

Inhalt

Editorial	3
Schwerpunkt Bernhard Waldenfels	4
Differenziertes auf differenzierte Weise. Zum Schwerpunkt	4
Zur Schwelle von Wachen und Schlafen (Gabriella Baptist)	6
»Ironie der Technik« (Thomas Bedorf)	9
»Das Bauen ist also vom leiblichen Wohnen her zu denken« (Pascal Delhom)	15
Von der Verborgenheit zum Sichentziehen (Patrick Ebert)	21
Spiel und Ernst (Petra Gehring)	29
Vergebung im Horizont responsiver Ethik (Andreas Großmann)	34
Residuale paradisische Momente (Burkhard Liebsch)	39
Der hinkende Geist (Käte Meyer-Drawe)	46
»Eros als Zwischenwesen« (Önay Sözer)	52
Responsive Ethik im Zeichen des Politischen (Martin W. Schnell)	55
Responsive Phänomenologie (Georg Stenger)	64
Pathische Reduktion (Philipp Stoellger)	68
Von Namenschildern, Sinnsprüchen, Farbwänden und Marillenschnaps. Kleine Erinnerung an Bernhard Waldenfels in Wien (S. Stoller)	90
Varia	96
Puncta – Journal of Critical Phenomenology: www.punctajournal.org	96
Arena	97
Gibt es Philosophenkönige? (Martin W. Schnell)	97
Rezensionen, Literaturhinweise	104
Neuere Literatur	104
H. Arendt: Die Freiheit, frei zu sein (M.W. Schnell) 104 ●	
M. Foucault: Les aveux de la chair, Histoire de la sexualité, 4. (A. R. Boelderl) 105 ●	
E.M. Vogt: Zwischen Sensologie und ästhetischem Dissens. Essays zu Mario Perniola und Jacques Rancière (M. Manfé) 107 ●	
Bernhard Waldenfels: Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht (M. Huth) 111 ●	
M. Weißpflug: Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken (A. Großmann) 115 ●	
Neuerscheinungen	118

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,
das Heft, das vor Ihnen liegt, ist dem Werk eines Autors – Bernhard Waldenfels – gewidmet. Er feierte am 17. März 2019 seinen 85. Geburtstag. Über seine Bedeutung für die Phänomenologie und über diese hinaus vorweg viel zu sagen, erübrigt sich, weswegen wir in diesem Editorial vor allem auf die redaktionelle Zuständigkeit hinweisen: Diesen Themenschwerpunkt verantwortet die ganze Redaktion, und die Redaktion ist auch unter den Autorinnen und Autoren vielfach vertreten. Der Schwerpunkt bietet Texte und Thesen von Gabriella Baptist (Cagliari/Rom), Thomas Bedorf (Bochum/Marseille), Pascal Delhom (Flensburg), Patrick Ebert (Heidelberg), Petra Gehring (Darmstadt), Andreas Großmann (Hamburg/Darmstadt), Burkhard Liebsch (Bochum), Käte Meyer-Drawe (Bochum), Martin W. Schnell (Witten), Önay Sözer (Rom/Istanbul), Georg Stenger (Wien), Philipp Stoellger (Heidelberg) und Silvia Stoller (Wien).

Bernhard Waldenfels ist überdies erneut ein Heft, dessen Covergestaltung Werkcharakter hat: Dirk Hupe (Mülheim an der Ruhr) hat auf seine ganz eigene Weise beredt zum Themenschwerpunkt beigetragen. Texte und Bild bzw. gezeichnete Zeichen ergänzen einander.

Ansonsten enthält Heft 51 wie immer Rezensionen und aktuell Wissenswertes aus den Feldern möglichen Interesses.

Wir wünschen Freude bei der Lektüre!

Die Redaktion

Pathische Reduktion oder: Ethos und Logos im Horizont des Pathos

Philipp Stoellger (Heidelberg)

»Es gibt Dilemmata und Paradoxien,
deren Auflösung fataler ist, als diese selbst es sind.«
Bernhard Waldenfels¹

Ex post vorab

Von den vielen Horizonterweiterungen und Wahrnehmungsgewinnen, die Waldenfels' Phänomenologie zu bieten hat, wird im Folgenden nur eine und die auch noch in recht spezieller Perspektive fokussiert: die *pathische Reduktion*. So wäre zu nennen, was Waldenfels im Unterschied zur (transzendentalen) eidetischen Reduktion entwirft: Die Rückführung des Denkens und Sprechens auf ein liminales Pathos, wovon wir getroffen wurden und worauf wir antworten, da wir nicht darauf antworten können. Von diesem Woher und Worauf her erscheinen Ethos und Logos im Horizont des Pathos. Ob diese Rückführung im klassischen Sinne noch ›Reduktion‹ zu nennen sei, mag man debattieren; es ist jedenfalls ein Woher und Worauf des Denkens und Sprechens (und auch Bildens, Fühlens, Handelns etc.), das für die Phänomenologie eine gravierende Verschiebung und Verdichtung bedeutet.

In religionsphilosophischer wie auch in theologischer Perspektive ist diese Weiterführung und Zuspitzung der ›passiven Synthesis‹ von besonderer Bedeutung und entsprechendem Interesse. Sind doch Religionsphilosophie wie Theologie an liminalen Ereignissen interessiert, die ›religiös gedeutet‹ oder ›verstanden‹ werden (können), wobei nicht die Ereignisse als solche, sondern erst die *gedeuteten* Ereignisse religiös zu nennen wären, anders gesagt: die Antworten auf solche Provokationen.

Damit sei zweierlei dezidiert *nicht* beansprucht: erstens, eine theologische ›Aneignung‹ von Waldenfels' Phänomenologie. Solch ein ›hermeneutical harassment‹ mag man mögen oder auch nicht, es wäre aber eine allzu naheliegende Übernahme, die eben Übernahme bliebe, *friendly takeover*. Und es sei auch, zweitens, nicht beansprucht, damit Waldenfels' Texte ihrer ›intention operis‹ gemäß zu bedenken, beleihen oder zu belasten. Ob oder was auch immer ein Autor im Sinn

gehabt haben mag, ist ebenso entzogen, wie es seltsam wäre, einem Text ›Intentionen‹ zuzuschreiben, als wäre er ein Agent oder Akteur. Es geht im Folgenden um weniger und anderes: einer phänomenologischen Pointe konstruktiv nachzudenken und zu schauen, was sie an Wahrnehmungsgewinn eröffnet, auch Sprach-, Denk- und Kommunikationsgewinn. Da das andernorts schon einmal ausführlicher versucht wurde,² geht es hier um eine rückblickende Vergegenwärtigung und ausblickende Imagination derjenigen Möglichkeiten, die sich damit ergeben können. Aber zunächst bedarf es einer Erinnerung an das Woher und Worauf der folgenden Antwort.

Imaginative Erinnerung

Ein Erinnern an »Waldenfels« ist eine zwielfichtige Angelegenheit. Denn was sich von selbst versteht, muss nicht eigens noch gesagt werden. Zeigt sich doch dem nachdenklichen Leser umgehend, dass man es bei Waldenfels' Oeuvre mit etwas Außerordentlichem, Anspruchsvollem und nicht allein phänomenologisch Wegweisendem zu tun hat. Was sich zeigt, auch noch zu *sagen*, bleibt eine seltsame Angelegenheit.

»Sagen zu können, was ich sehe«³ nannte Hans Blumenberg das ›vollkommene irdische Glück‹ – ein Phänomenologentraum vom Glück. Sagen zu können, *was sich zeigt*, dürfte noch schwieriger und im Gelingen sogar beglückender sein. Was sich einem zeigt, auch *explizit* zu sagen, hieße – im Sinne von Waldenfels – darauf zu *antworten*. Damit wäre jede Ekphrasis des Sichzeigenden schon chiasmatisch verschoben: keine Verdopplung des Phänomens, sondern eine Verschiebung in der Antwort darauf.

Was aber bleibt, ist Antwort, die hier andeutungsweise in theologischer Perspektive gesucht wird. Wie notierte Waldenfels doch in seinem Tagebuch? »Vielleicht hat die Theologie alles verdorben. Angenommen, wir hätten Liebesfakultäten (Fakultäten für Erotologie).«⁴ Vielleicht ja nicht *alles*, sagt der Theologe, zumindest wenn Theologie sich von der Phänomenologie in Anspruch nehmen lässt und ihrerseits antwortend die Phänomenologie in Anspruch nimmt.

