

Sonderdruck aus:

Hermeneutik der Religion

herausgegeben von

Ingolf U. Dalferth
und Philipp Stoellger



Mohr Siebeck 2007

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich.

Inhalt

Vorwort	V
INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER Einleitung: Religion zwischen Selbstverständlichkeit, Unselbstverständlichkeit und Unverständlichkeit	1
HENDRIK J. ADRIAANSE Das Religionsthema in Husserls Phänomenologie	21
DIETER MERSCH Die Frage der Alterität Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs	35
PHILIPP STOELLGER Vom Nichtverstehen aus Abgründe und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion	59
BEN VEDDER Eine Interpretation der Gegebenheit	91
PIERRE BÜHLER Kommunikationspragmatik als Zugang zur Hermeneutik der Religion – am Beispiel Kierkegaards	109
JÜRGEN HÄDRICH Wie Religion funktioniert Grundzüge einer Religionshermeneutik bei Ernst Cassirer	129
HUBERT KNOBLAUCH Transzendenzenerfahrung, Kommunikation und populäre Religion	151

Einleitung

Religion zwischen Selbstverständlichkeit, Unselbstverständlichkeit und Unverständlichkeit

von

INGOLF U. DALFERTH UND PHILIPP STOELLGER

I

Religionen gehören nicht zu den Phänomenen, die sich von selbst verstehen. Das gilt nicht nur für fremde Religionen, sondern auch für die eigene. Wer weiß denn wirklich, was es heißt, eine oder die eigene Religion zu verstehen, oder was man denn verstehen müßte, wenn man sie verstehen wollte? Oder wer versteht im Einzelnen, gar im Letzten, warum wir beten, wie wir beten? Mehr als anderswo stößt unser Verstehen im Bereich der Religion auf Grenzen, die kaum zu überwinden und nur schwer zu akzeptieren sind. Und das bereits in den einfachsten Vollzügen der Religion. Galt die Lebenswelt als Universum der Selbstverständlichkeit, ist die Religion als Lebensform in der Lebenswelt keineswegs schlicht selbstverständlich, sondern von »innen« wie »außen« gründlich unselbstverständlich, zumindest wenn man sie eigens zu verstehen sucht. Dann ergeht es der Frage nach der Religion wie derjenigen nach der Zeit. Die Frage läßt die beunruhigende Unselbstverständlichkeit manifest werden.

Es ist daher so bezeichnend wie passend, daß die *Hermeneutik*, die Kunst das *Unverständliche, Nichtverstandene oder Mißverstandene verständlich zu machen*, in den Fragen (nach) der Religion ihren Anfang genommen und im Götterboten Hermes ihren Namenspatron gefunden hat. Die griechischen Götter haben in Rätseln geredet, die der göttlichen Auslegung bedurften, weil Menschen sie nicht recht verstanden. Und auch der jüdische und christliche Gott hat sich – im brennenden Busch, in umwegigen Vätergeschichten, in Rauch und Feuer, in der Entzogenheit des Exils oder in seiner leibhaftigen Gegenwart – immer wieder un(selbst)verständlich oder gar als Geheimnis offenbart, das immer neuer Auslegung bedarf, weil Menschen es immer wieder mißverstehen.

Gäbe es Religionen nur, wo man sie versteht, müßte es sie vermutlich schon lange nicht mehr geben. Umgekehrt gibt es Religionen nur, sofern sie nicht auf umfassendes Verstehen angewiesen sind. An ihnen teilzunehmen, Zeugnisse zu empfangen und weiterzugeben, gemeinsam zusammenzuleben und zu feiern, ist zwar dem Verstehen zugänglich, aber nicht an es gebunden. Das bedeutet vielleicht für eine Universalität beanspruchende Hermeneutik eine gewisse Kränkung, aber auch eine Entlastung. Sie muß keine universale Zuständigkeit behaupten, um sinnvoll zu sein.

Eine der gespannten Verhältnisse der folgenden Studien ist daher, inwieweit Religion des Verstehens fähig und bedürftig ist einerseits, und andererseits inwieweit Hermeneutik der Religion möglich, sinnvoll oder gar notwendig sein mag. Wenn sich Sinn und Funktion von Hermeneutik nicht immer schon von selbst versteht, ist danach stets von Neuem zu fragen. Dazu geben die hier versammelten Texte Grund und Anleitung.

II

Religionen sind mehr als religiöse Rätsel und göttliche Geheimnisse. Als *gelebte* Religionen, mit Schleiermacher also als *positive* Religionen, bieten sie Menschen im gelingenden Fall Lebensorientierung angesichts des Unverfügbaren, und um zu verstehen, was sie sind, ist zu erhellen, wie sie das tun. Unverfügbar ist maßgeblich das Verhältnis zu Gott, aber nicht nur dies. Denn in entsprechender Weise ist und bleibt der Andere wie die Anderen, mit denen wir leben und feiern, unverfügbar. Und nicht zuletzt ist der Mensch sich selber keineswegs nur verfügbar, sondern ist und bleibt sich selbst auch stets ein ›homo absconditus‹. Der Mensch ist nicht nur sichtbar, er ist auch stets unsichtbar, sich selbst wie Anderen. Ohne diese prekäre Zwiespältigkeit wäre er nicht Mensch. Und diesen Zwiespalt lebensdienlich zu bearbeiten, vermag nicht zuletzt die Religion als Arbeit am Unverfügbaren.

Religion auf Unverfügbarkeit zu beziehen, impliziert, sie *nicht* als Verfügung oder Verfügungsmachung dessen zu verstehen, was sich als unverfügbar erweist. Wäre sie nur als Unverfügbarkeitsreduktion verstanden, wäre das ebenso unverständlich, wie sie als Kontingenzreduktion zu verkürzen. Sie ist vielmehr die symbolisch prägnante und erfahrene Kunst der Kultivierung dieser Unverfügbarkeit. ›Arbeit am Unverfügbaren‹ als ›Arbeit an der Unverfügbarkeit‹ wäre eine passende Umschreibung der Religion wie auch einer ihr entsprechenden Hermeneutik.

In dieser doppelten Arbeit hilft die Religion, sich im Leben zu orientieren – und die Hermeneutik, sich verstehend im religiösen Leben

zu orientieren. Denn Menschen existieren nicht nur in der Welt, sondern *leben* in ihr.¹ Das können sie nicht, ohne sich in ihr zu orientieren, sie also in einer für sie sinnvollen Weise zu *ordnen* und sich gemeinsam und individuell in ihr zu *orten*. So ist eine Welt für uns geordnet, wenn wir über Verfahren und Unterscheidungen bzw. Differenzkompetenzen verfügen, die uns ermöglichen, uns in immer neuen Situationen zurechtzufinden. Und wir können uns in ihr orten, wenn wir diese Verfahren im Leben und Handeln gebrauchen, sie also zur Orientierung in neuen Situationen anwenden können. Um menschlich leben und verantwortlich handeln zu können, bedarf unsere Lebenswelt einer verständlichen Ordnung, in der wir uns und Anderes auf verständliche Weise orten können.

