

Year: 2012

Der entgegenkommende Sinn : Offenbarung und Wahrheitsgeschehen

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6008469>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2012) Der entgegenkommende Sinn : Offenbarung und Wahrheitsgeschehen. In: Offenbarung - verstehen oder erleben? : Hermeneutische Theologie in der Diskussion. Neukirchen-Vluyn, S. 59-76.

Der entgegenkommende Sinn Offenbarung und Wahrheitsgeschehen

Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, das dem Stichwort »Offenbarung« 25 Spalten widmet, bleibt die nicht-theologische Begriffsverwendung unberücksichtigt, da der »profane Sprachgebrauch zwar Voraussetzung für den biblisch-theologischen, im Ganzen aber wenig bedeutungshaltig« sei.¹ Wenn ich in den folgenden Ausführungen die Idee der Offenbarung im philosophischen Kontext zur Diskussion stelle, so geht es mir nicht darum, im Gegenzug zu dieser Feststellung den zentralen Stellenwert des Begriffs im philosophischen Diskurs aufzuweisen. Wohl aber scheint mir unstrittig, dass die mit dem Begriff artikulierte Gedankenfigur in der Philosophie eine erhebliche Bedeutung besitzt. Sie kommt in unterschiedlichen sachlichen und disziplinären Kontexten zum Tragen, in denen sie teils in gewisser Nähe zur religionsphilosophischen Fragestellung steht, teils ganz losgelöst davon thematisch wird. Bemerkenswert ist, dass sie nicht nur in der älteren Tradition bedeutsam ist, sondern auch und gerade in Diskussionen der letzten Jahrzehnte profiliert ausformuliert und in ihrer systematischen Bedeutung reflektiert worden ist. Dies möchte ich im Folgenden anhand exemplarischer Konstellationen verdeutlichen, um auf ihrer Basis die Frage nach dem systematischen Stellenwert des Offenbarungsgedankens für die Philosophie zu stellen.

I Manifestation als Seinsweise des Absoluten

Als Ausgangspunkt kann ein Denken dienen, welches das Verhältnis von Religion und Philosophie zu einem Kern der begrifflichen Explikation beider macht und dabei wesentlich auf den Begriff der Offenba-

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart 1984, 1105.

rung rekurriert. Der spekulative Idealismus, exemplarisch die Geistesphilosophie Hegels, stellt unter diesem Titel nicht nur eine bestimmte Konvergenz zwischen der absoluten Religion und der wahren Philosophie heraus, sondern benennt mit ihm, gewissermaßen nach der Gegenseite, auch das distinktive Merkmal, welches Religion und Philosophie von der Kunst abhebt. Die entscheidende Figur, die den Übergang von der Kunst zur Religion definiert, ist die Umkehrung des bisherigen Verhältnisses des Menschen zum Absoluten, wobei diese Umkehrung nicht eine eigenständige Änderung in der Beziehungsform ist, sondern durch die Wesensbestimmung dessen, worauf sich der Mensch bezieht, bedingt ist und sich vom Absoluten her ereignet. Während in der Kunst der Mensch den Inhalt und die Gestalt des Geistes hervorbringt und der Künstler der »Meister des Gottes«² ist, wird die Wahrheit in der Religion »geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart«³. Der Begriff der Offenbarung steht sowohl für eine neue Form der Beziehung des endlichen Bewusstseins zur Wahrheit des Geistes wie für einen ontologischen Grundzug des Geistes selbst. Dass der Geist sich mitteilt, ist nur eine Konsequenz dessen, dass er seiner wesentlichen Natur nach Selbstmanifestation ist, so dass letztlich auch dasjenige, *was* er offenbart, mit dem Akt des Sichzeigens zusammenfällt: »Was offenbart Gott eben, als dass er dies Offenbaren seiner ist?«⁴ In vielen Varianten umschreibt Hegel dieses Verhältnis, in welchem die *Wesensnatur* des Absoluten als Offenbarung seiner selbst, seine *Beziehung* zum menschlichen Verstehen und der *Inhalt* seines Sichmitteilens in engster Weise ineinander verschränkt sind. Hegel verknüpft in dieser Figur allgemeine Bestimmungen der Ontologie und Geistesphilosophie, indem er das Konzept des wahrhaften Seins gleichsam durch das des für sich seienden Geistes überformt. Im Schlussabschnitt seiner Logik beschreibt Hegel die höchste Bestimmung des Seins als absolute Idee und bezeichnet damit jene abschließende Selbstbeziehung, in der sich die Wahrheit des Seins als Prozess der Explikation durch das Ganze seiner Bestimmungen hindurch erweist. Wirkliches hat seine Wahrheit nicht in einem vorgegebenen Wesen, sondern in dessen Entfaltung und Verwirklichung; sein Begriff ist dies, sich zu realisieren. Was für das Seiende als Form der Bewegung aufgewiesen wird, wird beim Geist durch die Bestimmung des Fürsichseins überformt: Der Geist, dessen Bestimmtheit die »Manifestation« und dessen Inhalt »dieses Offenbaren selbst« ist⁵, »ist nur

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, in: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a.M. 1969ff., Bd. 10, § 460.

³ A. a. O., § 564.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in: Werke in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 17, 194; vgl. 534.

⁵ Enzyklopädie III (s. Anm. 2), § 383.

Geist, insofern er *für* den Geist ist«⁶. Die formale Selbstbeziehung der Idee wird zur subjektiven Beziehung vertieft, in welcher das Für-sich-Sein und das Für-andere-Sein des Geistes sich verbinden und letztlich das endliche Bewusstsein, dem der Geist sich offenbart, darin nicht einem Fremden, sondern der Wahrheit des eigensten Selbst begegnet.⁷ Die von Hegel gezeichnete Konstellation, die gleichzeitig den innersten Kern wie das umfassende Ganze des Wahrheitsgeschehens vor Augen stellt, artikuliert in dieser Verschränkung dreier Ideen – der Selbstmanifestation als Bestimmung des höchsten Seienden, seinem Sichoffenbaren für den Menschen und dem Inhalt seines Offenbarens – gewissermaßen die paradigmatische, dichteste Bestimmung des Begriffs der Offenbarung. Es bleibt zu sehen, wieweit der Begriff in anderen Kontexten und im Horizont anderer Theorien für eine analoge Struktur steht. Die Frage ist, wieweit die Verschränkung zwischen Wesensbestimmung, Sichmitteilen und Geoffenbartem sich in anderen Figuren in gleicher Weise erhält – oder Offenbarung darin anders akzentuiert wird, hinter jenem Idealtypus zurückbleibt oder weitere Aspekte zur Geltung bringt.

