Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion I: »Pragmatistische und semiotische Ansätze«

Andreas Hunziker / Andreas Mauz

Hermeneutik wird in theologischen wie philosophischen Zusammenhängen meist als Fortschreibung Heideggers und Gadammers betrieben. So etabliert diese Tradition ist, hat sie doch Grenzen, die mittlerweile vielfach benannt und erörtert wurden. Nicht selten verstellen ihre Eigenarten die Diskussion mit problemgeschichtlich und methodisch verwandten Perspektiven wie dem Interpretationismus, der Semiotik, dem Pragmatismus, der Semiologie, der Phänomenologie und der Symboltheorie in Tradition Cassirers und Goodmans. Diese teils konstitutiven, teils faktischen Appräsenzen klassischer Hermeneutik sollten überschritten werden, und zwar in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und als Arbeit an ihrer Horizonterweiterung, zumal angesichts der vielfältigen hermeneutischen und hermeneutisch affinen Arbeiten in anderen Wissenschaften als der Theologie und Philosophie. Seit ungefähr zwei Jahrzehnten werden hermeneutische Fragestellungen und Methoden auch jenseits von Theologie und Philosophie verstärkt thematisch, in der Geschichtsschreibung, der Anthropologie, der Soziologie bzw. den Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Wissenschaftstheorie und den verschiedenen Textwissenschaften. Diese diversen »Parallelaktionen« ereignen sich weitgehend jenseits von Existentialontologie und Wirkungsgeschichte – und bestätigen daher die Horizontintention, nach den Perspektiven der Hermeneutik neben und jenseits ihrer klassischen Gestalt zu suchen.

In diesem Sinne unternimmt die Tagungsreihe »Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion« des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie nach verschiedenen, der Hermeneutik verwandten Verstehens- und Darstellungsmethoden in Bezug auf das Verstehen von Religion fragen. An einem konkreten Problemzusammenhang soll exploriert werden, was sich in diesen verschiedenen Perspektiven zeigt, wie sie zu einer Horizonterweiterung der Hermeneutik beitragen könnten – und wie dementsprechend eine Hermeneutik der Religion(en) sich neu und weiter als bisher orien-

tieren könnte. Der erste Teil der Reihe (30.-31. Mai 2003) versammelte so vier Beiträge, die sich der Hermeneutik der Religion aus *pragmatistischer und semiotischer Perspektive* näherten.

Den Auftakt der Tagung bildete *Ben Vedders* (Nijmegen) Beitrag ›Eine Interpretation der Gegebenheit‹. – Das Wort ›Gegebenheit‹ ist mehrsinnig. Gerade in Wortverbindungen wie ›Gegebenheit des Lebens‹ klingt neben dem, ›was man antrifft‹, ›was einem vorgegeben ist‹ auch das Moment der ›Gabe‹ an. Nicht nur in Religion und Theologie, auch in der Philosophie hat diese Mehrsinnigkeit von Husserl über Heidegger bis zu Marion grosse Aufmerksamkeit gefunden. – Vedders Vortrag verstand sich als Versuch, die in diesen Interpretationen des ›Gegebenen‹ auftretende Vermischung von philosophischen und religiösen Standpunkten zu klären.

Als weiterer Kontext und zugleich als Präzisierung dieser Problemstellung diene folgende Doppelthese: (1) Der Sinn von Sein kann nur innerhalb unserer Interpretationen auftreten; dabei kann er auch ein religiöser sein. (2) In Anschluss an Heideggers Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theologie gilt: Zwar birgt jede mögliche religiös-menschliche Erfahrung das Seinsverständnis unseres menschlichen Daseins in sich, zugleich aber stellt der Glaube seinem eigenen Verständnis nach eine Existenzweise dar, die nicht aus dem Dasein, sondern aus dem Glauben hervorgeht, der sich den Grenzen der Vernunft entzieht.

Zunächst widmete sich Vedder der philosophischen Frage nach der Wirklichkeit des Sinnes, der Menschen ermöglicht, ein motiviertes Leben haben. Es sei zu unterscheiden zwischen der *formalen*, philosophisch aufweisbaren Transzendenzstruktur von Sinn (Erfahrung der Nicht-Einholbarkeit des immer schon vorausgehenden Sinnes) und dem *inhaltlichen* Sinn, der auch religiös sein kann. Die weiteren Überlegungen richteten sich dann auf folgende Grundspannung. Einerseits ist eine philosophische Ontologie des ›Gegebenen‹ für die religiöse Auffassung der ›Gegebenheit des Lebens‹ nicht ohne Bedeutung: Phänomenologische Einsichten bestimmen mit, was ich als sinnvoll betrachte (insofern sind die Differenzen z. B. zwischen Theismus, Religionskritik und Marionscher Phänomenologie der Gabe für den religiösen Glauben durchaus relevant). Andererseits besteht die Gefahr, dass indem philosophisch, d. h. begrifflich, nach dem Sinn von Gott gefragt wird, die ontologische

Reflexion auch ihren ursprünglich motivierenden Kontext verliert: Die religiös verstandene Gabe Gottes müsste sich dann z. B. der Phänomenologie der Gegebenheit fügen.

Die (hermeneutische) Religionsphilosophie soll sich darum der ihr vorgegebenen Religion als Gabe hingeben. Doch bleibt diese Art der Hingabe etwas anderes als diejenige des Glaubenden selber, der den christlichen Glaube als Gabe bzw. Geschenk auslegt. Der Philosoph bleibe der sympathisierende Freund, der den andern in seinem Glauben zu verstehen versucht.

Werner Stegmaier (Greifswald) betonte in seinem Referat ›Moralische, religiöse und ethische Bindung‹ gleich vorweg, wie radikal er das Projekt einer Hermeneutik der Religion auffasse: Nach der Kritik des 19. Jahrhunderts sei weniger *die Religion* als *das Religiöse* Gegenstand einer solchen Hermeneutik – all dies, was sich gegenwärtig im (vorher noch nie so offenen) Feld individueller Lebensorientierung zeige. Damit war auch schon der eigentliche Ansatzpunkt von Stegmaiers Hermeneutik der Religion genannt – der Begriff der Orientierung. In Anschluss an Kant kommt diesem eine doppelte Strukturbestimmung zu. Einerseits geht es darum, sich zurecht zu finden, in immer neuen Situationen Halt zu finden, handeln zu können; andererseits darum, Spielräume offen zu halten. Entsprechend gehe es auch in der Religion um die Herausbildung eines eigenen Orientierungshorizonts.

Anhand einer Fallstudie zum Irak-Krieg versuchte Stegmaier dann an einem konkreten Beispiel zu zeigen, wie (christliche) Religion faktisch in aktuelle Diskussionen eingegriffen hat, um schliesslich darauf abzuheben, wie sie auch noch hätte eingreifen können (bzw. hätte eingreifen sollen). Konkret: Was wäre passiert, wenn – nach den Phasen der Moralisierung und dann religiösen Verstärkung dieser moralisierten Politik – eine herausragende religiöse Persönlichkeit, der Papst, als ›Schutzschild‹ nach Irak gegangen wäre? Wäre dann das scheinbar Unmögliche möglich geworden, eine Vermeidung des Krieges *und* eine Beseitigung des Regimes von Saddam Hussein? Nötig wäre jedenfalls eine Religion, die sich ihre (öffentliche) Plausibilität nicht als Funktion von Moral zu verschaffen versucht. Eine solche Religion würde sich nicht in ihrer Funktion als Verstärkung moralischer Positionen erschöpfen, sondern könnte einander gegenüberstehende moralische Positionen religiös-ethisch pa-

radoxieren. Gerade die jüdische und die christliche Religion hätten dafür ein grosses Potential.

Pierre Bühler (Zürich) erprobte dann am Beispiel Kierkegaards die »Kommunikationspragmatik als Zugang zur Hermeneutik der Religion«. Nach einleitenden Bemerkungen zur Problemstellung der Hermeneutik der Religion im Allgemeinen erinnerte Bühler einige grundlegende Erkenntnisse der linguistischen, psychotherapeutischen und literaturwissenschaftlichen Kommunikationspragmatik, um diese dann am Werk Kierkegaards zu explizieren. Dieser Zugang, der auf Kierkegaards eigentümliche »Dialektik der Mitteilung« (Kierkegaard) den Akzent legte – auf den bewussten Einsatz von Darstellungsstrategien wie pseudonyme Autorschaft, Gattungswechsel, direkte Anrede des Lesers, Verfremdung ins Paradoxe etc. –, wollte zugleich als Versuch verstanden sein, diesen aus seiner existentialphilosophisch dominierten Deutungsgeschichte zu befreien. Bühlers mit Ricœur konturierte Grundfrage war die, wie sich Religion als Re-lecture, als Auf-lesen oder Sammeln (religere/relegere), beim Leser auslösen lässt. Die Kommunikationsstrategien erweisen sich entsprechend auch als Veränderungsstrategien. Als markantes Beispiel für eine auf Refiguration des Lesers gerichtete Konfiguration verwies Bühler auf Kierkegaards gleichzeitige Publikation dreier sehr verschiedener Schriften am 16. Oktober 1843, die sich als »verschachtelte Hermeneutik der Religion« (Bühler) verstehen lässt. Jede der Schriften – *Die Wiederholung* von Constantin Constantius, *Furcht und Zittern* von Johannes de Silentio und die *Drei erbaulichen Reden* von Magister Kierkegaard – hat ihren biblischen Referenzpunkt und jede führt eine bestimmte Art der Re-Lecture vor. In *Die Wiederholung* ist es das Buch Hiob, das dem von Liebe und Verlobung bedrängten Briefpartner Constantin Constantius' zur Orientierung verhilft; *Furcht und Zittern* konturiert die Figur des »Ritters des Glaubens«, des Einzelnen in seinem absoluten Bezug zum Absoluten, im Rückgriff auf die Bindung/Opferung Isaaks durch Abraham; die *Drei erbaulichen Reden* widmen sich I Petr 4 und Eph 1/3 folgend – zugleich jedoch auf Hiob und Abraham anspielend – dem Widerfahrnis der Liebe Gottes und der Bekräftigung des inwenigen Menschen. Die vorgeführten Lektüren zeigen ihren Leser/innen, wie man aus dem Lesen der biblischen Geschichten sich und sein Leben neu verstehen kann: Lese- und Lebensvollzug gehen ineinander ein.

Nach dem Verweis auf die ästhetisch-kommunikations-pragmatische Verfasstheit der Schriften Kierkegaards konnte Bühler dann auch dessen Definition der Religion als existenzielles Pathos aufnehmen, Kierkegaards Forderung also, sich – im Bewusstsein für die paradoxe Struktur christlicher Existenz – »ins Leben hinein affizieren zu lassen«. Abschliessend empfahl Bühler anhand einiger Karikaturen die kommunikationspragmatische Leistung des Humors. Durch seine distanzierenden und verfremdenden Brechungen sei er gerade im Bereich der Religion nützlich, um diese kritisch mit ihren eigenen Brüchen zu konfrontieren.

Unter dem Titel »Relationistisches Repräsentationsverstehen« unternahm es Jürgen Hädrich (Berlin) im letzten Beitrag der Tagung, die »Grundzüge einer Religionshermeneutik bei Ernst Cassirer« herauszuarbeiten. »Herausarbeiten« ist diesbezüglich ein präziser Begriff, da das, was als Cassirers Religionshermeneutik bezeichnet werden kann, für Cassirer selbst keine programmatische Bedeutung besitzt (der Begriff erscheint als solcher nicht explizit) und nur implizit aus seinem kulturphilosophischen Entwurf, der *Philosophie der symbolischen Formen*, zu erschliessen ist. Entsprechend erinnerte Hädrich knapp an Intention und Eigenart des Cassirerschen Projekts, um dann zu klären, was die Religion als symbolische Form von den anderen Weisen des Weltverstehens – der Sprache, des Mythos, der Kunst und der wissenschaftlichen Erkenntnis – unterscheidet. Da Cassirers »Grammatik der symbolischen Formen« (Cassirer) nicht auf inhaltliche Bestimmung aus ist, sondern – relationistisch oder strukturalistisch – die symbolischen Formen formal betrachtet und durch ihre Verhältnisse zueinander zu »verstehen« sucht, Cassirer an anderer Stelle aber die »Einfühlung« zum angemessenen Erkenntnisprinzip erklärt, konturierte Hädrich in einem nächsten Teil sein methodisches Vorgehen im mehrfachen Kontrast mit Semiotik, Strukturalismus und Hermeneutik, um abschliessend den Ertrag für eine Religionshermeneutik zu bestimmen.

Wenn Cassirer der Religion vor allem unter Verweis auf ihren spezifischen Umgang mit Bildern ihren Ort zwischen Mythos und Kunst anweist, dann tut er dies im Rekurs auf eine Fülle kulturgeschichtlichen Materials. In immer neuen Inbeziehungssetzungen und Perspektiven werden die Charakteristika der Gegenstände erhoben. Doch gerade angesichts der so nachgewiesenen Verflechtungen und

subtilen Unterschiede werde, wie Hädrich betonte, die Relationierung der einzelnen symbolischen Formen problematisch. Der Nachweis, dass die einzelnen Formen nicht aufeinander reduzierbar sind, verbindet sich bei Cassirer in eigentümlicher Weise mit einem hegelianisch inspirierten »Restevolutionismus« (Hädrich), der in einem Stufenschema, in der Vorstellung einer Entwicklung des Geistig-Kulturellen aus dem Mythos hin auf die theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis, deutlich wird (in Cassirers Begrifflichkeit: in der über die Darstellungsfunktion vermittelte Ablösung der Ausdrucks- durch die Bedeutungsfunktion und im Übergang von der mimetischen zur analogischen und schliesslich zur symbolischen Weise des Symbolisierens). Hädrich verstand diesen Befund nun u. a. als Hinweis auf die ungelöste Spannung zwischen Diachronizität und Synchronizität, was erlaube, Cassirer am Übergang von der einen Betrachtungsweise zur anderen zu verorten; Cassirers formalistisch-relationistischer Zugriff liege sehr genau zwischen Semiotik, Strukturalismus und Hermeneutik. Auf die Religion angewandt, zeige sein Vorgehen einige wesentliche Vorteile: »Es kann – gewissermassen in einer doppelten Relationierung – der Religion einerseits einen festen, irreduziblen Platz im Kulturensemble zuweisen und andererseits durch die Justierung der Religionen aneinander ihre Unterschiede hervortreten lassen.« (Hädrich) Im Gegensatz etwa zu Ottos wirkmächtiger Phänomenologie des Heiligen etabliert Cassirer damit eine Perspektive auf die Religion, die nicht an theologische Kompetenz gebunden ist, die Religion nicht mehr als Ort göttlicher Offenbarung untersucht, sondern die religiöse Produktion auf die gleiche Weise betrachtet, wie die künstlerische oder allgemein geistige. Seine Grenze hat Cassirers Ansatz nach Hädrich allerdings in einer geisttheoretischen Verengung, die ihn die zentrale Frage nach der *Funktion* der einzelnen Bereiche der Kultur in ihrem Verhältnis zueinander vernachlässigen lasse. Auswege bieten hier Carsten Colpe's Vorschlag einer »materialistischen Interpretation« von Religion ebenso wie – in deutlichem Anschluss an Cassirer – Clifford Geertz' funktionsorientierte Analyse der Kultur und ihrer Bereiche. Wenn Cassirers Relationismus, so Hädrichs Fazit, in der heutigen Religionswissenschaft allgemeine Gültigkeit besitzt, muss sein Formalismus durch einen »verhaltenen Funktionalismus« ergänzt werden.

In der Weite ihres Spektrums machten die rege diskutierten Beiträge der Tagung eines, wieder einmal, sehr deutlich: Ebenso unselbstverständlich wie der Begriff der Religion ist jener der bzw. ihrer Hermeneutik. Und gerade deshalb kann die religionsphilosophische und theologische Hermeneutik der Religion von Ansätzen jenseits der Tradition Heideggers und Gadammers nur profitieren. Wie sich eine Horizonterweiterung im Ausgang von pragmatistischen und semiotischen Perspektive darstellen könnte, hat der erste Teil der Tagungsreihe in vielgestaltiger Weise gezeigt. Abzuwarten bleiben nun die Impulse aus den phänomenologischen und rhetorisch-medientheoretischen Perspektiven, welchen die Teile II und III der Reihe gelten.

— Andreas Hunziker (VDM) ist Assistent an Ingolf U. Dalferths Lehrstuhl für Systematische Theologie. Andreas Mauz ist Assistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.