

PHILIPP STOELLGER, ROSTOCK

HERMENEUTIK IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE
THESEN ZUR ORIENTIERUNG IM HERMENEUTISCHEN DENKEN –
IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

1. PRÄSKRIPT: HERMES UND HESTIA ALS GRENZFIGUREN DES VERSTEHENS

Hermes, der Gott der Hirten, Diebe, Wegelagerer, Dolmetscher und der Tauschgeschäfte, ist bekanntlich eine zwielichtige Gestalt. Seine Schläue, Klugheit und Eloquenz sind Attribute, die man eher einem Verführer, wenn nicht Betrüger, als einem Gott zuzuschreiben geneigt sein dürfte. Gerade sie sind es aber, die ihn zum Virtuosen der Kommunikation haben werden lassen.¹ Im ubiquitären Tausch von Gütern und Worten ist er der liquide Vermittler von allem für alles. Stets in Bewegung ist er die Figur des Übergangs und der Vermittlung zwischen Fremden: die Inkarnation der liquiden Medialität, unstet und sprunghaft wie das Quecksilber.² Die Domäne des Hermes ist das Draußen, die Öffnung, die Beweglichkeit und der Übergang zu wie von den Anderen bzw. Fremden.³ Wenn man zum Fremden Zugang sucht und Umgang mit ihm, dann kann man im Zeichen des Hermes fündig werden.

Mit dieser *zentrifugalen* Dynamik (nach außen, zum Fremden) findet er in der antiken Mythologie seinen *zentripetalen* Widerpart in *Hestia* (lateinisch: *Vesta*). Als älteste Tochter des Kronos und der Rhea war sie die auf ewig jungfräuliche Göttin des Herd- wie des Opferfeuers, also des Kultplatzes, der Familie wie des Staates. Ihr Thron im Tempel von Delphi wurde der *Omphalos* genannt, der Nabel. Als Hüterin des Feuers verkörperte sie die Eintracht von Staat und Familie. Ihre Domäne war das Innen, das Feststehende, und ihre ‚Dynamik‘ die stabile Selbstbeziehung einer Gruppe.⁴ Göttin der ‚Selbsterhaltung und -beharrung‘ könnte man sie nennen, die alles Fremde draußen hält, auf Distanz.

Wäre ihr im Zwielicht des Herdfeuers Hermes zu nahe getreten, hätte sie sich seiner sicher standhaft erwehrt. Eine *Liaison* der beiden ist alles andere als naheliegend. Hat Hermes Lust auf das Fremde, die Differenz und das Außen, so bleibt Hestia nur der ‚horror alieni‘. Daß sie jungfräulich blieb, war nicht Zufall, sondern symptomatische Wahl. Hestias Identität ist das ‚idem‘, das Selbige ohne Andere(s). Die des Hermes hingegen das ‚ipse‘, die Selbstwerdung durch den Anderen.⁵ Hütet

1 Vgl. die Kommunikationstheorie von Michel Serres, *Hermès I–IV*, Paris: Les Editions de Minuit, 1968–1980 (dt. Berlin: Merve, 1991–1994).

2 Vgl. Jean-Pierre Vernant, *Hestia-Hermès*, in: ders., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris: Maspero, 1965, 97 (99), (dt. Mythos und Religion im alten Griechenland, Frankfurt a. M.: Campus-Verlag, 1995).

3 Vernant (Fn. 2), 101.

4 Vernant (Fn. 2), ebd.

5 So frei nach Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink, 1996; vgl. Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München: Fink, 1993, 29 (35). Bei Hermes wie Hestia kann man fragen, ob ihre divine Identität nicht eine dritte Bestimmung voraussetzt, daß sie als Götter beide für die Anderen da sind, für die Menschen.

sie die Heimwelt, so erkundet er die Fremdwelten wie das unbegrenzte Weideland vor den Toren der Stadt, ein Niemandsland voller Überraschungen.

Hermes Lüste am Fremden sind allerdings durchaus zweideutig. Gibt er sich ihnen hin *im Gegensatz* zu Hestia, oder aber *aufgrund der* von ihr gehüteten *Identität* des Eigenen? So oder so folgt ein grundverschiedener Zugang zum Fremden. Aber in beiden Fällen verdoppelt sich die *Ambiguität* der Fremdenlust, der Xenophilie: Ist sie als Selbststeigerung mit Expansionsdrang zu verstehen, oder als Offenheit gegenüber dem Anderen angesichts des Anspruchs des Fremden? Diese Ambiguität läßt sich ebensowenig ‚a limine‘ reduzieren, wie die ‚des Fremden‘ selber. Daher ist weder die prinzipielle Ausschließung des Fremden (im Namen eines vermeintlich eindeutigen Eigenen) ratsam noch die vorbehaltlose ‚Aufschließung‘ ihm gegenüber. Und beides, Aus- wie Aufschließung, setzen voraus, man könnte sich dem Fremden gegenüber ‚arbiträr‘ verhalten, als befände man sich ihm gegenüber in der Position der Indifferenz und freien Wahl.

Der *Fremde* kann im Horizont der Hestia nur als zeitweiliger Gast auftreten, zu dem er durch Einladung wird aufgrund von Gastfreundschaft mit entsprechendem Gastrecht. Mitglied des Eigenen, der Familie oder des Staates wird er dadurch nie und nimmer. Gerade als Gast manifestiert sich in ihm die scharfe Differenz von heimisch und fremd. Bei noch so großer Gastfreundschaft eine immer noch größere Ausschließung des Fremden, wäre die Regel kultureller Selbsterhaltung und -behaltung. Oder analogietheoretisch formuliert: bei noch so großer Unähnlichkeit eine immer noch größere Ähnlichkeit – als Primat des Eigenen.

Das heimische Drinnen und das fremde Draußen sind in mythischer Schlichtheit getrennte Sphären – die sich (nicht erst) in spätmodernen Welten vielfach durchkreuzen mit entsprechenden Konflikten. Die gab es allerdings auch schon in der überschaubaren Welt des Mythos. Hestia und Hermes begegneten sich wenn, dann auf der Agora. Sie ist der Ort der Begegnung von Eigenem und Fremdem (im öffentlichen Zentrum des Eigenen). Konsultierte man öffentlich das Orakel, wurde zum Beispiel in Phares ein Divinationsritus praktiziert. Auf der dortigen Agora befanden sich einerseits eine Hestia- andererseits eine Hermesstatue. Wer das Orakel befragte, legte zunächst einen bestimmten Betrag der Hestia zu Füßen, begab sich dann zu Hermes und flüsterte ihm seine Fragen ins Ohr. Um die Antwort auf selbige zu empfangen, hielt er sich die Ohren zu, verließ die Agora – und die ersten Stimmen, die ihm jenseits derer zu Ohren kamen, galten als die Antworten des Orakels.⁶ Divination im Geiste der Kontingenz könnte man das nennen. Jedenfalls gibt es keine Antwort des Orakels ohne Zusammenwirken von Hestia und Hermes. In deren ‚Schnittsphäre‘, der Agora, stehen sie sich so gegenüber, wie sich dort Eigenes und Fremdes kreuzt. Die Agora als *Topos* oder ‚locus communis‘ ist das Zwischenreich beider. Das gibt einen Hinweis auf das Beieinander von Eigenem und Fremdem im öffentlichen Raum (der Polis). Im Zentrum des Eigenen ist der Fremde präsent. Die Grenzen unserer Welt sind so gesehen nicht außen, sondern innen – auf daß Fremdes und Eigenes einander durchdringen. Denn die Grenze beider ist immer schon ‚überschritten‘ vom Anderen. Ihn auszuschließen oder aufzunehmen sind daher ‚nur‘ verspätete Antworten auf ihn, die schon seine Präsenz voraussetzen. Kann dann die Antwort auf den Fremden nur in Ausschließung oder Aneignung

6 Vernant (Fn. 2), 138 f.

bestehen? Oder beansprucht der Fremde eine Wahrnehmung seiner Würde, die *zwischen* diesen Grenzwerten einen Raum der Differenz offenhält?

