

Transzendieren

1 Transzendieren und Transzendenzkonzepte

Unter Transzendieren verstehen wir im Folgenden jede Praxis, die als Grenzüberschreitung zwischen zwei Ebenen operiert und diese damit sowohl voneinander abgrenzt als auch zueinander in Beziehung setzt. Diese Bewegung vollzieht sich ohne festen Ausgangs- oder Zielpunkt; die „Räume“, zwischen denen sie operiert, schließen durch Gegenstände, Personen oder Konzepte konstituierte Räume ein.

Auch nach dem Lateinischen¹ versteht man unter „Transzendieren“/„Transzendenz“ zunächst im „allgemeinsten Sinne das Überschreiten [...] der Grenze zwischen zwei Bereichen“, sodann insbesondere die Bewegung aus einem „Diesseits“ in ein „Jenseits“ (das Transzendente), in metaphysischem Sinne auch den Übergang von dem Bereich jeweils für möglich gehaltener Erfahrung/→Perzeption in „das jenseits dieses Bereichs Liegende“.² Dies impliziert, zumindest im westlichen Kulturkreis, eine Dichotomie zwischen physischer und immaterieller Welt (→Material), oft mit religiöser Konnotation, wenn das Nicht-Sichtbare als das Göttliche gefasst wird. Der jeweilige Komplementärbegriff ist derjenige der „Immanenz“, die in den Schranken möglicher Erfahrung bleibt.³

Transzendieren operiert auch in epistemologischem sowie hermeneutischem Kontext: Auch beim Postulieren von →Bedeutung(en) wird eine Ebene überschritten, diejenige der →Materialität des →Geschriebenen. Transzendieren bleibt aber ein ambivalenter Begriff, indem er eine grenzüberschreitende Bewegung bezeichnet, die zwei Bereiche konstituiert, und die in beide Richtungen hin offen ist. Die Bereiche, zwischen denen transzendiert wird, sind dabei nicht *a priori* in ihrer Art festgelegt. Eine ontologische Definition des Transzendenten als des „ganz Anderen“, wie auch die Definition des Immanenten als des unmittelbar Zugänglichen, stellt nur eine von vielen möglichen Strukturierungsformen dar.

Dieser Beitrag ist im SFB 933 „Materiale Textkulturen“ entstanden, der durch die DFG finanziert wird.

¹ Vgl. *Oxford Latin Dictionary* s. v. *transcendo*: „1 [...] to climb, step, etc., across or over [...], go beyond“. *Transcendentia* ist erst spät und nur in übertragener Semantik im Bereich der Rhetorik belegt; vgl. s. v. *transcendentia*: „Transition from one line of argument to another“.

² Schischkoff 1991²², 733.

³ Schischkoff 1991²², 326.

2 Den Transzendenzbegriff transzendieren

Transzendenz zu beschreiben führt also insofern an die Grenze wissenschaftlicher Sprachkonventionen, als es impliziert, dass vom „diesseitigen“ Standpunkt aus etwas der Perzeption zugänglich sei, das „jenseits“ des Wahrnehmbaren situiert ist. Die Beschreibung von „Transzendenz“ operiert selbst im „Diesseits“, verweist aber auf einen „jenseits“ liegenden Bereich, über dessen „Bedeutung“ Aussagen getroffen werden.⁴ Versteht man mit Markus Hilgert „Bedeutung“ „nicht essentialistisch, sondern prinzipiell als Produkt von kulturell spezifischen *Bedeutungszuschreibungen*“,⁵ so ist auch die Relation zwischen „Transzendenz“ und ihrer Beschreibung umzukehren: „Transzendenz“ ist dann kein apriorisches ontologisches *Faktum*, das nachträglich zu beschreiben wäre, sondern das *Produkt* respektive der *Effekt* einer Praxis des Transzendierens.⁶ Solche Praktiken werden bereits für die frühesten menschlichen Kulturen angenommen und als Abgrenzung des modernen Menschen gegen ältere hominine Arten diskutiert;⁷ die Praxis des Transzendierens, sei es in Form von rituellen Handlungen, Opfern, Gebeten, mantischen Praktiken o. ä., kann aus dieser Perspektive dem Menschen als grundlegende Kulturpraxis zugeschrieben werden.⁸ Auch wenn über eine Ontologie des Transzendenten keine Aussage getroffen werden kann, ist die kulturpraktische Herstellung eines solchen dennoch relevant für textanthropologisches Erkenntnisinteresse: Der Mensch erscheint nicht nur als „Ort des Textes“, sondern auch als „Ort der Transzendenz“. Die Praktiken, die für die Herstellung der jeweiligen „Transzendenzen“ konstitutiv sind, können also →praxeologisch beschrieben werden.

