

Transdifferenz als *docta ignorantia* – Alte und neue Sprachversuche an den Grenzen bipolaren Ordners und Erkennens

Jürgen van Oorschot

Der wissenschaftliche Umgang mit Kulturen, neuzeitlichen wie antiken, wirft verstärkt jene Fragen auf, die sich bei Kooperation und Zusammenleben in der Gegenwart sowie bei deren sozial- und kulturwissenschaftlicher Thematisierung stellen. Was ist und wie gelingt Verstehen? Wie kann die unterschiedliche Alltagspragmatik, deren Verständnis sowie deren Infragestellung erfasst und kommuniziert werden? Und welchen Beitrag leistet dabei Wissenschaft in ihrer Ausdifferenzierung, wie sie mit der Neuzeit beginnend und dann im 19. und 20. Jahrhundert entstanden ist? Der Neologismus *Transdifferenz* und das so eingeführte Konstrukt will zu den damit verbundenen Debatten einen Beitrag leisten.

Transdifferenz als kulturelle Hermeneutik und ihre Leistungsfähigkeit

Das Konzept der Transdifferenz bietet eine komplementäre Heuristik an. Worum geht es? In einem ersten Berichtsband erläutert Klaus Lösch Anliegen und Funktion des Neologismus:

»Der Begriff Transdifferenz zielt auf eine Untersuchung von Momenten der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkonstruktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden. Es soll demnach ermöglichen, das in den Blick zu nehmen, was der kognitiven, aber auch der imaginativen Erfassung durch das Denken der Differenz entgeht. Unter Differenzen werden hier vor allem binäre Oppositionen als Ordnungskategorien verstanden« (Lösch 2005: 27).

Ergänzend kennzeichnen Allolio-Näcke und Kalscheuer in demselben Band Transdifferenz als Element einer Kulturhermeneutik:

»Im Gegensatz zu einer identitären Sicht der Hermeneutik, die nur eine intrakulturelle Hermeneutik ist, bedeutet Kulturhermeneutik eine differenziertere Wahrnehmung der Wirklichkeiten und beabsichtigt eine Wendung des Blicks weg von Identität und Kohärenz

hin zu einer permanenten »Arbeit an und mit der Differenz«. Kulturhermeneutik im Zeichen der Transdifferenz kann und muss unseres Erachtens aus praxeologischer Sicht angegangen werden. Sie umfasst das Erscheinen von und den Umgang mit kultureller Differenz« (Allolio-Näcke & Kalscheuer 2005: 22).

In diesem unabschließbaren Prozess des Selbst- und Fremdverstehens soll die Aufmerksamkeit auf die Differenz gelegt werden. Im Unterschied zu einer einlinig vom Verstehen ausgehenden Hermeneutik gilt es Verstehen, Missverstehen und Nichtverstehen gleichberechtigt zu berücksichtigen. Beabsichtigt wird damit die Wahrnehmung von und der Umgang mit allem, was sich quer¹ zu binären Differenzierungen verhält. »Das spezifische Interesse dieses Konzeptes liegt bei den Phänomenen, die sich neben, außerhalb und quer zu der Differenz beobachten lassen« (Manzeschke 2005: 87). Dabei soll die binäre Ordnungslogik nicht aufgehoben, sondern nur »temporär suspendiert« (Lösch 2005: 23) werden. Man könnte auch sagen: Im Brennpunkt des Interesses liegt das Unverstandene, das Noch-nicht-Verstandene, das Nicht-Verstehbare. Fokussiert wird also die Grenze des Verstehens. Kogge hat in seinem von eben diesen *Grenzen des Verstehens* ausgehenden gleichnamigen Buch das Nicht-Verstehen als Basis und Ausgangspunkt des Verstehensprozesses bestimmt (vgl. Kogge 2002). Verstehen selbst ist damit der kreative Vorgang, der an Eigenem anknüpfend das Fremde und Neue zulässt, um gerade in diesem Schwebezustand »das Verhältnis zu bilden, das die vertraute Welt, in die man selbst verwickelt ist, auf die neuartige Konfiguration hin ausrichtet« (Kogge 2002: 346). Der Zweifel, das Innehalten und die grenzbewusste Haltung sind dabei von Kogge gewählte Umschreibungen dessen, was bei Lösch mit dem Transdifferenzen erfasst werden soll.²

Geht es demnach bei der Transdifferenz um eine kulturelle Hermeneutik, die eine Situation, eine Beschreibung oder einen Verstehensprozess zeitweise offen halten will, so hat sich die Leistungsfähigkeit des Konzeptes daran zu messen, inwieweit es diesem heuristischen Anliegen dient. Negativ gesprochen soll damit die Geschlossenheit und Selbstreproduktion bestehender Ordnungen und Systeme immer wieder durchbrochen werden. Positiv will es einen Beitrag zur Steigerung und Inszenierung von Komplexität³ leisten.

1 In diesem Sinn ist das Wortelement »trans-« von Lösch gemeint (vgl. Lösch 2005: 27).

2 Erhellend beziehen schon Allolio-Näcke und Kalscheuer in dieser Weise Kogge auf das Transdifferenzkonzept (vgl. Allolio-Näcke & Kalscheuer 2005: 23ff.).

3 Gumbrecht verwendet letzteren Begriff im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Produktion von Präsenz bei der Beschreibung universitärer Lehre (vgl. Gumbrecht 2004: 149).

Bipolare Weisheit in der Krise – die Infragestellung einer Alltagshermeneutik

Nun mag es im Rahmen solch wissenschaftstheoretischer Debatten überraschen, wenn mitten darin ein Blick auf Texte geworfen wird, die auf dem Boden des Alten Orients in den Frühstunden von Hellenismus und vorrabbinischem Judentum entstanden. Und doch spiegeln Bücher wie Kohelet (Prediger Salomo) oder Hiob strukturell analoge Fragen. Dies wahrzunehmen, ordnet die gegenwärtige hermeneutische und wissenschaftstheoretische Debatte in einen größeren Rahmen ein und führt zugleich einen historisch abständigen und kritischen Gesprächspartner ein.

