

SICHTBARKEITEN 2: PRÄSENTIFIZIEREN
ZEIGEN ZWISCHEN KÖRPER, BILD UND SPRACHE

FABIAN GOPPELSRÖDER,
MARTIN BECK (HG.)

DIAPHANES

Diese Publikation wurde ermöglicht durch die freundliche Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft.

2013 A 10087
2



1. Auflage

ISBN 978-3-03734-473-6

© diaphanes, Zürich-Berlin 2014

www.diaphanes.net

Alle Rechte vorbehalten

Layout, Satz: 2edit, Zürich

Druck: Pustet, Regensburg

INHALTSVERZEICHNIS

MARTIN BECK, FABIAN GOPPELSRÖDER

ZEIGEN – ZUR VIELSCHICHTIGKEIT EINES BEGRIFFS 7

DIETER MERSCH

SICHTBARKEIT/SICHTBARMACHUNG

WAS HEISST »DENKEN IM VISUELLEN«? 17

PHILIPP STOELLGER

SAGEN UND ZEIGEN

KOMPLIKATIONEN UND EXPLIKATIONEN EINER LEITDIFFERENZ 71

MICHAELA OTT

KAMPFPLATZ: (UN)SICHTBARMACHUNG 93

MARKUS RAUTZENBERG

TRANSFORMATIO ENERGETICA 109

HANNE LORECK

DRESSED TO KILL?

CAMOUFLAGE-MODE UND GESCHLECHT 129

SABINE WIRTH

TO INTERFACE (A COMPUTER)

ASPEKTE EINER MEDIENGESCHICHTE DER ZEIGEFÄCHEN 151

ULRICH RICHTMEYER

ZUM BEGRIFF DER BILDEVIDENZ IN

WISSENSCHAFTLICHEN VISUALISIERUNGEN

VIER ANMERKUNGEN ZU MICHAEL LYNCH 167

ROBERT SCHADE

ZEIGEN UND EVIDENZPRODUKTION IN KONRAD FIEDLERS

»URSPRUNG DER KÜNSTLERISCHEN TÄTIGKEIT« (1887)

EINE RELEKTÜRE MIT AUSFÜHRLICHEN AUSZÜGEN 191

SEEING THE LITERARY

A CONVERSATION WITH FRANCO MORETTI ON

VISUALIZATIONS IN THE HUMANITIES 217

»GEWISSHEIT GILT ES ZU VERMEIDEN«

GESPRÄCH MIT THOMAS HETTICHE ÜBER LITERARISCHES ZEIGEN 235

AUTORINNEN UND AUTOREN 251

MARTIN BECK, FABIAN GOPPELSRÖDER

ZEIGEN

ZUR VIELSCHICHTIGKEIT EINES BEGRIFFS

I.

Mit dem Begriff des Zeigens scheint in der Philosophie sowie den Geistes- und Kulturwissenschaften ein Konzept vorzuliegen, dem es gelungen ist, eine ganze Reihe unterschiedlicher Disziplinen zu einem temporären Forschungsprogramm zusammenzuschließen. Die Zahl der Tagungen und Sammelbände zum Thema aus den letzten Jahren macht dies in eindrücklicher Weise deutlich.¹

Verantwortlich für diesen Erfolg eines zunächst unverdächtigen Begriffs ist offensichtlich eine Reaktion auf Sprachfixierung und Präsenzvergessenheit, die als doppeltes Erbe des ›linguistic turn‹ begriffen werden können. Gegenüber dem Primat von Lautsprache und Proposition soll das Eigentümliche vor allem visueller, körperlicher und raumbasierter Medien wiedergewonnen werden, gegenüber symbolischer Verweisung die Dimensionen sich ästhetisch manifestierenden Sinns und präsentischer Fülle.

Einen wichtigen Strang dieses Forschungsprogramms bildet die im Kontext der aufkommenden Bildwissenschaften relevant gewordene Suche nach einer spezifischen ›Logik des Bildlichen‹,² die von Gottfried Boehm

1 Robert Schmidt, Wiebke-Marie Stock und Jörg Volbers (Hg.): *Zeigen. Dimensionen einer Grundtätigkeit*, Weilerswist 2011; Karen van den Berg und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.): *Politik des Zeigens*, München 2010; Gottfried Boehm, Sebastian Egenhofer und Christian Spies (Hg.): *Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren*, München 2010; Heike Gfreris und Marcel Lepper (Hg.): *Deixis. Vom Denken mit dem Zeigefinger*, Göttingen 2007.

2 Vgl. Martina Heßler und Dieter Mersch (Hg.): *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft*, Bielefeld 2009.

PHILIPP STOELLGER

SAGEN UND ZEIGEN

KOMPLIKATIONEN UND EXPLIKATIONEN EINER LEITDIFFERENZ

VORAB

Bilder *zeigen*, sprechen aber nicht. Daher werden sie auch nicht gehört, sondern gesehen, nicht gelesen, sondern wahrgenommen. Und zwar zeigen sie mehrfach:

- Sie zeigen eventuell *etwas* (als etwas, für jemanden etc.), intentional und transitiv;
- sie zeigen dabei nichtintentional mehr als gewusst oder gewollt;
- sie zeigen *sich*, exponieren sich dem Blick;
- und sie zeigen v.a. als Kunstbild eigens das Zeigen und dessen Komplikationen;
- bis dahin, dass sie nichts zeigen.

- Daher verbergen sie auch, verstellen, verdunkeln, komplizieren, sind also *auch* ›opak, konfus und obskur‹, ohne dass das negativ zu werten ist. Dass Bilder nicht nur sichtbar machen, sondern auch unsichtbar; nicht nur offenbaren, sondern auch verbergen; nicht nur diaphan, transparent und licht sind, sondern auch gefaltet, zerrissen, kompliziert – macht ihre kritische Negativität aus und gelegentlich ihren besonderen Reiz.

Daher bedarf es einer näheren Klärung, was Zeigen und Sichzeigen heißen mag – und das ebenso bildtheoretisch wie theologisch. Denn Gott spricht nicht nur, er zeigt sich auch. Oder analog: Er wird gezeigt (im Bild als Bild?). Und was für Gott gilt, gilt auch für den Glauben, die Kirche und selbst die Theologie: Sie sprechen nicht nur, sie zeigen (sich) auch. Insofern sind die Differenz von Sagen und Zeigen sowie deren Verflechtungen ein Grund dafür, den Komplikationen von Sagen und Zeigen nachzudenken.

1. SAGEN UND ZEIGEN

a) *Harte Negativität?*

Wittgenstein vertrat im *Tractatus* ein Exklusionsverhältnis von Sagen und Zeigen: »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden«. ¹ Das klingt seltsam dualisierend und exkludierend. Als wäre das eine des anderen Feind, fremd und fern. Was man zeigen kann, kann man nicht sagen? Oder was sich zeigen kann, kann sich oder man nicht sagen? So abwegig ist das nicht, wenn man es auf Wort und Bild bezöge: Welche Worte hätten je ein Bild »ersetzen« können? Welche Ekphrasis erschöpft ein Bild? Natürlich keine – und deswegen ist das Bild so »absolut« wie Blumenbergs »absolute Metapher«. Das gilt dann analog für das »absolute« Zeigen und das nicht weniger »absolute« Sagen: Beide sind aufeinander irreduzibel. So weit, so vertraut. Das wäre der übliche Sinn von »etwas zeigen«, intentional und referentiell. Nur ist Zeigen deutlich mehrdeutiger und hat mehr »Potential«, als dass es darauf reduziert werden könnte.

