

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 Transzendenzerfahrung, Kommunikation und populäre Religion	151

Vom Nichtverstehen aus

Abgründe und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion

von
PHILIPP STOELLGER

*»Der Sinn und das Verstehen folgen dem Ereignis nach,
wie das Hören eines Schlages dem Auge folgt, das die Geste des Schlagens erblickt.
Das Verstehen kommt stets zu spät«.*

Michel de Certeau¹

*»Dictum est, ›Et Deus erat Verbum‹.
De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis?
Si enim comprehendis, non est Deus«.*
Augustin²

1. Über die Grenzen der ›Religion als Deutungskultur‹

›Religion als Deutungskultur‹ zu deuten, ist ein plausibles Programm. So plausibel, daß es von sehr verschiedenen Seiten vertreten wird. Religion so zu deuten, bedeutet eine hermeneutische Wende – um nicht ›Kehre‹ zu sagen – derjenigen Traditionen, die sich traditionell gegen die klassische Hermeneutik wendeten oder zumindest ohne sie auszukommen suchten, sei es die Tradition Barths oder Pannenberg, Hegels oder Fichtes und ihrer Folgen. Wodurch diese Wende jeweils motiviert sein mag, wäre eigens zu untersuchen. Möglicherweise ist die retrospektive Horizonterweiterung durch die Schleiermacherrenaissance dafür verantwortlich. Damit bot sich jedenfalls eine horizonteröffnende Alternative zur Hermeneutik im engeren Sinne der Tradition Heideggers und Gadamer.

Daß diese Horizonteröffnung noch weitergeführt werden kann und wurde, wird im folgenden vorausgesetzt, mit Blick auf die Vorschläge von ›Poetik und Hermeneutik‹, die des Interpretationismus von Lenk und Abel, die von Blumenberg und Ricœur sowie im Rekurs auf die

¹ M. DE CERTEAU, L'Étranger, ou l'union dans la différence, nouvelle édition établie par Luce Giard, Paris 1991, 4.

² AUGUSTINUS, MPL 38, 663.

Phänomenologie in der Tradition Husserls und Merleau-Pontys. Diese Alternativen oder Supplemente zur Heideggerschen wie zur Gadamer'schen Hermeneutik dürften hilfreich sein, einerseits weil sie auf die Herausforderungen der diversen Kritiken ›der‹ Hermeneutik zu antworten erlauben, andererseits weil sie weiter entwickelt sind als die bisher vor allem als Programm existierende ›Deutungstheorie‹. Gibt es doch m.W. keine als solche ausgeführte ›Deutungstheorie‹, die ähnlich elaboriert wäre wie die zuhandenen Theorien des Verstehens, Interpretierens oder des Zeichenhandelns.³ ›Deutung‹ ist bisher ein ›operativer‹ Begriff. Erklärt man die Deutung zum Leitbegriff von Religionstheorie und Hermeneutik, liegt darin ein Anspruch und ein Versprechen, das noch seiner Einlösung harret. Denn was ›Deutung‹ sein soll, ist so vage wie vieldeutbar. Wenn alles Deutung wäre und alles stets schon gedeutet, würde Deutung so seltsam allgegenwärtig und allumfassend werden, daß die Deutungstheorie wie eine Gegenbesetzung zum ›Dasein als Verstehen‹ wirkt, wobei ein ›Universalitätsanspruch‹ wiederkehrte, der an der Hermeneutik stets kritisiert wurde.

›Religion als Deutungskultur‹ zu deuten, ist nicht nur plausibel, es ist daher auch problematisch. *Einerseits* ist keineswegs klar und deutlich, daß mit ›Deutung‹ gegenüber den Modellen von ›Verstehen‹ oder ›Interpretation‹ etwas gewonnen wäre. *Andererseits* ist die ›Deutung (von Religion) als Deutung‹ ein so allumfassender wie generalisierender Anspruch, daß fraglich scheinen mag, ob etwas damit gewonnen werden kann. Denn ›Deutung‹ ist alles Mögliche und wohl auch alles Wirkliche und darüber hinaus auch manches Unmögliche. Wenn alles Deutung ist, fragt sich, ist alles nur Deutung? Zwar könnte gelten, daß alles was ist, nur als Deutung gegeben ist. Deutung würde damit zum hermeneutisch klingenden Ausdruck für ›Gegebenheit‹, ›Erscheinung‹ oder ›Phänomenalität‹. Aber auch wenn alles nur ›gegeben‹ ist, sofern es ›gegeben‹ ist – so die truistische Konsequenz der Umformulierung von ›Deutung‹ zu ›Gegebenheit‹ –, ist ›das Gegebene‹ (bzw. das Gegebensein) vermutlich nicht alles, was ist. Anders gesagt: alles mag gedeutet sein und vielleicht nur als Gedeutetes auch gegeben sein; aber Deutung ist längst nicht alles, was ist.

Solch eine Differenz zu machen, fordert das ›Realitätsprinzip‹ oder der ›Wirklichkeitssinn‹, will man nicht der Deutungslust zu schnell erliegen. Und nicht nur der von Musil bekanntlich kritisierte ›Wirklichkeitssinn‹ fordert das, sondern auch und gerade der von ihm (als dessen Fortbestimmung eingeführt) *Möglichkeitssinn* provoziert die Vorstel-

³ Eine Ausnahme könnte man Freuds ›Traumdeutung‹ nennen, auf die allerdings (m.W.) in den vorliegenden Ansätzen zu Theorien der Deutung nicht zurückgegriffen wird.

lung dessen, was sein könnte, ohne nur Deutung oder bloß *als* Deutung zu sein. Diese deutungskritische Differenz sollte nicht alte Antagonismen wecken, etwa den von ›Außen- und Innenwelt‹. Als könnte man ein nacktes Außen postulieren gegen die Verkürzungen eines ›Immanentismus‹; oder als ›gäbe es‹ ein Gegebensein ›vor aller Interpretation‹. Es geht nicht um die ›Rettung‹ deutungsfreier Phänomenalität, sondern um den Sinn für eine kritische Differenz.

Denn Religion *ist* ›mehr‹ als Deutung und *will* mehr als nur deuten. Es ist trivial und im Lebenszusammenhang des Christentums selbstverständlich, daß Gott nicht nur Deutung ist, auch wenn er stets nur gedeutet gegeben sein mag. Gleiches gilt für die ›Subjekte‹ der Religion, die als leibhaftiges Selbst stets gedeutet sein mögen, aber nicht in ihren Selbst- und Fremddeutungen aufgehen. Das zu sagen, braucht kein ›Ding an sich‹ oder einen kruden ›metaphysischen Realismus‹ voraussetzen, sondern lediglich ein Differenzbewußtsein. Es macht einen Unterschied, ob man ein leibhaftiges Gegenüber stets deutet, oder ob man es nur als Deutung auffaßt. Letzteres dürfte recht schnell Probleme und Widerstände aufwerfen, und gleiches gilt im Umgang mit Gott, zumal mit Gott in Christo.

Was nicht in Deutungen aufgehen kann, ist einerseits das semiotisch so genannte ›dynamische Objekt‹, das die Interpretation so anregt, wie es nicht in seiner deutenden Wahrnehmung aufgeht. Ähnlich steht es um die phänomenologischen Figuren von ›Materialität, Präsenz und Ereignis‹⁴, sei es in Kunst, Religion oder Lebenswelt. Auch wenn die Deutung zu ihren Vollzügen zählt, ist keine der drei ›als‹ Deutung befriedigend zu bestimmen. Denn alle Deutung wie das Verstehen nehmen ihren Anfang in einem vorgängigen Ereigniszusammenhang, von dem her erst provoziert wird, was ex post Deutung oder Verstehen genannt werden mag. Nochmals ähnliches gilt auch für die *Deutenden*, deren Leibhaftigkeit zwar in und als Deutung mit im Spiel der Deutungen sein mag, aber selber nicht nur Deutung ist. Von der einen Grenze des Zeichenhandelns wie von der anderen meldet sich ihr Anderes, nicht nur im Singular. Mag dieses Andere oder das Mehr auch ›nur als Deutung‹ artikuliert werden können, wird damit etwas artikuliert, was nicht in der Artikulation selber besteht.

Wenn Ulrich Barth so emphatisch wie plausibel von der These ausgeht: »Das Leben schreit geradezu nach Deutung«⁵, zeigt sich in dieser Metapher ein Mehr und ein Diesseits der Deutung. Das so angedeutete

⁴ D. MERSCH, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

⁵ U. BARTH, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 29–87, hier: 76.

›Diesseits‹ *schreit* in dieser Metapher und macht sich vehement bemerkbar als ›nicht nur Deutung‹. Nicht daß dieses Diesseits ›deutungsfrei‹ wäre, gleichsam semiotisch ›nackt und bloß‹.⁶ Dem Leben gegenüber ist jede Deutung indes stets verspätet. Und ist zu deuten die einzige, gar die beste aller möglichen Antworten auf den ›Schrei des Lebens‹?

Darin meldet sich mehr zu Wort als in einer Deutung aufgehen kann. Einerseits ein ›terminus a quo‹, der all unsere interpretierenden Antworten erst provoziert, ohne von ihnen bewältigt zu werden. Besser sollte man sagen, ein ›je ne sais quois‹ a quo. Denn ›terminus‹ wird das erst viel später. Andererseits ist schon die Metapher vom ›Schrei des Lebens‹ so sprechend, daß hier eine Materialität ins Spiel der Zeichen kommt, die dessen Ernst ausmacht. Wenn der lebendige ›Leib‹ oder so biblisch wie drastisch das ›Fleisch‹ *schreit*, ›deutet‹ es nicht, sondern *schreit*, aus Leid oder Freud. Solch elementare Artikulationen, in denen das Leben laut gibt, sind schwerlich ›Deutung‹ zu nennen. Jedenfalls dann nicht, wenn zur Deutung eine Distanz der Deliberation gehört. Die abgründige Klage des Leids kann nicht so oder auch anders. Sie hat noch nicht die Distanz zum Vollzug, die in der späteren Deutung zuhanden sein mag. Um diesen Grenzen und Differenzen gerecht zu werden, müßte man im Deutungsbegriff (wenn der denn ein Begriff werden sollte) diverse Unterscheidungen einziehen und verschiedene Stufen, Kontexte, Funktionen und Verwendungsweisen differenzieren. Kurz gesagt: Man müßte am Deutungsbegriff nachvollziehen, was beispielsweise für das Verstehen, das Interpretieren oder das Zeichenhandeln längst vorliegt. Dann mag man sich fragen, wozu solch eine ›Parallelaktion‹ unter neuem Namen? Wenn allerdings die Attraktivität des Deutungsbegriffs dazu führen sollte, die hermeneutischen Problemstellungen zu wiederholen und auf andere Weise neu zu bearbeiten, ist das indes nur zu begrüßen.

2. Vom Nichtverstehen aus I.

Religion als Thema der Hermeneutik ist eine in jeder Hinsicht *unbestimmte* Problemstellung. Unbestimmt ist darin, was ›Hermeneutik‹ und was ›Religion‹ heißen soll. Vor allem aber das ›Zwischenglied‹ *etwas ›als‹ etwas* zu thematisieren. Achtet man im Verhältnis von Hermeneutik

⁶ Auch das kann passieren, etwa wenn einem die Worte fehlen. Vgl. PH. STOELLGER, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: J. FREY/J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 577–607.

und Religion auf das ›Zwischen‹ ihnen, geraten beide Relate in Unruhe. Sie kommen in Bewegung durch ihre bewegende wie bewegliche Relation, von der her sie jederzeit in konkreter Situation eine neue Bedeutung fordern und je nach Antwort auch bekommen können. Um nicht in den unendlichen Weiten der Möglichkeiten unterzugehen, braucht es vorab daher wenigstens ein Mindestmaß an *Bestimmung* der Unbestimmtheiten, also ›bestimmter Unbestimmtheiten‹. Diese ›Präzisierungen‹ sollten zunächst allerdings so zurückhaltend wie möglich sein, um nicht versehentlich zuviel wegzuschneiden.