Dazu genügt es nicht, sich am Faktischen auszurichten und auf vorgegebene Natur- und Kulturordnungen zu rekurrieren. Die Welt, in der wir leben, ist nicht nur das, was der Fall ist, sie ist als solche immer auch das, was der Fall sein könnte. Beides, das Wirkliche und das Mögliche, ist zu beachten, wenn wir verstehen wollen, wie wir in dieser Welt handeln können. Nur indem wir das Wirkliche vor dem Hintergrund des Möglichen verstehen und Wirkliches wie Mögliches vom Unmöglichen unterscheiden, werden wir handlungsfähig. Was im Wirklichen eine unmögliche Wirklichkeit oder was eine wirkliche Unmöglichkeit ist, ist stets zu fragen und hermeneutisch herauszuarbeiten, nicht nur im – theologisch wohl am besten bekannten – Fall der Sünde. Und was eine unmögliche Möglichkeit ist und was eine mögliche Unmöglichkeit ebenso.

Doch weder das, was der Fall ist, noch das, was der Fall sein könnte, noch das, was nie der Fall sein kann, ist für uns auch nur annähernd übersehbar. In immer wieder neuen Situationen müssen wir das hervorheben, was uns für unser Leben und Handeln wichtig erscheint, und Anderes in den Hintergrund treten lassen. Das ist risikoreich, auch wo es durch gemeinsame Gewohnheiten geleitet wird. Orientierungen sind riskant, und die Risiken reichen von relativ leicht zu bewältigenden Situationen, in denen man sich mit unzulänglichen Mitteln zurechtfinden muß, bis zu extremen Situationen, in denen man sich selbst zu verlieren droht und nicht nur etwas, sondern sich selbst riskieren muß, um einen Weg zu finden.

Dabei geht es keineswegs nur um selbst gewählte Risiken, sondern vor allem um das, was einem zustößt vor und ohne alle Wahl. Das mag sich auch noch im Horizont der Risiken bewegen, gegen die Versicherungen und manche Religionen Sicherungen zu haben vermeinen. Doch wenn einem etwas zustößt, gar wenn einer ganzen Gemeinschaft

¹ Vgl. zum Folgenden I.U. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 34–46.

oder Kultur etwas zustößt, kann das alle Sicherungsmaßnahmen hilflos machen. Dann hat man es mit elementaren Gefahren zu tun, die von der Natur wie von der Kultur ausgehen können. Dieser Einbruch des Unversicherbaren, das mehr als riskant ist, ist die dunkle Seite des Nichtverständlichen. Es ist auch eine Unverfügbarkeit, aber eine lebensfeindliche. Dagegen sind die Glücksfälle des Lebens die helle Seite des Unverfügbaren. Beides sind Formen dessen, was wir allenfalls ex post verstehen und in eine Ordnung einfügen können – wenn es sie denn nicht nachhaltig überschreitet, unsere Ordnungs- und Ortungsgewohnheiten in eine Krise stürzt und zur Neuorientierung des Lebens nötigt.

III

Stets werfen das Ordnen und das Orten dabei charakteristische Probleme auf. Eine Ordnung, mit deren Hilfe wir uns in der Welt orientieren können, muß nicht nur *in sich* sinnvoll, sie muß auch *für uns* verständlich sein, zumindest so, daß es Weisen gibt, aktiv und passiv an ihr zu partizipieren. Es genügt nicht, daß eine Ordnung Phänomene in ein Verhältnis setzt und relativ zu einander bestimmt (also einen *Sinn* hat), sie muß das in einer Weise tun, die für uns nach- und mitvollziehbar ist (also einen *Sinn für uns* haben). Darüber hinaus müssen wir auch in der Lage sein, *uns* in dieser Ordnung *selbst zu orten*, also zumindest im Prinzip angeben können, wo und wie wir selbst in den von ihr beschriebenen Verhältnissen loziert sind. Eine Karte von Basel, und sei sie noch so genau, nützt mir nichts, um mich in Zürich zurecht zu finden. Und eine Karte von Zürich, die mir den nächsten Weg vom Bahnhof zum Grossmünster exakt angibt, hilft mir nichts, wenn ich nicht weiß, wo ich mich relativ zum Bahnhof in Zürich befinde.

Keine Ordnung kann zudem alles ordnen. Jede Ordnung ist von einem Standpunkt aus entworfen, der sich nicht *in* dieser Ordnung befindet, sondern der Ort ist, von dem aus sie konzipiert ist. Orientierungstaugliche Ordnungen (der Welt, des Lebens, einer lokalen Umgebung, eines sozialen Feldes usw.) gibt es nur in Gestalt von *Ordnungsentwürfen*. Daher gibt es Ordnung nur im Plural; Ordnung ist also ein »plurale tantum«. Ordnungen lassen den Standpunkt, von dem aus sie entworfen sind, meist in der Art der Strukturierung ihres Phänomenfelds erkennen. Und der Standpunkt, der einen Ordnungsentwurf prägt, ist nur selten auch der Standpunkt des Gebrauchs dieser Ordnung zur Orientierung im Leben. (Deshalb muß man den Gebrauch von Karten lernen, geographischen nicht weniger als sozialen oder religiösen.)

Sofern es sich um *kulturelle* Ordnungen handelt, zu denen sich Religionen als besonderer Fall rechnen lassen, kann man die Formel von der Hermeneutik der Religion als Kulturhermeneutik verstehen. Sollte es sich hingegen um eine Transformations- oder gar Reduktionsformel handeln, würde diese Pointe in der Übertreibung wieder verspielt. Wie könnte die Ordnung einer Religion interessant sein, wenn sie nur eine reduzierbare Version der ansonsten gängigen Ordnungen darstellte?

Zu jeder Ordnung gibt es Alternativen, insofern sich von anderem Standpunkt aus die Verhältnisse zwischen Phänomenen nicht nur anders beschreiben lassen, sondern auch andere Verhältnisse beschrieben werden können. Jede Ordnung ist insofern nur eine unter anderen möglichen Schematisierungen eines Phänomenbereichs, und es gibt keine Ordnung aller möglichen Ordnungen, ebensowenig wie es einen Horizont von Horizonten »gibt«. Jede Ordnung hat ihren »blinden Fleck«, insofern der Ort, von dem aus sie konzipiert ist, nicht in dieser Ordnung selbst ist. Der Gesichtspunkt, von dem aus die Welt gesehen wird, gehört nicht zum Gesichtsfeld, das sich von ihm aus erschließt. Die Welt kommt für uns daher stets standpunktbezogen in den Blick. Phänomenologisch formuliert: *Welt als Horizont* ist die Funktion einer Perspektive. Gehört aber jeder mögliche Gesichtspunkt zur Welt, weil die Welt der Inbegriff aller möglichen Standpunkte ist, dann gibt es diese für uns nur in einer nicht reduzierbaren Pluralität von Weltperspektiven, die von verschiedenen Standpunkten aus entworfen sind. In keinem Gesichtsfeld kann alles wahrgenommen werden. Daher »gibt es« (für uns) einen Horizont von Horizonten ebensowenig wie eine allumfassende Zentralperspektive. In jedem Gesichtsfeld wird dann aber nicht nur dasselbe auf verschiedene Weise, sondern immer auch Verschiedenes wahrgenommen, das sich von dem entsprechenden Standpunkt, aber nicht auch von jedem anderen aus in den Blick fassen läßt.

Die *strukturelle Kontingenzt der Ordnungen*, mit deren Hilfe sich Menschen im Leben orientieren, und die *individuelle Kontingenzt ihrer Orientierung mithilfe dieser Ordnungen* (also ihres *Gebrauchs* dieser Ordnungen) ergeben einen nie auszuschöpfenden Spielraum, in dem Menschen ihr gemeinsames Leben in Beziehung zu einander und zu Dritten gestalten können. Gerade weil die Ordnungen, in denen sie sich orientieren, sie nicht definitiv festlegen, noch die Ortungen, die sie in ihrem Horizont vornehmen, sie unveränderlich fixieren, können sie in einer immer wieder Neues erschließenden und entdeckenden Weise ihr Leben gemeinsam vollziehen.

