

Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens

Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen
historischer Vernunft

von

PHILIPP STOELLGER

Die Herausgeber der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« fragten 2007 nach der »Biblichen Hermeneutik«, um einerseits das Verhältnis der Exegese zur Systematischen Theologie zu klären und andererseits das Verhältnis der Theologie zur Religionsgeschichte¹. Daraus ergibt sich ein zwiefältiger Horizont der folgenden Erörterung zu den »Grenzen des Verstehens«: Wie hältst du's mit der *Einheit* der Theologie angesichts des Auseinanderdriftens von exegetischen, dogmatischen, ethischen und praktisch-theologischen Perspektiven? Und wie hältst du's mit dem *Verhältnis* der Theologie zur Religionsgeschichte (angesichts von deren Konkurrenzen)? Hier ein Problem zu sehen, zeigt ein Unbehagen an der fortschreitenden *Auseinanderdifferenzierung* der Theologie und den Tendenzen, sie in Theologie- und Religionsgeschichte zu überführen. Das sich regende Unbehagen an der wissenschaftlichen Kultur verdichtet sich in der Frage nach Genesis und Geltung der Bibel als heiliger Schrift. Wie hältst du's mit der *heiligen Schrift*, wenn sie religionsgeschichtlich in ihre Herkunft aufgelöst, historisch zur Tradition degradiert oder spekulativ zur Strecke gebracht wird?

Angesichts dieser Problemlage nach Hermeneutik zu fragen, wäre aussichtsreich, falls sie die Differenz historischer und systematischer Perspektiven zu vermitteln vermöchte. In der Systematik den Sinn für Geschichte zu pflegen und in der Exegese den Sinn für die Systematik wachzuhalten, das erfordert eine Verständigung über die Grenzen des jeweiligen Verstehens. Dabei riskiert man einige Missverständnisse. Um eines gleich auszuräumen: Hier wird nicht über Systematiker und Exegeten geschrieben, auch nicht eine obsoleete Rangordnung gesucht, sondern es geht um den *gemeinsamen* Horizont der *verschiedenen* theologischen Perspektiven. Wenn man sich über den verständigen könnte, wäre der Auseinanderdifferenzierung kritisch zu begegnen – so die hermeneutische Hypothese. Dazu ist sowohl der konstruktive Zusammenhang

¹ Die vorliegenden Ausführungen wurden auf der öffentlichen Herausgebertagung der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« in München (31.1.–2.2.2008) vorgetragen.

² In vergleichbarer Weise wäre auch nach dem Verhältnis zur Religionsphilosophie und Religionssoziologie zu fragen.

der theologischen Disziplinen zu formulieren, als auch ihre vitale Differenz zur Religionsgeschichte zu bestimmen.

Der Vorschlag dazu ist so schlicht wie folgenreich: Die biblischen Texte stellen Ansprüche, auf die die Theologie nicht *nicht* antworten kann. In ihren Antworten sollte sie es wagen, in eigener Verantwortung zu sagen, was zu sagen nötig ist – und sie sollte es auch wagen, mehr zu sagen als immer schon gesagt wurde, oder es anders zu sagen. Auf die Ansprüche biblischer Texte zu *antworten*, besagt mehr, als sie religionswissenschaftlich *herzuleiten* oder ihnen vergleichend auszuweichen. In eigener Antwort *mehr* oder es *anders* zu sagen wagen, als immer schon gesagt *ist*, riskiert die Grenzen des Textverstehens zu überschreiten angesichts von gegenwärtigen Problemen, auf die die biblischen Texte oder die Tradition nicht immer schon die Antwort bereitstellen³.

Würde man die Systematik darauf festschreiben, nur und allein »konsequente Exegese« zu sein, könnte das leicht zu einer Engführung werden, als ginge es nur darum, der Bibel die Antworten auf Gegenwartsfragen zu entnehmen. Wenn Konsequenzen zu »ziehen« sind, können die nur *selber gezogen* werden. Andernfalls würde man die Aufgabe selbst zu verantwortender Antwort verschleiern oder unterschreiten, als wäre in den Schriften eigentlich immer schon alles gesagt, auf dass es nur noch »appliziert« werden müsste⁴.

Nicht nur die Systematik, sondern jede Theologie, die als solche identifizierbar sein soll, muss es wagen, von ihrer Vernunft in eigenen Worten Gebrauch zu machen – und das heißt auch von ihrer *Einbildungskraft* (der reflektierenden Urteilskraft, dem Sinn fürs Imaginäre). Wenn sie das wagt, riskiert sie *inkonsequente* Exegese zu werden: weder den Texten noch deren Exegese in allem »Folge zu leisten«. In dieser nicht risikofreien Inkonsequenz wird sie zu etwas *anderem* als Exegese. Andernfalls wäre Systematische Theologie nichts als eine Version der Exegese, und das wäre ein unnötiges Missverständnis. Systematik ist eine *konsequente* Inkonsequenz, die zur wissenschaftlichen Kultur des Pro-

³ Beispielsweise in der Frage nach dem Umgang mit *Bildern* in jüdisch-christlicher Tradition, zumal in protestantischer resp. lutherischer Perspektive. Ist etwa das Bilderverbot nur ein Missverständnis – wenn es doch in Israel de facto ganz anders zugeht? Wenn man nicht aus historischer Einsicht in die Bildpraktiken Israels zu dem (Fehl-)Schluss kommen will, das Bilderverbot aus dem Dekalog zu streichen, wie ist dann mit Bildern (von Gott, im Kult, darüber hinaus) theologisch reflektiert umzugehen?

⁴ Exegese ist zweifellos notwendig, aber nicht allein zureichend für die Theologie. Insofern gilt *nicht*, dass mit der Exegese allein bereits für die Systematik ausreichend gesorgt wäre. Vgl. E. JÜNGEL, *Barth-Studien* (ÖTh 9), 1982, 45f.: »Barths Dogmatik wollte nichts anderes als konsequente Exegese sein. Dem letzten Rat, »Exegese, Exegese, und noch einmal Exegese« zu treiben, folgt die Bemerkung: »Dann ist gewiß auch für die Systematik und Dogmatik gesorgt.« (Zitate im Zitat: K. BARTH, *Ansprache an einer Bibelfreizeit für die Studenten der bekennenden Kirche in Godesberg am 10. Februar 1935* [in: DERS., *Das Evangelium in der Gegenwart* (TEH 25), 1935, 8–17], 17).

testantismus gehört. Mögen die einen bei den Kirchenvätern alles gesagt finden, mögen andere ein Lehramt haben, dass ihnen diese Verantwortung abnimmt (oder abspricht); mögen allzu Schriftgläubige in der Bibel immer schon alle Fragen beantwortet finden – protestantische Theologie kann sich nicht auf solche Autoritäten zurückziehen. *Hier ist jeder in seinem eigenen Verstehen gefordert* und muss es in eigener Verantwortung wagen, mehr oder es anders zu sagen, als bereits von Autoritäten gesagt worden ist. Das führt gelegentlich in die Untiefen *konsequenter Inkonsequenz der Exegese gegenüber*, jedenfalls dann, wenn sie zur religionsgeschichtlichen *Vermeidung* der eigenen Antwort werden würde (was selbstredend in der Systematik ebenso geschehen kann).

Die Auflösungserscheinungen des Zusammenhangs der Disziplinen neigt im Grenzwert zur Auflösung der Theologie in ihre Nachbardisziplinen und der erwartbaren Umbesetzung theologischer Lehrstühle durch ihre profanen Seitengänger. *Halb zieht man sie – halb sinkt sie hin*. Den externen Antrieben zur Entsorgung der Theologie als Wissenschaft korrespondieren interne Tendenzen zur Umformung der Exegese in Religionsgeschichte, wie der Systematik und Praktischen Theologie in Religionsphilosophie und Religionssoziologie, oder der Ethik in Bio- und Medizinethik beispielsweise. Negativ gesprochen tendiert das zur *Enttheologisierung der Theologie* durch (nicht immer) freundliche Übernahme und Übergabe an die außertheologischen Nachbarn⁵. Halb zieht man sie also, die Theologie, aber deswegen muss sie nicht gefügig hinsinken und ihre theologische Perspektive aufgeben. Denn das ist weder nötig noch wünschenswert. Es wäre zudem *selbstmissverständlich*. Einerseits würde darin in Anspruch genommen, was zugleich abgebaut würde. Anderer-

⁵ Einigermaßen beunruhigend ist angesichts dessen, dass diese Entwicklung von sehr verschiedenen Seiten betrieben wird. Bevor es soweit kommt – und ich halte das weder für nötig noch für wünschenswert – ist erst einmal *zu verstehen*, wie diese intrinsischen Neigungen begründet sind: in der sachlichen Nähe zu den Nachbarn? Was ist das *primum movens* dieser Entwicklung? Für die Arbeit an den »eigenen«, fachspezifischen Problemen sind oft nicht allein die theologischen Nachbardisziplinen zureichend. Manche Probleme treiben über die Grenzen der Theologie hinaus. Für Fragen der Geschichte Israels wie für die intertestamentarische Literatur etwa sind Systematische und Praktische Theologie vermutlich peripher. Oder für die Fragen nach Sinn und Bedeutung von »Passivität« beispielsweise sind manche philosophischen oder literaturwissenschaftlichen Studien auskunftsfreudiger als manche exegetischen. Wie die Theologie Ansprüche über die Theologie hinaus formuliert, so sind die Arbeiten der externen Nachbarn mehr als nur »gut und nützlich«, sie sind wissenschaftlich notwendig zu beachten. Daher ist es theologisch begründet und im Übrigen auch eine wissenschaftliche Tugend der Theologie, wenn sie der »Gravitationskraft« der nicht-theologischen Wissenschaften folgt (was allerdings keineswegs im selben Maße erwidert wird).

seits würde die wissenschaftliche Kultur des Christentums verspielt. Einem Beobachter könnte das akademisch suizidal erscheinen⁶.

Etwas zurückhaltender gesagt geht es um die *Erosion einer Selbstverständlichkeit*: des kritischen Regulativs der thematischen und diskursiven Einheit der theologischen Disziplinen (ihres *geteilten* Horizonts in ihren *pluralen* Perspektiven). Wollte man diese Einheit im Stile eines ›foundationalism‹ zur Geltung bringen, würde sie im Kantischen Sinne ›dogmatisch behauptet‹ – und das tendiert nicht nur zum Dogmatismus, sondern verkennt, dass diese Einheit als ein konstruktiver Zusammenhang vorausgesetzt wird und möglichst plausibel zu *gestalten* ist. Der genuine Sinn dieses Zusammenhangs ist ›endogen‹ zu verstehen: als *Setzung*, mit der etwas gegeben wird, sei es ein Zeugnis⁷, sei es die Artikulation einer anderen Perspektive oder eine eigene Stimme.

Versteht man die fragliche Einheit als *Regulativ* dessen, wie sich auf theologische Weise miteinander denken, sprechen und schreiben lässt, werden externe wie interne Auflösungserscheinungen der Theologie kritisierbar. Wie aber ist dieses Regulativ zu verstehen? Wie ist es aus dem Textverstehen der Schrift zu entwickeln? Und wie ergibt sich daraus der riskante Anspruch, mehr oder es anders zu sagen, als immer schon gesagt worden ist? Diese Fragen bestimmen den folgenden Versuch, die Hermeneutik als *Diagnosticum* und möglicherweise auch als ein *Therapeuticum* der skizzierten Auseinanderdifferenzierung zu verstehen. Über ›Missverstehen und die Grenzen des Verstehens‹ zu handeln, ist unvermeidlich riskant – plus ultra, im Widerspruch gegen die Behauptung eines schon erreichten ›non plus ultra‹ –, andernfalls hätte man das Thema verharmlost.

Im Folgenden wird zunächst exponiert, wie und wann Verstehen *unmöglich* wird, verunmöglicht durch ein aporetisches Modell des Verstehens (als Spiegel der *intentio auctoris*). Auf diesem Hintergrund wird verständlich, wie Schleiermacher aus dieser Unmöglichkeit eine kritische und konstruktive Konsequenz zog: zum einen als Unabschließbarkeit und *Unendlichkeit* der Aufgabe des Verstehens, zum anderen als Unvermeidlichkeit des eigenen *Nachkonstruierens* des zu Verstehenden. Daraus ergab sich nicht nur ihm die Einsicht, vom Miss-

⁶ Dies als *Selbstmissverständnis* zu bezeichnen, zeigt seinerseits eine kritische Selbstverständlichkeit, nämlich die durchaus labile und nicht letztbegründungsfähige Position, von der genannten thematischen und diskursiven Einheit *auszugehen*. Dass die funktionale und thematische *Einheit* der theologischen Disziplinen nötig und wünschenswert ist, wird hier hermeneutisch deklariert und vorausgesetzt. Die Gründe der Auseinanderdifferenzierung und mit ihr der Krisen der Theologie sind allerdings keineswegs ›nur Missverständnisse, die durch eine Korrektur zu ›beheben‹ wären.

⁷ Vgl. P. RICŒUR, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, 1998, 34ff.; J. FISCHER, Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott (ZThK 87, 1990, 224–244).

verstehen als der Regel auszugehen (nicht normativ, sondern deskriptiv und kritisch). Eine zeitgenössische Hermeneutik – als Hermeneutik *der Differenz*, die nicht von Konsens aus auf Konsens hin, von Einverständnis zu Einverständnis oder vom Immer-schon-Verstehen auf das Immer-weiter-so-Verstehen hin operiert – kann hier ein Desiderat entdecken: *hermeneutische Unfallforschung*, um aus den nur zu üblichen Fehlritten und Unfällen im Verstehen etwas zu lernen über das Verstehen und seine Grenzlagen und Abstürze. Das lässt sich an einem verschachtelten Beispiel des (Miss-)Verstehens der ›Furcht Gottes‹ exemplifizieren. Im Anschluss daran wird das Missverstehen aufgefasst als ein Verstehen, an dem etwas misslich ist, und zu klären versucht, wie es entsteht und wie man sich dazu verhalten kann. Um sich im *theologischen* Verstehen zu orientieren, wird schließlich – nicht ohne Risiko – eine Regel vorge schlagen: Verstehen bedeute final, auf die Ansprüche des Textes in eigener Verantwortung und mit eigenen Worten zu antworten.

1. Zur Unmöglichkeit des Verstehens

1.1. Alte Hermeneutik: Christian Wolff

Die vorkritische Hermeneutik war 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: Die sprachliche Äußerung besteht in der Repräsentation einer ›res‹ in einer ›notio‹, die vom gesprochenen Wort ›bedeutet‹ (significare) wird.

Das Verstehen besteht darin, die Bedeutung dieses Wortes zu erfassen in Gestalt einer ›notio‹, die wiederum dieselbe ›res‹ repräsentiert: »Si quis librum sive historicum, sive dogmaticum intelligere debet, eadem cum verbis singulis notiones conjungere tenetur, quas cum iisdem jungit auctor. Is enim mentem alterius intelligit, qui audita voce eandem in se notionem excitare valet, quam cum ea conjungit alter (§. 117). Ergo mentem quoque auctoris tum demum intelligimus, quando cum verbis singulis eas notiones conjungimus, quas cum iisdem junxit auctor, dum librum conscripsit.«⁸ Folglich galt es, die ›mens auctoris‹ zu

⁸ Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata* ... Editio tertia emendatior, 1740, § 903. Vgl. aaO § 34: »Rerum in mente representatio Notio, ab aliis *Idea* appellatur.«. aaO § 36: »Notiones, quas habemus, vocibus alteri indigitamus. Sunt adeo Voces soni articulati, quibus notiones significantur. Voces autem istae Termini appellantur. Unde Terminus definitur, quod sit vox notionem quandam significans.« aaO § 37: »Termini denotant res, quarum notiones habemus, aut habere possumus. Termini denotant notiones (§. 36). Sed notionibus res nobis representamus (§. 34). Patet itaque, quod perinde res indigent ac notiones, quas de iis habemus.« aaO § 116: »Si quis

verstehen, indem mit den Worten dieselben Gedanken zu verbinden seien, wie sie der Autor beim Schreiben im Sinn hatte. Diese »hermeneutische Chimäre« hat offensichtlich prekäre Konsequenzen: Mit diesem Modell wird das zu Verstehende auf die »notio« reduziert, auf einen mentalen Gehalt (dieser Reduktion ist noch der analytisch-philosophische »propositional approach« verwandt)⁹. Die Schrift wird dann zum äußerlichen, eigentlich irrelevanten Umweg der Vermittlung dieses Gehalts und spielt *als Schrift*, in ihrer Materialität und Fremdheit, keine Rolle. Sinn und Geschmack für Geschichte, für Schriftlichkeit und Individualität oder Kontingenz fehlt diesem Modell völlig, wenn es Verstehen nur als Inversion des Redens konzipiert.

