

**EINFÜHRUNG
THEOLOGIE**

Ulrich H. J. Körtner

Einführung in die theologische Hermeneutik

WISSENSCHAFTLICHE
BUCHGESELLSCHAFT

WBG



WISSEN VERBINDET

Ulrich H. J. Körtner

Einführung in die theologische Hermeneutik

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://www.dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Satz: Lichtsatz Michael Glaese GmbH, Hemsbach
Einbandgestaltung: schreiberVIS, Seeheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN-13: 978-3-534-15740-2
ISBN-10: 3-534-15740-0

Inhalt

Vorwort	9
I. Theologie als hermeneutische Wissenschaft	11
1. Was ist Hermeneutik?	11
a) Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist	11
b) Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Philosophie	15
c) Nicht-hermeneutische Interpretationstheorien	20
2. Theologie als Interpretationspraxis	22
a) Das hermeneutische Problem in der Theologie und ihren Einzeldisziplinen	22
b) Glauben – Verstehen – Deuten	27
c) Auslegung und Interpretation des Evangeliums	32
d) Hermeneutische Theologie oder theologische Hermeneutik?	36
3. Hermeneutik kontextueller Theologien	37
a) Kontextuelle Theologien	37
b) Befreiungstheologische Hermeneutik	38
c) Feministisch-theologische Hermeneutik	40
d) Vielfalt und Verbindlichkeit	41
4. Grenzen des Verstehens	43
a) Die Wut des Verstehens	43
b) Das Andere und das Fremde in der Theologie	45
c) Hermeneutik des Unverständnisses und Sünde im Verstehen	47
II. Positionen hermeneutischer Theologie	50
1. Rudolf Bultmann	50
a) Glauben und Verstehen	50
b) Konsequente Exegese	51
c) Entmythologisierung und existenziale Interpretation	53
2. Hermeneutische Theologie nach Bultmann	55
a) Hermeneutische Theologie	55
b) Die „neue Hermeneutik“	56
c) Die Frage nach dem historischen Jesus	57
d) Katholische Konzeptionen hermeneutischer Theologie: Karl Rahner und Eugen Biser	58
3. Ernst Fuchs	61
a) Marburger Hermeneutik	61
b) Sprachereignis und existenziale Interpretation	62
c) Kerygma und historischer Jesus	65

4. Gerhard Ebeling	66
a) Erfahrung und Leben	66
b) Fundamentalunterscheidungen	68
c) Wort und Glaube	70
5. Paul Ricœur	72
a) Ricœurs Bultmann-Kritik	72
b) Philosophische und theologische Hermeneutik	73
III. Biblische Hermeneutik	75
1. Hermeneutik und Exegese	75
a) Begriff und Aufgabe biblischer Hermeneutik	75
b) Methoden der Bibelauslegung	78
2. Schriftauslegung und literarische Hermeneutik	79
a) Hören, Lesen und Verstehen	79
b) Oralität und Literalität in der Geschichte des Christentums	80
c) Literarische Hermeneutik	82
d) Die Autonomie des Textes	83
3. Biblischer Kanon und Hermeneutik des Buches	85
a) Heilige Schriften	85
b) Kanon und kanonische Schriftauslegung	86
c) Christliche und jüdische Bibel	88
4. Schrift und Tradition	90
a) Die Kirche(n) als Auslegungsgemeinschaft	90
b) Schrift und Tradition im ökumenischen Dialog	92
5. Reformatorisches Schriftprinzip	94
a) Sola Scriptura?	94
b) Historisch-kritische und erfahrungsbezogene Zugänge zur Bibel	96
c) Die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und ihre Kritik	98
d) Reformatorisches Schriftprinzip und leserorientierte Texttheorien	102
IV. Hermeneutik der Geschichte des Christentums	106
1. Geschichte und Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens	106
a) Historismus und „neue Hermeneutik“	106
b) Der Begriff der Geschichtlichkeit	107
2. Historische und narrative Theologie	108
a) Geschichte und Wort Gottes bei Karl Barth	108
b) Neuere Positionen zum theologischen Charakter der Kirchengeschichtsschreibung	109
c) Geschichte und Geschichten	111
3. „Story“ als Rohmaterial der Theologie	113
a) Narrative Theologie	113
b) Die Kirche als Subjekt und Objekt erzählter Geschichte	115
4. Zur Konstitution einer erzählbaren Kirchengeschichte	117
a) Profanität und Gottesbezug von Geschichte	117

b)	Das hermeneutische Problem der Rede vom Handeln Gottes	118
V.	Hermeneutik in der Systematischen Theologie	120
1.	Historische und Systematische Theologie	120
a)	Das Problem des Historismus in der Systematischen Theologie	120
b)	Normativität und Zukunftsbezug dogmatischer Aussagen	121
2.	Dogmatik als soteriologische Deutung der Wirklichkeit	122
a)	Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungswirklichkeit	122
b)	Soteriologische Deutung der Wirklichkeit bei Paul Tillich und Gerhard Ebeling	123
3.	Dogmatische Hermeneutik	124
a)	Dogma und Dogmatik	124
b)	Dogmenhermeneutik und Dogmenkritik	127
c)	Dogmatische und metaphorische Sprache	128
d)	Hermeneutische und analytische Methode in der Systematischen Theologie	128
VI.	Hermeneutik in der theologischen Ethik	130
1.	Hermeneutische Ethik	130
a)	Ethik als selbstreflexive Theorie der Moral	130
b)	Analytische Ethik und Theorie der Moral	130
c)	Deskriptiv-hermeneutische Ethik	132
2.	Ethische Wahrnehmung	135
a)	Wahrnehmen und Verstehen	135
b)	Ethik und Anthropologie	136
c)	Christologie als Schule der Wahrnehmung	138
3.	Hermeneutik und Gebotsethik	139
a)	Gebot und Gesetz	139
b)	Gesetz und Evangelium	140
c)	Interpretationen und Interpretamente des Gebotes	142
VII.	Praktisch-theologische Hermeneutik	144
1.	Praktische Theologie als hermeneutische Theorie christlicher Praxis	144
a)	Das hermeneutische Problem in der Geschichte der Praktischen Theologie	144
b)	Neue Entwicklungen in der Predigtlehre	146
c)	Die hermeneutische Frage in der Seelsorge	149
2.	Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung	150
a)	Wahrnehmen und Annehmen	150
b)	Die Wahrnehmung der Wahrnehmung	151
3.	Praktische Theologie als Religionshermeneutik	152
a)	„Gelebte Religion“ als Programmbegriff Praktischer Theologie	152
b)	Lebensgeschichtliche Sinndeutung	154