In weniger mythischer Form zieht sich das Beieinander von Hestia und Hermes als Grundbestimmung durch die Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher über Dilthey bis zu Gadamer.⁷ Letzterer weist ihr eine „Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit“ zu, zielt aber letztlich stets auf die „Überwindung“ der Fremdheit.⁸ „In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik“⁹ und damit vermeintlich auch der Ort der Wahrheit. Diesem Schema folgte schon Husserl (zumindest über weite Strecken), wie auch der Pragmatismus, sofern er nur das zu einem Pragma Passende, Familienähnliche, also das nicht völlig Fremde, für verträglich oder ‚anschlußfähig‘ hält.¹⁰ „Die Wissenschaft vom Fremdem [!] entgeht nur dann dem Paradox der Selbstauflösung, wenn das Fremde mehr ist als Unbekanntes oder Unverständliches, das *per analogiam* zu erschließen ist“.¹¹ Fraglich ist, wie und wodurch dieses friedliche Beieinander von Fremd- und Vertrautheit möglich werden kann. Gäbe es einen Grund der Vermittlung, etwa den inkludierenden Horizont von Horizonten, die allen gemeinsame Wahrheit, die eine Geschichte oder das große Gute – gäbe es hier kein Problem. Das Fremde wäre damit nie gänzlich draußen, sondern Fremdes und Eigenes in demselben beieinander. Andernfalls bliebe das Fremde ‚draußen‘, jenseits des Guten und Wahren.

Der Weg der *Inklusion* im Zeichen des Eigenen ist theologisch (wie vermutlich auch juristisch) verlockend: Vor Gott gibt es kein Ansehen der Nation, keine Juden, Griechen und Barbaren, sondern – nur Gläubige und Ungläubige, Sünder und Gerechte. Diese Egalisierung der kulturellen Differenzen durch eine Hinsicht, in der sie nicht bedeutsam sind, ist allerdings zu leichtfertig. Einerseits bleiben die Differenzen zwischen den Eigenen und den Fremden in jeder anderen Hinsicht bestehen, zumindest ‚coram mundo et meo‘. Andererseits ist die Egalisierung mit einer umso schärferen Exklusion der dann definitiv Fremden erkauft. Der Ungläubige oder der ‚Verworfenen‘ ist definitiv ‚draußen‘, sei es in der Hölle oder jedenfalls jenseits der Gemeinschaft mit Gott. Deswegen wurde die Menschenwürde ‚bis in die Neuzeit‘ als Privileg der Christen angesehen.¹² Und diese Exklusion verschärft sich, wenn

7 Vgl. „daß so wie in jenem Falle, wenn alles schlechthin fremd wäre, die Hermeneutik ihr Werk gar nicht anzuknüpfen wüßte, ebenso in dem entgegengesetzten, wenn nämlich gar nichts fremd wäre zwischen dem Redenden und dem Vernehmenden, sie es dann gar nicht erst anzuknüpfen brauchte“ (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, 313 f.); vgl. „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“ (ebd., S. 333). Vgl. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, 4. A., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965, 225: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also“.

8 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. A., Tübingen: Mohr, 1965, 279, 365 ff.

9 Gadamer (Fn. 8).

10 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 97.

11 Waldenfels (Fn. 10), 107.

12 Wolfgang Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, TRE XXII, Berlin et al.: de Gruyter, 1992, 577 (579); vgl. Philipp Stoellger, *Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und*

man die Inklusion ‚coram Deo‘ als (final) universal versteht. Je universalere eine Inklusion, umso schärfer die Exklusion des verbleibenden Rests (der sich ‚horribile dictu‘ der Inklusion verweigert). Das gilt nicht nur sub specie aeternitatis, sondern auch sub specie rationis, juris, moralis etc. Die Logik der Universalisierung, auch derjenigen zum Zwecke des ‚Abbaus‘ von Exklusionen, hat die unvermeidliche Kehrseite einer immer schärferen Ausschließung derer, die sich der Inklusion (sei es der im Namen des einen Logos, des einen Rechts oder der einen Moral) verweigern (sei es im Namen des Anderen der Vernunft oder der anderen Vernunft, des Eigenen oder des Fremden). Der Preis ist hoch – so hoch, daß die vielfältige Suche nach Orten und ‚Figuren des Dritten‘ darauf aus ist, diesen Preis zu umgehen.¹³

In hermeneutischer Hinsicht gilt als vermittelnde Ganzheit die immer schon gemeinsame Sinnwelt, in der sich Eigenes und Fremdes nicht nur begegnen, sondern im Zeichen eines höchsten Gutes ‚eins‘ werden. Würde man diese Ganzheit nicht teilen, könnte man noch nicht einmal geteilter Meinung sein. Das basale Ein- oder Vorverständnis ist das immer schon vorausgesetzte Miteinander, das allein Übergänge ermöglicht. Fremdes ist in diesem Schema entweder schwach ein vorläufiges Mißverständnis, das sich korrigieren läßt, oder stark das Nichtverstehen, das bei ordentlicher Ausübung der hermeneutischen Künste beseitigt werden kann.

Die ‚dekonstruktivistische‘ Kritik der Hermeneutik – sei es als Wut auf die ‚Wut des Verstehens‘ oder auf die Hermeneuten – kann sich dabei auf *beide* richten, auf Hestia wie auf Hermes.¹⁴ Die Privilegierung des ‚Eigenen‘ im Verstehen ist leicht zu kritisieren. Problematischer ist es, die polymorphe Ambiguität des Hermes in der Kritik nicht zu reduzieren. Dessen hermeneutische Alchemie, seine Allvermittlungskompetenz, kann als (geradezu disseminative) Öffnung verstanden werden – oder aber als universale Aneignung, in der kein Fremdes die Chance hat, fremd zu bleiben. Letzteres kann man mit gewissem Recht kritisieren, ersteres zumindest aus dekonstruktivistischer Perspektive schwerlich. Denn auf jeden Fall müsse „Hermes‘ etwas von der Rede bedeuten, denn daß er ‚Dolmetscher‘ [Hermes] ist und Bote, auch hinterlistig und betrügerisch im Reden und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht auf der Kraft der Rede“, meinte Platon(s Sokrates) mit kritischem Akzent gegen die Sophistik.¹⁵ Eine Rede, die „alles [pan] andeutet und immer umher sich wälzt und geht und daß sie zwiefach ist, wahr und falsch“¹⁶, dürfte der Dissemination nicht fern liegen. – Nur, solch ein Umherwälzen im ‚Wahren und Falschen‘ ist weder juristisch noch theologisch wünschenswert, auch wenn es ‚par provision‘ vermutlich die Regel sein dürfte.

Was sich in den Figuren von Hermes und Hestia mythisch verdichtet, sind hermeneutische Grenzmarken, *zwischen* denen sich das Verstehen bewegt, nolens oder volens. Wie sich theologische und juristische Hermeneutik begegnen, ist ein Fall dieses Verhältnisses; wie sie mit diesem Problem intern in ihrer Geschichte umge-

die Fremdheit der Menschenwürde, in: *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, hg. v. Petra Bahr/Hans Michael Heinig, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 367–410.

13 Vgl. exemplarisch Albrecht Koschorke, Die Figur des Dritten bei Freud und Girard, in: *Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe*, hg. v. Andreas Krass/Alexandra Tischel, Berlin: E. Schmidt, 2002, 23ff.

14 Greisch, (Fn. 5), 37, meint, diese Kritik privilegiere den Pol der Hestia (also des Eigenen).

15 Kratylus 408a.

16 Kratylus 408c.

hen, ist signifikant und präjudiziert das Verhalten ‚ad extra‘. Insofern ist die Verhältnisbestimmung von ‚Eigenem und Fremden‘ ein hermeneutischer Lackmустest, an dem sich zeigt, wie man es hält mit Hermes und Hestia.