II Natur und Leben als das aus sich Kommende und sich Entfaltende

Als Erstes ist festzuhalten, dass dasjenige, was Hegel als Wesenszug des wahrhaft Seienden hervorhebt, einem Merkmal des Natürlichen entspricht, wie es seit der antiken Philosophie beschrieben worden ist. Das von Natur Seiende – im Gegensatz zu dem vom Menschen Hervorgebrachten, dem Artefakt – ist nach der aristotelischen Physik dasjenige, was eine Ursache der Bewegung in sich selbst hat. In grundsätzlicherer Weise wird es in anderen Konzepten als dasjenige gefasst, was seine Wesensbestimmung in sich hat, was sich aus sich heraus entwickelt, sich öffnet und sich zur Erscheinung bringt. Heidegger hat das Heraklit-Fragment »Die Natur liebt es, sich zu verbergen«⁸ dahingehend interpretiert, dass es die Tendenz zur Verbergung einem zuspricht, dessen primärer Wesenszug im Aufgehen und Offenbaren besteht – analog zur inneren Spannung und zweifachen Verneinung, die der griechische Wahrheitsbegriff (*aletheia*, Unverborgenheit) als

⁶ A. a. O., § 564.

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: Werke in zwanzig Bänden (s. Anm. 4), Bd. 16, 160.

⁸ Fragment B123.

Abwehr eines Verdeckens und Sich-Entziehens zum Ausdruck bringt.⁹ Gerade in der Vorsokratik, welche die Natur noch nicht als Objekt vergegenständlicht, sieht Heidegger das Zeugnis eines ursprünglichen Naturdenkens, welches die *physis* als den Seinsgrund denkt, von dem her Dinge und Lebewesen sich zeigen und »als ›Seiendes‹ nennbar sind«. ¹⁰ Natur ist die Welt des Entstehens und Vergehens, der ursprünglichen Bewegtheit, in welcher zugleich die Phänomenalität der Dinge gründet. In der klassischen Naturontologie fungiert das Lebewesen als Paradigma der Substanz, des durch seine Essenz bestimmten Seienden, dessen Existenz nichts anderes als die Verwirklichung seiner Wesensform ist. Wenn klassische Naturmetaphysik durch die teleologische Auffassung des Natürlichen charakterisiert ist, so geht es hier nicht um irgendeine Funktionalität oder Zweckgerichtetheit, durch welche sich der Organismus vom Mechanismus unterscheidet. In Frage steht vielmehr eine Seinsteleologie, die Seiendes in seinem Wesen und seiner Existenz betrifft. Die Seinsform des Lebewesens liegt in jener ›entelechetischen‹ Bewegtheit, deren Telos die Verwirklichung des Lebendigen selbst ist. Wichtig ist nun, dass sich mit dieser selbstbezüglichen Prozessualität in bedeutenden Konzepten auch die Vorstellung des Ausdrucks, des Sichzeigens und Sichoffenbaren verbindet. Sie kommt exemplarisch in Konzepten des menschlichen Lebens, aber auch in der Verweisung von Natur und Kunst zum Tragen.

Den Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen macht Wilhelm Dilthey zum strukturellen Kern in der Auffassung menschlichen Lebens. Leben geht aus sich heraus, gibt sich objektive Gestalt in seiner Äußerung, in welcher es sich sowohl realisiert wie sich zu erkennen gibt und sich über sich selbst verständigt; die ›Objektivationen des Lebens‹ sind die geschichtlich-kulturellen Gestalten – Institutionen, Werke, Geschichten –, in deren Medium menschliches Leben stattfindet.¹¹ Menschliches Selbstsein, als Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis zugleich, vollzieht sich über diese zweifache Bewegung der Äußerung und Vermittlung mit sich selbst; nicht im In-sich-Bleiben, sondern in der Vermittlung über das Andere wird das Leben für sich selbst, sich erkennbar und eins mit sich selber. Gleichzeitig öffnet es sich darin für anderes Leben, tritt es in Kommunikation mit ihm und wird für anderes erkennbar. Kultur- und Geisteswissenschaften haben mit Objekten der menschlichen Welt zu tun, die sie nicht als

⁹ Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der Physis«, in: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, 309-371 (370f.); ders., Heraklit, GA 55, Frankfurt a.M. 1979, 85ff.

¹⁰ Martin Heidegger, Heraklit, a. a. O., 88.

¹¹ Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, hg. von Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1970, 235ff.

bloße Produkte menschlicher Hervorbringung, sondern zugleich als Ausdrucksformen des Lebens erfassen und darauf hin deuten, wie der Mensch in ihnen sein Verständnis der Welt und seiner selbst artikuliert und anderen zu verstehen gibt.

Doch nicht nur menschliches Leben, sondern die lebendige Natur überhaupt erscheint im Zeichen des Sichoffenbarens. Nicht zuletzt wird der Gedanke dort fassbar, wo Natur in ihrer Verwandtschaft mit der Kunst in den Blick kommt. In seiner *Physik* formuliert Aristoteles den berühmten Satz, dass die Kunst die Natur nachahme (wobei *techné* das menschliche Hervorbringen überhaupt, nicht nur die schöne Kunst bezeichnet).¹² Er ist zu einem Leitsatz der Kunstphilosophie geworden, wobei die naive Lesart, die ihn als Maxime einer möglichst naturgetreuen Abbildung der Formen der Natur interpretiert, klarerweise nicht das von Aristoteles Gemeinte trifft. Dieses zielt nicht auf die fertige Gestalt, sondern auf den Prozess der Gestaltung, nicht auf das Produkt, sondern auf die Art und Weise seines Produziertwerdens: Kunst, so die These, soll in gleicher Weise vorgehen wie die Natur, indem sie deren Zweckgerichtetheit nachahmt und nach derselben Logik einer Verbindung von Mittel und Zweck operiert, so dass nicht die *natura naturata*, sondern die *natura naturans* zur Richtschnur des Bildens wird. In dieser Perspektive ist es dann möglich, die Analogie auch von der Gegenseite, als Kunstähnlichkeit des natürlichen Produzierens zu lesen, an welches die künstlerische Schöpfung anschließt und das sie gleichsam spiegelt. Wie Natur als »bewusstlose Poesie«¹³ tätig ist, so wirkt die Kunst als selbstbewusste Natur. Die Offenbarungspotenz, die der Kunst zukommt, verdankt sie der Partizipation an einem Ursprungsgeschehen, das ihr vorausliegt, sie umgreift und in ihr zur eigenen Vollendung kommt.