c) Defizite einer praktisch-theologischen Religionshermeneutik	155
VIII. Ökumenische Hermeneutik	159
1. Hermeneutische Probleme ökumenischer Theologie	159
a) Ökumenische Theologie	159
b) Einheit und Vielfalt der Kirchen	160
2. Hermeneutik der Einheit?	161
a) Das Dokument „A Treasure in Earthen Vessels“	161
b) Zur Kritik der „Hermeneutik für die Einheit“	162
3. Ökumenische Differenzhermeneutik	164
a) Konsensökumene und „differenzierter Konsens“	164
b) Vom Konsens- zum Differenzmodell	166
c) Grundzüge einer ökumenischen Differenzhermeneutik	167
d) Konfessionen, Sprachspiele und Lebensformen	169
Epilog: Die hermeneutische Frage in der Theologie	172
Literatur	174
Register	189
1. Namen	189
2. Sachen	190

Vorwort

Die Geschichte der Hermeneutik ist aufs engste mit der Geschichte christlicher Theologie verwoben. Bedeutende Vertreter der modernen Hermeneutik wie Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer und Odo Marquard vertreten die Ansicht, daß die Hermeneutik als wissenschaftliche Theorie als Reaktion auf die theologischen Streitigkeiten der Reformationszeit um die richtige Bibelauslegung entstanden ist. Die Auslegung der Bibel als Heiliger Schrift stand und steht freilich von Beginn des Christentums an im Zentrum der Theologie und ihrer Disziplinen. Da die gedankliche Rechenschaft des christlichen Glaubens als Schriftauslegung vollzogen wird, spielt die biblische Hermeneutik eine theologische Schlüsselrolle. Über Gegenstand, Probleme und Konzeptionen biblischer Hermeneutik informiert das bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erschienene vorzügliche Lehrbuch von Manfred Oeming (Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998). Theologische Hermeneutik ist freilich mehr als biblische Hermeneutik, nämlich eine Hermeneutik des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis. Hermeneutische Theologie im umfassenden Sinne des Wortes ist die Interpretationspraxis einer soteriologischen Deutung der Wirklichkeit, welche deren Erlösungsbedürftigkeit im Lichte der biblisch bezeugten Erlösungswirklichkeit zur Sprache bringt.

Das vorliegende Lehrbuch führt in die Grundlagen theologischer Hermeneutik ein und gibt sodann einen Überblick über die hermeneutischen Fragestellungen in den einzelnen theologischen Disziplinen. Grundlegend ist dabei ein Verständnis von Theologie als hermeneutischer Wissenschaft. Im Unterschied zur Diskussionslage in der Mitte des 20. Jahrhunderts wird jedoch ein Begriff von Hermeneutik und hermeneutischer Theologie entwickelt, der die Alternativen von Hermeneutik und Semiotik bzw. von Hermeneutik und Linguistik zu überwinden versucht.

Mein Dank gilt den Mitarbeitern am Institut für Systematische Theologie der Universität Wien, Herrn stud. theol. Bernhard Petri-Hasenöhr, Herrn Dr. theol. Andreas Klein und Herrn Mag. theol. Martin Fischer, die das Manuskript korrekturgelesen haben und bei den Registern behilflich waren.

Wien, im März 2006

Ulrich H. J. Körtner

I. Theologie als hermeneutische Wissenschaft

1. Was ist Hermeneutik?

a) *Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*

Hermeneutik ist die Lehre vom Verstehen. Etwas verstehen aber bedeutet, daß man es als Antwort auf eine Frage versteht (26: 375 ff.; 41: 118). Solange man die Frage nicht kennt und versteht, bleibt das, was man zu verstehen versucht, unverstanden. Hermeneutik ist notwendig, weil sich das Verstehen nicht von selbst versteht. Vielen Dingen begegnen wir von Haus aus mit Verständnislosigkeit. Und auch das Mißverstehen ergibt sich meist von selbst, wohingegen das Verstehen eigens gewollt und gesucht werden muß, wie Friedrich Schleiermacher (1768–1834) treffend bemerkt hat (47: 86).

Verstehen heißt, den Sinn von etwas zu erfassen. Sinn und Bedeutung sind grundlegende Kategorien jeder Hermeneutik. Das Bedürfnis nach Sinn ist anthropologisch elementar. Es geht über das Verstehen einzelner Äußerungen oder Erscheinungen hinaus. Der Sinn, den es im Einzelfall zu erfassen oder zu entdecken gilt, verweist stets auf einen größeren Sinnzusammenhang.

Sinn und Bedeutung

Mit Gottlob Frege (1848–1925) läßt sich zwischen Sinn und Bedeutung unterscheiden (25). Demnach ist der Sinn eines sprachlichen Zeichens seine semantische Funktion innerhalb eines Satzes, seine Bedeutung dagegen der durch das Zeichen bezeichnete Gegenstand bzw. sein Referent. So haben die Wörter „Morgenstern und Abendstern“ unterschiedlichen Sinn, aber ein und dieselbe Bedeutung, nämlich den Planeten Venus. Kompliziert wird das Verhältnis von Sinn und Bedeutung allerdings dadurch, daß sprachliche Zeichen stets auf andere sprachliche Zeichen verweisen, niemals auf Dinge an sich. Schließlich ist auch „Venus“ wieder nur ein sprachliches Zeichen und ebenso das zur näheren Erläuterung verwendete Wort „Planet“. Insofern bleibt die Rede vom Sinn einer sprachlichen Äußerung und ihre Unterscheidung von der Bedeutung mehrdeutig. Die Frage nach dem Sinn bzw. der Bedeutung von „Sinn“ und „Bedeutung“ ist daher selbst ein Grundproblem jeder Hermeneutik.