Nun wäre einen Philosophen zu *würdigen* ein Ding der Unmöglichkeit. Könnte doch die Rhetorik auf diesem Umweg doch noch die Deutungsmacht über die Philosophie ergreifen. Für Waldenfels, der seine Dissertation über Sokrates verfasst hat, wäre das einigermaßen abwegig (auch wenn sich Sokrates wie Platon als die *besseren* Sophisten zu erweisen wussten, im Namen des Guten wie der Wahrheit). Waldenfels' erste Arbeit von 1959 über die Kunst der platonischen Dialoge hieß *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchus, Anamnesis*. Ein

wenig responsive Anamnese also ist wohl doch möglich und angebracht: eine responsive Erinnerung an Waldenfels' Oeuvre.

Solche Erinnerung ist nicht nur rückblickend, sondern auch ein Ausblick auf das Kommende, die kommende Lektüre. Ist doch jeder, der von Waldenfels noch nichts gelesen hat, nur zu beglückwünschen, wenn nicht zu beneiden. Hat der kommende Leser doch noch viel Erhellendes vor sich und die Eröffnung neuer Horizonte. Denn wer dieses Werk gründlich durcharbeitet, bleibt nicht der, der er zuvor war. Ihm widerfährt ein Wahrnehmungs- und Sprachgewinn, eine Intensivierung und Schärfung der Aufmerksamkeit und Sensibilität, die einen vieles anders sehen und sagen lässt als zuvor. So gesehen ist Waldenfels' Werk zweifellos eine wahrnehmungs- und bewusstseinsweiternde Substanz, eine solche allerdings, die ebenso frei verkäuflich wie nur zu empfehlen ist zur Horizonterweiterung und Wahrnehmungsschärfung – auch wenn das nicht ohne Risiken und Nebenwirkungen bleibt. Daher wird im Folgenden zunächst sein Oeuvre wenigstens exemplarisch gesichtet, um seinen Sinn und Geschmack fürs Unendliche der Phänomene ebenso vor Augen zu führen wie seinen Sinn und Verstand für Ordnung angesichts des Außerordentlichen. Der imaginativen Erinnerung an die kommende Lektüre soll hier Raum gegeben werden.

Responsorischer Rückblick

Den Anfang der in Rede stehenden Schriften bildet die Dissertation *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnese*⁵, ein Buch über die platonische ›Dialogkunst‹, im Besonderen über die widerständige Figur namens Sokrates. Mit Kierkegaard denkt Waldenfels dem »Unterschied des existierenden Denkers vom spekulativen Philosophen«⁶ nach als *sein* Beitrag zum Existentialismus – und darüber hinaus. Endet die Dissertation doch immerhin mit dem ›Eros als bewegender Kraft⁷ – mit einem Pathos also, das Waldenfels später unter dem Namen des Begehrens wie ›der Liebe‹ umtreibt. So notiert er 1995 in seinem Philosophischen Tagebuch: »Die Linie von Anspruch und Antwort wäre weiter zu verfolgen, »aber vom Begehren aus [...] Arbeitstitel: *Bedeutend und Begehren*« (Tagebuch 187). Und etwas später 1998: »Beginn, Neubeginn meines Schreibprojekts, vielleicht: (Ver-)Doppelung, ausgehend von Bedeutend, Begehren, Antworten« (ebd. 217).

Die platonische Dialogkunst führt ihn zur Habilitation über *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl*, 1971⁸. Der Titel ist bereits ausgreifendes Programm mit dem Ziel, Husserls Phänomenologie in eine zwischenleiblich fundierte Dialogik zu überführen (159),

die sich auszeichnet durch eine »Gleichursprünglichkeit von Eigenem und Fremdem, die den Dialog zu einem Zwischenbereich macht« (XIII). Der Dialog ist das ›Zwischenreich‹, dem alle angehören und der doch keinem gehört. In ihm kommt all das zwischen uns zustande, »was keiner für sich zustande brächte« (XI). Das ist für den akademischen Dialog in Lehre wie Forschung nur zu treffend – und nicht zuletzt auch im Horizont der Religion: Deren Dialogkultur *ist* solch ein Zwischenraum (oder könnte und sollte es sein). Darf man so weit gehen im Verstehen, dass auch der Dialog von Mensch und Gott ein solches ›Zwischenreich‹ eröffnet, das Reich Gottes genannt wird, und das keiner allein zustande brächte? Findet sich in der Habilitation doch immerhin ein Abschnitt über ›Selbständigkeit im Dialog‹: In der »*passiv-rezeptiven Übernahme*« (183) geht es um ein »passive[s] Mitmachen«, das nicht nur Verfallsform sei, sondern ein »ständiger Untergrund« unseres Lebens (ebd.). Man könnte an Wittgensteins ›Teilen einer Lebensform‹ denken, in der beispielsweise an Religionspraxis partizipiert wird. »In der *glaubenden Übernahme* lasse ich mich von der Sache motivieren« (ebd.) – indem ich *dem Andern* glaube, in dem was er sagt. In Zustimmung und Ablehnung wird dann »aus dem schlichten Mitglauben [...] eine bewusste Stellungnahme« (184). Bemerkenswert ist, wie Waldenfels hier (nicht mit expliziter Distanznahme zum Katholizismus) vertritt: »Die glaubende Übernahme, die in der Anerkennung einer fremden Autorität gründet, bedeutet durchaus einen möglichen Vernunftakt, nur daß hier eine stellvertretende Vernunft leitend ist« (184). Aber bei dieser ›Stellvertretung‹ bleibt es nicht, da ein »verantwortlich Glaubender [...] immer auch aus eigener Einsicht heraus« handle (185). Dann erscheinen Einsicht wie Glaube chiastisch so verschränkt, dass sie einander in Anspruch nehmen – was einst *fides quaerens intellectum quaerentem fidem* hieß.

Mit dem Band *Der Spielraum des Verhaltens*, 1980, eröffnet Waldenfels einen *Vermittlungsraum* von nur zu vertrauten Dualismen (innen und außen, privat und öffentlich). Was als Domäne empirischer Wissenschaften gelten mag, wird hier *phänomenologisch* in den Blick genommen. Die Phänomenologie ist, wie Ricœur bemerkte, die vielfältige »Geschichte von Husserl abweichender Häresien«⁹. In diese Geschichte schreibt sich Waldenfels ein, im Rückgriff auf Merleau-Ponty.¹⁰ Daraus ergeben sich die Problemfelder, an denen Waldenfels in den folgenden Jahrzehnten arbeitet: Leibliches Verhalten, Sprache und Kommunikation, Lebenswelt und Geschichte. (Darin steht er nicht nur Ricœur, sondern auch Blumenberg bemerkenswert nahe).

Waldenfels schrieb nicht nur *über* das ›Zwischenreich des Dialogs‹, sondern erschloss ein solches auch in seinen drei Bänden: *Phänomenologie in Frankreich*,

1983; *Deutsch-Französische Gedankengänge*, 1995; *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, 2005. Mit diesen dialogischen Beiträgen hat er, wie wohl kein anderer, die zeitgenössische französische Philosophie im deutschen Sprachraum eingeführt und diskutiert. Angesichts der beunruhigend fraglosen Dominanz des Angelsächsischen (nicht zuletzt in Gestalt der analytischen Philosophie) sind diese Beiträge auch ein Stück Arbeit gegen die Risiken und Nebenwirkungen einer akademischen Monokultur. Waldenfels ist einer der wenigen, der in aller Gründlichkeit auf die Ansprüche der französischen Denker *geantwortet* hat, und zwar nicht allein auf Ricœur, sondern vor allem auf Merleau-Ponty und Levinas, und mit gewissen Einschränkungen auf Derrida und Foucault.

In *den Netzen der Lebenswelt*, 1985, nimmt einen zentralen Topos der Phänomenologie auf, der *gegen* seine Wirkungs- wie Herkunftsgeschichte verteidigt wird. Der gern betriebene Rekurs auf ›die Lebenswelt‹ zehrt nicht selten von einer Rhetorik des Ursprünglichen, Heilen und allgemein Zugänglichen. Nur ist Lebenswelt als ursprüngliche Einheit ›immer schon vergangen‹, wie Blumenberg zeigte. Waldenfels sieht solche Ursprünge als stets schon ›zersplittert‹.

Waldenfels meinte im Tagebuch rückblickend zu seiner Habilitation: »Was fehlt, ist kurz gesagt der Gesichtspunkt: *Ordnung* des Dialogs« (Tagebuch 99) und dessen Regeln (ebd. 100). Er unterscheidet *zwei* Modelle von Ordnung: Im klassischen Fall ist eine Ordnung vorgegeben, die umfassend ist und das Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet (als vermeintlich Widerwesentlichen). Abweichung gilt daher als nichts Neues, sondern als Gefährdung der Ordnung. Im modernen Verständnis von Ordnung (spätestens seit dem 15. Jahrhundert) ist Ordnung wandelbar, also geschichtlich und kontingent (nicht beliebig), plural und daher nicht umfassend, so dass auch *neue* Ordnungen denkbar sind – wobei zu fragen wäre, ob religionsgeschichtliche Schwellenphänomene nicht genau diese Ordnungspluralisierung reflektieren, wie die Genesis des Neuen in christlicher Verschränkung mit dem Alten Testament. Außerordentliches ist dann (responsorisch wie theologisch gesehen) nicht *per se wider* die Ordnung, sondern so ordnungsüberschreitend wie potentiell kreativ. Diese Erwägungen zum Begriff der Ordnung, deren Genese und Geltung, sind auch für die Entstehung einer *neuen* Ordnung hilfreich, wie der des Christentums oder der modernen Pluralisierung von Christentümern.

