

# Missverstehen und »nicht verstehen«

*Mehr als eine kognitive Unterscheidung*

*Cornelia Richter*

Der vorliegende Beitrag ist erwachsen aus der alltäglichen Arbeit in einer interdisziplinären Forschungsgruppe zum Thema »Resilienz in Religion und Spiritualität«, zusammengesetzt aus Theologie, Philosophie, Psychologie und Psychotherapie, Palliativmedizin und Spiritual Care.<sup>1</sup> Die Kooperation zwischen den hermeneutisch orientierten Geisteswissenschaften und den empirisch orientierten Lebenswissenschaften zeigt immer wieder, dass die Verständigung nicht dort schwierig wird, wo wir einander komplexe Theorien oder Methoden der jeweils anderen Disziplinen vorstellen; denn an diesen Stellen rechnen alle Teilnehmenden ohnehin damit, zunächst wenig bis gar nichts zu verstehen, z. B. bei Fachterminologien, Analysemethoden oder der Abfolge der jeweils nötigen Arbeitsschritte. Schwierig wird die Verständigung hingegen dann, wenn wir uns im scheinbar elementaren und selbstverständlichen ›Alltagsprech‹ der Disziplinen bewegen. Begrifflichkeiten wie »Definition«, »Modellbildung«, »Intervention« erweisen sich dabei als ebenso voraussetzungsreich wie etwa »Wahrheit«, »Narrativ« und »Narration« oder auch der Hermeneutikbegriff selbst, aber zugleich sind Fragen der Kohärenz und der sinnbezogenen Lebensdeutung für alle gleichermaßen von höchster Relevanz. Das Verstehen geht in solchen Gesprächen stets einher mit Missverstehen und Nichtverstehen, und zwar sowohl als fachlich objektivierbare Diskrepanzen (z. B. in der Differenz dessen, wie der Definitionsbegriff korrekt zu fassen wäre) wie im schlichten Akt und Moment, in dem wir einander missverstehen oder nicht verstehen. Im Folgenden wird daher in einem *ersten* Schritt die Relation von Verstehen, Missverstehen, Nichtverstehen als Nomen und als Verb reflektiert. In einem *zweiten* Schritt geht es anhand einer knappen Skizze zur Geschichte der Hermeneutik um die Frage, inwiefern sich die Hermeneutik als Ent-Deckung von Wahrheit versteht oder inwiefern sie sich auf Modi der subjektiven Konstitution von Wahrheit bezieht. Im *dritten* Schritt wird diese Spannung anhand der Hermeneutik Gadammers erläutert, die eine für den aktuellen Diskurs relevante (spielerische) Variabilität zwischen gegebener Wahrheit und sinnbezogener Konstitution erlaubt. Ein knapper Ausblick schlägt den Bogen zurück zur Ausgangslage in der interdisziplinären Forschung.

---

1 Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 348851031.

## I. Verstehen, Missverstehen, Nichtverstehen und nicht verstehen

Geht es um Verstehen, Missverstehen und Nichtverstehen, dann ist es zuweilen hilfreich, mit Allgemeinplätzen zu beginnen, weil sie wenigstens die Chance auf eine gemeinsame Ausgangslage bieten. Die Hermeneutik als Lehre des Verstehens ist bekanntlich deshalb eine alte Disziplin, weil Menschen einander sehr selten verstehen. Zwar gelingt uns die tägliche Verständigung ganz gut, auch können wir uns über Informationen und Sachverhalte austauschen, so wie wir Eindrücke und Gefühlslagen miteinander teilen oder sie einander zumindest mitteilen können. Dabei kann ein hohes Maß an Übereinstimmung erreicht oder ein harter Konflikt, z. B. in politischen Diskussionen, deutlich werden. Ebenso kann ein Missverständnis deutlich werden, das wir daran bemessen, dass *das* nicht verstanden worden ist, von dem *wir* erwarten, dass es doch eigentlich hätte verstanden werden *müssen*. Das Kriterium für das Missverstehen ist also etwas, das sich am Verstehen des Eigentlichen bemisst und – darauf kommt es im Alltag an – dazu in gradueller Deviation zu bestimmen ist. Deshalb bleibt im Modus der Verständigung offen, ob wir den anderen tatsächlich im strengen Wortsinn verstehen und wie wir ihn verstehen. Denn während sich die Verständigung auf den Modus und das nach außen hin kommunizierbare Ergebnis (oder das, was wir für das Ergebnis halten) unserer Interaktion bezieht, ist das Verstehen an einen Prozess der inneren Aneignung gebunden.

Wenn ich einen anderen Menschen verstehe, dann muss ich nicht unbedingt einverstanden sein, mit dem, was gesagt wird – einverstanden im Sinne der Zustimmung. Ich kann auch eine andere Meinung vertreten und dagegen sein. Aber in jedem Fall habe ich mir das, was mein Gegenüber sagt, so angeeignet, vielleicht sogar: so »einverleibt«, dass ich selbst die Argumente für und wider formulieren könnte. Was ich verstehe, ist Teil meiner eigenen Beschreibungsfähigkeit, Logik und Reproduzierbarkeit geworden; es ist mir der Sache nach zugänglich geworden. Über die Sachebene hinaus ist es mir aber auch in der Bedeutung für die andere Person deutlich geworden: Ich habe eine Ahnung bekommen von der Bedürfnislage und der spezifischen Verfasstheit, in der und aus der heraus dieser Mensch spricht. Der informative Sachgehalt ist situativ personifiziert worden und damit weit mehr als ein bloß rational nachvollziehbares Argument oder eine mentale Einstellung. Ob wir über religiöse Themen streiten, über die Politik oder über die Haushaltsteilung in einer Paarbeziehung: In allen drei Fällen kennen wir Szenen, in denen wir vollkommen anderer Meinung sind und für diese Meinung möglicherweise auch alle guten Gründe anführen können, und trotzdem verstehen, d. h. inhaltlich und empathisch nachvollziehen können, weshalb die Gegenseite von ihrer Position aus argumentieren kann, wie sie argumentiert.