Die hermeneutische ‚Gegenwartslage‘ tendiert entweder zur Xenophilie um den Preis der Integration des Fremden oder zur Dissemination als ‚besserer‘ Xenophilie um der Verfremdung des Eigenen willen – um den Preis der Auflösung des Eigenen im Fremden und damit der Auflösung der Unterscheidung? Im ‚Rückblick‘ ergibt sich Unterscheidungsbedarf – nicht nur zwischen feindlichem und freundlichem Fremden, sondern im eigenen Umgang mit Fremden *jenseits* des schlechten Antagonismus von ‚Freund und Feind‘. Pure Xenophilie um jeden Preis wäre unerschwinglich und eine Auflösung der Differenz. Was man ‚a limine‘ nicht auseinanderhalten kann, sondern nur ‚ex post‘, kann man strukturell immerhin unterscheiden: Fremdes, mit dem sich leben läßt, und Fremdes, mit dem sich nicht leben läßt; oder Fremdes, das mit sich leben läßt und das nicht mit sich leben läßt. Um das herauszufinden, muß man erst einmal mit ihm leben (lernen) und es leben lassen. Rechtliche Regeln kommen hier stets verspätet – oder, wenn sie übersteuern, auch zu früh. Demgegenüber vermag die Hermeneutik als ein ‚Zwischenreich‘ – auch zwischen Theologie und Rechtswissenschaft – einen Verständigungsraum zu eröffnen, um der Kultivierung der Differenzen willen.

2. THESEN ZUR ORIENTIERUNG IM HERMENEUTISCHEN DENKEN – IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

1. Christliche Theologie ist hermeneutisch verfaßt seit ihren Anfängen: Sie ist entstanden als Deutung des Todes Jesu¹⁷, also als Arbeit des Verstehens von Sinn und Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu. Darin sucht sie ‚Jesus als Hermeneut Gottes‘ zu entsprechen (vgl. Joh 3), um selber zu verstehen, was er zu verstehen gab – und dieses Verstehen Gottes weiterzugeben.

2. Bereits diesem Anfang wohnt ein hermeneutischer Zauber inne. Denn das, was er zu verstehen gab (wie sein Verständnis Gottes als liebender Vater, seine Verkündigung des Reiches Gottes, oder auch vermeintlich seine Verschärfung der Tora in der Bergpredigt), ist von Späteren ihm in den Mund gelegt worden, jedenfalls sehr weitgehend. So wurde ihm zugeschrieben und übergeben, was Spätere (die Evangelisten vor allem) von ihm empfangen zu haben glaubten, auf daß ihre Gabe an ihn zum Grund aller Weitergabe des Verständnisses Jesu werden möge.

3. Der ‚terminus ad quem‘ des Verstehens bildet so ein dynamisches ‚Subjekt‘ in der Position des hermeneutischen ‚Objekts‘: der ‚Christus praesens‘ als Woraufhin und Worumwillen der theologischen Arbeit des Verstehens. Der so als präsent Glaubte ist bei noch so großem Verstehen immer ursprünglich und final auch entzogen – also von einer Eigendynamik, die nicht vom Verstehen allein bestimmt wird, sondern selber ‚Herr‘ bleibe. So zumindest wird es bekannt und auch begangen, nicht zuletzt im Abendmahl.

17 Vgl. Philipp Stoellger, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, hg. v. Jörg Frey/Jens Schröter, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 577–607.

4. Im Zentrum steht eine ‚*crux interpretum*‘ als ‚*terminus a quo*‘ der theologischen Hermeneutik: der Gekreuzigte ist auferstanden; oder ein Toter lebt (und Gott wurde Mensch, Gott ist tot). Geschichtlichkeit (Zeitigung der Zeichen bzw. Diachronie), Fremdheit und original Unzugängliches (oder gar Unverständliches) sind damit Grund,daten‘ dieser hermeneutischen Arbeit.

5. Angesichts dessen zielt Hermeneutik entweder auf die Auflösung dieses Problems oder auf dessen Verdichtung. Sie schafft Verstehen (Transparenz) oder präzisiert das Nichtverstehen (Opazität, Paradox, Hyperbole, Oxymoron). Entsprechend kann man eine positive oder negative Hermeneutik unterscheiden, eine kataphatische oder apophatische. Das ist nicht als schlechte Alternative mißzuverstehen, sondern als zwei gegenläufige Bewegungen des Verstehens, wie es sich im Verstehen Gottes als negative versus positive Theologie bekannt ist.

6. Mit dieser Unterscheidung zweier Wege (eines weiten und eines schmalen Weges?) des Verstehens wird entselbstverständlich, was meist als selbstverständlich vorausgesetzt wird: Hermeneutik sei die Kunst, schwer Verständliches verstehbar zu machen. Dieser Richtungssinn ist durch seinen Antagonisten zu ergänzen: allzu Verständliches schwerer verstehbar zu machen (zu entselbstverständlich); und die Schwere des schwer Verständlichen zu verdichten und so zu klären (z. B. Kierkegaards ‚Sprung‘, Luthers ‚*mere passive*‘, Augustins ‚*si comprehendis, non est Deus*‘¹⁸). Das kann zum frommen Obskurantismus führen, hat aber diesseits dessen die Funktion, Vorverständnisse zu irritieren und ein eigenes, neues oder anderes Verstehen des vermeintlich immer schon Verstandenen zu provozieren.

7. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Verstehen und Hermeneutik (wie Vollzug und Thematisierung). Hermeneutik ist die deskriptive und eventuell auch präskriptive Theorie des Verstehens – aber ein Verstehen zweiter Ordnung (Verstehen des Verstehens), und damit von demjenigen erster Ordnung zu unterscheiden. Die Vollzüge mögen ‚Regeln folgen‘ im Sinne Wittgensteins. Das sind Selbstverständlichkeiten, denen faktisch gefolgt wird, die erst in der Hermeneutik explizit werden (und damit entselbstverständlich, distanziert, ggf. kritisiert etc.).¹⁹

8. Kritisch ist gegenüber dem ‚*making it explicit*‘ der Hermeneutik zu bemerken, daß sc. nicht alles zu explizieren ist (weder faktisch noch normativ). Eine Hermeneutik, die alles explizit machen wollte, würde infinit regredieren. Demgegenüber ist es eine hermeneutische Tugend, auch etwas implizit lassen zu können – und dafür das rechte Maß zu finden. ‚*Leaving it implicit*‘ ist der zur Orientierung im hermeneutischen Denken angebrachte Antagonist der Neigung zur infiniten Explikation.

9. Daraus ergibt sich des weiteren die Differenz von impliziter und expliziter Hermeneutik: In den Evangelien beispielsweise liegt keine explizite Hermeneutik vor, aber eine implizite: am deutlichsten bei Johannes, wenn Verstehen an die Erinnerung gebunden wird, die maßgeblich von seinem Evangelium entfaltet werde, das sich nur in der ‚realen Gegenwart‘ des Geistes erschließe.

18 Vgl. Philipp Stoellger, Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive, in: *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, hg. v. Juerg Albrecht et al., Zürich: Ed. Voldemeer, 2004, 259–282; ders., Vom Nichtverstehen aus. Ab- und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion, in: *Hermeneutik der Religion*, hg. v. Ingolf Ulrich Dalferth/Philipp Stoellger, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 59–90.

19 Vgl. Stoellger (Fn. 18), Was sich nicht von selbst versteht; ders. (Fn. 18), Vom Nichtverstehen aus.

10. Gegen die johanneische Hermeneutik der Exklusion einerseits (einer Exklusivhermeneutik im Zeichen des Dualismus von Licht und Finsternis, der Schärfung dieser Differenz, hier im Sinne esoterischer Abgrenzung, die u. a. im Pietismus erneuert wurde), und gegen eine aristokratische Hermeneutik (hierarchisiert oder hieratisch) des katholischen Lehramts insistierte Luther darauf, daß die Schrift „per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres“ sei (WA 7, 97).

11. Diese ‚externa claritas‘ ist mehrdeutig und daher interpretationsbedürftig: Sie kann trivialisiert werden als Allgemeinverständlichkeit (das Dunkle im Lichte des Hellen verstehen, und das Helle sei allen verständlich). Sie kann im Grenzwert als Interpretationsunbedürftigkeit verstanden werden (was aber allenfalls ein Regulativ für Gebrauchsanweisungen oder Computerprogramme ist). Der historische Sinn (bei Luther) dürfte in der sprachlichen Zugänglichkeit der Schrift bestehen, also ihrer philologischen und literarischen Verstehbarkeit im Sinne dessen, was Schleiermacher später die ‚grammatische Interpretation‘ nannte.

