

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Klaus Sachs-Hombach (Hrsg.)

Verstehen und Verständigung.

Intermediale, multimodale und interkulturelle Aspekte von Kommunikation und Ästhetik

Köln: Halem, 2016

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme (inkl. Online-Netzwerken) gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2016 by Herbert von Halem Verlag, Köln

ISBN (Print): ISBN 978-3-86962-200-2

ISBN (PDF): ISBN 978-3-86962-201-9

Den Herbert von Halem Verlag erreichen Sie auch im Internet unter <http://www.halem-verlag.de>
E-Mail: info@halem-verlag.de

SATZ: Herbert von Halem Verlag

TITELABBILDUNG: <http://www.indukt.de>

DRUCK: docupoint GmbH, Magdeburg

GESTALTUNG: Claudia Ott Grafischer Entwurf, Düsseldorf

Copyright Lexicon ©1992 by The Enschedé Font Foundry.

Lexicon® is a Registered Trademark of The Enschedé Font Foundry.

Klaus Sachs-Hombach (Hrsg.)

Verstehen und Verständigung

Intermediale, multimodale und interkulturelle
Aspekte von Kommunikation und Ästhetik

HERBERT VON HALEM VERLAG

Inhalt

KLAUS SACHS-HOMBACH	9
Einleitung	
I. TRADITIONEN UND GRUNDLAGEN	
OLIVER R. SCHOLZ	17
Verstehen = Zusammenhänge erkennen	
JÜRGEN TRABANT	33
Verkörperungsphilosophie und Semiotik	
DIETER MERSCH	47
Posthermeneutik. Programmatische Überlegungen zu einer Kritik des Sinns	
II. MEDIALITÄT UND MULTIMODALITÄT	
ERIKA FISCHER-LICHTE	68
Was heißt es, eine Aufführung zu verstehen?	
HARTMUT STÖCKL	88
Multimodales Verstehen – Zwischen Zeichensystemwissen und Textsortenkompetenz	

UWE WIRTH 113
Intermedialität als gepropftes Zeichenverbundsystem

BEATE OCHSNER 128
Vom Werden der Medien oder:
Übersetzungsprozesse in intermedialen Dispositiven

KATHRIN FAHLENBRACH 146
Audiovisuelle Metaphern und Metonymien
des Komischen im Film. Aspekte einer
kognitiven Mediensemiotik

III. INTERKULTURELLE VERSTÄNDIGUNG

PHILIPP STOELLGER 164
Verständigung mit Fremden.
Zur Hermeneutik der Differenz ohne Konsens

DOROTHEE KIMMICH 194
Das Missverständnis der Mimesis. Bemerkungen zur
Theoriegeschichte der mimetischen Verständigung

ANIL BHATTI 206
›Ähnlichkeit‹/›Plurikulturalität‹.
Vorläufige Überlegungen

Autorinnen und Autoren 221

PHILIPP STOELLGER

Verständigung mit Fremden. Zur Hermeneutik der Differenz ohne Konsens

1. Zur Disposition der Problemstellung

Hermeneutik als *Theorie* des Verstehens ist von ihrem *Gegenstand* oder *Thema*, dem Verstehen und seinen Komplikationen, klar zu unterscheiden. Es gibt Verstehensprobleme, und es gibt davon unterschieden hermeneutische Probleme am Ort der Theorie des Verstehens. Diese Differenz – in vitro (Theorie) und in vivo (Thema) – ist nicht so selbstverständlich wie sie klingt. Denn nicht selten werden ›hermeneutische Probleme‹ für Verstehensprobleme ausgegeben und umgekehrt. Wer hier nicht unterscheidet, läuft Gefahr unterzudifferenzieren. Die Differenz ist relevant im Blick auf den hiesigen Fokus: das *Verstehen des Fremden* (ob personal oder sachlich). Fremdverstehen, das eine Doppeldeutbarkeit mit sich bringt, ist einerseits ein persistentes Theorieproblem: Wie kann oder soll eine Theorie konzipiert und damit *disponiert* sein, um die auf Verstehen angelegte Kommunikation mit Fremden oder Fremdem beschreiben und methodisch fassen zu können? Oder wie sollte sie besser *nicht* angelegt sein, um Fremdes nicht nur als Version, Variation oder Extrapolation des Eigenen in den Blick zu bekommen? Dem vor- und nachgängig ist Fremdverstehen vor allem ein lebensweltliches Problem der Vollzüge des Verstehens: der Fremdwahrnehmung wie der Verständigung und des Verstehens des Fremden. ›Es gibt‹ Fremde/s und gravierende Verstehensprobleme; aber wie mit diesem opaken und pluralen Problemfeld im theoretischen Kontext umzugehen ist, dürfte ebenso symptomatisch sein für die Theoriedisposition

und deren kulturellen Horizont wie signifikant und folgenreich für die Verständigung mit Fremden. Bei Paul Ricœur zum Beispiel war es der sogenannte ›Dreifuß der Passivität‹, der drei Paradigmen des Fremdverhältnisses differenzierte: das Verhältnis zum Eigenleib, zum Fremden wie zum Gewissen.¹ Ricœur notierte, »daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen [liegt] [...]. Der Begriff ›Andersheit‹ bleibt dann dem spekulativen Diskurs vorbehalten, während die Passivität zur Bezeugung der Andersheit selbst wird« (RICŒUR 1996: 383). Damit wird die ›Andersheit‹ zur Theoriefigur und zum Problem in vitro. Diese Transposition hat einen ›spekulativen‹ Zug, mit dem sich die Theorie distanziert von den konkreten Verständigungsproblemen. So plausibel das ist, ist es eine Entkoppelung, deren Freiheits- und Reflexionsgewinn den Preis hat, ›Fremde/s‹ abzukoppeln und erst ex post wieder Anschluss zu finden an die Probleme, von denen die Theoriearbeit ausging. Eigenleib, konkrete Fremde und das Gewissen als ›fremde Stimme‹ (vgl. STOELLGER 2015) im Eigenen sind unbestritten Phänomene mit Problempotenzial. Kann und sollte man denen vor allem mit ›spekulativem Diskurs‹ begegnen? Oder ist das eine befremdliche Antwort auf die Ansprüche des Fremden, die sich etwa im Gewissen *bezeugen* und damit unausweichlich *zeigen*? Die Frage ist, wie man reagiert oder antwortet auf die Phänomene des Fremden. Die Verständigung über Fremde/s ist eine erheblich verspätete Theoriearbeit, die von der Verständigung mit Fremden zu unterscheiden ist.

Das *Begehren der Hermeneutik* (und nicht nur ihres) ist zumeist, Anderes oder Fremdes *auf Regeln* zu bringen, es zu meistern und es irgendwie zu inkludieren, um es ›in Ordnung‹ zu bringen. Theoretisch ist das immer möglich: Sei es dialektisch, semiotisch, systemtheoretisch oder auch hermeneutisch. Was in vitro immer möglich ist, bleibt in vivo immer ein Problem. Hier wird die Differenz relevant – weil *auch* die Hermeneutik dazu tendiert, ein *theoretisch* gelöstes Problem für *gelöst* zu halten. Im Grenzwert kann das zur Selbsttäuschung einer Schreibtisch-Soteriologie führen, mit entsprechenden Erwartungen und Enttäuschungen.

¹ Dem wären weitere hinzuzufügen wie das Textverhältnis in der Lektüre, das Bild als Figur des Fremden, auch Affekte oder Gefühle, Natur und Geschichte oder Gemeinschaft und nicht zuletzt Gott.

An die Theorie stellt sich die Frage, soll sie das Problem zu ›erleichtern‹ oder zu ›erschweren‹ suchen? Soll sie die Komplikationen in vivo aufzudecken suchen, explizit machen und das Differenzbewusstsein schärfen oder soll sie in vitro eine Lösung suchen, die vermeintlich dann in vivo zur Problemlösung hilft? Das muss keine Alternative sein, aber es macht einen gravierenden Unterschied in der *Disposition* der Theorie (um nicht gleich ›Dispositiv‹ zu sagen). Es ist eine Frage der Theoriepolitik oder -ethik. Die Frage zu stellen, heißt bereits zu *entselbstverständlich*, dass die Theorie fraglos als ›Lösungsinstanz‹ von Problemen auftritt.

Fragt eine Hermeneutik nach den Möglichkeitsbedingungen von Verständigung mit und Verstehen des Fremden, kann sie nicht vermeiden, zugleich die Unmöglichkeitsbedingungen zu klären: also auch die *Grenze* zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit zu suchen und ›irgendwie‹ zu bestimmen. Diese Grenze in vitro *verschieben* zu wollen, wäre nicht ohne Machtanspruch: Es wäre nolens volens eine territoriale Geste, mit der etwas möglich *gemacht* oder für unmöglich erklärt werden soll. Solch ein Anspruch ist ebenso prekär, wie schwer vermeidbar, wenn man diese Grenze theoretisch bearbeitet. Wer *dieses* für möglich hält, wird *jenes* für unmöglich erklären. Wer etwa das Fremde *als* Fremdes für theoretisch unzugänglich erklärt, hat damit eine Exklusion gesetzt, sei es um einer Depotenzierung der Theorie willen, zum Schutz des Fremden vor theoretischem Übergriff, oder zur Potenzierung des Fremden (von wessen Gnaden?) oder zur Entlastung der Theorie von unzugänglichen Problemlagen. Analoges gilt auch, wenn das Fremde *als* Fremdes für theoretisch zugänglich und anschlussfähig erklärt wird.

2. Zur Macht im Verstehen

Im Blick auf Fremde/s meldet sich in vivo wie in vitro eine *Unruhe* und *Unbestimmtheit*, die einen Bestimmungsbedarf provoziert. Wie dem nachgegeben wird, bestimmt die *Theoriedisposition*. Die Wut des Verstehens, wie Schleiermacher sie kritisierte (vgl. HÖRISCH 1988), ist dabei als Metapher für ein Phänomen *in vivo* deutlich unterscheidbar von dem polemischen Topos des *furor hermeneuticus*, der auf eine Neigung hermeneutischer Theorie zu beziehen ist: auf eine *Disposition* der Hermeneutik, der ›nichts Menschliches fremd‹ bliebe, wenn sie ›tatsächlich‹ das Problem des Fremdverstehens in vitro lösen wollte. Diese Polemik hätte sich gegen eine Hermeneutik als

etwa platonisierende oder hegelianisierende Universalphilosophie zu richten – nicht aber pauschal gegen die Versuche des Fremdverstehens in vivo. Was am Ort der Vollzüge des Verstehens auf Dauer schwer erträglich sein kann – persistente Fremdheit – kann zu einem Willen zur ›Lösung des Problems‹ führen, der in vivo oder in vitro ›durchgesetzt‹ werden kann. In beiden – der Wut des Verstehens wie dem *furor hermeneuticus* – manifestiert sich dann ein latentes Problem: *Macht* im Verstehen wie in der Theorie des Verstehens. Dabei kann Macht ganz gewöhnlich *personal* aufgefasst werden oder auch *impersonal* und etwas differenzierter.