Wo das Verstehen hingegen nicht stattfinden kann, da fällt genau diese Aneignungsperspektive aus. Was ich ganz und gar nicht verstehe, das mag ich auf der kognitiven Ebene repetitiv korrekt wiederholen können; aber es lässt sich weder als Gegebenes erkennen, noch als graduelle Deviation eines Eigentlichen einordnen oder über seinen Sachgehalt personifizieren – und damit ist es meiner Zugänglichkeit entzogen. Verstehen und Nichtverstehen sind, so lässt sich dieser erste Gedankengang bündeln, zwar maßgeblich Vorgänge der rationalen, über Verstand und Vernunft operierenden Geistestätigkeit. Darüber hinaus sind die verstandesmäßige Rationalität und die vernünftige Urteilskraft aber eingebunden in komplexe leiblich-seelische bzw. psychophysische und vor allem soziokulturelle, intra- und interpersonale interaktive Vorgänge, die jedes Verstehen befördern oder behindern können und die sich nie nur meiner eigenen Aktivität verdanken. Deshalb gibt es das Nichtverstehen als Nomen zwar in der analytischen Distinktion des Denkens, aber es findet sich in unserem synthetischen Leben nur als »nicht verstehen«, d. h. als ein in Verbform ausdrückbarer Akt situativer Dynamik: Nicht (zu) verstehen ist sowohl jener Akt, in dem das Eigentliche oder zumindest das Intendierte, Gezeigte oder Gemeinte verfehlt wird, als auch jener Moment, in dem zumindest dies verstanden wird, dass nichts oder nicht alles oder etwas nicht richtig verstanden wird.

Wenn sich die Hermeneutik also auf das Verstehen richtet, dann müsste sie eigentlich jene Methode sein, die strikt *so* nach den Bedingungen des Verstehens fragt, dass sie über das Missverstehen hinaus auch mit dem Nichtverstehen rechnet und uns verstehen lässt, wie verstehen, missverstehen und nicht verstehen in Akt und Moment zu verstehen sind. Doch genau das ist weder in der Geschichte der Hermeneutik noch im aktuellen Diskurs zur Hermeneutik selbstverständlich.

## II. Verstehen in der Tradition der Hermeneutik bis Schleiermacher

Die Geschichte der Hermeneutik als Lehre des Verstehens bzw. der Interpretation von Texten hatte es über viele Jahrhunderte hinweg mit einem Wahrheitsbegriff zu tun, der von einer gegebenen und daher normativ geltenden Wahrheitsdimension ausging, die es über das Verstehen zu untersuchen galt, und zwar von der metaphysischen Verspieltheit der scholastischen Dogmatik bis zu deren diversen Erschließungstechniken.<sup>2</sup> In der allegorischen Auslegung

<sup>2</sup> Überblicksdarstellungen zur Hermeneutik finden sich z. B. bei: Jung, Matthias, Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie,

war man überzeugt von dem einen und einzigen, im Wortlaut verborgen liegenden Sinn, der im Sinne einer Objektwahrheit gegeben sei und mithilfe kluger Auslegungspraxis freigelegt werden müsse. Das gilt, obwohl die vierfache Sinndimension der Allegorese vier unterschiedliche Antwortoptionen zu ermöglichen scheint. Aber im Kern bleiben der philologische, typologische, tropologische und eschatologische Sinn auf die eine und einzige Wahrheit bezogen. Sie sind nur vier unterschiedliche Perspektiven und Perspektivierungen der einen Wahrheit.

Etwas später, das lässt sich dankenswerterweise alles von Lutz Danneberg lernen, nahm man in der sogenannten »hermeneutica sacra« an, dass das Verstehen ein Akt der Akkommodation sei, d. h. dass die Intention des Autors/der Autorin und die Rezeptionsfähigkeit der Leser:innen akkommodiert, d. h. so passgenau als möglich aufeinander eingestellt werden müssten. Für die an der Philologie geschulte, gerade erst mit der Dimension des Historischen und des Kommunikativen vertraute Generation Friedrich Schleiermachers war dies z. B. eine Frage der sprachlichen Anpassung. Sie vermutete, dass die biblischen Texte eine Art sprachliche und mediale Revolution mit sich bringen müssten, um die neue Art der Rede von Gott überhaupt ausdrücken und verstehbar machen zu können.<sup>3</sup> In seiner Texthermeneutik<sup>4</sup> führe dies für Schleiermacher, so Lutz Danneberg, zu einer Hermeneutik der Differenz: Sinn und Wahrheit oszillierten zwischen Text und Leser; es möge zu einer Annäherung kommen, aber die letzte Differenz sei nicht zu überwinden. Auch hier bleibt die Hermeneutik also als methodisches Verfahren auf eine im Text liegende und ihr gegenüberstehende Wahrheit bezogen.

Das ist anders in Schleiermachers Hermeneutik des Gesprächs, die von Anfang an das Aussageverstehen mit philosophischer Einsicht, rhetorischer Konstitution und individueller Sinngebung verknüpft und auf diese Weise letztlich auch seine Texthermeneutik beeinflusst hat. So zeigt sich auch die Wahrheit des Evangeliums für Schleiermacher über den Text hinaus nur in

---

Freiburg i. B. 1999; ders., *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg<sup>3</sup> 2007; Körtner, Ulrich H. J., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006.

3 Zur Entwicklung der Hermeneutik aus Allegorese und *hermeneutica sacra* bis hin zu Schleiermacher vgl. Burdorf, Dieter/Schmücker, Reinhold (Hg.), *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Paderborn 1998, darin: Danneberg, Lutz, *Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext*, 81–105; in englischer Fassung vgl. diesen Abschnitt in: Richter, Cornelia, *Symbol theory, Friedrich Schleiermacher: Symbol Theory, Hermeneutics, and Forms of Religious Communication*, in: von Sockness, Brent W./Gräb, Wilhelm (Hg.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, Berlin 2010, 375–389.