Gleichwohl hat dieses Modell Rezeptionsgeschichte gemacht. Vertreten wurde es beispielsweise von Kants Königsberger Kollegen, dem Philosophen und Ökonomen *Christian Jacob Kraus*, der von der Interpretation behauptete: »Ihr Zweck ist, alles zu denken, was, und so zu denken, wie, es der Autor gedacht hat.«¹⁰ Noch 1891 war Wolffs Modell maßgebend für die hermeneutische Methodenlehre des Germanisten *Hermann Paul*: »Wir verstehen einen Text, wenn in unserer Seele eben die Vorstellungsassoziationen erzeugt werden, welche der Urheber desselben in der Seele derjenigen hat hervorrufen wollen, für die er bestimmt ist«¹¹.

Das Verstehen galt Wolff und seiner Tradition als *Spiegelverhältnis* von Autor und Leser, wobei der Leser im Spiegel irritierender Weise einen *anderen* sieht als sich selbst – aber gleichwohl die Gedanken dieses *anderen selber* denken muss. Wer da was spiegelt, ist keineswegs klar: Prima vista spiegelt sich die »mens auctoris« in der »mens lectoris«. De facto aber muss die »mens lectoris« in

habet notionem alicujus rei novitque terminum, quo ea significatur; ei notio termino prolato in memoriam revocari potest.« AaO § 117: »Si quis audita voce eandem in se notionem excitare valet, quam cum ea conjungit alter; is mentem alterius intelligit & contra. Qui enim audita voce in se excitat notionem, quam cum ea alter conjungit, is novit, quam notionem alter voce ista significet, adeoque mentem alterius intelligit. Contra qui mentem alterius intelligit, is novit, quoniam notio cum voce ab altero prolata sit conjungenda. Necessè igitur est, ut notionem istam audita voce in animo suo producere valet.« AaO § 118: »Qui igitur mentem alterius intelligere voluerit, is & perspectos habere debet terminos, quibus utitur, nosseque notiones, quas iis sunt jungendae.«

⁹ Nicht Text und Schrift werden hier verstanden, sondern *notio* und *res*, im Zeichen der $\rho\omega\nu\eta$, nicht von $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha$ und $\gamma\rho\alpha\phi\eta$.

¹⁰ Ch. J. Kraus, *Encyklopädische Ansichten einiger Zweige der Gelehrsamkeit*, hg. von H. von Auerswald, 1809, Theil 1, 108 (Abschnitt: »Hermeneutik, Auslegkunst«). – *Hamann* notierte 1776 über ihn: »Krause hat woran gearbeitet – Was es gewesen hat er und ich nicht vielleicht recht gewusst. Er wurde darüber krank vor Ueberspannung seiner Kräfte.« (J. G. Hamann, *Briefwechsel*, Bd. III: 1770–1777, hg. von W. ZIESEMER / A. HENKEL, 1957, 242). – Verständlich, angesichts seines hermeneutischen Modells.

¹¹ H. PAUL, *Methodenlehre* (in: *DERS.* [Hg.], *Grundriß der germanischen Philologie*, Bd. 1, 1891, 170–176), 170f.

sich die »mens auctoris« spiegeln und sich dabei selber als deren Spiegeleffekt verstehen. Etwas weniger reflexionsreich gesagt: Der Leser wird zum *Kopiergerät* der Gedanken des Autors – mit der unmöglichen Aufgabe, selber dessen Gedanken erzeugen zu müssen, ohne wissen zu können, was der Autor bei der Verfertigung der Schrift im Sinn gehabt haben mag. Oder nach Johann Christian Jahn: »Man versteht überhaupt eigentlich nur dann seinen Autor, wenn man beim Lesen das *nähmliche* denkt und fühlt, was er beim Schreiben im Sinn hatte.«¹² – Dann könnte man ihn nie verstehen: Verstehen in diesem Sinne ist unmöglich.

Warum und wie könnte man *den Autor* verstehen, zumal wenn der mit seinen Intentionen und »notiones« nicht mehr da ist, wenn man liest? Dieser Abwesende kann nur *konstruiert* werden vom Leser, was aber nicht »konstruktivistisch« misszuverstehen ist. Erklärte doch schon Schleiermacher als die strenge Maxime des Verstehens: Ich »verstehe nichts was ich nicht als nothwendig einsehe und construiere kann«¹³. In der Arbeit am Text kann der Leser Hypothesen bilden über das Woher des Textes: seine Entstehungsgeschichte, seinen Kontext, seinen Urheber und wohl oder übel auch über dessen Absichten. Diese Hypothesen sind aber keine selbständigen Größen, auf die der Leser am Text vorbei rekurren könnte (das wäre hermeneutische Metaphysik). Denn es sind nicht mehr und nicht weniger als vom Leser produzierte Hilfskonstruktionen zum Zweck des Textverstehens. Es sind Vermutungen, die vom Text provoziert und vom Leser produziert werden. Möglicherweise werden sie von anderen Lesern ratifiziert und können sich in erneuter Textlektüre bewähren. Das ändert nichts an ihrem labilen Status: hermeneutische Hypothesen seitens des Lesers zu sein, mehr nicht. Dergleichen zu verselbständigen und zu verdinglichen (als *notio* und *res*), ist abwegig.

Von einer *intentio auctoris* als Grund des Textes und Grenze der Interpretation auszugehen, ist daher weder nötig noch möglich. Denn der Text ist früher als die vom Leser entworfene »*intentio*«. Gegeben ist der Text. Alles dahinter wird erst »gegeben« in der Arbeit des Verstehens. Die *intentio auctoris* zu verstehen hieße nichts anderes, als dass das Verstehen sein eigenes Produkt verstehen wollte, *seine* hermeneutische Hypothese. – Nichts gegen hermeneutische Selbstaufklärung. Aber es wäre *zu wenig*, nur seine eigne Hypothese zu verstehen, und es wäre *zu viel* verlangt, die nie gegebene Intention eines Abwesenden verstehen zu wollen. Es wäre der vergebliche Versuch, Tote zu kontaktieren: eine *hermeneutische Séance*. Verstehen – so verstanden – ist schlicht *unmöglich*.

¹² J. Ch. Jahn, *Praktische Anleitung, Geist und Herz durch die Lektüre der Dichter zu bilden. Ein Beytrag zur Philosophie des Lebens, Erster Theil*, 1793, 211.

¹³ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hg. von H. KIMMERLE (AHAW/PH 1959/2), 1959, 31.

lich¹⁴. Es ist dann offensichtlich und naheliegend, zu Schleiermachers Konsequenz zu kommen, dass sich das Missverstehen von selbst ergebe. Genauer noch wäre zu sagen, dass vom Nichtverstehen als terminus a quo auszugehen ist. Folgte man diesem Modell und seiner *idée fixe*, würde es dabei bleiben. Wolffs Modell ergibt ein Selbstmissverständnis des Verstehens. Allerdings ein produktives mit reicher Rezeptionsgeschichte. Daran zeigt sich, dass nicht jedes produktive Missverständnis auch wünschenswerte Produkte nach sich zieht. Das Wort Jesu an Petrus (er sei der Fels, auf den er seine Kirche bauen wolle) ist auch sehr produktiv missverstanden worden.

1.2. Unmöglicher Rettungsversuch: Friedrich Ast

Friedrich Ast unternahm noch einen Versuch, das Modell Wolffs zu retten. Sein Rettungsmedium ist »der Geist«, für den es nichts Fremdes gebe und der das Zentrum allen Lebens sei¹⁵. Dann gibt es keine gravierenden Unterschiede zwischen Autor und Leser, sofern sich beide als Geist auf den Geist beziehen.

Allerdings hilft die große Generalhypothese »des Geistes« zum Zwecke der hermeneutischen Prästabilisierung nicht weiter. Wenn man diese These von der »Einheit aller Dinge« nicht teilt, wird das Verstehen »einer fremden Welt« und »des Anderen« unmöglich. Das sieht auch Ast: »Alles Verstehen und Auffassen nicht nur einer fremden Welt, sondern überhaupt eines Anderen ist schlechthin unmöglich ohne die ursprüngliche Einheit und Gleichheit alles Geistigen und ohne die ursprüngliche Einheit aller Dinge im Geiste.«¹⁶ Nur hält er es anscheinend für unmöglich, diese These nicht zu teilen. Gilt ihm doch der Geist als Inbegriff des Lebendigen, als *ens realissimum* und *ens necessarium*: »So ist alles aus Einem Geist hervorgegangen und strebt in Einen Geist wieder zurück.«¹⁷

Solch eine spekulative Grundlegung der Hermeneutik – man könnte das hermeneutischen Platonismus nennen – hat gravierende Nebenwirkungen. Alles »Zeitliche und Aeussere (Erziehung, Bildung, Lage u.s.w.)« hält Ast für

¹⁴ Im Übrigen unterminiert man damit die Möglichkeit von Wahrheitsansprüchen für ein Verständnis. Denn das könnte nur dann *wahr* genannt werden, wenn es *identisch* wäre mit dem beim Schreiben Gedachten. Eine »hermeneutische Wahrheit« in diesem Sinne partizipiert an den Aporien einer Korrespondenztheorie der Wahrheit. Vgl. die maßgeblichen Klärungen in dieser Frage von CH. LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113), 1999.

¹⁵ Vgl. F. Ast, *Grundlinien der Grammatik. Hermeneutik und Kritik*, 1808, 166: »Für den Geist giebt es schlechthin nichts *an sich* fremdes, weil er die höhere, unendliche Einheit, das durch keine Peripherie begränzte Centrum alles Lebens ist.« (Im Internet zugänglich unter: www.ub.uni-kiel.de/digiport/abi800/Virt6.html).

¹⁶ AaO 167f.

¹⁷ AaO 171.

geistwidrige Zufälligkeit. Diese Äußerlichkeiten sind für ihn nicht nur hermeneutisch irrelevant, sie gelten ihm vielmehr als hinderlich. Damit gerät vieles historisch Interessante aus dem Blick. Sind sich alle Geister gleich, ist nur dem Geist Gleiches zu erkennen. Damit wiederholt sich Wolffs Spiegelmodell geisthermeneutisch: Geist erkennt Geist, und alles andere wird weder erkannt noch anerkannt in seiner Bedeutsamkeit¹⁸. Das spitzt sich zu in der *schlechten* Alternative von Buchstabe und Geist: »Die Besonderheit, für sich aufgefaßt in ihrem bloß äusseren, empirischen Leben, ist der *Buchstabe*, in ihrem inneren Wesen, in ihrer Bedeutung und Beziehung auf den Geist des Geistes²⁰. Und soferne in individueller Weise darstellt, der *Sinn*, und die vollendete Auffassung des Buchstabens und des Sinnes in ihrer harmonische[n] Einheit ist der *Geist*. Der Buchstabe ist der Körper oder die Hülle des Geistes, durch welche der unsichtbare Geist in das äußere, sichtbare Leben übergeht, der *Sinn* ist der Verkünder und Erklärer des Geistes, der *Geist* selbst ist das wahre Leben.«¹⁹

Immerhin gilt Ast der Buchstabe als »Körper« des Geistes. Auch wenn sein Begehren sich auf einen hüllenlosen Geist richtet, wäre doch par provision der Geist *geschichtlich* immer gekleidet und verkörpert. Die hermeneutisch weiterführende These wäre: Der Buchstabe ist der Leib des Geistes²⁰. Und soferne wir keinen leiblosen Geist kennen, gehört die Buchstäblichkeit des Geistes zu seiner Lebendigkeit²¹. Der Geist ist *gegeben* in seiner bestimmten Gestalt als Schrift (die ihn kenntlich macht und an den erinnert, der ihn als Geist Christi bestimmt). So gesehen gälte: Exegese operiert am Leib des Geistes und ist deswegen so relevant wie riskant. Allerdings ist die Schrift nur dann mehr als eine

¹⁸ AaO 168: »Denn nur das Zeitliche und Aeussere (Erziehung, Bildung, Lage u.s.w.) ist es, was eine Verschiedenheit des Geistes setzt; wird von dem Zeitlichen und Aeussere, als der in Beziehung auf den reinen Geist zufälligen Verschiedenheit, abgesehen, so sind sich alle Geister gleich.« Und eben dies sei das Ziel der philologischen Bildung, »den Geist vom Zeitlichen, Zufälligen und Subjektiven zu reinigen« (AaO 168f).

¹⁹ AaO 191.

²⁰ Vgl. PH. STOELLGER, *Entgeisterung. Erwägungen zur Leiblichkeit des heiligen Geistes* (Theologica 1/2001: Begeisterung, 14–19).

²¹ Diese Leibhaftigkeit der Bedeutung lässt sich bis in den Begriff des Zeichens fortbuchstabieren: Kein Zeichen ohne seine materielle Dimension, sei es die Schrift oder die Rede. Dementsprechend begegnet uns der Geist in zweifacher Weise: zum einen in der heiligen *Schrift*, die nur deswegen heilig zu nennen ist, weil sie der Leib des Geistes ist (bzw. als solcher gebraucht wird). Und der Geist kann uns in ihr nur begegnen, soferne er als ihre bedeutungsgebende Kraft gegenwärtig ist. Aber mit der Schrift verhält es sich wie mit Brot und Wein. Außerhalb ihres konkreten Gebrauchs, den der Glaube von ihnen macht, ist auch die Schrift nur eine unter vielen. Daher verehren wir die Elemente des Abendmahls sowenig wie die Bibel. Ohne den Gebrauch im Glauben wäre der leibhaftige Geist, die Schrift also, tot. Daher ist die vorzügliche Gestalt des Geistes zum anderen die *Rede*, sei es in Gebet oder Verkündigung, Gesang oder dem Hören auf die Anrede.

Buchstabensammlung, wenn sie unter ›Geistverdacht‹ steht: das heißt, wenn von ihr ›geistreich‹ Gebrauch gemacht wird.

Verstünde man nun den Geist als ›universales Lösungsmittel‹, würde das hermeneutische Problem des Schriftgebrauchs pietistisch, spiritualistisch oder spekulativ entsorgt, statt daran zu arbeiten. Der Rekurs auf ›den Geist‹ kann keinesfalls als hermeneutische ›Abkürzung‹ fungieren, die einem den Umweg der Arbeit an den Buchstaben erspart. Der historische oder philologische Rekurs auf die Buchstaben kann indes ebenso wenig die Dimension des Geistes entsorgen. Denn damit wäre eben diese lebendige Einheit von Geist und Buchstabe hermeneutisch letal zerteilt²².

Asts Geisthermeneutik vertritt ein erfolgreiches Missverständnis. Wenn allein der Geist lebendig macht, der ›Weltgaischt‹ gar, bleibt für den Buchstaben nur der Tod, und für die Philologen, Textwissenschaftler, Schriftgelehrten nur die Geringschätzung, geistlos zu sein, tödlich langweilig etwa oder verstrickt in Kontingenzen. Diese Geistemphase führt dann leicht zur These, die Schrift sei überflüssig und die Exegese zumal. Das ist ein unproduktives Missverständnis: denn damit wäre nicht nur die Hälfte der Theologie überflüssig – dergleichen wird ja durchaus vertreten –, es ist auch ein gespenstisches Geistverständnis, als könnte der Geist leiblos ›in reiner, transzendentaler Anschauung‹ begriffen werden. Zu solch einem Neudealismus passt ein gegenläufiger Neuhistorismus nur zu gut. Ein Missverständnis zeugt das nächste und beide bestätigen einander.

