planbaren, unverfügbaren Erfahrung ist in der geisteswissenschaftlichen Methodendiskussion, in der es natürlich auch um das Erwerben von Drittmitteln geht und in der man sich auch deshalb an die vermeintlich erfolgreichen Naturwissenschaften immer stärker anlehnt, kaum aufgenommen worden. Diese Differenz ist für eine interkulturelle Hermeneutik von entscheidender Wichtigkeit, denn aus ihr folgt:

1. Eine interkulturelle Hermeneutik darf sich um der Offenheit für fremde und neue Erfahrungen willen nicht auf den Bereich planbarer Forschung beschränken. 2. Die Möglichkeit des Scheiterns kann trotz des guten Willens und des vorgängigen Vertrauens nie ganz ausgeschlossen werden. Es kann für eine interkulturelle Hermeneutik keine Erfolgsgarantie geben. 3. Während die Vertrauenswahrheit auf die nachträgliche Bewährung angewiesen bleibt, hat die schmerzhafteste Wahrheit ihr Kriterium in sich selbst und ist insofern beweisbar. 4. Gerade der Verzicht auf das alles begründenwollende Sicherheitsdenken kann, wenn man den Zeugnissen von Dichtern und Mystikern glaubt, einen Grund schenken, der sich freilich nicht in der Weise verzwecklichen läßt, daß er als allgemein zustimmungspflichtiger Beweis verwendet werden kann. Möglicherweise deutet sich in diesem Verzicht auf die verwegene Annahme des Grundseinkönnens ausschließlich selbstfabrizierter Sicherheiten ein Ausweg aus der vielbeschworenen »Krise der Moderne« an, doch ist dies bereits eine Interpretation, die sich zwar von Bollnows Vertrauenshermeneutik her nahelegen mag, die er aber vermutlich in dieser Radikalität nicht unterschrieben hätte. Für die These allerdings, daß es in der immer stärker zum Mißtrauen tendierenden Moderne

ein Defizit an natürlichem Lebensvertrauen gibt, lassen sich in Bollnows Lebenshermeneutik zahlreiche Belege finden. So schreibt er 1975: »Mag es zu andern Zeiten – etwa noch zu Beginn unseres Jahrhunderts – die Aufgabe gewesen sein, durch eine rücksichtslose Desillusionierung die Menschen aus ihrer trügerischen Ruhe aufzuscheuchen, so dürfte heute das Gegenteil der Fall sein: daß das Mißtrauen, seines notwendigen Gegenpols beraubt, so übermächtig geworden ist, daß es darauf ankommt, dieser Versuchung entgegenzuwirken und alle Anstrengung zu machen, ein tieferes Vertrauen zur Welt und eine neue Hoffnung auf eine verantwortlich zu gestaltende Zukunft wiederzugewinnen.«⁵⁰

In dieser engagierten Stellungnahme Bollnows wird auch sein an den Taoismus erinnerndes Polaritätsdenken deutlich. Alles, was ist, hat (mindestens) zwei Seiten, und jede Einseitigkeit ist von Übel. Für einen Menschen, der zu einer einseitigen, naiven Gutgläubigkeit tendiert, ist das Mißtrauen durchaus notwendig. In einem »Zeitalter des Mißtrauens«, wo alles unter Ideologie- und Täuschungsverdacht gestellt wird und der Gegenpol des Mißtrauens verloren geht, muß aber vor allem das Vertrauen wieder gestärkt werden. Dieser schwierigen Aufgabe hat sich die Vertrauenshermeneutik in verschiedenen Kontexten gestellt. Eine solche Vertrauenshermeneutik besitzt, wo es, wie in der interkulturellen Hermeneutik, um »letzte Dinge« geht, dann aber auch den Mut zur radikalen Infragestellung der eigenen Ausgangsposition, gleichsam zu Selbstentsicherung und zur methodischen Abrüstung: »Wo es wirklich um letzte Dinge geht – und nur von ihnen sprechen wir, weil in den Geisteswissenschaften alles auf diese bezogen ist, da verstehe ich nur, insofern ich mich dabei selber in Frage stelle und es wage, dabei etwas zu erfahren, was mich

⁵⁰ DW, S. 121.

zwingt, alle meine bisherigen Anschauungen zu widerrufen.«⁵¹

Dieses Zitat Bollnows verdeutlicht eindringlich, welche radikale Konsequenzen eine erweiterte Erfahrungsbegriff zugrundeliegende Vertrauenshermeneutik haben kann. Diese geisteswissenschaftliche Radikalität ist heute sehr selten geworden. Wer wäre im Rahmen einer interkulturellen Hermeneutik wirklich bereit, alle seine bisherigen Anschauungen durch fremde und neue Erfahrungen zu widerrufen? Hier kann natürlich zurückgefragt werden, ob der Tübinger Hermeneutiker nicht doch zu unvorsichtig argumentiert, wenn er mit der Möglichkeit rechnet, daß es Lebenserfahrungen gibt, die mich zwingen, *alle* meine bisherigen Überzeugungen zu widerrufen. Sicherlich gibt es einige Grenzfälle, gerade auch im religiösen Kontext, in denen es zu derart radikalen Umkehrerfahrungen kommt, aber sie sind doch sehr selten. Eine kurzzeitige Begegnung mit dem Tod kann eine solche außerordentliche Grenzerfahrung sein, die zu einer radikalen Änderung des bisherigen Lebensverständnisses führt. In diesem Kontext erhebt sich die Frage, ob die Vertrauenshermeneutik bei radikalen Verlust- und Todeserfahrungen nicht prinzipiell an eine Grenze stößt und ob es nicht so grauenvolle Erfahrungen konkreter Inhumanität (Auschwitz, Hiroshima) gibt, die die Rede vom Lebens- und Seinsvertrauen nur noch zynisch klingen lassen. Es ist diese »dunkle« Erfahrungsdimension, die in Bollnows Vertrauenshermeneutik zu kurz kommt und die es verständlich macht, daß die Moderne für viele Menschen eben doch das »Zeitalter des Mißtrauens« geworden ist. Der anthropozentrische Fortschrittsglaube scheint längst zusammengebrochen und von einem ebenso anthropozentrischen, profanen Endzeitdenken abgelöst worden zu sein, in dem sich das Vertrauen in eine Kraft, die nicht unsere eigene ist,

⁵¹ EP, S. 110.

gar nicht mehr entwickeln kann. Die gegenwärtigen Lebenserfahrungen scheinen ein natürliches Seinsvertrauen nicht gerade zu fördern, und in der modernen Wissenschaft wird ja der Wille zum systematischen Zweifel an allem Unkontrollierbaren systematisch ausgebildet. Wie sollte sich im Rahmen einer reinen Kontrollwissenschaft ein natürliches Seinsvertrauen entwickeln können? Offenbar hängt der Verlust dieses Seinsvertrauens mit dem Willen des modernen Menschen zusammen, alles kontrollieren und planen zu wollen. Die unverfügbaren Geborgenheits- und Getragenheitserfahrungen überkommen den Menschen in Form einer »Gnade«, oft ungesucht und ungewollt. Diese tröstlichen, glücklichen Erfahrungen bleiben unerzwingbar. In Bollnows Kennzeichnung der »Dankbarkeit als Lebensstimmung« kommt der Geschenkcharakter solcher Erfahrungen sehr schön zum Ausdruck: »Die *Dankbarkeit* [...] bezieht sich auf ein Verhältnis, das dem Menschen ohne eignes Zutun zugefallen ist. Sie wurzelt daher in den schon vor den eigentlich sittlichen Entscheidungen gelegenen Verhältnissen des ›natürlichen‹ Lebens und bewahrt sich als etwas frei Hinzu-kommendes auch über die bestimmt festgelegten Bereiche des Sittlichen hinaus. Sie rührt damit zugleich an die letzten religiösen Bereiche und vollendet sich in einem letzten Verhältnis zum Leben, das dessen Erfüllung als ein Geschenk oder, wenn man so sagen will, als ›Gnade‹ hinnimmt.«⁵²

