

Wolf-Andreas Liebert

# Können wir mit Engeln sprechen?

## Über die eigenartige (Un-)Wirklichkeit der Verständigung im Religiösen

O stille! wecke nicht! es war, als schlief  
Da drunten unnenbares Weh. –  
*Joseph Freiherr von Eichendorff*

Die Gottesdienstbesucher werden in der rituellen Kommunikation  
zu Akteuren in einer anderen Wirklichkeit.  
*Ingwer Paul (1990, 31)*

## 1 Einleitung

Können wir mit Gott sprechen? Können wir mit Engeln sprechen? Weder ein einfaches ‚nein‘, noch ein einfaches ‚ja‘ sind hier befriedigend. Zu unklar scheinen die Begriffe „Gott“ und „Engel“, was dann wohl ‚sprechen‘ bedeuten könnte, und ob darüber überhaupt gesprochen werden kann bzw. darf, um – wie Ludwig Wittgenstein (1918/1966) ausgeführt hat – keine Unsinnssätze zu produzieren. Was bedeutet es aber dann, wenn in der Bibel davon gesprochen wird, dass ein Engel zu Maria oder anderen Menschen spricht? Wenn Menschen Marienerscheinungen haben oder Milliarden von Menschen regelmäßig beten? Handelt es sich bei dem, was als Antwortendes erfahren wird, um eine innere Stimme oder eine Halluzination? Oder gar um eine ‚ganz normale‘ Kommunikation? ‚Ganz normal‘ im Kontext eigener „symbolische[r] Universa“, d. h. „sozial objektivierte[r] Sinnsysteme, die sich einerseits auf die Welt des Alltags beziehen und andererseits auf jene Welt, die als den Alltag transzendierend erfahren wird“ (Luckmann 1991, 80)? Ist es *überhaupt* Kommunikation, wenn jemand betet? Und wenn ja, mit wem wird dann gesprochen? Vielleicht mit „religiösen Wesen“ (Latour 2014, 424)? Handelt es sich, wie William James (1997, 492 ff.) meinte, um eine Verständigung mit einem uns selbst unbekanntem Teil, unserem eigenen „höheren Selbst“? Für das postmodernistische Denken mag dies ein sympathisches Modell sein, das sich so lesen ließe: Wir sind selbst mannigfach dissoziierte Wesen und haben dabei auch noch das Beste vergessen, dass wir nämlich selbst der Gott sind, den wir fälschlicherweise als einen äußeren verehren (oder verachten, ignorieren etc.). Die traditionellen Religionen gründeten dann auf der fatalen Annahme,

dass das Transzendente eine Art zweiter („Hinter“-)Welt darstelle, aus der heraus das göttliche Personal wirke. Doch diesem Anthropomorphismus stünde dann ein „Theomorphismus“, eine Gleichsetzung des Menschen mit Gott, gegenüber.<sup>1</sup> Oder stecken wir irgendwo dazwischen fest und müssen in die Gottwerdung, die *homoiosis theo*, flüchten, wie Sokrates meint (Platon, Theaitetos, 176b)?<sup>2</sup>

Kann sich ein forschendes Subjekt hier *neutral* verhalten, d. h. *keine* Stellungnahme zur Frage von Konstruktion oder Wirklichkeit abgeben? Etwa indem es wie im symbolischen Interaktionismus in einen kurzfristigen Relativismus verfällt und Teilnehmerkategorien als Fiktion verbucht, solange die Ergebnisse seines Handelns – in einem konsensualen Sinne! – real sind?<sup>3</sup> Welche Folgen real sind und welche nicht, und wie diese zu unterscheiden wären, bleibt dabei im Dunkeln. Oder indem wie in der Konversationsanalyse schlicht auf jedwede externe Kategorisierung verzichtet wird, so dass Gebet ist, was Betende Gebet nennen und im Display anzeigen – ansonsten gibt es einfach kein Gebet. Oder indem das Gebet in Anlehnung an die Medienforschung zur *parasozialen Interaktion*<sup>4</sup> erklärt wird? Wie kann diese seltsame Verständigung mit Transzendente, die in der Regel nur für einzelne Subjekte oder einzelne Gruppen wahrnehmbar ist, und dabei eine den Alltag übersteigende, bisweilen auch erschütternde Realität für diese besitzt, sinnvoll beschrieben werden? Gibt es etwa Fälle, bei denen sich verschiedene Subjekte und Gruppen mit denselben transzendenten Wesen verständigt haben, obwohl sie verschiedenen symbolischen Universa angehören? Und wie wäre dies feststellbar? Es scheint für ein Forschungsobjekt, das einem bestimmten symbolischen Universum nicht angehört, auf den ersten Blick unmöglich zu sein, diese Art von Kommunikation zu beobachten, wenn das oder die transzendenten Wesen nicht manifest sind, zumindest nicht in einer Weise, dass sie intersubjektiv als Außenweltliche zugänglich sind und beobachtet werden können.<sup>5</sup> Bei näherem Hinsehen stellt dies überraschenderweise für die Interaktionslinguistik<sup>6</sup> jedoch nicht wirklich ein Problem dar, denn *zumindest einer verständigt sich ja*, d. h.

1 Darauf hat Helmuth Plessner (1928/1975, 345) mit Bezug auf Max Scheler hingewiesen.

2 Zitiert nach der *Perseus Digital Library* [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg006.perseus-grc1:176b>; letzter Zugriff am 27. 10. 2017].

3 Vgl. dazu das so genannte Thomas-Theorem (Thomas/Thomas 1928/1970).

4 Vgl. Horton/Wohl 1986.

5 Vgl. dazu Marx/Damisch 2013.

6 Hier verstanden im Sinne eines ethnomethodologischen Ansatzes (Garfinkel 1984) oder einer linguistischen Anthropologie (z. B. Gumperz 1978). Für den Bereich Religion ist nach wie vor Paul (1990) einschlägig. Neuere Arbeiten aus interaktionslinguistischer Perspektive für die Kirche als Interaktionsraum legen Heiko Hausendorf und Reinhold Schmitt vor (z. B. Hausendorf/Schmitt 2010).

selbst, wenn jemand betet oder auch nur innerlich mit Gott spricht, so findet dies doch immer in einem situierten Kontext statt. Allerdings muss die interaktionale Linguistik dazu einige zentrale Annahmen aufgeben, etwa dass nur Interaktions-situationen untersucht werden können, *in denen sich menschliche Subjekte verständigen*. Wird diese Annahme fallen gelassen, kommen auch Situationen in den Blick, bei denen ein Teilnehmer a) nicht menschlich ist, b) einen ungeklärten oder umstrittenen Wirklichkeitsstatus hat oder c) fiktiv ist. Dabei handelt es sich in allen drei Fällen um kulturelle Kategorien, deren Zuschreibungen zu konkreten Subjekten sich im Lauf der Jahrhunderte immer wieder geändert haben. Dieser reiche Kontext müsste sinnvoll in die Interaktionsanalysen eingebracht werden.<sup>7</sup> Weiterhin wird damit unterstellt, dass geklärt wäre, was es denn mit den *menschlichen* Partnern in einer Verständigungssituation auf sich habe. Dies ist jedoch nicht der Fall, denn wer oder was denn zur Kategorie der Menschen gehöre bzw. was der Mensch denn sei, stellt ebenso eine kulturelle Kategorie dar, die dem Wandel unterworfen ist. Ja, die Kategorie Mensch selbst ist von Foucaults Wette herausgefordert, „dass der Mensch“ – und hier müsste man ergänzen die Anthropologie – „verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (Foucault 1974, 462)

Während die Kategorie des Menschen vielleicht (noch) nicht ganz verschwunden ist, entstehen Gelegenheiten für andere Kategorien, sich bemerkbar zu machen, eben die nicht-menschlichen Wesen.<sup>8</sup> Wenn wir diese Erweiterung einmal unterstellen, dann erweitert sich das Feld möglicher Kommunikationssituationen immens – und die linguistische Anthropologie kann sich von anderen Disziplinen noch dadurch abgrenzen, als mindestens *ein* menschliches Wesen an einer Verständigungssituation beteiligt sein muss, um von ihr untersucht zu werden. Wenn diese erweiterte Anthropologie einmal akzeptiert wird, dann können viele analytische Verfahren der Linguistik wieder zum Zuge kommen, denn die an der Verständigungssituation Beteiligten werden sich zu verstehen geben, welche Kategorien sie sich zuschreiben, wie sie sich zueinander positionieren und in welchem Modus ihre Kommunikation zu verstehen ist. Dies kann als eine erweiterte Form von Kontextualisierungshinweisen aufgefasst werden, die dann nicht nur das Verstehen im engeren Sinn steuert, sondern im Grunde ein Dispositiv darstellt, das als kulturelle Kohärenz erfahren, und durch iterierte Praktiken aufrechterhalten und modifiziert wird.<sup>9</sup> Häufig werden diese Kategorisierungen stillschweigend und anscheinend problemlos vorausgesetzt, jedoch können unterschiedliche

---

<sup>7</sup> Wie dies gelingen könnte, wird später im Rahmen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas mit Bezug auf Metten (2014) und Habscheid (2016) entwickelt.

<sup>8</sup> Vgl. Latour 2001; 2011; 2014.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Gnosa 2016, 320 ff.

Wirklichkeitsauffassungen jederzeit zum Tragen kommen. Dann bricht sich eine kontroverse Bahn, und was bislang als kulturelle Kohärenz und bloße Ressource wahrgenommen wurde, entpuppt sich als ein sperriges Dispositiv mit einer spezifischen Aussagen-, Macht- und Medienkonfiguration (Gnosa 2016). Das Dispositiv wird manifest und kann beobachtbar bearbeitet werden. Gewendet auf die Situation des Betenden, der sich – aus seiner Sicht? – mit einem transzendenten Wesen verständigt, wird der Betende genauso wie in anderen Situationen Kontextualisierungshinweise geben, die zumindest zum Teil manifest sind. Sollen also linguistische Untersuchungen über Sprache und kommunikative Praktiken im Bereich des Religiösen durchgeführt werden, so wird die Auseinandersetzung mit dem Religiösen, insbesondere welcher Wirklichkeitsstatus ihm zukommen und wie es mit Sprache und Kultur zusammenhängen mag, Teil der Analyse sein müssen. Mit der Behandlung dieser Fragen tut sich die Linguistik jedoch recht schwer, denn lange Zeit war Religion ein Synonym für christliche Religion, so dass sich viele Fragen, die seit Jahrzehnten in den Nachbardisziplinen – etwa nach dem Status von Transzendenz – gestellt wurden, wegen des blinden Flecks der christlichen Fokussierung gar nicht auftauchten.<sup>10</sup> Mit der Beschäftigung mit den anderen abrahamitischen Religionen, nicht-monotheistischen oder auch zeitgenössischen populären Formen der Religiosität und Spiritualität stellen sich diese Fragen nun vehement und führen zu der Kulminierung und Zuspitzung in einer Religionslinguistik.<sup>11</sup> Diese grundlegenden Fragen sollen nun im Folgenden gestellt werden. Dazu wird auf den auch in der Soziologie bekannten Ansatz der Philosophischen Anthropologie zurückgegriffen.