2. Unmöglichkeit positiv gewendet: Schleiermachers Kehre

Aus der negativen Konsequenz, der faktischen Verunmöglichung des Verstehens im Wolffschen Modell wurde von Schleiermacher eine ebenso kritische wie konstruktive Konsequenz gezogen:

²² E. JÜNGEL, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander (in: DERS., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, 1988, 34–59), 56: »4.2 Der Spannung zwischen historischem und dogmatischem Verstehen ist die Theologie in allen ihren Teilen ausgesetzt. 4.21 Wo die Theologie sich der Spannung zwischen historischem und dogmatischem Verstehen entzieht, verliert sie sowohl ihren geschichtlichen Bezug auf die zu gewinnende Praxis der Kirche als auch ihren historischen Bezug auf das Wort Gottes. 4.22 Theologische Erkenntnis, die sich der Spannung zwischen historischem und dogmatischem Verstehen entzieht, gibt sich sowohl als theologische wie auch als wissenschaftliche Erkenntnis selber auf.«

2.1. Kritische Konsequenz: Missverstehen als Regel²³

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«²⁴. Im Rahmen der juristischen Hermeneutik wurde daraus von Stephan Meder eine Epochendifferenz gemacht: ›Im Gegensatz zur vorkritischen Hermeneutik beruht die moderne Hermeneutik auf der Prämisse, daß nicht das Verstehen, sondern das Mißverstehen die Regel sei.«²⁵

Allerdings ist die These möglicherweise zu streng. Gibt es dann keinerlei ›Selbstverständlichkeit‹ und auch kein ›unmittelbares Verstehen‹, von dem Josef Simons Philosophie des Zeichens ausgeht? ›Nur am Verstandenen, auf der Basis von Gewißheit, kann etwas unverstanden sein. Wir sind ›immer schon‹ in einer verstandenen Welt.«²⁶ Oder: ›Zumeist versteht man, ohne sich etwas ›dabei‹ vorzustellen, nämlich immer dann, wenn man ein Zeichen ›unmittelbar‹, ohne weitere Frage versteht.«²⁷ Dem Wolffschen Modell gegenüber sollte man präziser formulieren: Verstehen in dessen Sinne ist unmöglich. Es gibt dann nur Nicht-Verstehen. Das nimmt Schleiermachers Pointe auf: ›von selbst‹ wird nichts ›verstanden‹, sondern vor allem wird missverstanden²⁸. Simons ›laxe‹ Voraussetzung eines basalen Sich-verstehens-auf erinnert dagegen an Heideg-

²³ Bereits die von Schleiermacher so genannte laxer Auffassung, die davon ausgehe, ›daß sich das Verstehen von selbst ergibt und drückt das Ziel negativ aus: *Missverständnis soll vermieden werden*«, ist Wolff folgend unsinnig, denn ihm ergibt sich nichts von selbst, schon gar nicht die Unmöglichkeit eines hermeneutischen Spiegelbildes. (F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, hg. von F. Lücke, 1838 [F.D.E. Schleiermacher, Sämtliche Werke I,7], 29f). Vgl. indes: ›jeder Akt des Verstehens‹ sei ›die Umkehrung eines Aktes des Redens; indem in das Bewußtsein kommen muß welches Denken der Rede zum Grunde gelegen‹ (Schleiermacher, Hermeneutik [s. Anm. 13], 80).

²⁴ F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers hg. von M. FRANK (SW 211), 1977, 92.

²⁵ S. MEDER, Mißverstehen und verstehen. Savignys Grundlegung der juristischen Hermeneutik, 2004, V. Ob die Formulierung als ›Regel‹ nicht zu viel sagt oder widersinnig ist, wäre eigens zu erörtern.

²⁶ J. SIMON, Philosophie des Zeichens, 1989, 78.

²⁷ AaO 82.

²⁸ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolffs Andeutungen und Asts Lehrbuch (1829) (in: DERS., Hermeneutik und Kritik [s. Anm. 24], 309–346), 328: ›das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen‹ lasse. Vgl. PH. STOELLGER, Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive (in: J. ALBRECHT u.a. [Hg.], Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, 2004, 259–282); DERS., Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion (in: aaO 7–27); DERS., Vom Nichtverstehen aus. Ab- und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion (in: I. U.

gers ›In-der-Welt-Sein‹ als Sich-auf-das-Dasein-immer-schon-verstehen. Dem folgt Bultmanns Nobilitierung des ›Vorverständnisses‹ als wesentlicher (Einstiegs-)Bedingung in den hermeneutischen Zirkel²⁹. Nur ist diese Voraussetzung ihrerseits unselbstverständlich und interpretationsbedürftig. Sie ›normalisiert‹ (pragmatisch oder fundamentalontologisch) das Verstehen als *Regel* bzw. *Voraussetzung* und lässt das Nicht- oder Missverstehen zur Ausnahme werden. Dann wäre, wie seit Aristoteles üblich, das Unklare immer schon im Lichte des Klaren zu verstehen, und damit eigentlich immer alles klar oder zumindest leicht zu klären. Die kritische Schärfe Schleiermachers und seine Triffigkeit in spätmodernen Zeiten wäre damit verspielt.

Wenn das Missverständnis »die Regel« und das Selbstverständliche wäre, müsste allerdings das ›Universum der Selbstverständlichkeiten‹ für gewöhnlich aus lauter Missverständnissen bestehen. Die Religions- und Kulturgeschichte, auch die der Theologie, müsste *voller* Missverständnisse sein. Gilt dann im Grenzwert etwa: ›Alles nur ein Missverständnis? Ist etwa auch ›das Christentum‹ nur ein Missverständnis, eigentlich nur Judentum, sich selbst missverstehendes Judentum? Sind Exegese und Geschichtswissenschaft die Reparaturunternehmen, um all die Missverständnisse zu beheben? Sind die Exegeten dann professionelle ›Besserversther‹ vor allem gegenüber der Systematik? Oder ist etwa die Systematische Theologie gegenüber Exegese und Religionswissenschaft das rechte ›Besserverstehen‹: nicht nur historisch und nicht nur aus vergleichender Distanz heraus das *Thema* der Texte sola ratione zu verhandeln? Oder ist die Theologie sich als Wissenschaft missverstehende Kirchenlehre? Ist sie erst als Religionsgeschichte echte Wissenschaft? Beansprucht die Religionswissenschaft das ›Besserverstehen‹, der Intuition folgend, wer von der Lebensform einer Religion ausgeht und gar auf sie hin ausbildet, könne nicht ›wirklich wissenschaftlich‹ von seinen ›akademischen Freiheiten‹ Gebrauch machen?

Das ›Missverstehen‹, sofern es *gegen andere* gerichtet ist, impliziert stets das eigene ›Besserverstehen‹. Die internen wie externen Kritiken der Theologie operieren mit dem ›Missverständnis‹ als polemischem Topos, um sich dagegen als ›richtiges Verständnis‹ auszugeben. Soll man dann ›gleiches mit gleichem‹ vergelten und den Vorwurf erwidern? Als *polemischer Topos* taugt das Missverständnis wenig. Es wäre nicht mehr als eine Geste (des Kampfs) *diessseits* der Verständigung. Selbstredend kann man etwas mehr oder weniger gut verstehen, daher auch ›besser als bisher‹. Aber Besserverstehen ist produktiv und in-

DALFERTH / PH. STOELLGER [Hg.], *Hermeneutik der Religion* [Religion in philosophy and theology, 27], 2007, 59–89).

²⁹ Vgl. M. JUNG, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger* (Epistemata: Reihe Philosophie, 83), 1990.

teressant vor allem als *noch nicht erreichtes*. Andernfalls wird es zum Ende des Verstehens. Ein *kritischer* Gebrauch von Schleiermachers ›Missverständnis-Regel‹ muss *selbstkritisch* sein (sonst wird er dogmatisch).

Der hermeneutisch ›bessere‹, weil gemeinsam weiterführende Gebrauch dieses Topos wäre, *nicht* (wie Wolff³⁰, Kant³¹ oder Schleiermacher) primär auf das eigene ›Besserverstehen‹ aus zu sein, um es dem anderen abzusprechen, sondern den Sinn für das *Andersverstehen* auszubilden: für das Verstehen des Anderen (im genitivus subjectivus wie objectivus). Damit geht es nicht um *abstrakte Pluralität* und *Gleichgültigkeit*, sonst würde die qualifizierte Auseinandersetzung so vermieden wie der gemeinsame Horizont vergessen. Schleiermacher legt (wie schon Leibniz) nahe, von einer *qualifizierten Perspektivenpluralität* auszugehen, die dem infiniten Aspektreichtum der Texte (bzw. Themen) zu entsprechen sucht. Zwischen diesen Perspektiven herrscht nicht Indifferenz, son-

³⁰ Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (s. Anm. 8), § 929: »*Quodsi autor cum quibusdam terminis conjungit notionem confusam, lector autem distinctam, et utraque eadem res repraesentatur; lector mentem auctoris intelligit et melius explicat*« (Übers.: »Wenn der Autor mit einigen Ausdrücken einen undeutlichen Begriff verbindet, der Leser aber einen deutlichen, und dieselbe Sache von beiden vorgestellt wird, dann versteht der Leser den Geist des Auctors und erklärt ihn besser«). Vgl. L. C. MADONNA, *Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs* (in: A. BÜHLER [Hg.], *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, 1994, 26–42), 35; vgl. MEDER (s. Anm. 25), 111.

Vgl. A. BOECKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, hg. von E. BRATUSCHECK, neu hg. von R. KLUSMANN, 1862, 87: »Der Schriftsteller componirt nach den Gesetzen der Grammatik und Stilistik, aber meist nur bewußtlos. Der Erklärer dagegen kann nicht vollständig erklären ohne sich jener Gesetze bewußt zu werden; denn der Verstehende reflektiert ja; der Autor produziert, er reflektiert nur dann über sein Werk, wenn er selbst wieder gleichsam als Ausleger über demselben steht. Hieraus folgt, daß der Ausleger den Autor nicht nur eben so gut, sondern sogar besser noch verstehen muß als er sich selbst. Denn der Ausleger muß sich das, was der Autor bewußtlos geschaffen hat, zum klaren Bewußtsein bringen, und hierbei werden sich ihm alsdann auch manche Dinge eröffnen, manche Aussichten aufschließen, welche dem Autor selbst fremd gewesen sind« (vgl. MEDER [s. Anm. 25], 113).

³¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [im Folgenden: AA], Bd. III, 1905), 246,17–23 (B 370): »Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.« Vgl. AA VIII, 1912, 277,22–31 (Über den Gemeinspruch... [1793]) und 323,26–31 (Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung [1794]) sowie AA XI, 1922, 377,2–4 (Brief an J. S. Beck vom 16./17. 10. 1792): »Aber das führt doch gewissermaßen auf einen Cirkel aus dem ich nicht herauskommen kan und darüber ich mich noch selbst besser zu verstehen suchen muß.«

den gegenseitige ›Nicht-Indifferenz‹³², d. h. ›Nicht-Gleichgültigkeit‹. Sofern sich in der *anderen* Perspektive *Anderes* zeigt (und *dasselbe anders*), hat selbige etwas zur eigenen Sicht der Dinge beizutragen und umgekehrt. Darin gründen Sinn und Funktion der theologischen wie religionsgeschichtlichen Perspektiven und deren Differenz. Das kann ebenso agonal sein wie komplementär.

Diese kritische Regel der qualifizierten Nicht-Indifferenz der Perspektiven zueinander ist als formales Argument ausreichend, um einerseits die fortschreitende Indifferenz sich auseinanderdifferenzierender theologischer Disziplinen zu kritisieren und zu korrigieren. Sie ist zudem ausreichend, um den Agon von Theologie und Religionswissenschaft unter die Regel zu stellen, dass beide einander etwas anderes zeigen können und dasselbe anders – statt den anderen für leer oder blind zu halten. Sie reicht auch aus, um das Gefälle der Enttheologisierung als Tendenz zur Überführung der Theologie in Religionswissenschaft zu kritisieren: Denn damit würde eine vitale, valable und qualifizierte Perspektive verspielt. Das irenische, Perspektiven *kombinierende* Modell wird in Grenzlagen durchaus kritisch und polemisch. Die Camouflage oder die Hinausdifferenzierung von Perspektiven wäre ›jenseits‹ des Verstehens: das Ende der Verständigung. *Diese* Überschreitung der Grenzen des Verstehens wäre, mit Kierkegaard zu formulieren, nur ein ›Selbst sein Wollen und des Anderen ermangeln‹ – eine Krankheit zum Tode des Verstehens.

2.2. Konstruktive Konsequenz: aktuelle Infinität des Verstehens

Schleiermachers *konstruktive* Kehre besteht darin, die Unmöglichkeit des *vollständigen* Verstehens als dessen produktive und ›gutartige‹ *Unendlichkeit*³³ zu begreifen. Die überraschende Pointe liegt im Verstehen der Unmöglichkeit als *Eröffnung und Ermöglichung*³⁴ des Verstehens als ›unendlicher Aufgabe‹. Diese Entgrenzung folgt, wenn Wolfs und Asts Nebensachen zur Hauptsache werden: Geschichtlichkeit, Individualität, Kontingenz, Schrift

³² Hier im Sinne von Emmanuel Lévinas: ›Die Differenz, die zwischen Ich und Sich klafft, die Nichtübereinstimmung des Identischen, ist eine fundamentale Nicht-Indifferenz gegenüber dem [anderen] Menschen‹ (E. LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, hg. und eingeleitet von L. WENZLER, 1989, 99; vgl. DERS., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, 1988, 75f.). Vgl. R. FUNK, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, 1989, 348–358.

³³ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (s. Anm. 24), 94; DERS., *Begriff der Hermeneutik* (s. Anm. 28), 325; vgl. MÖDER (s. Anm. 25), 112ff.

³⁴ Die Möglichkeitsbedingung des Verstehens wird zur (selber ›mir‹ nicht möglichen, nicht zuhandenen, sondern vorgängigen) *Ermöglichung* des Verstehens.

und Relation³⁵. Schleiermacher erschließt die aktuelle Infinität des Verstehens allerdings nicht ohne Hypothek: Die unerschöpfliche Fremdheit des anderen Individuums steht bei ihm im Horizont einer Teleologie und Harmonie von Kultur und Natur. Das könnte an Schleiermachers Restplatonismus und seiner Weiterführung von Leibniz liegen. So gilt für ihn noch die hermeneutische *Ordnung* als *Erkennbarkeit* der Welt. Vernunft werde im Prozess der Kultur final Natur (in der Organisierung, der vernünftigen Gestaltung der Natur), und Natur werde final Vernunft (in der Symbolisierung, der Erkenntnis der Natur)³⁶. Die unterstellte Ordnung ist bestimmt von einer finalen Konvergenz von Vernunft und Natur – und eben diese hermeneutische Eschatologie ist im Laufe des 19. Jh. unplausibel geworden. Anders urteilte später beispielsweise *Nietzsche*: Die Ordnung sei die *Machbarkeit* der Welt (Interpretation als *Wille zur Macht*³⁷). Erst in der Interpretation der Welt wird Ungleiches gleich gemacht – und das mit Macht und wohl oder übel nicht ohne Gewalt. Wem aber diese promoterheische Perspektive unerschwinglich scheint – der gerät in Krisen und Zweifel. Nochmals anders dachte *Camus*: die *Absurdität* der Welt zeige die ›Ordnung, in der keiner je erkannt wird‹ (in seinem Drama ›Das Mißverständnis‹)³⁸. Die Unerkennbarkeit des Anderen wie ›der Welt‹ ist der skeptische Grenzwert des Existentialismus. Diese Bewegung kann man verstehen als sukzessive *Entplatonisierung der Hermeneutik*. Aber selbst wo die exzessiv betrieben wird, bleibt es prekär. Gilt Heidegger das Dasein als Verstehen, bleibt doch das Missverstehen der Normalfall der ›Verfallenheit‹. Das ist, wie Hans Jonas bemerkte, gnoseogen: als wäre das *eigentliche* Verstehen die glückliche Ausnahme, und das ›In-der-Welt-Sein‹ heiße in der Regel, dem Dunkel der Uneigentlichkeit verfallen zu sein³⁹.

³⁵ Angesichts von Leibniz' phänomenologischem Sinn für Individualität und deren ›aktualer Infinität‹ ist diese Umwertung der hermeneutischen Werte so plausibel wie folgenreich. Das animal rationale konnte das Rationale eines Textes selbstredend verstehen. Ein Subjekt kann ein anderes qua Vernunft (vermeintlich) vollständig verstehen; und was nicht zu verstehen wäre, ist kontingent, akzidentell und irrelevant. Wenn aber die *Kontingenzen* und ähnliche Akzidenzen und ›Geistlosigkeiten‹ (im Sinne Asts) *nicht irrelevant* sind bzw. wenn das ›ineffabile‹ des *Individuums relevant* wird, ist die Aufgabe des Verstehens so infinit wie das zu Verstehende individuell.

³⁶ Vgl. PH. STOELLGER, *Der Symbolbegriff Schleiermachers* (in: A. ARNDT u. a. [Hg.], *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006* [SchlAr 22], 2008, 109–145).

³⁷ Vgl. G. ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 1998².

³⁸ A. CAMUS, *Das Mißverständnis* (1944; dt. in: DERS., *Dramen*, übers. von G. G. Meister, 1959, 75–116), 114. Vgl. dazu K. BÄHNERS, *Albert Camus, Das Mißverständnis. Darstellung und Interpretation*, 1984.

³⁹ Vgl. H. JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (KVR 1165), 1987².

