

T:G\04

Juerg Albrecht / Jörg Huber / Kornelia Imesch
Karl Jost / Philipp Stoellger (Hgg.)

Kultur Nicht Verstehen

Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung


Marie-Luise Angerer Brigitte Boothe
Elisabeth Bronfen Michael Diers Tom Holert
Jörg Huber Klaas Huizing Kornelia Imesch Werner Kogge
Jürgen Krusche Markus Luchsinger Andreas Mauz Dieter Mersch
Visual Kitchen (Andrea Reisner Ramon Orza Rebecca Naldi)
Daniel Müller Nielaba Wolfgang Proß Hans-Jörg Rheinberger
Andrea Riemenschnitter Peter J. Schneemann
Eckhard Schumacher Yossef Schwartz Philipp Stoellger
Margrit Tröhler Gesa Ziemer

Das Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst (ith) betreibt Grundlagen- und angewandte Forschung und entwickelt entlang aktueller ästhetischer Fragen ein Theorieverständnis, das in engem Bezug zur Praxis der Gestaltung und Kunst und deren gesellschaftlicher Relevanz steht. Die Arbeit ist transdisziplinär und auf Wissenstransfer und Vernetzung ausgerichtet.

- T:G\01 Bettina Heintz / Jörg Huber (Hgg.), *Mit dem Auge denken: Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten.*
- T:G\02 Ursula Biemann (ed.), *Stuff it: The Video Essay in the Digital Age.*
- T:G\03 Marion von Osten (Hg.), *Norm der Abweichung.*
- T:G\04 Juerg Albrecht / Jörg Huber / Kornelia Imesch / Karl Jost / Philipp Stoellger (Hgg.), *Kultur Nicht Verstehen: Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung.*

Die Publikationsreihe T:G (Theorie :Gestaltung) wird realisiert als Koproduktion des Instituts für Theorie der Gestaltung und Kunst Zürich (ith) und Edition Voldemeer Zürich / Springer Wien New York.

ith
Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst
Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft
Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Edition Voldemeer Zürich
 Springer Wien New York

Juerg Albrecht
Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft, Zürich

Jörg Huber
Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst (ith),
Department Cultural Studies in Art, Media, and Design (ICS)
der Hochschule für Gestaltung und Kunst, Zürcher Fachhochschule (HGKZ)

Kornelia Imesch
Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft, Zürich

Karl Jost
Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft, Zürich

Philipp Stoellger
Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Das Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst (ith, Leitung: Prof. Dr. Jörg Huber) ist Teil des Departement Cultural Studies in Art, Media, and Design (ICS, Leitung: Prof. Dr. Sigrid Schade) der Hochschule für Gestaltung und Kunst, Zürcher Fachhochschule (HGKZ, Leitung: Prof. Dr. Hans-Peter Schwarz).

Die Drucklegung wurde unterstützt vom Zürcher Universitätsverein.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf photomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verarbeitung, vorbehalten.

Copyright © 2005 Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst (ith), www.ith-z.ch, und Voldemeer AG Zürich.



Edition Voldemeer Zürich
Postfach
CH-8039 Zürich

Alle Rechte vorbehalten.

Gestaltung: Edition Voldemeer Zürich
Umschlag unter Verwendung einer Photographie von Huang Qi, Zürich
Bildbearbeitung: Manù Hophan, Zürich
Satz: Marco Morgenthaler, Zürich
Druck: Stämpfli AG, Bern
Printed in Switzerland

SPIN 11373797
Mit 137 Abbildungen
ISBN 3-211-24235-x Springer-Verlag Wien New York



Springer Wien New York
Sachsenplatz 4-6
A-1201 Wien
www.springer.at
www.springeronline.com

Inhalt

PHILIPP STOELLGER Wo Verstehen zum Problem wird:
Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen
in Kunst, Gestaltung und Religion 7

OUVERTÜRE — *Literatur*

WOLFGANG PROSS Das Begehren des Narziss:
»Verstehen« als Strategie und Illusion 29

DANIEL MÜLLER NIELABA Vom Bedeuten des Literarischen:
Verstehen, verschoben – Einige Grundsatzüberlegungen
und zwei Exkurse zu Schiller und zu Eichendorff 37

MICHAEL DIERS Lost in Translation oder Kannitverstan:
Einige beiläufig erläuterte Spielarten
kulturellen Nicht- und Missverstehens 53

KORNELIA IMESCH Verstehen und Nichtverstehen, Wahrheit,
Kunst und Lachen in Umberto Ecos »Der Name der Rose« 65

ORIENTIERUNG — *Philosophie und Wissenschaftstheorie*

HANS-JÖRG RHEINBERGER Nichtverstehen und Forschen 75

WERNER KOGGE Die Kunst des Nichtverstehens 83

DIETER MERSCH Gibt es Verstehen? 109

KLAAS HUIZING Mystery Train
oder der Versuch, Bahnhof zu verstehen 127

ECKHARD SCHUMACHER Unverständlichkeit, Unergründlichkeit,
Unentscheidbarkeit: Popgeschichtsschreibung mit Elvis Presley 135

VERDICHTUNG — *Religionsphilosophie und Religion*

YOSSEF SCHWARTZ Über den (missverstandenen) göttlichen Namen:
Sprachliche Momente negativer Theologie im Mittelalter 149

ANDREAS MAUZ Ceci n'est pas un Messie:
Anmerkungen zum Nichtverstehen in der Theologie 161

PHILIPP STOELLGER Was sich nicht von selbst versteht:
Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens
in theologischer Perspektive 169

EXEMPLA — *Bild und Macht*

JÖRG HUBER Gestaltung Nicht Verstehen:
Anmerkungen zur Design-Theorie 193

JÜRGEN KRUSCHE Buchstaben-Gucker und Kieskegel:
Von Wegen und Umwegen des Verstehens 203

TOM HOLERT Feindverstehen 213

PETER J. SCHNEEMANN Das Nicht-Verstehen
als Geste der Apologie der Bildmacht 225

VISUAL KITCHEN

ANDREA REISNER / RAMON ORZA / REBECCA NALDI
AkustikShaker und Bildmixer extrahieren Raumdessert 239

MARKUS LUCHSINGER I have something beautiful to say,
and I keep on saying it: Strategien im Umgang mit dem
Nicht Verstehen in der Kunst 257

GESA ZIEMER Anonyme Netzbilder / Angel six – Sampler black
as night: Zur Ästhetik körperlichen Nichtverstehens 263

ENTFALTUNGEN — *Film und Narration*

MARGRIT TRÖHLER »Aufhellungen im Laufe des Tages«:
Warum denn in die Ferne schweifen, wenn das Nichtverstehen
liegt so nah... 279

MARIE-LUISE ANGERER Fassungs[]los 289

ELISABETH BRONFEN / ANDREA RIEMENSCHNITTER
Pop Martial / globale Körper Sprachen 303

BRIGITTE BOOTHE Erzählen als kulturelle Praxis:
Dies ist geschehen; verstehe, wer kann 325

Nachwort & Dank 339

AutorInnen und HerausgeberInnen 341

PHILIPP STOELLGER

Wo Verstehen zum Problem wird

EINLEITENDE ÜBERLEGUNGEN
ZU FREMDVERSTEHEN UND NICHTVERSTEHEN
IN KUNST, GESTALTUNG UND RELIGION

»Denn wie die rationale Metaphysik lehrt, daß ›homo intelligendo fit omnia‹ (der Mensch durch das Begreifen alles wird), so beweist diese Metaphysik der Phantasie, daß ›homo non intelligendo fit omnia‹ (der Mensch durch das Nicht-Begreifen alles wird); und vielleicht liegt in diesem Satz mehr Wahrheit als in jenem, denn durch das Begreifen entfaltet der Mensch seinen Geist und erfaßt die Dinge, doch durch das Nicht-Begreifen macht er die Dinge aus sich selbst, verwandelt sich in sie und wird selbst zum Ding« — Vico, *Scienza Nuova* 2, 192.

I DIE FRAGE:
WAS MACHT MAN, WENN MAN NICHTS VERSTEHT?

1. Was macht man, wenn man nichts versteht? Oder genauer gesagt, wenn man etwas nicht versteht? Entweder man ›verwirft‹ und vergisst es, ist gelangweilt und schaut woanders hin. Oder aber man ist irritiert. Das Nichtverstehen wie das Nichtverstandene sind demnach zweideutig, gleichgültig oder bemerkenswert. Vom Bemerkten dieser initialen Irritation geht das hier thematische Interesse aus, mit der Frage, was da geschieht und was darauf folgen mag. – Wenn Wittgenstein meinte: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen« (PU, 223), gibt er ein Beispiel für ein Nichtverstehen, dass ›uns kalt lässt‹. Die Löwensprache zu verstehen wäre ein Forschungsprojekt, dem wohl mit Gleichgültigkeit begegnet würde. Aber auf der Spur dieses Beispiels reizt es zu fragen, ob und wie man Fremdes verstehen kann, ohne es dabei ›anzueignen‹.

2. Üblicherweise ist das Nichtverstehen das Movens des Verstehens, das darauf zielt, das irritierende Phänomen in den Griff zu bekommen. So üblich das ist, so merklich kommt es an seine Grenzen, wo sich etwas nachhaltig dem

Was sich nicht von selbst versteht

AUSBLICK AUF EINE KUNST DES NICHTVERSTEHENS
IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

WAS SICH VON SELBST VERSTEHT

›Kultur nicht zu verstehen‹ ist unselbstverständlich. Denn was versteht man schon, wenn nicht die Kultur, in der wir leben? Dass wir uns ›auf die Welt verstehen‹, in der wir leben, auf uns selbst, die Mitmenschen und die Zeichen, mit denen wir üblicherweise zu tun haben, gilt als so selbstverständlich, dass es nicht der Rede wert scheint. Erst von diesem ›Sich-verstehen-auf‹ könne man nach anderem fragen. Das vorausgesetzt könne anderes überhaupt erst verstanden werden, indem es letztlich in diese Ordnung des Schon-verstandenen eingefügt wird. Daher mache es auch keinen Sinn zu fragen, ›ist das ein Baum?‹ oder ›ist das meine Hand?‹. Solche Skepsis sei sophistisch. Darin werde übersehen, dass jeder Zweifel eine Gewissheit voraussetze, aufgrund derer erst gezweifelt werden könne. Radikaler Zweifel sei daher selbstwidersprüchlich. Und so zu zweifeln sei irreführend, wenn nicht chaotisch und gefährlich. Denn worauf kann man sich noch verlassen, wenn der Hintergrund der Ülichkeiten fraglich wird, in Zweifel gezogen, gar in Misskredit gebracht?

Man bewegt sich auf dünnem Eis, wenn man diese Ülichkeiten herausfordert. Denn die basalen Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, das immer schon vorgängige Sich-verstehen-auf, scheint in der Tat selbstwidersprüchlich zu sein. Aber ist das die Ausnahmesituation, sich auf dünnem Eis zu bewegen? Und muss das gleich zur selbstwidersprüchlichen Skepsis führen? Mit untragbaren Konsequenzen zu drohen, wenn man die Ülichkeiten herausfordert, ist ein verständlicher Reflex, mit dem geschützt wird, worauf wir uns zumeist verlassen, womit auch latent gehalten werden soll, was in der Thematisierung fraglich wird. Aber dieser Latenzschutz funktioniert – bei aller Verständlichkeit – ohne als solcher verstanden werden zu müssen, geschweige denn, verstanden zu sein. Er ist eine Art kultureller Immunreaktion gegen Labilisierung durch Fraglichkeit. Und darin zeigt er zugleich, was hier thematisch ist: dass es offenbar noch andere Formen und Funktionen der kulturellen Stabilisierung

gibt als das Verstehen, die nicht selber ›immer schon‹ verstanden sind. Und es zeigt, dass die damit erreichte Stabilität einer Thematisierung gleichwohl so fähig wie bedürftig ist. Denn sie hält latent, was sich (nicht erst) in der Spätmoderne an allen Ecken manifestiert.