So finden wir im naturphilosophischen Kontext eine Reformulierung des Offenbarungsgedankens, welche namentlich die erste der drei genannten Bestimmungen, die Idee der Selbstmanifestation als Seinsverfassung des Seienden, zum Tragen bringt. Natürlich Seiendes *ist* im Modus seiner Äußerung und Selbstentfaltung. Von den beiden anderen Merkmalen, dem Sichmitteilen an andere und der Offenbarung als Inhalt des Mitgeteilten, kommt zumal das erste implizit zur Sprache, sofern Natur in ihrer Kunstaffinität thematisch ist. Im Maße seiner Entfaltung wird das Lebendige auch als das Sichöffnende und Zur-Erscheinung-Kommende erfahren. Das Innere tritt nach Außen, es gelangt in die Sichtbarkeit, es lässt dasjenige, was sich in seiner Entfaltung verwirklicht, erkennbar werden. Es ist im Einzelnen eine Frage

¹² *Aristoteles*, *Physik*, 199a15-17.

¹³ *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in: *Sämtliche Werke* Abt. 1, Bd. 3, Stuttgart/Augsburg 1857, 327-634 (hier 349).

der Naturwahrnehmung – und nach Stufen des Natürlichen zu differenzieren –, wieweit wir diesen Prozess als ein Sich-selbst-Darstellen und Sich-zu-verstehen-Geben auffassen oder im Erkennbarsein des Lebendigen gleichsam nur eine Folge seiner gegenständlichen Selbstentfaltung für ein wahrnehmendes Subjekt sehen. Es scheint naheliegend, in höheren Formen natürlicher Gestaltung etwas wie eine Intention des Sichdarstellens auszumachen, dies nicht nur dort, wo dieses Darstellen selber vitale Funktionen (etwa der Interaktion und Kommunikation) erfüllt, sondern prägnanter noch im Zusammenhang der Naturschönheit, die sich von vornherein in der Sphäre des Erscheinens situiert. Wie Kant gezeigt hat, handelt es sich bei ihr um eine Qualität, die nicht rein ästhetisch, mit Bezug auf die wahrnehmbare Gestalt definierbar ist, sondern ontologische Annahmen über den Gegenstand, und zwar als integratives Moment des ästhetischen Erlebens und des Interesses, das wir an ihm nehmen, einschließt.¹⁴ Wenn sich die Blumen als künstlich, der Gesang der Nachtigall als nachgeahmt herausstellen, verschwindet jenes unmittelbare Interesse, das nur einem gilt, das aus der Selbstgestaltung des Natürlichen hervorkommt – ein Wesenzug des Schönen, den Kant analog für die Kunst selber geltend macht, welche nach ihm schöne Kunst ist, »sofern sie zugleich Natur zu sein scheint«¹⁵ und das Absichtliche oder Willkürliche in ihrem Produkt nicht aufscheinen lässt. Gerade in der Erfahrung des Schönen, die wesentlich durch den Bezug auf subjektive Wahrnehmung definiert ist, findet ein Rückbezug auf die Seinsverfassung dessen, was als schön erfahren wird, auf sein Zur-Erscheinung-Kommen und genuines Sichzeigen statt. Unabhängig von der Verknüpfung mit dem Naturgedanken stoßen wir auf eine analoge Motivverbindung in der Hermeneutik Gadamers, der die Offenbarungsdimension des wahren Seins vom Glanz des Schönen her denkt, wie es uns bei Platon begegnet.¹⁶ Das wahrhafte Sein öffnet sich auf seine Manifestation hin, die Manifestation ist in der Wesensnatur des Seienden verwurzelt.

III Das Sich-Zeigen der Dinge und die Verstehbarkeit der Welt

Trotz alledem bleibt im Reich der Natur unbestimmt, wie weit das Sichöffnen des Lebendigen als ein Sich-Zeigen und Sich-Darstellen fungiert, wie weit die Schönheit der vollendeten Gestalt ihr Telos im Angeschautwerden hat. Dass der Glanz des Schönen Helligkeit und Sichtbarkeit stiftet, lässt offen, wieweit das Schöne auf das Sichöffnen-

¹⁴ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, in: Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1966, Bd. V, § 42.

¹⁵ A. a. O., § 45.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, GW 1, Tübingen 1993, 485.

baren hin angelegt ist, wie weit es sich mitteilt. Die Türme gotischer Kathedralen bergen Skulpturen, die von keinem – außer Gott – gesehen werden.

Anders stellt sich die Frage in der expliziten Fokussierung auf den Aspekt des Erkennens. Hier steht zur Diskussion, wieweit Wirkliches erkennbar sei, wieweit das Sein der Dinge sich dem Blick des Menschen darbietet. Dass wir die Welt verstehen, war für die Menschen nicht immer unzweifelhaft. Es versteht sich nicht von selbst, dass die Welt sich uns öffnet, dass sie uns zugänglich, für uns begreifbar ist. In vielfältigen Varianten wird die nicht nur epistemologische, sondern fundamentalphilosophische Frage durchgespielt, inwiefern menschliches Verhalten und Verstehenwollen auf die Welt passt, mit der Wirklichkeit in einer grundlegenden Entsprechung steht, wieweit der Sinn der Dinge dem Menschen entgegenkommt¹⁷ oder sich ihm verschließt. Für den Hauptstrang der Denktradition gilt die Überzeugung, dass die Welt erkennbar ist, dass wir mit ihr in ein Verhältnis der Korrespondenz, ja, der Kommunikation treten können, weil sich die Welt und die menschliche Seele in ihren tiefsten Strukturen entsprechen und die Seele »in gewisser Weise alles« (*quodammodo omnia*) ist.¹⁸ Kant hat die Grundlage dieser Entsprechung als transzendentales Prinzip einer »formalen Zweckmäßigkeit der Natur« expliziert, demgemäß wir davon ausgehen, dass Natur so verfasst ist, dass sie gleichsam unserem Erkennen entgegenkommt und eine systematische Erkenntnis von ihr ermöglicht.¹⁹ Es ist die Unterstellung eines fundamentalen Sichertsprechens, wie es Kant in anderer Hinsicht auch im Erlebnis des Schönen wahrnimmt, welches nach ihm anzeigt, »dass der Mensch in die Welt passe«²⁰. Solchen Überzeugungen stellen sich andere entgegen, die weder die antik-kosmologische noch die naturontologische oder die religiöse Gewissheit teilen, dass der Mensch in die Welt gehöre und dass diese auf ihn hin angelegt und ihm erschließbar sei. Pascals Erschrecken vor dem »ewigen Schweigen dieser unendlichen Räume«²¹ oder Foucaults Absage an den Glauben, dass die Welt uns ein lesbares Antlitz zuwende²², stehen für eine Fremdheit, in welcher menschliches Erkennen keine an sich seiende Wahrheit aufzunehmen und zu artikulieren vermag. Hier ist die Welt nicht von Bedeutungen

¹⁷ Vgl. Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt a.M. 1990.

¹⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I,14,1; *ders.*, *Summa contra gentiles* III, 112; vgl. Aristoteles, *De Anima* II.8, 431b21.

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (s. Anm. 14), Einleitung, B XXIX, XL.