4 *Schleiermacher, Friedrich, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Wolfgang Virmond (KGA II/4), Berlin 2012.

dessen kommunikativer Erschließung, die wiederum weit mehr ist als pure Rationalität, denn sie bringt auch die Dimensionen der Anschauung, also der Ästhetik, und des Gefühls in seinem spezifischen Sinne des unmittelbaren Selbstbewusstseins mit sich. Es ist daher nicht verwunderlich, dass für Schleiermacher seit den Reden *Über die Religion* von 1799 der Sinnbegriff eine so hohe Bedeutung erlangt, wobei der Sinn einer Sache für ihn eben nicht mehr einfach gegeben ist, sondern zumindest mit konstituiert wird von der rezipierenden und auslegenden Person.<sup>5</sup> Im weiteren Verlauf der Werkgeschichte rückt für ihn, maßgeblich befördert durch seine *Vorlesungen zur Dialektik*,<sup>6</sup> das Dialogische in den Vordergrund, das er in der *Dialektik* dann auch im Sinne stetiger Wechselwirkungsverhältnisse wissenschaftstheoretisch reflektiert. Im Zentrum steht nun weder eine scheinbar aus sich selbst heraus gegebene metaphysische Objektwahrheit noch eine bloß subjektzentrierte Konstruktionswahrheit, sondern nun geht es um die wissenschaftstheoretisch auf vielfache Weise analysierte Wechselwirkung von Text/Aussage und Rezipient:in. Hinter diese Variante der postmetaphysischen Hermeneutik dürfte heute kaum noch zurückzukommen sein.

Aber es kommt noch ein weiteres Moment hinzu, denn Schleiermacher hält in den Hermeneutik-Vorlesungen bereits ausdrücklich fest: Das Verstehen ist nicht nur eine kognitive Angelegenheit, die bei kognitivem Versagen im Missverstehen landet. Sondern bei Schleiermacher heißt es: »Verstehen [...] muß gewollt und gesucht werden.«<sup>7</sup> Dieses Wollen und Suchen bezieht sich bei Schleiermacher noch primär auf das intentionale Bemühen um geistige Übereinstimmung, so ähnlich wie er es mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Ludwig Tieck und Novalis (Friedrich von Hardenberg) im Symphilosophieren des Athenaeum oder mit Caroline Schlegel, Dorothea Veit, Henriette Herz oder Rahel Varnhagen im Salon gesucht hatte. In der wissenschaftstheoretischen Durchführung hat Schleiermacher solche hermeneutischen Bewegungen in den *Vorlesungen zur Dialektik* 1811 und 1814/15 bekanntlich mithilfe der Figur des transzendenten Grundes einerseits, mithilfe transzendentaler Subjekttheorien andererseits zu lösen versucht.

Im Blick auf die weitere Debatte um die Hermeneutik lässt sich daraus das folgende Zwischenfazit ziehen: Mit dem Wollen und Suchen lässt sich ein

5 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. von Hans-Joachim Rothert, Hamburg 1970.

6 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Dialektik* (1811), hg. von Andreas Arndt, Hamburg 1986; Ders., *Dialektik* (1814/15). *Einleitung zur Dialektik* (1833), hg. von Andreas Arndt, Hamburg 1988; Ders., *Dialektik*, hg. und eingel. von Manfred Frank, 2 Bde., Frankfurt a. M. 2001; Ders., *Vorlesungen über die Dialektik*, hg. von Andreas Arndt (KGA II.10/1.2), Berlin 2002.

7 Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, 127 (Hermeneutik 1819, § 16).

Motiv festhalten, das für unsere heutige Diskussion besonders relevant sein dürfte – denn das Wollen und Suchen wird nur anstreben, wer hinreichend Grund hat, sich auf den Weg des Suchens machen zu wollen. Das gilt umso mehr, je schwieriger und komplexer das zu Verstehende ist. Was also könnte es sein, das Menschen dazu motiviert, trotz aller Mühsal das Verstehen zu suchen? Und zwar dann, wenn ich so wenig verstehe, dass sich mir keinerlei Relevanz des zu Verstehenden zeigt? Ist es die im Objekt liegende Wahrheit? Dann müsste sie sich in der Tat selbst imponieren, wie es in offenbarungstheologischen Ansätzen vertreten wird, oder auch in der Phänomenologie der Gabe Jean-Luc Marion.<sup>8</sup> Oder ist es die aus dem Subjekt erwachsende Sympathie, vielleicht auch Empathie, für diejenige(n), die es zu verstehen gilt? Dann ließe sich die Hermeneutik eher mit Psychologie und phänomenologischer Anthropologie verzahnen, z. B. um Reichweite und Grenzen der Empathie auszuloten.<sup>9</sup>

Was folgt aus diesem zweiten Gedankengang? Spätestens mit Schleiermacher wird deutlich, dass eine simple Opposition zwischen Objekt- oder Subjektwahrheit die Hermeneutik nicht weiterbringt. Verstehen als Projekt der Hermeneutik bewegt sich seither vielmehr so zwischen Objektwahrheit und Subjektwahrheit, dass deren konstitutive Wechselwirkung immer klarer hervortritt. Prominente Parameter für die Wechselwirkung sind einerseits der Sinnbegriff, andererseits das intentionale Bemühen um Verstehen, also das Wollen und Suchen. Spätestens mit Schleiermacher könnte man daher vermuten, dass sich die Hermeneutik von ihrer Inanspruchnahme normativer Wahrheiten löst und zu einer echten Hermeneutik in dem Sinne wird, dass man nicht nur zu verstehen sucht, *wie* das Verstehen des Eigentlichen möglich sein könnte, sondern dass man zu verstehen versucht, *wie* Verstehen überhaupt möglich sein könnte. Bei Schleiermacher selbst sind diese beiden Aspekte der Wechselwirkung noch nicht verbunden, weshalb Gadamer über Schleiermacher sagen kann: »Was verstanden werden soll, ist in Wirklichkeit nicht ein Gedanke als Lebensmoment, sondern als eine Wahrheit. Eben

8 Vgl. Dalferth, Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003; Marion, Jean-Luc, Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris 1997.