Labilisierung allerorten, auch ohne die Verdoppelung derselben in der Dissemination. In den Vollzügen von Kunst und Religion beispielsweise finden sich unendliche, manchmal maßlose Labilisierungen der hergebrachten Üblichkeiten. Auch wenn Kunst und Religion darin gegenläufig scheinen, wie Öffnung versus Schließung, sind die Vollzüge von ›Produktion und Rezeption‹ gründliche Distanzierungen von den Alltäglichkeiten, die darin auf Distanz gebracht werden. Dabei ist Religion mitnichten einfach ›Schließung‹, wie das nichts verstehende Vorverständnis leicht unterstellt. Im Gegenteil wird der Horizont der Wahrnehmung für einen ›anderen Himmel und eine andere Erde‹ geöffnet, sei es in prophetischer Kritik, in den die Alltagswelt verfremdenden Gleichnissen oder in den überschießenden Hoffnungen. Wer das für Schließung hielte, würde sich mit einem Nichtverstehen in seinem Vorverständnis begnügen – und das wäre eine Schließung, der gegenüber die Phänomene der Religion kaum eine Chance hätten. Das Vorverständnis derart in Ruhe zu lassen, dass es bei seinem Nichtverstehen bliebe, wäre ein billiger Umgang damit. Es bliebe beim Nichtverstehen, ohne davon beunruhigt, irritiert und zum anders Verstehen getrieben zu werden. Das jedenfalls wäre ein uninteressierter (und darin uninteressanter) Umgang, der die Aufgabe der Gestaltung unterschritte. Um demgegenüber die dankbare Rolle, das Nichtverstehen zu kultivieren, nicht der Kunst allein zu überlassen, sei im folgenden einigen Spuren nachgegangen, die sich in der christlichen Religion finden, den Spuren, die eine gewisse Erfahrung in der Kunst und Gestaltung des Nichtverstehens verraten. Wie man sich einigermaßen zurechtfindet, wenn man weder Selbst noch Welt mehr versteht, zeigen die Anfänge des Christentums – nachdem man Gott nicht mehr verstand und ihn nach Maßgabe Christi neu zu verstehen suchte.

WAS SICH NICHT VON SELBST VERSTEHT:
KULTUR – NATUR – BARBAREI

Was sich *nicht* von selbst versteht ist für gewöhnlich die *andere* Kultur und zugleich, näher als uns lieb ist, das Andere *der* Kultur: einerseits die *Natur*, zumal die Natur, die wir sind, Leib, Körper und ein Rauschen der Zeichen darin; andererseits die *Barbarei*, Gewalt oder, worauf die allzu aktuelle Meisterfrage zielt, den Terror. Mit anderen Kulturen wie mit den Anderen der Kultur haben wir ständig und dauernd zu tun. Prima facie würde man die Probleme des Nichtverstehens im Verhältnis zu anderen Kulturen erwarten. Aber so nahe das liegt, liegen die Probleme noch näher – im Anderen der Kultur.

Etwa darin, was es heißt, ›Leib zu sein‹, die *Natur*, die wir sind? Das ›leibliche Selbst‹ ist als Objekt naturwissenschaftlicher Explorationen immer schon jenseits der Vollzüge, in denen wir leiblich sind – und das ist so vertraut wie nur zu oft nicht verständlich. Diese Andersheit im Selbst kann zur Linken wie

zur Rechten verflacht werden: von den Körperwissenschaften, die das Selbstverhältnis zum Leib reduzieren, oder von der Emphase der ›Leiblichkeit‹, die auf eine ungebrochene Körperpflege oder Leibesliebe zielen. Beides Formen, das Fremde im Selbst zu überwältigen. Die Phänomenologie geht demgegenüber einen anderen Weg, den *Selbstentzug* im Selbstbezug wahrzunehmen. Das ›Leibsein‹ ist von Ambiguität gezeichnet, die ein Sich-verstehen-auf den Eigenleib brüchig werden lässt und ein Verstehen nur als Aufgabe, nicht als Vorgabe in Anspruch nehmen kann.⁰¹

Die Kehrseite der Kultur ist nicht weniger abgründig für die Versuche des Verstehens. *Barbarei* ist so allgegenwärtig, wie sie verschrien ist, in Gestalt der ›wilden‹ Gewalt etwa, die illegitim übergreift, auf Frauen, Kinder und ›Ungläubige‹. Gewalt ist geradezu *das* Paradigma für ein Verhalten im Zeichen des Nichtverstehens – des Anderen, der mir fremd ist, dem ich nicht verantwortlich bin und den zu beherrschen, die Beherrschung des gefährlich Fremden bedeutet. Wo das Verstehen versagt, ist der Griff zur Gewalt nur zu verständlich, was nichts an der *Barbarei* dieses Umgangs ändert. Gewalt zu legitimieren ist das zivilisierte Verfahren, bevor sie angewendet wird. Denn der Staat oder die Staatengemeinschaft haben das Gewaltmonopol. Aber das ändert nichts daran, dass sich in deren Anwendung die unvermeidlich barbarische Seite der Kultur zeigt.⁰² Zwischen Gewalt und Verstehen herrscht ein scharfer Widerstreit. Beide sind einander fremd. Aber wir können und sollen es nicht lassen, hier *dennoch* Verstehen zu suchen. Je heftiger der Widerstreit, desto weniger kann es dabei bleiben. Denn Gewalt gibt zumeist etwas zu verstehen. Es zeigt sich etwas darin. Was sich hier zeigt zu verstehen, ist die Aufgabe einer Hermeneutik der Gewalt. Verstehen gibt es hier nur aus einer gewissen Distanz. Aber bei aller Distanz kann sich das Verstehen nicht ganz freihalten von Gewalt. Denn ›alles und jedes‹ verstehen zu wollen, ist seinerseits nicht gewaltfrei, auch wenn das wünschenswert wäre. Verstehen geht nolens volens mit einer latenten Gewaltsamkeit einher, deretwegen Schleiermacher kritisch von der ›Wut des Verstehens‹ sprach. Das Fremde der Gewalt ist nicht nur Jenseits, sondern uns näher als wir uns selbst. Das verschärft den Anspruch des Verstehens, auch um diese Gewalt nicht latent eskalieren zu lassen. Hermeneutik ist ein gutes und nützliches Therapeuticum, um auf Gewalt nicht mit Gewalt zu antworten. Allerdings nur, wenn sie sich von der ›Wut des Verstehens‹ zu unterscheiden weiß.

Die Allgegenwart entsprechender Phänomene ist nur zu plausibel – ebenso wie die übliche Antwort darauf, dass es um so dringender des Verstehens bedürfe, um denen nicht ausgeliefert zu sein. Verstehen geriete so allerdings unter das Zeichen der Weltbeherrschung. *So* zu verstehen, ist nur eine Art und Weise vom Verstehen Gebrauch zu machen. ›Wir können auch anders‹. *Verstehen im Zwielficht* könnte man das nennen, als Ortsangabe wie als Qualifizierung des entsprechenden Verstehens. Im Dunkel kann manches aufblühen,

01 — Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2000.

02 — Burkhard Liebsch / Dagmar Mensink (Hgg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003.

was bei Licht besehen ein schlechtes Kompensat des Nichtverstehens ist, Fremdenfeindlichkeit etwa. Denn das Verstehen gerät ins Zwielficht, wenn es zum Zwecke der ›Aufklärung des Dunklen‹ gebraucht wird. Und es erscheint zwielfichtig, wenn man es kritisch befragt auf seine Engführungen hin. Denn dieser Zweck, die Erhellung und Durchleuchtung des Nichtverstandenen, ist nicht der einzig mögliche, oft auch nicht der beste aller möglichen. Vordem ist es erst einmal bemerkenswert, wie oft wir nichts verstehen – und damit keine Probleme haben bzw. der Weltbeherrschung durch das *Verstehen* dabei gar nicht bedürfen.

OHNE VERSTEHEN

Die Welt, in der wir leben, ist voller Unverständlichkeiten, denen wir *prima vista* mit Nichtverstehen begegnen. Oft nicht nur auf den ersten Blick, sondern dauerhaft, sofern sich vielerlei ›je ne sais quois‹ immer wieder dem Verstehen entzieht. Was sich von selbst versteht ist, dass sich nichts von selbst versteht und dass sich vieles dauerhaft dem Verstehen entzieht. Kunst und Religion sind dafür nur zwei prägnante Exempla.

Zumeist ist für unser Leben das Nichtverstehen des einen oder anderen erstaunlich unproblematisch. Keiner versteht ›wirklich‹, was im eigenen Computer vorgeht, was an der Börse oder noch weniger was in der Politik passiert. Aber wir leben damit bis ans Ende unserer Tage, und das meist nicht schlecht. Ähnlich geht es uns mit fremden Kulturen, denen wir in einer pluralistischen Gesellschaft andauernd begegnen, leibhaftig oder medial. Auch wenn wir das meiste nicht verstehen, können wir zumeist mit den Anderen umgehen, ohne dass es zu Gewalt kommt. Und wenn es soweit kommt, zeigt das um so deutlicher ein abgründiges Nichtverstehen, dass nur zu oft Phobien freisetzt. Denen wird zumeist nicht nur mit Verstehen begegnet, sondern ggf. mit Staatsgewalt, die Grenzen setzt, unabhängig davon, ob die verstanden werden oder nicht. Sich selbst zu verstehen ist nicht weniger zweifelhaft. Denn ›die Natur, die wir sind‹, unser Leib, ist uns so vertraut wie in etlicher Hinsicht unverständlich. Nicht erst wenn wir krank sind und professionelle Hilfe dessen brauchen, der sich auf Körper versteht, auch alltäglich leben wir, ohne unseren Leib zu verstehen. Wenn wir Hunger haben, essen wir. Was dabei alles in uns vor sich geht, wissen wir nicht. Und selbst die, die es besser wissen, verstehen manches daran mitnichten.

Verstehen ist in den meisten Hinsichten keineswegs überlebensnotwendig, auch wenn es in den Grenzlagen des Lebens lebensdienlich sein kann. Nichtverstehen ist demgegenüber nicht das Erzübel, an dem die Kultur zugrunde geht, sondern ein ständiger Schatten unseres Daseins, der uns begleitet, solange wir leben – und darüber hinaus. Wer den Tod zu verstehen sucht, hat es dabei selten mit dem eigenen zu tun. Nicht zu verstehen könnte man beinahe ein Existential nennen – wenn solch ein Missverstehen Heideggers erlaubt wäre.