²⁰ Immanuel Kant, *Reflexion* 1820a, in: *Akademie-Ausgabe* Bd. XVI, Berlin 1900ff., 127.

²¹ Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 206 [101], in: *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, 1081-1358 (hier 1113).

²² Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971, 55.

durchsetzt, die wir in unserer Sprache aus der Tiefe der Dinge zu heben und zur Artikulation zu bringen hätten. Der menschliche Verstand, die menschliche Rede sind ohnmächtig zum Erfassen des Logos der Welt, wenn sie nicht gar zu eigenmächtigen Instrumenten der Macht und Instanzen der Gewalt werden, die wir den Dingen antun. Zwischen solchen Extremen bewegt sich die Frage nach den Prämissen unseres Weltzugangs.

In diesem Spektrum positioniert sich die mit dem Offenbarungsmotiv paktierende These der Verstehbarkeit der Welt. Sie steht für eine emphatische Möglichkeit des Verstehens, die darin gründet, dass die Wirklichkeit sich dem Menschen offenbart: dass sie sich ihm öffnet, sich ihm zuwendet und zu ihm spricht, ja, ihn herausfordert und ihm die Pflicht auferlegt, den Logos der Dinge in seiner Rede zur Sprache zu bringen und auszulegen. Mehrere Motive verbinden sich in dieser Konstellation: das Offensein der Welt für den Menschen, die dem Menschen entgegenkommende Sprache der Dinge, die Responsivität des menschlichen Verhaltens.

Die Sichtbarkeit der Dinge ist das eminente Modell ihrer Verstehbarkeit. Ihre berühmteste Darstellung erhält diese Beziehung im Sonnen-gleichnis der platonischen *Politeia*: Wie das Licht der Sonne zwischen Auge und Wahrnehmungsgegenstand das Erkennen ermöglicht und gleichzeitig dem Gegenstand selbst »Werden und Wachstum und Nahrung verleiht«, so soll die Idee des Guten sowohl als letzter Grund des Erkennens, welcher den Dingen ihre Erkennbarkeit, dem Subjekt die Fähigkeit zum Erkennen verleiht, wie als ontologisches Prinzip fungieren, von dem her alles sein »Sein und Wesen« hat.²³ Auch hier finden sich, wie in der Naturontologie, die Seinsverfassung und die Erkennbarkeit der Dinge aufs engste ineinander verflochten. Ebenso bedeutsam aber ist die Vorbildfunktion der Sichtbarkeit für die Verstehbarkeit. Sie wird in aufschlussreicher Weise in der phänomenologischen Tradition herausgearbeitet, deren Anknüpfungspunkt eben das Zur-Erscheinung-Kommen, die Phänomenalität der Phänomene ist. Exemplarisch sind die Ausführungen von Maurice Merleau-Ponty zur Malerei.²⁴

Im Zentrum steht das besondere Potential der Bilder, etwas zur Erscheinung zu bringen, es sichtbar zu machen und sehen zu lassen. Darin hat das Bild mit dem ursprünglichen Gegebensein der Phänomene für das Subjekt zu tun. Es ist ein Zeigen dessen, was sich zeigt; in herausgehobenen Fällen, etwa beim Porträt, kann es in spezifischer

²³ Platon, *Politeia*, 509a-b.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, in: *Sens et Non-Sens*, Paris 1948, 15-44; *ders.*, *Le langage indirect et les voix du silence*, Signes, Paris 1960, 49-104; *ders.*, *L'Œil et l'Esprit*, Paris 1964.

Weise ein Sichzeigendes sehen lassen.²⁵ So haben wir es hier mit dem Verhältnis zu tun, in welchem dem Bezugnehmen auf den Gegenstand dessen Sichtbarkeit entgegenkommt, sein Sich-Zeigen vorausliegt. Es ist gerade die Kunst des Malers, dieses Sichtbarwerden der Dinge – und sei es der Dinge, die vor meinen Augen liegen – herbeizuführen und mich die Dinge erst sehen zu lassen (wie mich ein literarisches Werk eigene Erfahrungen verstehen und aneignen lässt). Seine Leistung ist nicht die Abbildung des Gegebenen in seiner Sichtbarkeit, sondern der Vollzug seines Sich-Öffnens und Zur-Anschauung-Kommens, die »Metamorphose des Seins in die Schau«.²⁶ Eindringlich hat Merleau-Ponty diese Leistung im Schaffen von Cézanne nachgezeichnet, das er vom Bemühen beseelt sieht, das Geheimnis des Sichtbarwerdens der Dinge zu ergründen und im Zusammenspiel von Licht und Schatten, Linie, Gestalt und Farbe das Ding selbst entstehen und »das Sichtbare sehen zu lassen«²⁷. Dazu muss der Maler gleichsam etwas aus dem Inneren der Dinge entbinden, ihr Wesen nach außen kehren, wie die Sprache, die ein Erlebnis beim Namen nennt, dessen Inneres zur Artikulation bringt und fassbar macht. Pointiert stellt Merleau-Ponty das Genuine der Sichtbarkeit heraus, indem er es von deren Analyse in einer objektivistischen Beschreibung wie Descartes' *Dioptrique* abhebt, in welcher das »Rätsel des Sehens« und das Wunder des Erscheinens gleichermaßen ausgeschaltet sind.²⁸ So kann die Malerei etwas von der Phänomenalität der Phänomene erfassen lassen, die dem objektivierenden Blick verschlossen bleibt. Sie macht deutlich – und das Bemühen des Malers um den gelingenden Ausdruck ist das sprechendste Zeugnis dafür –, dass es keine Selbstverständlichkeit ist, dass und wie die Welt zur Erscheinung kommt. Sie ist darin Modell der phänomenologischen Philosophie überhaupt, die uns die Dinge und die Welt recht zu sehen lehrt.²⁹

Wir haben die Sichtbarkeit als Modell der Verstehbarkeit, den Maler als Vorbild des Dichters betrachtet: Wie uns der eine im Bild die Phänomene sehen lehrt, so lässt uns der andere im Wort die Welt und unser Erleben verstehen. Beide Male bringt subjektives Schaffen zur Entfaltung, was in den Dingen als ihre Wahrheit beschlossen ist. Maler und Dichter kommen jenem Sichöffnen und Sichmanifestieren zu Hilfe, welches die Natur- und Kunstphilosophie in den Dingen selbst als Bewegungstendenz angelegt sieht. Darin wird ein Gedanke aus-

²⁵ Hans-Georg Gadamer betont diese Konstellation im Repräsentationsbild: Hier geht es um etwas (Herrscher, Held), das wesensmäßig repräsentieren muss, sein »Sein im Sichzeigen hat« und im Bild seine Darstellung findet (Wahrheit und Methode, a. a. O. [s. Anm. 16], 147).

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit* (s. Anm. 24), 28.