9 Vgl. Breyer, Thiemo, (Hg.), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven, Paderborn 2013, darin: Empathie und ihre Grenzen. Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?, 13–42. Der Ansatz ist inzwischen erweitert durch einen Schwerpunkt auf »Empathie in der Gesundheitsforschung«: Breyer, Thiemo/Janhsen, Anna, Empathie als Desiderat in der Gesundheitsversorgung – Normativer Anspruch oder professionelle Kompetenz?, in: Richter, Cornelia (Hg.), An den Grenzen des Messbaren. Die Kraft von Religion und Spiritualität in Lebenskrisen, Stuttgart 2021, 37–58.

deshalb hat die Hermeneutik dienende Funktion und bleibt der Sachforschung eingeordnet.«<sup>10</sup> Aber wie ließe sich der Gedanke über Schleiermacher hinaus weiterführen?

### III. Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik als Methode oder Durchsetzung von Wahrheit?

Eine verheißungsvolle Option hierfür könnte sich bei Hans-Georg Gadamer selbst bieten, der die Hermeneutik seinerseits nicht als eine bloß technische Methodik betrachtet, sondern der die Wahrheit als abhängig von der Methode versteht. Anders gesagt: Wahrheit gibt es nur durch Methode. Eine Objektwahrheit im Sinne des sich bloß aus sich selbst Imponierenden schließt Gadamer aus, wie man u. a. an seiner Kritik an den Begriffen der Allegorie und des Symbols sehen kann.<sup>11</sup> Beide Begriffe sind Methodenbegriffe, mit deren Hilfe (auf unterschiedliche Weisen in der Geistesgeschichte) Wahrheit thematisiert werden soll. Während die Allegorie einen Bezug herstelle zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem bzw. Sichtbarem und Unsichtbarem, der sich Konvention und dogmatisch fixierter Zuordnung verdanke, setze das Symbol »einen metaphysischen Zusammenhang von Sichtbarem und Unsichtbarem voraus«<sup>12</sup>. Anders formuliert könnte man sagen: Während die Allegorese für Gadamer eine methodenorientierte Bewegung ist, die nach Wahrheit sucht, ist das Symbol eine wahrheitsorientierte Methodik, in der Wahrheit gefunden ist. Beide Begriffe dienen Gadamer erstens dazu, die Fallstricke einer jeweils einseitigen Reduktion auf Methodik oder Wahrheit zu vermeiden. Zweitens dient die Gegenüberstellung dazu, das Desiderat der hermeneutischen Reflexion

10 Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW 1, Tübingen <sup>6</sup>1990, 189.

11 Vgl. ebd. Teil I, 2.c: *Die Grenze der Erlebniskunst. Von der Rehabilitierung der Allegorese*, 76–87.

12 Ebd., 79. Gadamers Unterscheidung von Allegorie und Symbol weist auffallende Ähnlichkeit zu Cassirers Differenzierung im Symbolbegriff auf: Die mimetische, für den Mythos charakteristische Ebene des Symbols setzt Zeichen und Bezeichnetes bzw. Sinn und Bedeutung in eins; auf der für die Religion charakteristischen Ebene der Analogie verweisen Zeichen und Bezeichnetes bzw. Sinn und Bedeutung dialektisch aufeinander; auf der für Wissenschaft und Kunst charakteristischen Ebene der Abstraktion stehen Zeichen und Bezeichnetes in einem Verhältnis der Indifferenz. Vgl. Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–29), Bde. 11–13, Ernst Cassirer Werke, hg. von Recki, Birgit, Hamburg 2001–2002; vgl. Richter, Cornelia, *Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – Kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen*, Tübingen 2004.

neu zu bestimmen: Hermeneutik als Lehre des Verstehens darf sich weder auf den falschen Gegensatz von Allegorese und Symbol noch auf die falsche Reduktion auf Wahrheit oder Methodik einlassen, sondern muss an der *konstitutiven* Interaktion von Wahrheit und Methode arbeiten.

Es kommt hinzu, dass Gadamer mit dem Begriff der Kunst als partizipativer Erkenntnis<sup>13</sup> und mit dem Begriff des Spiels den Aspekt der Wirkung dessen, was sich als wahr imponiert, in eine Wechselwirkung von freier Partizipation und regelgeleitetem Vollzug, dynamischer Prozessualität und performanter Bestimmung einbringt: Mit dem Spiel sei »das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet. [...] Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung.«<sup>14</sup> Diese offene Dynamik ist für Gadamer so zentral, weil es andernfalls zu einer reduktiven Statik kommen würde, da zugleich gelte:

*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden. Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird. Auch wenn es sich um Spiele handelt, in denen man selbstgestellte Aufgaben zu erfüllen sucht, ist es das Risiko, ob es ›geht‹, ob es ›gelingt‹ und ob es ›wieder gelingt‹, was den Reiz des Spieles ausübt. Wer so versucht, ist in Wahrheit der Versuchte.<sup>15</sup>*