Die (vordergründige) Exklusion und Dualisierung von Sagen und Zeigen wird sich als Irreführung erweisen – aber die hat gute Tradition. Denn der Dual entspricht einer klassischen metaphysischen Negation, die keineswegs sinnlos ist: finitum non capax infiniti. Das Endliche vermag das Unendliche nicht zu fassen. Seit Aristoteles galt als anerkannte Regel: »finiti ad infinitum non est proportio« und vice versa auch »infiniti ad finitum nulla est proportio«. ² Damit wurde eine *Inkommensurabilitätsthese* formuliert: Zwischen Endlichem und Unendlichem besteht keine proportio oder keine comparatio, also kein gemeinsames Maß, kein

Beobachterstandpunkt, von dem aus beide verglichen werden könnten. Das mag in eine Verdopplung in Welt und Hinterwelt führen, hatte aber zunächst den guten Sinn, eine kategoriale Differenz zu machen, um nicht das Endliche zu überlasten oder zu überfordern (als insgeheim doch unendlich oder dessen mächtig) und umgekehrt. – Von woher und wo aus solch eine Inkommensurabilitätsthese sagbar sein mag, bleibt allerdings ein Problem. Würde es vom Standpunkt des »finitum« aus gesagt, würde damit – Hegels Reflexion auf die Grenze entsprechend – dieselbe bereits überschritten.

Im Lichte des metaphysischen Duals gälte für das Zeigen: Das Gezeigte kann nicht gesagt werden (und auch: das Gesagte nicht gezeigt?), weil das Sagen nicht »capax« ist, nicht die Kapazität, das Vermögen hat, das Gezeigte (und das Zeigen) zu fassen. Diese Formation eines Problems lässt sich vielfach variieren: Die semantische Distinktion des Sagens vermag die semantische Fülle des Zeigens (gleich der Bildlichkeit?) nicht zu fassen. Oder die syntaktische Dichte des Sagens vermag die syntaktische Distinktion des Zeigens nicht zu fassen. Und auch umgekehrt? Dann erscheinen jedenfalls Sagen und Zeigen als zwei Grundformen der Medialität oder der Kommunikation, die nicht ineinander konvertibel wären, keinen Übergang vom einen zum anderen zulassen. Das wäre ein Problem, zumal wenn (angeblich) mediengeschichtlich nur dasjenige Aussicht auf Weiter- und Nachleben hätte, was sich in Bildmedien konvertieren ließe. Aber die Digitalisierung scheint diese Differenz längst überholt zu haben, sofern analoge Notationen in digitale konvertibel sind wie Wort- und Bildfiles. Nur ist damit gleichwohl bestätigt, dass das eine nicht im anderen aufgeht, allenfalls in einem Dritten.

Die Relevanz dieser These reziproker Negation, Inkonvertibilität oder Inkommensurabilität ist im religiösen und theologischen Kontext bis heute aktuell: Zwischen den reformatorischen Kirchen besteht Dissens in der Abendmahlslehre und Christologie wegen dieses Prinzips. Während die Reformierten (mit Zwingli und Calvin) davon ausgehen, finitum non capax infiniti, vertreten Lutheraner finitum capax infiniti (per

1 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a.M. 18¹⁹⁸⁴, 4.1212.

2 Vgl. Aristoteles: *De caelo*, 274a 7–17; vgl. Boethius: *Consolatio philosophiae*, II., pr. 7,17; vgl. Christian Wolff: *Theologia Naturalis*, Frankfurt a.M., Leipzig 1741 (= Gesammelte Werke, II. Abt., 8. Hildesheim, New York 1981), pars II, Sect. II, cap. IV, § 706, 715f.: »Realitas omnis infinita ac in specie cogitatio infinita non componitur ex realitatibus finitis, quae numero infinitae sunt«. Vgl. ders.: *Natürliche Gottesgelahrtheit nach beweisender Lehrart abgefasst*, Halle 1745 (= Gesammelte Werke, I. Abt. 23.5, Hildesheim, Zürich, New York 1995), § 706, 99–101. Vgl. Werner Elert: »Über die Herkunft des Satzes: Finitum infiniti non capax«, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 16 (1939), S. 500–504.

fidem).³ Das heißt für das Abendmahl: Reformierten gilt es als ›bloßes Zeichenhandlung (significatio) zur Erinnerung ohne *Realpräsenz* des Bezeichneten im Sakrament. Dagegen bestehen Lutheraner darauf, dass der erhöhte Christus präsent sei, realpräsent – eben weil dieses Sakramentsgeschehen ›capax infiniti‹ sei. Das sei es nicht aus eigener Kraft oder eigenem Vermögen, sondern der auferstandene und erhöhte Christus könne allgegenwärtig (wo immer er will, später als ›Multivolipräsenz‹ präzisiert) und deswegen auch im Abendmahl real gegenwärtig sein. Der manchen vermutlich befremdlich erscheinende Grund für diese christologische These (mit soteriologischen Konsequenzen für das Abendmahl) ist, dass der auferweckte Gekreuzigte an den Majestätseigenschaften Gottes teilhabe: also auch an der Allgegenwart. Daher wäre auch vertretbar ›infinitum capax finiti‹. Aber das wäre unproblematisch, denn an der Kapazität des Infiniten zu zweifeln, wäre unnötig. Das Umgekehrte ist das Unerhörte. Das ist für die traditionelle aristotelische Metaphysik, der die Reformierten folgen, undenkbar oder unsäglich: dass ein gekreuzigter Toter ›erhöht zur Rechten Gottes‹ die Eigenschaften der ganzen Trinität teile, so dass er auch kraft des Geistes in Brot und Wein real und personaliter gegenwärtig sein könne. Das kontingente Singuläre, dieser Tote, soll als Auferwecker im Abendmahl real gegenwärtig sein können? Ein Singuläres als das Universale, Ubiquitäre – in aller Ohnmacht? Die Lutherische These ist für traditionelle Metaphysiker absurd – eine cusanisch anmutende Sprengfigur. Wenn dem so sein könnte, wäre die klassische Metaphysik aufgebrochen, vom Allgemeinen auf das Singuläre transponiert. Insofern vertrat Luther eine Umwertung aller metaphysischen Werte und Ordnungen.

3 Vgl. Luther: WA 39,2, 112,13–21 (Disputatio de divinitate et humanitate Christi, 1540): »Non potest idem praedicari de Deo et homine. Ergo etc. R. Est philosophicum argumentum. Nulla est proportio creaturae et creatoris, finiti et infiniti [vgl. Arist. De Caelo VI (274a7 und 17)]. Nos tamen non tantum facimus proportionem, sed unitatem finiti et infiniti. Aristoteles, si hoc audisset vel legisset, nunquam factus esset christianus, quia ipse non concessisset illam proportionem, quod eadem proportio sit finiti et infiniti.«

Was damit im Modus der metaphysischen Absurdität behauptet wird, besser gesagt: bezeugt und geglaubt wird, ist das Lutherische ›est, est, est!‹: sein Insistieren auf der Realpräsenz. Noch das ästhetische Pathos ›Von realer Gegenwart‹ zehrt von dieser Emphase – auch wenn bei Steiner nicht mehr klar wird, woher diese Präsenzthese stammt und wie absurd sie klingen muss jenseits eines metaphysischen Kontextes. Auch ästhetische Realpräsenz will ›mehr‹ als nur Zeichen, mehr als ein Signifikant: ein ästhetisches Ereignis, das nicht im Sagen aufgeht, nie aufgehen kann – mit der (selbstwidersprüchlichen?) Konsequenz, dass das Sagen ohnmächtig erscheinen muss.

b) Sichzeigen im Sagen

Soll wirklich gelten: Das Sagen vermag das Zeigen nicht zu fassen? Und umgekehrt: Das Zeigen vermag das Sagen nicht zu fassen? Sind beide einander fassungslos? So inkompetent wie impotent dem anderen gegenüber? Oder wird das schon widerlegt durch das Sagen, in demselben Moment, wo es gedacht, gesagt oder geschrieben wird? Oder ärger noch: gilt es – und wird dennoch widerlegt, so dass hier ein Selbstwiderspruch des Sagens manifest würde? Oder eine Antinomie im Verhältnis von Sagen und Zeigen? »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.«⁴ In seiner metaphysischen Generalität klingt der Satz erratisch und seltsam. Ist er doch prima vista leicht widerlegbar: Was die Ampel zeigt oder der ersatzweise zum Einsatz kommende Verkehrspolizist, etwa: Halt!, kann auch problemlos gesagt werden. Was so gezeigt werden kann, kann gesagt werden.