Als Missverstehen oder ärger als Nichtverstehen gilt jeweils das, *was nicht in Ordnung ist*. Wie man diese Ordnung bestimmt, bestimmt per Exklusion das, was als Missverstehen gilt. Das hat eine hermeneutische Ermächtigung zur Voraussetzung: Wer über diese Ordnung bestimmt, operiert als »hermeneutischer Souverän«. Wer aber könnte den Souverän ermächtigen, über die Ordnung des Verstehens zu bestimmen? – In etablierten, überschaubaren Ordnungen ist das weniger problematisch: Wissenschaften haben ihre »Zunftsordnungen«, innerhalb derer zum Glück einiges klar ist und entsprechend verstanden werden kann. Wer aber als Ordnungshüter über die Exklusionen von Neuem und Fremdem zu entscheiden präntiert – der beansprucht mehr als möglich ist. Entsprechendes gilt *zwischen* verschiedenen Ordnungen des Verstehens und Interpretierens. Wenn Theologie und Religionsgeschichte verschiedenen Ordnungen folgen, ist die andere nicht in der je eigenen. Ist sie damit »nicht in Ordnung«? Gleiches gilt *zwischen* theologischen Disziplinen. Das *anders* Verstehen ist längst kein Missverstehen. Solange es keine Ordnung der Ordnungen mit absoluten Souverän gibt, empfiehlt es sich, nicht alles, was *nicht* in der *eigenen* Ordnung ist, gleich als »malum hermeneuticum« zu verdächtigen⁴⁰. Wenn andere Perspektiven auf die »eigenen« Texte und Themen (wie die Schrift oder Person und Werk Jesu) einen befremden, kann das auch außerordentlich erhellend sein. Es hängt aber vieles am »Sinn und Geschmack« für die andere Perspektive: Wenn eine Wissenschaft der anderen Un- oder Vorwissenschaftlichkeit unterstellte, wären die akademischen Grenzen anständiger Verständigung überschritten. Wer seine wissenschaftlichen Interpretationen vor allem vom »Willen zur Macht« bestimmen ließe, würde akademisch selbstwidersprüchlich agieren. Umgekehrt würde derjenige die akademischen Freiheiten verletzen, der die »Deutungshoheit« über die Texte der »eigenen« Tradition zu behaupten suchte, indem er fremde Lesarten der eigenen Tradition auszuschließen suchte (und sei es zur Vermeidung des Befremdenden daran). In der hermeneutischen Erfahrung, dass der fremde Blick und der Blick in die Fremde eine Horizontenerweiterung bedeuten, gründet das theologische Interesse für die Religionsgeschichte (wie -soziologie oder -philosophie). Problematisch wird das erst, wenn »eigen« und »fremd« nicht recht unterschieden werden – so als wäre man sich selber der bessere Fremde: der Exeget der bessere Religionsgeschichtler, oder Exegese besser gleich als Religionsgeschichte. Dann wird es für Theologie und Religionsgeschichte unbefriedigend. Die erhellende Perspektivendifferenz zu wahren und zu kultivieren wäre die hermeneutische Option, die sich in der Tradition Schleiermachers nahe legt. Wenn das aber nicht mit einer zweifelhaften

⁴⁰ Oder kann etwas wider eine Ordnung sein und zum Anfang einer neuen Ordnung werden – etwa wenn das Evangelium dem Gesetz außerordentlich gegenübertritt?

Harmoniehypothese oder einer schlechten Indifferenz einher gehen soll, ist zu klären, was dann noch »Missverstehen« zu nennen wäre.

3. Was heißt Missverstehen?

3.1. Zur hermeneutischen Unfallforschung

Das Missverstehen sei selbstverständlich und allgegenwärtig, nicht die Ausnahme, sondern die Regel, meinte Schleiermacher. Stimmt das? Was hätte das für Folgen? Und was meint »Missverstehen«? Hier gilt es zu differenzieren und die Genesis des Missverstehens etwas zu präzisieren. Denn Missverstehen ist nicht pauschal als »Normalfall« zu bestimmen, ebenso wenig als stets »illegitime« Verletzung der »Grenzen des Verstehens«.

Es gibt *Ethiken* – und viele Bücher vom Bösen. Es gibt nicht nur Krimis, sondern ganze Forschungsbereiche über Gewalt und Verbrechen.

Es gibt *Dogmatiken* – und diverse Forschungen zur Häresie, die sich zunehmender Beliebtheit erfreuen. Entsprechend gibt es auch in der *Exegese* eine zunehmende Aufmerksamkeit für das Nicht-Autorisierte, Nicht-Apostolische, Apokryphe und all die Schriften »außerhalb« der Ordnung des Kanonischen.

Eine entsprechende Aufmerksamkeit *auf die Kehrseite der Hermeneutik* gibt es nicht – trotz Schleiermachers beunruhigender These. Wie aber kommt es zu hermeneutischen »Unfällen«? Etwa beim Lesen ohne hermeneutischen Führerschein oder ohne methodischen Sicherheitsgurt? Durch überhöhte Lese- oder Schreibgeschwindigkeit? Aufgrund von Alkohol am Schreibtisch oder wegen spekulativer Überschreitung der theologischen Promillegrenze? Durch das Versäumen regelmäßiger Inspektionen der Texte, durch Schwächen des theoretischen Antriebs oder mangels akademischer Qualitätskontrollen?

Es bedürfte offensichtlich einer eingehenden *hermeneutischen Unfallforschung*. Es gibt unendliche Variationen auf die Frage, wie man »kunst- und zunftgerecht« versteht, wie man das macht und was das für Folgen haben soll. Die ganze Theologie kann man so verstehen: als Methodenlehre und deren Einübung, um Schrift, Tradition und deren Themen »recht« zu verstehen. Demgegenüber wäre die *Missverstehensforschung* zunächst nur die Kehrseite dessen, »schwarze Hermeneutik«, die schlicht im Aufdecken der Verletzung der Regeln der »weißen Hermeneutik« bestünde. Dann wäre Missverstehen nur ein »Fehler«, das Resultat einer Regelverletzung⁴¹. Als »Normalfall« wäre es so *nicht* mehr verständlich. Mangel von Regelkenntnis und -befolgung allein kann es

⁴¹ Wenn, dann wird die kaum entwickelte *hermeneutische Unfallforschung* vor allem als Reparaturbetrieb konzipiert.

aber nicht sein, wenn vom Missverstehen »als Regel« auszugehen wäre. Denn damit würde das Verstehen nur möglich *aufgrund* von Hermeneutik (von Regelkenntnis also), die sich damit zwar nicht als heils-, aber doch als verstehensnotwendig übertreiben würde. Als gäbe es die Vollzüge erst aufgrund ihrer Theorie. Das wäre ein »theoretischer Fehlschluss«, als müsste man erst die Regeln explizit kennen und beherrschen, um sie zu befolgen. Das alltägliche »Durchaus-Verstehen« spricht dagegen, wie J. Simon zeigte⁴².

3.2. Begriffsbestimmung

Jedes Missverstehen ist ein Verstehen, an dem etwas misslich ist⁴³. Ein Wort misszuverstehen geht genauso vonstatten wie jedes andere Verstehen; nur dass dabei ein Missgriff etwa in der Wahl der Wortbedeutung auftritt, etwa beim Missverstehen von Äquivokationen. Gleiches gilt auch für das Satz- und Textverstehen, nur dass dabei die Gelegenheiten zu Missgriffen um so zahlreicher sind, je komplexer die Aufgabe des Verstehens wird. Die Gründe möglicher Missgriffe sind von zweierlei Art, denn Verstehen gibt es im doppelten Sinn: a) normalerweise *unmethodisch*, wenn auch *nicht regellos* (alltäglich, z. B. Sprachverstehen); b) im theoretischen Zusammenhang *methodisch* diszipliniert. Phänomenologisch gesagt: Es gibt Verstehen sowohl *lebensweltlich* als auch *wissenschaftlich*. Grundet lebensweltliches Missverstehen dann in Unkenntnis der Regeln, und wissenschaftliches in mangelnder Methodenkenntnis und -befol-

⁴² Vgl. oben bei Anm. 26f. – In Interpretationstheorien, die durchgängig von Interpretieren statt von Verstehen sprechen, verhält sich das anders. H. Lenk und G. Abel handeln vom Interpretieren als Grundbegriff und machen diese Differenz daher nicht. Vgl. H. LENK, Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, 1993; DERS., Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte, 1995; DERS., Philosophie und Interpretation. Vorlesung zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze, 1993; DERS., Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus (AZP 13, 1988, 69–78); G. ABEL, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, 1993; DERS., Zeichen der Wirklichkeit, 2004.

⁴³ Im Deutschen kennen wir zweierlei: Verstehen und Interpretieren. Beide gelten als *fehlbar*, im Missverstehen oder im Fehlinterpretieren. Im Interpretieren gibt es eine *Über-* wie eine *Unterinterpretation*. Im Verstehen hingegen ein Nichtverstehen und das Missverstehen, letzteres noch mit der besonderen Variante, dass es auch produktiv sein könne. Das normale Missverstehen scheint der Unterinterpretation nahezustehen. Das produktive hingegen – der Überinterpretation? Dann wäre die Frage, ob denn jede Überinterpretation »abwegig« oder »überschwänglich« wäre. Vgl. K. WEIMAR, Über die Grenzen der Interpretation (in: I. U. DALFERTH / PH. STOELLGER [Hg.], Interpretation in den Wissenschaften [Interpretation interdisziplinär, 3], 2005, 127–136).

gung? Die Unterscheidung von »Unkenntnis« und »Verletzung« ermöglicht es, das Missverständnis einerseits als Normalfall (Unkenntnis) zu verstehen, andererseits auch als Sonderfall (Verletzung).

Die Untergrenze des Verstehens ist das Nichtverstehen (vor dem Verstehen); die Obergrenze das Verstandenhaben (nach dem Verstehen). An dieser Grenze allerdings kann ein Nichtverstehen höherer Ordnung wiederkehren: »Si enim comprehendis, non est Deus«, meinte Augustin⁴⁴. Zwischen diesen Grenzwerten gelten die Methoden als »hermeneutische Geländer« und »Gehilfen«, je nach Disziplin und Fragestellung. In den Methodendifferenzen zeigt sich, dass die Grenzen des Verstehens *nicht* die Grenzen *eines* bestimmten Methodenkanons sind. Es sind auch nicht die Grenzen einer Zunft, eines Milieus oder einer Lebensform. Es gehört gerade zur nicht ungefährlichen Eigendynamik des Verstehens, derartige Grenzen zu überschreiten und die Methoden zu erweitern, etwa um religionsgeschichtliche. Ob sich diese Überschritte lohnen, ob sie erhellend werden, zeigt sich erst *ex post*. Daher sollte man dergleichen nicht a limine ausschließen oder unter Verdacht stellen. Die *Pluralität* von Methoden führt allerdings zur Strittigkeit der jeweiligen Ergebnisse. Da sich nicht alle Methoden irenisch kombinieren lassen, folgen *Spaltungen* bis zu gegenseitigen Verurteilungen. Da es aber keinen erhabenen Souverän gibt (kein Lehramt), muss das Urteil dem Verstehen der Anderen und Späteren überlassen werden.

In jedem Fall ist das Missverstehen ein »*Versehen*«, also ein missliches Verstehen, das von sich nichts weiß. Es unterläuft einem *versehentlich*; es ist *nichtintentional*. Dabei meint der Missverstehende *durchaus* zu verstehen, irrt sich aber. So zu formulieren, ist indes nicht unproblematisch. Die strittige Frage ist stets, wer denn über den »Irrtum« zu entscheiden hätte. Wäre diese Entscheidung unstrittig, könnte jedes Missverstehen durch »Aufklärung« oder »Korrektur« behoben werden, als ob gälte: »Wer nicht versteht wie ich, versteht nicht«. Wenn Verstehen eine »unendliche Aufgabe« ist⁴⁵, wird es nie »vollständig« sein, das Missverstehen also nie gänzlich hinter sich lassen. Das *initiale* Missverstehen bleibt immer »mitgesetzt«, zumindest als Möglichkeit des Wirklichen. Daher ist es auch *final* nicht eliminierbar⁴⁶. Diese omnipräsente und wirkliche Möglichkeit des Missverstehens muss noch basaler verwurzelt sein als in der Unkenntnis oder Verletzung von Regeln. – Etwa so: *Wer nur sich selbst verstehen will, ermangelt selbstverständlich des Anderen* (Glaube als Selbstverständnis wäre daher ego-zentrisch). *Wer hingegen nur den Anderen zu verstehen*

⁴⁴ Augustinus, Sermones de Scripturis (in: PL 38, 1846, 23–993), 663. Vgl. STOELLGER, Was sich nicht von selbst versteht (s. Anm. 28), 259–282.

⁴⁵ Schleiermacher, Hermeneutik (s. Anm. 13), 31.

⁴⁶ Von der hermeneutischen Eschatologie eines von jedem Missverstehen freien »All der Geister« sei hier abgesehen.

meint, täuscht sich auf inverse Weise. Exegese als ›reines Fremdverstehen‹ wäre selbstvergessen. Und Systematik als ›reines Selbstverstehen‹ wäre fremdvergessen. Das Eigene und das Fremde recht zu unterscheiden, ist eine Kunst – und in der Unterscheidungsschwäche wurzelt das Missverstehen.

3.3. Zum Beispiel: Furcht Gottes als der Weisheit Anfang

Eigen und Fremd recht zu unterscheiden, ist weniger einfach als es klingt. Denn daran hängt die Entscheidung, ob etwas ein Missverstehen ist oder nicht. Das zeigt sich in einem Beispiel der verschiedenen Verständnisse der ›Furcht Gottes als der Weisheit Anfang‹. In den Proverbien heißt es einleitend (1,7): ›Die Furcht Jahwes ist Anfang von Erkenntnis./Weisheit und Zucht, Toren verachten sie.‹⁴⁷ Dieser Grundsatz leitet die alttestamentliche Sammlung von Sprüchen ein, um den Ursprung der Weisheit zu benennen: Was immer ›Weisheit‹ heißen mag, sei abkünftig von Gott und habe seinen Lebenszusammenhang im Glauben. Damit wurden verschiedenste Weisheitssprüche unter eine Lebensperspektive versammelt. Irritierend ist allerdings, wie hier die Weisheit von der Furcht Gottes her begründet wird. Folgt man Gerhard von Rad, meint die ›Jahwefurcht‹ hier ›einfach Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen‹⁴⁸. Daher muss der »moderne Leser [...] also bei dem Wort ›Furcht‹ die Vorstellung von etwas Emotionalen, von einer bestimmten seelischen Form des Gotterlebens ganz ausschalten«⁴⁹. Ob allerdings die ›Furcht‹ einfach ›ausgeschaltet‹ werden kann? Und ob die Umbesetzung durch ›Gehorsam‹ das Problem des Verstehens behebt? In Übersetzung und Kommentar bleibt bei weitem genug ›Spielraum zum Mißverständnis‹⁵⁰. Der kann in sehr unterschiedlicher Weise genutzt werden.

Hans Blumenberg erzählt in seiner »Matthäuspasion« eine Erinnerung an seine Schule in Lübeck⁵¹:

⁴⁷ Übers. nach: G. VON RAD, Weisheit in Israel, 1970, 91. Vgl. S. PLATH, Furcht Gottes. Der Begriff Jir'a im Alten Testament, 1963; J. BECKER, Gottesfurcht im AT, ROM 1965; L. DEROUSSEAU, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament, Paris 1970.

⁴⁸ VON RAD (s. Anm. 47), 92.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ F. NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887 (DERS., Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von G. COLLI und M. MONTINARI, Bd. 12, 1999), 51; vgl. F. NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse (in: aaO, Bd. 5, 9–243), 46.

⁵¹ Gemeint ist das Lübecker Katharinum.

›In der Aula der altherwürdigen Schule, der schon Thomas Mann die Ehre vorenthalten hat, sie bis zum Abschluß zu besuchen, stand an der Stirnseite über der Orgel und den Bildnissen der Reformatoren Luther und Bugenhagen [...] in gotischen Lettern der Bibelspruch: Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.«⁵²

Kann denn ein Zitat ein Missverständnis sein? Es kann jedenfalls zu Missverständnissen Anlass geben, etwa indem die Furcht keineswegs ›ausgeschaltet‹, sondern bei den Schülern evoziert wird, auf dass sie nicht nur den Herrn, sondern auch dessen selbsternannte Delegierte fürchten, die ehrwürdigen Lehrer der altherwürdigen Schule.

In den Erinnerungen eines Mitschülers Blumenbergs, des Lübecker Arztes Ulrich Thoemmes, erzählt dieser: In den 1930er Jahren begegnete ihm in der Lübecker Schule der rüde »Ton einer preußischen Kadettenanstalt« und der übertriebene »Gehorsamsanspruch« eines Lehrerkollegiums, dass durch Kriegserfahrung und die Ablehnung der Weimarer Demokratie gezeichnet gewesen sei. Mit dem frommen Aulaspruch konnte für die Schüler damit »stellvertretend nur die Furcht vor den Lehrern gemeint sein [...], die mit Drohgebärde seitwärts der Schülerbankreihen aufgereiht saßen und diesem Furchtegott-Ritual beistanden«⁵³ (gemeint sind die »montäglichen Morgenandachten«⁵⁴). Den Gebrauch des Zitats als Gehorsamspruch kann man wohl nur für einen Missbrauch halten. Aber selbst dann ist es eine Sache des jeweiligen Lesers, wie er damit umgeht. Die Bedeutung dieses Zitats an diesem Ort, also in diesem Gebrauch zu verstehen, kann einem kein Kommentator der Proverbien abnehmen. Diese Bedeutung hängt an diesem Gebrauch – und an dem Gebrauch, den der Leser davon macht: ob er sich einschüchtern lässt oder ob er dem ins Angesicht widersteht.