Alles Verstehen enthält sowohl ein rezeptiv-passives als auch ein konstruktiv-aktives Element. Den Sinn erfassen heißt, etwas zunächst Unverstandenes oder Unverständliches zu deuten. Ihre Bedeutung gewinnen die Dinge dadurch, daß sie ihnen zugesprochen wird, indem sie von jemandem gedeutet werden. Sinn und Bedeutung bestehen also nicht an sich, sondern stets für jemanden. Verstehen heißt, daß etwas von jemandem als etwas verstanden wird. Die Frage nach demjenigen, der zu verstehen sucht, ist darum ein fester Bestandteil der hermeneutischen Frage nach Sinn und Bedeutung. Etwas verstehen heißt immer auch, sich selbst in einer bestimmten Weise verstehen.

Wer verstehen will, muß fragen. Auch wer sich sicher ist, etwas oder jemanden verstanden zu haben, kann dies nur überprüfen, indem er nachfragt. Insofern steht am Anfang jeder Hermeneutik die Frage. Die Fähigkeit

Frage und Antwort

zu fragen ist Voraussetzung jedes Verstehens, und Hermeneutik ist eine Anleitung in der Kunst des Fragens. Das Fragen aber ist, einmal begonnen, unabschließbar. Fragen werden mit Rückfragen und Gegenfragen beantwortet. Auch gibt es eine Geschichte der Frage und des Fragens (61: 15).

Daß alles Fragen in einer historischen Perspektive stattfindet, gilt nun auch für die Hermeneutik selbst. Das Frage-Antwort-Schema ist nicht nur das entscheidende methodische Instrumentarium für die Kunst des Verstehens, sondern es läßt sich auch auf die Hermeneutik selbst anwenden. Wie es eine Geschichte des Fragens gibt, so auch eine Problemgeschichte der Hermeneutik, in deren Verlauf die Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, manche Veränderungen erfahren hat.

Begriff und Anfänge
der Hermeneutik

Der Begriff der Hermeneutik stammt von dem griechischen Ausdruck *hermeneutiké (téchnē)*. Der früheste Beleg findet sich bei Platon (Epin. 975c 4–8). Der *hermeneús* ist der Dolmetscher, und *hermeneúein* heißt im Griechischen sowohl „deuten“, als auch „mitteilen“ und „erklären“. Erst im weiteren Verlauf der Geschichte der Hermeneutik sind das Problem des Verstehens und sein Begriff in das Zentrum der Hermeneutik gerückt. Ursprünglich geht es um die Kunst des Deutens, welche aus zunächst sinnlosen Zeichen ein sinnvolles Ganzes entwirft. Bei Platon steht die Hermeneutik daher neben der Mantik, d.h. in der Nähe zum Deuten der Zeichen der Götter oder zur Traumdeutung. Sodann bezeichnet die Kunst der Hermeneutik die Fähigkeit des Übersetzens von einer Sprache in eine andere, schließlich die Auslegung oder Interpretation sprachlicher Äußerungen. Faßt man die Befunde zusammen, so bedeutet Hermeneutik in der Antike soviel wie „das Mitteilungsvermögen der Sprache, den sprachlichen Ausdruck und schließlich auch die Aussage“ (68: 111).

Erst bei Schleiermacher, dem Begründer der modernen Hermeneutik, rückt der Begriff des Verstehens ins Zentrum. Wie die Dialektik in seinem System der Wissenschaften die Kunstlehre des Sichverständigens ist, so die Hermeneutik die Kunstlehre des Verstehens, welches, wie schon gesagt wurde, sich nicht von selbst ergibt, sondern eigens gewollt und gesucht werden muß. Schleiermachers Schüler August Boeckh (1785–1867) verstand unter Hermeneutik die Methode vornehmlich der philologischen Wissenschaften, wogegen Wilhelm Dilthey (1833–1911) in der Hermeneutik umfassender die Grundlage der Geisteswissenschaften überhaupt sah und den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften auf den Unterschied zwischen Erklären und Verstehen zurückführte. Wie man schon hier leicht erkennt, haben sich im Verlauf der Geschichte der Hermeneutik Begriffe und Aspekte des Verstehens verselbständigt und sind teilweise in einen Gegensatz getreten, die ursprünglich zusammen gesehen wurden. So gibt es heute Theorien der Interpretation und des Deutens, die sich dezidiert als antihermeneutische Theorien verstehen und die zeitweilige Dominanz der Hermeneutik Martin Heideggers (1889–1976) und Hans-Georg Gadamer (1900–2002) in den Geisteswissenschaften, die inzwischen geschwunden ist, kritisieren und ablehnen.

Über die Anfänge der modernen Hermeneutik als Wissenschaft vom Verstehen oder vom Interpretieren, d.h. über die Frage nach der Frage, auf die die moderne Hermeneutik die Antwort ist, herrschen zwei unterschiedliche Ansichten. Nach der ersten Auffassung entstand die Hermeneutik als eigene

Theorie als Reaktion auf die theologischen Streitigkeiten der Reformationszeit, die im Kern ein Streit um die richtige Bibelauslegung waren, und die mit ihnen verbundene Konfessionalisierung und Pluralisierung des Christentums. Die hermeneutische Wissenschaft, so notierte Dilthey, habe erst mit dem Protestantismus begonnen (68: 112). Dem steht eine zweite Auffassung gegenüber, wonach die wissenschaftliche Hermeneutik im Zusammenhang mit wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen am Ende des 16. Jahrhunderts, konkret mit der Abkehr von der aristotelisch-scholastischen Methode entstanden ist.

Historisch betrachtet konzentriert sich die hermeneutische Wissenschaft zunächst auf die Interpretation von Texten. Hermeneutik ist so verstanden die Kunst des Lesens. Odo Marquard deutet die Entwicklung der Hermeneutik seit der Aufklärung als Reaktion auf den konfessionellen Bürgerkrieg (41: 127ff.). Eine singularisierende Hermeneutik, die stets nur eine einzige Auslegung eines Bibeltextes für möglich hielt, wurde durch eine pluralisierende Hermeneutik abgelöst, wonach zwar nicht jede beliebige Textinterpretation, gleichwohl aber unterschiedliche Auslegungen legitim sein können. An die Stelle des absoluten, einsinnigen Textes trat der literarische, mehrsinnige Text. Textauslegung, nicht nur die Exegese biblischer Texte, wird zum unendlichen, prinzipiell unabschließbaren und vielstimmigen Gespräch.