Nun ist der Satz als isoliertes Zitat auch dekontextualisiert und dadurch generalisiert. Ihm geht voraus: »Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie darstellen zu können, – die logische Form.«⁵ Damit wird eine Differenz wahrgenommen und formuliert: dass

4 Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1212.

5 Ebd., 4.12.

ein Zeigen oder eine Darstellung nicht ›sich selbst‹ zeigen und darstellen kann. Ein Mediengeschehen kann nicht seine Form *als Inhalt* exponieren oder thematisieren. Ob das stimmt, wäre zu fragen. Denn gerade ›spätmoderne‹ ästhetische Praktiken zielen genau darauf (und auch solche Religionspraktiken, die ihre Medialität stets mitreflektieren und exponieren, wie Predigten zum Beispiel, wenn sie hinreichend reflektiert gestaltet sind).

Nur macht Wittgensteins These das Problem nicht leichter: als könnte ein Satz etwas mit der ›gesamten Wirklichkeit gemein haben‹. Da das keine *analogia entis* unterstellen soll, wird eine (nicht substantielle) *logische Form* als Gemeinsames beider behauptet. Was immer das sein mag, es ist jedenfalls nicht Inhalt und Gegenstand des Satzes, sondern der Satz als Gegenstand in seiner Form. Und diese Form ist nicht ein Gesagtes, nicht explizit und thematisch, sondern ein Gezeigtes: »Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.«⁶ Und daher gilt dann die Negation: »Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen«⁷ angewendet auf die Sprecher: »Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken.«⁸ Damit ist nicht mehr eine reine Negation behauptet, sondern ein Zeigen am Ort des Satzes: »Der Satz zeigt die logische Form der Wirklichkeit«,⁹ das heiße: »Er weist sie auf.«¹⁰ Sätze sagen nicht nur, sie *zeigen* auch. Und was sie zeigen – oder aufweisen – ist nicht ihr Inhalt, sondern ihre Form.

Bemerkenswerterweise gilt schon beim frühen Wittgenstein diese These nicht nur für das Sagen, sondern auch für das Zeigen – transponiert formuliert für Wort (bzw. Satz) und Bild: »Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form, das ist

6 Ebd., 4.121.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd.

die Form der Wirklichkeit.«¹¹ Die Vermittlung des Duals von Sagen und Zeigen operiert demnach mit einer Figur des Dritten: der logischen Form als tertium von Satz oder Bild mit ›der Wirklichkeit‹. Dass damit eine ›abbildende Beziehung‹ zu explizieren gesucht wird, mag man bedauern. Goodmans Interesse war demgegenüber bekanntlich, eine *nicht*-abbildliche Bildtheorie zu entfalten (Exemplifikation vs. Denotation). Aber das sei hier nur notiert.

Interessant ist vor allem, dass bei Wittgenstein ein zweiter, weiterführender Sinn des Zeigens thematisch wird: das *Sichzeigen* (der logischen Form). Dazu passen dann Formulierungen wie: »Der Satz zeigt was er sagt«¹² oder »Der Satz zeigt seinen Sinn«.¹³ Das *kann* man in Wittgensteins Tradition als mathematisch grundierte These der Logik fassen. Man kann es auch mit dem späten Wittgenstein weiterführen im Blick auf das ›Sehen als‹. Aber es ist nicht darauf zu beschränken.¹⁴ Das Vor- und das Nachleben des sich hier bei Wittgenstein Zeigenden ist weiter und wichtiger, als es auf eine Frage der Wittgensteininterpretation zu beschränken.

Eine der jüngeren Interpretationen,¹⁵ die von Gunter Gebauer in dem Band zur Sache ›Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren‹, kommt mit Wittgenstein (und über ihn hinaus) zu der These: »Bilder sind Modelle der Welt«.¹⁶ Das wäre noch klassisch und in der Modelltheorie explikabel. Für Max Black konnten daher Metaphern solche Modellfunktion entfalten. Gebauer geht aber weiter: »In Bildern finden wir nicht nur das freie Spiel der Einbildungskraft... Darüber hinaus geben sie uns den inneren Aufbau der Welt zu sehen«.¹⁷ Das ist mehr als erwartet: Bestimmte Ereignis-

11 Ebd., 2.18.

12 Ebd., 4.461.

13 Ebd., 4.022.

14 Vgl. mittlerweile klassisch Dieter Mersch: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002, S. 236–261, dort S. 241, Fn. 18 zur Literatur.

15 Gunter Gebauer: »Sich-Zeigen und Sehen als. Wittgensteins zwei Bildkonzepte«, in: Gottfried Boehm, Sebastian Egenhofer und Christian Spies (Hg.): *Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren*, München 2010, S. 75–89.

16 Ebd., S. 78.

17 Ebd., S. 86.

nisse des Sichzeigens würden das erschließen, was nicht sichtbar ist. Daher meint Gebauer auch »ein Sehen von Nicht-Sichtbarem« werde hier möglich.¹⁸ Das klingt – etwas mystisch. Bis dahin, dass Gebauer meint: »Wenn wir sehen, was *sich* an Bildern *zeigt*, treten wir aus dem Raum der Bilder und der Welt heraus. Wir können dann nicht mehr sprechen, nur noch sehen« und so in den »Raum des Schweigens« eintreten.¹⁹

Das ist nicht nur für Wittgenstein passend, es ist auch nur zu vertraut für die Tradition der Apophatik: von Platon über den Neuplatonismus, maßgeblich Dionysius Areopagita, quer durch die Geschichte der Theologie. Die mystischen Zuspitzungen dessen haben auch die Philosophen immer wieder beunruhigt und beschäftigt, von Reinhard Margreiter's einschlägiger Studie²⁰ über die negativistische Theologie von Thomas Rentsch²¹ bis zu Dieter Merschs Posthermeneutik.²² Seltsam nur, dass in dieser apophatischen Tradition der Dual wiederkehrt, der in der metaphysischen Negativistik eingangs angedeutet wurde. Sollte nicht das ›Sichzeigen‹ gerade darüber hinausführen? Über den Raum finalen Schweigens hinaus?

Wittgenstein – und teils anscheinend auch seine Interpreten – enden dann doch im Raum des Schweigens und wetten auf das *aphatische* Sichzeigen? Dann jedenfalls, wenn es final gälte ›darüber zu schweigen‹. Damit wird etwas Entscheidendes verkannt: das Sichzeigen *im Sagen*, technisch: die deiktische Lexis – paradigmatisch die Metapher und ihre Verwandten. Sichzeigen im Sagen und vielleicht auch ein Sagen im Sichzeigen? Beides wäre wohl mit Levinas vertretbar – das Antlitz erscheint im Sagen, im Anspruch oder auch im Zuspruch; und das Sichzeigen im Sagen bildet die Horizonteröffnung Wittgensteins: die Deixis am Ort der Lexis. Und umgekehrt – ein Sagen im Sichzeigen? Vermutlich nicht, son-

18 Ebd., S. 76.

19 Ebd., S. 86.

20 Reinhard Margreiter: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997.

21 Thomas Rentsch: *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a.M. 2000; ders.: *Gott*, Berlin, New York 2005; ders.: *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin 2011.