Blumenberg jedenfalls las ihn anders als sein Mitschüler:

›Für mich war selbstverständlich, daß es [die Furcht des Herrn] ein Genetivus subiectivus war: die Furcht des Herrn als die seine vor etwas anderem, was zu fürchten eben der Anfang seiner Weisheit gewesen war. Und es stand damit auch schon fest, daß jene Herrenfurcht sich auf den Menschen gerichtet hatte, als er ihn nicht teilnehmen ließ an seinem Paradies, nachdem er sich zum gefährlichen Mitwisser der Erkenntnis von Gut und Böse gemacht hatte.«⁵⁵

Das würde jeder Kommentator der Proverbien für eine Verlesung halten, für einen hermeneutischen Unfall, der in einem Grammatikfehler gründet und daher schlicht ›falsch‹ sei. Aber ist es so einfach, hier zu urteilen?

⁵² H. BLUMENBERG, Matthäuspasion, 1988, 28.

⁵³ AaO 28. Vorherige Zitate: U. THOEMMES, Kindheitserinnerungen eines Lübecker Arztes (in: B. CARRIÈRE / G. BODE [Hg.], Der Ärzteverein zu Lübeck. 175 Jahre seiner Geschichte 1809–1984, 1984, 183–191).

⁵⁴ M. THOEMMES, Die verzögerte Antwort. Neues über den Philosophen Hans Blumenberg (FAZ, 26. 3. 1997, 37).

⁵⁵ BLUMENBERG (s. Anm. 52), 29.

Diese ›häretische‹ Lesart von der ›Furcht Gottes‹ im Genitivus subjectivus findet sich meines Wissens erstmals bei Basilides (bzw. als Zuschreibung an ihn). In seiner Schule⁵⁶ wurde Spr 1,7 auf den ›Archon‹ im Genitivus subjectivus bezogen⁵⁷. Der unwissende Weltgott, der Demiurg als Karikatur Jahwes, geriet bei der Verkündigung des Evangeliums in Furcht und Schrecken, und das sei der Anfang seiner Weisheit⁵⁸. Bei Hippolyt⁵⁹ heißt es über die Lehre des Basilides⁶⁰:

»Als aber [...] wir, die Söhne Gottes, offenbart werden sollten, [...] kam das Evangelium in die Welt und durchdrang alle Reiche, Gewalten, Herrschaften und alle Namen [...]. So kam das Evangelium [...] zuerst von der Sohnschaft über den Sohn, der mit dem großen Herrscher thront, zu dem Herrscher, und der Herrscher lernte, daß er nicht Gott des Alls, sondern gezeugt war und über sich hat den Schatz des unaussagbaren, nicht mit Namen zu nennenden Nicht-Seienden und der Sohnschaft, er bekehrte sich und geriet in Furcht, da er erkannte, in welcher Unwissenheit er (gewesen) war. Das ist, sagt er [d. h. Basilides], das Wort: ›Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn‹ (Ps. 111 [110].10; Spr. 1,7 usw.⁶¹). Er (der große Herrscher) fing an, weise zu werden, unterwiesen von dem bei ihm sitzenden Christus, indem er darüber belehrt wurde, wer der Nicht-Seiende ist, was die Sohnschaft, was der Heilige Geist ist, und wie das All eingerichtet und wie (oder: wohin) das alles wiederhergestellt wird [...]. Unterrichtet, belehrt, sagt er, und voll Furcht bekannte der Herrscher seine Sünde, die er begangen hatte, indem er sich selbst berhob.«⁶²

⁵⁶ Vgl. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, hg. von M. MARCOVICH (PTS 25), 1986, VII, 23,3–6.

⁵⁷ Vgl. W. FOERSTER, *Das System des Basilides* (NTSt 9), 1962/63, 249f.; W. A. LÖHR, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, 1996 (zur Furcht im anthropologischen Kontext: aaO 62. 113. 117. 147. 151. 158. 211. 329).

⁵⁸ Vgl. CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis. Mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, 1992, 13; B. ALAND, *Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums* (in: DIES. u. a. [Hg.], *Gnosis*, FS H. Jonas, 1978, 158–215); F. MÜHLENBERG, *Art. Basilides*, TRE 5, (296–301) 298; A. MEHAT, *Apokatastasis chez Basilide* (in: *Mélanges d'Histoire des Religions*, FS H.-Ch. Puech, Paris 1974, 365–373), 367–372.

⁵⁹ Vgl. auch Clemens von Alexandria, *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie* (Stromateis), bers. von O. STÄHLIN, 3 Bde., 1936–1938, II, 1ff (bes. II, 36), wo er den ›Diebstahl der Helenen‹ (II, 1, 1) darlegen will, die aus der jüdischen Tradition die Gottesfurcht Moses gestohlen hatzen. Damit geht es um Spr 1,7 als Grundsatz des jüdisch-christlichen Glaubens (aaO I, 4, 4; II, 33, 2. 35, 5. 37, 2; vgl. I, 31, 2f; II, 32, 4. 4, 4).

⁶⁰ Hippolytus (s. Anm. 56), VII, 25, 5. 26, 1–4.

⁶¹ Spr 9, 10; 15, 33; Hi 28, 28; vgl. Sir 1, 14; 19, 18; Spr 31, 30; Jes 11, 2.

⁶² Übersetzung nach: C. ANDRESEN (Hg.), *Die Gnosis I: Zeugnisse der Kirchenväter*, bers. von W. FOERSTER, 1969, 94f (Hervorhebungen Ph. S.). Vgl. auch Stromateis (s. Anm. 59), II, 36, 1: »Da sagen die um Basilides, indem sie diese Stelle (Spr. 1,7) auslegen, daß der Archon selbst, als er die Stimme des dienenden Geistes hörte, durch das Gehörte und Gesagte erschüttert wurde, da er wider Hoffnung die frohe Botschaft erhielt, und

In anderer Weise wird die ›Furcht‹ des Demiurgen im *Valentinianismus* dargestellt: Jesus wird als ›Gemeinsame Frucht des Pleromas‹ hervorgebracht von den 30 onen zusammen als Zeugnis ihrer Einigkeit. Die Sophia sucht Christus und den Heiligen Geist und

»geriet in große Furcht, weil sie verlorengelut, wo der der sie gestaltet und befestigt hatte, (von ihr) getrennt war. Sie geriet in Trauer und in viel Not [...]. Bei diesen Leiden wendet sie sich dazu, den, der sie verlassen hat, flehentlich zu bitten«⁶³.

»Als nun die Gemeinsame Frucht des Pleromas aus dem Pleroma hinaus kam und sie in den vier ersten Leiden(schaften), Furcht, Trauer, Not und Bitten, sah, da brachte er sie zurecht von ihren Leiden(schaften); als er das aber tat, sah er, daß es nicht gut sei, sie zu vernichten, da sie ewig waren und der Sophia eigentümlich, daß aber (andererseits) die Sophia nicht in solchen Leiden(schaften), Furcht, Trauer, Bitte und Not, sein (bleiben) könne. Da machte er, als ein so großer on und Erzeugnis des ganzen Pleromas, daß die Leiden(schaften) sich von ihr trennten, und machte sie zu substanzhaften Wesenheiten; die Furcht machte er zur psychischen Wesenheit, die Trauer zur materiellen, die Not zur dämonischen (Wesenheit), die Hinwendung aber, die Bitte und das Flehen zum Aufstieg, zur Buße und zur Kraft der psychischen Wesenheit, die ›die rechte‹ heißt. Der Demiurg ist aus der Furcht, das ist, sagt er, was die Schrift besagt: ›Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn‹ (Ps. 111 [110].10; Spr. 1,7; 9,10). Denn dies ist der Anfang der Leiden(schaften) der Sophia. Denn sie fürchtete sich, dann geriet sie in Trauer, dann in Not, und so nahm sie ihre Zuflucht zu Bitten und Flehen.«⁶⁴

Im gnostischen Verständnis der Furcht Gottes liegt offensichtlich eine gewollte Umdeutung vor, in der der Sinn des Textes umgebogen wird zur Karikatur Jahwes. Das ist ein Missbrauch, der als solcher für alle die unstrittig sein dürfte, die nicht der gnostischen Tradition folgen. Höchst misslich an diesem Verstehen ist, dass die eigene Absicht nicht ohne ›Willen zur Macht‹ dem Text eingeschrieben wird. »Mein« und »Dein« wie »Eigen« und »Fremd« werden so vermengt, dass die eigene Lesart dem Text zugeschrieben und anderen Lesern als das vermeintlich ›geistreiche‹ Verständnis vorgehalten wird. Wer anders liest, gilt als im Fleisch verhaftet; wer vom Geist begabt ist, liest die Furcht Gottes im Genitivus subjectivus. Das ist nicht nur ein Akt hermeneutischer Gewalt, sondern auch eine Selbstermachtung mit dem Anspruch auf Deutungshoheit. Die Unterscheidungsschwache von Eigen und Fremd wird nicht nur gewusst und gewollt, sie wird auch noch mit Macht und Gewalt bewehrt, um andere Leser zu entmichtigen. Das ist jenseits der Grenzen des Verstehens. Einem Historiker wird durchaus verständlich sein, warum so verstanden wurde,

»seine Erschütterung sei Furcht genannt, welche der Anfang der Weisheit (Spr. 1,7) von der Artenscheidung, der Absonderung, der Vollendung und der Wiederherstellung geworden sei. Denn der über allem ist, schickt [den Geist? oder das Evangelium?] aus, nicht nur die Welt, sondern auch die Auserwahlung scheidend« (Übersetzung nach: ANDRESEN, 110 [Hervorhebungen Ph. S.]).

⁶³ ANDRESEN (s. Anm. 62), 248.

⁶⁴ AaO 248f; zur Eifersucht vgl. aaO 250; zur Furcht der onen vgl. aaO 246.

aber dem theologischen Historiker wird ebenso offensichtlich sein, dass das doch wohl nicht wahr sein kann.

Ist nun Blumenberg mit seiner Auffassung der Furcht Gottes nur ein notorischer Wiedergänger der doch angeblich in der Neuzeit überwundenen Gnosis? Jedenfalls war er sich dieser gefährlichen Nähe durchaus bewusst⁶⁵ – und blieb dennoch dabei: »Das Schlimmste [...] ist in kurzer *Confessio*: Trotz seither erlangten besseren Wissens ist meine kindliche Lesart des Aulaspruches der Tenor meiner ›Theologie‹ geblieben, sofern sie diesen Namen verdient.«⁶⁶ Das ist jedenfalls kein einfaches Missverständnis mehr, sondern mehr: entweder eine unbelehrbare Fehllektüre oder aber doch etwas anderes, möglicherweise eine hermeneutische *Umbesetzung* mit einer kritischen und konstruktiven Pointe. *Kritisch* daran ist die ›humane Selbstbehauptung‹ gegen ein solches Gottesbild, das auf Furcht und Schrecken setzt, die zu Erzeugung zur Erniedrigung des Menschen und zur Erhöhung Gottes diene. Kritisch ist auch der verständliche Widerstand gegen den Missbrauch dieses Spruchs zum Zwecke der Disziplinierung der Schüler der ›altesten Schule‹ zu Lübeck. *Konstruktiv* an Blumenbergs Lesart ist darüber hinaus, dass er dieses Gottesbild umbesetzt durch einen Gott, der ›Vatertränen‹ vergießt angesichts des Todes Jesu. Was immer man davon halten mag, es ist ein Versuch, Gott nicht apathisch vorzustellen, sondern seine Verstrickung in die Geschichte Jesu und der Menschen zu denken.

Was zunächst eindeutig wie ein Missverständnis klingt, muss darum noch lange nicht ›nur‹ ein Missverständnis sein. Es kann in diesem Gewand um anderes und mehr gehen: etwa um eine gewagte Pointe, in der der so Verstehende sein *Andersverstehen* artikuliert. Das als Missverstehen zu beurteilen könnte eine Unterinterpretation sein. Ob das Befremdliche dieses Verstehens misslich ist oder nicht, ist nicht allein exegetisch zu entscheiden. Es ist jedenfalls ein Verstehen, an dem etwas befremdlich ist und ›überschießend‹, dem einen zu weit gehend, dem anderen treffend. Es hängt anscheinend auch am *Gebrauch*, den man von einem *Andersverstehen* macht, ob daraus ein abwegiges oder ein produktives ›Missverständnis‹ wird. Eine Unterscheidungsschwäche von ›Eigen- und ›Fremd‹ wird man Blumenberg jedenfalls nicht zuschreiben können, auch kein ›Versehen‹. Er weiß, was er tut, und er wagt es dennoch – auf die Gefahr hin, dass sein *kalkuliertes* Missverstehen Widerstände weckt, verständlicher Weise.

⁶⁵ Vgl. BLUMENBERG (s. Anm. 52), 30.

⁶⁶ AaO 29f.

3.4. Missverstehen – *texthermeneutisch*

So verschachtelt und mehrdeutig ist es zum Glück nicht immer. Jedes Missverstehen ist ein Verstehen, an dem etwas misslich ist. Das ist entlang der unterscheidbaren Aspekte des Textverstehens genauer bestimmbar (auf das ich mich hier der Kontrollierbarkeit halber beschränke).

Ein Text hat (mindestens) drei Aspekte⁶⁷:

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*⁶⁸ als der zu *verstehende Text* (in dem *etwas* steht, das man missverstehen kann).

In allen drei Hinsichten kann es zu hermeneutischen Fehlleistungen und Unfällen kommen:

1. im *Versehen* (der Schrift),
 2. im *Verlesen* (der Sprache), und
 3. im *Verfehlen* (der Wort- oder Satzbedeutung sowie der Textwelt).
4. Geht man darüber hinaus, ist zu ergänzen, dass das Verstehen unter seinen Möglichkeiten bleibe, wenn es eine eigene Antwort auf den Anspruch verweigerte, den der Text bedeutet.

3.4.1. *Das Sehen ist der Sinn für Schrift*

Etwas wird *als Schrift* identifiziert. Dazu müssen Zeichen in ihrer Differenz als signifikant wahrgenommen werden. Sie müssen ›auf eine Reihe‹ gebracht werden nach einer zu konstruierenden Regel. Hier wird zwar konstruiert, aber nicht halluziniert. Die *Materialität und Widerständigkeit* der Schrift ist manifest: Quod scripsi, scripsi. Insofern heißt *sola scriptura* *texthermeneutisch*: *die Schrift ist das Basisphänomen* des Textverstehens (*Schrifttheoretiker* sollten die Schriftgelehrten sein).

Die Operationen ›genauen Hinsehens‹ sind Schriftkundigen allerdings so selbstverständlich, dass sie kaum bemerkt werden. Würde man in diesem Zusammenhang vom Verlesen als Normalfall ausgehen, würde man kulturpessimistisch den Hauptschüler mit Leseschwäche zur Regel machen. Wer Schrift

⁶⁷ Ich folge hier Klaus Weimars (noch unveröffentlichter) Literaturwissenschaftlicher Hermeneutik.

⁶⁸ R. DE BEAUGRANDE, Text, Discourse, and process. Toward a multidisciplinary science of texts (Advances in discourse processes, 4), Norwood/NJ 1980, 24: »The *textual world* is the cognitive correlate of the knowledge conveyed and activated by a text in use«.

von Kindesbeinen auf kennt, kann sie nicht *nicht* sehen und wiedererkennen. Im Umgang mit *fremden* Schriften allerdings gilt die umgekehrte Regel, wie das Hebräisch-Lernen zeigt. Von Sehschwächen und Verlesungen ist dort als Normalfall auszugehen. Zeichen *als* Schrift wahrzunehmen bleibt gleichwohl *konstruktiv* und daher *febleranfällig*.

3.4.2. Das Lesen ist der Sinn für Sprache

Lesen ist die Transformation von *Schrift in Sprache*, im Übergang vom Sehen zum Lesen. Dazu werden Buchstaben, Silben und Wörter *Lauten* zugeordnet, auf dass die Schrift ›laut‹ werde – eine bemerkenswerte ›Transsubstantiation‹: aus Schrift Sprache zu machen, so komplex wie fehleranfällig. Selbst im Deutschen ist kein deutschsprachiger Leser davor geschützt, hier Fehler zu machen: Wenn beispielsweise eine Literaturangabe zu Aby Warburg vom ›Nachleben der Antike‹ handelt, war wohl der Wunsch der Vater des Versehens. Oder wenn das Zölibat in einem Lexikoneintrag als ›Ehrlosigkeit‹ erläutert wurde, kommt auch etwas zum Ausdruck. Fehlleistungen sind signifikant (wenn nicht sogar symptomatisch) – und ebenso leicht zu korrigieren.