Mit dem Begriff der Ordnung verdichtet sich ein Grundthema von Waldenfels' Phänomenologie, das eigens zum Buchtitel wurde mit *Ordnung im Zwielficht*, 1987. Emblematisch eröffnet wird der Band mit einer Reflexion ›Zwischen Hund und Wolf¹¹: den Figuren der Häuslichkeit und der Wildnis. Den Übergang bildet die Schwelle von Natur zur Kultur, eine Zone der Unbestimmtheit und des

Zwielfichts. »Der Gedanke einer zwielfichtigen Ordnung, die ermöglicht, indem sie verunmöglicht, die eingrenzt, indem sie ausschließt, die formt, indem sie verformt, geht wie ein roter Faden durch die folgenden Untersuchungen¹². Diese liminale Zone zu bearbeiten, zeugt von einer Unbestimmtheitstoleranz, die für eine *investigative* Philosophie (wie Theologie) eine Theoretieugend bedeutet.

Philosophisch (wie auch theologisch) sind das Zwielficht, die Dämmerung und Grauzonen bemerkenswert unbeachtet, als gälte allseits der Primat des reinen Wachbewusstseins. Gilt für Philosophie wie Theologie doch für gewöhnlich die Regel, *das Licht* sei Metapher der Wahrheit. Damit würde man die Wahrnehmung um all die feinen Differenzen *zwischen* Licht und Dunkel bringen, wo all die Tönungen und Nuancen sichtbar werden, die das Leben ausmachen – auch das Christenleben, auch in seinen Übergängen der Natalität und Mortalität.

Eine der nachmetaphysischen Grundfragen, in denen wir leben, wird auf diesem Hintergrund anders wahrnehmbar: die Ansprüche, die Fremde und Fremdes darstellen, wie sie in Waldenfels' intensiver und extensiver Phänomenologie des Fremden erörtert werden.¹³ Während Ricœur noch die postanalytischen und poststrukturalistischen ›Wenden‹ von Phänomenologie und Hermeneutik weitgehend abwies (gegen Derrida) oder allzu moderat vereinte (gegenüber Levinas), hält Waldenfels der Schärfe von deren Kritik stand und setzt sich der Fremdheit des Fremden aus (wobei das recht besehen kein ›transitives Aktiv‹ sein kann). Die Brisanz dieser Herausforderung erklärt er wie folgt: »Das Thema des Fremden soll uns als Prüfstein dienen bei der Beantwortung der Frage, worauf es mit der Hermeneutik hinauswill. Die entscheidende Frage lautet: Lässt sich das Fremde auf dem Boden der Hermeneutik bewältigen, oder ist dieses dazu angetan, die Hermeneutik selbst noch in Frage zu stellen?«¹⁴.

Seine ›Phänomenologie des Fremden‹ ist daher ein »Versuch, die Philosophie aus ihrem hermeneutischen Schlummer zu wecken«, indem er »vom Fremden als einem Unverständlichen im Verständlichen«¹⁵ ausgeht. Fremdes wird von Waldenfels weder ›auratisiert‹ noch ›exkludiert‹, sondern er denkt zwischen Xenophilie und Xenophobie. Sein erhellendes Modell dafür ist die *Topographie* des Fremden (ginge auch ›Topologie‹ oder auch ›Topik‹?). Topographie klingt nach ›spatial turn‹ und ist im Blick auf darstellende wie bildende Kunst auch entsprechend einschlägig wie hilfreich. Man kann darin Waldenfels' weiterführende Antwort auf Foucaults ›Heterotopien‹ erkennen. Es geht nicht nur um ›Andersorte‹, in denen andere Erfahrungen (meiner selbst) möglich sind, sondern um die Orte der Anderen und Figurationen von Fremdem, die einen Anspruch darstellen, auf den wir nicht *nicht* antworten können. Das heißt, alles Verhalten wird nolens volens responsorisch, Logos ebenso wie Ethos und Pathos. Das Fremde bildet ›einen Ort

der Unruhe, *von dem* unser Verstehen jeweils schon unwiderrufflich ausgegangen ist, bevor das Projekt des Verstehens einsetzt und bevor das Fremde selbst benannt und beredet wird. Dieser Zeit-Raum des Fremden zersprengt jeden Sinnhorizont und zerreißt jedes Textgewebe«¹⁶.

Inter- wie Transkulturalität werden dann als Zwischensphren verständlich, in der die Vieldeutigkeit des Fremden wie dessen Verflechtungen mit dem Eigenem sorgfältig expliziert werden können, in Xenologie wie *Xenopolitik* beispielsweise. »Fremdheitswissenschaften«¹⁷ wie die Ethnologie und Kulturanthropologie (und Religionswissenschaft wie Theologie sicher auch) werden von Waldenfels als Arbeit an den Zwischensphren begriffen, Arbeit am *Inter* der Kulturen, Religionen oder Konfessionen.

Ein *Vergleich* aus einer Beobachterperspektive nähme einen Ort in Anspruch, der abstrakt bliebe.¹⁸ Weder ein vermeintlich geklärtes Eigenes noch ein wissenschaftlich prtendiertes Ganzes sind der Horizont dieser Beschreibungsarbeit, sondern die Grenzen, Schwellen und intermedialen Räume von Eigenem und Fremdem. Das Eigene bildet sich erst in der Antwort auf das Fremde, in der liminalen Sphäre einer vorgängigen Unbestimmtheit, weswegen auch Eigenes und Fremdes stets verflochten *bleiben*.

»Es gibt Ordnungen« – und es gibt Außerordentliches

Dabei ist nicht zu vergessen, dass immer schon ein Dritter im Spiel ist, Regeln, Ordnungen oder Gesetze. Daher versteht sich Waldenfels' dauernde Arbeit an den Genesen und Konstellationen von Ordnung und dem Fremden als Gestalt des Außerordentlichen. »Es gibt Ordnungen«¹⁹, immer schon, aber nicht nur *eine* und auch nicht *keine*. Antworten sind dann nolens volens immer *in* und *aus* einer Ordnung zu verstehen – auch wenn sie außerordentlich sein können. Denn das Fremde ist ein »beranspruch, der über die bestehenden Grenzen hinaustreibt, ohne daß diese zu überwinden wären«²⁰. Hier *könnte* man kritisch werden in der Antwort. Denn der Grundsatz »Es gibt Ordnung« ist einerseits zwar völlig unstrittig, andererseits tritt er als phänomenologisches »Dogma« auf, das eine Geltung zu beanspruchen scheint, die fraglich werden kann. Wenn und falls einem die gängigen Ordnungen wie modrige Pilze zerfallen, ist zwar unstrittig, dass es Ordnungen gibt, aber eben fraglich, was denn eine *kommende* Ordnung sein könnte. Gäbe es zum Beispiel »Reformationen«, auch am Ort der Religion, stnde man vor der Aufgabe, eine andere *Form* von Ordnung im Zeichen des Außerordentlichen zu entwerfen, die noch nicht »ist«, bestenfalls im Kommen werden wird,

was sie gewesen sein dürfte. Nicht nur Utopien, sondern vordem schon Eschatologien stehen vor der Frage nach einer kommenden Ordnung, die vom Anderen der gängigen Ordnungen ausgehend gedacht und gelebt wird. Vermutlich *das* war die so aporetische wie produktive Intuition von Reformatoren wie Franziskus oder Luther. Deren Grundfigur ist ein Außerordentliches, das die bisherigen Ordnungen derart fraglich werden lässt, dass erst nach mehr oder minder »passender« Ordnung zu suchen ist. »Es gibt Außerordentliches« ist der komplementäre Grundsatz, von dem aus Ordnungen »alt« erscheinen und eine neue erst zu suchen ist, nicht nur als andere Ordnung, sondern als andere Form von Ordnung im Zeichen des Außerordentlichen.