12. Das wäre texthermeneutisch zu entfalten (deskriptiv und präskriptiv) in den Schritten Sehen, Lesen und Verstehen:

1. Schrift als der zu sehende Text (den man vor Augen hat, in die Hand nehmen kann),
2. Sprache als der zu lesende Text (den man vorlesen kann), und die
3. Textwelt als der zu verstehende Text (in dem etwas steht, das man mißverstehen kann).²⁰

13. Dem zugrunde liegt die These: Um einen Text (vielleicht) verstanden zu haben, muß man ihn auf jeden Fall gesehen und gelesen haben, und noch etwas mehr, was hier vorläufig Textweltverstehen genannt wird: ein Verstehen der ‚Weltversion‘ eines Textes. Dieses Verstehen stellt Ansprüche, die letztlich über das reine Textverstehen hinausführen in die Dimension dessen, was klassisch ‚applicatio‘ oder neue ‚Aneignung‘ genannt wird.

14. Mit der ‚externen‘ Klarheit wird die Zugänglichkeit der Schrift begriffen, aber damit bleibt die Frage nach der Zugänglichkeit ‚des original Unzugänglichen‘ (Husserl) offen, bzw. nach der Fremdheit der Schrift. Luther insistierte darauf, daß das ‚verbum externum‘ sei und bleibe, also nicht in einem Verständnis aufgehen könne und nicht in der Aneignung seine Externität verliert. Gleiches gilt für die ‚promissio‘ als von außen zukommender Zuspruch, als Zusage dessen, was man sich nicht selber sagen kann, sondern sich bestenfalls sagen lassen kann (wenn hier von Können zu sprechen wäre). Eine verwandte Fremdheit begegnet in Levinas‘ Grundfigur, dem ‚Anspruch des Anderen‘, dem man ohne es zu wollen, zu wissen oder zu verstehen ausgesetzt ist und dem man nicht nicht antworten kann (deskriptiv oder normativ).

15. Die Klarheit der Schrift ist selbstverständlich, das heißt eine Selbstverständlichkeit von der als hermeneutischer Hypothese ausgegangen wird; aber das Unselbstverständliche (oder gar das Unverständliche) ist klärungsbedürftig – und wird nicht immer in Klarheit und Verständlichkeit aufzuheben sein.

16. Dieses bleibende, irreduzible Fremde würde verkannt und getilgt, wenn man den Modellen der Subsumtion (des Besonderen unter das Allgemeine), oder der

20 Diese texthermeneutischen Folgen werden hier nicht eigens entfaltet. Dafür sei auf die in Vorbereitung befindliche Hermeneutik von Klaus Weimar verwiesen, die hier beliebig wird.

Spiegelung (der Intention des Fremden im Eigenen) folgen würde. Subsumtions- wie Intentionalhermeneutiken sind blind für diese starke Differenz.

17. Dem entspricht auch Radbruchs hermeneutische Regel: Es gehe darum, „wie das Recht zu verstehen ist, nicht wie es gemeint war“²¹. Eine Intentionalhermeneutik, wie sie in Tradition Christian Wolffs vertreten wurde, ist weder möglich noch wünschenswert, geschweige denn konsistent explikabel – wie noch zu zeigen sein wird.

18. Hier kehrt auf der Ebene der expliziten Hermeneutik das Problem wieder, von dem die Theologie ausgeht: die ‚*crux interpretum*‘, die radikale Fremdheit der Grundfigur des auferweckten Gekreuzigten. Dieses Ereignis ist nicht subsumierbar, darauf läßt sich keine Regel applizieren – sondern es ist der regulative Anfang einer neuen Reihe (von Reihen) geworden. Es reguliert die ihm folgenden Reihen (christlichen Glaubens und Verstehens), ist aber nicht Fall einer Regel. Es begründet nicht ein ‚neues‘, ‚anderes Gesetz‘, sondern das Andere des Gesetzes – das theologisch ‚Evangelium‘ genannt wird.

19. Die Zugänglichkeit dieses original Unzugänglichen ergibt sich nicht in einem ‚Regelfolgen‘, wie der Subsumtion, der Übersetzung, dem Gespräch, dem Anspruch oder der Aneignung – sondern gegenläufig: der Zueignung, dem Zuspruch oder dem Angesprochen- oder Übersetztwerden.

20. Damit wird eine ‚hermeneutische Schubumkehr‘ angezeigt, wie sie in hermeneutischen Grundmetaphern prägnant formuliert wird: Sei es Buchstabe versus Geist, ‚*interna claritas*‘ oder Divination. Worauf diese Figuren zeigen ist, daß die Zugänglichkeit von Seiten des original Unzugänglichen eröffnet wird. Der oder das zu Verstehende wird (in diesen Metaphern) zum Agens und der Verstehende zum Patiens.

21. Das kann man als hermeneutischen Animismus kritisieren – oder als pneumatologische Schubumkehr zu verstehen suchen. Analogien dieser Differenz sind: bestimmende versus reflektierende Urteilskraft, Ordnung und Außerordentliches oder Herrschaft und Spiel.

22. Die etablierten Differenzen werden theologisch allerdings noch einmal überschritten. In den passiven Formulierungen (Übersetztwerden, Patiens, Zuspruch) wird etwas angezeigt, was über das Vermögen des Subjekts (Einbildungskraft) hinausgeht. Insofern wird hier der ‚*homo capax*‘ (als übliche hermeneutische Hypothese) herausgefordert und an seine Grenze geführt: an eine hermeneutische Grenze, die er ‚nicht aus eigener Kraft und Vernunft‘ überschreiten kann, sondern über die er ‚hingerissen‘ wird. Daß das ambivalent ist, gefährlich oder glücklich, sei hier nicht bestritten.

Diese formale Anzeige der hermeneutischen Schubumkehr ist etwas zu konkretisieren und an die Problemgeschichte der Hermeneutik zurückzubinden:

23. Die Literaturgeschichte Israels ist eine Geschichte der Auslegung Jahwes (als indirekte Selbst- und Fremdauslegung Gottes) in Form der Erzählungen von der Geschichte ‚Jahwes mit seinem Volk‘. Im Zentrum dieser Geschichte stehen ‚Sinai

21 Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2. A., hg. v. Ralf Dreier/St Stanley L. Paulson, Heidelberg: Müller, 2003, 106.

und Zion²², also die Gabe des Gesetzes (am Sinai) und die des Tempels (auf dem Zionsberg).²²

24. Der eine Strang dieser Geschichte führt über das Ende des Tempels und damit des Tempelkultes hinaus in die Religionsgeschichte Israels als Gebrauch des Gesetzes (und dessen Fortschreibung in der Halacha bis in den Schulchan Aruch). Daher ist die rabbinische Hermeneutik Auslegung der Tora (und die ‚Rechtsauslegungsgeschichte‘ ihre Erweiterung).

25. Die besondere Eigenart dessen liegt im Gebrauch des Gesetzes als Fortschreibung – die hoch imaginativ und kontextsensibel sein kann. Hier zeigt sich der Geist im Gebrauch des Gesetzes (und nicht nur eine schlechte Buchstäblichkeit in der Überregulation durch die Fortschreibungen des Gesetzes). Insofern gilt hier: der Buchstabe macht lebendig, sofern er der Leib des Geistes ist.

26. Für die juristische Hermeneutik wäre möglicherweise in verwandter Form die produktive ‚bestimmte Unbestimmtheit‘ der Rechtsbestimmungen der Raum für den ‚Geist im Gesetz‘ bzw. in dessen Auslegung. Wäre sie eine notwendige Möglichkeitsbedingung für ‚Billigkeit‘, für die Anerkennung des Nichtsubsumierbaren? Die Gegenprobe würde das zeigen: Wenn positives Recht allumfassend, vollbestimmt und daher für alle Einzelfälle zureichende Bestimmungsgründe enthielte, könnte im Grenzwert die Rechtsauslegung maschinell erfolgen und der Richter durch einen Computer ersetzt werden. Wenn hier entschieden wird (ohne eine Position der Souveränität zu prästendieren), dann ist ein Moment der Freiheit und des Anspruchs an den Entscheidenden irreduzibel. Zu entscheiden impliziert einen Entscheidungsspielraum, der einer (stets ‚gutartigen‘?) Unbestimmtheit des Gesetzes entspricht.