3 Transzendierende Momente als Praktiken menschlicher Welt-Behandlung

Am augenfälligsten finden sich solche Praktiken des Transzendierens in religiöser Kultpraxis: In so unterschiedlichen Vorstellungen wie z. B. der altägyptischen Kultpraxis und der modernen katholischen Messe finden sich die komplementären Elemente einerseits eines „diesseitigen“ Kultbildes oder „diesseitiger“ Symbolgegenstände, die anfassbare Teile der materiellen „Wirklichkeit“ darstellen, und andererseits des mit

⁴ Zur Kritik dieser Annahme vgl. Luhmann 1995, 95f.

⁵ Hilgert 2010, 88, FN 6.

⁶ Vgl. bereits Assmann 1991², 15f. Auch die in FN 1 angeführte deverbale Ableitung des Terminus *transcendentia* legt es nahe, „Transzendenz“ von der konstitutiven Praxis aus zu denken.

⁷ Vgl. Boyer 2008 sowie Norenzayan u. Shariff 2008.

⁸ Hogrebe 2013 spricht in diesem Zusammenhang von der „Deutungsnatur des Menschen“.

ihnen verbundenen „jenseitigen“ (d. h. vor allem physisch unmittelbarer Erfahrbarkeit entzogenen) Göttlichen. Riten stellen einen systematisierten Weg dar, um zwischen beiden Ebenen eine Verbindung herzustellen, die sich in beide Richtungen auswirkt: Ein nicht vorhandenes bzw. auf unterschiedliche Arten fernes Göttliches wohne dem Kultbild oder Symbolgegenstand ein, der seinerseits eine neue Qualität bekomme als Manifestation göttlicher Realpräsenz (→Präsenz). In diesem Kontext kann ein vorliegendes (beschriftetes wie schriftloses) →Artefakt dazu dienen, gewissermaßen als „Kontaktstelle“ zweier Bereiche, das Transzendieren zu ermöglichen. Dabei kann das Artefakt selbst in seinem Status transzendiert werden, durch Riten, verlesene Texte oder abermals andere Gegenstände. Das transzendierende Moment besteht jeweils darin, dass etwas vormals Abwesendes vergegenwärtigt wird (wie auch z. B. in magischen Praktiken).

Das Artefakt selbst besitzt also einerseits physische Realität, andererseits wird ihm das Potential zugesprochen, auf etwas Anderes zu verweisen. Als Kontaktstelle bleibt die durch Riten generierte Ambivalenz des Artefakts jedoch in beide Richtungen sowohl offen als auch teilweise verschlossen: Ein göttliches Wesen ist im Falle seiner hergestellten Anwesenheit im Kultbild nicht auf dieses beschränkt, ebenso bleibt der menschliche Zugriff auf das Göttliche durch das Kultbild eingeschränkt; er wird erlaubt und gleichzeitig verwehrt.⁹ Ein weiterer wichtiger Punkt ist die dennoch verbleibende Ungreifbarkeit des Transzendenten: Es stellt sich nur subjektiv bzw. intersubjektiv für die beteiligten Personen dar, ist rahmenabhängig (Magie/Riten) und temporär (Einwohnung des Göttlichen in ein Kultbild). Wesentlich ist aber auch, dass das so beschriebene Transzendieren nicht auf eine bestimmte Art der Ebenen festgelegt ist. So ist es möglich, ein duales Weltbild zu postulieren, in dem die Praxis des Transzendierens „Transzendenz“ und „Immanenz“ verbindet. Genauso jedoch lässt sich ein innerweltlich befindliches Mehr-Ebenen-System beschreiben, in dem sowohl das Anfassbare als auch das nicht Anfassbare als Teile der Immanenz gesehen werden. Nicht notwendigerweise wird die transzendente Ebene selbst demnach außerhalb der menschlich erfahrbaren Wirklichkeit lokalisiert.¹⁰

Die Vielfalt der Transzendenzkonzepte soll eine exemplarische Zusammenschau einiger Forscherüberlegungen verdeutlichen: Weil die Realität von beispielsweise heiligen Gegenständen eine durch die Lebensgemeinschaft intersubjektiv hergestellte sei, verortet Emile Durkheim religiöse Transzendenz innerhalb dieses gesellschaftlichen Rahmens, der den Individuen übergeordnet sei, und betrachtet sie als eine innerweltliche (nicht-metaphysische) Transzendenzform.¹¹ Auch Peter Berger

⁹ Letzteres mit Stolz 2001³, 32.

¹⁰ Für das Alte Ägypten wurden beispielsweise beide Ansätze gleichermaßen plausibel vertreten, was mit der innerkulturell gezogenen Grenze des als möglich erachteten Erfahrbaren zusammenhängt, die sich von unseren modernen europäischen Gewohnheiten unterscheidet.