Gerade dieses religiöse Gefühl der Dankbarkeit scheint dem modernen Menschen eher fremd geworden zu sein. Die Vertrauenshermeneutik vertraut auf Geborgenheits- und Gnadenerfahrungen, die sich nicht erzwingen lassen. »Es nützt nichts, wenn der Mensch es (das Vertrauen, W. G.) mit aller Kraft seines Willens herbeizubringen versucht. Und je verzweifelter er sich darum bemüht, um so mehr entzieht es

⁵² Bollnow, Otto Friedrich: *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus.* Stuttgart, 1955.

sich ihm ins Unerreichbare, um umgekehrt wiederzukommen, wenn er es am wenigsten erwartet.«⁵³

Zwischen der lebenshermeneutischen Anerkennung des Unergründlichen und Unerwarteten und dem Einüben des gelassenen »Willens zum Nicht-Willen« (Heidegger) gibt es enge Zusammenhänge. In diesem Kontext wird verständlich, weshalb in Bollnows Hermeneutik die innere Verfassung des Menschen eine entscheidende Rolle für das Wirklichkeitsverständnis spielt. Es sind bestimmte Stimmungen und Grundhaltungen, die bestimmte Wirklichkeitsbereiche allererst erschließen. Die wirklichkeitserschließende Kraft von Stimmungen wird von der empirieorientierten Kontrollwissenschaft in beklagenswerter Weise vernachlässigt. Ganze Wirklichkeitsdimensionen werden auf diese Weise von der empirischen »Tatsachenwissenschaft« ausgegrenzt. Das Wahrheitsgeschehen als ein polarer Vorgang umgreift sowohl den sichtbar-meßbaren als auch den unsichtbar-unmeßbaren Wirklichkeitsbereich, von dem sich das Abendland im Unterschied zu Asien weitgehend abzunabeln versucht hat. Die seit Galilei weitverbreitete Auffassung, wirklich sei, was meßbar sei, ist in der Perspektive der Lebenshermeneutik eine verhängnisvolle Verkürzung. Das moderne Sicherheitsdenken kann sicherlich auch auf die Angst vor dem Unbekannten und ein damit verbundenes Lebensmißtrauen zurückgeführt werden. Auch die un stetigen und unkontrollierbaren Stimmungen können Zugänge zur außersubjektiven Wirklichkeit erschließen. Das bedeutet: Es gibt nicht nur *einen* wahren Zugang zur Wirklichkeit, sondern unterschiedliche Wirklichkeitszugänge müssen nebeneinander anerkannt werden. Auch diese Erkenntnis ist wichtig für eine pluralistische interkulturelle Hermeneutik. Zu beachten ist hier freilich, daß gewisse Stimmungen auch den

⁵³ Bollnow, Otto Friedrich: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/M., 1958, S. 182.

Zugang zu bestimmten Wirklichkeitsbereichen verschließen können. Neben die wirklichkeitserschließende kann so auch die wirklichkeitsverschließende Macht von Stimmungen treten. In einer von reiner Daseinsfreude geprägten Stimmungslage scheint dem Menschen die Welt weiter und bunter als in einer Befindlichkeit, in der Angst und Einsamkeit vorherrschen.

»In dem Glück eines ausgeruhten Erwachens etwa, in der Freude am Dasein überhaupt, liegt [...] Dankbarkeit als tragender Grund verborgen, und in ihr kommt das Gefühl zum leise anklingenden Bewußtsein, daß wir unser Leben überhaupt nicht aus eigener Kraft zu führen vermöchten, wenn nicht irgend ein Grund uns tragend entgegenkäme, wenn uns nicht in irgend einem letzten Sinn jede Erfüllung durch eine Gunst geschenkt würde. Darum kennt der Existentialist keine Dankbarkeit und kann von seinen Voraussetzungen her auch keine kennen, weder als konkrete Dankbarkeit zu einem einzelnen Menschen noch als die allgemeinere dankbare Gestimmtheit des Lebens überhaupt. Das ist die notwendige Folge seines Freiheitsbegriffs, der hier in einer radikalisierten Weise wiederholt, was uns zuvor schon im trotzigem Unabhängigkeitsverlangen des jugendlichen Menschen begegnet war. Er will, mit einer Formulierung Sartres, sich ganz allein zu dem machen, was er ist, und will dabei von niemand anderem abhängig sein.«⁵⁴

Gilt diese Beschreibung nicht auch in ähnlicher Weise für die Moderne überhaupt, die als jugendliche Emanzipationsbewegung eben von keiner außermenschlichen Kraft abhängig sein will? Ist aber nicht Religion in Orientierung an Schleiermacher und Rudolf Otto der Inbegriff des Gefühls der »schlechthinnigen Abhängigkeit« von einer übermenschlichen Kraft, die uns einerseits fasziniert und anzieht, andererseits aber auch Furcht einflößt und abstößt?

⁵⁴ Bollnow, Otto Friedrich: Neue Geborgenheit, a. a. O., S. 134 f.

Nach Bollnow wird der Zugang zu einer religiösen Wirklichkeitsdimension durch eine existenzialistische Grundhaltung systematisch verschlossen. Könnte es nicht sein, daß es im heutigen Kontext die alle Lebensbereiche dominierende ökonomistische Grundhaltung ist, die den Zugang zu einem religiösen Wirklichkeitsbereich systematisch verschließt oder doch zumindest erschwert? Die wirklichkeitsbestimmende Macht scheint heute das Geld und keine transzendente Macht (Gott, das Sein, das Heilige). In jedem Falle scheint eine Überwindung des menschlichen Eigenwillens eine Voraussetzung des natürlichen Seinsvertrauens zu sein. Es ist dies ein Zentralpunkt der Hermeneutik Bollnows, der mir deshalb von besonderer Wichtigkeit für eine interkulturelle Hermeneutik zu sein scheint, weil sich Bollnow hier den religiösen Denkformen Asiens besonders stark anzunähern scheint. Es ist die letztlich in der Mystik wurzelnde Gelassenheit, die Bollnow in seiner Hermeneutik ungewöhnlicherweise zur Bedingung der reinen Wahrheit erklärt und die er gegen die nihilistischen Tendenzen des »Zeitalters des Mißtrauens« zur Geltung zu bringen versucht.