Vor dem Problem der zu weit gehenden Beschneidung stehen ebenso diejenigen, die scheinbar alles offen halten, beispielsweise indem sie auf einem Allgemeinbegriff von Religion beharren. Zwar scheint damit alles offen gehalten zu werden, aber nur zu leicht werden dann die phänomenalen Gestalten von Religion übersprungen im Zeichen eines Konstrukts ›der Religion‹. Im Grunde wird so hinter die Basisphänomene zurückgegangen und nur noch dieses Konstrukt interpretiert oder illustriert. Nicht weniger problematisch wäre es, unbefragt ein traditionelles Vorverständnis von ›Hermeneutik‹ anzusetzen, oder eine ›Deutungstheorie‹, die offen scheint, aber gleichwohl sehr dezidierte Prämissen und Grenzen hat. Problematisch wäre auch, das ›als‹ in der Thematisierung für unproblematisch zu halten, als wäre fraglos, daß wir immer alles bereits ›als etwas‹ verstehen. Das wird im folgenden noch eingehend problematisiert werden.

Demgegenüber wird hier vorausgesetzt, *erstens* daß Religion nur in *positiven* Religionen gegeben ist, daß also in phänomenologischer Hinsicht von den konkreten *Gestalten* auszugehen ist, nicht von einem vorgefaßten Allgemeinbegriff; *zweitens* daß der Sinn von Hermeneutik im Blick auf das Thema jeweils erst zu *finden* ist, etwa als ›Hermeneutik der Differenz‹; und *drittens* daß das hermeneutische ›als‹ weder universal noch fraglos ist, sondern ebenso labil, wie die nur vermeintlich stabile Lebenswelt. Es hat eine stets mitgesetzte Vorgeschichte, in der es so geworden ist, wie es vergehen kann in einer neuen Fraglichkeit. Diese Bestimmungen der Unbestimmtheit sind allerdings möglicherweise bereits zu eng. Religion auf die eigene positive Religion zu beschränken, in der man lebt, kann konfessionalistisch werden. Als Übergänge oder Zwischenglieder zu anderen kulturellen Formen ist daher nach einer Grundfigur des Verstehens zu suchen, die nicht allein für das Verstehen von ›Religion‹ zu reservieren ist.

Solch eine Figur des Übergangs findet sich in den Anfangsgründen des Verstehens: im ›unvordenklichen‹ Anfang des Verstehens im ›mehrdutbaren‹ *Nichtverstehen*. Das wird im folgenden abgründig grundlegend werden, diese paradoxe (und darin imaginäre) Figur eines ›hermeneutischen Ausnahmezustandes‹ – ohne daß ein Souverän zuhanden

wäre, der darüber zu gebieten hätte, weder eine Theorie noch eine Tradition. Wenn das Verstehen *Antwort* auf das Widerfahren vorgängiger Ereignisse ist⁷, nimmt es seinen Anfang nicht in sich selbst. Es ist keine Bewegung ›aus dem Verstehen‹ im Durchgang durch eine ›Unterbrechung‹ hin zu sich selber, zum Verstehen. Dieser Zirkel hermeneutischer Selbstbeziehung oder Selbstbezüglichkeit soll zu öffnen versucht werden, um eine Alternative zu dieser Figur der ›Schließung‹ zu entwerfen. Der Anfang des Verstehens ist nicht Verstehen, sondern Ereignis und Widerfahrung – prägnante und semantisch dichte Figuren des Nichtverstehens also. Diese vermutlich überraschende ›Gründung‹ des Hermeneutikverständnisses auf einen Abgrund soll im folgenden wenigstens in ersten Ansätzen einsichtig werden.

3. Hermeneutik der Religion – im doppelten Genitiv

Es ist unselbstverständlich, einen stets schon gegebenen, gar einen invarianten Sinn von Hermeneutik anzusetzen, der in den differenten Perspektiven und Horizonten immer derselbe wäre. Vielmehr ändert sich die Hermeneutik je nach Thema und Perspektive. Diese methodische Voraussetzung als Einklammerung des Vorverständnisses von Hermeneutik provoziert, daß nach dem, was ›Verstehen‹ heißen mag und wie eine Kunstlehre desselben aussehen könnte, stets erst zu *fragen* ist. Was Hermeneutik ist, versteht sich nicht von selbst. Damit wird nicht einer wahllosen Pluralisierung das Wort geredet, sondern eine hermeneutische Grundfigur auf die Hermeneutik selber angewendet: Das zu Verstehende bestimmt den Sinn und die Wege des Verstehens.

Nun ist ›Hermeneutik der Religion‹ im *doppelten Genitiv* lesbar – d.h. nicht notwendig im Sinne einer *allgemeinen* Hermeneutik, in der die Religion ein Teil des Ganzen darstellt – etwa des Ganzen der Kultur. Eine so konzipierte ›allgemeine Kulturhermeneutik‹ würde gerade den hermeneutischen Kanon verfehlen, das Verstehen vom Phänomen aus zu konzipieren, und gleichfalls den Anspruch der Religion, nicht einfach Teil eines Ganzen zu sein. Das aus der antiken Rhetorik vertraute Schema von Teil und Ganzem (Religion als Teil des Ganzen der Kultur) wurde vorausgesetzt im ›hermeneutischen Zirkel‹ – der mit diesem Schema fraglich wird. Und das aus dem doppelten Grund, daß der Topos ›des Ganzen‹ in einem offenen Horizont ebenso fraglich wird wie die Integrierbarkeit von ›Teilen‹.

⁷ J. SIMON, Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989, 99: »Handlungen sind die Erzeugung von Antwort-Zeichen gegenüber den Fragen, die sich uns stellen«.

Wenn ›die Kultur‹ nicht fraglos ein alles versammelnder Horizont von Horizonten ist, das Ganze, in dem sich viele Teile harmonisch einander zuordnen lassen, wie Cassirer meinte, dann kann die Religion nicht fugelos als deren Teil darunter subsumiert werden. Das Problem ist nicht neu (oder spätmodern), sondern sofern Religion kulturgenetische Funktion hat, ist sie *auch kulturkritisch*, weicht also ab vom gegebenen (vermeintlichen) Ganzen der Kultur. Eben diese Differenz der Religion zur Kultur würde unterschlagen, wenn man sie nur als eine Funktion derselben verstünde.

Um dieser Differenz von Religion und Kultur Rechnung zu tragen, ist die mögliche Umkehr der Lesart zu erwägen, den zweiten Genitiv der ›Hermeneutik der Religion‹: An die hermeneutische Potenz der Religion, d.h. inwiefern die Religion eigene Arten und Weisen des Verstehens freisetzt. Von solcher ›Potenz‹ ist jedenfalls diejenige symbolische Prägnanz, die in Passion und Kreuz erinnert wird. Im Zeichen derer kann die Hermeneutik der Religion nicht vom ›sich stets schon Verstehen auf‹ ausgehen, sondern wohl nur vom Nichtverstehen, auf das Antworten zu suchen sind, wie sie in Gebet und Gesang, in Zeugnis und Erinnerung artikuliert werden.

4. Ansprüche an die Hermeneutik

Die Situation der Hermeneutik gehört zu ihren Bedingungen. Und die hat sich seit Heidegger, Bultmann und Gadamer gründlich geändert, verschoben und erweitert, etwa durch ›Poetik und Hermeneutik‹, im Horizont der new rhetoric und poetic (Jauss, Blumenberg, Weinrich, Haverkamp etc.), den Interpretationismus (mit Nietzsche) und Konstruktionismus (Goodman, Lenk und Abel), die Pragmasemiotik (Peirce und die Folgen), die Kulturtheorie und -phänomenologie (Cassirer und die Folgen); aber auch durch die Kritik der Hermeneutik im Zeichen der Differenz in der Semiologie oder anders durch die Bildwissenschaft (Boehms ›iconic difference‹); durch die pragmatische Wende des Poststrukturalismus (der späte Derrida) und im Zusammenhang damit durch die neuere Phänomenologie sei es im Anschluß an Lévinas oder an Merleau-Ponty wie bei Bernhard Waldenfels.

In gewisser Hinsicht sind diese exemplarischen Theorien eigene Antworten auf ›die Fragen oder Herausforderungen, auf die die Hermeneutik eine Antwort geben wollte‹. Damit könnte allerdings schon zuviel behauptet sein. Denn sie so zu ›integrieren‹ in die vermeintlich allen gemeinsame ›hermeneutische Frage‹, ist unselbstverständlich. Als problemgeschichtlich verwandte Theorien können diese Entwürfe und Horizonterweiterungen entweder als Umbesetzungen und Transfor-

mationen der Hermeneutik konzipiert werden, oder aber als Gegenbesetzungen.

So ist beispielsweise ›Poetik und Hermeneutik‹ im Zeichen der Rezeptionsästhetik durchaus noch als Aufnahme der hermeneutischen Tradition zu verstehen, mit gezielter Forcierung der Gadamerischen Urbanisierung, indem die Hermeneutik in Ästhetik überführt und von den Heideggerschen Traditionen entlastet wird. Das Projekt hatte bekanntlich auch Erfolg: In der Theologie des letzten Drittels des 20. Jh. wurde nicht primär die hermeneutische Theologie weiterentwickelt, sondern Dogmatik und Praktische Theologie im Zeichen der Ästhetik oder Poetik konzipiert.

Anders hingegen, wenn der alte Streit von Hermeneutik und Historik in der Pannenberg- wie in der Rendtorff-Schule zugunsten der Historik entschieden wurde, entweder um Dogmatik in Dogmengeschichte zu transformieren, mit einer entsprechenden Geschichtsphilosophie im Hintergrund, oder um die Hermeneutik durch einen Neo-Historismus abzulösen, oder aber sie in eine Religionssoziologie zu überführen. Letztere Option hatte die sekundäre Nebenwirkung, daß über den Umweg der angelsächsischen Kulturtheorien deren Kulturhermeneutik rezipiert wurde und damit die hermeneutische Frage entsprechend erweitert zurückkehrte.

In dieser Weise könnte man die genannten Theorien daraufhin mustern, wie sie sich zur Hermeneutik ins Verhältnis setzen. Hermeneutik im engeren Sinne wird in der Schultradition Heideggers und Gadammers betrieben – und dementsprechend von anderen Traditionen um- oder gegenbesetzt. In den Textwissenschaften ist sie zwar als Methode gängig geworden, allerdings unter Entsorgung der ontologischen Erblasten.

Diese Erblasten und die dagegen ins Spiel gebrachten Differenzphänomene (Nichtidentität der Zeichen, Anspruch des Anderen, Fremdheit etc.) wären geeignet, die hermeneutische Frage *ganz* zu entsorgen. Und eben so wird in Philosophie und Theologie der Gegenwart auch nicht selten verfahren. Statt auf Verstehen wird auf das *Funktionieren* gesetzt, etwa der Kommunikation, der Semiose, des Interpretationsprozesses oder der Kultur. Es gibt nicht nur einen »Fundamentalismus des Semiotischen«⁸, wie Dieter Mersch formulierte, sondern eine ganze Reihe von Fundamentalismen, die ihre entsprechenden Feindbilder, die Relativismen, an die Wand malen. Die traditionelle Hermeneutik konnte als eine dieser Fundamentalismen wirken. Ihre Umbesetzungen, Entsorgungen und Kritiken sind daher durchaus verständlich. Aber mit der Kritik bestimmter Antworten auf die Fragen, auf die die

⁸ D. MERSCH, Was sich zeigt, s. Anm. 4, 21.