Nun ist es besonders auffällig, dass Gadamer diese Reflexionen zum Spiel explizit auf den religiösen Kultus bezieht: Einerseits gehe es im Spiel nur um das Spiel selbst, und zwar nur für die Spielenden; andererseits sei »das Schauspiel ein Spielvorgang, der wesentlich nach dem Zuschauer« verlange, gerade so wie »der kultische Akt wirkliche Darstellung für die Gemeinde«<sup>16</sup> sei. Wer kultisch agiere, stelle das Spiel nicht im Sinne »gesteigerter Selbstdarstellung« dar, sondern gehe »von sich aus dahin über, dass die Spielenden für den Zuschauer ein Sinnganzes darstell[t]en«<sup>17</sup>. Es sei diese Kombination, die das Spiel zur Kunst werden lasse: Denn am Ende löse sich die Differenz von Spielenden und Zuschauern auf, weil auch für das Spiel – so wie für die Kunst – wesentlich sei, dass es »für jemanden« sei, unabhängig davon, ob jemand zuhöre oder zuschaue: »Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, *Verwandlung*

13 Gadamer, Wahrheit und Methode, 103: »Kunst ist Erkenntnis und die Erfahrung des Kunstwerks macht dieser Erkenntnis teilhaftig.«

14 Ebd., 109.

15 Ebd., 112 (Hervorhebung im Original).

16 Ebd., 114.

17 Ebd.

*ins Gebilde.*«<sup>18</sup> Darauf kommt es für die Analyse nun an, denn die Verwandlung ins Gebilde sei »Verwandlung ins Wahre. Sie ist nicht Verzauberung im Sinne der Verhexung, die auf das erlösende, rückverwandelnde Wort wartet, sondern sie selbst ist die Erlösung und Rückverwandlung ins wahre Sein.«<sup>19</sup> Schließlich gelte: »Was man eigentlich an einem Kunstwerk erfährt und worauf man gerichtet ist, ist vielmehr, wie wahr es ist, d. h. wie sehr man etwas und sich selbst darin erkennt und wiedererkennt.«<sup>20</sup>

Das, was einst vorgegebener, unabhängiger, normativ geltender und daher wahrer Sinn war, wird auf diesem Weg der Hermeneutik in die Moderne bei Gadamer zur intra- und interpersonal konstituierten und doch zugleich sich imponierenden Sinndimension, die zwar nie nur individuell konstituiert ist, die aber immer auch individuell konstituiert ist und zwar – so könnte man über Gadamer hinaus sagen – in aktiv, passiv und mediopassiv konstituierten Sinndimensionen,<sup>21</sup> abhängig von der jeweiligen situativen Verfasstheit und Selbstreflexion der rezipierenden Person: Im Akt des Partizipierens erkennt sie sich als konstituierend und konstituiert zugleich – und zwar deshalb, weil sich über diesen stets methodisch geleiteten Akt des Partizipierens der umfassende Sinngrund – die Wahrheit – des Partizipieren-Könnens und Partizipiert-Seins performant erschlossen hat. Im Blick auf die Wahrheitsfrage kann daher nicht mehr von einer Wahrheit im Sinne einer bloß gegebenen Objektwahrheit ausgegangen werden. Stattdessen wird der Wahrheitsbegriff zur unverzichtbaren regulativen Idee, an der sich all unsere zwangsläufig subjektive Suche nach Wahrheit messen lassen muss, weil sie in ihr nie aufzugehen vermag. Für unsere Fortführung zentral könnte dabei der Gedanke der offenen Dynamik des Spiels sein, mit der Gadamer eigentlich ausschließt, dass es ein eindeutiges Ergebnis der Suche geben könnte.

Und doch – ungeachtet all dieser Offenheit – konzipiert Gadamer in *Wahrheit und Methode* am Ende eine Hermeneutik, die sich in Heideggers ontologischen Gegebenheiten aus *Sein und Zeit* ihr Fundament baut<sup>22</sup> und – sinngemäß (!) erst wieder bei Umberto Eco in den *Streit der Interpretationen* mündet bzw.

18 Ebd., 116 (Hervorhebung im Original).

19 Ebd., 118.

20 Ebd., 119.

21 Der Begriff des Mediopassiven stammt aus: Han-Pile, Béatrice, Nietzsche and Amor Fati, in: *European Journal of Philosophy* 19 (2011), 224–261. Eine deutlich erweiterte Fassung findet sich in: Dies., *Mediopassive Agency* (in Vorbereitung), vorgestellt bei der DFG-FOR 2686 am 01.07.2021; die Kommentierung dazu: Richter, Cornelia, *Integration of Negativity, Powerlessness and the Role of the Mediopassive*, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society (IJRT)* 7 (2021), 2, 491–513.

22 Vgl. Heidegger, *Martin, Sein und Zeit* (1927), Frankfurt a. M. 72017.

münden würde, hätte er ihn gekannt.<sup>23</sup> Denn wo immer es ihm um das Verstehen geht, geht es darum, dass wir uns in der Sprache verständigen und nicht darum, dass wir uns in einen anderen hineinversetzen und dessen Erfahrung oder Erleben nachvollziehen. Für Gadamer ist ausdrücklich die Sprache »die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht«<sup>24</sup>. Und zwar so, dass die Sprache das »*universale Medium* [ist], *in dem sich das Verstehen selber vollzieht*«<sup>25</sup>. Ja, noch mehr: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.«<sup>26</sup> Auch wenn die Logik des Spiels in eine andere Richtung hätte weisen können, ist es nur konsequent, dass Gadamer in seiner eigenständigen Konzeption in Teil III von *Wahrheit und Methode* dem Programm einer »ontologischen Wendung der Hermeneutik« folgt: Denn die originäre »*Vollzugsweise des Verstehens*« ist keineswegs sinnstiftende Aneignung, sondern eine Art empfangende »*Auslegung*«<sup>27</sup> dessen, was sich in Sprache immer schon zeigt – auch wenn die sprachliche Ausdrucksgestalt quer durch die Zeiten hochgradig variabel und divergent ist. Worauf es Gadamer ankommt, ist am Ende gerade nicht der Verstehensprozess, der Neues und Unerwartetes hervorbringen kann oder sich im Nichtverstehen verlieren könnte. Sondern worauf es am Ende ankommt, ist zu verstehen, dass sich durch die Sprache zeigt, was sich zeigen muss, weil es ist, wie es ist. Diese Position halte ich für ebenso zutreffend wie für problematisch – die Gründe dafür lege ich in einem letzten Teil dar, der mit Fazit und Ausblick überschrieben ist.