5. Die Gelassenheit als Bedingung der reinen Wahrheit

Bollnows Ausführungen zur Gelassenheit als Bedingung der reinen Wahrheit scheinen den Bereich strenger Wissenschaft zu transzendieren und in den Bereich zeitloser, kulturübergreifender Weisheit einzumünden. Der Tübinger Philosoph und Pädagoge erinnert in diesem »weisheitlichen« Kontext geradezu an einen religiösen »Meister des Weges«, und seine Überlegungen zur Gelassenheit sind ohne seine Offenheit für die mittelalterliche Mystik, insbesondere für Meister Eckhart, und die asiatische Geistigkeit, insbesondere für den Zen-Buddhismus, wohl nicht zu verstehen. Für eine interkulturelle Hermeneutik sind diese, in den Bereich einer Einheitsmystik weisenden Überlegungen sicherlich der Höhepunkt der Lebenshermeneutik Bollnows, und genau hier

zeigt sich auch wieder eine zentrale Übereinstimmung zwischen Bollnow und Mensching. Bei beiden Hermeneutikern ist der Einfluß einer die Kulturgrenzen transzendierenden und nicht auf die Immanenz des Menschlichen reduzierbaren Einheitsmystik unverkennbar. Gerade Bollnows relativ knappe Ausführungen zur Gelassenheit unterstreichen meine These, daß seine Lebenshermeneutik in nuce in einem religiösen Bewußtsein wurzelt, genauer: in einer Einheitsmystik, in der alle innerweltlichen Gegensätze überwunden sind. Während im Vorhergehenden die Notwendigkeit von Kritik und Vertrauen, von »Wille zum Zweifel« und »Wille zum Horchen«, von schmerzhafter und tröstlicher Wahrheit, von Ordnung und Chaos, kurz: vom Doppelgesicht der in sich zerrissenen Wahrheit herausgearbeitet wurde, scheinen nun im Bereich der Gelassenheit all diese Gegensätze überwunden zu sein. Es sei aber an dieser Stelle angemerkt, daß Bollnows Lebenshermeneutik, je nach Kontext, mehrdeutig interpretierbar ist. So behauptet er verschiedentlich, daß das uns beunruhigende »Doppelgesicht der Wahrheit« »ausgehalten« werden muß, während er im Kontext der Gelassenheit dann doch so etwas wie eine »letzte«, übergegensätzliche Einheit andeutet, in der jede Spaltung und jede Disharmonie aufgehoben wird. Bollnow schreckt aber grundsätzlich vor verfestigenden Ontologisierungstendenzen zurück. Das Leben ist in seiner Hermeneutik kein einheitsstiftendes metaphysisches Ur-Prinzip, das sich verzwecklichen läßt, und doch ist es ein Grundwort mit religiösen Anklängen.⁵⁵ Als »werdendes Ewiges« reißt es

⁵⁵ Im interkulturellen Kontext ist es interessant, daß der Begriff »Leben« ein zentraler Begriff des afrikanischen Religionsverständnisses ist: »Das Leben stellt den zentralen Begriff dar, in dessen Horizont ein Religionsverständnis im Sinne jener wichtigsten Eckpfeiler einer jeden Religion (=Gottes- oder Transzendenzbezug, Menschen- und Weltbild, ethische Maßstäbe usw.)

immer wieder von neuem alle Barrikaden ein, in die der endliche Verstand es einzusperren versucht. Da Bollnow als Antimetaphysiker im Hinblick auf die letzten Fragen kein festgefügt, in sich geschlossenes System entwickelt hat, müssen wir uns mit den wenigen Andeutungen begnügen, die sich zu dieser für eine interkulturelle Hermeneutik zentralen Grundfrage verstreut in seinem Lebenswerk finden. Diese Andeutungen sind nicht immer widerspruchsfrei und weisen in verschiedene Richtungen. Dies ist der Grund dafür, daß ich um der interkulturellen Relevanz willen im folgenden zuweilen über das bei Bollnow nur knapp Angedeutete in eigener Verantwortung hinausgehen muß, um zeigen zu können, wie ergiebig die vorsichtigen Überlegungen Bollnows für die interkulturelle Diskussion sein können. Letztlich führt Bollnow uns mit seinen religiösen Überlegungen zur Gelassenheit in einen Bereich, in dem das ehrfürchtige Schweigen angesichts des Heiligen alle Worte und alle Antworten verstummen läßt. Dieser Vorrang des Schweigens erinnert wiederum an die asiatische Geistigkeit, aber auch an die abendländische Tradition einer negativen Theologie.⁵⁶ Bollnow paßt seine Sprechweise kontextuell dem jeweils zu untersuchenden Phänomen an und beschränkt sich bewußt darauf, ein Letztes nur noch anzudeuten, »wo die Ehrfurcht die Zudringlichkeit eines direkten Wortes verbietet.«⁵⁷

mit Blick auf das traditionelle Afrika artikuliert werden kann.« So Ozankom, Claude: Das Religionsverständnis in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften. In: ZMR 2/89(2005), 121-130, hier: 123.

⁵⁶ Vgl. Panikkar, Raimondo: Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. München, 1992. Zwischen Panikkars und Bollnows Hermeneutik gibt es, wie oben erwähnt, viele Übereinstimmungen. Allerdings wagt sich Panikkar viel weiter in den Bereich der Spekulation vor.

⁵⁷ BiG, S. 35

Könnten nicht eine Theologie, die zuviel über die »letzten Dinge« behauptet, und eine Religionswissenschaft, die zu wenig über sie zu sagen wagt, in dieser Frage von Bollnows Ehrfurchtshermeneutik lernen? Gilt dies nicht auch für eine interkulturelle Hermeneutik, die allzu ehrfurchtslos mit den »Tabus« und »Geheimnissen« fremder Völker und Kulturen umgehen zu dürfen glaubt?

Liegt es nicht im Trend unserer Zeit, daß die Menschen häufig zu ehrfurchtslos und selbstgewiß über Gott und die »letzten Dinge« sprechen? Sind nicht »Gottesfurcht« und »numinose Scheu« geradezu zu Fremdkörpern in der eindimensionalen Moderne geworden, in der sich die Menschen mehr vor sich selbst als vor Gott zu fürchten scheinen? Wie kann das Wort »Gott« vor weiterem Mißbrauch geschützt werden? Was ist dem modernen Menschen überhaupt noch »heilig« in einer Zeit, die keinerlei »Tabus« mehr zu kennen scheint? Könnte nicht das heute ebenfalls viel mißbrauchte Wort »Gelassenheit«, richtig verstanden, einen Ausweg aus der Krise der sich mehr und mehr in sich selbst versteifenden modernen Anthropozentrik ohne Transzendenzbezug weisen? Die die Vielheitswelt transzendierende übergegensätzliche Wahrheit kann, Bollnows Andeutungen zur Gelassenheit zufolge, vom Menschen erst dann erfahren werden, wenn er seinen Eigenwillen überwunden hat. Dies gilt für Mensch und Menschheit gleichermaßen. Mit dem von Bollnow verehrten Meister Eckhart *ist* bekanntlich gelassen, wer alles gelassen *hat*. Sucht man eine vereinfachte, knappe Formel für das Gemeinte, so kann gesagt werden, daß in der Gelassenheitshermeneutik das Lassen, mithin das Sein-Lassen an die Stelle des Wollens tritt. Ein lassendes Denken »überwindet« das fassende Denken und damit unseren Eigenwillen, der von den Dingen immer etwas will und daher nie zur Ruhe und zum inneren Frieden kommen kann. In der Gelassenheitshermeneutik gilt es also, jeden unverrückbar feststehenden Willensstand-