27. Die ausgezeichnete Form der jüdischen Fortschreibung des Gesetzes war die Umschreibung der Tora in den Antithesen Jesu: Seine Torakritik (Ich aber sage euch ...) verschärfte einerseits das Gesetz in hyperbolischer Auslegung (Vertiefung, Radikalisierung); andererseits überschritt er die Tora nachhaltig (Tempelkritik, Gesetz ist um des Menschen willen da, Sündenvergebung). Damit führte die Auslegung des Auslegungshorizonts (der Tora als Horizont Jesu) zur Horizontüberschreitung bis in den Horizontwechsel: Im Horizont der Tora war nicht mehr zu begreifen und nicht mehr zu ertragen, wie dieser Horizont von Leben und Wirken Jesu überschritten wurde.

28. Die Zuspitzung formuliert Paulus: Röm 10,4 „Denn Christus ist des Gesetzes Ende; wer an den glaubt, der ist gerecht“ (telos gar tou nomou). Die Erfüllung der Tora ist deren Ende, einerseits weil in ihm die Differenz von Sein und Sollen aufgehoben wurde; andererseits weil für alle weiteren diese Figur der Erfüllung zur maßgeblichen Orientierungsfigur wurde (zur neuen Reihenregel des christlichen Lebens). Damit wird die Tora als Lebens- und Glaubensregel umbesetzt durch die Person Jesu Christi, den ‚aufgeweckten Gekreuzigten‘. Theologie ist seitdem nicht primär Gesetzes-, sondern Christusauslegung. Protestantisch formuliert: Das Gesetz tritt hinter dem Evangelium zurück – allerdings ohne daß das Gesetz durch das Evangelium ‚ersetzt‘ würde. Das Verhältnis beider wäre als ein asymmetrischer diachroner Chiasmus zu schematisieren.

22 Der Zionsberg steht synekdochisch auch für die Landgabe als Erfüllung der Landverheißung (vgl. Gen 13,14 ff.).

29. Die Arbeit theologischen Verstehens artikuliert sich in den Auslegungen Jesu namens ‚Evangelien‘: in Gleichnissen, Erzählungen und Bekenntnissen, die eine implizite Hermeneutik ‚haben‘ (intrinsisch plural, wie die vier Evangelien). Was Verstehen des Lebens und Sterbens Jesu heißt, zeigt sich in der Darstellungsform der Deutungen.

30. Exemplarisch wurde (insbesondere für die Hermeneutik des 20. Jh.) die Gleichnisrede Jesu. Sie bekam hermeneutische Schlüsselfunktion in der Wendung ‚Das Reich Gottes kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache‘ (Eberhard Jüngel). Das heißt nicht weniger als daß die Form der Rede die Gestalt der Vergegenwärtigung dessen sei, wovon die Rede ist. Über das alte poetologische Regulativ der Form-Inhalts-Koinzidenz hinaus wird damit der Performanz der Rede mehr als exemplarische, d. h. sakramentale Relevanz zugeschrieben.

31. Die Differenz wird in der Gegenprobe deutlich: das Reich Gottes kommt nicht im Gesetz als Gesetz zur Sprache; nicht im Befehl als Befehl oder im Begriff als Begriff. Die Gestalt der Rede wird als Gegebenheitsweise vom Gegebenen bestimmt. Das Evangelium läßt sich nicht geben als Begriff, Befehl oder Proposition, sondern als Zuspruch und Zusage bzw. als Metapher und Gleichnis (des Reiches Gottes). Dementsprechend ist die Textgestalt des Evangeliums evangelisch – ohne daß dessen Antagonist ‚auf der Strecke‘ der Geschichte bliebe. Erst in diesem chias-tischen Gegenüber findet die evangelische Rede ihre Prägnanz. Gesetz ohne Evangelium wäre hoffnungslos; Evangelium ohne Gesetz wäre vergeßlich.

32. Christus als Ende des Gesetzes – Theologie daher nicht mehr als Fortschreibung des Gesetzes, sondern in Umbesetzung als dessen Umschreibung – das führt in einen hermeneutischen Ausnahmezustand: Die zuhandenen, tradierten Auslegungsordnungen (Kultordnung, Tora) waren nicht mehr passend, um das außerordentliche Ereignis von Leben und Sterben Jesu zu begreifen.

33. Daß der Tote lebt, der Abwesende heilsam anwesend erfahren wurde – führte in die Ausnahmemetapher von der Auferweckung des Gekreuzigten. Auferweckung ist die Metapher für das Verständnis des Todes Jesu als Tod dessen, der nicht tot geblieben ist. Das verstehe, wer mag.

34. Das Ende des Gesetzes führt in eine außerordentliche Lage: Die tradierte Grundordnung von Glauben und Leben ist in ihrer Erfüllung außer Kraft gesetzt. Das Gesetz ist nicht mehr das Regulativ des Gottesverhältnisses – zumindest für Christen. Das ist ein religionsgeschichtlicher Ausnahmezustand – aus dem eine neue ‚Konfession‘ und ‚Religion‘ entstand und daher auch eine neue Hermeneutik (nicht mehr eine Auslegung des Gesetzes als Fortschreibung dessen, sondern eine Auslegung der Geschichte Jesu und deren Fortschreibung in infiniten Formvarianz).

35. Die Besonderheit dieses Ausnahmezustandes war allerdings, nicht von einem Souverän beherrscht zu sein, sondern vom Ende der Souveränität. Darin besteht die religionsgeschichtliche Außerordentlichkeit des Christentums, daß der ultimative Souverän namens Gott in Christus sich seiner Souveränität ein für allemal entäußerte. Daher konnte über diesen Ausnahmezustand auch nicht souverän entschieden werden.

36. Sowenig es einen souveränen Agenten gab in dieser Situation (sondern nur einen ohnmächtigen Patienten), so wenig kann es angesichts dessen einen hermeneutischen Souverän geben. Daher gibt es für die Auslegung der Grundgeschichte des Christentums keinen ‚Meisterdeuter‘: bereits die Grundgeschichte ist plural ver-

faßt (vier Evangelien); die Sammlung dieser Geschichten ist offen (offener Kanon); die Auslegung dieser Geschichten ist nicht von einem Lehramt regulierbar (als kontrafaktisches Regulativ in protestantischer Perspektive).

37. Diese These vom Ausnahmezustand ohne Souverän ist bestreitbar: Theologisch ist auch vertretbar, die Souveränität der Auslegung Gott zuzuschreiben.²³ Wenn man das verträte, würde diese Zuschreibung allerdings nichts daran ändern, daß in Vollzug und Theorie allenfalls auf einen externen Souverän hinzuweisen wäre. Dessen Souveränität ist weder im Verstehen noch in dessen Theorie ‚für sich‘ zu beanspruchen (gegen ‚pietistische‘ Hermeneutiken). Daher ist für Verstehen und Hermeneutik keine Position der Souveränität erschwänglich (ebensowenig wie epistemisch eine ‚view from nowhere‘).

38. Gilt juristisch Analoges? Selbst wenn man die Gesetze als Worte der Offenbarung des (Willens des) Souveräns verstünde,²⁴ könnte diese Souveränität nicht für das eigene Verstehen dieser Worte beansprucht werden. – Was aber hieße es dann ‚im Namen des Volkes‘ oder ‚im Namen Gottes‘ zu sprechen? Wer spricht da? Der Richter im Namen eines Anderen, der ihm seine Souveränität leiht, von der der Richter in unvertretbar eigenem Namen selbst zu verantwortenden Gebrauch machen muß? –

Was wird vorausgesetzt, wenn man (wie Paul Kahn und Ulrich Haltern) die Gesetze (nur der ‚lex scripta‘?) als Wort des sich in ihnen artikulierenden Souveräns versteht? Ist dieser Glaube an die Selbstoffenbarung des einen Willen des einen Souveräns nicht eine Fiktion²⁵, und darin Ausdruck eines Glaubens an den imaginären Grund der Gesetzeskraft? Selbst wenn das zugestanden würde, entlastete dieser Offenbarungsglaube nicht von der selbstverantwortlichen Auslegung des Gesetzes. Und auch die möglichste Klarheit und Eindeutigkeit des Wortes führt nicht zur Auslegungsunbedürftigkeit, sondern ermöglicht und erfordert gerade die perspektivische und situationssensible Auslegung. Insofern entlastet eine Figur der Souveränität nicht von der eigenen Entscheidung des Verstehenden – der vielleicht über Ausnahmen zu entscheiden hat, aber darin nicht selber souverän wird.²⁶

39. Die Arbeit des Verstehens (der Geschichte Jesu wie der entsprechenden Texte) ist in christlichem Horizont unvertretbar in eigener Verantwortung zu vollziehen:

23 Entsprechend kann behauptet werden, die apostolischen Zeugnisse seien das Maß aller hermeneutischen Dinge; oder der Kanon sei doch (autoritär) geschlossen worden etc. Solch ein Verständnis der hermeneutischen Anfänge des Christentums ist sc. möglich und gelegentlich auch wirklich. Aber solch ein Verständnis ist weder nötig noch wünschenswert. Kurz gesagt: Es wäre ein Verstehen im Geiste des Gesetzes, und zwar eines Gesetzesgebrauchs, der exklusiv und schließend wäre. Das würde im Grenzwert zum tötenden Buchstaben.