## 2 Die innere Dissoziation des Lebens – Einführung in die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners

Welche theoretischen Grundlagen sind nun geeignet, einen linguistisch plausiblen Zusammenhang von Sprache, Kultur, Religion und Wirklichkeit aufzubauen? Während sich die Theolinguistik an der (zumeist christlichen) Theologie orientiert<sup>12</sup>, soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, die weiteren Betrachtun-

---

<sup>10</sup> Vgl. Lasch/Liebert 2015.

<sup>11</sup> Vgl. Lasch 2017; Liebert 2017a.

<sup>12</sup> Vgl. Greule/Kucharska-Dreifß 2011.

gen zum Verhältnis von Kultur, Sprache, Religion und Wirklichkeit mit Bezug auf die Religionssoziologie zu entwickeln, und zwar insbesondere auf dem Boden der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Die Grundgedanken Plessners scheinen etwa im totalen Transzendenzbegriff Luckmanns (1991, 77 ff.) durch und werden auch in der jüngeren Religionssoziologie angeführt<sup>13</sup>, allerdings ohne diese ausdrücklich zu entfalten. Im Unterschied zu paläoanthropologischen Begründungen von Kultur und Religion, wie sie etwa Durkheim (2014) oder Freud (2014)<sup>14</sup> leisten, legt Plessner diese Grundlagen durch eine Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Leben, Menschsein, Kultur und Religion. Da die Philosophische Anthropologie in der Linguistik bislang kaum rezipiert wurde, ist es jedoch notwendig, diese zunächst auf die hier angesprochene Fragestellung bezogen zu erläutern.

Der Mensch ist in Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie (1928/1975)<sup>15</sup> keine harmonische Einheit, sondern konstitutionell ein ‚zersplittertes‘ Wesen.<sup>16</sup> Diese Spaltung wird von ihm mit dem Begriff der *Positionalität* begründet, also der Möglichkeit von biologischen Einheiten, eine Position zu besitzen und sich bei zunehmender Komplexität auch dieser Position gewahr zu werden, ‚aus dem Nichts‘ ein absolutes Hier und Jetzt zu gewinnen, das ein eigenes, – je nach dem mehr oder weniger starkes – autonomes Agieren erlaubt. Verschiedene Formen von Positionalitäten werden genutzt, um kategoriale Unterschiede zu machen, vom Anorganischen zum Organischen und innerhalb des Organischen dann von den Pflanzen zu einfachen und komplexen Tieren und schließlich zum Menschen, den nach Plessner eine *exzentrische Positionalität* auszeichnet.

Dieser Begriff soll nun zunächst erläutert werden, da aus ihm eine Begründung von Kultur, Sprache, Religion und Wirklichkeit abgeleitet werden kann. Sodann wird der Religionsbegriff Plessners kritisch diskutiert und ein Feld dreifacher Positionierung, der transzendenten, der non-transzendenten und der trans-transzendenten, begründet. Damit wird auch der nicht-totale Transzendenzbegriff Luckmanns (1991, 80) wieder eingebracht, ohne damit eine universale Binarität zu behaupten.<sup>17</sup>

13 Vgl. Knoblauch 2009, 56–57.

14 Freud hat dazu umfangreich publiziert, nur stellvertretend kann daher hier die späte, rekapitulierende Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* aus dem Jahr 1930 genannt werden.

15 Die Erstausgabe erschien 1928, die Zweitausgabe 1964; sie wurde von Plessner im Vorwort und im „Nachtrag“ kommentiert. 1975 erfolgte die unveränderte dritte Auflage.

16 Vgl. dazu die Schizoanalyse von Deleuze/Guatarri (1974).

17 Zur Kritik der Binarität eines nicht-totalen Transzendenzbegriffs vgl. Knoblauch (2009, 63 ff.).

## 2.1 Exzentrische Positionalität

Bereits höhere Tiere<sup>18</sup> besitzen nach Plessner (1928/1975) eine Positionalität, in der ein Erfahrendes und ein Erfahrenes voneinander abgehoben sind, was so auch eine Leiberfahrung ermöglicht. Damit sind bereits höhere Tiere in grundlegender Weise einer Doppeldeutigkeit ausgesetzt (ebd., 237):

Nur auf diese doppeldeutige Weise (eine Doppeldeutigkeit also, die keine Eindeutigkeit verbirgt oder durch solche zu ersetzen wäre) steht das lebendige Ding in Distanz zu seinem Körper, zu dem, welches er selbst ist, zu seinem eigenen Sein. Er ist selbst – in ihm. Die Position ist eine doppelte: das der Körper selber Sein und das im Körper Sein, und doch Eines, da die Distanz zu seinem Körper nur auf Grund völligen Einsseins mit ihm allein möglich ist. Die raumhafte Mitte, der Kern bedeutet das Subjekt des Habens oder das Selbst.

Dadurch können sich Tiere in ihrem Körper gegenwärtig fühlen und sind in der Lage, spontan zu handeln. Sie besitzen ein absolutes Hier und Jetzt, eine *positionale Mitte*, deren sie sich allerdings nicht gewahr sind. Damit identifiziert Plessner bei Tieren ein funktionales Selbst, das allerdings „noch kein Bewußtseinssubjekt“ (ebd., 159) ist. Durch eine weitere Abhebung entsteht die Bedingung des Menschseins (ebd., 288; Herv. W. A. L.):

Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, daß dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt bezogen sind. Sein Existieren im Hier-Jetzt ist *nicht noch einmal bezogen*, denn es ist kein Gegenpunkt mehr für eine mögliche Beziehung da. Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. [...] Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich.

Zusätzlich zur Leib-Selbst-haften Abhebung im Tier entsteht also eine weitere Spaltung, die einen potenziell unendlichen, reflexiven Regress in Bezug auf die Leib-Selbst-hafte Abhebung ermöglicht, was einen neuen Positionalitätstyp ergibt, die *exzentrische Positionalität* (ebd., 291–292; Herv. W. A. L.):

Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. *Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.*

---

<sup>18</sup> Plessner unterscheidet Wirbellose von Wirbeltieren. Dies kann hier nicht im Detail ausgeführt werden, vgl. dazu Plessner (1928/1975, 123 ff.).

Diese *Exzentrik* bedeutet die Entstehung eines Ichs, zugleich aber auch den Verlust des einfachen, ungebrochenen „Aus-der-Mitte-Lebens“, d. h. eines Erlebens, ohne das Erleben wieder erleben zu müssen (ebd., 292):

Als Ich, das die volle Rückwendung des lebendigen Systems zu sich ermöglicht, steht der Mensch nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern ‚hinter‘ ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann. Ortlos-zeitlos ermöglicht er das Erlebnis seiner selbst und zugleich das Erlebnis seiner Ort- und Zeitlosigkeit als des außerhalb seiner selbst Stehens, weil der Mensch ein lebendiges Ding ist, das nicht mehr nur in sich selber steht, sondern dessen ‚Stehen in sich‘ Fundament seines Stehens bedeutet. [...] Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben.

Während das Tier also aus seiner Mitte heraus lebt, ist der Mensch dissoziiert zur Leib-Selbst-Abhebung. Daher ist für den Menschen eine Dreiheit charakteristisch: innerhalb, außerhalb und als „Hiatus“, einer „Kluft“ als einer psychophysisch „neutrale[n] Einheit“ (ebd.). Diese Dreiheit bildet allerdings kein harmonisches Ganzes, und kann auch nicht in dialektischer Weise aufgelöst oder aufgehoben werden, sondern verbleibt in ihrer Abgehobenheit voneinander, denn nur so ist ein Ich-Bewusstsein möglich (ebd.):

Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper und als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie lässt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. Sie ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem absoluten Doppelcharakter und Doppelaspekt vom Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt.

Das Gebrochene, Dissoziierte ist also das, was den Menschen ausmacht. Nicht als eine ‚Strafe‘, sondern als schlichte Konstitutionsbedingung, denn nur durch die Dissoziation, die Selbst-Distanzierung kann ein inneres Erleben überhaupt stattfinden. Bei Luckmann (1991) ist das zugleich Innerhalb- und Außerhalb-Stehen die Grundlage für den oben erwähnten totalen Transzendenzbegriff, d. h. dass der Mensch konstitutiv transzendent sei. Das von Plessner angeführte dritte Charakteristikum, der „Hiatus“, spielt bei Luckmann dagegen keine erkennbare Rolle. Im Folgenden wird sich zeigen, dass es genau der „Hiatus“ ist, der bei Plessner das entscheidende Charakteristikum für die Begründung von Kultur, Religion und Sprache bildet, und dass sich daraus verschiedene Formen von Transzendenz und Nicht-Transzendenz entwickeln lassen, die allesamt die von Plessner vorgestellte Exzentrik des Menschen zur Grundlage haben.

## 2.2 Begründung menschlicher Kultur aus der exzentrischen Positionalität: natürliche Künstlichkeit

Aus der Exzentrizität folgt für Plessner das Grundmerkmal der „natürlichen Künstlichkeit“ (1928/1975, 309) der menschlichen Existenz, aus dem sich ergibt, warum menschliche Kultur entstehen kann. Da der Mensch nicht wie das Tier aus seiner Mitte lebt, sondern um sie weiß und damit aus dieser gerissen ist, lebt er nicht einfach, sondern *entwirft* sein Leben. Dies ergibt das „Paradoxon in der Lebenssituation des Menschen“ (ebd., 305) und zwingt ihm ein Leben in Antinomie auf, „sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt“ (ebd., 310). Dieser „Schmerz um die unerreichbare Natürlichkeit der anderen Lebewesen“ (ebd., 310) ist die Grundlage für die Entstehung von menschlicher Kultur, als eines nicht-natürlichen „Komplements“. Erst die menschlichen Artefakte, die sich von ihm loslösen und eine Eigenheit entwickeln, können das Gleichgewicht vorübergehend herstellen (ebd., 311; Herv. i. Orig. durch Sperrung):

In dieser Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das *Movens* für alle spezifisch menschliche, d. h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das Werkzeug und dasjenige, dem es dient: die *Kultur*.

So ist zu auch verstehen, dass komplexe menschliche Kulturen („Hochkulturen“) bereits zu früheren Zeiten der Menschheitsgeschichte entstanden sind. Blickt man auf die ältesten Zeugnisse menschlicher Kultur, minoische oder auch jung- und altsteinzeitlichen Kulturen, so ist immer auch ein ganzes kulturelles ‚Arsenal‘ enthalten: Reflexionsfähigkeit, kontrafaktisches Denken, das Nachdenken über den Tod, die Entwicklung naturnaher und metaphysischer Modelle, Philosophie und Religion, Sprache – als Gesten- oder Lautsprache –, wahrscheinlich auch von Anfang an Schrift oder ein anderer visueller, abstrakter Zeichengebrauch, wie er bereits in den Lascauxhöhlen zu beobachten ist. Auch Zahl- und Zeitbegriff, dein und mein, vergleichen, messen, abwägen und damit verbunden Wirtschaft und Handel sind von Beginn an vorhanden, ebenso wie der Begriff des ich und du, die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme, eine Form von Gesetz und Rechtsprechung, strategische Politik, Architektur, Theater, Kunst, Malerei, Musik, Handwerk und Technik (Kleiderherstellung, Fortbewegungsmittel, Waffen u. a.). Mit dem Menschsein entsteht also immer auch menschliche Kultur in ihrer ganzen Vielfalt von Reflexion, Ästhetik, Technik, Sprache, Mathematik, Politik, Recht, Alterizität und Dialogizität.