punkt »loszulassen«, um offen und frei zu werden für »echte« Erfahrungen, die mich auch mit Unvorhersehbarem und Außerplanmäßigem konfrontieren können. Deshalb gehören Mut und Vertrauen zu einer Gelassenheitshermeneutik, die Wagnischarakter besitzt, weil der sicherheitsbedürftige Eigenwille für höhere, edlere Ziele »geopfert« werden muß. Die Gelassenheit ist keine in der Subjektivität verschlossene Haltung, sondern sie eröffnet allererst den Zugang zu außersubjektiven Wirklichkeitsdimensionen. Bollnow erinnert an Jacobi, der die »stille Heiterkeit«, in der der Mensch ganz in sich selber ruht (nicht im eigenwilligen Ego, W. G.), als den »Gesichtskreis des Wahren« bezeichnet hat. »Alles legt sich, wie von selbst, auseinander und wieder zurecht.«⁵⁸ In dieser wahrheitserschließenden Verfassung scheinen die Bedürfnisse und das Wollen des Menschen ausgeschaltet und die übergegensätzliche, tiefere Wahrheit wird erfahrbar. Es geht also in der Gelassenheit um ein tieferes Verstehen, in dem die den Sachbezug trübende, zufällige, egobedingte Subjektivität zurückgelassen wird. Es handelt sich um das Erreichen einer anderen, höheren Bewußtseinsstufe, die einen Wandel innerhalb der Subjektivität vom Wollen zum Lassen voraussetzt. Hier zeigt sich dann auch der Zusammenhang zwischen Gelassenheit und Ethik, denn die Erfassung der ungetrübten, vom Eigenwillen des Menschen unverfälschten Wahrheit ist abhängig von sittlichen Voraussetzungen. Die *Erfassung* der reinen Wahrheit setzt eine entsprechend gelassene seelische *Verfassung*, wenn man so will, den entsprechenden inneren Frieden des Menschen, voraus.

Während der Mensch seinen flüchtigen Stimmungen ausgeliefert bleibt, ist er für die Ausbildung einer beständigen inneren Haltung selbst verantwortlich. Es ist aber unmöglich, die Gelassenheit in »einmaliger Anstrengung als dau-

⁵⁸ Zit. nach DW, S. 86.

erden Besitz« zu erreichen. Sie muß vielmehr ständig neu »geübt« werden. Und die unabdingbare Voraussetzung ist eben die »Überwindung des Eigenwillens«, die gar nicht so einfach, sondern eine schwierige sittliche Aufgabe ist: »Die Überwindung des Eigenwillens, die wir als Voraussetzung der Erfassung des Eigenwesens der Dinge erkannt hatten, ist eine sittliche Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, und nur insofern er diese erfüllt, hat er die Voraussetzung zur Erkenntnis der Wahrheit aus eigener Kraft geschaffen.«⁵⁹

Bollnow ist der Ansicht, daß in der ausgezeichneten seelischen Verfassung der Gelassenheit eine besondere »Fähigkeit des Verstehens« ausgebildet werden kann, die, weil der Mensch weder durch Unruhe noch durch ichbezogenes Wollen gestört wird, in einem besonderen Maße zu einem sachangemessenen und vorurteilsfreien Erkennen der Dinge geeignet ist. Es ist eine im abendländischen Kontext eher ungewöhnliche Wendung, wenn Bollnow die besonders sachgerechte Erkenntnis der Wahrheit einer ausgezeichneten seelischen Verfassung zubilligt, die eben nicht der selbstverständliche Normalzustand ist, sondern die allererst geübt werden muß. Natürlich geht es Bollnow in diesem Kontext wieder um die personrelative existentielle Lebenswahrheit, um die sittliche Reife des Einzelsubjekts, und nicht um die problemlos intersubjektiv verallgemeinerbare intellektuelle Erkenntniswahrheit. Wichtig ist hier, daß der Mensch als das widersprüchliche und unergründliche, mitunter sogar abgründige Wesen im Unterschied zur rein naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise eben nicht ausgeklammert wird. Wenn also von der Gelassenheit als Bedingung der reinen Wahrheit die Rede ist, dann ist eine Wahrheit gemeint, bei der es auf den Bewußtseinszustand des erkennenden und erlebenden Subjekts ankommt. Im Hinblick auf den notwendigen Bewußtseinswandel, der

⁵⁹ DW, S 87.

durch den entsprechenden »Geist des Übens« erreicht werden kann, scheint Bollnow von der buddhistischen Geistigkeit nicht unerheblich beeinflusst worden zu sein.⁶⁰

Eher ungewöhnlich für das eher konstruktiv ausgerichtete moderne Bewußtsein ist Bollnows These vom »Stimmungscharakter der theoretischen Haltung«. Die reine Theorie ist nicht stimmungsunabhängig, sondern der Zustand der Gelassenheit ist eine ruhige und gleichmäßige seelische Verfassung innerhalb des Gestimmtseins. Dieser Auffassung Bollnows liegt erkennbar nicht der verengte, auf praktische Verwertbarkeit zielende moderne Theoriebegriff zugrunde. Der Mensch nimmt die Phänomene eben nicht so wahr, wie sie sich von ihnen selbst her zeigen, sondern immer schon im Horizont eines bestimmten Vorverständnisses, weshalb erst ein mühsamer Reinigungs- und Reifungsprozeß im Menschen selbst notwendig ist, um zu erreichen, daß die Phänomene ungetrübt von unseren Bedürfnissen von ihnen selbst her in Erscheinung treten können, daß sie sich, religiös gesprochen, uns »offenbaren« können. Die Durchführung dieses Reinigungsprozesses ist die Aufgabe der Phänomenologie, die nach Heidegger bekanntlich bestrebt ist, »das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selber her sehen (zu) lassen.«⁶¹ Es ist interessant, daß sich Bollnow, um die Bedeutung der Gelassenheit für die Wahrheitsfrage zu unterstreichen, auf den späten Heidegger bezieht, für den die Gelassenheit ebenfalls zu einem Grundwort geworden ist, so daß in diesem Punkt sogar von einer Annäherung der Positionen Bollnows und Heideggers gesprochen werden kann. Bollnow zitiert Heidegger zustimmend: »Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das

⁶⁰ Vgl. Bollnow, Otto Friedrich: Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Freiburg, 1978.

⁶¹ Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen, ¹⁴1977, S. 34.

Geheimnis [...] gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.«⁶²

Auch wenn er dieses Wort nicht verwendet, so scheint hier auch beim späten Heidegger der Gedanke einer »tiefen Geborgenheit« inmitten der technischen Welt anzuklingen. Während aber Heidegger die Gelassenheit sofort auf die ihr wenig förderliche Welt der Technik bezieht, sieht Bollnow in seiner Analyse der Gelassenheit von einer vergleichbar scharfen Technikkritik ab. Während Heidegger und Ernst Jünger, ungeachtet ihrer Offenheit für das Geheimnis und das »Wunderbare«⁶³ in unterschiedlicher Weise eine sehr grundsätzlich ansetzende Kritik an der »totalen Mobilmachung« in der technisch-ökonomisch geprägten Moderne wagen, ist Bollnow in seiner Kritik vergleichsweise zurückhaltend, weil er immer auch die positive Seite des technischen Weltveränderungsstrebens zu würdigen versucht.