Um ein Missverständnis zu vermeiden: Mit Macht ist hier nichts Übles im Sinn, nicht einfach die ›Fürsten dieser Welt‹, nicht nur *potestas*, sondern primär *potentia*. Macht ist zunächst ein Vermögen zur Verwirklichung von Möglichkeiten (ob personal oder impersonal, etwa institutionell). Sie ist *auch* wirksam in der Ermöglichung: wenn bisher Unmögliches möglich (gemacht) wird. Macht ist im Spiel, wenn die Grenzen von *wirklich* und *möglich* verschoben werden und die von *möglich* und *unmöglich*. Denn Macht ist stets eine Relation: zwischen sie Ausübenden und sie Anerkennenden. Macht lebt von Anerkennung. Daher ist Macht nie ›immediat‹, sondern stets *medial* verfasst. Wo Macht im Spiel ist, wird gedeutet – so oder so. Und umgekehrt: Wo gedeutet wird, ist stets auch Macht im Spiel, und sei es nur der Anspruch auf Aufmerksamkeit, dem Gesagten zuzuhören. Macht heißt: Unmögliches zu ermöglichen, Mögliches zu verwirklichen und Wirkliches zu erhalten oder zu verändern bzw. in den entsprechenden Negationen: *nicht* zu ermöglichen, sondern zu verunmöglichen, *nicht* zu verwirklichen oder zu vernichten. Macht ist damit grundlegend *modal* begriffen (nicht primär kausal, ursprungs- oder handlungslogisch). Sie ist prinzipiell *relativ*, nicht absolut, und damit abhängig von sie konstituierenden, er- oder entmächtigenden Bedingungen (wie Ordnungen, Dispositiven) und ggf. auch Personen, Milieus oder Gruppen und Gemeinschaften (Anerkennung, Einverständnis), Institutionen (Einsetzung, Beamtung, Beauftragung), Geschichten, Traditionen und in summa: Medienprozessen und -praktiken. Macht ist eine Bestimmung der Relationen, Übergänge und Grenzverschiebungen von Unmöglichkeit zur Möglichkeit (Ermöglichung) wie von Möglichkeit zur Wirklichkeit (Realisierung) sowie der Erhaltung und Veränderung der Wirklichkeit, negativ gewendet: der Verunmöglichung und Vernichtung.

Sofern Verstehen in vivo auf Sinn aus ist (und voraussetzt) und die Theorie namens Hermeneutik auf ihre Weise in vitro ebenso, wird (gut

protestantisch) insinuiert, ›sine vi sed verbo‹, so gewaltfrei wie machtlos zu operieren. Und das ist eine (Selbst-)Täuschung. Das Problem latent gehaltener Machtfragen wird akut, wenn es um Fremde/s und interkulturelle Kontexte geht. Denn mit dem Anspruch des Verstehens (auf Sinn und womöglich auf Wahrheit) ist nolens volens *auch* ein Machtanspruch verbunden. Denn Verstehen als Kontingenz- und Konfliktbewältigungsmedium ist *auch* ein Wille zur Macht – ohne damit Nietzsches ›Entlarvungsgeste‹ zu teilen. Denn es geht nicht um ›nackte‹ Macht, die der Gewalt ähnlich würde, sondern dem Verstehen geht es stets um semantisch verfasste Macht, die genauer *Deutungsmacht* zu nennen ist (vgl. STOELLGER 2014). Gegen Nietzsche wie gegen eine machtblinde Hermeneutik ist die dem Sinn analoge Universalität der Macht allerdings *kein* Grund zu einer Hermeneutik des universalen Verdachts. Verstehen ist nicht darum gleich diskreditiert, weil es ›auch nur auf Macht aus sei‹. Denn Macht ist, wie gesagt, nichts ›Unanständiges‹, sondern unvermeidlich, aber eben auch unvermeidlich ambivalent im Gebrauch.

Verstehen ist kein machtfreier Raum, sowenig wie Kommunikation. Daher ist Verstehen in Macht verstrickt – und *kann* daher eskalieren zur Machtergreifung über das Nichtverstandene wie Fremde. So könnte man die Geschichte der Naturwissenschaften verstehen, die zugleich zeigt, dass solche Machtergreifung keineswegs normativ ›schlecht‹ sein muss (auch wenn sie es werden kann). Die Situation der Schwäche dem Unverständlichen wie Fremden gegenüber (Blitz und Donner, Sonnenfinsternis etc.) kann man mit Mythen verstehen, mit Religion oder mit Empirie, um es auf Regeln zu bringen. Es sind durchgängig Strategien, dem ›Unheimlichen‹ Sinn zu geben oder abzugewinnen (durch verschiedene Zuschreibungspraktiken). Verstehen heißt daher nicht gleich Verzeihen, sondern Beherrschen: die Natur, eine Sprache, einen Text oder eine andere Person. Verstehen kann daher Kontingenz- und Konfliktbewältigung leisten (und der Religion so ähnlich werden). Aber die *pax hermeneutica* kann darin der Pax Romana familienähnlich werden, als Expansion des *eigenen* Horizontes. Auch das ist nicht gleich negativ zu bewerten. Studium und Forschung bestehen nicht zuletzt genau darin: ein Fachgebiet zu beherrschen. Konzipiert man Verstehen als Eroberung und Beherrschung des Fremden – und *disponiert* man die Hermeneutik dementsprechend – hat das für beide Seiten einen Preis: Das Eigene wird expandiert und das Fremde *als* Fremdes getilgt. Das hermeneutische Modell dafür ist die *Aneignung*. Eine Hermeneutik der Aneignung wird die eigene Identität unbedingt zu erhalten

suchen, expandieren und steigern. Selbsterhaltung (Blumenberg) und Selbststeigerung (Nietzsche) sind daher passende Bestimmungen dieser Teleologie. Und nochmals: Auch das *muss* nicht normativ verwerflich sein. In lebensgefährlichen Grenzlagen ist das vielmehr vorzüglich. Aber *dem Fremden* gegenüber ist es nicht generell vorzuziehen, sondern es gibt Fremdes und Fremdes, das zu *unterscheiden* erst die Möglichkeit eröffnet, nicht gleich mit Selbststeigerung darauf zu antworten. Die Figuren der ›Aneignung‹ oder ›Integration‹ (um nicht zu sagen ›Assimilierung‹) sind ebenso leistungsfähige Strategien – wie sie im Grenzfall rigoros und verlustreich werden. Selbsterhaltung muss *scilicet* keineswegs zur Fremdvernichtung führen. Aber das Fremde am Fremden muss dann entweder ›draußen‹ gehalten oder inkludiert werden im Eigenen – und sei es mit den Mitteln teleologischer Dialektik.

3. Befremdung und Entfremdung

Ein klassisches Beispiel für das Problem des Fremdverstehens ist die befremdliche Rede mancher Metaphern, die zu einer Entfremdung der gewöhnlichen Rede führen und das Bewusstsein so befremden kann, das es im Gegenzug eine *Entfremdung* als Beseitigung oder Aufhebung des Befremdlichen dieser Rede sucht. So meinte Hans Blumenberg zur Metapher (im *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*):

›Betrachtet man das Bewußtsein, sofern es von Texten ›affiziert‹ wird, mit der Phänomenologie als eine intentionale Leistungsstruktur, so gefährdet jede Metapher deren ›Normalstimmigkeit‹. [...] Seine Unstimmigkeiten auszubessern, immer wieder zur Einstimmigkeit der Daten als solchen *einer* Erfahrung zurückzufinden, bleibt die konstitutive Leistung des Bewußtseins, die es dessen versichert, der Wirklichkeit und nicht Illusionen zu folgen. Die Metapher aber ist zunächst, um mit Husserl zu sprechen, ›Widerstimmigkeit‹. Diese wäre tödlich für das seiner Identitätssorge anheimgegebene Bewußtsein; es muss das ständig erfolgreiche Selbstrestitutionsorgan sein. Es folgt, auch und gerade gegenüber der Metapher, der von Husserl formulierten Regel: *Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen* [vgl. LEPENIES 1976; ROLF 1999 – P. S.]. Das zunächst destruktive Element *wird* überhaupt erst unter dem Druck des Reparaturzwangs der gefährdeten Konsistenz zur Metapher. Es wird der Intentionalität durch einen Kunstgriff des Umver-

stehens integriert. Die Erklärung des exotischen Fremdkörpers zur ›bloßen Metapher‹ ist ein Akt der Selbstbehauptung: die Störung wird als Hilfe qualifiziert« (BLUMENBERG 1979: 78 – Hervh. im Orig.).

Verstehen als *Normalisierung* und Entstörung ist Verstehen im Zeichen der Selbstbehauptung zwecks Selbsterhaltung. Die Eroberung des Befremdlichen unter dem Druck der Unerträglichkeit des Nichtverstehens ist (hier) für Blumenberg mit Husserl das Standardmodell: Was nicht verstanden wird, ist nur *noch* nicht verstanden und provoziert die Arbeit des *so* disponierten Verstehens umso mehr. Hier wird als Grund der Disposition der Hermeneutik die subjektivitätstheoretische Bewusstseinsstruktur ausgegeben oder anthropologisch eine so legitime wie notwendige Selbstbehauptung und -erhaltung. Im Grenzwert allerdings würde das eine *hermeneutische Eschatologie* bedeuten, die auf universales Verstehen zielt: alles im letzten final endlich verstanden zu haben, damit nichts mehr das Bewusstsein, den Menschen oder die Kultur ernsthaft gefährden könnte. Weniger hermeneutisch und phänomenologisch findet sich diese Logik auch bei Luhmann. Kommunikation als Operation zur Systemerhaltung kann ›Dysfunktionales‹ problemlos inkludieren als der Kommunikation förderlich. Mit der Disposition ist die ›Eschatologie‹ thematisch, also der imaginäre, normative Telos der Konzeption des Verstehens. *Was verspricht man sich vom Verstehen?* Nicht nur Selbsterhaltung (oder gar Fremdvernichtung), sondern unanständig gefasst als *terminus ad quem* etwa Konsens, Friede, Ruhe und Ordnung? In der kritischen Formulierung bedeutet das, alles verstehen heiße alles *verzeihen*. Das ist leicht widerlegbar. Aber darin zeigt sich, dass man nicht vom Verstehen sprechen kann, ohne sich und damit auch anderen etwas zu *versprechen*. Nicht nur in religiösen Kontexten ist der Konnex von Verstehen und Verzeihen (oder Vergeben) gern gesagt und genauso gern kritisiert. Ob für das Vergeben Verstehen nötig ist, wäre ein anderes Thema. Aber dass Verstehen zum Vergeben führe, zeigt etwas: Man hofft und verspricht sich, dass Verstehen eine ›heilende‹, ›versöhnende‹ oder theologisch gesagt ›soteriologische‹ Funktion und Potenz habe. Verstehen wäre dann *diejenige* Kommunikation, die ›communio‹ versprache: Gemeinschaft als versöhnte Einheit der einander Verstehenden. Wäre dem so, wäre Verstehen ein profanes Heilsmedium – und kulturell, sozial wie politisch förderungswürdig wie wenig sonst. Nur gilt dieser Konnex von Verstehen und ›communio‹ allenfalls in einem *Ausnahmefall*: Wenn sich durch das Verstehen reziproker Konsens ergäbe, Einigkeit, Einheit und womöglich sogar kommunikativer Friede und Ruhe. Die Teleologie des