22 Dieter Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin 2010.

dern das Sichzeigen (der Form wie der Medialität) ist das Dritte, in dem Sagen und Zeigen konvergieren. – Diese Figur wird nochmals wiederkehren und variiert werden: Denn Sagen und Zeigen sind beides ursprünglich Formen des kommunikativen Deutens, vom Sichzeigen der Phänomenalität bis zur indirekten Mitteilung und gewagter ›Lebens-, Welt- und Selbstdeutung‹. Moore und der König sind metonymische Protagonisten dessen.

In der Theologie wurde das Problem der Apophatik und Negativistik wieder und wieder durchgearbeitet. Einer ihrer Großmeister, Eberhard Jüngel, ging u.a. bei Heinrich Vogel in die Lehre, der als passionierter *negativer* Theologe bekannt war.²³ Von ihm konnte Jüngel später sagen, Vogel sei zwar sein Lehrer gewesen, aber er nicht sein Schüler (auch eine Negativistik mit paradoxem Klang, um seine Distanznahme zum Ausdruck zu bringen). Jüngel seinerseits ist einer der vehementen Kaphatiker geworden, Offenbarungstheologe, der Zeit seines Lebens gegen die *analogia entis* anscrieb. Bei noch so großer Ähnlichkeit eine immer noch größere Unähnlichkeit war die klassische Regel der Analogielehre – und die führt in die ewige Wiederkehr der Durchstreichung des Gesagten, auf dass sich zeigen möge, was sich nicht sagen lässt. Es ist die Ontologie wie Theologie des Unsagbaren mit ihrer apophatischen Regel »Unsagbar ist das Göttliche und unbegreiflich«,²⁴ wie es *pars pro toto* Johannes Damascenus vertrat.²⁵ Das Äußerste der Sagbarkeit besteht in der Verneinung – und im finalen Schweigen. Für die Frage nach Gott heißt das, was bleibt aber stiftet das Schweigen. Gott wird aufgrund seiner Unausdenkbarkeit unsagbar und undenkbar. So lässt sich sicher Theologie treiben: »Indem Theologie von Gott redet, verschweigt sie ihn noch mehr«. ²⁶ Das religiös wie theologisch Unbefriedigende daran ist nur, dass

23 Vgl. u.a. Heinrich Vogel: *Gott in Christo*, Berlin 1951.

24 Vgl. Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1986, S. 316–334.

25 Johannes Damascenus: *Expositio fidei* (de fide orth.) I/1, Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. 2, 1973, 7.7. (=MPG 94, 789), vgl. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, a.a.O., S. 318.

26 Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, a.a.O., S. 334.

Gott nicht als von sich aus redender, nicht per se als Selbstmitteilung verstanden werden kann. Gott ist im Grunde so apathisch wie aphatisch. Für eine jüdisch-christliche Tradition kann das eigentlich weder Grund noch Ziel der Erfahrung sein. Sonst hätte jedenfalls die Religion keine *soziale* Lebensform entfaltet, keinen Gemeinsinn, der in Sagen, Anspruch und Verantwortung seinen lebensweltlichen Ausdruck fände.

2. ENTUALISIERUNG: CHIASMEN VON SAGEN UND ZEIGEN

Die reziproke Exklusionsthese ist hart und keineswegs evident. Ein radikaler Negativismus (wie bei Adorno oder im Anschluss daran gelegentlich auch bei Dieter Mersch) würde eine harte Exklusion von Sagen und Zeigen behaupten (und damit dezidiert ein unglückliches Sprachbewusstsein vertreten?). ›Was sich zeigt, *kann* nicht gesagt werden‹ zöge dann die These nach sich: ›Was nicht gesagt werden kann, darüber kann man nur schweigen‹. Dann wäre die ›Mystik‹ das ultimative Reich des Schweigens angesichts des Zeigens, das unsagbar bleibt. Dass allerdings die deutsche Mystik von Tauler und Seuse so ungeheuer sprachbildend wurde oder die süddeutsche Frauenmystik so plerophor wie pikant, zeigt hingegen, dass das Unsagbare sprachbildend ist, wie wenig sonst. Analoges könnte man statt von Gott auch vom Tod vermuten: dass er nicht nur Angst macht, sondern auch Sprache. Ist doch ›das Heilige‹, auf das auch Dieter Mersch mit Rudolf Otto verwies,²⁷ zwar *mysterium tremendum*, aber darin und vor allem *fascinans*: etwas, wovon man nicht lassen kann – und darum auch nicht schweigen kann. Die Negativik provoziert Plerophorie, ein überschwängliches Sagen, auf das sich darin mehr zeige, als sich sagen lässt.

—

²⁷ Dieter Mersch: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M. 2002, S. 297f., vgl. S. 223.

Würde man das Sagbare *gegen* das Zeigbare setzen, ergäbe sich ein Exklusionsverhältnis, bei dem die Eigenart des Zeigens zwar gewahrt, aber darin opak würde. Es bliebe final das Schweigen angesichts des Unsagbaren. Im Grenzwert mag das plausibel sein. Die mystische Tradition ist erfüllt davon – aber eben diese Fülle und Dichte provoziert entweder beredtes Schweigen oder Plerophorie.

Ein weniger radikaler Negativismus würde statt einer harten Exklusion eher Übergänge, Vermittlungen und Verflechtungen suchen – kurz: Chiasmen von Sagen und Zeigen – weil das Unsagbare nicht nur beschwiegen werden kann, sondern sich möglicherweise ›in, mit und unter‹ dem Sagen zeigt. So jedenfalls die Wette all derer, die dem ›Sagen trotz allem‹ frönen.

Es bleibt daher nicht bei der gegenseitigen Exklusion. Was sich zeigt, ist nicht schlechthin unsagbar, so dass man unterscheiden muss zwischen dem Unsagbaren und Zeigbaren, wie auch zwischen dem Unzeigbaren und Sagbaren. Damit sind aber die Verhältnisse noch unklar. Denn ist das, was nicht gezeigt werden kann, einfach sagbar? Der *deus absconditus* etwa oder (anthropologisch und psychologisch vertrauter) der *homo absconditus* sind per definitionem keine ›Phänomene‹, auf die man schlicht zeigen könnte, oder die man zeigen könnte, etwa im Hirnscanner. Das ist klar und trivial. Denn es geht *nicht* um ein schlichtes Zeigen auf oder Sagen, dass. Aber Wittgensteins Weiterung war, das ›Sichzeigen‹ als Drittes, Indirektes anzuvisieren. Der Absconditus kann ›sich zeigen‹, ohne darum unsagbar zu sein, auch wenn er unzeigbar ist.

Hier treten dann Formen *indirekter Anzeige* und *indirekter Mitteilung* ein (um Heidegger und Kierkegaard aufzurufen, die sich darin zeigen mögen). Beide Formen sind umwegig und suchen nach ›Höhlenausgängen‹, nach Übergängen zwischen Differenten, bis zu Übertreibungen und Überschwänglichkeiten, die das Sagen über seine Grenzen hinaustreiben. So kann das Sagbare an das Unzeigbare rühren.

