

authentic parabolic teachings have a striking resemblance to post-modern prophets such as Nietzsche, Heidegger, and Derrida. Jesus is the first and preeminent deconstructionist.

In the sixth and final chapter, F. attempts to move beyond the purely negative theological categories thus far established and, again, through the parables of Jesus, say something *positive*, albeit post-metaphysical, about God. The positive statements that F. makes of God center around the Pauline notion of *kenosis* – an idea that pointedly marks the paradoxical nature and reversal of expectations that constitutes the being of God. God is a »zero-logic,« who de-centers any binary parameter that would ignore its polar opposite. Such a »God« is at the heart of the existential, non-logic-centric truth of the Christian faith. Accordingly, 21st century Christians can and should orient themselves toward such a logic and the paradoxes that mete this zero-logic out in their daily lives, F. claims.

With this summary in mind, however, I would like to return to a problem that arises in the book. To speak generally, the pursuit of authenticity often entails a desire for freedom from the day's social-horizons to the degree that they are perceived to be detrimental to progress, worn-out by traditional and historical values. Presumably, therefore, these traditional values are negative in impact, covering over the core truth lying beneath them. A strange paradox, however, always arises in this pursuit of authenticity. The ideal often turns back on the one seeking it, for the one who claims to understand the authentic and unsullied truth of a matter apart from his social horizon can only do so because his pursuit is grounded in the social horizon determining his values. As such, one is never free from the inauthentic, for only the so called inauthentic traditions from which one's values are derived could give rise to aspirations for the authentic in the first place. The question is whether F. has fallen into this trap in this book.

F. may claim to avoid this trap by pointing to the fact that he espouses a non-dualistic and paradoxical understanding of truth as established in the parables of Jesus; he certainly argues that this conceptualization can withstand traditional critiques of deconstructionist thought (237). The real answer, however, is the opposite: F., too, succumbs to the logic of his pursuit, for F. critiques the West for its totalizing onto-theological tendencies by offering a counter-proposal that is bound explicitly to the same form as that from which he tries to gain freedom. In other words, F. tends to deal in absolutes, forming a series of totalizing statements that endeavor to separate a definitive true and false, a right from wrong, approach to theology – the very problem in the history of the West that he wants to get around. This concrete contradiction by no means takes away from some of F.'s highly interesting descriptive and expository points, which makes this book still worth reading. It does, however, self-deconstruct some of the normative arguments F. wants to push, which *tend* not to be post-metaphysical and self-proclaimed revolutionary insights, but, rather, new points along the same old plotline of the West in its basic metaphysical trajectory.

Claremont

Eric Hall

Gerber, Uwe, u. Rudolf Hoberg [Hrsg.]: **Sprache und Religion**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009. 362 S. gr.8°. Geb. EUR 59,90. ISBN 978-3-534-21758-8.

R. Hoberg eröffnet den Band mit einführenden Überlegungen zu »Sprache und Religion« aus sprachwissenschaftlicher Sicht (9–12) entlang von 1Kor 14,10: »Es gibt wer weiß wie viele Sprachen in der

Welt, und nichts ist ohne Sprache«. Dekontextualisiert dient der Satz als Leitfaden einiger grundsätzlicher Sprachreflexionen: dass Theologie und Religion immer an bestimmte Sprachen »gebunden« seien (9). Darin gründet die hier vorgelegte Kooperation von Theologie und Sprachwissenschaft, wenngleich die beiden Grundbegriffe »schwierig zu bestimmen« seien (11, der Vf. schlägt eine Orientierung am »Religionsmonitor« 2008 vor).

Vor diesem – wenig geklärten – Hintergrund steht der Beitrag von U. Gerber »Religion und Sprache« in theologischer Reflexion« (13–24). »Religion manifestiert sich in den Sprachfiguren des (Gründungs-)Mythos, des Ritus und des Gebotes« (13, nur in diesen oder in welchen noch?). Es folgt nicht weniger als ein Durchgang von Israel über die griechische Philosophie, das »werdende Christentum« und die »anschließende Theologie« (die »doketisch bleibt«, 9) zum »Wort Gottes« und der Frage, ob die Theologie den *linguistic turn* mitvollziehe. *All at once* auf neun Seiten Text, gleichwohl mit vielen guten Hinweisen und Fragen wie: »Wird das Wortgeschehen zwischen Gott und Mensch durchgängig *passiv-asymmetrisch* gesehen ... oder wird ein asymmetrischer Initialzuspruch Gottes angenommen, auf den der Mensch dann in Freiheit symmetrisch antwortet?« (20 f.)