Sowohl die Franziskaner wie auch Luther suchten ein gemeinschaftliches Leben, das 1. ganz im Zeichen eines Außerordentlichen steht, 2. nicht darunter stehen *soll*, sondern indikativisch formiert wird und verfasst ist. 3. Damit geraten beide in den Konflikt mit der Heilsvermittlungsinstitution (und deren Ökonomie). Beide sind auf je ihre Weise ein »Ende der Kirche«: Franziskanisch, weil nicht die vorgängige Form das Leben formen soll, sondern ein Leben eine andere, neue Form entfaltet; bei Luther, weil die Kirche soteriologisch impotent ist und die Formung des Lebens sowohl der Kirche wie auch den »Sündern« entzogen wird (Gottes Werk). Das »unmögliche« Imaginäre (im Sinne Blanchots) ist anscheinend ein Leben »jenseits des Rechts« (»hors de la loi«) und damit auch jenseits der bisherigen Institution christlicher Gemeinschaft. 4. Nur kann sich das Leben in seiner Form nicht stabil und dauerhaft auf dieser Grenze, in der Überschreitung, im Übergang »halten«. Darum ist eine Form (immer wieder neu?) zu finden, die das Außerordentliche des Imaginären Gestalt gewinnen lässt, ohne es dabei zu verlieren oder in der Form aufgehen zu lassen.

Die franziskanische Armutfrage – die *altissima paupertas* – ist der Punkt, an dem sich der Konflikt mit der Kirche zuspitzt, und zwar weil es darin um eine »abdicatio omnis iuris« geht, »das heißt um die Möglichkeit, als Mensch außerhalb des Rechts zu existieren«²¹. So definiert Agamben das Franziskanertum: »als *der Versuch, ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen*«, »und darin besteht seine noch immer ungedachte und im gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft völlig undenkbbare Neuheit«²². Der Hintergrund der Figur Jesu ist merklich: ein Leben jenseits der Tora, und im Zweifel auch *wider* sie, ohne als Gegenbesetzung dazu verkürzt zu werden. Bei Paulus folgt dem ein Leben »jenseits der Herrschaft des Gesetzes«. Die Entsprechung bei Luther ist in aller Differenz ebenso klar: ein Leben im Zeichen des Neuen, das nicht von der Form des Alten (dem Gesetz) dominiert wird. Nur

ist die Form nicht pauschal als Normalisierung und Einordnung zu diskreditieren, also nicht ›schwärmerisch‹ oder ›antinomistisch‹ unter eine Hermeneutik des Verdachts zu stellen. Im Blick auf die Franziskaner wäre leicht zu sagen: was unmöglich war, hat sich auch von Neuem als unmöglich erwiesen: ein Leben im ›Jenseits des Rechts‹. Der Versuch ist an seiner Pointe gescheitert. Und die Deutung durch den Rechtsphilosophen Agamben auf ein (offenbar als vorzüglich angesehenes) Leben ›hors de la loi‹? Ist die nicht tragisch fixiert auf diese Unmöglichkeit? Nur ist es so einfach gerade nicht. Phänomenologisch gesagt, geht es um ein Außerordentliches, das zwar wider die alte Ordnung auftritt, aber der Ordnung nie entkommen kann – und in der neuen Ordnung daher wiederholt und variiert, was es zu ›verwinden‹ suchte. Aber – die Pointe bleibt, dass es in dieser Lebensform nicht nur um eine andere Ordnung geht, sondern um ein *Anderes von Ordnung*, ihr Fremdes, das sie nicht zu fassen vermag.

Responsorik statt ›Frage und Antwort‹

Das Fremde als Gestalt eines Anspruchs, auf den wir nicht *nicht* antworten können, erfordert somit eingehende Differenzierungen – die Waldenfels auch ausgeführt hat in *Antwortregister*, 1994, oder wie es in der Planung noch hieß: responsive Rationalität, als die Rationalität der stets selektiven und kontingenten Ordnungen, in denen wir leben. Antworten ist die Gestalt, in der wir auf *Fremdes* eingehen, ohne es anzueignen oder aufzuheben. Es bleibt das *Worauf* der Antwort, das nicht in ein ›etwas‹ zu verwandeln ist. Nicht ›etwas ist fremd‹, sondern das Fremde ist das *Worauf* all unseren Antworters. Das ist nicht ohne Paradox, denn der fremde Anspruch rührt »an ein Unmögliches, das in Bestimmungen wie Abwesenheit, Unzugänglichkeit oder Unantastbarkeit dem Fremden seine Ferne läßt«²³. Hier könnte man auch von ›Präsenz im Entzug‹ sprechen – als Gegebenheits-, als Entzugsweise des Fremden (ein Schelm, wer hier an Gott denken würde).²⁴

Eine der vielen Pointen dieses Entwurfs ist die Revision des hermeneutischen Modells von ›Frage und Antwort‹, das auch in der Theologie nur zu beliebt ist (als gäbe es eine Frage nach Gott, auf die die Theologie die Antworten hätte). Waldenfels geht vielmehr von der Antwort aus – und fragt nach deren Woher, Wem und Worauf. Mit der kritischen Regel der ›Unaufhebbarkeit‹ eines fremden Anspruchs geht ein von Merleau-Ponty inspiriertes Modell der Dialektik einher: keine Teleologie und Steigerung, sondern der *Chiasmus*: Anspruch und Antwort (response) verhalten sich chiasmisch zueinander, verflochten, wechselseitig überschüssig, also nicht symmetrisch, sondern doppelt verschoben und nie

in ›Deckung‹ oder ›Entsprechung‹. Der Anspruch bedeutet immer mehr, als zu fassen und zu beantworten ist – und die Antwort ist ihrerseits mehr oder weniger, als ›gefragt‹ gewesen sein mag. Dabei geht Waldenfels, mit Levinas, von der Vorgängigkeit des Fremden aus, im Horizont des Dritten, der Ordnungen, in denen wir leben.

»Wenn das Hinhören selbst bereits antwortend ist und einem fremden Tun lassen entspringt, so ist es ein Ereignis, das der geläufigen Scheidung in Tun und Leiden vorausliegt. In diesem Sinne können wir, einen alten Satz abwandelnd, feststellen: ›responsio ex auditu‹. Der Herkunftsbereich der Antwort ist keine ›Eigenheitssphäre‹; jede Antwort hat etwas von einem Einfall, der nicht erst kommt, wenn wir ihn rufen«²⁵. – Das kann man als Bernhard Waldenfels' Antwort auf Paulus' wie Luthers ›fides ex auditu‹ hören. Das hieße für den Glauben: Er ist Antwort – und als solche zu entfalten.

Responsorische Rationalität als Antwort auf den Anspruch des Fremden – als Gestalt des Außerordentlichen, stets im Horizont einer Ordnung, ohne darin aufzugehen, so könnte man arg verkürzt die Grundfigur von Waldenfels' Phänomenologie fassen. Dann fragt sich beispielsweise, wie denn angesichts des Fremden und dessen Vorgängigkeit das moderne Subjekt zu verstehen ist. Waldenfels' Antwort darauf ist: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, 2000, und *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, 2009. Und wie im Zeichen dessen zu leben wäre, klären die *Schattenrisse der Moral*, 2006. Die Folgen für die Wahrnehmung und Aufmerksamkeit für Leib, Körper und Kunst etwa entfalten die Bände *Spiegel, Spur und Blick. Zur Genese des Bildes*, 2003; *Findigkeit des Körpers*, 2004; *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 2004 und nicht zuletzt *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, 2010.

All das sei hier der kommenden Lektüre überlassen. Ganz unpassend ist das nicht. Notierte doch Waldenfels in seinem Tagebuch: »Wenn ich dem Gedankenduktus von *Antwortregister* treu bleibe, muß alles im Phänomen des *Kommens* stecken« (Tagebuch 264). Darin klingt vielleicht seine Antwort auf die Messianik Derridas oder Levinas' an. Ich zögere, um hier nicht zu viel zu unterstellen. Das Fremde ist im Kommen, und solch ein befremdliches Kommen wäre eine Weise, kommende Gemeinschaft zu verstehen. Blumenberg etwa hätte in ähnlicher Tonlage von einer ›phänomenologischen Eschatologie‹ sprechen können – ausgehend von eschatologischen Phänomenen?

»Fremdheit bedeutet eben nicht bloß Verschiedenheit, Pluralität, Multiplizität, all diese gehört zum Spielraum unserer eigenen Möglichkeiten; Fremdheit beginnt jenseits einer Schwelle – was also zugleich bedeuten würde, daß etwas

uns entgegenkommt, ankommt, einfach: kommt. Deshalb reicht die Formel von der ›Zugänglichkeit des Unzugänglichen‹ vielleicht doch nicht aus, denn Zugänglichkeit verweist auf *mein Geben*, es unterschlägt das *fremde Kommen*. In diesem Sinne bedeutet die Verlagerung des Akzents auf Pathos, Affekt und Widerfahrnis eine wichtige Klärung. Ich beginne erst jetzt [5.8.2002] zu verstehen, was in den *Bruchlinien der Erfahrung* auf dem Spiel steht, die zweite Geburt eines Gedankens, die nicht die letzte sein muß und die darüber entscheidet, ob es sich um ein ›Windei‹ handelt oder um ein lebensfähiges Erzeugnis« (Tagebuch 262). Gemeint ist sein – für Theologen mehr als ›gut und nützlich zu lesendes‹ – Buch: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, 2002.