Im Gefolge Diltheys, Heideggers und Gadamers ist das Verständnis von Hermeneutik erheblich ausgeweitet worden. Gegenstand des Verstehens sind demnach nicht nur Texte, auch nicht nur mündliche sprachliche Äußerungen, sondern die Welt als ganze und die menschliche Existenz innerhalb derselben. Wenn schon das Modell des Lesens bemüht wird, ist von der Lesbarkeit der Welt die Rede (9). Die Welt aber wird in der Neuzeit als eine geschichtlich gewordene und sich fortlaufend verändernde verstanden. So antwortet die Hermeneutik insgesamt auf das Problem der Geschichte. Nach Michel Foucault (1926–1984) vollzog sich in der Zeit um 1800 ein Paradigmenwechsel „von der *Ordnung* zur *Geschichte*“ (23: 272). Dieser Paradigmenwechsel bedeutet nicht nur in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, sondern auch innerhalb der Bibelexegese eine Zäsur (92). Im modernen Sinne ist das hermeneutische Problem der Geschichte mit dem Problem des Historismus verknüpft, der schlußendlich auch zu einer radikalen Historisierung christlicher Dogmatik bzw. der Systematischen Theologie geführt hat (413). In der Auseinandersetzung mit dem Historismus ist schließlich die begriffliche Unterscheidung zwischen Geschichte und Geschichtlichkeit (Heidegger) aufgekommen. Nach der scheinbaren Gewißheit, in der das 19. Jahrhundert seine Arbeit betrieb, um zu „erkennen, was wirklich gewesen“ ist (Leopold v. Ranke, William Wrede), erfolgte unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie auch in der Theologie der Perspektivenwechsel von der objektivierenden Darstellung der Geschichte zur in der Geschichtlichkeit des Menschen angeeigneten Geschichte. Für die historische Theologie wie für die Geschichtswissenschaft insgesamt stellt sich in der gegenwärtigen Situation allerdings die Aufgabe, die erkenntnistheoretischen Grundlagen der historischen Arbeit einer grundsätzlichen Überprüfung zu unterziehen.

Parallel zur neueren Entwicklung innerhalb der Geschichtswissenschaft wurde der Universalitätsanspruch der Hermeneutik in den vergangenen

Grundprobleme der
Hermeneutik

Jahrzehnten in Zweifel gezogen. Ihre metaphysischen bzw. erkenntnistheoretischen Prämissen wurden „dekonstruiert, ihr scheinbar allmächtiges Auslegungssubjekt wurde strukturalistisch domestiziert und die Sinnstiftung des Verstehens rezeptionsästhetisch überholt“ (88: 7). Dennoch hat sich die hermeneutische Fragestellung in den Geisteswissenschaften durchgehalten. Freilich werden nicht einfach jene Fragen wiederholt, auf welche die Hermeneutik im 19. und 20. Jahrhundert die Antwort zu sein schien, sondern es rücken zum Teil neue Fragen an die Stelle der alten. Was heutige Entwürfe zur Hermeneutik kennzeichnet, ist ihre kulturwissenschaftliche Ausrichtung. Stärker als die Hermeneutik Heideggers, aber auch Gadamers, berücksichtigen sie die soziale und kulturelle Einbettung von Verstehensprozessen. Dabei fällt allerdings auf, daß die neue hermeneutische Frage so neu wiederum doch nicht ist, sondern zu einem nicht unerheblichen Teil in der Wiederaufnahme von Fragen besteht, die bereits der Historismus gestellt hat. Was sich unter dem Vorzeichen einer kulturwissenschaftlichen Erneuerung der Hermeneutik beobachten läßt, ist über weite Strecken der Versuch eines erneuerten und reflektierten Historismus (92: 17). Darin aber kommt die Geschichtlichkeit nicht nur als Problem der Hermeneutik, sondern als Kennzeichen ihrer selbst zum Vorschein.

Zur Geschichtlichkeit aller Wirklichkeit wie der Hermeneutik selbst gehört ihre „Herkömmlichkeit“ (41: 122 ff.). Menschliche Existenz ist stets geprägt durch Traditionen. Niemand fängt sein Leben an einem historischen Nullpunkt an. Das Vergangene ist nicht abgeschlossene Vergangenheit, sondern prägt die jeweilige Gegenwart, selbst dort, wo man sich von der Vergangenheit lossagt. Aufklärung und Moderne sind zwar mit dem Anspruch angetreten, die Autorität von Traditionen einer grundlegenden Kritik zu unterziehen. Die Distanzierung von Herkömmlichkeiten gelingt freilich nur begrenzt. Da sich nicht alles gleichzeitig in Frage stellen läßt, müssen die Menschen und die Gesellschaft stets auch in gewissen Üblichkeiten bzw. Konventionen leben. Leben heißt anknüpfen. Das gilt auch für die Hermeneutik.

Letztlich kann man sagen, daß die Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in der Endlichkeit von Mensch und Welt besteht. Endlichkeit meint freilich nicht nur Sterblichkeit, sondern auch „Geburtlichkeit“ (Hannah Arendt). Der Mensch existiert nicht nur im Bewußtsein seines unausweichlichen Todes, sondern er tritt mit seiner Geburt in die geschichtlich verfaßte Welt. Daß der Mensch geboren wird, heißt, daß er sich selbst nicht hervorgebracht, sondern eine von ihm unbeeinflussbare Herkunft hat. Insofern ist Geburtlichkeit der Inbegriff dessen, was Marquard als Herkömmlichkeit bezeichnet. Zwar kann ein Mensch mit seiner Herkunft und Vergangenheit brechen. Aber selbst noch im radikalen Widerspruch zur eigenen Herkunft muß sich ein Mensch auf diese beziehen. Hermeneutik als Antwort auf die Endlichkeit bedeutet also nicht nur die Auseinandersetzung mit der Vergänglichkeit, sondern auch mit der Geburtlichkeit des Menschen.