Eine wirklich tiefgreifende, grundsätzliche Analyse der die »Heiligkeit des Lebens« immer stärker verletzenden technischen Welt findet sich seltsamerweise in Bollnows Lebenshermeneutik nicht. Hier liegt ohne Zweifel ein Schwachpunkt seiner »bürgerlichen« Hermeneutik, denn es fehlt in ihr der objektive Gegenpol der subjektiven Gelassenheit, die

⁶² Zit. nach: DW, S. 88.

⁶³ Zu Ernst Jüngers Offenheit für das Wunderbare vgl. Gantke, Wolfgang, »Die Welt ist wunderbar im Ganzen«. Literatur und Religion am Beispiel Ernst Jüngers. In: ZRGG 52,2 (2000), 126-140. Bollnow bezieht sich in verschiedenen Kontexten auf Ernst Jünger und rückt ihn einerseits in die Nähe des Existentialismus und andererseits in die Nähe eines Geborgenheitsdenkers. Als frühen Kritiker der »totalen Mobilmachung«, also jener Programmatik, die heute gerne als Globalisierung bezeichnet wird, nimmt Bollnow diesen großen Deuter der Moderne kaum wahr.

gegen den unaufhaltsamen systembedingten Beschleunigungs-, Funktionalisierungs- und Globalisierungsdruck, der heute weltweit alle Lebensbereiche erfaßt, wenig nur auszurichten vermag. Ungeachtet ihrer Hochschätzung einer vernehmend-gelassenen Grundhaltung, die der Gefahr ruhig ins Auge blickt, haben Heidegger und Jünger die grundsätzliche Gefährdung der humanen Substanz durch einen ungebremsten technischen Fortschritt, der sich längst in einen das Überleben der Menschheit gefährdenden »Fortriß« verwandelt hat und der durch einen Bewußtseinswandel der Einzelsubjekte allein nicht aufzuhalten ist, sehr viel deutlicher wahrgenommen als Bollnow, dessen Ausführungen zur Gelassenheit und Geborgenheit zuweilen völlig losgelöst vom Kontext unserer technisch-ökonomischen Welt erscheinen. In diesem für eine interkulturelle Hermeneutik zentralen Punkt ist Bollnows Ansatz, in der die Gelassenheit nicht sofort zu den Sach- und Systemzwängen der globalisierten technisch-ökonomischen Welt in Beziehung gesetzt wird, wenig ergiebig. Von Luhmanns tendenziell funktionalistischem Ansatz aus betrachtet muß Bollnows Gelassenheitshermeneutik, in der dem Einzelsubjekt immer noch eine zentrale Rolle zugebilligt wird, ausgesprochen »alteuropäisch« und romantisch wirken. Vielleicht liegt die Wahrheit irgendwo in der Mitte zwischen den Einseitigkeiten Luhmanns und Bollnows.⁶⁴ Die Sprach- und Denkwelten beider Denker liegen denkbar weit auseinander. Bollnows Lebenshermeneutik hätte aber sicherlich durch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der ihm fremden Denkwelt Luhmanns und anderer Funktionalisten etwas an Profil und

⁶⁴ Zu einer weitausholenden, grundsätzlichen und m. E. treffenden Kritik an den Einseitigkeiten des Funktionalismus und insbesondere Luhmanns vgl. Homann, Heinz-Theo: Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung. Paderborn u. a., 1997.

Zeitangemessenheit gewinnen können. Natürlich gilt auch das Umgekehrte: auch der sehr abstrakt-lebensfern argumentierende Luhmann hätte sicherlich von Bollnows Lebenshermeneutik lernen können. Das Beispiel Luhmanns zeigt, daß es heute sehr unterschiedliche Denkkulturen gibt, die kaum miteinander in Beziehung gesetzt werden können, auch wenn für Luhmann und Bollnow das Wort »Vertrauen« gleichermaßen wichtig ist. Es erhebt sich in diesem Kontext die grundsätzliche Frage, welchen Einfluß der einzelne Mensch in der technischen Welt überhaupt noch auszuüben vermag. Wie frei ist der moderne Mensch? Setzt man den Freiheits- und Verantwortungsspielraum des einzelnen mündigen Bürgers sehr hoch an, wie dies idealerweise in einer freiheitlichen Demokratie der Fall sein sollte, dann gewinnen die tendenziell optimistischen Analysen Bollnows an Überzeugungskraft. Eine ausgesprochen problemorientierte, eher pessimistische Auseinandersetzung mit dem Thema »Technik und Gelassenheit« leistet der an Heidegger anknüpfende Wolfgang Schirmacher.⁶⁵ Schirmachers Analysen zur Gelassenheit besitzen jene zeitkritische Schärfe, die man in Bollnows eher »idealistischen« Ausführungen zuweilen vermißt. Allerdings tendiert Bollnow, wie erwähnt, grundsätzlich zu einer eher vorsichtigen und behutsamen Ausdrucksweise. Seine Kritik an der technischen Welt erfolgt eher indirekt, zuweilen sogar über den Umweg der Anlehnung an die traditionelle asiatische Geistigkeit. So ist Bollnows Buch »Vom Geist des Übens« stark vom Geist des japanischen Buddhismus geprägt und erinnert zuweilen an Karlfried Graf Dürckheim, den er in diesem Buch zustimmend zitiert und der in seinen stark vom Zen-Buddhismus geleiteten Analysen ebenfalls beim einzelnen Menschen ansetzt, der einen »doppelten Ursprung« besitzt und der

⁶⁵ Schirmacher, Wolfgang: Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger, 1983.

nicht nur »von dieser Welt« ist.⁶⁶ Im Unterschied zu Bollnows eher »diesseitsorientiertem«, antimetaphysisch gefaßtem Lebensbegriff transzendiert Graf Dürckheim den immanenten Lebensbereich und betont stärker die auch in der unendlichkeitsvergessenen Moderne weiterhin mögliche Durchlässigkeit und »Transparenz für Transzendenz«. Auch für Bollnow gibt es jederzeit die Möglichkeit eines Durchbruches zu einer zeitlosen, heileren Sphäre. Zuweilen mag es so scheinen, als habe sich Bollnow im Bereich der Stimmungen doch einen Raum der Zeitlosigkeit und des Ewigkeitsbewußtseins bewahrt. Im Zustand der Gelassenheit scheint jedenfalls die Tendenz zur radikalen Vergeschichtlichung überwunden. Die zeitenthobene Sphäre, in der sich der Mensch nicht mehr durch die reißende Zeit bedroht fühlt und vom »Bewußtsein der Ewigkeit« erfüllt ist, liegt in Bollnows Hermeneutik jenseits der rationalen Sphäre in einem Bereich, der nur den Stimmungen zugänglich ist. Im »dionysischen Rausch« verwandelt sich das Zeitbewußtsein, und es gilt, gegenüber den sich aus dem flüchtigen, kurzfristigen Überschwang des Rausches ergebenden Trübungen eine Haltung größerer zeitlicher Beständigkeit zu entwickeln, die dann eine »ruhige Klarheit des Auffassens« ermöglicht. Bollnow spricht in diesem Zusammenhang von der »Offenbarungskraft des Rausches«. Es gilt, diese Rauscherfahrungen ernst zu nehmen, »denn der Rausch erfüllt alle Eigenschaften der Stimmungen und ist von den übrigen Stimmungen nur durch eine besondere Heftigkeit und, dementsprechend, durch eine geringere zeitliche Dauer unterschieden.«⁶⁷ Im »dionysischen Rausch« feiert nach Nietzsche »die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur [...]