Die Ordnungen und der Gebrauch der Ordnungen, mit deren Hilfe sich Menschen gemeinsam im Leben zu orientieren suchen, liegen also nicht ein für allemal fest, sondern sind immer wieder neu zu bestimmen. Dabei treten nicht nur immer wieder *kognitive und normative Dif-*

ferenzen auf im Blick auf das, was im Zusammenleben mit Anderen die hier und jetzt relevante, richtige oder hilfreiche Ordnung ist oder sein soll. Es werden darüber hinaus Orientierungsschemata immer auch mit unterschiedlichen *emotionalen Qualitäten* verbunden, die sie unterschiedlich orientierungstauglich machen. Für die einen sind Verwandtschaftsbeziehungen wie Mutter, Vater, Tochter usf. positiv besetzt, für Andere sind sie aufgrund entsprechender Erfahrungen so belastet, daß sie untauglich sind zur gemeinsamen Orientierung. Selbst die Bezugnahmen auf Orte und Zeiten sind nicht bloß formal, sondern häufig infolge bestimmter Geschichten und Erfahrungen in einer bestimmten Weise getönt und gestimmt. Man erinnert Gerüche und Stimmungen, Gefühle und Erlebensqualitäten von Orten und Situationen, und nicht alle, die dieselben Situationen erlebt haben, erinnern sie qualitativ in derselben Weise. Selbst wo wir uns gemeinsam mit Hilfe derselben Ordnung orientieren, kann deren Orientierungsleistung aufgrund der spezifischen Stimmungen, Erinnerungen und Wertungen, die wir mit dieser Ordnung verbinden, sehr unterschiedlich sein.

Da Ordnung kein »singulare tantum« ist, sondern ein »plurale tantum«, gibt es im Umgang mit Ordnungen zudem auch aus methodischen Gründen Orientierungsprobleme. Die Pluralität von Ordnungen kann im Grenzwert denselben Effekt haben wie Chaos. Um zu identifizieren, in welcher Ordnung man sich befindet und welche Regeln in ihr gelten, bedarf es einer Ordnungskompetenz, nicht als transitive Kompetenz eines Souveräns, der die Ordnung setzt, sondern als topische Kompetenz, sich in einer Ordnung zurechtzufinden, zwischen Ordnungen unterscheiden zu können und sich im Leben in wechselnden Situationen in relevanten Ordnungen zu orientieren.

Da Ordnungen zudem nicht plötzlich und aus sich selbst »da sind«, sondern werden und vergehen, bedarf es zu dieser Ordnungs- als Orientierungskompetenz eines *erweiterten* Ordnungsverständnisses. Ordnungen treten einerseits nur im Plural auf, andererseits nie ohne ihr Anderes: das Außerordentliche. Wenn eine neue Ordnung entsteht, entsteht sie nicht ohne Anlaß. Eine kleine Abweichung kann Folgen haben, wenn ihr viele folgen. Dann wird die Abweichung allmählich zu einer neuen Regel, die eine neue Ordnung mit sich bringen kann. Eben so kann man das Entstehen von neuen Religionen wie von Konfessionen verstehen. Nicht daß damit alles über deren Verständnis gesagt wäre. Aber die Hermeneutik der Ordnung einer Religion wie ihrer internen Pluralisierung im Laufe der Religionsgeschichte hat mit der Herausforderung von immer wieder auftretendem Außerordentlichen zu tun und der Art und Weise, wie darauf geantwortet wird. Ob man es als Störung in die vorhandene Ordnung zu integrieren versucht

oder ob es (für Andere) zum Anfang einer neuen Ordnung wird, daran scheiden sich Horizonte bzw. Ordnungen.

Das Außerordentliche muß man dabei nicht auratisch überhöhen, auch wenn das ex post zur Legitimierung der neuen Ordnung in deren Perspektive meist versucht wird. Schon ein kleines Ereignis kann eine Ordnung so herausfordern, daß sie aus den Fugen gerät. Das ist bekanntlich auch bei Weltbildern oder wissenschaftlich akzeptierten Hypothesen der Fall. Wenn sich eine Beobachtung als inkompatibel, gar inkommensurabel erweist, kann sie zur entscheidenden Kontradiktion werden, an der die bisherigen Erklärungen oder eingespieltes Verstehen scheitern. Solch ein Scheitern wird von denen nicht akzeptiert werden, die in der herausgeforderten Ordnung leben und denken. Aber Anderen, meist den Späteren, wird diese Krisis der Ordnung zum Movens werden, nach der Entfaltung einer neuen Ordnung zu suchen, nicht um das irreguläre Ereignis zu integrieren, sondern um von ihm ausgehend eine neue Ordnung zu entfalten.

IV

All das gilt auch für Religionen. In ihren Symbolsystemen kommt zum Ausdruck, wie die Welt und das Leben der Menschen in ihr erlebt, verstanden und geordnet werden soll. Und in ihren Symbolpraktiken kommt zur Darstellung, wie Kontingenz faktisch erlebt, verstanden und geordnet wird. Sie stellen nicht nur kognitive und ethische Orientierungen in der Welt dar, sondern auch emotionale Einstellungen zur Welt. Logos, Ethos und Pathos sind die drei Aspekte, die für eine das Leben in seiner Mehrdimensionalität umfassenden Orientierung unerlässlich sind. Die Zeichen(handlungen) der Religion »symbolisieren« und »organisieren« eine in bestimmter Weise erlebte Welt, und sie schematisieren dieses Welterleben in einer bestimmten symbolischen Ordnung der Orientierung menschlichen Lebens in der Welt.² Durch ihre Praxis, ihren Kult und ihre Lehren leiten sie Menschen an, sich in bestimmter Weise in der so erlebten, verstandenen und symbolisch geordneten Welt zu verstehen und zu orten und sich diese Weltsicht und Lebenseinstellung emotional und kognitiv durch Mitvollzug anzueignen.

Auch hier bleibt allerdings der Spielraum zwischen struktureller Kontingenz der Ordnung und individuellem Ordnungsgebrauch dieser Ordnung weit offen. Resultiert doch die Teilnahme an religiöser Praxis nie nur in kollektiven Gemeinschaftserfahrungen, sondern immer auch in Einzelerfahrungen als Korrektiv des Kollektiven. Menschen erleben

² Das Imaginäre gegenüber der symbolischen Ordnung wäre eigens zu erörtern.

sich und ihre Welt im Horizont der Lebensorientierung einer Religion oft sehr unterschiedlich und entsprechend unterschiedlich werden sie durch die Teilnahme an religiöser Praxis geprägt. Aufgrund dessen könnte die nicht selten übertriebene Pathosformel der ›Individualität‹ ihre gemäßigte Pointe finden: Der unvertretbar Einzelne, nicht zuletzt ein Schibboleth des protestantischen Selbstverständnisses, bleibt immer auch *außer* der Ordnung und ist nicht nur ein Element derselben. Als ›pièce de résistance‹ verkörpert er das Außerordentliche und kann in dieser exzentrischen Position der Ordnung gegenüber zur unabweisbaren Herausforderung werden. Ob man das ›Individualität‹ nennen muß, mag einem allerdings angesichts des allgegenwärtigen ›Jargons der Individualität‹ fraglich werden. Ist doch diese frühromantische Figur des Selbstverstehens mittlerweile zu einer marktconformen Formel geworden, die vor allem auf die Simulation von Individualität zielt, um gut verkäuflich zu sein. Der irritierend widerständige ›Einzelne‹ Kierkegaards oder Rosenzweigs ›Person mit Charakter‹ könnte demgegenüber den Widerstand und die Widerständigkeit dessen merklich klarer artikulieren.

Der Einzelne bleibt den Ordnungen gegenüber, in denen er lebt, stets exzentrisch und in seinen Ansprüchen daher ein Symbol der Kontingenz. Religiöse Lebensorientierungen sind dementsprechend stets in mehrfacher Hinsicht kontingent. Zu jeder gibt es Alternativen. Keine ist so, daß sie nur so sein könnte, wie sie ist. Vor allem aber ist mit jeder religiösen Lebensorientierung auch die Möglichkeit ihrer Negation gegeben. Wo es Religion gibt, ist es auch möglich, sie zu negieren und nicht nur *anders religiös*, sondern auch *nicht religiös* zu leben; und wo es diese Möglichkeiten gibt, werden sie in der Regel auch realisiert. Zu jeder Religion gehören die Möglichkeiten einer anderen oder auch keiner Religion. Alternativen zu einer religiösen Lebensorientierung gibt es nicht nur in dem schwachen Sinn, daß anstatt ihr auch eine andere Religion praktiziert werden könnte, sondern auch in dem starken Sinn, daß an ihrer Stelle gar keine Religion gelebt werden könnte. Religionen kennen nicht nur religiöse Alternativen, sondern auch die Alternative gar keiner Religion. Wollte man das bestreiten, könnte man das nur im Rekurs auf eine vermeintlich höhere, höchste oder gar absolute Ordnung. Doch sowenig die unwidersprechlich ist, sowenig könnte sie leisten, was sie prätendiert: echte Alternativen auszuschließen oder gar zu annullieren, sei es rhetorisch, sei es militant.

V

Was aber zeichnet dann religiöse Lebensorientierungen gegenüber anderen aus? Auch auf diese Frage gibt es nicht nur eine Antwort. Die

gängigen Indizes von ›Unbedingtheit‹, ›Absolutheit‹, ›unmittelbarem Selbstbewußtsein‹ oder entsprechender ›Gewißheit‹ sind zwar möglich, setzen jeweils aber sehr bestimmte Theoreme voraus, die sich keineswegs von selbst verstehen. Würde man das Verstehen von Religion (oder gar ›Religion selber‹) von der Akzeptanz dieser Voraussetzungen abhängig machen, wäre nicht nur die Verständigung und Kommunikation sehr begrenzt, man würde auch die hermeneutische Funktion dieser Voraussetzungen verzerren. Es sind keine ›conditiones sine qua non‹ des Verstehens von Religion, sondern mehr oder minder hilfreiche Entwürfe des Verstehens von Religion ›als etwas‹. Dieses ›als etwas‹ ist jedoch offen zu halten, um nicht die Hermeneutik der Religion an eine zu bestimmte Voraussetzung oder Hintergrundtheorie zu binden.

Will man die bekannten Aporien der Definition des Religionsbegriffs vermeiden, darf man Religion weder nur auf eine *Relation zu Gott oder Göttlichem* einschränken, noch sie nur als eine *Relation des Menschen* konzipieren. Das erste macht den Religionsbegriff abhängig von einer seinerseits kontroversen Fassung des Gottesbegriffs, das zweite von einer nicht weniger kontroversen Fassung des Begriffs des Menschen. Um dem Problem zu entgehen, versucht Luhmann, »die anthropologische Religionstheorie der Tradition durch eine Gesellschaftstheorie [zu] ersetzen«, indem er Religion konsequent als gesellschaftliches Phänomen thematisiert und »den Begriff des Menschen durch den Begriff der Kommunikation« umbesetzt.³ Was unter ›Religion‹ zu verstehen sei, zeige sich an der Funktion religiöser Kommunikation in einer Gesellschaft.

Das scheint in einen Zirkel zu führen, wenn man nicht wie Luhmann ausdrücklich hinzusetzt: »Wir schreiben nicht vor, wir nehmen hin, was sich selbst als Religion beschreibt.«⁴ Folgt man dieser Maxime, zeigt sich dem Soziologen ein Doppeltes. Einerseits wird »[i]rgendwelchen Dingen oder Ereignissen [...] eine besondere Bedeutung verliehen, die sie aus der gewöhnlichen Welt (in der sie zugänglich bleiben) herausnimmt und mit einer besonderen ›Aura‹, mit besonderen Referenzkreisen ausstattet.«⁵ Andererseits wird das im Unterschied zur Kunst oder zum Spiel mittels eines bestimmten »religions-spezifischen Codes« getan, nämlich der »Unterscheidung von *Immanenz* und *Transzendenz*«. Wie Kunst und Spiel wird also auch Religion durch die »Differenz von vertraut/unvertraut« konstituiert. Aber anders als jene »entsteht Religion erst durch ein re-entry dieser Form in die

³ N. LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, hrsg. von A. KIESERLING, Frankfurt a.M. 2000, 13.

⁴ AaO., 58.

⁵ Ebd.

⁶ AaO., 77.

Form: durch einen Wiedereintritt der Differenz von vertraut/unvertraut ins Vertraute und Umgängliche. Denn nur so kann man das religiös Unvertraute (die Transzendenz) unterscheiden von dem, was bloß unbekannt oder ungewöhnlich ist.«⁷

Man kann diese Überlegungen als eine systemtheoretische Aufnahme und Reformulierung phänomenologischer Einsichten verstehen, die über die Alternative von transzendentalphänomenologischer Wesenskonstruktionen und religionssoziologischer Verabschiedung der Wesensfrage hinausführt. Luhmann verzichtet auf die Suche nach einem Wesensbegriff von Religion und bestimmt Religion als das, »was als Religion beobachtet werden kann«, überläßt also »die Bestimmung dessen, was religiös ist, dem rekursiven Netzwerk der Selbstbeobachtung des Religionssystems«.⁸ Religion ist das, was in einer Gesellschaft als Religion beobachtet werden kann; und was das ist, entscheidet sich in der Selbstbeobachtung des Religionssystems einer Gesellschaft. Auch von Luhmann wird Religion also von einem »religare«, einem Rückbinden her verstanden. Aber der *Bezugspunkt* dieses Rückbindens ist nicht der Mensch oder das Bewußtsein, sondern die *Gesellschaft* und ihre Kommunikation; und *was* zurückgebunden wird, ist kein substantielles Etwas oder Jemand, sondern der negativ bestimmte Bereich des *Unvertrauten, Unbeobachtbaren, Unbestimmbaren*.

Die Leitunterscheidung religiöser Kommunikation ist so die Differenz von vertraut/unvertraut in ihrer religiösen Variante, der Differenz von Immanenz und Transzendenz. Diese tritt zum einen durch ein »re-entry der Differenz von Immanenz und Transzendenz ins Immanente« in Erscheinung und konstituiert so in der Welt des Vertrauten, Beobachtbaren und Bestimmten den Bereich des *Sakralen*.⁹ Zum anderen hat sie gegenüber innerweltlichen Unterscheidungen von *vertraut/unvertraut* die besondere Pointe, daß sie den Bereich nicht nur des Unbestimmten, sondern *Unbestimmbaren* an das Bestimmte bindet. »Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare.«¹⁰ Sie hat gesellschaftlich die Funktion, die Bestimmbarkeit von Sinn gegen den Hintergrund des Unbestimmbaren zu gewährleisten. Religionen, jedenfalls die aus der europäischen Religionsgeschichte vertrauten Religionen, leisten das, indem sie in ihren Symbolisierungsakten *Transzendenz* als permanente Rückseite der *Immanenz* in Erinnerung halten, das *Vertraute* also vor dem Hintergrund des *Nichtvertrauten* platzieren. Phänomenologisch gesagt: In Religionen wird symbolisch thematisiert, »was sich im Sichzei-

⁷ AaO., 83.

⁸ AaO., 308f.

⁹ AaO., 127.

¹⁰ Ebd.

gen der Sache nicht zeigt«, jedes Sichzeigen von etwas aber unabweisbar als Hintergrund begleitet und bestimmt, auch wenn es »nur da ist, indem es sich entzieht«.¹¹

Da solches Sich-Entziehen Hintergrund *eines jeden* Sichzeigens ist, haben Religionen nicht von ungefähr häufig eine *universalistische Tendenz*: Sie thematisieren etwas, was *an und mit allem* (Wirklichen und Möglichen) »da ist«. Da das, was mit allem da ist, nicht als Besonderes neben Anderem in Erscheinung tritt, bedarf es *besonderer Anlässe*, um auf die Anwesenheit des Nichtwahrnehmbaren aufmerksam zu werden. Diese Anlässe können einmalig sein und nur erinnert werden (Offenbarung), sie können sich phänomenal wiederholen (Mythos und Ritual) oder sie können an bestimmte Zeiten und Orte gebunden sein (sakrale Phänomene). Alle Religionen aber kennen Phänomene und Situationen, in denen sich deutlicher als in anderen die Anwesenheit des Nichtwahrnehmbaren erschließt, und sie halten diese als ihre Grundeinsicht, Offenbarung oder Urstiftung in Ritual und Lehre in Erinnerung.

Da der Hintergrund, der alles Sichzeigende begleitet, nicht als solcher, sondern nur an und mit Anderem in Erscheinung tritt, läßt er sich auch nicht wie ein Sichzeigendes direkt thematisieren, sondern nur *indirekt*, indem er als *Differenz* an dem zur Sprache gebracht wird, was sich zeigt. In Religionen dominieren daher nicht nur *indirekte Thematisierungsweisen*, da sich das Nichtbestimmbare nur im Rekurs auf Bestimmtes und Bestimmbares thematisieren läßt, sie generieren auch *Differenzen, Unterscheidungen* und *Paradoxe*, die nicht Unterscheidungen *im* Bestimmbaren und zwischen Phänomenen sind, sondern die Grundunterscheidung *zwischen* bestimmbareren Phänomenen *und* dem Nichtbestimmbaren fortsetzen und variieren.

Da sich das Nichtbestimmbare nicht als etwas Bestimmtes zeigt, gibt es schließlich keine Religion, die nicht von Anfechtung, Skepsis und Zweifel derer begleitet wäre, die nicht (noch nicht, nicht mehr oder jetzt nicht) wahrzunehmen vermögen, was diese Religion als nichtwahrnehmbare Rückseite des Wahrnehmbaren thematisiert. Umgekehrt sind Religionen darauf angewiesen, diese Differenz immer wieder, ja unaufhörlich symbolisch zu aktualisieren, zu thematisieren, zu kommunizieren, weil das, was »nur da ist, indem es sich entzieht«, nur bemerkbar wird, indem es thematisiert wird. Das, wovon Religionen sprechen, ist »nicht da«, aber wird nicht von ihm gesprochen, ist in der Regel nicht einmal das bemerkbar.

¹¹ B. WALDENFELS, Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: W.-E. FAILING/H.-G. HEIMBROCK/TH. A. LOTZ (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001, 63–84, hier: 75.84.

Die paradoxe Struktur all dieser Züge spiegelt die Funktion von Religion im menschlichen Leben. Auf verschiedene Weise versuchen Religionen, die Bereiche des Unbestimmbaren, Unzugänglichen, Chaotischen, Sinnlosen, Unverfügbaren, Unfaßbaren und nicht Kontrollierbaren an die Bereiche vernünftig bestimmter Ordnungen und sinnvoll verstehbarer Strukturen zurück zu binden, sie also als das Andere und als die für sich und als solche nicht faßbare Rückseite des Sinnvollen, Verfügbaren und Kontrollierbaren zu thematisieren. Kultur- und religionsphilosophisch betrachtet sind Religionen soziale Dauerexperimente, gemeinsam *auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren* bzw. *auf verfügbare Weise mit dem Unverfügbaren* zu leben.

Die Lebensformen der Religion sind daher zwar verfügbar, wie auch die symbolische Ordnung der Religion. Deren semiotisch dynamischer ›Grund‹ allerdings bleibt unverfügbar: das Imaginäre gegenüber der symbolischen Ordnung. Das gewärtigte auch Luhmann selber noch in seiner Position der Beobachtung dritter Ordnung: »Für Beobachter gibt es keine Abschlußoperation, keine Ruhe, keinen Fixpunkt ihrer Kalkulationen. Sie stoßen auf der Suche nach Einheit zwangsläufig auf ein Paradox, und das heißt: auf die Aufforderung weiterzumachen [...] ihre Welt ist daher eine Endloswelt, ein ›Horizont‹, der immer weitere Möglichkeiten in Aussicht stellt«¹². In diesem Sinne bestätigt sich systemtheoretisch die Einsicht Schleiermachers in die ›unendliche Aufgabe des Verstehens‹. Deren Pointe wird allerdings deutlicher: daß die Unendlichkeit des Verstehens durch die Differenz von Symbolischem und Imaginären bestimmt wird. Was in keiner symbolischen Ordnung als Verfügbares aufgeht, das bleibt stets irreduzibel different. Es provoziert die Arbeit am Unverfügbaren, ohne darin verfügbar zu werden. Für die Hermeneutik der Religion ist dann eine gewisse ›Disposition‹ angebracht, die Luhmann so formulierte: »und dann sehen, welche Wunder an Imagination und Kreativität die religiöse Kommunikation vollbringt, um ihre Paradoxie aufzulösen«¹³. Nur daß hier auf eine ›Auflösung‹ zu hoffen, in christlicher Perspektive allzu menschlich oder apokalyptisch wäre.

VI

Dazu anzuleiten, auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben, muß nicht heißen, das Unverfügbare verfügbar machen zu wollen. Das wäre vielmehr gerade kennzeichnend für die moderne

¹² N. LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000, s. Anm. 3, 72.

¹³ AaO., 108.

Naturwissenschaft und Technik. Es besagt in der Regel gerade umgekehrt, Menschen in die Lage zu versetzen, angesichts des für sie nicht kontrollierbaren Unkontrollierbaren lebenspraktische, kognitive und emotionale Symbolpraktiken zu entwickeln, die ihnen zu leben, zu überleben und *gut* zu leben erlauben. Was es heißt, auf *menschliche* Weise miteinander zu leben, in christlicher Perspektive sogar ›füreinander‹, ist mehr und Anderes, als Kontrolltechniken ermöglichen könnten. Die Pointe von Religionen ist deshalb nicht primär, das Unkontrollierbare kontrollierbar zu machen. Das wäre bloße ›Kontingenzreduktion‹ und eine Unterbestimmung von Religion als eines vormodernen ›Versicherungsunternehmens‹. Die ›Modernität‹ von Religionen zeigt sich vielmehr darin, daß sie Symbolpraktiken darstellen, in denen auf symbolisch kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren gelebt werden kann. Insofern bearbeiten Religionen eine Aufgabe, die Menschen bearbeiten müssen, aber durch keine Bearbeitung lösen können: die beunruhigende Präsenz von Unkontrollierbarem und Unverfügbarem im menschlichen Leben. Daher sind alle Präentionen auf ›Auflösung‹ dieser Paradoxie so verständlich wie überschießend.

Was so unverfügbar und unkontrollierbar in das Leben hereinbricht und den Gang des Gewohnten unterbricht, kann als ein *unerwartetes Glück* oder als etwas *undurchschaubar Sinnloses* erfahren werden, als *überraschende und beglückende Entdeckung* oder als *lebenslähmendes Der-Welt-Abhanden-Kommen* – und in allen möglichen (und gelegentlich unmöglichen) Zwischentönen diesseits extremer Grenzlagen des Lebens. In all diesen Fällen erleben Menschen sich dem Unverfügbaren *passiv* ausgesetzt. Die grammatische Differenz von aktiv und passiv mag man zwar als Dual kritisieren. Seit dem späten Kant zielt die philosophische Arbeit an diesem Dual auf eine ›Entdualisierung‹, wie sie Schleiermacher mit seiner dynamischen Polarität von spontan und rezeptiv entwirft. Das ändert aber nichts an der grammatischen Unvermeidbarkeit dieser irreduziblen Differenz. Der genuine Sinn dieses Passivs im Horizont religiöser Rede zeigt sich erst jenseits eines dualistischen Verständnisses: wenn *dieses* Passiv als quer stehend zu allen Korrelationen von Aktiv und Passiv erkannt wird. Diese Pointe des Pathos im Unterschied zu Ethos und Logos ist für eine Hermeneutik der Religion basal. Sie provoziert die Frage nach dem Nichtverstehen als irritierendem Anfangsgrund der Hermeneutik.¹⁴

Menschen können das, was über sie hereinbricht oder was ihnen glücklich oder unglücklich zufällt und zustößt, weder bewirken noch verhindern, geschweige denn, es restlos in ein ›immer schon Verstehen‹

¹⁴ Vgl. J. ALBRECHT/J. HUBER/K. IMESCH/K. JOST/PH. STOELLGER (Hg.), Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, Zürich 2004.

integrieren; sie können sich ihm aber auch nicht entziehen oder auf Dauer leben, ohne solches zu erleben und Erfahrungen von Unverfügbarem zu machen. Insofern wird in Religionen symbolisch etwas bearbeitet, das sich aufgrund seiner Unkontrollierbarkeit nicht bearbeiten läßt, das Menschen angesichts der Unvermeidbarkeit von Unverfügbarem aber bearbeiten müssen, um leben zu können.

Das führt auf Irr- und Abwege, wo versucht wird, durch magische, kultische oder szientifische und technische Praktiken die Unverfügbarkeit des Unverfügbaren aufzuheben oder zu beseitigen, also Notwendigkeiten zu entdecken, wo es keine gibt, und Sinn zu suchen, wo nur Sinnlosigkeit herrscht. Doch Religionen sind nicht per se vernunftwidriger Aberglaube, sondern der durchaus vernünftige Versuch, gerade angesichts des ganz und gar Sinnlosen und der Unvermeidbarkeit von Unverfügbarem ein menschenwürdiges Leben zu führen.

Um diese Orientierungsfunktion zu erfüllen, haben Religionen charakteristische Symbolisierungsstrategien entwickelt, die das Nichtbestimmbare am menschlichen Leben zu thematisieren erlauben, ohne es als ein immer schon (vor)verstandenes ›etwas‹ zu bestimmen. Der übliche Rekursgrund der Hermeneutik, das hermeneutische ›als‹, ist angesichts des Außerordentlichen, mit dem die Religion umzugehen versucht, keineswegs ›immer schon zuhanden‹. Nicht von ungefähr spielen Bilder und Metaphern, Mythen und Märchen, urgeschichtliche Erzählungen und endgeschichtliche Erwartungen, die Rhetorik kalkulierter Absurditäten, kontrafaktischer Andeutungen und paradoxer Argumentation, das Ausmalen unmöglich erscheinender Möglichkeiten und das Verfremden von vermeintlich Vertrautem, indirekte Mitteilungsformen und negationstheologische Reflexionsformen u.v.a.m. eine zentrale Rolle im Leben, Kommunizieren und Reflektieren von Religionen. Diese außerordentlichen Symbolisierungen des Außerordentlichen sind selbst ein Problemfeld, das genauere Untersuchung verdient.¹⁵

In dieser Hinsicht gibt es gravierende Differenzen zwischen Religionen und zwischen Strömungen innerhalb einer Religion. Hermeneutisch relevant und folgenreich ist insbesondere, ob sie ihren Zeichen-, Symbol- und Sprachgebrauch im Umgang mit Unkontrollierbarem und Unverfügbarem *deskriptiv* oder *nicht deskriptiv* verstehen. Das erste charakterisiert *transzendenzrealistische Religionsformen*, in denen das Unverfügbare positiv bestimmt, beschrieben und vorgestellt wird

¹⁵ Vgl. I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Unmöglichkeiten. Zur Hermeneutik des Außerordentlichen, Tübingen 2007 (in Vorbereitung).

(*Transzendenzdeskription*), das zweite *kritische Religionsformen*, in denen es nicht als Bestimmungsbegriff, sondern als kritischer Grenz- und Beurteilungsbegriff des Verfügbaren verstanden und gebraucht wird (*Immanenzkritik*). Beides kann in denselben religiösen Traditionen auftreten, die dann in realistischer oder kritischer Semantik verstanden und gelebt werden.

Transzendenzrealistische Religionsformen versuchen, dem Unkontrollierbaren und Unverfügbaren einen Sinn zu geben, indem sie es positiv benennen, vergegenständlichen und als eine transzendente Welt sui generis beschreiben. Sie entwerfen eine *reflexive, transzendentalanalytisch stipulierte Gegenwelt* zur aktuellen Welt, d.h. zu den Wirklichkeiten, in denen wir leben. Sie bieten kultische Strategien an, sich zu dieser Gegenwelt ins Verhältnis zu setzen. Und sie entwickeln religiöse Denkformen, diese Gegenwelt mit den Zeichenmitteln dieser Welt zu thematisieren, vorzustellen und zu denken (analogia entis).

Immanenzkritische Religionsformen dagegen versuchen, dem Unverfügbaren und Unkontrollierbaren keinen eigenen Sinn zu geben, sondern es als das *Andere* des Sinnvollen, Kontrollierbaren und Verfügbaren zu verstehen, indem sie es in Denkformen der Negation an dieses binden bzw. darauf beziehen. Ihre Strategie ist nicht die symbolische Entfaltung einer religiösen Gegenwelt und die kultische Gestaltung des Zugangs zu ihr in den Ambivalenzen dieser Welt, sondern die Aufdeckung der unvermeidlichen Appräsenz des Sinnlosen im Sinnvollen, des Unverfügbaren im Verfügbaren und des Unkontrollierbaren im Kontrollierbaren. Sie sehen die Welt, in der wir leben, in ihren vielfältigen Wirklichkeits- und Möglichkeitsdimensionen als gefährdet und zugleich als kreativ verwurzelt in dem, was sich als Unverfügbares unserer Kontrollierbarkeit entzieht, aber in seiner Unbestimmbarkeit als permanenter Hintergrund des Bestimmbaren präsent ist. Ob dieser Hintergrund als drohende *Gefährdung des Gewordenen* oder als produktive *Kreativität des Neuen* zu verstehen ist, ist in jedem Fall neu zu entscheiden und kann in vielen Fällen aus unterschiedlichen Perspektiven verschieden beurteilt werden.