¹¹ Durkheim 1981⁶. Vgl. zusammenfassend Stolz 2001³, 49ff.

betont den Aspekt von Transzendenz als menschlicher Konstruktion und zugleich menschlichem Grundbedürfnis: „Transzendenz ist zu finden, wo sich die Konfrontation mit einer Wirklichkeit einstellt, die eine Ordnung vermittelt, welche die Zufälligkeit des Augenblicks übersteigt. Eine solche Ordnung ist ein Grundbedürfnis des Menschen“.¹² Diese Ambivalenz findet sich auch in den funktionalen Überlegungen zur Rolle der Religion bei Niklas Luhmann wieder: Da der Mensch mit unkontrollierbaren Mächten (z. B. Naturgewalten, politischer Ordnung, geschichtlichem Ablauf) konfrontiert sei, bedürfe es einer Form, um mit dem Unkontrollierbaren umzugehen. Religion leiste eine solche Darstellung, wobei Unkontrollierbares in Kontrolle überführt und gleichzeitig als solches belassen werden könne.¹³

4 Rituelle und hermeneutische Praktiken des Transzendierens

Versteht man Transzendieren in diesem Sinne, so folgt daraus zunächst zweierlei: Zum einen sind die Konzepte von „Diesseits“ und „Jenseits“ austauschbar; entscheidend ist die Bewegung des Überschreitens einer Grenze, wobei diese Überschreitung überhaupt erst diejenigen Räume generiert, zwischen denen sie stattfindet.¹⁴ Zum anderen kann diese Performativität des Transzendierens in verschiedenen Bereichen beobachtet werden: (a) Zunächst im kultischen Kontext von rituellen Handlungen, die an oder mittels →Artefakten bzw. Körpern vollzogen werden. Diese Handlungen richten sich auf die →Materialität ihrer Gegenstände und geben entweder vor, die Gegenstände selbst in Richtung einer Präsenz von „Transzendente[m]“ zu überschreiten, oder die Gegenstände werden als Medien genutzt, um weitere Ebenen zu transzendieren. (b) Sodann im Kontext der Hermeneutik, in deren Anfängen die →Bedeutung sprachlicher Äußerungen durch die Annahme eines mehrfachen Schriftsinns transzendentalen Status erhielt;¹⁵ dekonstruktivistische Sprachkritik hat darauf hingewiesen.¹⁶ Hans Ulrich Gumbrecht reformuliert diese und schlägt eine Typologisierung epistemologischer Diskurse nach „Sinnkulturen“ und „Präsenzkulturen“ vor:

Das Subjekt [...] *penetriert* [in Sinnkulturen] *die ‚materielle Oberfläche‘* [...]; und es erreicht dann eine ‚geistige Tiefe‘, eine Bedeutung, ein Signifikat. [...] Alles, was Menschen innerhalb einer Präsenzkultur tun können [...], ist, gewisse kosmologische Mechanismen zu nutzen [...], um

¹² So zusammenfassend Stolz 2001³, 62; Berger 1981.

¹³ Luhmann 1982. Vgl. zusammenfassend Stolz 2001³, 31–33.

¹⁴ Vgl. Bataille 1997 sowie erläuternd Bergfleth 1997.

¹⁵ Vgl. Szondi 1978, 106.

¹⁶ Derrida 1996.

abwesende Objekte materiell gegenwärtig zu machen oder materiell gegenwärtige Objekte zu entfernen (*aus der Subjektkultur heraus wird so etwas als ‚Zauberei‘ bezeichnet*).¹⁷

Hermeneutischer Deutungspraxis kann also stets mit Jacques Derrida der Vorwurf gemacht werden, sie zeige sich ihren theologischen Ursprüngen verhaftet, indem sie ein geistiges, „transzendentes Signifikat“ postuliere, eigentlich jedoch das unendliche „Spiel“ des Bezeichnens lediglich durch immer mehr Signifikanten, immer mehr (sprachliches) Material anreichere.¹⁸ Die Bedeutung von Geschriebenem zu artikulieren, wäre dann nichts weiter als eine *divinatorische Praxis*,¹⁹ die insofern „jenseits“ der Wissenschaftlichkeit operiert, als sie vorgibt, die Distanz zum Gegenstand ihrer Betrachtung transzendieren zu können.