Der Blick auf diese Literatur führt ins 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. und in den Raum der Levante. Am Ende der persischen Dominanz und im Vorfeld eines sich ausbreitenden Hellenismus vollziehen sich innerhalb der frühjüdischen Weisheit und Wissenschaft krisenhafte Prozesse, die traditionelle Ordnungs- und Erkenntniskonzepte in Frage stellen. Diese Konzepte formulieren jahrhundertealte Einsichten, die im Bereich der Kulturen des altorientalischen Raumes heranreiften. Sie liefern eine Hermeneutik zur Alltagskultur. Zu ihr gehört das Wissen und Erleben einer permanenten Gefährdung von Dasein. Aus beidem speist sich ein Respekt vor Ordnungen, die mit ihrer Macht und ihrem Schutz dem lebensbedrohlichen Chaos entgegenwirken. Diese basalen und das Leben befördernden Ordnungen zu erkennen und sich an ihnen zu orientieren, gilt unter den Bedingungen dieser vorindustriellen Gesellschaft als Voraussetzung für ein gelingendes Leben, und zwar im Bereich der Natur genauso wie in Gesellschaft und Religion. Dabei gehören zunächst göttliche und irdische Dinge ungeschieden zusammen, ganz entsprechend der stoischen Definition von Weisheit und Wissenschaft: »*sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia*« (Sextus, *Adversus Physicos* I,13; Cicero, *Tusc. Disp.*, IV, xxvi, 57 und *De Officiis*, II, ii, 5; Augustin, *Contra Academicos*, I, vi, 16).

Weisheit und Wissenschaft zielen in dieser Weise auf kognitive und pragmatische Daseinsorientierung und liefern damit eine basale Hermeneutik alltäglicher Lebensbewältigung. Weisheit als Lebenserfahrung und Wissen als Sachverstand, diese beiden in der deutschen Sprache unterschiedenen Aspekte werden im Semitischen gemeinsam mit dem Begriff der *hākma* gefasst (Kaiser 1993: 264). So befördern Erfahrung und Sachverstand das Leben des Einzelnen sowie dasjenige der Gemeinschaft. Wer über entsprechende handwerkliche, seelische oder intellektuelle Fähigkeiten verfügt, den nennt das Alte Testament einen weisen Mann (Koh 12,9-11) oder eine weise Frau (2. Sam 14,2; 20,16.22). Diese Art lebenspraktischer Erfahrungsweisheit findet sich in allen Kulturen des Vorderen Orients sowie Ägyptens, und nicht allein dort. Fasst

man Weisheit derart als »eine ganz elementare Form der Lebensbemächtigung« (von Rad 1962: 433), so lässt sie sich nicht auf Berufs- oder Standesweisheit in den Kreisen von Hof und Tempel eingrenzen. Neben der Bildungs- und Kunstweisheit der unterschiedlichen Königtümer gab es immer auch eine Sippen- oder Volksweisheit. Dabei handelt es sich um ein kulturell übergreifendes Phänomen, sodass auch das königszeitliche Israel und Juda von der transkulturellen Tradition seiner Umwelt mitgeprägt wurde. Dabei lassen sich mittlerweile sowohl ägyptische als auch mesopotamische Einflüsse nachweisen (vgl. Kaiser 1993: 268f.) Hier ist nun nicht der Ort, um der Geschichte der altorientalischen oder israelitischen Weisheit und Wissenschaft nachzugehen. Stattdessen soll jener Ausschnitt in den Blick genommen werden, der im Bereich des frühen Judentums zur massiven Infragestellung eines geschlossenen Ordnungs- und Wissenskonzeptes führte, also – wenn man so will – transdifferente Phänomene in seinem Zentrum hatte. Hintergrund dieser, uns in den Büchern Kohelet und Hiob vorliegenden, so genannten »Krise der Weisheit« ist ein Wandel, der sich seit Beginn der Perserherrschaft im Bereich des Orients sukzessive vollzog. Den historischen und kulturellen Horizont, indem die bisherige kulturelle Hermeneutik derart an ihre Grenze stieß, sich also als unsinnig und widersinnig erwies, will ich kurz umreißen.

Am Anfang steht die Entschränkung der bisherigen Lebenswelt, die Etablierung eines neuen und für damalige Verhältnisse globalen Gebildes. Mit dem Aufkommen der Perser als dominantem Faktor der Politik im 6. Jahrhundert v. Chr. entstand ein Weltreich, das nicht nur in seiner Ausdehnung sondern auch in der Intensität der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Vernetzung und Durchdringung die bisherigen Hegemonialreiche deutlich übertraf. So beginnt Dareios I. in den Jahren 518-514 v. Chr. mit einer grundlegenden Neuordnung des mittlerweile vom Indus bis nach Ägypten reichenden Großreiches. Er richtet 23 Verwaltungseinheiten, so genannte Satrapien (persisch: Schirmer der Herrschaft) ein, etabliert als einheitliche Währung den Dareikos und beginnt den prachtvollen Ausbau der Residenzstädte Persepolis und Susa. Sowohl bei Herodot als auch bei anderen Geschichtsschreibern belegen zahlreiche Nachrichten die Wirkung dieser Maßnahmen (vgl. Herodot III 89ff.; Polyklet bei Strabo XV 3,21). Sie führen zu einer Stabilisierung der persischen Herrschaft und zur Schaffung eines einheitlichen Wirtschaftsraumes. Ideologisch gerahmt werden diese politischen und wirtschaftlichen Maßnahmen durch eine Weltreichsvorstellung. Die persische Reichsideologie beruht auf zwei Grundpfeilern: zum einen auf der Vorstellung von einem der Schöpfung eingestifteten Gesetz, das alle Völker verbindet und damit das einende Band in der Vielfalt des Reiches darstellt; zum anderen auf dem Gedanken der Individualität der Völker, aus der sich ein Heimatrecht und eine relative Eigenstän-

digkeit der einzelnen Völkerschaften unter dem Dach der Führungsmacht ableitet. Auf diesem Hintergrund etabliert sich in Jerusalem und in der umliegenden Provinz Jehud ein religiös und sozial vielgestaltiges Judentum. Dabei ersetzt nach dem Wiederaufbau des Tempels und seiner Einweihung im Jahr 515 v. Chr. eine Priesterherrschaft das vormalige Königtum. Die wenigen vorhandenen Quellen lassen für das 5. und 4. Jahrhundert eine starke soziale Differenzierung innerhalb dieses überschaubaren Gemeinwesens vermuten. Zugleich kommt es zu massiven religiösen Veränderungsprozessen, in denen aus dem Königsgott Israels und Judas der alleinige Weltenherrscher JHWH wird (vgl. ausführlich Wiesehöfer 2002).

