

## **Kontexturanalyse: eine Methodologie zur Rekonstruktion polykontexturaler Zusammenhänge, vorgeführt am Beispiel der Transgression in der Lehrer/in-Schüler/in-Beziehung im tibetischen Buddhismus**

*Werner Vogd & Jonathan Harth*

### **Keywords:**

Kontexturanalyse;  
Polykontexturalität;  
Polyphonie;  
rekonstruktive  
Sozialforschung;  
dokumentarische  
Methode;  
Systemtheorie;  
tibetischer  
Buddhismus;  
Lehrer/in-  
Schüler/in-  
Beziehung;  
Transgression

**Zusammenfassung:** In vielen Feldern der qualitativen Forschung stellt sich das Problem, wie methodologisch mit der Kopräsenz unterschiedlicher Sprecher/innenpositionen, institutionellen Logiken sowie den hiermit einhergehenden gebrochenen Selbst- und Weltverhältnissen umgegangen werden kann. Aus einer theoretisch-methodologischen Perspektive hat sich dabei zunächst insbesondere Gotthard GÜNTHERs (1978) Theorie der Polykontexturalität bewährt. In diesem Beitrag wird das in der Linguistik und den Literaturwissenschaften zunehmend an Prominenz gewinnende Konzept der Polyphonie (BACHTIN 1971 [1929]) aufgegriffen, um zu zeigen, wie Protokolltexte im Sinne einer mehrwertigen Hermeneutik aufgeschlossen werden können. Vorgeführt wird dies am Beispiel des Problems der Transgression innerhalb von Beziehungen zwischen Lehrer/innen und Schüler/innen im tibetischen Buddhismus. Anhand der Interpretation von Interviews mit Schülerinnen und Schülern von Sogyal Rinpoche wird gezeigt, wie die Ambivalenzen in Bezug auf die Integrität des Lehrers bearbeitet werden und wie die hiermit einhergehenden systemischen Dynamiken rekonstruiert werden können. Abschließend wird die Verbindung der Kontexturanalyse mit der dokumentarischen Methode aufgezeigt.

### **Inhaltsverzeichnis**

- [1. Einleitung](#)
- [2. Polykontexturalität](#)
- [3. Polyphonie in der literaturwissenschaftlichen Textanalyse](#)
- [4. Kontexturanalyse am Beispiel eines problematischen Lehrer-Schüler/innen-Verhältnisses](#)
  - [4.1 Frau Klinge, die Novizin](#)
  - [4.2 Den Zweifel beiseiteschieben – Herr Martini, Kursleiter im lokalen Rigpa Zentrum](#)
  - [4.3 Herr Schneider: die Unterscheidung von Mensch \(Person\) und Rolle](#)
- [5. Sich selbst immunisierende Arrangements – eine kurze gegenstandsbezogene Diskussion](#)
- [6. Einsatzfelder der Kontexturanalyse und ihr Verhältnis zur dokumentarischen Methode](#)

[Literatur](#)

[Zu den Autoren](#)

[Zitation](#)

"Wir sind auf eine Weise durch die Anrede Anderer verletzlich, die wir so wenig kontrollieren können, wie wir die Sphäre der Sprache kontrollieren können, aber heißt das, dass wir nicht handlungsfähig und nicht verantwortlich sind? Für Lévinas, der Verantwortung und Handlungsfähigkeit voneinander trennt, entsteht Verantwortung dadurch, dass wir der ungewollten Anrede durch den anderen ausgesetzt sind. [...] Vor dem Ich, das eine Entscheidung trifft, bedarf es des Außerhalb des Seins, wo das Ich sich in der Anklage abzeichnet. [...] Ich [bin] nicht primär aufgrund meiner Handlungen verantwortlich, sondern aufgrund meiner Beziehung zum Anderen, die sich auf der Ebene meiner primären und irreversiblen Empfänglichkeit bildet, meiner Passivität, die jeder Möglichkeit zu handeln oder zu entscheiden vorausgeht. [...] Vielmehr ist es mein Vermögen, dass auf mich eingewirkt werden kann, das mich in eine Verantwortungsbeziehung einbindet" (BUTLER 2014 [2005], S.115ff.)

"Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt. Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen. Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht. Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, dass wir gewisse Möglichkeiten ausschließen, und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müsste; wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte. Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können" (WITTGENSTEIN 1963 [1921], Proposition 5.6f.)

## 1. Einleitung

An anderer Stelle haben wir bereits die Kontexturanalyse als einen methodologischen Zugang zur Rekonstruktion komplexer Selbst- und Weltverhältnisse und der hiermit einhergehenden sozialen Arrangements vorgestellt (JANSEN, v. SCHLIPPE & VOGD 2015; VOGD 2014). Die Kontexturanalyse gestattet es, Reflexion als ein empirisches Phänomen ernst zu nehmen. Reflexion meint hier die Produktion von Selbst- und Welthaftigkeit. Von innen betrachtet erscheint Reflexion als Existenzial, nämlich als eine bestimmte Art des In-der-Welt-Seins,<sup>1</sup> von außen als eine jeweils spezifische Systemik des Lebendigen, wonach Lebewesen nicht nur Teil der Welt sind, sondern zugleich eine Welt haben, diese gemeinsam mit anderen Lebewesen hervorbringen und sich zu dem, was sie hervorgebracht haben, ihrerseits wiederum verhalten müssen. [1]

Selbst- und Weltverhältnisse – einschließlich der hiermit verbundenen Metaphysiken und Ontologien – erscheinen damit als empirisch rekonstruierbare Lagerungen, die sich aus einem jeweils spezifischen Lebens- und Gestaltungsprozess ergeben. Denn das, was ist (altgriechisch *ὄν ὄν* = "seiend"), ergibt sich nicht aus einem Logos (λόγος), der außerhalb der menschlichen Praxis liegt, sondern eben aus der Logik der Praxis. [2]

---

1 Siehe aus existenzialphilosophischer Sicht HEIDEGGER (2006 [1926]), für den sich der Mensch als Akteur gerade dadurch vom Ding unterscheidet, dass er seine eigene Ontologie produzieren kann.

Nicht zuletzt Bruno LATOUR (2007 [2005]) hat aufgezeigt, dass eine solche Verflüssigung des epistemischen Status von Konzepten – einschließlich von Objekten und Subjekten – gerade aus empirischen Gründen notwendig ist, da Menschen im Alltag ihre ontologischen und epistemischen Perspektiven gleichsam wechseln wie ein Model seine Kleider. Menschen stellen sich beispielsweise "je nach Kontext und Situation als Subjekt oder Objekt dar, als autopoietisch geschlossene Monaden oder als kommunikativ offene und beeinflussbare Prozessstrukturen, als Handelnde oder Erleidende" (JANSEN & VOGD 2014, S.455). Im Hinblick auf ihre eigentheoretische Leistung operieren sie idealistisch, konstruktivistisch oder realistisch, monistisch oder dualistisch, materialistisch oder transzendentalistisch. "Ihre Praxen, so die *empirische* Wendung dieser Perspektive, erscheinen damit immer schon von Metaphysik durchsetzt und – insofern diese Praxen reflexiv werden – von Philosophie, Ontologie und Epistemologie" (a.a.O.). Menschliche Praxis wie auch die sie erhellende (empirische) Sozialforschung darf und kann aus dieser Perspektive nicht mehr ohne Metaphysik und Erkenntnistheorie gedacht werden, denn hieraus folgt, dass jede Praxis (auch die der empirischen Forschung) als Selbst- und Weltbezug ohne Reflexion nicht zu haben ist. Allerdings – und dies ist die eigentliche Pointe – kann jetzt nicht mehr von der einen Position ausgegangen werden (sozusagen der Gottesaugenstandpunkt), von der aus epistemische und ontologische Richtigkeit beansprucht werden kann. Vielmehr *offenbart* sich erst empirisch und jeweils nur situativ, welchen epistemischen und ontologischen Figuren die Verhältnisse in ihren Konstruktionsleistungen folgen. Hier sind dann, je nach Praxis, vielfältige Formen möglich.<sup>2</sup> [3]

Der Blick auf die Selbst- und Weltverhältnisse lebender Formen, wie wir Menschen sie darstellen, hat sich nun gerade auch in Bezug auf die Frage, was Subjekte oder Handlungen seien, von den ontologischen und kausalen Vorannahmen einer wie auch immer gearteten Anthropologie und Sozialtheorie frei zu machen, ohne dabei jedoch das Kind mit dem Bade auszuschütten, also auf die Reflexionsmöglichkeiten metaphysischer Begrifflichkeiten zu verzichten. Auch wir verzichten daher nicht auf Ontologie, betrachten diese jedoch nicht mehr als Verweis auf ein Sein oder eine Realität, sondern ihrerseits als die Konstruktionsleistung einer Praxis, die bestimmte rekonstruier- und

2 Für LATOUR geben entsprechend die Erfindungen der philosophischen Tradition die literarischen Vorlagen (nicht jedoch die Begründungen), um die aufzufindenden Figuren in ihrer jeweiligen metaphysischen Dramaturgie nachvollziehen zu können: "Wie könnten Feldforscher einer Hausfrau, einem Buchhalter, einem Pilger, einem Kriminellen, einer Sopransängerin zuhören und dem folgen, was diese zu sagen haben, hätten sie nicht Hegel, Aristoteles, Dewey oder Whitehead, um ihnen zu helfen? Haben diese Autoren nicht viel nützliche Arbeit geleistet, um zu klären, was ein Akteur, eine Existenzform, eine Entität sein kann? Das bedeutet nicht, daß Philosophen es besser wüßten, tiefer eindringen, fundamentaler wären als Sozialwissenschaftler, noch bedeutet es, daß sie der Soziologie eine 'Grundlage' lieferten oder eine 'Metatheorie' bereitstellten. Aber wenn man die Sozialwissenschaften von den Reservoirs philosophischer Innovationen abschneidet, dann ist das ein sicheres Rezept dafür, daß niemand je die philosophischen Innovationen gewöhnlicher Akteure bemerken wird, die oft über die professioneller Philosophen hinausgehen. Noch schlimmer wird es, wenn die Sozialwissenschaftler sich nicht nur der Metaphysik enthalten, sondern es geradezu als ihre Pflicht betrachten, auf einer äußerst beschränkten Liste von Handlungsträgern zu bestehen, und die unendlich mannigfaltigen Produktionen der Akteure ständig in diesen rudimentären Wortschatz übersetzen. Akteure bevölkern die Welt mit sehr unterschiedlichen Existenzformen, während die Soziologen des Sozialen ihnen erklären, aus welchen Bausteinen die Welt 'wirklich' besteht" (2007 [2005], S.91).

bezeichnenbare Formen generiert. Diese Praxis erschließt sich empirisch vor allem über den Gebrauch der Sprache, denn gerade hier zeigen sich die Operationen, die ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis aufbauen. Zudem wird in den Sprechakten deutlich, wie diese Verhältnisse performativ behauptet, das heißt sozial aufgebaut und stabilisiert werden. In diesem Sinne eröffnet eine Textinterpretation, die für den polyphonen Reichtum sprachlicher Äußerungen sensibilisiert ist, die Chance, in hinreichender Tiefe die in der Alltagswelt zum Ausdruck kommenden, komplexen Selbst- und Weltverhältnisse zu rekonstruieren. Die Empirie komplexer, auf den ersten Blick verwirrender und widersprüchlich scheinender sprachlicher Praxen und die Theorie polykontexturaler Selbst- und Weltverhältnisse finden hier in produktiver Weise zusammen. [4]

Indem wir jetzt eine "flache Ontologie" verwenden können,<sup>3</sup> entsprechend der noch nicht von vornherein festgelegt ist, was als subjektiv oder objektiv, als Fakt oder als Konstruktion erscheint, eröffnet sich eine Leerstellengrammatik, welche deutlich werden lässt, wie das, was an einer Stelle im sozialen Verhältnis geschieht, die Arrangements an anderer Stelle konditioniert und vice versa. Auf diese Weise können dann eine literarisch-linguistisch informierte Textanalyse, die noch nichts von komplexen logischen Verwicklungen sozialer Verhältnisse weiß, und eine Sozialtheorie, die insbesondere mit der fundamentalen Differenz zwischen der Ich- und Du-Perspektive und den hiermit einhergehenden multiplen Beobachtungsverhältnissen rechnet, in produktiver Weise zusammenfinden. [5]

Für uns wurde die Notwendigkeit einer polykontexturalen Methodologie dabei zunächst in der Organisationsforschung deutlich, denn hier ist die Kopräsenz unterschiedlicher, in der Regel inkommensurabler Positionen und Reflexionsperspektiven so unverkennbar, dass sie in empirischen Untersuchungen auch in methodologischer Hinsicht nicht mehr übersehen werden konnte.<sup>4</sup> Sensibilisiert für das Thema wurden wir zunächst in unseren Studien zur ärztlichen Entscheidungsfindung im Krankenhaus, dann in den Arbeiten zum mitbestimmten Aufsichtsrat und in der Managementforschung.<sup>5</sup> Hieraus entwickelte sich als weiteres Forschungsfeld die Untersuchung von Bildungsprozessen, die wir im Sinne von Winfried MAROTZKI (1990), der ebenfalls an Gotthard GÜNTHERs Konzeption einer polykontexturalen Logik anschließt, als eine "Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse" begreifen (MAROTZKI 1990, S.41ff.). In diesem Zusammenhang konnten wir die Fruchtbarkeit des polykontexturalen Ansatzes für die Psychiatrie- und Psychotherapieforschung aufzeigen (VOGD 2014), denn gerade hier geht es um gebrochene Selbst- und Weltverhältnisse (also um beschädigte Autonomie) und

3 Unter einer "flachen Ontologie" verstehen wir im Anklang an LATOUR (2007 [2005]) eine anti-essenzialistische Haltung, bei der davon Abstand genommen wird, Dinge oder Phänomene außerhalb der sie konstituierenden Praxis als Subjekte oder Objekte zu begreifen, d.h. in einer vorherbestimmten Weise zu ontologisieren (vgl. auch JANSEN & VOGD 2014).

4 Das hiermit einhergehende methodologische Desiderat zeigt sich selbst im eher weniger theorieaffinen angelsächsischen Raum am Erfolg des *Institutional-Logics*-Ansatzes (FRIEDLAND & ALFORD 1991; THORNTON, OCASIO & LOUNSBURY 2012).

5 Siehe unter anderem JANSEN (2011, 2013), VOGD (2004, 2007, 2009, 2017a); VOGD, FEIßT, MOLZBERGER, OSTERMANN und SLOTTA (2017).

den Versuch, diese neu auszutarieren.<sup>6</sup> Auch in unseren Untersuchungen zum Buddhismus im Westen zeigte sich der methodologische Wert der polykontexturalen Perspektive. Da buddhistische Schulungswege in organisierter Form auf die umfassende Veränderung der Selbst- und Weltsicht ihrer Adept/innen zielen, lassen sich hier – gleichsam *in vivo* – die zuvor angedeuteten Dynamiken aufzeigen und untersuchen (VOGD & HARTH 2015; VOGD, HARTH & OFNER 2015). [6]

In unseren bisherigen Veröffentlichungen standen primär die metatheoretischen Aspekte (die Einführung der polykontexturalen Perspektive) und die Ergebnisse entsprechender Analysen (als Demonstration der erfolgreichen Anwendung der polykontexturalen Perspektive) im Vordergrund. Die Analyse der Kontexturen und ihrer Beziehungen wurde dabei im Anschluss an die innerhalb der dokumentarischen Methode üblichen Schritte "formulierende" und "reflektierende Interpretation" durchgeführt.<sup>7</sup> Die Kontexturanalyse selbst, also der Prozess, bei dem über die Analyse von Textmaterial (seien es Interviews oder Protokolle teilnehmender Beobachtung) polykontexturale Lagerungen und Arrangements herausgearbeitet werden können, wurde hingegen bislang bestenfalls überblickartig dargestellt.<sup>8</sup> Wie wir vom Interview- oder Beobachtungsprotokoll

- 
- 6 Um es lakonisch mit WITTGENSTEIN auszudrücken: "Die Lösung des Problems, das Du im Leben siehst, ist eine Art zu leben, die das Problemhafte zum Verschwinden bringt. Daß das Problem problematisch ist, heißt, daß Dein Leben nicht in die Form des Lebens paßt. Du mußt dann Dein Leben verändern, und paßt es in die Form, dann verschwindet das Problematische" (zit. nach KROß 1993, S.108).
- 7 Siehe zur Einführung in die dokumentarische Methode BOHNSACK (2014). Die dokumentarische Methode kennt zwar die Polyvalenz von sprachlichen Äußerungen, die dann in eine multidimensionale Typologie sich überkreuzender Erfahrungsräume münden (BOHNSACK 2001, 2010). Da jedoch im Zentrum der Analyse ein spezifischer Erfahrungsraum steht (der konjunktiven Erfahrung eines kollektiven Wir), richtet sich auch hier der Fokus forschungspraktisch tendenziell eher auf Gemeinsamkeiten, denn auf all die Divergenzen, welche auf polykontexturale, multizentrische Verhältnisse verweisen. Die Sozialphänomenologie, da sie mit Blick auf eine vorschnelle Lösung des Problems der Intersubjektivität zu sehr auf die vermittelnde Funktion der Sprache schaut (siehe grundlegend BERGER & LUCKMANN 2003 [1966]), bekommt die in einem Common-Sense-Verständnis der Sprache aufgehenden Aspekte der Kommunikation zwar mit Alfred SCHÜTZ (1981 [1932]) noch theoretisch in den Blick, kann dies jedoch nicht in eine systematische hermeneutische Praxis überführen. Die Gattungsanalyse liefert hierzu zwar Ansätze (KNOBLAUCH & LUCKMANN 2000), jedoch gelingt es noch nicht so recht, die Kopräsenz unterschiedlicher Sinnanschlüsse in den Blick zu nehmen. Demgegenüber wissen NASSEHI und SAAKE (2002) sehr wohl um die Polyvalenz von Sinnanschlüssen und versuchen, gerade dies zum Ausgangspunkt der rekonstruktiven Sozialforschung zu machen. Entsprechend möchten sie sich von den methodischen Rigiditäten standardisierter Interpretationsverfahren verabschieden, um sich stattdessen "etwas freier dafür [zu] interessieren, wie in der jeweiligen Situation Sinn geschaffen wird: sozial, sachlich und zeitlich" (SAAKE & NASSEHI 2007, S.235). Freilich besteht ohne eine metatheoretische und methodologische Engführung die Gefahr, den Prozess der Interpretation sozialer Wirklichkeiten zu sehr ins Beliebige abdriften zu lassen, was dann auch einer systemtheoretischen Position zuwiderläuft, die ja von distinkten, voneinander unterscheidbaren Sinnsphären ausgeht.
- 8 In der Kontexturanalyse geht es um die Identifizierung der logischen Räume, die jeweils spezifische Selbst- und Weltbezüge herstellen bzw. hervorbringen. Diese zeigen sich insbesondere in der Relationierung von Perspektiven, die auf die Sozialdimension von Sinn fokussieren, wie sie sprachlich etwa durch bestimmte Präpositionen, Einklammerungen, Distanzierungen etc. ausgedrückt werden. Von Interesse ist hier u.a., wie die Grenzen zwischen Sinnprovenienzen und Kontexturen bestimmt werden. Dies ist beispielsweise immer dann zu beobachten, wenn innerhalb der Erzählung Probleme und Spannungen auftreten, die durch bestimmte sprachliche Praxen markiert sind – etwa durch Distanzierungen, Rahmenwechsel – und eine Veränderung in den Reflexionsverhältnissen indizieren. Außerdem ist im Sinne der mehrwertigen Hermeneutik einer Kontexturanalyse darauf zu schauen, wie durch "verschiedene

zur Analyse gekommen sind, ist dabei weitgehend implizit geblieben. Mit dem vorliegenden Beitrag möchten wir daher die Möglichkeiten einer polykontexturalen Hermeneutik explizieren. Hierfür werden wir insbesondere auf einige Ressourcen aus der Linguistik und der literaturwissenschaftlichen Forschung zur Polyphonie rückgreifen.<sup>9</sup> [7]