Erfahrung – auch die religiöse – findet ihren Anfang im Widerfahrnis, merklich im Pathos bzw. als Pathosereignis, wobei letzteres schon eine Deutung *als* etwas darstellt, die immer schon zu spät und Spur des Widerfahrens im Denken und Sprechen ist. Was uns trifft, ohne es gewählt oder gewollt zu haben, und worauf wir nicht nicht antworten können. Das getroffene Selbst ist das Wem etwas widerfährt; das Pathosereignis als das Worauf aller möglichen Antworten. Der Leib meiner Selbst wird so – im Affekt gleichsam – zur Schwelle des Übergangs von Fremdem zu Eigenem.

Das führt in die Spurenlänge religiöser Widerfahrnisse und deren Deutungsgeschichten unter dem Titel *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*, 2012.

Responsive Religionsphänomenologie

Waldenfels' Phänomenologie arbeitet am außerordentlichen Anspruch des Fremden – und sie ist *selber* ein solcher, auch für die Theologie und Religionsphilosophie. Von solch fremder Seite kann es in seiner Fremdheit nicht einfach ›angeeignet‹ werden, würde es damit doch integriert, normalisiert und um seine kreative Befremdlichkeit gebracht. Passend erscheint vielmehr, es als einen Anspruch wahrzunehmen, auf den man nicht nicht antworten kann – auch von Seiten der Theologie. Sicher gäbe es den Weg der Antwortverweigerung oder, einfacher noch, der Ignoranz; beides gängige Wege, mit fremden Ansprüchen umzugehen (oder eben möglichst nicht). Wenn man aber von diesem Anspruch getroffen wurde und es nicht lassen kann, sich ihm auszusetzen, bleibt nur, nach Antworten zu suchen.

Religion ist bekanntlich ein ambivalentes Phänomen, das seitens der Philosophie nicht selten Aversionen beschert, die auch auf Gegenseitigkeit beruhen können. Gibt es doch seitens der Religion nicht weniger Phobien der Philosophie

gegenüber als umgekehrt. Diese Ambivalenz verschärft sich zum Agon oder auch Antagonismus, wenn von Seiten oder im Namen der Religion Ansprüche erhoben werden, auf die die Philosophie zu antworten weder geneigt ist noch sich in der Lage sieht, ohne kritische Grenzen zu verletzen. Bernhard Waldenfels verhält sich zu dieser Gretchenfrage bemerkenswert, und zwar nicht ambivalent, sondern in phänomenologischer Disziplin beschreibend und differenzierend. Sucht er seinerseits nach Antworten auf die Religion, versteht er sie elementar als ihrerseits responsiv: als Antwort auf Widerfahrnisse, an denen er phänomenologisch engagiertes Interesse zeigt.

Für die Phänomenologie ist damit eine gewichtige Entscheidung getroffen: nicht in neutraler, neutralisierender Distanz zu bleiben oder rein zu beschreiben, sondern den Anspruch des fremden Phänomenfeldes nicht ein- oder auszuklamern. Von Ansprüchen ›getroffen‹ zu werden, setzt voraus, sich ihnen ausgesetzt zu haben oder vor allem Wissen und Wollen getroffen zu sein. Wurde bei Blumenberg die alte transzendentaltheoretische Verfassung der Phänomenologie aufgekündigt, so von Waldenfels die vermeintlich rein deskriptive Einstellung. Er beschreibt nicht nur, er betreibt auch etwas, eine andere Form von Phänomenologie, die man statt ›eidetisch‹ auch engagiert nennen könnte:

»Wenn du mich suchst, so such mich in dir. Wenn du dich suchst, so such dich in mir«, so klingt es heute am Sonntagmorgen aus dem Radio« notiert Bernhard Waldenfels am 17.10.1982 in seinem Philosophischen Tagebuch (und vermutet als Quelle hier Teresa von Avila). »Neue religiöse Welle?« fragt er und antwortet: »Wenn, dann Textfiguren wie diesen religiös-erotischen Chiasmus nicht den Kirchenfürsten überlassen.«²⁶

Hatte er in den ›Antwortregistern‹ seine Responsorik bzw. Antwortlogik entfaltet, ging er in den ›Bruchlinien der Erfahrung‹ phänomenologisch einen Schritt weiter zurück an den Nerv des Phänomens, wovon wir getroffen werden und worauf wir antworten, wenn wir denn nicht die Antwort antwortend verweigern. In den ›Hyperphänomenen‹ spitzt sich dieser Rückgang zu auf die Frage nach ›Überschußfiguren des Unendlichen, Unmöglichen und Unsichtbaren‹²⁷. So enden oder gipfeln doch die ›Hyperphänomene‹ in einer phänomenologischen Meditation über »Religiöse Transzendenz«²⁸.

Dafür ist eine phänomenale Differenz grundlegend: ›Es gibt‹ religiöse Phänomene, Religion als Phänomen(feld) und Phänomene, auf die religiös oder von Religionen geantwortet wird. Ob und inwiefern diese Phänomene in letzterem Sinn *Phänomene* sind oder (wie ich zu formulieren vorziehen würde) Präsenzen

im Entzug bis zum Entzug der Präsenz, oder anders formuliert *Entzugserscheinungen*, ist eigens klärungsbedürftig²⁹. Wenn es beispielsweise Gabe oder Vergebung ›gibt‹, dann nicht im Sinne der Gegebenheit eines üblichen Phänomens. Das heißt keineswegs, dergleichen erschiene nicht. Aber Modus und Medialität solcher Phänomene sind ungewöhnlich kompliziert, so gefaltet, dass sie übersehen werden können oder bestritten – oder auch zu schlicht mit Gegebenheiten identifiziert.

Es gibt Phänomene, aber vermutlich keine, die per se ›religiös‹ sind. Es sind keine *Sonderphänomene* oder Hinterwelten, die die Religion bewegen, auch wenn die Deutungen nicht selten so klingen. Ist doch offensichtlich ein ›brennender Dornbusch‹ oder eine ›Sintflut‹ kein per se religiös zu nennendes Phänomen. Ein Busch bleibt ein Busch und eine Flut eine Katastrophe. »Entscheidend ist nun, daß dies alles *als religiös* verstanden wird«³⁰, notiert Waldenfels. Erst für jemanden wird etwas *als religiös* interessant und relevant. Nur zögere ich, dieses *als religiös* für ein *hermeneutisches Als* zu halten. Waldenfels folgt hier Ingolf U. Dalferth und *dessen* Zugang zum Phänomenfeld: vom Verstehen aus zum Verstehen hin.

Meinerseits zögere ich deswegen, weil man es bei religiös relevant werdenden Phänomenen zumindest nicht selten mit basalem *Nichtverstehen* zu tun hat. Ein brennender Dornbusch ist a limine ebenso nichtverständlich wie ein Gekreuzigter. Verstehen oder die Versuche dessen sind erst recht späte Antwortversuche auf solche Phänomene, die erst einmal nicht verstanden werden und nicht immer schon verstanden sind. Aus dieser Urimpression sollte auch eine grundsätzliche Revision der Hermeneutik oder zumindest ihres Standardmodells folgen: vom (immer schon) Verstehen ausgehend eine Störung oder Irritation zum Verstehen zu bringen zur Entstörung und Selbsterhaltung des Bewusstseins oder zur Erhaltung einer Sinnordnung. Wenn man es mit basalem *Nichtverstehen* zu tun hat, scheitert dieses Modell – oder aber es überwältigt die Phänomene.³¹

Hier hilft Waldenfels' Responsorik erheblich weiter, und man sollte sie nicht zu schnell zurück in hermeneutisch vertraute Fahrwasser lenken (lassen). Denn passive, diachron vorgängige Widerfahrungen sind noch keine aktiven, nachgängigen Erfahrungen. Waldenfels' wohlbegründete Skepsis gegenüber hermeneutischen Traditionen ermöglicht ihm eine Epoché, die nicht immer schon vom Verstehen aus und auf es hingeht. Das »Als markiert eine kritische Schwelle«³², sagt Waldenfels. Diesseits dieser Schwelle herrscht noch nicht das Verstehen, auf der Schwelle auch noch nicht, sondern vielmehr eine Unbestimmtheit, die so oder so behandelt werden kann. So kann auf Phänomene in einer Weise geantwortet

werden, die man selbst oder Andere *als* religiös verstehen. Damit ist aber noch keineswegs die Antwort selber eine Form des Verstehens. Auf religiös erscheinende Weise zu antworten ist nicht intrinsisch schon Verstehen zu nennen. Das gälte nur, wenn alles Antworten und zumal alle Religion im Grunde Verstehenspraxis sei. Und das ist mitnichten selbstverständlich.