⁶⁶ Dürckheim, Karlfried Graf: Vom doppelten Ursprung des Menschen. Freiburg/Br. 1978. Ders.: Der Ruf nach dem Meister. München, 1983.

⁶⁷ DW, S. 83.

wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohn, dem Menschen.«⁶⁸ Es sind also oft indirekte, dichterische Formen des Sagens, die Bollnow unter Zuhilfenahme zahlreicher Dichter und Denker dazu verwendet, eine Kritik an den Einseitigkeiten einer »maßlos« gewordenen Moderne, die auch die Natur ihrem Beherrschungswillen zu unterwerfen versucht, zu formulieren.⁶⁹ In dieser Perspektive sollte das modernitätskritische Potential der Lebenshermeneutik Bollnows, der sich nicht scheut, sogar die den Durchbruch zur Zeitlosigkeit ermöglichenden Rauschzustände in seiner anthropologischen Betrachtungsweise zu berücksichtigen, nicht unterschätzt werden. Was im Rausch nur kurzfristig möglich ist, kann in einer gelassenen Grundhaltung, die in und von der Welt nichts mehr will, auch längerfristig verwirklicht werden: das Ewigkeits- und Unendlichkeitsbewußtsein im Endlichen. In interkultureller Perspektive ist interessant, daß dieser Gedanke an die bereits im Leben Erlösten, die der Hinduismus und der Buddhismus kennen, erinnert. Ein Durchbruch zur Ewigkeit ist bereits in dieser Welt möglich. Im Rauschzustand kann sich die Welt dem Menschen »offenbaren«, weil er sie nicht mehr zu beherrschen versucht. Mit dem »überquellenden« Glück, das dem Menschen in entrückten Zuständen und Ekstasen geschenkt wird, ist eine befreiende Verwandlung des Zeitbewußtseins verbunden. Der Mensch geht gleichsam zeit- und selbstlos in der Welt, im Spiel, im Tanz, im Kult, im Ritual auf, fühlt

⁶⁸ DW, S. 83 f.

⁶⁹ Zu einer »gemäßigten« Kritik an unserer »maßlos« gewordenen Zeit vgl. Bollnow, Otto Friedrich: Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze, 1962 und Bollnows Stellungnahmen in: Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt. Philosophisch-pädagogisches Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Otto Friedrich Bollnow, hrsg. von Johannes Schwartländer. Tübingen, 1984.

sich vereint mit ihr und berührt auf diese Weise die Ewigkeit. Alles Glück, alle Seligkeit, alle Lust will Ewigkeit, aber diese, den entfremdeten Menschen mit der Welt versöhnenden Bewußtseinszustände sind leider immer nur von kurzer Dauer. Daß es sie gibt, kann aber als Beweis dafür betrachtet werden, daß der Mensch in der Zeit und in der Welt nicht ganz aufgeht. Die Sehnsucht nach dem Ursprung und der Unendlichkeit scheint unauslöschbar und Ekstase- und Meditationstechniken werden in allen Kulturen geübt, um eine solche beseligende Berührung mit dem Ewigen zu erreichen. In diesem religiösen Kontext weist Bollnow auf die sehr unterschiedlichen Zeugnisse hin, die darin übereinstimmen, »daß der Mensch, der sich in diesem Zustand im tiefsten verwandelt fühlt, zugleich imstande ist, die Dinge außer ihm in einer früher nicht geahnten Tiefe aufzufassen.«⁷⁰ Die Lebenswahrheit ist also gleichsam bewußtseinszustandsrelativ. Es gibt ausgezeichnete Stimmungen wie die stille und ungetrübte Heiterkeit, die in größerer Beständigkeit eine ruhige Klarheit des Auffassens erlauben. Der von Ideologiekritikern geschmähte, rational nicht begründbare Lebensoptimismus Bollnows ist vermutlich auf solche beglückenden Lebenserfahrungen zurückzuführen. Nach Hans-Martin Schweitzer läßt sich Bollnows hermeneutische Philosophie in dem von Bollnow gerne zitierten Satz Goethes wiederfinden: »Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.«⁷¹ Schweitzer

⁷⁰ DW, S. 84.

⁷¹ Vgl. Schweitzer, Hans Martin:: »wie es auch sei, das Leben, es ist gut«. Hermeneutische Philosophie angesichts der Übel der Welt und ihrer Leiden. In: Kümmel, Friedrich (Hrsg.): O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik. Freiburg, 1997, S. 339-381. Schweitzer geht in diesem lesenswerten Beitrag auch auf das Theodizee-Problem ein. Wie ist ein solcher Optimismus angesichts der Übel der Welt überhaupt möglich? Diese Frage stellt sich in ähnlicher Weise für das Lebenswerk Ernst Jüngers, das trotz aller schrecklichen Grenz- und Leidenserfahrungen in

weist aber auch darauf hin, daß das Ja-Sagen-Können zum Leben in der bürgerlich-modernen Welt auch für den späten Bollnow immer deutlicher an Grenzen stößt. Insbesondere die ökologische Krise hat den späten Bollnow sehr beunruhigt, weshalb er die hermeneutische »Naturvergessenheit« durch die Thematisierung des Verhältnisses von Mensch und Natur zu überwinden versuchte, freilich wiederum in typisch geisteswissenschaftlicher Weise.⁷²

Hier erhebt sich die Frage, ob die traditionelle geisteswissenschaftlich-anthropozentrische Betrachtungsweise heute wirklich ausreicht, um die Natur, und damit den Menschen zu retten. Die auf Dilthey zurückführbare Lebenshermeneutik vernachlässigt die außermenschliche Natur und Bollnows später Versuch, seinen Ansatz so zu erweitern, daß auch die Natur miteinbezogen wird, wirkt eher hilflos, weil hier doch wieder das Angespochenwerden *des Menschen* durch die außermenschliche Natur in das Zentrum der Betrachtung rückt. So scheint die Lebenshermeneutik im Hinblick auf die Ökologiefrage den Zirkel einer anthropozentrischen Betrachtungsweise nicht wirklich durchbrechen zu können. Freilich kann grundsätzlich gefragt werden, ob die vorgeblich bio- und physiozentrischen Ansätze nicht letztlich doch an eine unvermeidbare Anthroporelativität zurückgebunden bleiben. Wie dem auch sei, nach Bollnow steht der Mensch nur in der richtig verstandenen Haltung der Gelassenheit einer von unseren Bedürfnissen unverzerr-

die Formel »Die Welt ist wunderbar im Ganzen« gefaßt werden kann. Vgl. Gantke, Wolfgang: »Die Welt ist wunderbar im Ganzen«. Literatur und Religion am Beispiel Ernst Jüngers, a.a.O. (Anm. 63).