Auch wenn man also davon ausgeht, dass Kultur ein Wesensmerkmal des Menschen bildet, das sich direkt aus seiner Exzentrizität ergibt, können Kultu-



ren doch immer mehr oder weniger komplex sein. Eine Gerichtetheit, etwa im Sinne eines Zivilisationsprozesses<sup>19</sup> als einer evolutionären oder auch nur historischen Entwicklung, ist aus dieser Sicht kaum haltbar.<sup>20</sup> Gerade zur Zeit der eben erwähnten minoischen Kultur existierten viele verschiedene menschliche Kulturen von unterschiedlicher Komplexität. So gesehen, könnte man genauso gut folgern, dass sich einzelne Hochkulturen schon mit Beginn der Menschheit finden lassen müssten, also – je nach Position – ca. 300.000 Jahre v. Chr. oder sogar deutlich früher.

Die Fragen, die uns heute als *philosophische* plagen, die Sinnfragen und auch die immer neuen *Sinnformeln*<sup>21</sup>, die jede Kultur aufs Neue ersinnt, quälen uns also nicht nur heute, sondern von Anbeginn an – und werden dies auch immer tun, denn sie gehören zur Konstitution der exzentrischen Positionalität des Menschen (ebd., 339):

Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrt Gleichgewicht geben sollen *und auch wirklich geben*, wird der Mensch zugleich aus ihm herausgeworfen, um es auf's Neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unvermittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts.<sup>22</sup>

So kann man auch den *Mythos vom Sisyphos* verstehen, wenn der Stein, den Sisyphos immer wieder auf den Berg rollen muss, die kulturellen Artefakte sind, die Menschen immer wieder herstellen, um ins Gleichgewicht zu kommen. Im Moment der Loslösung der Schöpfung oder der Aufführung des Rituals gelingt dies bestenfalls, doch ist dies erreicht, ist also in der Sisyphosanalogie der Stein unter großen Kraftanstrengungen gerade auf die Spitze des Berges gewälzt, beginnt der Moment des Gefühls des Friedens und der völligen Ausgeglichenheit zu verfliegen; der mühsam nach oben gewälzte Stein rollt bereits unaufhaltsam hinunter. Wer darin die dem Menschen zukommende, nicht hintergehbare Daseinsweise erkennt und sie dennoch immer wieder zu hintergehen sucht, den

---

<sup>19</sup> Vgl. Elias 1969.

<sup>20</sup> Zu einem empirischen Nachweis der Unhaltbarkeit der These vom Zivilisationsprozess vgl. das mehrbändige Werk von Hans Peter Duerr, insbesondere Band 3: *Obszönität und Gewalt* (Duerr 1993).

<sup>21</sup> Zum Konzept der *Sinnformeln*, welches allerdings noch nicht in eine philosophische Anthropologie eingelassen ist, vgl. Liebert 2003 sowie Geideck/Liebert 2003.

<sup>22</sup> Zum Gesetz der vermittelten Unvermittelbarkeit vgl. ebd., 321 ff.

muss man sich mit Albert Camus (1983, 101) „als einen glücklichen Menschen vorstellen.“

Die exzentrische Positionalität ist damit Grundlage der Entstehung von Kultur mit dem immer aufs Neue verlorenen Gleichgewicht, aus der nun auch die Begründung von Religion geleistet werden kann.

### 2.3 Begründung der Religion aus der exzentrischen Positionalität

Als weiteres Grundmerkmal, das sich als Konsequenz aus der exzentrischen Positionalität ergibt, führt Plessner den „utopischen Standort“ des Menschen an (ebd., 341 ff.): Die exzentrische Positionalität ermöglicht eine nicht festlegbare Reflexionsmöglichkeit, die potenziell unendlich ist, und damit die Erfahrung absoluter Nichtigkeit: „Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt“ (ebd., 293).<sup>23</sup> Die Erkenntnis der Vergänglichkeit der eigenen Schöpfungen, seiner Bodenlosigkeit und seiner „konstitutiven Wurzellosigkeit“, die er „an sich selbst“ erfährt (ebd., 341),

gibt ihm das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt. Sie erweckt in ihm angesichts dieses Nichts die Erkenntnis seiner Einmaligkeit und Einzigkeit und korrelativ dazu der Individualität dieser Welt. So erwacht er zum Bewusstsein der absoluten Zufälligkeit des Daseins und damit zur Idee des Weltgrundes, des in sich ruhenden notwendigen Seins, des Absoluten oder Gottes.

Allerdings gelingt es ihm, wie oben bereits angesprochen, auch damit nicht, die exzentrische Positionsform zu hintergehen, und einen dauernden Frieden zu erlangen, da auch „dieses Bewußtsein nicht von unerschütterlicher Gewißheit“ (ebd., 342) ist. Die Exzentrizität verlangt zwar nach einer Eindeutigkeit, verwirft sie aber auch zugleich wieder, „eine beständige Annullierung der eigenen Theses“ (ebd., 342).

Hier teilen sich nach Plessner nun zwei Wege des Umgangs mit der Exzentrizität: Der eine Weg besteht darin, die Vergänglichkeit und die konstitutive Paradoxalität – und damit auch die Vergeblichkeit des Erreichenwollens eines ewigen Friedens oder unbedingten Gleichgewichts – zu leben, der andere Weg ist nach Plessner die Religion (ebd., 342):

---

<sup>23</sup> Wie uns Wolfgang Eßbach (2008) mitteilt, wird hier auf Max Stirners *Der Einzige und Sein Eigentum* (1845/2009) Bezug genommen.

Will er die Entscheidung so oder so, – bleibt ihm nur der Sprung in den Glauben. Die Begriffe und das Gefühl für Individualität und Nichtigkeit, Zufälligkeit und göttlichen Grund des eigenen Lebens und der Welt wechseln allerdings im Lauf der Geschichte und in der Breite mannigfacher Kulturen ihr Gesicht und ihr Gewicht für das Leben. Doch steckt in ihnen ein apriorischer, mit der menschlichen Lebensform an sich gegebener Kern, der Kern aller Religiosität.

Damit sind bereits die vielfältigen Formen religiöser Erfahrung angesprochen,<sup>24</sup> die in verschiedenen Kulturen und Zeiten je unterschiedlich ausfallen, was die Frage aufwirft, was denn für das Religiöse letztlich das entscheidende Merkmal sei. Plessners Antwort lautet, dass Religion ein „Definitivum“ schaffe (ebd., 342):

Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben. Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion. [...] Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.

Hier blickt man also auf die bereits angesprochene Weggabelung: Der Weg der Religion führt „nach Hause“, der „andere Weg“ in die Hauslosigkeit<sup>25</sup>. Dabei ist der „andere Weg“, der in Gegensatz zur Religion gestellt wird, keineswegs klar: Was bedeutet der Subjektsatz „wer es mit dem Geist hält“? Handelt es sich um eine Form von Säkularität oder von Atheismus?<sup>26</sup> Folgt man Plessner weiter, ergibt sich dieser „andere Weg“ durch ein unbedingtes Infragestellen, selbst des Weltgrundes, ja jeglicher *Idee* (ebd., 346):<sup>27</sup>

Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existenzielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade darum und mit gleichem inneren Recht die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt.

Auf diese Weise ergibt sich, dass schließlich gar nichts übrig bleibt, also auch kein Atheismus. Dies scheint Plessner selbst erschreckt zu haben, so dass das

---

<sup>24</sup> Vgl. James 1997.

<sup>25</sup> Mit „Hauslosigkeit“ ist ein zentraler Begriff des Buddhismus angesprochen (vgl. Schumann 1999, 58 ff.), auf den an anderer Stelle noch eingegangen wird.

<sup>26</sup> Mit dem Satz „Atheismus ist leichter gesagt als getan.“ (ebd., 346) deutet Plessner dies an.

<sup>27</sup> Hierin liegt eine weitere Verbindung zu Max Stirners *Der Einzige und Sein Eigentum* (1845/2009).

Buch mit einem scheinbaren Ausweg aufwartet, der im Folgenden *Marcionischer Ausweg* genannt werden soll. Plessner schließt sein Buch mit dem Satz (ebd., 346): „Er [der Geist, W. A. L.] zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf.“

Dieser Schlusssatz wirft eine Reihe von Fragen auf, die nun behandelt werden sollen.

## 2.4 Der Marcionische Ausweg – Probleme des Religionsbegriffs Plessners

Ohne hier näher auf die Marcionische Philosophie einzugehen, sei hier lediglich erwähnt, dass sich Plessner auf die Publikation von Adolf von Harnack *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* bezieht, die Anfang der zwanziger Jahre in zwei Auflagen erschien, und somit in die *Stufen* eingehen konnte. In Harnacks *Marcion* geht es um die Theologie des Gnostikers aus dem 1./2. Jahrhundert, der den Gott des Alten Testaments als falsch verwirft und das Christentum ausschließlich auf dem Neuen Testament aufbaut. Christen, die den Gott des Alten Testaments anbeten, kennen daher den ‚wahren‘ Gott nicht, der als unbekannt gilt. Die Welt ist folglich nicht Heimat, wohingegen die Fremde selig erscheint (Harnack 1924, 225, Herv. i. Orig. durch Sperrung):

[...] der bekannte Gott dieser Welt ist ein verwerfliches Wesen; *das Evangelium aber ist die Botschaft vom fremden Gott*; er ruft uns nicht aus der Fremde, in die wir uns verirrt, in die Heimat, sondern aus der grauvollen Heimat, zu der wir gehören, in eine selige Fremde.

Nun könnte man schließen, dass am Ende der Philosophischen Anthropologie doch wieder alles in Religion mündet, um die es sich beim Marcionismus zweifellos handelt. Doch durch die Vergleichspartikel *wie* ist auch eine Interpretation möglich, dass es lediglich um die affektive Paradoxie der *seligen Fremde* geht, die hier von Harnack übernommen werden soll. Doch übernommen für was? Es bleibt die Weggabelung, eine fundamentale Entscheidung, ‚so oder so‘, – und die Erkenntnis, dass selbst der Atheismus geleugnet werden muss, und höchstens ein Weg verbleibt, der vorhin als *Hauslosigkeit* bezeichnet wurde. Deutet sich hier *eine weitere Stufe* an? Eine weitere Abhebung von der doppelten Abhebung? Für Plessner ist die exzentrische Positionalität das Siegel der *Stufen des Organischen*, eine weitere Stufe sei „unmöglich“ (ebd., 291). Aber wie ist dann das Verhältnis von Kreisförmigkeit und unendlicher Geraden, Plessners Symbole für Religion und den Geist, zu verstehen? Woher kommt auf einmal diese Wahlmöglichkeit, wo es doch nur Exzentrik geben sollte?

## 2.5 Religionen der Unendlichkeit in Heinrich von Kleists Marionettentheater

Die vorangegangenen Ausführungen vorausgesetzt, liest sich Heinrich von Kleists *Marionettentheater* aus dem Jahr 1810 wie eine literarische Fassung der Genese der exzentrischen Positionalität einschließlich ihrer Aufhebung in einem neuen Konzept der Unendlichkeit, das weder in Plessners Symbol des Kreises noch im Symbol der Geraden aufgeht.