Die beiden Anderen der Kultur, Natur und Barbarei, sind als Aufgaben des Verstehens in den Wissenschaften und diesseits derer, in den Lebenswelten, ver-

traut in ihrer Nichtverständlichkeit. Daran ändern auch die Naturwissenschaften nichts. Da die hermeneutisch zumeist wenig Probleme haben, ist ihnen auch das Nichtverstehen kein Problem – sondern Ansporn zu Forschung und Entwicklung. Damit könnte es bereits genug sein der Ausführungen über das Nichtverstehen. Was wir nicht verstehen spornt uns an, es zu verstehen, etwa indem wir es erklären, auf Gesetze bringen, oder wo das nicht geht, wenigstens auf Regeln oder Regelmäßigkeiten. Nach diesem Schema wird üblicherweise operiert, und das mit Erfolg. Das ist auch unverächtlich und die moderne Welt lebt von solchen Problembeseitigungsverfahren, von hermeneutischen Entsorgungsunternehmen gewissermaßen. Aber diese erfolgreichen Entsorgungstechniken sind gelegentlich der Barbarei verdächtig. Statt ein Problem des Verstehens aufzuwerfen, unterschreiten sie es und überspringen es zugleich, indem sie erfolgreich darüber hinweghelfen. Allerdings ist das keineswegs immer unsinnig. Wäre Galileo ein Hermeneut gewesen, würden wir vielleicht heute noch die Sonne um die Erde kreisen lassen. Aber die Mathematik ist nicht der einzige Code und in kulturellen Fragen, in Kunst und Religion beispielsweise, sicher nicht der entscheidende.

Die *Natur* ist nicht alles, was die Naturwissenschaften auf Gesetze bringen. Die *Barbarei* ist nicht nur das Auszuschließende der Kultur, sondern in der Gründung und Selbsterhaltung einer Kultur präsent, nicht zuletzt in der Gewalt gegen das Fremde. Und die *Kultur*, in der wir leben, ist mitnichten immer schon verstanden. Das ganze Unternehmen von Bildung und Kultivierung zielt darauf, ohne es schon voraussetzen zu können. Im Gegenteil: Diese drei Horizonte sind unendlich, und daher bringen sie die unendliche Aufgabe des Verstehens mit sich.

Wenn diese Horizonte unendlich sind und gegeneinander heterogen, soll man sich dann auf das *Verstehen* verlassen, zumal auf das angeblich immer schon vorgängige ›Vorverständnis‹ von der Welt, in der wir leben? Damit handelte man sich die Rückfrage ein, ob so nicht alles Fremde, Andere und das Nichtverstandene nur integriert würde in das Vorverstandene. Nicht das Fremde etc. wäre maßgeblich für das Verstehen, sondern eine kulturelle Selbsterhaltung, die immer schon da und immer noch da ist, auch wenn das Fremde schon wieder aus dem Horizont verschwunden ist. Sei es, weil es integriert, sei es, weil es vernichtet oder übersehen wurde. Nietzsche war aus diesem Grunde dezidiert skeptisch gegenüber dem Verstehen: »es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wisst doch, was das heißt? – Comprendre c'est égalier«⁰³.

WUT DES VERSTEHENS

Hermeneutik hat nicht nur Probleme – des Verstehens, des Verständlichmachens und der Verständigung –, sie *ist* auch eins. Das ist weniger anstößig, als es klingt. Jede Antwort auf Probleme löst oder bearbeitet diese nicht nur,

03 — Friedrich Nietzsche, KSA 12, 51, vgl. 11, 543.

sondern schafft auch neue. Die Antwort der Hermeneutik auf die Fragen der Textauslegung, der Weltdeutung und letztlich auf den Ausruf ›Ich weiß nicht, was soll es bedeuten?‹ sind allerdings in bemerkenswerter Weise überschießend. Denn Hermeneutik als wissenschaftskritische *Weisheit* neigt zum Obskurantismus, der mehr oder minder private Sprachen entwickelt und für andere unverständlich wird. Wer nicht dabei ist, nicht drin im hermeneutischen Zirkel der Eingeweihten, ist draußen, im Orkus, in der Hölle der Unverständigen. Darin ähnelt mancher Zirkel von Hermeneuten einer Loge mit ihren Initiationsriten, Hierarchien und ihrem Separatismus. Hermeneutik als *Wissenschaft* hingegen neigt zur Theoriebildung, obwohl sie doch eine ›Theorie für die Praxis‹ sein will: eine Hilfe zum Verstehen. Um das sein oder wenigstens werden zu können, braucht es allerdings Methoden, Voraussetzungen und Ziele, die über die konkreten Verstehensprobleme hinausgehen. Und das in einer Weise, die die Theorie des Verstehens zum Problem werden lässt, dass immer neue Antworten generiert. Vom Verstehen abgezogen richtet sich dann alle Aufmerksamkeit auf die Theorie der Theorie, ihre Prämissen und Verfahren. Kein Land in Sicht, auf dem die Leuchttürme einem den sicheren Weg weisen. Aber das hat die prekäre Folge, dass wir etliches in unserer Kultur nicht verstehen – von fremden Kulturen ganz zu schweigen – und bei Licht besehen selbst die Welt, in der wir leben, kaum noch verstehen.

Üblicherweise – so zumindest das gängige Vorverständnis ihr gegenüber – will die Hermeneutik immer nur das Eine: Verstehen aus Verstehen zeugen und das ad infinitum. Daher ist sie auch nicht frei von einer gewissen Gewalttätigkeit. Denn wenn sich etwas dem Verstehen verweigert oder entzieht, wird die Hermeneutik gegebenenfalls penetrant: ›Bist Du nicht willig, so brauch ich Gewalt‹ scheint ihr Motto zu sein. Bei allem Pathos, Individualität zu verstehen und nicht einfach unter das Allgemeine zu subsumieren, integriert sie dennoch – in das Ganze, den Zusammenhang und das Vorverständnis. Das Schema der Hermeneutik, Teil und Ganzes *miteinander* zu verstehen, fordert immer eine Antizipation des Ganzen. Aber was, wenn es kein Ganzes (mehr?) gibt, der Vorgriff auf den umfassenden Horizont von Horizonten daher ins Leere greift? Daran ändert im Gegenzug auch nichts der Gestus der Urbanität einer allgemeinen Hermeneutik, die allgemein zugänglich und darin für alle unumgänglich zu sein vorgibt, nicht ohne die Präntention eines Klassikers zu Lebzeiten. Zwar weiß die Hermeneutik zumeist um die Unendlichkeit ihrer Aufgabe, sofern das Verstehen nie ans Ende kommt. Aber in diesem Wissen kann sie es nicht lassen, dieser Unendlichkeit hinterher zu jagen.

Ihr so urbaner wie großbürgerlicher ›Universalitätsanspruch‹ hat ihr dementsprechende Kritik eingebracht. Sie folge bei aller akademischen Bescheidenheit doch stets ihrem Willen zum Verstehen, der dem zur Macht unheimlich verwandt sei. Die Dominanz der Tradition, der Gipfelgrößen einer Kultur und der entsprechenden Selektion nach groß und klein, vertrete eine Weltordnung, die von der Einheit der Welt (Horizont), von deren immer schon etablierter kultureller Ordnung und einer verpflichtenden Vorgabe (Tradition) ausgehe – bei der vieles draußen bleibt. Verstehen heißt nolens volens, sich in diese Ordnung fügen, und Verstandenwerden, darin eingefügt werden. So gesehen wäre

das Verstandene das Zuhandene, dem ein Platz in der Ordnung der Welt angewiesen wurde, wo es wieder aufzufinden ist, an dem es seinen Ort hat, damit alles seine Ordnung hat. Im Grunde folgt eine universale Hermeneutik wohl oder übel der antiken Intuition des geordneten Kosmos. Angesichts der vor allem griechischen Traditionen Gadammers überrascht das wenig. Dass wir uns immer schon aufs Leben verstehen – gilt vielleicht doch nur für die, die bloß im *Verstehen* leben, mit einer Neigung, *Lebens-* und *Lesewelt* zu verwechseln.

WUT AUFS VERSTEHEN

Die ungeheure Präntention der ›Universalhermeneutik‹ hat verständlicherweise die *Wut* aufs Versehen provoziert, zumindest die *Wut* auf die Hermeneuten. Nietzsches *Wut* hatte guten Grund. Denn wenn es nur um Gleichmacherei ginge, um Integration ins Bekannte, würde viel verspielt vom Verstehen. Die Wahrnehmung wäre *geschlossen* durch das vorgefasste Verständnis und das Neue, Fremde und Andere könnte nur integriert werden – und würde darin gezwungen, zum Bekannten und Eigenen zu werden. Dieses Dilemma einer so (miss)verstandenen Hermeneutik provoziert die Verabschiedung oder die gründliche Veränderung des Verstehens.

Wer die Welt nicht mehr versteht, wem die glitschigen Zeichen durch die Finger gleiten, dem ist mit der großen Hermeneutikthese wenig geholfen. Und dem Anderen, sei es das Individuum oder der radikal Andere, auch nicht, wenn er sich nur als zu verstehender zeigen darf. Denn angesichts dessen zeigt sich ein nicht-intentionales Dilemma der Hermeneutik: Wer aufs Verstehen aus ist, kann den Anderen immer nur als zu verstehenden wahrnehmen. Und das schränkt die Wahrnehmung ebenso ein wie den Anderen. Das Problem verdichtet sich am Beispiel ›der Kunst‹: Das Werk, das mir gegenübersteht (oder -hängt), zielt aufs Auge, nicht notwendigerweise auf Verstehen und Verstand. Und die Weite der Wahrnehmung ebenso wie ihre Dichte geht nicht im Verstehen auf. Das ist trivial, denn wer zielte angesichts von ›Kunst‹ stets aufs Verstehen. Aber es hat nicht-triviale Folgen: Hermeneutik wird zu eng, und die Wahrnehmung von Kunst lässt danach fragen, wie man mit ihr denn umgehen soll und kann, wenn nicht allein ›verstehend‹?

Was aber bleibt einem übrig, wenn man der traditionellen Hermeneutik mit ihren antiken Intuitionen beim besten Willen nicht mehr zu folgen vermag? Das Lösungswort der Anderen, der Nicht-Hermeneuten, ist die Differenz. Nicht diejenige Differenz, die seit Parmenides vertraut ist und in dialektischer Manier immer in der ›Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung‹ aufgehoben werden kann, sondern diejenige, die bei aller Verbindung höherer Ordnung ›draußen‹ bleibt. Soll das kein Plädoyer für ein schlechtes Unendliches sein, kein unbelehrbares Beharren auf dem unglücklichen Bewusstsein der Ausgeschlossenen, bedarf es einer Umwertung aller Werte. Und solch eine nicht weniger ungeheure Präntention ist in der Regel zum Scheitern verurteilt. Nicht zuletzt, weil sie parasitär von den Vorgaben zehrt, die sie zu untergraben sucht. Keine Dekonstruktion ohne Klassiker, kein Poststrukturalismus ohne

Strukturalismus und keine Dissemination ohne Semiose. Diese prekäre Randexistenz der Nicht-Hermeneuten einmal zugestanden, haben die Promoter der Differenz gleichwohl etwas im Sinn, das im üblichen Sinn der Hermeneutik keinen Ort findet, heimatlos bleibt oder immer wieder ausgeschlossen werden muss: das, was nicht aufgeht in der Tradition, was sich hartnäckig dem Verstehen entzieht oder wovon wir nur zu gern lassen würden, was sich aber immer wieder einschleicht. Nur erscheint das als ein hermeneutisches Unding: Entzugserscheinungen, die sich am Rande zeigen, oder Differenzen, die sich vielleicht gar nicht von selber zeigen, sondern erst gezeigt werden müssen, weil sie sonst gar nicht gesehen würden.