⁷² Bollnow, Otto Friedrich: Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem. In: R. Brinkmann (Hrsg.): Natur in den Geisteswissenschaften I. Blaubeurer Symposion vom 23. bis 26. 9. 1967. Tübingen 1988.

ten Natur gegenüber. Eine gelassene Grundhaltung ist also die Voraussetzung für das ideale Gespräch mit der Natur. Das Gespräch ist grundsätzlich der Ort der Wahrheit und diese Einsicht gilt sowohl für das Gespräch mit der uns fremd gewordenen Natur als auch für das Gespräch mit anderen Kulturen. »Erst wenn der natürliche Eigenwille im Menschen schweigt und er die andern nicht mehr zu beherrschen versucht, ist er imstande, unbefangen und aufnahmebereit auf das zu hören, was sie zu sagen haben.«⁷³ Die Bedeutung des unvermeidbaren Gesprächs mit der Natur, das der moderne Mensch früher oder später führen muß, wenn er überleben will, hat der späte Bollnow durchaus erkannt. Im ökologischen Kontext gilt es, endlich die »humanegoistische Anthropozentrik« (K. M. Meyer-Abich), mithin den menschlichen Eigenwillen, um des Überlebens zukünftiger Generationen willen zu überwinden.⁷⁴ Auf eine knappe Formel gebracht gilt es, das monologisch – machtförmige durch ein dialogisch – liebesförmiges Denken, wenn schon nicht abzulösen, so doch wenigstens zu ergänzen. Nur so ist ein neues, überlebensnotwendiges, »gelasseneres« Verhältnis des Menschen zur Natur zu verwirklichen. Dies gilt in ähnlicher Weise für das Verständnis und den Umgang mit fremden Kulturen. Auch hier gilt es im Zeitalter des »Kampfes der Kulturen« (S. Huntington) ein gelasseneres, dialogisches Verhältnis zum Fremden einzuüben, das bereit ist, den Anderen in seiner Andersheit sein zu lassen und anzuerkennen. Der Dialog der Kulturen erfordert also ebenfalls die Überwindung des Eigenwillens

⁷³ Ebd., S. 85.

⁷⁴ Vgl. zum ökologischen Kontext: Meyer-Abich, Klaus-Michael: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München/Wien, 1984; im interkulturellen Kontext: Kessler, Hans (Hrsg.): Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen. Darmstadt, 1996.

und somit sittliche Anstrengungen und zwar auf beiden Seiten, denn dieser Dialog darf keine Einbahnstraße sein. Die interkulturelle Hermeneutik ist also nicht nur eine intellektuelle Angelegenheit, sondern auch eine sittliche Aufgabe. Die Wahrheit ereignet sich im Gespräch. Monologische Wahrheitsansprüche müssen das Ganze verfehlen und können daher immer nur Teilwahrheiten ausdrücken.

Diese teilweise über Bollnows Lebenshermeneutik hinausführenden Überlegungen beweisen die ethische und lebenspraktische Relevanz der in der Moderne so selten gewordenen Tugend der Gelassenheit, die nach Hesse eine »Tugend der Heiligen und der Ritter« ist. Für die Religionswissenschaft und eine interkulturelle Hermeneutik ist natürlich von besonderem Interesse, daß sich der Mensch in der Haltung der Gelassenheit der Wirklichkeit in einer Weise öffnet, die eine »Offenbarung« der Dinge von ihrem eigenen Wesen her erlaubt. Ist hier die Grenze zur Ontologie nicht doch schon überschritten? Wir bewegen uns hier jedenfalls wieder dicht an der Grenze zum religiösen Bewußtsein, denn die »Hierophanien«, von denen der Religionswissenschaftler Eliade spricht, den Bollnow nicht nur zustimmend zitiert, wird man sich in ähnlicher Weise vorstellen können.⁷⁵ Eliades Auffassung einer »zeitlos gleichen ungeschichtlichen Bedeutung der Symbole« weist Bollnow entschieden zurück, weil er auch die in die unergründliche Tiefendimension der Wirklichkeit weisenden Symbole geschichtlich denkt. Die in der interkulturellen Diskussion populäre These von der Ungeschichtlichkeit des Mythos und des Heiligen ist also von der Lebenshermeneutik her zurückzuweisen. In

⁷⁵ Zu den Hierophanien vgl. Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M., 1984, S. 23 ff. Zur Kritik Bollnows an Eliades ungeschichtlichem Symbolverstehen vgl. Gantke, Wolfgang: Religion, Wissenschaft und Leben, a.a.O., S. 314 ff.

diesem Kontext findet sich bei Bollnow eine seiner seltenen spekulativen Ideen: die Idee eines »ewigen Werdenden«, die sich zwangsläufig aus seiner Lebenshermeneutik ergibt. Bollnow bestreitet nicht, daß es ein zeitloses Ewiges gibt, aber dieses Ewige enthüllt sich dem Menschen immer nur in der Geschichte: »Und wenn wir auch als die entscheidende Funktion des Symbols hervorheben, daß es hinter der Oberfläche der profanen Welt ein Ewiges als dessen tieferen Grund sehen läßt, so enthüllt sich dieses Ewige doch nur in der Geschichte in immer neuer Tiefe, ja ich möchte sagen, es ist selbst als eine Tiefendimension in die Geschichte einbezogen. Wir kommen nicht um die paradoxe Formulierung herum, von einem werdenden Ewigen zu sprechen. Aber diese Formulierung ist gar nicht so paradox, wie es zunächst erscheint, denn das in der Geschichte Geschaffene geht in den übergeschichtlichen Bestand ein.«⁷⁶

Es ist dies wieder ein für die interkulturelle Hermeneutik entscheidender »antiplatonischer« Schlüsselsatz Bollnows, denn die Wahrheit des Heiligen darf nicht sofort mit der Wahrheit des unbeweglichen Ewigen identifiziert werden. Im beweglichen Denkrahmen der Lebenshermeneutik kann es prinzipiell keine »ewigen Wahrheiten« geben und dies gilt für den Mythos ebenso wie für die Rationalität.

Bollnows Ansatz impliziert die Geschichtlichkeit des Heiligen. Das Heilige kann sich dem Menschen, auch wenn dieser sich in einem gelassenen Zustand einer von keiner Unruhe getrüben Heiterkeit befindet, nur *in der Geschichte* enthüllen. Die Tiefendimension der Wirklichkeit bleibt in die Geschichte einbezogen. Es gibt nichts, was diesem umfassenden Vergeschichtlichungsprozeß entzogen bleibt. Auch die Erde, die Natur, das Universum, auch das (oder der) Ewige hat eine Geschichte. An dieser Stelle mündet die

⁷⁶ Bollnow, Otto Friedrich: Studien zur Hermeneutik. Bd. I Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Freiburg, 1982, S. 331.

Lebenshermeneutik doch in einen Bereich spekulativen Denkens, aber der Gedanke eines werdenden Ewigen hat eine lange lebensphilosophische Tradition und ist mit einer nicht-naturalistischen Evolutionstheorie durchaus vereinbar. Auch für Goethe, auf den sich Bollnow gerne beruft, wirkt die Gottheit im Lebendigen und im sich Verwandeln- den und nicht im Toten und Erstarren. Der Gedanke, das alles, was ist, (für den Menschen) in der Geschichte ist, sollte auch von einer interkulturellen Hermeneutik ernst genommen werden. Dies hat natürlich Auswirkungen auf das Wahrheitsverständnis, denn der Ausgang von »ewigen Wahrheiten« wird dadurch geradezu verunmöglicht. Nur im Zustand der Gelassenheit kann der Mensch zumindest kurzfristig ein Ewigkeitsbewußtsein erfahren, aber die Lebenshermeneutik muß der Versuchung widerstehen, dieses zu einer rationalen unbewegten Identität zu verfestigen. Für die Religionswissenschaft ist interessant, daß es auch zu einem Widerfahrnis im Sinne eines plötzlichen Einbruchs des Heiligen in die profane Welt kommen kann. Der Mensch kann auch unfreiwillig mit der Erfahrung des Heiligen konfrontiert werden, so daß die Öffnung für die religiöse Sphäre gleichsam erzwungen wird. Wenn Eliade den Kern der Religion in einer Sphäre der Zeitlosigkeit ansiedelt und aus den religionsgeschichtlichen Fakten eine »archaische Ontologie« zu konstruieren versucht, so liegt in dieser geschichtsfeindlichen Tendenz die entscheidende Differenz zu Bollnow, der trotz des Zugestehens der Möglichkeit eines stimmungsbedingten Durchbruches zur Ewigkeit nicht mehr hinter die Erkenntnisse des modernen historischen Bewußtseins zurückfällt.

