

Philosophische Hermeneutik, die im 19. Jahrhundert im Rahmen der verstehenden Psychologie von Wilhelm Dilthey etabliert wurde, hat im vorigen Jahrhundert von Hans-Georg Gadamer im Anschluss an die "Fundamentalontologie" Martin Heideggers ihre klassische Bedeutung als Lehre der Interpretation von Texten erhalten (Przylebski 2013). Die Frage, worin die genuine Leistung der Hermeneutik nach dem *linguistic turn* heute noch besteht, möchte ich im Lichte des Namensgebers der Hermeneutik, des Götterboten Hermes, neu beantworten. In der griechischen Mythologie spielt Hermes verschiedene Rollen. Eine besteht darin, das "Urweib" Pandora auf die Erde zu begleiten. Dabei verschiebt sich der Akzent vom Logos zum Eros und nähert die Kunst des Verstehens der Kunst des Liebens an. Durch die Hoffnung, die in der Büchse der Pandora eingeschlossen bleibt, bekommt der Akt der Auslegung eine Unbestimmtheit, die nie definitiv auflösbar ist. Das bringt der Mythos durch die Vermählung von Pandora mit Epimetheus zum Ausdruck, der immer erst nachher erkennt, was Sache ist. Folglich zählt die Hermeneutik zum Typus von Philosophie, den Schopenhauer "Epiphilosophie" genannt hat, und von der es heißt:

Dieselbe maßt sich nicht an, das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Tatsächlichen der äußeren und inneren Erfahrung, wie sie jedem zugänglich sind, stehn und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt (WWV II, 821).

Diese Einstufung macht philosophische Hermeneutik zum innerweltlichen Analogon der theologischen Rechtfertigungslehre, deren anthropologischer Kern für das Selbstverständnis des modernen Menschen bis heute Gültigkeit besitzt.

Hermes und die Kunst der Interpretation

Hermeneutik als Theorie der Auslegung von Botschaften findet ihre mythologische Bestätigung im Namensgeber, dem griechischen Gott Hermes, der allerdings von modernen Interpretationstheoretikern nicht gern erwähnt wird. Hermes hat die Aufgabe, Botschaften von den olympischen Göttern an die Menschen zu bringen. Es bleibt aber nicht beim bloßen Überbringen, sondern Hermes hat die Botschaften den Menschen verständlich zu machen. Das erfolgt nicht theoretisch durch Belehrung, sondern praktisch durch das freundliche Auftreten des Gottes, das seine Ansprechpartner dazu bewegt, sich ihm zu öffnen. Der einnehmende Charakter von Hermes zeigt sich auch auf dem Gebiet der Rhetorik. Im Auslegen ist er ein Meister, er verdreht aber den Sinn, wenn er damit die gewünschte Wirkung erzielt. Bei Heidegger klingt das so:

Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; *hermeneuein* ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist, die selber nach dem Wort des Sokrates in Platons Gespräch *Ion* "Botschafter sind der Götter" (GA 12, 115).

Allerdings wusste Plato auch, dass die Dichter lügen und dass Hermes alles andere als ein aufrichtiger Informant ist. Er ist bekanntlich bei allem Charme ein übler Gesell, der lügt und

betrügt, wo er nur kann. "Was nicht ausschließt, ihn als Genie des Betrugs und der systematischen Desinformation auch zu bewundern" (Hörisch 1998, 13). Kaufleute und Diebe verehrten ihn gleichermaßen.

Die Doppelrolle von Hermes ist aufschlussreich für den logischen Status der Hermeneutik. Anders als strenge Wissenschaft, die auf Eindeutigkeit aus ist, bewegt sich Hermeneutik wie Poetik im Bereich der Vieldeutigkeit. Das zeigt sich am "hermeneutischen Zirkel", der es den Interpreten ermöglicht, aus einem Text etwas herauszulesen, was sie selber hineingelesen haben. Jochen Hörisch hat das so formuliert:

Hat der Auslegende doch – selbst im harmlosesten aller denkbaren Fälle: dem tautologischen – eine, eben die ausgelegte Wahrheit, verdoppelt. Und d. h., wiederum den verwirrenden Komplexitätsgrad und somit den Bedarf an 'Verstehen' allererst gestiftet, den er dann befriedigen zu können vorgibt (22).

Nach diesem Muster verfahren moderne Interpreten, die statt Komplexitätsreduktion vorzunehmen, wie es wissenschaftliche Erklärungen nach dem Ideal der eindeutigen Bestimmtheit tun, Bedeutungen vermischen, wodurch Texte unweigerlich auslegungsbedürftig werden.

Die in der Auslegung liegende Problematik hat Wissenschaftstheoretiker dazu veranlasst, verschiedene Formen der Auslegung zu unterscheiden. Eine einflussreiche Liste von Formen der Interpretation hat Johann Gustav Droysen in seiner *Historik* geliefert, die darin eine Parallele zur Hermeneutik liefert. Droysen unterscheidet zwischen pragmatischer und psychologischer Interpretation, die beide noch ein hohes Maß an Objektivität aufweisen, die aber durch die Interpretation nach den sittlichen Mächten, wir würden heute sagen nach den Werten, aufgehoben werden. Als Beispiel führt er das Verstehen im alltäglichen Leben an:

Aus einem einzelnen Vorkommnis zwischen Eheleuten, das wir sehen, schließen wir auf ihr Verhältnis zueinander, d.h. auf die hohe oder niedrige Stufe, auf der die sittliche Idee der Ehe in diesem Hause steht. Bemerkten wir vielleicht noch, wie die Kinder erzogen...usw., so haben wir eine Reihe von einzelnen Punkten, die in unserer Vorstellung miteinander verbunden uns das Bild von dem sittlichen Zustand in diesem Hause geben (Droysen 1960, 184).

In der Notwendigkeit von allgemeinen Wertvorstellungen für das Verständnis von Lebensäußerungen sieht Droysen zugleich die Grenzen des Verstehens. Denn niemand kann sicher sein, damit zu erfassen, was im Inneren der Beteiligten wirklich vorgeht.