Im Abschnitt 2 werden wir zunächst in das Thema Polykontexturalität und Kontexturanalyse einführen. Im Anschluss daran werden die linguistischen und semantischen Zugänge zur Analyse polyphoner Textstrukturen vorgestellt (Abschnitt 3).<sup>10</sup> Im 4. Abschnitt wird dann am Beispiel von Interviewprotokollen eine Kontexturanalyse vorgeführt, welche das Verhältnis westlicher Schülerinnen und Schüler mit ihrem Lehrer einer Schule des tibetischen Buddhismus (Rigpa) thematisiert. Nach einer kurzen gegenstandsbezogenen Diskussion (Abschnitt 5) werden im 6. Abschnitt die Einsatzfelder der Kontexturanalyse sowie ihr Verhältnis zur dokumentarischen Methode diskutiert. [8]

## 2. Polykontexturalität

Wir möchten den Begriff Polykontexturalität zunächst in folgender Weise definieren: Es gibt unterschiedliche logische Orte – etwa Sprechende und Hörende auf verschiedenen Positionen –, von denen aus das, was innerhalb ihrer Beziehung geschieht, eigenständig wahrgenommen und interpretiert wird, wobei das, was wahrgenommen und interpretiert wird, nicht voneinander unabhängig ist, sondern in einer nicht-trivialen Weise voneinander abhängt.

Polykontexturalität drückt sich dabei auf drei unterschiedlichen Ebenen aus:

1. Ebene des Bewusstseins: Ambivalenzen und Unsicherheiten im Hinblick auf das wahrgenommene Geschehen gehen mit entsprechenden Gedanken einher. Hiermit können dann mehr oder weniger stark widerstreitende Empfindungen und Gefühle auftreten (etwa ein Pendeln zwischen Vertrauen und Misstrauen, Verständnis und Irritation).
2. Ebene der Sprache: Sprechakte erscheinen aufgrund polysemischer Worte und der grundlegenden Schwierigkeit, den Mitteilungscharakter zu entschlüsseln, immer mehrdeutig, woraus dann unterschiedliche, jedoch in sich kohärente Lesarten resultieren können.
3. Ebene der Kommunikation: Indem Äußerungsakte an Äußerungsakte anschließen, können bestimmte systemische Muster entstehen. Diese können

---

transjunktionale Operationen Kontexturen geöffnet und geschlossen werden" (JANSEN et al. 2015, §30). Dabei ist vor allem nach Praxen zu suchen, mit denen "verschiedene Reflexionsräume in ein stabiles Verhältnis gesetzt" werden (a.a.O.), etwa indem Tabus Sinnabbrüche und Reflexionssperren markieren. In einem zweiten Schritt kann mittels der Kontexturanalyse geschaut werden, wie sich unterschiedliche Reflexionsperspektiven wechselseitig konditionieren, also im Hinblick auf die Selbst- und Weltverhältnisse zu einem beständigen Arrangement stabilisieren" (§48).

9 Siehe zu einer jüngeren Arbeit, die ebenfalls BACHTINS Überlegungen zur Polyphonie für die rekonstruktive Sozialforschung nutzbar macht, KRZYCHAŁA (2019).

10 An dieser Stelle möchten wir Julia GENZ für ihre wertvollen Hinweise zu diesem Thema danken.

dann immer wieder angelaufen werden, das heißt, es lässt sich in bewährte, in diesem Sozialsystem vertraute Typiken einrasten. [9]

Das Besondere an der polykontexturalen Perspektive besteht nicht zuletzt darin, dass Menschen, Milieus, Gruppen, Beziehungen, Organisationen etc. nicht im Einklang mit sich selbst sein müssen, sondern dass Unstimmigkeiten, Inkommensurabilitäten oder logische Widersprüche zwischen unterschiedlichen Aspekten, die gleichzeitig präsent sind, eher die Regel denn eine Ausnahme darstellen. [10]

Darüber hinaus geht die polykontexturale Perspektive von der Verschränkung der oben genannten Ebenen aus. Verschränkung meint hier, dass das, was beispielsweise auf der Ebene des Bewusstseins geschieht und sich entwickelt, mit der Kommunikation zusammenhängt und umgekehrt, ohne jedoch in trivialer Weise aufeinander zurückgeführt werden zu können. [11]

Die Beziehung ist die der konditionierten Koproduktion (FUCHS 2015, S.139ff.), der Entstehung in wechselseitiger Abhängigkeit, nicht jedoch des kausalen Durchgriffs. Innerhalb eines Interaktionssystems kann die Kommunikation nicht auf das Bewusstsein durchgreifen. Sehr wohl konditioniert jedoch das, was hier geschieht – etwa in Form einer Zumutung, auf die reagiert werden muss –, das Ich-Erleben, wie umgekehrt das, was im Bewusstsein geschieht, wiederum die Äußerungen prägt, die in die Kommunikation einfließen. [12]

Hiermit gilt: Subjektivität besteht nicht aus sich heraus, sondern entwickelt sich erst in Reaktion auf eine bestimmte Beziehungskonstellation.<sup>11</sup> "Vor dem Ich, das eine Entscheidung trifft, bedarf es des Außerhalb des Seins, wo das Ich sich in der Anklage abzeichnet" formuliert BUTLER (wie eingangs zitiert), um in Referenz auf LÉVINAS darauf hinzuweisen, dass das Ich seine Subjektivität nicht sich selbst verdankt, sondern der Verschränkung polykontexturaler Verhältnisse: "Wir sind auf eine Weise durch die Anrede Anderer verletzlich, die wir so wenig kontrollieren können, wie wir die Sphäre der Sprache kontrollieren können" (BUTLER 2014 [2005], S.115), heißt es darüber hinaus, um damit eine Umschreibung dessen zu geben, was eine konditionierte Koproduktion auszeichnet. [13]

---

11 Dass diese fundamentale Divergenz zwischen der Ebene der Subjektivität und der Ebene des Kommunikationszusammenhangs für die rekonstruktive Sozialforschung nutzbar gemacht werden kann, hat bereits Ulrich OEVERMANN (1993) mit der sogenannten "objektiven Hermeneutik" aufgezeigt. Man denke hier etwa an das Beispiel einer Mutter, die ihrem dreijährigem Sohn sagt, dass er nichts von dem Kuchen nehmen solle, der auf dem Tisch stehe, und als dieser dann doch nicht widerstehen konnte, entrüstet bemerkt, dass er doch genau wisse, dass er dies nicht dürfe. Wengleich hier nicht vorhergesagt werden kann, was im Bewusstsein des Jungen geschieht und was dies für sein künftiges Handeln bedeutet, so lässt sich jedoch aufgrund der Interaktionsstruktur ableiten, welche Ambivalenzen mit dieser kommunikativen Zumutung einhergehen. Mit der expressiven Erwartung der Mutter konfrontiert, kann er sich nicht mehr seinen Begehren hingeben, sondern wird in der ein oder anderen Weise gespalten sein, um dann jedoch nur selbst seine Schlüsse daraus ziehen zu können (sei es gehorsam sein zu wollen, im Trotz seine Autonomie zu finden oder anderes). Dies wird in Folge zu einem bestimmten Muster der Beziehung zwischen Sohn und Mutter führen, was wiederum das subjektive Erleben von Sohn und Mutter formatiert.

Die drei Ebenen Bewusstsein, Sprache und Kommunikation bringen sich wechselseitig hervor, ohne jedoch auf triviale Weise ineinander überführbar zu sein. Die Berührung oder Rede einer fremden, durch das eigene Bewusstsein nicht erreich- und kontrollierbaren Subjektivität induziert Polykontexturalität, die in Form von Spannung und Widerspruch als eigene Subjektivität erfahrbar wird. Subjektivität erscheint nicht als Ursache, sondern als Ergebnis eines Reflexionsverhältnisses. Die dann auf diese Weise enaktierten Akteur/innen werden nun ihrerseits handelnd andere Akteur/innen herausfordern und irritieren. Denn nach einer gewissen Erfahrung im Umgang mit der Sprache wird das kompetente Subjekt seinerseits wissen, was man mit Worten alles tun kann – nicht zuletzt auch lügen oder täuschen, also sprachliche Handlungen zu vollziehen, welche die Unbestimmtheit der Grenze zwischen Information und Mitteilung nutzen, um von den eigenen Beweggründen abzulenken oder sie zu vertuschen. Kommunikation wird von nun an kompliziert, ihrerseits polyphon, von vielen Stimmen und widersprüchlichen Lesarten durchsetzt sein. Komplementär hierzu wird das Bewusstsein seinerseits vielstimmig: gleichzeitig Vertrauen und Misstrauen, den gehörten Worten Glauben schenken und an ihnen zu zweifeln, das Wechseln zwischen unterschiedlichen Perspektiven und die hiermit einhergehende Kopräsenz einer Vielzahl dissonanter Stimmen, die jedoch nicht unabhängig voneinander sind, sondern ihrerseits wiederum auf die eine oder andere Weise aufeinander bezogen sind bzw. sich wechselseitig erst hervorlocken. [14]

Die Theorie der Polykontexturalität ist gerade deshalb auch aus methodologischer Hinsicht von großem Interesse, da sich erst innerhalb des logischen Raums<sup>12</sup> einer polykontexturalen Logik die Beziehung unterschiedlicher subjektiver Positionen sowie das hieraus entstehende Arrangement widerspruchsfrei darstellen lässt, nämlich als ein polyzentrisches Gebilde, in dem an unterschiedlichen Orten etwas anderes der Fall sein kann. [15]

Die Grundidee ist dabei, logische Teilsysteme – Gotthard GÜNTHER (1978) spricht hier von Kontexturen – auf unterschiedliche logische Orte aufzuteilen, wobei innerhalb einer Kontextur die Gesetze der klassischen Logik gelten – also eindeutig unterscheidbar ist, was (wahr) ist und was nicht ist –, während von einem anderen logischen Ort aus etwas ganz anderes zum Thema werden kann. [16]

Empirisch wird Polykontexturalität also bereits immer dann relevant, wenn zwei Menschen sich begegnen, denn hier treffen ganz offensichtlich zwei logische Orte aufeinander. Was eine Person sieht und für wahr hält, braucht nicht dasselbe zu sein, was die andere wahrnimmt und für richtig hält. Analytisch ist mit GÜNTHER zunächst zwischen den drei Positionen "Ich", "Es" und "Du" zu differenzieren, woraus dann unterschiedliche Reflexionsbeziehungen abgeleitet werden können. Das "Ich-Es"-Verhältnis stellt die Beziehung eines Subjekts zu einem objektivierbaren Gegenstand dar. Es bildet eine einfache Kontextur. Eine

<sup>12</sup> Der Begriff des logischen Raums meint hier mit WITTGENSTEIN die Gesamtheit der Struktur möglicher Sachverhalte, die wahr oder falsch sein können. "Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt" (1963 [1921], Proposition 1.13). Und weiter: "Der Satz bestimmt einen Ort im logischen Raum" (Proposition 3.4), und die "Wahrheitsbedingungen bestimmen den Spielraum, der den Tatsachen, durch den Satz gelassen wird" (Proposition 4.463).



Sachlage besteht oder eben nicht. Ob beispielsweise der Seminarleiter Übergewichtig ist, lässt sich bei Nennung entsprechender Kriterien entscheiden. Wenn jemand nachfragt, weiß man vielleicht noch nicht sofort die Antwort, man kann aber hinschauen, um zu wissen, was diesbezüglich der Fall ist. [17]

Beim "Ich-Du"-Verhältnis stellt sich das Problem jedoch anders dar: Das Du erscheint im wechselseitigen Austauschverhältnis als ein anderes Ich, das selbst eine Subjekt-Objekt-Relation – und damit eine andere Kontextur – bildet. Das Du hat eine eigene Welt, die vom Ich aus nicht zugänglich ist. Ich kann zwar ahnen, mitfühlen und mit Blick auf mir vertraute Konzepte vermuten, was mein Gegenüber erleben mag. Ich kann es aber niemals wirklich wissen. Selbst wenn ich den oder die andere/n frage und diese/r mir eine Antwort gibt, kann ich nicht sicher beurteilen, ob er oder sie die Wahrheit sagt oder lügt bzw. ob ich die Worte so verstehe, wie sie gemeint waren. [18]

Die Reflexion des Du durch mein Ich fügt diesem etwas hinzu, was durch die Spiegelung von Sein im Subjekt nicht gedeckt ist. Es gibt nicht einmal objektive Kriterien, um zu beurteilen, ob das Du wirklich "Subjektivität" besitzt oder ob man es lediglich mit einem hoch entwickelten strukturdeterminierten Automaten, einem bewusstseinslosen Wesen – einer Art "Zombie" – zu tun hat. Fremde Subjektivität lässt sich nicht erfahren, noch objektiv beweisen, sondern nur durch Reflexion zuschreiben. Doch wie auch immer das Ergebnis dieser Reflexion ausfallen mag, mit ihr tritt unweigerlich etwas Eigenständiges, etwas Drittes in die Beziehung von Ich und Du mit ein. [19]

Wie gesagt, erscheint die Beziehung zwischen "Ich-Du" als ein Reflexionsverhältnis, das sich durch Deutung und Zurechnung, nicht jedoch als objektivierbare Abbildung von einem Es im Ich realisiert. Hiermit ergeben sich unterschiedliche Möglichkeiten der Relationierung, also des Sich-zueinander-in-Beziehung-Setzens. So kann das Ich etwa versuchen, sich das Verhältnis von "Du-Es" (also der Wahrnehmung und Perspektive einer anderen Person) zu vergegenwärtigen. [20]

Durch die hiermit erzeugte reflexive Distanz wird eine Operation möglich, welche die Gewissheit der unmittelbaren Wahrnehmung hinterfragen und anzweifeln lässt. Die Kontextur, welche aus der egologischen Perspektive eines anderen Selbst aufgespannt wird, wird nun rejiziert, das heißt als falsch, irrelevant oder nichtig zurückgewiesen. Stattdessen kommt das Verhältnis von Perspektiven in den Blick. [21]

So ließe sich beispielsweise sagen: "Was Du wahrnimmst, ist eine Täuschung", bzw. "Du willst mich täuschen", oder umgekehrt: "Wenn Du es so siehst und erlebst, dann täusche ich mich wohl, denn ich vertraue Dir und Deinem Urteil." Ebenso könnten Zweifel darüber entstehen, was der Fall ist. Man könnte vielleicht sagen (oder denken): "Ich weiß nicht", "vielleicht täuschst Du Dich", "Ich möchte Dir glauben, vertraue Dir aber nicht ganz", "vielleicht geht es ja um etwas ganz anderes, möglicherweise bist Du gar nicht an mir oder einer ernsthaften Beziehung interessiert, sondern möchtest mich nur ausbeuten". Es können also

nicht nur die Aussagen selbst, sondern der Raum, in dem diese Aussagen Sinn machen, infrage gestellt, zurückgewiesen oder ausgetauscht werden. Allein diese wenigen Beispiele lassen den epistemischen Strukturreichtum deutlich werden, den allein die viergliedrige "Ich-Du"-Beziehung aufwirft. Es wird klar, dass die hiermit einhergehenden Unbestimmtheiten und Unsicherheiten nicht durch eine logische Analyse aufgelöst werden können, sondern als inhärenter Bestandteil eines polykontexturalen Arrangements ernst genommen werden müssen – eines Arrangements, das spontan entsteht, sobald unterschiedliche Perspektiven ins Spiel kommen.<sup>13</sup> [22]

Diese Prozesse sind, wie bereits gesagt, nicht mehr mit den Mitteln einer zweiwertigen Logik beschreibbar, denn die Sachlage stellt sich jetzt nicht mehr nur so dar, dass ein/e Beobachter/in Objekte erkennt, die entweder sind oder nicht sind. Vielmehr impliziert die Begegnung mit anderen Beobachter/innen, wie auch ESPOSITO (1993) feststellt, dass das, was man durch logische Operationen negieren kann, seinerseits konstruiert ist. Hiermit gilt: "Die Operation der Negation setzt eine grundsätzlichere Operation bereits voraus: nämlich die Zäsur, die dazu führt, dass ein Objekt als unterschieden von anderem bezeichnet wird" (S.105). Die Negation bildet für GÜNTHER (1976a) entsprechend den Ausgangspunkt für den Aufbau einer mehrwertigen Logik. Sie erscheint in diesem Sinne als eine transjunktionale Operation, indem sie einerseits die Einheit einer bestimmten Zweiwertigkeit als Kontextur konstituiert ("etwas ist der Fall" vs. "es ist nicht der Fall") und andererseits die Möglichkeit besteht, die Kontextur selbst zu relativieren oder zu negieren (aus einer anderen Perspektive ist etwas anderes der Fall). Die Operation der Negation ermöglicht also nicht nur den Aufbau einer Kontextur, sondern die fortschreitende Konstitution weiterer Kontexturen, indem neue Perspektiven hinzugefügt werden. Die transjunktionale Operation ist der Hinweis auf die jeweiligen Beobachter/innenpositionen. Sie ermöglicht das Umschalten zwischen verschiedenen Kontexturen, indem sich nun die Negation auf eine Kontextur (d.h. auf eine Beobachtungs- und Unterscheidungsweise) selbst beziehen kann. [23]