Theologie und
Hermeneutik

Die Grundbewegung aller Hermeneutik, so sagten wir, ist die Frage. Wer fragt, geht freilich davon aus, daß es grundsätzlich Antworten geben muß. Nach Ludwig Wittgenstein (1889–1951) geht die Antwort der Frage voraus. „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen“ (57: 114). Inwiefern alles Fragen von den Antwort-

ten abhängig ist oder umgekehrt die Antworten von den Fragen gehört zu den grundlegenden Problemen jeder Hermeneutik. Das Problem des hermeneutischen Zirkels von Frage und Antwort ist auch für die Theologie essentiell, weil sich damit das Problem der sogenannten Gottesfrage, die Frage nach dem Ursprung von Religion, der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und dem Verständnis von Offenbarung verbindet.

Es war insbesondere der evangelische Theologe Karl Barth (1886–1968), der streng offenbarungstheologisch argumentiert und jeden Anknüpfungspunkt der göttlichen Offenbarung im Menschen bestritten hat. Der hermeneutischen Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann (1884–1976) stand er dementsprechend äußerst reserviert bis ablehnend gegenüber (126). Barth wurde und wird freilich von verschiedener Seite seine Neoorthodoxie (Paul Tillich), sein Offenbarungspositivismus (Dietrich Bonhoeffer) oder sein vermeintlicher Antimodernismus (Trutz Rendtorff) vorgeworfen.

Die Kontroverse um Barth und seine Theologie kann an dieser Stelle nicht im Detail nachgezeichnet werden. Barths Kritik an der philosophischen Hermeneutik und der von ihr beeinflussten hermeneutischen Theologie macht jedoch auf eine Grundfrage im Verhältnis von Theologie und Hermeneutik aufmerksam, nämlich auf das Problem des Skepsis. Odo Marquard vertritt die These, „der Kern der Hermeneutik sei Skepsis und die aktuelle Form der Skepsis sei Hermeneutik“ (41: 117). Dem steht die These Martin Luthers gegenüber, der Heilige Geist, der die Menschen nach Joh 16,13 in alle Wahrheit leitet, sei kein Skeptiker (WA 18, 605, 32–34). Nach Luther und der ihm folgenden evangelischen Theologie ist Glaube unbedingte Gewißheit. Wie aber soll auf dem Boden der Skepsis Gewißheit entstehen können? Bezeichnenderweise wird die erste Frage in der Bibel von der Schlange gestellt, die Adam und Eva zur Sünde verführt: „Sollte Gott gesagt haben ...?“ (Gen 3,1). Sind die Skepsis und ihre Fragen nicht immer ein Zeichen von Unglauben? Oder läßt sich das Verhältnis von Glaube und Skepsis und damit von Theologie und Hermeneutik differenzierter bestimmen (303)? Das ist die Frage, auf die die theologische Hermeneutik im 20. Jahrhundert eine Antwort zu geben versucht hat.

b) Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Philosophie

Hermeneutik ist eine Querschnittswissenschaft bzw. ein Teilbereich der Wissenschaftstheorie (51: 43 ff.). Bedarf an Hermeneutik besteht grundsätzlich in allen Wissenschaften, die es mit der Interpretation von Texten und sonstigen sprachlichen Äußerungen zu tun haben, von der Philologie bis zur Rechtswissenschaft. Im Prinzip gilt das auch für die Naturwissenschaften, auch wenn in ihnen das Bewußtsein für die hermeneutischen Probleme ihrer eigenen Textgattungen schwächer als in den Geistes- und Kulturwissenschaften ausgeprägt ist. Neben einer allgemeinen Hermeneutik haben die unterschiedlichen Wissenschaften verschiedene spezielle Hermeneutiken entwickelt, deren Unterschiede aber nicht in den Methoden der Interpretation, sondern allein in dem zu interpretierenden Gegenstand liegen. Insofern gibt es eine philosophische, eine theologische, eine rechtswissenschaftliche, eine geschichtswissenschaftliche und eine kulturwissenschaftliche Hermeneutik.

Die philosophische
Hermeneutik
H.-G. Gadammers

Hans-Georg Gadammers Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ (1960) trägt den Untertitel „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“. Bei Gadamer bedeutet philosophische Hermeneutik als Titel, daß die Hermeneutik die grundlegende Aufgabe übernommen hat, „den *vorgängigen Zusammenhang von Erkanntem und Erkennendem* darzulegen“, wobei sie vom endlich existierenden Menschen und seinem faktischen Leben ausgeht und auf diese Weise zeigen will, „wie Wissenschaft möglich ist und welche Relevanz sie hat“ (68: 123). Im Sinne Gadammers ist philosophische Hermeneutik nicht nur eine philosophische Theorie des Verstehens, sondern eine verstehende Philosophie mit dem „Charakter einer praktischen Philos[ophie], die den Lebenszusammenhang, in den sie selbst gehört, begrifflich zu klären unternimmt“ (20: 1653). Gadammers philosophische Hermeneutik läßt sich daher mit gutem Grund ebenso gut als hermeneutische Philosophie charakterisieren. Die Aufgabe der Philosophie und diejenige der Hermeneutik fallen in ihr weitgehend zusammen. Maßgeblich für Gadammers Konzeption sind die Erfahrungen von Kunst, Geschichte und Philosophie. In „Wahrheit und Methode“ will Gadamer zeigen, daß es „Erfahrung von Wahrheit“ und einen berechtigten Wahrheitsanspruch nicht nur innerhalb der Wissenschaften und ihren methodisch geleiteten Erkenntnisbemühungen gibt, sondern in der menschlichen Lebenspraxis überhaupt (26: 1 f.).

Gadamer hat sich ausdrücklich in die Linie von Dilthey, Husserl und Heidegger gestellt (26: 5). Die schon bei ihnen zu beobachtende radikale Verallgemeinerung des Verstehensbegriffs geht letztlich auf Schleiermacher zurück. Bei Heidegger tritt die Hermeneutik an die Stelle der Metaphysik, die es seiner Ansicht nach zu überwinden gilt. Ontologie wird zur „hermeneutischen Phänomenologie“, ist sie doch nach Heidegger „nur als Phänomenologie möglich“ (29: 35). Zugleich gilt: „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“ (29: 37), wogegen man die Methodenlehre der Geistes- und Geschichtswissenschaften nur im abgeleiteten Sinne als Hermeneutik bezeichnen könne (29: 38). Grundlegend ist Hermeneutik bei Heidegger „Hermeneutik der Faktizität“ des Daseins (29: 72, Anm. 1), nämlich der menschlichen Existenz, verstanden als „In-der-Welt-sein“. In diesem Sinne rekonstruiert Heidegger die Ontologie als „Hermeneutik‘ des λόγος“ (29: 25).