Das Buch Hiob – eine Fallstudie

Das Buch Hiob gehört in diesen Prozess der Konfrontation hinein, in dem ein auf Alltagspragmatik ausgerichtetes Verstehen massiv auf die Insuffizienzen verwiesen wird. Es ist damit Teil der altorientalischen Auseinandersetzungsliteratur beziehungsweise der so genannten »Vorwurfdichtungen« (Sitzler 1995, bes. 119-137). Sie sind uns vom 20. Jahrhundert v. Chr. ab aus Ägypten, der Levante und dem Zweistromland überliefert. Das darin zu findende Grundthema des Vorwurfs gegen eine Gottheit begleitet die Kulturen über tausend Jahre hinweg. Die Gottheit steht dabei für ein in sich schlüssiges und im Alltag bewährtes Verständnis von Wirklichkeit. Und so richten sich alle Infragestellungen an sie. Derartige Vorwurfdichtungen verschwinden erst mit dem Ende der literarisch produktiven Zeiten in Ägypten (Ende der Assyrerzeit, also 7. Jahrhundert v. Chr.) und Mesopotamien (Perserzeit, also Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr.) (vgl. Sitzler 1995: 113ff.). Im Rahmen der religiösen Thematisierung von Konflikten wird trotz großer Unterschiedlichkeit der Texte übereinstimmend jeweils ein Gott mit Vorwürfen konfrontiert. Ihm wird ein Fehlverhalten vorgeworfen. Ausgangspunkt der Dichtungen und somit auch des Hiobbuches ist eine negativ erlebte Gegenwart, die pragmatisch und kognitiv herausfordert. Verstehen und Handeln geraten an ihre Grenzen. Damit wird der Alltag unterbrochen. Was wir in der abendländischen Tradition philosophisch als Skepsis und theologisch als Zweifel benennen, verdrängt das Gewohnte. Es begegnen also sämtlich Phänomene, die bei Kogge als Zweifel, Innehalten und grenzbewusste Haltung benannt werden. Die damit gegebene Herausforderung wird durch die weisheitlichen Verfasserkreise angenommen und schlägt sich in ihrer spannungsreichen Unabgeschlossenheit in den Texten nieder. Die meisten Werke enthalten umfangliche Klagen, die, obwohl an Gott

gerichtet, funktional auf die Leser zielen und die offene Situation in Szene setzen.⁴ Werden wir konkreter, damit die transdiffernten Phänomene, wie sie im Buch Hiob erzählt und in Reden versprachlicht werden, an Kontur gewinnen!

Das Hiobbuch stellt uns seinen Protagonisten als gerechten Menschen vor, der vorbildlich vor Gott und mit seinen Zeitgenossen lebt (Hiob (Hi) 1,1-5 und Hi 4,3f.). Dass ein solcher Mensch reich und sozial integriert ist (Hi 29), entspricht dem weisheitlichen Grundmodell und damit der bipolaren Alltags-hermeneutik, wie sie sich nicht nur in den Kulturen des Alten Orients findet (vgl. Assmann 1991). In ihr herrscht die Regel, nach der jedem entsprechend seiner Taten und seines Habitus Anteile am Dasein zugeteilt werden.⁵ Gerechtigkeit entsteht dabei als die angemessene Zuweisung von Folgen zu vorangehenden Taten oder Untaten. Im Unterschied zu neuzeitlichen Gerechtigkeitsvorstellungen haben wir es dabei nicht mit einem abstrakten Ursache-Wirkungszusammenhang zu tun, der als geschlossenes System in Geltung wäre. Der Konnex zwischen Tat und Folge wird vielmehr jeweils durch Gott hergestellt, der auf diese Weise dem Menschen qualitativ gefüllte Zeiten »zufallen« lässt (Kohélet 3).⁶ Ergänzend zu diesem Entsprechungsverhältnis im Sinne eines personal vermittelten Verknüpfungsgeschehens gelten zwei Grundsätze, die in der Hiobdichtung durch die Freunde Hiobs wiederholt als Deutungsmuster eingebracht werden. Ergänzend zum Tat-Folge-Zusammenhang lässt sich der Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit (Hi 5,8.9.11.12-16) und derjenige der Erziehung durch Leid (Hi 5,17-21 und Hi 32-37, die Elihureden) beobachten. Ersterer stellt im Handeln Gottes eine Inkongruenz fest, die den sozial Ausgegrenzten und Schwachen bevorzugt und die trickreichen Machtmenschen benachteiligt. Gerechtigkeit erweist sich in diesem Sinne erneut nicht als unparteiische Aufrechnung sondern wird in Ansehung der Person und unter Berücksichtigung des Kontextes zugerechnet. Die alten Texte reden dann schlicht davon, dass sich dieser partiell zuwendende Gott JHWH als gerecht und barmherzig zeigt. Der zweite Grundsatz entdeckt in bestimmten Geschehnissen einen erzieherischen Sinn. Widerfahrnissen, die

4 Im ägyptischen Sargtext 1130 und in der Lehre des Merikare finden sich keine Klagen. Im ersten Fall kann durch die Platzierung im Jenseits auf eine Schilderung der Notsituation verzichtet werden. Merikare blickt auf die bereits überwundene Not zurück.