#### IV. Fazit und Ausblick

Gadamers Hermeneutik ist für die interdisziplinäre Forschung deshalb so interessant, weil er so anregend wie riskant ist. Anregend ist er überall dort, wo wir in der Kooperation von Geistes- und Lebenswissenschaften über Aspekte von Kohärenz, sinnbezogener Lebensdeutung oder so etwas wie »health literacy« nachdenken. In diesen prozessual verfassten Verstehensvorgängen, denen stets ein spielerisches und unabgeschlossenes Moment eignet, kommen Prozesse

23 Vgl. Eco, Umberto, *Streit der Interpretationen*, übers. von Rolf Eichler, Konstanz 1987.

24 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 387.

25 Ebd., 392; Hervorhebung im Original.

26 Meyer-Blanck, Michael, *Die Sprache der Liturgie*, Leipzig 2012, 17, mit Verweis auf: Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, 3. Teil. Die Wendung taucht bei Gadamer häufig auf; vgl. z. B. ebd., 461 (Hervorhebung im Original): »Gehen wir von der ontologischen Grundverfassung aus, wonach Sein *Sprache, d. h. Sichdarstellen* ist, die uns die hermeneutische Seinerfahrung aufgeschlossen hat.«

27 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 392 (Hervorhebung im Original).

der Semantisierung zum Tragen, die Gadamer Insistieren auf der Bedeutung von Sprachlichkeit und Sprache unterstreichen. Denn Semantisierungsprozesse sind zwangsläufig zugleich Prozesse des Ausdrucks, der Wahrnehmung und Bewussterwerden von Integrität und Agency, und zwar in individueller wie kollektiver Hinsicht, sodass die Sprache als vorgeprägter Expressionsraum von entscheidender Bedeutung ist; wäre es anders, ließe sich das in der Einleitung skizzierte Missverstehen und Nichtverstehen nicht verstehen (sic!). Zugleich halte ich Gadamer Hermeneutik für riskant, weil er uns zu wenig die Tür öffnet für eine zeitgenössische Hermeneutik, die ernsthaft so nach den Bedingungen des Verstehens fragt, dass die Gründe für das Verstehen ebenso thematisiert werden wie für das Nichtverstehen – und zwar im Nomen wie im verbalen Akt und Moment. Wenn er in letzter Konsequenz dafür plädieren würde, anthropologische, soziokulturelle und historische Bedingungen als Sinn generierende Faktoren anzuerkennen, dann würde sich in der Hermeneutik nicht zeigen, was sich zeigen *muss*. Sondern es würde sich zeigen, was sich mit aller nötigen Expressions- und Reflexionsleistung zeigen *könnte*, *wollte* und vielleicht auch *müsste*, aber das kann durch und durch anderes sein als das, was immer schon war und ist.

Gadamer hingegen verführt uns erstens dazu, die »*Sprachansicht als Weltansicht*«<sup>28</sup> zu verstehen, in der wir scheinbar über jedes Abbildverhältnis, über jeden Dogmatismus, über jede Unabhängigkeit der Wahrheit von anthropologischen, soziokulturellen, historischen etc. Bezügen hinaus sind: »[I]n der Sprache stellt sich die Welt selber dar. Die sprachliche Welterfahrung ist ›absolut‹.«<sup>29</sup> Wäre dies der Fall, dann würde sich nicht nur die Sprache, sondern auch ihr Sachbezug aus den je eigenen Weltbezügen heraus verstehen oder eben nicht verstehen lassen. Aber genau das ist bei Gadamer nicht gemeint: Sondern für ihn kommt die Weltansicht deshalb in der Sprache zur Geltung, weil es die Sachverhalte selbst sind, die – nun wörtlich: »zur Sprache kommen«<sup>30</sup>. Und zwar so, dass es im Verstehen keinesfalls um unsere eigene Auslegung geht, sondern um die Dialektik von Frage und Antwort. Wir mögen Fragen haben, aber die Dynamik unserer Fragen ist nach Gadamer längst schon von der Dynamik der untergründig, weil ontologisch gegebenen Antworten getrieben.<sup>31</sup> Logischerweise kann er solch eine Hermeneutik nicht anders denn als eine universale Hermeneutik bestimmen: »Die spekulative

28 Ebd., 446 (Hervorhebung im Original).

29 Ebd., 453.

30 Vgl. ebd., 469 (»zur Sprache bringt«) sowie 478f. (»Zur-Sprache-kommen«).

31 Vgl. ebd., 476.

Seinsverfassung, die der Hermeneutik zugrunde liegt, ist von dem gleichen universalen Umfang wie Vernunft und Sprache.«<sup>32</sup>