Allerdings kann auch der von Gumbrecht geforderten „auf Vergegenwärtigung der Vergangenheit gestellte[n] historische[n] Forschung“ der Vorwurf des Transzendierens gemacht werden: So seien Gumbrecht zufolge das „Gegenwärtig-Machen der Vergangenheit [...] als *Magie* oder *Beschwörung* [...] adäquate Titel für eine solche Methodologie“. Als Bezugsobjekte dieser „magischen Praxis“ seien Fragmente besonders geeignet; diese weckten „als Metonymien für Ganzes“ die Begierde nach dessen →Präsenz.²⁰

Die beschriebenen Formen transzendierender Deutungsfindung dürften sich in der Praxis weniger ausschließen, als es Gumbrechts dichotome Darstellung suggeriert: Nicht nur das „magische Substrat“ materialer Rekonstruktion von Vergangenen, sondern auch das „divinatorische Substrat“ von dessen →(radikal)philologischer Rekonstruktion kann heuristisch fruchtbar sein, wenn „das Divinatorische der Auslegung“ mit Jürgen Paul Schwindt²¹ als derjenige Moment begriffen wird, in dem der Ausleger das *templum* seiner *divinatio*, d. h. die Relativität der eigenen, subjektiven Beobachterposition²² expliziert und reflektiert, bevor er beginnt, Bedeutung zuzuschreiben.

„Transzendenz“ wird mithin in beiden Fällen als Effekt der performativen Praxis des Transzendierens generiert; dies ist für die jeweilige Wissenschaftspraxis virulent: Die Hermeneutik als Ausdruck einer (kulturspezifischen) menschlichen Deutungsneigung²³ kann ihr divinatorisches Substrat ebenso wenig verleugnen, wie das Arran-

17 Gumbrecht 2012, 217f. (Hervorhebungen der Autoren).

18 Vgl. Derrida 1996 sowie Derrida 1967.

19 „Divinatio“ nach Nietzsche 1973, 376; eine Verbindung mit der „Genialität des Auslegers“ nach Dilthey 1978, 60 ist dezidiert nicht gemeint.

20 Gumbrecht 1997, 44 (Hervorhebungen der Autoren); zum Einwand, dass bereits ein Bewusstsein für das Ganze vorliegen muss, um ein Fragment als solches, d. h. als Teil eines Ganzen zu erkennen, vgl. Philipowski 2011, 99.

21 Schwindt 2011, 247.

22 Vgl. Luhmann 1995, 95f., FN 3.

23 Hogrebe 2013.

gement von fragmentarisch überkommenen Artefakten sein magisches Substrat;²⁴ die Praxis des Deutens fungiert als supplementäre Bewegung, die den *Effekt* eines „transzendentalen Signifikats“ generiert, und das Arrangement von fragmentarischem Material wirkt als Stimulus eines Begehrens, das imaginativ Totalität herstellt und den *Effekt* einer →Präsenz dieser Totalität generiert.²⁵

5 Transzendieren und Wissenschaftspraxis

Die Praxis des Transzendierens führt also ins „Jenseits“ unmittelbarer Evidenz und ist damit für den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit problematisch – Karl Poppers²⁶ Kriterium der Falsifizierbarkeit greift weder bei der Frage nach der „wahren Bedeutung“, noch bei der Frage, „wie es denn eigentlich gewesen sei“ –; das Transzendieren lässt sich aber als zentrale menschliche Kulturpraxis aus textanthropologischer Perspektive nicht ignorieren: Markus Hilgerts Programm einer Rekonstruktion vergangener Rezeptionspraktiken muss auch deren transzendierende Dynamiken ernst nehmen. Das praxeologische Reflektieren über transzendierende Momente der eigenen Rezeptionspraxis ist hierbei zentral für das wissenschaftliche Vorgehen; ebenso kann eine praxeologische respektive (radikal)philologische Beobachtung vergangener (material und sprachlich operierender) Praktiken des Transzendierens, die in →Geschriebenem bzw. in Artefakten gespeichert sind, Aufschluss darüber geben, wie jeweils innerhalb einer bestimmten Kultur „Transzendenz“ praktisch generiert und theoretisch konzeptualisiert wurde. Durch Anerkennung der Relativität auch der Konzepte von „Jenseits“ und „Diesseits“ können die Praktiken in den Blick treten, die die historisch spezifischen Konzeptualisierungen dieser fundamentalen →Topologie menschlicher Erfahrung konstituieren. Im Folgenden sollen exemplarisch zwei solcher historisch spezifischer Praktiken des Transzendierens untersucht werden.

²⁴ Vgl. Gumbrecht 1997, 44 sowie Schwindt 2011, 247.

²⁵ Vgl. Derrida 1996, 304 mit Gumbrecht 1997, 43ff. Zum Fragment vgl. auch Most 2011 mit weiteren Literaturangaben.

²⁶ Popper 2007.