5 In der alttestamentlichen Debatte um Weisheit wird dies traditionell als Tun-Ergehens-Zusammenhang beschrieben.

6 In diesem Kapitel des Buches Kohélet bzw. Prediger, das auf seine Weise ebenfalls die Aporien traditioneller Weisheit spiegelt, wird die Vorstellung der Qualität von Zeiten vorgeführt. Die damit gegebene Unterscheidung zwischen Verlaufszeit und der qualitativ gefüllten Zeit findet sich auch in der griechischen, antiken Literatur mit der Unterscheidung von *chronos* und *kairos*. Sie wird dann in der abendländischen Tradition immer wieder aufgegriffen.

in sich selbst keinen Sinn zu erkennen geben, wird von einer pädagogischen Zielstellung her ein Sinn zugewiesen. In dieser Weise werden sie kognitiv und pragmatisch integrierbar.⁷ Was das bipolare Konzept der gerechten Vergeltung infrage stellte, erweist sich so als vordergründig.

Die abgerundete Welt traditioneller Sippen- und Bildungsweisheit mit ihrer impliziten Theologie⁸ wird durch die Hiobsbotschaften nun jäh infrage gestellt. Ihre Vorstellung von Gerechtigkeit gerät angesichts eines leidenden Gerechten in eine Aporie und Sprachlosigkeit, aus der sie auch die beredten Versuche des Dialogs in Hi 4-31 nicht herausführen können. Wenn Gerechtigkeit zu Lebensgewinn, spricht: Segen, führt, ist ein gerechter Hiob, der zum Sinnbild des Leidenden, spricht: des Verfluchten, wird, ein Widerspruch in sich. Und so ist es verständlich, dass die ursprüngliche Hiobdichtung⁹ mit einer umfänglichen Eingangsklage des Protagonisten in Kapitel 3 einsetzt. In ihr wird dem Leser das Grundproblem mitgeteilt und er lernt die zentrale Person kennen. Die Klageform, eigentlich kultisches Mittel zu erneutem Lebensgewinn, bringt hier die Todessehnsucht Hiobs zum Ausdruck. Er verwünscht die Nacht seiner Empfängnis und den Tag seiner Geburt. Drastischer kann die Verkehrung von Ordnung in Chaos kaum ausgesagt werden. Als Exposition der folgenden Dichtung wird damit in der Sprache traditioneller Frömmigkeit und Weisheit das durch und durch Unverständliche angesagt: Der Lebende erbittet den Tod als die ersehnte Form von Leben. Der Raum für Zweifel und Nicht-Verstehen, also für transdifferente Phänomene, ist so geöffnet. Und innerhalb der ursprünglichen Dichtung wird dieser Raum auch nicht wieder verlassen. Sowohl Hiob als auch die drei Freunde bleiben in einer bipolaren Denkweise weisheitlicher Tradition gefangen, die gegen die manifeste Erfahrung des Leids nur unangefochtene Satzwahrheiten, Klagen und Anklagen beziehungsweise die Forderung nach rechtlicher Klärung aufbieten kann. Zum Abschluss der Dichtung erscheint dem Leidenden Gott selbst. Aber auch sein Reden in Hi 38-39* liefert keine gedankliche Lösung und lässt damit den Raum des Zweifels offen. Weder wird Hiobs Geschick gedeutet noch geht er auf die Forderung nach gerichtlicher Klärung ein, wie sie von Hiob in den vorangegangenen Reden immer wieder gefordert wurde. Die Gottesrede verweigert das Schlusswort. Gottes gebieterisches Auftreten markiert vielmehr neu die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer, wobei letzterer als Herr auch des ambivalenten Welt-

7 Der zweite Aspekt gehört nicht in die Zuständigkeit der Weisheit. Hier wäre vom Kult, also etwa den Klageritualen und ihrem Sprach- wie Handlungsangebot zu sprechen.

8 In der älteren Spruchweisheit wird der Gottesbezug selten explizit gemacht, ist aber entsprechend den selbstverständlichen Denkvoraussetzungen dieser Zeit immer mit zu denken.

9 Zur hier vorausgesetzten Genese des Buches vgl. van Oorschot (im Druck). Sie umfasst die ältesten Bestandteile (*) der folgenden Kapitel des Hiobbuches: 3*, 4-23*, 27-31*, 38-39*.

geschehens dem Verstehen des Menschen eher noch deutlicher entzogen wird.¹⁰ Diese ursprüngliche Fassung der Dichtung mutet dem Leser die Suspendierung der traditionellen Ordnungslogik zu und dies nicht nur zeitweilig. In der Erfahrung von Leid und in der Aporie des Nicht-Verstehens trifft der Mensch hier am Ende auf den unergründlichen Schöpfer und Herrn, dessen Welt dem Geschöpf »Mensch« letztlich genauso undurchschaubar und in ihrer Sinnhaftigkeit, sprich: Gerechtigkeit, unverständlich bleibt, wie er sich als Mensch selbst.

Erst eine nachfolgende Redaktion, die für das jetzt vorliegende Hiobbuch mit seiner rahmenden Erzählung und Dichtung verantwortlich ist,¹¹ versucht ein Minimum an weisheitlicher Sprachfähigkeit zurück zu gewinnen. Aber auch dadurch geschieht nicht mehr, als dass – in der Sprache dieses Bandes gesprochen – Differenzerfahrung markiert und ein möglicher Umgang mit ihr angeboten wird. Die Redaktion präsentiert Hiob als Lehrer jener aporetischen Weisheit, welche die ursprüngliche Dichtung uninterpretiert zur Aufführung brachte. Hiob proklamiert etwa durch das lange Lehrgedicht über die verborgene Weisheit in Kapitel 28 als *ultima ratio* die Einwilligung in eine skeptische Gottesfurcht. Sie kennt Gott als Schöpfer und zugleich als Herrn des in der Welt immer wieder erfahrbaren Chaos. Die Präsenz Gottes und die Gegenwart des Chaos können angesichts der letzten Undurchschaubarkeit des Welthandelns Gottes so weit führen, dass der weise und gerechte Gott und Gott als Menschenfeind, dass Gott und *Satan* für den Menschen ununterscheidbar werden. Hiob als Lehrer einer *docta ignorantia* begegnet in der Rahmenerzählung von Kapitel 1-2 und 42,7-17 als Verkörperung einer *docta ignorantia benedicta*.¹² Einem Menschen, der auf letztes Wissen verzichtet und bereit wird, die Anwesenheit eines undurchschaubar handelnden Gottes anzuerkennen, wird der Segen erteilt. Dieser Segen und das heißt die Zuwendung von Lebenschancen

10 JHWH, der Gott Israels, erscheint hier in Aufnahme ägyptischer Tradition als Herr der Tiere, der auch kulturferne Wesen, wie den Wildesel und -stier beherrscht (vgl. Hi 39, 5-12).