Verstehens, auf ›Einverständnis‹ zu zielen und dann am Ziel zu sein, wenn das erreicht ist, ist das *Movens* der *so disponierten* Arbeit des Verstehens. Das Telos kann auch als *arché* ausgegeben werden, wenn behauptet wird, Verstehen werde überhaupt erst möglich, wenn Einverständnis vorausgesetzt und einander entgegengebracht werde. Ob archäologisch oder teleologisch wird damit eine weder notwendige noch immer wünschenswerte Identifikation vorgenommen: von Verstehen und Einverständnis als Grund und Ziel des Verstehens. Erst dann kann man sich vom Verstehen versprechen, als profanes Heilsmedium zu fungieren. Ob das Erreichen dieses Ziels überhaupt wünschenswert ist, wird dabei kaum noch gefragt. Gegner können einwenden, Einverständnis sei das Ende des Verstehens – der Tod der Verständigung in finaler Differenzlosigkeit. Das wäre ein platonisches Ende, bei dem alle Kontingenz und Differenz in der einigen Schau des Einen verbrennt.

4. Hermeneutische Differenzen – für eine Hermeneutik der Differenz

Vorgeschlagen sei im Folgenden, näher zu unterscheiden, um sich und Anderen nicht zu viel zu versprechen vom Verstehen:

1. *Verständigung* ist noch längst nicht
2. *Verstehen*, das noch nicht
3. *Verständnis* ist, das seinerseits keineswegs
4. *Einverständnis* voraussetzt oder fordert.

›Putin verstehen‹ zum Beispiel wird dann konfliktiv und potenziell auch ›empörend‹, wenn Verstehen mit Verständnis oder gar Einverständnis identifiziert wird. Und das ist schlicht unnötig oder falsch (im Sinne eines Missverständnisse provozierenden Unterscheidungsmangels). Man kann sich über Putin verständigen: erörtern, was ihn antreibt, was er tut und was er will. Manche können sich sogar *mit* Putin verständigen: ihn fragen und ihm antworten. Auf dem Weg der Verständigung über und mit kann man zu partiellem Verstehen kommen (mancher Handlungen, Äußerungen in Sagen und Zeigen, auch der Person?). Aber es gibt Verständigung, ohne schon zu verstehen. Und es gibt partielles Verstehen, ohne gleich Verständnis zu unterstellen, geschweige denn Einverständnis.

Verstehen wie Verständnis sind mit der Verständigung (mit oder über) noch längst nicht gesetzt, auch nicht notwendig vorauszusetzen. Verstehen des

Fremden kann entstehen im Zuge der Verständigung über und mit ihm. Vieles *Schon-Verstehen* wird dabei in vielerlei Hinsicht vorgängig sein, etwa (partiell) meiner selbst und der Kontexte, in denen ›wir‹ leben. Vorgängig ist *scilicet* auch das ›Vermögen‹ des Verstehens in der Verständigung. Aber *Fremdverstehen* ist für Verständigung keine notwendige Voraussetzung, sonst müsste es immer schon verstanden sein, bevor die Verständigung beginnt. Wenn und falls im Prozess der Verständigung (partiell) sogar *Verständnis* entsteht, ist das doppeldeutig. Es kann neutral das Resultat der Arbeit des Verstehens meinen, also synonym mit Verstehen im resultativen Sinn (Verständnis einer Krankheit oder ›im juristischen Verständnis‹). In dem Sinne kann es auch ›mein‹ Verständnis im Unterschied zu ›seinem‹ Verständnis sein (wie Meinung, Auffassung). Es kann aber auch *nicht neutral*, sondern *Partei* sein. Die Doppeldeutigkeit wird manifest in Wendungen wie: Dafür habe ich Verständnis (oder dafür fehlt es mir). Dann zeigt sich, dass Verständnis keineswegs schon Einverständnis sein muss, aber doch mit Empathie, wenn nicht Sympathie einhergeht bis zur Zustimmung, je nach Verwendung auch mit partiellem Einverständnis. Von Empathie oder gar Sympathie getragen ist Verständnis mit einer (partiellen) Zustimmung verbunden. *Dann* wird ›Putin verstehen‹ konfliktiv, weil es im Grunde *mehr* meint, als ›nur‹ Verstehen. Verständnis im zweiten Sinne nimmt Partei – und ist damit deutlich *mehr* als Verstehen.

Wenn nun mit Emphase vertreten würde, es gebe Verstehen nur mit Empathie, Einfühlung oder Ähnlichem, würde jedes Verstehen auf Verständnis im zweiten Sinne angewiesen sein. Und das ist weder nötig noch wünschenswert, sondern falsch. Als lutherischem Dogmatiker zum Beispiel wird mir ein entschiedener Atheist und ehemaliger Stasioffizier mit Unverständnis begegnen (Nichtverstehen). Und auch wenn ich meine, den schon irgendwie zu verstehen, wäre es selbstkritisch angebracht und diskreter, auch das eigene Nichtverstehen zu markieren. Gleichwohl ist eine wechselseitige Verständigung miteinander möglich: in einem Medium, das zwischen uns tritt, ebenso trennt wie verbindet. In dieser Medienpraxis der Verständigung ist mitnichten schon Verstehen unterstellt. Im Verlauf der Verständigung kann und sollte es meist auch zu Resultaten des Verstehens kommen, was mitnichten schon Verständnis im zweiten Sinne heißt. Vielleicht sollte man hier noch einen dritten Sinn von Verständnis einführen: Man kann durchaus Empathie aufbringen und sogar Sympathie für die Position des Anderen haben – *ohne sie zu teilen*. Das wäre ein sympathisierendes Verständnis ohne Einverständnis. Und es kann noch komplexer

werden: Man kann vielleicht sogar zu partiellem Einverständnis mit dem Anderen kommen – und dabei in Spannung oder Widerspruch zur eigenen Position geraten. Zwei Herzen oder sogar mehr können in der Brust des so Verstehenden schlagen. Dann wäre das Verstehen *im Übergang* zum Verständnis ›selbstwiderspruchsfähig‹, und zwar nicht im banalen Sinne eines logischen Selbstwiderspruchs, der *sigillum falsi* wäre, sondern eines hermeneutischen Selbstwiderspruchs: *mit mehr als einem Verständnis zu leben*, wenigstens zeitweise.

Die *Selbstwiderspruchskompetenz* des Verstehens bedeutet, in der Lage zu sein (oder genauer: vom Fremden in die Lage versetzt zu werden), Inkonsistentes und Inkohärentes beieinander halten zu müssen (und vielleicht nicht zu können). Was üblicherweise als bloßer Selbstwiderspruch gälte, wäre eine besondere Kompetenz des Verstehens: Es würde zum Medium (bzw. zur Medienpraxis) der vorübergehenden Koexistenz des Widersprüchlichen. Das sollte man nicht gleich Einverständnis nennen oder Versöhnung, Verzeihen oder Konsens. Es ist eine gelegentlich sehr unkomfortable oder aber auch produktive und anregende *Zwischenlage* des Verstehens: im Übergang, ›übergänglich‹ sein. Das hieße zumindest vorübergehend sich in einem Selbstwiderspruch zu befinden, der für das Bewusstsein mitnichten letal sein muss, wie Blumenberg oben mit Husserl insinuierte. Im Gegenteil könnte man darin gerade die lebensnotwendige Öffnung des eigenen Horizonts entdecken, wenn man von Fremdem in solche Selbstwidersprüche gebracht wird, in denen man nicht mehr allein ›bei sich‹ bleiben kann. Allerdings ist solch eine vorzügliche Öffnung wiederum ein *Versprechen* im Verstehen, das nicht als Regel, sondern nur als glückliche Ausnahme gelten kann. Wie prekär und mehrdeutig solche Selbstwidersprüche sind, dürfte klar sein. Bibliotheken wie Bücherregale haben kein Problem damit, Inkonsistentes beieinander zu halten. Auch Textkorpora wie die Bibel tun das und beanspruchen von ihren Lesern (zumal Exegeten) Inkonsistenzkompetenz. Was logisch unerträglich wäre, wird *literarisch* besonders kultiviert. Das ist nicht nur Möglichkeitssinn, sondern Unmöglichkeitssinn: eine eigentümliche Kompetenz für das logisch Unmögliche. Denn was Leibniz ›inkompossibel‹ nannte, ist literarisch durchaus miteinander verträglich: die Koexistenz pluraler Welten oder logischer Widersprüche. Dialoge wie Valéry's *Eupalinos* oder die platonischen Dialoge leben davon. Dabei von ›Kompetenz‹ zu sprechen, von Inkonsistenz- oder Selbstwiderspruchskompetenz, ist seinerseits nicht ganz widerspruchsfrei. Was an Zeugnissen und Texten beieinander bestehen kann, ist für eine Person oder

Gemeinschaft nicht ohne Probleme (vgl. STOELLGER 2016). Wer wäre ›für sich‹ hier ›kompetent‹? Man kann den Gewinn von Gesellschaft gegenüber Gemeinschaft darin sehen, solche Widersprüche demokratisch beieinander zu halten und zu vermitteln. Aber was eine Person ›an und für sich‹ nicht vermag, wird als unmöglich gleichwohl wirklich in solchen Formen des Verstehens, in denen ich mich im Horizont des Fremden finde (oder verliere) und Fremdes unerwartet im eigenen Horizont erscheint. Sofern Dialoge als Schrift gewordene Gestalt des Denkens gelten, würde deren Inkonsistenzkompetenz als skripturales Modell der Reflexion vorgestellt – was für eine in der Regel inkonsistenzintolerante Reflexion ungewöhnlich wäre. Am Ort des reflexiven Selbstverhältnisses würde das Selbst als Verhältnis vorgestellt, das sich nicht nur zu sich selbst, sondern stets zu sich selbst als einem Anderen verhält. Das könnte man noch dialektisch vermitteln und es im Grunde nur mit einem ›Anderen meiner Selbst‹ zu tun bekommen. Was aber, wenn das Selbstverhältnis stets Fremdverhältnis wäre? Wenn man basal nicht ›im Einverständnis‹ mit sich wäre (Freud) oder sich verborgen (Plessner) oder zumindest in mancherlei Hinsicht mehrstimmig und konfliktiv zu sich wäre?

Es hängt dann einiges an der Gestaltung und Umgangsform mit diesen (Selbst-)Differenzen: wie das Inkonsistente ins Verhältnis gesetzt wird – was nicht nur *de dicto* und *de re* relevant ist, sondern vor allem *de se*. Es kann ein faules Miteinander sein: Papier und Regale sind geduldig, eine faule Vernunft auch. Es kann aber auch ein quälendes, in die Verzweiflung treibendes Miteinander werden (Kierkegaard). Man kann an der Unvereinbarkeit zugrunde gehen – oder mit ihr produktiv zu leben suchen. Ob das gelingt, ist fraglich. Die Differenzen des Inkommensurablen müssen jedenfalls *ausgetragen werden*, um erträglich zu werden. Das ist die vergemeinschaftende Seite des skripturalen Dialogs: die Reflexion als Gespräch der irreduzibel differenten Stimmen zugleich in ein Verhältnis zu setzen. Solche Differenzen *auszutragen* heißt nicht, sie mit kriegerischen Mitteln zu ›befrieden‹ oder in finalelem oder schon vorausgesetztem Einverständnis zu ›vereinen‹. Die im Dialog *Schrift* gewordene Verständigung *miteinander* (nicht nur übereinander) scheint eine belastbare Medienpraxis zu sein, um ein Gegeneinander oder Nebeneinander in ein Miteinander zu überführen. Das kann als ›wundersame Wandlung‹ erscheinen, als hätte der Dialog Transsubstantiationspotenz. Was als Schrift stabil erscheint, ist in vivo allerdings keineswegs sehr stabil oder immer befriedigend und befriedend, sondern vielmehr labil und allenfalls möglich. Aber diese

Möglichkeit ist immerhin mehr als die Unmöglichkeit für die husserlsche ›Leistungsstruktur des Bewusstseins‹. Es ›muss‹ normalisieren, was es befremdet im Zeichen von Exklusion oder Integration ins Eigene. Wenn aber das Selbstverhältnis reflexiv im Modell des Dialogs schematisiert wird, ist dergleichen keineswegs notwendig. Im Gegenteil könnte man einwenden: Ein Selbstverhältnis, das *nicht* mehrstimmig wäre, würde die Ansprüche an Reflexivität unterschreiten. Dabei geht es nicht nur um schlichte Dialogizität. Die traditionelle hermeneutische Hochschätzung des Dialogs als Model in vitro für die kommunikative Gemeinschaft bliebe merklich platonisierend – und wäre kaum ein Beitrag zur Entplatonisierung der Hermeneutik. Ein Hinweis für die prekäre Position des Dialogs müsste in dieser Tradition eigentlich schon ›Sokrates‹ geben, dessen Dialogpraxis bekanntlich so prekär war, dass es ihm soziale Phobien mit letalem Ausgang einbrachte.

Die doppelte Kontingenz des Dialogs lässt dessen ›friedlichen‹ Ausgang eher als Ausnahme erscheinen denn als hermeneutische Regel. Analoges gälte für die Eschatologie einer ›herrschaftsfreien Kommunikation‹. Die Kontingenz darin markiert die Unmöglichkeit, die Perspektivenkombination zu ›meistern‹ oder für prinzipiell beherrschbar auszugeben. Umso mehr, wenn gegenüber Luhmann daran zu erinnern ist, dass jede Kommunikation unter *multipler* Kontingenz leidet – oder davon lebt, z. B. in gesellschaftlichen Diskursen. Daher kann in vivo und sollte in vitro nicht von vorgängigem Schon-Verstehen oder Einverständnis ausgegangen werden. Wie es Zeichenhandeln oder Kommunikation gibt, ohne einander schon zu verstehen, ist für Verständigung *nicht* schon Verstehen vorauszusetzen. Dabei meint ›Verstehen‹ das *erreichte* Verstehen (Akt, Energeia), nicht die Fähigkeit oder Möglichkeit (Potenz, Dynamis). Verständigung geht dem gesuchten Verstehen voraus, setzt dabei aber *scilicet* die Möglichkeit des Verstehens (als Potenz) voraus und auch die Möglichkeit, zu einem Verstehen (als Akt) zu kommen. Nur, so der gängige Einwand, *muss* nicht Verständigung ein (wenigstens partielles) Verstehen (als Akt) des Anderen voraussetzen?² Die hermeneutische Denkgewohnheit (ihr Credo und ihre Confessio) lautet, Verstehen sei stets schon vorauszusetzen (faktisch oder

2 Ob das vorausgesetzt wird (in vivo, in vitro der Theorie) oder vorausgesetzt ist (faktisch), ist zu unterscheiden von der Frage, ob es vorausgesetzt sein muss, und erst recht, ob das reziprok vorliegen muss, damit überhaupt Verständigung möglich ist.

normativ?): eine geteilte Sprache oder zumindest Sprache als Gemeinsames oder Geschichte, Kultur, Menschsein. Darin ist ›ein gemeinsamer Grund‹ als faktische und notwendige Voraussetzung behauptet. Das Problem dieser Voraussetzung ist ein doppeltes:

1. ›Im Grunde‹ ist dann das Problem des Verstehens bereits gelöst und im Rekurs auf diesen Grund lösbar. Es wird die Lösung in die Voraussetzung verlagert – und das kann man zirkulär nennen. Hermeneutik in dieser Weise zirkulär anzulegen, ist zwar möglich, auch gängig, aber weder notwendig noch wünschenswert. Nicht wünschenswert, weil damit eine zu starke Voraussetzung gemacht wird (zu klären: wie stark). Nicht notwendig, weil Verständigung auch möglich ist.
2. Denn das zweite Problem daran ist, dass für bestimmte Konstellationen dieses Modell nicht taugt: dann, wenn man es mit Fremdem oder Fremden zu tun hat, angesichts dessen keineswegs klar oder absehbar ist, ob oder worin denn solch ein Gemeinsames bestünde. Wenn noch kein Verstehen vorliegt, ist gleichwohl Verständigung möglich oder sollte zumindest möglich werden.³

Um dieser Problemlage gerecht zu werden, ist zu unterscheiden: Verständigung geht aus von vorgängigem *Nichtverstehen*. Dieses Nicht-Verstehen heißt Nicht-*schon*-Verstehen. Es ist doppeldeutig, je nach Antwort: ob es ein interessantes oder ›uninteressantes‹ Nichtverstehen ist. Hier gabelt sich der Weg, je nach Disposition des Nichtverstehenden. Tritt er ein in die Verständigung mit und über das Nichtverstandene (Fremde), kommt es im Laufe dessen zu partiellem Verstehen, nicht notwendigerweise aber zu Verständnis. Stellt sich das ein, ist es seinerseits noch längst nicht Einverständnis. Und selbst wenn es zu Einverständnis käme, ist das weder basal vorauszusetzen noch als Telos zu fordern. Blicke es doch ohnehin stets partiell und nicht ›universal‹. Damit ist vorgeschlagen, im Sinne einer ›genealogischen‹ Hermeneutik folgendermaßen zu unterscheiden:

1. Basal und vorgängig ist stets ein *Nichtverstehen*, das a) *interessant* oder b) *uninteressant* sein kann, je nach Disposition und Antwort des Nichtverstehenden.

3 Denn das wäre ein drittes Problem: Was sind die Möglichkeitsbedingungen von Verständigung? Wer hier Verstehen bereits voraussetzt, hat im Grunde kein Problem, sondern die Lösung schon stipuliert (mehr aber auch nicht).

2. Darauf antwortende *Verständigung* kann a) *mit* dem und b) *über* das Nichtverstandene verständigen.
3. *Verstehen*, das als (voraussetzende *Möglichkeit*) zu bestimmten *Resultaten* partiellen Verstehens führt, kann seinerseits a) *stillstellend* oder b) *weitertreibend* sein und ist damit intrinsisch ambig.
4. *Verständnis* kann einen mehrfachen Sinn haben: a) *neutral*, b) *parteiisch* oder ›sympathisch‹, woraus sich die Komplikationen ergeben können, dass Fremdes so in den eigenen Verständnishorizont eintritt, dass darin c) eine *Inkonsistenz* auftritt.
5. *Verständnis für Fremdes* kann zu Selbstwidersprüchen führen, die a) *produktiv* oder b) *destruktiv* werden können. In beiden Fällen aber ist die Selbstwiderspruchsfähigkeit des Verstehens im Verständnis des Fremden eine Horizonteröffnung des Eigenen, bei der es ›befremdet‹ wird. Wie es mit dieser Befremdung umgeht, entscheidet über den Umgang mit dem Fremden.
6. *Einverständnis* ›schließlich‹ ist weder der notwendig voraussetzende Ursprung des Verstehens noch das notwendige Ziel der Verständigung, sondern ein Sonderfall des Verständnisses, der a) *produktiv* oder b) *mortifizierend* sein kann.⁴
7. Nach dem Einverständnis und in jedem Fall ›trotzdem‹ bleibt Einverständnis diachron, im Vorübergehen. Um das Auseinandertreten, die Präsenz der Differenz braucht man sich kaum zu sorgen, weder im Selbst- noch im Fremdverhältnis.

Die differenzierten ›Stadien‹ des Verstehens sind je für sich mögliche Paradigmen einer Hermeneutik, am deutlichsten, wenn Hermeneutik vom Einverständnis aus auf es zugeht, um darin ›Ruhe und Ordnung‹ zu suchen und zu finden. Dementsprechend zurückhaltender ist eine Hermeneutik, die sich mit Verständigung begnügt, etwa kommunikativem Handeln, oder noch weniger als das, mit Kommunikation und deren Funktionen und Funktionsweisen.

Vorgeschlagen sei daher, zwei Modelle zu unterscheiden: 1. *Hermeneutik der Identität* und 2. *Hermeneutik der Differenz*.

1. Verständigung kann vom Schon-Verstehen ausgehen (heißt es Vorverständnis, Sich-verstehen-auf, gemeinsame Lebensform/*pragma* etc.). Dann

4 Dabei sollte klar sein, dass die jeweils unterschiedenen Antagonisten a) und b) stets Polaritäten benennen, die nicht binär, sondern korrelativ (oder analog) ins Verhältnis zu setzen sind.

wäre es integrierendes oder normalisierendes Verstehen zu nennen. Im Anschluss an Vorliegendes wird Neues oder Fremdes verstanden, indem ein Zusammenhang hergestellt und es in Bekanntes integriert wird. Das kann einseitig geschehen oder auch reziprok. Dann müsste Anschluss an Gemeinsames und Geteiltes möglich sein. Hier *kann* man eine Vernunft, ein Menschsein, eine Welt oder andere geteilte Größen voraussetzen. Ein Verstehen des *Anderen* ist damit aber noch nicht vorausgesetzt, sondern nur ermöglicht. Das ist völlig ausreichend, denn solches Verstehen als Resultat soll möglich und wirklich werden, muss aber dazu nicht schon wirklich sein. Dieses Modell kann man Hermeneutik der *Kontinuität* oder der *Identität* nennen. Es geht aus von einem geteilten Zusammenhang, den es ausbaut, auf den es sich verlässt und ausdifferenziert. Dabei muss hier keineswegs Verstehen oder gar Einverständnis vorliegen. Es reicht, von Vorverständnis auszugehen (Bultmann) oder sparsamer noch: von einem teilweise gemeinsamen *pragma*.

2. Verständigung kann aber auch vom *Nichtverstehen* ausgehen, von einer Differenz zum Fremden, die nicht immer schon vermittelt ist durch ein vorgängiges gemeinsames Verstehen (Sinnhorizont, Sprache etc.). Dieses Modell kann man *Hermeneutik der Differenz* nennen im Unterschied zur Kontinuität. Die Problemstellung und seine Bearbeitung sind dann anders strukturiert: Gesetzt, es liegt *kein* Gemeinsames oder Geteiltes vor, schon gar nicht Einverständnis oder Verstehen – was dann? Um Missverständnisse zu vermeiden: Es geht nicht notwendigerweise um *différance*, sondern schlicht um Fremde/s (wie bei Levinas, Waldenfels oder Liebsch). Die Sozialphänomenologie hat damit ein Problembewusstsein geschärft, das auf andere Weise auch in der Theologie bearbeitet wird (Gott/Mensch) oder in der Religionsphilosophie (Religionsdifferenzen). Wer hier auf ein immer schon Gemeinsames und Geteiltes rekurriert – hat und schafft ein Problem: etwa, dass es allen Religionen doch eigentlich um dasselbe gehe; oder dass Gott und Mensch etwas gemeinsam sein muss (Vernunft/*nous*); oder dass bei noch so großer Fremdheit eine immer noch größere oder vorgängige Gemeinsamkeit bestehen muss. Was, wenn das in vivo nicht vorliegt? Oder vorsichtiger: in vitro der Theorie nicht vorausgesetzt werden kann oder soll? Dann würde eine Hermeneutik der Kontinuität und Identität scheitern bzw. es würde Verstehen prinzipiell unmöglich, weil sein (metahermeneutischer) ›Grund‹ nicht mehr vorausgesetzt werden kann.

5. Alternativen zum Verstehen

Die Schwierigkeiten mit dem Verstehen und das Unbehagen an der Universalhermeneutik können dazu führen, dass man auf Verstehen und Hermeneutik gänzlich zu verzichten sucht, weil es zu präventiv erscheint, zu voraussetzungsreich oder ohnehin eine obsoletere ›unendliche Aufgabe‹ sei. Man kann sich stattdessen auch mit Anderem begnügen und Umbesetzungen des Verstehens suchen. Dann treten Supplemente an Stelle dessen (oder hinzu): Erklären, Berechnen, Beschreiben etc. Bis dahin, dass man versucht, anderes ganz an dessen Stelle treten zu lassen: Kommunikations- und Funktionssysteme, Semiose oder Kommunikation, Operationen, Information und Datentransfers, Verwaltung und Autopoiesis *funktionieren*, egal ob verstanden wird, was dort geschieht oder nicht. Kafkas Schloss wird noch stehen, auch wenn Leser und Verstehen Suchende längst ausgestorben sind. Es könnte scheinen, dass es die lebensweltlich wie systemisch und wissenschaftlich aussichtsreichste Umbesetzung wäre, gänzlich *ohne Verstehen* auszukommen. Bürokratie und Recht, Ökonomie und Kunst oder nicht selten auch Religion und Politik scheinen erstaunlich weitgehend *ohne Verstehen* auszukommen. Diese Systeme funktionieren, ohne dass Betroffene und Beteiligte verstehen (müssen). Es gehört zur Leistungsfähigkeit ausdifferenzierter Kommunikationssysteme, auch dann zu funktionieren, wenn nicht mehr verstanden wird, was da im Einzelnen geschieht. Die ›Informationsgesellschaft‹ kommuniziert in eskalierender Bandbreite und maximaler Datenkompression, ohne dass dabei Verstehen vonnöten wäre. Oder ›big data‹ in Werbung und Überwachung zielen – soweit ich sehe – nicht auf ›Verstehen‹, sondern schlicht auf maschinelle Mustererkennung, deren Verarbeitung, eine Prognostik und ggf. entsprechende Interventionen. Statt sich Kommunikation und Operation ›anzuschauen‹ und die Beweggründe der Beteiligten zu eruieren, kann man sich schlicht an die Äußerlichkeit der Handlungen und Daten halten, um möglichst das Allergeheimste zu errechnen: Begehren, Wünsche, Ängste, von denen die Handelnden vielleicht noch nicht einmal selber wussten. »Verstehst du auch, was du liest?«, war die Frage des Philippus in der Apostelgeschichte (Apg 8,30). »Wozu denn?«, kann man zurückfragen. Wozu noch Verstehen, wenn doch die meisten Kommunikationen, in denen wir leben, auch ohne funktionieren? Das ist nicht nur Ironie oder Kritik: Denn es ist in vieler Hinsicht sehr leistungsfähig und gelegentlich überlebensnotwendig, ohne Verstehen auszukommen. Verwaltung muss funktionieren, auch ohne, dass sie verstanden wird.

Die Alternativen zum Verstehen *entlasten* vom Verstehen und dem Universalanspruch einer Hermeneutik. Sie sind methodisierbar, regional differenzierbar, größtenteils empirisch validierbar und damit für ausdifferenzierte Kommunikationssysteme (und deren Theorie) deutlich belastbarer und funktionaler als auf ›Verstehen‹ zu setzen. Zunächst ist es ein erheblicher Gewinn, dass Systeme oder Gesellschaften funktionieren, ohne (durchgängig) auf Verstehen angewiesen zu sein (meiner selbst, der anderen, des Systems etc.). Allerdings wird dann eine normative Differenz nötig: Es gibt ›gutartige‹ Kommunikation ohne Verstehen (Recht) oder auch ›böseartige‹ (im ›Schloss‹ oder im Polizeistaat). So zu unterscheiden setzt aber bereits ein normativ orientiertes Verstehen voraus, das Voraussetzungen hat, die es selber nicht herstellen oder sichern kann. In vivo kann die normative Unterscheidung zudem durchaus kompliziert werden – etwa von Terrorwillkür und Antiterrorwillkür. Und dennoch kann man *dann* nicht unterscheiden, wenn man es nicht lassen kann, wenigstens in mancher Hinsicht auch zu *verstehen*. Verstehen ist dann aber nicht die platonisierend notwendige Voraussetzung und Zielbestimmung, sondern das, *was man nicht lassen kann*, und in bestimmter Hinsicht auch nicht lassen darf, wenn man auf menschliche Weise sich miteinander verständigen will und muss – wie im Umgang mit Fremden.

6. Hermeneutik der Differenz

Die Aporien der Hermeneutik der Identität und Kontinuität und die Leistungsfähigkeit der Umbesetzungen lassen es plausibel erscheinen, auf Hermeneutik ganz zu verzichten – und auf die Alternativen umzustellen. Man mag auf (alte) Hermeneutik verzichten, aber Verstehen ist in vivo nicht komplett entbehrlich, reduzierbar und umzusetzen. Warum also Verstehen suchen? Die alte Antwort wäre: weil wir von Einverständnis ausgehen und darauf hoffentlich zugehen (Archäologie und Teleologie). Die differenziertere Antwort wäre: weil wir es nicht lassen können (und dürfen), nicht gleich mit der Hoffnung auf Konsens oder Versöhnung kraft Verstehens, aber doch mit der Hoffnung auf Verständigung *mit Fremden*. Nicht erst spätmoderne Gesellschaften haben Probleme mit *starken* Differenzen, die sich nicht durch Konsens oder ›von oben‹ schlichten lassen. *Fremde* Religionen in der *eigenen* Gesellschaft beispielsweise provozieren Differenzenerfahrungen und Deutungsbedarf ebenso wie das Fremdwerden

der eigenen (religiösen) Traditionen. Hier ist die Hermeneutik gefordert. Thematisch sind damit *lebensweltliche* Differenzen (in Religion und Ethos), sofern sie nicht durch Recht, Wissenschaft oder Politik ›aufzuheben‹ sind. Es sind krisenanfällige Differenzen, mit denen zu leben wir einüben müssen um des sozialen Friedens willen. Denn Probleme mit ihnen manifestieren sich in Konflikten wie *Nichtverstehen* und *Dissens* im Umgang mit *Fremdem* (Religionen) bis hin zur *Gewalt*. Gegenüber diesen *interkulturellen* Differenzen in unserer westlichen Kultur muss die Hermeneutik eine eigene Differenzkompetenz ausbilden.

Die Hypothese einer ›Hermeneutik der Differenz‹ ist, dass in der Spätmoderne starke Differenzenerfahrungen manifest, thematisch und theoriebildend werden, die nicht mit einer Hermeneutik im Zeichen von ›Vermittlung‹, ›Horizontverschmelzung‹ oder ›Inklusion‹ zu bearbeiten sind (›der Andere‹, ›der/das Fremde‹, ›die Gabe‹ oder das Nichtverständliche). Diese Differenzen sind einerseits Gründe der Kritik der ›Postmoderne‹ an der Hermeneutik, andererseits unausweichliche Probleme, auf die sie nicht *nicht* antworten kann. Wenn sich die Hermeneutik auf diese Problemstellung einlässt, wird sie zur *Hermeneutik im Zeichen von Differenz*. Dabei wird sie von der Differenz stärker gezeichnet als bisher zugestanden. Einerseits ist die Hermeneutik eine bewährte Kunst des Umgangs mit Differenzen. Andererseits sind *starke* Differenzen eine Herausforderung, an der die Hermeneutik sich bewähren und ihren *Horizont nachhaltig erweitern* muss. Sofern kein anerkannter ›Universalhorizont‹ als umfassendes Vermittlungsmedium zur Verfügung steht (was zu prüfen ist), kann man entweder die Hermeneutik verabschieden oder sie muss sich von ihrem universalen Vermittlungsanspruch verabschieden. Will sie den Differenzenerfahrungen und -theorien nicht ausweichen, ergibt sich die Aufgabe einer *Umformung der Hermeneutik*, die Neues nicht als Variante des Alten versteht (der Geschichte, der Sprache etc.), sondern angesichts dessen selber neu wird. ›*Semper reformanda*‹ gilt nicht nur als Regel für den Protestantismus oder eine Gesellschaft, sondern auch für die Hermeneutik. Hermeneutik ist *doppelt* weiter zu fassen: *historisch* weiter von Schleiermacher und den dahinter liegenden rhetorischen Traditionen her; *systematisch* weiter, sofern sachlich verwandte Probleme von Verstehen, Verständigung, Kommunikation, Interpretation und Codierung relevant sind. Somit ist Hermeneutik weder engzuführen auf eine bestimmte hermeneutische Philosophie noch auf eine bloße Methode, sondern zu weiten als ein ›*methodos*‹: als eine kunstgemäße Weise des erfahrungsgeleiteten Umgangs mit Verste-

hens- und Interpretationsproblemen; als eine methodisch disziplinierte Perspektive des Wahrnehmens, Denkens und Sprechens; und beides stets in der gespannten Konstellation von Lebenswelt und Wissenschaft. Daraus folgt ein eigenes Ethos der Problemorientierung wie des Textumgangs. Es geht in der Antwort auf die Herausforderungen der Hermeneutik einerseits um deren Umgestaltung, andererseits um die Arbeit an exemplarischen, konkreten Differenzphänomenen – dem Miteinander von *Begriff und Anschauung* entsprechend. Hermeneutik ist eine Kunst der Thematisierung, der Unterscheidung und der Differenzbearbeitung – unter diskreter Wahrung der Differenz im Verstehen, ohne auf Verständigung zu verzichten. Damit wird die Hermeneutik »*entsubstantialisiert*« im Sinne von Ernst Cassirers Übergang von der »Substanz zur Funktion«. Sie wird damit aber *nicht* »enthistorisiert«, sondern zehrt von ihren kulturellen (wie religiösen) Hintergründen. Wenn man im Ernst »auf Hegel verzichtet« (mit Ricœur), befindet man sich in einem *hermeneutischen Ausnahmezustand*, ohne dass ein Souverän präsent wäre, der darüber gebieten könnte. Die Hermeneutik befindet sich gegenüber den starken Differenzen in einer Position des Dritten, nicht als »neutraler« Beobachter, sondern als »Figur des Dritten« *diesseits* oder *zwischen* (zu scharfen) In- und Exklusionen. Diese Verortung ermöglicht einen Spielraum des Verhaltens, um die Grenzen von Eigenem und Fremdem offen zu halten, was für den Umgang mit fremden Religionen so aussichtsreich ist. Dann aber muss Verständigung und Verstehen *anders* konzipiert werden – deswegen die Programmformel der »Hermeneutik der Differenz«:

Verstehen *in diesem Sinne* zielt nicht primär auf Selbsterhaltung und Aneignung, sondern

1. sie geht vom Nichtverstehen aus (vgl. STOELLGER 2004a, 2004b, 2007),
2. analog geht sie vom Differenzphänomen des Fremden aus, ohne es tilgen zu wollen oder zu können, also von der Fremdwahrnehmung, die
3. auf Verständigung mit Fremden zielt, nicht aufgrund von Einverständnis oder vorgängigem Verstehen,
4. damit ist das Ziel nicht »Einheit« oder »Konsens«, sondern Fremderhaltung
5. mit dem Risiko der Selbst-Entfremdung (bis zum Selbstverlust).

Als hermeneutische »Tugenden« solcher Verständigung wären daher empfehlenswert: *Differenzkompetenz* und *Differenzkultur*, das heißt Differenzwahrung und Differenzverstehen, nicht als Entdifferenzierung oder nur »Ausdifferenzierung«. *Terminus a quo* des Verstehens ist das Nichtver-

stehen in prägnanter Zuspitzung im Verhältnis zu Neuem und Fremdem. Das Woher und Wogegen der Arbeit des Verstehens ist daher ein »*je ne sais quoi*«, das das Verstehen überhaupt erst provoziert (oder auch nicht, wenn man darüber hinweggeht). Das ließe sich vermutlich phylo- und ontogenetisch plausibilisieren, auch anthropologisch und psychologisch. Hier sei es »nur« historisch und hermeneutisch aufgefasst. Diachron und synchron ernsthaft »Fremde/s« ist nicht schon Teil des eigenen Vor-/Verstehens, sondern »außerordentlich« fremd. Kritisch herausgefordert ist damit 1. die These des sich immer schon Verstehens auf (das hermeneutische Als), als Möglichkeitsbedingung allen Verstehens sowie die damit gesetzte basale Sprachlichkeit und Sinnhaftigkeit des Daseins; 2. die These (J. Simons) des basalen unmittelbaren Verstehens. Es muss nicht bestritten werden, dass »wir« uns auf vieles immer schon verstehen. Zum einen haben Andere vor uns und neben uns stets vieles schon verstanden und tradieren das, teilen es, teilen es mit. Davon »leben« wir, wenn wir anfangen zu verstehen. Zum anderen gibt es vieles, was wir »unmittelbar« verstehen, wie »programmierte« Affekte zeigen. Aber die Arbeit des Verstehens beginnt dort und damit, dass etwas erst zu verstehen, also *noch nicht verstanden* ist. Was für ein Nichtverstehen dem Verstehen vorausgeht, ist jeweils zu klären – im Rückblick. *Terminus ad quem* des Verstehens ist primär Verständigung und resultativ *ein* Verstehen, aber nicht Einverständnis oder Konsens. Konsens und Dissens sind gleichermaßen gültige Ausgänge einer Verständigung. Die weitergehende Frage ist, ob mit dem »Verstehen« denn das Verstehen endet und genug hat? Ist Verstehen in der Weise »praktisch«, dass es Sinn und Zweck in sich selbst hat oder worum willen wird die Arbeit des Verstehens unternommen? Klassisch wäre an die *applicatio* zu erinnern (Anwendung, Gebrauch). Weniger »applikationshermeneutisch« wäre zu fragen, was man denn mit dem Verstehen (und Verstandenen) »anzustellen« gedenkt? Das sei an zwei Versionen des Verstehens des Fremden erörtert. Einerseits kann das im Genitivus obiectivus eine *Konstruktion des Eigenen* sein, die zweifach deutbar ist: »bloße« Extrapolation und Expansion des Eigenen oder aber (auch) eine riskante Gabe, in der à fonds perdu dem Fremden ein eigens für ihn entworfenen Verstehen übergeben wird. Dabei bleibt offen, ob es ihn »trifft« und er es ratifiziert, mitspielt oder zurückgibt. Andererseits kann im oben exponierten Sinn in der *Verständigung mit Fremden* die Stimme des Fremden zur Irritation des Eigenen werden, in der produktive Selbstwidersprüche und Inkonsistenzen entstehen. Wie damit umgegangen wird, zeigt die Disposition des Verstehenden, so oder so.

7. Fremdverstehen im Genitivus obiectivus

Verstehen ist eine kleine Welterzeugung. Diese ›demiurgische‹ Metapher entspricht der Regel ›*solus scit, qui fecit*‹⁵ oder Schleiermachers höherer Maxime: »Man hat nur verstanden, was man in allen seinen Beziehungen und in seinem Zusammenhange nachkonstruiert hat« (SCHLEIERMACHER 1985: 1272).⁶ Verstehen wird ›gemacht‹⁷ und muss selbst gemacht werden, wenn selber verstanden werden soll. Darin ist Verstehen wie Sterben: Man kann es nicht delegieren, es nimmt einem keiner ab. Ob es nur ein ›Machen‹ (Praxis oder *poiesis*) ist, oder auch ein Pathos mit *pathe*, ein Ereignen oder Widerfahren, sei noch dahingestellt. Aber Verstehen ist *selber* Verstehen. Diese Trivialität könnte ein Grund für existentielle Emphase in mancher Hermeneutik sein. Das Verstehen eines Fremden (sei es Text oder Bild) im Genitivus obiectivus konstruiert daher *das Fremde im Eigenen*. Schleiermachers Wendung, es werde *nach*konstruiert, zeigt eine Disposition dieser Konstruktion: ursprünglich nachträglich zu sein, verspätet oder diachron, und deswegen *responsorisch*, indem auf Fremdes zu *antworten* gesucht wird in dieser Konstruktion. Dass das eine *normative* Wendung ist, wird dann merklich, wenn dem Fremden darin zu entsprechen und ihm ›gerecht‹ zu werden gesucht wird. Das ist und bleibt ein *paradoxes* Unterfangen: ob Einfühlung oder Mimesis, ›Divination‹ oder Analogie, all das bleibt Extrapo-

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

6 1805/09 heißt es: »Zwei entgegengesetzte Maximen beim Verstehen. 1.) Ich verstehe alles bis ich auf einen Widerspruch oder Nonsense stoße 2.) ich verstehe nichts was ich nicht als notwendig einsehe und konstruieren kann. Das Verstehen nach der letzten Maxime ist eine unendliche Aufgabe« (SCHLEIERMACHER 1959: 31). 1809/10: »Das Ziel der Hermeneutik ist das Verstehen 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 nachkonstruiert hat« (SCHLEIERMACHER 1985: 1272). Vgl.: Die laxe Praxis sei, »daß sich das Verstehen von selbst ergibt und drückt das Ziel negativ aus: Mißverständnis soll vermieden werden«; strengere Praxis, »daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkte muß gewollt und gesucht werden« (SCHLEIERMACHER 1838: 29f.).

7 Das gilt nicht nur für das ›strenge‹, ›regelmäßige‹ Verstehen, sondern auch für das ›laxe‹, das ungewussten Regeln folgt und dabei selbstredend auch konstruiert, wie auch immer. Nicht die Konstruktivität allein, sondern entscheidend deren Disziplinierung und Regulierung macht den Unterschied von laxem, wildwüchsigem Verstehen und strengem, kunstgerechten (vgl. MOXTER 2006: 5).

lation des Eigenen. Wie kann Fremdes dann überhaupt eine reale Chance haben, den Horizont des Eigenen zu überschreiten? Das Ungedachte kann Undenkbar sein, Unvorstellbar etc. Das Fremde am Fremden *kann* nicht als Funktion des Eigenen entworfen werden. Aber anders als in eigenem Entwerfen kann überhaupt nichts verstanden werden. Verstehen wird *selbst gemacht* und ist keine immediate Offenbarung.

Folglich bleibt ein *Selbstwiderspruch*, und zwar nicht notwendig in vitioser, sondern potenziell in öffnender Bedeutung, indem der Sinn für Fremdes als dem Eigenen Widersprechendes zum Tragen kommen kann. Ein Eigenes soll das Fremde sein – und muss daher dazu *gemacht* werden, indem es vom Eigenen *unterschieden* wird. An dieser Differenz hängt alles, und ohne sie entsteht nur Missverstehen (bloßes *Sich-selbst*-Verstehen oder vermeintlich differenzloses *Fremdverstehen*). *Fremdwahrnehmung*, genaueste ›Hinblicknahme‹ hilft zwar, bleibt aber *eigene* Wahrnehmung, die immer schon interpretativ und durch Selbstverständlichkeiten imprägniert ist. Wenn Verstehen ›in der Regel‹ Anschluss ans Eigene sucht, einen Zusammenhang, um Sinn zu ›machen‹, ist gegenläufig bemerkenswert, dass das Fremde gerade *nicht* unter Anschließbarkeitsverdacht stehen kann. Brüche sind Indikatoren für Fremdverhältnisse. In der Konstruktion des Fremden im Eigenen ist daher ein entscheidendes Moment die Kontrastierung als Schärfung von Differenz(-bewusstsein). Für das Eigene heißt das Verfremdung bis zur Entfremdung oder Entselbstverständlichung bis zur Unverständlichkeit. In diesem Sinne ist das Nichtverstehen ein Anfang dazu, das nicht nur Eigene und nicht nur das Eigene zu verstehen. Das *eigene* Verstehen soll das Verstehen *des Fremden* werden. Es muss daher kritisch von sich selber *unterschieden* und dem Fremden *zugeschrieben* werden, ihm übereignet gleichsam als hermeneutische ›Gabe‹ – die stets mehr oder weniger und anderes ›gibt‹, als nur eine (vermeintlich differenzlose) ›Wiedergabe‹ zu sein. In dieser Übertragung kommt das Verstehen ins Oszillieren. Solch eine Zuschreibung bleibt notorisch ambig und mehrdeutig: Sie oszilliert zwischen Eigenem und Fremdem, in der (methodischen, ethischen) Hoffnung, dem Fremden die eigene Stimme zu leihen (wie beim Lesen). 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. Aber – wer spricht, wenn etwas interpretiert oder gedeutet wird? Wird der Fremde zur eigenen Handpuppe? Oder man selber zur Puppe des Fremden?

Was wäre mit Ratifikation und Einspruchsrecht des Fremden? Kein Text oder Bild zum Beispiel erhebt *von sich aus* Einspruch. Zu diesem Zweck müssen *wiederum* Andere sprechen, im Namen des Textes oder Bildes. So wie auch nur Andere die Zuschreibungen ratifizieren können. Die interpretative ›intercessio‹, Fürsprache, Stellvertretung – ist dann eine von Neuem ambige Rolle des Interpreten: in ostentativer Geste dem Text oder Bild zuliebe – und doch auch eine Deutungsmachtergreifung, nolens oder volens. Das Problem des Fremdverstehens im Genitivus obiectivus bleibt, in eigener Aktivität das ›Eigene‹ so zu gebrauchen, dass es dem Fremden ›eine Stimme gibt‹ – auch wenn das animistisch oder magisch klingt: Tote kontaktieren, indem man sie zum Sprechen bringt – und dabei doch nur selber zu sich sprechen kann. Methodisch ›reiner‹ heißt das, 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, was aufgrund der Fremdheit des Fremden unzugänglich bleibt. Solche ›Schlüsse‹, die semiotisch gesprochen eher abduktiv als de- oder induktiv sind, werden à fonds perdu riskiert. In diesen Grenzlagen wird der Verstehende umso aktiver, auch ›erfinderisch‹, aber möglichst *ohne* das Fremde zum Schirm eigener Projektionen zu machen. Dieses Kriterium hat normative Funktion, die sich nicht von selbst versteht und bestritten werden kann. Nicht nur, dass solche Projektion des Eigenen dauernd passiert, weil sie unvermeidlich ist; es gibt auch keinen neutralen Ort, von dem aus sie zu kontrollieren wäre – aller Methodisierung zum Trotz. Es sind wieder ›nur‹ andere Interpretieren, die hier Einspruch erheben können.

Dem Anspruch des Fremden (wie dem Text, dem Bild, der Schrift) ausgesetzt zu sein, ist eine im Vollzug des Verstehens bereits *anerkannte* Verpflichtung, eine *Selbstverpflichtung*. Sucht man zu verstehen, sucht man sich befremden zu lassen durch das Fremde, auf das Risiko hin, nicht derselbe zu bleiben, der er *ohne* diese Lektüre geblieben wäre. Das strenge Verstehen ist in und bei aller Konstruktivität durch liminale und basale *Passivität* bestimmt, die Schleiermachers Formulierung des *Nachkonstruierens* andeutet: Die Nachgängigkeit des Konstruierens (*diachron*) impliziert eine Vorgängigkeit des Nachzukonstruierenden. Es gilt, dem Fremden *nachzudenken*. Dabei muss aber nolens volens *selber* gedacht werden. Das gilt einerseits *deskriptiv*: Wenn verstanden wird, dann wird so verstanden. 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 könne differenzlos ›das Fremde‹ verstehen, ohne es selber zu konstruieren. Die formale Anzeige der Nachgängigkeit (*Nachkonstruieren*) zeichnet die *Konstruktivität* im Verstehen als *responsorisch* aus. Die Metapher der *Antwort* ist längst hermeneutische Tradition (Collingwood ›challenge-response‹; Gadamer ›Frage und Antwort‹; anders bei Waldenfels und Dieter Mersch). Gilt das Verstehen als Antwort auf vorgängige Fragen, ist nach diesen Fragen zu fragen. Aber sind die Texte oder Bilder nur Antwort auf Fragen und das Verstehen nur passende Antwort darauf? Spiegeln sich Frage und Antwort ineinander, möglichst differenzlos und passend (*answer vs. response*)? ›Verstehen heißt antworten‹, überschrieb Aron R. Bodenheimer seine hermeneutischen Studien (1992). Wer Antwort gibt (*response*), gibt *mehr* als gefragt war – und umgekehrt ist meist mehr gefragt, als die Antwort gibt. Hier besteht eine Differenz, die *chiastische* Struktur hat: Beiderseits besteht ein Überschuss, der im Verstehen nicht getilgt werden kann.

8. Fremdverstehen im Genitivus intersubiectivus

Verstehen des Fremden ist konstitutiv verspätete Antwort und jedes unterstellte ›gemeinsame Vorverständnis‹ ist eine Retrojektion: eines Verstehenshorizontes (Sinnhorizontes), der in hermeneutischer Metaphysik (oder Mythologie) trotz seiner Verspätung als das Frühere, gar Ursprüngliche ausgegeben wird. Nun kann man das *scilicet* tun, wenn man weiß, was man tut. Solch eine metahermeneutische Hypothese (Abduktion) ist möglich. Nur wäre es zirkulär, auf den abduzierten, retrojizierten Horizont als Ursprung oder Gegebenheit zu rekurrieren. In Frage steht interkulturell wie im Verhältnis zu Fremden die *Genese* solch eines geteilten und gemeinsamen Zusammenhangs, nicht dessen vermeintlich ursprüngliche Immer-schon-Gegebenheit. Sinn entsteht aus und als *Differenz*, nicht nur der Zeichen, sondern als sozialer Sinn aus der Differenz zu Anderen. Wenn das nicht nur ›Eigensinn‹ bleiben soll, bedarf es eines Zusammenhangs und eines Richtungssinns. Ist beides nicht fraglos gegeben, geht es hier um Topik und Invention: Die Übergänge oder Zwischenglieder (Wittgenstein) sind erst zu finden, ggf. zu erfinden, zu schaffen. Der liminale Zusammenhang scheint ein ›Mit‹, *syn*, *cum* zu sein (vgl. NANCY 1988; 2007; STOELLGER 2010) ein Miteinander, so wie in der Verständigung miteinander. Das kann man im Register des Logos fassen: als gemeinsame Vernunft, gemeinsame Spra-

che etc. Das kann man im Register des Ethos fassen: als gemeinsame Werte oder Prinzipien; oder im Register des *pragma*: als gemeinsames Handeln. Man kann es auch im Register des Pathos fassen: als Berührung, Affektion oder Stimmung. Würde stets ein Gemeinsames unterstellt, wäre damit eine alte Form von ›Gemeinschaft‹ insinuiert, die angesichts des Fremdverstehens zu eng und exklusiv erscheint. Leicht bliebe das Fremdverhältnis nur ein expandiertes Selbstverhältnis. Wenn ein geteilter Sinn entstehen soll, der nicht von vorgängigem Eigenen dominiert ist, muss das ein anderer und neuer (fremder?) Sinn sein – in gewisser Weise außerordentlich gegenüber dem Vorgängigen (der gegebenen Ordnung). In semiotischem Kontext hieße das, es geht um die Genese bzw. den Aufbau eines gemeinsamen *pragmas*. Dass alle Beteiligten dabei an ihre vorgängigen *pragma* anschließen und auf vertraute Ordnungen rekurren, ist vermutlich unstrittig. Aber zu er/finden bzw. zu gestalten, ist gerade ein neues *geteiltes pragma*, das als lebensweltliche Form von Verständigung dienen kann. Für gewöhnlich wird zumal zur Zeit Religion unter Verdacht gestellt, Fremde/s zu exkludieren um der eigenen Identitätspolitik willen. Aber das wäre eine Hermeneutik des universalen Verdachts, die nicht zureichend differenzkompetent wäre. Denn was auch immer ›im Namen‹ des Christentums beispielsweise betrieben wurde, gehört zu dessen Geschichte *maßgeblich* eine Horizontöffnung und -überschreitung, die nicht primär offensiv, expansiv und erobernd angelegt ist, sondern sich in den Horizont der Fremden begibt, die das Christentum immer wieder ›umgefremdet‹ und damit pluralisiert haben. Religiöses *pragma* in diesem Sinn zielt auf Verständigung *miteinander*, um im Horizont der Fremden das Eigene anders zu verstehen als bisher. Das wäre *Gemeinsinn* zu nennen. Im Gemeinsinn steckt eine Wendung des Sinnbegriffs, der phänomenologisch pointiert ist. Es gibt *semantischen* Sinn (von Worten, Sätzen, Texten), es gibt auch *sozialen* Sinn (von Handlungen, Institutionen, Ordnungen), aber im Gemeinsinn ist ein *Sinn für den Anderen*, auch den Fremden mitgesetzt, auch der Sinn für das Gemeinwesen (im Unterschied zum *common sense*, wie mir scheint). ›Angeboren‹ ist der Gemeinsinn offensichtlich *nicht*. Wenn man ihn gut humanistisch der Natur des Menschen zuspricht, würde nur ›naturalisiert‹, was nicht naturgegeben ist, sondern in der Kultivierung der Natur erst *wird*. Gemeinsinn ist eine *normative* These, zur Orientierung und Bestimmung des Erfahrungs- und Erwartungshorizonts. Es ist keine Naturgegebenheit, sondern eine kulturelle ›Setzung‹ (im Begriff), eine Bildungsaufgabe (in der Genesis) und eine labile kulturelle Praxis (im Vollzug). Seine Öffnung für Fremde/s bezieht

er aus einem Richtungssinn: wenn er diachron entzogen (eschatologisch) verstanden wird: im Werden aus der Differenz zum Fremden – als zu er/findende Übergänge und Zwischenglieder. Im Kontext von Medienwissenschaften wäre hier von einer innovativen Medienpraxis zu sprechen: von einem ›*meta*‹ und einem ›*dia*‹ (vgl. MERSCH 2010), von vertikalen und lateralen Praktiken, die ein ›Mit‹ wirklich und wirksam werden lassen: Teilen, Mitteilen, Teilnahme etc. Die Pointe für Fremdverhältnisse, zumal interkulturell, wäre: dass aus liminalem Kontakt (Kulturkontakt) erst solch ein ›Mit‹ (*syn, cum*) entsteht – oder auch nicht. Für diesen Kontakt bedarf es noch nicht des (unterstellten) Verstehens, auch keines Vorverständnisses. Es ist eine liminale Differenzüberbrückung (Zwischenglied, Übergang), die als liminales Nichtverstehen ausreichend bestimmt wäre. Nur – die entscheidende Frage ist dann, wie auf dieses Nichtverstehen reagiert (geantwortet) wird: mit Aversion, dann folgt Selbsterhaltung bis zur Fremdvernichtung. Mit Indifferenz, dann würde das Problem übergangen und beiseite gelassen werden. Mit Beunruhigung – die so oder so ausgehen kann. Wie reagiert/geantwortet wird, ist durch nichts vorentschieden oder gesichert. Das markiert die unheimliche Kontingenz – die man prästabil mit einem universalen Vorverständnis reduzieren könnte. Nur würde damit genau das reduziert, was im interkulturellen Kontakt mit Fremden in Frage steht. Dass es andererseits bestimmte Traditionen gibt, die bestimmte Antworten begünstigen, sei unbestritten. Hier allerdings mit Besitzerstolz auf Juden- oder Christentum zu verweisen, wäre zu pauschal: denn beide Traditionen können durchaus xenophob werden. Analoges gilt für Rechtstraditionen (deuteronomistisch, römisch, reformatorisch etc.): Dass je nachdem den ›Fremdlingen‹ (so deuteronomistisch) ein besonderes Schutzrecht eingeräumt wird, ist so erfreulich wie selbstkritisch. Nur – dass dementsprechende Verständigung mit Fremden gesucht wird, ist dadurch nicht gesichert: Verständigung miteinander ist meta- oder präjuristisch: eine Frage kultureller Sittlichkeit, nicht des Rechts. Der Übergang vom Nichtverstehen zum Verstehen ist ›*Verständigung-mit*‹, also wenn die Verständigung *mit* Fremden gesucht wird, nicht nur über es, ihn oder sie. Man kann *sich* über etwas verständigen, am Stammtisch wie in der Wissenschaft. Das wäre distanzierte, objektivierende oder auch *theoretische* Verständigung zu nennen, die ihr Objekt auf Distanz hält und es im Horizont des Eigenen ›versteht‹. Eine Verständigung *mit* wäre dagegen *praktische* Verständigung zu nennen, die im Kontakt mit dem Fremden *mit ihm* Verständigung sucht und sich dafür in den Horizont dessen begibt,

um sich darin anders zu verstehen als bisher. Johannes Fischer hatte theoretische von praktischer Erkenntnis programmatisch unterschieden, die man auf theoretische und praktische Verständigung übertragen kann. Im Neuen Testament werde der Glaube als Form mythischer Wirklichkeitsauffassung dargestellt, für die eine bestimmte Form der Wahrnehmung und Erkenntnis eigentümlich sei: »Der Glaube [...] stellt den Glaubenden in eine andere Wirklichkeit, eben in die, welche Inhalt des Glaubens ist. Er hat selbst *lokalisierende Kraft*. Er lokalisiert den Glaubenden in der Gottesbeziehung, in der bleibenden Gegenwart Christi (Mt 28,20), in der Gemeinschaft des Leibes Christi, in der Welt als Gottes Schöpfung usw. Darin liegt seine soteriologische Bedeutung« (FISCHER 1989: 24). Daraus bildete Fischer eine scharfe Differenz:

»Die wissenschaftliche Erkenntnis lokalisiert das Erkannte im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden, unter den Bedingungen seiner ontologischen Prämissen. Die Erkenntnis des Glaubens dagegen lokalisiert den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten. Sie ist, bezogen auf den Erkennenden, wesentlich praktisch und soll deshalb im folgenden terminologisch als *praktische Erkenntnis*, von der *theoretischen Erkenntnis*, für welche die Wissenschaften das Paradigma abgeben, unterschieden werden. In theologischer Sicht entspricht der Glaube als praktische Erkenntnis dem schöpferischen Charakter des Wortes Gottes« (ebd.: 25, Hervh. im Orig.).

Die entscheidende ›Pointe‹ der praktischen Erkenntnis ist der Orts- und Horizontwechsel: von der Wirklichkeit des Erkennenden in die Wirklichkeit des Erkannten. Wer liebt, kennt das: die liebende Erkenntnis versteht sich und die Welt ›in einem neuen Licht‹: in dem des oder der Geliebten. Das gilt *scilicet* nicht nur für Liebe, sondern auch für Hass oder Wut – nur um die Mehrdeutigkeit dieser anderen Art der Wahrnehmung und Erkenntnis zu notieren. Es ist eine Weise der Wahrnehmung und Erkenntnis, die nicht vom Vorverständnis bestimmt ist, nicht von dem mitgebrachten und vorausgesetzten Erkenntnishorizont, nicht von den gängigen Methoden – sondern vom ›Phänomen‹ her, genauer vom Erscheinenden, das den Erkennenden in eine neue Beziehung setzt und seine Wahrnehmung bestimmt. Diese ›Translozierung‹ scheint mir allerdings weniger eine *praktische* als vielmehr eine *pathische Wahrnehmung und Erkenntnis* zu sein: Das Erscheinende wie das Fremde ist nicht Funktion meiner Praxis, sondern eine Horizonteröffnung, die mir widerfährt. Analog sind manche Formen des Spiels ein ›Ergriffen-werden‹ oder ›Hingerissen- und Gezogen-werden‹ irreduzibel, initial im Reiz und basal in der Eigendynamik des Spiels. Ma-

nifest wird das in Affektion und Emotion, die nicht nur ›Subjektbestimmungen‹ sind, Widerfahrungen. Der wunderbare Wechsel des Ortes, der Wahrnehmung und der wirksamen Präsenz des Erkannten, ist im Mythos eine *Medienwirkung*, die in verschiedenen Wissenschaften thematisch ist als *Immersion*. Während bei der Immersionsforschung die empirischen Faktoren und technischen Apparaturen im Vordergrund stehen (was im Übrigen durchaus auch bei religiösen Immersionen erforscht werden könnte), sind demgegenüber die Immersionsmedien der Religion nicht atechnisch, aber doch technisch erstaunlich elementar und für zeitgenössische Erregungstechniken ostentativ unspektakulär. Es sind körpernahe, lebensweltnahe Medienpraktiken, die ihre Pointe gerade in der Verständigung *miteinander* entfalten. Es sind leibliche Immersionsmedien, die auf Inklusion setzen. Nur – bleibt das konstitutiv ambig. Denn bei noch so viel Offenheit für Fremde und Inklusionskommunikation wird dadurch zugleich exkludiert. Selbst eine universale Inklusion würde einen immer noch kleineren, umso schärfer exkludierten ›Rest‹ produzieren.

Literatur

- BLUMENBERG, HANS: *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 1979
- BODENHEIMER, ARON R.: *Verstehen heißt antworten*. Stuttgart [Reclam] 1992
- BRAND, GERD: Die Normalität des und der Andern und die Anomalität einer Erfahrungsgemeinschaft bei Edmund Husserl. In: SPRONDEL, WALTER M.; RICHARD GRATHOFF (Hrsg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart [Enke] 1979, S. 108-124
- FISCHER, JOHANNES: *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*. München [Kaiser] 1989
- HÖRISCH, JOCHEN: *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 1988
- LEPENIES, WOLF: Normalität und Anormalität. Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften vom Leben und den Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert. In: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München/Wien [Hanser] 1976, S. 169-196

- MERSCH, DIETER: Meta/Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen. In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 2, 2010, S. 185-208
- MOXTER, MICHAEL: Einleitung. In: HÄRLE, WILFRIED; REINER PREUL (Hrsg.): *Verstehen über Grenzen hinweg*. Marburg [Elwert] 2006, S. 1-21
- NANCY, JEAN-LUC: *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart [Schwarz] 1988
- NANCY, JEAN-LUC: *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich/Berlin [Diaphanes] 2007
- RICŒUR, PAUL: *Das Selbst als ein Anderer*. München [Wilhelm Fink] 1996
- ROLF, THOMAS: Normalität und Lebenswelt. Edmund Husserl. In: *Normalität. Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*. München [Wilhelm Fink] 1999, S. 85-136
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E.: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Herausgegeben von Friedrich Lücke. Berlin [Reimer] 1838
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E.: *Hermeneutik*. Herausgegeben von Heinz Kimmerle. Heidelberg [Winter] 1959
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E.: Allgemeine Hermeneutik. Herausgegeben von Wolfgang Virmond. In: SELGE, KURT-VICTOR (Hrsg.): *Internationaler Schleiermacher-Kongreß 1984/2*. Berlin/New York [De Gruyter] 1985, S. 1271-1310
- STOELLGER, PHILIPP: Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion. In: ALBRECHT, JUERG; JÖRG HUBER; KORNELIA IMESCH; KARL JOST; PHILIPP STOELLGER (Hrsg.): *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*. Wien/New York [Springer] 2004a, S. 7-27
- STOELLGER, PHILIPP: Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive. In: ALBRECHT, JUERG; JÖRG HUBER; KORNELIA IMESCH; KARL JOST; PHILIPP STOELLGER (Hrsg.): *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*. Wien/New York [Springer] 2004b, S. 169-192
- STOELLGER, PHILIPP: Vom Nichtverstehen aus. Abgründe und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion. In: DALFERTH, INGOLF U.; PHILIPP STOELLGER (Hrsg.): *Hermeneutik der Religion*. Tübingen [Mohr Siebeck] 2007, S. 59-89

- STOELLGER, PHILIPP: Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus ›Neigung‹ zum Anderen. Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft. In: BIPPUS, ELKE; JÖRG HUBER; DOROTHEE RICHTER (Hrsg.): »Mit-Sein«. *Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen*. Zürich u. a. [Springer] 2010, S. 45-64
- STOELLGER, PHILIPP (Hrsg.): *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*. Tübingen [Mohr Siebeck] 2014
- STOELLGER, PHILIPP: Was dazwischenredet – das mehrstimmige Gewissen. Gewissen als fremde Stimme in eigenem Namen. In: SCHAEDE, STEPHAN; THORSTEN MOOS (Hrsg.): *Das Gewissen*. Tübingen [Mohr Siebeck] 2015, S. 285-311
- STOELLGER, PHILIPP: Kirche am Ende oder am Ende Kirche? Auf welche Gemeinschaft dürfen wir hoffen? In: GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH; FERDINANDO MENGA (Hrsg.): *Gemeinschaft*. 2016, in Vorbereitung