²⁷ A. a. O., 29.

²⁸ A. a. O., 51.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 520.

formuliert, der zum Programm der phänomenologischen Beschreibung gehört, deren Aufgabe Heidegger dahingehend bestimmt, »das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selber her sehen [zu] lassen«³⁰. Die pleonastisch insistierende Formulierung nimmt für die Phänomenologie als gesichert an, was in der vorausgehenden ontologischen Überlegung offen blieb: dass die Dinge nicht nur unserem Blick zugänglich sind, sondern dass sie sich zeigen, ja, sich von sich selbst her zeigen. Phänomenologische Beschreibung ist vom Anspruch – oder der Utopie? – geleitet, dass ihr Zurückgehen zu den Phänomenen auf ein letztlich Gegebenes trifft, das nicht durch ihren Zugriff bestimmt, sondern ihr vor-gegeben ist und ihr von der Sache her begegnet. Die phänomenologische Reduktion ist eine Bewegung, die gleichsam in sich auf die Gegenbewegung stößt, sich in sich wendet.

Die Prämissen dieser voraussetzungsreichen Figur hat Jean-Luc Marion unter der Doppelperspektive des Sich-Zeigens und Sich-Gebens reflektiert. In Erläuterung seiner leitenden These »Ce qui *se* montre, d'abord *se* donne«³¹ versucht er zu verdeutlichen, wie jedes Zeigen und Sichtbarwerden ein Gegebenensein voraussetzt, das aber nicht als leere Positivität der Gegebenheit fungiert, sondern im dynamischen Charakter seines Gegeben-Werdens erfahren wird, welches zudem als ein Vollzug, gewissermaßen als eigene Tätigkeit dessen, was *sich* gibt, präsent ist. Die nachdrückliche Betonung des Reflexivpronomens im Sich-Zeigen und Sich-Geben weist auf eine Aktivität, in welcher Marion gleichzeitig den Bezug auf ein Subjekt, auf ein Selbst als Zentrum dieses Tuns ausmachen will. So meint er einen dritten Schritt in der Ausformulierung der phänomenologischen Reduktion, über Husserl und Heidegger hinaus, vollziehen zu müssen, den Schritt von der Gegebenheit über das Sichzeigen zum Sichgeben; nur eine Phänomenologie der *donation* als *auto-donation*, des Gegebenenseins als des Sich-selbst-Gebens, geht zurück zu den Sachen selbst. Phänomenologische Beschreibung realisiert sich als Ursprungsbeschreibung, als Nachzeichnung der Bewegung, in welcher dasjenige, was gegeben ist, gleichsam an die Oberfläche des Erscheinens durchbricht, indem es in sich aufbricht und sich zu erkennen gibt. Noch dezidierter als Heideggers Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen entscheidet Marion die Frage des Erkennbarseins in einer Weise, die sich der von Hegel gezeichneten Offenbarungsfigur annähert, sofern dasjenige, was zu erkennen ist, selbst sein Erkennbarsein begründet und sein Erkanntwerden hervorbringt. Konsequenterweise ist die Idee der *donation* auf die Figur der

³⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁰1963.

³¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris ²1998; vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2010, 440ff.

(religiösen) Offenbarung als eigenen Grenzwert und Fluchtpunkt ausgerichtet, als radikalste, unübersteigbare Möglichkeit des Sich-Gebens und Sich-Offenbarens³², wobei sich Marion jedoch dagegen verwahrt, das Phänomen des Gegebenseins auf eine Transzendenz, einen ersten Geber zurückzuführen und in ihm zu begründen. Vielmehr bleibt die ursprüngliche Ereignishaftigkeit in dieser Selbstgebung der herkunftslose Anfang (*origine sans origine*)³³ im Sichtbarwerden der Dinge.

Man mag bezweifeln, ob die ›Begründung‹ des Offenbarungsgeschehens – des Offenbarseins und Sich-Offenbarens des Wirklichen – durch den Rückgang vom Sichzeigen zum Sichgeben konsistenter ausformuliert, ob die Fundierung damit auf eine tiefere Ebene, zu einem ursprünglicheren Anfang geführt wird. Unabhängig davon gilt es, den *Gehalt* dieses Geschehens deutlicher zu fassen, indem das Sichöffnen vom visuellen Sichtbarwerden und Zeigen in die hermeneutische Dimension des Sagens und Zu-verstehen-Gebens überführt wird.

IV Die Sprache der Dinge

Eine prägnante Figur, in welcher dieser hermeneutische Akzent zur Geltung kommt, ist die Figur einer Sprache der Dinge. Sie bringt die Vorstellung zum Ausdruck, dass die Dinge in sich so etwas wie eine Sprache besitzen, die es zu hören gilt: Das Entgegenkommen der Welt bedeutet nicht nur, dass diese sich unserem Blick öffnet, sondern dass sie von sich aus eine Artikulation vorgibt, die wir verstehend aufzunehmen haben, oder dass sie gar zu uns spricht, uns anspricht und wir ihr als Hörende zu entsprechen und zu antworten haben. Nach Herder bildet die Sprache der Natur als Äußerung einer tönenden Welt den Ursprung der menschlichen Sprache. Verwandt mit der im Mündlichen situierten Figur des Sprechens und Hörens ist die des Schreibens und Lesens: Die Idee des Buchs der Natur, der Lesbarkeit der Welt ist eine ideengeschichtlich verbreitete Vorstellung, die unser Verhältnis zu den Dingen als ein verstehendes Verhalten nach Art der Lektüre, der Entzifferung eines Textes interpretiert. Hans Blumenberg hat die Stadien dieser Metapher nachgezeichnet, die uns in unterschiedlichsten Figurationen vom biblischen Himmelsbuch und humanistischen Weltbuch bis zur psychoanalytischen Traumdeutung und Lektüre des genetischen Codes begegnet, und zugleich die Frage nach dem Motiv aufgeworfen,

³² Jean-Luc Marion, *Étant donné* (s. Anm. 31), 339: »Il s'agit donc de laisser venir à la manifestation un phénomène qui se donne de telle manière que rien de plus manifeste ne puisse se donner – *id quo nihil manifestius donari potest.*«

³³ A. a. O., 245.