Worum geht es in dieser Erzählung? Der Erzähler begegnet einem erfolgreichen Balletttänzer, Herrn C., der die dem Erzähler zunächst absonderlich anmutende Behauptung aufstellt, dass die Marionetten des hiesigen Marionettentheaters in „M.“, dem Ort der Erzählhandlung, in ihren Bewegungen ebenso anmutig seien wie die des Balletts der Oper in M., und dann behauptet, eine Marionette bauen zu können, deren Tanz „weder er, noch irgend ein anderer geschickter Tänzer seiner Zeit [...] zu erreichen imstande wären“ (ebd., 341). Die Überzeugung des Erzählers ändert sich erst, als ihm ein eigenes Erlebnis einfällt, das er Herrn C. berichtet: Er habe einen für seine „wunderbare Anmut“ (ebd., 343) berühmten Bekannten. Dieser habe sich während eines gemeinsamen Badehausbesuches beim Aufstellen seines Fußes mit dem antiken Vorbild des *Dornausziehers* verglichen, worauf der Erzähler ihn „um die Sicherheit der Grazie, die ihm beiwohnte, zu prüfen“ (ebd. 343), bat, ebendiese Geste zu wiederholen. Doch dieser Versuch der Wiederholung misslang Mal ums Mal, was dramatische Folgen nach sich zog (Kleist 1810, 344):

Von diesem Tage, gleichsam von diesem Augenblick an, ging eine unbegreifliche Veränderung mit dem jungen Menschen vor. Er fing an, tagelang vor dem Spiegel zu stehen; und immer ein Reiz nach dem anderen verließ ihn. Eine unsichtbare und unbegreifliche Gewalt schien sich, wie ein eisernes Netz, um das freie Spiel seiner Gebärden zu legen, und als ein Jahr verflossen war, war keine Spur mehr von der Lieblichkeit in ihm zu entdecken, die die Augen der Menschen sonst, die ihn umringten, ergötzt hatte.

Diese Erzählung der Brechung spontaner Handlung durch Reflexion nutzt nun der Gesprächspartner des Erzählers, Herr C., um seine kühne Behauptung der Anmut von Marionetten zu belegen. Danach ist die Unmittelbarkeit an den Grad der Reflexion gekoppelt: „Wir sehen, daß in dem Maße, als, in der organischen Welt, die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt“ (ebd., 345).

Dies würde nun tatsächlich bedeuten, dass eine Marionette ohne jedes Bewusstsein auch die grazilsten Bewegungen ausführen würde. Doch nun wird zugleich in mehreren Analogien eine Möglichkeit eröffnet, den „Hiatus“ zu überwinden – durch das imaginäre Konzept der Unendlichkeit und eine religiöse Transformation (ebd.):

Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so, daß sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott.

Die Aufhebung des Hiatus gelingt also nicht durch weitere Reflexion, sondern durch eine *unbekannte Transformation*, einen *Transit*, der das ‚Unendliche‘ gleichsam ‚durchtunnelt‘. Dann hört die ‚Eine Welt‘ auf zu existieren (ebd.):

Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen? Allerdings, antwortete er, das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.

Kleists Erzählung lässt sich nun so lesen, als habe er die bei Plessner angeführten Symbole der Kreisförmigkeit (als Symbol für die heimatgebende Religion, die ein jenseitiges Transzendentes kennt) und der Unendlichkeit der Geraden (als Symbol für den freien Geist, der kein Transzendentes kennt) in einem neuen Symbol verschmolzen: dem Bild der *unendlichen Schleife*, die als Möbiusband aus der Mathematik des 19. Jahrhunderts kommend in die Literatur der Gegenwart Einzug gehalten hat.<sup>28</sup>

Auch die unendliche Schleife durchbricht den Weltkreis, wäre „das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt“, nur setzt sie sich nicht ins Unendliche fort wie die Gerade, sondern kehrt ewig wieder, ohne je anzukommen und ohne je begonnen zu haben, und ohne ein Innen und Außen zu unterscheiden.

Die bisher in Anlehnung an Plessner bloß symbolisch gefassten drei Weisen des Umgangs mit der exzentrischen Positionalität des Menschen, sollen im Folgenden begrifflich genauer analysiert werden, und zwar das Kreissymbol als Transzendenz, das Symbol der unendlichen Geraden als Non-Transzendenz und das Symbol der Schleife als Trans-Transzendenz. Diese Weisen des Umgangs mit der Exzentrik sollen als idealtypische Positionierungen verstanden werden.

---

<sup>28</sup> Vgl. Hofstadter 2007.

## 3 Die Positionierungen der Transzendenz, Non-Transzendenz und Trans-Transzendenz

### 3.1 Transzendenz (Kreis)

Der eine, eben thematisierte Weg ist die Religion, die in der Unsicherheit Sicherheit und in der Heimatlosigkeit Heimat bietet. Das von Plessner eingeführte Symbol des Kreises erweist sich als angemessen, als Religion *in diesem Sinne verstanden* ein Innen und ein Außen bietet und damit zwei zunächst einander unzugängliche Welten konstituiert, die konkret dann meist asymmetrisch als eine irdische und eine himmlische Welt – oder je nach kultureller Ausformung in anderer Weise – versprachlicht werden (Luckmann 1991, 80). Religion in der transzendenten Positionierung beansprucht nun, eine Verbindung zwischen beiden Welten herzustellen, dadurch die anscheinend Getrennten wieder zusammenzuführen und damit die unaufhörliche Exzentriz zur Ruhe zu bringen. Wenn Plessner in diesem Zusammenhang von Religion spricht, so könnte dies zu Missverständnissen führen, da Religion häufig vereinfachend als Institution verstanden wird. Dagegen muss bei Plessner ein weiterer Religionsbegriff angenommen werden, dessen Pendant sich in der Religionssoziologie mit dem Begriff der Transzendenz finden lässt. Von einem Begriff der Transzendenz auszugehen hat sich insbesondere auch in der empirischen Forschung bewährt, gerade wenn nicht nur traditionelle, kirchlich institutionalisierte Formen untersucht werden, sondern informelle, spirituelle Netzwerke und Gemeinschaften (Knoblauch 2009). Hubert Knoblauch (ebd., 53 ff.) hat darüber hinausgehend den Vorschlag gemacht, auf das Zweiweltenkonzept des Transzendenzbegriffs vollständig zu verzichten. Sein Unbehagen spitzt er in dem Wort ‚binär‘ zu, was implizit den Vorwurf des Reduktionismus enthält, und dass spezifische Formen von Religiosität, etwa die Mystik, damit nicht erfasst werden könnten. Sein Vorschlag geht nun dahin, ausschließlich den totalen Transzendenzbegriff Luckmanns (1991) zu verwenden. Der totale Transzendenzbegriff Luckmanns meint die, das Biologische überschreitende, Geistigkeit des Menschen, was ihn zu einem transzendenten Wesen *per se* mache;<sup>29</sup> dies wurde eben als Alternativbegriff zu Plessners Begriff der Exzentriz diskutiert. Neben diesem totalen Begriff von Transzendenz bringt Luckmann aber auch einen nicht-totalen Transzendenzbegriff vor, der sich wie oben ausgeführt, in spezifischen symbolischen Universa zeigt (Luckmann 1991, 80). Auch wenn

---

<sup>29</sup> Damit erscheint auch der Alltag voller „kleiner“, „mittlerer“ und „großer“ Transzendenzen (ebd. 164 ff.).

die Einwände, die Hubert Knoblauch vorbringt, nachvollziehbar sind, würde man doch das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn man den Zweiweltenansatz völlig aufgeben würde, denn im Phänomenbereich spielt dieses Verständnis von Transzendenz im Selbstverständnis vieler Akteure eine wichtige Rolle.<sup>30</sup> Hier soll Transzendenz daher in seiner bekannten Bedeutung beibehalten werden, und für das, was Knoblauch als darin nicht enthalten ausgemacht hat, beispielsweise non-duale oder mystische Ansätze, durch den weiter unten entwickelten Begriff der Trans-Transzendenz erfasst werden.

Transzendenz soll hier als *Positionierung* angesprochen werden, da mit dem Begriff der Transzendenz zwar die meisten Religionen und sogar viele spätmoderne, spirituelle Netzwerke erfasst werden können, aber eben nicht alle. Eine transzendente Positionierung stützt sich auf das Behauptungsgefüge: a) dass die Exzentrik überwunden werden könne, b) dass es ein Definitivum gebe, c) dass eine Verbindung mit einem Transzendenten bestehe, d) dass diese Verbindung über Praktiken und Rituale hergestellt werden könne und e) dass die Religion nicht nur einem Kreis von Auserwählten zugänglich sei, sondern direkt oder indirekt allen initiierten Gläubigen, die sich in die transzendente Ordnung einfügen können.

Der Transzendenzgedanke kann in zwei Formen erscheinen: Zum einen als eine Welt hinter den Erscheinungen, zu der es zu gelangen gilt. Zum anderen als eine Überwölbung der realen Welt mit Konzepten und Begriffen, die das Kontrafaktische als real erscheinen lässt, so dass man sich aus diesem Konstrukt befreien muss (Platonisches Konzept).<sup>31</sup> In beiden Formen geht es darum, dass einem Subjekt das Alltägliche fraglich wird und dass es auf ein ‚Dahinter-Liegendes‘ stößt und zu dieser Welt Zugang erhält. Dann kann auch eine minimale Erfahrung ein enormes Sehnsuchtpotenzial und darauf bezogene Handlungen freisetzen und eine Bekehrung stattfinden (Plessners *Definitivum*): Das Subjekt erkennt im besten Fall diese Wahrheit – es gibt ein Transzendentes: Gott oder andere transzendente Wesen – und orientiert sich nun an den (konventionalkulturellen) Praktiken der religiösen Institutionen oder Netzwerke, um seine Erfahrungen in die Narrationen und Formen der Religion einzupassen oder seine eigenen Erzählungen zu ergänzen. Dabei ist zu bemerken, dass in Gesellschaften, in denen die Religion als Institution fest verankert ist, diese Deutungsmuster konstitutive Bestandteile der (auch frühkindlichen) Sozialisation darstellen, und daher das Individuum im Falle religiöser Erfahrungen über Deutungsrou-

---

<sup>30</sup> Gerade in spätmodernen, spirituellen Netzwerken macht sich teilweise eine gnadenlose Binarität bemerkbar.