SPIELRAUM DES VERHALTENS

Wenn sich man weder der Wut *des* Verstehens noch der Wut *aufs* Verstehen einfach hingeben will, muss man unterscheiden: Wenn's gut geht, nicht gleich auf eine Weise, die die Guten von den Bösen scheidet. Denn der Hermeneutik pauschal einen ›Willen zur Macht‹ zu unterstellen, ist ebenso leichtfertig, wie ihr unbesehen zu folgen. Verstehen und Nicht-Verstehen ist solch eine elementare *Unterscheidung*, mehr nicht; und zwar eine Unterscheidung am Ort der *Vollzüge*, noch nicht der *Zeichen* oder *Theorien* – auch wenn sie selbstredend in theoretischer Perspektive entworfen wird. Mit ihr wird eine *Selbstverständlichkeit unterbrochen*, die weitverbreitet ist: dass wir in der Regel vom Verstehen *ausgehen* und, falls wir dabei gestört werden, schleunigst wieder auf es *zugehen*. Wir würden vermeintlich das meiste stets schon verstehen und nur gelegentlich mit dem Nichtverstehen zu tun bekommen, das schleunigst und gründlich zu beseitigen sei. Die Unterscheidung von Verstehen und Nichtverstehen zielt demgegenüber auf einen Wahrnehmungsgewinn. Mit ihr kommen Vollzüge und Ereignisse in den Blick, die diesseits des ›Sich immer schon verstehens auf...‹ liegen. All die heterogenen Phänomene, die sich merklich gegen eine Versammlung unter einen Begriff sperren (Nichtverstehen ist demgegenüber ein ›Unbegriff⁰⁴‹). Sie demonstrieren gegen den Unsinn, alles sei immer schon voll von Sinn und Verstehen.

Um die Wahrnehmung für das nicht im Verstehen Aufgehende offenzuhalten, ist zu unterscheiden: das Nichtverständliche als bemerkenswert oder als belanglos; nur ersteres ist ›mehr‹ als nur nichtverständlich. Zu unterscheiden ist auch das Verstehen von anderen Umgangsformen mit den Phänomenen, etwa der Wahrnehmung, Gestaltung, Erzählung oder der Deixis – um nicht von vornherein und immer auf die Intentionalität des ›Verstehens von...‹ festgelegt zu sein. Und in dieser Hinsicht ist auch das Verstehen zu unterscheiden von weitergehenden, überschießenden Präntionen, die der Hermeneutik nicht ›per se‹ zu eigen sind wie die Subsumtion unter den (möglichst vollbestimmten) Begriff.

04 — Vgl. dazu Hans Blumenberg, »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit«, in: ders., *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main 1979, S. 75 ff.

Ob etwas dem Verstehen zugänglich ist, teilweise oder gar vollständig, oder ob es sich ihm dauerhaft entzieht, ist sc. immer nur ex post zu beurteilen. Kein Phänomen wird auf bemerkenswerte Weise die Aufmerksamkeit fesseln, wenn nicht auch versucht wurde, es zu verstehen. Daher kann es im Zeichen von Differenz und hermeneutischen Entzugserscheinungen nicht darum gehen, das Verstehen zu verabschieden – sondern es *anders* zu gestalten, es diesseits des Universalismus *zu limitieren* und schließlich andere Antworten auf die Phänomene zu finden (und zu gestalten), die nicht final auf Verstehen aus sind.

Unterscheiden sollte man demnach, um sich einen *Spielraum des Verhaltens* zu eröffnen und dem zuvor die Wahrnehmung zu öffnen, für das, was sich *zeigt*, *bevor* wir immer schon verstehen oder *am Rande* dessen. Denn nicht jedes Nichtverstehen ist eine Mangelerscheinung, die möglichst schnell zu kompensieren ist – manches ist eine nachhaltige Irritation, die Nachdenklichkeit provozieren kann. Auch wenn das mit hermeneutischen Entzugserscheinungen einhergehen kann, mit akademischer Nervosität und einem Zittern der Reflexion, sollten solche Irritationen nicht leichtfertig mit Techniken der Vermittlung getilgt werden. Anstelle derer bedarf es eher einer Sensibilisierung und einer ›Wahrnehmungskunst‹, die in der Thematisierung nicht vertreibt, was sich nur indirekt zeigt und nicht in das stets schon Verstandene zu integrieren ist. Manches Nichtverstehen ist die Spur eines Entzugs, einer ursprünglichen Intransparenz, die einem die Üblichkeiten fraglich werden lässt, wenn man genauer nachdenkt über Selbst, Welt und Gott. Dieser Nebel kann so dicht werden, die Fraglichkeit so dringlich, dass man befürchten muss, unterhalb unseres Verstehens gähne der Ungrund des eigentlich gar nichts Verstehens, voller Klippen und Untiefen. Ist ›zu verstehen‹ nur eine Gewohnheit, die uns lieb geworden ist? Und wenn wir dabei gestört werden? Wie soll man antworten auf die Fülle und Dichte solch irritierender Phänomene? Wie sich verhalten, wenn man nicht bloß auf Verstehen aus ist?

GRENZGÄNGE DES VERSTEHENS

Diese Fragen werden sich melden, wenn ein ›je ne sais quoi‹ ins Spiel kommt, an dem das Verstehen scheitert – von dem es aber dennoch nicht lassen kann. Im Kleinen wie im Großen: wenn man ›die Welt nicht mehr versteht‹, wenn einem das Gegenüber unverständlich bleibt oder man sich selbst zum Rätsel wird, für das es keine Lösung zu geben scheint. Das ging den Meistern des Verstehens nicht anders. Selbst Kant rätselte, warum wir bei Licht besehen um das Gute wissen, es aber trotzdem nur zu selten tun. Aber man muss nicht die großen Fragen bemühen, an denen Religion und Philosophie seit jeher ihre Kraft des Verstehens messen.

Farbflecke zum Beispiel können schon Ungrund genug sein für den Schiffbruch des Verstehens. Eine kleine Klippe, an der die Planken splintern, wenn das Verstehen auf Grund läuft und nicht mehr loskommt. Wittgenstein bemerkte einmal: »Was heißt es, ein Bild, eine Zeichnung zu verstehen? Auch da gibt es Verstehen und Nichtverstehen. Und auch da können diese Ausdrücke

verschiedenerlei bedeuten. Das Bild ist etwa ein Stilleben; einen Teil davon aber verstehe ich nicht: Ich bin nicht fähig, dort Körper zu sehen, sondern sehe nur Farbflecke auf der Leinwand. – Oder ich sehe alles körperlich, aber es sind Gegenstände, die ich nicht kenne (sie schauen aus wie Geräte, aber ich kenne ihren Gebrauch nicht). – Vielleicht aber kenne ich die Gegenstände, verstehe aber, in anderem Sinne – ihre Anordnung nicht⁰⁵.

Diese elementare Ratlosigkeit, ein Orientierungsnotstand, ist in der Begegnung mit Kunst so selbstverständlich wie dauerhaft. Alle Methoden der Einordnung und Bestimmung sind demgegenüber im besten Fall ›Geländer der Wahrnehmung‹, mit Hilfe derer sich das Verstehen vorantastet, um das Nichtverstehen genauer zu fassen, sich dem zu nähern, was einen anzieht, nicht lässt, gerade weil es sich dem Verstehen entzieht. Wie man in dieser Orientierungsnot *hinschauen* soll, um die ›Anordnung zu verstehen‹ – diese Frage ist ambig. Sie kann auf eine mehr oder weniger gravierende Änderung der Optik und des Verstehens zielen, oder aber auf eine Passung von Phänomen und Optik wie Verstehen zum Zwecke der Einordnung.

So vertraut dieses Hin- und Hergerissensein in der Kunstwahrnehmung ist, es ist nicht darauf beschränkt. Dergleichen kann auch Naturforschern widerfahren, etwa als sie das Schnabeltier zum ersten Mal sahen. Als es Ende des 18. Jh. in Australien entdeckt wurde, begegnete man einem ›je ne sais quoi⁰⁶. Entenschnabel, Krallen an den Vorderbeinen mit Schwimm-Membranen dazwischen und ein seltsamer Schwanz passten nur in verschiedene Arten und nicht in eine. Es wurde damit zum Paradigma der Revision des porphyriani-schen Baums der natürlichen Arten und für die durch eine Entdeckung provozierte Suche nach neuen Begriffen, in der das fragliche ›etwas‹ erst ›als ein etwas‹ identifiziert werden konnte. Man kannte die Teile, verstand aber ›ihre Anordnung‹ nicht. Dem konnte man beikommen, indem man den porphyriani-schen Baum der natürlichen Arten revidierte, um dem Schnabeltier einen neu geschaffenen Ort anzuweisen. So verfährt üblicherweise auch die Kunst- oder die Religionswissenschaft, wenn sie es mit etwas Unbekanntem zu tun hat: Es wird in Bekanntes integriert, gegebenenfalls um den Preis einer Revision der Ordnung. Letztlich und final geht es dabei aber immer um eine Erweiterung der Ordnung durch das bisher Unbekannte. So unverächtlich dieses Verfahren bleibt, ist es nicht alternativlos, und es verfährt programmatisch gewaltsam, viel deutlicher noch als man es der traditionellen Hermeneutik nachsagt.

Angesichts dieser Ambiguität der Phänomene und der ihnen antwortenden Einstellung ist eine weitere Unterscheidung möglicherweise hilfreich, die von *Beruhigung und Beunruhigung*. Was jenseits der Ordnung des Bekannten als Rauschen im Hintergrund bleibt, kann gelegentlich zu einer merklichen Störung werden, die einen beunruhigt. Üblicherweise wird das ›fungierende Bewusstsein‹ auf die Wiederherstellung seiner Normalstimmigkeit aussein, allein schon um des eigenen Überlebens willen, zum Zwecke der dauerhaften Selbst-

05 — Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 526.

06 — Umberto Eco, *Kant und das Schnabeltier*, München / Wien 2000, S. 11, 108 ff., 277 ff. Vgl. die erste Semiotik: ders., *Semiotik: Entwurf einer Theorie der Zeichen*, München 1991, S. 76 ff.

erhaltung. Würde jede Störung grundstürzend sein, würden wir im Dauernotstand vermutlich zugrunde gehen. Ordnung und Erhaltung der Ordnung sind die Üblichkeit, in der wir leben. Aber der voraus liegt das, was sich immer wieder an ihren Rändern zeigt: das Außerordentliche. Das kann ausgeschlossen werden, eingeordnet, oder aber ein ›Pfehl im Fleisch‹ sein, den man nicht los wird. Dieses Außerordentliche muss nicht ein phänomenologisches Grenzphänomen sein. Nicht notwendig der ›radikal Andere‹, der Fremde oder – als größtes Rätsel – das Fremde im Vertrauten, das ich selber bin. Was außer der Ordnung des Gewohnten steht, ist oft frappierend gewöhnlich. Denn mit verschiedenerlei ›Außen‹ der Ordnung gegenüber, in der wir leben, haben wir es immer wieder zu tun. Insofern ist das Nichtverstehen ein Indikator des Außerordentlichen, das sich nicht in die vorgängige Ordnung fügt.

VERWANDTE HERMENEUTISCHE NÖTE UND LÜSTE

Was dem Verstehen Schwierigkeiten macht, lockt es ganz besonders. Der Widerstand reizt es bis aufs Blut und fordert all seine Kräfte heraus. ›Versteh' mich doch, wenn Du kannst! Wenn nicht, bist Du meiner Enthüllung nicht würdig.‹ Dieses Spiel von hermeneutischem Reiz und seiner Lust, von gewaltiger Lockung und gereiztem Zugriff, von Verhüllung und Enthüllung, von Drinnen und Draußen, ist so alt wie das Verstehen und sein Gegenüber: das, was das Verstehen herausfordert. Was es reizt, ist selbstredend noch nicht verstanden, sonst wäre der Reiz weg.