Um nur ein Beispiel zu geben: wer in einem Gottesdienstverlauf stets zu verstehen sucht, worauf und wie er antwortet, würde wohl schnell verzweifeln, oder jedenfalls dauernd ins Stocken kommen. Gesang, Gebet und Ritual sind Praktiken, die allerbestens ohne ein Verstehen als religiös vollzogen werden. Und würde man einen Pfarrer fragen, ob, was und wie er versteht, wenn er die Einsetzungsworte zum Abendmahl spricht, käme man in lange Debatten.

Kurzum: das womöglich religiös zu Nennende einer Antwort ist nicht intrinsisch mit Verstehen zu identifizieren, sowenig alle Religion vor allem Verstehensvollzug ist (und Glaube auch nicht gleich Verstehen oder Selbstverständnis). Diese ›Panhermeneutisierung‹ der Religion bekommt weder der Religion, noch sollte man die Deutungsmacht der Hermeneutik derart expandieren, dass sie im Grunde soteriologisch überladen wird.

Hermeneutisches Als und pathisches Als

Waldenfels notierte: »Das Religiöse ist keine Entität«³³. Und es gilt auch: Das Religiöse ist keine Hermeneutik, sowenig Verstehen und Antwort oder religiöses Verstehen und religiöse Antwort identisch sind. Das *Als* eines Widerfahrnisses und davon unterschieden das *Als* einer Antwort, die so oder so *religiös* erscheinen kann, sind beide diesseits des *hermeneutischen Als*.

Man kann es als ein *praktisches Als* verstehen, etwa im Sinne von Johannes Fischers ›praktischer Wahrnehmung‹ im Unterschied zur theoretischen (wobei die hermeneutische auch als eine solch theoretische zu stehen käme). Oder man kann es – meines Erachtens passender – als *pathisches Als* verstehen: ein pathisches Widerfahrnis wird *als* solches wahrgenommen (noch nicht als ein etwas), mit welchen Sinnen auch immer. Um es traditionell zu verdeutlichen: etwas wird als unlustvoll (oder eben lustvoll) wahrgenommen. Darin liegt noch längst kein hermeneutisches oder semiotisches Als vor, kein Verstehen oder Bestimmen, sondern eine pathische ›Besetzung‹ – die selber erst ex post Verstehensversuche provozieren kann (nicht muss). Wenn etwas als ›tremendum‹ unlustvoll besetzt wahrgenommen wird, ist im Nachgang erst noch zu verstehen, was das gewesen sein mag und warum es so besetzt wurde, wie es gedeutet werden mag und was es für Antworten provoziert.

Von einem ›pathischen Als‹ zu sprechen, ruft für Phänomenologen freilich die ›passive Synthesis‹ in Erinnerung³⁴. Responsorische Rationalität ist von dieser eigenartigen Syntheseweise gezeichnet, die diesseits intentionaler Akte liegt. Man könnte das eine *Operativität* der Widerfahrung nennen, die wirksam wird in ihrer pathischen Gegebenheitsweise (›Präsenz im Entzug‹). Dafür sind alle möglichen Widerfahrungen einschlägige Forschungsfelder – eben auch die ›religiös‹ markierten.

Um ein Beispiel zu geben: Ob ich ›etwas‹ wiedererkennend im Horizont des Bekannten wahrnehme, oder ob ich das Bisherige neu und anders wahrnehme im Horizont eines Fremden, macht einen entscheidenden Unterschied. Das eine wäre wiedererkennende Wahrnehmung zu nennen (normalisierend, integrierend, entstörend etc.); das andere eine nicht wiedererkennende Wahrnehmung, die noch nicht erkennend oder verstehend ist (und auch nicht zwingend werden muss).

So schlug Johannes Fischer vor, die *Wahrnehmung* namens Glaube als *praktische Erkenntnis* zu verstehen. Im Neuen Testament werde der Glaube als Form mythischer Wirklichkeitsauffassung dargestellt, für die eine bestimmte Form der Wahrnehmung und Erkenntnis eigentümlich sei: »Der Glaube [...] stellt den Glaubenden in eine andere Wirklichkeit, eben in die, welche Inhalt des Glaubens ist. Er hat selbst *lokalisierende Kraft*. Er lokalisiert den Glaubenden in der Gottesbeziehung, in der bleibenden Gegenwart Christi (Mt 28,20), in der Gemeinschaft des Leibes Christi, in der Welt als Gottes Schöpfung usw. Darin liegt seine soteriologische Bedeutung«³⁵. Daraus bildet Fischer eine scharfe Differenz: »*Die wissenschaftliche Erkenntnis lokalisiert das Erkannte im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden*, unter den Bedingungen seiner ontologischen Prämissen. *Die Erkenntnis des Glaubens dagegen lokalisiert den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten*. Sie ist, bezogen auf den Erkennenden, wesentlich praktisch und soll deshalb im Folgenden terminologisch als *praktische Erkenntnis*, von der *theoretischen Erkenntnis*, für welche die Wissenschaften das Paradigma abgeben, unterschieden werden. In theologischer Sicht entspricht der Glaube als praktische Erkenntnis dem schöpferischen Charakter des Wortes Gottes«³⁶.

Die ›Pointe‹ der praktischen Erkenntnis ist der Orts- und Horizontwechsel: von der Wirklichkeit des Erkennenden in die Wirklichkeit des Erkannten. Wer liebt, kennt das: die liebende Erkenntnis versteht sich und die Welt ›in einem neuen Licht‹, in dem des oder der Geliebten. Das gilt freilich nicht nur für Liebe, sondern auch für Hass oder Wut – nur um die Ambiguität zu notieren (die die Ambivalenzen gegenüber Fischers These verständlich macht). Und es gilt

im Anschluss an Waldenfels für *alle* Widerfahrungswahrnehmung mit ihrer liminal unbestimmten affektiven Besetzung – wobei ›Besetzung‹ schon eine schlechte Theoriemetapher ist. Insinuiert sie doch ein transitives, intentionales Aktiv.

Es geht hier um eine Weise der Wahrnehmung und davon abgeleitet auch der responsiven Erkenntnis, die nicht vom Vorverständnis dominiert ist, nicht von dem mitgebrachten und vorausgesetzten Erkenntnishorizont, nicht von den gängigen Methoden – sondern vom ›Phänomen‹ her, genauer vom Erscheinen, das den Erkennenden in eine neue Beziehung setzt und seine Wahrnehmung bestimmt. Das kann man ›obskur‹ nennen, ist aber nicht ohne ›claritas‹ oder prägnanten Anspruch. Man kann dabei mitspielen – oder es lassen, *wenn* man es denn lassen könnte.

»Die mythische Erkenntnis lokalisiert den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des in den Mythen erzählten Geschehens, indem sie zugleich und im selben Vollzug dieses Geschehen im Zusammenhang der erlebten Wirklichkeit des Erkennenden lokalisiert«³⁷. Es geht vor allem um ein Lokalisierungsgeschehen: der Erkennende wird *neu loziert*, und zwar aufgrund der Wirkung (und *Macht*) der mythischen Erzählung. Es handelt sich nicht einfach um ›Gottes Werk‹, sondern um Erzählwerk, um *Medienwerk*: in diesem Fall um eine *bewegende* Rede, die einvernimmt, neu loziert und ›wirksames Wort‹ wird. Dass darin *das* vom Mythos *Erzählte* wirksam sei, ist die riskante, weitergehende und verspätete These. Für die Gleichnisse Jesu wird genau das behauptet und bezeugt: es sei das Reich Gottes, das *im* Gleichnis *als* Gleichnis wirksam werde und uns neu loziere. Nur kann das auch für Goethes *Faust* in Anspruch genommen werden: es sei der erzählte Mephisto, der in der Dichtung als Dichtung so präsent wie wirklich werde?

Praktische Erkenntnis ist ein Aspekt von Immersion und Präsenzerfahrung. Das Unheimliche daran ist, dass nicht nur das Wahre, Schöne und Gute oder allein Gott derart immersiv werden können, sondern alles Mögliche. Jede Phantasie kann film- oder computertechnisch zur Immersionserfahrung umgebaut werden. Auch ›Faust und Mephisto‹ können sich so zur Präsenzerfahrung wandeln. Daher ist wenig überraschend, dass Technik und Ökonomie hier ansetzen: das Immersionsbegehren wird bewirtschaftet, am erfolgreichsten von den ›Neuen Medien‹. Und daher ist die Medienwissenschaft als deren Reflexion auch Immersionsforschung in einer Ausdifferenzierung – der gegenüber die Hermeneutik manchmal etwas ›alt‹ aussieht, obwohl gerade sie doch die praktische Erkenntnis des ›Neuen‹ hatte klären wollen.