Ein Indiz für diese These ist, dass Gadamers *Wahrheit und Methode*, obwohl 1960 geschrieben, keinerlei zeitgeschichtliche Reflexion enthält, sondern ganz im Habitus der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts verbleibt. Zwar war Gadamer nicht in derselben Weise verstrickt in die Zeitläufe wie Heidegger, aber vom Potential her bietet er eine ganz ähnliche Verführung zur Sanktionierung dessen, was ist, weil es vermeintlich ohnehin so sein soll. Die Folgen zeigen sich in der jüngeren Hermeneutik ebenso wie in der Phänomenologie. Im späten 20. Jahrhundert zeigt z. B. die Ethik Levinas', dass das Sich-Zeigen im Anderen gerade nicht zu einer ethisch enthaltsamen Philosophie führen muss. Aber das ist Levinas; über ihn hinaus geht der Tendenz nach diese Art der Hermeneutik häufig eine problematische Symbiose mit dem Phänomenbegriff ein und kann geradezu die Gestalt katholischer »Mystik« (in einem oberflächlichen Begriffsinne gemeint!) annehmen: Prominente Autoren wären z. B. Jean-Luc Marion,<sup>33</sup> Ulrich Gumbrecht<sup>34</sup> oder auch Dieter Mersch, der performanztheoretisch gerne von »Ereignis und Aura«<sup>35</sup> spricht und jede Art der Responsivität als primär passives Ergriffensein versteht. Von ähnlicher Struktur, wenn auch in gänzlich anderer Begrifflichkeit, finden sich solche Überlegungen im Konzept eines neuen Realismus bei Markus Gabriel.<sup>36</sup> Auch er, obwohl ethisch hoch reflektiert, gibt einer ontologischen Tendenz Raum, die riskant sein könnte, wenn er den setzenden und d. h. sinngebenden und erkenntnistheoretisch letztlich fiktiven Faktor jeder Ontologie vergessen würde. Drittens schließlich könnte man auf die tugendethischen Diskurse verweisen, in denen sich zunehmend stärker naturrechtliche, thomistische und andere neo-orthodoxe Tendenzen beobachten lassen. Auch sie halte ich nicht für prinzipiell unreflektiert, das wäre viel zu oberflächlich gedacht, aber ich halte sie für eine Haltung, in der das, was ist, verführerisch leicht stabilisiert werden soll.

Der zweite Grund, weshalb ich Gadamer riskant finde, ist wichtiger, und er ist im Argument umgekehrt zu formulieren: Gadamer rechnet mit dem

32 Ebd., 480.

33 Vgl. Marion, Jean-Luc, *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

34 Vgl. Gumbrecht, Hans-Ulrich, *Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004.

35 Vgl. Dieter Mersch, *Dieter, Ereignis und Aura: Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 42011.

36 Vgl. Gabriel, Markus, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013; Ders./Krüger, Malte D., *Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und hermeneutische Theologie*, Tübingen 2018.

Missverstehen und schließt sich darin an Schleiermacher an. Gadamer rechnet aber nicht damit, dass wir gänzlich nicht verstehen. Der Begriff kommt im Register nicht vor und findet sich m. W. auch nicht ausführlich begründet im Text. Innerhalb seines Systems ist das logisch und folgerichtig – so die Argumentation im vorherigen Absatz. Aber es verhindert, dass wir verstehen lernen – und zwar: mit den methodischen Mitteln der Hermeneutik verstehen lernen –, weshalb in ethischen oder politischen Debatten oftmals nicht nur keine Verständigung möglich ist, sondern auch kein Verstehen. Gerade in unseren politisch aufgewühlten Zeiten, in denen es um sehr ernste Fragen des Gemeinsinns geht, müssen wir die anthropologischen, soziokulturellen und historischen Bedingungen des Nichtverstehens genauer verstehen lernen.

Man könnte solch einen Ansatz mit Gadamer selbst sprachphilosophisch weiterlesen und z. B. mit Derrida verbinden.<sup>37</sup> Man könnte ihn unter gegenwärtigen Bedingungen ebenso in der Folge von John Rawls mit einem pragmatischen, auf die Ethik ausgerichteten Wahrheitsbegriff verbinden, der zu Unrecht der Beliebigkeitsreduktion gescholten wird.<sup>38</sup> Denn im Grunde arbeitet er lediglich prozesslogisch und epistemologisch, also wissenschafts- und erkenntnistheoretisch präzise, mit Verifikations- und Falsifikationsoptionen sowie mit dem Ziel höchstmöglicher sachgemäßer und für alle Beteiligten fairen, d. h. letztlich ethisch motivierten, Übereinstimmung. Wahrheit ist das, was sich vor der regulativen Idee absoluter Wahrheit als Wahrheit im Hier und Jetzt erweist, weil sie sich als lebenszentrierend erweist – so bequem oder unbequem diese Wahrheit auch sein mag. Problematisch wird der Pragmatismus nur dort, wo er vor der Suche nach Wahrheit als regulativer Idee zurückschreckt mit der Begründung, dass sie ohnehin nie zu erreichen wäre. Letzteres ist, wie oben bereits ausgeführt, richtig, aber der Sinn regulativer Ideen ist eben, dass wir sie zum bleibenden Ansporn unserer Orientierungssuche benötigen, nicht obwohl, sondern gerade weil wir sie nie ganz erreichen werden.

Unabhängig von der Präferenz für eine eher sprachphilosophische oder eine pragmatische Hermeneutik scheint mir allerdings eine Einsicht über alle Wahrheitsbegriffe und deren alternative hermeneutische Reflexionsweisen hinaus gültig zu bleiben: Wahrheit ist nicht einfach, sondern Wahrheit geschieht – die Frage ist nur, wie und wo und wann, für wen und durch wen. In theoretischer Terminologie reformuliert heißt das: Wahrheit ist nicht einfach

37 So z. B. mit Günter Figal, der Gadammers eigene Auseinandersetzung mit Derrida (Dekonstruktion und Hermeneutik, 1988; Hermeneutik auf der Spur, 1994) besonders hervorhebt: Figal, Günter, Wahrheit und Methode zur Einführung, in: Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, hg. von Figal, Günter, Berlin 2007, 1–7.