Zum Gegenüber des Verstehens kann alles Mögliche werden, Gott und die Welt, vergangene Welten und zukünftige, also alles was der Fall ist, war oder sein wird, sowie alles, was sein könnte. Alles Mögliche ist ein unabsehbarer Horizont und bedarf daher der exemplarischen Verdichtung, um die Fragen nach dem Verstehen und seinem Gegenüber zu präzisieren. Wenn es um die besonderen *Umgangsformen* mit dem Nichtverstandenen geht – das vielleicht nie und nimmer verstanden wird oder inwiefern es nicht im Verstehen aufgeht –, und *wie* man diesseits oder jenseits des Verstehens mit Phänomenen umgeht, die sich dem Verstehen entziehen, trifft man zunächst alte Bekannte: kulturelle Formen, die einen Unterschied machen.

Von solch reizvoller Art sind beispielsweise *Rätsel*, die spielerisch oder sportlich die Suche nach ihrer Lösung entfachen. Der eine löst sie, der andere nicht, in der Schule zum Beispiel. Oder *Geheimnisse*, die einem den Schlaf rauben, *Symbole*, die Eingeweihten den Weg weisen und Fremde abweisen, kulturelle *Codes*, die Oben und Unten oder Innen und Außen definieren. Von ähnlicher Art sind *Initiationsriten* von Gruppen, Geheimgesellschaften oder Religionen, die nur wenige ›hinein‹ lassen und alle anderen ›draußen‹ halten; oder *Orakelsprüche*, wie sie in Delphi zu hören waren, die nur dem Günstling der Götter erschlossen und verständlich wurden. Diese kulturellen Formen sind janusköpfig: Sie inszenieren Verstehen und Nichtverstehen zugleich, um eine Grenze zu ziehen, einen signifikanten *Unterschied* zu machen und eine Ordnung zu manifestieren. Das kann eine Herrschaftsordnung sein, eine der

Sicherheit wie in ›firewalls‹ oder auch eine soziokulturelle von ›oben und unten‹ oder ›innen und außen‹.

Diese Doppelseitigkeit nach innen und außen ist nicht nur Vergangenheit, sondern noch immer höchst aktuell. Kein Internet ohne Zugangscodes und Verschlüsselung, die für Unbefugte unverständlich sein und bleiben sollen. An der harten Widerständigkeit der Verschlüsselungsmethoden der *Kryptographie* hängen Existenzen, im Netz ebenso wie in der ›harten Wirklichkeit‹ moderner Kriegsführung. Aber gerade Verschlüsseltes reizt jeden Kryptoanalytiker, jeden Hacker, sei er privat oder ›im öffentlichen Dienst‹. Hier herrscht ein Wettrennen von Ver- und Entschlüsselung, spätestens seit dem zweiten Weltkrieg. Was einst ›Panzerknacker‹ waren, sind heute Codeknacker. Hermeneutische Helden oder Verräter, aber in jedem Fall der hyperbolische Inbegriff des Hermeneuten – scheint es. Im Rauschen ein Signal wahrnehmen, es herausfiltern und zu entschlüsseln, ist die ungeheure Leidenschaft der Leser der Welt, denen die wahre Welt hinter den Phänomenen zu liegen scheint. Was vordergründig nur rauscht, allzuleicht verständlich oder nur unverständlich erscheint, wird bis zum Exzess auf verborgene und verbotene Information hin untersucht. Der doppelte Ausgang ist die Entschlüsselung oder die Belanglosigkeit des Phänomens, immer mit dem Verdacht allerdings, man könnte gescheitert sein an der Tarnung des Eigentlichen, des Dahinterstehenden.

SPIEL, SPORT, KAMPF

Der Reiz des Verstehens ist demnach nicht immer ›derselbe‹, und er kann leid- oder lustvoll sein. Denn er geht von unterschiedlichsten Phänomenen aus und kann in ganz verschiedenen *Schemata* wahrgenommen werden: im Spiel, im Sport oder im Kampf. Dementsprechend sind verschiedene Affekte im Spiel. Welches Schema leitend ist, bestimmt die Tonart und die Umgangsformen mit den Phänomenen. Die drei exemplarisch genannten Formen sind selbstredend nicht vollständig. Kunst wie Religion passen offensichtlich nicht so recht nicht dazu. Der *Kunst* mag man die Freiheiten des Spiels zugestehen, auch mit dem ganzen Ernst im Spiel der Einbildungskraft, nicht zuletzt bei den sogenannten Rezipienten. Aber ungeachtet mangelnder Passung zeigen die drei Schemata, dass man ganz verschieden auf Ansprüche antworten kann, in verschiedenen Umgangsformen, die von Situation und Kontext, von Einstellung und Tradition wie von Atmosphäre und Phänomen mitbestimmt werden.

Das Feld ist offen – und demnach nicht auf das übliche Schema des Kampfs zu reduzieren, wie es in Wirtschaft, Politik, Medien und Wissenschaft ebenso dominant scheint wie in Fragen der kulturellen Differenz und der verschiedenen Religionen. Freiheit ist auch die Freiheit der Umgangsform. Wer einen kämpferisch herausfordert, dem muss man nicht im gleichen Ton antworten. Denn Kampf würde nur auf Selbsterhaltung und Fremdvernichtung aus sein, auf Beherrschung und Integration des Fremden oder auf dessen Beseitigung. Würde man eine Wissenschaft in diesem Zeichen betreiben, müsste man Galileo stets verbrennen. Aber sich mit Pathos auf dessen Seite zu schlagen – bliebe

im Zeichen des Kampfes, in diesem Fall *einer* Herrschaft gegen eine andere. Auch wenn die neuzeitlichen Wissenschaften sich mit diesem Mythos ihrer Urstiftung erinnern mögen, hat sie zu einer ›Krisis‹ geführt, die bis heute nicht verwunden, sondern verschärft wurde. Darin folgen der Wissenschaft auch andere symbolische Formen, Wirtschaft und Recht etwa.

Techniken der *Differenzreduktion* wissenschaftlicher, ökonomischer oder rechtlicher Art regeln die Koexistenz pluraler Perspektiven, erreichen aber nicht die präjuridische oder präökonomische Ebene religiöser, psychischer, sozialer oder anderer kultureller Differenzen, die ihren Sitz in der *Lebenswelt* haben, also im vorwissenschaftlichen bzw. vortheoretischen Horizont. Lyotard unterschied in diesem Sinne rechtlich regelbare Differenzen von solchen, die so *nicht* zu regeln seien: »Im Unterschied zu einem Rechtsstreit [*litige*] wäre ein Widerstreit [*différend*] ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von beiden Unrecht zu (einer von ihnen zumindest, und allen beiden, wenn keine diese Regel gelten läßt)«⁰⁷. Sollen diese (zu unterscheidenden und zu ordnenden) *starken* Differenzen nicht einer Politik oder Ökonomie der scharfen In- und Exklusion zum Opfer fallen, einer allumfassenden Wirkungsgeschichte oder der Illusion eines finalen Konsenses – denen gegenüber sie ohnehin als Widerstände außerhalb der Integrationsordnung wieder auftreten werden –, bedarf es einer Grundlagenforschung zu neuen Formen des kulturellen Umgangs mit ihnen: einer *differenzwahrenden Differenzbearbeitung*.

Für eine künftige Hermeneutik, die den Einwänden der Spätmoderne soll gerecht werden können, hieße das, sie hätte eine *Hermeneutik der Differenz* zu sein. Differenz allerdings nicht im Schema des Kampfes und der Beherrschung, sondern – in der des Spiels? Das ist *eine* Möglichkeit, die von Nietzsche um die des Tanzes erweitert wurde: »ich wüsste nicht, was der Geist eines Philosophen mehr zu sein wünschte, als ein guter Tänzer. Der Tanz nämlich ist sein Ideal, auch seine Kunst, zuletzt auch seine einzige Frömmigkeit, sein ›Gottesdienst‹ ...«⁰⁸ Daraus folgt der unerhörte Satz: »Der Tanz ist der Beweis der Wahrheit«⁰⁹. Es könnte vor dem Tanz auch um eine gegenseitige Berührung gehen oder um diskretere Umgangsformen, in denen die Differenz gewärtigt und gewahrt wird. Dann ginge es nicht um deren Beseitigung, sondern um die Darstellung des Nichtverständlichen. Die Arbeit am Nichtverstehen gabelt sich angesichts der Grenzwerte der *Annihilierung* und der *Weitergabe* dessen, wovon man nicht lassen kann. Was aber wäre ein ›Urbild‹ des Umgangs, der das Nichtverstehen *nicht* tilgt, es auch nicht versucht, sondern es zu *variieren* und *weiterzugeben* sucht? Dafür sei an eine andere Urstiftung erinnert.

07 — Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 9.

08 — Friedrich Nietzsche, KSA 3, 635.

09 — Friedrich Nietzsche, KSA 10, 65.

Die Theologie hat aus ihrer hermeneutischen Not mancherlei Tugenden entwickelt, die für eine spätmoderne Arbeit an der Krise des Verstehens – der Wirklichkeiten, in denen wir leben – hilfreich sein könnten. Der übliche Rückblick auf die Hermeneutik findet in der theologischen Tradition vor allem exegetische Spezialhermeneutiken zur Behebung von Auslegungsproblemen besonders dunkler Bibelstellen und im Gegenzug die ›allgemeine‹ Hermeneutik von Schleiermacher und dessen Vorläufern. Damit übersehen wird allerdings, dass die Theologie ›ab ovo‹ Arbeit am Nichtverstehen ist, am Nichtverstehen Gottes (im gen. obj.), eine Hermeneutik radikaler Differenz also. Die vom Judentum übernommene Leitdifferenz von Gott und Mensch bzw. von Schöpfer und Geschöpf ist so basal wie universal – ohne eine Hermeneutik begründen zu können, die ihrerseits Universalität beanspruchen könnte. Zwar ist die Schöpfer-Geschöpf-Differenz anthropologisch universal – auch wenn Christen, Juden und die Dritten scharf unterschieden werden –, aber sie ist hermeneutisch opak. Das zeigt sich darin, dass diese Unterscheidung zu verstehen, auf Probleme stößt. Denn ›Gott verstehen‹ ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die Differenz von Schöpfer und Geschöpf ist unausdenkbar, stets vorgängig und nie zu ›überbrücken‹. Daher ist schon das Verhältnis zu verstehen, wenn der Eine nicht in ihm aufgeht, ein vermessenenes Unterfangen. Dennoch – davon lassen können Christen nicht, die Theologen am allerwenigsten. So ist diese Unmöglichkeit das zentrale Thema jeder Theologie, nicht nur der christlichen. An dieser Gründungsparadoxie hat sie Zeit ihres Lebens gearbeitet, und das wird bis auf weiteres so bleiben.

Wie verfahren die neutestamentlichen Autoren in dieser hermeneutischen Mängellage, um die *Differenz* im Verstehen zu bearbeiten, ohne das basale Nichtverstehen zu verdecken? Gott nicht zu verstehen war aus dem Alten Testament schon lange vertraut. Um nur wenige Beispiele zu nennen: die Apfelmessung zum ›Verstehen‹ der leidvollen Existenz jenseits des Paradieses, der brennende Dornbusch und das Zaudern des Moses angesichts seiner Berufung, die Propheten und ihre harte, nur zu oft unverständliche Verkündigung des Wortes Gottes mit ihrer leidvollen Verfolgung durch ihre Hörer. Die Irrungen und Wirrungen des Volkes Israel mit seinem Gott waren voller Miss- und Nichtverstehen.