Fallbeispiel 1: Transzendenz durch immanente Vielfalt

Altägyptischen Beschreibungen von Göttern, wie sie z. B. in Hymnen zu finden sind,²⁷ liegt eine vertikale Hierarchie zugrunde zwischen dem innerhalb wie außerhalb menschlich-physischer Erfahrung angesiedelten Gott als dem zu Bezeichnenden und der Beschreibung der Menschen, die in einem transzendierenden Vorgang versuchen, das letztlich nicht vollständig Beschreibbare durch Zuschreibung immer neuer Begrifflichkeiten zu erfassen, und es dadurch mit immer mehr Signifikanten im Sinne Derridas²⁸ anreichern. Diese Zuschreibungen bewegen sich weitgehend in drei Aspekten: (a) seine Kultorte, (b) seine sichtbaren Manifestationen und (c) seine Einbindung in Konstellationen mit anderen Göttern.²⁹ Diese Vorgehensweise, ein zu beschreibendes Gottkonzept in diese drei Aspekte zu zerlegen, lässt sich als auf *beiden* Mechanismen des Transzendierens basierend verstehen: auf der magisch-kultischen Praxis als einer Erfahrung am Gegenstand, aber auch auf der divinatorisch-hermeneutischen Praxis als Bedeutungszuschreibung. Sowohl die Kultorte, in denen der Gott verehrt wird und die sein Herrschaftsgebiet und insgesamt seine Verortung in der Welt auf der menschlichen wie götterweltlichen Ebene bezeichnen, sind Gegenstand menschlicher direkter Erfahrbarkeit, wie auch die menschlich sichtbaren Manifestationen, die ihm zugeordnet werden (Wirkmanifestationen in der physischen Welt). Eine divinatorisch-hermeneutische Praxis des Deutens lässt sich daneben an der Beschreibung des Gottes in seiner Einbindung in Konstellationen mit anderen Göttern und seinen Rollen, die ihm dabei jeweils zukommen, erkennen: Diese Konstellationen sind mitunter abgeleitet aus der physischen Erfahrung und stellen eine Abbildung von Prinzipien und abstrakten Begriffen (z. B. „Herrschaft“, „Todesbehandlung“, „Generationennachfolge“) dar, in den Mitteln, die einer polytheistischen Religion zur Verfügung stehen: als Vernetzung und Interaktion verschiedener Gottkonzepte.³⁰ Diese Zuschreibungen finden in den Texten Gestalt als vielfältige Ausformulierungen, um sich dem letztlich Unbeschreiblichen zu nähern und es überhaupt begreifbar zu machen. Dabei ist die Ausdifferenzierung der Zuschreibungen systemisch offen angelegt, d. h. es werden immer wieder neue Formulierungen gefunden neben einem über die Zeit hin bereits aufgebauten „Arsenal“ an bewährten Epitheta und darstellenden Aussagen. Die Zerlegung des im Gesamten nicht fassbaren Gotteskonzeptes in verschiedene Aspekte und deren vielfältige Ausformulierungen stellt dabei allerdings auch einen Umgang mit dem Signifikat dar, der die Unmöglichkeit seiner voll-

²⁷ Das Folgende basiert auf der Arbeit an den Osiris-Hymnen, siehe Luft (im Druck).

²⁸ Derrida 1967.

²⁹ Vgl. Junge 1978, 94, Assmann 2004, 51f. sowie Luft (im Druck), Kapitel III, Abschnitt 4 sowie Kapitel V, Abschnitt 7.3.1.

³⁰ Vgl. auch Luft (im Druck), Kapitel V, Abschnitt 7.3.4.

ständigen Beschreibung nicht ignoriert, sondern sie anerkennt und produktiv mit ihr umgeht: Durch die Vielfalt der Aussagen wird am Ende mehr ausgesagt, als es eine zusammenfassende übergeordnete (und in jedem Falle zu einschränkende) Kategorisierung leisten könnte.

Fallbeispiel 2: Vergils Weine: Reflexionen auf eine Sprache des Transzendierens

Vergils *Georgica* handeln auch über Götter, und dies teils sehr prominent. Auch die Problematik des Erfassens von Unendlichem in der →Perzeption und Versprachlichung der beobachteten Welt wird behandelt (→Lesen und Entziffern, Fallbeispiel 2).

Eine erwartbare Engführung von thematischen und strukturellen „Transzendenz-Fragen“ bleibt jedoch aus; in den bucheinleitenden Götteranrufungen dominiert vielmehr ein Gestus der Identifikation³¹ die Relation von Sprecher und Adressat und auch die kulturstiftende Initialhandlung Jupiters ist dezidiert als Kulturpraxis figuriert.³² Praktiken des Transzendierens sind in den *Georgica* also weniger thematisch an Fragen des Göttlichen gebunden, als eher strukturell an Fragen der (Un)möglichkeit, im eigenen Dichten Welt zu erfassen: So ist es das profane Thema der Vielzahl verschiedener Weinsorten, das die Möglichkeit sprachlicher Welterfassung an die Grenzen treibt.