38 Vgl. Rawls, John, A Theory of Justice, Oxford 1972; Ders., Justice as fairness: A restatement, Cambridge (Mass.) 2001.

apriorisch gegeben, sondern Wahrheit zeigt sich performativ in der jeweils situativ verorteten, individuell aneignenden und methodisch gesteuerten individuellen Rezeption, Rekonstruktion und – mit Gadamer – »Integration«<sup>39</sup> des mir Widerfahrenden in die eigenen Vorstellungs-, Reflexions- und Expressionsmodi. So betrachtet wird aber über Gadamers Sich-Entbergen von Wahrheit hinaus der Relevanzbegriff zu einem ebenso zentralen Begriff unserer Hermeneutik. Gerade im zeitgenössischen Kontext einer interdisziplinären Wissenschaftspraxis, die Phänomene kultureller Ausdifferenzierung, Säkularisierung und Individualisierung in den Blick nimmt, wäre es, so lässt sich mit Dalferth formulieren, riskant, lebensweltliche Sinndimensionen als naturhaft vorgegebene oder »anthropologisch gesicherte kulturelle Formationen [zu verstehen ...], deren Prinzipien sich transhistorisch verbindlich eruieren ließen«<sup>40</sup>. Sondern diese lebensweltlichen Sinndimensionen unterliegen einem steten soziokulturellen Wandel samt zugehöriger soziokultureller Polyvalenz und sind deshalb nur in der jeweils zeitbedingten konkreten Situativität zu analysieren. Da es im 21. Jahrhundert für das Verstehen dieser komplexen Konstellationen keinerlei übergeordnete normative Einheitssetzung (etwa durch normative Vorgaben eines Souveräns, der allgemeinen Vernunft oder der Kirche) geben kann, ist das Verstehen umso mehr auf konstante Interpretationsbemühungen von Individuen und Kollektiven angewiesen und kann sich nicht außerhalb dieser einstellen, womit wir wieder bei den Überlegungen aus dem ersten Abschnitt angekommen wären. Damit es allerdings überhaupt zu solchen Verstehensbemühungen kommt, müssen unsere jeweiligen Fragen und Interessen für Andere lebensrelevant bleiben und ihre Relevanz für die Gesellschaft erweisen.

Für die Frage nach der Wahrheit dürfte dies bedeuten, dass sie unter den Bedingungen der Spätmoderne zwar nicht durch die Relevanzfrage abgelöst, aber nicht unabhängig von der Relevanzfrage verstanden werden kann. Als relevant erweist sich ja gerade dasjenige, was mir in den divergenten Lebenserfahrungen letzter Grund meines Selbst wird; und zwar auch dann, wenn sich dieser letzte Grund in den divergenten Lebenserfahrungen nicht immer auf dieselbe Weise zeigt, artikulieren und verstehen lässt. Der Relevanzbegriff besticht in dieser Diskussion *erstens* durch seine Verknüpfung von kognitiven, affektiven und pragmatischen Aspekten, der auf das Subjekt bezogenen Urteilsfähigkeit; er besticht *zweitens* aufgrund der wissenschaftstheoretisch interdisziplinär unterschiedlich starken Valenz sowohl der Urteilsfähigkeit als

39 Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, 1. Teil, II.2.d: »Rekonstruktion und Integration als hermeneutische Aufgaben«, 169–174.

40 Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 338.

auch der Urteilsfindungen. Relevanzurteile sind zwangsläufig individuell und können daher nur schwer allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Umgekehrt erhalten sie ihre allgemeine Bedeutung daraus, dass viele Individuen vergleichbare Urteile vornehmen. So betrachtet könnte man den Verdacht äußern, die Relevanzfrage habe die Wahrheitsfrage geradezu ersetzt. Aber dies würde nur dort gelten, wo Wahrheit als sich imponierende Objektwahrheit verstanden wird und nicht als regulative Idee. Wahrheit als regulative Idee hingegen ist von der Relevanzfrage geradezu getragen, auch wenn sie in ihr nicht vollständig aufgehen kann. Wie dieses Getragensein und diese Tragfähigkeit des Relevanten zu verstehen sein und für die interdisziplinäre Verständigung in Verstehen und Nichtverstehen als Nomen und Akt fruchtbar gemacht werden könnte, das wäre in besonderer Weise Aufgabe der Hermeneutik bzw. würde einer Hermeneutik im strikten Wortsinne gerecht.<sup>41</sup> Hermeneutik bleibt maßgeblich am Verstehen von Differenzen ausgerichtet, d. h. daran, sich zu Anderem und möglicherweise Fremdem in ein selbstreflexives Verhältnis zu setzen. Darin ist impliziert, dass nicht nur das Verstehen des Anderen zur Aufgabe der Hermeneutik gehört, sondern auch das Verstehen des Verstehens oder Nichtverstehens, und zwar nicht nur in deren kognitiver Dimension, sondern in deren vollzugsorientierter und damit immer situativer Verfasstheit. Es gilt daher besonders im interdisziplinären Gespräch, d. h. im Abwägen der Vielfalt der methodisch geschulten Weltansichten, an einer kulturtheoretisch arbeitenden metahermeneutischen Hermeneutik zu feilen, die Wahrheit im Sinne einer schwachen Ontologie als regulative Idee und treibende Dynamik festhält und deshalb eher an verbförmig ausdrückbaren situativen Prozessen und Vollzügen orientiert ist. Mit jedem anderen Verfahren würden wir die Hermeneutik an eine mystisch aufgeladene Phänomenologie oder gar an eine Ideologie der Eigentlichkeit verlieren.

---

41 Ingolf Dalferth argumentiert auf diese Weise für eine pragmatische Wende der Hermeneutik, die die »[p]raktische Lebensorientierung statt theoretische Letztbegründung« (Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 429) akzentuiert. Die (v. a. narrativen) Texten häufig eigene lebenspraktische Wirkung lässt sich für Dalferth vollständig allerdings nur im Zusammenspiel von Hermeneutik und Pragmatik bzw. Hermeneutik und Ethik verstehen, weil »Kognitionen selbst Handlungen sind – also interaktiven Charakter haben – und als Teilaspekte eines praktischen Weltbezugs verstanden werden müssen, der gleichursprünglich emotionale und volitionale Aspekte einschließt« (ebd., 429). Anders gesagt: »Verstehen [ist] nicht nur freie kognitive Einstellung, sondern praktische Verhaltenskompetenz«, und »Hermeneutik [...] deshalb unlöslich mit Ethik, Ethik unlöslich mit Hermeneutik verknüpft« (ebd., 30). Vgl. auch Jung, *Hermeneutik zur Einführung*, 135.