Das aber sollte sich mit der Inkarnation Gottes in Leben und Leiden Jesu und seiner so lebensweltnahen Verkündigung des Reiches Gottes in den Gleichnissen geändert haben. Aber war dem so? *Wurde* er verstanden – und Gott in ihm? Ihm ging es im Grunde genauso wie ›seinem Vater‹: Er wurde *nicht* verstanden, weder von den Juden, denen er das Reich Gottes verkündigte, noch von seinen Jüngern. Oder er wurde, wie spätere einwenden, *miss*verstanden, sei es als falscher Prophet, als politischer Aufrührer oder sei es als falscher Messias. Das Problem wurde durch Paradoxierung verschärft, indem er ›verstanden‹ wurde als ›Sohn Gottes‹, als Jesus, der der ›Christus‹ ist und als Gekreuzigter, der ›auf-erweckt‹ wurde. Das Nichtverstehen provozierte Missverstehen, oder aber die Forcierung des Nichtverstehens in der Präzisierung oder Paradoxierung.

Das Christentum hatte es demnach ›ab ovo‹ mit dem Nichtverstehen zu tun. ›Ab ovo‹ darf man in diesem Fall auch wörtlich nehmen. Schon der Anfang der Geschichte Jesu ist eine Urszene des Nichtverstehens: Der Erzengel Gabriel wird von Gott nach Nazareth gesandt, kommt zu Maria und spricht: »Sei gegrüßt, du Begnadete! Der Herr ist mit dir!«. Die so Begrüßte ist einigermaßen irritiert und verwundert: »Sie aber erschrak über die Rede und dachte: Welch ein Gruß ist das?«. Darauf der Engel, als könnte er Gedanken lesen: »Fürchte dich nicht, Maria, du hast Gnade bei Gott gefunden. Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären ...« (Lk 1,26 ff). Trotz Furcht und irritierter Rückfrage spricht der Engel weiterhin Nichtverständliches. Sie weiß nicht, was soll das bedeuten: »Wie soll das zugehen, da ich doch von keinem Mann weiß?«. Er daraufhin ganz unbeirrt: »Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das geboren wird, Gottes Sohn genannt werden ... Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich«. Da bleibt Maria nur noch die Ergebenheit in ihr Schicksal: »Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast.«¹⁰

Wie Maria erging es Joseph und den Hirten. Sie gerieten in Furcht, er in Ratlosigkeit, aber beide folgten den unverständlichen Wegen Gottes. Anders seine Zeitgenossen, ›die Juden‹, denen er predigte. Sie folgten ihm in der Mehrzahl nicht, sondern blieben bei ihrem Ärger über den Nichtverständlichen. Aber selbst die Glücklichen, die er heilte, und die Jünger, die mit ihm gingen – keiner von ihnen verstand von sich aus, wer er ist und was sein Wirken eigentlich bedeuten soll. Wie am Anfang der Geschichte Jesu und auf seinen Wegen, so auch am Ende und darüber hinaus: Angesichts des leeren Grabes herrschte Furcht und Zittern, Ratlosigkeit und Schweigen oder von der Gegenseite der Vorwurf des Betrugs und des Leichendiebstahls.

WEITERGABE ODER BEWÄLTIGUNG

Die Umgangsweisen damit sind im Grunde vertraut: Die Evangelisten *erzählten* von Jesus, sie *erzählten* weiter, was man sich von ihm erzählte – und suchten auf diese Weise *weiterzugeben*, was sie empfingen. Geschichten zu erzählen bedarf keines Verstehens dessen, wovon man erzählt. Spätere können diese Geschichten in Erinnerung behalten, weitererzählen und sich von ihnen bewegen lassen, ohne sie letztlich verstanden zu haben. Geschichten *geben* etwas zu verstehen, sie ermöglichen die Weitergabe des Erzählten, ohne es gänzlich verstanden zu haben. Erstaunlich ist allerdings, dass angesichts des gründlichen und umfassenden Nichtverstehens Jesu (im gen. obj.) selbiges nicht verschwiegen wird in den Erzählungen der Evangelien. Im Gegenteil, es wird

10 — Die Allmachtsformel, bei Gott sei kein Ding unmöglich, ist allerdings gefährlich. Sie sistiert jede Intelligibilität – und provoziert damit entweder die Gottergebenheit Marias, oder aber die Wut der Selbstbehauptung. Letzteres war nach Blumenberg der Grund der ›Legitimität der Neuzeit‹. Auch wenn diese These über die Neuzeitgenese zweifelhaft ist, bleibt sie ein plausibles Modell einer Antwort auf das Dilemma des Nichtverstehens Gottes. Wenn man nach Alternativen sucht, kann man die allerdings auch finden.

in frappanter Deutlichkeit dargestellt und vielfach variiert – woraus sich die Frage ergibt, ob es nur die Anderen, Vorigen waren, die nichts verstanden haben, oder ob darin eine indirekte Selbstdarstellung der Verfasser bzw. der Späteren vorliegt?

In den »evangelischen« Geschichten wird nicht nur von ihm erzählt, sondern auch von *seinen* Geschichten, den Wundern und Gleichnissen. Das sind Geschichten in der Geschichte, in denen sich verdichtet, wovon erzählt wird (1. reentry). In den Geschichten treten auch die Erzähler selber auf (fiktiv, sofern die Evangelien autorisieren; aber sie stellen sich gleichwohl selber als Nichtverstehende dar. Der Grund für dieses Nichtverstehen ist ihre »Geistlosigkeit«. Denn zu Lebzeiten Jesu hat keiner ihn je verstanden. Insofern stand es um das Verstehen Jesu nicht besser als um das Gottes. Es ist kein »nur vorübergehendes« Nichtverstehen, sondern begleitet die Begleiter Jesu bis zum Schluss – und darüber hinaus.

Angesichts dieses erzählten Geschehens wird das Erzählgeschehen ambig: Es scheint einen dritten Ort in Anspruch zu nehmen, von dem her alles klar ist. Als wäre im Rückblick »von der Auferstehung her« das Nichtverstehen vergangen und alles verstanden, und als würde dieses verstandene Nichtverstehen nun zum Zwecke allgemeiner Verständlichkeit in die Welt getragen. Dagegen spricht bereits der *hermeneutische Vorbehalt* des Paulus, dass wir bis zum Ende der Tage nicht im Schauen, sondern im Glauben wandeln (2Kor 3, 18). Dem Glauben ist nicht schlechthin alles klar und durchsichtig. Klar und deutlich nimmt Paulus nur das eine für sich in Anspruch, dass »Jesus« der »Christus« sei. Von dieser Einsicht her wird aber erst recht unverständlich, warum Israel ihn abgewiesen hatte und ihn nicht erkannte (Röm 9 ff). Und es wird für alle Heiden völlig unverständlich, wie denn Gott soll Mensch geworden sein und daher ein Mensch, zumal ein gekreuzigter, die Gegenwart Gottes bedeuten soll (Apg 17).

Was für Juden und Heiden ein hermeneutisches Ärgernis ist, ist es innerchristlich offenbar auch. Denn im so heterogenen Urchristentum war höchst umstritten und mitnichten klar, ob Christus in Kontinuität oder Diskontinuität zur Tora zu verstehen sei: ob die Speise- und Beschneidungsgebote weiterhin gälten oder nicht. Und selbst in den paulinischen Gemeinden konnte bis aufs Blut darum gestritten werden, ob die paulinisch paradoxe Christusverkündigung von der Macht in der Ohnmacht treffend sei, oder nicht die Ohnmacht des Gekreuzigten in der Auferstehung durch Macht und Herrlichkeit überwunden wurde (1/2 Kor).

In der weisheitlichen Tradition Israels meinte man noch: »Böse Leute verstehen nichts vom Recht; die aber nach dem Herrn fragen, verstehen alles« (Prov 28,5). Nur hatte diese fromme Gewissheit nicht lange Bestand. Hiob antwortete darauf: »Wer will aber den Donner seiner Macht verstehen?« (Hiob 26,14). Gott verstehen? Wäre ein verstandener Gott noch Gott? Das Nichtverstehen Gottes konnte kein Zufall sein. Deswegen meinte Jesaja, es sei von Gott gewollt: »Verstocke das Herz dieses Volks und lass ihre Ohren taub sein und ihre Augen blind, dass sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit

ihren Ohren noch verstehen mit ihrem Herzen...« (Jes 6,10). In dieser Tradition konnte man (vermeintlich) verstehen, warum Christus nicht verstanden wurde, zumindest von seinen Jüngern ebensowenig wie von seinen übrigen Zeitgenossen. So legte ihm der verspätete Evangelist Matthäus in den Mund: »Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen. Denn mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht; und sie verstehen es nicht« (Matt 13,13). Christus auf diesem Wege doch noch zu verstehen, scheint selbstwidersprüchlich. Seine »Rätselrede« in Gleichnissen wird im Rückblick für die Spätgeborenen vermeintlich transparent, als wäre ihnen alles klar. Um den Preis allerdings, dass die »drinnen« auf einmal »alles verstehen«, die »draußen« aber nie und nichts. Es rettet einen heiligen Rest der Verstehenden, der Erleuchteten; die Anderen aber bleiben draußen im Dunkel. – Wenn es denn so einfach wäre. Als wären die Erleuchteten transparente Geister, in denen nichts mehr Dunkel ist und denen nichts mehr Dunkel bleibt. Das wäre eine *Überbewältigung* des Nichtverstehens – und darin eine Überwältigung.

AUGUSTINS REGEL

Augustin blieb demgegenüber zurückhaltend – und tappte im Dunkeln. In einer Predigt über Johannes 1,1-3 (Im Anfang war das Wort...) erörterte er, wie und warum Gott nicht zu verstehen sei: Gott sei nicht nur »im Ganzen« präsent, sondern ebenso »in den Teilen« (der Welt). Da wir nicht alle Teile zugleich sehen können, sehen wir auch Gott nicht ganz. Und da wir ihn nicht durch das Sehen verstehen, verstehen wir ihn nicht. Ein verstandener Gott wäre nicht Gott, sondern eine hermeneutische Chimäre. Wie aber verträgt sich solch kritische Skepsis mit der Grundfigur des Christentums, dass im Anfang das Wort war und das Wort Gott? Wenn Gott Wort wurde, dann muss er doch zu verstehen sein.

»Dictum est, *Et Deus erat Verbum*. De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? *Si enim comprehendis, non est Deus*. Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile. Ad mentem Deus pertinet, intelligendus est: ad oculos corpus, videndum est. Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicias, non totum aspicias. Cujus hominis faciem vides, dorsum non vides eo tempore quo faciem vides: et quando dorsum vides, eo tempore faciem non vides. *Non sic ergo vides, ut comprehendas*: sed quando aspicias aliam partem, quam non videras, nisi memoria tecum faciat ut memineris te vidisse unde recedis, nunquam te dixeris aliquid vel in superficie comprehendisse. Tractas quod vides, versas huc atque illuc, vel ipse circuis ut totum videas. Uno ergo aspectu totum videre non potes. Et quamdiu versas ut videas, partes, vides: et contexendo quia vidisti alias partes, videris totum inspicere. Non autem hic oculorum visus, sed memoriae vivacitas intelligitur.