Béla Balázs Differenz von Fenster und Tür (wie Bild und Film) reicht nicht mehr so recht, um neue Medientechniken zu verstehen, die auf mehr zielen, auf

viel mehr als das Durchschreiten einer Tür. Der Gamer soll aufgehen in der Wirklichkeit, die er spielt – die *mit* ihm spielt bis zur Obsession. Manche Spiele wollen Leben, Lebensform werden, nicht nur *second life*, sondern wirklicher als die Wirklichkeit. Nur wie soll man das nennen? Eine fiktive, keineswegs unwirkliche Wirklichkeit, die wirklicher als die Wirklichkeiten wird, in denen wir leben? Mit Techniken, die einen aufsaugen und durchdringen? Kein Eintauchen, sondern ein Ertrinken oder ein Eindringen: von der Immersion zur Infusion? Oder mehr, von der Infusion zum Ertrinken oder Ertränken, als ginge man auf wie ein Tropfen im Ozean der neuen Wirklichkeit. Wird doch das Subjekt so vom Spiel aufgesogen und durchdrungen, dass man hier wohl oder übel vom *subjectum* sprechen muss – in aller Ambivalenz.

Das gibt Anlass, Johannes Fischers fromme praktische Erkenntnis noch etwas ›tiefer zu legen‹: Erstaunlicherweise hat er sich eine Weiterführung entgehen lassen, die man im Anschluss an Waldenfels *pathische* Wahrnehmung nennen kann: von Widerfahrungen ausgehend, die erst verspätet *als* Erfahrungen verarbeitet werden – ein ›Logos aus Pathos‹. So fremd, wie das klingt, ist es nicht. Wer dafür Referenzen sucht, findet sie in den Formen passiver Synthesis bei Husserl und Merleau-Ponty: etwa die Assoziation, Zeitsynthesen, Sedimentation, Apperzeption, Erlebnis, Affektion, Invention und manches mehr.³⁸ Gerade in der Spielimmersion ist ein ›Ergriffenwerden‹ oder ›Hingerissen- und Gezogen-werden‹ wirksam, nicht erst in der Sucht, sondern initial im Reiz und basal in der Eigendynamik des Spiels. Manifest wird das nicht zuletzt in der Affektion und Emotion, die nicht nur ›Subjektbestimmungen‹ sind, sondern soziale, interresponsive ›Befindlichkeiten‹. So kann man die ›pathische‹ Bezugnahme im Spiel von der ›gnostischen‹ (etwa in der Wissenschaft) unterscheiden.³⁹

Die pathische Bezugnahme geht mit dem eigenartigen ›Als‹ einher, das klar von einem hermeneutischen Als zu unterscheiden ist: einer nicht unbestimmten Synthesis, die gleichwohl noch nicht die Bestimmtheit haben kann, die in Logos und Ethos explizit werden. Mit Cassirer wäre an die ›präprädikative Synthesis der Apperzeption‹ zu erinnern, die symbolische Prägnanz der Wahrnehmung, mit Leibniz an die These, Perzeptionen seien stets so oder so geneigt, Perzeptionen mit ›Appetit‹. Etwas *als Spiel* wahrzunehmen und entsprechend zu antworten im Mitspielen, ist eine *cognitio intuitiva* (nicht *discursiva*). Etwas *als heiliges* Spiel wahrzunehmen, etwa als Ritual, ist ebenso ›unmittelbar‹, wobei es keineswegs unmittelbar ist, sondern hoch vermittelt. Aber das Getroffenwerden von einem Anspruch solch eines Spiels ist nicht diskursiv oder reflexiv vermittelt, sondern affektiv und interaktiv. Daher ist die ›Entscheidung‹ mitzuspielen oder nicht auch keine Frage deliberativer Wahl, sondern der intuitiven wie situativen Antwort –

gemäß der je eigenen Disposition. Wer religiös musikalisch ist, wird womöglich gern mitspielen, etwa mitsingen.

Dabei erscheint in der Responsivität ein Aspekt der *Resonanz*: ob man entsprechend gestimmt ist oder eben disponiert. Wer dagegen indisponiert ist, wird sich verstimmt abwenden oder indifferent werden. Oder mit Waldenfels: »Theologische Resonanzen: Gott als Ordner/Gott als Abgrund. Der Gott der Theologen und der Gott der Mystiker. Verschiedene Affinitäten und Traditionen« (Tagebuch 57). Welche Affinitäten Waldenfels präferiert, zeigt sich zwischen den Zeilen. Wäre doch Gott als Abgrund eine Figur des Außerordentlichen, die der beliebten Vorstellung eines transzendenten Ordnungshüters dazwischenkommt. Ob dafür allerdings allein oder vor allem der ›Abgrund‹ aufzurufen wäre (mit Reverenz an Schelling?), wäre eigens zu erwägen. Ist doch schlichter und phänomenal prägnanter die irritierende Figur Christi alles andere als ein Exekutivorgan des Ordnungshüters. Selbstredend kann mit entsprechend frommer Ordnungswut selbst eine Figur des Außerordentlichen zum religiösen Verkehrspolizisten stilisiert werden, wie es manche Christentümer betreiben. Aber das ist gnädigerweise weder nötig noch wünschenswert.

Die Beispiele zeigen, dass und wie Bernhard Waldenfels Sinn und Geschmack *auch* für die Phänomene der *Religion* wie die Texte der christlichen Tradition hat. Und das nicht nur zur höheren Ehre der Vernunft, sondern um des Fremden willen, das sich darin immer wieder zeigt. Er erinnert die Theologie daran, sich an die Bruchlinien der Erfahrung zu wagen, auch an die Bruchlinien des Sagens solcher Erfahrung. Was könnte Vernunft am Ort der Theologie besser bestimmen als *responsorische* Vernunft? So gesehen, bedeutet Waldenfels' Phänomenologie einen Anspruch, der die Theologie über manche eingespielten Ordnungsvorstellungen und Normalisierungen hinaus lockt, reizt und treibt. Wer dieses Oeuvre durcharbeitet, wird nicht bloß bei sich bleiben, und er wird danach nicht mehr derselbe sein. Das ist – aus meiner Leseerfahrung jedenfalls – nur zu empfehlen.

Postscriptum: Die ausstehende Antwort

Wie also sprechen – *über* Religion? Oder *in* ihr, *von* ihr, *neben* ihr? »Über Religion kann man beteiligt sprechen wie ein Liebender oder aus dem fremden Blick des Ethnographen oder mit der rituellen Selbstverständlichkeit eines Volkfestbesuchers oder wie ein Seelenbuchhalter.«⁴⁰ Der junge Schleiermacher sprach sicher ›wie ein Liebender‹ (nicht ohne ästhetische Differenz). Die Theologie wandert für gewöhnlich zwischen diesem Extrem und dem ›fremden Blick‹. Und Waldenfels? Auch wenn es etwas indiskret wäre, so zu fragen, ist eins klar: Seine Texte sind in

dieser Hinsicht weder lieblos noch unkritisch. Über ›Liebe‹ jedenfalls sprechen sie immer wieder, wie oder als ein Liebender. Und über Religion – finden sich manche Andeutungen, die eine diskrete Sympathie mit mystischen Traditionen erkennen lassen, als wäre Liebe der Name Gottes (und nicht bloß Gott ein verstellender Name der Liebe⁴¹).

So gelte es: »Die Lektion von Bataille (und überhaupt die Franzosen) nutzen, nämlich *Religion* zusammen mit Erotik, Kunst, Mystik, nämlich als eine Art der *Überschreitung*, sie nicht an Moral anheften als Besiegelung einer Ordnung. Von daher bekommen Momente wie Erlösung, Opfer, Verletzung, Ekstase eine entscheidende Bedeutung, und auch Leiden und Tod. Während unter dem Aspekt der Moral nur ein Restposten übrig bleibt: *Kontingenz*, die bewältigt werden muß. Weg von ›Kontingenzbewältigung!‹« (Tagebuch 83).⁴²

Geht Religion aus von Pathosereignissen, auf die sie religiös zu antworten sucht, wird Religion *ihrerseits* in der Art ihres Bedeuten und Begehrens zu einer *Überschreitung*: Sie transzendiert Grenzen reiner theoretischer Vernunft ebenso wie die der praktischen und (leider) auch manchmal der ästhetischen. Das ›Übervernünftige‹ (auch wenn es manchmal Wider- oder Unvernünftiges werden mag), die ›Überforderungen‹ (sei es Levinas' ›Geisel‹ oder die Hyperbolik der Bergpredigt), und auch das ›Anästhetische‹ (seien es modernde Heilige, süßliche Passionsfrömmigkeit oder schlicht schlechte Gottesdienste) begleiten die Religion in ihren Antwortversuchen.