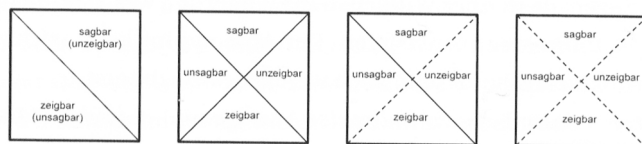
Schlicht gesagt ist ein Argument der ›reinen theoretischen Vernunft‹ nicht zeigbar, noch weniger verfilmbar; aber es ist sagbar. Andererseits ist eine Katastrophenszene unsagbar, aber im Bild doch zeigbar. Bei noch so klarer Unterscheidung der vier ›Felder‹ (als vier Aspekten von Sagen

und Zeigen), sind doch im Einzelnen Übergänge zu suchen. Sonst wäre das nur ein Separationsmodell, in dem die Differenz zur Isolation führte.

Geht man hier noch einen Schritt weiter, werden die so sorgsam im Sinne Wittgensteins gesetzten Differenzen weiter fraglich und durchlässig. Denn ›selbstredend‹ ist das Unsagbare nicht schlechthin unsagbar. Sonst wäre es *supra nos, nihil ad nos* – so die klassische Wendung für den Sternenhimmel, der die Gnostiker faszinierte und von dem Augustin dagegen meinte, der sei nur über uns, uns entzogen und gehe uns nichts an. Eben diese Wendung galt dann auch für den Deus absconditus. In beiden Fällen wird die curiositas als unnützlich und müßig ausgeschlossen.²⁸

Selbst das per definitionem nicht im Sagen aufgehende ›Unbewusste‹ wird in Traumberichten und Patientenerzählungen andeutungsweise sagbar, weil es sich *doch* zeigt, nicht nur im Traum, sondern wohl auch in Patientenerzählungen, in denen sich mehr zeigt, als bewusst, gewusst und gewollt. Und so ergeht es auch dem Unzeigbaren, das bei nachdenklicher und kunstvoller Arbeit am Zeigen sich darin andeuten kann. – Kurzum, die Unterscheidungen machen Differenzen klar; aber darin umso deutlicher, dass hier keine Exklusionsverhältnisse vorliegen.

Um wenigstens tentativ zu formulieren – und diagrammatisch zu zeigen –, wie man sich in diesen Differenzen orientieren könnte, seien folgende Konstellationen vorgeschlagen:

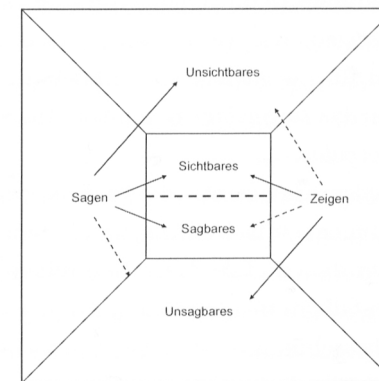


Vom primären Dual aus hieße es: Sagbares wird gesagt, Zeigbares gezeigt; Unzeigbares gesagt und Unsagbares gezeigt. Das wäre die Separationsthese. Die kann weiter getrieben werden, wenn das Sagbare vom Unsagbaren unterschieden und *fraglich* wird, ob Unsagbares gezeigt

28 Dass es dabei nicht bleiben konnte, zeigte Blumenberg in seiner ›Legitimität der Neuzeit‹ auch als Legitimierung der theoretischen Neugierde.

werden kann. Entsprechend kann für das Unzeigbare fraglich werden, ob es gesagt werden kann. Wenn aber die Verhältnisse des Unsagbaren und Zeigbaren durchlässig scheinen wie die des Sagbaren und Unzeigbaren, kommt die Konstellation in Bewegung – bis dahin, dass alle Bereiche durchlässig werden können –, wenn man auf das Sichzeigen wettet: auf ein Drittes in der Kreuzung, in dem das Eine im Anderen *sich zeigen* könnte. Ob das abstürzt in die Negativität oder eine Chance auf Sichzeigen ist – bis zur Offenbarung –, bleibt eine *offene* Wette, die man aber auch nicht vorab negativistisch entscheiden kann.

Etwas komplizierter wird es, wenn nicht nur Zeigbares auftritt, sondern eine andere Figur eintritt: das Sichtbare und das Unsichtbare:



Sichtbares und *Sagbares* sind zu unterscheiden, auch wenn die Arbeit des Sagens dessen, ›was sich zeigt‹, das Sichtbare zu sagen sucht. Wieweit das gelingt und möglich wird, ist eine Frage der konkreten Gestaltung – und deren Performanz. Es gibt Sichtbares, das stets unsagbar oder gar unsäglich bleiben wird – und Sagbares, das nie sichtbar werden wird.

a) *Vom Zeigen aus*

Sichtbares kann gezeigt werden: Auf es kann gezeigt werden; es kann *als etwas* gezeigt werden; und es kann sich zeigen. Aber das *Zeigen* als transitiv aktive Arbeit ist vom *Sichzeigen* des Sichtbaren zu unterscheiden. So kann der Sakramentsvollzug eine ›Inszenierung‹ sein, in der zu zeigen

gesucht wird, was sich pneumatologisch qualifiziert darin zeigt, wenn es gut geht. Analog gilt von allen Visualisierungspraktiken, dass sie etwas zeigen, in der Hoffnung darauf, dass sich darin etwas zeigt.

Etwas zu zeigen suchen, kann auch *Arbeit am Unsichtbaren* sein sowohl in wissenschaftlichen Visualisierungspraktiken als auch in künstlerischen Entwürfen. Die Bilder in Kirchen sind voll, wenn nicht erfüllt davon: das Unsichtbare zu zeigen – auf dass es sich zeigen möge.

Aber das *Sagbare zu zeigen* bleibt tentativ, wenn denn die Medialität des Sagens unterschieden bleiben soll vom Zeigen. Bei Historikern zum Beispiel oder auch Lehrern wird ein tiefer Wunsch sein, zeigen zu können, was gesagt wurde: in Visualisierung von Illustration bis zum sichtbaren Beleg (als Beweis). Dann gilt gerade nicht: ›Was gesagt werden kann, kann nicht gezeigt werden.‹ Denn geologische oder historische ›Belege‹ sollen doch gerade zeigen, was gesagt wird (etwa Dolomitgestein als deiktisches Argument für die geologische Entstehungsgeschichte dieser Alpenregion). So kann das Zeigen eine besondere Auszeichnung erfahren als *demonstratio ›ad oculos‹*.

Ein Bild, das beispielsweise narrativ die Passionsgeschichte in Szenen vor Augen führt, zeigt nicht einfach das Sagbare, sondern zeigt mehr und anderes, als gesagt wurde – und die Narration selber ist noch kein Bild (sondern wird es allenfalls in Imagination und Visualisierung). Insofern ist das Zeigen stets überschüssig. Geht das Sagen nicht im Zeigen auf, so das Zeigen nicht im Sagen. Daher ist man mit beiden in Chiasmen verstrickt.

b) Vom Sagen aus

Wenn einem die Worte fehlen – im Glück wie im Trauma –, treten Formen des Zeigens ein. Und angesichts des Zeigens können einem auch die Worte fehlen, die rechten zumindest. Die Arbeit des Sagens im Unterschied zum Zeigen könnte man vierfach fassen: Es rührt an das Unsagbare, ohne darin ›eigentlich‹ werden zu können. Hier wäre die deiktische Lexis, das zeigende Sagen nötig, das Andeuten und Anzeigen im Sagen.

Sichtbares zu sagen ist zunächst schlicht deskriptiv, wenn das denn gelänge. Auch hier gibt es eine bleibende Differenz, weil das Sichtbare

nicht schlicht in seiner Beschreibung aufgeht. Aber weder darin hat das Sagen seinen ›eigentlichen‹ Ort noch in der Ekphrasis des Bildes.