A. U. Müller erörtert »Sprache und Transzendenz« (25–40), indem er anhand von I. Bachmann fragt, ob »überhaupt ein Weg von der Sprache zur Erfahrung von Transzendenz« führt (25, ja: »Die Sprache kommt aus dem unsagbaren Ursprung der Zeit und rührt an die Senses, 33). Mit E. Levinas fragt er weiter, ob Religion als »sinn- und bedeutungsstiftendes Sprachereignis« zu verstehen sei, auf das alles Sprechen zurückverweise (25), was gleichfalls mit ja beantwortet wird, allerdings mithilfe einer normativen Differenz im Religionsbegriff (mit Casper, 38 f.).

E. Arens entfaltet unter dem Titel »Religiöse Sprache und Rede von Gott. Sprechhandlungstheoretische und kommunikationstheologische Überlegungen« (41–60) eine pragmatistische Perspektive auf das Thema anhand der Sprechhandlungen »Betene«, »Verkündigen«, »Bezeugen« und »Bekennen« (48 ff.). Inklusiv gilt »Rede zu Gott« als Anrede Gottes, maßgeblich im Gebet (51 f.). »Rede von Gott« ist die entsprechende Formulierung für die Reflexionssprache der Theologie (52 ff.). Von beiden unterscheidet Arens »Rede vor Gott«, in der beide Reden loziert werden als »Verortung und Verständigung« (54 f.).

D. Krochmalnik gibt mit »Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn in Judentum und Christentum« (61–82) einen Überblick zur jüdischen wie christlichen Hermeneutik des Mittelalters. W. G. Jeanron führt das in seinem Beitrag »Textverstehen in der christlichen Tradition« (83–102) in christlicher Perspektive weiter mit seiner texttheoretisch orientierten Hermeneutik im Anschluss an Gadamer.

Nach diesen grundsätzlich angelegten Beiträgen folgen diverse Einzelstudien, deren Auswahl und Abfolge leider nicht näher dargelegt wird: H. Eilers, Deutsche Bibelübersetzung im Mittelalter (103–116); R. Stolze, Die Sprachform nachreformatorischer Bibelübersetzungen (117–164); A. Greule, Sprache und Liturgie (165–180); D. Plüss/A. Bieler, Der Klangraum des Wortes. Die performative Gestalt liturgischer Sprache (181–194); I. Nord, Die Konstruktion der Wirklichkeit. Zur Bedeutung virtueller Realitäten für die homiletische Diskussion (195–212); G. Janner, Religiöse Jugendsprache – eine Hypothese (213–236); G. Langenhorst, »... schön, geheimnisvoll, voller Zauber und Kraft ...« (Ulla Hahn), Beerbung und Gestaltung religiöser Sprache in der Gegenwartsliteratur (237–258); Chr. Quarch, Mit bloßem Haupt unter Gottes Gewittern. Über die Sprache der Mystik und die Mystik der Sprache (317–338; leider ohne Bezug auf R. Margreiter, Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997); H. Kämpfer, Quasi-religiöse Sprache am Beispiel des Nationalsozialismus (339–358).