Hermeneutik eine Antwort sein wollte, sind die Fragen mitnichten erledigt. Denn ›wir können es nicht lassen‹, nach dem Verstehen zu fragen. Wie das Verstehen aber zu verstehen sein mag, bleibt eine der unabweislichen Fragen, von denen behelligt zu werden auch keine der Um- und Gegenbesetzungen zur Hermeneutik vermeiden kann.

5. Antworten der Hermeneutik auf den Anspruch der Kritik

In mancher Hinsicht ist es unproblematisch, auf Verstehen und damit auf Hermeneutik zu verzichten, weil man nicht selten ohne Verstehen auskommt, zumindest in den Vollzügen und Praktiken: Rechtsprechung etwa funktioniert erstaunlich weitgehend ohne Verstehen, viele ökonomische Prozesse auch, die Kunstproduktion und -rezeption ebenfalls und allen voran anscheinend oft auch Politik und Medien. Verstehen ist da in der Regel überflüssig – und wenn man danach sucht, nicht selten vergeblich. Als würde man sich in einer Welt von Kafkas Schlössern bewegen. Selbst die *Religion* kann in mancher Hinsicht auf das Verstehen verzichten: von der kirchlichen Verwaltung bis zur Diakonie funktioniert sie, ohne daß einer genau sagen könnte, was da eigentlich passiert oder wie es zu verstehen sei.

Das ›Sprechen der Sprache‹, die Eigendynamik der Zeichen wie das ›Funktionieren der Kommunikation‹ sind allerdings nicht unproblematisch, wie man an der Selbstläufigkeit politischer oder ökonomischer Kommunikation zeigen könnte. Der angedeutete Normalfall fungierender Kommunikation ist als Modell unzureichend, denn damit kann man nicht die Genese und kritische Konstellationen zureichend beschreiben und verstehen, weil dafür eine kritische Reflexivität unerlässlich ist.⁹ Daher kann die fungierende Normalität in Krisen und im Zweifel unverantwortbar werden. Nur auf Funktionszusammenhänge zu setzen, ist genauso unbefriedigend, wie die Funktion des Hirns zu erklären, wenn damit die Perspektivität und die Vollzugsdimension reduziert werden.

Den fungierenden Üblichkeiten wie den Reduktionen gegenüber kann die Hermeneutik ein *kritisches* Potential entfalten – allerdings nur, wenn sie den Anspruch des Verstehens und damit ihren eigenen Anspruch limitiert (sich eine Grenze setzt, als Ausdruck ihres Woher). So verstanden bedarf es einer *Antwort* der Hermeneutik auf die Herausfor-

⁹ Etwa im Blick auf die ›passive Genesis‹ von Ordnungen und ihre kritischen Konstellationen, wenn sie durch außerordentliche Ereignisse oder Probleme herausgefordert werden.

derung der *reduktiven, normalisierenden oder kritischen Entsorgungsstrategien*, oder zumindest einer Sondierung der Bedingungen einer Antwort. Dabei meint die reduktive, normalisierende Entsorgung die These der Überflüssigkeit oder Entbehrlichkeit des Verstehens. Die kritische Entsorgung hingegen meint die Kritik der Hermeneutik seitens der Differenztheorien wie etwa Derridas.

Wenn man die Hermeneutik in Antwort darauf fortschreiben will, muß sie diesen Herausforderungen entsprechend *modifiziert* (oder *neu konzipiert*) werden. Ob das geht, wie das gehen soll und was dabei herauskommen könnte, sind *offene Fragen*. Wären die schon entschieden, hätte man möglicherweise doch nur eine Neuauflage der traditionellen Hermeneutik im Sinn.

Statt einer Hermeneutik im Zeichen der Universalität sei im folgenden eine Hermeneutik *im Zeichen der Differenz* vorgeschlagen: im Zeichen der Differenztheorien und basal im Zeichen der Differenz von Nichtverstehen und Verstehen. Dafür scheint es zunächst angebracht, die Hermeneutik auf Diät zu setzen, d.h. ohne die großen Grundlagen auszukommen: *ohne* eidetische Reduktion, *ohne* transzendentes Subjekt, *ohne* das Schema von Teil und Ganzem (Wirkungsgeschichte, Dasein) und *ohne* das Immer-schon-Verstehen kraft des hermeneutischen ›als‹. In Erinnerung an Ricœur gesagt, geht es nicht mehr nur darum, auf Hegel zu verzichten, sondern auch auf Kantische Gewohnheiten, auf Heideggersche Eigenheiten, auf Gadammersche Generalisierungen und auf pragmasemiotische Üblichkeiten.

Wollte man eine Parallelaktion von Phänomenologie und Hermeneutik konstruieren, wäre das eine ›*radikale Hermeneutik*‹ zu nennen. Nur ist der Gestus des ›Radikalen‹ weder nötig noch wünschenswert. Zeigt er doch ein Problem der Differenztheorien an. Sie neigen dazu, die Grenzfälle und Ausnahmen zur Regel zu erklären und damit ins Dunkel zu geraten, statt das Dunkle im Licht des Hellen zu verstehen. Ob dieser Einwand triftig ist, wird unten noch zu erwägen sein.

Folgte man der traditionellen rhetorischen Regel, das Obskure vom Klaren her zu erhellen, würde man allerdings a limine einer *Integrationsstrategie* folgen, die alles Außergewöhnliche im Lichte des Bekannten zu normalisieren suchte. Das Dunkle und Fremde würde im Lichte des Klaren unter das immer schon Verstandene subsumiert werden. Damit wäre das Verstehen als Normalisierung konzipiert, als Entstörung angesichts der Störung der Normalstimmigkeit durch das Außerordentliche. Und so fraglos das ›Sinn machen kann‹, so wäre das doch zumindest ein halbiertes Verstehen, und bloß darauf zu setzen, bestenfalls eine hermeneutische Halbwahrheit.

Ein Beispiel dafür ist Hans Blumenbergs einschlägige Erwägung dazu im ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹, und zwar im Anschluß an Husserl: »Betrachtet man das Bewußtsein, sofern es von Tex-

ten ›affiziert‹ wird, mit der Phänomenologie als eine intentionale Leistungsstruktur, so gefährdet jede Metapher deren ›Normalstimmigkeit‹. [...] Seine Unstimmigkeiten auszubessern, immer wieder zur Einstimmigkeit der Daten als solchen *einer* Erfahrung zurückzufinden, bleibt die konstitutive Leistung des Bewußtseins, die es dessen versichert, der Wirklichkeit und nicht Illusionen zu folgen.

Die Metapher aber ist zunächst, um mit Husserl zu sprechen, ›Widerstimmigkeit‹. Diese wäre tödlich für das seiner Identitätssorge anheimgegebene Bewußtsein; es muß das ständig erfolgreiche Selbststitutionsorgan sein. Es folgt, auch und gerade gegenüber der Metapher, der von Husserl formulierten Regel: *Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen*¹⁰. Das zunächst destruktive Element wird überhaupt erst unter dem Druck des Reparaturzwangs der gefährdeten Konsistenz zur Metapher. Es wird der Intentionalität durch einen Kunstgriff des Umverstehens integriert. Die Erklärung des exotischen Fremdkörpers zur ›bloßen Metapher‹ ist ein Akt der Selbstbehauptung: die Störung wird als Hilfe qualifiziert¹¹.

Wenn man nicht a limine subsumtiv verfahren will oder kann, wie dann? Wie sollte man auf die eingespielte ›bestimmende‹ hermeneutische Urteilskraft verzichten können? So zu fragen, heißt eine Antwort nahezulegen: auf die *reflektierende* hermeneutische Urteilskraft zu setzen. Das Verstehen ›vom nicht immer schon Verstehen‹ her zu verstehen hieße, Verstehen vom ›Spiel der Einbildungskraft‹ her zu verstehen. Die Metaphern sind jedenfalls meist kein ›Integration in die Ordnung‹ und sie rekurren nicht auf eine basale Fraglosigkeit, sondern spielen Formen und Figuren des allererst, des anders und des neuen Verstehens zu.

6. Unmöglichkeit einer Hermeneutik?

Akzeptiert man die angedeuteten Herausforderungen als die Bedingungen einer Hermeneutik – scheinen das weniger Bedingungen der

¹⁰ Vgl. W. LEPENIES, Normalität und Anormalität. Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften vom Leben und den Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert, in: DERS., Das Ende der Naturgeschichte, München/Wien, 1976, 169–196; TH. ROLF, Normalität und Lebenswelt. Edmund Husserl, in: DERS., Normalität. Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts, München 1999, 85–136; G. BRAND, Die Normalität des und der Andern und die Anomalität einer Erfahrungsgemeinschaft bei Edmund Husserl, in: W. M. SPRONDEL/R. GRATHOFF (Hg.), Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1979, 108–124.

¹¹ H. BLUMENBERG, Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a.M. 1979, 78.

Möglichkeit zu sein, als vielmehr Bedingungen der *Unmöglichkeit*. Denn der Verzicht auf die klassischen Grundlegungsfiguren der Hermeneutik (sei es eine Fundamentalontologie, eine Wirkungsgeschichtsphilosophie, ein Bedeutungsholismus, eine Universalität der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn etc.) läßt das Verstehen *grundlos* werden. Nichts garantiert die Sicherheit des Schon-Verstehens und nichts sichert ein finales Verstehen, geschweige denn einen Konsens.

Verzichtet man auf diese »zureichenden Gründe« des Verstehens, hat man nicht »immer schon« eine Antwort auf die Frage: »Warum Verstehen sei und nicht vielmehr nicht?«. Umgekehrt machen die angedeuteten Grundlegungsfiguren die Antwort darauf zu leicht: Denn im Rekurs auf einen vermeintlich stabilen Hintergrund läßt sich jedes Ereignis integrieren. Der Normalisierung durch die Tradition, eine Transzendentaltheorie, eine allumfassende Kulturtheorie, eine Anthropologie oder Ontologie steht auf Dauer nichts entgegen.

Man sollte den Verzicht darauf nicht zu einer Frage der Theoriekonfession übertreiben. Die schlicht methodische Epoché dieser Voraussetzungen kann man diesseits von pro und contra verorten. Und zwar um die üblichen Konfessionsdifferenzen in diesen Fragen zeitweilig zu sistieren und dem Nachdenken einen Horizont zu eröffnen, der nicht gleich durch die entsprechenden Verurteilungen oder Thesen verengt wird.¹²

Die Bedingungen der Unmöglichkeit einer Hermeneutik zeigen die *Unselbstverständlichkeit des Verstehens*. Von selbst versteht sich zwar manches, aber nicht, daß man *überhaupt etwas* versteht. Vermutlich kann man das ganze Unternehmen der Kultivierung wie der Bildung (von Erziehung und Schule an) für den Versuch halten, Verstehen zu ermöglichen. Und wie unselbstverständlich der vermeintliche Erfolg dieser Unternehmungen ist, braucht man wohl kaum nachzuweisen.

Mit dem *Verstehen* von *etwas*, gar seiner selbst oder der Wirklichkeiten, in denen wir leben, *beginnt man erst*, wenn man etwas für fraglich hält oder etwas nicht versteht. Damit sei nicht vorschnell geleugnet, daß wir uns auf manches verstehen, *bevor* wir es nicht mehr verstehen und daraufhin zu verstehen versuchen. Aber das »sich immer schon Verstehen auf« ist eine Metapher, die nicht frei von Suggestionen ist, die man bemerken sollte: Es ist eine *Rückübertragung* des expliziten »Verstehens von etwas« auf das Diesseits der Fraglichkeit in der (vermeintlich problemlos fungierenden) Lebenswelt. Damit geht die Gefahr einher, einer retrospektiven Überrationalisierung zu folgen, sie gewissermaßen für eine »Beschreibung« dessen zu halten, »was der Fall

¹² Zur Verständigung über hermeneutische Probleme ist es hilfreich, nicht entsprechende Verpflichtungen oder ein Schibboleth zu verlangen.

sei«. Es ist jedenfalls problematisch, diese Metapher (wohl letztlich Heideggers) unbesehen zu übernehmen. Denn sie ist wahrscheinlich (wie noch zu zeigen ist) *keine absolute* Metapher (im Sinne von »irreduzibel und unersetzbar«).

Zudem hilft dieses üblicherweise unterstellte »sich auf etwas Verstehen« *nicht* weiter, wenn man etwas nicht (mehr) versteht. So sehr man sich zuvor auch auf den Gebrauch des eigenen Körpers verstanden hat, wenn man allmählich nicht mehr scharf sieht, hilft einem das wenig. Dann braucht es ein Verstehen, das nicht auf das »Sich-verstehen-auf« zurückgreifen kann – etwa wenn eine Brille angepaßt werden muß. Wollte man das Leben in den gewöhnlichen Vollzügen »Verstehen« nennen, dann müßte man kritisch anmerken, daß dieses implizite, unbegriffliche Verstehen *nicht* als stabiler Rekursgrund dienen kann, wenn konkrete Verstehensprobleme auftreten. Denn in denen ist offensichtlich das fraglose »Sich-verstehen-auf« nicht mehr zuhanden.

Man könnte vermutlich mit gleicher Plausibilität unterstellen, daß man sich »immer schon in der Welt *zurechtfindet*, ohne sie zu *verstehen*«, ja ohne sie überhaupt verstehen zu *müssen*.¹³ Man kennt die Regeln, oder genauer: man lebt in den Üblichkeiten, Gewohnheiten und Faktizitäten, ohne sie als solche benennen und formulieren zu können. So lebt man in der Zeit und mit ihr oder gegen sie, ohne zu »verstehen« und ohne verstehen zu müssen, was die Zeit sei.

7. Zum Beispiel *Gebetsgesten*: Warum wir beten, wie wir beten

Wir wissen möglicherweise nicht, *was* wir beten sollen; *wie* wir beten ist hingegen (fast) jedem geläufig: mit gefalteten Händen und verschränkten Fingern.¹⁴ Darauf versteht sich jedes Kind. Wenn dieser Gestus aber irgendwann fraglich wird – warum auch immer –, hilft weder zum Verstehen noch zur Beruhigung der irritierten Praxis, auf die Üblichkeiten zu verweisen. »So beten wir eben« ist keine befriedigende

¹³ Man kennt seinen eigenen Körper, kommt mit ihm für gewöhnlich auch einigermaßen zurecht. Soll man das Verstehen nennen?

¹⁴ Der sog. »Orantengestus« meint: mit leicht ausgebreiteten Armen und schräg nach oben geöffneten Händen zu beten. Diese Geste gilt als ein Beten zu den »Göttern oben«. Der im Judentum gängige Gestus wurde von den Christen übernommen für das private wie für das Gemeindegebet. Später (wann genau?) wurde er nur noch vom Gemeindevorsteher praktiziert. Im byzantinischen Christentum gab es dagegen das Kreuzen oder Verschränken der Arme über der Brust seit dem 9. Jahrhundert. Das Zusammenlegen der Handflächen war im germanischen Chri-

Antwort, zumindest für den, der hier angefangen hat, ernsthaft zu fragen.

Üblicherweise würde man eine erste Antwort in der *Geschichte* suchen, genauer in der Liturgiegeschichte. Dort findet man die Auskunft, das *Händefalten* sei ein alter, auch vorchristlich nachweisbarer Gestus, der in der Kirche früh bezeugt und üblich geworden sei.¹⁵ Der Gestus der *zusammengelegten* Hände hingegen (*manus iungere*, wie man es von Dürer kennt) ist in der römischen Liturgie bezeugt und stammt aus dem fränkischen Lehnsbrauch: der Vasall leistet vor dem Lehnsherrn den Eid mit *zusammengelegten* Händen, die vom Lehnsherrn umschlossen werden.¹⁶ Mit der historischen Auskunft ist allerdings wenig gewonnen. Eher dürfte sie die Irritation noch steigern. Ob dann spekulative Deutungen der Geste weiterhelfen, ist fraglich: so kann man die gefalteten Hände als Gestus der Passivität deuten, indem der Mensch, sonst *semper ubique actuosus*, seine Hände faltet und in den Schoß legt etc.

Die tradierte Ordnung der Gesten, wie in der Liturgie, kann *historisch* näher aufgeklärt oder erklärt werden. Sie kann gegenwärtig *interpretiert* werden in anthropologischer Hinsicht etwa. Und sie kann mit nahestehenden oder fernstehenden Praktiken *verglichen* werden, so wie kulturelle Eigenheiten im interkulturellen oder interreligiösen Vergleich ihre Gemeinsamkeiten und Besonderheiten zeigen. Möglicherweise versteht man die eigene Praxis danach besser als in der Situation der ersten Irritation und Fraglichkeit.

Aber gegenüber diesen Verfahren – wenn man sie ›Verstehen‹ nennen will – wird merklich, daß das ›sich immer schon Verstehen auf‹ eine unglückliche Metapher ist: Sie imputiert der gewohnten Praxis eine hermeneutische Struktur, die ihr nicht zu eigen ist, weder notwendig

stentum verbreitet. Als dessen Herkunft wird auf das Lehnrecht verwiesen. Die *zusammengelegten* Handflächen wurden als Geste der Subordination dem Lehnsherrn gereicht, der sie seinerseits mit den Händen umschloß. Der Sinn dieser Geste bestand in einem wechselseitigen Versprechen, das sich in diesem ›Zeichentausch‹ zeigt: ›Ich verspreche dir die Treue und du sicherst mir deine Hilfe und deinen Schutz zu‹. – Die Geste der *ineinander verränkten* Finger wird schon von Gregor dem Großen berichtet (beispielsweise von Benedikts Schwester Scholastika): ›Sie legte die mit den Fingern *ineinander verschlungenen* Hände auf den Tisch‹ (Dial. I, 2, 33).

¹⁵ TH. OHM, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948, 173f.

¹⁶ R. SUNTRUP, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 6. bis 13. Jh.*, München 1978, 179. Vgl. H.-CHR. SCHMIDT-LAUBER, *Gesten/Gebärden, Liturgische*, TRE 13 (1984), 151-155.

noch wünschenswerter Weise – als würden wir, was wir tun, wenn wir beten, stets schon als etwas verstehen.

Bemerkenswert ist, daß das Verstehen in der Wendung des ›sich Verstehens auf‹ *keine absolute Metapher ist*. Man kann dieses Fungieren basaler Vollzüge durchaus *ohne die Verstehensmetapher* bezeichnen, etwa als ›sich auskennen‹ oder ›sich zurechtfinden‹ in den Vollzügen, als ›Mitmachen‹ oder als ›Teilnehmen‹ an etwas. Wenn sich diese Praxis ›von selbst versteht‹ (nachdem einem das beigebracht bzw. gezeigt wurde – und eben *nicht* erklärt oder verständlich gemacht), muß sie nicht verstanden werden, um an ihr teilzunehmen.

8. ›Unmittelbares Verstehen?‹

Wie in der Frage nach ›der Zeit‹ hat man es in der nach ›dem Verstehen‹ mit einer *ursprünglichen Verspätung* zu tun. Wie Zeichen nicht zeitlos mit sich identisch sind, weder im Blick auf ihre Materialität noch im Blick auf ihren Gebrauch, so ›gibt es‹ auch kein ›*unmittelbares Verstehen*‹. Oder vorsichtiger gesagt: diese Unterstellung ist ähnlich problematisch generalisierend wie die klassische Hermeneutik universalisierend.

Schleiermacher beschrieb dieses ›Vor dem Verstehen‹ deutlich treffender (im Verzicht auf das gern unterstellte ›Vorverständnis‹) als eine Situation, ›wo überhaupt keine hermeneutische Operation vorkommt: ›daß jedes erste Auffassen nur ein vorläufiges und unvollkommenes ist, gleichsam ein regelmäßigeres und vollständigeres Blättern, nur da hinreichend und für sich allein der Aufgabe gewachsen, wo wir gar nichts Fremdes finden und das Verstehen sich von selbst versteht, das heißt, wo überhaupt keine hermeneutische Operation mit bestimmtem Bewußtsein vorkommt‹¹⁷.

Das wäre für eine Hermeneutik der Religion gravierend: denn dann wäre der Glaube nicht *als* Verstehen zu verstehen (etwa als ein Selbstverständnis), sondern das Verstehen wäre eine stets verspätete Antwort auf den Glauben – oder aber eine Antwort *des* Glaubens. Beides scheint möglich und vertretbar zu sein: Verstehen des Glaubens ist Genitivus subjectivus *und* Genitivus objectivus. In beiden Fällen aber ist nicht das Verstehen das Woher des Glaubens und auch nicht seine ›*eigentliche* Daseinsweise‹. ›Glaube *als* Verstehen‹ scheint eine Erbschaft der Anthropologie des animal hermeneuticum zu sein. Auch wenn der Mensch – so-

¹⁷ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*. Mit Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hg. v. M. FRANK, Frankfurt a.M. 1977, 333.

weit wir wissen – das einzige *verstehende* Wesen zu sein scheint, ist er nicht Mensch erst *aufgrund* des Verstehens, schon gar nicht allein aufgrund dessen.

Mit der Ausgangslage einer ›ursprünglichen Verspätung des Verstehens‹ wird einer grundlegenden These von Josef Simon widersprochen: Wir befänden uns stets in der Lage des immer schon Verstehens, das er ›direktes oder unmittelbares Verstehen‹ nennt: »Nur *am* Verstandenen, auf der Basis von Gewißheit, kann etwas unverstanden sein. Wir sind ›immer schon‹ in einer verstandenen Welt«¹⁸. Ob man hier ›Gewißheit‹ unterstellen muß, oder schlichte ›Gewohnheit‹ und ›Üblichkeit‹, wäre eigens zu fragen. Relevant ist hier die unselbstverständliche Rückübertragung des Verstehens in seinen unvordenklichen Anfang: »Zumeist versteht man, ohne sich etwas ›dabei‹ vorzustellen, nämlich immer dann, wenn man ein Zeichen ›unmittelbar‹, ohne weitere Frage versteht«.¹⁹

Treffend ist sicher, daß beispielsweise ein taubstummer regelmäßiger Gottesdienstteilnehmer ›Zeichen unmittelbar versteht‹, wenn der Pfarrer die Hände faltet und die Banknachbarn ebenso. Er versteht, was jetzt getan wird und wird das normalerweise auch mitmachen. Aber die Handlung selber und ihre Welt (der ganze Handlungszusammenhang und Horizont dessen) wird vermutlich keineswegs ›unmittelbar verstanden‹. Ist das ›Mitmachen‹, die beinahe unwillkürliche Teilnahme an den Vollzügen, nicht von anderer Art als das Verstehen? Daß sie nicht ›als Deutung zu deuten‹ ist, dürfte nachvollziehbar sein. Ob hier ein ›Verstehen‹ unterstellt werden muß, ist zwischen Hermeneutikern umstritten.