Wenn man dieses Modell auf die Auslegung von Texten überträgt, wird die Unsicherheit noch größer. Dilthey unterscheidet in seiner Typologie der Formen des Verstehens zwischen theoretischen Texten, die einen hohen Grad an Objektivität besitzen, und poetischen Texten, deren Auslegung sich am Widerstreit von Erlebnis und Ausdruck abzarbeiten hat (GS VII, 206). Immanuel Kant hat im Hinblick auf die kanonischen Texte der Heiligen Schrift davor gewarnt, die von theologischen Exegeten eingeführte Unterscheidung von wörtlichem und allegorischem Schriftsinn zu vernachlässigen und sich bei der Auslegung auf ein "inneres Gefühl" zu verlassen.

Gefühl, wenn das Gesetz, woraus oder auch wonach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat jeder nur für sich und kann es anderen nicht zumuten, also auch nicht als einen Probestein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art,

wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust oder Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis gegründet werden kann (Akad.-Ausg., Bd. 6, 114).

Sicherlich hat Kant darin Recht, dass es fester Regeln bedarf, um die in jeder Botschaft liegenden Schichten auseinander zu halten und zueinander in Beziehung zu setzen. Aber Kants rationalistischer Rigorismus lässt sich heute kaum noch rechtfertigen. Was ist an der Vernunft so unwiderstehlich motivierend, ließe sich fragen, dass wir ihren Imperativen folgen müssen, wenn diese unser inneres Empfinden vergewaltigen? Sicherlich müssen wir unsere Gefühle unter Kontrolle halten, aber ohne sie läuft nichts bzw. in die falsche Richtung, die in der Tyrannei der Prinzipien endet. Unsere Gedanken richten sich nach Vorstellungen, die emotional getönt sind und von denen wir uns nicht vollständig loslösen können. In der Bindung ans Gefühl liegen die Grenzen der Hermeneutik als Weg zur Wahrheit, aber auch die Öffnung auf dem Königsweg zur Freiheit.

Hermes als Begleiter von Pandora

Hermes ist nicht nur Götterbote, nicht nur Übermittler von Botschaften, sondern auch Seelenbegleiter, "Psychopompos", der die Schatten der Verstorbenen dem Totenfährmann Charon übergibt, der sie in den Hades bringt. Im Demeter-Mythos holt Hermes Proserpina aus dem Totenreich. Umgekehrt führt Hermes Eurydike mit sanfter Gewalt in die Unterwelt zurück, als Orpheus sein Versprechen bricht und sich nach der Geliebten umdreht. Es gibt in Neapel ein antikes Marmorrelief, das Orpheus, Eurydike und Hermes darstellt und über das Rilke 1904 ein Gedicht mit dem Titel *Orpheus. Eurydike. Hermes* verfasst hat. Hörisch beschreibt die Rolle von Hermes so: "Und schon wird Eurydike von Hermes, dessen tödliche Weisheit sich darüber ein sanftes Lächeln nicht versagen kann, ergriffen und erneut ins Schattenreich geführt" (Hörisch 1998, 93). Hermes ist auch der Begleiter von Pandora. In *Werke und Tage* erzählt Hesiod, wie Hermes das verführerische "Urweib" aus dem Olymp auf die Erde gebracht hat. Dass Hermes Pandora begleitet, ist die Rahmenbotschaft, die auf eine innere Verwandtschaft der beiden hindeutet. Zeus hat Pandora im Kontrast zu ihrem liebevollen Äußeren eine betrügerische Gesinnung eingepflanzt und dafür war der verschlagene Hermes genau der Richtige. In seiner Vielgestaltigkeit gleicht der Gott der Diebe dem Gott der Liebe – Eros, der als Verkörperung des Willens zum Leben Freud und Leid spendet. Aus der Antike sind zwar keine Stellen bekannt, an denen Hermes direkt mit Eros in Verbindung gebracht wird, aber immerhin nennt Hesiod Pandora in der *Theogonie* ein "schönes Übel", was in diese Richtung weist. Es gibt auch ein antikes Marmorrelief mit einem viereckigen Steinpfeiler, der Hermes als Liebesgott darstellt, eingerahmt von zwei Frauen, einer jungen, die ihn bekränzt, und einer reiferen, die dabei ist, ihren Schoß zu öffnen – die beiden Verkörperungen der Pandora (Ploss-Bartels II, 316f.).

Walter Jens hat darauf hingewiesen, dass in den Romanen von Thomas Mann Hermes und Eros miteinander verschmelzen. In *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* nennt Diane Philibert, alias Madame Houplé, ihren jungen Liebesgott, der ihr "Kästchen" mit Schmuck gestohlen hat, Hermes. Als Krull gesteht, dass er von Hermes noch nie gehört habe, belehrt sie ihn, dass dieser der "geschmeidige Gott der Diebe" sei (Mann 1963, 179). Später behauptet Krull seinem Gesprächspartner Professor Kuckuck gegenüber, der ihm im Nachtzug nach Lissabon einen Vortrag über die Menschwerdung hält, dass er mit Hermes vertraut sei. Das stimmt nicht nur im Sinne der Vertrautheit mit dem Mythos, sondern tiefsinniger hinsichtlich der Seelenverwandtschaft, insofern Krull sich dem weiblichen Gegenüber nicht aufdrängt, sondern allein durch seine jugendliche Schönheit, durch die "Hermesbeine", ihr Begehren weckt. Das macht seine Schlauheit aus, worin er

Hermes gleicht. Im Besitz von "Liebes-Diebsgut", wie es bei Thomas Mann heißt, vermittelt Hermes zwischen den Geschlechtern und nach dem gleichen Muster zwischen Menschen und Göttern (Jens 1958, 107). In der Gestalt von Felix Krull, für den Freiheit bedeutet, "im Gleichnis leben zu dürfen" (Mann 1963, 108), beweist Thomas Manns ein feines Gespür für das geistige Profil von Hermes. Immerhin hat Erich Fromm in seinem Weltbestseller *Die Kunst des Liebens* im Fahrwasser der Psychoanalyse das Programm erfüllt, das Hermes mit der Kunst des Auslegens verkörpert.

Die Hoffnung stirbt zuletzt

Die "Botschaft des Geschicks", die Hermes mit Pandora den Menschen bringt, ist keineswegs so freudig, wie Heidegger sich das vorstellt. Das belegt der Mythos, demzufolge Zeus sich der Pandora bedient, um die Menschen für den Feuerdiebstahl des Prometheus zu bestrafen. Trotz der eindringlichen Warnung seines Bruders Prometheus, niemals Geschenke der Götter anzunehmen, nimmt Epimetheus Pandora zur Frau. Laut Hesiod hat Pandora einen großen, irdenen Vorratskrug (z. B. für Wein, Öl oder Getreide, gr. *pithos*) mitgebracht, wohl ein Symbol für reiche Mitgift. Der Krug darf auf Geheiß von Zeus nicht geöffnet werden. Nachdem er aber doch geöffnet wurde, kommen sämtliche Leiden und Übel über die Menschen. Die griechischen Quellen geben keine Auskunft darüber, was dahinter steckt. Aber die Rolle, die Eros als zeugendes Prinzip in Hesiods Theogonie spielt, und die Zurückführung des Geschlechterkampfes auf den Streit der Götter lassen vermuten, dass der Krug eine mythologische Verschleierung der weiblichen Geschlechtlichkeit darstellt.

Goethe hat in seinem dramatischen Spiel *Pandora*, das zunächst *Pandoras Wiederkunft* hieß, die "Allesgeberin" positiv zur Spenderin von Hoffnung auf Versöhnung gemacht. Lediglich die Klage über die Endlichkeit des Liebesglücks gibt dem Spiel einen elegischen Ton. Hans Blumenberg, der Goethes Pandora "die gewaltsamste seiner Mythenumformungen" genannt hat, konzentriert sich auf den Konflikt zwischen Prometheus und Epimetheus. In der Resignation des Prometheus aber stellt Blumenberg indirekt einen Bezug zum irdenen Gefäß her, insofern das Reich der Pandora "symbolische Fülle" verspreche (Blumenberg 1979, 544ff.). Anders als die Weimarer Klassik war Heinrich von Kleist mit seinem Lustspiel *Der zerbrochene Krug* realistischer eingestellt. Angeregt durch ein Gemälde *La Cruche cassée* des Genremalers Jean Baptiste Greuze hat von Kleist den Krug mit dem Loch im Sinne des französischen Sprichworts: "Die Kanne geht so lange zum Brunnen bis ...sie sich füllt" interpretiert. Der Dorfrichter Adam und die Magd Eve schweigen zu dem Vorfall, aber ihre Namen sprechen Bände.

Die Hoffnung (gr. *elpis*), die Pandora im Krug behält, nachdem alle Übel ausgetreten sind, hat in ihrer ursprünglichen griechischen Bedeutung nicht die positive Konnotation, die der Begriff heute besitzt (Dalferth 2016). "*Elpis*" heißt "Erwartung", die je nach Kontext positiv als Hoffnung oder negativ als Furcht zu verstehen ist. Auch in der deutschen Übersetzung nahm das Wort die eindeutig positive Bedeutung erst später an. Die Doppeldeutigkeit kann man psychologisch am besten mit der Polarität der Geschlechter erklären. Auf der einen Seite verkörpert *elpis* bei Hesiod die freudige Erwartung von Nachkommen. Auf der anderen Seite nennt Hesiod *elpis* "das schlimmste aller Übel". Das deutet das auf die trügerischen Hoffnungen, die das liebeizende Weib der Männerwelt macht.

Im Kontext dieser Zweideutigkeit des Begriffs möchte ich folgende Lesart des griechischen Mythos vorschlagen. Als Pandora merkte, welche Übel sie durch ihre Verführungskunst in die Welt brachte, hat sie den Krug schnell wieder verschlossen. Das hat dazu geführt, dass die Menschen aller Übel zum Trotz die Hoffnung auf ein gutes Leben nicht aufgeben haben. Diese Lesart impliziert, dass

die *Elpis*, die Pandoras Krug bleibt, die sexuelle Verlockung ist, die den Männern den Verstand raubt. Aber aller Enttäuschungen und Leiden zum Trotz bindet die Erwartung möglicher Nachkommen die Männer an die Frauen. So verkörpert im Zeichen von *Elpis* Pandora die Doppelrolle der Frau: Mutter und Hetäre zugleich.

Welchen Eindruck die schillernde Figur der Pandora heute noch macht, belegt James Camerons weltbekannter Film von 2009: *Avatar – Aufbruch nach Pandora*. Cameron kombiniert hinduistische Mythologie mit griechischer. "Avatar" ist der Sanskrit-Ausdruck für eine zur Erde herabgestiegene Gottheit in tierischer oder menschlicher Gestalt, um die Weltordnung zu schützen. Das 'Urweib' Pandora, das im Auftrag von Zeus durch Hephaistos hergestellt wird, könnte man als Avatar bezeichnen, als eine Art Kunstprodukt der männlichen Götterwelt. Auch im alttestamentlichen Sündenfall-Mythos ist Eva, die aus der Rippe Adams gemacht ist, ein Doppelgänger des Mannes. Im Film ist der in einem künstlich hergestellten Na'vi-Körper agierende Held zwar männlich und Pandora der Name eines von der Erde weit entfernten Planeten, auf dem eine menschenähnliche Spezies wohnt, aber man kann das Szenarium als Spiegelbild des griechischen Mythos lesen. Der Held verliebt sich in eine Na'vi-Frau und wird schließlich mit seinem Avatar vereint, selbst ein Na'vi. Auch Pandora, ursprünglich als Strafe für den Feuerraub gedacht, schützt schließlich durch den Verschluss des Kruges die Weltordnung, in der die Hoffnung bestehen bleibt.

Die Büchse der Pandora

Hesiods irdener Krug mit dem schweren Deckel lässt als solcher keinen direkten Bezug zum Geschlechtsakt erkennen. Erst wenn man das Gefäß als Symbol der Frau in ihrer Sexualfunktion liest, wird klar, worum es geht. In diesem Sinne hat Erasmus von Rotterdam in seinen *Adagia* die Figur der Pandora abgewandelt. Er gibt Pandora als Attribut statt der *pithos* (dt. „Fass“) die wesentlich kleinere und somit auch tragbare *pyxis* (lat. *vasculum*), was "Büchse" bedeutet. Diese Lesart beruht sicherlich nicht, wie Erwin Panofsky gemeint hat, auf einem bloßen Übersetzungsfehler. Vielmehr bewegt sich Erasmus von Rotterdam nicht mehr im Rahmen der Weltalterlehre, sondern betrachtet Pandora aus der mehr anthropologischen Perspektive von Hesiods späterem Epos "Werke und Tage". Das darin zum Ausdruck kommende Bild der Frau entspricht der Anthropologie des neuzeitlichen Humanismus. Aus feministischer Perspektive hat die Literaturwissenschaftlerin Vered Lev Kenaan dieses Frauenbild im Spiegel der europäischen Literatur kritisch beleuchtet und die weibliche Gefühlsambivalenz als kulturelle Konstante herausgestellt (Lev Kenaan 2010).

Die Formel "Büchse der Pandora" ist als Metonymie zu lesen: Das Gefäß steht für den Inhalt wie z.B. bei der Redensart "ein Glas trinken". Der Bezug der Büchse auf das weibliche Geschlecht lässt verschiedene Deutungen zu. Einmal verweist die Büchse auf die Gebärmutter als Ort des neuen Lebens, zum anderen auf die Vagina als Ort der Lust. Letzteren hat Nietzsches misogynie Perspektive im Blick, wo er die Büchse als "Glücksfass" bezeichnet und abschätzig so kommentiert:

Für immer hat der Mensch nun das Glücksfass im Hause und meint Wunder was für einen Schatz er in ihm habe, es steht ihm zu Diensten, er greift danach: wenn es ihm gelüftet, denn er weiß nicht, dass jenes Fass, das Pandora brachte, das Fass der Übel war, und hält das zurückgebliebene Übel für das größte Glücksgut, – es ist die Hoffnung (KSA 2, 82).

So formuliert Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* seine Verachtung des kleinbürgerlichen Liebeslebens. Damit würde auch die viel diskutierte Frage, wer die Büchse öffnete, beantwortet: Epimetheus und Pandora im Beilager.

Die Deutungen des Pandora-Mythos scheiden sich an Bewertung der Hoffnung. Schopenhauer, dem Hesiods Fassung ungereimt vorkommt, sieht in der Hoffnung das höchste aller Güter, die Pandora den Menschen gebracht hat (*Parerga* II, Kap. 18, § 200). Nietzsche dagegen sieht in der Hoffnung "das übelste der Übel", da sie die Menschen, deren Leiden nur durch den Selbstmord beendet werden können, am Leben halte und damit die Leiden verlängere (KSA 2, 82). Beide Interpretationen sind sicherlich einseitig, und man muss wohl dem Dichter Frank Wedekind zustimmen, der den Doppelsinn von Hoffnung in Lulu, der Hauptfigur seiner Tragödie *Die Büchse der Pandora*, auf die Bühne gebracht hat. Für Wedekind ist Lulu-Pandora die Inkarnation des Ewig-Weiblichen, das dem Manne Freude und Schmerz zugleich bringt. Wedekinds Sichtweise ist im Bezug auf die Geschlechterrollen sicherlich zeitbedingt, aber was die Polarität der Geschlechter betrifft, so trifft er doch etwas Richtiges, das auch in Zeiten der Emanzipation der Frau noch Gültigkeit besitzt.

Die Nähe von Sigmund Freuds Sexualtheorie zu Pandora ist unübersehbar. Pandora hat in Freuds Analyse des Falles Ida Bauer Pate gestanden. Im *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* schreibt Freud: "Unsere Patientin, der ich fortan ihren Namen Dora geben will..." (GW V, 178). Die Namensgebung ist nicht zufällig, sondern bezieht sich auf Pandora als Verkörperung der weiblichen Sexualfunktion. Das bestätigt Doras erster Traum, der sich um ein "Schmuckkästchen" dreht. Deutlicher wird der Bezug an einer anderen Stelle, wo Freud das "zweiblättrige Täschchen Doras" als Darstellung ihres Genitals bezeichnet, und noch deutlicher, wo von einer Patientin die Rede ist, die "eine kleine beinerne Dose" vorzeigt. Freuds Deutung lautet: "Die Dose – box, pyxis – ist wie das Täschchen, wie das Schmuckkästchen wieder nur eine Vertreterin der Venusmuschel, des weiblichen Genitals!" (240). Auch Dora in *David Copperfield* von Charles Dickens lässt einen Bezug zur Sexualität erkennen, wenn auch nicht so direkt wie bei Freud. Als David das erste Mal den Namen Dora hört, ist er begeistert, und sobald er Dora begegnet, verliebt er sich Hals über Kopf in sie: "She was more than human to me. She was a Fairy, a Sylph, I don't know what she was – anything that no one ever saw, and everything that everybody ever wanted" (Dickens 1870, 194). Man kann in diesem "etwas", das nie jemand gesehen hat und das jeder immer begehrt, aus der Perspektive Freuds durchaus das jungfräuliche Genital erkennen. Jedenfalls ist Dora so "dump" nicht, wie sie gemeinhin hingestellt wird. Sie ist verführerisch und auch berechnend, so dass Copperfields Liebe vor einem Abgrund der Liebe steht.

Pandora und Eva

Im Vergleich des griechischen Mythos mit dem biblischen Sündenfall treten überraschende Übereinstimmungen hervor (Türk 1931). Zeus schickt die Verführerin Pandora den Menschen als Rache für den prometheischen Feuerraub, durch den sie ein gottgleiches Leben führen wollen. Die Strafe fällt aber nicht kategorisch aus, sie führt nicht zur Vernichtung der Menschen, sondern hält sie durch die Hoffnung am Leben. In der Sündenfall-Erzählung lässt Gott die Verführung zu als Strafe für das Übertreten des Verbots, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Die Vertreibung aus dem Paradies, so unangenehm sie für das weibliche Geschlecht ist, bedeutet auch einen Gewinn. Sie befreit die Menschen von der Periodik der tierischen Sexualität und macht daraus einen Bewusstseinsakt: "Adam erkannte Eva", nicht nur einmal, und auch ihr Sohn und ihre Enkel haben

an der freien Begattung teil. So begründet die Hoffnung nicht nur biologisch, sondern auch mental die Geschlechterfolge.

Wie der Sündenfall ist der Pandora-Mythos der Versuch einer Theodizee. Die Frage nach dem Übel in der Welt beantwortet der Mythos so: Die Übel sind der Preis, den die Menschen für die Lebensfreude, die mit Pandora auf die Erde kommt, entrichten müssen. Die jüdisch-christliche Antwort lautet: Das Böse ist der Preis für die Freiheit, die das erste Menschenpaar durch die sexuelle Lust erlangt hat. Das gedankliche Grundmuster beider Antworten ist das gleiche, nämlich Verführung als Ursprung des kulturellen Bewusstseins. Der Unterschied liegt in der Verinnerlichung des Übels als Sünde, die das Gewissen des Menschen im Unterschied zum Tier prägt. Dass der Mensch die ihm geschenkte Freiheit nicht immer zum Guten nutzt, liegt an seiner Verführbarkeit. Verführbarkeit schränkt die Herrschaft der Vernunft ein, ohne den Menschen ganz der Triebhaftigkeit auszuliefern. In diesem Konflikt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit liegt die Rechtfertigung der "exzentrischen Positionalität" (Helmuth Plessner) des Menschen, und sie dient spiegelbildlich zugleich als Rechtfertigung Gottes.

Theodizee und Anthropodizee bedingen sich wechselseitig, da die Menschen nur dann Gott vertrauen, wenn sie trotz ihres Fehlverhaltens auf seine Liebe hoffen können. Hier ist der Gläubige frei von Selbstgerechtigkeit, was eine unvergleichliche Seelenruhe zur Folge hat. Umgekehrt kann Gott nur dann mit dem Glauben der Menschen rechnen, wenn er ihnen trotz seiner Distanz entgegenkommt – seit der Vertreibung aus dem Paradies nicht mehr direkt, sondern durch Mittler (Mose, die Propheten, Christus). Eine Bestätigung dafür liefert die positive Einschätzung der Hoffnung im NT, wo Hoffnung als eine der drei "theologischen Tugenden" neben Glauben und Liebe steht (1.Kor 13,13). Hoffnung, von der es im Volksmund heißt, sie sterbe zuletzt, wird in Verbindung mit dem Glauben praktisch. Dabei richtet sich die religiöse Hoffnung nicht auf einzelne Dinge, sondern auf Erlösung im Ganzen und gleicht darin dem positiven Denken im diesseitigen Leben. Selbst Kant stellt in seiner Religionsphilosophie die Hoffnung auf Glückseligkeit als notwendige Ergänzung der Vernunftmoral vor, da ohne die Hoffnung der kategorische Imperativ niemanden zum guten Handeln motivieren würde. Allerdings ist Hoffnung nicht rational kontrollierbar, da sie im Unbewussten verankert ist. Falsche Hoffnungen gehören wie falsches Bewusstsein zum Menschen als verführbares Wesen.

Die Ambivalenz der Hoffnung als anthropologisches Radikal wird gestützt durch die modernen Emotionstheorien. Demnach ist Hoffnung kein elementares Gefühl wie Schmerz oder Freude, das die Menschen mit den Tieren teilen, sondern ein Gefühl höherer Ordnung, das rekursiv ist. Schon Ludwig Wittgenstein hat in seinen *Philosophischen Untersuchungen* die Frage gestellt, warum ein Hund nicht hoffen kann, etwas möge geschehen, das seinen Wünschen entspricht. Die Antwort lautet: Weil der Hund an instinktiv ablaufende Verhaltensmuster gebunden ist. Hoffnung dagegen gehört zum Menschen, dessen Begehren sich zwischen tierischer Situationsgebundenheit und göttlicher Freiheit bewegt. Daher ist Hoffnung immer mit Furcht verbunden, Furcht als Lebensgefühl im Unterschied zur bloßen Angst vor dem Herrn. Im Fall von Pandora richtet sich die mit Furcht verbundene Hoffnung nicht allein auf die Erfüllung sexueller Wünsche, sondern auch auf die Vorstellungen, die sich Männer von Frauen machen. Durch die emotionale Ambivalenz wird die Frau für den Mann zum unverständlichen Wesen, dessen Verhalten ihm rätselhaft bleibt. Selbst Sigmund Freud hält das "Rätsel der Weiblichkeit" für unlösbar, insoweit die Frau wie Pandora im Lichte ihrer Sexualfunktion betrachtet wird (GW XV, 123).

Pandora ist das Medium und die Botschaft

Die kulturhistorische Bedeutung des Pandora-Mythos lässt sich mit Hilfe von Marshall McLuhans Medientheorie aufklären. Sein berühmtes Diktum "Das Medium ist die Botschaft" besagt, dass die Inhalte gegenüber der Form der Übertragung zweitrangig sind. Das trifft auf Pandora zu, deren verführerische Schönheit große Erwartungen und Hoffnungen weckt. Die unausbleiblichen Enttäuschungen haben das Welt- und Selbstverständnis der Menschen grundlegend verwandelt. Im Lichte der Hoffnung verlieren alle Gaben der Götter ihre Eindeutigkeit, sie werden zu Trägern verschiedener, oft einander widersprechender Versprechen. In diesen Rahmen passt Hermes, der die Aufgabe hat, göttliche Botschaften den Menschen verständlich zu machen. Die zentrale Botschaft, die der Göttervater in Gestalt von Pandora an die Menschen sendet, würde ich so formulieren: "Ihr Sterbliche, bildet euch nicht ein, durch den Feuerraub ein den Göttern gleiches unbeschwertes Leben führen zu können. Eros wird Euch immer in emotionale Abgründe stürzen." Nach diesem Muster wird die Polarität der Geschlechter zum Analogon der Beziehung zwischen Mensch und Gott: keine Gleichheit, aber auch keine absolute Verschiedenheit – eine prekäre und zugleich fruchtbare Mischung aus beidem, die den Menschen in Sinne des französischen Soziologen Bruno Latour zum "Hybrid" macht (Latour 2000).

Im Rahmen der bekannten Kulturentstehungstheorien nimmt der Pandora-Mythos neben dem Sündenfall eine Sonderstellung ein. Durch die erotischen Phantasien wird die Fessel der tierischen Sexualität gelockert. Hier bewahrheitet sich die Einsicht der modernen Anthropologie, dass der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist. Der naturhafte Anfang der Kultur liegt in der Transformation der Sexualität in Erotik (Fellmann/Walsh 2016). Das war der erste Schritt der Menschwerdung, mit dem sich kulturelle Vielfalt lange vor dem Werkzeuggebrauch und vor der Verwendung des Feuers entwickelt hat. Schon auf dieser Stufe war die Kulturentwicklung keineswegs eine reine Erfolgsgeschichte. Nach der Vertreibung aus dem Paradies physisch eine Mischung aus Wohl und Übel, psychisch aus Hoffnung und Furcht. Das hat Hesiod im Blick, wenn er die Hoffnung der Pandora als Übel bezeichnet, das die Phantasie der Männer an ihre erotischen Phantasien kettet.

Die Ambivalenz der Erotik prägt nicht nur das äußere Verhalten, sondern gilt auch für das geistige Leben. Die mentalen Zustände des Menschen werden in der phänomenologischen Theorie der Intersubjektivität auf "Paarung" zurückgeführt (Hua I, 142f.). Gemeint ist damit nicht der Akt der Kopulation, sondern Paarung liegt vor, wenn zwei emotionale Strukturen, wie sie Mann und Frau darstellen, aufeinander abgebildet werden können, wie es in der Erotik der Fall ist (Scheier 2015). Hier kann man auch von "Isomorphie" sprechen, bei der es für jede Struktur eine entsprechende andere Struktur gibt. Beide sind funktional aufeinander bezogen wie ein Schloss und sein Schlüssel. Isomorphien, in denen Verschiedenheit und Gleichheit einander decken, stellt einen beachtlichen Fortschritt im Wissen dar, das zunächst in Form von Gesten, dann spezifisch menschlich in symbolischen Formen der Sprache seinen Ausdruck findet.

Erotik als Quelle der Hermeneutik

Die in Pandora verkörperte Hoffnung, die immer mit Furcht verbunden ist, bildet die anthropologische Basis für die Entfaltung des menschlichen Geistes, der nicht nur auf Wissen, sondern auch auf Verstehen programmiert ist. Verstehen bezieht sich primär auf Intersubjektivität, die mehr ist als Verständnis für bestimmte Verhaltensweisen des anderen. Sich mit jemandem verstehen heißt, den anderen emotional als den annehmen, der er ist, mit all seinen Stärken und Schwächen. Das macht das Wesen der erotischen Liebe aus, in der die Partner durch das sinnliche

Begehren aneinander gebunden sind und sich zugleich als selbständige Personen verstehen. Offenkundig richtet sich Verstehen auf viele Personen und Dinge, die mit Sexualität nichts zu tun haben. Aber das erotische Grundmuster der Dialektik von Nähe und Distanz ist immer das gleiche. Einen eindrucksvollen Beleg liefert Henry Miller in seinem autobiographischen Roman *Wendekreis des Steinbocks*. Er berichtet vom tiefen Eindruck, den Henri Bergsons Buch *Die schöpferische Entwicklung* auf ihn gemacht habe, obwohl er intellektuell davon überfordert war. Aber das Verstehen ist für den Erotiker Miller ein emotionaler Vorgang, eine körperliche Art der Einfühlung: "Mein Verständnis vom Sinn eines Buches ist, dass das Buch selbst zurücktreten muss, lebend verschlungen, verdaut und dem Organismus aus Fleisch und Blut einverleibt wird, der seinerseits einen neuen Geist schafft und die Welt umformt" (Miller 1973, 209).

Miller macht deutlich, dass der Eros die grundlegende Antriebskraft für ein umfassendes Verstehen der Lebenswelt bildet. In Analogie zum utopischen "Prinzip Hoffnung", das der an Marx geschulte Ernst Bloch verkündet hat, lautet Hoffnung als hermeneutisches Prinzip: Wie absurd und ungereimt uns der Gang der Dinge auch erscheinen mag, wir müssen einen Sinnzusammenhang suchen. Der amerikanische Sozialpsychologe Frederic Bartlett hat die These aufgestellt, dass jede mentale Äußerung des Menschen ein "*effort after meaning*" darstelle (Bartlett 1932, 44). Was uns dazu treibt, ist aber kein Gebot der Vernunft, keine logische Folgerung, sondern ein emotionales Bedürfnis, uns die Welt vertraut zu machen. Die Verständlichkeit der Welt ist eine notwendige Annahme auch in Verhältnissen, die sich rationaler Sinngebung entziehen. Mit einer bekannten Formulierung Sartres zu sprechen: Wir sind zum Verstehen verdammt.

Allerdings führt die Suche nach Sinn oder Bedeutung nie definitiv zum Ziel. Eine vollkommen sinnvolle Lebenswelt ist dem Menschen nicht zugänglich, sondern nur annähernd durch Auslegung erreichbar. So groß die Not des Verstehens auch sein mag, die Hoffnung, doch noch etwas vom Sinnversprechen der Welt mitzubekommen, bleibt bestehen. Semiotisch entspricht Hoffnung dem Prinzip der wohlwollenden Interpretation ("*principle of charity*"), das von der sprachanalytischen Philosophie für Diskurse entwickelt worden ist. Genau genommen, handelt es sich nicht um ein Prinzip, sondern um einen Imperativ, der im Sinnbedürfnis des Menschen sein anthropologisches Fundament hat. Die Durchführung dieses methodologischen Prinzips, das in der Textkritik dem Prinzip der *lectio difficilior* entspricht, erfordert subtile Schematismen, die zwischen Wirklichkeit und Schein vermitteln. Sie resultieren aus der Distanz des Menschen gegenüber den biologischen Bedürfnissen. In dieser Hinsicht gleicht die Kunst des Verstehens der Kunst des Liebens. In der Liebe geht es für die Menschen darum, das Begehren in seiner Unberechenbarkeit für die Beteiligten erträglich zu machen. Aber Begehren bleibt jene dunkle Seite des menschlichen Lebens, die durch den Logos nicht restlos rationalisiert werden kann. Das ist der tiefere Grund für die Unvergänglichkeit des Mythos als transzendentes Schema der Interpretation.

Daraus ergeben sich Übereinstimmungen sowie Differenzen zur philosophischen Hermeneutik von Gadamer. Für Gadamer heißt Verstehen primär: sich in der Sache verstehen. Im täglichen Leben ist die Sache in der Regel eindeutig, die Fakten stehen fest, und die meisten Aussagen und Texte sprechen Klartext. Aber die "Sache" zwischen Mann und Frau ist die Liebe. Nach dem Muster von Freuds Unterscheidung von Traumgedanken und Trauminhalt haben wir es in der Liebe mit einer Übertragung des eindeutigen sexuellen Begehrens in eine andere Sprache zu tun, mit einer Übersetzung, die stets verräterisch ist. Das muss keine bewusste Täuschung sein, da die Liebenden selber oft nicht genau wissen, was sie wollen. Entsprechend vieldeutig sind die Botschaften, bei deren Entschlüsselung es nicht um Wahrheit, sondern um Aufrichtigkeit geht. Das ist der Punkt, an dem das Zwiegespräch der Körper und Gesten einsetzt.

Auch Gadamers philosophische Hermeneutik verfährt dialogisch; er beschreibt die Operation Verstehen als Wechselspiel von Frage und Antwort. Allerdings schließt Gadamer durch den von Hegel übernommenen Begriff des Klassischen den hermeneutischen Zirkel, was ihm Hans Robert Jauss zum Vorwurf gemacht hat (Jauß 1991, 377ff.). Dabei orientiert sich Gadamer an der dialektischen Theologie von Karl Barth, für den die Antwort als Offenbarung Gottes den Vorrang hat. In der Genesis fragt Gott Adam: "Wo bist du?", obwohl Gott natürlich genau weiß, wo Adam sich aufhält. Das macht die Frage zu einer rein rhetorischen. Dagegen sind in der zwischenmenschlichen Kommunikation die Fragen wichtiger als die Antworten. In Dialog der Liebenden bleibt die Antwort auf die Frage, ob er oder sie mich wirklich liebt, immer offen. Eine Erfüllung des Sinnversprechens, die laut Gadamer den "Universalitätsanspruch" der Hermeneutik ausmacht, ist in der Liebe keineswegs garantiert. Die Dialektik von Nähe und Distanz erfordert immer neue Anstrengungen im Umgang der Liebenden miteinander. Insofern hat Gadamer Recht, wenn für ihn Hermeneutik mehr Geschehen als Verstehen ist und er den performativen Charakter der Sprache herausstreicht. Aber das darf nicht zur Hypostasierung der Sprache als ehernes "Sprachgeschehen" führen, das der "Zeit der anderen Auslegung" (Hörisch) entzogen ist. Dazu sei daran erinnert, was an Kirchen unter alten Sonnenuhren geschrieben steht: *Pereunt et imputantur* (Whitehead 1985, 47). Weil alles angerechnet wird, muss der hermeneutische Zirkel geöffnet werden, damit die klassischen Texte ihre jenseits der Wahrheit liegenden möglichen sowie unmöglichen Lesarten freigeben.

Blick zurück in die Zukunft

Innerweltliche Sinnggebung bedarf des Rückblicks in die Geschichte als der Lehrmeisterin des Lebens. Vergangene Ereignisse lassen sich nicht rückgängig machen, aber wie wir sie vergegenwärtigen, ist für uns von Bedeutung, da wir in ihnen unser Schicksal erkennen. "Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Taten wirken, so ausfalle, dass sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige", heißt es bei Schopenhauer (WWV I, 416). Dem entspricht Sören Kierkegaards Devise, dass das Leben nur nach rückwärts verstanden werden kann, aber nach vorwärts gelebt werden muss. Nach-vorwärts-leben bedarf der Hoffnung, dass unsere Wünsche in Erfüllung gehen.

Zum Gestalten der Zukunft gehört das historische Bewusstsein, ohne das die Menschen wie Elementarteilchen wurzellos in der Welt herumschwirren würden. Die Verbindung von Rückblick und Vorausschau prägt das Bewusstsein der Gegenwart, die der Mensch anders erlebt als das Tier. Das menschliche Lebensgefühl lebt von der Spannung zwischen Leben und Tod, zwischen Eros und Thanatos. Dieses Gefühl enthält alles, was die Welt zu bieten hat, nur muss es durch Interpretation geklärt und herausgestellt werden. Das ist die Aufgabe der Hermeneutik als Methode der Konstitution von Sinn und Bedeutung nach dem Prinzip Hoffnung. Leider gibt es im Leben Ereignisse und Zustände, in denen Hoffnung erwecken kontraproduktiv ist. So haben Spitzenpolitiker angesichts der Flüchtlingsströme 2015 Deutschland pseudoreligiös als "Land der Hoffnung" ausrufen, ohne zu bedenken, dass enttäuschte Hoffnung leicht in Frustration und Gewalt umschlagen kann. Und für das eigene Leben gilt, dass man gut daran tut, seine Erwartungen nach dem Realitätsprinzip zu überprüfen. Das gilt nicht nur für die Feststellung der Fakten, es gilt auch und insbesondere für unser Weltbild, damit es nicht vom Weltlauf dementiert wird. Auch wenn die Welt uns fremd wird, müssen wir weiterleben. Dazu bedarf es neuer Auslegungsmuster, neuer Vokabulare der Weltbeschreibung, und daher wird philosophische Hermeneutik nie überflüssig.

Im Gefolge von Nietzsches ästhetischer Rechtfertigung der Welt ist in den vergangenen Jahrzehnten Interpretieren als freie Konstruktion, als Selbst- und Weltentwurf aufgefasst worden (Goodman 1978). Damit bleibt die Hermeneutik dem Künstlerphilosophen vorbehalten, der eine Scheinwelt aus Metaphern erzeugt, die sich schließlich vor der Banalität des Bösen blamiert. Hermeneutik kann nicht wie Poetik nach eigenen Gesetzen Welten erzeugen; sie hat es mit der Auslegung des Gegebenen zu tun, dessen tiefere Bedeutung den Menschen oft verborgen bleibt. Das gilt auch für die Selbsterkenntnis, zu der die Introspektion wenig beiträgt. Darin hat Wilhelm Dilthey "Nietzsches ungeheure Täuschung" gesehen und daraus den Schluss gezogen, dass nur die Geschichte sagt, was der Mensch ist:

Wohin wir blicken, arbeitet unser Bewusstsein, mit dem Leben fertig zu werden. Wir leiden an unserem Schicksal wie an unserem Wesen, und so zwingen sie uns, uns verstehend mit ihnen abzufinden. Vergangenheit lockt geheimnisvoll, das Gewebe der Bedeutung ihrer Momente zu erkennen. Und ihre Deutung bleibt doch immer unbefriedigend.

Diese Sätze Wilhelm Diltheys (GS VII, 74) fassen prägnant zusammen, was die Hermeneutik will und was sie kann. Sie will die Welt nach allgemeinen Prinzipien verständlich machen, kann die einzelnen Schicksale in ihrer Kontingenz aber nicht vollständig aufklären. Hier bleibt nur die Hoffnung auf Sinn, ohne die wir am Leben verzweifeln würden. Durch die Hoffnung kommt Zukunft den Blick, aber Verstehen bleibt in einem grundlegenden Sinn rückwärtsgewandt, wie an Epimetheus und Pandora ersichtlich. Damit bewegt sich die Kunst des Verstehens nach dem Muster der Kunst des Liebens dialektisch zwischen Wunsch und Gewissheit. So wird Hermeneutik zum säkularen Analogon des religiösen Glaubens und liefert die um der Theodizee willen erforderliche Anthropodizee.

Literatur

- Abel, G.: Sprache, Zeichen, Interpretation, Frankfurt a. M. 1999.
- Bartlett, F. C.: Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology, New York 1995.
- Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979.
- Dalferth, I.: Hoffnung. Grundthemen der Philosophie, Berlin 2016.
- Dickens, Ch.: David Copperfield, London 1870.
- Dilthey, W.: Gesammelte Schriften, Göttingen/Stuttgart 1979ff. (GS).
- Droysen, J. G.: Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, Darmstadt 1960.
- Fellmann, F.: Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen, Berlin 2005; Freiburg/München 2013.
- Fellmann, F., Walsh, R.: From Sexuality to Eroticism: The Making of the Human Mind, in: Advances in Anthropology, 2916, 6, 11-24.
- Freud, S.: Gesammelte Werke, London 1940ff. (GW)
- Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, München 1990.
- Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960.
- Goodman, N.: Ways of World Making, Indianapolis 1978.
- Heidegger, M.: Gesamtausgabe, Tübingen 1988ff. (GA)
- Hesiod: Theogonie, übers. von K. Albert, Kastellaun 1978.
- Hesiod, Werke und Tage, über. von A. v. Schirnding, München 1966.
- Hörisch, J.: Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1998.
- Husserl, E.: Gesammelte Werke, Den Haag 1950ff. (Husserliana = Hua)
- Jauß, H. R.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1991.
- Jens, W.: Statt einer Literaturgeschichte, Pfullingen 1958.

- Kant, I.: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. 6, Berlin 1900ff.
- Latour, B.: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a. M. 2000.
- Lev Kenaan, V.: Pandora's Senses: The Feminine Character of the Ancient Text, Wisconsin 2010
- Mann, Th.: Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull, Frankfurt a. Main 1963.
- Miller, H.: Wendkreis des Steinbocks, Hamburg 1973.
- Panofsky, E.: Pandora's Box. The Changing Aspects of a Mythical Symbol, London 1956.
- Ploss- Bartels, H. P.: Das Weib in der Natur und Völkerkunde, Bd. II, Berlin 1927.
- Przylebski, A.: Sense, Meaning, and Understanding. Towards a Systematic Hermeneutical Philosophy, Berlin 2013.
- Scheier, C.-A.: Der Eros des Wissens: das Wissen des Eros. Platon und die Lust der Theorie, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie, Bd. 9, Heft 1-2, Hamburg 2015.
- Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung I und II (WWV), Sämtliche Werke I, II, Frankfurt a. M. 1986.
- Schopenhauer, A.: Parerga und Paralipomena I und II, Sämtliche Werke IV, V, Frankfurt a. M. 1986.
- Türck, H.: Pandora und Eva. Menschwerdung und Schöpfertum im griechischen und jüdischen Mythos, Weimar 1931.
- Wedekind, F.: Die Büchse der Pandora, München 1904.
- Whitehead, A. N.: Symbolism. Its Meaning and Effect, New York 1985.
- Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1967.

*