Im konzeptuellen Zentrum des zweiten *Georgica*-Buches steht der Aspekt der Vielfalt,³³ umso erstaunlicher, dass der Katalog verschiedener Rebsorten in V. 89–108 im intertextuellen Vergleich deutlich reduziert ausfällt.³⁴ Dieser Verknappung steht ein Überschuss an intertextuellen und metapoetischen Bezügen gegenüber: durch die poetologisch implikationsreiche Topographie,³⁵ die personifizierenden *aemulatio*-Wendungen³⁶ sowie die expliziten Reflexionen auf die Defizität des sprachlichen Ausdrucks im Verhältnis zum Gegenstand.³⁷

31 Vgl. Verg. *georg.*, 1.41f. an Octavian (Lateinischer Text hier und im Folgenden nach Mynors 1969, Übersetzung C. H.): *mecum miseratus agrestis / ingredere* („geh’ voran und erbarme Dich mit mir der Landleute“); Vergil *georg.*, 2.7f. an Bacchus: *huc [...] ueni nudataque [...] / tinge [...] mecum [...] crura* („komm hierher und benetze mit mir die entblößten Schenkel [bei der Weinkelter]“).

32 Vgl. Verg. *georg.*, 1.121–146; hierzu Fowler 2000, 230–234, Willis 2011, 21–35 sowie Haß (im Druck).

33 Vgl. Verg. *georg.*, 2.9, 2.73, 2.83.

34 Vgl. Erren 2003 *ad loc.*

35 Vgl. Erren 2003 sowie Thomas 1988 *ad loc.*

36 Vgl. Verg. *georg.*, 2.96, 2.98–100.

37 Vgl. Verg. *georg.*, 2.95f.: *quo te carmine dicam / Rhaetica?* („mit welchem Lied soll ich Dich preisen, rhätischer Wein?“) sowie 2.101f.: *non ego te [...] / transierim, Rhodia* („Dich will ich nicht übergehen, rhodischer Wein“).

In V. 103–108 wird diese Problematik explizit:³⁸

sed neque quam multae species nec nomina quae sint
 est numerus, neque enim numero comprehendere refert;
 quem qui scire uelit, Libyci uelit aequoris idem 105
 dicere quam multae Zephyro turbentur harenae
 aut, ubi nauigiis uiolentior incidit Eurus,
 nosse quot Ionii ueniant ad litora fluctus.³⁹

Die Vielfalt der Arten lässt sich also weder durch Aufzählung noch durch Abstraktion hinreichend abbilden: *Numerus* ist als Klimax einer Reihung von Abstraktionsgraden figuriert, von der Perzeption einer Quantität von Erscheinungen (*quam multae species*) über qualifizierende sprachliche Benennungen (*nomina quae sint*) zur numerischen Abstraktion. Diese repräsentiert die primäre sinnliche Wahrnehmung lediglich in mehrfach potenziertes Mittelbarkeit: als Anzahl von Namen für den Anblick von Weinsorten. Numerische Abstraktion kann die →Präsenz ihres Gegenstands weder um-fassen (*numero comprehendere*), noch würde sie diesen wieder-geben (*non refert*).⁴⁰

Auf die Frage, welcher sprachliche Modus „jenseits“ von Aufzählung und Abstraktion den Ausdruck des Unerfasslichen ermögliche, wird nur implizit geantwortet: Durch *conflatio* zahlreicher Intertexte⁴¹ öffnet sich das weltbezogene didaktische Sprechen hin zu einem innerliterarisch bezogenen poetischen Sprachmodus. Dieser wird als Möglichkeit projiziert, das Unmögliche zu leisten: eine Darstellung dessen, was die Darstellbarkeit transzendiert. Diese Dichtung artikuliert sich hier aber nicht im Register der Inspiration durch eine externe, „jenseitige“ Instanz, sondern richtet sich introspektiv auf die Potentiale und Grenzen des eigenen Ausdrucks.

So durchzieht den Text ein fast oxymorales Spannungsfeld: Auf der einen Seite steht *expressis verbis* die Anerkennung des eigenen Sprechens als defizitär gegenüber der Fülle der Welt; auf der anderen Seite steht das gleichzeitige implizite Generieren eines überschüssigen Potentials an Bedeutung. Dieses Dichten, das „zugleich

³⁸ Zu dieser Textstelle ausführlicher Haß (in Vorbereitung).