11 Diese Redaktion umfasst die ursprüngliche Hiobberzählung in Hi 1,1a.2-5.13-20; 42,11*.12.13.16b, erweitert um 1,1b.6-12.21f.; 2,1-10.11-3,1; 42,7-9; 42,10.12a und die ursprüngliche Dichtung in Hi 3*; 4-23*; 27-31*; 38-39* ergänzt um Hi 12,7-13,2; 25,5f.11f.; 26; 28; 29,1; 39,13-18. Zum Charakter dieser Gottesfurcht-Redaktion vgl. van Oorschot (im Druck).

12 Der Begriff der *docta ignorantia*, der be- oder gelehrten Unwissenheit, wird in der mittelalterlichen Gotteslehre erstmals von Augustin (354-430) in *De Div. Nom.* 7 gebraucht und formuliert einen Vorbehalt des Wissenden gegenüber seinem Wissen, also ein bleibendes Nicht-Wissen im Wissen. Die begriffliche Neuschöpfung der *docta ignorantia benedicta*, die gesegnete, belehrte Unwissenheit, wendet diesen Begriff auf die Hiobsgestalt an. Die Begrifflichkeit verweist an dieser Stelle auf einen weiteren Bereich der abendländischen Theologie und Philosophie, in dem Phänomene begrifflich gefasst wurden, die durch den Neologismus der Transdifferenz in einem neuen Sprachspiel aufgeführt werden.

ist unableitbar, nicht einklagbar und auch auf der Ebene des Buches unerwartet. Das vielfach bespöttelte *happy end* des Buches will keine kognitiv einsichtige, sondern eine Lösung bieten, die ihre erzählerische Logik dadurch gewinnt, dass angesichts des Endes menschlicher Weisheit nur die Einwilligung in das Unverständliche verbleibt.

Angesichts der nicht zu leugnenden Grenzen menschlicher Erkenntnis wird hier eine dreifache Konsequenz anempfohlen: Erstens gilt es die Differenzenerfahrung nicht als Ausnahme einzuordnen und so zu marginalisieren. Sie muss vielmehr dauerhaft Erkenntnis und Ethik – oder sagen wir es weniger metaphorisch: als bleibende und immer neue Infragestellung inhärent sein. Und dies geschieht – zweitens –, indem Welt und Gott in ihrer Ambivalenz gesehen, anerkannt und handelnd bejaht werden.¹³ Letzteres vollzieht sich nicht in einer affirmativen Schicksals- oder Gottergebenheit, sondern parteiisch und positionell. Dies drückt sich – drittens – in dem aus, was man den Grundsatz einer Ethik der weltanschaulichen Skepsis nennen könnte, der Forderung zur Eindämmung des Bösen.

Wir stehen damit vor den Umrissen einer frühjüdischen Gestalt von Skepsis, der klassischen Form dessen, was das Transdifferenzkonzept in ein neues Sprachgewand kleidet: Ohne letztes Wissen um Gott und Welt lehrt sie die Menschen, Gott als Gott zu achten und das Böse zu meiden (Hi 28,28). Die bleibende Relativierung von Erkenntnis wird dabei mit einer personalen Orientierung verbunden, welche die Ambivalenz der Welterfahrung aufnimmt und in der Zuwendung zu einem personalen Gegenüber in sie einwilligt. Diese Einwilligung bejaht jedoch nicht einfach die Ambivalenz und spricht damit eine undurchsichtige Welt vergleichgültigend gerecht, sondern sie bejaht das göttliche Gegenüber, denjenigen jenseits der undurchsichtigen Erfahrung. Indiz dafür ist die verbliebene ethische Orientierung, die handlungsleitend für den Menschen eine Abkehr vom Bösen voraussetzt.

Der Umgang mit transdifferenzen Erfahrungen

In welcher Weise wird also hier mit transdifferenzen Erfahrungen umgegangen? Oder sagen wir es konventioneller: Welche strukturellen Hinweise bietet dieses literarische und historische Beispiel für die kognitive und pragmatische Berücksichtigung von Zweifel, für das Innehalten und für Grenzerfahrungen?

¹³ Alttestamentlich steht dafür der Begriff der Gottesfurcht, also der Achtung Gottes als Gott.

Dreierlei will ich dazu herausheben. Zunächst macht die Existenz des Buches *Hiob* und der vergleichbaren Schrift *Kobelet* deutlich, dass in der frühjüdischen Kultur und Gesellschaft des 4. und 3. Jahrhunderts solch *differente Erfahrungen wahrgenommen und als Herausforderungen angenommen* wurden. Es sind weisheitliche Kreise, also die Sammler, Tradenten und Entwickler der Realien-, sprich Naturkunde, der Schriftkultur und der kognitiven Fertigkeiten, notwendige Fachleute im Bereich von Handel, Kult sowie Verwaltung und Politik, die mit dieser sukzessiv entstandenen Schrift auf die Erfahrung von Ungerechtigkeit reagieren, wie sie Einzelne und Gemeinschaften machen. Und sie tun dies literarisch. In einer primär oral kommunizierenden Kultur, und um eine solche handelt es sich, wird damit die Differenzerfahrung nicht im allgemein zugänglichen Raum der Alltagskommunikation thematisiert. Es erfolgt vielmehr eine Verständigung – sozusagen – im Rückraum der Kultur. Wir könnten auch sagen: Das Hiobbuch spiegelt eine Hintergrund- oder Grundlagendebatte. Beide Beobachtungen zum Umgang mit Differenzerfahrungen sind ebenso elementar wie wenig selbstverständlich. Welche Wirkungen damit erzielt werden, hängt entscheidend vom Umfeld ab, indem diese Kreise wirksam werden können, und von der Art und Weise ihrer Wirksamkeit. Im Juda der damaligen Zeit haben wir es zunächst mit einer persischen Provinz zu tun, die dann in der Zeit nach Alexander dem Grossen unter den Einfluss des ptolemäischen Reiches gerät. Ausstrahlung und Reichweite der weisheitlichen Zirkel wird kaum über den jüdischen Binnenraum hinaus zu denken sein, selbst wenn sie mit den führenden Kreisen Jerusalems im Einklang gestanden haben, was angesichts der Inhalte des Hiobbuches nicht durchgängig anzunehmen ist.¹⁴ Aufschlussreicher ist die Frage nach der Art und Weise, in der die Infragestellung aufgegriffen und die Grundlagendebatte geführt wird. Dazu nun der zweite Hinweis.