Auch Gadammers philosophische Hermeneutik ist eine Hermeneutik des Logos. Sie interpretiert Sprache als Medium aller hermeneutischer Erfahrung (26: 387 ff.). „Sprachlichkeit“ ist für Gadamer die Bestimmung sowohl des hermeneutischen Gegenstandes als auch des hermeneutischen Vollzugs. Die hermeneutische Erfahrung besteht also nicht etwa nur im Verstehen von Sprache, sondern im Verstehen *durch* Sprache, weil die menschliche Existenz insgesamt sprachlich verfaßt ist. Sprache ist „eine Mitte, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen“ (26: 478). Hieraus ergibt sich für Gadamer der universale Aspekt der Hermeneutik. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (ebd.). Was in diesem Zusammenhang Wahrheit heißt, entwickelt Gadamer von der Erfahrung der Kunst aus, näherhin vom Begriff des Spiels her. Wahrheit ereignet sich gewissermaßen in einem „Spiel mit Worten, die das Gemeinte umspielen“ (26: 493).

Wenn Gadamer von „sprachlichen Spielen“ spricht, erinnert das an Wittgensteins Begriff des Sprachspiels (56: 19), der freilich von Gadamer nicht ausdrücklich zitiert wird. Vordergründig scheint zwischen der Tradition einer philosophischen Hermeneutik bzw. einer hermeneutischen Philosophie und der von Wittgenstein mitbegründeten sprachanalytischen Philosophie ein Gegensatz zu bestehen. Wie Karl-Otto Apel gezeigt hat, läßt sich zwischen diesen für das 20. Jahrhundert maßgeblichen philosophischen Traditionen eine Beziehung herstellen, weil es in beiden zentral um das Problem des Verstehens von Sinn geht (3). Auch Richard Rorty sieht an dieser Stelle einen Zusammenhang (45). Der frühe Wittgenstein formuliert in seinem „Tractatus logico-philosophicus“ allerdings eine antihermeneutische Position (57). An die Stelle des individuell-geschichtlichen Verstehens tritt beim frühen Wittgenstein die logische Analyse der Sprachform. Die Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein setzt dagegen voraus, daß alle Sprache in eine Lebenspraxis eingebettet und die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache ist (56: 41). Das Wort „Sprachspiel“ soll dabei hervorheben, „daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ (56: 28). Das Modell des Sprachspiels impliziert nun aber nicht nur das unmittelbare Welt- bzw. Situationsverständnis, das im „Meinen von etwas“ liegt, sondern auch „das im engeren Sinn ‚hermeneutische‘ Verstehen der Intention des unmittelbaren Weltverständnisses, die in Handlungen und Werken der Menschen zum Ausdruck kommen“ (3: 73). Die Brücke zum hermeneutischen Begriff des Verstehens läßt sich deshalb schlagen, weil auch das Verstehen der Wittgensteinschen Sprachspiele anstelle einer distanzierteren Beobachterperspektive die Teilnahme am Spiel und seiner Lebensform voraussetzt. Das kommt der Beschreibung der hermeneutischen Grundsituation bei Gadamer sehr nahe.

Gadamers hermeneutische Philosophie hat die weitere Entwicklung der Hermeneutik entschieden geprägt, ist aber auf Kritik gestoßen. Jürgen Habermas hat vor allem Gadamers Rehabilitierung von Autorität und Tradition kritisiert (28; vgl. 26: 281 ff.). Alles Verstehen setzt nach Gadamer immer schon ein Verstandenhaben voraus, das freilich im Prozeß des Neuverstehens überprüft werden muß. Da man sich im Akt der hermeneutischen Distanznahme nicht gleichzeitig von allem distanzieren kann, ist alles endliche Verstehen auf Vorannahmen bzw. Vorurteile angewiesen. Gadamer hat daher für die Rehabilitierung des Vorurteils-Begriffs plädiert, der erst durch die Aufklärung in Mißkredit geraten sei. „Vorurteil“ müsse nicht notwendig „falsches Urteil“ heißen. Außerdem sitze die Aufklärung selbst einem Vorurteil auf, „das ihr Wesen trägt und bestimmt: Dies grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung“ (26: 275). Habermas, dessen Sozialphilosophie allerdings selbst stark durch Gadamers Hermeneutik des Gesprächs beeinflusst ist, hat Gadamer an dieser Stelle einen Mangel an kritischem Bewußtsein und emanzipatorischer Kraft vorgeworfen. Wie allerdings die späteren Debatten über eine „Hermeneutik des Verdachts“ im Anschluß an Marx, Nietzsche und Freud zeigen, schließen sich ein kritisches und emanzipatorisches Verhältnis zur Tradition und hermeneutisches Denken nicht notwendigerweise aus. „Man kann“, wie Paul Ricœur schreibt, „Hermeneutik und Ideologiekritik nicht mehr einander entgegen-

Kritik an Gadamer

setzen; die Ideologiekritik ist der notwendige Umweg, den das Sich-verstehen machen muß, wenn es sich durch die Sache des Textes, nicht durch die Vorurteile des Lesers bestimmen lassen will“ (201: 34). Insofern hat die Kritik von Habermas einen wichtigen Beitrag zur gesteigerten Reflexivität philosophischer Hermeneutik geleistet.