24 Ulrich Haltern, *Was bedeutet Souveränität?*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 41 (mit Paul Kahn).

25 ‚Fiktion‘ ist hier nicht als polemischer Ausdruck mißzuverstehen. Fiktion ist die Sprachgestalt einer ‚regulativen Idee‘, die fiktiv im Sinne von ‚nicht unwirklich‘ ist; ähnlich wie Philosophie von Hans Blumenberg einmal als Inbegriff der unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen verstanden wurde.

26 Es sei denn, man würde Souveränität ‚depotenzieren‘ und ‚kenotisch‘ verstehen: Dann wäre der, der nolens volens in die Position dessen gerät, der über einen Ausnahmezustand zu entscheiden hat, in der unkomfortablen Lage, zu entscheiden, ob er will oder nicht. Diese Situation von Autoritätsmangel und Entscheidungszwang wird üblicherweise institutionell kompensiert durch entsprechende Autorisierungen. Das eigene Verstehen aber zu ‚bewehren‘ mithilfe der verliehenen Autorität ist bereits eine Geste die Zweifel streut. Denn wenn das Verständnis plausibel sein soll und auf Anerkennung der Betroffenen setzt, muß es ‚ohn‘ Macht und Gewalt‘ einleuchten.

Nicht erst im Tod, sondern bereits im Verstehen ist jeder für sich selbst gefordert. Es gibt keine institutionelle Versicherung, keine Autorisierung höherer Ordnung oder keine ultimative Methode, mit der auszulegen die Anerkennungspflicht für die Auslegung mit sich brächte (das ist in der juristischen Auslegungspraxis ‚vor Gericht‘ offenbar anders). Das kann man Prophanisierung und Demokratisierung der Hermeneutik nennen. Das kann man als (anarchische) Destabilisierung kritisieren, oder als kulturell und pneumatologisch produktive Labilisierung für wünschenswert halten. Wie man das versteht, ist signifikant für den Horizont, in dem man versteht, und für die eigene Perspektive.

40. In gewisser Weise wird mit dieser protestantischen Perspektive der hermeneutische Ausnahmezustand auf Dauer gestellt: Vor Gott, angesichts der Geschichte Jesu und ‚vor dem Text‘ (der Bibel) ist jeder ‚für sich selber gefordert‘. Das eigene Verstehen kann einem keiner abnehmen und keiner ist ermächtigt, das anderen abzunehmen.

41. Allerdings ist solch ein Ausnahmezustand offenbar auf Dauer schwer erträglich. Daher wird das Außerordentliche immer wieder geordnet: durch institutionelle Sicherungen, durch Auslegungsordnungen (Schrift als ‚norma normans‘; Bekenntnisse als ‚norma normata‘; Theologie als durch beide normierte Interpretation) bis in die wissenschaftlichen Auslegungsmethoden (vierfacher Schriftsinn, christologische Interpretation, neuzeitliche Exegese, spätmoderne Überschreitungen).

42. Darin zeigt sich ein prekäres Paradox der Hermeneutik in theologischer Tradition: Wie ist das Außerordentliche zu verstehen, ohne es nur ‚in Ordnung‘ zu bringen? Wie kann eine Hermeneutik im Zeichen des Außerordentlichen entfaltet werden, die sich der schlechten Alternative von Ordnung und Unordnung oder Ordnung und Anarchie entzieht?

43. Ein gangbarer Weg wäre, das eine Außerordentliche in Differenz zur vor- und nachgängigen Ordnung zu verstehen – auf daß dieses Verstehen zur Vergegenwärtigung des Verstandenen wird. Dazu können vor- und nachgängige Ordnungen als vorübergehende Geländer des Verstehens dienen, die (wenn denn *selber* zu verstehen ist, in unvertretbar eigener Verantwortung) auf dem Weg des Verstehens zurückgelassen werden müssen.²⁷

44. Das bildet einerseits einen Innovations- oder Variationsdruck: Nicht Ab- oder Nachschreiben, sondern Fort- und Umschreiben ist die Aufgabe des Verstehens. Das bildet andererseits eine Versuchung zur ewigen Wiederkehr des Gleichen. Daß die Gefahr vor allem in letzterem besteht, ist wohl oder übel merklich.

45. Die Entwicklung der Theologie hat ihre hermeneutischen Kompetenzen vor allem ontotheologisch entfaltet (oder zementiert): in der Geschichte der Theologie als Metaphysik. In der metaphysischen Entfaltung der ‚pars pro toto‘ metaphorischen Rede (Jesu wie seiner Deuter) wird Bezeugung zur Behauptung gemacht (als ‚metabasis‘ in die Letztbegründung, statt im unbegründbaren Sprung).

46. Demgegenüber insistierte die frühneuzeitliche Theologie auf der Notwendigkeit, das latente Andere der Hermeneutik, die Kritik, manifest zu machen: Die

27 Hier zeigt sich eine bestimmungsbedürftige Nähe von Glauben und Verstehen: Sollte gelten Glauben *als* Verstehen? Wenn man das vermeiden will, ist der Glaube ein Basisphänomen, das dem Verstehen vorgegeben ist, aber von dem das Verstehen nicht lassen will und soll. Andersfalls würde das Verstehen ‚existentiell‘ so aufgeladen, daß es vom Glauben nicht mehr zu unterscheiden wäre.

metaphysischen Eskalationen der Theologie sind maßgeblich von Luther hermeneutisch kritisiert worden. Daher wird die Theologie manifest hermeneutisch in der Theologie Luthers und ihren Folgen (vgl. Gerhard Ebeling).

47. Diese hermeneutische Wende der Theologie wurde unter kantisch-kritischen Bedingungen neu aufgelegt und variiert von Schleiermachers Hermeneutik und Kritik.

48. Diese hermeneutischen Hintergründe wurden zunächst nur teils von der Theologie weitergeführt, vor allem aber von Seiten der Philosophie von Dilthey (mit Schleiermacher) bis Heidegger (mit Kierkegaard) und Gadamer (unterkomplex gegen Schleiermacher). Hermeneutik ist seitdem bestimmt als vermeintlich philosophische Domäne, enggeführt als Wirkungsgeschichte v. a. Heideggers. Diese Engführung provozierte die bekannten polemischen Abgrenzungsgesten der ‚Ideologiekritik‘ und der Diffamierung der Hermeneutik als ‚morbus hermeneuticus‘.

49. Nur – man kann nicht nicht verstehen. Hermeneutik ist daher unvermeidlich. Und ‚abusus non tollit usum‘. Jeder Kritiker der Hermeneutik macht von ihr Gebrauch, nolens oder volens.

50. Auf diesem Hintergrund wurde die Theologie von neuem hermeneutisch variiert und umgeschrieben in der explizit sogenannten ‚hermeneutischen Theologie‘ des 20. Jh.: von Bultmann, Fuchs, Ebeling, Jüngel, Weder, Bayer, Bader, Dalferth u. a. Sie wurde erweitert durch Kulturtheorie (Cassirer), Semiotik (Peirce, Morris), Interpretationismus (Lenk, Abel), Philosophie des Zeichens (Simon, Stegmaier), Ricoeur, Dekonstruktion (Derrida, Caputo) und neue Phänomenologie (Levinas, Waldenfels, Mersch, Liebsch). Diese Parallelaktionen bilden den Horizont der theologischen Hermeneutik jenseits des 20. Jh.

51. Ein den Horizont traditioneller Hermeneutik (von Konsens zu Konsens; in der Wirkungsgeschichte; mit Universalitätsanspruch; im Zeichen des Begriffs) überschreitendes Problem – in dem die Ursprungsfrage des Verstehens von Außerordentlichem wiederkehrt – ist, wie radikale, nicht vermittelbare, unaufhebbare Differenzen zu ‚verstehen‘ sein können und was angesichts derer Verstehen heißen kann.