<sup>31</sup> Vgl. Liebert 2015.



tinen verfügt. Wie verschiedentlich festgestellt wurde, hat sich in diesem Punkt in der Spätmoderne ein tiefgreifender Wandel vollzogen, der darin besteht, dass Bekehrungserlebnisse nicht mehr von den traditionellen Institutionen aufgefangen werden können, sondern religiöse Heimat zunehmend in einem Modus der *Selbstermächtigung* und damit verbunden individualistischer Metaphysik-Brikolagen gefunden wird, deren *Definitivum* auch durch ein Feindbild artikuliert wird (zum Feind wird dann die *Gerade*, d. h. Heimatlosigkeit, Wissenschaft, Denken, rationales Raisonement). Dies wurde im Anschluss an Luckmanns These von der *unsichtbaren Religion* (1991) und Knoblauchs These, *auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (2009) zu sein, ausführlich diskutiert.<sup>32</sup>

### 3.2 Non-Transzendenz (Gerade)

Plessners Bild der unendlichen Geraden steht für den dauernden Fortschritt, den *Geist der Freiheit*, Infragestellung von *allem*, Heimatlosigkeit, und ist in seiner Konsequenz auch Grundlage des Atheismus, des Agnostizismus und des Nihilismus (in seiner menschenfreundlichen wie in seiner zynischen Variante), dem angesichts des unendlichen Wandels immer neuer (auch religiöser) Sinnkategorien jegliche (vorrangige) Berechtigung von *bestimmten* Kategorien und schließlich auch jeglicher Sinn überhaupt abhanden kommt. Hier ist auch die aufgeklärte Wissenschaft und Philosophie zu finden, und zwar Realismus *und* (Radikaler) Konstruktivismus.<sup>33</sup> Das Infinite der Geraden lässt zunächst vermuten, dass hier im Gegensatz zur Religion keine Finitheit und keine Verabsolutierung möglich sei. Doch bereits Plessner konstatiert, dass beide in einem unveröhnlichen Gegensatz, und daraus resultierend einem permanenten, mehr oder weniger offenen Konflikt liegen. Zwischen Transzendenz und Non-Transzendenz bestehe „trotz aller geschichtlichen Friedensschlüsse und der selten aufrichtigen Beteuerungen, wie sie z. B. heute so beliebt sind, absolute Feindschaft“ (ebd., 342). Damit erhebt sich die Frage, warum dieser Streit überhaupt entstehen kann. Was hat die non-transzendente Positionierung zu verteidigen? Spezifische non-transzendente Positionierungen wie die atheistische können in diesem Konflikt zum Definitivum werden, wenn das Konzept der unendlichen Geraden mit Ausdrücken wie *Fortschritt*, *Rationalität* oder *Wissenschaft* absolut gesetzt wird. Dann

<sup>32</sup> Vgl. etwa Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009; Lasch/Liebert 2015.

<sup>33</sup> Der Radikale Konstruktivismus stellt für Josef Mitterer (2001, 120) ebenfalls einen Realismus dar. Auch der Non-Dualismus Mitterers selbst würde im Bereich der Non-Transzendenz verbleiben.

erscheinen transzendente Positionierungen als *Aberglaube* oder *Humbug*, bestenfalls als narkotisierendes Herrschaftsinstrument.

### 3.3 Trans-Transzendenz (Möbius-Schleife)

Die eben besprochenen Positionierungen der Transzendenz und der Non-Transzendenz wurden noch ganz im Sinne der Philosophischen Anthropologie formuliert. Mit der dritten Kategorie wurde diese Sichtweise mit Gedanken Heinrich von Kleists erweitert.

Wenn Plessner vom „Absoluten“ spricht, so denkt er das Absolute vom Menschen und seiner Exzentrik her, das der Mensch nicht aufgrund seines Willens, sondern aufgrund seiner Exzentrik sogleich überwindet. Hier ist sozusagen das Feuer des Prometheus in die innere Konstitution des Menschen eingelassen, das er nicht hintergehen kann, das ihn zwingend zur Gottgleichheit führt – gegen den Willen der Götter. Und der Mythos zeigt anscheinend genau dies, dass nämlich der Mensch als erkennendes Wesen erst mit Prometheus und seiner Intervention begänne. Allerdings bleibt das Menschsein dadurch auch mythisch und Plessner hütet sich davor, hier einem Biologismus oder Evolutionismus zu verfallen. Die Entstehung der Exzentrik ist zwar bio-logisch über die *Stufen des Organischen* plausibel zu machen, aber nicht erklärbar, denn (Plessner 2002, 182):

Hier kommt eben etwas vollkommen Neues hinzu, eine geistige Wesenheit, und diese schlägt gewissermaßen wie der Blitz an dieser Stelle ein. Warum, wissen wir nicht. Durch diesen Einschlag des Geistigen wird der Mensch zum Menschen.

Religion mit ihrem Versprechen, die Exzentrik überwinden zu können, wird für die Philosophische Anthropologie zum Störfaktor, denn dass der Mensch durch *irgendetwas* in ein stabiles Gleichgewicht gebracht werden könne – das ist nach Plessner unmöglich. Daher ist diese Weggabelung am Ende der *Stufen* so rätselhaft, bei der der Mensch anscheinend wählen kann, wo doch eine solche Wahlmöglichkeit in der Exzentrik nicht vorgesehen ist. Was sind also die Bedingungen für die Möglichkeit einer solchen Wahl?

Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist es, Religion als eine Art Narkotikum zu betrachten.<sup>34</sup> Für dessen Einnahme kann man sich zwar entscheiden, *nach*

---

<sup>34</sup> Diese Aussage wird von Plessner nicht explizit wie von Marx oder anderen gemacht, ist aber in seiner Konzeption angelegt. Plessner spricht mit Bezug auf Kierkegaard (1967, 40–41) von einem „Sprung in den Glauben“, und verortet Kierkegaard damit in der *transzendenten Positio-*

dessen Einnahme ist man allerdings für die Dauer der Narkose willenlos – und somit wäre Transzendenz eine Positionierung, durch die man sich willentlich willenlos machen kann. Wenn darin ein (vorübergehender) Gleichgewichtszustand erreicht wird, kann (Sehn-)Sucht entstehen, d. h., dass die nachnarkotische Exzentrik den gerade erzeugten Gleichgewichtszustand wieder überwindet und die Exzentrik durch eine ‚höhere Dosis‘ erneut betäubt werden muss. So entsteht das Profil des spirituellen ‚Suchers‘.<sup>35</sup> Die grundlegende Exzentrik des Menschen wird dabei aber nicht beseitigt, auch nicht, wenn einzelne Menschen sich selbst zerstören (etwa durch übermäßigen Drogengebrauch oder den Freitod).<sup>36</sup> In jedem Fall wäre Religion nicht das einzige ‚Narkotikum‘, sondern stünde in einer Reihe mit Versprechen von kollektivem Schutz, Glück, Status u. a., die auch in säkularen Gesellschaften ein zentrales Herrschaftsmittel darstellen. Eine transzendent positionierte Religion wäre in dieser Sichtweise daher das Versprechen eines Auswegs, eines Heimwegs, der aus der Sicht des Erlebens des Einzelnen stimmig sein kann, der aus der Sicht des gegenüber dem Narkotisierten Wachen allerdings nur ein scheinbarer wäre.<sup>37</sup>

Betrachtet man jedoch die schiere Anzahl von Menschen, die den (anscheinend) narkotischen einem nicht-narkotischem Zustand vorziehen, dann weiter, dass es nicht spezifisch für Religion ist, einen ‚anästhetischen‘ Weg anzubieten, sondern bekanntes Mittel von (nicht-religiösen) Herrschaftsroutinen und -strukturen, dann bleiben recht wenig Nicht-Narkotisierte übrig, so dass diese mit ihrer Diagnose selbst in Rechtfertigungszwang geraten. Schließlich macht ein genaues Betrachten von Menschen mit Bekehrungserlebnissen von Religionen es unmöglich, sie als bloß Narkotisierte oder psychisch Kranke abzutun. Das ist eines der wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung von William James (1997).

Die Erklärung von Religion im Sinne einer Positionierung der Transzendenz kann sich daher nicht darin erschöpfen, sie *generell* als narkotisch zu betrachten, auch wenn der religiöse Glaube zu einem wesentlichen Teil genau darin bestehen mag, und Gläubige unter bestimmten Umständen den Manipulationen von

---

*nierung*. Dies ist zwar eine gängige Interpretation, wird allerdings der paradoxalen Philosophie Kierkegaards kaum gerecht.

**35** Nach einem ähnlichen Prinzip lässt sich auch die „freiwillige Knechtschaft“ (La Boétie 1981) verstehen.

**36** Hier schließt sich natürlich die Frage an, ob hier nicht auch der Grund für die gattungsspezifische Selbstzerstörungstendenz des Menschen, den Freud’schen Todestrieb, ausgemacht werden kann.

**37** In dieser Richtung argumentiert auch Latour (2014, 415), wenn er die transzendente Positionierung mit Fundamentalismus gleichsetzt.

Herrschaftseliten ausgeliefert sind.<sup>38</sup> Plessner deutet daher am Schluss der *Stufen* selbst einen neuen Typ von Religion an, den vorher besprochenen *Marcionischen Ausweg*. Allerdings wird dies von ihm nicht weiter fortgeführt, so dass dieser neue Typ nun mit Bezug auf die oben ausgeführten Gedanken Kleists und auch Emmanuel Lévinas' (2004) ausgeführt werden soll, ohne dabei den Grundgedanken der Exzentrik aufzugeben.

Das Denken vom Menschen aus zum Transzendenten ist die bevorzugte Denkfigur der non-transzendenten Positionierung. Dies trifft auch auf die Philosophische Anthropologie zu, in der aus den *Stufen des Organischen* die Bedingungen für das Menschsein abgeleitet werden, und das Absolute dann als eine notwendige Folge aus der Exzentrik des Menschen erscheint. Für Emmanuel Lévinas besteht der große Perspektivenwechsel darin, eine Positionierung jenseits dieser Positionierungen einzunehmen. Er führt dafür den Begriff *L'Autre* ein. Der Grundgedanke der *Stufen* war die Dissoziation des Lebens. Nun kann dieser Gedanke viel weiter gefasst werden als die Dissoziation des Seins als *L'Autre*. Diese Dissoziation kann freilich nur eine paradoxe sein, denn es handelt sich nicht um die Aufsplitterung eines Ganzen in Teile, sondern um eine unendliche, nie aufhörende Dissoziation, ohne dass damit je eine Veränderung passiert wäre. In Variation eines Bonmots von Gregory Bateson könnte man sagen, dass es einen Unterschied macht, der keinen Unterschied macht. Die Annahme der Dissoziation des Seins vermeidet die Inversion der Psychologie, die Dissoziation in die Innenwelt zu verlegen, um dann das Transzendente als Teil der Innenwelt zu beweisen. Dieser ‚Kniff‘ besteht zunächst darin, ein Bewusstes und ein Unbewusstes anzunehmen, um dann alles religiöse Erleben als aus dem Unbewussten entstehend zu verstehen, um schließlich in der Hilfskonstruktion eines „höheren“ Teils des „eigenen“ Selbstes zu enden (James 1997, 491):<sup>39</sup>

[Da] die höheren Fähigkeiten unseres eigenen verborgenen Geistes [...] die Kontrolle ausüben, ist das Gefühl der Vereinigung mit einer Macht jenseits unserer selbst nicht nur scheinbar, sondern buchstäblich wahr.

Der letzte Teil dieses ‚Kniffs‘ zeigt sich schließlich darin, dass von einem „Gefühl der Vereinigung“ gesprochen wird, dem eine objektive ‚Wahrheit‘ zuerkannt werden kann. William James hat dies bei seiner weiteren Ausführung seiner Begründung einer Religionspsychologie erkannt, insbesondere die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, dass ausgehend von einem individuellen Selbst dann

<sup>38</sup> Ein wesentlicher Umstand ist dabei die populäre „Wundergläubigkeit“ (Friedrich II. 2007).