J. Derridas
Interpretations-
theorie

Eine radikale Abkehr von der hermeneutischen Philosophie Gadamer vollziehen dagegen Jacques Derrida (1930–2004) und andere Vertreter des Dekonstruktivismus (22). Hatte schon Heidegger im Anschluß an Nietzsche das Ende der Metaphysik postuliert und ihre Überwindung im Sinne einer beständigen „Verwindung“ zur Aufgabe der Philosophie erklärt, so gehört für Derrida Gadamer's philosophische Hermeneutik noch in den Zusammenhang der zu überwindenden Metaphysik, weil sie am Gedanken der Identität von sprachlichem Sinn festhalte. In Wahrheit unterliege der Sinn sprachlicher Ausdrücke in jedem neuen Akt des Sprechens einem Wandel. Für diese unaufhebbare Differenz hat Derrida das Kunstwort der „différance“ geprägt. Gadamer hat sich auf die Diskussion mit Derrida eingelassen und auf dessen Kritik entgegnet, daß auch der Gedanke des sich beständig wandelnden sprachlichen Sinnes in das Konzept einer philosophischen Hermeneutik integriert werden kann. Poststrukturalistische oder dekonstruktivistische Theorien der Interpretationen müssen nicht zwangsläufig darauf hinauslaufen, den Begriff der Hermeneutik überhaupt aufzugeben. Sie geben aber wichtige Impulse für eine Erweiterung hermeneutischer Fragestellungen.

Die philosophische
Hermeneutik
P. Ricœurs

Den Titel einer philosophischen Hermeneutik verwendet auch Paul Ricœur (1913–2005). Anders als die Hermeneutik Gadamer's orientiert sich diejenige Ricœurs – ähnlich wie die Hermeneutik Emilio Bettis (6) – am individuellen Sinn. Dabei betont er die Produktivität jedes Verstehensaktes. Die Situation der Interpretation wird nach Ricœur ebenso durch die Gabe eines Vorhergehenden als auch durch einen Neubeginn, die Initiative des Denkens gekennzeichnet. Verstehen heißt demnach weder wiederholen noch übersetzen, sondern schöpferisches Hervorbringen. Gegenüber Gadamer fällt die Konzentration auf den Begriff des Textes auf. Ricœur definiert Hermeneutik als „Untersuchung der Kunst des Verstehens, die durch die Interpretation von Texten ermöglicht wird“ (202: 27). Verglichen mit dem Universalitätsanspruch einer an der Sprachlichkeit orientierten Hermeneutik bedeutet dies zunächst eine Eingrenzung. Jedoch zielt Ricœurs Hermeneutik „nicht eigentlich auf eine Hermeneutik *des* Textes, sondern auf eine Hermeneutik, die von dem durch den Text gestellten Problem ausgeht“ (ebd.). Das grundlegende Problem des Textes aber ist die Beziehung zwischen Rede und Schrift und die mit der Verschriftlichung von Sprache verbundene Erfahrung der Verfremdung. Durch seine Schriftwerdung gewinnt der Text sowohl gegenüber seinem Autor als auch gegenüber jedem Leser Autonomie. Was der Text zu sagen hat, fällt weder mit der Aussageabsicht des Autors noch mit der Interpretation des Lesers zusammen. Indem aber der Text als Werk zu beständig neuer Interpretation reizt, ist er schöpferisch. Im Akt des Lesens bringt der Text ständig neuen Sinn hervor, ohne sich je zu erschöpfen. Im Gegensatz zu dem Verfallscharakter, den Gadamer in der Verfremdung von sprachlichem Sinn durch Verschriftlichung sieht, erkennt ihr Ricœur eine positive Bedeutung zu. „Die *Verfremdung* ist nicht nur das,

was das Verstehen besiegen muß, sondern auch das, was dieses bedingt“ (202: 29).

Ricœur zieht aus seinen hermeneutischen Überlegungen die Konsequenz, daß der von Dilthey überkommene Gegensatz zwischen Verstehen und Erklären, der noch im Titel von Gadammers Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ nachwirkt, grundsätzlich in Frage zu stellen ist. Konkret bedeutet dies, daß sich die Hermeneutik strukturalistischer und linguistischer Methoden zur Erfassung der Struktur von Texten bedienen kann. Den Strukturalismus weist Ricœur allerdings als das einfache Gegenteil der Romantik zurück und bestreitet dessen These von der Trennung zwischen Sinn und Referenz. Zwar wird durch die Schriftwerdung des Textes der ursprüngliche Verweisungsbezug von Sprache zerstört, dadurch jedoch ein sekundärer Verweisungsbezug freigelegt (202: 31 f.). Einen Text interpretieren bedeutet, ihn als einen Entwurf von Welt zu verstehen, die der Interpret bewohnen kann, um eine seiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen. Ricœur nennt dies die Textwelt oder die Welt des Werkes, welcher bei Gadamer die „Sache des Textes“ entspricht (201: 33).

Eine Entgrenzung des Hermeneutikbegriffs findet wiederum bei Gianni Vattimo statt. Anders als Ricœur geht Vattimo nicht von dem durch den Text gestellten Problem aus, sondern von der Spätphilosophie Heideggers und dem Denken Friedrich Nietzsches. Nach Vattimo lautet die grundlegende These der Hermeneutik, mit Nietzsche gesprochen, „dass es keine Tatsachen gibt, sondern nur Interpretationen“ (113: 17; vgl. F. Nietzsche, KSA 12, 315). Auch diese Aussage beschreibt keine Tatsache, sondern ist selbst nur eine Interpretation. Die Interpretation ist folglich die einzige „Tatsache“, über die man sprechen kann. Sie ist „wie ein Virus, das alles infiziert, womit es in Berührung kommt“ (113: 19). Die Erfahrung von Wahrheit ist „vor allem eine Erfahrung des Hinhörens auf – und der Interpretation von Botschaften“ (113: 29). Unter Berufung auf Gadamer deutet Vattimo „Wahrheit als unendliche Konstruktion von Gemeinschaft“ (113: 27), die letztendlich mit Gadammers „Horizontverschmelzung“ (26: 311) zusammenfällt. Bei Vattimo verbindet sich die Tradition hermeneutischer Philosophie mit dem postmodernen Denken, wenn er erklärt: „die Hermeneutik ist keine Philosophie, sondern die Erscheinung der geschichtlichen Existenz selbst, wie sie sich im Zeitalter des Endes der Metaphysik gibt“ (113: 20).