Aber eins ist mit Waldenfels dabei kritisch zu markieren: Religion *ist* kein Hyperphänomen. Das wäre eine Übertreibung kultureller Antworten, mit der auf die Antwort übertragen würde, wovon sie evoziert wurde. Religion ist bestenfalls und intentione recta gesprochen eine Antwort auf Hyperphänomene – eine Antwort, nicht die einzige, in sich bereits pluralisierend, verschiebend, differenzierend. Und Religion ist sicher nicht ›das letzte Wort‹ auf solche Phänomene. Behält doch wohl jede Religion ›das letzte Wort‹ Gott selbst vor. Sie selber lebt allenfalls im Vorvorletzten.

Auf Pathosereignisse wie Hyperphänomene *nicht nicht* antworten zu können, ist die ›transzendente‹ Bedingung, von der Waldenfels' Responsorik ausgeht: ein Regulativ oder besser ›Operativ‹, in dem die Performanz dieser Ereignisse markiert wird. Religiöse Antworten sind eine mögliche Form, ob immer die beste aller möglichen, steht dahin. Eins ist manchen Religionskulturen zu eigen, was sie mit manchen ästhetischen Praktiken teilen: Antwortverzögerung, gleichsam eine phänomenologische Sublimierung, in der weder die Antwort verweigert wird (etwa in methodischer Epoché) noch Antworten ›unmittelbar‹ gegeben werden, um das Antwortbedürfnis zu befriedigen.

›Das letzte Wort‹, die finale Antwort Gott allein vorzubehalten, ist eine manchen mythisch erscheinende, religiös hingegen eschatologisch zu verstehende Kultur der Sublimierung der Antwortbedürfnisse. War doch die Hermeneutik und war mit ihr die hermeneutische Theologie an der Passung von Frage und Antwort interessiert: Der Mensch sei ein animal naturaliter religiosus, menschliches Dasein frage nach Transzendenz – und die Religion sei die Antwort darauf (bzw. die Theologie die Antwortverwaltung). Gegenüber dieser geschmeidigen Passung von Frage und Antwort ist mit Merleau-Ponty die Responsorik von Waldenfels ein eminenterer Differenzierungsgewinn. Chiasmen passen nicht einfach, sondern markieren und wahren die Asymmetrien im responsorischen Verhältnis. Wird man der Diachronie darin gewahr, verschiebt und verzögert sich die vermeintliche Passung ad infinitum. Der religiöse Grenzwert ist *die ausstehende Antwort*: ein Warten und Harren, oder, religiös gesagt, ein Lieben und Hoffen auf das Ausstehende.

›Aporien der Religion: Antinomie zwischen dem Göttlichen, Heiligen als Element, worin wir uns bewegen, und Gott als Partner von Gebet und Opfer. Wenn ersteres, so als Medium, worin sich Gott und Mensch bewegen, was Heidegger ›Sein‹ nennt. Christliche Mystik wäre vielleicht der paradoxe Versuch, Gott als Göttliches zu erfahren.

Ähnliche Spannung in der Christologie: Ereignis der Inkarnation oder Gott-Mensch. Frage: ob letzteres nicht zur Moralisierung der Religion führt: Gott begegnet uns in jedem *Menschen*, während der Schöpfergott in jedem seiner Werke präsent ist« (Tagebuch 91f).

Gegenüber diesen beiden Präsenzfiguren – in Christus oder in jedem Menschen – ist die *ausstehende Antwort* der responsorische Begriff (genauer: die phänomenologische Metapher) für den *Entzug der Präsenz* – a fond perdu. Der pathischen Reduktion korrespondiert so gesehen eine *pathische Abduktion*: die religiöse Wette auf ein kommendes Außerordentliches, das nicht ›gegeben‹ ist wie eine Gabe ›seiner Werke‹, sondern nur im Entzug merklich, der mitnichten ein Mangelphänomen ist, sondern eine Figur des Kommens im Entzug.

philipp.stoellger@t-online.de

Anmerkungen

- 1 Bernhard Waldenfels: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012, S. 412.
- 2 Vgl. Philipp Stoellger: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2010.
- 3 Hans Blumenberg: Fragebogen, in: FAZ-Magazin 118 (4.6.1982), S. 25.
- 4 Bernhard Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch. Aus der Werkstatt des Denkens. 1980–2005*, hg. von Regula Giuliani, München 2008, S. 96 im Fließtext (Tagebuch) abgekürzt.

- 5 Ders.: *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Meisenheim am Glan, 1961.
- 6 Ebd., S. 7.
- 7 Ebd., S. 139ff.
- 8 Ders.: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl*, Den Haag 1971. Die Seitenangaben in Klammern in diesem Absatz beziehen sich auf diesen Text.
- 9 Ders.: *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980, S. 15.
- 10 Ebd., S. 14 und 145ff.
- 11 Vgl. ders.: *Ordnung im Zwielficht*, München ²2013, S. 17ff.
- 12 Ebd., S. 18–19.
- 13 Dazu zählen die Bände: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main ³1998; *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt am Main ²1999; *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 2, Frankfurt am Main ²Auflage 2008; *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1999; *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1999; *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.
- 14 Ders., Vielstimmigkeit der Rede, S. 67.
- 15 Ebd., S. 83.
- 16 Ebd., S. 84.
- 17 Vgl. ders., Grundmotive, S. 109.
- 18 Vgl. Philipp Stoellger: *Unvergleichlich? Vergleich als Umgang mit dem Inkommensurablen. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Differenz*, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg.): *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren*, Würzburg 2011, S. 321–345.
- 19 Vgl. u.a. Waldenfels, Grundmotive, 128.
- 20 Ders., Stachel des Fremden, S. 7.
- 21 Giorgio Agamben: *Höchste Armut. Ordnungsregeln und Lebensform*, Frankfurt am Main 2012, S. 151.
- 22 Ebd., S. 152.
- 23 Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt am Main ²2016, S. 16.
- 24 Philipp Stoellger/Thomas Klie (Hg.): *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen 2011; ders.: *Im Vorübergehen. Präsenz im Entzug als Ursprung der Christologie*, in: Elisabeth Hartlieb/Cornelia Richter (Hg.): *Emmaus – Begegnung mit dem Leben: Die große biblische Geschichte Lukas 24, 13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung*, Stuttgart 2014, S. 99–110; ders.: *Entzugserscheinungen. Zu den Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion*, in: Günther Figal (Hg.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. Bd. 5 [Schwerpunkt: *Hermeneutik der Religion*], Tübingen 2006, S. 165–200.
- 25 Waldenfels, Antwortregister, S. 250, kursiv P.S.
- 26 Waldenfels, Tagebuch, S. 64.
- 27 Ders., Hyperphänomene, S. 353.
- 28 Ebd., S. 353ff.
- 29 Vgl. Stoellger, Entzugserscheinungen.
- 30 Waldenfels, Hyperphänomene, S. 359.
- 31 Vgl. Philipp Stoellger: *Vom Nichtverstehen aus. Abgründe und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion*, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.): *Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2007, S. 59–89.

- 32 Waldenfels, Hyperphänomene, S. 359.
- 33 Ebd.
- 34 Vgl. Elmar Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur der Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972; ders.: *Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie*, Tijdschrift Voor Filosofie 33/1 (1971), S. 112–153.
- 35 Johannes Fischer: *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München 1989, S. 24.
- 36 Ebd., S. 25.
- 37 Ebd., S. 27.
- 38 Vgl. Holenstein, Phänomenologie der Assoziation; ders., Passive Genesis, S. 112–153.
- 39 Wie es Erwin Straus: *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin 1935, ²1956 unterschied. Dem folgt Frederik Jacobus Johannes Buytendijk: *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstriebe*, Berlin 1933 (Reprint New York 1976), S. 29ff., 117; vgl. Sybille Krämer: *Die Welt – ein Spiel? Über die Spielbewegung als Umkehrbarkeit*, in: Rolf Niehoff/Rainer Wenrich (Hg.): *Denken und Lernen mit Bildern. Interdisziplinäre Zugänge zur Ästhetischen Bildung*, München 2007, S. 238–253; S. 242; Helmuth Plessner: *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern/München 1961, S. 102: »Wir sind in Einem frei und nicht frei, wir binden und sind gebunden. Zwischen uns und dem Objekt (dem Ding, dem Kameraden), herrscht eine ambivalente Beziehung, der wir Herr und doch nicht Herr sind, weil sie uns ebenso gefangen nimmt, als wir sie in der Hand haben. Eine derartige Beziehung stiftet sich mit unserem Willen und gegen unseren Willen im Spiel.«
- 40 Waldenfels, Tagebuch, S. 269.
- 41 Vgl. Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁹1992, S. 48, 191 Anm. 68, 298 passim.
- 42 Vgl. dazu Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger: *Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes*, in: dies. (Hg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, S. 1–44; ders.: *Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung*, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, S. 73–116.