Sätze (die zwischen wahr oder falsch unterscheiden lassen), Wahrnehmungen (die zwischen Objekt und Subjekt differenzieren), Beziehungen (denen vertraut oder misstraut werden kann) und vieles andere sind hiermit nicht *per se* gegeben, sondern werden gewissermaßen in die Welt hineinbeobachtet. Menschen (und andere Lebewesen) sind nicht einfach Teil der Welt, sondern haben eine Welt, sie bauen sich also die Unterscheidungen auf, die dann ihre Welt bilden. Um hier nicht dem Missverständnis eines konstruktivistischen Solipsismus Vorschub zu leisten, ist hier nochmals darauf hinzuweisen, dass die reflexiven Ressourcen, die hierfür notwendig sind, nicht von den Akteur/innen selbst kommen, sondern es

---

13 Um das viergliedrige polykontexturale Arrangement mit KAEHR (1993) formal zu beschreiben: "Was Operator an einem Ort, ist Operand an einem anderen Ort, und umgekehrt. Damit wird die Zirkularität der Selbstbezüglichkeit von Operator und Operand nach der Figur des Chiasmus über vier Orte verteilt. Die Zirkularität löst sich auf in einen chiasmatischen Mechanismus von Ordnungs- und Umtauschrelationen, in dem die zwei fundamentalen Zirkularitäten zwischen Operator und Operand im Spiel sind, ohne dabei die fundamentale Hierarchie zwischen Operator und Operand zu verletzen. [...] Umtausch- und Ordnungsrelationen, Hierarchie und Heterarchie der Operativität und Relationalität, fundieren sich gegenseitig" (S.171f.).

notwendigerweise der Berührung und Anrede durch andere bedarf, um diese auszubilden. Unterscheidungen wie etwa wahr und falsch, Subjekt und Objekt etc. sind also nicht *per se* gegeben, sondern werden im Kontext einer spezifischen Beziehungsgeschichte aufgebaut. Sie verdanken sich ihrerseits einem komplexen polykontexturalen Arrangement. Auch wie ein Mensch zu sich selbst steht (also ob er sich etwa mit sich in Einklang empfindet oder nicht) hängt in diesem Sinne von weiteren Positionen im angrenzenden logischen Raum sowie deren Besetzungen ab. [24]

Formal wird die Struktur dieser Arrangements von GÜNTHER (1979) durch die sogenannte Morphogrammatik oder auch Leerstellengrammatik beschrieben. Diese zeigt den logischen Raum der unterschiedlichen Positionen auf, die zueinander in Beziehung stehen, wobei die Werte, die an den Positionen eingenommen werden, noch nicht besetzt sind, aber in der Weise voneinander abhängen, als dass die Bestimmung an einem Ort die Möglichkeiten, was an einem anderen Ort der Fall sein kann, konditioniert. Auch was innerhalb einer Interaktion situativ jeweils als Subjekt oder als Objekt erscheint, verdankt sich entsprechend dem Gesamtarrangement.<sup>14</sup> Eine der wesentlichen Leistungen der Leerstellengrammatik besteht also darin, "eine Strukturschicht" zu beschreiben, "in der die Differenz zwischen Subjektivität und Objektivität erst etabliert wird und deshalb dort noch nicht vorausgesetzt werden kann" (1976b, S.216). Oder anders formuliert: Das, was als subjektiv oder objektiv erscheint, beruht nicht aufgrund einer vorab gegebenen Ontologie, entsprechend der es auf der einen Seite eine subjektive Innerlichkeit gibt und auf der anderen Seite die objektiven Tatsachen einer äußerlich gegebenen Welt. "Subjektiv" und "objektiv" sind vielmehr ebenso wie "wahr" und "falsch" Kategorien die sich jeweils eines spezifischen Arrangements von Positionen verdanken, die dann situativ Bestimmtes als subjektiv, objektiv, wahr, falsch oder als anderes erscheinen lassen.<sup>15</sup> [25]

---

14 Um es mit KAEHR und MAHLER (1995) auszudrücken: Die polykontexturale Logik (PKL) "zeichnet sich also durch eine Distribution und Vermittlung verschiedener logischer Kontexturen aus, wobei innerhalb einer Kontextur – intra-kontextural – alle Regeln der klassischen Aussagenlogik ihre vollständige Gültigkeit besitzen. Durch die Vermittlung sind die einzelnen Kontexturen nicht im Sinne einer Typenhierarchie voneinander isoliert, sondern durch besondere interkontexturale Übergänge miteinander verkoppelt. Da sowohl die Kontexturen in sich als auch ihre Vermittlung widerspruchsfrei beschreibbar sind, lassen sich somit zirkuläre und selbstreferentielle Strukturen innerhalb der PKL widerspruchsfrei modellieren" (S.22).

15 Dass sich eine Wahrheit bzw. eine objektive Tatsache nicht aus einer Wahrnehmung (Positivismus) oder einer Beobachtung (naiver Realismus) ergibt, sondern Produkt eines übergreifenden relationalen Zusammenhangs darstellt, hat schon Karl POPPER (1972 [1969]) erkannt. Auch für ihn ist entsprechend Objektivität keine individuelle Angelegenheit, die einer Person zuzurechnen ist, sondern die Systemeigenschaft eines übergreifenden kulturellen Zusammenhangs: "Es ist gänzlich verfehlt anzunehmen, daß die Objektivität der Wissenschaft von der Objektivität des Wissenschaftlers abhängt. Und es ist gänzlich verfehlt zu glauben, daß der Naturwissenschaftler objektiver ist als der Sozialwissenschaftler. Der Naturwissenschaftler ist ebenso parteiisch wie alle anderen Menschen, und er ist leider – wenn er nicht zu den wenigen gehört, die dauernd neue Ideen produzieren – gewöhnlich äußerst einseitig und parteiisch für seine eigenen Ideen eingenommen. Einige der hervorragendsten zeitgenössischen Physiker haben sogar Schulen gegründet, die neuen Ideen einen mächtigen Widerstand entgegensetzen. [...] Was man als wissenschaftliche Objektivität bezeichnen kann, liegt einzig und allein in der kritischen Tradition, die es trotz aller Widerstände so oft ermöglicht, ein herrschendes Dogma zu kritisieren. Anders ausgedrückt, die Objektivität der Wissenschaft ist nicht eine individuelle Angelegenheit der verschiedenen Wissenschaftler, sondern eine soziale Angelegenheit ihrer gegenseitigen Kritik, der freundlich-feindlichen Arbeitsteilung der

Die Theorie der Polykontexturalität liefert auf diese Weise zunächst ein Analyseinstrument für die Selbst- und Weltverhältnisse eines Menschen oder einer Gruppe. Es kann nun geschaut werden, aus welcher Kontextur heraus (bzw. aus welcher Rahmung oder welchem Orientierungsrahmen heraus, um an die Terminologie Ralf BOHNSACKS [2017, S.63ff.] anzuschließen) erlebt und gehandelt wird. Oder, um mit LATOUR (2014 [2012]) zu sprechen: Jede Kontextur entspricht einer "Existenzweise" die jeweils ihre eigene Ontologie und Metaphysik mitbringt. Eine Existenzweise ist dabei nicht nur Teil eines übergreifenden Beziehungsnetzwerkes, das es (ko-)konditioniert, sondern verortet sich qua Reflexion als Gegenüber einer Welt, und zwar in Form der jeweils ihr eigenen metaphysischen Unterscheidungen. Eine Existenzweise definiert sich durch ihre eigene "Präposition", die mit einem jeweils spezifischen "Interpretationsschlüssel" einhergeht (S.117), um entsprechend "richtig von etwas zu jemanden zu sprechen" (a.a.O.) und dadurch dem Logos dieser Existenzweise gerecht werden zu können.<sup>16</sup> [26]

Darüber hinaus kann nun rekonstruiert werden, wie sich aus dieser Position (von einer spezifischen Existenzweise aus) zu anderen Positionen ins Verhältnis gesetzt wird. Es kann geschaut werden, ob andere Perspektiven negiert, in ihrer Eigenlogik anerkannt, aber abgewiesen oder zumindest teilweise als berechtigt mit der eigenen Position in Beziehung gesetzt werden. Die polykontexturale Analyse erlaubt hier mit Verweis auf die entsprechenden transjunktionale Operationen (GÜNTHER 1976a unterscheidet hier zwischen einer partiellen, einer totalen undifferenzierten und einer totalen differenzierten Rejektion) eine differenzierte Untersuchung der jeweiligen Verhältnisse (siehe zur methodologischen Ausarbeitung JANSEN et al. 2015). [27]

Insgesamt hat sich die Kontexturanalyse bislang in unterschiedlichen Forschungsfeldern als eine leistungsfähige metatheoretische Konzeption erwiesen. Da jedoch kein direkter Weg von einer logischen Analyse der Reflexionsverhältnisse zur Alltagssprache der von uns untersuchten Akteur/innen besteht, blieb die Explikation der Zwischenschritte, wie man vom Text zur Analyse im Sinne einer mehrwertigen Hermeneutik kommt, bislang ein methodologisches Desiderat. Diese Lücke in der Begründung unserer interpretativen Arbeiten kann mittlerweile gefüllt werden. Die Mittel hierzu kommen aus einem Zweig der Sprachwissenschaften, der sich mit Polyphonie und Polysemie beschäftigt und hierfür eine Reihe von Ressourcen systematisch aufgearbeitet hat. [28]

---

Wissenschaftler, ihres Zusammenarbeitens und auch ihres Gegeneinanderarbeitens. Sie hängt daher zum Teil von einer ganzen Reihe von gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen ab, die diese Kritik ermöglichen" (S.112f.).

16 Siehe zur Beziehung von LATOURs Akteur-Network-Theorie und der Theorie der Polykontexturalität auch JANSEN und VOGD (2014) sowie zur Beziehung von LATOURs Spätwerk zur soziologischen Systemtheorie VOGD (2015).

### 3. Polyphonie in der literaturwissenschaftlichen Textanalyse

Der Begriff "Polyphonie" wurde in der Sprachwissenschaft erstmals von BACHTIN (1971 [1929]) in seinem Buch zu DOSTOJEWSKI'S Poetik eingeführt. Bei DOSTOJEWSKI zeige sich eine mehrstimmige Kompositionsweise, die zu keiner harmonischen Einheit finde, sondern Erzähler/in und Figurenrede miteinander verweben (etwa, indem Ausdrücke und Sprechweisen einer anderen Person benutzt würden). Auf diese Weise werde ausgedrückt, dass die menschliche Individualität der in der Geschichte vorkommenden Akteur/innen kontinuierlich durch Dialoge geformt und verändert werde, weshalb dieser Prozess auch niemals zum Abschluss komme. [29]

DUCROT (1984) spezifizierte dieses Vorgehen nochmals durch die Differenzierung zwischen Stimmen und Standpunkten.<sup>17</sup> Die Stimme verweist hiernach auf die im Text zum Ausdruck kommenden Sprecher/inneninstanzen. Hier erscheint zunächst die Autorin oder der Autor des Textes selbst, und darüber hinaus durch Zitat und direkte Rede eingebettete weitere Stimmen. Demgegenüber könnten Standpunkte – oder um die Terminologie der logischen Räume aufzugreifen: *Standorte* – durch vielfältige Mittel eingeführt werden. Zu nennen sind hier zunächst indirekte Rede, Einklammerungen oder einfach nur durch den Gebrauch von Nomen, die eine Relation zu jemand anderem anzeigen. Geben wir hierzu ein Beispiel aus unserem empirischen Material. Herr Martini<sup>18</sup> erzählt im Interviewgespräch von seinem Lehrer Sogyal Rinpoche: "Ja, Sogyal sagt manchmal 'das sind schon wirklich sehr, sehr degenerierte Zeiten, dass so jemand wie ich 'n Lehrer ist, dem ihr folgt'." [30]

Zunächst erscheinen hier die Stimme des Sprechers und die in direkter Rede eingebettete Stimme des Lehrers. Darüber hinaus lassen sich drei Standorte identifizieren: der übergeordnete Standpunkt des Sprechers ("Ja, Sogyal sagt ...."), der Standpunkt Sogyals ("das sind schon wirklich sehr, sehr degenerierte Zeiten ...") und der Standpunkt bzw. die Perspektive der Schüler/innen, für die Sogyal der Lehrer ist ("dem ihr folgt"). [31]

Die Unterscheidung von Stimme und Standpunkt bzw. Standort verweist dabei, wie GÉVAUDAN (2010) aufzeigt, auch auf die Sprechakttheorie von AUSTIN (1979 [1962]), in der drei Ebenen unterschieden werden. Der lokutionären Ebene entspricht das Produzieren von Äußerungen, die dann im Text als "Stimmen" erscheinen, von denen, wie zuvor erwähnt, neben der Autorin oder dem Autor (etwa in Form des Zitats) mehrere eingebettet sein können. Die propositionale Ebene verweist auf die Inhaltsebene von Sprechakten, entsprechend der dann in der semantischen Analyse (wie im Beispiel zuvor) unter anderem auch unterschiedliche Standorte identifiziert werden. Die Illokution als dritter Ebene weist darauf hin, dass Sprechakte nicht nur etwas sagen, sondern auch in sozialer Hinsicht etwas tun. Sie können berichten oder behaupten (Repräsentiva), etwas anordnen, raten oder bitten (Direktiva), sich selbst festlegen oder etwas

17 An dieser Stelle möchten wir erneut Julia GENZ für die wertvollen Hinweise zu diesem Thema danken.

18 Die Namen der Informant/innen sind verändert worden, um Anonymität zu gewährleisten.

geloben (Kommissiva), innere Zustände und Gefühlslagen ausdrücken (Expressiva) oder andere mahnen oder ermuntern (Appellfunktion). Darüber hinaus sind hier die sogenannten performativen Sprechakte zu nennen, die in ihrem Vollzug das tun, was sie sagen (Deklarativa). Im performativen Vollzug des Sprechaktes wird jemand allein durch den Akt der Rede in eine Position eingesetzt. Man denke hier etwa an Taufen, Segnungen oder Ernennungen. [32]

Mit GÉVAUDAN (2010) ergeben sich darüber hinaus zwei weitere Differenzierungen in den Stimmen, nämlich einerseits im Hinblick auf die Frage, für welche Propositionen (und in welchem Ausmaß) ein/e Sprecher/in (Stimme) oder ein/e eingebettete/r Sprecher/in (Standorte) für eine Aussage (Proposition) Verantwortung übernehmen mag. Andererseits lässt sich darüber hinaus unterscheiden, ob dies aus einer "objektiven" oder "subjektiven" Modalität heraus geschieht. [33]

Nehmen wir wieder ein Beispiel, dass auch für den Gegenstand relevant ist, an dem wir später die Kontexturanalyse vorführen. Betrachten wir die folgenden Sätze, welche die Heiligkeit eines spirituellen Lehrers zum Thema haben:

- 1 Er hat den Zustand der Befreiung aus Gier und Abneigung erlangt.
- 2 Er hat anscheinend den Zustand der Befreiung aus Gier, Anhaftung und Unwissenheit erlangt.
- 3 Ich weiß, dass er den Zustand der Befreiung aus Gier, Abneigung und Unwissenheit erlangt hat.
- 4 Ich glaube, dass er den Zustand der Befreiung aus Gier, Abneigung und Unwissenheit erlangt hat.
- 5 Ich zweifle daran, dass er den Zustand der Befreiung aus Gier, Abneigung und Unwissenheit erlangt hat.
- 6 Ich versichere, dass er den Zustand der Befreiung aus Gier, Abneigung und Unwissenheit erlangt hat. [34]