52. Lebensweltliche Differenzen (in Religion und Ethos), sofern sie nicht durch Recht, Wissenschaft oder Politik ‚aufgehoben‘ werden können, sind krisenanfällige Kulturdifferenzen, mit denen zu leben wir einüben müssen um des sozialen Friedens willen – denn Probleme mit ihnen manifestieren sich in Konflikten, wie Nichtverstehen und Dissens im Umgang mit Fremdem (Religionen) bis hin zur Gewalt. Gegenüber diesen interkulturellen Differenzen in unserer westlichen Kultur muß die Hermeneutik eine eigene Differenzkompetenz ausbilden. Zum verstehenden Umgang mit solchen Differenzserfahrungen ist Hermeneutik interdisziplinär fortzuschreiben zu einer differenzsensiblen Kunst (‚ars‘) der Verständigung und des Verstehens. Exemplarisch sind dafür die Verhältnisse von Eigenem und Fremdem (Anthropologie), Gewalt und Gastlichkeit (Ethos) sowie Tausch und Gabe (Religion und Ökonomie); oder explizit theologisch: von Gesetz und Evangelium.

53. An einem Beispiel sei das ausgeführt: Fremdverstehen war traditionell dominiert von einem Modell des Textverstehens, das die Unmöglichkeit des Verstehens zur Konsequenz hatte. Das läßt sich zeigen an Christian Wolffs Zirkel von Sprechen und Verstehen:

54. Die sprachliche Äußerung bestehe in der Repräsentation einer ‚res‘ in einer ‚notio‘, die vom gesprochenen Wort ‚bedeutet‘ (‚significare‘) werde. Das Verstehen

bestehe dann darin, die Bedeutung dieses Wortes zu erfassen in Gestalt einer ‚notio‘, die wiederum dieselbe ‚res‘ repräsentiere. Der Verstehende muß dann beim Verstehen mit den Worten dieselben ‚notiones‘ verbinden wie der Autor. Folglich gelte es, die ‚mens auctoris‘ zu verstehen, indem mit den Worten dieselben Gedanken verbunden werden, wie sie der Autor beim Schreiben im Sinn hatte.

55. Eine so konzipierte Intentionalhermeneutik wäre auch ein vergeblicher Versuch, Tote zu kontaktieren: eine hermeneutische Séance. Das Verstehen wird zum Spiegelverhältnis von Autor und Leser – mit dem feinen Unterschied, daß der Leser in diesem Spiegel einen anderen sieht als sich selbst, aber gleichwohl die Gedanken dieses anderen selber denken muß. Prima vista spiegelt sich die ‚mens auctoris‘ in der ‚mens lectoris‘. De facto aber muß die ‚mens lectoris‘ in sich die ‚mens auctoris‘ spiegeln – und sich dabei selber als deren Spiegeleffekt verstehen.

56. Aus der negativen Unmöglichkeit dieses Wolffschen Modells wurde – problemgeschichtlich und systematisch gesehen – von Schleiermacher eine ebenso überraschend kritische wie konstruktive Konsequenz gezogen: Kritisch folgt daraus die These (vom Verstehen im strengeren Sinne): „daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden“.²⁸

57. Im Rahmen der juristischen Hermeneutik wurde das von Stephan Meder als Epochendifferenz verstanden – und damit zur ‚conditio sine qua non‘ gegenwärtiger Hermeneutik erklärt: „Im Gegensatz zur vorkritischen Hermeneutik beruht die moderne Hermeneutik auf der Prämisse, daß nicht das Verstehen, sondern das Mißverstehen die Regel sei“.²⁹

58. Dem Wolffschen Modell gegenüber kann man noch präziser formulieren: Verstehen in diesem Sinne ist unmöglich. Es gibt dann nur Nicht-Verstehen. Und alles Verstehen geht vom Nichtverstehen aus.³⁰

28 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, 92. Vgl. 1805/09: „Zwei entgegengesetzte Maximen beim Verstehen. 1.) Ich verstehe alles bis ich auf einen Widerspruch oder Nonsens stoße 2.) ich verstehe nichts was ich nicht als nothwendig einsehe und construiren kann. Das Verstehen nach der letzten Maxime ist eine unendliche Aufgabe“ (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik*, hg. v. Heinz Kimmerle, Heidelberg: Carl Winter, 1959, 31).

Vgl. 1809/10: „Das Ziel der Hermeneutik ist das Verstehn im höchsten Sinne. Niedrige Maxime: man hat alles verstanden, was man, ohne auf Widerspruch zu stoßen, wirklich aufgefaßt hat. Höhere Maxime: Man hat nur verstanden, was man in allen seinen Beziehungen und in seinem Zusammenhange nachconstruirt hat“ (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Die allgemeine Hermeneutik*, hg. v. W. Virmond, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*, hg. v. Kurt-Victor Selge, Berlin: de Gruyter, 1984, 1271–1310, 1272). Vgl. die laxe Praxis sei, „daß sich das Verstehen von selbst ergibt und drückt das Ziel negativ aus: *Mißverständnis soll vermieden werden*“; strengere Praxis, „daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkte muß gewollt und gesucht werden“ (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, hg. von Friedrich Lücke, Berlin: bei G. Reimer, 1838 [= Werke I,7], 29f.).

29 Stephan Meder, *Mißverstehen und verstehen. Savignys Grundlegung der juristischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, V.

30 Vgl. Schleiermachers These, daß „das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen“ lasse (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf Friedrich August Wolfs Andeutungen und Friedrich Asts Lehrbuch [1829], in: ders., *Hermeneutik und Kritik Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, 309–346, 328.

59. Die konstruktive Kehrseite Schleiermachers besteht darin, die Unmöglichkeit des vollständig Verstehens als aktuelle Infinität der Aufgabe des Verstehens zu begreifen. Die Möglichkeitsbedingung des Verstehens wird zur (selber nicht möglichen, sondern vorgängigen) Ermöglichung von Verstehen.

60. Das so ermöglichte und herausgeforderte eigene Verstehen des Fremden ist allerdings von einer prekären Paradoxie bestimmt: Verstehen konstruiert unvermeidlich selber das Fremde (als das zu Verstehende). Im strengen Verstehen (also dem hermeneutisch regulierten) wird diese Konstruktivität explizit eingeschränkt durch Regeln, die willkürliche Konstruktionen vermeiden sollen, damit man nicht nur das versteht, was man ohnehin immer schon verstanden hat; damit man also nicht nur das Eigene entfaltet, das Vorverständnis, sondern sich das Verstehen am Fremden orientiert. Das ist zweistufig zu differenzieren: der Text als Gestalt des Fremden und das im Text Thematische als ‚dynamisches Objekt‘, als Fremdes im Fremden.

61. Das eigene Verstehen ‚konzipiert‘ das Fremde im Eigenen (kraft der Vernunft als Einbildungskraft). Aber eben dieses Eigene soll das Fremde sein – und muß daher dazu gemacht werden, indem es vom Eigenen unterschieden wird. An dieser Differenz hängt alles, und ohne sie entsteht normalerweise nur Mißverstehen. Das eigene Verstehen soll das Verstehen des Fremden sein. Es muß daher kritisch von sich selber unterschieden und dem Fremden zugeschrieben werden.

62. Die formale Anzeige der Nachgängigkeit (Schleiermacher: Nachkonstruieren) zeichnet alle Konstruktivität im Verstehen als responsorisch aus: nicht nur als möglichst passende Antwort auf die entsprechende Frage, sondern als Antwort auf den Anspruch des Textes bzw. des Fremden auf Verstehen. Verstehen ist dann nicht die Spiegelung des Textes, sondern der Leser wird auf eine Weise in Anspruch genommen, die ihn zur eigenen Antwort herausfordert. Hier herrscht nicht das Ideal möglichst fugenloser Passung, sondern das einer Differenz, die chiasmisch aufeinander bezogen ist: Beiderseits besteht ein infinites Überschuß, der im Verstehen nicht getilgt werden kann.

63. Der Anspruch des Textes auf Antwort seitens des verstehenden Lesers fordert den (ob er es will oder nicht) dazu heraus, selber anderes zu sagen, als schon gesagt ist (zunächst dasselbe anders, und in Antwort darauf selber anderes). Damit wird die Unterscheidung von Gesagtem (‚dit‘) und eigenem Sagen (‚dire‘) gebraucht, um den unvermeidlichen, nicht zu verweigernden Überschuß im Gang des Verstehens zu verstehen und zu legitimieren.

64. In Verwandtschaft mit der juristischen Hermeneutik gefragt: Ist das Textverstehen (als Auslegung in eigenen Worten) ‚kanonisierungsfähig‘, ‚legislativ‘ bzw. ‚apostolisch‘ zu autorisieren? Methodisch wie normativ wird zwischen Text und Auslegung strikt unterschieden. Im Vollzug ist der Text allerdings nirgends anders präsent als im eigenen Verstehen und dessen Artikulation in der Auslegung – also in

Vgl. Philipp Stoellger, Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive, in: *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, hg. v. Juerg Albrecht et al., Zürich: Ed. Voldemeer, 2004, 259–282; ders., Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion, in: ebd., 7–27; Vom Nichtverstehen aus. Ab- und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion, in: *Hermeneutik der Religion*, hg. v. Ingolf Ulrich Dalferth/Philipp Stoellger, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

den eigenen Worten. Sofern diese Worte unvermeidlich den Text zwecks ‚Anwendung‘ weiterschreiben, sind sie die eigenen und dessen Worte zugleich.

65. Diese Aufgabe wird juristisch (soweit ich sehe) in Perspektiven funktional ausdifferenziert (Anwalt, Staatsanwalt, Richter, Gutacher, Zeugen etc.). Diese pluralen Perspektiven werden prozedural kombiniert – wobei eine Perspektive nicht zur Zentral-, sondern zur Finalperspektive wird. Der Richterspruch wird zu der Perspektive, die die anderen anzuerkennen und abzuwägen hat, um dann in eigener Perspektive ‚Recht zu sprechen‘. Aber dieses eigene Sprechen wird den anderen ‚zugesagt‘ (oder zugesprochen), mit dem Anspruch auf Anerkennung. Soll dieser Anspruch eingelöst werden, ist er auf Ratifikation angewiesen. Zwar gilt der Richterspruch auch ohne daß er verstanden würde. Insofern ‚funktioniert‘ das ‚Rechtssystem‘ ohne eigenes Verstehen, zumindest seitens der Rechtskonsumenten. Aber wenn das Rechtssystem nicht nur ‚autopoietisch‘ ‚funktionieren‘ soll, sondern als kulturelle Praxis ratifiziert und anerkannt werden soll, muß der Richterspruch so verständlich sein, wie er auf Verstehen angewiesen ist. Darauf zu setzen, daß er gilt, ohne verstanden zu werden, wäre daher ein hermeneutisches Armutzeugnis.

66. Da das eigene Verstehen und dessen Artikulation im ‚anders und anderes Sagen‘ höchst fehler- und täuschungsanfällig ist, ist auf der kritischen Differenz von Eigenem und Fremdem zu bestehen. Dieser Differenz ist theoretisch und methodisch Rechnung zu tragen. Die sich aus der Kreuzung von Eigenem und Fremdem ergebende Amphibolie des Verstehens (eigenes Verstehen des Fremden zu sein), also die Doppeldeutigkeit dieses Genitivs, läßt sich institutionell auflösen: Regeln können vereindeutigen, daß hier in der Tat ‚der Fremde‘ spricht. Damit wird das Repräsentationsverhältnis geklärt: Wenn der Richter spricht, wird Recht gesprochen; wenn der Pfarrer predigt, ist Gottes Wort zu hören; wenn das Lehramt entscheidet, ist der Fall entschieden (‚causa finita‘); oder wenn der Exeget schreibt, wird gesagt, was der Fall ist.

67. In der wissenschaftlichen Version dieser Vereindeutigung ‚wenn der Exeget schreibt ...‘ wird bereits merklich, daß Verstehen auf Ratifikation angewiesen ist: auf Anerkennung des Gerichts, auf Glaube (der aus dem Hören komme) oder auf Anerkennung des ‚sanctum officium‘. Nicht nur in Wissenschaft und Lebenswelt sind diese Ratifikationen offen und ins (nicht arbiträre) Belieben der Anderen gestellt. Da im Verstehen des Fremden in eigenem Namen gesprochen wird, bleibt das Verständnis das je und je eigene.

68. Diese Perspektivität wiederholt sich daher unvermeidlich auf der (darin produktiven) Rezipientenseite. Die doppelte (de facto: multiple) Kontingenz im Verstehen ist irreduzibel (nur mit Gesten der Macht zu verschieben, nicht zu tilgen).

69. In bestimmten Kontexten wie dem des protestantischen Schriftgebrauchs (auch in Bildungskontexten?) steht die Arbeit des Verstehens im Zeichen der Ermächtigung des Hörers, dem der Anspruch des zu Verstehenden anheimgestellt wird.

70. Wer diesen Anspruch ignorierte (indifferent bliebe), hätte damit schon geantwortet: allerdings abweisend.

71. Wer diesen Anspruch anerkennt, kann nicht nicht antworten. Er kann nicht indifferent bleiben. Dieser deskriptive Befund hat hermeneutische Folgen: Wenn wir im Verstehen für uns selbst gefordert sind, dem Anderen Antwort zu geben, ist im Verstehen selber etwas zu geben (im Grenzwert: sich selbst). Selber etwas zu ge-

ben, heißt exemplarisch: selber etwas zu sagen (im Grenzwert: im Sagen zu geben, was man nicht schon hat, sondern was man erst im eigenen Sagen empfängt).

72. Im Verstehen ‚etwas zu sagen haben‘, ist nicht durch Ordnungen zu sichern, sondern eine außerordentliche Herausforderung. Wer hier kein Scheitern riskierte, hätte mit dem Verstehen noch nicht begonnen.

Bestell-Nr: ILL-A11652703X
 lok. Nr:
 PPN: 592568849
 Bestelldatum: 2012-06-15 12:50:52

13. Juni 2012



ONLINE-BESTELLUNG GBV

NORMAL

Stoellger, Philipp (Lief.: BB2 Container)
 Theologische Fakultät
 Schwaansche Str. 5
 18055 Rostock

Bestellende Bibliothek: <0028>
 <28> UB Rostock

Albert-Einstein-Strasse 6
 18059 Rostock
 fernleihe@uni-rostock.de 0381 498 8662
 USER-GROUP-0

Benutzer-Ausweisnummer
 0028060016X



Lieferbibliothek: <8>
 Universitätsbibliothek Kiel
 Zentralbibliothek
 Leibnizstr. 9
 24118 Kiel

Bearbeitungsvermerke:
 Leihfrist für Bücher 4 Wochen verkürzte Leihfrist
 Leihfrist für Zeitschriften 2 Wochen nur im Lesesaal zu benutzen
 mit CD / DVD Beilage Buch verschmutzt / beschädigt
 Anstreichungen

Tel.: +49(0)431/880-4703 Fax: +49(0)431/880-5503
 E-Mail: fernleihe@ub.uni-kiel.de

Wir weisen Sie als Empfänger darauf hin, dass Sie nach geltendem Urheberrecht die von uns übersandten Vervielfältigungstücke ausschließlich zum privaten oder sonstigen eigenen Gebrauch verwenden dürfen und weder entgeltlich noch unentgeltlich in Papierform oder als elektronische Kopien verbreiten dürfen.



Unter Anerkennung der Benutzungsbedingungen wird bestellt:

PPN:

Verfasser: Stoellger, Philipp
 (Aufsatz)

Standort:
 P 1287-117/ 10 jua 25a

Titel: Hermeneutik in theologischer Perspektive. Thesen zu
 (Aufsatz)

Band/Heft: **Jahr**
 2009

Seiten: 57-73

Titel (Monographie/ Zeitschrift)

Rechtswissenschaft und Hermeneutik : Kongress der
 Schweizerischen Vereinigung für
 Steiner [u.a.]
 Stuttgart 2009

Lieferform: **Lieferart:**
 KOPIE FTP

Lieferung erwünscht bis:
 2012-07-05 12:52:04

ILL-A11652703X

Bemerkung: 8 max-cost -