Nur, was wäre, wenn wir *nicht* das meiste schon ›unmittelbar verstehen‹ würden? Herrschte dann totale Fraglichkeit bis zur Handlungsunfähigkeit? Offensichtlich nicht – was die Entbehrlichkeit der (zu) starken Metapher des ›sich immer schon Verstehens auf‹ anzeigt. Aber nicht nur diese Heideggersche Hypothese wird so gesehen fraglich, auch die semiotische bzw. pragmatistische Version dessen. ›Unmittelbares Zeichenverstehen‹ ist eine Hypothese, die *zu stark* und als retrospektive *Überinterpretation* erscheint. Um gewisse Stabilitäten diesseits der Fraglichkeit und des ›expliziten Verstehens‹ vorauszusetzen, braucht man nicht ein ›unmittelbares Verstehen‹ zu unterstellen.

›Es gibt‹ sicher etwas wie die Fraglosigkeit der Kommunikation und Interaktion etc. Wir agieren fraglos, wenn die Ampel grün zeigt. Für gewöhnlich ›verstehen‹ wir dieses Zeichen (nie unmittelbar, sondern nach entsprechender Fahrschule). Wir antworten nicht darauf, sondern reagieren entsprechend. Spätestens hier muß man Zeichenarten oder

¹⁸ J. SIMON, Philosophie des Zeichens, s. Anm. 7, 78.

¹⁹ Ebd., 82.

Zeichenfunktionen unterscheiden: Sofern Zeichen etwas *ausdrücken* und *anzeigen*, wie Wut oder Angst, werden sie (in einer kulturellen Ordnung) meist unmittelbar verstanden, ohne daß damit das komplexe Phänomen des Wütenden oder der Wut verstanden würde. Man könnte das *Präsenzverstehen* nennen, wobei der Sinn des Verstehens von dem Ereignis der Präsenz her zu bestimmen ist. Daß solches Verstehen ›ausfallen‹ kann (in pathologischen Fällen), zeigt allerdings an, daß das keine selbstverständliche Voraussetzung sein kann, weder für eine Hermeneutik noch für eine Anthropologie. Sofern Zeichen *für etwas anderes* stehen, also etwas ›repräsentieren‹, wird deren Funktion allenfalls ›unmittelbar‹ verstanden, wenn diese Relation etabliert ist (Verkehrszeichen), also wenn sie kaum irrtumsanfällig sind. Offensichtlich ist auch dieses elementare *Repräsentationsverstehen* nicht unfraglich, geschweige denn unmittelbar. Sofern Zeichen etwas *zeigen*, wie die Metapher, werden auch sie nur verstanden, wenn man am rhetorischen Spiel teilnimmt. *Deiktisches Verstehen* hängt an der Teilnahme am Zusammenhang der Deixis. Dieses Mitspielen ist die Bedingung dieses Verstehens; und bei näherer Reflexion werden Metaphern ebenso fraglich wie in der Beobachterdistanz. Sofern Zeichen etwas *emphatisch* zeigen, etwa *offenbaren*, werden sie nur von wenigen überhaupt verstanden und brauchen Traumdeuter oder ähnliche Ausleger. Solch ein *Ereignisverstehen* hängt an der Inklusion in den Ereigniszusammenhang. Und selbst die Inkludierten verstehen es wenn, dann *ex post*. Sofern Zeichen hingegen nur eine *Differenz markieren* oder eine Stelle im System, werden sie nicht verstanden, sondern *fungieren*, eben als Differenz-Marker. Sofern in all diesen Fällen etwas ›verstanden‹ wird, bleibt das Verstehen umgeben vom *vorgängigen, mitlaufenden und nachgängigen Nichtverstehen*.

Die *Anderen* des Zeichens bzw. seine Grenzwerte – seine Materialität, sein Ereignischarakter, sein Gebrauchszusammenhang (Horizont), seine Perspektivität und sein dynamisches Objekt – sind keine ›Gegenstände unmittelbaren Verstehens‹, sondern der Wahrnehmung, der Interaktion, der Vorstellung (Erinnerung, Imagination), der Einübung etc. Das läßt sich an den verschiedenen *Ordnungen* der Zeichen verdeutlichen:

Wenn die Ordnung *übernatürlich* ist, bedarf es der Mantiker, die das Verstehen erst ermöglichen. Wenn die Ordnung *natürlich* wie wenn sie *sozial* ist, bedarf es der Kenntnis der Physis und der Thesis. Für den Zeichengebrauch reicht hier solche Kenntnis; ein darüber hinaus gehendes Verstehen ist dafür nicht notwendig. Wenn die Ordnung *transzendental* ist, bedarf es der Aufklärung über die Kategorien (die nicht ›verstanden‹ werden müssen, um zu gelten und zu fungieren) etc., be-

vor man verstehen kann. Wenn die Ordnung *geschichtlich* ist, bedarf es der Quellen, der Zeugnisse, der Erinnerung etc., die sämtlich nicht schon Verstehen implizieren. Erst die Durcharbeitung und Darstellung kommt auf dem Weg der Interpretation zum Verstehen. Wenn die Ordnung ein *Kampf* oder ein *Spiel* wäre, bräuchte es Regelkenntnis (nicht-verständnis).

All diese exemplarischen Ordnungen setzen ein ›In (der) Ordnung Sein‹ voraus, als *Möglichkeitsbedingung* des Verstehens. Und dieses ›In (der) Ordnung Sein‹ ist keine Sache des Verstehens, sondern des Teilnehmens, des Lebens, der Erziehung, der Tradition etc. Das ›In (der) Ordnung Sein‹ geht notwendig dem möglichen Verstehen voraus – und bedarf selber nicht des Verstehens, auch wenn es zu dessen Thema werden kann.

9. Vom Nichtverstehen aus II.

Die skizzierten Bedingungen einer Hermeneutik legen es nahe, von einer anderen Grundfigur auszugehen: vom *Nichtverstehen* als dem prekären Anfangsgrund der Hermeneutik. Nichtverstehen (von etwas, zumal seiner selbst, oder der Welt) ist der unbestimmte ›terminus‹ a quo des Verstehens und damit der Hermeneutik.

Als *Grundunterscheidung* einer Hermeneutik der Religion im Zeichen von Differenz ist die von Nichtverstehen und Verstehen unvermeidlich – mit der kleinen Abweichung von der Tradition, daß das Nichtverstehen dem Verstehen immer schon zuvorkommt, und daß das Verstehen initial und permanent vom Nichtverstehen gezeichnet bleibt. So unüblich, wie das *prima vista* erscheinen mag, ist es mitnichten. Bestand doch Husserls Methode der Verfremdung, der Entselbstverständlichung, im Fraglichwerdenlassen der Selbstverständlichkeiten – um erst im Angesicht des so erzeugten Nichtverstehens zu einem neuen Verstehen zu kommen.

Das vorgängige Nichtverstehen*müssen* der Ordnungen und Praktiken, in denen wir leben, ist allerdings zu unterscheiden vom Nichtverstehen (in Grenzlagen auch des Nichtverstehen*könnens*) außerordentlicher Ereignisse. Sie stören oder irritieren die Ordnung und provozieren ein Verstehen, das möglicherweise über die Ordnung hinaus gehen muß (oder sie bleiben als ›unfaßbar‹ unverstanden).

Mit der kritischen Differenz von Ordnung und Außerordentlichem kann man vermeiden, einem neuen Fundamentalismus zu folgen, etwa einer ›Theologie der Ordnung‹, die stets vom Normalen ausginge, um das Abweichende zu ›normalisieren‹ mit der Integration in die voraus-

gesetzte Ordnung. Mit der zweiten Differenz *im* Nichtverstehen (normales und außerordentliches) kann man vermeiden, alles Verstehen auf ein ›Funktionieren ohne Verstehen‹ zu reduzieren. Die Provokation des Verstehens geht zwiefältig von beiderlei Nichtverstehen aus: wenn das Normale irritiert wird oder wenn es gravierend überschritten wird.

Durch dieses *andere* ›Wöher‹ des Verstehens kommt ein *Antagonismus* ins Spiel der Hermeneutik: Es geht nicht um ein bereits identifiziertes ›etwas‹, für das wir nur noch das passende ›als etwas‹ suchen. Vielmehr geht es um das vorgängige ›je ne sais quois‹, von dem wir ausgehen, wenn wir stets demgegenüber verspätet fragen ›was ist das?‹. Um ein *Ereignis*, das erst im Verstehen zu einem sprachlich identifizierten ›etwas‹ werden kann.

Auch wenn man Umberto Eco skeptisch gegenüberstehen mag, geht seine späte Inversion der Semiotik von einer erhellenden Unterscheidung aus. Während er in seiner ersten Semiotik auf das dynamische Objekt hin dachte und so die Interpretation konzipierte, kehrt sich in seiner zweiten Semiotik der Blick um: Er geht vom dynamischen Objekt als ›terminus a quo‹ aus mit der Beobachtung, »daß uns, wenn wir sprechen [...], ein *Etwas* zum Sprechen drängt«²⁰. Ecos prägnantes Beispiel dafür ist das *Schnabeltier*. Als es Ende des 18. Jh. in Australien entdeckt wurde, begegnete man einem ›je ne sais quois«²¹. Entenschnabel, Krallen an den Vorderbeinen mit Schwimmembranen dazwischen und sein 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 (Ereignis) provozierte Suche nach passenden Begriffen, in der das fragliche ›etwas‹ erst ›als ein etwas‹ identifiziert wird.

10. Quantität versus Qualität

In der Bestimmung dieses ›Als‹ zeigt und gestaltet sich erst die Perspektive des Verstehens. Die ist sc. nicht unabhängig von der vorgängigen hermeneutischen Disposition, aber dennoch nicht einfach der integrierende Rahmen, zumindest dann nicht, wenn sie von einem außerordentlichen Ereignis herausgefordert wird. Musil zum Beispiel läßt seinen ›Mann ohne Eigenschaften‹ mit einem Verkehrsunfall beginnen: »Über dem Atlantik befand sich ein barometrisches Minimum; es wan-

²⁰ U. ECO, Kant und das Schnabeltier, München 2000, 11. Vgl. die erste Semiotik: DERS., Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen, München 1991, 76ff.

²¹ U. ECO, Kant und das Schnabeltier, s. Anm. 20, 108ff., 277ff.

derte ostwärts, einem über Rußland lagernden Maximum zu, und verirrt noch nicht die Neigung, diesem nördlich auszuweichen. Die Isothermen und Isotheren taten ihre Schuldigkeit. Die Lufttemperatur stand in einem ordnungsgemäßen Verhältnis zur mittleren Jahrestemperatur, zur Temperatur des kältesten wie des wärmsten Monats und zur aperiodischen monatlichen Temperaturschwankung. Der Auf- und Untergang der Sonne, des Mondes, der Lichtwechsel des Mondes, der Venus, des Saturnringes und viele andere bedeutsame Erscheinungen entsprachen ihrer Voraussage in den astronomischen Jahrbüchern. Der Wasserdampf in der Luft hatte seine höchste Spannkraft, und die Feuchtigkeit der Luft war gering. Mit einem Wort, das das Tatsächliche recht gut bezeichnet, wenn es auch etwas altmodisch ist: Es war ein schöner Augusttag des Jahres 1913«.