Zum Glück gilt: ›Lesen macht keinen Lärm‹⁶⁹, sondern ist nur ein ›inneres Sprechen‹, üblicherweise leise und nur vom Leser zu hören. Die fremde Schrift wird mit der eigenen Stimme in aller Stille laut. Man hört fremde Stimmen. Der Leser spricht und doch nicht er. Ein Phänomen, das zu Verwechslungen des Eigenen und des Fremden führen kann. Dabei wird der Gesehene zum Gelesenen Text: eine Differenz, in der die Zeichen *gezeitigt* werden und *verdoppelt* in Gesehene und Gelesene – was Verlust und Gewinn zugleich ist. Als Gelesene Schrift wird sie teils zu eigen; dabei bleibt allerdings einiges auf der Strecke.

Der Leser *rezipiert* (vernimmt), was er selber *produziert*. Die Produktivität des Lesens ist jedoch nicht frei, sondern abhängig von der Schrift. Wenn der Leser nicht nur sich selbst vernehmen will, sondern den Anderen namens Schrift, wird hier eine Norm nötig: Es gilt, das *Differenzbewusstsein* von Gesehener und Gelesener Schrift zu schärfen, um bei noch so großer Produktivität eine immer noch größere Rezeptivität zu suchen. Eine fugenlose Verdoppelung, eine möglichst reine Spiegelung kann aber nicht das Ideal sein. Denn das zielt auf eine Tilgung der Differenz von Sehen und Lesen wie von Eigenem und Fremdem.

Die Wandlung von Schrift in Sprache ist zweideutig: einerseits infallibel, andererseits höchst unselbstverständlich. Nicht nur Pisa-Studien zeigen, wie beschei-

⁶⁹ So ein Werbeslogan der ›Neuen Zürcher Zeitung‹ (den sie von Klaus Weimar übernommen hat).

den es um die Lesefähigkeit bestellt ist. Je später die Neuzeit, so scheint es, desto plausibler wird es, hier vom Nicht-*Lesen*-Können auszugehen. Umgekehrt, wer lesen *kann*, kann nicht *nicht* lesen, wenn ihm Schrift ins Auge fällt. Schilder wie Werbung setzen auf diese Infallibilität der Wandlung von Schrift in Sprache. Für Lesefähige entfaltet die Schrift einen unwiderstehlichen Anspruch: Tolle, lege! wird zum Indikativ, dem man nicht nicht folgen kann. Bemerkenswert ist, dass das Lesen noch *diesseits des Verstehens* liegt. Es kann – wie manche Seminarsitzung zeigt – gelesen worden sein, ohne verstanden zu haben. Je anspruchsvoller die Texte, desto unselbstverständlicher ist der Übergang vom Lesen ins Verstehen. Hier wird Schleiermachers strenge Maxime beunruhigend plausibel – lebensweltlich wie wissenschaftlich.

3.4.3. Textverstehen ist der Sinn für die Textwelt

Verstehen ist eine kleine Welterzeugung, bei der viel schiefgehen kann. Diese ›demiurgische‹ Metapher entspricht der Regel ›solus scit, qui fecit‹⁷⁰ oder Schleiermachers ›höherer Maxime‹:

»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 nachconstruiert hat.«⁷¹

⁷⁰ ›Eigentlich‹ vermag dann nur Gott ›zu wissen‹ oder ›zu verstehen‹; aber als Grundsatz neuzeitlicher Erkenntnis (vgl. Giovanni Batista Vicos ›verum-factum‹-Prinzip) gilt: Man weiß nur, was man selber tut und getan hat. Einen Computer versteht nur, wer ihn selber bauen oder zumindest erfolgreich reparieren kann.

⁷¹ F. D. E. Schleiermacher, Die allgemeine Hermeneutik, hg. von W. VIRMOND (in: K.-V. Selge [Hg.], Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Teilbd. 2 [SchlA r 1/2], 1985, 1271–1310), 1272. Vgl. Ders., Hermeneutik (s. Anm. 13), 31: ›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 construieren kann. Das Verstehen nach der letzten Maxime ist eine unendliche Aufgabe‹ (Text der Vorlesungen von 1805/1809).

Das gilt nicht nur für das strenge, ›regelmäßige‹ Verstehen, sondern auch für das laxer, das ungewussten Regeln folgt und dabei selbstredend *auch* konstruiert – wie auch immer. Vgl. Ders., Hermeneutik und Kritik (s. Anm. 24), 29f: Die laxer Praxis gehe davon aus, ›daß sich das Verstehen von selbst ergibt und drückt das Ziel negativ aus: *Mißverständnis soll vermieden werden*‹; die strengere Praxis, ›daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkte muß gewollt und gesucht werden‹.

Nicht die Konstruktivität allein, sondern entscheidend deren Disziplinierung und Regulierung macht den Unterschied von laxem, wildwüchsigem Verstehen und strengem, kunstgerechten. Vgl. M. MOXTER, Einleitung (in: W. HÄRLE / R. PREUL [Hg.], Verstehen über Grenzen hinweg [MJTh 18/MThSt 94], 2006, 1–21), 5.

Im Übergang vom Lesen zum Verstehen bedarf es einer Konversion von Wort, Satz und Text in *Bedeutung*. Das ist eine weitere ›Wandlung‹, die voller Möglichkeiten zu Fehlleistungen ist. Der gelesene Text wird zu etwas, das er nicht schon von sich aus ist: er wird zu etwas ›mehr‹ als Geschriebenem, Gedrucktem und Gelesenem. Aus dem Gelesenen wird Bedeutung gemacht – aber wie und nach welchen Regeln?

Zu dieser Verwandlung ist ein *rezeptiver Akt* nötig: die *Konstruktion* des Bedeuteten im *Vernehmen* des Gelesenen unter Mitbestimmung aller anderen Leser. Dieser rezeptive Akt ist keineswegs willkürlich, sondern bei aller Aktivität *abhängig*: vom Gelesenen, vom Sprachgebrauch Anderer und von den eigenen konstruktiven Fähigkeiten, also der Begrenztheit von Perspektive und Horizont. Einerseits vorausgesetzt wird ein vages ›Ganzes‹ des ›üblichen Sprachgebrauchs‹. Dieser unscharfe Horizont von Bedeutung nach Maßgabe des Gebrauchs ist eine prekäre Voraussetzung. Denn der Rekurs darauf zum Zweck der Transformation von Gelesenem in Bedeutung ist mittels Grammatik und Syntax zwar ansatzweise kontrollierbar und korrigierbar. Nur ist der Sprachgebrauch eine geschichtliche Größe, die sozial und kulturell variant ist.

Wenn man den heutigen Sprachgebrauch voraussetzt im Verstehen älterer Texte, ist das bereits eine Quelle von Missverständnissen. Die »Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche« etwa sind daher voller Anmerkungen, in denen der damalige Sprachgebrauch durch den heutigen ergänzt wird, um Verstehen zu ermöglichen und Missverstehen zu vermeiden. Was bei Worten noch relativ einfach ist, wird bei Satz und Text erheblich komplexer. Dafür gibt es keine Lexika. Denn über Grammatik, Syntax und Wortsemantik hinaus wird für das Verstehen größerer Zusammenhänge eine *Sinnhypothese* unterstellt: eine hermeneutische Vermutung über Sinn und Zweck des Textes, wozu er da ist und nicht vielmehr nicht ist. Dass er in der Regel ›Mitteilung von Mitteilenswertem‹ sei, kann schwer strittig sein. Aber selbst *wenn* im Text sein Wozu und Worumwillen explizit erklärt wird, nimmt er dem Leser diese Arbeit der Sinnhypothesebildung nicht ab. Die Bedeutung des Gesagten und des Sagens (des Akts des Mitteilens) ist nicht ›lesbar‹, sondern in der Arbeit des Verstehens zu entwerfen.

Hier kompliziert sich das Verhältnis von Eigenem und Fremdem:

a) Im Verstehen muss *selber* das Fremde entworfen werden (als das zu Verstehende). Im strengen Verstehen wird dieser Entwurf *diszipliniert* durch Methoden, die eine willkürliche oder egozentrische Konstruktion vermeiden sollen, damit man nicht nur das versteht, was man ohnehin immer schon verstanden hat. Es sind Methoden, das eigene Vorverständnis bewusst zu machen, um es nicht allein bestimmend werden zu lassen für das Verstehen, sondern ›den Text‹, also ›den Anderen‹ so gründlich und sorgfältig wie möglich zu Wort kommen zu lassen. So schärfen und kontrollieren die historisch-kritischen

Methoden das Differenzbewusstsein von Eigenem und Fremdem zugunsten des Letzteren. Andere hingegen, wie die materialistische oder psychoanalytische ›Lektüre‹ können (je nach Gebrauch) dazu tendieren, im Fremden stets das zu finden, was die vorgefasste Theorie bereits mitbringt, also dem Fremden die entsprechende Theorie einzuschreiben. Das hermeneutische Problem besteht hier darin, in eigener Aktivität (methodischen Verstehens) das Eigene so zu gebrauchen, dass es dem Fremden zugute kommt. Genauer: das eigene Verstehen in den Dienst des *Fremdverstehens* zu stellen. Das wird immer dann gewagt und bestreitbar, wenn etwas erschlossen, unterstellt oder (so begründet wie möglich) vermutet werden muss, das der Text als solcher nicht sagt: Ungesagtes, Wahrscheinliches, der Sinn des Sagens und die Besonderheiten eines Textes sind Anlässe für hermeneutische Schlüsse, die (semiotisch gesprochen) eher abduktiv als de- oder induktiv sind. In eben diesen Grenzlagen wird der Verstehende um so aktiver, sogar erfinderisch, aber möglichst *ohne* das zu Verstehende zum Schirm eigener Projektionen zu machen. Dieses Kriterium hat normative Funktion, die sich nicht von selbst versteht und bestritten werden kann. Aber *wenn* jeder Text als solcher bereits einen Anspruch auf Verstehen stellt – sonst wäre er nicht, was er ist, eine ›Mitteilung von Mitteilenswertem‹ etwa –, ist der Leser als Leser diesem Anspruch ausgesetzt, wenn er zu verstehen sucht. Diesen Anspruch kann man leugnen oder ignorieren; aber er ist kein Eintrag einer bestimmten theologischen Aufladung des Verstehens, sondern bereits ›sola ratione‹ oder rein literaturwissenschaftlich unvermeidlich. Lesen impliziert eine Bindung des Lesers an das Gelesene und darin eine Anerkennung des Anspruchs des Textes auf *genaue* Lektüre, das heißt auf Lektüre dessen, was der Leser nicht immer schon im eigenen Sinn hat. Andernfalls wäre der Leser mit einem weißen Blatt besser bedient.

Dem Anspruch des Fremden (wie dem Text oder der Schrift) ausgesetzt zu sein, bestimmt die Position des Lesers. Andernfalls wäre er Schreiber. Dieser Anspruch ist nicht als autoritär oder heteronom zu verstehen – das wäre ein theologisch triviales Missverständnis –, sondern er ist eine im Vollzug der Lektüre bereits *anerkannte* Verpflichtung, eine *Selbstverpflichtung* des Lesers. Sucht er zu verstehen, lässt er sich befremden durch die Schrift, auf das Risiko hin, nicht derselbe zu bleiben, der er *ohne* diese Lektüre geblieben wäre. Solange aber die Schrift nicht ›mit Polizeigewalt‹ durchgesetzt wird, bleibt diese Befremdung von der Selbstverpflichtung des Lesers abhängig. Sie ist eine im Lesen gewählte relative Abhängigkeit vom Gelesenen: eine Abhängigkeit, die ihren Grund in der Freiheit des Lesers hat, ein Leser zu werden; die aber produktiv gebunden wird durch das zu Lesende.

b) Im Verstehen entwirft der Leser das Fremde im Eigenen, das heißt: Er entwirft Sinn und Bedeutung des Gelesenen im *eigenen* Denken namens Verstehen, das ein Denken des Fremden ist. Aber eben dieses Eigene soll das

Fremde sein – und muss daher dazu *gemacht werden*, indem es vom Eigenen *unterschieden* und dem Fremden zugeschrieben wird. An dieser prekären und falliblen Differenz hängt alles. Ohne diese Unterscheidung entsteht nur Missverstehen (bloßes *Sichselbst* verstehen in Verkennung des Fremden oder vermeintlich bloßes *Fremd* verstehen in Verkennung des Eigenen). Das *eigene* Verstehen soll das Verstehen *des Fremden* sein (im genitivus objectivus). Es muss daher als eigene Aktivität des Verstehenden kritisch von sich selber unterschieden und dem Fremden *zugeschrieben* werden, ihm überigniet als hermeneutische ›Gabe‹. Und wie alle Gaben ist auch diese eine gefährliche Gabe, bei der dem Fremden unterschoben werden kann, was ihm nicht zukommt – und umgekehrt das Fremde als das eigene ausgegeben werden kann.

Das strenge Verstehen ist bei aller Konstruktivität durch eine *Passivität* bestimmt, die schon Schleiermachers Formulierung des *Nach*konstruierens andeutet: Die Nachgängigkeit des Konstruierens (*diachron*) impliziert eine Vorgängigkeit des Nachzukunftierenden. Es gilt, dem Fremden *nachzudenken*. Dabei muss aber nolens volens *selber* gedacht werden. Das gilt einerseits *deskriptiv*: wenn verstanden wird, dann wird so verstanden, in eigener Aktivität und auf eigene Verantwortung. Das gilt andererseits *präskriptiv* und kritisch: wo nur die eigene Konstruktion gepflegt und damit bloß Selbstverstehen betrieben wird, ist die Differenz ebenso verletzt, wie wenn irrtümlich gemeint wird, man könnte differenzlos ›das Fremde‹ verstehen, ohne es selber zu entwerfen. Beides sind nur zu naheliegende Formen des Missverstehens – von denen als Regel des Üblichen ausgegangen werden kann. In laxer Praxis wird die Differenz *unterschlitten* im bloßen *Sich-selbst*-Verstehen. Des Fremden zu ermangeln und dabei nur man selbst sein wollen, wäre eine Kierkegaard aufnehmende Bestimmung dieser Fehlleistung. Umgekehrt *nicht* man selbst sein zu wollen, sondern ganz der Fremde, wäre die entsprechende Fehlleistung. Die eine mag bei Systematikern verbreiteter sein, die andere bei Exegeten. Da aber beide *Fremdes selber* verstehen wollen, sind beide für beide Fehlleistungen anfallig.

Hier zeigt sich ein guter Grund für die Religionsgeschichte (et al.): Der *fremde* Blick auf die Quellen der eigenen Disziplin verschärft die Verfremdung und schärft das Differenzbewusstsein, sofern hermeneutisch reflektiert vorgegangen wird (und nicht nur in der vermeintlich neutralen Position des Beobachters der Beobachter). Die Schriften der *eigenen* Tradition werden im religiösen wie im wissenschaftlichen Gebrauch leicht allzu *eigen*. Sie auf andere Weise zu verfernen, *kann* ein erhellender Beitrag der Religionswissenschaft sein. Wenn dieser fremde Blick indes *selber simuliert* wird (etwa indem die Theologie *als Religionswissenschaft* will auftreten können), wäre nur das Eigene expandiert und die Fremdheit dieses Blicks leicht reduziert. Wenn andererseits der religionswissenschaftliche Blick als der eigentlich wissenschaftliche

oder als der ›eigene‹ Blick des Fremden ausgegeben würde, wäre das entsprechend schlechter Schein. Denn die Struktur des hermeneutischen Problems der rechten Unterscheidung von Eigen und Fremd ist in der Religionswissenschaft in identischer Weise präsent, in aller Irrtumsanfälligkeit.

c) Wenn die *Textwelt* im Verstehen entworfen wird, fragt sich zunächst, was damit gemeint sein mag: das ›Ganze‹, der Horizont des Textes und seine Perspektive, eine mögliche Welt oder mehr als das, eine für den Leser *wirkliche*? Schreiben wie Lesen, so wird hier mit Nelson Goodman unterstellt, ist eine Weise der ›Welterzeugung‹. Um die Metapher nicht zu übertreiben: Es wird keine Konkurrenz mit dem Schöpfer präntiert, sondern weniger, nämlich die symbolische Erzeugung einer Weltversion, die im Modus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit verbleibt (kompossibel oder inkompossibel mit der Welt, in der wir für gewöhnlich leben). Aber die im Verstehen erschaffene Welt ist *nicht unwirklich*. Denn für den Leser ist sie zeitweise die ›Wirklichkeit, in der wir leben‹, wenn wir lesen, auf die Gefahr hin, zeitweise Lebenswelt und Lesewelt zu verwechseln. Nur aufgrund dieser nicht immer ungefährlichen Nähe kann die Lebenswelt vom Gelesenen affiziert werden, etwa wenn man im Lichte des Gelesenen Altes neu oder anders sieht als bisher. Manche Textwelten sind von solcher Wirklichkeit, dass wir mit ihnen leben und sterben können. Manche werden sogar so wirklich, dass man sie für wirklicher als die gewöhnliche Wirklichkeit halten kann oder für *wahr* im Unterschied zum opus mixtum der alltäglichen Wirklichkeit.