Zweifel und das Wissen um Aporien werden funktional der Pragmatik zugeordnet. So lässt sich die Dynamik des Buches Hiob in seinem Umgang mit transdiffernten Erfahrungen umschreiben. Verfasser und Inhalt wurzeln in der Erfahrungsweisheit und somit in den Erfordernissen von Ausbildung und Bildung. Sperrig zu den inhaltlichen und didaktischen Bedürfnissen, die in diesem Bereich gerade klare und durchsichtige Antworten erwarten lassen, werden die Anfragen an die gängigen Grundsätze und Lehren etwa in der ursprünglichen Hiobdichtung, also innerhalb der Kapitel 3-39, deutlich formuliert. Und mit einer Gottesrede, wie sie in Hi 38-39 diese Ausgabe der Hiobdichtung ab-

¹⁴ Unklar ist bisher, ob und inwieweit der Einfluss Jerusalemer Kreise in den Bereich der ägyptischen Diaspora, etwa nach Elephantine beziehungsweise in den der babylonischen Gola, reichte.

schließt, lässt sich weder Staat noch Schule machen. Mit Recht ist in der Forschung festgestellt worden, dass mit dem Verweis auf die Unergründlichkeit von Welt und Gottes Handeln in ihr jede Weisheit und Erziehung an ihr Ende gekommen ist.

Schon auf der nächsten Stufe der redaktionellen Entwicklung des Buches erfolgt in Hi 28 eine erneute Verknüpfung der exponierten Zweifel und Aporetik mit der Grundfrage jeder Weisheit: Was soll handlungsleitend sein? Diese Frage steht im Hintergrund der kurzen Schlusssentenz in Hi 28,28b, die eine lange Reflexion zur Undurchschaubarkeit der Welt beendet. Selbst der *homo faber*, wie er in Hiob 28 auf dem Stand der damaligen Natur- und Weltbeherrschung vorgestellt und in seiner Weltbemächtigung als bestaunenswert präsentiert wird, kann die Welt mit seinem Verstehen nicht erfassen. Trotzdem muss er sich täglich verhalten und ist so im Tun und Lassen gezwungen sich selbst festzulegen, sich selbst handelnd auszulegen und zugleich fortzuschreiben. Bleibt Skepsis und kognitive Aporetik ohne erneute Rückkopplung an dieses pragmatische Erfordernis, so verfängt sich das Wissen in sich selbst. Zweifel an der Gültigkeit binärer Logiken, wie etwa der des Tun-Ergehens-Zusammenhangs, werden so fixiert, ohne die dynamische Rückbindung an Pragmatik jedoch in einem skeptischen System verschlossen.

Das Hiobbuch entgeht diesem defizienten Umgang mit transdifferenzen Phänomenen in der heute vorliegenden Fassung, auch auf Grund der Erweiterung um die Rahmenerzählung in Hi 1 und 2 sowie Kapitel 42,7-17. Die schlicht anmutende Geschichte eines gerechten Menschen, der unverschuldet ins Leid gerät, sich darin bewährt und dessen Bewährung Bestätigung erfährt, kann allerdings mit oder ohne eine Tiefendimension gelesen werden. Ohne sie haben wir es mit einer naiven Beispielerzählung zu tun, in der ein vorbildlicher und kindlich vertrauender Frommer ohne Kenntnis aller Hintergründe seine Treue und Rechtschaffenheit bewährt. Damit wird den vielen Unwissenden eine grundlegende Orientierung angeboten, die sie von absoluten Ansprüchen entlastet.¹⁵ Zugleich wird ihre Verantwortlichkeit unterstrichen, die im Sinn einer pessimistischen Anthropologie den Grundsatz einer Verantwortungsethik verankert. Es gilt gerade angesichts dessen, was über Gott, Welt und Mensch nicht gewusst wird, das Böse einzudämmen.

Liest man die Geschichte des aufrechten Hiob vertieft durch den Hintergrund der Dichtung, und das heißt mit dem inneren Ringen des rebellierenden, disputierenden und anklagenden Hiob im Ohr, so wird hier die anspruchsvolle Botschaft einer *docta ignorantia* in Szene gesetzt. Das Nicht-Wissen des Ge-

¹⁵ Zur metaphysischen Entlastung des Menschen durch den Gottesbezug vgl. den folgenden Abschnitt.

rechten ist dann die Verkörperung des weisheitlich Nicht-Wissbaren. Menschliche Einsicht anerkennt darin ihre Grenzen und die unabweisbaren Aporien, in die sie gerät. Die potenziell immer vorhandene Tendenz zur Geschlossenheit und Selbstreproduktion bestehender Ordnungen und Systeme wird so offen gehalten – indem angesichts des unabweisbaren Faktums, dass gehandelt werden muss, eine Orientierung mitgegeben, und indem angesichts des unabweisbaren Drangs zum Absoluten und Sicherem jenseits des Wissens auf einen neuen Ort im Bereich der Beziehung verwiesen wird.