In Satz 1 wird aus einer objektiven Perspektive behauptet, dass der Lehrer die besagte spirituelle Errungenschaft, die in buddhistischen Kreisen landläufig mit dem Begriff der "vollkommenen Erleuchtung" tituliert wird, besitzt. In Satz 2 wird die objektive Perspektive beibehalten, wobei jedoch für die Richtigkeit der Aussage keine Verantwortung übernommen wird, da die Differenz von Schein und Sein mit dem Begriff "anscheinend" als unauflösbar markiert wird. Satz 3 verweist auf den Standort einer subjektiven Perspektive ("Ich"), wobei auf die Gewissheit der eigenen Position hingewiesen wird ("Ich weiß"). In Satz 4 wird die Unsicherheit der eigenen Position markiert. Mit dem Begriff wird weiterhin eine Festlegung eingegangen, welche den zweiten Teil des Satzes affirmiert. Satz 5 verweist aus einer subjektiven Position auf die Fragwürdigkeit der mit Satz 1 aufgestellten Behauptung. Satz 6 ist von besonderem Interesse, denn hier kommt ein performativer Sprechakt zum Ausdruck, indem zunächst der subjektive Standort markiert, dann aber reflexiv auf sich selbst gewendet wird,

um die nachfolgende Aussage mit einer die eigene Position überschreitenden Faktizität auszuzeichnen. Die subjektive Position wird gewissermaßen gedoppelt (dadurch, dass der Ausdruck "versichern" auf die Sprechhandlung selbst zurückweist, werden Stimme und Standort in zwei Positionen ausgefaltet). An WITTGENSTEINs Denken geschulte Leser/innen werden dabei mit Blick auf die logisch-philosophischen Untersuchungen im Tractatus (1963 [1921]) zunächst feststellen, dass ein solcher Satz unsinnig erscheint, da die Affirmation als Tautologie dem Wahrheitswert des behaupteten Satz nichts hinzufügen kann. Im Hinblick auf WITTGENSTEINs Spätwerk (2003 [1953]) wird sich jedoch der Sinn als ein besonderes Sprachspiel erschließen. In der Verwendung von Begriffen wie Gewissheit, Zweifel und Glauben muss dann nämlich eine Reihe von Familienähnlichkeiten aufscheinen, von denen die gewichtigste ist, dass sie mit Blick auf innere Zustände sowohl mit Blick auf die Ich-Position als auch die Du-Position logisch unsinnig erscheinen lässt. Die subjektiven Empfindungen und Wahrnehmungen der Du-Position sind schlichtweg von niemandem erreichbar (dies gilt selbstredend auch für die in unserem Beispiel aufgestellte Behauptung über die Erleuchtung oder Befreiung eines spirituellen Lehrers). Aus der Subjektivität der Ich-Position demgegenüber sind Haltungen wie Gewissheit oder Zweifel einfach das, was sie sind – Geisteshaltungen, die aktuell bestehen und nicht mehr und nicht weniger. Hieraus resultiert allerdings nicht, dass eine Behauptung, wie in Satz 6 ausgedrückt, bedeutungslos ist, nur erschließt sich ihre Bedeutung nicht aus der Analyse des propositionalen Gehalts, sondern aus der besonderen Beziehung, die auf der illokutionären Ebene aufscheint: Im sozialen Konnex einer Gemeinschaft von Menschen, die an die Befreiung glauben wollen, setzt der performative Akt der Bestätigung der Befreiung die Befreiten als Befreite ein. Die genaue Soziodynamik erschließt sich allerdings erst in einer Kontexturanalyse, welche um die Arrangements weiß, welche diese Akte ermöglichen und die hiermit etablierten Selbst- und Weltverhältnisse stabilisieren. Gerade hier ist also darauf hinzuweisen, dass das, was als subjektiv oder objektiv erscheint, sich nicht auf Basis einer vorab gegebenen Ontologie ableitet, sondern aufgrund der Relationierung von Positionen innerhalb der komplexen Möglichkeiten der Grammatiken unserer Sprache. [35]

Aus der linguistischen Beschäftigung mit Polyphonie ergibt sich, wie NØLKE (2006) aufzeigt, noch ein weiteres linguistischer Indiz für die Aufspaltung in zwei Stimmen: die Verwendung eines Negationspartikels. Um etwas negieren zu können, muss das Negierte nämlich zuvor behauptet werden, was dann unweigerlich auf zwei Standpunkte verweist, die gleichzeitig aufscheinen (zur Illustration nehme man beispielsweise die Aufforderung, nicht an einen blauen Elefanten zu denken, was dann unweigerlich dazu führt, sich den negierten Sachverhalt vorzustellen). Schauen wir in diesem Zusammenhang auf die folgenden beiden Sätze:

- 7 Der Meister lebt nicht in Entsagung oder im Zölibat.
- 8 Der Meister ist nicht erleuchtet. [36]

In Satz 7 wird ein prinzipiell nachprüfbares, in Satz 8 ein prinzipiell nicht nachprüfbares Verhalten postuliert<sup>19</sup>, also in den logischen Raum möglicher Tatsachen gesetzt, um diese Setzung zugleich ins Gegenteil zu verkehren, so dass beide Setzungen nebeneinander im Raum stehen. Auch wenn durch die Negation der Präferenzwert im Bestreiten der Aussage liegt, wird die andere Seite als denkbare und vertretbare Position aufgerufen, um damit indirekt oder direkt (dies lässt sich nur hermeneutisch entscheiden, indem der Kontext der Satzäußerung betrachtet wird) auf Sprecher/innenpositionen zu verweisen, die sich nicht auf die Negation, sondern auf die Affirmation festgelegt haben. Die literaturwissenschaftliche Textanalyse weiß mit Ausnahme von ORT (2007) allerdings bislang noch nicht von den tranjunktionalen Operationen der Negation, welche sich auf den proponierten (und negierten) Sachverhalt selbst beziehen. Mit Blick auf die Beispielsätze ließe sich etwa sagen:

- 9 Es kommt nicht darauf an, ob der Meister im Zölibat lebt, sondern, dass er erleuchtetes Mitgefühl mit allen Wesen hat. [37]

In Bezug auf Satz 8 ließe sich darüber hinaus die Bedeutung des inneren Zustandes reifizieren, etwa indem nun behauptet wird:

- 10 Es kommt nicht darauf an, ob der Meister wirklich erleuchtet ist, sondern auf meine Beziehung zu ihm. [38]

Mit Blick auf die mit diesen Sätzen zum Ausdruck kommende Polyphonie wird deutlich, dass sich die Anzahl der Stimmen hier nochmals mindestens verdoppelt, da die in der Ausgangsproposition auftauchenden Inhalte trotz Negation noch mitgeführt werden. Die entstehende Vielstimmigkeit kann wiederum durch Referenzen auf weitere eingebettete oder als Autor/innenstimmen zutage kommende Positionen vervielfältigt werden. Die auf diese Weise gebildeten Sätze können dann mit anderen Sätzen interagieren, um beliebig komplexe "Arrangements" zu gestalten, um in der musikalischen Metaphorik zu bleiben. [39]

Verlassen wir nun die Literaturwissenschaften, die (zumindest theoretisch) in ihren poetischen Texten Gegenstände vorfindet, die auf Basis nahezu beliebiger Freiheitsgrade konstruiert werden können, und wenden uns sozialwissenschaftlichen Fragestellungen zu. Die hier auffindbaren Narrationen (sei es in Form von Interviews oder Beobachtungsprotokollen) sind in ihren Freiheitsgraden notwendigerweise eingeschränkt (nicht alles, was in der Phantasie denkbar ist, ist hier möglich). Dies folgt allein schon daraus, dass die einzelnen Positionen, die im sozialen Arrangement auftreten, nicht unabhängig voneinander sind, sondern sich wechselseitig konditionieren. Dies braucht uns jedoch nicht zu hindern, auf die linguistischen Analysemittel zurückzugreifen, die soeben vorgestellt wurden. [40]

---

19 Vor allem der Verweis auf das Prinzipielle ist an dieser Unterscheidung wesentlich. Während die Du-Perspektive auf ein *per se* unzugängliches und damit niemals nachprüfbares Wissen rekurriert, lassen sich andere Sachverhalte zumindest *prinzipiell* – wenn vielleicht auch nicht abschließend faktisch – überprüfen.



Allerdings ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass sich allein mit Blick auf die lexikalische Analyse von Wortbedeutungen der polyphonen bzw. polykontexturalen Struktur von Texten nicht auf die Spur kommen lässt. Die Analyse der sprachlichen Modi (wie Konjunktiv und Indikativ), der Anordnung von Satzteilen, der Verwendung von Konjunktionen und Satzzeichen etc. reicht nicht aus, um das Geflecht aus Stimmen und Standorten zu rekonstruieren. Dies ergibt sich allein schon daraus, dass es in der Analyse oftmals weniger um die inhaltliche (propositionale) Ebene geht, denn um die performative (illokutionäre) Ebene. Denn Ausdrucksfunktion, Appellfunktion, Darstellungsfunktion (Kommissiva) sowie Sprecher/innen- und Hörer/innenverpflichtungen sind, wie GÉVAUDAN (2010, S.44ff.) am Beispiel verschiedener europäischer Sprachen aufzeigt, nicht eindeutig in Hinblick auf ihre illokutionäre Bedeutung unterscheidbar. Entsprechend bedarf es einer Hermeneutik, die in einer immer auch deduktiv ausgearbeiteten Theorie logischer Räume gegründet ist.<sup>20</sup> Dies heißt hier: Wir rechnen mit Akteur/innen, die ihrerseits schon längst in polykontexturale Verhältnisse einsozialisiert sind, also nicht nur um andere Perspektiven wissen, sondern auch auf performativer Ebene gelernt haben, mit den hiermit einhergehenden Unschärfen und Unbestimmtheiten umzugehen. [41]

Dass sprachliche Ausdrucksformen polyvalent sind, erscheint in unserem Zusammenhang dann weniger als Problem, denn als ein weiteres Plädoyer für eine polykontexturale Perspektive, die davon ausgeht, dass die Besetzung der mit diesen Unbestimmtheiten einhergehenden Leerstellen nicht beliebig, sondern konditioniert ablaufen muss. Sie verläuft nach identifizierbaren Mustern, in denen jeweils eine bestimmte Systemik zum Ausdruck kommt, entsprechend der die Besetzung an einer Stelle das einschränkt, was an anderer Stelle möglich ist. Diese übergreifenden Muster – BATESON (1987 [1979], S.15f.) würde hier von dem Muster, das verbindet, sprechen – erschließen sich in vergleichenden Sequenz- und Fallanalysen. [42]

Verlassen wir daher nun die sprachwissenschaftlichen Disziplinen, welche sich mit Polyphonie beschäftigen, und kommen wir zum Beispiel einer Kontexturanalyse, bei der die benannten Ressourcen genutzt und ihr Gebrauch expliziert werden. [43]

---

20 Homolog rekapituliert GÉVAUDAN (2010) den Stand der Forschung zur polyphonen Linguistik: "mit einer semasiologischen Methodik kann man nicht zu einem substanziell kohärenten und erklärungsadäquaten Modalitätsbegriff gelangen, nicht nur, weil sie von einem willkürlich zusammengestellten Inventar von Ausdrucksformen ausgeht, sondern vor allem auch, weil sie grundsätzlich den Versuch unternimmt, eine semantische Kategorie aus morphologischen Kriterien abzuleiten. Dagegen zeigt schon dieses kleine Beispiel, dass typologische Untersuchungen im Bereich der Modalität am sinnvollsten sind, wenn man sie onomasiologisch angeht, d.h. ausgehend von einer deduktiv ausgearbeiteten Theorie der Modalität, wie sie hier vorgeschlagen wurde" (S.63).

#### 4. Kontexturanalyse am Beispiel eines problematischen Lehrer-Schüler/innen-Verhältnisses

Die folgenden Analysen beruhen auf Interviews, die im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projektes "Buddhismus im Westen" geführt wurden. Da es in diesem Beitrag primär um methodologische Fragen und nicht um religionswissenschaftliche Fragestellungen geht und zudem bereits an verschiedener Stelle (darunter auch in FQS) ausführlich über unsere Studien berichtet wurde (HARTH 2018; VOGD 2017b; VOGD & HARTH 2015; VOGD et al. 2015), folgen hier aus Platzgründen nur die Kontextinformationen, welche zum weiteren Verständnis der Ausführungen unbedingt notwendig sind. [44]

Im Folgenden werden Ausschnitte von drei Gesprächen mit Schülerinnen und Schülern von Sogyal Rinpoche vorgestellt, der 1975 das unter dem Namen Rigpa bekannte internationale Netzwerk von Zentren und Gruppen gegründet hatte.<sup>21</sup> Rigpa ist eine der erfolgreichsten Gruppen des tibetischen Buddhismus im Westen. Seit 1995 kursieren jedoch in der Öffentlichkeit immer wieder Anschuldigungen im Hinblick auf das eines buddhistischen Lehrers unangemessenen Verhaltens und Lebensstils Sogyals. Sogyal Rinpoche selbst zählt sich zu Nyingmapa, einer Schule des tibetischen Buddhismus, deren (in der Regel männliche) Lehrer sich anders als beispielsweise bei den Gelugpa (einer der vier Schulen des tibetischen Buddhismus), zu der auch der Dalai Lama gehört, nicht zu einem zölibatären Leben verpflichtet fühlen. Darüber hinaus kapriziert sich Sogyal Rinpoche in seinen öffentlichen Veranstaltungen darauf, ein Vertreter des sogenannten *crazy wisdom* ["verrückten Weisheit"] zu sein. Dies gestatte den Lehrenden, auch ungewöhnliche und transgressive Handlungen zu vollziehen, insofern es den Schülerinnen und Schülern bei ihrer Entwicklung helfe (LARSSONS 2012). Im Juli 2017 formulieren acht Schülerinnen und Schüler aus dem inneren Kreis von Rigpa einen zwölfseitigen offenen Brief an Sogyal LAKAR, in dem schwerwiegende Missbrauchsvorwürfe erhoben werden (es wurde der Familienname LAKAR benannt, nicht der sonst übliche Ehrentitel "Rinpoche").<sup>22</sup> [45]

Am 1. August 2017 erwähnte der Dalai Lama während einer öffentlichen Rede im Distrikt Ladakh im Norden Indiens, dass sein Freund Sogyal Rinpoche in Ungnade gefallen sei, und deshalb hätten seine eigenen Schülerinnen und Schüler ihre Kritik öffentlich gemacht, wie er es bereits einige Jahre vorher empfohlen habe.<sup>23</sup> Am 11. August 2017 erklärte Sogyal LAKAR mit einem öffentlichen Brief seinen offiziellen Rücktritt als spiritueller Leiter aller Organisationen, die den Namen Rigpa tragen. [46]

Bei den hier vorgestellten Interviewten handelt es sich um eine Novizin, die ihre erste Begegnung mit Sogyal Rinpoche reflektiert, einen Mitarbeiter eines lokalen Rigpa-Zentrums sowie um einen Mann, der in Frankreich, dem Sitz des

21 Siehe <https://www.rigpa.org> [Zugriff: 21. Januar 2019].

22 Siehe <https://buddhismus-aktuell.de/diskussionen/debatte-um-sogyal-rinpoche/dokument-2-brief-von-sogyal-rinpoche-an-seine-sangha-juli-2017.html> [Zugriff: 23. März 2018].

23 Siehe <https://www.youtube.com/watch?v=0wP4rsM7AZQ> [Zugriff: 22. März 2018].

europäischen Zentrums von Rigpa, ein dreijähriges Retreat<sup>24</sup> absolviert hat. Es wurden die Interviewausschnitte gewählt, in denen das Lehrer-Schüler/innen-Verhältnis thematisiert wurde. Insbesondere wurden vergleichend Interviewausschnitte interpretiert, in denen fragwürdiges Verhalten des Hauptlehrers thematisiert wurde. Wenngleich eine Reihe von Informant/innen im Rahmen unserer Längsschnittstudie 2017 und 2018 ein weiteres Mal interviewt wurde, beschränken wir uns hier auf die Interviews, welche vor der Offenlegung des Skandals, also 2013 und 2014, geführt wurden. Aus methodologischer Hinsicht sind die vielstimmigen und mehrdeutigen Erzählstrukturen interessanter als die eher eindeutigeren späteren Stellungnahmen der Schüler/innenschaft. Diese Gespräche wie auch Interviews mit Drop-outs, welche Rigpa bereits vorher verlassen hatten, sind zudem bereits in eine Monografie eingeflossen, in der die Thematik auf Basis dieses Materials eingehender aufgearbeitet wird (VOGD 2019). Der Längsschnitt ermöglichte, durch den Vergleich zwischen unterschiedlichen Stellungen (hier: Novizinnen/Novizen, fortgeschrittene Schülerinnen und Schüler sowie Drop-outs) zu unterschiedlichen Zeiten (vor und nach dem Bekanntwerden des Skandals) darauf zurückzuschließen, auf welche Weise Positionen und Arrangement miteinander verschränkt sind. Hierdurch sind auch übergreifende Strukturdynamiken der Gemeinschaft und Organisation Rigpa in den Blick gekommen. Im Kontext des vorliegenden Beitrags geht es demgegenüber primär darum, die Methodologie der Kontexturanalyse im Hinblick auf ein hinreichend komplexes und mehrstimmiges Interviewmaterial zu explizieren. [47]

#### 4.1 Frau Klinge, die Novizin

Insbesondere für westliche Schülerinnen und Schüler, welche sich auf den tibetischen Buddhismus einzulassen beginnen, erscheint die herausgehobene Rolle des Lehrers zunächst als eine erhebliche Zumutung, die jedoch durch die Hoffnung balanciert wird, von der Macht und Heiligkeit profitieren zu können. Wie auch immer, gerade zu Anfang ergibt sich hieraus eine hochgradig ambivalente Beziehung. Exemplarisch für die zu Beginn der Praxis aufscheinenden Reflexionen und Erwartungen hinsichtlich des "verrückten" Lehrers beschreibt die Rigpa-Anfängerin Ursula Klinge, wie sie noch darüber nachdenkt, was es mit dem *crazy wisdom* auf sich haben könnte. Frau Klinge war zum Zeitpunkt des Interviews 43 Jahre alt. [48]

Die ausgewählte Passage galt der Frage, ob sie Sogyal Rinpoche bereits als ihren Lehrer bzw. Meister anerkannt habe. Frau Klinge antwortete mit einer Erzählung über die Umstände eines Retreats, bei dem sie und ihr Ehemann zum ersten Mal auf Sogyal Rinpoche trafen:

Interviewer: "[Also ihr Mann] hatte gar nichts damit zu tun erst mal, oder? Oder doch auch so ein bisschen Interesse, oder? [...]"

---

24 Traditionell wurde in Tibet die Ausbildung zum Lama unter Rückzug aus den weltlichen Verpflichtungen mit einer dreijährigen intensiven Studien- und Meditationsphase abgeschlossen. Sogyal Rinpoche hat 1992-1995 in seinem Zentrum in Frankreich ein Retreat für westliche Schüler/innen durchgeführt.

Frau Klinge: "Genau, und den, genau, habe ich schon überredet, mit hinzugehen zu dem Winter-Retreat, zum Sogyal Rinpoche und es war halt eine riesige Veranstaltung mit 500 Teilnehmern. Und mein Mann ist schon ein introvertierter Mensch. Also ich bin jetzt auch nicht super extrovertiert, aber scheinbar dann doch mehr als er. Und er war einfach nur überwältigt von der Anzahl der Menschen. Das war ihm zu viel, er sagte: 'Ist mir zu viel'. Und dann hat mein Mann gesagt, 'Na ja, der liefert ja hier eine Show' und das fand ich schwierig, also mein Mann das gesagt hat, weil, für mich ist es keine Show. Und trotzdem, manches fand ich auch schwierig zu verstehen, wenn der Sogyal Rinpoche mit seiner Mutter telefoniert in Tibet auf der Bühne. Also ich weiß gar nicht (lacht)."

Interviewer: "Was war das?"