³⁹ Mynors 1969; Übersetzung nach Götte u. Götte 1981: „Aber zahllos sind die vielen Arten und Namen, / schließlich, was läge auch dran, mit einer Zahl sie zu fassen? / Wer sie zu wissen begehrt, der lerne erst zählen, wie viele / Sandkörner wirbelnd der Westwind peitscht durch die libysche Wüste, / oder er merke, wenn tobender Ost sich stürzt auf die Schiffe, / wieviel Wogen vom jonischen Meer hinbranden zur Küste“.

⁴⁰ Vgl. Nietzsche 1973, 373. *Numero comprehendere* nach Erren 2003 *ad loc.* hier erstmalig. Zu [*non*] *refert* vgl. *Oxford Latin Dictionary* s. v.: „It [...] is of [no] importance“; allerdings lässt sich *referre* (*Oxford Latin Dictionary* s. v.) auch in seiner raumsemantischen Grundbedeutung verstehen („1 To bring back or again“) und ist wahrnehmungstheoretisch konnotiert („12 [...] c to make in answer, give back, echo (a sound); to reflect (images)“).

⁴¹ Vgl. hierzu Thomas 1988 *ad loc.*

das Eine sagt und das Andere tut“, lässt sich in der Terminologie George Batailles beschreiben:⁴²

[D]ie Poesie [gebe sich] dem Unmöglichen hin, das ihr als Gegenleistung [...] die [...] Gabe gewährt, den Ausdruck dieses Unmöglichen möglich zu machen – nicht seinen Sinn, der unangreifbar bleibt, sondern seine Präsenz.

Der poetologische Allgemeinplatz der Poesie als Sprache des „Transzendenten“ erscheint hier invertiert: keine priesterliche Dichterinstanz (*poeta uates*),⁴³ die mystifizierend das „Zu-wenig“ des eigenen Sprechens angesichts des unermesslichen transzendentalen Signifikats betont – vielmehr eine Dichtungspraxis, die als supplementierendes Sprechen des „Zu-viel“ einen Überschuss an Signifikanten, mithin Transzendenzeffekte generiert.⁴⁴

Aus →(radikal)philologischer Perspektive wurde also die Frage nach dem *Was?* einer vergilischen Ontologie des Transzendenten reformuliert als Frage nach dem *Wie?* von dessen innertextlicher Genealogie. Dabei zeigte sich Zweierlei: Zum einen findet sich das Potential des eigenen Dichtens, Transzendenzeffekte *poietisch* herzustellen, reflektiert; zum anderen wird im Umkehrschluss die *Poetizität* (die Gemachtheit) von „Transzendentem“ als Resultat transzendierender Praktiken explizit ausgestellt.

Literaturverzeichnis

- Assmann (1991²): Jan Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart.
- Assmann (2004): Jan Assmann, „Theologie in Ägypten“, in: Manfred Oeming, Konrad Schmid u. Andreas Schüle (Hgg.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901 – 1971), Heidelberg 18.–21. Oktober 2001*, (Altes Testament und Moderne 9), Münster, 51–62.
- Bataille (1997): Georges Bataille, *Theorie der Religion* (Nachdruck von 1974), München.
- Berger (1981): Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M.
- Bergfleth (1997): Gerd Bergfleth, „Die Religion der Weltimmanenz“, in: Georges Bataille, *Theorie der Religion*, München, 205–245.
- Boyer (2008): Pascal Boyer, „Being human: Religion: Bound to believe?“, *Nature* 455, 1038–1039.
- Buchheit (1972): Vinzenz Buchheit, *Der Anspruch des Dichters in Vergils Georgica. Dichtertum und Heilsweg*, Darmstadt.

⁴² Leuwers 2011, 225.

⁴³ Buchheit 1972.

⁴⁴ Vgl. Derrida 1967; Derrida 1996; Haberkorn (im Druck).