<sup>39</sup> Gleiches gilt für die Theorie eines „dialogischen Selbsts“ (Hermans/Kempfen 1993).

beliebig viele dieser höheren Selbst *für die je einzelnen, individuellen Selbst* angenommen werden müssten. Religion wäre dann letztlich doch bloße individuelle Projektion und eben nicht „objektiv“ wahr. James spricht deshalb auch zurückhaltend von einem „Einstieg“, nach dessen Durchschreiten sich „Schwierigkeiten“ ergäben (ebd., 491). Schließlich führt er ein hinduistisches Konzept von Atman und Brahman an, in dem das menschliche Selbst (Atman) nicht nur nicht getrennt vom göttlichen Selbst (Brahman) ist, sondern in diesem aufgeht, ein Denken, das bereits an Emmanuel Lévinas' *L'Autre* erinnert. Im abstrahierenden Schlussteil der *Vielfalt* stellt William James als das Gemeinsame aller von ihm untersuchten religiösen Erfahrungen die „Tatsache“ heraus, „daß das personale Bewußtsein in ein größeres Selbst übergeht, von dem rettende Erfahrungen ausgehen“ (ebd., 492, Herv. i. Orig.). Ist hier durch das Verb *übergehen* noch passivisches Anderes angesprochen, so ist mit dem Adjektiv *rettende* bereits die Quelle angedeutet, das *größere Selbst*, und das, was sie tut, nämlich *retten*.

Noch deutlicher artikuliert sich dieses Denken, wenn James – fast schon im Geiste eines neuen Realismus<sup>40</sup> – einen vom Weltlichen geschiedenen Transzendenzbereich ausmacht, der sogar *Impulsgeber* für das Weltliche sei (James 1997, 492, markierte Passagen von mir neu übersetzt, W.-A. L.):

Insofern unsere geistigen Impulse in dieser Region ihren Ursprung haben (und die meisten von ihnen haben in ihr ihren Ursprung, denn sie verfügen über uns in einer Weise, *die wir mit Worten nicht erklären können*), gehören wir ihr inniglicher an, als wir der sichtbaren Welt angehören, *weil wir am innigsten zu dem gehören, zu dem unser Geist gehört*. [...] Wir Menschen und Gott haben etwas *gemeinsam zu erledigen*; indem wir uns selbst seinem Einfluss öffnen, erfüllt sich unsere eigene Bestimmung.<sup>41</sup>

Auch in diesem Zitat wird deutlich, dass William James bereits eine Wende vom Denken des Menschen hin zu einem Denken des Anderen vollzogen hat, wie es Emmanuel Lévinas (2004) mit dem ‚Einbruch des Anderen‘ ausdrückt,<sup>42</sup> und die

<sup>40</sup> Gabriel 2013; Dreyfuß/Taylor 2016.

<sup>41</sup> Die an sich sehr gute deutsche Übersetzung verliert sich hier ins Vage, wo es bei James eindeutig formuliert ist: „So far as our ideal impulses originate in this region (and most of them do originate in it, for we find them possessing us in a way for which we cannot articulately account), we belong to it in a more intimate sense than that in which we belong to the visible world, for we belong in the most intimate sense wherever our ideals belong. [...] We and God have business with each other; and in opening ourselves to his influence our deepest destiny is fulfilled“ (James 1917, 516 f.).

<sup>42</sup> Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die spezielle pragmatistische Argumentation einzugehen, die aus einer Wirkung auf die Quelle der Wirkung schließt. James geht nämlich einen Schritt weiter und behauptet, aufgrund der Wirksamkeit müsse dieser Bereich auch eine Wirk-

für James die Grundlage einer jeden Religionswissenschaft ausmachen muss.<sup>43</sup> Nach James muss die Welt des Religiösen über genuine Konstitutionsbedingungen verfügen, die sich von der einer nicht-religiösen Welt unterscheiden, und die sich in anderen Fakten, anderen Verhaltensweisen, einem „eigenen Tatsachenbereich, wie alles Wirkliche ihn beansprucht“ (ebd., 495), zeigt. Bei Latour (2014) macht das Religiöse daher auch eine eigene „Existenzweise“ aus, in denen „religiöse Wesen“ die Fähigkeit besitzen, menschliche Wesen anzusprechen und zu verwandeln, ohne „daß man *ihr Erscheinen oder Verschwinden [...] beherrschen kann*“ (ebd., 427, Herv. i. Orig.).

Man könnte diesen Gedanken weiterführen, dass dem Religiösen auch ein eigener Wissensbegriff zukommt, der sich bei Autoren wie Jürgen Habermas (2001) oder Jacques Derrida (2008) in der Paarung „Glaube und Wissen“ zeigt. Dies deutet an, dass es mehr als bloßer Glaube, auch mehr als dogmatischer Glaube sein muss, aber auch nicht das, was wir üblicherweise unter Wissen verstehen. Dafür soll der Begriff des *gefühlten Wissens* eingeführt werden, der sich neben analytischen und empirischen Wissensbegriffen verortet, und der geeignet ist, die angedachte Überschneidung von Glaube und Wissen im religiösen Bereich zu beschreiben. Gefühltes Wissen meint ein (noch) nicht klar Artikuliertes, kognitiv Unscharfes, aber im Erleben Spürbares, das in der Sicherheit seiner Gültigkeit dem Wissen gleichgestellt wird, obwohl es nicht durch bestimmte Routinen des Zweifels und der Überprüfung gelaufen ist und auch nicht laufen kann, ohne seine Bedeutung zu verlieren. Auch wenn gefühltes Wissen schwer artikulierbar ist, ist es doch auf der Metaebene beschreibbar<sup>44</sup> und bildet eine ganze Kultur des Nichtsagbaren aus. Von einem Unsagbaren überhaupt sprechen zu können, setzt den Begriff des gefühlten Wissens voraus. In der Linguistik gibt es noch kaum analytische Konzepte dafür, die Resonanztheorie Hartmut Rosas (2016) bietet dafür aber einen guten Ausgangspunkt.<sup>45</sup>

Hubert Knoblauch wendet sich gegen dieses Konzept des *L'Autre*, trotz dessen Gründung in der menschlichen Interaktion, da ihm der Zugang von einer anderen Perspektive als der menschlichen verdächtig als eine transzendente Positionierung erscheint (Knoblauch 2009, 67):

---

lichkeit besitzen. So führt er auch den pragmatistischen Gottesbeweis durch: „Gott ist wirklich, weil er etwas Wirkliches hervorbringt“ (ebd., 493).

**43** Die vielfältigen Beziehungen, die sich dadurch zwischen James, Heidegger und Lévinas ergeben, müssen erst noch aufgearbeitet werden.

**44** Vgl. Paul 1990, 28.

**45** Vgl. dazu auch Liebert 2017b.

Anstatt wie Buber, Lévinas und Derrida das (göttliche) Andere und damit die Transzendenz vorauszusetzen, könnte man Transzendenz als ein Merkmal der Begegnung mit dem menschlichen Anderen ansehen, aus dem dann die Vorstellung eines absolut Anderen (also eines personalisierten Gottes) extrapoliert werden kann. Die Anderen sind nicht die verborgenen Götter – nicht die Götter kommen zuerst, sondern die Menschen.

Hier scheint die Scheidelinie zwischen Religionssoziologie und Religionsphilosophie zu verlaufen. Bevor man diese aber wirklich ziehen will, muss hier ein mögliches Missverständnis angesprochen werden: *L'Autre* ist bewusst doppeldeutig gewählt und kann sowohl „das Andere“ als auch „der Andere“ bedeuten. Diese beiden Bedeutungen können somit nicht wie im obigen Zitat gegeneinander ausgespielt werden, denn Lévinas betrachtet (durchaus im Einklang mit Martin Buber) beide nicht nur als nicht Getrennte, sondern als untrennbar Verbundene.<sup>46</sup>

Wenn hier und im Folgenden vom Anderen oder *L'Autre* gesprochen wird, bleibt dies jedoch ein kulturelles, sprachliches Konstrukt, das als solches jederzeit infrage gestellt werden kann, und hilflos versucht, über sich selbst hinaus zu verweisen: „Was also ungeboren ist und nicht geboren werden kann, was vor dem Sein kommt“ (Derrida 2008, 47). Die hierfür von Ludwig Wittgenstein formulierte Sprachgrenze führt zu einer tautologischen oder paradoxalen Sprache, da dies anscheinend die angemessene Ausdrucksweise darstellt, um in der transzendenten Positionierung über das Absolute zu sprechen, und die nicht nur William James und Jacques Derrida zur Begegnung mit der japanischen und indischen Philosophie geführt hat (Elberfeld 1998), sondern vor diesen bereits Arthur Schopenhauer (2006, 541) die Frage hat stellen lassen, „eine unendliche Zeit ist vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch?“ Die insbesondere in Schopenhauers Werk im 19. Jahrhundert sichtbar einsetzende Auseinandersetzung mit buddhistischem und hinduistischem Denken ist bisher noch kaum untersucht, ebensowenig wie die Auseinandersetzung des buddhistischen Denkens mit der westlichen Philosophie.<sup>47</sup>

### 3.4 Zwischenfazit

Ausgangspunkt war das Problem, dass sich eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion immer auch zu Religion in grundsätzlicher Weise verhalten muss.

---

<sup>46</sup> Man wird hier an die rätselhafte Stelle im Humanismusbrief erinnert, der auf Parmenides als einen Unverstandenen hinweist mit dem Satz, Sein existiere, woraus Heidegger (1968, 22) folgert, Seiendes existiere eigentlich nicht.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Nishitanis Konzept der „Selbstrealisation der Wirklichkeit“ (1982, 41).

Diese Verhaltensweisen wurden idealtypisch als transzendente, als non-transzendente und als trans-transzendente Positionierung formuliert. Sie wurden anhand verschiedener einschlägiger Arbeiten, die Religion fundieren wollen, entwickelt. Bislang könnten damit zumindest einige Konfliktlinien zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die über Sprache und Religion forschen, beschrieben werden, zumindest wie sie sich gegenwärtig sehen. Dass es sich hier um Idealtypen handelt, soll vorsichtshalber noch einmal betont werden. Möglicherweise können diese Idealtypen auch hilfreich sein, um das Gegenstandsfeld *alltäglicher* Religiosität und Spiritualität besser zu verstehen. Dieses zu prüfen, muss jedoch an anderer Stelle geschehen.

## 4 Expressivität und Verständigung

Die Bezugnahme auf die Philosophische Anthropologie hat nicht nur Konsequenzen für das Verständnis von Religion und Transzendenz, sondern auch für Sprache und Kommunikation. So ergibt sich aus der Exzentrizität Wirklichkeit nur durch ein entsprechend doppelt distanzierendes Subjekt, das als Grundmerkmal der „vermittelten Unmittelbarkeit“ (Plessner 1928/1975, 321 ff.) thematisiert wird. Dieses bewusste Vermittlungsmoment ist für Plessner der Grund, dem Menschen eine grundlegende Expressivität zuzuschreiben. Dieses Ausdrucksmoment zeigt sich nicht nur in einem allgemeinen Gefühl eines verbalen Ausdrücken-Wollens, sondern in einem

Ausdrucksbedürfnis anderer Art, das vielfach in seiner psychologischen Bedeutung unterschätzt wird, ein Bedürfnis nach mimischer Darstellung, überhaupt nach Darstellung bzw. Wiedergabe erlebter Dinge, beunruhigender Gefühle, Phantasien, Gedanken, das nicht mit dem gleichen Recht auf die Sozialität zurückführbar ist. [...] Es hat wohl zunächst in der Tendenz, das Flüchtige des Lebens durch Gestaltung aufzubewahren und es übersichtlich zu machen, seinen Grund (ebd., 323).