Aber werden Textwelten vom Leser *erzeugt*? Werden sie nicht vielmehr nur ›nachgebaut‹, so wie Schleiermacher von ›Nachkonstruieren‹ sprach? Hier kehrt das paradox klingende Erzeugen des Fremden im Eigenen wieder: was der Leser erzeugt, ist sein Erzeugnis, auch im Lesen. Allerdings ist der Text eine ›Bauanleitung‹, an die sich der Leser tunlichst halten wird, wenn er *diese* Textwelt und nicht irgendeine aufbauen will. Nur ist das nicht so einfach, wie es klingt. Die Kreuzesabnahme beispielsweise, wie sie von Markus (15,42ff par.) erzählt wird, ist selbst in ihrer weitergeschriebenen Version von Johannes (Joh 19,38–40) erstaunlich unbestimmt:

»Danach hat Josef von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war, doch heimlich, aus Furcht vor den Juden, den Pilatus, dass er den Leichnam Jesu abnehmen dürfe. Und Pilatus erlaubte es. Da kam er und nahm den Leichnam Jesu ab. Es kam aber auch Nikodemus, der vormals in der Nacht zu Jesus gekommen war, und brachte Myrrhe gemischt mit Aloe, etwa hundert Pfund. Da nahmen sie den Leichnam Jesu und banden ihn in Leinentücher mit wohlriechenden Olen, wie die Juden zu begraben pflegen.«

Wie soll man sich das vorstellen? Exegeten kraft ihrer historischen Kompetenzen werden darüber nähere Auskunft geben können. Für den Leser bleibt es dennoch näherer Vorstellung so fähig wie bedürftig: Legt man eine Leiter ans Kreuz, klettert hoch und zückt die Zange, um die Nägel zu ziehen? Geht das

allein oder nur zu zweit oder zu dritt? Oder wackelt man am Kreuz bis es umkippt und man die Nägel in der Horizontalen ziehen kann? Und wenn man den Toten vom Kreuz gelöst hat, was dann? Die Kunstgeschichte hat in Malerei und Reliefs darauf Antworten zu geben versucht, was nicht ohne Einbildungskraft möglich gewesen wäre. Wenn man beim Lesen sich genau vorzustellen versucht, was man liest (gar wenn man das verfilmen oder auf die Bühne bringen wollte), verlangsamt sich das Lesen ungemein. Über den Gebrauch der Einbildungskraft beim Lesen gibt es nur leider kaum passende »Gebrauchsanweisungen«. Im Lesen gilt: Du *sollst* Dir ein Bildnis machen. Du *sollst*, wenn Du kannst, soviel Du nur kannst.

Im Verstehen der Textwelt sind allerdings stets zwei Antagonisten zugleich tätig: *memoria* und *imaginatio*. Keine kann tätig werden ohne die andere in Anspruch zu nehmen. Deswegen herrscht hier ein Widerstreit. »Während die Imagination mir spontan nach der Seite der Fiktion, des Unwirklichen, des Virtuellen, des Möglichen zu tendieren scheint, wird das Gedächtnis von der Sorge um Genauigkeit, von einem Treuegelöbnis getrieben«, meinte Ricœur⁷² und formuliert damit das *Etos* des Exegeten und Historikers, *nicht zur Fiktion* zu tendieren, sondern zur Genauigkeit und Sorge in der Treue dem Text bzw. dem Vergangenen gegenüber. Das als Moralisierung des Verstehens zu kritisieren, wäre ein Missverständnis, das zwar möglich ist, vielleicht sogar die Regel, aber doch ein »laxes« Verstehen zum Ausdruck bringen würde. Ricœur schärft hier – wie zwischen Eigen und Fremd – die Differenz von *memoria* und *imaginatio*, um den traditionellen Primat der Einbildungskraft zu korrigieren.

Wenn aber aus dieser wohlbegründeten Sorge der Sinn für das Mögliche und Ausstehende verloren ginge, wenn man es nicht mehr wagte, sich im Verstehen seiner Einbildungskraft zu bedienen, könnte die Treue zum Text *archivarisch* werden. Wenn die *imaginatio* stets unter Verdacht stünde, »verfälschend« und »täuschend« zu sein, würde die *Produktivität* im Verstehen verleugnet. Und wenn man den imaginativen Umgang mit den fremden Stimmen der Schrift, die man im Lesen hört, stets als Überschreitung der Grenzen historischer Vernunft kritisierte, würde die systematisch- wie die praktisch-theologische Arbeit vor allem als Grenzverletzung wahrgenommen. Das wäre ein »Selbst-sein-Wollen« und »Ermangeln der Anderen«. Gleiches gilt auch gegenläufig. Wenn die Systematische Theologie meinte, nur der Geist mache lebendig und der lebe nur innerhalb der Grenzen »reiner« oder »spekulativer Vernunft«, würde nicht nur die *memoria* vergessen, sondern auch die Einbildungskraft: der selbst zu verantwortende imaginative Umgang mit den »fremden Stimmen« des Textes. Auch das wäre ein nur noch Selbst-sein-wollen und Ermangeln der Anderen.

⁷² P. RICŒUR (s. Anm. 7), 95.

4. Über die Grenzen des Verstehens hinaus

4.1. *Genesis als Geltung*

Im Gang des Verstehens stellt sich früher oder später die schlichte Frage, *wozu* der Text überhaupt da ist, was er soll, was man damit machen soll. Exegeten können oft eine Antwort geben, wozu er in die Welt gesetzt wurde, also was er *einst* sollte. Damit ist allerdings den verspäteten Lesern nur teilweise geholfen. Denn historisch lässt sich keine Antwort geben auf die Frage, was der Text denn *heute* und *morgen* soll, also was man mit ihm anstellen kann und soll und was nicht. Eine naheliegende Antwort wäre, die ursprüngliche *intentio operis* als das stets maßgebende Regulativ zu behaupten. Umberto Eco unterschied in seinem Spätwerk »Die Grenzen der Interpretation«⁷³ den bloßen Gebrauch (oder das »Benutzen«) von der ordentlichen Interpretation. Die sei bestimmt durch die *intentio operis*. Wer sich über sie hinwegsetze, mache nur unwissenschaftlichen und willkürlichen Gebrauch (so wie die Nachahmer von Ecos »Offenem Kunstwerk« oder die Jünger Derridas angeblich).

Nur hilft die Fiktion einer *intentio operis* wenig. Denn Ecos Regulativ ist zu restriktiv. Keiner der biblischen Texte dürfte dazu in die Welt gesetzt worden sein, um in exegetischen Seminaren behandelt zu werden. Und ebenso wenig werden Gedichte, Erzählungen und Romane zu diesem Zweck in der Welt sein. Wissenschaftlicher Textgebrauch liefe der *intentio operis* vermutlich in den meisten Fällen zuwider. Ist deswegen das, was die Exegeten oder Literaturwissenschaftler treiben, im Sinne Ecos bloßer Gebrauch und keine ordentliche Interpretation? Die *intentio operis* hilft nicht weiter in der Frage nach dem Wozu und Wie des verantwortlichen Gebrauchs im wissenschaftlichen Zusammenhang. Die *intentio operis* ist zugleich *zu weit*, um brauchbar zu sein. Denn viele Texte geben von sich aus keine Gebrauchsanweisung. Ein Roman beispielsweise »will gelesen werden«. Das wird meist unstrittig sein, zumindest wenn er gedruckt worden ist. Aber wie, wo, wann, wozu und zu welchem Ende, das diktiert der Text nicht. Texten Intentionalität zuzuschreiben, ist einerseits eine Verengung, andererseits angesichts der Offenheit mancher Texte für vielerlei Lektüren und Gebrauchsweisen wenig weiterführend. Zudem ist diese regulative Fiktion eine *Zuschreibung* seitens des Interpreten (hier seitens einer *Interpretationstheorie*), die vergessen zu machen scheint, dass sie eine Zuschreibung ist. Ihren Sinn und ihre Plausibilität gewinnt sie aus der darin zum Ausdruck kommenden Anerkennung und Wahrung der Differenz des Textes gegenüber seinen Interpretationen. Was oben »Anspruch des Textes« genannt wurde, ist eine verwandte Zuschreibung, die aber als methodische Fiktion und vom Leser

⁷³ U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, 1990, 27–55, bes. 47ff.

gesetztes Regulativ kenntlich bleiben muss. Andernfalls triebe man hermeneutische Metaphysik.

Die Minimalhypothese ist: *Der Text gibt etwas zu verstehen*. Er gibt Grund genug, sich an die Arbeit des Verstehens zu machen. Aber dieser Grund ist nicht die Grenze des Verstehens. Dieses Minimum reicht für die biblischen Texte offenbar nicht aus. Denn sie stellen (teilweise!) dar, was man die *impliziten Regeln der Lebensform* des Christentums nennen kann. Diese Schriften haben einen »Sitz im Leben«. Den haben sie nicht »aus eigener Kraft und Vernunft, sondern kraft passiver Genesis: sie sind dazu geworden, diese basale Funktion hat man ihnen zugeschrieben oder sie ist ihnen zugewachsen. Ob das in vollmächtigem Wirken des Geistes geschah oder in geistreichem Gebrauch durch die Interpreten, ob das in selbstmächtiger Aneignung geschah oder obrigkeitlich diktiert – das ist bekanntlich umstritten und nicht in neutraler Position zu entscheiden. Wenn man darin den Geist am Werke sieht, gibt man damit bereits die eigene Perspektive zu erkennen und gibt sie weiter, gibt sie zu verstehen, auf dass sie geteilt werde. Ohne diese Zuschreibung und Weitergabe wäre auch ein johanneischer Geltungsanspruch leer (wie die gnostischen Texte oder die Apokryphen zeigen).

Die Frage ist dann, warum und zu welchem Ende man dieser Faktizität der Wirkungsgeschichte biblischer Texte Geltung zuerkennen sollte⁷⁴. So zu fragen würde bereits verkennen, dass die gegenwärtige Geltung eine Genesis hat, in der sie gültig geworden ist. Diese Texte sind »heilige Schrift« geworden. Insofern gilt die kritische These, dass Schrift auch »nur« Tradition ist. Aber wenn man dies als Destruktion der Geltung verstünde, würde man (mit eigenem Geltungsanspruch) der Nachzeichnung der Genese das maßgebliche Urteil über Geltungen zuschreiben. Das ist offensichtlich zirkulär. Verkannt würde auch, dass die biblischen Texte diese Geltung haben, ohne dafür eines letzten Grundes zu bedürfen. Quod scripsi, scripsi: die Schrift ist das Basisphänomen. Wittgensteins Metapher, man komme an einen Punkt, an dem sich der Spaten umbiegt⁷⁵, zeigt solch eine faktizitäre Geltung an, hinter die man nicht zurückge-

⁷⁴ So zu fragen hieße im Übrigen, eine praktische Erkenntnistheoretisch begründen zu wollen. Im Sinne von Johannes Fischers Unterscheidung von »theoretischer« und »praktischer Erkenntnis« wäre das unsinnig und machte das Spätere zum Früheren. Vgl. J. FISCHER, Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens (BEvTh 105), 1989, 17–75.

⁷⁵ L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen (in: DERS., Werkausgabe, Bd. 1, hg. von J. SCHULTE, 1999², 225–580), § 217: »Wie kann ich einer Regel folgen? – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich so nach ihr handle. Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt, zu sagen: »So handle ich eben.«« Vgl. auch DERS., Über Gewißheit, hg. von G. E. M. ANSCOMBE / G. H. VON WRICHT, 1990⁷, § 216: »Der Satz »Es ist geschrieben.«

hen kann – wenn man nicht die Grenze dieser Lebensform überspringen will. Dieser Grund ist nur Grund im Horizont einer Lebensform, nicht mehr, aber auch nicht weniger⁷⁶.

In diese grundlegende Position sind die Texte geraten durch ihre Rezeption – entsprechend der These, im Verstehen werde das Fremde entworfen, um es sich selber gegenüberzustellen. Kritisch formuliert: Verstanden wird das Wozu der Schrift erst, wenn dieser fremde Anspruch von seiner Genesis unterschieden wird⁷⁷. Wer diese Unterscheidung nicht teilt, wird »der Schrift« einigermaßen indifferent gegenüberstehen: entweder ist sie dann gleich-gültig (Schrift unter Schriften) oder ein »malum hermeneuticum«, das es »solara ratione« zu ignorieren gelte (toter Buchstabe). Den Anspruch der Schrift in Gestalt des Anspruchs ihrer Leser derart zu mortifizieren, brächte einen allerdings um die Chance, sich diesem Anspruch ernsthaft auszusetzen und ihn in eigener Verantwortung weiterzugeben und fortzuschreiben.

4.2. Mehr und anders sagen, als es immer schon gesagt ist

Schleiermachers formale Anzeige der Nachgängigkeit des Verstehens (als Nachkonstruieren) zeichnet dessen *Konstruktivität* als *responsorisch* aus. Die Metapher der *Antwort* ist längst hermeneutische Tradition, sei es in Collingwoods Modell von »challenge« und »response«, in Gadammers »Frage und Antwort« oder in Marquards »Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist«⁷⁸. Gilt das Verstehen als Antwort auf vorgängige Fragen, ist nach diesen Fragen zu fragen. Aber sind die Texte nur Antwort auf Fragen, zumal auf wessen Fragen? Aus den Texten lassen sich Fragen erschließen, auf die sie als Antwort sinnvoll scheinen. Aber wären sie nur Antwort auf die Fragen der Leser, hätten sie wenig darüber hinaus zu sagen. *Spiegeln* sich dann Frage und Antwort ineinander, möglichst differenzlos und passend?

Das dem Gespräch abgesehute Modell von Frage und Antwort ist so gängig, weil es in vielen Zusammenhängen bestens passt. »Verstehen heißt antwor-

⁷⁶ Hier liegt noch ein Grund für die Religionswissenschaft: Die Grenzen einer Lebensform zu überschreiten, ermöglicht ein *anders* Verstehen.

⁷⁷ M. COORS, Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt. Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift (FSÖTh 123), 2009 deutet diese Dynamik der Alterität des Textes im Anschluss an die lutherisch-orthodoxe Theologie und die Sprachphilosophie Wittgensteins theologisch als das Verhältnis von wirklichem Text und passiv-praktischem Verstehen des Lesers vor dem Text. In diesem pneumatologisch interpretierten Textereignis konstituiert sich die Bibel als Heilige Schrift für den Glauben.

⁷⁸ Vgl. dazu B. WALDENFELS, Antwortregister, 1994.

ten«, überschrieb Aron R. Bodenheimer seine hermeneutischen Studien⁷⁹. Wenn im Luftverkehr der Fluglotse im Tower eine Anweisung gibt, hat der Pilot selbige zu wiederholen und mit dieser Antwort sein Verstehen der Anweisung anzuzeigen. Oder: Wer nach der Uhrzeit gefragt wird, zeigt in der passenden Antwort, dass er die Frage verstanden hat. Die Antwort ist das Verstehen. Wenn einem ein Kind entgegenläuft, brummend und tutend mit dem Signal: »Ich bin ein Motorrad«, wird man tunlichst mitspielen und darin sein Verstehen des Spiels anzeigen. Andernfalls würde man das Spiel verderben, sei es im Maßregeln oder im allzu wörtlichen Auffassen, wenn man dem Kind Benzin anböte. Die Grenzen des Verstehens sind die Grenzen eines Frage-Antwort-Zusammenhangs, eines Spiels, das je nachdem sehr ernst werden kann, oder einer Interaktion, von der Leben abhängen können. Der Fluglotse wird hoffentlich beunruhigt sein, wenn ein Pilot nicht antwortet oder wenn er zu singen begönne. Üblicherweise gelten Überschreitungen des Zusammenhangs von Frage und Antwort als Überschreitungen der Grenzen des Verstehens (bzw. der Verständigung). Mehr oder sogar anderes zu sagen, als gefragt ist, erscheint dann unpassend. Nur: Im Textverstehen ist es stets so, dass die Texte mehr und anderes zu sagen haben, als gerade gefragt wird. Und der Verstehende wird auf seine Weise stets mehr und anderes zu sagen haben, als vom Text gefragt ist. – Beiderseits gibt es diesen Überschuss, der in Frage und Antwort nicht aufgeht.

