

Besprechungen

Coreth, Emerich, *Grundfragen der Hermeneutik* (Philosophie in Einzeldarstellungen, 3). 8^o (228 S.) Freiburg 1969, Herder. 29.– DM.

Hermeneutik ist ein Grundproblem der Gegenwart. In der Erörterung dieses Problems wird immer wieder betont, daß das Verstehen von Äußerungen des geistigen Lebens anderer stets von einem geschichtlich bedingten Vorverständnis abhängt. „Stellt sich aber darin nicht bedrängend die Frage nach der Wahrheit?“ (10) Das Hauptverdienst des vorliegenden Buches besteht darin, daß es diese Frage ernst nimmt und einer Lösung zuführt.

Das 1. Kap. ist der *Problemgeschichte* gewidmet. Das Problem ist aus der theologischen Frage nach der Schriftinterpretation hervorgegangen. Schon in der Patristik ist der Gegensatz zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Schule nicht zuletzt durch ein verschiedenes, der Schriftauslegung zugrunde gelegtes Prinzip begründet. C. gibt einen kurzen Überblick über den Wandel der Interpretationsprinzipien im Mittelalter, in der Reformation, der Aufklärung, dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart (auf evangelischer Seite: *Bultmann, K. Barth, Ebeling, Ernst Fuchs, Heinrich Ott*; auf katholischer Seite: *Loisy, Blondel*, die Diskussion über die *genera litteraria*, *K. Rahner*). Schon am Ende dieses Abschnitts stellt C. die Frage: „Dürfen oder müssen wir also, um den Sinn (der Schrift) zu verstehen, ein bestimmtes – nämlich heutiges – Welt- und Menschenbild voraussetzen und unser Verständnis darauf zurückbeziehen? Oder kann sich – und muß sich – das geschichtlich bedingte Vorverständnis . . . offenhalten zum Vernehmen und Verstehen dessen, was ihm im Wort entgegenkommt, auch wenn es . . . den bisherigen Horizont des Verstehens sprengt, aber gerade dadurch öffnet und weitet zu neuen Möglichkeiten des Verstehens?“ (26)

Sodann wendet sich C. den im Hintergrund der theologischen Fragen sich zeigenden philosophischen Problemen, und zwar zunächst ihrer geschichtlichen Entfaltung, zu. Das erste dieser Probleme ist das Problem des Verstehens. C. verfolgt es von *Schleiermacher* über *Droysen, Dilthey, Rickert* bis zu *Heidegger* und *Gadamer*. Besonders kommen hier die „Zirkelstruktur“ des Verstehens („Das Einzelne wird verstanden in dem Ganzen, das Ganze aus dem Einzelnen“: *Droysen*) und *Gadamer*s Begriffe der „Verschmelzung der Horizonte“ und der „Wirkungsgeschichte“ zur Sprache. – Alles Verstehen vollzieht sich in der Sprache. So weitet sich das Problem des Verstehens zu dem der Sprache. Die überlieferte Reflexion auf die Sprache sah diese fast nur als konventionelles Zeichensystem zur Bezeichnung der Gedanken. Eine neue Sicht der Sprache bringen *Hamann, Herder* und *W. v. Humboldt*. Für *Hamann* ist die Sprache „die Mutter der Vernunft und der Offenbarung“, nach *Herder* ist die Sprache gleich ursprünglich Werk des Gefühls und der Reflexion, nach *Humboldt* verbindet sie den einzelnen mit der Gemeinschaft, erst in ihr entdecken wir die Welt und erschließen ihren Sinn. Doch gesteht C., daß dieses „tieferen Verständnis der Sprache . . . bei weitem nicht das philosophische Niveau des spekulativen Idealismus erreicht hat“ und „darum nicht zur vollen Geltung gekommen ist“ (39). *Heidegger* habe die Sprache im Verstehen des Daseins fundiert, die Sprache schließlich „mythisch hypostasiert, so aber ihr eigentliches Wesen doch wieder verdunkelt“ (40). So bleibe die Philosophie der Sprache immer noch ein unerfülltes Anliegen. Auch die von einem ganz andern Ansatz her das Problem angehende analytische Philosophie bringt keine befriedigende Lösung. Anerkannt wird, daß sie das unhaltbare Ideal einer wissenschaftlichen Universalsprache aufgegeben hat und sich wieder dem lebendigen Ganzen der natürlichen Sprache zuwendet (42). – Der folgende Abschnitt wendet sich dem „Problem der Vermittlung“ zu, das *Hegel* so formuliert: „daß es nichts gibt, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung,

so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt“ (WW III 60 f.). Eine Lösung dieser Antinomie versucht C. auch im systematischen Teil nicht.

Der *systematische Teil* gliedert sich in die drei Kapitel: „Wesen und Struktur des Verstehens“ (55–118), „Verstehen und Geschichte“ (119–165), „Verstehen und Wahrheit“ (166–221). Das wichtigste, aber auch schwierigste der drei Kapitel ist das erstgenannte. Mit Recht weist C. gleich zu Anfang auf die Mehrdeutigkeit des Wortes „Verstehen“ hin. Es kann im Sinn der *νόσις Platons* und *Aristoteles'* im Gegensatz zur *διάνοια* und damit des intellectus im Gegensatz zur ratio aufgefaßt werden. So liegt das „Verstehen“ vor dem Gegensatz von naturwissenschaftlichem „Erklären“ und geisteswissenschaftlichem „Verstehen“ (58), und der dem Verstehen zugeordnete „Sinn“ wird gleich dem *νοητόν*, dem intelligibile (62). Die Urform dieses Verstehens ist für C. das Verstehen des im menschlichen Wort mir zugesprochenen Sinns (64), das zugleich Verstehen des Mitmenschen und Verstehen der Sache ist, „über die“ er spricht. Andere Arten des Verstehens sind: das praktische Verstehen, „Sich-auf-etwas-Verstehen“, das geschichtliche Verstehen, namentlich von Texten, das Verstehen der Natur, schließlich das Selbst- und Weltverständnis, das sich auf das Ganze unserer Welt, ihren Gesamt-„Horizont“, richtet (72). Zu diesem Welthorizont gehört auch die weltanschauliche, im religiösen Glauben begründete Sicht und Bewertung der Welt (78). Er wird nicht nur a priori entworfen, sondern gerade dadurch auch a posteriori hingenommen und aktiv angeeignet und fortgebildet (79 f.). Trotzdem ist die Welt nicht nur Welt „für mich“, sondern „es gehört zum Wesen des Menschen, daß nur dasjenige ‚für mich‘ bedeutsam wird, was ich als ‚an sich‘ gültig erfasse“ (81). So vollzieht sich der Welthorizont immer schon im unbedingten Horizont des Seins (82). Der einzelne Sinngehalt erhält seine volle Sinnbestimmung nur aus dem größeren Zusammenhang, obwohl auch das Ganze durch das Erfassen einzelner Inhalte vermittelt ist (85 f.). Der größere Zusammenhang wird oft nur durch die „Verschmelzung“ des eigenen Horizontes mit dem eines anderen bzw. dem einer andern Epoche erreicht. Geschichtliche Zeugnisse allein aus dem eigenen Vorverständnis auslegen, führt zu Mißverständnissen. Allerdings können wir den Horizont eines andern nie vollkommen erreichen; wäre dies erforderlich, so wäre jede Möglichkeit geschichtlichen Verstehens ausgeschlossen (90 f.).

Der „Zirkel des Verstehens“ erweist sich so nicht nur als Zirkel des gegenseitigen Sichbedingens des Verstehens der Einzelheiten und des Verstehens des Gesamtzusammenhangs (*Droysen*, *Dilthey*), sondern zugleich als ein Zirkel zwischen verstehendem Subjekt und zu verstehendem Objekt: „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben“ (*Heidegger*). Die Sätze, durch die C. zeigt, daß hierin kein logischer Zirkel (*circulus vitiosus*) liegt, machen eine der erhellendsten Seiten seines Buches (103) aus. Das Verstehen des Objektes leitet sich nicht logisch vom Inhalt des Vorverständnisses ab; denn gerade dann müßte dieser als eine feststehende, unbezweifelbare Voraussetzung hingenommen werden; sondern das Vorverständnis, das einen ersten Versuch des Verstehens ermöglicht, muß gerade offenbleiben, um sich gegebenenfalls beim Mißlingen des Verständnisses durch das „Sich-Zeigen“ der Sache anreichern und vertiefen zu lassen, wodurch dann erst ein volleres Verständnis der Sache ermöglicht wird. Das Ganze ist also eher ein spiralförmiges Geschehen als ein Zirkel. Eine dogmatische Verfestigung des Vorverständnisses wird zum Hindernis echten Verstehens, wie wir es vielfach in der neueren theologischen Hermeneutik sehen. Von hier aus zeigt C. dann, in welchem Sinn von einer Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation gesprochen werden kann (104–115).

Das nächste Kap. wendet sich im besondern dem *geschichtlichen Verstehen* zu. Seine Voraussetzung ist die breite Gemeinsamkeit des Menschlichen, die aller Verschiedenheit der geschichtlichen Welten zugrunde liegt (122). Etwaige „naive“ Mißverständnisse aufgrund einer vorschnellen Deutung aus der eigenen Verständniswelt werden aufgedeckt, wenn man bemerkt, daß sie sich dem bereits bekannten geschichtlichen Hintergrund und Zusammenhang des Ganzen nicht einfügen (124 f.). Im folgenden setzt sich C. mit der Meinung *Schleiermachers* auseinander, man müsse, um einen andern zu verstehen, sich mit ihm „gleichsetzen“, seine Weise des Denkens und Fühlens nachvollziehen. Mit *Gadamer* lehnt er diese Auffassung ab. Das „verstehende Nachvollziehen“ verlangt nicht, daß ich den Standpunkt des andern annehme; ich kann durchaus Distanz bewahren (132). Auch *Gadamers* Lehre von der

„Wirkungsgeschichte“, d. h. dem Weiterwirken geschichtlicher Texte und Ereignisse in der Geschichte, wird im wesentlichen gebilligt. Allerdings meint C., bei *Gadamer* werde die jedem Historiker gestellte Aufgabe, möglichst sorgfältig nach der ursprünglichen Intention des Autors zu forschen, wohl zu sehr in den Hintergrund gedrängt (144). Andererseits gibt er zu, daß gerade das Übersehen der Wirkungsgeschichte, durch die der ursprüngliche Sinn in der Überlieferung vielfach verändert wird, die Gefahr subjektiver Deutungen mit sich bringe. Es wäre aber falsch, die Tradition nur als Gefahr zu sehen; sie ist, schon philosophisch gesehen, geschichtlich notwendiges Auslegungsgeschehen (148). Allerdings ist die Wirkungsgeschichte auch Auslese; nicht alles geht in sie ein (151). Nicht auszuschließen ist sogar ein Vergessen des ursprünglichen Sinnes (156). – Aus all dem ergeben sich verschiedene „Sinn-schichten des Verstehens“ (157–165). So spricht C. von einer „klassischen“ oder „authentischen“ Auslegung, etwa der Auslegung der griechischen Antike durch den Humanismus, von einer Auslegung durch praktische Anwendung, von einer „existentiellen Auslegung“ im Sinne Bultmanns.

Das letzte (4.) Kap. ist dem Thema „*Verstehen und Wahrheit*“ gewidmet. Dies ist die entscheidende Frage. Bei *Heidegger* scheint die Wahrheit durch die „Seinsvergessenheit“ gefährdet. Anstelle der Aussage-Wahrheit, die immer mehr ausgeschaltet wird, tritt ein geschichtlich-sprachliches Geschehen (169). Bei *Gadamer* wird die Seinsgeschichte durch die Wirkungsgeschichte ersetzt; was hier unter „Wahrheit“ zu verstehen ist, wird wenigstens in „Wahrheit und Methode“ nicht gefragt (171). Nach dem Aufsatz „Was ist Wahrheit?“ (1967) ist Wahrheit ein geschichtliches Geschehen, in das wir einbezogen sind (173). C. betont demgegenüber, durch die Wirkungsgeschichte werde die Frage nach dem ursprünglichen Sinn und auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Autors nicht aufgehoben (174). Die Wahrheitsfrage verweist aber über die Hermeneutik hinaus auf den metaphysischen Hintergrund, den Seinshorizont. Hermeneutik und geschichtliches Verstehen ist nur möglich auf dem Grund des Verstehens des Seins, d. h. auf dem Grund der transzendentalen Reflexion; freilich ist auch Metaphysik nicht ohne die Hermeneutik, nicht ohne den Welthorizont (184–193).

Die letzten beiden Abschnitte (199–221) betrachten die Hermeneutik in ihrem Bezug zur Gottesfrage und zur Theologie. Die Frage nach dem Sinn des Wortes „Gott“ wird oft falsch gestellt, weil so gestellt, daß eine mögliche Antwort von vornherein verstellt wird. Man setzt Gott schon in der Fragestellung als ein Ding unter andern Dingen voraus. Man beachtet nicht, daß er, wenn überhaupt, als der gemeinsame Seins- und Sinngrund von allem zu denken ist, als der Urgrund, ohne den jede Sinnhaftigkeit des Daseins zerbricht. – Theologie wird gesehen als im Offenbarungswort Gottes gründend. Da dieses Wort in menschlicher Sprache an uns ergeht, muß es aus der konkreten Situation verstanden werden, in die es ergangen ist. Darüber hinaus aber stellt sich die eigentlich theologische Frage nach der Heilsbedeutung dessen, was da gesagt wird. Schließlich muß der Sinn des Wortes Gottes in unsere heutige Verständnisswelt übersetzt werden. Das heißt aber nicht, daß die Glaubensaussagen auf den heutigen Verständnishorizont reduziert werden dürfen. Denn auch dieser Verständnishorizont ist nicht starr festgelegt, sondern er kann und muß geöffnet werden für das Wort Gottes und sich so durch Aufnahme der göttlichen Geheimnisse über alle Grenzen rein menschlichen Verständnisses hinaus erweitern und bereichern.

Schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt den Reichtum des Buches an höchst zeitgemäßen Fragestellungen und – was man seltener findet – wahrhaft klärenden Antworten. Trotzdem dürften einige – hoffentlich – weiterführende Fragen erlaubt sein. Zunächst die Ausweitung des „Verstehens“ zum Grundakt des menschlichen Geistes überhaupt. Natürlich könnte man die *νόησις* der Griechen und den *intellectus* des Thomas mit dem Wort „Verstehen“ wiedergeben, obwohl uns hier das Wort „Einsicht“ als eindeutigerer Terminus zur Verfügung steht. Aber darf man dann das Verstehen menschlicher Sprache als die *Urform* dieses „Verstehens“ ansetzen? Gewiß ist das Verstehen menschlicher Sprache noch kein geisteswissenschaftliches Verstehen; aber ist es nicht doch die dem geisteswissenschaftlichen Verstehen wesensgleiche vorwissenschaftliche Form menschlicher Erkenntnis? Wesensgleich ist das vorwissenschaftliche Wortverstehen dem geisteswissenschaftlichen Verstehen etwa von Texten, insofern beide *ursprünglich* auf einer versuchsweise angenommenen Sinngebung beruhen, die

zwar durch viele, manchmal unzählige konvergierende Bestätigungen zu einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit führen kann, aber doch nicht die Unbedingtheit einer metaphysischen Einsicht erreicht. Zudem ist dieses Verstehen, wie C. selbst sagt, nur möglich auf dem Grund metaphysischer Einsicht, die in der „transzendentalen Reflexion“ eine wesentlich andere Quelle hat als alles Wortverstehen. Gewiß mag diese Reflexion nicht ohne den *Anstoß* durch das Wort anderer zustande kommen, wie man ja von jeher wußte, daß ein Anstoß durch die Sinne auch für die unmittelbare Einsicht der Vernunft notwendig ist. Aber diese „Vermittlung“ der Einsicht durch das Verstehen von Worten ist etwas wesentlich anderes als etwa die „Vermittlung“ der Schlußfolgerung durch die Prämissen; während diese ohne die Evidenz der Prämissen zu keiner Gewißheit führen kann, ist die Gewißheit der Einsicht von keiner anderen *Evidenz* abhängig als von der eigenen. Das dürfte auch bei Hegels „Untrennbarkeit“ von Vermittlung und Unmittelbarkeit zu beachten sein.

In diesen Bemerkungen ist auch schon die Antwort auf die Frage angedeutet, *auf welche Gründe hin* wir unser Verständnis einer Aussage oder allgemeiner eines menschlichen Werkes für wahr halten, obwohl uns eine Schau der sinngebenden Akte des andern verwehrt ist. Wenn C. bemerkt, eine Deutung erweise sich durch ihr NichtHineinpassen in einen bereits bekannten Zusammenhang als falsch, so wird damit nahegelegt, daß es umgekehrt das Hineinpassen in den Zusammenhang ist, was uns berechtigt, die Wahrheit unseres Verstehens anzunehmen. Aber da so die Kenntnis des weiteren Zusammenhangs bereits vorausgesetzt wird, ist damit kein *ursprünglicher* Zugang zu einem als wahr erkannten Sinnverhältnis gegeben. Ursprünglich dürfte für uns die Wahrheit eines zunächst vermuteten Sinnes dadurch gesichert sein, daß die *Konvergenz* vieler Einzelheiten sich *überhaupt* zu einer einheitlichen Sinndeutung zusammenfügen läßt. Wir verlangen dafür mit Recht eine entsprechende, nicht bloß widerspruchsfrei denkbare, sondern glaubhafte *Ursache*, wodurch auch die von C. geforderte Abhängigkeit der Hermeneutik von der Metaphysik konkreter bestätigt wird. Diese Erklärung der Gewißheit zeigt auch, warum die erste *Gewißheit* unseres Verstehens (nicht die erste Vermutung eines Sinnes) zumeist nicht eine Einzelheit, sondern einen größeren Zusammenhang betrifft. – Wie man wohl bemerkt hat, sind es Gedanken *Newmans*, die sich so auch für die Hermeneutik als fruchtbar erweisen, eine Tatsache, die man bisher wohl zuwenig beachtet hat.

J. de Vries, S. J.

Schoonenberg, Piet (Hrsg.), *Die Interpretation des Dogmas*. 8^o (160 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 12,80 DM.

Von der Hermeneutik her ist es offensichtlich, daß Aussagen, indem sie verstanden werden, eine Interpretation erfahren. Dennoch hat man von seiten der katholischen Theologie lange gezögert, für dogmatische Aussagen das ausdrücklich zugestehen, was für die Worte der Schrift längst nicht mehr bestritten wird, daß sie nämlich jeweils einer Interpretation bedürfen. De facto wurde zwar auch das Dogma immer interpretiert (vgl. Vorwort), und die ganze Tradition ist „eine Geschichte einander folgender Interpretationen“ (9). Dies wurde jedoch kaum wissenschaftlich reflektiert. Deshalb fehlt eine (Gesamt-)Hermeneutik dogmatischer Aussagen – teilweise ist sie schon praktiziert –, da Hermeneutik nichts anderes ist als wissenschaftliche Reflexion der Interpretation und ihrer Regeln. Unreflektierte Interpretation enthält aber in sich die Gefahr willkürlicher Umdeutung der Aussagen. Solcher Gefahr zuvorzukommen ist das Anliegen des Buches, das fünf Artikel niederländischer Theologen enthält, die zuvor in der Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 243–347 (Sondernummer unter dem Titel: „De interpretatie van het dogma“) veröffentlicht waren.

Der erste Beitrag von *J. P. de Rudder* (Brügge), Gläubiges Wort und theologische Sprache (13–36), beschäftigt sich mit der religiösen Sprache. Auch in ihr gibt es verschiedene Sprachspiele, die eine bestimmte religiöse Erfahrung entfalten. Darin seien wieder vor allem die Verkündigung und die Sprache der Theologie, die dem Kerygma als „logische Garantie“ dienen müsse, zu unterscheiden. Dem Satzsatz dieses Beitrags ist wohl zuzustimmen: es „wäre sowohl der Analyse der biblischen und aktuellen Verkündigung als auch der Dogmeninterpretation entscheidend geholfen, wenn auch die Theologie die Eigenart des Sprachgebrauchs, die Sprachspiele der Theologie