Frau Klinge: "Da hat er halt mit seiner Mutter telefoniert und sagte nur: 'Ama, ama' und redete dann auf Tibetisch und wo ich immer dachte: 'Warum macht er das jetzt hier?' Ich verstand das nicht. Und dann immer, ja, ich weiß gar nicht, ob er dann zwar auch manchmal eine Belehrung noch gehalten hat, also das war jetzt wichtig für die Mutter, die sollte auch jetzt zuhören. Aber irgendwie war. 'Das hat mich befremdet', muss ich sagen. Hat mich befremdet und Stefan [der Leiter des lokalen Zentrums] ist ja so was wie jetzt hier mein Lehrer, sage ich mal, also meint einfach, der mir den, der hat ja den Kurs gehalten und der hat eben gesagt: 'Also wenn ihr Sogyal Rinpoche folgt, musst du dir auch im Klaren sein, das ist ein dynamischer Lehrer auch.' Der hat wohl in Berlin einen Tisch von der Bühne getreten und das hat er wohl drei Mal gemacht, bis dann das Publikum angefangen hat, den aufzufangen oder so. (lacht) Nur so als Beispiel."

Interviewer: "Ja"

Frau Klinge: "Ich habe es ja so nicht erlebt, also, aber auch das würde mich vielleicht befremden. Also, aber gut, ich habe von Meistern gelesen, die bewerfen ihre Schüler mit Steinen und bis der irgendwie ohnmächtig geworden ist, aber danach hat er dann einen weiteren Schritt erlangt, weil der Meister Energiezentren getroffen hat mit den Steinen. Ja, aber ich meine, für mich mit meinem westlichen Geist sind manche Sachen auch schwer zu verstehen, ja? Ich würde dann denken, das ist Misshandlung, der gehört angezeigt, ja? (lacht) Ich weiß es jetzt nicht. Ja, wie viel ist er mein Meister? Also ich habe Angst, respektlos zu sein, wenn ich sage, er ist nicht mein Meister so. Das stimmt auch so nicht. Aber ich habe auch noch Angst zu sagen, er ist mein Meister und damit auch nach außen zu gehen." [49]

Nehmen wir uns ein wenig Raum für die Analyse und schauen zunächst auf die in der Erzählung auftauchenden Stimmen und Standorte. Vordergründig erscheint die unmittelbare Rede vom Interviewer und von Frau Klinge. Darüber hinaus finden sich hier vier, in die Rede von Frau Klinge eingebettete Stimmen: die Rede des Ehemannes ("Ist mir zuviel"; "Na ja, der liefert ja hier eine Show"); Sogyals Telefonat ("Ama, ama") und die Rede von Stefan, dem Lehrer aus dem lokalen Rigpa-Zentrum ("Also wenn ihr Sogyal Rinpoche folgt ..."). Darüber hinaus zitiert die Sprecherin sich an verschiedenen Stellen selbst in wörtlicher Rede und in eingebetteter Form (z.B.: "wo ich immer dachte: 'Warum macht er das jetzt hier?"; "Das hat mich befremdet', muss ich sagen"). Die bereits durch die Verteilung der Stimmen aufscheinende Komplexität des Textes verkompliziert sich, wenn wir darüber hinaus noch die zusätzlich eingebetteten Standorte mit

betrachten. Hier tauchen (jede Stimme erscheint auch als Position) folgende Akteur/innen auf: die 500 Teilnehmenden des Retreats; die Mutter von Sogyal; Sogyal und seine Schülerinnen und Schüler in einem Retreat in Berlin; die Meister und die von ihnen mit Steinen beworfenen Schüler/innenschaft, von denen die Sprecherin gelesen hat. Zudem erscheint auch der Ich-Standort der Sprecherin seinerseits nochmals gedoppelt, sodass sie auf verschiedenen Zeitebenen der Erzählung sowohl als Subjekt als auch als Objekt eines erzählten Zusammenhangs auftaucht. Ferner lassen sich mit einer systemtheoretisch informierten Kontexturanalyse noch drei generalisierte gesellschaftliche Standorte identifizieren: das Recht ("das ist Misshandlung, der gehört angezeigt") sowie etwas, das man vielleicht als eine wissenschaftliche Haltung bezeichnen kann, die nicht an feinstoffliche Energiezentren glaubt ("mit meinem westlichen Geist"). Der dritte Standort mag für Lesende zunächst nicht unmittelbar erkennbar sein, ergibt sich jedoch aus dem Gesamtzusammenhang des Textes. Gemeint ist die Transzendenz, die eine Schülerin oder ein Schüler vermeintlich durch das transgressive Verhalten eines Lehrers erreichen kann ("er dann einen weiteren Schritt erlangt"). Hier wird also auf das spirituelle Ziel verwiesen, das Menschen motiviert, sich auf solch einen Schulungsweg zu begeben. [50]

In einem weiteren Schritt der Analyse können wir nun auf die Einstellungsbekundungen schauen, also was objektiv oder subjektiv erscheint, welcher epistemische Status den jeweiligen Sprechakten zugewiesen und wie das wiederum gegebenenfalls bewertet wird. Das merkwürdige Verhalten Sogyals während der Retreats stellt sich hier als eine objektive Tatsache dar, wobei das Berliner Event im Hinblick auf den epistemischen Status durch das Wort "wohl" leicht eingeschränkt wird, ohne jedoch die Aussage damit anzuzweifeln. Ebenso erscheint die Aussage des Mannes innerhalb der direkten Rede als ein objektiver Sachverhalt ("der liefert eine Show"), wobei interessanterweise sie nun aus einer subjektiven Perspektive markiert, dass es für sie "keine Show" "ist". Wenngleich hier eine Perspektivendivergenz – also die Kopräsenz zweier unterschiedlicher Stimmen – demonstriert wird, legt sich die Sprecherin auf Gewissheit fest, was durch ihre Festlegung "ist" (Gewissheit und kein Zweifel) ausgedrückt wird. Die Erzählerin bewertet nun in Folge einerseits die Divergenz ("das fand ich schwierig"). Andererseits lässt die Analyse der polyphonen Struktur deutlich werden, dass sie sich trotz ihrer subjektiven Festlegung, dass es sich bei dem von Sogyal gezeigten Verhalten um keine Schau handele, nicht darüber im Klaren sei, um was es sich dabei handele. Der epistemische Status wird von ihr in recht eindeutiger Weise als unklar markiert ("Also ich weiß gar nicht"). Dieses Nichtwissen erscheint für sie jedoch nicht als etwas Unproblematisches, sondern als etwas Befremdliches, Unpassendes. Die reflexive Form "mich befremdet" weist darauf hin, dass das mit dieser Situation verbundene Weltverhältnis (ihre Beziehung zum Verhalten Sogyals) mit ihrem Selbstverhältnis (der Befremdung) nicht zu einer Lebensform findet, die mit sich im Einklang steht. [51]

In der Erzählung findet sich daraufhin der Verweis auf den Vermittlungsversuch durch Stefan als einer dritten Person, die zudem ein Repräsentant des lokalen Rigpa-Zentrums ist. An dieser Stelle ist zudem eine Einstellungsbekundung von

Interesse: Frau Klinge erklärt, das sie Stefan als ihren Lehrer betrachtet (sie besuchte bei ihm schon seit einiger Zeit einen Kurs über Meditation, von dem sie, wie an anderer Stelle im Interview deutlich wird, sehr viel profitiert hat). [52]

Die Deutung ihres Lehrers, dass es sich bei Sogyals Verhalten um eine Belehrung handele ("das ist ein dynamischer Lehrer"), webt sich in der Folge als weitere Stimme in die Erzählung ein, führt jedoch nicht zur Beruhigung, sondern im Gegenteil zur weiteren Beunruhigung. Die Erinnerung an die in einschlägiger Literatur überlieferten dramatischen Lehrmethoden ruft vielmehr die Position einer aufgeklärten demokratischen Gesellschaft auf, welche an esoterischen Erklärungen zweifelt und körperliche Übergriffe als strafbare Handlungen versteht. Doch erneut mündet der Text nicht in der Sicherheit einer Bewertung im Hinblick auf das, was der Fall ist, sondern wieder in der Markierung des ungewissen epistemischen Status der eigenen subjektiven Position. Wiederum mündet das Nichtwissen nicht in eine harmonische Form, sondern in eine verwickelte Ambivalenz. Im Versuch der abschließenden Evaluation der Frage, ob sie Sogyal als ihren Meister ansehe, erscheint ein polyphones Gewebe, in dem vier Standorte zum Ausdruck kommen. Von einem aus wird die Frage bejaht, von einem anderen aus verneint, von einem dritten aus die Verneinung als "respektlos" beurteilt und von einem vierten Standort aus gesehen – dem generalisierten Dritten der Gesellschaft ("nach außen zu gehen") –, erscheint die Bejahung problematisch. [53]

Wir können die Interpretation darüber hinaus noch durch die gesonderte und genauere Betrachtung der illokutionären Ebene anreichern, etwa durch die Betrachtung der getroffenen Selbstfestlegungen (Kommissiva) oder der Ausdrucksweise von inneren Zuständen (Expressiva). In unserem Zusammenhang sind hier insbesondere die folgenden Passagen von Interesse: [54]

Die Aussage "Stefan ist ja sowas wie jetzt hier mein Lehrer, sage ich mal" schließt mit einem performativen Sprechakt, der das Sagen (sie spricht ja bereits) nochmals als Gesagtes hervorhebt. Hiermit legt sich gewissermaßen in besonderer Weise die Bestimmung einer Beziehung fest. Oder, um es im Vergleich zu ihrer Beziehung zu Sogyal zu formulieren: Während sie Sogyal nicht eindeutig als ihren Meister sehen kann, erscheint es von der Interaktionsgeschichte her gesehen nicht nur möglich, sondern nun auch nötig, Stefan als ihren Lehrer zu sehen. Was immer das auch bedeuten mag (etwa wie weise, erfahren oder wissend sie ihn einschätzt), die Art der Beziehung erscheint für sie nicht grundsätzlich fraglich. [55]

Die Aussage "'das hat mich befremdet', muss ich sagen", drückt demgegenüber ein problematisches Verhältnis aus. Auch hier wird durch einen performativen Sprechakt das Gesagte nochmals pointiert, wobei das Wort "muss" sowohl im Sinne einer Selbstfestlegung verstanden werden könnte (etwa: "ich bin es mir schuldig, es zu sagen") als auch im Sinne einer Appellfunktion (etwa um den Hörenden anzudeuten, dass etwas nicht in Ordnung ist). Wir haben uns hier nicht auf eine endgültige Interpretation festzulegen, sondern können vielmehr den polyvalenten Charakter würdigen, der ja bereits in der zuvor ausgearbeiteten

Ambivalenz zum Ausdruck kommt. Wie auch immer, die genaue Analyse der illokutionären Ebene liefert weitere Indizien, die im Sinne der polykontexturalen Hermeneutik für die Identifizierung der Arrangements genutzt werden können.<sup>25</sup> Hiermit können wir die Analyse der polyphonen Aspekte des Textes abschließen. [56]

Um das Gesamtgefüge zu verstehen, reicht das literaturwissenschaftliche Instrumentarium jedoch nicht aus. Hierzu bedarf es einer übergreifenden Betrachtung. Dies wird erst mit der Kontexturanalyse möglich, die im Sinne der Morphogrammatik ein Arrangement der Leerstellen beschreibt und aufzeigt, wie deren Besetzung sich wechselseitig konditioniert. Die Stimmen und Standorte werden jetzt systematisch in ein Verhältnis gesetzt. Eine Stelle steht dabei, um es zu wiederholen, für eine Kontextur, die jeweils einen logischen Ort repräsentiert, in dem ein zweiwertiges Reflexionsverhältnis besteht (etwas ist oder ist nicht) und in dem *tertium non datur* gilt. In der Zusammenführung der eben rekonstruierten Passagen lassen sich nun entsprechend vier Propositionen und deren Negationen feststellen:

1. Es ist (k)eine Show.
2. Sogyal lehrt (nicht).
3. Es ist (k)eine Misshandlung bzw. (k)eine Täuschung.
4. Er ist (nicht) mein Meister.
5. Es ist subjektiv, nicht objektiv (und *vice versa*). [57]

Da die Propositionen entsprechend der Morphogrammatik eines polykontexturalen Arrangements unterschiedliche logische Orte besetzen, erscheinen formal zunächst beliebige Kombinationen denkbar, etwa: "Sogyal misshandelt objektiv seine Schüler/innenschaft; er ist dennoch mein Meister, und seine Auftritte sind aus meiner subjektiven Perspektive keine Show, sondern eine Belehrung." Oder: "Für mich ist er kein Meister und lehrt mich entsprechend auch nichts, aber aus einer objektiven Perspektive ist er ein Lehrer des tibetischen Buddhismus." [58]

Empirisch lässt sich hier jedoch eine Konditionierung des übergreifenden sozialen Arrangements feststellen, welche Frau Klinge zwischen zwei Varianten oszillieren lässt, die einander ausschließen: "Sogyal ist ein Schauspieler, der seine Schüler/innenschaft täuscht und misshandelt" vs. "Sogyal ist ein außergewöhnlicher Lehrer, der seine Schüler/innen – und damit auch mich – mit ungewöhnlichen Mitteln zur Transzendenz des eigenen Egos führen kann." Im Sinne von LATOUR (2014 [2012]) ließe sich auch sagen, dass Frau Klinge zwischen verschiedenen Existenzweisen wechselt, in denen jeweils etwas anderes der Fall ist.<sup>26</sup> [59]

25 Nicht in jedem Fall wird solch eine Detailanalyse nötig sein. An dieser Stelle geht es jedoch darum zu zeigen, welche hermeneutischen Mittel überhaupt genutzt werden können, um Aufschlüsse hinsichtlich des Arrangements der Kontexturen zu gewinnen.

26 Die Frage, was der Fall ist, steht, wie auch mit Blick auf die Konzeption der Polyphonie aufgezeigt, wiederum quer dazu, ob dem Geschehen ein objektiver oder subjektiver Status zugeschrieben ist. So kann beispielsweise etwas objektiv als "Theater", als "Belehrung" oder als

Das Pendeln zwischen diesen beiden Alternativen – die Angst vor der Manipulation und die Hoffnung auf Transzendenz durch die geschickte Intervention des Lehrers – zieht sich dann auch durch den folgenden Interviewtext:

"Das ist ja vielleicht nur unser westlicher Geist, weil wir noch nicht begriffen haben, angeblich arbeitet er ja mit unserem Ego, nur dass eben dazu unser Ego auch zu kitzeln oder so ein bisschen, dass wir unsere Themen angucken. Aber natürlich habe ich dann auch Angst vor Manipulation so wie, ja, wenn ich jetzt völlig aufhöre und blind hinterher laufe. Andererseits sagt Sogyal Rinpoche: 'Arbeite mit deinen Zweifeln auch oder gucke dir deine Zweifel an. Wir sind hier im Westen', sagt er, 'Meister im Zweifeln und wir zweifeln so viel, dass wir niemals den wahren Pfad überhaupt erkennen können, weil wir nur am Hinterfragen, Grübeln und Zweifeln sind', in meinen Worten jetzt gesprochen." [60]

Die Frage, warum nur diese beiden Alternativen vorkommen, lässt sich anhand des Interviewmaterials leicht beantworten: Die Optionen werden dadurch eingeschränkt, dass einerseits signifikante Andere aus der Gemeinschaft von Rigpa, zu denen Frau Klinge bereits eine Beziehung aufgebaut hat, den Wert von Sogyal Rinpoche bezeugen. Dies ist nur mittels eines performativen Sprechaktes möglich (etwa in der Form "Ich bezeuge, dass Sogyal Rinpoche ein erleuchteter, außergewöhnlicher Meister ist"), da die Du-Perspektive aus der Kontextur der eigenen Subjektivität unzugänglich ist, also das, was geglaubt werden soll, nur gezeigt werden kann. Wenngleich Stefan, der Lehrer von Frau Klinge, nur behaupten (also nicht beweisen) kann, dass Sogyal ein wirklicher Meister ist, wird dies im sozialen Arrangement *nolens volens* instruktiv. Stefans performativen Sprechakt zu negieren, würde zugleich bedeuten, die Beziehung zu ihm infrage zu stellen (und damit auch die Gemeinschaft der Praktizierenden). Die soziale Dynamik legt entsprechend nahe, das mit dem Sprechakt Vermittelte glauben zu wollen, auch wenn man es nicht unbedingt glauben kann. Andererseits hat die moderne Gesellschaft, da sie ihrerseits im Hinblick auf ihre Struktur polykontextural gelagert ist, Reflexionsorte aufgebaut, aus denen heraus Aussagen mit Absolutheitsanspruch, die nur geglaubt werden können, mit gutem Recht anzuzweifeln sind (z.B. Recht, Wissenschaft, Demokratie). Autoritäten wird nicht mehr nur deshalb geglaubt, weil andere Autoritäten sie bezeugen. Die jeweils innere Stabilität der beiden Varianten ergibt sich hiermit einerseits durch die soziale Dynamik des lokalen Rigpa-Vereins, wobei insbesondere die lehrenden Persönlichkeiten (bei Rigpa "Instruktoren" genannt) auf der mittleren Ebene eine wichtige Rolle spielen (da sie sich durch ihre performativen Sprechakte darauf festlegen, was der Fall ist), andererseits durch die Reflexionsformen der modernen Gesellschaft. [61]

Da für Frau Klinge sowohl die Erfahrung von Gemeinschaft als auch die Teilhabe an der Gesellschaft unhintergebar ist, scheint das Dilemma für sie zu diesem

---

ein beliebiger anderer Sachverhalt erscheinen (etwa: "der Tisch wird vom Podium getreten"), was jedoch davon unabhängig ist, der ontologischen Bestimmung dessen was der Fall ist, einen subjektiven epistemischen Status zuzuweisen, etwa indem man sagt: "Ich oder Du hat das nur geträumt oder es fälschlicherweise dafür gehalten."