Sagbares zu sagen klingt tautologisch, dabei ist es ›apophantisch‹: Es sagt aus, was es sagt. Aber sofern darin eine Differenz mitgesetzt ist, wenn etwas als etwas (von jemandem, zu jemandem, an Zeit und Ort etc.) gesagt wird, ist diese Tautologie ›nur‹ Schein. Die Zeitigung der Zeichen sorgt für mehr als genug Differenz in diesem Verhältnis, das so schlicht scheint.

Das *Sagen des Unsichtbaren* schließlich wäre ein Sagen dessen, was sich nicht zeigt, sondern unsichtbar bleibt und nur gesagt werden kann. Der Neuplatonismus wie die kritische oder idealistische (Religions-)Philosophie würden sich freuen, wenn hier die Domäne des Sagens bestünde. Aber das Zeigen ist hier nicht weniger kompetent – wie oben erläutert.

Vom Sagen aus wird dann nochmals Wittgensteins (vermeintlicher) Dual fraglich und erinnert an das Kreterparadox oder an Nietzsches intrikate These, alles sei nur Interpretation (diese Behauptung auch). Wenn *gesagt* werden kann, ›was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden‹, wird unüberlesbar im negierenden Sagen etwas als unsagbar behauptet und damit am Ort des Sagens etwas über das Zeigen ausgesagt – womit in klassischer Dialektik diese Grenze zugleich überschritten scheint. Im Gesagten wird dem Sagen eine Grenze zugeschrieben. Soll sie damit *nicht* als überschritten behauptet werden, würde nicht ohne unglückliches Sprachbewusstsein oder in verschärfter Sprachkritik im Sagen vom Sagen eine Inkompetenz behauptet und zugleich die Kompetenz, dergleichen zu behaupten. Nicht ›dass‹ es ›Unsagbares‹ gibt, ist das Problem, sondern die Zugänglichkeit des Zeigens im Sagen, also eines für das Sagen ›original Unzugänglichen‹ im Medium des Sagens. Das, was gezeigt werden *könne, könne* nicht gesagt werden – aber es kann offenbar immerhin in der Sprache *angezeigt* werden, wie es Wittgensteins These tut.

Damit wird dem Sagen nicht nur (negativistisch) eine Inkompetenz zugeschrieben, sondern zugleich (paradoxal oder dialektisch) eine Kompetenz des Zeigens in Anspruch genommen, indem auf das Andere des Sagens sagend gezeigt wird, ohne es darin fassen und formulieren zu

können (oder zu wollen). Das aber nötigt, *zwischen Sagen und Sagen zu unterscheiden*, genauer zwischen lektischem und deiktischem Sagen (oder zwischen Gesagtem und zeigendem Sagen): Das *Sagen* ist nicht das Zeigen, sonst wäre es nicht Sagen. Aber im Sagen kann zugleich etwas gezeigt werden (etwas, auf etwas, als etwas) und es kann sich mehr oder anderes zeigen, als gesagt wurde. Das führt in eine Paradoxierung: Was nicht gesagt werden kann, kann im Sagen doch noch *gezeigt* werden (oder sollte man mit Heidegger sagen: ›angezeigt‹?). Sonst jedenfalls wäre Wittgensteins These Nonsens, und nicht, wie *ad bonam partem* anzunehmen, ein Sagen an der Grenze mit einem überschwänglichen Zeigen darüber hinaus.

Aber *was* sich in, mit und unter dem Sagen zeigt, kann nicht gesagt werden? Dann hätte man es mit einem strikt Unsagbaren zu tun, auf das in aller Undeutlichkeit immer nur *gezeigt* werden könnte. Sagen und Zeigen blieben zwei getrennte ›Mengen‹ ohne Berührung und Übergang. Zeigen wäre dann womöglich *nur* den Augen zugänglich (den inneren oder äußeren?). Das *kann* aber so nicht zutreffen, wenn denn die These über das Zeigen selber sagbar ist. Daher muss man weiter unterscheiden und systematisch differenzieren:

Zeigt sich etwas im Gesagten? Dann ginge es etwa um das Wie oder Wo, Wessen und Wann des Gesagten, ob etwas in der Form von Narration, Gleichnis, Metapher oder Begriff gesagt wird. Dass die Gestaltungsformen und Performanzen des Gesagten, der Figuren und Tropen, noch anderes ›tun‹, als nur etwas auszusagen, ist klar. Insofern ist stets auch im Gesagten etwas ›Nichtpropositionales‹ präsent, das deiktische Performanz entfaltet. Das kann bis in die ästhetische Gestaltung der Schrift reichen, wie in Mallarmés Würfelwurf, oder in der Art und Weise, wie die *scriptura* ediert oder lutherisch und reformiert auf dem Altar visuell präsentiert wird. Ein gravierendes ›Schriftbeispiel‹ für das Sichzeigen im Sagen ist – die Gleichnisrede. Für sie gilt (in der neueren Metaphern- und Gleichnisforschung): Das Reich Gottes kommt *im Gleichnis als Gleichnis* zur Sprache, zur Welt oder zu den Hörern des Gleichnisses. Es mag von einem Weinberg die Rede sein und derselbe mag als Metapher des Reiches Gottes aufgefasst werden. So weit, so traditionell. Der ganze Witz

und Reiz ergibt sich erst in der *Form* der Rede, nicht als ›logische Form‹, sondern als *rhetorische Form*: Gleichnisrede hat eine bestimmte Sinnlichkeit und Performanz – mit dem Witz, dass das Wovon sie redet im Wie zur Welt, zur Sprache und zum Hörer komme. Rhetorische Inkarnation könnte man das nennen, hyperbolisch. Oder vorsichtiger: Was gesagt wird, kann sich zeigen. Und gelegentlich sogar mehr als gesagt, gewusst und gewollt wurde (mit aller Ambivalenz).

Im Gesagten, erst recht im Geschriebenen und Gedruckten, zeigt sich nicht (mehr), was sich im Sagen zeigt. Das wären Gesten, Intonation und alle situativen Umstände, die in der *viva vox* der lebendigen Rede mitwirken und vieles zeigen (intentional und nichtintentional), die aber im Gesagten stets schon vergangen sind. Was sich hier in aller pragmatischen und ikonischen Dichte zeigt, *kann* nicht im Gesagten aufgehen, allein schon, weil es in jedem Sagen als ›Hof‹ des Gezeigten mitläuft und nie vollständig ›vor sich‹ gebracht und gefasst werden kann. Wie der Horizont in jeder Bewegung mitläuft und sich entzieht, bleibt das Zeigen des Sagens eine stets mitgesetzte Entzugserscheinung, die so beiläufig wie bestimmend präsent ist. – Sofern im Gesagten und im Sagen sich stets Anderes als das Gesagte zeigt, wäre das im Sinne von Kierkegaards ›indirekter Mitteilung‹ verständlich. Das Indirekte kann zwar zum Gegenstand des direkt Mitgeteilten werden, aber es würde sich von neuem als Dimension des Indirekten in jeder direkten Mitteilung wieder einstellen und variieren. Für dieses indirekte Zeigen im Gesagten und Sagen ist traditionell die Hermeneutik kompetent: Sie sucht auch zwischen den Zeichen und Zeilen zu lesen, um die Bedeutung des ›Weißen‹ im Text nicht zu übersehen und zu verstehen, was nicht gesagt wurde und was nicht gesagt werden kann, sondern sich ›nur‹ zeigt. Die Arbeit am Unbegrifflichen und Nichtpropositionalen zielt darauf – mit der hermeneutischen Wette, dass dergleichen von besonderer Signifikanz und Symptomatik ist, zumal in Fragen von Religion, Glaube und Gott.