Ist all dies jenseits der Grenzen des Verstehens? Wenn Frage und Antwort möglichst fugenlos zueinander passen sollen, könnte das so scheinen. Die Antwort brächte die Frage zum Schweigen. Aber wer Antwort gibt (nicht nur die passende *answer*, sondern eine darüber hinausgehende *response*⁸⁰), gibt stets etwas *mehr* als gefragt war. Und umgekehrt ist meist mehr gefragt, als die Antwort gibt. Hier besteht eine Differenz, die eine *chiastische* Struktur hat: Beiderseits besteht ein Überschuss, der im Verstehen nicht getilgt werden kann⁸¹. Dieses Mehr ist nicht quantitativ zu verstehen, sondern es ist »von anderer Art«. Es zeigt keine *quantitative* Vermehrung des Gesagten an, sondern ein *selber* Verstehen als *anders* Verstehen. Das ist auch nicht so misszuverstehen, als sollte ein anderer Grund gelegt werden als der, der gelegt ist. Wie im Tod jeder für sich selbst gefordert ist und keiner für den anderen sterben kann, ist im Verstehen jeder für sich selbst gefordert und keiner kann für den anderen verstehen. Verstehen ist, wenn es denn ist, ein *selber* Verstehen. Durch dieses Nadelöhr muss jeder Leser, wenn er vom Lesen ins Verstehen übergehen will. Darin besteht

⁷⁹ A. R. BODENHEIMER, Verstehen heißt antworten, 1992.

⁸⁰ Vgl. WALDENFELS (s. Anm. 78), 188ff. Diese Differenz im Begriff der »Antwort« ist im Folgenden entscheidend. Statt Frage und Antwort als möglichst fugenlose »Passung« zu konzipieren, ist in der »Gabe« der Antwort (*response*) ein »mehr oder anders« mitgesetzt.

⁸¹ Hier wird in gewisser Weise Schliermachers Infinitäts-These aufgenommen.

das unvertretbar und undelegierbar *Eigene* im Antwortgeben, das *Fremde* im Fragen oder das *Befremdende* im Anspruch. Die Perspektivendifferenz im Verstehen kommt darin zum Ausdruck und bildet eine wechselseitige Nicht-Passung, eine Inkongruenz, die das Verhältnis von Frage (oder Anspruch) und Antwort offen hält.

Dass der Text im Verstehen nicht »erschöpft« wird, ist kaum strittig (zumal im Falle der Bibel). Kein Kommentar könnte einen Text »zum Schweigen« bringen. Im Gegenteil soll doch der Kommentar erst die Stimme des Textes in ihrer Eigenheit zur Sprache bringen – und damit den unerschöpflichen Überschuss des vorgegebenen Textes bemerkbar und verständlich machen. Schon die erste Differenz von gesehenem und gelesenen Text und zumal die zweite Differenz von gelesenen und verstandenem markieren auf Seiten des Textes einen Überschuss der Schrift gegenüber dem Verstehen.

Warum aber sollte das Verstehen in seiner Antwort »mehr« oder »anders« geben, als der Text schon gegeben hat? Ist nicht der Text die Grenze des Verstehens und alles darüber hinaus Missverstehen? Warum sollte man im Verstehen diese Grenze überschreiten? – Weil im Verstehen jeder für sich selbst gefordert ist: im eigenen Entwurf des Fremden wird mehr und anderes gesagt, als schon gesagt und gelesen ist. Verstehen ist nicht nur die konstruktive Verdoppelung des Textes, sondern der Leser wird auf eine Weise in Anspruch genommen, *die ihn zur eigenen Antwort herausfordert*, in der er unvertretbar und in eigener Verantwortung selbst das Wort ergreift (zumal angesichts *weiterer* Ansprüche im Horizont der Gegenwart). Bereits *deskriptiv* gesehen wird im Verstehen eines Textes *selber* der Sinn des Gelesenen entworfen, also in eigener Aktivität das Rezipierte nachzukonstruieren versucht. Der Übersetzer weiß nur zu genau, dass er *selbst* Worte suchen und finden muss, die passen sollen. Diese Passung ist bei aller noch so großen Ähnlichkeit von einer immer noch größeren Unähnlichkeit durchzogen: von der der fremden Sprache, die die eigene des Übersetzers ist. Erst recht der Kommentator weiß, dass er im Kommentar mehr gibt und sagt und fragt und weiterführt, als im Text schon gesagt ist; andernfalls wäre der Kommentar nicht weiterführend. Die Rezeptionsgeschichte zeigt, *wie viel* mehr und anderes dem Text gegeben, teils auch zugemutet und zugefügt worden ist, was bei aller möglichen historischen Kritik nicht gänzlich als Missverstehen abzutun wäre. Hier ist zu unterscheiden: teils sind es produktive, teils destruktive Missverständnisse, gutartige oder böartige. Die weiterführenden, erhellenden und auf ihre Weise treffenden Missverständnisse werden aufgenommen und ihrerseits weitergeführt werden, wenn sie denn der Sache dienen, etwa »wenn sie Christum treiben«. Was ein Missverstehen ist, wird in der Rezeption entschieden – die allerdings kritisierbar bleibt im Rückgang auf die Quellen. Aber in diesem Rückgang alles als unzulässiges Missverständnis zu kritisieren, was mehr und anderes sagt, als dort

schon gesagt ist – das wäre zu restriktiv. Es würde das Verstehen darauf verpflichten, nur Wiederholung oder Spiegelung des Gesagten zu sein.

Der allzu freier Fortschreibung der biblischen Texte unverdächtige Eberhard Jüngel meinte dazu:

»Wer die Bibel mit Verstand liest, weil er sich von dem, was sie zu sagen hat, etwas verspricht, kommt nicht darum herum, in *eigener Verantwortung* das Wort zu nehmen. Dazu ist die Bibel schließlich da. Theologie und Kirche sind die dabei in der Regel erforderlichen Hilfsmittel. In eigener Verantwortung das Wort nehmen bedeutet ja in Sachen des Glaubens notwendig, nach Worten zu suchen, in die andere Menschen einstimmen können, ohne dadurch ihrerseits von der Verantwortung für das in diesen Worten Gesagte dispensiert zu werden.«⁸²

Wer aus Angst vor Missverständnissen diese Verantwortung nicht übernehme, wer es also nicht wagte, in eigener Weise zu sagen, »was Sache ist«, der würde dem Anspruch des Textes auf eigenes Verstehen ausweichen. Offensichtlich ergibt sich hier Unterscheidungsbedarf: Elementar gilt es, im Verstehen *selber zu sagen, was gesagt ist*. Das würde eine Paraphrase in eigenen Worten leisten. Weiter gilt es in bestimmten Kontexten, *auf eigene und andere Weise weiterzusagen, was gesagt ist*. Dazu sind Fortschreibungen, Variationen und Neuanwendungen unvermeidlich. Das weiß jeder Prediger nur zu gut. Dabei ist früher oder später unvermeidlich, *vom Gesagten ins eigene Sagen überzugehen*: selber etwas beizutragen, selber etwas zu riskieren, das nicht schon vom Gesagten abgesichert ist. Hier liegt das hermeneutische Wagnis, der Sprung vom Gesagten ins Sagen. Wer den vermeide, bliebe diesseits des Verstehens als Antwort auf den Anspruch des Textes.

4.3. Verstehen als Antwort Geben in eigener Verantwortung

Im Textgebrauch wird eine Grenze überschritten im Übergang vom intelligere zum explicare und applicare – oder zur eigenen Antwort⁸³. Wie man Schrift nicht *nicht* lesen kann (wenn man lesen kann), so kann man auf deren Anspruch nicht *nicht* antworten. Das gilt bereits in deskriptivem Sinn. Wenn man die Antwort verweigern würde, wäre auch das eine Antwort, eine unbefriedigende allerdings, etwa in neutralisierender Indifferenz. Dergleichen kann *kritische* Funktion haben, um den religiösen Gebrauch zu unterbrechen und ihn zeitweilig distanziert zu betrachten. Wenn aber diese Distanz *dogmatisch* wird (im Grenzwert gleichgültig) mit der begleitenden These, nur so könne man *wissen-*

⁸² E. JÜNGEL, Tod (ThTh 8), 1985³, 125.

⁸³ Diese *pragmatische* Dimension des Verstehens zeigt sich drastisch, wenn »heilige« Texte *beerdigt* werden statt weggeworfen.

schaftlich verstehen, dann würde von einem *kritischen* Regulativ *dogmatischer* Gebrauch gemacht. Das wäre ein Missverständnis, das naheliegt, wenn man von Religion und ihren Schriften nur vergleichend *statt* verstehend handeln will, wenn man nur beobachten, statt auf den Anspruch der Texte antworten will, und wenn man Neutralität präsendiert und die engagierte Antwort für unwissenschaftlich hält. Sich an diesen Alternativen zu orientieren, favorisiert eine möglichst neutrale Wissenschaft, die sich (sei es methodisch, sei es dogmatisch) dem Anspruch der Texte zu verweigern scheint, indem sie schweigsam bleibt und zum *Verschweigen* dieses Anspruchs werden kann. Würde die Theologie in *diesem* Sinne zur Religionsgeschichte umgeformt, würde sie sich dem Anspruch der Schrift entziehen und die eigene Antwort verweigern.

Zum Verstehen gehört der Textgebrauch, in dem – *nicht ohne Imagination* – die Textwelt entworfen und darin zugleich selber dazu Stellung genommen wird. In Ausnahmefällen wird die Gebrauchsanweisung des Textes von ihm selbst formuliert: so im Deuteronomium, mit entsprechenden Folgen in der Frömmigkeitspraxis des Judentums. Für die neutestamentlichen Schriften lassen sich *implizite* Gebrauchsanweisungen explizieren: Sie werden *verstanden*, indem sie *gebraucht* werden als maßgebliche Darstellungen und Kommunikationsmedien des christlichen Glaubens. Was sie zu verstehen geben, geben sie, damit es *gebraucht und weitergegeben* wird. Daher ist ihr gottesdienstlicher Gebrauch auch angemessen (wenn auch nicht der einzig mögliche). So gesehen unterscheiden sich Religionsgeschichte und Exegese *nicht* in ihrer manifesten Distanz zum lebensweltlichen Gebrauchszusammenhang dieser Texte. In ihrer Orientierung und Ausrichtung treten diese Wissenschaften allerdings deutlich auseinander: die Exegese *ist* Exegese nur im Zusammenhang der Theologie, sonst wäre sie zur Religionsgeschichte oder Altertumswissenschaft geworden. Eben darin unterscheidet sie sich von der Religionsgeschichte, die (wie die Religionswissenschaft) nicht von einer Religion als Lebensform getragen und gefordert wird. Besteht nun darin erst die rechte akademische Freiheit, von allen Lebensformkontexten der Texte abzuschenden und sie in der Distanz unbeteiligter Beobachter rein vergleichend zu behandeln? Die (zu) einfache Antwort wäre: Das mögen manche Theologen und Religionswissenschaftler so sehen und diese Texte so behandeln. Das kann auch die Funktion einer kritischen »ἐπιτομή« haben, einer horizontweiternden Distanznahme zu den konkreten Dringlichkeiten religiöser Lebensform. Aber auf Dauer kann die Exegese diesen Lebensformkontext nicht ausklammern (ebenso wenig wie die Theologie). Wenn sie das täte, würde sie sowohl den Zusammenhang der theologischen Disziplinen aufkündigen als auch ihren eigenen Daseinsgrund unterminieren⁸⁴.

⁸⁴ Vgl. dazu E. REINMUTH, In der Vielfalt der Bedeutungen – Notizen zur Interpretationsaufgabe neutestamentlicher Wissenschaft (in: U. BUSSE [Hg.], Die Bedeutung der

Gegenüber Eco dürfte deutlich geworden sein: Gebrauch kann durchaus im Sinne der Texte sein, auch wenn diese Gebrauchsweisen den paulinischen Briefen beispielsweise ex post zugewachsen sind, also eine selbst zu verantwortende Zuschreibung darstellen. Aber es gilt gleichwohl nicht die naheliegende Regel: Die Grenzen der Interpretation sind die Grenzen dieser Lebensform und ihres Textgebrauchs. Denn dann würde wieder eine hermeneutische Monokultur drohen. Aus der Faktizität und Funktion der Exegese wie der Theologie an der Universität würde so ein normatives Urteil über ihre Legitimität und deren Grenzen gemacht.

Stattdessen richtet sich das Ansinnen der voranstehenden Erörterungen auf eine schwächere und damit hoffentlich zugänglichere Regel: Der Anspruch des Textes auf *Antwort* fordert den verstehenden Leser dazu heraus, *mehr zu sagen, als schon gesagt ist, oder es anders zu sagen*. Damit wird die Unterscheidung von Gesagtem (dit) und eigenem Sagen (dire)⁸⁵ aufgenommen, um den selbst zu verantwortenden Überschuss im Verstehen zu verstehen, und zwar nicht als Missverständnis, sondern als legitime *Differenz* im Verstehen. Es geht nicht um ein »vollständiges« oder »besseres« Verstehen, sondern um ein qualifiziertes *Andersverstehen*, worin die Alterität des Verstehenden wie die des Textes gewahrt und kultiviert werden. Das gilt basal in deskriptivem Sinn: wer versteht, versteht *selber* und damit immer etwas anders. Hermeneutische Varianz ist unvermeidbar. Daran anschließend ließe sich eine präskriptive Regel bilden: Diese Differenz des *eigenen* Verstehens mit seinen Varianten ist verantwortlich zu gestalten und zu artikulieren. Statt einer Präskription soll hier nur ein *Ansinnen* formuliert werden, ein Vorschlag, um sich auf interdisziplinäre Weise im Verstehen zu orientieren.

Wer es nicht wagte, sich seines *eigenen* Verstehens zu bedienen, würde dem Anspruch der Schrift ausweichen, *in eigenen Worten weitergesagt und fortgeschrieben zu werden*. Und dazu gehört auch, *selber zu sagen*, wenn man anderer Auffassung ist. Auch die Ablehnung nimmt den Anspruch des Textes (auf Wahrheit) ernst in der Erwiderung. Nur die Indifferenz wäre diejenige Vergleichsgültigung, die dessen Anspruch zu ignorieren vermeinte. Von solcher Indifferenz sind Exegese wie Religionswissenschaft klar zu unterscheiden, um die methodische Distanz nicht dogmatisch werden zu lassen, als wäre allein der »historistisch« ruhigestellte und auf Distanz gebrachte Text das angemessene Objekt des Verstehens. Damit brächte man sich um den Gipfel hermeneutischer

Exegese für Theologie und Kirche [QD 215], 2005, 76–96) sowie E. REINMUTH, Der Kanon des Neuen Testaments und die Ethik der Interpretation (in: T. ENGBERG-PEDERSEN u. a. [Hg.], Kanon. Bibelen's tilblivelse og normative status, FS Mogens Müller [Forum for bibelsk eksegesi], 15), Kopenhagen 2006, 266–282).

⁸⁵ Vgl. u. a. E. LÉVINAS, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris 1974, 29–76.

Genüsse – die *fruitio* scripturae. Verstehen ist nicht zuletzt und nicht am wenigsten auch eine Frage des Begehrens, des Genusses und der Passion. Wer die gering schätzen oder auf Eis legen würde, hätte etwas missverstanden⁸⁶.

Summary

Biblical texts make demands which the reader cannot refrain from answering. In giving an answer, the reader should dare to say more than the text has already said and to take responsibility for this. This biblical demand forces us to understand by ourselves and does not offer the possibility of referring to something that is already understood. To understand a biblical text, one must therefore take the risk of misunderstanding. In view of this precarious freedom, the author shows that hermeneutical research is necessary in order to avoid accidents in understanding. We first see a text, then we read it and finally understand it by creating a "text world". Thus we can misunderstand a text if we don't see or read it correctly or if we miss the essence of the text. Any research on misunderstanding texts would have to deal with the relationship between the reader's own understanding and that which is not the reader's own. Understanding is not only what we understand, nor is it only understanding that which is foreign to us in a text, it is always both.

⁸⁶ Falls dieser Anspruch, mehr und anders zu sagen, als schon gesagt ist, Zustimmung fände, würde das Verhältnis der theologischen Disziplinen unkomfortabler als bisher. Zwar würde der Auseinanderdifferenzierung entgegengesteuert, und das wäre auch gut so. Aber der eine wird anders antworten als der andere. Dann sind Differenzen und Konflikte zu erwarten. Das ist allerdings so nötig wie wünschenswert. Und es hätte den Nebeneffekt, die Neigung zur komfortablen Indifferenz der Disziplinen gründlich zu beunruhigen. Nicht Ruhe und Ordnung ist ein brauchbares Regulariv für das Verhältnis der Disziplinen, sondern die möglichst konstruktive gegenseitige Beunruhigung und damit auch die Überschreitung eines zu ordentlichen Nebeneinanders.

Sonderdruck aus:

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

106. Jahrgang Heft 2 Juni 2009

Jan Christian Gertz
Antibabylonische Polemik
im priesterlichen Schöpfungsbericht?

Otfried Hofius
Die Erzählung von der Fußwaschung Jesu

Albrecht Beutel
Frömmigkeit als »die Empfindung
unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott«

Michael Beintker
Barths Abschied
von »Zwischen den Zeiten«

Philipp Stoellger
Missverständnisse und die Grenzen
des Verstehens



Mohr Siebeck

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich