Tagungsberichte

Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion II:

»Phänomenologische Perspektiven«

Andreas Hunziker / Andreas Mauz

Nachdem im Mai letzten Jahres die Leistung *pragmatistischer und semiotischer Ansätze* in der Hermeneutik der Religion erwogen wurden, galt Teil II der Tagungsreihe des IHR (28.-29. November 2003) der *Hermeneutik der Religion in phänomenologischen Perspektiven*. Der Plural findet seine Berechtigung durch die Ausdifferenzierung der »phänomenologischen Schule« in Schulen, durch die mehr oder minder radikalen Überschreitungen der Phänomenologie und durch die Erweiterungen der Phänomenologie durch Anthropologie, Sozialwissenschaften, Kulturtheorie und Psychologie. Darin zeichnen sich Horizonte ab, die über den der klassischen Hermeneutik hinausgehen und dieser neue Möglichkeiten erschliessen. Während die Hermeneutik der letzten 50 Jahre sich meist im direkten Anschluss an Heidegger und Gadamer orientiert hat, interessierte im Rahmen der Tagung vor allem, wie jenseits dieser – gelegentlich recht engen – Tradition die neuere oder die sogenannte »radikale Phänomenologie« und ihre »Verwandten« sich zu den entsprechenden Fragen verhalten oder wie sich neue Fragen und Probleme ergeben, auf die zu antworten wäre. Dass gerade die Religionsthematik hier neue Anstösse geben kann, belegen ja nicht zuletzt die »Capri-Gespräche« von Derrida und Vattimo.

Hendrik J. Adriaanse (Den Haag) richtete den Blick noch einmal rückwärts und fragte nach dem »Religionsthema in Husserls Phänomenologie«. Und gleich zu Beginn legte er offen, dass das Ergebnis bescheiden, ja negativ ausfallen werde, denn Husserl hat sich zur Religionsthematik kaum geäussert. Wer nach seiner »Phänomenologie der Religion« fragt – eine Formulierung, die sich bei ihm nicht findet –, muss weitgehend rekonstruktiv und hypothetisch verfahren. Adriaanse unternahm dies zunächst durch eine Entfaltung von Husserls Verständnis von Phänomenologie bzw. durch den Verweis auf deren frühe Konzeption als »deskriptive Psychologie«. Als »Wesenswissenschaft« (und nicht »Tatsachenwissenschaft«) verstanden soll sie sich ausschliesslich auf eidetischer Ebene bewegen, d. h. »nicht

das mindeste von Setzung individuellen Daseins« implizieren und »nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen« enthalten (Husserl). Da Erkenntnis von Religion aber vorwiegend empirische Erkenntnis ist, stellt sich die grundsätzliche Frage, ob es eine Phänomenologie der Religion dann überhaupt geben kann. Adriaanse beantwortete die Frage mit einem zögernden Ja. Denn auch wenn die eidetische Wissenschaft jede Einbeziehung von Erkenntnissen empirischer Wissenschaft ausschliesst, ist das Umgekehrte nicht der Fall. Die Tatsachenwissenschaft ist nicht nur in formaler Hinsicht (Logik), sondern auch in materialer auf erstere sogar angewiesen. Nach Husserl schliesst jede Tatsache einen materialen Wesensbestand ein; jede Einzelheit ist einer obersten materialen Gattung zugeordnet, einer »Region« von empirischen Gegenständen, der auf eidetischer Ebene eine regionale Ontologie entspricht. Was wäre vor diesem Hintergrund der Ort der Religion? Ist auch sie einer regionalen Ontologie zuzuordnen – oder ist sie eine eigenständige Region? Die Frage wird von Husserl nicht berührt. Adriaanse kam aber aus verschiedenen Gründen zum Schluss, dass es, falls eine Phänomenologie der Religion geben sollte, diese nur so geben könne, dass sie als unselbständiges Moment, als charakteristischer Aspekt einer anders gearteten obersten Gattung in den Blick genommen werden könne. Und diese oberste Gattung könnte, als *genus proximum*, die Kultur sein. Diesen Befund bezog Adriaanse nun auf die zwei Texte Husserls, in denen die Religionsthematik wenigstens en passant Erwähnung findet (im Artikel *Philosophie als strenge Wissenschaft* von 1911 und, etwas ausführlicher, im unvollendeten Aufsatz *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung* von 1922/3). Das Fazit seiner Auslegungen, das wohl auch Husserls eigene Position zum Ausdruck bringt, lautete: »Offenbar [...] ist Religion kein sehr ergiebiges Thema, bzw. eignet sich die phänomenologische Forschung schlecht für eine Anwendung auf das Gebiet der Religion.«

Diesem – wie angekündigt – ernüchternden Befund stellte Adriaanse abschliessend vier Bemerkungen an die Seite: (1.) Wenn Husserl von einer Religionsphänomenologie vermutlich wenig gehalten hat, ist daraus nicht abzuleiten, dass er auch wenig von der Religion hielt. (2.) Wenn das Religionsthema in Husserls Phänomenologie profillos bleibt, so gilt dies nicht für das Gottesproblem. Der philosophische Gottesbegriff spielt eine Rolle, und zwar ebenso im Sinne

einer Art »teleologischen Gottesbeweises« als auch als eine der Figuren, die nicht ohne »transzendente Reduktion« phänomenologisch verwertbar sind. (3.) Wenn bei Husserl selbst die Religionsphänomenologie nicht zum Zuge kommt, dann doch bei anderen, sei es schon bei Hegel, sei es, Husserl in unterschiedlicher und durchgängig kritischer Weise aufnehmend, bei van der Leeuw, Scheler und Heidegger. (4.) Die kritischen Weiterführungen der Phänomenologie haben diese – und das war Adriaanses im Anschluss an Ricœur vorgetragenes Fazit – fast unumgänglich auf die Spur der Hermeneutik gebracht. Aber *zugleich* habe auch zu gelten:

»Die Hermeneutik kommt nicht um die Phänomenologie herum. Das dürfte auch für das Religionsthema zutreffen. Wenn dieses Thema erst recht in Angriff genommen wurde als die klassische Phänomenologie Husserls einer hermeneutischen Wendung unterzogen wurde – Ricœur selbst ist hier das grosse Beispiel –, so zehrt doch diese Hermeneutik immer wieder von der Lebenskraft der klassischen Phänomenologie.«

In *Dieter Merschs* (Kiel) Beitrag »Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und Wendung des Bezugs« blieb der Religionsbezug implizit. Sein Interesse galt der Beziehung zum Anderen, welche die Philosophie in doppeltem Sinn immer wieder beunruhigt hat: als Frage nach dem Anderen an sich und als Frage nach der Relation zum Anderen. Mersch skizzierte zunächst einige nach seiner Ansicht problematische Analysen der Erfahrung des Anderen, um dann seine eigene Wahrnehmung des Problems zu entwickeln. – Hegel, der das Verhältnis zwischen Ich und Anderem in eine Dialektik von Herr und Knecht einzeichnet, und Habermas, der, Hegel auf dem Kopf stellend, das Ideal gleichberechtigter und auf wechselseitiger Akzeptanz basierender Verständigung verfolgt, stimmen darin überein, dass sie fraglos vom Subjekt und vom Primat der Identität ausgehen. Das Ideale ist das Identische, das, um den Faden bei Habermas weiterzuverfolgen, in der Versöhnung, im Ausgleich von Interessen oder glückender Reziprozität zur Erfüllung kommt. Doch Versöhnung und Integration können – das zeigt die Alltagserfahrung – auch Differenzen verhüllen. Sie unterwerfen sich auch das, was Mersch »den Riss der Fremdheit« oder »die Wunde der Alterität« nennt, etwas, das, wie die Figur des Paradox oder des Double bind, keine Identität zulässt, aber produktiv wirkt. Die Neigung, alle Unterschiede glätten zu wollen, eignet nicht nur dem Modell des rationalen Diskurses, sondern auch der Hermeneutik. Auch wenn das Verstehen sich in

der Zirkelbewegung stets vom Anderen anleiten und verunsichern lässt und insofern auch ein Ethos verkörpert, bleibt diese Ethik, wie die Ethik des Dialogs, an Identität, Identifizierung und Einverständnis gebunden. Verstehen und Verständigung setzen Souveränität, Beherrschung des eigenen Ich, voraus, eine Intentionalität, die fähig ist, sich selbst im Sinne eines Sittengesetzes zu begrenzen.

Mit der Psychoanalyse sind die Möglichkeiten einer Moral der Selbstverpflichtung aber ein für allemal erschüttert worden. Als Dekonstruktion sämtlicher subjektphilosophisch orientierter Kategorien (Intentionalität, Identität des Selbstbewusstseins, Einheit des Gedächtnisses sowie Rationalität und Wahrheit des Verstehens) bedeutet sie das Ende einer Naivität und leitet an zu einem Blickwechsel. Natürlich kennt auch die Psychoanalyse eine Hermeneutik – die Hermeneutik des Unbewussten. Doch Verstehen ist hier derart mit Verstehenshemmnissen verquickt, dass ihr methodisches Format selbst zum Problem wird. Sie will verstehen, *was sich nicht artikuliert*, sondern bestenfalls *zeigt*, und dies in einer Symbolik oder Symptomatik, die einem Zeigen im Verhüllen bzw. Verhüllen im Zeigen folgt. Problematisch daran ist aber, dass die besagte Dekonstruktion nur zum Preis impliziter Gewalt möglich wird. Wenn das Rätsel des Unbewussten darin liegt, per definitionem keine Sprache zu haben, wird jedes Verstehen, welches das Symptom als Krankheitsbild und das Krankheitsbild als Ausdruck eines verdrängten Triebes (einer gescheiterten Ödipus-Konstellation etwa) begreift, zur Zuschreibung, die eo ipso diktatorisch verfährt. Aber Mersch ging es nicht um eine Kritik der Psychoanalyse. Vielmehr lässt sich, so seine These, an ihrem Exempel ein grundsätzliches Dilemma entdecken, der Preis nämlich, den die theoretische Arbeit für das entrichtet, was sie umgekehrt zu entdecken weiss.

»Denn wenn das Verstehen und die Verständigung der privilegierte Zugang zum Anderen ist, wenn diese aber von sich her schon eine Gewalt einschliesst, dann ist der Zutritt zum Anderem im selben Masse verwehrt, wie versucht wird, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – ein Prozess, der die Ethik des Verstehens im Augenblick ihrer Anwendung gleichsam von innen her aushöhlt.«

Was die Psychoanalyse am eigenen Leib erfährt, ist eine »wesentliche Unentscheidbarkeit [...]: die Unmöglichkeit nämlich, zureichend zwischen einem gelingenden und misslingenden Verstehen bzw. einer Verständigung im Sinne einer Annäherung und einer Verständi-

gung als Riss, als Abbruch oder Distanzierung unterscheiden zu können«. Da jeder Zugang Gefahr läuft, in eine Zurichtung umzuschlagen, geht es über die bloße Indifferenz von Verstehen und Missverstehen hinaus um eine fundamentale Ununterscheidbarkeit zwischen Zugang, Zuschreibung und Zurichtung.

Mit dieser These war aber die Problematik des Sinns überhaupt erreicht, die Mersch nun als Problem des Zeichens und seiner Bedeutung weiter verfolgte. Trotz ihrer latenten Gewaltsamkeit ist von der Psychoanalyse zu lernen, dass Zeichen als Symbole zu lesen sind, in deren Mitte sich »eine Kluft, eine Undarstellbarkeit oder Unerfüllbarkeit« findet – der »genuine Chiasmus«, dass »die Zeichen zeigen, was sie nicht sagen, und sagen, was sie nicht zeigen«. An diesem »Chiasmus der Alterität« bricht das einfache Verstehen. Nimmt man nun hinzu, dass dem Verstehen nicht nur die ursprüngliche Trennung vom Anderen inhärent ist, sondern auch eine Trennung von sich, eine Selbstspaltung, so wird die wesentliche Negativität des Verstehens deutlich. Das Verstehen ist gezeichnet von einem Entgehen und Verfehlen; »[d]ie Bezugsweise jedes Verstehens wurzelt in Entzogenheit. [...] Nicht Vermittlung, Identität oder Ausgleich und Versöhnung regieren sein Geschäft, sondern *Differenz*.«

Nachdem Mersch die Begegnung mit dem Anderen in kritischer Abgrenzung gegen die genannten Konzeptionen als »unaufhebbare Differenzerfahrung« bestimmt hatte, konturierte er sie ein zweites Mal in positiver Weise. In grosser Nähe zu Lévinas schlug er vor, die Struktur der Begegnung als gleichzeitige *Aussetzung* und *Respondierung* zu entschlüsseln. Jenseits der Logik des Intentionalen ist die Begegnung mit dem Anderen so als *Bruch* oder *Ereignis* zu denken, das dem Begriff und der Erkenntnis zuvorkommt und bleibend entgeht. Der (oder auch das) Andere erscheint dort, wo das Verstehen nicht ist. Er ist eine »Heimsuchung« (Lévinas), also etwas, auf das nicht aktiv zugegangen wird, sondern etwas, dem man sich als »Ereignis einer Präsenz« passiv ausgeliefert sieht. Das Denken des Anderen – grammatisch sowohl im Übergang vom genitivus subjectivus zum genitivus objectivus als auch vom Aktiv zum Passiv kenntlich – bedeutet, sich *responsiv* »unter seinen An-Spruch, seine ›Gabe‹ zu stellen«. Wesentlich ist aber, dass damit keine frei entscheidbare Alternative formuliert ist: hier die egologische Intentionalität, dort die der Gabe verpflichtete Responsivität. Die Erfahrung der Alterität verbindet sich mit Unentscheidbarkeit, mit einer »In-

In-Differenz« (Lévinas), in dem Sinne, *dass keine Alternative besteht*. Der Erfahrung der Alterität haftet als Erfahrung eines Entzugs unausweichlich ein Sog, eine Wirksamkeit an: »Der Entzug stellt unter einen Zug [...]. [W]eil der/das Andere unter Zugzwang stellt, sind wir unausweichlich in die Notwendigkeit der Responsivität gestellt.« Wenn der Mensch ein »genuin antwortendes Wesens« ist, wird dadurch die Möglichkeit von Spontaneität, Inspiration oder Originalität nicht geleugnet, sie erweist sich aber als »immer schon in eine Struktur der Passivität hineingewoben«. Da man also antworten *muss*, jedoch nie weiss, *worauf* man antwortet, kann kein Antworten gelingen – »es lässt sich bestenfalls ver-antworten«.

Philipp Stoellgers (Zürich) Beitrag ›Religion als Deutungskultur? Bedingungen einer Hermeneutik der Religion‹ zielte – der Titel macht es deutlich – ins Grundsätzliche. In kritischer Abgrenzung gegen Ulrich Barths Verständnis der »Religion als Deutungskultur«, entfaltete Stoellger, wie Hermeneutik, insbesondere eine Hermeneutik der Religion, heute zu denken wäre. Auf der Linie der neueren Phänomenologie fasste er das, was es traditionellerweise zu »verstehen« gilt, als ein Ereignis, das Aktivität und Passivität vorausliegt, als etwas, das uns widerfährt und auf das geantwortet wird. So verstandene Hermeneutik kann keine universale mehr sein, sondern vielmehr eine »Hermeneutik der Differenz« – der Differenz nämlich von Ordnung und Ausserordentlichem und von Verstehen und Nichtverstehen. Was Hermeneutik ist, muss, hermeneutisch gedacht, im Blick auf das zur Debatte stehende Thema jeweils erst geklärt werden. Hermeneutik *der Religion* verstand Stoellger daher auch im Sinne des genitivus subjectivus, also nicht nur im Sinne einer – fragwürdigen gewordenen – allgemeinen Hermeneutik, die sich auf den Gegenstand Religion (als Teil des »Horizonts der Horizonte« der Kultur) richtet, sondern auch, der Differenz von Religion und Kultur Rechnung tragend, als eine Hermeneutik, die die hermeneutische Potenz der Religion (d. h. die Arten und Weisen des Verstehens, die der Religion eigen sind) aufnimmt. Trotz der massiven Anfragen, denen sich die klassische Hermeneutik Heideggers und Gadammers gegenübersteht, möchte Stoellger sie aber, wie manchmal gefordert und praktiziert, keineswegs restlos entsorgen. Die Umstellung vom ›Verstehen‹ auf blosses ›Funktionieren‹ kann jedenfalls nicht befriedigen. Gefragt ist also eine Antwort der Her-

meneutik auf ihre Kritik, konkret: eine Fortschreibung der Hermeneutik *im Zeichen der Differenz*. Dazu muss sie zunächst massiv auf Diät gesetzt werden; sie hat neu ohne ihre klassischen Grundfiguren auszukommen:

»ohne eidetische Reduktion, ohne transzendentes Subjekt, ohne das Schema von Teil und Ganzem (Wirkungsgeschichte, Dasein) und ohne das Immer-schon-verstehen kraft des hermeneutische ›als‹. In Erinnerung an Ricoeur gesagt, geht es nicht mehr nur darum, auf Hegel zu verzichten, sondern auch auf Kantische Gewohnheiten, auf Heideggersche Eigenheiten, auf Gadammersche Generalisierungen und auf pragmasemiotische Üblichkeiten.«

Akzeptiert man die genannten Herausforderungen als die Bedingungen einer Hermeneutik, so scheinen sie eher Bedingungen ihrer Unmöglichkeit zu sein. Doch gerade sie zeigen die Unselbstverständlichkeit des Verstehens an. Sicher verstehen wir uns auf manches, bevor wir es nicht mehr verstehen und daraufhin (wieder) zu verstehen suchen. Dass wir uns aber »immer schon« auf etwas verstehen, ist, wie Stoellger vor allem durch eine Problematisierung der ›als-Struktur‹ des Verstehens zeigte, eine trügerische Vorstellung. Es gibt Praktiken, denen die ›als-Struktur‹ des Verstehens weder notwendig noch wünschenswert eigen ist. Die Metapher des ›sich-verstehens-auf‹ ist keine absolute. »Man kann dieses Fungieren basaler Vollzüge durchaus ohne die Verstehensmetapher beschreiben, etwa als ›sich auskennen‹ in den Vollzügen, als ›mitmachen‹ oder als ›teilnehmen‹ an etwas.« In ähnlicher Weise galt Stoellgers Kritik auch der Vorstellung eines ›unmittelbaren Verstehens‹, welche die »ursprüngliche Verspätung des Verstehens« verkennt.

Aus diesen und ähnlichen Überlegungen optierte Stoellger dann dafür, das *Nichtverstehen* als prekären Anfang der Hermeneutik anzusehen. »Nichtverstehen (von etwas, zumal seiner selbst, oder der Welt) ist der terminus a quo des Verstehens und der Hermeneutik (– nicht aber wie vielleicht bei Derrida ihr terminus ad quem).« Die Hermeneutik der Differenz geht von der Grundunterscheidung von Nichtverstehen und Verstehen aus, wobei das Nichtverstehen dem Verstehen immer schon zuvorkommt und dieses permanent begleitet. Was Nichtverstehen ist, muss allerdings genauer gefasst werden. Das vorgängige Nichtverstehen*müssen* ist zu unterscheiden vom Nichtverstehen*können* ausserordentlicher Ereignisse, die die Ordnung stören und ein ›Verstehen‹ provozieren, das über diese hinaus gehen muss. Das Nichtverstehen wird dadurch in einem mindestens

zweifachen Sinn als Provokation des Verstehens kenntlich: als punktuelle Irritation des ›Normalverstehens‹ und als dessen generelle Überschreitung.

Nimmt das Verstehen seinen Ausgang bei Nichtverstehen, bedeutet ›verstehen‹ nicht länger, ein bereits identifiziertes ›etwas‹ mit einem zu findenden ›als etwas‹ zu verbinden. »Vielmehr geht es um das vorgängige ›je ne sais quoi‹, von dem wir ausgehen, wenn wir demgegenüber stets verspätet fragen ›was ist das?‹. Um das Ereignis, das erst im Verstehen zu einem sprachlich identifizierten ›etwas‹ werden kann« – zum Beispiel ein Schnabeltier. Während man bestimmte Ereignisse, einen Unfall etwa, durch statistische Normalisierung um ihren Ereignischarakter bringen kann, gilt für die Hermeneutik der Religion das Gegenteil: Die Beteiligtenperspektive ist massgeblich, da es vor Gott keine Zuschauer, sondern nur Beteiligte gibt. Hier gilt ganz besonders:

»Wir sind mehr unsere Widerfahrnisse als unsere Wahl. Das gilt verschärft für den Gekreuzigten: er ist, der er ist, durch das Ereignis der Kreuzigung, und er ist geworden, der er ist durch die Auferweckung: der auferweckte Gekreuzigte. Diese Widerfahrnisse sind von der Art, das sie ihm nicht als schon verstanden wiederfuhren [...], sondern wenn, dann war das Verstehen seinerseits und unsererseits allenfalls eine Antwort auf die Ereignisse von Kreuz und Auferstehung.«

Der Einwand liegt nahe, dass mit dem Nichtverstehen die mutmassliche Ausnahme zur Regel erklärt werde. Das Ausserordentliche mag als Urstiftungsereignis des Christentums passend sein, nicht aber als Grundfigur ›der‹ Hermeneutik. Im Sinne einer Hermeneutik der Religion im genitivus subjectivus wäre allerdings auch das nicht unpassend. »Wenn sich die zum Geflecht verstrickten Reihen des Christentums auf den Anfang all dieser Reihen im Ereignis von Passion und Kreuzigung zurückbeziehen als ihrer Urstiftung, würde nur eine vom Ausserordentlichen herrührende Hermeneutik dem gerecht werden können.«

Wird die kritische Differenz von Nichtverstehen und Verstehen zum Zentrum der Hermeneutik, ist ihr Verstehensanspruch permanent limitiert; ihr traditionell höchster Punkt, das ›hermeneutische als‹, entfällt. So mag es gelingen, die Phänomene zu wahren, welche von den hermeneutikkritischen Differenztheorien eingeklagt werden: das Fremde, das Zeichen in seiner Differenz zum dynamischen

Objekt ebenso wie zu seiner Materialität, der Anspruch des Anderen – aber auch das Woher des Glaubens.

Gabriel Motzkins (Jerusalem) Gedankenexperiment trug den Titel ›What is God's Point of view (if He has one) on the world?‹. Er untersuchte dabei die ›Gottesperspektive‹ anhand der Leitunterscheidung Endlichkeit-Unendlichkeit. Kann man eine unendliche Perspektive haben? Und was würde dies (in Blick auf Gott) bedeuten?

Der Vortrag begann mit Überlegungen zum modernen Perspektivismus. Für Kant sei menschliches Wissen (d. h. Wissen in der Zeit) der äusseren Welt notwendig perspektivisch. Gott dagegen braucht keine Perspektive, um Gegenstände zu erfassen, da sein Gesichtspunkt (point of view) nicht begrenzt ist. Entweder kennt Gott also einen Gegenstand, weil er alle möglichen Perspektiven auf ihn kennt, oder er hat ein völlig anderes Wissen von ihm. – Wichtig ist dabei die Frage nach den Relationen zwischen dem Endlichen (das wir erfassen) und dem Unendlichen: Für Kant ist das Unendliche so etwas wie ein Fluchtpunkt, der eine Welt jenseits dieses Fluchtpunktes unterstellt, zugleich aber abgrenzt, was gesehen werden kann. Kant stimmt zudem (anders als z. B. Heidegger) darin mit der traditionellen Theologie überein, dass die Seinskontinuität zwischen uns und der äusseren Welt ein diskontinuierliches Sein in der äusseren Welt voraussetzt, dass mit dieser äusseren Welt nicht in einem Kontinuum steht. Eine längere Zwischenüberlegung widmete sich dann dem Problem, ob etwas, das in n -Dimensionen unendlich sei in $n+x$ -Dimensionen endlich sein könnte. Ein Ergebnis dieser Überlegungen war, dass in jeder Art von dimensionaler Welt etwas der Perspektive bzw. dem Gesichtspunkt Ähnliches vorkommen würde. Nur ein Seiendes, das ganz ohne Dimensionen wäre, hätte keinen Gesichtspunkt. Ein solches wäre unfähig, Seiendes, das in Dimensionen existiert, zu erfassen. – Ist ein unendliches Seiendes eines, das ein dimensioniertes Sein haben kann oder muss?

Schliesslich stiess Motzkin dann zum eigentlichen Zentrum seiner Überlegungen vor. Im Blick auf die Leitfrage seines Vortrages formulierte er folgende Möglichkeiten: Es gibt überhaupt keine Beziehung zwischen dem Gesichtspunkt eines unendlichen Wesens und dem Gesichtspunkt eines endlichen Wesens, oder die zwei sind analog, oder es gibt eine Art »inverser Relation« zwischen den beiden. Letzte Möglichkeit sei vielleicht die Interessanteste, weswegen

Motzkin sich dieser – anhand des Zeitbegriffs – im weiteren widmete. In Auseinandersetzung mit Kant, Husserl und Heidegger schlug er selber vor, dass für uns die Zukunft normalerweise als unbeschriebenes Blatt erscheine, also ohne Dimensionen. Wenn uns darum Gott entgegengesetzt ist (inverse), dann hat er keine Gegenstände in seiner Vergangenheit, sondern nur in seiner Zukunft. Und in diesem Sinne erschafft er zugleich die Zukunft, da er Seiendes nur denken kann, indem er es erschafft. Entsprechend ist auch Ex 3,14 zu verstehen: »Was ich bin, ist, was ich sein werde, und ich werde ad infinitum durch zukünftige Seiende sein, weil jedes Seiende, das in Zukunft ist, von mir erschaffen wird.« Für einen solchen Gott ist die Vergangenheit leer, gerade so wie für uns die Zukunft. (Ganz im Gegensatz zu Hegels Lösung, derzufolge die Bestimmungen der Vergangenheit dem Geist innewohnen, so wie der Sohn Gottes inkarniert ist.) Gott muss sich an nichts erinnern, er braucht die Sprache der Erinnerung nur, wenn er zu uns spricht. Die Schöpfung ist eine unendliche Funktion, die Erinnerung eine endliche – salopp formuliert: Vielleicht braucht Gott geschaffene Wesen, um sich an die Vergangenheit erinnern zu können. Er lebt durch seine zukünftigen Schöpfungen, die er sich vorstellend zugleich erschafft – als solche, die Erinnerungen an ihn haben: »Ich erschaffe, darum bin ich.« Und als einer, der mit Wesen koexistiert, die nicht Gott sind, für den gilt: Er muss eine Perspektive auf die Welt haben, wenn er in Beziehung zu ihr steht. Und wenn seine Eigenschaften unseren entgegengesetzt sind, dann ist seine Perspektive vermutlich auch die der unsrigen Entgegengesetzte. – Motzkin schloss seinen Vortrag mit ein paar knappen Folgerungen, welche die Unterschiede zwischen dem jüdischen und dem christlichen Gottesverständnis hervorhoben.

Ingolf U. Dalferth (Zürich) Beitrag lautete ›Leben angesichts des Unverfügbaren. Zur phänomenologischen Struktur religiöser Lebensorientierung‹.

In einem ersten Schritt erörterte Dalferth den Begriff ›Lebensorientierung‹. Menschliches Leben und Handeln gibt es nicht ohne Orientierung, d. h. ohne die Welt in sinnvoller Weise (perspektivisch-kontingent) zu ordnen und sich (perspektivisch-kontingent und emotional) individuell und gemeinsam in ihr zu orten. Dabei ist diese Welt nicht nur das, was der Fall ist, sondern auch das, was der Fall sein könnte.

Dies alles gelte auch für *religiöse* Lebensorientierungen. Was aber zeichnet religiöse Lebensorientierungen gegenüber anderen aus? In Anschluss an Luhmann gilt: Die Leitunterscheidung religiöser Kommunikation ist die Differenz von vertraut/unvertraut in ihrer religiösen Variante, nämlich dem Wiedereintritt der Differenz von vertraut/unvertraut ins Vertraute und Umgängliche (Differenz von Immanenz und Transzendenz). Phänomenologisch gesagt: In Religionen wird symbolisch thematisiert, was sich im Sichzeigen der Sache nicht zeigt, jedes Sichzeigen von etwas aber unabweisbar als Hintergrund begleitet und bestimmt. Religionen sind insofern soziale Dauerprojekte, gemeinsam auf kontrollierbare Weise mit dem Einbruch von Unkontrollierbarem, Unbestimmbarem und Chaotischem zu leben, ohne dieses verfügbar zu machen.

In einem nächsten Schritt unterschied Dalferth zuerst kritisch zwischen *transzendenzrealistischen* und *immanenzkritischen* Religionsformen, um dann aber wieder zu dem zu kommen, was Religionen immer auszeichne: die *duale Struktur religiöser Orientierung*. Denn Religionen erstrecken sich zwischen zwei Polen, dem (irrationalen) Pol des Chaotischen, Unfassbaren, Unbestimmten, Unverfügbaren und Unkontrollierbaren und dem (rationalen) Pol des Bestimmten, vernünftig Fassbaren, sinnvoll Geordneten und handelnd Verfügbaren.

Diese Differenzstruktur religiöser Symbolisierungen mache es dann auch nötig, zum einen zwischen dem ›Göttlichen‹ und ›Gott‹ zu unterscheiden: Die Semantik religiöser Gottesverständnisse bzw. was als Gott verehrt wird, ist irreduzibel plural; dagegen ist die pragmatische Funktion des Göttlichkeitsgedanken stets dieselbe, nämlich die semantisch je eigentümliche Symbolisierung der polaren Grundspannung zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem, Kontrollierbarem und Unkontrollierbarem. Zum andern sind die beiden Aspekte des Göttlichen (Verfügbares und Unverfügbares usw.) in einer bestimmten Ordnung aufeinander zu beziehen, sonst wird der Gottesgedanke dunkel und Gott als Gott ambivalent. – In diesem Sinne sei gelebte Religion *gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit*, in der Menschen sich an einer Andersheit ausrichten, von der sie sich positiv bestimmt wissen, ohne sie als solche begreifen oder kontrollieren zu können.

Der damit verbundene Pluralismus religiöser Orientierungen schliesse nun aber *absolute Orientierung* nicht aus. Absolute Lokali-

sierung ergibt sich dann, wenn ich nicht nur über ein Koordinatensystem verfüge, in dem ich Phänomene in Relation zueinander lokalisieren kann, sondern darüber hinaus auch meinen Ort in diesem oder relativ zu diesem Koordinatensystem kenne. Dies ist kein spezifisch religiöses Phänomen. Um darüber hinaus von einer Lokalisierung in Beziehung zum Absoluten reden zu können, müssten wir am Ort unserer absoluten Lokalisierung in Beziehung zu etwas stehen, zu dem jeder am Ort seiner absoluten Orientierung auch in Beziehung steht. Möglich könnte so etwas nur sein, wenn der Bezugspunkt dieser Orientierung nicht nur etwas Möglichen, sondern etwas Wirkliches wäre. Die Pointe der Orientierung an dieser »Wirklichkeit des Möglichen« (Kierkegaard) ist, dass man sich in Beziehung zu ihr lebensweltlich nicht lokalisieren kann, ohne sich und alles andere von ihr zu unterscheiden und sich zugleich in einer solchen Beziehung zu ihr zu lokalisieren, in der auch jeder andere sich und alles andere lokalisieren kann.

Mag Husserl auch Zweifel an der Möglichkeit einer Phänomenologie der Religion gehegt haben, so machte die dichte Tagung eines sehr deutlich: Unabhängig davon, wie die »phänomenologische Perspektive« im einzelnen ausbuchstabiert wird, erweist sie sich für die Hermeneutik der Religion als weiterführend. Und sie drängt dazu, scheint es, den Genetiv »der Religion« stärker als bisher als ein subjecticus zu lesen, ›die‹ Hermeneutik also von ihrem Gegenstand affiziert sein zu lassen. Die Beiträge boten reichlich Stoff, um darüber – auch kontrovers – miteinander ins Gespräch zu kommen. Reizvoll war zumal, dass sich die Referenten direkt auf einander beziehen konnten, um – etwa wie Mersch und Stoellger – die kleinen Differenzen innerhalb der gemeinsamen Stossrichtung des Denkens zu schärfen. – Man darf gespannt sein, welche Anregungen der dritte und letzte Teil der Reihe (6.–7. Februar 2004) bieten wird. Er gilt der ›Hermeneutik der Religion in rhetorischer und medientheoretischer Perspektive‹.

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