Transzendenzdeskriptive wie immanenzkritische Religionen reagieren mit ihrer *Rückbindung des Unverfügbaren und Unkontrollierbaren an das Verfügbare und Kontrollierbare* auf eine Möglichkeit, die als *religiöse Grundangst* beschrieben werden könnte: die nur als radikale Bedrohung des Lebens verstehbare Möglichkeit des *absolut* Chaotischen, Widervernünftigen, Unkontrollierbaren, Sinnlosen, Bösen. Wäre das Unkontrollierbare, Unverfügbare, Unbestimmbare und Sinnlose eine eigenständige Größe, bildete es einen lebensbedrohenden Gegensatz zu allem Bestimmten, Sinnvollen und Verfügbaren. Alles Sinnvolle wäre dann nicht nur vor dem Hintergrund des stets drohenden Sinnlosen

und des möglicherweise hereinbrechenden Unverfügbaren zu verstehen, sondern stünde jederzeit in Gefahr, von diesem ausgelöscht, zerstört, vernichtet, ersetzt und verdrängt zu werden.

Dem wirken Religionen dann *nachhaltig* entgegen, wenn sie das Sinnlose, Unverfügbare und Unkontrollierbare nicht bloß und in jedem Fall erklären und domestizieren, sondern in seiner Unerklärlichkeit auf vernünftig verstehbare Sinnstrukturen beziehen und als deren stets appräsenten Hintergrund an diese binden. Das gibt dem Sinnlosen keinen Sinn, sondern ermöglicht, sich im Sinnvollen zum Sinnlosen zu verhalten und auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben.

Entscheidend daran ist die Wirklichkeit dieser Möglichkeit. Es wird keine Faktizität behauptet, sondern eine Möglichkeit zugespielt und faktisch bezeugt. Das eröffnet einen Weg des Umgangs mit dem Unverständlichen, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Darüber hinaus ist entscheidend, daß der appräsenten Hintergrund – das Imaginäre der symbolischen Ordnung – indirekter Darstellung und Mitteilung zugänglich ist. Die Indirektheit ist in keiner direkten Deskription oder direkten Kritik zugänglich. Insofern bleibt die Arbeit am Unverfügbaren hermeneutisch auch Arbeit am nicht direkt Zugänglichen. Die Wege des Verstehens sind daher stets Umwege, nicht die kürzesten Wege also. Die gewisse Umständlichkeit vieler religiöser Erzählungen läßt sich daher verstehen. Schließlich ist entscheidend, daß die emotionale Grundkonstellation nicht die von Angst und Entängstigungsstrategien ist, sondern – in christlicher Perspektive – die von Freude und deren Mitteilung. Das tönt auch die entsprechenden hermeneutischen Antworten darauf. »Furcht und Zittern« mögen zwar Grundbefindlichkeiten des religiösen Lebens *gewesen* sein, die die Arbeit an der »Erklärung« des Unverfügbaren provozierten. Aber im christlichen Leben sind sie als *vergangene* Befindlichkeit überwunden von einer Weltzuwendung, die gerade im Unverfügbaren die Eröffnung von Welt entdeckt.

VII

Die praktischen (kultischen wie ethischen) und theoretischen (vorstellungs- und denkförmigen) Strategien, mit denen Religionen das leisten, sind verschieden. Das Ergebnis aber ist jeweils so, daß Religionen sich zwischen zwei Polen erstrecken, die sie nie völlig verleugnen können, ohne aufzuhören, als Religionen zu fungieren und wahrgenommen werden zu können: dem Pol des Chaotischen, Unfaßbaren, Unbestimmten, Unverfügbaren und Unkontrollierbaren und dem Pol

des Bestimmten, vernünftig Faßbaren, sinnvoll Geordneten und handelnd Verfügbaren.

Keiner dieser Pole läßt sich dem Anderen gegenüber absolut setzen und keiner läßt sich in nur einer Weise fassen und bestimmen. Stets ist der eine das Andere des Anderen, das Sinnlose also das Andere des Sinnvollen, das Widernünftige das Andere des Vernünftigen, das Unbestimmbare das Andere des Bestimmten und Bestimmbaren, das Unverfügbare das Andere des Verfügbaren usw. Sie lassen sich daher auch immer nur im funktionalen Bezug aufeinander bestimmen, und je nach dem, wie die Struktur des Sinnvollen, Vernünftigen, Verstehbaren und Verfügbaren gefaßt wird, wird auch das darauf bezogene Andere dieser Struktur als das Sinnlose, Widernünftige, Nichtverstehbare und Unverfügbare thematisiert und bestimmt.

Religionen haben so stets eine *nichtrationale* und eine *rationale* Seite, und sie thematisieren die *nichtrationale* in der Regel von der *rationalen* her und nicht umgekehrt. Sie haben so eine rational entschlüsselbare Struktur und Funktion, die auch typische Verkürzungen von Religion erkennbar machen. Wird die nichtrationale Seite abstrakt auf Kosten der rationalen in den Vordergrund gestellt, degeneriert eine Religion zum Hort des Un- und Widernünftigen in einer Gesellschaft. Wird allein die rationale Seite auf Kosten der nichtrationalen entwickelt, ist das Resultat eine rationalistische Verharmlosung von Religion durch ihre Beschränkung auf das, was sich vernünftig verstehen läßt, wie sie die »rationale Religion« der Aufklärungsepoche exemplifiziert.

Daher ist eine Religion nur lebendig, wenn sie an dieser Spannung symbolisch arbeitet. Alle Entspannungsformen tendieren zur Auflösung dieser Spannung oder zu ihrer Aufhebung. In christlicher Perspektive dagegen verschärft sich diese Spannung immer wieder, wenn gegenüber Rationalismen wie Irrationalismen auf die darin nie aufgehenden Anfangsgründe zurückgegangen wird: auf Passion und Tod Jesu und seine Auferweckung. Denn darin wird immer wieder ein Anspruch bezeugt, von dem die symbolische Arbeit der Religion ausgeht, ohne daß dieser Anspruch darin aufgehen könnte. Logos wie Ethos des Christentums gehen von diesem Pathos oder Ereignis aus, das sich in der Passion verdichtet. Würden Logos und Ethos davon entkoppelt, um sich als »autonome kulturelle Formen« nur noch auf sich selbst zu beziehen, wäre das Christentum in der Kultur aufgelöst.