das der Durchgängigkeit dieser Vorstellung zugrunde liegt. Ihre Verbreitung, so Blumenberg, ist Ausdruck eines grundlegenden Bedürfnisses, eines Sinnverlangens: Sie ist Ausdruck des Wunsches, dass Wirklichkeit, noch bevor wir sie erklären und berechnen, uns zugänglich sei, dass sie gleichsam zu uns spreche, uns offen sei wie ein lesbarer Text. Es ist der Wunsch, mit der Welt vertraut werden zu können, wie wir mit Menschen und Lebenszusammenhängen vertraut sind, nicht nur Faktoren und Gesetze, sondern Sinn in der Welt zu erkennen.³⁴ Dass der Sinn sein privilegiertes Medium in der Sprache findet, ist die leitende These der Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer. Die Verstehbarkeit der Welt ist für ihn gleichbedeutend mit ihrer Sprachförmigkeit, und unser verstehender Zugang zu den Dingen bedeutet zuletzt, dass sie uns etwas zu sagen haben bzw. dass wir uns von ihnen etwas sagen lassen. Der vieldiskutierte Universalitätsanspruch der Hermeneutik konvergiert mit der These der Fundamentalität der Sprache in unserem Weltbezug; Sprache ist das unhintergehbare und »universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht«³⁵, dies auch noch dort, wo wir im auslegenden Verstehen mit nicht-sprachlichen Sinngebilden wie Bild und Musik zu tun haben. Verstehbar sein heißt nicht nur irgendwie erfassbar sein, sondern zur Sprache kommen können, was Gadamer auf die ontologische Verfassung des Verstehbaren zurücküberträgt: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.«³⁶

Indessen liegt der in unserem Zusammenhang vorrangige Punkt der Gadammerschen These nicht in der sprachlichen Verfasstheit des Seins als solcher, sondern in dessen eigenem Sprechen: darin, dass das Urphänomen des Verstehens eines ist, das nicht vom Subjekt und seinem Vermögen, sondern von dem her zu fassen ist, was sich dem Subjekt als zu Verstehendes darbietet. Hermeneutik reformuliert in gewisser Weise den metaphysischen Gedanken, dass Erkenntnis »ein Moment des Seins selber und nicht primär ein Verhalten des Subjekts«³⁷ sei, indem sie diesen Gedanken in Begriffen des Darstellens und Sprechens ausformuliert. Wenn Sprache als die Mitte fungiert, in welcher die Entsprechung zwischen der Seele und den Dingen sich herstellt, so bedeutet dies nach Gadamer, dass sie nicht einfach ein Instrument ist, mittels dessen wir uns auf die Welt beziehen, sondern das Medium, in welchem die Welt selbst sich darstellt³⁸ und Seiendes zu Worte kommt.³⁹ Auch wenn subjektives Verstehen und Auslegen in unver-

³⁴ Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1986, I.

³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (s. Anm. 16), 392.

³⁶ A. a. O., 478.

³⁷ A. a. O., 462.

³⁸ A. a. O., 453.

³⁹ A. a. O., 460.

zichtbarer Weise an der Bildung des Sinns – wie der Leser an der Konkretion des Textes – teilhaben, sind sie doch als Momente einem Geschehen eingefügt, in welchem ursprünglich nicht das Subjekt, sondern das »Tun der Sache«⁴⁰ wirksam ist. Verstehen ist das Aufschließen eines Seienden, dessen »Sein Sichdarstellen ist«⁴¹, und realisiert sich als Erfahrung einer Begegnung, in welcher etwas sich »geltend macht«, mich »anspricht« und mir »etwas sagt«.⁴² In zahlreichen Variationen umschreibt Gadamer die Grundverfassung dieses Sinn- und Wahrheitsgeschehens, in welchem exemplarisch zum Tragen kommt, was Gadamer als allgemeine Stoßrichtung des hermeneutischen Gedankens charakterisiert: »Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.«⁴³ Das Mit-uns-Geschehen, um welches es hier geht, ist das Teilnehmen an der Sinnhaftigkeit der Welt. Die emphatische These der Hermeneutik hat ihre Pointe nicht nur in der Unhintergebarkeit des sinnhaften Weltbezugs, der gemäß wir in allem Sein und Tun je schon verstehend auf die Welt und uns selbst bezogen sind, und sie insistiert nicht allein auf der irreduziblen Sprachförmigkeit des Sinns, sondern macht mit gleichem Nachdruck geltend, dass Sinn ursprünglich nicht gemachter, sondern empfangener, gegebener Sinn ist. Im Ausgang vom hermeneutischen Phänomen kommen wir zu jener Grundfigur zurück, die Marions Theorem des originären Gegebenseins ebenso wie Hegels Interpretation der religiösen Offenbarungsidee vor Augen stellte.

V Die Antwort des Menschen

Dem Gegebenwerden entspricht das Aufnehmen und Antworten. Zu den signifikanten Konstellationen neuerer Denkströmungen gehören Konzepte, die das Moment des Rezipierens, Anschließens, Entsprechens, Weiterführens und Antwortens ins Zentrum stellen. Solche Konzepte werden im Theoriekontext der Phänomenologie und Hermeneutik, aber auch der Dekonstruktion und der Dialogik ausgearbeitet, und sie setzen unterschiedliche Akzente in der Art und Weise, wie der Mensch einer ihm vorausgehenden, ihm entgegenkommenden Initiative entspricht. Ihr Gemeinsames liegt darin, dass nicht der Mensch als Ursprung fungiert, sondern dass sein Tun und Sprechen ein Zweites, ein Antworten ist, dem ein Anderes als Erstes vorausgeht. Wir können

⁴⁰ A. a. O., 488.

⁴¹ A. a. O., 459.

⁴² A. a. O., 492ff.

⁴³ Vorwort zur 2. Auflage von *Wahrheit und Methode*, GW 2, a. a. O., 437-448 (438).

in dieser Figur verschiedene Formen auseinanderhalten und anhand exemplarischer Konzepte konkretisieren: das Aufnehmen und Auslegen, das Anschließen und Weiterführen, das Entsprechen und Antworten.

Eine erste Figur lässt sich stellvertretend an Jacques Derridas Theorem des Ineinander von Schreiben und Lesen festmachen. Die These, dass wir immer schon Empfänger des Sinns sind, bedeutet hier, dass jedes Schreiben in einem vorausgehenden Lesen gründet, gleichsam einen früheren Text umschreibt; die Uneinholbarkeit des Anfangs des Sinns, welcher nicht aus dem Nichts geschaffen wird, sondern aus einem Sinngeschehen hervorkommt, bedeutet, dass das Schreiben nicht nur initiale Sinnbildung, sondern zugleich Rezeption ist, den Sinn des Wirklichen liest. Die Generalisierung des Textbegriffs verbindet sich mit der These, dass jeder entzifferbare Text »immer schon Umschrift«⁴⁴, Replik einer früheren Einschreibung ist. Der bei Derrida – wie bei Husserl, Freud, Ricœur, Lévinas – zentrale Begriff der »Spur« steht für diese konstitutive Nachträglichkeit des Sinns, als Hinweis auf ein nicht-einholbares Ereignis, das in seinen Residuen und Zeichen »lesbar« ist. Beides ist gleichermaßen bedeutsam: Die Vorgängigkeit des Anderen und die Rezeptivität des Selbst. Auch wenn der Subjektbezug für jedes Sinngeschehen unhintergebar ist, ist das Subjekt darin weder souveräner Anfang noch Meister des Sinns. Es ist als hörendes wie als sprechendes zugehörig zu einem Geschehen, aus dem es kommt und in dem seine Fähigkeit des Verstehens wie des Hervorbringens gründet.

