

*Sonderdruck aus:*

# THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

69. Jahrgang Heft 1 März 2004

Unter Mitwirkung von

Thomas Kaufmann · Ulrich H. J. Körtner  
Michael Meyer-Blanck · Hermann Spieckermann

herausgegeben von  
Andreas Lindemann

Aus dem Inhalt

**Andreas Lindemann**

Zur Geschichte der Theologischen Rundschau

**Martin Honecker**

Zugänge zum Christentum und Einführungen in den Glauben

**Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger**

Hermeneutik in der Diskussion.

Orientierungsversuche in einem unübersichtlichen Gebiet

**Konrad Haldimann/Hans Weder**

Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1985–1994.

Zweiter Teil: Synchrone Analysen



Mohr Siebeck

*Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich*

len. Deshalb kann es heute keine Einführung in das Christliche mehr geben ohne Berücksichtigung der ökumenischen Dimension und des gemeinsamen christlichen Erbes. Es besteht ein Bedarf an Grundinformationen zum Christentum insgesamt und an einem Lesebuch des Glaubens. Ein einheitliches Modell einer ansprechenden und überzeugenden Vermittlung des Glaubens hat sich freilich bislang noch nicht herausgebildet. Kontinuität, Tradition und Aktualität, Innovation müssten nämlich zusammenstimmen und zueinander in einem ausgewogenen Verhältnis stehen. Vielleicht ist dieses Modell überhaupt nicht mehr in Form von Lehre, eines Lehrsystems zu fassen, weil dieses zugleich Abweichungen, Häresie markieren müsste, sondern es müsste die Lebengestaltung und Lebensführung insgesamt mit einschließen. Für solche Sicht würde die Orientierung am Credo als Erkennungszeichen – als Symbol – vornehmlich in der Anerkennung von dessen symbolischer, nicht-doktrinaler Funktion als Ausdruck und Zeichen gemeinsamer christlicher Tradition bestehen.

## Hermeneutik in der Diskussion. Orientierungsversuche in einem unübersichtlichen Gebiet

*Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger*

WERNER ALEXANDER, *Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert.* Verlag M und P für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart 1993, 301 S. – NORBERT AMMERMAN, *Subjekt, Logik, Empirie. Grundlegung und Möglichkeit empirischer Theologie als Erforschung subjektiver Theorien.* Peter Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1997, 327 S. – OSWALD BAYER, *Autorität und Kritik.* Mohr Siebeck, Tübingen 1991, X+225 S. – STEPHEN D. BENIN, *The Footprints of God. Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought (SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism, and Religion).* State University of New York Press, New York 1993, 327 S. – AXEL BÜHLER (Hg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung.* Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, 275 S. – DETLEF GARZ/KLAUS KRAIMER (Hgg.), *Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik.* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, 427 S. – ULRICH H. J. KÖRTNER (Hg.), *Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, VI+99 S. – WOLFGANG KUHLMANN, *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik.* Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, 291 S. – BENJAMIN C. LESLIE, *Trinitarian Hermeneutics. The Hermeneutical Significance of Karl Barth's Doctrine of the Trinity (American University Studies, Series VII, Theology and Religion, Bd. 66).* Peter Lang, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1991, 286 S. – SEAN MCEVENUE, *Interpretation and Bible. Essays on Truth in Literature, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1994, 187 S.* – PAUL R. NOBLE, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs (Biblical Interpretation Series 16).* E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1995, 381 S. – EMANUEL L. PAPARELLA, *Hermeneutics in the Philosophy of Giambattista Vico. Vico's Paradox Revolutionary Humanistic Vision for the New Age.* Verlag EMTText, San Francisco 1993, XXIV, 197 S. – ENNO RUDOLPH, *Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur Systematischen Theologie, Religionsphilosophie und Ethik.* Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 232 S. – CHARLES. J. SCALISE, *Hermeneutics as Theological Propegomena. A Canonical Approach (Studies in American Biblical Hermeneutics 8).* Mercer University Press, Macon, Georgia 1994, 155 S. – HARALD SCHNUR, *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel.* J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1994, VIII, 245 S. – HARALD SCHWAETZER/HENRIEKE STAHL-SCHWAETZER (Hgg.), *Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik. Festschrift für William J. Hoye, Reinhold Mokrosch, Klaus Reinhardt.* S. Roderer Verlag, Regensburg 2000, 350 S. – UDO TIETZ, *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht.* Akademie-Verlag, Berlin

1995, 287 S. – DAVID TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, mit einer Einführung von W. G. Jeanrond,* Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 172 S. (original: *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope,* Harper and Row 1987) – ROJA FRIEDRICH WEIDHAS, *Konstruktion – Wirklichkeit – Schöpfung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens im Dialog mit dem Radikalen Konstruktivismus unter besonderer Berücksichtigung der Kognitionstheorie H. Maturanas (EHS XXIII/506).* Peter Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1994, 283 S.

Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, kennt viele Antworten. Entsprechend vielfältig ist das, was unter dem Titel ›Hermeneutik‹ verhandelt wird. Auch die traditionellen disziplinen- und gegenstandsbezogenen Unterscheidungen (philosophische, theologische, literarische, juristische Hermeneutik) bieten nur noch teilweise eine Orientierungshilfe. Sie setzen disziplinäre Unterscheidungen und einen Fächerkanon voraus, die heute beide weithin in Auflösung begriffen sind. Eine Folge davon ist, daß Hermeneutik nicht mehr im Rahmen einer Disziplin, sondern als eigene Disziplin, als historische, systematische, philosophische oder theologische Auseinandersetzung mit Sinn- und Verstehensfragen traktiert wird. Da es diese überall gibt, wo Zeichen gebraucht werden, findet sich auch überall Anlaß zu hermeneutischen Reflexionen, Fragen, Untersuchungen und Theoriebildungen.

Es ist müßig, die Vielfalt der Zugänge systematisieren zu wollen. Nicht immer treten sie unter der Bezeichnung ›hermeneutisch‹ auf, und manchmal suchen sie diese Einordnung ausdrücklich zu vermeiden. Es gibt gegenwärtig auch keinen klar dominierenden Leitentwurf, von dem her sich eine solche Systematisierung vornehmen und plausibel machen ließe. Selbst die Verortung in ›Post-Positionen (Post-Heidegger, Post-Gadamer, Post-Blumenberg, Post-Ricoeur, Post-Derrida, Post-Luhmann) hat inzwischen an Überzeugungskraft verloren. Immerhin wurde so der Hintergrund der Fragestellungen und Probleme angedeutet, von dem man sich absetzen oder mit denen man sich auseinandersetzen wollte. Doch die hermeneutischen Reflexionsansätze sind schon lange nicht mehr im Sinne eines linearen Progresses kritischer Fortbestimmung und Revisionen von Vorgängerentwürfen zu verstehen. Die Theoriesituation ist irreversibel plural geworden. Die im folgenden zu besprechenden Arbeiten zur Hermeneutik aus dem vergangenen Jahrzehnt belegen das in aller Deutlichkeit.

### *1. Historische Arbeiten zur Hermeneutik und Arbeiten zur historischen Hermeneutik*

Einen einigermaßen verlässlichen Zugang zu einem unübersichtlichen Gebiet können Studien zur historischen Entwicklung und zu den geschichtli-

chen Veränderungen des Forschungsfeldes und seiner Fragestellungen bieten. Das gilt auch für die Hermeneutik.

1. In seiner bei J. Mittelstraß entstandenen Dissertation setzt sich HARALD SCHNUR das Ziel einer grundsätzlichen Revision des durch Dilthey und Gadamer geschaffenen Bildes von Schleiermachers Hermeneutik. Nach gängiger Sicht werde das Neue und Besondere von Schleiermachers Theorie des Verstehens im »Ausgang von einem kategorialen Nichtverstehen« gesehen (4). Im Gegensatz zur Hermeneutik vor ihm sei Schleiermacher von der grundsätzlichen Unverständlichkeit von Texten ausgegangen (W. Nolting). Doch das, so S., ist falsch. Wenn Schleiermacher von der »Notwendigkeit einer allgemeinen Hermeneutik« spreche, dann meine er damit etwas anderes, nämlich den Übergang zu einer *wissenschaftlichen* Auslegungskunst, »die methodisch angeleitet zu argumentativ vertretbaren Ergebnissen führt« (19). Schleiermachers zentrales Interesse sei eine »argumentativ konzipierte Hermeneutik mit Geltungsanspruch« (183) gewesen. Nicht der Weg vom Mißverstehen zum Verstehen, sondern der vom selbstverständlich-unproblematischen Verstehen zum kritisch auskunftsfähigen Verstehen habe ihn bewegt. »Stehen wissenschaftliche Ansprüche in Rede, ist ... eine kritische Überprüfung, eine Disziplinierung des sich »von selbst« einstellenden Verstehens geboten«, denn ein »Verstehen, das über sich selbst begründet Auskunft will geben können, muß immer erst erarbeitet werden« (186).

Um diese These zu belegen, wird nach einer kritischen Abgrenzung gegenüber den Interpretationsansätzen von Dilthey, Gadamer und Frank (5–10), aber auch Hübner, Wach, Jaeger, Beetz, Birus, Szondi und Weimar (11–19) sowie den neueren Arbeiten von R. Rieger, B. Roessler und J. Grondin der Versuch einer sachgemäßen Rekonstruktion der Vorgeschichte von Schleiermachers Hermeneutik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gemacht. Dabei werden vor allem zwei Entwicklungslinien hervorgehoben: die *bibelhermeneutische*, in der ein instrumentell-rhetorischer Sprachbegriff, die Einsinnigkeit des Interpretationsprozesses und eine zeichen- bzw. bedeutungstheoretische Orientierung dominiert hätten, und die *ästhetisch-literarische*, die durch einen medialen Sprachbegriff, die Zirkularität des Interpretationsprozesses und eine verstehentheoretische Orientierung geprägt gewesen sei (20). Vergleichspunkt beider Traditionslinien sei der Sprachbegriff und über ihn habe Schleiermacher auch an beide kritisch-konstruktiv angeknüpft.

In vier doxographischen Studien werden dementsprechend die »Tradition der Bibelhermeneutik« (Kap. 2) sowie die Positionen Hamanns (Kap. 3), Herders (Kap. 4) und Fr. Schlegels (Kap. 5) knapp und konzis rekonstruiert, um deutlich zu machen, daß und wie Schleiermachers Hermeneutik als

kritische Anknüpfung und Fortschreibung dieser Ansätze verstanden werden kann (Kap. 6). Die Stärke dieses Verfahrens ist, Schleiermachers Anknüpfungsprinzip auf die Entwicklung seiner Hermeneutik anzuwenden, diese also nicht als unableitbar Neues, sondern als kritische Weiterführung von schon Vorliegendem verstehbar zu machen. Die Problematik besteht darin, daß Hamann, Herder und Schlegel stets bezogen auf die zu belegende These rekonstruiert werden, also im Blick darauf, die fortbildende Anknüpfung Schleiermachers an sie einsichtig werden zu lassen. Damit kommen zwar disziplinenübergreifend wichtige Hintergründe der Theologie, Philosophie, Germanistik und (Alt-)Philologie in den Blick, aber S. ist sich dessen bewußt, daß in jeder dieser Disziplinen und im Blick auf jede der behandelten Positionen Weitergehendes nicht nur denkbar, sondern auch wünschenswert wäre (VII). Dennoch gelingt es ihm weitgehend überzeugend, anhand der behandelten Positionen wesentliche Hintergründe von Schleiermachers Hermeneutikkonzeption deutlich zu machen und so deren Pointe herauszuarbeiten.

So setzt Schleiermacher – wie in Auseinandersetzung mit J. A. Ernesti, J. D. Michaelis, J. S. Semler u. a. gezeigt wird – gegen den konventionellen Sprachbegriff und die darauf bezogene grammatische und historische Interpretation der Bibelhermeneutik eine Konzeption, die Denken, Sprechen und Verstehen als Tätigkeiten auffaßt und von der »Identität der Sprache und der Combinationsweise in Redenden und Hörenden« (Hermeneutik [Kimmerle] 86) ausgeht. Sprache wird von Schleiermacher nicht mehr als konventionelles System willkürlicher Zeichen verstanden, sondern individualisiert als »ein ursprüngliches, synthetisches Vermögen der Subjektivität im Übergang von Rezeptivität zu Spontaneität« (181). In jedem Sprachvollzug liegt ein impliziter Bezug des Autors auf sein Publikum und damit auf einen gemeinsamen Verstehenszusammenhang mit diesem. Im Blick darauf wird die grammatisch-historische Interpretation der Bibelhermeneutik von Schleiermacher in der Unterscheidung von grammatischer und psychologischer Interpretation nicht etwa perpetuiert, sondern anders akzentuiert reformuliert: Um einen Text verstehen zu können, muß die Erschlossenheit des Zeichensinns in gewissem Sinn selbstverständlich sein und in Anspruch genommen werden können, weil sonst der ganze Interpretationsprozeß gar nicht in Gang kommen kann. Aber eben ein »solcher Verstehensbegriff läßt sich in der Tradition der Bibelhermeneutik nicht finden« (54).

Entsprechend wird im Blick auf Hamann gezeigt, daß Schleiermacher zwar in der Subjektzentrierung an diesen anknüpft, wie vor allem die Aufnahme des Stilbegriffs deutlich macht, an die Stelle von Hamanns Betonung der Selbstverständlichkeit des Verstehens und der jeweiligen sub-

jektiven Gewißheit bei Schleiermacher aber die Bemühung um eine intersubjektive Ausweisbarkeit des Verstehens und damit »eine argumentativ konzipierte Hermeneutik mit Geltungsanspruch« tritt (183). Ähnliches gilt auch im Blick auf Herder. Wie dieser betont Schleiermacher die Übereinstimmung von Denken und Sprechen und die Bedeutung der sinnlichen Erkenntnisvermögen. Im Unterschied zu Herder wendet er sich aber gegen dessen Ablehnung jeder Theoretisierung des Verstehens und zielt nicht auf eine »Totalisierung der Subjektivität des Auslegenden«, sondern eine »methodische Disziplinierung als Überführung einer subjektiven Gewißheit in Wissen« (185). Dasselbe gilt auch gegenüber Schlegel, von dem der Divinationsbegriff aufgegriffen wird, aber nicht, um wie dieser »im Bereich ästhetisch-literarischer Fragestellungen« zu verharren und eine »allgemeine Verstehenstheorie« (186) zu vermeiden, sondern indem das verstehende Subjekt zum eigentlichen Gegenstand der Theorie gemacht wird.

Die Stärke dieser Rekonstruktionen, die Schleiermachers Hermeneutik aus ihrer differenzierenden Anknüpfung an Vorgängerkonzeptionen verständlich zu machen suchen, liegt auf der Hand. Sie hat freilich zur Folge, daß insgesamt ein Bild Schleiermachers präsentiert wird, das diesen nicht so sehr aus der romantischen Gegenbewegung zur Aufklärung, sondern als deren konsequenten Fortsetzer begreift. Das ist nicht neu, aber doch auf umgekehrte Weise einseitig, so verständlich und an der Zeit es als Korrektur gängiger Einseitigkeiten ist. Als untergründiges Motto der ganzen Arbeit S.s kann man wohl die von ihm beiläufig zitierte Bemerkung Karl Wilhelm Ferdinand Solgers verstehen, »seiner Ansicht nach betreibe die Schule Schleiermachers »eine, nur consequentere und scharfsinnigere Aufklärung, als die zuletzt erschienene« (23). Die dafür sprechenden Gründe im Blick auf die Genese der Hermeneutik Schleiermachers vorgelegt zu haben, ist eine wichtige Leistung der Arbeit S. s.

2. Nicht berücksichtigt von Schnur wird die ein Jahr zuvor im selben Verlag erschienene Hamburger Dissertation von WERNER ALEXANDER. Sie setzt mit eben dem Schleiermacherbild ein, das Schnur zu destruieren sucht. Und sie sucht gegen Schleiermacher den Nachweis zu führen, daß die Hermeneutiken des 17. und 18. Jahrhunderts keineswegs nur ein »Aggregat von Observationen« und bloße »Specialhermeneutiken« gewesen sind, sondern daß es sich um theoretisch reflektierte Verstehenslehren handelte, die im Gefolge von Schleiermachers Urteilen zu Unrecht weithin vergessen wurden. A. sucht das zu korrigieren, indem er acht Auslegungslehren dieser Epoche »vor dem Hintergrund der eigenen Absichten ihres Zeitalters« rekonstruiert, sie also »nicht nach modernen Gesichtspunkten zu zerpfücken« sucht, »sondern nach ihrem inneren Zusammenhang und ihrer Verankerung im System zeitgenössischer Denkvoraussetzungen« fragt (13).

Nach einer knappen Einleitung, in der die Forschungslage, die Zielsetzung und die Methodik der Untersuchung umschrieben werden (1–15), werden in Kapitel II (16–45) die historischen Voraussetzungen der frühesten Entwürfe allgemeiner Auslegungslehren skizziert, nämlich die »Kommentatorentadition« (18–23), die »allegorische Interpretationsmethode« (23–29) und die »Sprachphilosophische[n] Grundlagen« (30–45), die sich in fast allen Interpretationslehren des 17. und 18. Jahrhunderts finden lassen. Dazu gehört die bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts unangefochtene »metaphysische Prämisse der aristotelischen Sprachtheorie: die Überzeugung, daß die Sprache als Zeichensystem einer vorsprachlich gegebenen Welt nachträglich zugeordnet ist« (33). Das wird erst dort problematisiert, »wo man mit der Möglichkeit einer vorgängigen, immer schon vollzogenen Weltauslegung durch die Sprache zu rechnen begann« (34), wie es im Gefolge der skeptischen Argumente des Gorgias (38–40) und der augustini-schen Überlegungen in »De magistro« (40–45) geschehen sei.

Kapitel III (46–122) untersucht zwei Interpretationslehren des 17. Jahrhunderts, nämlich die »Idea Boni Interpretis« (1630) des Straßburger Theologen Johann Conrad Dannhauer und die »Logica Vetus et Nova« des Philosophen Johann Clauberg. Beide Entwürfe sind auf dem Hintergrund der durch den Ramismus und Cartesianismus sowie die Methoden- und Wissenschaftslehre Zabarellas veränderten Situation zu verstehen. Das zeigt sich an ihrer Bestimmung der Hermeneutik als Zweig der Logik. Denn wie »die Logik zur Erkenntnis der Wahrheit« anleitet »und lehrt, Wahres von Falschem zu unterscheiden«, so geht es in der Hermeneutik als einem »besonderen Fall der Wahrheitserkenntnis ... um die Ermittlung des wahren Sinns einer Rede und den begründeten Ausschluß falscher Deutungen« (74). Entsprechend rekonstruiert A. das Ziel dieser Hermeneutiken, ihr Bedeutungs- und Auslegungsverständnis, sowie die hermeneutischen Regeln, die sie zur Erhebung des Sinns einer Rede bzw. eines Textes und seiner Interpretation unter Ausschluß von Widersprüchen vorschlagen bzw. festlegen (70–122). Daß es dabei um die Orientierung am »propositionalen Gehalt« und dessen widerspruchsfreie Erfassung geht, interpretiert A. als »konsequente Weiterentwicklung späthumanistischer Anschauungen über die Funktion der Interpretation und die Natur ihrer Gegenstände« (121). So verstanden und praktiziert wird Hermeneutik zu einer »auf materialen Wissenserwerb zielenden logischen Instrumentalwissenschaft« (123).

Kapitel IV wendet sich der Verabschiedung dieser Hermeneutikkonzeption »um die Wende zum 18. Jahrhundert« zu. An seine Stelle treten applikative Konzeptionen wie die von Chr. Weise (Von der Interpretation) oder J. H. Ernesti (Compendium Hermeneuticae Profanae), in denen es nicht so sehr

um das Verstehen vorgegebener Texte, als vielmehr um die Anwendung des gefundenen Sinns »ad commoda nostrae eruditionis« (Ernesti) geht (132–165). Die Hermeneutik wird jetzt nicht mehr »zu einer Unterabteilung der logischen Erkenntnistheorie«, sondern »zu einer rhetorischen Propädeutik« (164): Es geht im Verstehen von Texten nicht primär um den Erwerb von Wissen, sondern um die »Verwertbarkeit für die eigene verbale Ausdrucksfähigkeit« (164). Das gilt ähnlich auch für die theologische Hermeneutik von Hermann von der Hardt (*Universalis Exegeseos Elementa*), die A. als den problematischen Versuch der Ausweitung der pietistischen Hermeneutik zu einer allgemeinen Auslegungslehre interpretiert (165–185) – problematisch deshalb, weil »die Evidenz des pietistischen Ansatzes ... letztendlich auf einer dogmatischen Voraussetzung, dem Prinzip der Verbalinspiration« beruht, »das im Rahmen einer allgemeinen Auslegungslehre notwendig preisgegeben werden muß« (170). Deutlich werden Verstehen (intelligere) und Auslegen (interpretari bzw. enarrare) unterschieden und das Verstehen auf den »Antagonismus von Affekt und Vernunft« (175) bezogen: Sprache ist als Ausdrucksmittel der verborgenen Herzens- und Willensregungen zu verstehen, nicht primär als Vermittler mentaler Vorstellungsinhalte, weil »das menschliche Denken maßgeblich von den Affekten beeinflusst wird« (174). Entsprechend besteht das Auslegen nicht so sehr in der Erläuterung des Sinns unverständlicher Textstellen, sondern in der enarratio, die »das Werk selbst erneut zu Gehör zu bringen« hat (180).

Kapitel V schließlich untersucht die »allgemeine Auslegungslehre im Kontext der deutschen Schulphilosophie« (186–276), und zwar anhand der Arbeiten von J. M. Chladenius (*Allgemeine Geschichtswissenschaft*), J. E. Pfeiffer (*Elementa Hermeneuticae Universalis*) und G. F. Meier (Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst). Während Pfeiffer die Hermeneutik nach wie vor der Logik subsumiert, wird von Chladenius und Meier »das tradierte Konzept der Hermeneutik als einer logischen Fundamentalwissenschaft ... verworfen« (197). Stattdessen entwerfen sie, wie erstmals Meier, »die Hermeneutik als Bestandteil der allgemeinen Zeichenlehre, der »Charakteristik« (199) und konzipieren sie, wie Chladenius, »als Teil der Wahrscheinlichkeitslehre« (202). Beide werden von A. ausführlich rekonstruiert, ohne daß hier wirklich Neues zu Tage gefördert würde.

Eine abschließende »Schlußbetrachtung« (277–290) sucht die Grundzüge des wissenschaftlichen Paradigmas der untersuchten Hermeneutiken und die Gründe für seine Verabschiedung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts knapp zu würdigen. Stand bei Dannhauer und Clauberg die »Rekonstruktion der vom Autor intendierten Bedeutung« im Vordergrund, verlagerte sich das Interesse mit der »Ausbildung und Autonomisierung empirischer Einzel-

wissenschaften in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts« auf die »Frage nach der Anwendungsmöglichkeit des gewonnenen Verständnisses« (278). Richtig verstanden wird fremde Rede, »wenn es dem Interpreten gelingt, von den sprachlichen Zeichen auf eben die Gedanken zu schließen, die der Autor ursprünglich zum Ausdruck bringen« wollte (280); und das sei für möglich gehalten worden, weil man von der »Invarianz der menschlichen Vernunft« und der »in allen historischen Epochen vorhandene[n] Gleichartigkeit der menschlichen Natur« (280) ausgegangen sei. Erst Chladenius habe im Rahmen seiner Sehpunkt-Theorie gezeigt, »daß sich die Existenz unterschiedlicher Vorstellungen von derselben Sache mit der These einer universellen Rationalität durchaus vereinbaren läßt« (282). Je stärker allerdings die Präsuppositionen einer einheitlichen Vernunft und Natur der Menschen ins Wanken gerieten, desto mehr seien die Gegenstände der historischen Forschung als »das »Fremde«, das »Andere« empfunden« worden (287). Und die »theoretische Reflexion des hermeneutischen Problems unter den Prämissen des historischen Bewußtseins« habe mit Herder eingesetzt (287) und sei von Schleiermacher systematisch ausgebildet worden, aber auch bei ihm unter Beibehaltung der Idee, daß Verstehen »in der Nachbildung und Rekonstruktion eines vermeintlich vorgegebenen Sinnes besteht« (289).

A.s Studie ergänzt auf das Beste die Arbeit von Schnur, gerade weil sie keine systematischen, sondern allein historische Ansprüche hat: Sie demonstriert an ausgewählten Entwürfen des 17. und 18. Jahrhunderts die Entwicklung und den Stand der Hermeneutikdiskussion, an die Herder und Schleiermacher anknüpfen und auf die sie reagieren. Sie korrigiert damit auch in gewissem Maße Schnurs These, daß erst Schleiermacher zu einer wissenschaftlichen Hermeneutik fortgeschritten sei, indem sie die Verschiebung des Wissenschaftskonzepts im 18. Jahrhundert in Erinnerung bringt, die Schleiermacher nötigte, das Problem einer wissenschaftlichen Hermeneutik unter Bedingungen des sich ausbildenden historischen Bewußtseins neu zu fassen. In diesem Versuch dürfte die eigentlich innovative Leistung seiner Hermeneutik bestehen, nicht im schon längst zuvor angebahnten und vollzogenen Übergang von »Specialhermeneutiken« zu einer allgemeinen Auslegungslehre.

3. Daß sich dieser Übergang im 18. Jahrhundert schon längst angebahnt hatte, belegt eindrücklich der von AXEL BÜHLER herausgegebene Symposiumsband *Unzeitgemäße Hermeneutik*. Er bietet einen detaillierten Einblick in die Entwicklung der Hermeneutik in der Aufklärungsepoche, der die Arbeit Alexanders an wichtigen Punkten weiterführt, vertieft und ergänzt. Der Band konzentriert sich auf die philosophische Hermeneutik mit wichtigen Seitenblicken auf die theologische Hermeneutik, während die Entwicklungen hermeneutischer Methodenreflexion in Jurisprudenz, Philologie und Geschichtswissenschaft aus pragmatischen Gründen ausgespart bleiben. In

der Auswahl der besprochenen Positionen gibt es enge Berührungspunkte, aber kaum Überschneidungen mit den von Alexander thematisierten Entwürfen.

So untersuchen H.-W. Arndt (Die Hermeneutik des 18. Jahrhunderts im Verhältnis zur Sprach- und Erkenntnistheorie des Klassischen Rationalismus: 12–25) und L. C. Madonna (Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs: 26–42) die Stellung der Hermeneutik vor allem in der rationalistischen Philosophie von Leibniz und Wolff. P. Lombardi (Die *intentio auctoris* und ein Streit über das Buch der Psalmen. Einige Themen der Aufklärungshermeneutik un Frankreich und Italien: 43–68) weitet den Blick auf die Entwicklungen in Italien und Frankreich aus und erschließt vor allem die hermeneutischen Grundsätze des Dominikaners Augustin Calmet. H.-P. Schütt (Jungenda cum arte rationali, ars critica' – Johann Jakob Bruckers hermeneutische Vorsätze: 69–87) rekonstruiert die hermeneutischen Prinzipien, die der einflussreichen Philosophiegeschichtsschreibung im monumentalen Werk Bruckers zugrundeliegen. L. Danneberg (Siegmond Jakob Baumgartens biblische Hermeneutik: 88–157) analysiert detailliert die für die Entwicklung der theologischen und allgemeinen Hermeneutik zentrale biblische Hermeneutik des Hallenser Theologen S. J. Baumgarten, während die einflussreichen Entwürfe zweier seiner wichtigsten Schüler auf Seiten der Philosophie von O. R. Scholz (Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier; 158–191) und auf Seiten der Theologie von G. Hornig (Über Semlers theologische Hermeneutik: 192–222) eingehend rekonstruiert werden. In einem abschließenden Beitrag zieht M. Longo (Philosophiegeschichtsschreibung nach der Aufklärung: Schleiermacher und der hermeneutische Zirkel von Philosophie und Geschichte der Philosophie: 223–240) die Linie aus bis zu Schleiermacher und macht so die Umbrüche deutlich, die über die Aufklärungshermeneutik hinausführten.

Die subtilste, material- und umfangreichste Studie in diesem Band ist Dannebergs mikrologische Analyse der biblischen Hermeneutik J. S. Baumgartens, der eine Zentralstellung in der hermeneutischen Diskussion des 18. Jahrhunderts zukommt. Lassen sich doch an ihr exemplarisch die Probleme studieren, die mit dem Aufkommen historischen Denkens zur Ablösung biblischer Hermeneutiken einerseits durch Spezialhermeneutiken des Alten und Neuen Testaments und andererseits durch eine allgemeine Hermeneutik führten, in der der für Baumgarten und die theologische Hermeneutik des 18. Jahrhunderts so zentrale »Konflikt zwischen *probabilitas hermeneutica* und *certitudo doctrinae*« (147) keine maßgebliche Rolle mehr spielte. Solange davon ausgegangen wird, daß dogmatische Wahrheiten der Schrift zu entnehmen sind, läßt sich nicht vermeiden, daß ihre Feststellung von hermeneutischer Arbeit abhängig wird: »Ihre Gewißheit kann danach nicht größer sein als die der Auslegungen, die sie zutage fördern« (147). Oder wie der Leipziger Professor J. Fr. Bahrdt es auf den Punkt brachte: »*Omnis veritas theologica est veritas Scr. S. Omnis veritas Scr. S. est veritas hermeneutica. Omnis veritas*

*hermeneutica est veritas probabilis. Ergo omnis veritas theologica est saltem probabilis, et sic Scr. dogmatum certitudo, et fidei πληροφορία omnis infringitur*« (De Probabilitate Hermeneuticae certitudine fidei non adversa ..., Leipzig 1751, XIV). Die Aufnahme des Wahrscheinlichkeitsdenkens und, damit verbunden, des Prinzips der hermeneutischen Billigkeit (*aequitas*, *ἐπιείκεια*) wird damit zu den untergründigen hermeneutischen Leitproblemen der Epoche, wie an den Arbeiten von Brucker (81 ff.), Baumgarten (143 ff.), Meier (176 ff.) und Semler (214 ff.) zu studieren ist. Meier hatte das Billigkeitsprinzip zum obersten Auslegungsprinzip erklärt und definiert (nach Scholz 176): »Die hermeneutische Billigkeit (*aequitas hermeneutica*) ist die Neigung eines Auslegers, diejenigen Bedeutungen für hermeneutisch wahr zu halten, welche mit den Vollkommenheiten des Urhebers der Zeichen am besten übereinstimmen, bis das Gegenteil erwiesen wird.« Diese Definition macht unmittelbar deutlich, in welcher Nähe die Billigkeitsüberlegungen der Aufklärungshermeneutik zum »principle of charity« bzw. »principle of optimality« in der gegenwärtigen Diskussion stehen und warum die Neubeachtung der hermeneutischen Arbeit der Aufklärungsepoche für die Gegenwart nicht nur naheliegend, sondern überfällig ist.

Für diese Auseinandersetzung bietet der vorliegende Band eine ausgezeichnete Arbeitsgrundlage. Er wird abgeschlossen durch eine höchst hilfreiche Bibliographie zur Hermeneutik des 17. und 18. Jahrhunderts von O. R. Scholz, und zwar sowohl zur Primärliteratur (241–249) als auch Sekundärliteratur (250–257) im thematischen Bereich vor allem der allgemeinen Hermeneutik, durch eine Zeittafel zur Geschichte der Allgemeinen Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert (258–261), ebenfalls von Scholz, sowie durch detaillierte Sach- und Personenregister. Sie machen diesen Band zu einem unentbehrlichen Instrument für alle künftigen Arbeiten zur Aufklärungshermeneutik. Damit ist zur Erforschung der Hermeneutik dieser Epoche ein Standard gesetzt, hinter den nicht zurückzugehen ist.

4. Das wird man von EMANUEL L. PAPARELLAS Studie nicht sagen können. Es handelt sich um eine leichthändig und häufig plaudernd geschriebene elementare Einführung in Vicos Denken, ein »introductory vademecum for the educated layman« (XVI). Am Leitfaden seiner eigenen Familiensaga sucht Paparella den Lesern die Bedeutung von Vicos Scienza Nuova für das postmoderne Denken, seine Einsicht in die Kontextualität und Historizität von Sinn und Bedeutung, seine imaginationszentrierte humanistische Alternative zum cartesischen Rationalismus und zur technokratischen Kultur unserer Zeit nahezubringen, aber meist erfährt man mehr über ihn und seine zeitgenössischen Lektüren als über Vico. In drei Teilen bietet er zunächst »A Vichian Exploration of the Hermeneutics of

Historical Consciousness in the West« (15–64), sodann »A Vichian Approach to Poetic Wisdom, Myth and Rhetoric in the West« (65–119) und schließlich »A Vichian Post-Modern Paradigm as a Valid Alternative to Rationalism and Nihilism in the West« (121–169). Die wichtigsten Themen Vicos werden so zwar berührt und teilweise auch präsentiert, aber stets so, daß das positiv und negativ wertende Urteil des Autors weit deutlicher wird als das, wovon er handelt. Zuweilen hat man den Eindruck, daß der Autor keine Gelegenheit ausgelassen hat, die Problemgeschichte der Moderne auf Slogans bei einer Talk-Show zu reduzieren. Gegen die Korruptionsgeschichte des Westens aufgrund seiner systematischen Gottvergessenheit – »A proper understanding of original sin would make man conscious of the fact that he cannot justify and redeem himself through technology« (175) – empfiehlt der Autor die Wiederentdeckung Vicos als Heilmittel gegen die beiden Hauptübel »Cartesian technocratic man« und »Nietzschean charismatic man« (176). Das Buch hat auch einige Bilder.

## 2. Philosophische Arbeiten zur Hermeneutik und Arbeiten zur philosophischen Hermeneutik

Daß hermeneutische Billigkeitsargumente zu wenig sind für transzendental-philosophisches Begründungsdenken, liegt auf der Hand. Auch wenn das in keiner der besprochenen Arbeiten beachtet wird, hat die Verdrängung der Aufklärungshermeneutik auf Seiten der Philosophie auch mit dem Aufkommen der Transzendentalphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts zu tun.

1. Das kann man bis in die jüngsten Debatten um das Letztbegründungsprogramm der Transzendentalpragmatik verfolgen. WOLFGANG KÜHLMANN geht in der Sammlung seiner Arbeiten aus den 80er und frühen 90er Jahren auch in drei Beiträgen auf hermeneutische Probleme ein. In einem ursprünglich 1986 veröffentlichten Vortrag »Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich?« (92–119) entfaltet er die Doppelthese, daß sich Verstehen »von anderen kognitiven Bemühungen dadurch unterscheidet«, daß es nicht primär um ein Wissen *über* das Interpretandum gehe, sondern darum, »das Interpretandum *selbst* anzueignen« (92), daß dieses Primat der Applikation aber gegen Gadamer nicht besage, »es sei nicht möglich, immer besser zu verstehen, möglich sei nur, immer anders zu verstehen« (92).

Die erste These sucht er mit dem Nachweis zu begründen, daß »das Verstehen von sprachlichen Äußerungen nicht nach dem Muster von Entwurf und Korrektur von Hypothesen über x verstanden werden« kann,

sondern nur »nach dem Muster der Aneignung von Antworten auf (mögliche) eigene Fragen des erkennenden Subjekts« (103). Die zweite These wird über eine Analyse des Vorverständnisses zu erweisen versucht, die dessen quasitranszendente Funktion herausarbeitet (111), einen als Frage fungierenden Vorgriff darzustellen, der das Interpretandum als Antwort auf diese Frage anzueignen ermöglicht (113). Die Frage nach gültigem Verstehen kann dann so beantwortet werden, daß das Verstehen »richtig« ist, das auf die »richtige Frage« antwortet (115), und das ist K. zufolge diejenige Frage, die zu einem Verstehen führt, das nicht nur »dem, was das Interpretandum zu sagen hat, und ... dem faktischen Interesse des realen Interpreten gerecht« wird, sondern auch einen »Fortschritt in der Bemühung um die Sache befördern« hilft (117 f.). Was aber einen solchen Fortschritt darstellt, entscheidet sich in jeder realen Kommunikationsgemeinschaft allein durch den Bezug auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft, die allein in der Lage ist, das Recht von Ansprüchen uneingeschränkt zu würdigen (115). Gültig ist, anders gesagt, allein dasjenige Verstehen, das sich in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft vernünftig, und das heißt für K.: durch »reflexive Letztbegründungsargumente« (148) ausweisen läßt.

Dieselbe Argumentation wird, zum Teil wörtlich, in einem weiteren Beitrag »Zu Gadamer's Hermeneutik, Kritik und Fortentwicklung« (120–137) wiederholt und gegen den naheliegenden Einwand eines ahistorischen Rationalismus durch eine »Kritik des historischen Bewußtseins der Philosophie« (138–149) ausdrücklich verteidigt mit dem bekannten Argument, man könne nicht sinnvoll bestreiten, was zu den Voraussetzungen sinnvoller Argumentation überhaupt gehört, und eben dazu gehöre eine nicht historische, sondern eben »von Anfang an kommunikativ verfaßte Vernunft« (148).

Für das Verstehen des Verstehens ist damit wenig gewonnen, wie K. sieht, auch wenn er es bestreitet (148 f.). Konsequenterweise – und das tut K. nicht – wäre das Resultat bestenfalls eine ähnlich *zweistufige Hermeneutik* wie die zweistufige Ethik, zu der die Applikation dieses Argumentationstyps in der Diskursethik geführt hat (35 u. ö.): Auf der einen Seite bestünde sie aus letztbegründeten formalen Grundnormen des Verstehens, auf der anderen aus den Regeln konkreter hermeneutischer Diskurse, die historisch und thematisch variieren könnten. Damit aber würde nur die aus der Aufklärungsepoche sattem bekannte Duplizität einer »vernünftigen« allgemeinen Hermeneutik und »historisch bedingter« Spezialhermeneutiken reetabliert, die doch genau dadurch überwunden wurde, daß man erkannte, wie unhintergebar Billigkeitsargumente auch in der allgemeinen Hermeneutik sind. Ist die kommunikative Vernunft selbst nicht aber hermeneutisch (wie bei

K.), sondern hermeneutisch strukturiert, ist sie intrinsisch ein je konkreter individueller Verstehens- und Interpretationsprozeß, der nicht auf das »zweistufige Steuerungssystem« einer gegenüber den »wechselnden komplexen Situationen« insensiblen reflexiven Vernunft hin überstiegen werden kann (35), erweisen die transzendentalpragmatischen Fundierungsversuche der Hermeneutik ihren zirkulären Konstruktcharakter: Sie postulieren letztgültige Verstehensbedingungen, weil sie nur letztgültiges Verstehen bzw. Verstehen auf dem Weg zu letztgültigem Verstehen als Verstehen anerkennen. Doch diese Prämisse ist mehr als problematisch, weil sie die Differenz zwischen Genese und Geltung überspielt und nicht nur auf ein *jeweils* schon Gemeinsames, sondern ein *immer* schon Gemeinsames, nicht nur auf eine konkrete, sprachlich vermittelte Verstehenspraxis, sondern auf eine ideale Kommunikationspraxis rekurren, die so wenig zu den realen Voraussetzungen des Verstehens gehört wie der Gesellschaftsvertrag zu den realen Voraussetzungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

2. Weiterführend ist an diesem Punkt die Arbeit von UDO TIETZ. Er geht mit Recht von der Beobachtung aus, daß sich in den vergangenen Jahren eine erstaunliche Annäherung zwischen der philosophischen Hermeneutik im Gefolge von Heidegger und Gadamer und der Sprachanalyse (Quine, Davidson, Rorty) vollzogen hat, in der die »Sprachanalyse auf dem Weg einer disziplinierten Selbstkritik ein hermeneutisches Problemniveau« erreicht habe (8), und er geht dieser Entwicklung in einer informierten und problem-sensiblen Studie nach.

In einer konzisen Analyse von Heideggers *Sein und Zeit* in Kapitel 1 rekonstruiert er dessen Argumentation, daß »Verstehen an ein Vorverständnis gebunden ist, welches uns nicht frei zur Verfügung steht«, sondern »von der vorgängigen Sinnerschließung der Lebenswelt« her zu verstehen ist, die wir nie angemessen thematisieren und vergegenständlichen können (59). Kapitel 2 analysiert vor diesem Hintergrund die Metaphysikkritik des Wiener Kreises und weist auf, daß die »grundlegende Aporie der syntaktisch-operationalistischen Sprachauffassung« Carnaps ist, daß dieser nicht sagen kann, »wie die syntaktischen Konventionen, die das präzise und daher willkürfreie Operieren überhaupt ermöglichen sollen, ohne die Umgangssprache als der letzten, nicht hintergehbaren Metasprache überhaupt verstanden werden können« (81). Kapitel 3 zeigt, wie in Auseinandersetzung mit den dadurch aufgeworfenen Problemen Quine das Problem des Verstehens zum Thema gemacht hat, aber aufgrund seines Naturalismus trotz seines Rekurses auf das »principle of charity« keine wirkliche Lösung anbieten konnte (131 f.). Die weitere Entwicklung der »analytische[n] Philosophie auf dem Weg zur Hermeneutik« (133) wird in Kapitel 4 anhand der

Arbeiten Donald Davidsons und in Kapitel 5 in Auseinandersetzung mit dem »gemäßigte[n] Kontextualismus Richard Rortys« (195) nachvollzogen. Dabei wird die fundamentale Bedeutung des »principle of charity« bei Davidson herausgearbeitet, da es ohne diese regulative Idee einer »Einigkeitsunterstellung« keine Verständigung geben kann (169 f.). T. interpretiert das damit Gemeinte als Einsicht in die Vorgaben lebensweltlicher Praxis, die den Horizont alles Fragens und Interpretierens bietet (179). In jedem dieser Kapitel, die das Zentrum und den Höhepunkt dieser Untersuchung darstellen, werden die europäisch-kontinentalen und analytischen Traditionen kritisch miteinander ins Gespräch gebracht, so daß neben dem Beitrag zum Gesamtargument exemplarische Studien zu Davidson und Rorty vorgelegt werden.

Die kompetente Verknüpfung beider Traditionen gilt auch für die beiden knappen abschließenden Kapitel 6 (Transzendente Argumente versus Conceptual Scheme) und 7 (Begründung aus dem Kontext), in denen T. seine eigene Position auf dem Hintergrund der vorgelegten Analysen genauer darlegt. Gegen die von Rorty vorgetragene Kritik an transzendentalen Argumenten betont er mit Davidson, daß sich Sprache nur vor einem Hintergrund gemeinsamer Überzeugungen und lebensweltlich geteilten Hintergrundwissens verstehen heißt. Eben das versuchen Heidegger und Gadamer als »Vorverständnis, Wittgenstein als »gemeinsame menschliche Handlungsweise«, die Frankfurter Pragmatik als »Konsens über eingespielte Regeln« zu thematisieren (269 f.). Das zuzugestehen bedeutet aber nicht, diesen lebensweltlichen Hintergrundübereinstimmungen »einen »apriorischen Kern« im Sinne von Apel zu[zu]schreiben« (270). T. plädiert vielmehr für eine »Begründung aus dem Kontext« (275), dessen Normativität man weder wie »Apel, Habermas und Putnam« im Rekurs auf angeblich universale Normen herunterspielen noch wie »Rorty und Derrida« durch Betonung seiner bloßen Kontingenz bestreiten sollte (278). Weil man nur das *beurteilen* könne, was man *verstehen* kann, seien es »vielmehr dieselben Strukturen, die sowohl die Verständigung ermöglichen als auch für die Möglichkeit einer reflexiven Selbstkontrolle des Verständigungsprozesses sorgen« (282). Gefordert sei daher eine »transzendente Hermeneutik« (282), die deutlich mache, daß Sprache und Verstehen davon leben, daß für sie beides gilt: daß der Regelbezug für sie konstitutiv ist und daß sie sich in ihrer Gesamtheit nicht regeln lassen (283).

3. In ganz andere Richtung zielt U. Oevermanns sozialwissenschaftliche Hermeneutikkonzeption als Fundierung geistes- und naturwissenschaftlicher Forschung. Die Welt als Text, als Welt geordneter Verweisungszusammenhänge zu verstehen, ist der Ausgangspunkt seiner »objektiven Hermeneutik«, die in dem von DETLEF GARZ und KLAUS KRAIMER herausgege-

benen Band präsentiert und kritisch diskutiert wird. Die zentrale Prämisse dieses Projekts einer hermeneutisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaft ist »die Behauptung, daß alle in den Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften relevanten Daten als Texte anzusehen sind, die Bedeutung bzw. Sinnstrukturen konstituieren« (384). Das Textmodell wird dabei nicht auf sprachliche und schon gar nicht auf schriftliche Ausdrucksgestalten beschränkt, sondern umfaßt alles, »was symbolische Bedeutung trägt« (385), also eine nach erfassbaren Regeln konstituierte objektive Sinnstruktur darstellt. »Objektiv« meint in diesem Zusammenhang, daß es um einen Sinn geht, der nicht auf subjektiv vermeinten Sinn reduziert und als Resultat individuellen Handelns verstanden werden kann. Es geht vielmehr um die Erhebung der »latenten Sinnstrukturen« (12) der sozialen Wirklichkeit, deren Regeln, so Oevermann, »den Spielraum von objektiven Möglichkeiten vernünftigen, das heißt verstehbaren Handelns fest[legen]« (387). Ziel des Projekts ist so das »Verstehen von Sozialität und universalen Regeln der Sinnkonstitution«, die Methode zur Erreichung dieses Ziels ist die »Sinnkonstruktion durch die Kunstlehre der objektiven Hermeneutik« (10), und Ausgangsdaten für die Theoriebildung sind basale face-to-face-Interaktionen (9), die nicht als Verknüpfung individueller Handlungen verstanden werden, sondern als »immer schon eingebunden in die Sequentialität einer sozialen Praxis« (10). Auf der einen Seite geht es also darum, »den Einzelfall in seiner spezifischen Verfaßtheit« zu verstehen (15), auf der anderen interessieren am Einzelfall gerade die ihm zugrundeliegenden und ihn strukturierenden »Regeln, die ... determinieren, welche Anschlüsse sinnlogisch möglich sind bzw. welche Handlungen oder Äußerungen sinnlogisch vorausgehen konnten« (387).

Dabei wird unterstellt, daß es eine »erklärungshaltige, vollständige Rekonstruktion der inneren Gesetzmäßigkeit eines Falles als identifizierbares Ablaufmuster der jeweiligen konkreten Lebenspraxis« gibt (14). Eben das offenbart die problematische Grundspannung dieses Hermeneutikprojekts: Während einerseits richtig gesehen wird, daß ohne eine hermeneutische »Proto-Untersuchung« (Oevermann) ... sachhaltige objekttheoretische Forschung« nicht möglich ist (8), weil die »empirischen Daten« in den Sozialwissenschaften stets Sinngebilde (»Texte« oder »Protokolle«) sind, wird andererseits in eigenartigem Scientismus der Regelbegriff so »objektivistisch« verstanden, daß nicht nur alle sozialen Sinnstrukturen auf Regeln zurückgeführt werden müssen, die einer Handlungspraxis objektiv zugrunde liegen und »seitens der beteiligten Subjekte nicht zwingend mental repräsentiert sein« müssen (23), sondern es wird auch unterstellt, daß diese Regeln einen Einzelfall vollständig »determinieren« (387) und sich eindeutig identifizieren und vollständig rekonstruieren lassen (14). Mit diesem Regelverständnis

werden nicht nur pathologische Deformationen von Handlungspraxis, sondern auch das kreative Abweichen von den Praxisnormen, die Konstitution von Neuem, insbesondere neuer Regeln, aber auch jede nicht auf Regeln zu bringende Anwendung von Regeln zu einem grundlegenden Problem. Denn so richtig es ist zu sagen, daß Biographien schon vor der individuellen Lebensgeschichte beginnen, weil jedes Leben in vorangehende Lebens- und Sinnzusammenhänge eingebettet ist, die den »Spielraum von objektiven Möglichkeiten« (387) dieses Lebens mitbestimmen, so problematisch ist die aus der neuzeitlichen Kontingenzfurcht geborene methodische Maxime der objektiven Hermeneutik, daß »in sinnstrukturierten Ereignissen nichts zufällig, [sondern] alles motiviert bzw. sinnlogisch determiniert ist« (417). Wo man diese Maxime nicht nur heuristisch gebraucht, sondern realistisch versteht und von der »objektiven Hermeneutik« fordert, sie habe »zu zeigen, daß sie das Besondere, sei es individual- oder sozio-historisch spezifisch, auf der Folie des Allgemeinen (letztlich des Universellen) rekonstruieren kann« (25), indem sie angesichts sozialer Sinnstrukturen »genau jene Regeln« erhebt, »die in der empirischen Wirklichkeit die Erzeugung dieser Strukturen »verursacht« haben« (384), wird unter dem Namen »Hermeneutik« ein Wissenschaftsprogramm vertreten, das mit Hermeneutik nur noch sehr entfernt etwas zu tun hat.

### 3. *Biblische Hermeneutik und Hermeneutik der biblischen Tradition*

Die undifferenzierte Ausweitung des Textbegriffs auf die gesamte Sinn-Welt menschlichen Lebens, Erlebens und Handelns ist eine Strategie, die nicht zwangsläufig der Präzisierung der hermeneutischen Aufgabe dient. Eher scheint es umgekehrt zu sein: Je bestimmter der Textbegriff gefaßt wird und je klarer eine bestimmte Texttradition unterschieden werden kann, desto überzeugender läßt sich ein darauf bezogenes Hermeneutikprogramm entwerfen und seine Durchführung kritisch überprüfen. Die hermeneutischen Bemühungen um die Bibel belegen das seit langem. Wie kaum anderswo zeigt sich hier die unlösliche Verbindung von Hermeneutik und Kritik. Wie kaum anderswo wird hier deutlich, wie unterschiedlich die hermeneutischen Zugänge gerade in der Fokussierung auf dieselben Texte sein können. Und wie selten sonst läßt sich hier erkennen, wie unlöslich der interpretative Zugang zu den Texten mit den Standpunkten und Verstehenshorizonten der Interpreten verbunden ist.

1. Unter dem Titel »Interpretation and Bible« versammelt SEAN MCEVENEUE 14 Texte (10 von ihnen bereits andernorts publiziert), die er unter vier

Aspekten zusammenstellt: 1. »The Affirmation of Truth in the Bible« (7–73), 2. »Truth in Literature« (74–94), 3. »Examples of Interpretation in this Mode« (95–157) und 4. »Preaching based on Old Testament Texts« (158–176). Sie sind durchweg geprägt von der Bemühung des katholischen Theologen, in Aufnahme der Interpretationstheorie B. Lonergans dem doktrinalen Schriftgebrauch des Lehramtes, das die biblischen Texte als Darlegung theologischer Lehre (miß)versteht, eine andere, adäquatere Umgangsweise mit den biblischen Texten entgegenzusetzen, die diese literarisch ernst nimmt, ohne ihren religiösen Wahrheitsanspruch zu bestreiten.

Im ersten Teil sucht McE. die Art von Wahrheit näher zu bestimmen, um die es in den biblischen Texten geht. In der Bibel, so könnte man die zentrale These des einleitenden Essays »Can You Really Believe the Bible?« (7–22) zusammenfassen, findet sich Wahrheit (truth), aber keine Lehre (doctrine). Im Anschluß an B. Lonergan und N. Frye skizziert McE. »a rational basis for reading the biblical texts as a source of religious truth«, d.h. einer »authentic affirmation of reality« (8). Literarische Texte erheben einen subjektiven, vorbegrifflichen Wahrheitsanspruch (13). Da biblische Texte literarische Texte sind und da die »Bible was written in a pre-doktrinal culture« (20), ist es abwegig, sie im Sinne der traditionellen (katholischen) biblischen Theologie als ein System theologischer Ideen oder Lehren auslegen zu wollen (17. 20f.). Erforderlich sind vielmehr zunächst einmal literaturwissenschaftlichen Zugangsweisen »to recover the simple meaning of the text« (18). Nur so läßt sich die »religious truth« dieser Texte herausarbeiten, an denen die Theologie interessiert ist (19ff.). Religiöse Wahrheit ist keine doktrinale Wahrheit, sondern, so scheint McE. sagen zu wollen, ohne es so zu formulieren, Lebenswahrheit. Religiöse Texte fordern zunächst und vor allem zu religiösen Reaktionen wie »conversion« oder »spirituality« heraus (21). Erst in »a second phase« können sich dann auch »specifically theological questions« stellen und »doctrinal answers« nahelegen (ebd.). Aber nur »for people who have been converted in response to a religious affirmation of the Bible« (21f.). Solche Fragen und Antworten sind prinzipiell sekundär. Eine Auslegung der biblischen Texte hat primär auf anderes zu achten, nämlich auf deren vorbegrifflichen, religiösen Sinn.

Entsprechend versucht McE. im folgenden »to suggest a methodologically precise exegetical approach, which will discern and name those subliminal meanings of Scripture« (32). Wie das zu verstehen ist, wird in »The Spiritual Authority of the Bible« (23–39) knapp skizziert. Die Interpretation habe mit der historischen Kritik zu beginnen, dann seien der »situative speaker« und das »subliminal meaning« der Texte zu erheben, um schließlich die »theological question« an den »speaker, not the text« zu stellen, »in what realm of experience does God reveal himself?« (32). Auf diese Frage, so McE., würden alle biblischen Texte implizit antworten, und das sei als ihr »Spiritual Teaching« zu erheben, wie er an Ex 15 exemplifiziert (33ff.).

In den folgenden Kapiteln »A Mandala for Biblical Commentary« (40–46),

»Theological Doctrines and the Old Testament: Lonergan's Contribution« (47–64) und »The Bible and Trust in the Future« (65–73) sucht M. seine Interpretationsmethode in Abgrenzung gegen andere Ansätze zu profilieren. Die für ihn zentrale Frage nach dem Verhältnis der nicht-propositionalen Wahrheit der Texte zur doktrinalen »Theologie« wird dabei mit Lonergan dahingehend beantwortet, daß man theologisch nicht direkt auf die Texte, sondern auf deren impliziten Autor, das »dramatic subject« der Texte rekurrieren müsse und diese deshalb nicht als »Lehre«, sondern als »a series of normative foundational stances« (62) zu lesen habe.

Im zweiten Teil »Truth in Literature« sucht McE. seine Ausführungen in Auseinandersetzung mit F. Kermode (»Sense About Endings: A Reaction to a Detail«: 81–84) und N. Frye (»Northrop Frye, »The Great Code: A Critique«: 85–94) literarhermeneutisch zu fundieren. »In what sense«, so fragt er in »Truth and Affirmation in Poetry« (74–80), »is poetry true? What kind of affirmation is made in poetry?« (74). Seine Antwort lautet, Dichtung affirmiere keine »objectified truth«, sondern »subjective states of expectation«, nämlich den »value of the author's subjectivity as author« (ebd.). Erst wenn man nach den objektiven Implikationen dieser subjektiven Wahrheit frage, entstehe Lehre (doctrine).

Diese Konzeption einer gestuften literarisch-doktrinalen Interpretation exemplifiziert McE. im dritten Teil an mehreren Beispielen. In »A Commentary on Manna« (95–112) interpretiert er etwa Ex 16 so, daß er den Textsinn erhebt (The Meaning of the Text Within Itself), nach dem historischen Sinn fragt (The Meaning of the Text in its Historical Context), das Thema des Textes zu bestimmen sucht (The Subject Matter of the Manna Story) und schließlich den Sinn des Textes für einen idealen Leser entfaltet (Meaning of the text for its ideal reader). Wie das Thema dieses Textes ihm zufolge nicht das Manna, sondern »the pro-active gift of God as received through the manna« (103) sei, so müsse als idealer Leser »a whole Church community for its interpretation« (107) angenommen werden, nämlich die Gemeinschaften der Juden und Christen. Allerdings werden weder die damit provozierten gravierenden Rückfragen aufgenommen noch das unklare Nebeneinander von »new criticism«, »historical criticism«, »subject matter« und »implied reader« systematisch-theologisch und hermeneutisch geklärt. – In ähnlicher Weise wird auch bei den übrigen Beispielen herausgearbeitet, daß das eigentliche Thema der Texte die Wirklichkeit von Gottes Handeln sei. Diese, so heißt es in »The Basis of Empire: A Study of the Succession Narrative« (142–157), setze der Autor voraus, und das »demands faith on the part of the reader« (150). Die Schlußfolgerung verwundert daher nicht: »A reader has simply not understood a biblical literary text until he or she has come to share the author's experience of God in the world, and to share the artistic insight which unifies it« (171).

Daran zu erinnern, ist ein Verdienst der Methodenkombination McE.s. Die dadurch aufgeworfenen hermeneutischen, systematischen und text-

wissenschaftlichen Kritiken und Antikritiken werden aber leider nicht thematisch. Seine »praktisch-theologischen« Exegesen sind deshalb theologisch so gehaltvoll wie erratisch im textwissenschaftlichen Zusammenhang. Der maßgebliche Horizont seiner Auslegung scheint aber ohnehin ein anderer zu sein, wie zwei abschließende Studien anzeigen, nämlich der Übergang in die Predigt und das Schnittfeld von Exegese und Homiletik.

»The Authority of Text and the Liturgy« (158–167) geht im Anschluß an Vat. II am Beispiel von Zeph 2,3; 3,12f. der Frage nach dem liturgischen Gebrauch biblischer Texte nach. Schlüssel zur Beantwortung sei der literarische Charakter des biblischen Textes (163 ff.). Dessen »message« sei die »self-affirmation of the author as author« (165), so daß McE. zu der vielfältig mißverständlichen These kommt: »The self-affirmation of the author is what is of value: it affirms a stance in the imagination; it is timeless; it invites to conversion« (167). Eine »gute Predigt« gehe darüber noch hinaus, indem sie die Welt, in der wir leben, umzugestalten und die Einstellung zu ihr zum Ausdruck zu bringen vermöge. Wie dieser Übergang von der Interpretation biblischer Literatur »als Literatur« zum gottesdienstlichen Gebrauch methodisch distinkt gefaßt werden könnte, bleibt aber völlig unbestimmt. Das gilt auch für die höchst vage Antwort, die er in »Uses and Abuses of the Bible in the Liturgy and Preaching« (168–176) gibt: »It is only ... by accepting to reread and reread this text as literature, that we have managed to link the liturgical text both to our concrete life today and to a symbol of our union with God« (175 f.).

Diese Unklarheit belegt die Grundproblematik dieses Entwurfs. Die biblischen Texte »as literature« zu lesen, ist einerseits nicht spezifisch genug; McE.s Methoden gehen denn auch darüber hinaus zum kerygmatischen Gebrauch, der gerade nicht für Literatur im allgemeinen kennzeichnend ist. Andererseits liefe nach dieser Regel die Lektüre, Exegese und Interpretation der Texte in Gefahr, die Verkündigung zu ersetzen. Eine klarere Unterscheidung und überzeugendere Zuordnung von Exegese, theologischer Interpretation und homiletischer Aufgabe bleibt so als ungelöstes Problem stehen.

2. Kein bibelhermeneutischer Entwurf der vergangenen Jahrzehnte hat sich um den ersten Teil dieses Problems so bemüht wie der »canonical approach« von B.S. Childs. Auch wenn das seinen eigenen Intentionen kaum gerecht wird, hat vor allem evangelikale Theologie »in its movement from Scripture to Christian doctrine« darin eine gerne aufgegriffene »alternative route to revelation-centred categories« (xi) gesehen. In diesem Sinn entwirft der Baptist CHARLES J. SCALISE in seiner aus einer Dissertation in Yale erwachsenen Studie eine (kleine) Hermeneutik aus dem Geist des »canonical approach« als Prolegomena zur Gotteslehre. Kap. 1 skizziert die Krise der Offenbarungskategorie in der Moderne (1–16). Kap. 2 zeichnet die Kritik

am metaphysischen Denken in der Theologie sowie die Entwicklung einer interdisziplinären theologischen Hermeneutik von Kierkegaard über Wittgenstein, Gadamer und Ricoeur nach (17–41). Kap. 3 bietet eine knappe Einführung in die Kanonhermeneutik von B.S. Childs und modifiziert diese an einigen neuralgischen Punkten, besonders im Blick auf »the place of the deuterocanonical books, the hermeneutical concept of tradition, the problem of canonical intentionality, and the incorporation of contemporary sociological and literary approaches to biblical interpretation« (73 f.). In dieser modifizierten Form, so wird in Kap. 4 argumentiert, biete die Kanonhermeneutik »a way of bridging the great gap between traditional ... biblical interpretation and historical-critical ... biblical interpretation« (75). Damit werde eine »postcritical evangelical theology« möglich, wie das abschließende Kapitel im Blick auf die Trinitätslehre zu zeigen sucht (99–129). »A canonical model of the doctrine of God«, so heißt es da, »ends in musical doxology. The canon of Scripture is transmuted into a canon of praise« (127).

Auch wenn die Analysen und Darstellungen vor allem in den ersten Kapiteln in oft ans Peinliche grenzender Weise oberflächlich sind, zeichnet S.s Studie zumindest aus, daß er die historisch-kritische Methodologie der akademischen Theologie nicht pauschal verwirft, sondern nur deren reduktionistischen Gebrauch kritisiert und durch eine entsprechend adaptierte Version des »canonical approach« zu korrigieren sucht. Das Resultat seiner »post-critical evangelical biblical hermeneutic« ist allerdings von einer unkritischen theologischen Hermeneutik nicht zu unterscheiden. Auch wenn der Rekurs auf Childs im Zentrum der Arbeit steht, sollte man dessen nuanciertes Denken nicht mit dieser evangelikalen Rezeption gleichsetzen. Diese bringt nicht seinen Entwurf, sondern allenfalls dessen problematische Implikationen zum Zug.

3. Wie anders eine kritische und konstruktive theologische Auseinandersetzung mit Childs aussehen kann, belegt die Cambridger Dissertation von PAUL R. NOBLE. Ihr Ausgangspunkt ist die höchst kontroverse, aber ohne klares Ergebnis geführte Diskussion um Childs »canonical approach«. Dieser werde häufig kritisiert, »without his work being given sufficient opportunity to explain itself on its own terms« (7). Um nicht eine Karikatur, sondern die möglichst stärkste Form dieses Entwurfes zu diskutieren, läßt ihn N. daher zunächst selbst zu Wort kommen und fragt, wie die auftretenden Probleme gelöst werden könnten.

Kap. 2 (Childs' Methodology) und 3 (From Canonical Introduction to Biblical Theology) rekonstruieren Childs' Methodologie und seine Entwicklung von »Inter-

pretation in Faith« (1964) bis »Biblical Theology of the Old and New Testament« (1992). N. zeigt, daß das Programm von Anfang an von methodologischen Spannungen zwischen Glaube und Vernunft, deskriptiven und normativen bzw. konstruktiven Aufgaben der Interpretation und ursprünglichen und kanonischen Kontexten geprägt ist, die auch in den späteren Arbeiten nicht gelöst werden. Die folgenden Kap. 4 bis 9 untersuchen, wie diese Probleme gelöst oder vermieden werden könnten. So diskutiert N. das Verhältnis von »Reference, Fact, and Interpretation« (Kap. 4), die Frage einer »Historical Methodology« (Kap. 5) und das Verhältnis von »Traditions and the Final Form« (Kap. 6), um dann in drei weiteren Kapiteln grundsätzliche Fragen biblischer Methodologie und Hermeneutik zu erörtern, nämlich das Verhältnis von »Author, Reader, and Context« (Kap. 7), »Philosophical and Canonical Hermeneutics« (Kap. 8) und »Hermeneutics and Objectivism« (Kap. 9). Im Licht dieser Überlegungen versucht er in den letzten drei Kapiteln, Childs' Programm kritisch zu rekonstruieren. In drei Schritten werden die Inspirationsthese (»The Illumination by the Spirit« Kap. 10) und das Konzept der »Canonical Exegesis« (Kap. 11) untersucht und schließlich »A Critical Reconstruction of Child's Programme« (Kap. 12) geboten, das versucht, die Anliegen von Childs unter möglichst weitgehender Vermeidung der bei ihm aufgewiesenen offenen Probleme zur Geltung zu bringen.

Die Darstellung von Childs' Programm und seiner bisherigen Durchführung in Kap. 2 und 3 ist präzise und differenziert und arbeitet die zentralen Probleme gut heraus. Ausgehend von der theologischen Prämisse, daß AT und NT auf je ihre Weise das Handeln des einen Gottes bezeugten, folgert Childs, daß der Interpret nicht nur deskriptiv bleiben, sondern »beyond the witness of the scriptures to the reality to which they point« vordringen müsse, biblische Theologie also als »a normative discipline« zu konzipieren sei (24). Der angemessene Kontext der biblischen Theologie, so präzisiert er in »Biblical Theology in Crisis« (1970), sei daher der christliche Kanon. Dessen Einheit sei der identische Bezug auf Gott, so daß jedes Testament im Licht des anderen zu interpretieren sei (z. B. Ps 8 und Hebr 2). Die Interpretation biblischer Texte impliziert damit aber »an indispensable faith component«, dessen Status und Funktion, so N., nicht geklärt sei, auch nicht durch den Rekurs auf Inspiration (30f.). Das formale Prinzip des Kanons leiste keine Begründung, warum man so interpretieren solle. Dieses Problem werde auch in Childs' Exoduskommentar (1976) nicht gelöst, sondern erst in »Introduction to the Old Testament as Scripture« (1979) bearbeitet in dem Versuch, das Verhältnis von kanonischem und historischem Kontext zu klären. Wie man interpretiere und welcher Kontext maßgeblich sei, hängt Childs zufolge an der Absicht des Interpretieren, so daß durchaus verschiedene Interpretationen möglich seien. Gefordert sei deshalb, so N., ein »Relevance Principle«, das ein »metacritical ranking« der Interpretationen erlaube (39). Für die theologische Interpretation sei Childs zufolge die Endform des Textes »theologically normative«, weil »it alone bears witness to

the full history of revelation« (42). Childs wolle »a form of interpretation that proceeds from a specific standpoint (i. e., of faith), but yields interpretations that can be generally recognised as reasonable« (55). Weil er aber versäume, das Verhältnis von Deskription und Normativität klar zu bestimmen, marginalisiere er nur die deskriptive Komponente, ohne das intendierte Ziel zu erreichen, wie N. kritisch an »The New Testament as Canon: An Introduction« (1984) demonstriert (53ff.). Da diese methodologische Unklarheit trotz vieler wichtiger Einsichten auch in »Biblical Theology of the Old and New Testament« (1992) nicht ausgeräumt werde, müsse man von einer Krise der »Canonical Hermeneutics« sprechen (76ff.).

Um das damit identifizierte Grundproblem zu klären, geht N. zunächst den verschiedenen Aspekten der Frage nach der historischen Referenz biblischer Texte nach. Kritisch wird gezeigt, daß »Questions of »what really happened« are often of considerably greater relevance to his [i. e. Childs'] own conception of theology than he has realized, and ought therefore to be given a more central role in his programme« (93). Um das zu untermauern, rekurriert N. vor allem auf W. Pannenberg's These, die »events of history« seien selbst »revelatory of God« (108). Damit habe dieser »The Unity of Fact and Interpretation« erkannt, die Dualität von Faktum und Interpretation überwunden und mit ihr auch die von Deskription und Normativität. Man dürfe Troeltsch's Analogieprinzip eben nicht als methodisches a priori historischer Forschung behandeln, sondern müsse es differenzsensibel anwenden, wie N. in kritischer Auseinandersetzung mit V. A. Harveys Epistemologie in »The Historian and the Believer«, London 1976 ausführt (116ff.). Auch außergewöhnliche Ereignisse (miracles) seien dann historisch befragbar und die (so verstandene) historische Methode mit Pannenberg auch auf »revelation in (canonically interpreted) history« auszuweiten (132ff.). Gegen Childs betont N. daher, daß theologische Interpretation nicht im Gegensatz zur historisch-kritischen Deskription stehe, sondern daß Theologie »must be based upon the critically reconstructed history« (143), ohne daß allerdings beachtet würde, wie sehr mit der Kategorie der geschichtlichen Offenbarungereignisse die Basis des von Childs kritisierten Wirklichkeitsverständnisses der historisch-kritischen Forschung verändert wurde.

Zu einer differenzierten Antwort führt die Frage nach der Bedeutung der Traditionen »hinter« dem Text für Childs' Programm (145ff.). Indem dieser die kanonische Endform des Textes gegenüber seinen literar- und traditionskritisch rekonstruierbaren Vorformen privilegiere, unterstelle er nicht nur pauschal, daß die Motive zur Entstehung der Texte überhaupt religiöser Art waren, sondern stelle die durch die historische Rückfrage entstehende Fraglichkeit der Endform nie ernsthaft in Rechnung. Doch die irreduzible

Differenz von diachroner und synchroner Analyse zeige, daß »the author plays a very substantial *creative* role, and thus opens up a considerable gulf between the final text and its underlying sources« (163). Gegen Mark Bretts hermeneutischen Pluralismus hält N. daher an Childs' »transzendentelem« Argument für die theologische Vorzüglichkeit der Orientierung an der Endform des Textes fest (170 ff.), meldet allerdings gegen Childs' generelle Auszeichnung »ganz Israels« als konstitutiver Gemeinschaft für die Kanongese zu recht kritische Einwände an (184 ff.).

Damit ist die Frage nach der Bedeutung der Autorintention für den Sinn des Textes aufgeworfen. N. gesteht zu, daß diese Frage angesichts der »tension between original and canonical contexts« (188) kompliziert zu beantworten sei. Gegen Childs betont er aber, daß sich der Sinn eines Textes nicht völlig von der regulativ zu beachtenden Autorintention lösen lasse. In differenzierter Auseinandersetzung mit den Einwänden von S. McEvenue (190 ff.) und im Rekurs auf S. Fishs »reader-response-theory« (206) sucht er Childs' kanonische Perspektive auf eine exegetische Methodologie hin weiterzuführen, »which is faith-informed but is *not* fideistic« (218). Vertretbar seien »Childs' canonical and christological meanings« allerdings nur, »if they can be attributed to *divine* intentionality« (ebd.), und das setze eine akzeptable Theorie biblischer Inspiration voraus.

Um diese Fragen geht es in den folgenden drei Kapiteln. In Kap. 8 untersucht N., ob die deutsche Tradition der Hermeneutik helfe, eine Glaubensperspektive zu entfalten, ohne fideistisch zu werden (219 ff.). Knapp und fast ohne Bezugnahme auf die deutschen Diskussionen werden die Positionen von Schleiermacher (223 ff., vgl. 271 ff.), Bultmann (230 ff.) und Gadamer (235–253) skizziert. Allein dieser wird in Kap. 9 eingehender erörtert (254–289), allerdings unter der Leitthese, er oszilliere zwischen Konservatismus und applikativem Opportunismus (254 ff., vgl. 286 ff.), propagiere also eine Hermeneutik des »substantive agreement concerning the subject matter« eines Textes um den Preis mangelnder Kritik (257 ff.). N.s Fazit ist daher ebenso deutlich wie unhaltbar: »Gadamer's »oscillation« finally resolves itself into the secular equivalent of an extreme fideism« (289) und biete daher keine Hilfe, Childs' Probleme zu lösen.

Kap. 10 prüft deshalb Childs' eigene These, für ein adäquates Verständnis der Schrift sei die Inspiration notwendige Bedingung. Weil das von ihm nicht ausgeführt werde, geht N. auf Calvin zurück (290 ff., Institutio I,1–9). Trotz der damit auftretenden gravierenden Folgelasten meint N., »his doctrine of the illumination by the Spirit does seem a viable way of filling out the idea of interpreting the Scriptures »in faith« (301). Es sei aber »not altogether clear«, ob diese Theorie »can be transplanted into Childs' programme« (ebd.) – und das wird auch nicht geklärt.

Damit sieht N. bestätigt, daß Childs' kanonische Exegese ohne eine ausgeführte Methodologie bleibt. Darin sieht er den entscheidenden Mangel der biblischen Theologie im akademischen Kontext (326). Um dem aufzuhelfen, skizziert er eine »New Typology« (314 ff.), mit der er die faktischen Regeln der Interpretation der neutestamentlichen Autoren zu präzisieren und für die biblische Theologie nachvollziehbar werden zu lassen sucht. (Hier wäre auf die *rabbinische* Hermeneutik zurückzugehen, was versäumt wird.) Der *sensus literalis* sei auf den *sensus figuralis* hin zu überschreiten, als den Childs den »canonical sense«, jedenfalls »in part«, konzipiere (313). Als Methodologie der biblischen Theologie propagiert N. so die figurale bzw. typologische Interpretation, die für den ntl. Gebrauch des AT paradigmatisch sei.

Statt diese zu entfalten, faßt N. in seinem Schlußkapitel im wesentlichen lediglich seine bisherigen Erörterungen zusammen (328–370). Die historische Kritik sei so nötig, wie theologisch zu überschreiten. Dazu sei mit Hirsch zwischen *meaning* und *significance* eines Textes zu unterscheiden, und so werde auch eine Vermittlung von deskriptiven und normativen Aufgaben möglich (329 ff., vgl. 342 ff.). Childs' Inspirations-Voraussetzung sei in Analogie zu den gesammelten Werken eines Autors zu verstehen: »This (divine) author wrote them ... by assuming a variety of authorial *personae*«. Jeder Text habe so seinen impliziten Autor und sei entsprechend zu verstehen. Aber »behind them all is a single, controlling intelligence, working to an overall plan«, und deshalb könnten »these diverse works ... be read together as a unified canon« (341). Die Gefahr des Fideismus werde vermieden, da man mit Pannenberg (und Harvey) die wissenschaftstheoretische Legitimität der Perspektive des Glaubens für die Historiographie erweisen könne, womit allerdings eine »objectivist hermeneutics« nötig werde (350 ff.). Die theologischen Wahrheitsansprüche der Bibel würden so gerade durch Childs Orientierung am Kanon für die Aktualisierung in der Kirche geöffnet.

Mit dieser zweistufigen Autorenthese (viele Autoren der vielen biblischen Schriften, der Eine Autor der Einen Schrift) steht die Diskussion wieder etwa dort, wo sie schon in Johann Gerhards *Loci* stand. Das ist ein enttäuschendes Ende der bislang wohl besten Studie zu Childs' theologisch-hermeneutischem Programm. Dominierte im Gang der Untersuchung die kritische Problematisierung, die differenziert und eigenständig argumentativ verfährt, so werden die gut gesehenen Probleme des *canonical approach* nicht nur nicht gelöst, sondern im zusammenfassenden Rückblick gilt N. die biblische Theologie von Childs »on the whole, methodologically defensible« und im wesentlichen kohärent (359 ff., bes. 368 f., vgl. N.s Thesen, 369 f.).

Sein Fazit ist denn auch bemerkenswert schlicht: »I believe that Childs has made a contribution to biblical studies of the highest significance, both in raising a host of fundamental methodological issues and in reorienting historical and exegetical work towards an important set of new questions« (370). Dem im einzelnen nachgegangen zu sein, ist zweifelsohne ein Verdienst dieser Arbeit, besonders in kritischer Hinsicht. Die Bearbeitung der aufgezeigten Probleme indes wird durch sie eher eröffnet als bereits geleistet.

#### 4. *Theologische Arbeiten zur Hermeneutik und Arbeiten zu theologischen Hermeneutik*

»Die Hermeneutik«, so schreibt ULRICH H. J. KÖRTNER, »befindet sich in der Krise. Begriff und Sache, Gegenstandsbereich und methodische Voraussetzungen sind umstritten. In der Grundlagendiskussion der Geisteswissenschaften und der Theologie ist sie in den Hintergrund gerückt und wird durch andere Paradigmen ... verdrängt, von denen teilweise ein ausgesprochen antihermeneutischer Affekt ausgeht« (III). Die 1998 gegründete Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie, deren 1. Jahrestagung von 1999 der vorliegende Band dokumentiert, hat sich deshalb zum Ziel gesetzt, »eine hermeneutische Theologie zu fördern, die in der Einheit der theologischen Disziplinen und im Gespräch mit der Philosophie die geschichtlichen Verstehensbedingungen und die Gegenwartsbedeutung des biblischen Zeugnisses bedenkt« (V).

In einem einleitenden Referat (Zur Einführung: Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann: 1–18) gibt Körtner einen instruktiven Überblick über einige Aspekte der gegenwärtigen Hermeneutikdiskussion in der Theologie, der sich freilich beinahe ausschließlich auf die Situation der deutschsprachigen evangelischen Theologie beschränkt, keinen Blick über die Konfessionsgrenzen tut und neuere philosophische Hermeneutikdebatten nur streift. Dieser etwas parochiale Eindruck setzt sich in den folgenden Beiträgen fort, mit Ausnahme von E. Hauschildt (Seelsorge und Hermeneutik. Vom Verstehen helfender Gespräche: 75–96), der ausdrücklich, wenngleich in einem empirisch eingeschränkten Sinn von »Hermeneutik« (90), an das Programm der hermeneutischen Seelsorge in den USA anknüpft. H. Vetter (Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann: 19–38) untersucht ausgehend von Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und dem späteren Briefwechsel den für die Entwicklung der hermeneutischen Theologie folgenreichen Austausch zwischen Heidegger und Bultmann in der Konzentration auf die Probleme der Faktizität und Historizität, der formalen Anzeige sowie das Verhältnis von Phänomenologie und

Theologie. Der Weg des christlichen Glaubens sei Heidegger nicht gangbar gewesen, »weil ihm der Gottesbegriff aus der Erfahrung des Zeitalters zutiefst fragwürdig geworden war« (37). – H.-P. Müller (Handeln, Sprache, Religion, Theologie: 57–74) ist in ähnlicher Weise der Hermeneutikbegriff zutiefst fragwürdig geworden. Weil der Mensch grundlegend Handelnder sei (57 ff.), müsse an die Stelle der Hermeneutik eine biologisch fundierte Handlungs- und Systemtheorie treten (60 ff.), von der her die Funktionen von Sprache (62 ff.) und Religion (66 ff.) einsichtig gemacht werden. Theologie könne man dann verstehen als »die ständige Reflexion auf den Platz des Menschen zwischen dem, was wir »Gott« nennen, und der kosmischen und irdischen, der unbelebten und belebten, der natürlichen und sozialen Wirklichkeit« (59). Da man dabei erkennen müsse, daß auch religiöse Vorstellungen und Begriffe nichts als »metaphorische Zeichen« sind, »die als Verweisungen auswechselbar sind, ja mehrfach sein müssen, wenn sie das zu-Bezeichnende geltend machen wollen« (70), sei die Verabschiedung des »Absolutheitsanspruch[s] der biblisch-christlichen Botschaft« und die Ausarbeitung einer »christliche[n] Theologie der Religionen als Basis eines interreligiösen Dialogs« eines »der dringendsten Desiderate« (69). Allerdings wäre keinem »Glaubenswilligen ... mit einem bloßen Sprachspiel geholfen, ... dem seine Interpreten keinen Referenzbezug mehr zutrauen« (72 f.). Deshalb muß der Theologe letztlich »[o]hne erkenntnistheoretische Deckung bezeugen: Gott ist es, der die Lücke zwischen dem Sein der Wirklichkeit und unserem Sinnverlangen schließt; Gott ist es, der die Vorstellungen und Begriffe menschlicher Religion bewahrheitet und sie umgekehrt durch kritische Überbietung aufhebt« (74). Theologie, so scheint es, vollzieht sich in der wesentlich aporetischen Situation, einerseits innerhalb des »erkenntnistheoretischen Zirkels aufzuweisen«, wie der Mensch sich die Wirklichkeit religiös »zurechterzählt und zurechtinterpretiert« (73), und andererseits »aus dem erkenntnistheoretischen Zirkel heraustreten« zu müssen, um religiös von Gott und nicht nur theologisch von »Gott« reden zu können.

2. Die dadurch markierte Aporie wird von OSWALD BAYER (Hermeneutische Theologie: 39–55) souverän überspielt, indem er seine bekannte, im Rekurs auf Luther und Hamann gewonnene These entfaltet, daß »Gott selbst *Hermeneutik*« sei und man deshalb nicht von »Offenbarungstheologie«, sondern von »hermeneutischer Theologie« (39) reden und »Theologie als Wortlehre, nicht primär als Glaubenslehre« (55) verantworten müsse. Seine Ausführungen sind eine Zusammenstellung von Texten, die sich z. T. wörtlich in anderen Aufsätzen finden, die in dem Sammelband »Autorität und Kritik«, Tübingen 1991 abgedruckt sind. Seine mannigfach variierte Grundthese ist, daß nicht der Mensch als neuzeitlicher Narziß die Texte der Schrift, sondern die Schrift den Menschen auslegt: »Nicht der Interpret legt die Schrift, sondern die Schrift legt den Interpreten aus« (6). Gegen alle Programme »selbstbezüglicher Totalvermittlung« im Rahmen einer Einheitsvernunft à la Hegel sei eine »durch das Wort vom Kreuz bestimmte Theologie« unhintergebar an die Kontingenz des historischen Faktums der Kreuzigung Jesu gebunden und »[d]iese ihre Konstitution« habe »die Theologie texttheoretisch, rhetorisch und poetologisch zu reflektieren« (8). »Wortlehre« ist die

Theologie aber nicht nur aufgrund ihrer Bindung an den biblischen Text, sondern weil sie die Schöpfung insgesamt als Wortwirken Gottes versteht. Wo aber alles zum Text wird, durch den und in dem Gott uns anredet, wird angesichts des Bösen und des Leidens in der Welt die Theodizeefrage zum entscheidenden Problem. Sie ist für B. denn auch der maßgebliche Horizont nicht nur aller Theologie, sondern für »alle nur denkbaren Formen zusammenhängenden Wissens, die den Namen ›Wissenschaft‹ verdienen« (137): »Wissenschaft ist durch ihre Stellungnahme zur Frage der Theodizee bestimmt« (137). Will sagen: Sie muß sich angesichts des Risses, der durch die Schöpfung geht, selbst relativieren, wenn sie »ernst genommen werden« will (137). Doch nicht nur für die Wissenschaften überhaupt, sondern auch für die Theologie ist die Theodizeefrage eine offene und offen zu haltende Frage (201 ff.): »Die Wunde der Theodizee läßt sich nicht vor dem Forum der sich selbst ermächtigenden Vernunft, in einem Rechtsstreit *um* Gott, schließen. Sie bleibt, solange wir unterwegs sind, im Rechtsstreit *mit* Gott offen« (207). Deshalb bezeichnet B. die Theologie immer wieder als »Konfliktwissenschaft«: »Sie konstituiert sich allein im sich Einlassen auf Einwände und Bestreitungen. Im Raum des Verstehens und Denkens läßt sich nicht überspielen, was den Glauben anfecht« (18).

Es wäre klärend und weiterführend gewesen, wenn B. diesen Gesichtspunkt auch auf seine eigene Bestimmung der Theologie als »Wortlehre« angewandt hätte. Der Bezug auf das *Wort* (das in der Geschichte Jesu fleischgewordene Wort) und der Bezug auf den *Text* können dann nicht so unmittelbar gleichgesetzt werden, wie er es immer wieder tut. Weil Theologie ihm zufolge »ihren Ort ›vor dem Text‹ hat (Hermeneutische Theologie, 54), hat sie »die relative Autonomie des Textes gegenüber dem Autor wie gegenüber dem Lesera« zu wahren (51). Aber diese Textautonomie ist etwas anderes als die Autonomie des Wortes Gottes. Gerade wenn man Gottes Wort nicht »hinter« den Texten suchen, sondern in ihnen finden will, wenn man die Schrift als den »Atemraum« des Heiligen Geistes« versteht, »in dem ich mich frei bewegen, auf Erkundungsfahrt gehen, Erfahrungen machen kann« (53), muß man zwischen den Texten und Gottes Wort unterscheiden und die Selbstunterscheidung dieser Texte von Gottes Wort zur Kenntnis nehmen. Man stößt beim »Laufen in die Schrift« nur dann auf Gottes Wort, wenn man bei den Sätzen der Texte, ihrer Philologie und Historik nicht stehen bleibt, sondern die Schrift daraufhin abhört, wie »sie mich auslegt« (54), und zwar daraufhin auslegt, wie ich vor Gott lebe und bin. Wie man der Welt mehr zuspricht als sie von sich aus zu sagen aufdrängt, wenn man sie als Schöpfungswort Gottes an mich deutet, so spricht man der Schrift mehr zu als in die Augen springt, wenn man sie als den Raum beschreibt, in dem Gottes Wort mich

auslegt. B.s Wort-Hermeneutik lebt von Prämissen, die nicht nur hermeneutisch zu applizieren, sondern ihrerseits hermeneutisch zu verdeutlichen wären. Sonst gerät die Konstellation von »Autorität und Kritik in Gefahr, die Bindung an eine religiöse Überlieferung mit der befreienden Autorität des Wortes Gottes zu verwechseln und Kritik nicht als Meta-Kritik der neuzeitlichen Vernunftkritik, sondern als Rückschritt in die von dieser kritisierten Dogmatismen zu praktizieren.

3. Der Ausfall von Hermeneutik tritt fast regelmäßig als Rückfall in einen theologischen Dogmatismus auf, und zwar auch dort, wo er sich ausdrücklich als zeitgemäß wissenschaftlich präsentiert. So fordert NORBERT AMMERMANN, es sei an der Zeit, endlich eine empirische, mit sozialwissenschaftlichen Methoden arbeitende Theologie zu etablieren. Dabei müsse man anders als Van der Ven, der »die hermeneutisch-kommunikative Praxis als Basis der praktischen Theologie und damit der empirischen Theologie« verstehe (27), konsequent induktiv arbeiten und theologische Reflexion auf empirisches Datenmaterial aufbauen. Empirische Theologie sei »nicht nur als Hilfswissenschaft zu akzeptieren«, weil »ein empirisches Vorgehen eine notwendige Konsequenz theologischen Arbeitens ist« (13). Das wird mit Verweis auf zwei Bibelstellen (1Chr 21,1 ff. und Mk 8,27 ff.) belegt (13 f.), mit einer anthropologischen Generalisierung erläutert (»So wie der empirisch arbeitende Theologe Mensch ist, so ist potentiell jeder Mensch empirisch arbeitender Theologe« [28]) und mit einem von aller hermeneutischen Reflexion freien Rückgriff auf das Chalcedonense inkarnationstheologisch begründet (270 ff.). Der Reflektiertheit empirischer Theoriebildung und der Sensibilität für das komplexe Instrumentarium qualitativer Forschung korrespondiert so auf Seiten der Theologie eine eigenartige Direktheit und Unreflektiertheit der Applikation dogmatischer Aussagen, die dem eigenen Anliegen einer empirischen Theologie als Erforschung subjektiver Theorien von Menschen nicht gerecht werden. Hier fehlt – und zwar im Blick auf die beschriebene Empirie und die damit korrelierte Theologie (16) – die hermeneutische Reflexion, ohne die es zu keiner kompetenten Korrelierung und Kombination theologischer und nichttheologischer Ansätze kommen kann.

4. Ähnliches gilt, in anderer Hinsicht, auch von der von HARALD SCHWAETZER und HENRIEKE STAHL-SCHWAETZER herausgegebenen Festschrift für W.J. Hoye, R. Mokrosch und K. Reinhardt. In drei Teilen, »Ludus mundi – Gloria Dei: Die Ordnung des Seins« (33–151), »Lumen mundi – Offenbarung und Geschichte« (153–253) und »Logos mundi – Die Welt als Zeichen« (255–350), werden 15 Beiträge ganz unterschiedlicher Qualität geboten, die von »Similitudo und Participatio als Konstitutiva der Analogiebeziehung zwischen Gott und Geschöpf bei Thomas von Aquin« (M.

Wagner) über »Der Sport – die Religion des 20. Jahrhunderts« (E. Franke) bis zu »Jona wider Gott. Alf Depsers Holzschnitt ›Zum Walfisch‹« (H. Stahl-Schwaetzer) reichen. Der im Untertitel des Bandes signalisierte Anspruch, »Aspekte theologischer Hermeneutik« zu entfalten, zeigt wenig mehr als den Willen, einen Blumenstrauß ganz unterschiedlicher Beiträge unter einem gemeinsamen Titel zu versammeln. Im Anschluß an Nikolaus von Kues (»Multum proficit, qui ad complicationes et earum explicationes attente advertit«, De mente 122,8f.) wird alles »hermeneutisch« genannt, was sich um die »explicatio« einer »complicatio« bemüht. Begreift man mit Thierry von Chartres die *complicatio* als Eigenschaft Gottes und schreckt vor Äquivokationen nicht zurück, dann wird leicht jede Explikation einer Komplikation zu einem Akt theologischer Hermeneutik. Auch wenn sich die Herausgeber in ihrer Einleitung (Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik, 11–32) bemühen, durch eine Entfaltung des mittelalterlichen Hintergrunds dieser Gedankenfigur und ihre Verknüpfung mit Gedanken Bonhoeffers die umfassende Relevanz dieses Hermeneutikkonzepts zu zeigen, wird allenfalls ihre Absicht deutlich, die Wahl ihres Titel zu rechtfertigen. Bonhoeffer habe zwar »über keine besonders guten Kenntnisse des Nikolaus von Kues« verfügt, aber dennoch, so heißt es, »teilt Bonhoeffer grundsätzlich den Ansatz der Hermeneutik von Nikolaus von Kues: Die Jenseitigkeit Gottes liegt noch hinter der Frage der Erkennbarkeit« (17). Was mit diesem »hintergemeint sein könnte, hätte man gerne genauer gewußt – der Verweis auf Bonhoeffers »Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge« macht es mitnichten klar. Daß die »Ausbildung einer solchen Hermeneutik ... nach wie vor ein Desiderat« bleibt (18), dürfte wohl nicht zuletzt daran liegen, daß gar nicht klar ist, was hier ausgebildet werden soll. Wo alles zur »theologischen Hermeneutik« wird, ist weder dem Verständnis der Theologie noch der Hermeneutik ein guter Dienst erwiesen.

5. In Ansatz und Durchführung überzeugender ist die Arbeit von ROJJA FRIEDRICH WEIDHAS, der mit der radikal-konstruktivistischen Kognitionstheorie einen »grundlegenden Neuansatz« der Möglichkeit und Aufgabe der Theologie zu finden sucht, in dem »weltliche Vernunft und theologische Anliegen nicht mehr in einer oftmals quälenden Spannung zueinander stehen« (9). Im Ausgang von Bultmanns Entmythologisierungsthese (10ff., vgl. 227f.), sowie der Genese und Funktion von »Weltbildern« (19ff.) und dem »theologische[n] Horizont einer Kritik an der aufklärerischen Vernunft« (26ff.) stellt er die »Grundlagen des Diskurses des Radikalen Konstruktivismus« (RK) dar (29–90; zitativ: 31–36). W. verortet ihn (v.a. Maturana, Varela, v. Glaserfeld, Watzlawick, v. Foerster) im wissenschaftsgeschichtlichen und -theoretischen Kontext (37–46). Näherhin stellt er die Argumenta-

tion von Maturanas »Biologie der Kognition« dar (47–84, als Referat), von der her er die Bestimmungen der konstruktivistischen Auffassung von Epistemologie, Autopoiese, »Realität«, struktureller Geschlossenheit, Beschreibung, Denken, Sprache, Bewußtsein, Lernen und Gedächtnis gewinnt: Kognition sei innersystemische Interaktion zwischen Neuronen über reine Relationen, induziert durch die Absorption von z.B. Lichtquanten durch die Nervenzellen im Auge (54). Das »Außen« sei kognitive Konstruktion, die durch »Überleben« bestätigt werde. Die sinnlichen Signale seien im Verhältnis zur selbstbezüglichen Aktivität des Hirns »wie ein Wassertropfen« im Verhältnis zur »Strömung in einem Kessel kochenden Wassers, in die er hineinfällt« (57, vgl. 103ff.). Denn das »lebende System« sei strukturell geschlossen und folge internen Kriterien der zirkulären Regulation (59). Ein »Außen« sei immer ein »kognitives Außen«, dessen Externität mental konstruiert werde (62). Um Wahrnehmung von Halluzination zu unterscheiden, kann dann nur auf die Stabilität und soziale Bestätigung der Wahrnehmung verwiesen werden (63f.). Sprache sei dementsprechend ein Orientierungsverhalten zur erfolgreichen Kooperation (68). Die ethischen Konsequenzen sind entsprechend dürftig (78f., vgl. 80ff.).

Im dritten Teil seiner Arbeit avisiert W. eine »Kritische Analyse zum Diskurs des Radikalen Konstruktivismus« (91–170) im Blick auf die Ontologie und eine Kritik am RK und seines Wirklichkeitsverständnisses. Bezeichnend für das Verhältnis des RK zur »Ontologie« ist die unklare Formulierung, das Problem der »Korrespondenz zwischen »unabhängigen, sinnlichen Größen und geistigen Vorgängen« könne »als gelöst bzw. als »wegerklärt« betrachtet werden«, da die rk Epistemologie ohne Ontologie auskomme aufgrund des Prinzips der Autopoiese (94). Als Ursprung von »Wirklichkeit« gebe es zwei Optionen, das »Substrat« (»Gehirn« bzw. »reale Welt«) oder »das Ich« (99, vgl. 148ff., 153, 156). Diese Überschreitungen des biologischen Horizontes resultierten aus der Kombination einer rein selbstbezüglichen Beschreibung und einer linear-kausalen, und dem Vf. zufolge seien *beide* nötig, letztere aus praktischen und kommunikativen Gründen (100, vgl. 96). Exoterisch sei daher der RK genötigt, auch ontologische Aussagen zu formulieren – ohne daß W. die Probleme der Konfundierung dieser divergenten Perspektiven bearbeitet (101f., vgl. 104f., 127, 155ff.).

W. erörtert allerdings die »wichtigsten Kritiken« am RK (107–153): den Vorwurf des Solipsismus (108ff., sei nur ein Scheinproblem), des Subjektivismus (110ff., sei unberechtigt), die experimentelle Widerlegbarkeit (115ff., sei nicht zwingend), die Kritik an der Autopoiese (117ff., sei teilweise berechtigt), die Kritik am Wissenschaftsverständnis (123ff., sei unberechtigt), der Kognition (128f., wird präzisiert),

des Biologismus (129 ff., sei weder reduktionistisch noch dogmatisch), der Erklärung von »Bewußtsein« (131 ff., das nicht »erklärt« werden solle) und an den ethischen Konsequenzen (135 ff.).

Sofern W. mit dem RK gegen externalistische Dingmodelle, mechanische Input-Output- und Computer-Modelle, Abbildtheorien und die Verwechslung von Vollzug und Beobachtung argumentiert, sind seine Ausführungen durchaus plausibel. Nur die Apologetik der überspitzten »Gegenbesetzungen« des RK und W.'s Versuch, ihn mit substantialistischen und kausalen Erklärungen zu »kombinieren«, umgehen die Schärfe der Problemlage. Am Beispiel der Phänomene von Krankheit und Tod greift er allerdings die Kritik am RK auf, da dieser nicht auf die »Qualitäten von Leben« eingehen könne (120, vgl. 133). W. differenziert daher den Geltungsbereich des RK, der nur für *manche* Probleme geeignet sei (vgl. 107). Im Blick auf die ethischen Fragen verteidigt W. es, »Freiheit« als kommunikative und soziale Bezugsgröße zu konzipieren, die biologisch nicht zu fassen sei. Es gebe sie nur im Bezug zu anderen Menschen (138). Sozialität gründe wesentlich auf »Liebe«, die nur durch diese soziale Funktion und als »gegenseitige Akzeptanz« bestimmt wird (143 ff.). »Nächstenliebe« sei lediglich das Ernstnehmen der Bedürfnisse und Interessen des Nächsten (147). Autonomie wird strikt als Funktion der autopoietischen Geschlossenheit konzipiert (103, 150 f.). Über Maturana hinausgehend meint W., ein »aktives Substrat« bewirke die »Umorientierung« der Liebe, und nicht »das Ich« (149 f., vgl. 109 f. 112, 114, 141 f.).

Diesen Teil abschließend erörtert W. ein »dreigliedriges Wirklichkeitsverständnis (Ich-Welt-Substrat)« des RK (153 ff. 156, 171, 208) und versucht, eine »Metatheorie« des RK zu entwerfen, die dessen theoretischen Monismus mit seinem praktischen Dualismus zu integrieren ermögele (156 ff. 167). Dazu führt er Andeutungen Maturanas zum »Substrat« weiter, das er als Drittes, »als de[n] universelle[n] Grund alles Seienden, als ein Absolutum, eine Macht, die alles Seinende [] erst hervorgebracht hat« (157), oder als »Hardware« unserer relationalen (soften) Wirklichkeit« konzipiert (158). Damit wird – semiotisch gesehen – der konstruktivistische Primat der Relation wieder auf ein absolutes Relat reduziert (159). »Realität« komme Sätzen über »die Wirklichkeit« nur durch ihre Interaktionsfunktion zu (165 ff.). So meint W. folgern zu können, daß der Mensch im »Zustand der Passivität« etwas erlebe, das W. den »universale[n] Seinsgrund von Ich und Welt« nennt (168). Metaphysische Sätze seien gerade konstruktivistisch möglich und sinnvoll als Aussagen über diese Passivität gegenüber dem Seinsgrund (169, vgl. 194–200, 208).

Im vierten Teil wertet W. die Diskussion des RK aus im Blick auf dessen »Leistungen ... für das Wirklichkeitsverständnis evangelischer Theologie« (171–228). W. will nicht die (problematischen!) Thesen über »das Substrat« als

»Grund der Wirklichkeit« in naiver Weise mit »Gott« identifizieren, sondern ausgehend von der Heilserfahrung das christliche Wirklichkeitsverständnis erheben, um es anschließend mit dem des RK ins Verhältnis zu setzen. Im Rückgang auf atl. und ntl. Texte orientiert er sich an K. Barth (174). Aber Erleben und Traditionszugehörigkeit hält W. für grundlegend (188 ff.), mit entsprechender Kritik an Barth, und rekurriert demgegenüber auf den RK (192). Gotteserkenntnis sei so zu verstehen, »daß der Mensch dabei nur als passiv und Gott als aktiv verstanden werden kann« (193). Wie aber auf dem Hintergrund des RK Erkenntnis als »nur passiv« zu konzipieren ist, bleibt dunkel. Vielleicht tritt *Gott* hier vermeintlich als »radikaler Konstruktivist« an die Stelle »des Substrats« (193, 210).

W.'s Grundfrage lautet: »Wie kann theologisch reflektierte Heilserfahrung mit konstruktivistisch-kritischem Denken verknüpft werden?«, und er bearbeitet sie mit der These: die »Erfahrung eigenen Heils ... koinzidiert mit einer Veränderung der Bedingungen, unter denen Wirklichkeit wahrgenommen und explizit sprachlich interpretiert werden kann« (207). Leitend ist hier die Identifikation Gottes als des konstruktiven »Substrats« (210 f. 213). Gott gegenüber bestehe das Dasein des Menschen »in nichts anderem als eben in seiner Aufmerksamkeit« (212). Die Schöpferkraft des Menschen wird auf das »aufmerksame Folgen« restringiert, was im Verhältnis zum RK erklärungsbedürftig bleibt (214 f.).

In einem kurzen Schlußteil wird der RK als »Instrument« verstanden, das dem »christlichen Denken« eine Beziehung zu dem »relevanten interdisziplinären Diskurs« des RK ermögele (225 ff.). So gesehen wird der RK zum vermeintlich »bloß instrumentellen« Bezugsmedium zweier verschiedener Diskurse – und eben in dieser Doppelposition bleibt die Studie von W. ambig. Bemerkenswert ist gleichwohl, daß der theologische Gebrauch des RK als Funktion der Kirche konzipiert wird, v.a. um die Genese von »Wirklichkeit« aus dem Interaktionsprozeß der Gemeinde zu verstehen (226 f.). Von daher beurteilt W. den RK als Versuch, den Menschen kraft der »absoluten Autonomie und Kreativität an die Stelle Gottes zu setzen« (227). Was aber die grundstürzende Umbesetzung der humanen Konstruktionen durch die soteriologische Konstruktion Gottes für den RK heißen mag, wird nicht ausgeführt.

Im fünften und letzten Teil erörtert W. ekklesiologische Konsequenzen (229–271). Mit Barth will er mittels des RK zeigen, »inwiefern Geschichte ... *exklusiv in gegenwärtigem Handeln* ... gegeben und dabei *gültig* ... gegeben sein könnte« (230), und zwar im Erzählen der biblischen Geschichten in der Gemeinde. Die Anfangserzählungen stabilisieren die Identität der Kirche (231 ff.). In W.'s Skizze zum Textverstehen aus rk Perspektive wird deutlich,

daß das Wahrgenommene nur eine Funktion der kontextuell determinierten Kommunikation ist. Damit wird zwar der Ort der Rezeption, die Gemeinde, berücksichtigt, die Rolle kommunikativer Alterität hingegen eskamotiert (233 ff.). Der Autor sei nur ein Konzept der Rezipienten zur Orientierung und Ordnung der Kommunikation. Die »Objektivität« der Konzepte von »Autor« wie »Text« ergebe sich daher nur durch ihre kommunikative Funktion. In der konstruktiven Rezeption der Gemeinde gebe es Regeln der Rezeption, wie die Gemeinschaft zu stabilisieren sei (246, vgl. 249 f. 254). »Das Entscheidende« geschehe aber passiv durch das Werk Gottes (247 f.) – nur daß dieser bemerkenswerte Einwand seltsam erratisch im konstruktivistischen Zusammenhang steht.

Im Blick auf die Funktion biblischer Exegese für die Gemeinden plädiert W. für eine »Entmythologisierung ... des Wissenschaftsbetriebes« (264, vgl. 9), da von »akademischen Schriftstellern in erster Linie ... Antworten auf Marktlücken und Trendwenden« (268) gegeben würden. Dieser polemische Affekt ist, ganz konstruktivistisch, auch selbstbezüglich zu lesen – denn W. tut genau das, was er hier angreift. Damit gerät er in die von ihm gesehene »Gefahr«, daß in der »Nutzung wissenschaftlicher Konzepte für die Bibel-Auslegung der Gemeinde« diese Konzepte als »Kern ... christlicher Handlungsorientierung ... ausgegeben werden« (269). Die »Stop-Regel« der Kommunikation der Gemeinde gehe aber nur aus ihr selber hervor, und deren Anforderungen habe die wissenschaftliche Theologie zu genügen, wenn sie eine »Funktion der Kirche« sein wolle (270). Ob so gesehen der RK als Selbstbeschreibung des »Gemeindelebens« taugt und rezipiert werden wird?

6. In der pluralistischen Situation der Theologie bedarf es – so DAVID TRACY – eines Ortes und Verfahrens, um die Lektüre in einer Gemeinschaft zu prüfen, und dieser Ort sei mit Gadamer das Gespräch (9). Es gebe keine »Interpretationstradition, die nicht letztlich von der Qualität ihres Gesprächs lebte« und auch keine, »die nicht schließlich ihre eigene Pluralität und Ambiguität anerkennen müßte« (11). Diese zwiefältige Situation motiviert T., das Gespräch als Interpretationsmodell zu entfalten (13–47). 1. Interpretation bestehe aus den drei Elementen von Phänomen, Interpret und Interaktion beider (23). In ihr gelte es, Gespräch und Argumentation zur Geltung kommen zu lassen, wobei der »Wahrheit als Offenbarung« der »Primat« einzuräumen sei (48). 2. Klassische Argumentationsformen seien zu modernen Theorien und Methoden geworden, die die traditionellen Gespräche unterbrechen. (48–72) 3. Die Unterbrechung allen Gesprächs werde radikalisiert durch die Dissemination der Postmoderne, die eine radikale Pluralität freisetze (73–97). 4. Die radikalste Unterbrechung sei

allerdings die »radikale Mehrdeutigkeit aller Gespräche in allen Traditionen« (11, 98–120). 5. Auf dem Hintergrund dieser Unterbrechungen sieht T. die Notwendigkeit, die Frage nach der Religion neu zu formulieren als eine Frage der Hoffnung (121–162, 11 f.)<sup>1</sup>. T.s zentrale These ist: Die postmoderne Hermeneutik einerseits sei der Prüfstein jeder Interpretation jeder Religion, die Religion andererseits als »ambigste« Wirklichkeit der beste Prüfstein jeder Interpretationstheorie (11).

1. T. setzt ein mit der pluralistischen Diskussion um die Französische Revolution in den 1980er Jahren, womit er belegen will, »wenn wir uns selbst und unsere postmoderne Situation verstehen wollen, dann müssen wir es wagen, diese Revolution, die die moderne Welt inauguriert hat, zu interpretieren« (15). Er meint, »daß wir, um zu verstehen, ebendiesen Vollzug von Verstehen-als-Interpretation interpretieren müssen« (19, dto. 20 f., aber 22; gälte das in jeder Hinsicht, wäre das desaströs). Drängend werde das meist in Situationen der Krise des Verstehens einer kulturellen Tradition.

Das »Zusammenspiel von Stabilität und Instabilität« im Akt der Interpretation sei an Texten zu zeigen (24), vor allem an den »Klassikern, »die einen Sinnüberschuß und dauerhafte Bedeutung aufweisen, sich indessen stets gegen eine definitive Interpretation wehren« (26). Für die westliche Kultur haben die biblischen Texte die Stellung eines »great code« (27). Die Klassiker haben paradigmatische Funktion für die Entwicklung seiner Interpretationstheorie (28 f.). Man kann sich mit ihnen nicht identifizieren, ohne in seiner Identität »radikal in Frage gestellt« zu werden (30). Wir seien »Wahrheitssuchende«, deren Vorverständnis aufs Spiel gesetzt werde, wenn wir dem Wahrheitsanspruch der Klassiker begegnen (ebd.). T. setzt hier eine »subjektivitätstheoretische« These voraus, in der dem Anderen eine zentrale, aber ambige Stellung zukommt. »Das Selbst findet ... zu sich selbst, indem es wagt, alle Zeichen, Symbole und Texte seiner eigenen Kultur wie auch anderer Kulturen zu interpretieren. Nur indem es immer wieder alle falschen Vorstellungen von Identität dekonstruiert, konstruiert das Ich (ego) fortwährend ein Selbst« (31). Zwar richtet T. sich damit gegen die Aufklärungsautonomie, beläßt aber das konstruierende Ich in seiner basalen Position – anders etwa als Levinas.

Wie Gadamer versteht T. die Interaktion von Text und Interpret als Spiel, von dem letzterer ergriffen werde (32, 46 f.). In gleicher Weise sei auch das Gespräch ein Spiel, dessen Bewegung »das Fragen selbst« sei (33). Offensichtlich gilt ihm das Gespräch (vgl. 34 f. 44 ff.) als Modell der Interpretation nach Maßgabe der zugrunde liegenden *Spielmetapher*. Auf diesem Weg wird die abstrakte Autonomie, des Textes wie des Lesers, gebrochen und vermittelt. Mit dem Gesprächsmodell exploriert T. die Möglichkeiten (von Wahrheit) und die »Ähnlichkeit-in-Verschiedenheit, die er *Analogie* nennt (36 f.,

<sup>1</sup> Vgl. D. Tracy, *Dialogue with the other. The inter-religious dialogue*. Louvain 1990; vgl. W. G. Jeanrond u. a. (Hg.), *Radical pluralism and truth. David Tracy and the hermeneutics of religion*, New York, NY 1991; D. Tracy, *On naming the present. Reflections on God, hermeneutics and Church*, Maryknoll 1994.

vgl. 29).<sup>2</sup> Die Andersheit könne dabei zur »echten Möglichkeit« werden (38). Es sei in der Interpretation aber stets nur relative Angemessenheit, nie absolute Gewißheit zu erreichen. Und dafür bedürfe es in der Argumentation der Dialektik und Rhetorik (43. 52. 57; und Topik, 44).

2. Im Blick auf die Argumentation erörtert T. den darin unterstellten »Primat« der »Wahrheit als Offenbarung« (48 ff., mit Heidegger). »Offenbarung« sei dialogisch zu verstehen und bildlich verfaßt. »Ohne echtes Gespräch keine Offenbarung; ohne Offenbarung kein echter Dialog« (49). Wahrheit sei daher nur abgeleiteterweise Konsens und Kohärenz (vgl. 53). Das Gesprächsmodell wird »durch Methode, Theorie und Erklärung« unterbrochen, was zu Pluralität und Ambiguität führe (55, vgl. 57). Die historisch-kritischen (64 ff.) Methoden seien unhintergebar (58 ff.). Sie distanzieren einerseits von einem naiven Textzugriff, andererseits ermöglichen sie Fakten von Fiktion zu unterscheiden und damit ethisch verantwortlich zu verstehen (60, gegen White). Die Aufgabe des Verstehens *folge* aber erst der historischen Arbeit (63 ff.). Zwar sei die Theorie sekundär (66), aber jede Interpretation sei zumindest implizit theorieimprägniert (67). Diese Integralthese vertritt T. (wie Cassirer) auch im Blick auf »Form« und »Inhalt«, die stets miteinander verstrickt sind (68. 70).

3. T. zufolge werde »Wirklichkeit« konstituiert durch die Interaktion zwischen einem Text ... und einem fragenden Interpretieren« (74). Damit folgt er dem »linguistic turn«, ohne konstruktivistisch zu werden. Mit Wittgenstein und Heidegger erkennt T. den radikalen Pluralismus von Sprachen und Interpretationsperspektiven an (78 ff.). So setze selbst de Saussures Verständnis der Sprache als System deren Pluralität frei, die in der »Radikalisierung« des Strukturalismus im Poststrukturalismus zutage trete (80). Anhand von de Saussures Satz »In dem sprachlichen System gibt es nur Verschiedenheiten« entfaltet T. die verschiedenen Anschlußoptionen »System« (Levi-Strauss) und »nur Verschiedenheiten« (Derrida) (82 ff.). Wenn aber »alles Differenz« ist, werde die Hoffnung auf echtes Gespräch gefährdet (89). T.s Fazit lautet: »Sprache als Diskurs untersuchen heißt Pluralität entdecken; heißt die Kontingenz und Ambiguität von Geschichte und Gesellschaft wiederentdecken« (97).

4. Dem geht er unter dem Titel »Radikale Ambiguität. Das Problem der Geschichte« näher nach (98–120). T.s Geschichtsverständnis ist wesentlich durch Kontingenz und Unterbrechungen bestimmt (wodurch auch sein Klassikerkonzept kritisch unterbrochen wird, 103), letztlich um die »Unterbrechungen durch das radikal Böse in unserer Geschichte« in den Blick zu bekommen (106, vgl. 107 ff.). In diesem Zusammenhang versteht er die Religionen der Moderne, insbesondere das Christentum, als hamartiologisch begründeten Widerstand gegen ein übertriebenes »Selbstbewußtsein« (110, vgl. 113 ff. 121). – Der »Fall« allerdings und die pluralen Brüche sind nicht, wie T. insinuiert, einfach auf eine Reihe zu bringen. Dementsprechend werden von ihm »die pluralen Brüche (im Selbst)« so basal loziert, daß sie weder durch Argumentation noch Gespräch aufzuheben seien (113).

Dennoch setzt T. seine Hoffnung auf das »Gespräch« (116). Als Bedingung des »Gesprächs mit den Klassikern« gilt ihm die Anerkennung von Pluralität und Ambiguität, und das heiße konkret, »Wiedergewinnung verlangt nun sowohl Kritik als auch Verdacht«, weil es »keine unschuldige Interpretation« gibt (117). Die vielfach verdrängten und marginalisierten »Anderen« aber sind es dann (die mitnichten stets

<sup>2</sup> Vgl. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, New York 1981; ders., *The Analogical Imagination in Catholic Theology*, in: J. Cobb/D. Tracy (Hg.), *Talking About God. Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York 1983, 17–29.

»Klassiker« sind), von denen T. erwartet, »Möglichkeiten, von denen wir nie zu träumen wagten«, zu vernehmen (118, vgl. 129).

5. Auch wenn das autonome Ich »tödlich verletzt« wurde, sei es »durch ein fragileres, ein für Epiphanien offenes Selbst« abgelöst worden, in dem wir »noch immer echte Offenbarungsmomente im Gespräch mit den Klassikern erfahren« (121 f.). Unter diesem Grundsatz steht das finale Kapitel »Widerstand und Hoffnung. Das Problem der Religion« (121–162). T. imputiert dazu den »postmodernen« Theoretikern »Widerstandshandlungen gegen ihre eigene Intention«, so daß sie eine »Wiedergewinnung der Klassiker« als Funktion des Verdachts ermöglichen (122, vgl. 153 f.). Diese (selbe?) Widerstandsfunktion gegen die »Wiederkehr des Immergleichen« findet T. auch in den Religionen, die wesentlich *praktisch* seien. Die religiösen Klassiker zu interpretieren heiße daher, unsere gegenwärtigen Möglichkeiten in Frage stellen zu lassen. Ein Weg dieses »echten Gesprächs« sei die theologische Interpretation (123 f.). Allerdings nimmt T. die postmoderne Kritik an Religion und Theologie als durchaus berechtigt auf (124 ff.) und betont, daß *jedermann*, wie er religiös fragen, so auch die religiösen Klassiker interpretieren könne. Trotz aller Kritik seien diese Texte Zeugnisse und Antworten auf religiöse Grundfragen, so daß jeder, der sie stellt, mit den Klassikern das Gespräch suchen sollte (128). Diese Offenheit für Pluralität, Ambiguität und schließlich die Kritik der Religion und Theologie ist bei T. die Funktion einer immer noch basaleren »religiöse[n] Einsicht« in »die letzte Wirklichkeit, den Ursprung und das Ziel aller Wirklichkeit« (130). – Aber ist diese Ich-Kritik eine Besonderheit der Religion(en)? Und wenn nicht, bedarf es ihrer dazu, oder macht sie sich durch diese Selbstbeschreibung nicht so überflüssig, wie das obsoletere »autonome Ich«?

Gegen Hicks undifferenzierte Affirmation der Pluralität der Religionen argumentiert T. (mit W. James) für Kriterien von pragmatischer Kohärenz und Urteilsbildung (132 ff.). Im »Gespräch der Religionen« sei die »analogische Imagination« eine passende Strategie, mit der die Alterität des Gesprächspartners gewahrt werde (allerdings *um* ihn als analog anzuerkennen). »Jeder, der ein Gespräch führen kann, kann lernen, sich eine andere Möglichkeit zu eigen zu machen« (135). Nur ist weder diese »Aneignung« noch die behauptete Möglichkeit so fraglos, wie T. meint. Diese »Strategie« läuft nicht nur Gefahr, den Anderen »divinatorisch« einzuvernehmen und damit seine *radikale* Alterität zu unterlaufen, sie lebt auch mit der Unterstellung eines doch erstaunlich starken Selbst. Zudem entfaltet T. sein Analogieverständnis mit Aristoteles (135 ff.) und erbt damit mehr Probleme als nötig.

Für T.s Religionstheorie folgt: »Die Geschichte irgendeiner Religion studieren heißt, eine Erzählung von oft radikaler Pluralität lesen. Wer diese Pluralität unterminiert, schwächt unweigerlich eine zentrale religiöse Kraft in der Religion selbst« (139). Nun lägen Einwände nahe wie, hier werde aus der Not des Protestantismus eine Tugend gemacht, oder die Verfassung der Hermeneutik auf die Religion übertragen. Aber T.s »Jamesschen Ton« hätte man damit nicht getroffen (ebd.). Mit ihm kommt den »gewöhnlichen Menschen« eine Bedeutung zu, die die Orientierung an den Klassikern relativiert (140, vgl. 148). Damit folgt T. dem von ihm empfohlenen »sechsten Sinn des Theologen ... , daß nämlich, um Religion überhaupt interpre-

tieren zu können, die Bereitschaft verlangt ist, mein gegenwärtiges Selbstverständnis aufs Spiel zu setzen, um mit dem Aufmerksamkeitsanspruch des religiösen Klassikers ein Gespräch zu führen« (142). Die von ihm beschworene »natürliche hermeneutische« und »natürliche religiöse Kompetenz« zur Interpretation erscheinen als Versuch, den »erhabenen« Ton seines Klassikerkonzepts zu mäßigen (148f. 156f.).

Der moderate Ton, die gute Lesbarkeit und zugleich der (doch recht erhabene) Ton um willen der Klassiker provoziert – im Sinne von T.s Anerkennung desselben? – den *Verdacht*, hier werde versucht, *klassisch* zu werden. Seine Orientierung an den Klassikern wird anscheinend selbstbezüglich. Diese Expansion des hermeneutischen Zirkels und damit die Gefahr seines Kollapses ist ernst zu nehmen. Sie kann entweder mit einer Ausweitung und Ermäßigung der »Klassiker« bearbeitet, oder aber gegen T. gerichtet werden. Da religiöse Klassiker mit einem Wahrheitsanspruch konfrontieren, wird der Pluralismus begrenzt und relativiert – und auch die bloße »Infragestellung« und Möglichkeit überschritten auf konkrete Wirklichkeit hin. Nur so wird es plausibel zu sagen, »hier steht ... alles auf dem Spiel« (144). Gegen jeden »Reduktionismus« einer ausschließlichen Methode *kombiniert* T. die Erklärungsmethoden (von Religionssoziologie, -psychologie etc.) und den Hermeneutiken der Kritik (Hume etc.), des Verdachts (Freud etc.) und der Wiedergewinnung (Barth, Eliade, Jung, Rahner, 144) im Modell des Gesprächs. Offen aber bleibt die Frage nach dem *Ort* dieser Integration dieser divergenten Perspektiven. T. bewegt sich nicht nur »im« Gespräch, sondern tendiert zu einer Kombination aus dem »Jenseits« dessen und läuft damit Gefahr, seiner eigenen These zuwiderzulaufen. Im Grunde wäre diese Position nur *als* Gespräch möglich und darstellbar. Auch wenn er das in einzelnen Beispielen immer wieder versucht, operiert er doch nolens volens in einem *Metadiskurs*, den es (nach seiner eigenen Ansicht) nicht geben kann. Das engagierte Plädoyer für eine Hermeneutik der Hoffnung (157) als Ausdruck des Glaubens ist deutlich jenseits des Gesprächs mit all den Kritikern der Spätmoderne, die er zu Wort kommen läßt. Wenn er sich mit den Kritikern gegen die Gewißheit auch der Theologen wandte, erscheint seine Hoffnung so ungetrübt, wie sie latent bleibt: »ob ich gute Gründe für meine christliche Hoffnung habe, ist eine andere Geschichte als die, die zu erzählen ich hier bemüht war« (161).

7. Ein Gespräch mit den Klassikern sucht auch STEPHEN D. BENIN in seiner Studie zur *accommodatio* Gottes in der jüdischen und christlichen Tradition von den biblischen Anfängen bis in das 19. Jh. In dieser Darstellung – die ein Beispiel für die Unterschreitung der hermeneutischen Vorgaben von Tracey ist – will B. zeigen: »how an idea, once confined to the

realm of religion, developed and evolved in the course of its existence into a nineteenth-century philosophy of history and nationalistic theory« (211). Und sein Fazit lautet: »Accommodation in the modern world came to be what it had been all along: a bridge between the secular and the sacred, the palpable and the intangible ... In our view of history and the world, accommodation certainly fears heaven no less, but perhaps serves Clio a bit more« (212, Zusammenfassung 209–211). In dieser Perspektive erzählt B. eine Geschichte der Kommunikation Gottes mit den Menschen, christlich im Rekurs auf die Inkarnation in Christus, jüdisch auf die im Mosaischen Gesetz.

B. skizziert 1. die biblischen Anfänge, die antijüdische Version der Akkommodation bei Justin und Irenäus, die allegorische Verwendung bei Origenes, die ökonomisch-orthodoxe bei Euseb und die antiarianische des Athanasius. »For these authors the notion of divine accommodation was an active, historically sensitive, accurate, and reliable hermeneutical principle that could, and did, adapt itself to a variety of intellectual and theological settings« (30). 2. erörtert B. die antiochenische, kappadokische und danach 3. die syrische Patristik. Die lateinische Tradition bis zum 13. Jh. stellt er 4. unter die Leitthese: »Humanity needs visible symbols« (105, vgl. 117), und im besonderen: »Christianity accommodated its message to the ears of those who listened to the word of Christ« (108). Im vierfachen Schriftsinn wird die Akkommodationslehre entsprechend ausdifferenziert: »history was the sand in which the footprints of divine actions might be found«, und zwar »first and foremost, on the literal level« (114). 5. und 6. handeln vom mittelalterlichen Judentum. Daß die Tora in menschlicher Sprache gesprochen sei (127), ermöglicht deren situative Konkretion. Damit bot sich ein Weg, die rabbinische Fortschreibung des Tanach mit der Notwendigkeit fortgesetzter Akkommodation zu begründen. In dieser Tradition steht auch Maimonides (147 ff.). 7. notiert B. einige Hinweise zu Scholastik und Reformation, von Wilhelm von Auvergne beispielsweise bis zu Thomas v. A., der die Christologie als Ziel der Akkommodation akzentuiert (182 ff.). Erst in künftiger Glückseligkeit werde ohne alle Akkommodation die göttliche Wahrheit intuitiv erschaut (183). Dabei wählt Thomas einen Mittelweg zwischen striktem literalen und rein allegorischem Sinn des AT. Demgegenüber habe Luther den Literalsinn des AT zugunsten des christologischen als des (vermeintlich) literalen aufgegeben (186 f.). Bei Calvin wird die Akkommodation zur zentralen exegetischen Interpretationsfigur (189). Um die harmonische Einheit des Sinns der ganzen Schrift zu wahren, behauptet er, daß »the Holy Spirit ... accommodated itself to vulgar error in order to enhance the meaning of its message« (195). 8. behandelt B. noch kurz das 17. Jh. Abschließend wird »accommodation's rather remarkable survival in the modern period« skizziert (199), allerdings nur in einer lockeren Sammlung von Beispielen: bei Vico, der die Akkommodation hermeneutisch in seiner evolutionären Geschichtsphilosophie gebraucht, Lessing, der die Tora pädagogisch als erste Akkommodation für die »Kinder« versteht, und Herder, der sie in seiner Geschichtsphilosophie hermeneutisch zum Verstehen der Eigenart der jeweiligen Zeit gebraucht und zwar maßgeblich für die Interpretation des AT.

Über dieses historische Panorama einer vormodernen Interpretationsfigur geht die Studie nicht hinaus.

8. Ganz anders ENNO RUDOLPH. In der programmatischen ersten Studie seines Sammelbandes ›Theologia Abscondita. Ernst Cassirers Kulturverständnis als Herausforderung an die Theologie‹ (1–13) wendet er sich mit Cassirer gegen Heidegger und die protestantische Kritik an Humanismus (11f.) wie Kulturprotestantismus und formuliert sein Plädoyer für einen »pluralistischen Humanismus« (10). Prägnant ist die hermeneutische Leitfigur, derzufolge R. Theologie und Philosophie nicht weiter auseinanderdriften lassen will, sondern sie thematisch miteinander ins Gespräch zu bringen sucht. Nur sieht er das Problem maßgeblich in der Ignoranz »der Theologie« gegenüber der Philosophie (12) – auch wenn mittlerweile mehr noch das Umgekehrte üblich ist.

R.s Erörterung der *Zeit*thematik (15–77) orientiert sich an Augustins Versuch, das christliche mit dem vorchristlichen Zeitverständnis in Beziehung zu setzen und beide »wechselseitig [zu] interpretieren«, worin sich die hermeneutische Option R.s ankündigt: »die wechselseitige Integration von Theologie und philosophischer Metaphysik« (15). Seine Vorschläge zur Vereinigung von Theologie und paganer Metaphysik sind allerdings nicht von selbst verständlich und operieren – kritisch gesehen – mit einer *Hermeneutik der Entdifferenzierung*: So sei der aristotelische Erhaltergott in größerer Nähe zum christlichen Schöpfergott zu sehen, sofern die creatio ex nihilo die aristotelische »Fülle des Seins ohne Mangel« zum Ausdruck bringen wolle (45). Diese interpretative Synthese christlicher Theologie und antiker Metaphysik läuft Gefahr, beide Seiten um ihre irreduzible Alterität zu bringen, etwa wenn die Inkarnation auch für den aristotelischen Gott zutrefte, weil er »als Inbegriff der Tätigkeit ... mit dem Kosmos untrennbar verbunden« sei (48).

Als Schluß der Erörterung des Zeitverständnisses von Paulus und Augustin fungiert die Wendung ›Tod, wo ist dein Stachel?‹, die R. »nicht philosophisch weltverneinend ... sondern religiös weltbejahend« versteht (62, vgl. 28). Eine Hermeneutik *dieser* Differenz dürfte über die interpretative Entdifferenzierung von Philosophie und Theologie hinausführen. Vielleicht in diesem Sinne lautet der Titel des letzten Aufsatzes der ersten Gruppe »Methexis statt Chorismos« (63 ff.), den man – konstruktiv gesehen – als Leitmotiv von R.s *Hermeneutik einer antidualistischen Vermittlung* verstehen kann, ganz im Sinne Cassirers.

›Theologie und Ethik‹ (79–156) ist bestimmt von der Leitthese, Ethik sei ursprünglich eine philosophische Disziplin, und dieser Vorgabe gegenüber habe sich die theologische Ethik zu rechtfertigen (79).

R.s Erörterung der Spannung oder gar Antinomie von Liebe und Gerechtigkeit im Streit der Auslegungen der matthäischen Goldenen Regel berührt sich mit Ricoeurs

dialektischer Vermittlung derselben mit dem Liebesgebot, insistiert aber darauf, »die Gerechtigkeitskonzeption der Goldenen Regel in der Bergpredigt als eine ausschließlich durch das Liebesgebot charakterisierte Gerechtigkeitsforderung zu verstehen« (96). Damit »überbietet« das Liebesgebot und mit ihm die theologische Ethik das Kantische Ideal (98). – Im Blick auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie wird hier eine Überordnung manifest.

Auf diesem Hintergrund erörtert R. die platonische Tugendlehre (99 ff.), den Sein-Sollens-Konflikt vor, bei und nach Kant, in Ethik, Rechts- und Religionsphilosophie (109 ff.) und die Frage nach der Ethik in der Wissenschaft (124 ff.), durchgängig mit deutlicher Präferenz für die Kantische Tradition.

Abschließend unterzieht er Barths Stellung zur theologischen Ethik einer eingehenden Kritik, und zwar in der wirkungsgeschichtlichen Perspektive, er habe »einer restaurativen Reduktion des Evangeliums auf das Gesetz fast ein ganzes Jahrhundert lang den Weg gebahnt« (156). Die R. leitende Frage an Barth ist dabei, ob er der philosophischen Ethik dort gerecht werden könne, wo sie »als philosophische Theologie eine Ethik des Christlichen entwickelt« (146). – Wenn in der Tradition des Renaissance-Humanismus der »Begriff des Glaubens auch für die Philosophie zu einem konstitutiven Element« wurde, wovon noch Kant bestimmt sei (151 f.), kann man allerdings fragen, ob R. damit nicht doch zumindest in die Nähe von Barths These einer »christlichen Philosophie und Ethik« (»christlich« sei Subjekt) kommt – wenn es denn der christliche Glaube sein soll, von dem R. spricht.

›Theologie und Religion‹ (157–223) steht unter der (rhetorischen) Leitfrage, inwieweit in den politischen Theologien und Religionsphilosophien besonders der Neuzeit »genuin theologische Anliegen in nicht-theologischer Sprachform angemessener noch zum Ausdruck kamen und kommen als etwa in der ›Heimatdisziplin‹ der Theologie (157).

U.a. handelt R. von dem »Ausgang der Religion aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit« (171–181), indem er im Lichte von Cassirers These, in der Aufklärung habe die Religion durch ihre »transzendente Begründung eine neue Form angenommen, der Rolle der Religion bei Kant nachgeht, und zwar inwiefern sie bereits für die Errichtung der Grenzen der bloßen Vernunft konstitutive Funktion habe (173 ff.). Diese Frage bearbeitet R. unter der Hypothese, die Aufklärung sei der »Eintritt der Vernunft in eine religiös begründete Mündigkeit«, sofern nicht das Faktum der Vernunft allein, sondern erst im Verein mit der Religion zur sittlichen Selbstverpflichtung der Vernunft führen könne (176). Daher wolle Kant zeigen, »daß es im Interesse der Selbsterhaltung der Vernunft liegt, an ihre eigene religiöse Legitimation zu glauben« (178, vgl. 195 ff.), und dafür sei eine Vernunftreligion notwendig, die seine Religionsphilosophie entfalte. Mit ihr beantworte er die in der Moralphilosophie offene Frage, warum der Mensch überhaupt noch handeln (resp. sich moralisch verstehen) solle. Es sei vernünftig zu glauben, »was die christliche Idee anbietet«, daß Gott nicht nur Gewissensforscher, sondern »ausgleichender Vergeber« unseres moralischen Mangels sei. R. meint dazu: »Christlicher geht es nicht: Wir sind *jederzeit* zum Scheitern verurteilt; dennoch wird dem Scheitern *jederzeit* ein Sinn vermittelt« (180). – Trifft diese Allgegenwart des Sinns aber noch die Phänomene des rätselhaften Scheiterns? Und kommt in dieser Transformation das »genuin theologische Anliegen« des »simul

angemessener zum Ausdruck als beispielsweise bei Luther? Der Hinweis auf die Vorbildfunktion Jesu unterschreitet jedenfalls die Kritik an einer exemplum-Christologie.

Die an Kant gewonnene These, Moral führe notwendig zur Religion, führt R. an »Schleiermachers Weg von der Ethik zur Christologie« aus (182–193). Schleiermacher bearbeitete den Kantischen Dualismus von Vernunft und Natur in seiner Ethik mittels der symbolisierenden Synthesis beider. Indem Handlungen das Gute symbolisieren und das Handlungsergebnis so als Organ der Vernunft in der Natur fungiert, wird die Ethik zur »Wissenschaft von der Geschichte« dieser Synthesis. Die treibende Kraft derselben ist die Liebe, die das Gute zu realisieren vermöge. Dieses Ethos bedeutet für die Hermeneutik eine Orientierung an der leiblichen, geschichtlichen Individualität und die Anerkennung der Menschenwürde in der Tradition des Renaissance-Humanismus. Gut zu nennende Handlungen seien »imitationes dei« (190). Die Christologie fungiert auf diesem Hintergrund als paradigmatische Vermittlung von schlechthinigem Abhängigkeits- und Freiheitsbewußtsein, deren Balance R. »Erlösung« nennt. – Nur wäre hier nicht nach der Differenz der »urbildlichen« Wirksamkeit dieses »Vorbildes« gegenüber dem Kantischen Herzenskündiger ebenso kritisch zu fragen (vgl. 205) wie nach den Grenzen dieser Christologie? Zudem wird die Christologie des Theologen Schleiermacher nicht »in nicht-theologischer Sprachform« dargestellt und sie überschreitet die »Christologie« Kants in Prägnanz und Distinktion. So gesehen wird zumindest hier R.s Leitthese fraglich, daß »genuin theologische Anliegen in nicht-theologischer Sprachform angemessener« zum Ausdruck kämen (zumindest scheint dem nicht stets so zu sein).

»Kierkegaards »Destruktion« der Aufklärung« (194–212) sucht R. in »Abhängigkeit von Kants konstruktiver Religionstheorie« zu verstehen (194), sofern nach Kant der Vernunftglaube der Grund ihrer Selbsterhaltung sei und diese sich mit der Welterhaltung Gottes im Glauben zusammenschließe (195–197). Denn die Vernunft »gründet sich durchsichtig in einer Macht, die die Welt gesetzt« habe und von der Vernunft frei entworfen werde (197, vgl. 200 f.). R. parallelisiert Kants Kritik am Rationalismus mit derjenigen Kierkegaards an Hegel, so daß die Absurdität des Paradoxes sich »der Sache nach direkt an Kantische Intentionen« anschließe (198). Denn wenn Glauben heiße, den Verstand zu verlieren, sei das eine »Radikalisierung der Kantischen Glaubensfigur« (199), die den Glauben als »jenseits für das Wissen« loziere (201). Als dessen Bedingung gelte beiden, die Vernunft wie das Selbst »müssen sich aus Freiheit dem Erlösungsangebot geöffnet haben« (201). Dementsprechend rekonstruiert R. Kierkegaards »Eschatologische Ethik« über den Umweg von Bultmanns Auslegung des Liebesgebotes in Analogie

zu Kants Moralphilosophie (202 ff.). Die Gottesherrschaft als »eschatologisches unweltliches Heil« folge der Intention des Theorems vom höchsten Gut bei Kant (204). R. entfaltet auf diese Weise die Kantische Position als »eine Auslegungsmöglichkeit des Evangeliums, die zugleich das Angebot eines »christlichen Aufklärungsverständnisses« mit sich führt« (205). Bultmanns wie Kierkegaards Ethik werden dann zu Variationen von Kants »Ende aller Dinge«.

Die Studien gipfeln und enden mit der Erörterung von Cassirers »Humanismus der Endlichkeit«, den R. als »Renaissance jenseits von Reformation und Aufklärung« rekonstruiert (213–223) – vermutlich als »indirekte Mitteilung« seiner eigenen Position (vgl. 212). In bemerkenswertem Unterschied zu seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher und Kierkegaard entfaltet R. hier Cassirers Begriff »symbolischer Form«, um dessen »Kantkritik möglichst scharf zu konturieren« und Originalität hervorzuheben (213). Sie bestehe in der Kritik des Kantischen Dualismus von Begriff und Anschauung, in der Transformation des rein spontanen und transzendentalen Charakters von dessen Formbegriff in einen geschichtlichen in der sinnlichen Gestalt des Sinns. Damit konturiert R. Cassirers Prägnanzthese als symbolische Relation von Sinnlichkeit und Sinn (vgl. 184 f.). Cassirers Kritik des Hylemorphismus steht in der Tradition der Renaissance, wofür R. auf Pomponazzis »De immortalitate animae« verweist, demzufolge die Seele mit dem Körper untrennbar verbunden und daher sterblich sei (217 f.), was den anthropologischen Hintergrund bilde von Cassirers Ethos der Endlichkeit und Individualität des Menschen. In R.s Perspektive liegt die für die Theologie maßgebliche Peripetie in der Spätrenaissance als der »Aufklärung vor der Reformation« (222). Anhand von Cassirer, prägnant am Beispiel der Einheit von Sinnlichkeit und Sinn im Blick auf die Anthropologie und Seelenlehre, wird R.s Leitthese schließlich doch plausibel, daß hier genuin theologische Themen von Seiten der Philosophie wegweisend bearbeitet werden.

Offen bleibt allerdings (in glücklicher Unbestimmtheit?), ob R.s orientierende Antithese zur Reformation denn nötig oder sinnvoll ist – zumal sein Rekurs auf Kant, Kierkegaard und Schleiermacher in dieser Hinsicht eher eine »Verwindung« dieser Entgegensetzung nahelegt.

9. BENJAMIN C. LESLIE schließlich sucht in seiner systematischen Untersuchung, die hermeneutische Funktion der Trinitätslehre darzulegen.<sup>3</sup> Mit

<sup>3</sup> Im Anschluß an F. Schmid, Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, München 1964 [Hermeneutik als Vollzug der Trinitätslehre, 3]; G. C. Berkouwer, The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids 1956; H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1976; E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1965, und E. Maurer, Sprach-

Maurer notiert er: »The grammatical function of the doctrine ... corresponds to the interpretive and ordering functions of the doctrine recognized here« (8). Erstens diskutiert L. die Einwände Barths gegenüber der hermeneutischen Theologie, zweitens beschreibt er die Funktion und Struktur der Trinitätslehre in der Kirchlichen Dogmatik, drittens und viertens exploriert er die Traditionen dieser trinitarischen Hermeneutik, fünftens und sechstens geht er auf die materiale Dogmatik zurück und exemplifiziert deren hermeneutische Funktion: »responsible talk of God and the interpretation of human existence« (10).

Die »Barthian Cloud of Suspicion« gegenüber der Hermeneutik in den beiden Auflagen des Römerbriefkommentars (13–32) entfalten seine Kritik an der historischen Kritik, dergegenüber er die »subject-matter of a text« als das »determinative principle for the interpretation of a text« ansetzt (18). L. nimmt das Insistieren auf dem Text- und Sachverstehen als Beitrag zur hermeneutischen Diskussion, vor allem im Blick auf Bultmann (19–27). Zur Erhebung von Barths eigener Hermeneutik erörtert L. die Trinitätslehre als deren systematischen Ort in der KD, vor allem anhand ihrer Stellung in den Prolegomena (60 ff.). Dazu formuliert er die These, »that the trinitarian paradigm is a pervasive perspective which informs the formation of thought at a number of crucial junctures throughout the *Kirchliche Dogmatik*« (71), und er nennt dieses Vorgehen ein »trinitarian paradigm« (72 f.).

Unter der Frage nach philosophischen Einflüssen auf die Hermeneutik Barths geht L. deren biblischem Charakter nach, dem Grundsatz folgend, daß Gott durch das Wort der Bibel spreche. Diesen Ansatz nennt er »intra-textual« und »fiduciary«, aufgrund der autoritativen Funktion der Bibel für die Kirche, »content-oriented«, »nonspecialized« und »confessional« (88–93). Diese fünf Bestimmungen verfolgt er in Barths Analyse der Offenbarung, der Christologie und der trinitarischen Relationen (93 ff.; »Christology is ... the fulcrum upon which the Trinity doctrine rests«, 96). Aus dieser Darstellung erhebt L. als Barths implizite Hermeneutik (103 ff.): »In the biblical hermeneutic it takes the form of a fiduciary, content-oriented loyalty to the biblical text. In the Trinity doctrine it takes the form of an exclusive status for the revelation in Christ as set forth in the biblical witness as the ground of the doctrine« (104).

Ob aber die Bibel allein der Grund der trinitarischen Hermeneutik sei, bezweifelt L. im Blick auf die philosophischen Einflüsse bei Barth (105 ff.). Mit T. Bradshaw u. a. verweist er auf den Aktualismus, die Geschichtlichkeit,

philosophische Aspekte in Karl Barths »Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik«, Frankfurt a.M. u. a. 1989.

den idealistischen Hintergrund (108 f.) und den Neuplatonismus, infolgeder erhebliche Spannungen in Barths Trinitätslehre bestünden (111), die L. unter dem Titel »Unreflected« Thought-Forms and the Apotheosis of Dogma« erörtert (112 ff.). Zwar seien die philosophischen Momente konsistent mit der theologischen Methode und Hermeneutik, aber Barth identifiziere die Trinitätslehre mit der göttlichen Selbstoffenbarung (112). Seine These der »indirect identity« beider führe zu einer »indirect« apotheosis of the philosophical categories« (115).

Danach geht L. der Rolle der Tradition in Barths Trinitätslehre nach (125 ff.). Mit Hinweis auf den Titel der KD sei die »task of theology ... a careful listening to the Word of God to which Scripture bears witness« (131, vgl. 133 mit KD I/1, 114 ff.). Der Ort dieses Hörens sei die Kirche, deren Grenzen durch die Tradition bestimmt würden, deren Kontinuität aber »a historically conditioned human act« sei (132). Zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition greift Barth auf die Metapher des Kommentars zurück, ordnet sie einander also *functional* zu. »Operative in Barth's method then is a traditional protestant hierarchial system of authorities whose order is determinative for the work of dogmatics« (134, vgl. 136). Er vertrete einen linearen Interpretationsprozeß, der aber durch einen zirkulären supplementiert werde (136). In der Perspektive des Glaubens entfalte die Tradition erst ihre eigentliche Pointe »as an act of obedience and even as a perception of truth which exercises authority throughout the Church« (141).

Barths Gebrauch von »einer Substanz«, »dreier Personen« und des »filioque« (146 ff.) intendiere, die zirkuläre Struktur der Trinitätslehre zum hermeneutischen Prinzip der gesamten Theologie zu machen (161). Demgegenüber meldet L. den Vorbehalt an, Trinität dürfe nicht auf die *traditionelle* Trinitätslehre restringiert werden (162). Die »ecclesiological significance« der trinitarischen Hermeneutik (163 ff.) sieht L. darin, daß die Trinitätslehre eine nicht arbiträre Interpretation von Schrift und Offenbarung sei, in deren Rahmen die Texte von Schrift und Tradition zu interpretieren seien. »The »hermeneutical spiral« which characterizes his method of appropriation allows for a creative interplay of tradition with Scripture without losing the Protestant principle of Scriptural priority« (164 f.). Die Notwendigkeit der Trinitätslehre bleibe allerdings ambig, und mit Joest sei auf die Vorgängigkeit des Bekenntnisses zu achten (165 f.). So sei auch die »Kommentar«-Metapher zu eng für das Verstehen des Verhältnisses der Tradition zur Schrift (166 f.).

Die trinitarische Hermeneutik habe die *Funktion* des »Ground of Responsible Talk of God« (177 ff.). Zur Klärung dieser These skizziert L. »the crisis in theological language« (177 ff.), stellt die Trinitätslehre von KD I dar (187 ff.), vergleicht Barths »Trinitarian Correspondence« (195 ff.) mit Rah-

ners Trinitätslehre (198 ff.) und formuliert schließlich Konsequenzen zur »Hermeneutical Significance of the Trinitarian Ground« (203 ff.). Die kritische Inversion gegenüber »der« Hermeneutik formuliert der Grundsatz: »Language does not seize revelation but is seized by revelation« (188). Daher sei aus dem Selbstoffenbarungsgeschehen Gottes dessen Verstehen abzuleiten (190 ff.). Menschliche Entsprechung zu Gott ist somit nur im Ausgang vom Sein des Menschen Jesus her zu entfalten (196 f.) resp. gemäß der *analogia fidei*. Die hermeneutische Funktion der Trinitätslehre Barths sieht L. in ihrer Klärung der Referenz theologischer Sprache (203 ff.).

Abschließend fragt L., inwiefern die trinitarische Hermeneutik als eine »Interpretation of Human Existence« gelten könne (219 ff.). Dazu sichtet er die Existenzanalysen in der hermeneutischen Theologie (220 ff.), erörtert Barths Verortung der humanen Existenz in seiner Trinitätslehre mit seiner Kritik jeder Anthropozentrik und erörtert dann das Verhältnis beider. Nach einer (unkritischen) Darstellung von Barths »Objektivismus« (231 ff.) und Geschichtsverständnis (237 ff.) rekurriert L. auf die *analogia relationis* als Zugang zur »Ontology of Human Existence« (241 ff.). Der »Mensch Jesus« sei der »christological ... ground for anthropological ontology« (242). Diese implizite Hermeneutik (245 ff.) wende Barth gegen alle anderen Optionen (247). »The trinitarian interpretation stands as a critique and challenge to existing »self-understandings« which claim some basis other than Jesus Christ« (249). Aber L. äußert sich kritisch gegen Barth, weil uneinsichtig bleibe, warum der »act of faith« nicht auch unter »outward aspects« thematisch werden solle (250 f.).

In der Durchführung bietet L. im wesentlichen eine Erörterung von KD I. Dabei erstaunt nicht nur die materiale Beschränkung, sondern auch die weitgehende Vernachlässigung der Sekundärliteratur sowohl zu Barth als auch zur Problemstellung. Die Perspektive der Untersuchung und ihre Problemstellung reicht jedoch weiter als die Darstellung: die Trinitätslehre als Prinzip theologischer Hermeneutik zu verstehen, ist sowohl dogmatisch als auch hermeneutisch eine weiterführende Perspektive – die allerdings spätestens seit Jüngel von manchen gesehen, durchgeführt und gründlicher reflektiert wurde als bei L.