Dieses Zeigen-Wollen nimmt bereits in Gedanken Vieles voraus, das später empirisch gezeigt werden konnte.<sup>48</sup> Für Plessner folgt daraus, dass Expressivität ein Grundmoment des Menschen ausmacht (ebd., 339, Herv. i. Orig. gesperrt):

Jede Lebensregung der Person, die in Tat, Sage oder Mimus faßlich wird, ist daher ausdruckschaft, bringt das Was eines Bestrebens irgendwie, d. h. zum *Ausdruck*, ob sie den Ausdruck will oder nicht. Sie ist notwendig Verwirklichung, Objektivierung des Geistes.

---

<sup>48</sup> Vgl. etwa Tomasello 2009.



Diese stark an Wilhelm Diltheys (1958) Ansatz von Erleben und Lebensäußerung<sup>49</sup> erinnernde Passage entspricht in ihrer Weite ganz dem heutigen Verständnis von Multimodalität.<sup>50</sup> Konsequenterweise wird die Sprache erst als „Expression zweiter Potenz“ eingeführt (ebd., 340):

Das exzentrische Zentrum der Person, vollziehende Mitte der sogen. ‚geistigen‘ Akte, vermag durch eben seine Exzentrizität die Wirklichkeit, welche der exzentrischen Position des Menschen ‚entspricht‘, auszudrücken. So laufen die Wesensbeziehungen zwischen Exzentrizität, Immanenz, Expressivität, Wirklichkeitskontakt in der Sprache und ihren Elementen, den Bedeutungen, auf eine überraschende Weise zusammen. Die Sprache, eine Expression in zweiter Potenz, ist deshalb der wahre Existentialbeweis für die in der Mitte ihrer eigenen Lebensform stehende und also über sie hinausliegende ortlose, zeitlose Position des Menschen. In der seltsamen Natur der Aussagebedeutungen ist die Grundstruktur vermittelter Unmittelbarkeit von allem Stofflichen gereinigt und erscheint in ihrem eigenen Element sublimiert. Zugleich bewährt sich an der Sprache das Gesetz der Expressivität, dem jede Lebensregung der Person, die nach Erfüllung verlangt, unterliegt: es gibt nicht die Sprache, sondern Sprachen. Die Einheit der Intention hält sich nur in der Zersplitterung in verschiedene Idiome.

Sprache ist somit im Zwischen der Mitwelt angesiedelt, was eine Verständigungssituation als Ausgangspunkt angemessen erscheinen lässt und nicht vorab „gegebene“ Kommunikationspartner.<sup>51</sup>

In diesen Zitaten wie in anderen Schriften<sup>52</sup> zeigt sich ein Konzept von Sprache und Verständigung, das bereits an postmodernistische Alteritätsideen etwa von Emmanuel Lévinas erinnert und das gut anschließbar an verständigungsorientierte Modelle einer kulturwissenschaftlichen Linguistik ist (Metten 2014, 430–431):

Eine linguistische Kulturforschung begegnet den Subjekten, den Ereignissen und Artefakten daher grundsätzlich hinsichtlich ihrer medialen Erfahrungen und Eigenschaften, d. h. hinsichtlich der spezifischen Relationen und Beziehungen, die sich zwischen diesen ausgebildet haben.

Es ist hier nicht der Raum, um diese Bezüge im Einzelnen auszuführen, von Belang ist hier zunächst nur, dass der für die Begründung von Religion und Kultur

---

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 86 ff., 191 ff.

<sup>50</sup> Vgl. Schmitt 2007.

<sup>51</sup> Vgl. Metten 2004, 326.

<sup>52</sup> Vgl. etwa Plessner 2005.

eingeführte Ansatz Plessners im Rahmen einer kulturwissenschaftlichen Linguistik wieder aufgegriffen und fortgeführt werden kann.<sup>53</sup>

## 5 Mit Engeln sprechen – Konstruktion oder Wirklichkeit oder ...?

Können wir mit Engeln sprechen? Aus religionslinguistischer Sicht können wir zunächst den Begriff des Engels weit fassen, und über das christliche Spektrum hinaus auch Engel in anderen metaphysischen Konzeptionen wie im Islam, oder auch solche auf dem spirituellen Markt postmodernistischer Religiosität<sup>54</sup> vorfindliche, einschließen. Aus dem bisher Gesagten folgt, dass sich damit unmittelbar die Frage nach der eigenen Positionierung und den Vorentscheidungen, die ggf. getroffen werden, stellt, wenn diese Frage aus einer transzendenten, einer non-transzendenten oder einer trans-transzendenten Positionierung verstanden wird: In der transzendenten Positionierung stellen Engel eine Realität dar; in der non-transzendenten Positionierung gibt es keine Engel, die sprechen könnten, also können wir uns nur mit Illusionen oder bestenfalls Projektionen unterhalten. In der trans-transzendenten Positionierung stehen die beiden Aussagen nicht im Widerspruch zueinander, was den Vorteil hat, dass die kulturelle Konstruiertheit einer Verständigung mit Engeln analysiert werden kann, ohne damit zugleich auch eine illusionäre Verständigung zu unterstellen. Damit kann diese Art der Verständigung in ihrer Eigenheit in den Blick genommen werden. Wir müssen dazu aber neu lernen, was sprechen bzw. sich verständigen in diesem Zusammenhang bedeuten kann, worauf insbesondere Bruno Latour (2011; 2014, 409 ff.) eindringlich hingewiesen hat. Dazu kann sowohl auf die mit der Philosophischen Anthropologie eingeführten Kategorien, als auch auf das vorhin genannte, differenzorientierte Kommunikationsmodell Mettens (2014) zurückgegriffen werden, in dem zunächst eine Verständigungssituation unterstellt und erst danach nach einer möglichen Kategorisierung der Beteiligten gefragt wird. Wie könnte diese Verständigung im Bereich des Religiösen grundsätzlich charakterisiert werden? In der Plessner'schen Kategorisierung nach Innen-, Mit- und Außenwelt wäre der Ausgangspunkt vor allem die Innenwelt, da die Inhalte als Subjekt erlebt und ausgedrückt werden, dann auch die Mitwelt, in der die Exzentrizität aufhebbar erscheint.

---

<sup>53</sup> Hierbei hat insbesondere der Begriff der *kommunikativen Praktik*, wie er von Stephan Habscheid (2016) eingeführt wurde, eine besondere Relevanz.

<sup>54</sup> Vgl. dazu Ebertz/Faber 2008.

Die Außenwelt wäre dagegen nur indirekt beteiligt, v. a. über materielle Anker, die in Gegenständen, atmosphärischen Erscheinungen oder aber in den Körpern der Beteiligten stattfinden kann. Zwar mag es seltsam anmuten, dass die Außenwelt eine andere Rolle spielt, als wir normalerweise erwarten. Aber sie ist nicht völlig verschwunden, sondern eben ‚bloß‘ indirekt beteiligt. Dieses Zusammenspiel beschreibt Klaus Otte als „spirituelle paradoxe Seinswirklichkeit in Raum und Zeit“ (Otte 2010, 22). Diese Diskussion ist ähnlich derjenigen in der Ethnologie, ob etwa ‚Hexen fliegen‘ oder Schamanen mit Tieren ‚sprechen‘ können (Duerr 1985, 173 ff). Hans Peter Duerr zieht hier einen Vergleich zur Sprache der Schizophrenie (Duerr 1985, 173):

Wie sich das, was das Tier zum Hexer sagt, von der gewöhnlichen Sprache unterscheidet, so unterscheiden sich auch die ‚Stimmen‘, die der Schizophrene hört, von der gewöhnlichen Stimme.

Greifen wir Hans Peter Duerrs Analogie der Sprache von Schamanen und Schizophrenen auf, dann zeigt sich die oben angesprochene Notwendigkeit, einen neuen Begriff davon zu entwickeln, was in diesem Zusammenhang ‚sprechen‘ oder ‚sich verständigen‘ bedeuten kann. Diese andere Art der Beteiligung der Außenwelt oder genauer des Zusammenspiels von Innen-, Mit- und Außenwelt lässt die gesamte Verständigungssituation zu einer indirekten werden und drückt sich auch in einer Indirektheit der Sprache aus: in Gleichnissen, Allegorien, Bildern und Metaphern. Wenn es etwa Berichte gibt, in denen eine Person erzählt, sie kommunizierte mit einem Licht, dann wird die Kommunikationssituation zunächst als eine Verständigung betrachtet, die diese Person und das Licht in besonderer, noch zu untersuchender Weise relationiert. Dadurch rücken Fragen in den Vordergrund, wie dieses Licht wahrgenommen wurde, d. h. wie die Außenwelt *in indirekter Weise* beteiligt war, wie dem Erleben Ausdruck gegeben wurde oder auch welche Vergemeinschaftungshandlungen eventuell stattgefunden haben oder stattfinden.<sup>55</sup> Es geht also darum, die Verständigung mit Transzendtem zunächst in ihrer Eigenart zu betrachten. Dabei ist eine Religionslinguistik (Liebert 2017a) nicht auf bestimmte Formen der Verständigung festgelegt, weder auf verbale Interaktionen, noch auch textuelle Kommunikation. Sie umfasst das gesamte Spektrum der Verständigung. Damit ist nicht nur eine grundlegende Multimodalität gemeint, sondern auch die lokale, regionale und globale Kontextualisierung der Situation selbst. Diese erscheint als ein „Netz der Verweise [...], durch welches Lokales und

---

<sup>55</sup> Dies schließt nicht aus, dass diese Verständigung auch psychologisch gedeutet werden kann, allerdings erst in einem weiteren Schritt.

Regionales mit Überregionalem und Globalem auf komplexe Weise verwoben sein kann“ (Metten 2014, 441).

Die Gegensatzformel *Wirklichkeit oder Konstruktion?* erweist sich somit als fataler Dualismus, denn nach dem eben Diskutierten wird ein theoretischer Ansatz der Verständigung im Bereich des Religiösen benötigt,

- der realistisch ist, ohne Konstruktion zu verleugnen,
- der keine absoluten Zugänge zur Wirklichkeit postuliert,
- der die Spezifik des aufgeklärten Wissensbegriffs und seiner wissenschaftlichen Ausformung erkennt und einbezieht.

Mit diesen Kriterien wird man auf die vorhin erwähnten neorealistischen Ansätze (Gabriel 2013; Dreyfus/Taylor 2016) verwiesen. Insbesondere der sich ‚pluralistisch‘ und ‚robust‘ nennende Realismus von Hubert Dreyfus und Charles Taylor ist weit genug, um die eben angeführten Verständigungssituationen mit ihren eigenen Weisen des Sprechens aufzunehmen, indem er annimmt, „daß es die *eine* Sprache der korrekten Naturbeschreibung nicht gibt“, sondern dass „*es viele* Sprachen geben kann, deren jede einen anderen Aspekt der Wirklichkeit korrekt beschreibt“ (Dreyfus/Taylor 2016, 285; Herv. im Orig.). Dreyfus und Taylor nennen für diesen robusten, pluralistischen Realismus drei Merkmale (ebd.):

- (1) Es kann mehrere Verfahren der Realitätsbefragung geben (das ist das ‚pluralistische‘ Ingrediens).
- (2) Dennoch werden diese Verfahren Wahrheiten offenbaren, die von uns unabhängig sind, also Wahrheiten, deren Verständnis voraussetzt, daß wir unser Denken berichtigen und anpassen (das ist der Anteil des robusten Realismus).
- (3) Alle Versuche, die verschiedenen Formen der Realitätserkundung auf eine einzige Art der Fragestellung zurückzuführen, aus der sich ein einheitliches Bild oder eine einheitliche Theorie ergibt, schlagen fehl (also bleibt es bei der Pluralität).