Quid ergo de illo Verbo, fratres, dici potest? Ecce de corporibus dicimus subjacentibus oculis nostris, non illa possunt comprehendere aspectu: *quis ergo*

oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est. Et homo fit beatus contingendo corde illud quod semper beatum manet: et est illud ipsa beatitudo perpetua, et unde fit homo vivus, vita perpetua; unde fit homo sapiens, sapientia perfecta; unde homo fit illuminatus, lumen sempiternum est. Et vide quemadmodum tu contingendo efficeris quod non eras, non illud quod contingis facis esse quod non erat. Hoc dico, Deus non crescit ex cognitore, sed cognitor ex cognitione Dei.»

»Es ist gesagt, und Gott war das Wort. Über Gott sprechen wir, was Wunder, wenn Du das nicht verstehst? Wenn Du es nämlich verstehst, ist es nicht Gott. Das fromme Bekenntnis der Unkenntnis möge größer sein als die leichtfertige Angabe der Wissenschaft. Gott auf irgendeine Weise im Geiste zu berühren, ist ein großes Glück; ihn jedoch zu verstehen, ist völlig unmöglich. Sofern sich Gott auf den Geist bezieht, muss man ihn erkennen; sofern sich der Körper auf die Augen bezieht, muss man ihn sehen. Aber Du meinst, den Körper mit dem Auge zu verstehen? Das geht überhaupt nicht. Was immer Du nämlich anschaut, schaust Du nicht als ganzes an. Wessen Menschen Gesicht Du siehst, dessen Rücken siehst Du nicht zur selben Zeit, da Du das Gesicht siehst; und wann immer Du den Rücken siehst, siehst Du nicht zur selben Zeit das Gesicht. Nicht so siehst Du also, dass Du verstehen kannst; sondern wann immer Du einen anderen Teil anschaut, den Du nicht gesehen hast, – es sei denn, die Erinnerung verfährt mit Dir so, dass Du Dich erinnerst, etwas gesehen zu haben, weswegen Du [von der unmittelbaren Wahrnehmung] abweichen kannst – kannst Du niemals sagen, etwas auch nur oberflächlich verstanden zu haben. Du fasst an, was Du siehst, Du drehst es hierhin oder dorthin, oder Du gehst um dasselbe herum, damit Du es ganz siehst. Mit einem Blick also kannst Du das Ganze nicht sehen. Und solange Du es drehst, damit Du [es ganz] siehst, siehst Du [nur] Teile; und indem Du sie zusammenzimmerst, weil Du andere Teile gesehen hast, scheinst Du Dir das Ganze zu betrachten. Nicht jedoch wird hier das Sehen der Augen, sondern die Lebendigkeit der Erinnerung wahrgenommen.

Was also, Brüder, kann über jenes Wort gesagt werden? Siehe über körperliche Dinge sprechen wir, die unseren Augen zugrunde liegen, jene können nicht durch den Blick verstehen; welches Auge des Herzens also versteht Gott? Es genügt, dass es berührt, wenn das Auge rein ist. Wenn es jedoch berührt, berührt es gleichsam in unkörperlicher und geistiger Berührung, und versteht dennoch nicht; und dies nur, wenn es rein ist. Und der Mensch wird glücklich, indem er mit dem Herzen jenes berührt, was immer glücklich bleibt; und jenes ist die dauernde Glückseligkeit selber; von woher der Mensch lebendig wird, ist das dauernde Leben; woher der Mensch weise wird, ist die vollkommene Weisheit; woher der Mensch erleuchtet wird, ist das ewige Licht. Und siehe, auf welche Weise Du im Berühren wirst, was Du nicht warst; nicht jenes, was Du berührst, machst Du, das es sei, was es nicht war. [Sondern] dies sage ich, Gott erwächst nicht aus dem Erkennenden, sondern der Erkennende aus der Erkenntnis Gottes.«¹¹

11 — Augustinus, MPL 38, 663 f. (kursiven im Lateinischen P.S., außer der ersten).

Wenn Gott nicht mit den Augen zu sehen und nicht mit dem Verstehen zu fassen ist – ist das Gesehene und das Verstandene nicht Gott. Soweit so klar und eindeutig negativ. In neuplatonischer Tradition könnte man diese Skepsis als Kehrseite der negativen Theologie verstehen, und damit ins Bekannte integrieren. Aber was dann? Nicht mit dem Augenlicht suchte Augustin Gott zu schauen, um ihn zu verstehen, sondern wenn, dann sei er zu berühren, auf dass man darin berührt werde. Sein Ideal war nicht die visio, sondern die hapsis, nicht die beseligende Schau also, sondern die beglückende Berührung. Er folgt hier »offensichtlich« nicht dem Schema der Intelligibilität, sondern dem des Leibes, der berührt und affiziert wird vom Anderen. Fast ist man an Nietzsches »große Vernunft des Leibes« erinnert, deren Sinn sich vom Leib her bestimmt und nicht umgekehrt.¹² Statt auf die Mittel der visio, der intelligentia und comprehensio zu setzen, predigt Augustin eine Umbesetzung von den Erkenntnismitteln zu den »Leibes-« und »Liebesmitteln« der Berührung. Das aber nicht als handgreifliche Trieb Erfüllung des Gottsuchers, sondern in frommer Inversion: glücklich, wer berührt wird. Der Umgang mit dem Nichtverständlichen wird nicht von der eigenen Intentionalität regiert, sondern ihr widerfährt eine dynamische Schubumkehr – sofern man glücklich wird, indem man erleuchtet und berührt wird.

Aber, wäre das ein hilfreiches Modell für den diskreten Umgang mit dem Nichtverstehen? Wenn und sofern das bemerkenswerte, nachhaltige Nichtverstehen zurückgeht auf ein initiales Getroffensein, oder genauer noch: ein Getroffenwerden, ist die Berührung eine dem entsprechende Figur. Sie hat eine keineswegs abwegige Affinität, zwischen Wissen und Wollen, diesseits des Wissenwollens, auf ein Drittes zu setzen, das die übliche Alternative von Erkennen und Handeln unterläuft und stets begleitet: Gefühl und Affekt als der humane Sinn fürs Nichtverstehen. Das hat theologische Tradition längst vor Schleiermachers »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«. In der Scholastik wurde gestritten zwischen dem sogenannten Primat des Intellekts und dem des Willens, zwischen den Parteien der Intellektualisten und Voluntaristen. Aber beiden gegenüber entfaltete nicht als erste und nicht zuletzt die Mystik einen keineswegs abwegigen dritten Weg mit ihrem Ausgang vom affektiven Gottesverhältnis. Und der Affekt ist es vermutlich auch, demgemäß am ehesten die lust- oder unlustvolle Irritation des Nichtverstehens verstehen kann – ohne nur aufs Verstehen zu setzen.

Nun endet Augustins Umbesetzung mit ihrer Schubumkehr nicht im Dunkel, sondern aus der Berührung entsteht der Erkennende »als ein Anderer«. Nicht das Erkannte ist von Gnaden des Erkennenden, sondern umgekehrt. So kann man Augustins ja durchaus intelligible phänomenologische Bemerkungen verstehen: Sie sind ihrerseits entstanden aus der Berührung, von der sie sprechen. Ex post also kann und soll verstanden werden, was einem Gutes widerfuhr. Das Widerfahrnis selber allerdings ist nicht ein Verstehen, sondern von anderer Art.

12 — Friedrich Nietzsche, KSA 4, 39: »der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft«.

Im Rückblick erscheint solch eine metaphorische Rede vom Diesseits des Verstehens als ein Differenz wählender Umgang mit der Differenz im Verstehen. Augustin predigt nicht als Hegel *avant la lettre* eine Verbindung von Nichtverstehen und Verstehen in einem höheren Verstehen, sondern wenn, dann eine Verbindung in einem höheren Nichtverstehen. In einem Nichtverstehen, das versteht, warum und inwiefern es nicht versteht – *ohne* damit die Differenz zu schließen, sondern um sie offen zu halten. Schließen lassen sich vielleicht kleine Differenzen, auf Kosten der Phänomene. Daran wird man zu meist nicht zugrunde gehen, auch wenn man so die Entzugserscheinung des Nichtverstehens vorschnell tilgen würde. Aber an der nicht zu schließenden Schöpfer-Geschöpf-Differenz zeigt sich die Unmöglichkeit und Unangemessenheit solch eines Unterfangens nur um so deutlicher.

Von einer ›Lösung des Problems‹ oder einer ›befriedigenden Methode‹ im Umgang mit dem Nichtverstehen kann *ex post* gesehen keine Rede sein. Die Irritation bleibt offen – und jeder Hinweis darauf wie die Erinnerung daran in offener Weise verletzlich, angreifbar und durchaus fragwürdig. Aber den Hinweis darauf zu tilgen, die Erinnerung zu vergessen wäre bei aller theoretischen Schlüssigkeit noch merklich problematischer.

THESEN

I

1. Was man nicht versteht, wird übersehen, übergangen oder vergessen. Dagegen hilft die phänomenologische Tugend des noch einmal oder genauer Hinsehens.
2. Was man dann immer noch nicht versteht, provoziert entweder Maßnahmen der Integration, der Entstörung durch Normalisierung: indem man entweder das Irritierende als Ausnahme von der Regel oder als Ausreißer in einer Reihe ›versteht‹, oder aber durch Maßnahmen der Exklusion der ›abwegigen‹ Abweichung oder der gefährlichen Fremdheit verdrängt.
3. Gegen diese – gelegentlich doch vorschnellen – Integrations- oder Exklusionsstrategien hilft die phänomenologische Tugend der Ambiguitätstoleranz: »Ein Kriterium für intellektuelle Gesundheit ist die Spannweite von Unvereinbarkeiten im Hinblick auf ein und dieselbe Sache, die ausgehalten wird und dazu noch Anreiz bietet, Gewinn aus der Beirung zu ziehen« (Blumenberg¹³).
4. Damit wird für eine andere ›Hermeneutik des Verdachts‹ plädiert: für den etwas anderen Verdacht, der (*prima vista*) Nonsense könnte Sinn machen – im Unterschied zur These der üblichen Hermeneutik des Verdachts, alles jenseits des eigenen Sinns sei Unsinn; und im Unterschied zur üblichen Hermeneutik, alles mache Sinn.
5. Anders gewendet geht es um eine Hermeneutik der Selbstzurücknahme

13 — Hans Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main 1998, S. 9 f.

gegenüber einer der Selbstbehauptung. Diese Zurücknahme eröffnet dem Unverständlichen (wie dem Fremden) die Möglichkeit, seinen Eigensinn zu zeigen.