So oder so hört eine »Religion« auf, ihre Funktion als Religion zu erfüllen, wenn die sie konstituierende Spannung nicht mehr gewahrt und bearbeitet wird. Denn von dieser her wird sie stets beide Aspekte aufweisen. Sie ist die kultisch und vorstellungsförmig praktizierte Verknüpfung des Nichtrationalen mit dem Rationalen, die Beziehung des

Unbestimmbar auf das Bestimmte, in der das Bestimmte gegen den Hintergrund des Unbestimmbar und das Unbestimmbar vom Bestimmten her in den Blick gerückt wird. Gegen Tendenzen, das Leben ganz auf das Rationale zu beschränken, ist Religion so die störende Erinnerung an die Appräsenz des Nichtrationalen im Rationalen. Und gegen umgekehrte Tendenzen, allein das Nichtrationale als Quellgrund des Kreativen im Leben zu feiern, ist sie die nicht weniger störende Erinnerung an das Rationale als die Bedingung der Möglichkeit, mit Nichtrationalem leben und Rationales wie Nichtrationales thematisieren zu können. Phänomenologisch-hermeneutisch gesagt: die Ordnungen von Logos und Ethos mit der ihnen eigenen (perspektivischen) Rationalität sind Antworten auf das für die Religion basale Pathos, das seinerseits die Gegebenheitsweise derjenigen Ereignisse ist, von denen sie ausgeht und von denen her sie bestimmt wird. Da diese Ereignisse symbolische Ordnungen evozieren, in denen gemeinschaftlich gelebt wird, sind sie vergemeinschaftend in kulturellen Formen.

In diesem Sinn ist gelebte Religion *gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit*. Sie ist nicht nur private Religiosität oder der ›Umgang des Einzelnen mit seiner Einsamkeit‹ (Whitehead), sondern *gemeinschaftliche Lebenspraxis*, in der Menschen sich an einer *Andersheit* ausrichten (bzw. von ihr bestimmt werden), von der sie sich positiv bestimmt wissen, ohne sie als solche ›immer schon‹ oder jemals wirklich begreifen oder kontrollieren zu können. In religiöser Lebensorientierung beziehen Menschen ihr Leben auf eine es überschreitende Wirklichkeit, der sie es verdanken und auf die sie es bezogen wissen, ohne sie als solche begreifen oder über sie verfügen zu können. Insofern ist Religion nicht nur »gelebtes Differenzbewußtsein«¹⁶, sondern ein Differenzbewußtsein, das »sich im Horizont eines Unbedingten deutet«¹⁷, also die erlebte und gelebte Differenz als *Abhängigkeit* von bzw. *Bedingtsein* durch unverfügbare Andersheit versteht, der es sich in seiner Wirklichkeit und seinen Möglichkeiten verdankt.

Die für manche so zentrale Interpretationschiffre der ›Deutung‹ zeigt sich hier als bemerkenswert verspätet und abgeleitet. Sie ist nicht das universale Medium für alles Gegebene, sondern selber nur als etwas zu verstehen, das davon evoziert ist. Wollte man hingegen die irreduzible Differenz ›schließen‹ und die unverfügbare Andersheit nur ›als Deutung‹ verstehen, würde damit der Religion ihr Lebensnerv gezogen: Sie würde um diejenige Differenz verkürzt, die für sie entscheidend ist.

¹⁶ J. DIERKEN, ›Religion‹ als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin, NZSTh 43 (2001), 253-264, 257ff.

¹⁷ AaO., 259.

Diese unverfügbare Andersheit wird höchst unterschiedlich wahrgenommen, verstanden und symbolisiert. Im Religionsverständnis selbst ist so die prinzipielle *Pluralisierung von Religion* angelegt. Religion gibt es kulturell nur als eine Vielfalt unterschiedlicher religiöser Orientierungssysteme, in denen sich ausprägt, wie die unverfügbare Andersheit, an der man sich gemeinsam orientiert, wahrgenommen, verstanden und symbolisiert wird: Jede gelebte Religion ist eine Religion unter anderen. ›Das Leben‹ ist also kein Homogenisierungsbegriff, in dem die Differenzen zwischen und in Religionen aufgelöst würden, sondern das Leben ist gerade umgekehrt dasjenige ›Pluralisierungsmedium‹, in dem all die Differenzen entstehen und sich verschärfen, die mit dem Begriff des Lebens (vermeintlicherweise) wieder vermittelt werden sollen. Daher ist der Lebensbegriff nicht geeignet, für eine Hermeneutik der Religion das Medium zu bilden (wie einst die Vernunft, die Reflexion, das Selbstbewußtsein oder die Kultur), in dem ohne Aufhebung im Begriff dennoch in einem Begriff die Einheit aller Differenzen formuliert werden soll. ›Das Leben‹ ist eine derart prekäre und unselbstverständliche Phänomenalität, daß sich in ihm auf andere Weise all die Probleme wiederholen, die sich für eine Hermeneutik der Religion ergeben.

Aber auch jede bestimmte religiöse Orientierung wird eben dadurch, daß sie jeweils konkretes Leben orientiert, in diesem auf je bestimmte Weise verstanden und praktiziert und ist insofern einem permanenten *Prozeß interner Pluralisierung* und Fortbestimmung ausgesetzt: Jede Religion existiert nur in der Vielfalt ihrer gelebten Deutungen. Nicht nur *Religion überhaupt*, sondern auch *jede bestimmte Religion* gibt es nur in pluralen Ausprägungen, Verständnissen und Selbstverständnissen als einen unablässigen Prozeß der Verständigung über sich selbst in der Verständigung mit Anderen.

VIII

Welche Strategien werden dabei verfolgt? Welcher Sinn von Verstehen und welcher Sinn für das Verstehen zeichnet sich dabei ab? Und inwieweit ist das basale Nichtverstehen einer Religion für die Hermeneutik relevant? Das versuchen die folgenden Studien zu erhellen, indem sie der Frage nachgehen, ob man unter den Stichwörtern ›Hermeneutik‹ und ›Religion‹ nicht zwei Themenkomplexe so aufeinander beziehen könnte, daß beide in ein anderes, ungewohntes, neues Licht treten und sich so – wenigstens in Ansätzen – gegenseitig erhellen. Denn kommt das Verstehen bei den Phänomenen der Religion an Grenzen, die es nicht mehr verstehen kann? Oder wird erst hier in aller Schärfe deut-

lich, was Verstehen eigentlich leisten müßte, um das zu sein, was es sagt: Verstehen?

Überblickt man die Publikationen der letzten Jahre zum Thema ›Hermeneutik und Religion‹, dann läßt sich die Vermutung jedenfalls nicht ganz vermeiden, daß die Konzentration auf den Problemzusammenhang *Religion(en)* in besonderer Weise geeignet sein könnte, nicht nur diesen Phänomenkomplex besser zu verstehen, sondern auch zu einer Horizonsweiterung der Hermeneutik beizutragen. Nicht zuletzt die ›Capri-Gespräche‹ von Vattimo, Derrida und Anderen sind ein Indiz für die Neuentdeckung der Religionsthematik – woraus sich neue Perspektiven einer ›Phänomenologie religiösen Lebens‹ ergeben könnten. Die Studien dieses Bandes gehen erste Schritte auf diesem Weg, der fortzusetzen ist.

KLAAS HUIZING Gestische Kommunikation Theologie als Gesten- und Medienwissenschaft – eine Annäherung an Aby Warburg und Co.	173
GÜNTER THOMAS Die Multimedialität religiöser Kommunikation Theoretische Unterscheidungen, historische Präferenzen und theologische Fragen	189
WILHELM GRÄB Massenmedien – Religion – Hermeneutik	215
THOMAS ERNE Phänomenologie des Rhetorischen und gelebte Religion Perspektiven für die Praktische Theologie	231
WERNER STEGMAIER Religion als Stärkung der Moral? Eine Fallstudie zur Irak-Krise 2003	253
Hinweise zu den Autoren	271
Namensregister	273
Begriffsregister	281