A. Mauz zeigt in seinem Beitrag »Offenbarungserzählung, heilige Texte. Zur poetologischen Rekonstruktion eines Modus es-

terisch-religiöser Sprache« (259–280) ausgezeichnet, welche Trenn- und Tiefenschärfe ein literaturwissenschaftlicher Zugang für religiöse Texte bieten kann. Er sucht, in Ansätzen die »Erzählgemantik der Offenbarung« zu analysieren (263 ff.), wie er an (recht *spezifischen*) Beispielen ausführt. Daraus ergibt sich eine Art Offenbarungsansprachsanalysetechnik, die auch im Blick auf (andere) theologische Texte erhellend werden dürfte. S. Berg, »Musik – Sprache – Religion. Orientierung in zwielichtigen Zonen« (281–300), überschreitet den Fokus des Themenbandes mit musikwissenschaftlichem Blick, um sich in einem Feld zu orientieren, das meist unbeachtet bleibt. Dafür dient ihm der Begriff der Orientierung (mit W. Stegmaier) in der »zweilichtigen Zone« (mit B. Waldenfels) zwischen Sprache und Musik (292 ff.). F. Pilgram-Frühauf überschreitet schließlich nochmals den Rahmen des Bandes mit ihren hermeneutisch weiterführenden Überlegungen zum Schweigen, gleichsam einer Hermeneutik des Ungesagten, einer »Sigerika«: »Religiöse Inhalte, die im Schweigen sich bergen«. Über eine hermeneutische Herausforderung« (301–316; vgl. dies.: »Sagen kann man es nicht«. Spannungsfelder des Schweigens im autobiographischen, literarischen und theologischen Werk von William Wolfensberger [1889–1918], Zürich 2008).

Der Band versteht sich als »Grundlagenbuch für theologisch und linguistisch Interessierte« und ist »besonders für den Hochschul- und Schulbereich konzipiert« (7). Nicht alle Beiträge werden dafür einschlägig sein und manche Aspekte des Themas wird der Lesende wie Lehrende vermissen. Gleichwohl finden sich hier wichtige Grundpositionen kurz und knapp dargestellt und einige sehr erhellende Einzelstudien, die über den Rahmen des Üblichen innovativ hinausführen.

Rostock

Philipp Stoellger

Große, Jürgen: **Philosophie der Langeweile**. Stuttgart–Weimar: Metzler 2008. VIII, 199 S. gr.8°. Geb. EUR 39,95. ISBN 978-3-476-02281-3.

Lange galt die philosophische Rede vom Menschen als einem vernunftbegabten Wesen (*animal rationale*) als maßgebliche anthropologische Denkungsart. Dass der Mensch auch durch Affekte, Gefühle und Stimmungen bestimmt wird und sie konstitutiv für das Erfassen von Welt sein könnten, war zwar nicht unbekannt, aber eher verdrängt worden und kein naheliegender Zugang zum Menschsein und zur Metaphysik. Zwar hat die theologische Haltung zu den Stimmungen, insbesondere der Acedia, Melancholie und Langeweile, auch immer die philosophische Reflexion mitbestimmt, aber eigens theologisch thematisiert wurden diese deswegen schon lange nicht mehr. Eine Wiedererinnerung an die Temperamente könnte jedoch zu einem umfassenderen Bild vom Menschen führen. Nun vermag sicher keine philosophische Studie allein, den theologischen Blick wieder auf die Stimmung der Langeweile zu richten, aber sie kann einen Überblick über die beiden philosophischen Problemlinien »Deutungen der Langeweile« und »Erkenntnisgehalt von Stimmungen« geben und aufzeigen, dass die Langeweile zu den metaphysisch privilegierten Stimmungen gehört, die gar in der Lage war, das Staunen als Anfangsgrund der Philosophie zu verdrängen. Doch zunächst kommt uns meist der alltagsprachliche Zugang zur Langeweile in den Sinn. Und wer kennt sie nicht, die Stimmung der Langeweile, die vielen Menschen gerade dort begegnet, wo Theologinnen und Theologen ihre Sache zu vertreten scheinen: im kirchlichen Gottesdienst, im schulischen Religionsunterricht, bei akademischen Vorträgen oder im universitären Seminar.