- Derrida (1967): Jacques Derrida, „Force et signification“, in: Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Nachdruck von 1963), Paris, 9–49.
- Derrida (1996): Jacques Derrida, „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ (Nachdruck von 1966), in: Dorothee Kimmich, Rolf G. Renner u. Bernd Stiegler (Hgg.), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, Stuttgart, 301–313.
- Dilthey (1978): Wilhelm Dilthey, „Die Entstehung der Hermeneutik“ (Nachdruck von 1900), in: Wilhelm Scherer, *Materialien zur Ideologieggeschichte der deutschen Literaturwissenschaft*, hg. von Günter Reiss, Tübingen, 55–68.
- Durkheim (1981⁶): Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Nachdruck von 1912), Paris.
- Erren (2003): Manfred Erren, *P. Vergilius, Georgica*, Bd. 2: *Kommentar*, Heidelberg.
- Fowler (2000): Don Fowler, „God the Father (Himself) in Vergil“, in: Don Fowler, *Roman Constructions* (Nachdruck von 1996), Oxford, 218–234.
- Götte u. Götte (1981): Johannes Götte u. Maria Götte, *Publius Vergilius Maro. Landleben. Bucolica, Georgica, Catalepton*, München.
- Gumbrecht (1997): Hans Ulrich Gumbrecht, „Ein Hauch von Ontik. Genealogische Spuren der New Philology“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 116, 31–45.
- Gumbrecht (2012): Hans Ulrich Gumbrecht, „Zehn kurze Überlegungen zu Institutionen und Re/Präsentation“, in: Hans Ulrich Gumbrecht, *Präsenz*, Berlin, 213–222.
- Haberkorn (im Druck): Tobias Haberkorn, „Unordnung, Struktur und Kraft: Bolaños 2666“, in: Christian D. Haß u. Eva M. Noller (Hgg.), *Was bedeutet Ordnung? Was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem* (Materiale Textkulturen 10), Berlin/München/Boston.
- Haß (im Druck): Christian D. Haß, „Ordnung im Anfang (Vergil *Georgica* 1). Macht Vergil Sinn?“, in: Christian D. Haß u. Eva M. Noller (Hgg.), *Was bedeutet Ordnung? Was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem* (Materiale Textkulturen 10), Berlin/München/Boston.
- Haß (in Vorbereitung): Christian D. Haß „Lemma : Subversion. Philologisches in Vergil *Georgica* 2“, in: Isabella Cardoso u. Jürgen P. Schwindt (Hgg.), *Palavras para uma teoria da filologia. Wörter für eine Theorie der Philologie*, Heidelberg.
- Hilgert (2010): Markus Hilgert, „Text-Anthropologie“. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft zu Berlin* 142, 87–126.
- Hogrebe (2013): Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen* (Nachdruck von 1992), Berlin.
- Junge (1978): Friedrich Junge, „Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches“, in: Gernot Wiessner (Hg.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis* (GOF: Grundlagen und Ergebnisse 1), Wiesbaden, 87–108.
- Leuwers (2011): Daniel Leuwers, „Georges Bataille und der Hass auf die Poesie“ (Nachdruck von 1985), in: Georges Bataille, *Die Literatur und das Böse*, Berlin, 223–232.
- Luft (im Druck): Daniela C. Luft, *Osiris-Hymnen: Wechselnde Materialisierungen und Kontexte. Untersuchungen anhand der Texte „C30“/Tb 181, Tb 183, „BM 447“/Tb 128, und der „Athrabis“-Hymne*.
- Luhmann (1982): Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Nachdruck von 1977), Frankfurt a. M.
- Luhmann (1995): Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Most (2011): Glenn Most, „Sehnsucht nach Unversehrtem. Überlegungen zu Fragmenten und deren Sammlern“, in: Pál Kelemen, Ernő Kulcsár Szabó u. Ábel Tamás (Hgg.), *Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten*, Heidelberg, 27–43.
- Mynors (1969): *P. Vergili Maronis opera*, hg. von Roger A. B. Mynors, Oxford.

- Nietzsche (1973): Friedrich Nietzsche, „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (Nachdruck von 1872), in: Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (Hgg.), *Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Berlin/New York, 367–384.
- Norenzayan u. Shariff (2008): Ara Norenzayan u. Azim F. Schariff, „The Origin and Evolution of Religious Prosociality“, *Science* 322, 58–62.
- Oxford Latin Dictionary*, 2 Bde., Peter G. W. Glare (Hg.), Oxford 2007 [1982].
- Philipowski (2011): Katharina Philipowski, „Fragmentarität als Problem historischer Kultur- und Textwissenschaften“, in: Alexandra Verbovsek, Burkhard Backes u. Catherine Jones (Hgg.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, München, 91–103.
- Popper (2007): Karl Popper, *Die Logik der Forschung* (Nachdruck von 1935), Berlin.
- Schischkoff (1991²²): Georgi Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart.
- Schwindt (2011): Jürgen P. Schwindt, „„Unkritik‘ oder das Ideal der Krise. Vom Ende und vom Anfang philologischer Kritik“, in: Pál Kelemen, Ernő Kulcsár Szabó u. Ábel Tamás (Hgg.), *Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten*, Heidelberg, 239–248.
- Stolz (2001³): Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen.
- Szondi (1978): Peter Szondi, „Schleiermachers Hermeneutik heute“ (Nachdruck von 1970), in: Jean Bollack u. a. (Hgg.), Peter Szondi: *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt a. M., 106–129.
- Thomas (1988): Richard Thomas, *Virgil, Georgics*, Cambridge.
- Willis (2011): Ika Willis, *Now and Rome. Lucan and Vergil as Theorists of Politics and Space*, London.