Zeitpunkt unauflösbar. Es bedarf weiterer Stabilisierungen, die auf die Koproduktion dieses Dilemmas einwirken und dann eine subjektive Eindeutigkeit festlegen würden. Ihr aktuelles Zweifeln lässt sich deshalb nicht ohne Weiteres in Vertrauen oder Gewissheit überführen. Eine andere Frage ist dann jedoch, ob dies möglich wird, wenn Schülerinnen oder Schüler Sogyal Rinpoche über viele Jahre hinweg näher kennen gelernt haben? [62]

#### **4.2 Den Zweifel beiseiteschieben – Herr Martini, Kursleiter im lokalen Rigpa Zentrum**

Schauen wir deshalb nun auf die Erzählung eines Gesprächspartners, der Sogyal während der Vereinsarbeit in verschiedenen, auch informellen Kontexten persönlich kennengelernt hat und seinerseits Kurse in Meditation in einem westdeutschen Rigpa-Zentrum anleitet. Aus Platzgründen können wir allerdings die Schritte der Textanalyse nicht im Detail explizieren, sondern nur die Ergebnisse der Kontexturanalyse darstellen. [63]

Peter Martini war zum Zeitpunkt des Interviews 48 Jahre alt und seit mehr als zehn Jahren aktiv bei Rigpa. Das Gespräch wurde 2016, also ebenfalls noch vor der Offenlegung des Skandals, geführt. Dennoch sprach er im Interview spontan und ungefragt die bereits gelegentlich zu vernehmende Kritik gegenüber Sogyal Rinpoche an:

"Also wenn man so sieht oder so dann gibt's ja ganz viel äh Sachen wo die sagen: 'Jaa pfhhh pfhhh, der der macht seine seine Sachen oder macht da seine eigenen Sachen oder mmh lebt im Luxus oder hat halt irgendwie Frauengeschichten oder sowas.' Aber ich will so'ne Sachen nicht nachprüfen [...] natürlich pfhh/ versuche ich/ reden wir darüber oder so, wenn so'ne Sachen sind. Dann wird darüber geredet, dann wird darüber gesprochen, wie siehst du das, was war da, was ist das für'n Zeitungsartikel, hast du des gesehen oder so. Und dann aber ich versuch mir die Sachen nicht anzugucken, weil das/ ich hab keine Lust so'ne Zweifel zu haben. Und [...] wenn's irgendwie Ungerechtigkeiten gibt oder Ungereimtheiten, die andere Leute da sehen oder erfahren, dann muss ich sagen, okay, das das ist gerade euer Ding dabei. Es ist natürlich schwierig, weil man wird sich/ weil man nicht dieses Objektive nehmen kann." [64]

In der Feinanalyse der Interpretation wird deutlich, dass Herr Martini darauf hinweist, dass es Berichte gibt, die auf prinzipiell überprüfbare und damit objektive Tatsachen zu Sogyals Verhalten verweisen, die von anderen kritisch beurteilt werden. Die Existenz der Berichte wird zwar innerhalb der Gemeinschaft von Rigpa ("wir") zur Kenntnis genommen und mit der eigenen Sichtweise abgeglichen ("wie siehst Du das"), doch Herr Martini – und dies ist konstitutiv für das hiermit einhergehende Selbst- und Weltverhältnis – bemüht sich aktiv ("ich versuch mir die Sachen nicht anzugucken"), die Details der Vorwürfe nicht anzuschauen, damit der potenzielle Zwiespalt nicht die Beziehung zu seinem Lehrer formatiert ("keine Lust so'ne Zweifel zu haben"). Zugleich zeigt sich hier eine zweite Form der Negation, nämlich die Zurückweisung der subjektiven Sprecher/innenposition all jener "Du"-Perspektiven, welche mit Sogyals Verhalten

Probleme haben ("ist ... euer Ding"). Doch die aktive Negation des Zweifels und der abweichenden Du-Positionen hebt nicht das negierte Problem auf ("natürlich schwierig ... weil man nicht dieses Objektive nehmen kann"). Ein Keim des Zweifels bleibt bestehen. Dennoch ermöglicht die Rejektion der Wahrheitsansprüche (stimmen die Vorwürfe?) und deren Bewertung (ist es richtig, was Sogyal tut?) eine andere Perspektive, welche nun die besondere Charakteristik der Beziehung von Herrn Martini zu Sogyal in den Vordergrund rücken lässt, wie in der folgenden Zitatstelle deutlich wird:

"Sogyal Rinpoche is für mich eigentlich fast außerhalb der Wertungen, weil es is so/ das is (seufzt) ja es is für mich nicht erfassbar und ich weiß auch, dass ich manche Sachen wirklich denke, so wie wie kann/ wie warum und das ist nicht mein meine Art, das, äh äh würde ich bei jedem andern Menschen würd ich sagen, pfhhh das geht nicht oder so, aber ich, das ist für mich auch 'ne Art der der Prüfung, wie wenn man wie'n Partner, dem man Sachen durchgehen lässt, die man bei andern Leuten nicht durchgehen lässt, weil man weiß, das is jetzt 'n Prozess, durch den man durchgeht." [65]

Die Beziehung zur Partnerin oder zum Partner, wie wir sie aus Liebesbeziehungen kennen, erscheint nun als die Analogie, welche das Verhältnis zu Sogyal zu bestimmen scheint. Zu dem oder der Geliebten würde man auch dann stehen, wenn er oder sie etwas Schlimmes angestellt hat. So wie man in der Liebe die Eigenarten und Schwächen der anderen Person, ja sogar ihre Aggressionen einem selbst gegenüber verzeihen mag – denn es geht ja um den höheren Wert der Aufrechterhaltung der Liebe – erscheint auch die Beziehung zum Lehrer als ein Prozess, der jenseits konventioneller Wertungen steht. Es geht nicht um Wahrheit oder Moral, sondern wie in der Liebe um die Kontextur eines über die gegenwärtigen Phänomene hinausweisenden Größeren. Insbesondere die Metapher der "Prüfung" verweist auf einen größeren Zusammenhang, als dessen Symbol im Hier und Jetzt die Beziehung zu Sogyal verstanden werden kann. Doch auch diese Rahmung erscheint innerhalb der Erzählung nicht hundert Prozent stabil (bzw. sich ihrer selbst gewiss), was durch die einschränkende Floskel "eigentlich fast" ausgedrückt wird. [66]

Dass die Analogie für Herrn Martini nicht vollkommen stimmt, um sein Verhältnis zu Sogyal auszudrücken, wird auch in der folgenden Sequenz deutlich:

Herr Martini: "Ich hab keine Ahnung, wie, wie man das beschreiben soll. Es fällt mir manchmal total schwer, das alles auf'n Punkt zu bringen und die Sache irgendwie fast zu akzeptieren, aber ich hab trotzdem so Vertrauen in dieser [Beziehung] und weil er auch immer wieder betont, äh und sagt, nicht ich bin das Wichtige, sondern das/ die/ das Dharma<sup>27</sup> und das was, was damit übertragen wird und ihr seid diejenigen, die das nehmen werden über die/ die des halten werden. Und dieses Bekommen, um es dann weiterzugeben, es ist auch so'ne selbstlose Art. Und das ist natürlich dann auch sehr, also das nimmt so'n bisschen dieses, nimmt halt völlig dieses dieses Selbst äh zentrierte (lacht kurz), ja."

Interviewer: "Das Selbstzentrierte jetzt von einem selber oder von ihm?"

---

27 Der Begriff Dharma steht für die buddhistischen Lehren.

Herr Martini: "Von ihm und von einem selber // okay // weil da/ weil das kann ja leicht/  
es gibt ja auch ganz viel Kritik an ihm." [67]

Um es hier wieder auf die logischen Orte der Kontexturanalyse zu bringen: Die Liebe hätte ja, wie etwa der Systemtheoretiker Peter FUCHS (2015) aufzeigt, *per definitionem* die ganze Person einzuschließen, was in diesem Falle hieße, Sogyal als eigenartigen, in seinem Verhalten durchaus fragwürdigen Tibeter bedingungslos annehmen zu können. Genau dies erscheint jedoch in der Erzählung von Herrn Martini keineswegs unproblematisch. Denn sonst wäre es ja möglich zu sagen, dass man den Lama eben auch dann liebe, wenn er von anderen als genussüchtig, sexsüchtig oder anderweitig kritisierbar bestimmt wird. [68]

Herrn Martini gelingt es jedoch auf eine andere Weise, Sogyal in der Position des authentischen Meisters zu behalten: Es ist die Spaltung zwischen Sogyal als Mensch und Sogyal als Lehrer, womit nun das, was gelehrt wird, außerhalb der zu liebenden Du-Subjektivität des Lehrers gesetzt wird. Wenn schon keine Sicherheit darüber zu gewinnen ist, ob das Verhalten von Sogyal heilig oder eines weisen tibetischen Lamas angemessen ist, so bleibt jedoch der Fakt übrig, dass Sogyal den Dharma lehrt und dass die Schüler/innenschaft diese Lehren weitergibt. Das Vertrauen in diese Beziehung gründet sich entsprechend weniger in der Qualität der Beziehung selbst – hier bestehen weiterhin Zweifel –, sondern in der Verkündigung der buddhistischen Lehren. [69]

Diese erscheinen dann einerseits als objektivierbare Texte (es lässt sich feststellen, dass Sogyal auf traditionelle, kanonische Quellen rekurriert), die dann – so die implizite Setzung – eine transzendente Wahrheit verkünden, und andererseits als intersubjektiv teilbare zwischenmenschliche Erfahrung, dass die Lehren sowohl empfangen als auch an andere weitergegeben werden können. Die Selbstlosigkeit des Lehrers reduziert sich damit aber einzig auf seine Teilhabe an einer religiösen Verkündigung. So wie sich beispielsweise über einen Nobelpreisträger der Physik sagen lässt, es kommt ja darauf an, was er im Hinblick auf Physik gesagt und geleistet hat und nicht darauf, wie er mit seiner Frau oder seinen Studierenden umgegangen ist, wird auch hier die Selbst- und Weltbeziehung des spirituellen Meisters einfach ausgeblendet, um eine Immunisierung gegenüber der Kritik zu erreichen. Das Selbstzentrierte aufzugeben heißt entsprechend in diesem Arrangement, eine Rolle zu spielen und so zu tun, als ob andere Wahrnehmungen oder Sichtweisen (die irritierenden und verstörenden Du-Perspektiven) nicht existierten. [70]

Indem von Herrn Martini das Selbst in einer Weise weggekürzt wird, dass es für die Konditionierung des Arrangements bedeutungslos wird – und zwar sowohl das Selbst des Schülers ("das Selbstzentrierte" von "einem selber") als auch des Meisters ("von ihm") –, kann er sich hier gegen Kritik immunisieren. Derjenige, der die Lehren verkündet und verbreitet, handelt *per definitionem* selbstlos und damit heilig. Wir landen bei der zweiwertigen religiösen Kontextur, welche durch das Begriffspaar transzendent/immanent bestimmt ist. Da es ja um das Transzendente geht, von der die tibetischen Lehren verkünden (das aber

außerhalb der Ich-Perspektive liegt und entsprechend nicht von dort aus evaluierbar ist), erscheint das, was immanent wahrgenommen wird (etwa ein befremdliches Verhalten des Meisters oder der eigene Zweifel) unbedeutend und ist entsprechend zu rejizieren bzw. zu transponieren. Es bleibt allein die Form der Religion. Sobald diese Form stabil gehalten wird, mag zwar im eigenen Kreis über die von unterschiedlicher Seite geäußerte Kritik geredet werden, aber ebenso wird man darauf verweisen, dass ein (in der Regel männlicher) spiritueller Meister dieser Tradition auf Anschuldigungen nicht antworten könne, da jegliche Antwort sich im Spiel der weltlichen Auseinandersetzungen verfangen würde und damit seinen Status als *Bodhisattva* (ein Mensch, dessen Handeln nicht durch Eigensucht, sondern nur durch Mitgefühl für andere Wesen geprägt ist) korrumpieren würde. Doch auch Herr Martini, wenngleich als erfahrener, langjähriger Schüler längst in Rigpa integriert, behält ein gebrochenes Verhältnis zu seinem Meister, es gelingt ihm "die Sache" nur "irgendwie fast zu akzeptieren". Der Grund hierfür liegt darin, die mit einer Liebesbeziehung analog gesetzte Beziehung zum Meister mit dem von ihm verkörperten religiösen System zu verwechseln. In Bezug auf erstere könnte er ohne Probleme (wie etwa eine Frau zu ihrem Mann) sagen: "Er ist ein Mensch, der Fehler macht und viele Menschen verletzt hat, aber ich liebe ihn und stehe zu ihm, egal, was er getan hat." Genau dies ist jedoch im Rahmen der Religion des tibetischen Buddhismus, die alle anderen Stellen des Arrangements konditioniert, nicht möglich. Dass das System der wiedergeborenen Tulkus<sup>28</sup> fehlbare Menschen hervorbringen kann, die nicht heilig (und möglicherweise gar der Wollust oder anderen Süchten ausgeliefert sind) sind, ist hier (zumindest in Referenz auf die eigene Schule) nicht sagbar. [71]

Zusammenfassend lässt sich das in der Position von Herrn Martini ausdrückende Arrangement dann folgendermaßen reformulieren: Je mehr Zweifel an der Unfehlbarkeit des Lehrers aufscheinen, desto mehr müssen diese aktiv beiseitegeschoben werden, denn schwerwiegende Verfehlungen wahrzunehmen, würde die Heiligkeit der Position des Lehrers,<sup>29</sup> an die man glauben und dessen Segnungen man erfahren möchte, infrage stellen. Je mehr offenbar zu werden scheint, dass der Lama ein Mensch mit offensichtlichen Schwächen ist, desto mehr muss eine Schülerin oder ein Schüler an sich selbst arbeiten, dass die Zweifel nicht überhandnehmen. [72]

### **4.3 Herr Schneider: die Unterscheidung von Mensch (Person) und Rolle**

Die beiden bisher diskutierten Fälle führen dann zu der folgenden Frage: Können die Leerstellen, welche das Arrangement des Lehrer/in-Schüler/in-Verhältnisses konditionieren, auch anders besetzt werden? Ist es möglich, ein ungebrochenes Verhältnis zum Lehrer beizubehalten, ohne die Augen vor dessen problematischem Verhalten zu verschließen? Schauen wir diesbezüglich auf die Erzählung von Herrn Schneider, der zum Zeitpunkt des Interviews mehr als 20

<sup>28</sup> Tulkus werden als spirituelle Lehrer angesehen (in der tibetischen Tradition ist hier praktisch nur von Männern die Rede), die über die Form ihrer Wiedergeburt selbst entscheiden können.

<sup>29</sup> Hier haben wir bewusst die männliche Form gewählt, da im tibetischen Buddhismus an der Spitze, die sich durch besondere Heiligkeit auszeichnet, nur Männer stehen.

Jahren bei Rigpa war und in Lerab Ling, dem Hauptzentrum von Rigpa in Frankreich, das Dreijahres-Retreat absolviert hatte. Im Gespräch, das wir im Jahre 2013 geführt haben, wurde Herr Schneider gefragt, ob für ihn das Ausmaß der spirituellen Entwicklung seines Lehrers von Belang sei:

Interviewer: "Aber ein Lama muss nicht erleuchtet sein im Prinzip also jetzt, also das ist auch gar nicht das Thema oder [ob er doch] auf der Stufe oder der ist? [...]"

Herr Schneider: "Ich sage es mal andersrum. Ob der Lama erleuchtet ist oder nicht, ist egal. Ganz (unklar). Ob ich die Buddha-Qualitäten des, im Lama erkennen kann, und dadurch meine Buddha-Qualitäten zum Vorschein bringen. Das ist das Entscheidende. Das heißt also, es gibt einen Lama der sagt, theoretisch könnten wir auch als Lama von einem Fleischverkäufer profitieren. Also (es klingelt) Fleischverkäufer als jemand, der eigentlich schlechtes Karma ansammelt und so weiter. Oder Tiere tötet oder (unklar). Das entscheidende ist ja nicht, was ist mit dem Lama, sondern das entscheidende ist ja immer meine Sicht. Der Buddhismus geht ja radikal. Ich mache mal kurz auf. Der Buddhismus geht ja radikal von einer, davon aus, dass du nichts darüber sagen kannst, wie das Außen existiert. (es klingelt erneut) Sondern du kannst nur über deine Wahrnehmung und wie du in die Welt guckst. Und da gibt es ja sozusagen diese These, wenn ich die reine Wahrnehmung habe, dann kommt mir die Welt auch rein entgegen. Und daran arbeite ich. Das heißt, ich für mich will meinen Meister als Übungsfeld und dann ist er sozusagen erleuchtet. Und daran übe mich dran."

Interviewer: "Das ist so das Faszinierende. Der eigentliche Punkt."

Herr Schneider: "Und dann ist nicht die Frage, ist der erleuchtet, sondern sehe ich ihn? Und dann merke ich, an wie vielen (lachend) Stellen ich mein kritisches, bewertendes, beurteilendes Geist immer wieder hervorhole. Und dann, was weiß ich, wenn man sich Sogyal Rinpoche anguckt und denke, warum ist der so dick? Kann der denn erleuchtet sein. Dann merke ich, aha, ich habe ein bestimmtes Konzept, dass ein dicker Mensch nicht erleuchtet sein kann. Na dann werde ich es wohl auch nicht schaffen (lacht)."

Interviewer: "Ja ja."