Dieser aspektuale Realitätsbegriff, der Wirklichkeit nicht gegen Konstruktion ausspielt, scheint sich gerade für die Erforschung der Verständigung im Bereich des Religiösen anzubieten, denn der pluralistische Realismus kann sowohl die bisherigen theoretischen Konzeptionen von der soziologischen und philosophischen Anthropologie bis zur Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, aber auch die kontextualistischen, kulturwissenschaftlichen Ansätze in der Linguistik aufnehmen. Daher werden zukünftige religionslinguistische Arbeiten sich vor allem mit dem pluralistischen Realismus auseinandersetzen müssen.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Diese Arbeit hätte nie entstehen können ohne den anregenden und kritischen Austausch mit Alexander Lasch, Werner Moskopp, Klaus Otte, Katharina Otte-Varolgil, Tanja Gnosa, Heike Rettig, Thomas Metten und Winfried Gebhardt. Wertvolle Hinweise habe ich auch von Serap Öndüç erhalten. Schließlich bin ich den Herausgebern für ihre geduldige und produktive Kritik dankbar.

## Bibliographie

- Camus, Albert (1983): *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg.
- Crane, Gregory R. (Hg.) (2008 ff.): *Perseus Digital Library*. Tufts University [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/; letzter Zugriff am 24. 11. 2016].
- Bochinger, Christoph/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt (2009): *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Stuttgart.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari (1974): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 224).
- Derrida, Jacques (2008): *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.): *Die Religion*. 4. Aufl. Frankfurt a. M., 9–48.
- Dilthey, Wilhelm (1958): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 2. Aufl. Stuttgart/Göttingen (Gesammelte Schriften, VII).
- Dreyfus, Hubert/Charles Taylor (2016): *Die Wiederentdeckung des Realismus*. Berlin.
- Duerr, Hans Peter (1985): *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt a. M. (edition suhrkamp, 1349).
- Duerr, Hans Peter (1993): *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. 3. Bd. Frankfurt a. M.
- Durkheim, Émile (2014): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 3. Aufl. Berlin.
- Ebertz, Michael N./Faber, Richard (Hg.) (2008): *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen*. Würzburg.
- Elberfeld, Rolf (1998): *Ort. Derrida und Nishitani*. In: Rolf Elberfeld/Johann Kreuzer/John Minford u. a. (Hg.): *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*. München, 107–118 (Schriften der Académie Du Midi, 4).
- Elias, Norbert (1969): *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bd. 2. Aufl. Bern/München.
- Eßbach, Wolfgang (2008): *Auf Nichts gestellt. Max Stirner und Helmuth Plessner*. In: Bernd Kast/Geert-Lueke Lueken (Hg.): *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners. Seine Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion der kritisch-krisischen Grundbefindlichkeit des Menschen*. Leipzig, 57–78 (Jahrbuch der Max-Stirner-Gesellschaft, 1).
- Friedrich der Große (2007): *Examen de l'Essai sur les préjugés/Prüfung des Versuchs über die Vorurteile*. In: Anne Baillet/Brunhilde Wehinger (Hg.): *Friedrich der Große – Potsdamer Ausgabe Frédéric le Grand – Édition de Potsdam. Philosophische Schriften – Oeuvres philosophiques*. Bd. 6. Berlin/Boston, 339–380.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.
- Freud, Sigmund (2004): *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*. 9. Aufl. Frankfurt a. M.
- Gabriel, Markus (2013): *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin.
- Garfinkel, Harold (1967/1984): *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge/Oxford/Malden.
- Geideck, Susan/Wolf-Andreas Liebert (2003): *Sinnformeln. Eine soziologisch-linguistische Skizze*. In: Dies. (Hg.): *Sinnformeln. Linguistische und soziologische Analysen von Leitbildern, Metaphern und anderen kollektiven Orientierungsmustern*. Berlin/New York, 3–14 (Linguistik – Impulse & Tendenzen, 2).
- Gnosa, Tanja (2016): *Im Dispositiv. Macht, Medium, Wissen*. Dissertation. Universität Koblenz-Landau [https://kola.opus.hbz-nrw.de/frontdoor/index/index/docId/1303; letzter Zugriff am 08. 03. 2018].

- Greule, Albrecht/Kucharska-Dreiß, Elżbieta (Hg.) (2011): *Theolinguistik: Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse*. In: *Theolinguistica*, 4.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M.
- Gumperz, John J. (1978): *Sprache, soziales Wissen und interpersonale Beziehungen*. In: Uta M. Quasthoff (Hg.): *Sprachstruktur – Sozialstruktur. Zur linguistischen Theorienbildung*. Königstein/Ts., 114–127.
- Habscheid, Stephan (2016): *Handeln in Praxis. Hinter- und Untergründe situierter sprachlicher Bedeutungskonstitution*. In: Arnulf Deppermann/Helmuth Feilke/Angelika Linke (Hg.): *Sprachliche und kommunikative Praktiken*. Berlin/Boston, 127–151.
- Hausendorf, Heiko/Reinhold Schmitt (2010): *Opening up Openings. Zur Struktur der Eröffnungsphase eines Gottesdienstes*. In: Lorenza Mondada/Reinhold Schmitt (Hg.): *Situationseröffnungen. Zur multimodalen Herstellung fokussierter Interaktion*. Tübingen, 53–102 (*Studien zur Deutschen Sprache*, 47).
- von Harnack, Adolf (1924): *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 2., verbesserte und vermehrte Aufl. Leipzig (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 45).
- Heidegger, Martin (1949/1968): *Über den Humanismus*. (Brief an Jean Beaufret aus dem Jahr 1946, überarb. und zuerst publ. 1949). Frankfurt a. M.
- Hermans, Hubert J. M./Harry J. G. Kempen (1993): *The Dialogical Self: Meaning As Movement*. San Diego, CA.
- Hofstadter, Douglas (2007): *Ich bin eine seltsame Schleife*. Stuttgart.
- Horton, Donald/Richard R. Wohl (1986): *Mass communication and para-social interaction: Observation on intimacy at a distance* (Wiederabdruck des Artikels in *Psychiatry* 19/3 von 1956). In: Robert S. Cathcart/Gary Gumpert (Hg.): *Inter Media. Interpersonal Communication in a Media World*. 3. Aufl. New York, 185–206.
- James, William (1917): *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*. 28. Aufl. New York u. a.
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt a. M.
- Kierkegaard, Søren (1967): *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est*. Düsseldorf/Köln.
- Kleist, Heinrich von (2001): *Über das Marionettentheater (1810)*. In: Helmut Sembdner (Hg.): *Heinrich von Kleist. Sämtlich Werke und Briefe*. Bd. 2. München, 338–345.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- de La Boétie, Étienne (1981): *Über freiwillige Knechtschaft*. Königstein/Ts. (Malik-Bücherei, 13).
- Lasch, Alexander (2017): *Transzendenz*. In: Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert (Hg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin/Boston, 241–265 (*Handbücher Sprachwissen*, 18).
- Lasch, Alexander/Wolf-Andreas Liebert (2015): *Sprache und Religion*. In: Ekkehard Felder/Andreas Gardt (Hg.): *Handbuch Sprache und Wissen*. Berlin/Boston, 475–492 (*Handbücher Sprachwissen*, 1).
- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a. M.
- Latour, Bruno (2011): *Jubilieren – über religiöse Rede*. Aus dem Französischen übers. v. Achim Russer. Berlin.

- Latour, Bruno (2014): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin.
- Lévinas, Emmanuel (2004): *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. 4. Aufl. Freiburg/München.
- Liebert, Wolf-Andreas (2003): Zu einem dynamischen Konzept von Schlüsselwörtern. In: *Zeitschrift für Angewandte Linguistik* 38, 57–83.
- Liebert, Wolf-Andreas (2015): *Metaphern der Desillusionierung. Die Bereiche Theater, Höhle, Traum, Phantom, Gefängnis, Simulation und Hologramm als Ressource für Blendings*. In: Klaus-Michael Köpcke/Constanze Spieß (Hg.): *Metapher und Metonymie. Theoretische, methodische und empirische Zugänge*. Berlin/Boston, 111–142 (*Empirische Linguistik/ Empirical Linguistics*, 1).
- Liebert, Wolf-Andreas (2017a): *Religionslinguistik. Theoretische und methodische Grundlagen*. In: Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert (Hg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin/Boston, 7–36 (*Handbücher Sprachwissen*, 18).
- Liebert, Wolf-Andreas (2017b): *Das Unsagbare*. In: Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert (Hg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin/Boston, 266–287 (*Handbücher Sprachwissen*, 18).
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 947).
- Marx, Konstanze/Damisch, Sally (2013): „Wenn du aber betest, ...“. *Das Gespräch mit Gott – eine empirische Studie*. In: Greule/Kucharska-Dreiß 2011, 223–237.
- Metten, Thomas (2014): *Kulturwissenschaftliche Linguistik. Entwurf einer Medientheorie der Verständigung*. Berlin/Boston (*Linguistik – Impulse & Tendenzen*, 57).
- Mitterer, Josef (2001): *Die Flucht aus der Beliebigkeit*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.
- Nishitani, Keiji (1982): *Was ist Religion?* Frankfurt a. M.
- Otte, Klaus (2010): *Dialog dank Mystik*. Bonn.
- Paul, Ingwer (1990): *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals*. Tübingen (*Kommunikation und Institution*, 18).
- Platon: *Theaitetos*. Zitiert nach: Perseus Digital Library: [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg006.perseus-grc1:176b.>; letzter Zugriff am 27. 10. 2017].
- Plessner, Helmuth (1928/1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3. Aufl. Berlin/New York (Sammlung Göschen, 2200).
- Plessner, Helmuth (2002): *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*. Hg. v. Hans-Ulrich Lessing. Berlin.
- Plessner, Helmuth (2005): *Mit anderen Augen (Über die Rolle der „Anschauung“ im Verstehen)*. In: Michael Weingarten (Hg.): *Eine „andere“ Hermeneutik. Georg Misch zum 70. Geburtstag – Festschrift aus dem Jahr 1948*. Bielefeld, 198–212 (*Edition panta rei – Forum für dialektisches Denken*).
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin.
- Schmitt, Reinhold (Hg.) (2007): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion*. Tübingen (*Studien zur deutschen Sprache*, 38).
- Schopenhauer, Arthur (2006): *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Frankfurt a. M.
- Schumann, Hans Wolfgang (1999): *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*. 7. Aufl. München (*Diederichs Gelbe Reihe*, 73).
- Stirner, Max (2009): *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe*. Hg. von Bernd Kast. Freiburg.

- Thomas, William Isaac/Thomas, Dorothy Swaine (1928/1970): *The Child in America*. Nachdruck. New York.
- Tomasello, Michael (2009): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, Ludwig (1918/1966): *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt a. M. (edition suhrkamp, 12).