Nicht zu übersehen ist dabei, dass es über das Gesagte und das Sagen hinaus diverse Formen des Zeigens gibt, die von anderer symbolischer Form sind: Handeln wie Haltungen, Bilder, Bauten und Kunst, Musik und multiple Medien, die visuell operieren, zeigen dauernd dies oder das, was

und wie auch immer. Im Blick darauf ist die Hermeneutik keineswegs immer schon kompetent, zumindest dann nicht, wenn sie die Modelle des Text- und Sprachverstehens unbesehen auf nichtsprachliches Zeigen überträgt. Bilder zum Beispiel werden (in der Regel) nicht ›gelesen‹. Wer das doch meinte, sollte einmal versuchen, ein Bild ›vorzulesen‹.

Wittgensteins Dual führt in die Nähe eines Gebotes oder gar Gelübdes zu schweigen. Aber selbst im Schweigen wird noch gezeigt, und selbst im Nicht-Sagen wird noch gesagt. Um von dem Dual Distanz zu nehmen, sind daher Übergänge zu suchen von Sagen und Zeigen, Zwischenglieder, Figuren des Dritten und Verflechtungen – wie es der folgende Chiasmus vorschlägt:

Was sich zeigt, ist mehr und anderes, als was man sagt.

Was man sagt, ist mehr und anderes, als was sich zeigt.

Beide überschreiten den Horizont ihres jeweils Anderen. Aber die Differenz beider *muss* keineswegs als Diastase oder Hiatt modelliert werden. Den Kreuzpunkt könnte man als Kollaps, als nihil, fokussieren – und darin erblinden. Das wäre die maximale Apophatik. Die fromme Wette geht gegenläufig, in Religion und Kunst, vielleicht in aller Medienpraxis, die auf Performanz wettet: dass in der Kreuzung ein Drittes ›erscheint‹, ›sich zeigt‹ oder gar ›sich offenbart‹. Das *Unsagbare* wie das *Unsichtbare* könnte man geradezu als die ›Domäne‹ des Zeigens und Sagens verstehen – klassisch sc. Gott, von dem umso mehr gesagt und gezeigt wird, auf dass er sich zeige darin. In der ›prinzipiellen‹ Verhältnisbestimmung liegt ein Moment der Wahl, also der Selektion mit gravierenden Folgen. Wie man sich orientiert, so lebt man – und stirbt auch.

Das Differenzbewusstsein der Phänomenologie, wie es in Boehms These der ›iconic difference‹ zum Ausdruck kam, ist insofern angebracht, als es gegen jede Reduktion des Zeigens auf das Sagen (und umgekehrt) insistiert. Die ›Absolutheit‹ des Zeigens, der Metapher verwandt, zugestanden, schließen sich dann gleichwohl alle Fragen nach einer komplexeren Verhältnisbestimmung an. Das ist auch in theologischer Perspektive unabweisbar. Bei aller Dominanz des Sagens, des Wortes oder der Schrift, ist doch darin stets Zeigen mitgesetzt – und doch bleibt davon deutlich

unterscheidbar, ›was sich zeigt‹, sei es im Gottesdienst oder Glaubensleben oder der Gestaltung des Raumes. Es gibt auf das Sagen Irreduzibles, das sich zeigt. Aber das Zeigen ist nicht opak oder jenseits allen Sagens.

Das Sagen hat trivialerweise mit dem Sagbaren zu tun. Wenn es mehr wagt, rührt es auch an das Unsagbare, an den ›Grenzen der Symbolisierung‹.²⁹ Aber das Sagen richtet sich auch auf das zu Sehende, das bisher Nichtgesehene und über das, ›was sich zeigt‹, hinaus bis zum Unsichtbaren. Insofern kann das Sagen sogar das sag- und denkbar machen, was sich *nicht* zeigt. Man kann beispielsweise vom Teufel, wer immer das sei, offenbar unendlich viel sagen und denken, auch wenn ihn ›keiner je gesehen‹ hat. Das Sagen vermag geradezu unheimlich viel, auch etwas an die Wand zu malen.

Das Zeigen geht seinerseits nicht im Sagen auf, sondern ist eine Medialität sui generis (absolut i.S. von irreduzibel auf seine Ekphrasis etc.). Es kann Ungesagtes und Unsagbares zeigen, Ungesehenes und (bisher) Unsichtbares, Mögliches und Unmögliches. Die Kunstgeschichte ist voll davon. Das Zeigen richtet sich bemerkenswerterweise nicht nur auf das Unsagbare, sondern auch auf das Unsichtbare. Ob in Kunst oder Cern: das (je ganz verschiedene) Zeigen visibilisiert bisher nicht Sichtbares. Das, was (spätestens seit Platon) als Domäne von Reflexion und Wort gilt, ist durchaus dem Zeigen zugänglich: das Gute wie der Sinn, die Wahrheit wie Gott, Glaube und Geheimnisse. Daher ist die ›Macht des Zeigens‹ (Boehm)³⁰ von nicht zu unterschätzender Relevanz, etwa im Verhältnis Gottes zur Welt, auch für das Leben des Glaubens (›gelebte Religion‹) und damit für die religiöse Kommunikation in ihrer Multimedialität. Aber die Deixis ist *nicht nur* eine Dimension religiöser *Vollzüge*, sondern auch deren *Thematisierung* und Reflexion. Auch in der Art und Weise, wie theologisch gesprochen und argumentiert wird, wird etwas gezeigt (im exegetischen, historischen oder systematischen Schluss), und

29 Vgl. Reinhard Margreiter: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997.

30 Gottfried Boehm: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Darmstadt³ 2010; ders., Sebastian Egenhofer und Christian Spies (Hg.), *Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren*, München, Paderborn 2010.

dabei zeigt sich stets noch einiges mehr als prima facie gedacht, etwa Perspektive und Horizont, Sinn und Geschmack, Erfahrung und Erwartung desjenigen, der spricht.

Beispiele dafür finden sich zuhauf, um nur eines zu nennen: In der Fundamentaltheologie mit dem Titel ›Gott als Geheimnis der Welt‹ wird viel Kluges auf sehr eigene Weise gesagt – mit der Begründung, dass das Wort als (alleiniger?) Ort der Denkbarkeit Gottes gilt. Es wird dabei auch viel gezeigt, etwa die Geschichte des Wortes vom ›Tode Gottes‹. Und dabei zeigt sich stets auch die Art des Verfassers, zu sehen, zu sagen und zu denken. Unter anderem zeigt sich eine Verdoppelung der Perspektive: einerseits diejenige theologischer Letztbegründung mit dem Anspruch, ›mehr als notwendiger‹ Schlussfolgerungen. Das könnte man die onto-theologische Art zu sagen nennen, in der ein Seinsereignis als letzter Grund allen Sprechens gilt, auf dass dieses Sein Sprachereignis werde (wenn es das nicht immer schon gewesen wäre). Es zeigt sich in all diesem Sagen und Zeigen aber auch (gegenläufig) immer wieder der hermeneutische Sinn und Geschmack für die deiktische Dimension der Sprache (wie der Gleichnisse und Metaphern) bis in die dem Text eigene Prägnanztendenz, in immer noch größerer Ähnlichkeit das Thema in der Art des Sagens zu vergegenwärtigen – auf dass im Sprachereignis reale Gegenwart werden möge, wovon die Rede ist. Darin konvergieren beide Arten und Weisen zu sagen und zu zeigen, worin sich die Horizontintentionalität des Textes (auch des Verfassers?) zu zeigen scheint. Was soll man nun dazu sagen – ohne zu beanspruchen, ins Sagen zu überführen, ›was sich zeigt‹?