Das Empfangen geht über in das Tradieren und Neuschaffen. Gerade die Dekonstruktion führt nicht nur das Schreiben auf das Lesen zurück, sondern weist im Lesen seinerseits das Element des Schreibens auf. Dabei geht es nicht nur um den eigenen Anteil des Lesens an der Konstitution des Textes, wie ihn die Rezeptionsästhetik herausstellt, sondern darum, dass die Lektüre auch ein Anschließen und Weiterführen ist, welches den Text neu konstellierte, ihn ergänzt, korrigiert, revidiert und neu schafft. Wie das Schreiben retrospektiv ein Umschreiben, so ist es prospektiv ein Neu-Schreiben, das die Sache, um welche es dem Text geht, neu gestaltet und anders sehen lässt. Es bringt zur Artikulation, was im Text angelegt ist, im Dokument zur Sprache kommen will. Schon die Interpretation als konkretisierender Vollzug des Verstehens ist in diesem Sinne ein weiterführendes Gestalten.

Zugleich wird darin das Anschließen als Antworten und Übernehmen einer Aufgabe sichtbar. Der emphatische Begriff der Übersetzung, wie ihn Benjamin oder Derrida herausgearbeitet haben, macht deutlich, in

⁴⁴ Jacques Derrida, »Freud et la scène de l'écriture«, in: *L'écriture et la différence*, Paris ²1979, 293-340 (hier 314).

welcher Weise das Aufnehmen einer Sinnvorgabe und Anschließen an sie einer Aufforderung, die im Text liegt und aus ihm spricht, antwortet. Übersetzen, nicht als Transponieren eines feststehenden Sinns in ein anderes Idiom, sondern als auslegendes Explizieren und Neuschreiben eines Textes, ist ein solches Antworten. Ihm geht es darum, einem Anspruch gerecht zu werden, den der Text verkörpert und an den Interpreten richtet, den im Text verschlossenen Sinn zur Entfaltung zu bringen. Antworten ist Übernahme einer Verantwortung; die in vielen Sprachen bezeugte Motivverbindung (*réponse, responsabilité*) ist Indiz einer Verwandtschaft in der Sache. Gerade sofern der Antwort-Charakter im Übernehmen von Verantwortung und Auf-sich-Nehmen einer Aufgabe heraustritt, kommt der dialogische Zug unseres Weltverhältnisses zum Tragen. Wir sind nicht nur mit Situationen konfrontiert, die von uns eine Reaktion verlangen, sondern mit Herausforderungen, die an uns gestellt sind, mit Ansprüchen, die an uns ergehen und denen wir zu entsprechen haben. ›Entsprechung‹ ist darin mehr als die aus der Außenperspektive feststellbare Korrespondenz zwischen Welt und Mensch, sie ist ein Verhalten, das einem Angesprochenwerden antwortet. Mit Nachdruck unterstreichen Derrida wie Benjamin den normativen Charakter des Anspruchs wie des ihm Verpflichtetseins, des Anspruchs, den vergangene Texte auf Wiederaufnahme und Vollendung, ja, so Derridas Paraphrase, ›Erlösung‹ anmelden, und des ursprünglichen Schuldigseins, das uns dem unerfüllten Anspruch verbindet.⁴⁵

Unabhängig von diesem normativen Charakter ist die Responsivität als genereller Grundzug des menschlichen Existierens und Sich-zur-Welt-Verhaltens durch die Phänomenologie beschrieben worden. Namentlich Bernhard Waldenfels hat diesem Phänomen eindringliche Analysen gewidmet.⁴⁶ In prägnanter Weise kennzeichnet der dialogische Weltbezug ebenso die späten Schriften von Maurice Merleau-Ponty, in denen er u. a. unter den Stichworten der Reversibilität und des Chiasmus zur Sprache kommt; stellvertretend sei auf die oben genannten Erörterungen zur Malerei verwiesen. In anschaulicher Weise schildert Merleau-Ponty die Tätigkeit des Künstlers als eine, die nicht in der Produktion eines Werks aufgeht, sondern eine Kommunikation mit der Welt vollzieht, im Antworten auf ein Angesprochenwerden durch die Dinge und Aufnehmen einer Initiative, die von den Dingen ausgeht. Das Malen als das Sichtbarwerdenlassen des Sichtbaren nimmt eine Bewegung auf und stellt sich in ihren Dienst, die aus dem Inneren der Dinge kommt. Die eigensten Gesten, mittels deren der Maler die Welt

⁴⁵ *Walter Benjamin*, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: GS, Bd. IV.1, Frankfurt a.M. 1972ff., 9-21; *Jacques Derrida*, »Des tours de Babel«, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 203-235.

⁴⁶ *Bernhard Waldenfels*, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994.

sehen lässt, »scheinen für ihn aus den Dingen selbst hervorzugehen«, so dass er den Eindruck haben kann, dass nicht er die Bäume betrachtet, sondern die Bäume ihn anschauen und zu ihm sprechen.⁴⁷ Der Maler ist aufgerufen, das Innere der Dinge aufzuschließen, den Sinn zu befreien, der in ihnen gefangen ist. Cézanne hat den Sinn, den die Dinge und die Gesichter ihm anbieten, »nur befreit; es sind die Dinge und die Gesichter selbst, die danach verlangten, so gemalt zu werden, und Cézanne hat nur gesagt, was sie sagen wollten«⁴⁸. An der Selbstmanifestation der Dinge teilnehmen heißt nicht nur sie passiv-rezeptiv aufnehmen, sondern sich zugleich in ihren Dienst stellen, einem Angewiesensein der Dinge auf den Menschen entsprechen. Was Merleau-Ponty mit Bezug auf die Malerei beschreibt, ist nicht auf den Bereich der visuellen Manifestation beschränkt, sondern realisiert sich in anderen Formen künstlerischen Ausdrucks und kennzeichnet generell unser Erleben und Verhalten zur Wirklichkeit, soweit wir darin mit deren Sinn und Wahrheit zu tun haben.