Verallgemeinert bedeutet dies für den Umgang mit transdifferenten Erfahrungen, dass Skepsis und Grenzerfahrung, oder anders gesagt: dass transdifferente Phänomene selbst nicht zur Grundlage von Erkennen und Wissenschaft gemacht werden können. Werden sie als Basis eines neuen Systems festgeschrieben und damit zum Fundament einer Kulturtheorie erhoben, so entziehen sie sich dauerhaft den pragmatischen Herausforderungen, denen sich Wissenschaft nicht entziehen kann, will sie sich nicht in einen internen Diskurs verabschieden.

Wie bereits angemerkt – und damit komme ich zum dritten Hinweis für den Umgang mit transdifferenten Phänomenen im untersuchten Buch *Hiob* –, legt die Hiobdichtung offen, dass *Aporetik oder Transdifferentes zur Konstitution des Menschen* gehört. Auf den verschiedenen Stufen des Werkes wird sowohl die existentielle als auch die erkenntnismäßige Grenzgradigkeit des exemplarischen Menschen Hiob vorgeführt. Leidend stößt er auf seine Vergänglichkeit, die zugleich die Frage nach Versagen und Schuld aufkommen lässt. Beim Versuch sein endliches Geschick zu verstehen und zu vertreten, reibt er sich an den Grenzen seines Verstehens. Angesichts dieser anthropologischen Aporetik bedarf der Mensch einer metaphysischen Entlastung. Sie erst ermöglicht die immer neue Öffnung für und die Wahrnehmung des Transdifferenten.

Die aporetische Grundsituation des Menschen lässt sich auch anhand seiner exzentrischen Anlage verdeutlichen. Er ist fähig sich selbst und der Welt gegenüber zu treten. Er kann und muss sich erkennend und handelnd im Gegenüber zu ihr verhalten. Zugleich ist er jedoch ein Teil dieser Welt und als er selbst sich nicht nur gegenüber. Das cartesianische Gegenüber von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt erfasst daher die Situation des Menschen, auch des denkenden, nicht umfänglich. Der eingeschränkten Fähigkeit zur Exzentrik auf Seiten des Menschen und der nur relativen Leistungsfähigkeit des Subjekt-Objekt-Schemas zur Erfassung des Erkenntnisprozesses korrespondiert nun allerdings eine gegenläufige Tendenz. Denk- und Erkenntnisysteme tendieren zur Geschlossenheit – oder sagen wir es zurückhaltender: Sie bemühen sich darum, Unverständliches und Nicht-Verstehbares auszuschließen. Dieser Hang zur Totalität führt im Zusammenhang des Hiobbuches

zur radikalen Überforderung des Menschen, wie sie die Hiobgestalt exemplarisch verkörpert. In der durchgängigen Anwendung des bipolaren Deutungsmusters vom Tat-Folge-Zusammenhang soll Hiob sein Leiden als Strafe für ungerechtes Verhalten oder als Maßnahme zur Besserung verstehen. Als Gerechter leidet er am alleinigen Deutungsanspruch dieser Weisheit. Aber weder kann noch will er sich ihm unterwerfen. Das Buch bietet mit der Existenz und dem Auftreten Gottes nun eine metaphysische Entlastung an. Der Mensch kann angesichts Gottes auf totale Anforderungen und Ansprüche an sich und andere verzichten. So gewinnt er die Freiheit zum Zweifel und zum Nicht-Verstehen. Wir könnten auch sagen: Durch den Transzendenzbezug wird der Raum für das Transdifferente offen gehalten. Zugleich bleiben durch den Transzendenzbezug Wissen und Gerechtigkeit weiter als Grenzbegriffe verankert. Beides existiert in Anbindung an Gott, dem Menschen nicht zuhänden.

Zur Leistungsfähigkeit von Transdifferenz als kultureller Hermeneutik

Was lässt sich von diesem spezifischen Blick auf transdifferente Phänomene her nun abschließend zur Leistungsfähigkeit von Transdifferenz als kultureller Hermeneutik sagen?

Von zentraler Bedeutung scheint mir dabei zunächst die Frage, wie das Konzept der Transdifferenz verstanden wird. Wird es mit dem Anspruch einer Kulturtheorie oder einer anderweitig konsistenten Theoriebildung verbunden oder begreift sich Transdifferenz als ein heuristisches Instrument? Im ersten Fall wird der Versuch unternommen, »Momente der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs« (Lösch 2005: 27) zu verstetigen und zugleich systemisch einzubinden. Darin genau besteht die Funktion einer Theorie, dass sie eine *theoria*, eine Schau auf das Ganze bietet und somit tendenziell eine Syntheseleistung vollbringt. Basierend auf offen gelegten Voraussetzungen werden einzelne Sachverhalte und Aussagen in einem System aufeinander bezogen. Aus dem Moment der Ungewissheit wird so der andauernde Zustand, die Verstetigung, und aus dem Querliegenden werden die Koordinaten einer geschlossenen Theoriebildung. Zugespitzt ließe sich angesichts dieser Variante auch fragen: Wer schützt das Nicht-Verstehen vor dem Verstehen? Der um das Verstehen bemühte Wissenschaftler wird dies, seiner Intention entsprechend, kaum sein. Und auch der Nutzenwender potenzieller Erkenntnisse hat kein Interesse an erneuten Zweifeln, an der *adaequatio intellectus ad rem*, der Übereinstimmung des gedanklich Erfassten mit der Sache. Sowohl dem Ver-

stehensprozess selbst als auch seinen pragmatischen Folgen eignet eine Asymmetrie, die tendenziell der Wahrnehmung und Berücksichtigung der Momente von Zweifel, Kontradiktion und Aporie im Wege steht. Verstehen und Aneignung von Verstandenem zielt geradezu auf deren Beseitigung,¹⁶ selbst wenn dabei Momente von Nicht-Verstehen in die Theorie eingebaut sind.

Transdifferenz als heuristisches Instrument wird dem die Forderung nach einem Raum für das Unverstandene, das Bruchstückhafte, das Fremde, für die kognitive und existentielle Aporie entgegen setzen. Anders formuliert, geht es darum, vor einer Deutung und Sinngebung Raum für Präsenz zu schaffen.¹⁷ Vor der verstehenden oder nutzenden Aneignung gilt es, Raum für die Wahrnehmung zu schaffen.

Berücksichtigt man die oben anhand der Fallstudie des Hiobbuches herausgearbeiteten Grundstrukturen, wie das Erfordernis von Verstehen als Orientierung unter unabweisbarem Handlungsdruck, so wird sich dieser Raum nur als Zwischenraum einstellen. Im Wechsel von Perspektive und Position, in der Bewegung zwischen Präsenz und Sinn, Wahrnehmen und Deuten, Distanz und Aneignung gibt es Momente, in denen das Transdifferente sichtbar wird und zur Sprache kommen kann. Ein Wissenschaftsverständnis unter dem Vorzeichen der Transdifferenz wird seine Leistungsfähigkeit daran zu erweisen haben, ob es diese Bewegung tendenziell befördert oder behindert. Die Ermöglichung eines *shift* zwischen diesen unterschiedlichen Hinsichten und verschiedenen Zugriffen auf Realität gehört zum Qualitätsausweis von Wissenschaft im Zeichen der Transdifferenz.

In struktureller Analogie zum Hiobbeispiel erweist der Transzendenzbezug auch unter säkularen Bedingungen seine Leistungsfähigkeit. Wissenschaftlich relevant wird er zunächst in einer nicht allein postulierten Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern – gerade auch unterschiedlicher Disziplinen. Qualität und Ertrag wird diese als Inter- und Transdisziplinarität firmierende Zusammenarbeit allerdings erst dann hervorbringen, wenn sie sich dem stellt, was in diesem Bereich logische Konsequenz der Wahrnehmung transdifferenter Phänomene ist: die Anerkennung der Ergänzungsbedürftigkeit und Fehlbarkeit des einzelnen Wissenschaftlers und der

16 Der Alltag der Wissenschafts- und Forschungspolitik liefert dazu Beispiele in Hülle und Fülle. Der Einsatz knapper werdender Mittel spielt immer wieder deutlich die Frage nach dem Nutzen, sprich: der Funktionalität und damit der Hintanstellung weiterer offener Fragen, in den Vordergrund.

17 Für die Wahrnehmung von transdifferenter Phänomenen gilt das Gleiche, was Hans Ulrich Gumbrecht mit seiner Forderung zur stärkeren Berücksichtigung der Präsenzdimension in Kultur und Wissenschaft herausgestellt hat (vgl. Gumbrecht 2004).

Wissenschaftlerin. Oder, drückt man es im Sinne einer anthropologischen Fundamentalbestimmung aus:

»Der Mensch agiert und versteht als endliches, begrenztes und unabgeschlossenes Wesen. Dabei – und dies verknüpft die bisherige Rede von der Begrenztheit des Menschen mit seinem Handeln und Tätigsein – neigt er dazu sowohl ich selbst als auch seinen Mitmenschen zu verfehlen. Zugleich bleibt er befragbar und wird zur Verantwortung gerufen. Schon damit steht er in einem Dialog, der über seine Rechenschaftspflicht hinaus auch zum Erkenntnisgewinn und zur Handlungsorientierung unabdingbar ist. Die dialogische Existenz des Menschen ist damit mehr als der unverbindliche Austausch von Denkmöglichkeiten« (van Oorschot & Allolio-Näcke 2006, Abs. 45).

Diese basal und grundsätzlich verstandene Herausforderung zur Zusammenarbeit hat ihre Strukturanalogie in der Entlastung durch den Transzendenzbezug, wie ihn in vorphilosophischer Sprache das Hiobbuch zum Ausdruck bringt. Dies unterbricht in sinniger Weise die Tendenzen hin zu der einen Perspektive und zur Selbstabschließung, die jedem Verstehensprozess auch unter neuzeitlich-wissenschaftlichen Bedingungen eigen ist. Ein Blick auf die lange Geschichte jenseits philosophischer Rede, in Klage, Vorwurf und Zweifel kann dabei ebenso Hinweise zum Umgang mit transdifferenzen Phänomenen geben, wie die abendländische Geschichte eines bei Sokrates beginnenden Wissens um das Nicht-Wissen. Ob die Rede von der Transdifferenz sich im dargelegten Sinn als temporäre Unterbrechung und als heuristischer Verweis auf die Grenzen von Wissen und Tun versteht oder ob es auf einer neuen Ebene gerade dieses Wissen und Widerfahren in einer Kulturtheorie einfangen und damit tendenziell beseitigen will, wird über zukünftiges Potenzial oder ihre kommende Marginalisierung entscheiden.

Literatur

- Allolio-Näcke, Lars & Kalscheuer, Britta (2005). Wege der Transdifferenz. In: dies. & Arne Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus, S. 15–25.
- Assmann, Aleida (Hrsg. 1991). *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation, Band III*. München: Fink.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004). *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion der Präsenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaiser, Otto (1993). *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments, Teil 1: Grundlegung*. Göttingen: UTB.
- Kogge, Werner (2002). *Die Grenzen des Verstehens: Kultur – Differenz – Diskretion*. Weilerswist: Velbrück.

- Lösch, Klaus (2005). Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In: *Differenzen anders denken*, S. 26–49.
- Manzeschke, Arne (2005). Kanon Macht Transdifferenz. In: *Differenzen anders denken*, S. 86–103.
- Oorschot, Jürgen van (im Druck). Die Entstehung des Hiobbuches. In: Konrad Schmid (Hrsg.), *Internationales Hiobsymposium 2004*.
- Oorschot, Jürgen van & Allolio-Näcke, Lars (2006, März). Plädoyer gegen den Luxus des Missverstehens. Zur Debatte zwischen Carl Ratner und Barbara Zielke um den Sozialen Konstruktionismus Kenneth J. Gergens [46 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal]*, 7 (2), Art. 17. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-06/06-2-17-d.htm> (Stand: 20. 03. 2006).
- Rad, Gerhard von (1962). *Theologie des Alten Testament, Band I*. München: Kaiser.
- Sitzler, Dorothea (1995). *Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient*. Wiesbaden: Harrassowitz. (= Studies in Oriental Religions, Volume 32)
- Wieschöfer, Joseph (2002). *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.* Düsseldorf und Zürich: Artemis und Winkler.