Bollnow nimmt also die Zeit und die Geschichte als nur begrenzt vom Menschen beherrschbare Größen ernst. Die

Gelassenheit muß sich daher gerade auch im Verhältnis zur Zeit bewähren.⁷⁷

In dieser Perspektive bedeutet Gelassenheit die »Einfügung in ein umfassendes Geschehen« und die rechte »Einfügung in die Zeit«. Der ungeduldig in die Zukunft Vorwärtsdrängende muß zwangsläufig in einen Konflikt mit der Zeit geraten, der eine gelassene Grundhaltung verhindert. Gelassen dagegen ist, wer »im Einklang mit der Zeit lebt« und »sich durch nichts gedrängt fühlt, aber auch nicht selber drängt, sondern im Augenblick ruht und sich vom Fluß der Zeit vorwärts tragen läßt.«⁷⁸

Nicht die Zeit wird hier überwunden, sondern wieder nur der Eigenwille, der sich dem Fluß der Zeit entgegenstemmt. So hängt die Gelassenheit sehr eng zusammen mit der »inneren Freiheit« des Menschen: »Die wahre innere Freiheit besteht darin, sich, ohne sich vom Spiel der Umstände ablenken zu lassen, ruhig und stetig auf seine Aufgaben einzulassen, sein Werk bis zur höchsten ihm möglichen Vollkommenheit zu bringen und in gesammelter Anstrengung sein Können und seine Leistung immer weiter zu steigern. Innere Freiheit bedeutet also keineswegs ein Ausweichen vor den Schwierigkeiten des Lebens in eine weltlose Innerlichkeit, sie ist vielmehr die Bestimmung eines in der rechten Weise verantwortlich tätigen Lebens.«⁷⁹

Auch in diesem Zitat spricht Bollnow wieder wie ein taoistischer Weisheitslehrer. Es gilt, sich nicht von den oft schwierigen äußeren Umständen ablenken zu lassen, sondern die wesentlichen Aufgaben zu verrichten und auf dem

⁷⁷ Vgl. Bollnow, Otto Friedrich: Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg, 1972.

⁷⁸ Bollnow, Otto Friedrich: Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Freiburg, 1978, S. 78.

⁷⁹ Ebd., S. 79.

immer krisenhaft verlaufenden Lebensweg in rechter Weise möglichst ruhig und stetig voranzuschreiten. Das Bewußtsein der »Zweischichtigkeit des menschlichen Daseins« und damit auch eines »tieferen Grundes, von dem her alle Gefährdung des äußeren Daseins äußerlich bleibt«, mithin ein »religiöses Grundgefühl«, gehört daher zur Gelassenheit.⁸⁰

6. Ausblick

Es ist der Begriff der Gelassenheit, der Bollnows Lebenshermeneutik also wieder in die religiöse Sphäre einmünden läßt. Schon von seinem Ursprung her bei Meister Eckhart war die Gelassenheit ja ein religiöses Grundwort, und sie bleibt es auch in der modernen Interpretation von Bollnow. Ich habe zu zeigen versucht, daß Bollnows Grundworte Hoffnung, Vertrauen und Gelassenheit letztlich nur in einem im weitesten Sinne religiösen Denkraumen voll verstehbar sind. Könnten nicht diese drei Grundworte Bollnows das Fundament für eine interkulturelle Hermeneutik bilden, die es wagt, über den eurozentrischen Wissenschaftszentrismus hinauszugehen und an eine transrationale Weisheit anzuknüpfen, deren Spuren sich in allen Weltkulturen nachweisen läßt? Es geht hier um die Besinnung auf das Wesentliche. In Bollnows Hermeneutik finden sich bedenkenswerte Antwortversuche auf die Frage: Was ist gut für eine verantwortlich zu gestaltende Zukunft und ein gelingendes, sinnvolles Leben des Menschen auf Erden? Der Maßstab für den Erfolg einer interkulturellen Hermeneutik und Ethik kann nur die Zustimmung von Vertretern fremder Kulturen sein. So will ich meine Überlegungen zur interkulturellen Relevanz der Hermeneutik nicht mit einer Behauptung, sondern mit einer Frage beenden: Ist es denkbar, daß auch Vertreter fremder Kulturen den hier dargeleg-

⁸⁰ Vgl. Bollnow, Otto Friedrich: *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt/M., 1958, S. 120 ff.

ten lebensphilosophischen Überlegungen Bollnows zur Hoffnung, zum Vertrauen und zur Gelassenheit als Grundlage einer interkulturellen Hermeneutik zustimmen können?

Der Autor und das Buch

Wolfgang Gantke, geboren 1951, ist Professor für Religionswissenschaft und Religionstheologie an der Johann-Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Interkulturelle Hermeneutik, Religionsphänomenologie, Neo-Hinduismus, neue religiöse Bewegungen, Theologie der Religionen.

Was können die Religionswissenschaft und die interkulturelle Philosophie von Otto Friedrich Bollnow lernen? Auf diese Frage will die vorliegende Studie eine Antwort geben. Im allgemeinen Teil werden zunächst die Grundzüge der Hermeneutik Bollnows unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Frage behandelt. Im speziellen Teil wird sodann kurz auf die verschiedenen Stationen seines wissenschaftlichen Werdeganges eingegangen. Anschließend wird die Bedeutung der asiatischen Geistigkeit, der Kritik, des Vertrauens und der Gelassenheit für seine Hermeneutik in Einzelanalysen untersucht. Alle Überlegungsdurchgänge verbindet die Frage nach der interkulturellen Relevanz. Diese zeigt sich u. a. darin, daß Bollnow durch seine starke Berücksichtigung der wirklichkeitserschließenden Kraft von Stimmungen dazu beigetragen hat, ein einseitig rationalistisches Welt- und Religionsverständnis, das sich nicht problemlos auf fremde Kulturen übertragen läßt, zu überwinden. Das für die interkulturelle Diskussion so wichtige Problem des Verhältnisses von Begriff und Leben durchzieht das Lebenswerk Bollnows. In seinem ausgesprochen komplizierten Ansatz durchdringen sich hermeneutische, phänomenologische, anthropologische, existenz-, lebens- und sprachphilosophische, pragmatische, pädagogische und ethische Betrachtungsweisen in einer Weise, die diesen aufgrund seiner Weite und Offenheit als idealen Ausgangspunkt für

eine interkulturelle Hermeneutik erscheinen läßt. In seiner Erkenntnisphilosophie hat Bollnow die Unmöglichkeit eines wert- und kulturneutralen ›archimedischen Punktes‹ in der Erkenntnis, mithin einer Zentralperspektive, aufgezeigt und auf diese Weise die Verabsolutierung jeder kulturzentrischen Betrachtungsweise zurückgewiesen.