6. Dieses Plädoyer für eine andere hermeneutische Einstellung ist provoziert einerseits durch die Krise des sinnsetzenden Subjekts, andererseits (und dem vorausgehend) durch die Irritation durch das Nichtverständliche und den Widerstreit in der eigenen Kultur (starke Dissense z. B.).
7. Die Tugend der Ambiguitätstoleranz ist angebracht bei ambigen Phänomenen, nicht bei eindeutigen (Terrorismus). Allerdings ist fraglich, ob vorfindliche Eindeutigkeit nicht nur ein Resultat der eigenen Sinnsetzung ist.
8. Mit diesem selbstkritischen Verdacht gerät das ganze Orientierungssystem, das mitgebrachte Traditionsgehäuse, ins Wanken. Denn jede Eindeutigkeit wird durch das Fremde und das Nichtverständliche herausgefordert.
9. Darauf gilt es einerseits selber zu antworten, andererseits und dem zuvor das Fremde ›selber zu Wort kommen zu lassen‹ (wobei das ›Lassen‹ fraglich wird¹⁴).
10. Die Kontingenz des Fremden ist nicht zu reduzieren, sondern dessen potentieller Eigensinn zu suchen – bevor selber das Wort ergriffen wird im Sagen und Antworten.
11. Dabei begegnet man dem Paradox, dem Fremden die eigene Stimme zu geben. – Mit der Folge, dass die eigene Stimme einem selber fremd wird, weil sie nicht mehr die eigene bleibt, sondern übereignet wird.
12. Zu sprechen im Namen des Fremden ist ambig – und fordert entsprechende Kunstgriffe der Öffnung bzw. des Offenhaltens. Denn so zu sprechen kann angemasst sein, oder aber eine Form der Selbstzurücknahme zur Fremddarstellung.

II

1. Klassisches Beispiel dafür sind die Propheten und Apostel, die das ›Wort Gottes‹ zu sagen beanspruchen.
2. Diese Rede provoziert radikales Nichtverstehen (wie bei Paulus am Areopag oder in der Auferstehungsverkündigung).
3. Hier kompliziert sich das Problem, weil das Nichtverständliche mittlerweile das nur zu Bekannte ist – das erst einmal in seiner Fremdheit gewärtigt werden muss, um seine Pointe zeigen zu können.
4. Selbstverständlich wäre, dieses Bekannte für nichtverständlich oder für selbstverständlich zu halten. Unselbstverständlich wäre, es für irritierend und möglicherweise für welterschließend zu halten.
5. Dazu müsste man versuchsweise diese Pointe als Perspektive nehmen, in der die Welt anders aussieht als gewöhnlich. Im Lichte einer anderen ›Leitdifferenz‹ wird der Horizont ein anderer, das Orientierungssystem ein anderes – und man selber ein anderer.

14 — Vgl. *Hermeneutische Blätter* 2 (Lassen 2003).

6. Der hermeneutische ›Effekt‹ wäre, dass man auf einer anderen Erde und in einem anderen Horizont lebte (oder ›dass wir in mehr als einer Welt leben‹).
7. Überleben kann man das nur, wenn man auf Ambiguitätstoleranz setzt: also darauf, dass die Anderen die eigene Fremdheit nicht integrieren und nicht ausstoßen, sondern ›ertragen‹, also die Spannung als eine Intensivierung und Pluralisierung der Beziehungen schätzen.
8. Üblich ist hingegen Selbstbehauptung und Fremdvernichtung oder -integration. Unüblich und welterschließend hingegen die eigene Antwort auf das Fremde, in der man sich angreifbar exponiert.
9. In der Antwort wird die Unselbstverständlichkeit der eigenen Selbstverständlichkeiten zutage treten – auf beiden Seiten.
10. Dann wiederholt sich das Problem des Nichtverstehens im Selbstverhältnis: im Abgrund des sich selbst nicht (mehr) Verstehens und im Nichtverstehen der Nichtverstehenden.
11. Diese Differenz im Selbst kann man übersehen und zu schließen suchen, oder aber in einer amorphen Pluralität aufgehen lassen (›Hopping‹, ›Switching‹).
12. Die unselbstverständliche Option wäre, nicht auf fugenlose Identität (oder Identifizierung) aus zu sein – aber gleichwohl Identität nicht für obsolet zu halten.

III

1. Thematisierung und Darstellung solch ambiger Phänomene sind: Metaphern, Paradoxe, Fragmente, offene Erzählungen und deren tropische Verwandte.
2. Mit diesen unbegrifflichen (die Logik des eindeutigen Begriffs und Urteils sprengenden) Sprachfiguren wird die phänomenale Ambiguität im Medium der Sprache gewahrt (das Problem also negativ gesagt verschoben, positiv gesagt das Phänomen ›gerettet‹, gezeigt oder zum Ausdruck gebracht).
3. Statt Begriff und finiter Beschreibung des Phänomens (die im Grunde auf die sprachliche Substitution desselben zielen), kann unbegriffliche Rede ihre Insuffizienz anzeigen, indem sie ihre phänomenale Rückbindung gegenwärtig hält (als Rückbezug auf ihren genetischen Zusammenhang in der Lebenswelt).
4. Kriterien derartiger Darstellung sind: Erhaltung der Ambiguität, Wiederholung des Nichtverständlichen, als Wiederholung allerdings auch die (Aufgabe der) abweichenden Gestaltung desselben, um die Irritation produktiv weiterzugeben.
5. Damit werden Stil und Rhetorik von einer Nebensache zu einer Hauptsache.
6. Die Gestaltung der Thematisierung und Darstellung zeigt das Wie des Umgangs mit dem Nichtverstandenen.
7. Diese Umgangsform gehört nicht nur zum ›guten Ton‹, sondern ist ›das

- Wie der Wahrheit‹ der Theorie (Kierkegaard) – oder auch das Wie ihrer Unwahrheit.
8. Möglicherweise geraten hier Phronesis wie Sapientia in Konflikt mit der Scientia.
 9. Oder in deren Licht ist die Scientia anders zu gestalten als üblich: Sie hat ihr initiales Nichtverstehen anzuzeigen, es zu wahren und weiterzugeben – ohne es mittels einer Theorie zu bewältigen.
 10. Das hieße, die Scientia auf Theoriediät zu setzen: Der Selbstzurücknahme entspräche eine Zurückhaltung der Machtmittel der Theorie.
 11. Aber was dann? Wahrnehmung, Umschreibung, unbegriffliche Darstellung, Rede und Antwort – jedenfalls lebensweltliche Umgangs- und Kommunikationsformen, die den Stil der Thematisierung prägen.
 12. Und das nicht als Ermässigung oder Entsorgung der Wissenschaft (auch nicht als deren Anwendungsorientierung), sondern als Steigerung ihrer Phänomensensibilität.

IV

1. Eine ›Theorie‹ des Nichtverstehens wäre demnach in erster Linie eine ›Theoria‹, ein immer wieder von neuem Hinschauen auf das Phänomen.
2. Dabei kann sich in Grenzlagen selbst das Hinschauen als blind erweisen: dann etwa, wenn man es nicht mit Sichtbarkeiten zu tun hat, wie ›im Falle‹ Gottes.
3. Wenn der stets geadelte Augensinn versagt oder wenn einem ›Hören und Sehen‹ vergehen – sind die Nahsinne am Zuge: Berührung, Geschmack und Geruch.
4. Was Sinn machen könnte, ohne im Verstehen aufzugehen, sollte nicht auf einen Sinn festgelegt werden. Denn der Sinn der Sinne ist mehrdimensional – gerade wenn man es mit Phänomenen der Kunst und der Religion zu tun bekommt.
5. Was sich dem finalen Zugriff der Intentionalität immer wieder entzieht, hat Aussicht auf dauernde Aufmerksamkeit – und zwar genau dann, wenn man bei aller Vergeblichkeit ›nicht davon lassen kann‹.
6. Wenn sich der Entzug des Verstehens im Entzug des Phänomens bemerkbar macht, kann das lustvoll oder leidvoll sein.
7. Die Theoria braucht daher gelegentlich auch eine gewisse Leidensfähigkeit angesichts der Entzugerscheinungen.
8. Darin erst zeigt sich, ob man es nicht lassen kann, nicht lassen von der nicht zu verstehenden Entzugerscheinung.
9. Die Entwöhnung vom steten ›Aussein auf‹ Verstehen provoziert andere Umgangsformen: Beispielsweise das Erzählen von einem Ereignis in Geschichten, in Metaphern oder in Mythen. Diese Darstellungen sind zwar metaphysikanfällig, wenn sie verselbständigt werden; sie sind aber möglicherweise auch lebensdienlich, wenn man sich an ihnen orientieren kann und den Horizont offen halten will, statt ihn zu schließen.

10. In religiösen Kontexten kann der nichtverstehende Umgang mit dem Nicht-verstandenen nicht ohne Affekte überleben. Von der Angst vor dem tremendum (Gethsemane) bis zur Liebe des fascinosum (Vaterunser) reicht das Spektrum der Atmosphären, die den Horizont tönen.
11. Kennzeichnend für ein folgenreiches Nichtverstehen in religiöser Hinsicht sind nicht primär die Umstürze des Verstehens, sondern die nachhaltige Wendung des Lebens: der Perspektivenwechsel, die Horizontveränderung, der Rückgang in die Geschichte des Anfangs, die Erzählungen davon, die Versenkung darin und das Leben im Zeichen derer.

Während der ›theoretische‹ Umgang mit der Urstiftung religiöser Lebensform sich verfestigt in ›positiver‹ oder ›negativer‹ Theologie, wird eine Theoria im Zeichen des Nichtverstehens auf einen Weg zwischen diesen Schließungen setzen: auf die Paradoxe und Unmöglichkeiten, mit denen weitergegeben wird, wovon und womit eine Religion lebt und denkt.

Gestaltung Nicht Verstehen

ANMERKUNGEN ZUR DESIGN-THEORIE

Die Problematik und gleichzeitig die Brisanz einer Tagung, die nach möglichen Produktivitäten eines Nichtverstehens sucht, zeigen sich am deutlichsten in der Frage nach den Konsequenzen – der Tagung wie auch des Nichtverstehens. Die verschiedenen Phänomene und Varianten sowie die unterschiedlichen Facetten und Kontexte eines Nichtverstehens Revue passieren zu lassen, kann relativ problemlos geleistet werden; die Schwierigkeiten beginnen dann, wenn man Funktionen des Nichtverstehens zur Beobachtung bringt, seine Spuren, die es, oft auf verschobenen Schauplätzen, hinterlässt, ent-deckt und mögliche Folgen und Wirkungen bedenkt – für Wissenschaft, Kunst, Politik und Alltagskultur. Im Folgenden soll dieses Fragen nach Konsequenzen und Nachhaltigkeit ausgerichtet werden auf zwei aufeinander zu beziehende Aspekte der ästhetischen Gestaltung. Der eine betrifft die Theoriebildung, der andere die Praxis der Gestaltung.

Zum Ersten. Das Problem des Nichtverstehens ist für jede Theoriearbeit von existentieller Bedeutung, da Theorie nach den gängigen Vorstellungen das Verstehen zum Ziel hat, und zwar eines, das möglichst weit reichend, unwiderlegbar und abschließend ist und seine situativen Bedingungen und seine Kontingenz transzendiert. Theorie soll eine Art Über-Ordnung errichten und als eine Hintergrundsarbeit geschehen, indem sie die einzelnen Phänomene ins Allgemeine überträgt und sie begründet. Geht man also von der Annahme aus, dass ein Nichtverstehen eine Theoriearbeit nicht sabotieren oder gar verhindern muss, sondern ihr produktive, sinnvolle Perspektiven eröffnen kann, muss das vorherrschende Verständnis von Theorie in Frage gestellt werden.

Zum Zweiten. Die Praxis der Gestaltung ist im vorliegenden Zusammenhang in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Einerseits geht es um eine ästhetische Praxis z. B. der Kunst, der Architektur, des Designs, des Handwerks, des alltäglichen Tuns etc., andererseits ist Gestaltungspraxis auch im Bereich der Theorie wirksam, indem Theorie als solche verstanden wird: in ihren Verfahren, Diskursformen, Kommunikationsweisen, Öffentlichkeiten