Was sich im Text zeigt, ist syntaktisch teils indistinkt, genauer (und mit Nelson Goodman) gesagt semantisch ›dicht und voll‹. Daher kann man die ›symbolische Prägnanz‹ am Ort theologischer Argumentation kritisieren, etwa als allzu beziehungsreich oder metaphorisch und blumig. Nur würde man damit die Pointen verpassen. Das wirft ein methodisches Problem auf, das auch eines des theologischen Stils ist: Wie sollte man umgehen mit der deiktischen Dimension theologischer Rede? Wer hier anfängt, vorzurechnen und analytisch gegeneinander auszuspielen, was gerade in seiner Gewagtheit und Spannung seinen Sinn entfaltet, würde die Deixis als Lexis behandeln: eine Trope etwa als behauptete Proposi-

tion – und sich damit im Ton vergreifen. Man könnte das ›misplaced precision‹ nennen angesichts der ›well placed conciseness‹. Wie ein diskursiv angemessener, seinem Phänomen entsprechender Umgang auszu sehen hätte, ist nicht ganz einfach zu sagen. Jedenfalls sollte auf die deiktische Exposition einer Verfasserperspektive nicht im Modell von Kampf mit Selbstbehauptung und Fremdvernichtung geantwortet werden. Angemessener erscheint wohl, die Eigenart der Perspektive zu paraphrasieren und sich dazu selber gewagt und deiktisch zu verhalten. Das aber stellte andere Ansprüche an die theologische Rede als üblich. Im Licht der Differenz von ›Sagen und Zeigen‹ wird das Gezeigte nicht ›als Sagen‹ zu behandeln sein. Und im eigenen Sagen dessen, was sich zeigt (bzw. was sich *einem* zeigt), wird man selber zu zeigen haben, wie man sieht, was sich zeigt, und wie man es zu sagen gedenkt.

Für das Verhältnis des Sagens zum Zeigen wäre in diesem Sinne als hermeneutische Orientierungsregel vorzuschlagen: Das Sagen *antwortet auf den Anspruch dessen, was sich zeigt*. Sagen, was sich zeigt, hat dann selber einiges zu *zeigen*. Sagt man etwas (etwa ›quod res est‹), zeigt man etwas, auf etwas, als etwas und es zeigt *sich* darin die eigene Perspektive und deren Horizont. Dieses unvermeidlich zeigende Sagen kann man terminologisch fassen als deiktische Lexis.

Wenn semantisch dichte und volle Phänomene ›besprochen‹ werden – ein Leben (Jesu oder des Glaubens), Offenbarung oder Erfahrung, Geschichte und Gegenwart, Kirche oder Sakramente, am Ende gar das Eschaton –, kann nicht nur die religiöse Rede, sondern auch die der Theologie gar nicht vermeiden, von Formen der Unbegrifflichkeit Gebrauch zu machen (Narrationen, Metaphern, Metonymien etc.), die *prägnant* sind und darin deiktisch werden. Ein triviales Beispiel dafür sind ›Weinbesprechungen‹, schon weniger trivial die Kunstkritik, noch weniger eine ›Glaubenslehre‹. Sagen, was sich zeigt, wird ›angesteckt‹ von der semantischen ›Dichte‹ der Phänomene, wenn auf sie deiktisch geantwortet wird. Das ist kein Königsweg der Kommunikation mit der Lizenz zu ungehemmter Tropik. Denn es kann auch ein Ausweichen vor Genauigkeit sein, blumig und schwammig. Daher ist in der deiktischen Lexis eine Form von Kunst am Werk (im Sinne von *technē* und *ars*): eine *Kunst der*

Interpretation und Kommunikation, die nicht nur in Methodik besteht, sondern ›gut gemacht‹ zu sein hat, evident und plausibel, stimmig und angemessen. Es gibt nicht nur ›Religion mit Stil‹,³¹ sondern auch entsprechende Ansprüche an die Theologie.

Sofern die Aufgabe der Theologie wesentlich im Sagen besteht, ist an diesem Ort der vorgeschlagene Chiasmus von Sagen und Zeigen noch etwas näher zu bestimmen – auch wenn das unvermeidlich provisorisch bleibt, ein Orientierungsvorschlag, mehr nicht. Beide, Sagen wie Zeigen haben ihre *Latenzen*: Sagen ist stets auch Verschweigen. Visibilisierung ist stets auch Invisibilisierung. Daher supplementiert das (Sich-)Zeigen das Sagen, indem es das Verschwiegene wenigstens andeutungsweise oder das im Sagen Vergessene wahrnehmbar macht. Andererseits supplementiert das Sagen das Zeigen, indem es das immer unsichtbar bleibende oder gemachte noch namhaft machen kann. – Beide haben auch ihren *Überschuss*: Was man sagt, ist immer auch mehr, als man sagt. Was man zeigt, ist immer auch mehr, als man zeigt. Die Differenz von Sagen und Zeigen zugestanden, kann Interpretation Konvergenz suchen, in der das Sagen dem Zeigen ›beisteht‹ und darin selber deiktisch wird, indem es sehen lässt, den Horizont erweitert, die Perspektive exponiert und Ungesehenes sichtbar macht. Die Sprachgestalt solchen Sagens wird gestisch, szenisch, narrativ, auch metaphorisch und metonymisch. Das kann man *deiktische Lexis* nennen: wenn Sprache zeigt, und darin sehen lässt, was sich nicht einfach (begrifflich oder propositional) sagen lässt. Das Problem ist nur, bei aller deiktischen Kompetenz der Lexis *ist* Lexis nicht Deixis. Was sich zeigt, ist immer noch mehr und anderes, als was sich sagen lässt. Sonst könnte man problemlos die Augen verschließen vor der Welt und den Anderen.

—

31 Dietrich Korsch: *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*, Tübingen 1997.

MICHAELA OTT

KAMPFPLATZ: (UN)SICHTBARMACHUNG

Angesichts der Tatsache, dass uns heute ein mit Bildern und Tönen gesättigtes Feld umgibt, das uns fortgesetzt mit Sichtbarmachungen behelligt, bedarf es schon eines großen Schritts zurück und ausgeklügelter ästhetischer Taktiken, um überhaupt Nicht-Gesehenes oder Unsichtbares zu evozieren. Um Unterschlagenes oder Wenig-Beachtetes hervorzukehren, muss dem gegebenen Sichtbaren mit Verfahren der Schematisierung oder Abstrahierung, der Wegnahme oder Herabminderung, der Verunschärfung oder Entfigurierung begegnet werden – Verfahren, die von den modernen Künsten denn auch weidlich in Einsatz gebracht werden. Im Sichtbaren das Unsichtbare mitaufscheinen zu lassen, das im Hellen Eingehüllte anzudeuten – die prinzipiell unendlich differentielle Wirklichkeit fordert zu derartiger Suche, zu künstlerischer Forschung, zu einer Methode progredierender und hartnäckiger Er- und Enthüllung, unter Umständen sogar gradueller Verdunkelung heraus. Dabei verspricht eine solche Erforschung des ästhetischen Felds, die auch ihre Untersuchungsmittel befragt, die erkenntniskritische Chance, die Ausdrucksstandards des gesellschaftlichen Feldes und dessen politische Verteilung des Visuellen zu relativieren, gegebene Ausdrucksmuster zu diversifizieren und andere Sichtbarkeiten zu evozieren. Die radikalste künstlerische Praxis beläuft sich nach meiner Beobachtung auf eine paradoxe Politik verschärfter Verdunkelung, da sie nicht nur die konventionalisierten Weisen der Sichtbarmachung unterläuft, sondern im Dunkeln bis dato Nicht-Gesehenes zeigt und eine ästhetisch-ethische Parteinahme für Unterschlagene praktiziert.