Herr Schneider: "Und das, wenn ich das/ Wenn ich mein Konzept sozusagen befreie, da kann ein dicker, ein dünner, ein großer, ein kleiner Mensch erleuchtet sein." [73]

Die Antwort Herrn Schneiders ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert, da zunächst die Frage, ob der Lama erleuchtet sei oder nicht, als bedeutungslos zurückgewiesen wird ("ob der Lama erleuchtet ist oder nicht, ist egal"). Demnach wären auch die hiermit verbundenen Gedanken oder Zweifel unsinnig. Entscheidend sei vielmehr die eingenommene Reflexionsperspektive selbst. Wenn der Lama als erleuchtet gesehen wird, entsteht im Sehenden eine Sicht, welche die Beziehung zum Lama als rein und vollkommen erscheinen lässt. Der Lama wird damit primär zum Übungsfeld, um eine Sicht auf die Welt zu kultivieren, die nicht von Wertungen geprägt ist. Herr Schneider bringt als Vergleichshorizont den "Fleischverkäufer", der theoretisch ebenfalls als Lama und damit als Übungsobjekt genommen werden könne. [74]

Entscheidend ist hier also nicht, ob der oder die Lehrende die zugerechneten Fähigkeiten oder Tugenden wirklich hat, sondern von Belang ist die aus der Eigenperspektive eingeführte Reflexion, also das, was das Ich dem Du in Eigenleistung zurechnet. Der Lama ist in diesem Zusammenhang gleichsam ein Mittel zur Übung von unterscheidungs- und beurteilungslosem Sehen und Wahrnehmen, woraufhin sich der Übende nach gegebener Zeit in der mimetischen Spiegelung selbst als rein und unbefleckt sehen kann. Wenn die Makel der Identifikationsfigur nicht mehr als problematisch angesehen werden, können entsprechend auch die eigenen Makel akzeptiert werden und man gelangt zu einer Sicht, in der die Welt – und vor allem: man selbst in Beziehung zur Welt – gewissermaßen ungespalten und natürlich erscheint. Insofern dieses Selbst- und Weltverhältnis eingenommen werden kann, gilt selbstredend, dass auch die Fehler des Lamas als das gesehen werden können, was sie sind, als Schwächen, die Menschen nun einmal haben können. Der Lama braucht entsprechend nicht als ein übermenschliches Wesen überhöht und seine Handlungen brauchen nicht mit der Aura der Unfehlbarkeit aufgeladen werden. [75]

Wir begegnen im Falle von Herrn Schneider somit einer raffinierten Reflexionsperspektive, die sich zwar ihres artifiziellen Charakters gewahr ist, diese Perspektive aber gerade deshalb aufrecht erhält, weil sich nur dadurch die Möglichkeit eröffnet, die hiermit verbundene Sicht als "wirklich" erscheinen zu lassen. Interessant ist an dieser Stelle auch der Verweis auf Sogyal Rinpoches Leibesfülle ("warum ist der so dick? Kann der denn erleuchtet sein"). Zunächst liegt hier die Implikation nahe, dass der Lama seine Sinnesgelüste nicht in den Griff bekommt und entsprechend nicht als heilig betrachtet werden kann. In der anschließenden Reflexion stellt sich jedoch die Festlegung auf ein bestimmtes Konzept von Heiligkeit als das eigentliche Problem heraus, denn dies würde die Praktizierenden an der eigenen Erleuchtung hindern ("Dann merke ich, aha, ich habe ein bestimmtes Konzept, dass ein dicker Mensch nicht erleuchtet sein kann. Na dann werde ich es wohl auch nicht schaffen"). Die Raffinesse der hier entwickelten Reflexionsperspektive liegt darin, dass sie die Möglichkeit einschließt, dass sich auch der Lama entsprechend der ethischen Standards der buddhistischen Lehren falsch verhält bzw. aus Unwissenheit agiert, weil er eben nicht erleuchtet ist. Zugleich werden die hiermit verbundenen Implikationen für die Praxis als bedeutungslos eingeklammert, da es nicht auf das Sein ankomme (das was ist), sondern auf die eigene epistemische Haltung (wie ich den anderen bzw. die Welt sehe). [76]

Strukturell wird die Erleuchtung bzw. der erleuchtete Meister damit nicht mehr als Seinszustand beschrieben, sondern als Reflexionsperspektive, die einem negativsprachlichen Bereich entliehen ist und in der die Gegenwart einer konkreten Lebenspraxis epistemisch wirksam werden kann. Es geht dann also um die Negation einer Sichtweise und nicht um die Negation eines bestimmten Sachverhaltes (in diesem Sinne brauchen dann die Missbrauchsvorwürfe weder abgestritten, noch die mit der Evaluation der Tatsachen verbundenen Zweifel weggeschoben werden). In der auf diese Weise generierten Reflexionsperspektive ist es dann gleich gültig (und damit: gleichgültig), ob der Lama heilig, erleuchtet und makellos oder unerleuchtet und triebgesteuert ist.

Diese veränderte Perspektive eröffnet für das eigenen Handeln erhebliche Freiheitsgrade, denn man kann die Beziehung zum Lama aufrechterhalten, auch wenn man dessen Verhalten missbilligt, sich entscheidet, manchen seiner Anweisungen nicht zu folgen oder gar einige der Konsequenzen seines Verhaltens als fatal empfindet. Im Gegensatz zu Herr Martini reduziert sich die Funktion des Lamas hier also nicht auf eine formale Rolle, sondern viel wesentlicher erscheint die Beziehung zu ihm. [77]

Mit Blick auf die Kontexturanalyse stehen somit vier Stellen im Zentrum des Morphogramms – die zwei subjektiven Pole von Ich und Du sowie die objektiven Pole des beobachtbaren Verhaltens zweier Körper. Die Analyse des mit Herrn Schneider aufscheinenden Arrangements zeigt auf, dass der Schnitt nun genau zwischen der positivsprachlichen Seite (man könnte hier im Anschluss an die buddhistischen Traditionen auch von der weltlichen Sphäre sprechen) und der negativsprachlichen Seite einer vom jeweils anderen Seinsverhältnis aus unzugänglichen Subjektivität gelegt wird. Dies führt zu einer Konstellation, welche die Begegnung mit dem Du als Segen und in der Folge das eigene Ich in höchster Subjektivität erleben lässt. Diese Beziehungskonstellation ist dem westlichen Denken nicht unbekannt, man denke an die Romantik – das einschlägige Schlüsselwort, das sich einer trivialen Definition entzieht, heißt hier "Liebe". [78]

Ganz in diesem Sinne beschreibt Herr Schneider dann auch in einem Gespräch, welches nach der Veröffentlichung des offenen Briefs geführt wurde, dass es für ihn eigentlich immer noch darum gehe, Sogyal zu lieben bzw. geliebt zu haben. Die eigentliche Tragödie, mit der nun aber zurechtzukommen sei, bestehe darin, jemandem unendlich dankbar zu sein bzw. jemanden zu lieben, der offensichtlich auf schwerwiegende Weise die Erwartungen seiner Schüler/innenschaft enttäuscht habe. [79]

Es ist wichtig zu verstehen und entsprechend nochmals darauf hinzuweisen, dass dieses Arrangement es weder notwendig macht, Tatsachen im Hinblick auf Sogyals Fehlverhalten zu negieren oder abzublenden, noch sich genötigt sieht, den Lama als allmächtiges und unfehlbares Wesen zu stilisieren. Dieses Arrangement gründet sich also nicht in religiösen Formen, die Glauben bzw. Aberglauben voraussetzen. Wir landen vielmehr in einer Spiritualität, die in der Ungewissheit der Du-Perspektive und der hiermit einhergehenden Unsicherheit gründet. [80]

## **5. Sich selbst immunisierende Arrangements – eine kurze gegenstandsbezogene Diskussion**

Die vergleichende Betrachtung der vorgestellten Interviews zeigt auf, dass die Interpretation des verstörenden Verhaltens eines spirituellen Lehrers nicht isoliert vom Kontext weiterer Positionen betrachtet werden kann, welche eben diese Interpretation konditionieren. Die von uns geführten Interviews verweisen auf unterschiedliche Arrangements, die sich alle dadurch auszeichnen, dass die mit dem problematischen Verhalten aufscheinende Ambivalenz erhalten wird. [81]

Die Novizin pendelt noch offen zwischen Zweifel und der Hoffnung, an die Macht und Integrität des Lehrers glauben zu können. Dieses Verhältnis wird wiederum durch die Gemeinschaft der Praktizierenden konditioniert, welche die Rolle des Lehrers affirmieren. Die meisten fortgeschrittenen Schülerinnen und Schüler haben sich demgegenüber bereits in einem Modus eingerichtet, der darin besteht, den Zweifel aktiv beiseitezuschieben, wenngleich auch dies nicht zu einer vollkommenen Beruhigung des Verhältnisses zum spirituellen Lehrer führt. Die spirituelle Praxis und die Partizipation und Aufrechterhaltung der sie ermöglichenden religiösen Institutionen erscheinen als etwas Größeres als der individuelle Zweifel, was dann wiederum die Rechtfertigung ist, nicht so genau hinzuschauen. Dies wiederum bestärkt innerhalb der Gemeinschaft der Praktizierenden eine Haltung, die kritische Fragen als persönliches und subjektives Problem der Kritiker/innen behandeln lässt. [82]

Sehr erfahrene Schülerinnen und Schüler finden im Einzelfall zu einem Arrangement, das die Schwächen der in Rigpa meist männlichen Lehrer wahrnehmen lässt, ohne dabei jedoch die Bedeutung der Beziehung zu diesem zu negieren. Da jedoch auch dieses Arrangement mit einer starken Subjektivierung der Problemsicht einhergeht, ändert sich auch hier nicht die grundlegende Konditionierung der Leerstellengrammatik innerhalb der Gemeinschaft von Rigpa. Einzelne Akteur/innen, die die Dinge differenzierter sehen, ändern nicht die Wertzuschreibung der Konditionierung an anderer Stelle. Dies wird erst möglich, indem dann – wie in dem offenen Brief durch die Schüler/innen aus dem inneren Kreis geschehen – eine Gruppe an die Öffentlichkeit geht, um neue signifikante Sprecher/innenpositionen zu produzieren. Erst durch diesen kollektiven performativen Akt ändert sich die soziale Konstellation grundlegend. Zweifel im Hinblick auf das problematische Verhalten des Lamas können von nun an nicht mehr als ein subjektives Problem erscheinen, das entsprechend privat behandelt werden müsste, sondern als ein intersubjektiv verbürgter Sachverhalt. Im Sinne der mit GÉVAUDAN (2010) vorgestellten linguistischen Analysemittel übernehmen jetzt signifikante Andere Verantwortung, etwas im Sinne einer "objektiven Modalität" zu bezeugen. [83]

Aus der Perspektive der Leerstellengrammatik der Kontexturanalyse reicht es jedoch nicht aus, wenn dieser illokutionäre Sprechakt nur von einzelnen Akteur/innen vollzogen wird, insofern sie nicht aufgrund ihrer Position über eine ausgesprochen hohe Autorität verfügen (man denke hier im Zusammenhang mit dem tibetischen Buddhismus etwa an den Dalai Lama). Wie sich bereits in der



Analyse des Lehrer-Schüler/innen-Verhältnisses der Novizin zeigt, reicht selbst die im Modus der Objektivation bekundete Stellungnahme des Ehemanns nicht aus, da die geneigten Schüler/innen weiter auf das Versprechen der spirituellen Führung durch den Lama hoffen mögen und in der Folge die kritische Aussage als eine bloß singuläre subjektive Position markieren, die sie selbst nicht teilen. Derselbe Mechanismus zeigt sich in unseren Interviews im Falle von Aussteiger/innen, die zwar über Jahrzehnte aktiv dabei gewesen sind, deren Abwendung jedoch für die Ursprungsgemeinschaft bestenfalls als ein (mehr oder weniger bedauerlicher) individueller Akt erscheint, nicht jedoch das eigene Arrangement berührt. Um die wechselseitige Konditionierung der Leerstellen in der Morphogrammatik einer Organisation wie Rigpa zu verändern, bedarf es also Interventionen, die eine soziale Dramatik entfalten, die das Verhältnis zwischen Gruppe, Mitgliedern und dem Lehrer irreversibel konditioniert, also nicht durch den Verweis auf die subjektive Position einzelner wieder abgefedert werden kann. [84]

Hiermit wird allerdings zugleich deutlich, dass das Problem von Rigpa und des tibetischen Buddhismus tiefer liegt, als es die meisten Beteiligten vermutlich wahrhaben wollen. Aufgrund der aufgezeigten Systemik wird es nämlich kaum reichen, nur den Hauptlehrer auszutauschen, da gewissermaßen alle signifikanten Positionen bei Rigpa (insbesondere die Schüler/innen, die lange Zeit dabei sind, sowie die, welche die Meditationsgruppen anleiten), nicht zuletzt auch aufgrund der Lehren des tibetischen Buddhismus, daraufhin konditioniert sind, kritische Wahrnehmungen beiseitezuschieben und als Problem der eigenen Sicht zu behandeln. Die damit einhergehende Tendenz zu einer Überhöhung des Lehrers, die zum Missbrauch der angetragenen Macht einlädt, muss hiermit als eine Systemeigenschaft der untersuchten spirituellen Gemeinschaft angesehen werden. Inwieweit die Institutionen des tibetischen Buddhismus gegenüber dieser Schieflage eine Gegenbalance finden können, die das Verhältnis von Gebrauch und Missbrauch konditioniert, ist ein Thema, das hier nicht behandelt werden kann (siehe hierzu ausführlicher VOGD 2019). [85]

## **6. Einsatzfelder der Kontexturanalyse und ihr Verhältnis zur dokumentarischen Methode**

Die Anwendungsbereiche des hier vorgestellten methodologischen Zugangs sind vielfältig. Sie bieten sich bei allen Gegenständen an, wo mit der Kopräsenz unterschiedlicher Handlungslogiken und Werthorizonte zu rechnen ist. Offensichtlich ist der Nutzen in der Organisationsforschung und der Therapieforschung. Ebenso fruchtbar erscheint er in der Psychiatrie- und Psychotherapieforschung, da auch hier mit divergierenden Standpunkten zu rechnen ist und hiermit die Zurechnungen auf das, was als subjektiv oder als objektivierbar erscheint, dynamisch und von der Interaktion abhängig behandelt werden können. Ebenso bietet sich die entwickelte Methodologie für bildungswissenschaftliche Fragestellungen an. In Referenz auf Gotthard GÜNTHER (1976a, 1976b) hatte MAROTZKI (1990) Bildung als Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse begriffen, konnte jedoch die theoretischen Überlegungen noch nicht im Sinne einer empirisch nutzbaren Methodologie vorführen.

Selbstredend bietet sich die Kontexturanalyse auch für die Analyse moderner Subjektivierungsformen an, da auch hier theoretisch komplexe und entfremdete Selbstverhältnisse postuliert werden, jedoch damit noch nicht eine Methodologie aufgezeigt ist, welche eben diese Verhältnisse rekonstruieren lässt. [86]

Die hier vorlegte Methodologie erlaubt es zudem, systematisch zwischen einer lokalen Perspektive (dem Arrangement spezifischer Akteur/innen) und der Morpho- bzw. Leerstellengrammatik übergreifender Arrangements zu wechseln, wodurch – wie in den Analysebeispielen aufgezeigt –, die systemischen Interdependenzen sichtbar werden, ohne die lokale und die globale Analyseebene kausal-deterministisch ineinander überführen zu müssen. [87]

Darüber hinaus bieten sich Anchlüsse an eine leiborientierte Phänomenologie an, wie sie insbesondere Maurice MERLEAU-PONTY (1974 [1945]) entwickelt hat. Eine der wesentlichen Leistungen MERLEAU-PONTYs besteht darin, KANTs "transzendente" Subjektivität (1998 [1781], S.91ff.), jenes abstrakte Konstrukt eines *a priori* gesetzten Ichs, zurück ins Sein, nämlich in die konkrete leibliche Praxis verkörperter Interaktionen zu verlegen. Damit kann und darf aber auch in Bezug auf das Problem der Intersubjektivität nicht mehr auf ein transzendental begründetes Sprach- oder Regelverständnis rekurriert werden. Als empirischer Referenzpunkt bleibt allein die geschichtliche Verkettung wechselseitiger, sich leiblich manifestierender Praxen, die dann entsprechend ihrer Verkettung (bzw. ihres Arrangements) reflektiert werden.<sup>30</sup> [88]

Die eigenen und die Erlebnisse anderer finden hier in einem Spiel von Reflexionen zueinander. Sie bilden jeweils ein konkretes Arrangement, in dem Einheit und Differenz, Subjekt und Objekt, wir und andere, Konkreta und Abstrakta jeweils situativ – d.h. in einem konkreten Praxiszusammenhang – ausflaggen können. Wie in der Theorie der Polykontexturalität lässt sich diese Ausdifferenzierung auch bei MERLEAU-PONTY (1974 [1945]) nicht mehr aus der Perspektive einer Hierarchie von Grund und Begründetem fassen (denn auch "transzendente Subjektivität" oder Intersubjektivität kann dann nicht mehr als das primär Fundierende angesehen werden). Es gibt kein Fundament mehr, sondern nur noch eine komplexe Heterarchie multipler Praxen, die einander wechselseitig zur Realisation bringen. Im gleichen Sinne dürfen Reflexion und Rationalität nicht mehr außerhalb dieser Praxen verortet werden. Um es mit MERLEAU-PONTY auszudrücken: "Rationalität bemisst sich nach diesem Begriff genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt. Daß es sie gibt, besagt, daß Perspektiven sich kreuzen, Wahrnehmungen sich bestätigen und ein Sinn erscheint" (S.17). Wir treffen hier *volens volens* auf ein Konstitutionsverhältnis, wonach Sinn, Rationalität und selbstredend auch die anderen Phänomene, die als Selbst- und Weltverhältnisse ausflaggen, als sekundäre Produkte der bedingten Entstehung einer gemeinsamen Koproduktion aufzufassen sind. Die Verbindungen zwischen einer phänomenologischen und einer polykontexturalen

30 Um es mit MERLEAU-PONTY zu formulieren: "Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen Anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung Anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden" (1974 [1945], S.17).