Diese Erfahrungen allein sollten Anlass genug sein, um der Langeweile auch theologisch auf den Grund zu gehen, da in ihr etwas Spezifisches über das Menschsein zum Ausdruck kommt. Das geht allerdings nicht ohne Kenntnisse der psychologischen, soziologischen, philosophischen und metaphysischen Debattenlagen, denen Jürgen Große in seiner Studie nachspürt. Schließlich hat man der Langeweile als empirisch, therapeutisch und metaphysisch »vertrautes Phänomen« (1) aufgrund ihrer historischen Transformation eine Schlüsselstellung für Fragen nach Zeit, Sinn, Nichts, Übel eingeräumt, wie auch zur Spezifik metaphysischen Fragens selbst bei Heidegger (30–34) und Cioran (34–38). Diese Beobachtung führt zur Arbeitshypothese der Studie: »Langeweile muß ihres anlaßbezogenen affektiven Status schrittweise entkleidet worden sein, muß vornehmlich als gegenständlich unbestimmte, dadurch aber metaphysisch deutungsfähige und -bedürftige Stimmung interessieren. Nur eine abstrakte, inhaltlich entleerte Stimmung kann zum Metaphysik-Vehikel werden – z. B. als ein Phänomen, das die Bedingungen für Affizierbarkeit ihrerseits theoretisch verfügbar macht. Philosophischer Umgang mit der Langeweile bzw. »Leere« bedeutet den methodischen Verzicht auf ihre reale zugunsten einer hermeneutischen »Füllung«, sie fordert ein Aushalten und Ausdeuten der Leere. Diese philosophische Substitution banalen »Zeitvertreibs« wird metaphysisch um so ertragreicher sein, je aufwendiger die tatsächlichen – individuellen wie kollektiven – Bemühungen um einen Vertreib der durch Sinnleere lang geratenen Zeit schon geworden sind.« (1) Von dieser Warte aus gliedert G. seine Untersuchungen in vier Hauptteile, die von einer Einführung (»Zur Metaphysik einer Stimmung«; 1–5) und einem Epilog gerahmt sowie von Literaturverzeichnis (185–193) und Personenregister (195–199) beschlossen werden.

Kapitel I (»Die Langeweile der Philosophen«; 7–50) stellt den Aufstieg der Langeweile zur metaphysischen Schlüsselstimmung dar und arbeitet insbesondere die Eigenart des philosophischen Umgangs mit der Langeweile im Vergleich zu ihrer alltäglichen Erfahrung wie ihrer einzelwissenschaftlichen Deutung heraus. Aufgrund ihrer Stimmungsfundiertheit kann eine Metaphysik basierend auf Langeweile aber weder reine, weltentrückte Kontemplation noch bloße Gefühlsphilosophie sein, »sondern muß fundamentalontologisch jene Leere bzw. jenes Nichts dingfest machen, worin alles konkrete Seiende zu seinem Sinn und dieser zur Erfahrbarkeit kommen kann.« (2) Kapitel II verhandelt die »Anthropologie der Langeweile zwischen Kant und Schopenhauer« (51–86) unter der thematischen Verschränkung einer des Sinns entleerten Zeit einerseits und Zeit als Wirklichungsmedium des Sinns andererseits. In Kapitel III (»Transformation in Geschichtsmetaphysik«; 87–134) wird die Geschichte des kontinuierlichen Emotionalitätsschwundes nacherzählt. Die Moderne kann sich lediglich als »Jetzt-Zeit« beschreiben. Sie wirkt inhaltlich unbestimmt und eigenschaftslos. Schließlich geht die Langeweiledeutung ein in die Pessimismus- und Nihilismuskritik. Die Allgegenwärtigkeit der Langeweile ist das Thema von Kapitel IV (»Zeitgenössische Deutungen«; 135–155). Langeweile wird als Erklärung für Enttäuschungen, Gewalt etc. herangezogen. Ihre fraglose alltägliche Präsenz wird jedoch als Rätsel gefasst.

Im Epilog (»Die neuzeitliche Langeweile im Dreieck von Liebe, Arbeit, Macht«; 157–184) geht G. abschließend der Frage nach: Weshalb ist die Langeweile neuzeitlich derart daseins- und auch deutungsmächtig geworden? Eine Antwort sucht G. mithilfe der modernen metaphysischen Trias von Liebe, Arbeit, Macht. Doch vielleicht liegt sie auch in der Grundstimmung der »tiefen Langeweile« (Heidegger) begründet als essentielles Fragen an das Dasein, in der dem Menschen Wesentliches über sich selbst aufgehen kann. Und dieses könnte mitunter alles andere als langweilig sein.

Kiel

Philipp David