Nicht zuletzt ist die Figur des Antwortens und Dienstbarseins auf die Sprache selbst und das menschliche Sprechen zurückzubeziehen. Profiliert kommt sie in jener emphatischen Version des Sprachlichen zum Ausdruck, die Heidegger in seinen späteren Schriften entfaltet und die auch einen unverkennbaren Hintergrund der Gadammerschen Engführung von Sein und Verstehen bildet. Im *Brief über den ›Humanismus‹*⁴⁹ markiert Heidegger exemplarisch die Depotenzierung des Subjekts als des zentralen Referenzpunkts des Verstehens, indem er das menschliche Wirklichkeitsverhältnis nicht als ein Sichverhalten des Menschen zu den Dingen, sondern umgekehrt als einen »Bezug des Seins zum Menschen« thematisiert, der vom Sein selber ausgeht und dem Menschen »vom Sein übergeben« ist.⁵⁰ Dieser Bezug findet wesentlich im Medium der Sprache statt, wobei nicht das Sprechen des Menschen den Horizont und Angelpunkt bildet, sondern das Sichoffenbaren des Seins, welches sich zugleich dem Menschen darbietet, sich an ihn wendet und ihn in seine Dienste nimmt, um dieses Sichzeigen zu vollbringen. Der Mensch, so Heideggers Formulierung, hat für dieses Sichoffenbaren besorgt zu sein, indem er »in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache«⁵¹ bringt. Ja, diesen Prozess der Offenbarung »je und je zur Sprache zu bringen« ist die »einzige Sache des Denkens«.⁵² Dies ist die umfassende Konstellation,

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit* (s. Anm. 24), 31.

⁴⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne* (s. Anm. 24), 35; vgl. *Le langage indirect et les voix du silence* (s. Anm. 24), 56.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Brief über den ›Humanismus‹*, in: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a.M. 2004, 313-364.

⁵⁰ A. a. O., 313.

⁵¹ A. a. O., 361.

⁵² A. a. O., 360.

die Heidegger mit den berühmten Metaphern beschreibt, dass die Sprache »das Haus des Seins« und der Mensch, als »Hirt des Seins«, der »Wächter dieser Behausung« sei.⁵³ Bei aller Eigenwilligkeit der sprachlichen Einkleidung formuliert Heidegger einen durchaus prägnanten und sachhaltigen Gedanken, der in eins mit dem menschlichen Wirklichkeitsbezug die anthropologische Differenz beschreibt. Hervorgehoben wird die singuläre Stellung des Menschen, der unter allen Geschöpfen als einziger an der Sprache teilhat und dank ihrer in ein spezifisches Verhältnis zur Welt zu stehen kommt, welche sich ihm öffnet und ihm ein Hören und Antworten ermöglicht, in dem er zugleich sein eigenstes Wesen verwirklicht. Es ist ein Prozess, der nicht in der Macht des Subjekts steht, sondern ihm zuvor- und entgegenkommt, den Heidegger teils in ontologischen Begriffen (als Seinsgeschichte, Schickung des Seins selbst), teils auch in religiösen Begriffen (des Gottes, der naht oder sich entzieht) beschreibt. Es ist ein Geschehen, das seinerseits des Menschen bedarf und als dessen Nukleus letztlich jene Verschränkung der beiden Sprachpotenzen zu gelten hat, in welcher das menschliche Sagen »nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache bringt«⁵⁴.

VI Schluss

So stoßen wir in der hermeneutisch-phänomenologischen Theorieentwicklung auf signifikante Strukturmerkmale, wie sie auch den von Hegel entfalteten Offenbarungsgedanken definierten. Allerdings sind zugleich Differenzierungen sichtbar geworden, die teils die Offenbarungsidee an ihr selbst betreffen, teils die Grenze zum theologischen Denken markieren.

Die erste Differenz liegt zwischen dem Sichoffenbaren als solchem und dem Sichwenden an einen Empfänger der Offenbarung. In den Beschreibungen Gadamers oder Merleau-Pontys ist der Übergang fließend zwischen einem Geschehen, in welchem das Sichgeben, Sichöffnen und Sichmanifestieren als solches im Vordergrund steht, und einem Sichzeigen, das an einen Adressaten gerichtet ist, sei es, dass es diesem eine Möglichkeit eröffnet, dass es ihn anspricht oder an ihn einen Appell und Anspruch richtet. Es ist eine Differenz, die im Innersten des Logos mit einer Dichotomie zweier Grundfunktionen zusammenhängt, deren Verhältnis in der Sprachphilosophie kontrovers diskutiert wird: der Dichotomie zwischen der Darstellungs- und Erschließungsfunktion der Sprache auf der einen, ihrer Kommunikations- und Interaktionsfunktion auf der anderen Seite. Es ist nicht von vorn-

⁵³ A. a. O., 313, 331.

⁵⁴ A. a. O., 361.

herein klar, wieweit und in welcher Weise das Sichöffnen und Sichkundgeben gleichsam in sich selbst, als Selbstgestaltung und Selbstverwirklichung dessen, was sich offenbart – wie beim Blühen einer Pflanze –, stattfindet und wieweit es sich *als* Mitteilung und Kundgabe *an* jemanden vollzieht. Die letztere, kommunikative Figur scheint auf Seiten des Sichoffenbarenden wie des Rezipienten eine Subjektposition zu implizieren, wie sie dem religiösen Gedanken naheliegend ist und wie sie J.-L. Marion an der reflexiven Struktur des Sich-Gebens festzumachen versucht, wie sie aber dem naturphilosophischen oder künstlerisch-ästhetischen Topos nicht von sich aus innewohnen muss. Und auch wo der Adressat in die Artikulation des Sinns involviert ist, kann dieses Involviertsein sowohl in der Sache wie von einem Selbst her begründet sein: Der Mensch kann durch eine Situation herausgefordert, durch die Brüchigkeit oder Fragwürdigkeit einer Sache zum Reagieren und Antworten aufgefordert sein oder durch den Appell des Anderen aufgerufen, durch seinen Anspruch in die Pflicht genommen werden.

Nach einer anderen Hinsicht berührt die Differenzierung den Abstand, der die mit Heidegger, Gadamer und Merleau-Ponty gezeichnete Figur, bei aller Annäherung an religiöse Motive, vom religiösen Offenbarungsgedanken trennt. Das Angewiesensein der Offenbarung auf das Sprechen und Darstellen des Menschen widerspricht der Absolutheit und Autarkie des Gottes, zumal einem abstrakten Begriff derselben. Wieweit dies allerdings zutrifft oder damit keine externe Differenz, sondern eine interne Spannung bezeichnet ist, ist eine Frage, die an den theologischen Offenbarungsbegriff selbst gerichtet ist.

Unabhängig von diesen Differenzen bleibt nicht nur die auffallende Nähe festzuhalten, welche die nicht-theologische Begriffskonstellation mit dem theologischen Offenbarungsbegriff verbindet. Ebenso ist die signifikante Rolle der Sprache als Ort und Medium des Sinns zu bedenken, in welcher diese Nähe ihren Kern hat. Viel spricht dafür, dass eine vertiefte sprachphilosophische Reflexion einer analogen Problemkonstellation begegnen wird, wie sie sich im Ausgang vom Offenbarungsgedanken eröffnet.