Das sind zwei Perspektiven auf dasselbe: einmal eine meteorologische Beschreibung und einmal ein »etwas altmodischer« Ausdruck für die subjektive Wahrnehmung. »Objektive Beschreibung« der quantitativen Relationen oder »subjektiver Ausdruck« der Qualität und Befindlichkeit, diese beiden Perspektiven gewinnen umgehend Gestalt in Mann und Frau. An diesem schönen Augusttag gehen eine Dame und ihr Begleiter eine belebte Straße entlang und halten plötzlich an, als sie einen Menschaufmarsch bemerken: »Schon einen Augenblick vorher war etwas aus der Reihe gesprungen, eine quer schlagende Bewegung; etwas hatte sich gedreht, war seitwärts gerutscht, ein schwerer, jäh gebremster Lastwagen war es, wie sich jetzt zeigte, wo er, mit einem Rad auf der Bordschwelle gestrandet dastand. Wie die Bienen um das Flugloch hatten sich im Nu Menschen um einen kleinen Fleck angesetzt, den sie in ihrer Mitte freiließen. Von seinem Wagen herabgekommen, stand der Lenker darin, grau wie Packpapier, und erklärte mit groben Gebärden den Unglücksfall. Die Blicke der Hinzukommenden richteten sich auf ihn und sanken dann vorsichtig in die Tiefe des Lochs, wo man einen Mann, der wie tot dalag, an die Schwelle des Gehsteigs gebettet hatte. Er war durch seine eigene Unachtsamkeit zu Schaden gekommen, wie allgemein zugegeben wurde«.

Zu dieser Szene stoßen die Dame und ihr Begleiter und reagieren bezeichnend verschieden: »Die Dame fühlte etwas Unangenehmes in der Herz-Magengrube, das sie berechtigt war für Mitleid zu halten; es war ein unentschlossenes, lähmendes Gefühl.

Der Herr sagte nach einigem Schweigen zu ihr: »Diese schweren Kraftwagen, wie sie hier verwendet werden, haben einen zu langen Bremsweg.«

Die Dame fühlte sich dadurch erleichtert und dankte mit einem aufmerksamen Blick. Sie hatte dieses Wort wohl schon manchmal gehört, aber sie wußte nicht, was ein Bremsweg sei, und wollte es auch nicht

wissen; es genügte ihr, daß damit dieser gräßliche Vorfall in irgend eine Ordnung zu bringen war und zu einem technischen Problem wurde, das sie nicht mehr unmittelbar anging ...

Man ging fast mit dem berechtigten Eindruck davon, daß sich ein gesetzliches und ordnungsgemäßes Ereignis vollzogen habe. »Nach den amerikanischen Statistiken«, so bemerkte der Herr, »werden dort jährlich durch Autos 190.000 Personen getötet und 450.000 verletzt.«²²

Diese Perspektivendifferenz ist exemplarisch für die *Divergenz der Antworten auf ein Ereignis*. Quantität und Qualität sind zwei grundverschiedene Perspektiven, unter denen man ein und dasselbe betrachten kann. Das braucht man nicht auf Mann und Frau zu verteilen; aber so wenig man die Geschlechterdifferenz aufheben kann, so wenig die von Quantität und Qualität. Die quantifizierende Beobachterperspektive steht der qualitätssensiblen Teilnehmerperspektive gegenüber, allerdings nicht »symmetrisch« in einander ergänzender Gleich-Gültigkeit, sondern mit einer gewissen Asymmetrie.

Bemerkenswert ist dabei, wie die »statistische« Perspektive *wirkt*. Die qualitative Perspektive der Dame geht zunächst mit affektiven Turbulenzen einher. Die Unannehmlichkeiten im Bereich der »inneren Medizin« (der Magenröhre) fühlen sich an wie Mitleid. Das bedarf nun – nicht ohne Ironie – dringend einer Behandlung, die prompt von Seiten der quantitativen Beobachterperspektive angeboten wird. Der »Überblick« und die kausale Erklärung rücken die gestörte Ordnung der Affekte wieder zurecht, wenn auch nicht »in Wirklichkeit«, so doch »in Wirksamkeit«. Der Dame wird die dringend ersuchte Erleichterung verschafft, daß der Unglücksfall »objektiv betrachtet« völlig in Ordnung geht angesichts der statistischen Regelmäßigkeit. Aus der Beobachterperspektive des wissenschaftlichen Zuschauers wirken die Schiffbrüche des Lebens wie regelmäßige Ausnahmen. Nicht die Betroffenheit, sondern die Erklärungslust herrscht hier. Als wäre das erklärte Übel ein beseitigtes Übel. Was einst von der Religion erwartet wurde, wird vermeintlich viel befriedigender von der Statistik geleistet.

Ulrichs Beschreibung dieses Ereignisses ist statistisch normalisierend: Dieses Ereignis sei im Rahmen der Unfallstatistik ein zu erwartender Normalfall. Für die Beteiligten und die situativen Zuschauer hingegen »springt da etwas aus der Reihe«. Es passiert etwas nicht Alltägliches, etwas Außerordentliches. Gleiches könnte man wohl auch im Blick auf die Kreuzigung Jesu bemerken. Die beiden Beschreibungen (statistisch und situativ) sind nicht aufeinander reduzierbar und sinnvoller Weise auch nicht gegeneinander auszuspielen. Statistische Normalisierung

²² R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek b. Hamburg 1978, I, 9–11.

und die Betroffenheit der Beteiligten sind zwei nicht miteinander verrechenbare Perspektiven. *Jedes* Ereignis läßt sich zwar normalisieren – aber damit würde die Perspektive der Beteiligten reduziert (etwa auf eine Versicherungsfrage). Die statistischen Ereignisse wären Ereignisse ohne Mann und der Statistiker ein Mann ohne Ereignisse.

Für eine Hermeneutik der Religion hingegen gilt in der Regel die umgekehrte Tendenz: die Präferenz der Beteiligtenperspektive – zumal wenn es vor Gott keine Zuschauer gibt, sondern nur Beteiligte. Das ändert zwar nichts an der Möglichkeit einer Religionssoziologie und deren Kirchenstatistik, aber über die Vollzüge und die Beteiligten wird damit wenig gewonnen. Statistik erfaßt keine Phänomene, sondern Häufigkeits- oder Wahrscheinlichkeitsregeln, Spielräume der Üblichkeiten. Damit erfaßt sie, was die Regel ist: die Funktionszusammenhänge jenseits des Verstehens.

Die konkreten Vollzüge hingegen, etwa die Betroffenheit durch einen Unfall oder der Ernst eines Gebets sind nicht *jenseits*, sondern *diesseits* des Verstehens. An den beiden Beispielen zeigt sich, daß man das Außerordentliche unterscheiden muß: ›*Außerhalb-welcher-Ordnung?*‹. Der ›ordentliche‹ Vollzug des *Gebets* im Gottesdienst ist als *Ereignis* nicht in der Ordnung der Statistik oder der Beobachtung zu verstehen. Dabei ist er sicher in der liturgischen Ordnung des Gottesdienstes und in der Ordnung des Glaubenslebens verortet. Das Außerordentliche eines *Unfalls* hingegen ist in der Ordnung der Statistik, aber außer der Ordnung des gewöhnlichen Lebensvollzugs.

Im Unterschied zu den statistischen ›Ereignissen ohne Mann‹ sind die Ereignisse, die jemanden treffen, *wesentliche, nicht-beliebige Zufälle*: etwa was einem zustößt, trifft und ggf. mitnimmt, hinreißt oder gar ›zerreißt‹. Es sind Ereignisse, durch die man wird, wer man ist; durch die man selbst wird. Das kann man heroisch überhöhen, es gilt aber längst diesseits solcher Übertreibungen: *wir sind mehr unsere Widerfahrungen als unsere Wahl*. Das gilt verschärft für den Gekreuzigten: *er ist, wer er ist*, durch das Ereignis der Kreuzigung, und er ist geworden, wer er ist, durch die Auferweckung: der auferweckte Gekreuzigte. Diese Widerfahrnisse sind von der Art, daß sie ihm nicht als schon verstandene widerfahren (als wäre der Gekreuzigte ein allwissender Zuschauer), sondern wenn, dann ist das Verstehen seinerseits und unsererseits eine Antwort auf die Ereignisse von Kreuz und Auferweckung.

11. Ausnahme als Regel?

Fraglich ist allerdings, ob man damit nicht aus einer Ausnahme eine Regel macht. Der traditionellen Hermeneutik zufolge ist das ›sich immer schon Verstehen auf die Regel (wie die begriffliche Identifikation etc.), und nur ausnahmsweise in Grenzlagen des Verstehens wird es zum Problem, das dann zu beheben sei. Dieser Ansicht war auch die Hermeneutik vor Schleiermacher, wenn sie Texte kommentierte im Blick auf die gelegentlichen Unklarheiten, die zu beheben seien. Und so verfahren die meisten literaturwissenschaftlichen Kommentare noch heute (nicht allerdings gelungene exegetische Kommentare).

Der zu erwartende Einwand lautet auf diesem Hintergrund: Wird nicht mit dem Nichtverstehen (als der ›Gegebenheitsweise‹ des Außerordentlichen) ein Grenzfall ins Zentrum gestellt und damit das Geringere zum Größeren stilisiert? Nicht ohne Neigung zur hermeneutischen Sophistik? Wird hier das Außerordentliche als das Urstiftungseignis stilisiert, was zwar für die Genese des Christentums passen mag – aber nicht als Grundfigur einer Hermeneutik der Religion? Allerdings wäre das im oben genannten Sinn der ›Hermeneutik der Religion‹ im Genitivus subjectivus nicht unpassend. Wenn sich die zum Geflecht verstrickten Reihen des Christentums auf den Anfang all dieser Reihen im Ereignis von Passion und Kreuzigung zurückbeziehen als ihrer Urstiftung, würde nur eine vom Außerordentlichen herrührende Hermeneutik dem entsprechen können.

An dem außerordentlichen Anfang des Christentums scheint sich etwas zu zeigen, was sich auch andernorts aufspüren läßt. Um einen Grenzfall handelt es sich in der Tat – um den man für gewöhnlich herumkommt, wenn die alltäglichen Praktiken ohne Verstehen auskommen. Allerdings handelt es sich um denjenigen Grenzfall, von dem *jedes* Verstehen *ausgeht* (von sich, der Welt, der Geschichte – und zumal Gottes²³). Und diese initiale Grenze von Nichtverstehen und Verstehen bleibt stets *mitgesetzt*. Das Nichtverstehen bleibt immer präsent – nicht nur in der idealistischen Spekulation auf den geheimnisvollen oder zauberhaften Anfang. Es bleibt das immer präsente (aber meist apprä-sentierete) Andere des Verstehens, das es wie ein Schatten begleitet.

²³ Vgl. M. HENRY, *On not Understanding God*, Dublin 1997. Vgl. D.Z. PHILIPS, *On not Understanding God*, in: DERS., *Wittgenstein and Religion*, Basingstoke/London 1993, 153–170; vgl. auch PH. STOELLGER, *Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive*, in: J. ALBRECHT/J. HUBER/K. IMESCH/K. JOST/PH. STOELLGER (Hg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2004, 259–282; DERS., *Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion*, in: ebd., 7–27.

Am einfachsten wäre das an den Paradoxen zu zeigen oder den wörtlich genommen ›absurden Metaphern‹, die in der religiösen Rede und der Theologie ›die Regel‹ sind. Aber das könnte als Rückzug auf die verdichteten Spitzensätze erscheinen (obwohl Luhmann bekanntlich die ganze Kommunikation der Religion als Paradoxierung ›verstanden‹ hat). Deswegen ist das oben genannte Beispiel der Gebetsgesten schwieriger und einfacher: Selbst bei völlig gewöhnlichen Praktiken gehen wir im (Versuch zu) Verstehen von einem anfänglichen Nichtverstehen aus, das bei allen Umwegen zum Verstehen präsent bleibt. ›So beten wir eben‹ ist auch ein Ausdruck für die Einsicht, daß sich die wesentlichen und kontingenten Faktizitäten nicht fugenlos in ein Verstehen überführen lassen.

Diese Paradoxierung der Hermeneutik im Ausgang von ihrer Unmöglichkeit, d.h. von ihrem Anderen im Nichtverstehen, könnte sich als ihre erneute Ermöglichung erweisen, kraft einer gründlichen Begrenzung. Die Kritik der Hermeneutik, die sich gelegentlich bis zur ›Wut auf's Verstehen‹ zu steigern scheint, richtet sich nicht zuletzt gegen den Universalitätsanspruch der Hermeneutik, die (angeblich) nicht ohne Allmachtsgestus vermeine, vom animal hermeneuticum ausgehend alles Mögliche und zumal alles Wirkliche verstehen zu können – als gäbe es Möglichkeit erst durch die Wirklichkeit des Verstehens. Will man auf diese Kritik nicht mit einer stets unglücklichen Gegenbesetzung oder aber mit der Entsorgung der Hermeneutik antworten, bedarf es der vorgeschlagenen kritischen Differenz *im Zentrum* der Hermeneutik: der von Verstehen und Nichtverstehen. Im Zeichen dieser Differenz kann man initial, dauernd und final den Anspruch des Verstehens limitieren – zugunsten etwa des Anspruchs des Anderen.

Nicht länger zu halten ist damit aber der höchste Punkt der Hermeneutik: das ›hermeneutische Als‹, das all unsere Handlungen stets begleite. Das universale ›Als‹ unterstellt, alles werde stets und immer schon ›als etwas‹ interpretiert. Damit wurde die Ausgelegtheit zum immer schon vorgängigen Grund weiterer Auslegung, oder das ›sich stets schon Verstehen auf‹ zum Anfang alles weiteren Verstehens. Im Grunde wurde so die alte These, ›alles sei voll von Sinn‹ hermeneutisch paraphrasiert – ohne deswegen in spätmodernen Zeiten plausibler zu werden.²⁴ Diese Hypothese kann semiotisch, symboltheoretisch, pragmatistisch oder hermeneutisch gefaßt werden. Weil sie in sehr unterschiedlichen Theoriehorizonten üblich ist, gehört sie zu den Standards, denen anscheinend nicht widersprochen werden kann. Wer das dennoch versucht,

²⁴ Vgl. zum Problem PH. STOELLGER, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. KORSCH/E. RUDOLPH (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 100-138.

gerät in die mißliche Lage, entweder den in diesem ›Als‹ gründenden hermeneutischen Zirkel zu leugnen, einen interpretationsfreien Ort jenseits der Interpretiertheit zu beanspruchen, oder hinter die Interpretiertheit zurück zu springen in ein präinterpretatives ›nacktes Daß‹.

Insofern ist die These des ›Als‹ *kritisch*; aber von ihr wird *dogmatischer* Gebrauch gemacht, wenn ausgeschlossen wird, daß dieses ›immer schon etwas als etwas‹ prekär werden oder gar ›reißen‹ kann, wenn einem die Worte fehlen oder wir nicht wissen, was ›das alles‹ bedeuten soll, oder wenn das ›Leben schreit‹, ohne immer schon eine Ausgelegtheit im Rücken zu haben.

Der im unkritischen Sinne dogmatische Gebrauch des ›Als‹ besagt dann nicht weniger, als daß die Genese von einem bestimmten ›etwas als etwas‹ immer schon reduziert wird auf die vorgängigen Interpretationen.²⁵ Das ›als etwas‹ ist vielmehr *nachgängig*, verspätet, nie in Deckung zu bringen mit dem ›etwas‹. Wie die Deutung so ist auch das Verstehen *Antwort*, und nicht schon selber die Frage oder der Anspruch, auf den es zu antworten sucht. Das gilt beispielsweise im Verhältnis zum Anspruch des *Fremden* in der *eigenen* Kultur oder *im Zeichen*, das nicht nur nie mit seinem dynamischen Objekt identisch ist, sondern ebenso wenig mit seiner ›Materialität‹, oder im Verhältnis zum *Woher des Glaubens*, Gottes Handeln oder Wirken.

Diese ›Ereignisse‹ sind zwar faktisch immer schon als etwas interpretiert (oder gedeutet) im Horizont der Kultur, aber das ist (mit Lévinas formuliert) ›Gesagtes‹, vorgängige Synthesis, in der erstens das Ereignis und der Vollzug nicht aufgehen; die zweitens den Anspruch des eigenen Sagens bedeuten, einer selbst verantworteten Antwort; und drittens wird auch in dieser Antwort deren Woher und Woraufhin nie aufgehen.

Mit dem diachronen und asymmetrischen Antagonismus von Nichtverstehen und Verstehen und seiner limitierenden Kraft kann die Hermeneutik versuchen, den hermeneutikkritischen Differenztheorien ›gerecht zu werden‹, also der Hermeneutik ein Ethos und einen limitierten Zeichenbegriff (Materialität, Differenz, Fremdheit) zu imputieren, der deren Phänomene und Differenzerfahrungen wahr, statt sie im Verstehen zu integrieren.

Der humane wie auch der göttliche Anspruch des Anderen trifft einen, bevor man gefragt wird, geschweige denn verstehen kann. Stünde dieses Ereignis immer schon im Horizont des Vorverstehens, könnte

²⁵ Nur angemerkt sei hier, daß das ›etwas als etwas‹ sich alternativlos gibt, es aber mitnichten ist. Denn ›etwas durch etwas bleibend anderes‹ zu interpretieren bzw. zu verstehen, ist eine nicht an der Identität des Begriffs, sondern an der Alterität der Metapher orientierte Figur – die dem als mindestens gleichermaßen gültig gegenüberzustellen ist.

man seiner stets nur soweit gewahr werden, als es in diesen Horizont paßt. Bemerkenswerterweise würde man selbst damit noch bestätigen, daß dabei das ›Unverstandene draußen bleibt‹, der Anspruch also nicht im Verstehen aufgeht. Dabei würde man mit einer zu scharfen Inklusion und Exklusion operieren, die das Fremde schlicht ausschloß. Wenn man das vermeiden will, kann nicht das stets schon Gesagte, Verstandene oder Gedeutete das Maß des Ereignisses sein. Auch wenn man das für kritisch hielte (wir verstünden nur nach Maßgabe unseres Vorverständnisses, als einer hermeneutischen Version der kantischen Möglichkeitsbedingungen), würde damit *dogmatisch* ausgeschlossen, was mit dieser Bedingung für unmöglich erklärt wird: daß dieses Maß überschritten wird, überfordert und gegebenenfalls auch geöffnet.

Gerade eine hermeneutische wie schon Cassirers kulturtheoretische Transformation der kantischen Möglichkeitsbedingungen sollte die geschichtliche Variabilität dieses Maßes zugestehen, das ›von Zeit zu Zeit‹ als Übermaß wirken wird. Dann aber kann man nicht die (produktive oder destruktive) Überschreitung desselben als vermeintlich metaphysisch oder epistemisch naiv ausschließen. Folglich ist ein ›übermäßiges Ereignis‹ nicht schlechte Metaphysik, sondern phänomenologisch gesagt Anzeichen eines gravierenden Horizontwandels oder eines triftigen Perspektivenwechsels – gegebenenfalls auch derjenigen der Hermeneutik.²⁶

12. Fortschreibung der Differenztheorie

Hier melden sich von Neuem die notorisch *außerordentlichen Phänomene*. Aber – so die genannte Hypothese – was sich an denen zeigt, ist mehr oder minder merklich in jedem Anfang des Verstehens präsent: das stets *vorgängige, mitlaufende* und auch noch *nachgängige* Nichtverstehen der ›Selbstverständlichkeiten‹ oder der Kommunikation und gegebenenfalls auch des *verdichteten* Ereignisses. So gesehen wird die Alternative von Außerordentlichem und Ordentlichem liminal obsolet: Entweder von einer normalisierenden Reduktion auf die Ordnung auszugehen, oder aber mit Emphase die Irreduzibilität des Außerordentlichen zu bezeugen (oder gar zu behaupten). Diese Alternative zeigt allerdings eine irreduzible Perspektivendifferenz an: Entweder man interpretiert *zentripetal*, indem man wie Blumenberg an Husserl verdeut-

²⁶ Es kann Außerordentliches als Horizontüberschreitung oder als Perspektivenüberschreitung geben, *zwischen* differenten Ordnungen oder *in* einer Ordnung, beides ist möglich.

lichte, eine Störung integriert, um die Ordnung (des Bewußtseins, der Kommunikation etc.) zu entstoren. Oder man interpretiert *zentrifugal* (wenn nicht sogar *azentrisch*), indem man emphatisch auf der Nichtintegrierbarkeit des Außerordentlichen beharrt.²⁷

Die Hermeneutik so im Zeichen der Differenz *anders* zu verstehen – genauer noch in der verdoppelten Differenz von Außerordentlichem und Ordnung wie der von Nichtverstehen und Verstehen –, hat eine Vorgeschichte. Das ›omnipräsente‹ Nichtverstehen begründete Derrida semiologisch durch die hartnäckige Nichtidentität des Zeichens aufgrund seiner Zeitigung; oder anders durch seine Perspektivität seine irreduzible Alterität gegenüber dem vorgängigen Zeichengebrauch. Dieser semiologischen Grunddifferenz entspricht auf andere Weise Bernhard Waldenfels' phänomenologische Differenztheorie von Eigenem und Fremdem oder Ordnung und Außerordentlichem. Das verschärft sich politisch und ethisch in Burkhard Liebschs Weiterführung, daß alle Differenz ihr Basisphänomen im radikalen, nicht zu schlichtenden Dissens habe. Der gehe letztlich auf die nicht zu eliminierende Differenz in der Wahrnehmung zurück: wenn andere dasselbe anders sehen.

Das aufnehmend könnte man vorschlagen, daß dieses konkrete ›Andersehen‹ sich *nicht erst im Dissens* zeigt, sondern *im Nichtverstehen des Anderen*. Der Wahrnehmungsgewinn dieser Umbesetzung von Dissens durch Nichtverstehen ist, daß man nicht an das personale Modell der Begegnung des Anderen bzw. Fremden gebunden bleibt, sondern *es zeigt sich* bereits im Umgang mit ›Dingen‹ oder *anderen* Ereignissen als dem Anspruch des Anderen. Es zeigt sich nicht nur im Außerordentlichen, sondern auch im Gewöhnlichen, wenn man in seinen Gewohnheiten gestört wird und denen nachzudenken beginnt. So wird auch vermieden, die Lebenswelt für ein (gar *stabiles*) Universum von *Selbstverständlichkeiten* zu halten – scheint sie doch eher ein Universum von *Nichtverständlichkeiten* zu sein, wenn man anfängt, ihr nachzudenken, etwa ›warum wir beten, wie wir beten‹.

²⁷ Ohne das dialektisch aufzuheben oder transzendental vermitteln zu wollen, läßt sich sagen: Es ist ein *irreduzibler Antagonismus*, den man produktiv oder destruktiv gebrauchen kann. Dabei ist übrigens der destruktive Gebrauch nicht normativ für übel zu halten. Gefährliche Störungen etwa, vom Mobbing bis zum Terror, sind außerordentlich und einer Destruktion fähig und bedürftig. Oder totale Ordnungen können durch außerordentliche Ereignisse geöffnet werden und daran vergehen.

13. Religion als Antwort auf Widerfahrungen

Statt eine universalisierende Hermeneutik fortzuschreiben, könnte sich die »angedeutete« Hermeneutik im Zeichen der Differenz – der Differenz von Ordnung und Außerordentlichem und von Verstehen und Nichtverstehen – als weiterführende Perspektive erweisen. »Vom Nichtverstehen aus« stellt sich das hermeneutische Problem anders als in der Heideggerschen oder Gadammerschen Tradition. Diese Horizontverschiebung der Hermeneutik sei ausblickend noch mit einer Figur näher konkretisiert. Statt a limine alles als Deutung zu verstehen und statt immer schon vom Verstehen aus und wieder auf es zuzugehen, dürfte es für eine Hermeneutik der Religion hilfreich sein, es anders zu sehen: von einem vor oder zwischen Aktivität und Passivität liegenden Ereignis auszugehen, das uns *widerfährt* und auf das (stets verspätet) *geantwortet* wird, in Deutungen zum Beispiel oder im Verstehen, im Handeln ebenso wie im Denken, im Lesen oder im Schreiben, im Singen oder Beten.²⁸ Die symbolischen Gestalten der Antwort sind ebenso vielfältig wie die Formen und Figuren des Verstehens und Interpretierens. Aber sie fangen nicht »an und für sich« aus sich selber an, sondern sind evoziert oder provoziert von vorgängigen Widerfahrungen. Darin haben sie ihren »Sitz im Leben«. Und weder das Ereignis noch dessen Widerfahrung sind schon Verstehen, geschweige denn ein »sich immer schon Verstehen auf«, sondern der initiale Horizont des Nichtverstehens, von dem die Antwort des Verstehens ausgeht.

Wenn »das Leben schreit«, meldet sich darin der unbedingte Anspruch dessen, was unserem Tun und Leiden voraus liegt, und unserem Deuten oder Verstehen »des Lebens« erst recht. Das Schema von widerfahrendem Ereignis und Antwort darauf kann selbstredend auch zu eng und zu weit sein. Zu eng, wenn es »personalistisch« enggeführt oder wenn es von einem »vorkritischen Etwas« aus gedacht werden würde. Zu weit, sofern alles menschliche Leben als Antwort auf Widerfahrungen interpretiert werden könnte. Daher bedarf es der Näherbestimmung dieser noch zu unbestimmten Bestimmung.

Synekdochisch kann man vielleicht wagen zu sagen: Religion ist Antwort auf den Anspruch des Nächsten (und jeder Andere ist der

²⁸ Das hat im übrigen den Vorteil, daß man nicht »erlebt« haben muß, was man deutet (gegen den sog. Präsenzprimat). Vgl. gegen das Erleben, für das Widerfahrnis: W. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim 1972, 34ff.: »Widerfahrnis und Handlung«. Kamlah weist darauf hin, daß das Widerfahrnis geeigneter ist als das Erleben, um die anthropologischen »Gegebenheiten« zu benennen. Zwar sind Widerfahrnisse oft ein bewußtes Erleben, aber Schlaf, Geburt oder Tod »erleben« wir nicht (ebd., 38f.) – und Taufe, Rechtfertigung oder Sünde vermutlich ebenso wenig.

Nächste). Darin ist sie Antwort auf den Anspruch *des Anderen*. Denn *der* ist in, mit und unter den Nächsten gegenwärtig, sofern er denn gegenwärtig ist, wie gesungen, gebetet und bekannt wird. Jede Antwort wird mehr oder weniger den Regeln folgen, die in den (selber als Antwort zu verstehenden) Zeugnissen von diesem Anspruch tradiert sind, maßgeblich in den Schriften. Diesen Regeln selber zu folgen fordert stets, die »eigene« Tradition zu variieren. Daher kann die Antwort sich nicht einfach auf immer schon Gesagtes zurückziehen, sondern hat in eigenem Sagen zu artikulieren, was sie selber verantworten muß, kann und will.²⁹

Daraus ergibt sich eine normative metaethische Differenz im Religionsverständnis: *Religion kann anspruchsvoll sein oder anspruchlos*.

Anspruchsvoll ist sie, indem und sofern sie jenseits ihrer selbst ihren Anfang »nimmt« und daher auch nicht sich selbst genug sein kann. Sie ist kein Selbstzweck und deswegen auch nicht mit der Kultivierung von Individualität oder mit ästhetischen Modellen befriedigend zu beschreiben. Wie für die Tora gilt auch für die christliche Religion: Sie ist um des Anderen willen da, nicht die Anderen um ihretwillen, und daher ist sie auch nicht um ihrer selbst willen da. Sie ist auch nicht um »meinetwillen« mir selbst genug, sondern *selbstungenügsam*, weil sie vom Anspruch des Nächsten und *des Anderen* ihren Anfang »nimmt«.

Anspruchlos wäre eine Religion, die nicht in Anspruch genommen ist und die keine Ansprüche stellt. Wenn Religion eine Funktion des allein selbstbestimmten und final so »selbstdurchsichtigen« wie »selbstgenügsamen« Subjekts wäre, ginge sie in der Gestaltung der Individualität auf – und ginge nicht vom Anspruch des Anderen aus und auf ihn zu. Eine Religion im Zeichen der Autonomie *könnte* anspruchsvoll sein (etwa im Sinne der Kantischen »Moraltheologie«); aber wenn die transzendente Begründung der Autonomie erodierte, bliebe nur noch eine Religion im Zeichen der Individualisierung übrig. Und die wird dann anspruchlos, wenn sie nur noch »meinetwegen« interessant wäre. Dann diene sie nur noch der Unterhaltung oder dem vermeintlichen Ganzwerden des Individuums oder seiner Selbstgestaltung und -darstellung. Religion als »Theotainment« ließe viel zu wünschen und wenig zu hoffen übrig.

Versteht man Religion als Antwort auf den Anspruch des Nächsten – stellt sie (in ihren »Zeichenhandlungen«) diesen Anspruch dar, auch wenn der Andere nicht präsent ist. Sie repräsentiert den abwesenden Anderen den Anwesenden gegenüber. Das ist leicht mißzuverstehen oder zu mißbrauchen, als würde die Religion den Anderen derart ver-

²⁹ Vgl. PH. STOELLGER, *Interpretation der Theologie – Theologie der Interpretation. Probleme eines Chiasmus*, in: I.U. DALFERTH/DERS. (Hg.), *Interpretation in den Wissenschaften*, Würzburg 2005, 151–171.

treten, daß ihr Anspruch an seine Stelle träte, als wäre es der Anspruch der Religion, um den es ginge. Aber damit wäre sc. verstellt, daß sie »um des Anderen willen« *dessen* Anspruch vergegenwärtigt.

So zu formulieren heißt, die Antwort jenseits eines fertigen Kosmos (etwa von Deutungen) zu verorten, in einem *offenen* Horizont oder hyperbolisch gesagt in einer Pluralität von Welten. In diesem offenen Horizont ist das Leben in einer Religion *eine* Perspektive (neben anderen). In dieser Perspektive zu leben – und zu antworten –, ist nicht als bloße Verlängerung einer Reihe denkbar, in der nur »fortzusetzen« wäre, was schon gängig ist. Da die Konstellationen der Perspektiven sich ständig verschieben und neu konstellieren, sind die Anschlüsse selber zu suchen und in eigenen Worten zu sagen. Das kann einem keine Tradition und kein Lehramt abnehmen.

14. Das außerordentliche Ereignis der Passion und die Ordnung der Religion

Als ein Ereignis der nachhaltigen Störung der Ordnung bis hin zu ihrer Überschreitung kann man den Anfang des Christentums verstehen: Jesu Passion und Tod. Eine Folge der vorgeschlagenen Umschreibung der Hermeneutik im Zeichen der Differenz (von Ordnung und Außerordentlichem wie von Nichtverstehen und Verstehen) ist es, sie von dieser Störung aus anders zu verstehen als bisher. Das Ereignis des Todes Jesu ist vermutlich unstrittig ein außerordentliches Ereignis. Aber schon das Urteil »außerordentlich« zeigt eine Perspektive an, die innen und außen unterscheidet. Für einen Nichtchristen ist es vermutlich nur ein normales Ereignis, nur für Juden und Christen ist es gravierend und nachhaltig außerordentlich. Es ist eine *gravierende* Abweichung von der Ordnung der Tora; *nachhaltig*, weil daraus eine neue Ordnung entstanden ist; *Abweichung*, weil es aus der Geschichte Israels hervorgegangen, aber nicht darauf reduzierbar ist.

Die daraus hervorgegangene Ordnung (im Plural) des Christentums ist durch ihren Anfang zu bestimmen, so zumindest der kritisch-normative Anspruch an diese Ordnung. Und es ist christologisch wohl unstrittig, daß dieser Anfang nicht reduzierbar ist auf die ihm (nach)folgende Ordnung. Gleiches gilt pneumatologisch für die permanente Präsenz des Außerordentlichen gegenüber dieser Ordnung (*extra nos*). Für die Ordnung der Religion hat das zur Folge, daß sie stets selbst zu verantwortende *Antwort* auf das vorgängige Ereignis ist, also auf Dauer vom Außerordentlichen her bestimmt bleibt. Strittig dürfte dabei allerdings bleiben, ob final auf eine Identität oder Koinzidenz von Ordnung und Außerordentlichem zu hoffen ist. Diesseits der letzten Fragen

einer finalen Koinzidenz ist der Antagonismus von Ordnung und Außerordentlichem irreduzibel. Das heißt für eine Hermeneutik der Religion, sie kann *nicht* als Normalisierung, als Reduktion auf die Ordnung konzipiert werden – sondern sollte eine Hermeneutik des Differenzverhältnisses sein.

Gleiches gilt für die Leitdifferenz von Nichtverstehen und Verstehen, allerdings *nicht parallel*. Die beiden Differenzen sind miteinander zu kreuzen. Es wäre ein Mißverständnis, die Differenzen von Außerordentlichem und Ordnung auf die von Nichtverstehen und Verstehen abzubilden.

Die *Ordnung* (der Religion) ist nicht einfach eine Gestalt des »Verstehens« des Außerordentlichen. Die Genese und Gestalt der Ordnung ist in multipler Weise kontingent – und dennoch nicht beliebig. Sie ist eine Herausforderung für das Verstehen, aber sie wird tradiert und fungiert auch als nicht verstandene.

Das *Außerordentliche* ist als das Nichtverstandene eine Provokation des Verstehens, in dem es nie aufgeht (gegenüber den Formen des Rationalismus oder der Normalisierung im Zeichen der »einen« Ordnung). Es bildet eine *Zwischen-Bestimmung*, *zwischen* reinem Riß und strikter Integration. Das Außerordentliche bleibt nicht das »negativ Unendliche« des Verstehens, sondern *es wird verstanden, ohne im Verstehen aufzugehen*. Es geht in die Ordnung ein (in die alte anders als in die von ihm ausgehende neue), ohne in ihr aufzugehen.

Wenn das Verstehen gegenüber dem außerordentlichen Ereignis seines Anfangs *nachgängig* ist, geht es aus dieser initialen Getroffenheit hervor. Es entsteht in »passiver Genesis«. Die Passivität ist der Anfang des Verstehens – die ihm eingeschrieben bleibt. Es *wird* erst zur Aktivität, indem wir *antworten* auf das Ereignis, das uns *affiziert, trifft* und *herausfordert*.

Im Blick zurück auf die Deutungstheorie gesagt: Es ist unzureichend, Deutung *nur* als eine »Aktivität« oder »Konstruktion« zu verstehen. Denn damit würde das »Woher« der Deutung, ihre passive Genesis, reduziert auf das, was sie evoziert. Gegenläufig ist jeder Aktivität der Deutung immer schon eine bestimmte *Passivität* eingeschrieben – nicht notwendigerweise unlustvolles Leiden (auch wenn dem angesichts des Todes Jesu so sein mag), sondern eine *mitgesetzte* »Abhängigkeit« und Affektivität, die auch durchaus »fröhlich« und »lustvoll« sein kann.³⁰

³⁰ Damit geht es nicht um eine dualistische Umkehrung der Aktivität, sondern um das Verhältnis zu dem, das der Relation von Tun und Leiden vorausgeht – und daher nicht selber »gesetzt«, sondern »(vor)gegeben« ist (auch wenn es thematisch wird, immer nur als gesetztes).

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