Perspektive, einschließlich der leiblichen Verortung von Sprache, sind ausführlich in VOGD (2018) ausgelotet worden. Mit diesem Beitrag wurde eine weitere Lücke in der methodologischen Explikation geschlossen – die Verbindung zur linguistischen Interpretation polyphoner Sprechakte. [89]

Die Kontexturanalyse wurde vor allem auch in Auseinandersetzung mit und auf Grundlage der dokumentarischen Methode entwickelt (BOHNSACK 2014). Der Ausgangspunkt dieser methodologischen Erweiterung bestand, wie eingangs geschildert, darin, in der Organisationsforschung im empirischen Material in einem großen Ausmaß auf die Kopräsenz multipler Rahmungen zu stoßen, die in der Auswertung nicht mehr ignoriert werden konnte.<sup>31</sup> Entsprechend wurde nach systemtheoretischen Erweiterungen gesucht, die es erlauben, diese Verhältnisse angemessen zu beschreiben und zu rekonstruieren. Hiermit stellt sich abschließend nochmals die Frage, wie das Verhältnis von Kontexturanalyse zur dokumentarischen Methode begriffen werden muss. Die dokumentarische Methode unterscheidet in der Analyse bekanntlich zwischen den Schritten der formulierenden und der reflektierenden Interpretation, wobei Letztere durch systematische komparative Analysen angereichert und entwickelt wird. Die Kontexturanalyse stellt zunächst eine besondere Form der reflektierenden Interpretation dar. Sie erlaubt eine auflösungsstarke Rekonstruktion empirisch auffindbarer Selbst- und Weltverhältnisse. Hierbei folgen wir der zentralen metatheoretischen Annahme der dokumentarischen Methode, dass sich die in jeder Praxis aufscheinenden ontologischen und epistemischen Verortungen und Orientierungen einem überpersonalen Arrangement verdanken. Sie erscheinen als Ergebnis der Konditionierung durch ein übergreifendes Netzwerk von Beziehungen, und entsprechend lässt sich im Sinne des Eingangszitats von BUTLER (2014 [2005]) formulieren, dass selbst das, was als innerste Subjektivität erscheint, sich der Dynamik von Beziehungen verdankt. Dies steht in Einklang mit der praxeologischen Perspektive, wie sie Ralf BOHNSACK (2014) und Pierre BOURDIEU (1997 [1980]) entwickelt haben. Hier wählen Menschen nicht bewusst eine Ontologie oder Epistemologie aus, die sie der Welt (und sich selbst) gegenüber treten lässt, sondern sind in ein Netzwerk von Praxen eingebunden, die sie auch in ihrem Erleben und Handeln, welche ihre Praxis bestimmen, prägen. [90]

Eine Differenz zwischen der Polyphonie der Kontexturanalyse und dem Konzept des Habitus oder des Orientierungsrahmens, wie er früh (z.B. 1998) von BOHNSACK im engeren Sinne konzeptionalisiert wurde, besteht jedoch darin, dass Letztere primär in der Genese durch homogene Orientierungen in einem eher einheitlichen sozialen Feld begriffen wurden, das sich durch homologe Seinslagerungen auszeichnet. Der methodologische Königsweg zur Erhebung und Rekonstruktion dieser Lagerungen stellt die Gruppendiskussion mit Mitgliedern dar, die im Hinblick auf den zu untersuchenden Aspekt eine ähnliche Orientierung haben (BOHNSACK, PRZYBORSKI & SCHÄFFER 2005). Die

---

31 Siehe homolog hierzu im angloamerikanischen Raum die Entwicklung des *Institutional-Logics-Ansatzes* (THORNTON et al. 2012). Hier bleibt aber insbesondere die Frage, wie unterschiedliche Logiken in Beziehung treten können, unterbelichtet, da dieser Ansatz zu stark einer akteur/innentheoretischen Perspektive verhaftet bleibt.

Auswertung erfolgt entsprechend anhand von Passagen mit hoher interaktiver Dichte, an denen sich ein hohes Maß an Einstimmigkeit oder im Fall von Divergenzen die Auseinandersetzung zwischen zwei konkurrierenden Orientierungen zeigt.<sup>32</sup> Die Kontexturanalyse eröffnet demgegenüber den Blick auf diejenigen Praxen, die heterogene Perspektiven in ein Arrangement zu bringen haben. Sie nimmt also von vornherein Polyphonie in den Blick, ohne dabei jedoch auszuschließen, dass bestimmte Stimmen auch im homogenen Gleichklang schwingen können. Die Kontexturanalyse gestattet es entsprechend, systemisch spannungsgeladene, auf unterschiedliche Positionen und Wertbezüge verteilte Verhältnisse systematisch zu untersuchen. [91]

Doch auch in jüngeren Entwicklungen der dokumentarischen Methode finden sich Ansätze, welche Selbst- und Weltverhältnisse und die hiermit einhergehenden Orientierungsrahmen komplexer zu fassen versuchen (siehe KRZYCHAŁA 2019 für einen weiteren Versuch, die BACHTINSchen Kategorien für die dokumentarische Methode nutzbar zu machen). So spricht BOHNSACK (2016) etwa von der "doppelte[n] Mehrdimensionalität der Erfahrungsräume in Organisationen" (S.248), um hiermit auszudrücken, dass Organisationsmitglieder einerseits mit Fremdrahmungen umgehen müssen, die ihren ursprünglichen Handlungsorientierungen zuwiderlaufen, andererseits die habituellen Orientierungen immer schon *per se* in einem Spannungsfeld zu den normativen Identitätskonzepten des gesellschaftlichen *Common Sense* stehen (siehe ausführlich BOHNSACK 2017). Aus einer praxeologischen Perspektive ist dann zu schauen, wie diese unterschiedlichen Perspektiven in der Alltagspraxis zueinander in Beziehung gesetzt werden. Die sich im Alltag bewährenden Perspektivierungen folgen dabei selbst einer Logik der Praxis, und können dabei ebenfalls als Ausdruck des Dokumentsinns genommen werden, von dem bei der dokumentarischen Methode in Anlehnung an Karl MANNHEIM (1964) gesprochen wird. Dieser ist *per se* überindividuell, da er sich nicht dem intentionalen Handeln einzelner Akteur/innen verdankt, sondern aus der Geschichte der Auseinandersetzungen komplexer sozialer (und soziotechnischer) Netzwerke ergibt. In den Protokolltexten qualitativer Interviews (seien es narrative Interviews, Gruppendiskussionen oder Expert/inneninterviews) kommt die Vielschichtigkeit dieser Perspektivierungen zum Ausdruck. Diese lassen sich mit den hier vorgestellten Analyseinstrumenten der Kontexturanalyse textnah aufschließen. Der praktische Sinn erscheint damit immer auch als Produkt der geschichtlichen Entwicklung der Perspektivierungen, wie sie dann etwa auch in der Sequenzialität von Texten und der raffinierten Einbettung unterschiedlicher Sprecher/innenpositionen mit unterschiedlichem ontologischen und epistemischen Status zum Ausdruck kommen. [92]

---

32 Siehe zur Diskursorganisation im kohärenten und divergenten Modus PRZYBORSKI (2004).

## Literatur

- Austin, John L. (1979 [1962]). *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam.
- Bachtin, Michail M. (1971 [1929]). *Probleme der Poetik Dostoevskijs* (übersetzt v. A. Schramm). München: Carl Hanser.
- Bateson, Gregory (1987 [1979]). *Geist und Natur: Eine notwendige Einheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berger, L. Peter & Luckmann, Thomas (2003 [1966]). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.: Fischer.
- [Bohnsack, Ralf](#) (1998). Rekonstruktive Sozialforschung und der Grundbegriff des Orientierungsmusters. In Dirk Siefkes, Peter Eulenhöfer, Heike Stach & Klaus Städler (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Informatik. Kulturelle Praktiken und Orientierungen* (S.105-121). Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Bohnsack, Ralf (2001). Typenbildung, Generalisierung und komparative Analyse. Grundprinzipien der dokumentarischen Methode. In Ralf Bohnsack, Iris Nentwig-Gesemann & Arnd-Michael Nohl (Hrsg.), *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis* (S.225-252). Opladen: Leske und Budrich.
- Bohnsack, Ralf (2010). Dokumentarische Methode und Typenbildung – Bezüge zur Systemtheorie. In René John, Anna Henkel & Jana Rückert-John (Hrsg.), *Die Methodologie des Systems. Wie kommt man zum Fall und wie dahinter?* (S.291-320) Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bohnsack, Ralf (2014). *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in qualitative Methoden* (9. überarb. Aufl.). Opladen: Barbara Budrich.
- Bohnsack, Ralf (2016). Konjunktiver Erfahrungsraum, Regel und Organisation. In Steffen Amling & Werner Vogd (Hrsg.), *Dokumentarische Organisationsforschung – Perspektiven der praxeologischen Wissenssoziologie* (S.239-255). Opladen: Barbara Budrich.
- Bohnsack, Ralf (2017). *Praxeologische Wissenssoziologie*. Opladen: Barbara Budrich.
- Bohnsack, Ralf; Przyborski, Aglaja & Schäffer, Burkhard (2005). *Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis*. Opladen: Barbara Budrich.
- Bourdieu, Pierre (1997 [1980]). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2014 [2005]). Laplanche und Lévinas: Der Vorrang des Anderen. In Judith Butler (Hrsg.), *Kritik der ethischen Gewalt* (S.115-136). Berlin: Suhrkamp.
- Ducrot, Oswald (1984). *Le dire et le dit*. Paris: Collection Propositions.
- Esposito, Elena (1993). Ein zweiwertiger nicht-selbständiger Kalkül. In Dirk Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form* (S.96-111). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Friedland, Roger & Alford, Robert R. (1991). Bringing society back in: Symbols, practices, and institutional contradictions. In Walter W. Powell & Paul J. DiMaggio (Hrsg.), *The new institutionalism in organizational analysis* (S.232-266). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Fuchs, Peter (2015). *DAS Sinnsystem: Prospekt einer sehr allgemeinen Theorie*. Weilerswist: Velbrück.
- Gévaudan, Paul (2010). Sprachliche Modalität zwischen Illokution und Polyphonie. *Romanistisches Jahrbuch*, 61, 31-66.
- Günther, Gotthard (1976a). Cybernetic ontology and tranjunctional operations. In Gotthard Günther (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* (Bd.1, S.249-328). Hamburg: Meiner.
- Günther, Gotthard (1976b). Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik. In Gotthard Günther (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* (S.189-247). Hamburg: Meiner.
- Günther, Gotthard (1978). *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik: die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen*. Hamburg: Meiner.
- Günther, Gotthard (1979). Life as polycontextuality. In Gotthard Günther (Ed.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* (Bd.2, S.283-306). Hamburg: Meiner.

FQS 20(1), Art. 21, Werner Vogd & Jonathan Harth: Kontexturanalyse: eine Methodologie zur Rekonstruktion polykontexturaler Zusammenhänge, vorgeführt am Beispiel der Transgression in der Lehrer/in-Schüler/in-Beziehung im tibetischen Buddhismus

Harth, Jonathan (2018/in Druck). Das Versprechen von Nibbāna. Habituelle Veränderungsprozesse auf dem buddhistischen Schulungsweg. In Bernd Schnettler & Thorsten Szydlík (Hrsg.), *Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen*. Wiesbaden: VS Verlag.

Heidegger, Martin (2006 [1926]). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Jansen, Till (2011). *Entscheidungsfindung zwischen Interessenpolitik und ökonomischer Rationalität. Eine Fallstudie im mitbestimmten Aufsichtsrat*. Berlin: Logos.

Jansen, Till (2013). *Mitbestimmung in Aufsichtsräten*. Wiesbaden: Springer VS.

Jansen, Till & Vogd, Werner (2014). Das Desiderat der "angewandten oder empirischen Metaphysik" – von der ANT zu Netzwerken sich selbst konditionierender Reflexionen?. *Soziale Welt*, 65, 453-469.

Jansen, Till; von Schlippe, Arist & Vogd, Werner (2015). Kontexturanalyse – ein Vorschlag für rekonstruktive Sozialforschung in organisationalen Zusammenhängen. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16(1), Art. 4, <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-16.1.2198> [Zugriff: 15. Januar 2019].

Kaehr, Rudolf (1993). Disseminatorik: Zur Logik der "Second Order Cybernetics". Von den "Laws of Form" zur Logik der Reflexionsform. In Dirk Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form* (S.152-196). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kaehr, Rudolf & Mahler, Thomas (1995). Morphogrammatik. Eine Einführung in die Theorie der Form. *Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion*, 65, <https://ubdocs.aau.at/open/voll/tewi/AC00847057.pdf> [Zugriff: 21. Januar 2019].

Kant, Immanuel (1998 [1781]). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

[Knoblauch, Hubert](#) & Luckmann, Thomas (2000). Gattungsanalyse. In [Uwe Flick](#), Ernst von Kardorff & Ines Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (S.538-545). Reinbek: Rowohlt.

Krzyżala, Sławomir (2019). Professional praxis community in a dialogical perspective: Towards the application of Bakhtinian categories in the documentary method. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 20(1), Art. 17, <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-20.1.3073>.

Kroß, Matthias (1993). *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*. Berlin: Akademie Verlag.

Larssons, Stefan (2012). *Crazy for wisdom: The making of a mad Yogin in fifteenth-century Tibet*. Leiden: Brill Academic Pub.

Latour, Bruno (2007 [2005]). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2014 [2012]). *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp.

Mannheim, Karl (1964). *Wissenssoziologie*. Berlin: Luchterhand.

Marotzki, Winfried (1990). *Entwurf einer strukturalen Bildungstheorie. Biographietheoretische Auslegung von Bildungsprozessen in hochkomplexen Gesellschaften*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

Merleau-Ponty, Maurice (1974 [1945]). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.

Nassehi, Armin & Saake, Irmhild (2002). Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet? Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung. *Zeitschrift für Soziologie*, 31, 66-86.

Nölke, Henning (2006). The semantics of polyphony (and the pragmatics of realization). *Acta Linguistica Hafniensia*, 38(1), 137-160.

Oevermann, Ulrich (1993). Die objektive Hermeneutik als unverzichtbare methodologische Grundlage für die Analyse von Subjektivität. Zugleich eine Kritik der Tiefenhermeneutik. In Thomas Jung & Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *"Wirklichkeit" im Deutungsprozess: Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (S.106-189). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ort, Nina (2007). *Reflexionslogische Semiotik. Zu einer nicht-klassischen und reflexionslogisch erweiterten Semiotik im Ausgang von Gotthard Günther und Charles. S. Peirce*. Weilerswist: Velbrück.

Popper, Karl R. (1972 [1969]). Die Logik der Sozialwissenschaften. In Theodor W. Adorno, Ralf Dahrendorf, Harald Pilot, Hans Albert, Jürgen Habermas & Karl R. Popper (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (S.103-124). Darmstadt: Luchterhand.

Przyborski, Aglaja (2004). *Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode. Qualitative Auswertung von Gesprächen, Diskursen und anderen Gesprächen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Saake, Irmhild & Nassehi, Armin (2007). Einleitung: Warum Systeme? Methodische Überlegungen zu einer sachlich, sozial und zeitlich verfassten Wirklichkeit. *Soziale Welt*, 58(3), 233-253.

Schütz, Alfred (1981 [1932]). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Thornton, Patricia H.; Ocasio, William & Lounsbury, Michael (2012). *The institutional logics perspective: A new approach to culture, structure and process*. Oxford: Oxford University Press.

Vogd, Werner (2004). Ärztliche Entscheidungsfindung im Krankenhaus bei komplexer Fallproblematik im Spannungsfeld von Patienteninteressen und administrativ-organisatorischen Bedingungen. *Zeitschrift für Soziologie*, 33, 26-47.

Vogd, Werner (2007). Empirie oder Theorie? Systemtheoretische Forschung jenseits einer vermeintlichen Alternative. *Soziale Welt*, 58, 295-321.

Vogd, Werner (2009). Systemtheorie und Methode? Zum komplexen Verhältnis von Theoriearbeit und Empirie in der Organisationsforschung. *Soziale Systeme*, 15, 97-136.

Vogd, Werner (2014). Problematische Selbstverhältnisse und Vermittlung. Qualitative Therapieforschung als Rekonstruktion der Reflexionsverhältnisse. *KONTEXT (Zeitschrift für systemische Therapie und Familientherapie)*, 45, 7-22.

Vogd, Werner (2015). Der Hiatus – zur Spiegelbildlichkeit der Forschungsprogramme Latours und Luhmanns. *Soziale Systeme*, 20, 193-206.

Vogd, Werner (2017a). Management im Krankenhaus – eine Fallstudie zur Bearbeitung der Innen- und Außenspannungen unter Bedingungen des DRG-Systems. *Berliner Journal für Soziologie*, 1, 93-121.

Vogd, Werner (2017b). Buddhistische Praxis und Sprache. In Alexander Lasch & Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.), *Handbuch Sprache in der Religion* (S.154-178). Berlin: DeGruyter.

Vogd, Werner (2018). *Selbst- und Weltverhältnisse. Leiblichkeit, Polykontextualität und implizite Ethik*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Vogd, Werner (2019). *Der ermächtigte Meister – eine systemische Rekonstruktion am Beispiel des Skandals um Sogyal Rinpoche*. Heidelberg: Carl-Auer.

Vogd, Werner & Harth, Jonathan (2015). *Die Praxis der Leere. Zur Verkörperung buddhistischer Lehren in Erleben, Reflexion und Lehrer-Schüler-Beziehung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Vogd, Werner; Harth, Jonathan & Ofner, Ulrike (2015). Doing religion im Phowa-Kurs: Praxeologische und reflexionslogische Studien zum "bewussten Sterben" im Diamantweg-Buddhismus. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16(3), Art. 17, <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-16.3.2320> [Zugriff: 18. Juni 2018].

Vogd, Werner; Feißt, Martin; Molzberger, Kaspar; Ostermann, Anne & Slotta, Juliane (2017). *Entscheidungsfindung im Krankenhausmanagement: zwischen gesellschaftlichem Anspruch, ökonomischen Kalkülen und professionellen Rationalitäten*. Wiesbaden: Springer VS.

Wittgenstein, Ludwig (1963 [1921]). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (2003 [1953]). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

## Zu den Autoren

*Werner VOGD* ist Professor für Soziologie an der Universität Witten/Herdecke. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen qualitative Methoden, Systemtheorie, Religions-, Organisations- und Medizinsociologie.

Kontakt:

Prof. Dr. Werner Vogd  
Universität Witten/Herdecke  
Alfred-Herrhausen-Straße 50  
58448 Witten

E-Mail: [Werner.Vogd@uni-wh.de](mailto:Werner.Vogd@uni-wh.de)

*Jonathan HARTH* ist Mitarbeiter am Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Witten/Herdecke. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen qualitative Sozialforschung, Computerspiel- und Techniksoziologie und Religionssoziologie.

Kontakt:

Dr. Jonathan Harth  
Universität Witten/Herdecke  
Alfred-Herrhausen-Straße 50  
58448 Witten

E-Mail: [Jonathan.Harth@uni-wh.de](mailto:Jonathan.Harth@uni-wh.de)

## Zitation

Vogd, Werner & Harth, Jonathan (2019). Kontexturanalyse: eine Methodologie zur Rekonstruktion polykontexturaler Zusammenhänge, vorgeführt am Beispiel der Transgression in der Lehrer/in-Schüler/in-Beziehung im tibetischen Buddhismus [92 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 20(1), Art. 21, <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-20.1.3107>.

Revised: July 2021