Die jüngste Entwicklung zeigt, daß das Thema der Hermeneutik in der Philosophie nach wie vor präsent ist. 1971 lautete die Diagnose Klaus Scholders: „Die Hermeneutik wurde von ihrem Thron gestoßen, und wer heute nach ihr fragt, beweist nur, daß er von gestern ist“ (248: 1). Dieses Urteil ist aus heutiger Sicht korrekturbedürftig. Wohl stimmt es, daß der Einfluß Heideggers und seiner Schule auf Philosophie und Theologie stark zurückgegangen ist. Das Sachproblem der Hermeneutik steht und fällt aber nicht mit einer bestimmten Spielart philosophischer Hermeneutik. Im Gegenteil läßt sich heute ein neues Interesse an hermeneutischen Fragestellungen beobachten. Das kann auch nicht weiter verwundern, insofern das hermeneutische Problem des Verstehens und Interpretierens, das durch Mißverstehen und Unverständnis konterkariert wird, unabweisbar ist.

Hermeneutik bei
G. Vattimo

c) *Nicht-hermeneutische Interpretationstheorien*

Synchrone und
diachrone
Interpretation

Gleichwohl haben sich im 20. Jahrhundert Interpretationstheorien etabliert, die man als nicht-hermeneutisch bezeichnen kann, weil sie eine entscheidende Voraussetzung hermeneutischen Denkens nicht teilen: den Gedanken der radikalen Historisierung aller erkenntnistheoretischen Bedingungen von Verstehensprozessen. Odo Marquard bezeichnet die Gegenspieler der Hermeneutik als „Code-Knacker“ und versteht darunter vor allem Kommunikationstheorie und Semiotik (41: 134ff.). Linguistik, Semiotik und Kommunikationstheorie entwickeln eine konsequent synchrone Betrachtungsweise menschlicher Kommunikations- und Verstehensprozesse. Sie blenden die diachrone Betrachtungsweise, welche für die historischen Geisteswissenschaften und die Hermeneutik grundlegend ist, konsequent aus. Das gilt letztlich auch für die Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein, selbst wenn sich zwischen ihr und der philosophischen Hermeneutik Gadamers eine positive Beziehung herstellen läßt. Auch Wittgenstein kann „das eigentlich geschichtliche des Verstehens, die Vermittlung zwischen den zerfallenden und entstehenden Sprachspielen (das normale Phänomen der Traditionsvermittlung) und wiederum die Vermittlung über die Zeiten hinweg, die Wiederbelebung und Aneignung der Vergangenheit in die gegenwärtige Lebensform hinein mit seinem Denkmodell nicht eigentlich fassen, sondern allenfalls von ihm her konzedieren“ (3: 87).

In synchronen Theorien menschlicher Kommunikation spielt der Begriff des Codes eine Schlüsselrolle. Für Marquard verweist sein Begriffsfeld auf „die Optik des Dechiffrierers“, der sich z. B. in der Spionage mit einer „Geheimsprache“ konfrontiert sieht, die er selbst zunächst nicht spricht und nicht kennt (41: 137). Während die Beobachterperspektive synchroner Sprachtheorien letztlich unverständliche oder unverständlich gewordene Welt unterstellt, geht das hermeneutische Denken davon aus, daß wir zwar niemals alles, aber auch niemals gar nichts verstehen. Verstehen ist nur möglich, wie und soweit wir schon etwas verstanden haben. Eben das meint bei Heidegger und Gadamer das Vorverständnis oder Vorurteil: die Situation der immer oder doch irgendwie schon – und sei es in aller Vorläufigkeit – verstandenen Sprache, Textwelt oder Sozialwelt. Hermeneutik ist erklärtermaßen zirkulär. Sie setzt voraus, was doch ihr Ziel ist: gelingendes Verstehen. Eine antihermeneutische Theorie des Verstehens, welche diesen Zirkel durchbrechen möchte, gerät jedoch in einen Widerspruch, weil es keinen Weg vom radikalen Nichtverstehen zum Verstehen gibt. Auch vernachlässigt das Verständnis von Sprache als Code, daß nicht nur Worte, sondern auch Grammatiken eine Geschichte haben. Im Sinne Wittgensteins ist die Bedeutung von Worten ihr Gebrauch in der Sprache, der in eine soziale Praxis eingebettet ist. Diese aber ist stets eine geschichtlich gewordene und bedingte.

Die Stärken der Hermeneutik gegenüber nichthermeneutischen Interpretationstheorien sprechen jedoch nicht grundsätzlich gegen synchrone Theorien des Verstehens. Vielmehr kommt es darauf an, diachrone und synchrone Verstehenstheorien sinnvoll miteinander zu verbinden. Anschlußmöglichkeiten gibt es dafür beispielsweise in der Semiotik Umberto Ecos, der ausdrücklich die Seinsfrage erörtert, die im Zentrum der hermeneutischen

Phänomenologie Heideggers steht. Auch wenn er Heideggers Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem als unnötige sprachliche Verdopplung zurückweist, erkennt Eco doch einen unauflöselichen Zusammenhang zwischen Sein und Sprache: „Das Sein, insofern es denkbar ist, zeigt sich von Beginn an *als eine Wirkung von Sprache*. Sobald es vor uns steht, erzeugt das Sein Interpretationen; sobald wir über es sprechen können, ist es bereits interpretiert. Andere Möglichkeiten gibt es nicht“ (18: 33). Die Sprache wiederum „konstruiert das Sein nicht *ex ovo*: Sie befragt es, und sie findet immer und in irgendeiner Weise etwas *Vorgegebenes*“ (18: 69). Vattimo formuliert als hermeneutisches Prinzip, daß es nicht Fakten gibt, sondern nur Interpretationen. Das schließt nach Eco freilich nicht aus, „daß man sich fragen kann, ob es nicht möglicherweise auch ‚schlechte‘ Interpretationen gibt“ (18: 62). Eco spricht an dieser Stelle von „Tendenzlinien“ bzw. von „Resistenzlinien“, was besagt, „daß die Wirklichkeit unserem Erkennen nur in dem Sinn Einschränkungen auferlegt, als sie falsche Interpretationen ablehnt“. Man könnte auch sagen, daß Eco die Aufgabe der Kritik einmahnt, die schon bei Schleiermacher *neben* der Hermeneutik ihren Aufgabenbereich hat.

Tatsächlich gibt es heute unterschiedliche Versuche einer Synthese von Semiotik und Hermeneutik. So plädiert beispielsweise Eberhard Hauschildt zugleich für eine deutliche Eingrenzung des Geltungsanspruchs wie für eine Ausweitung ihres Gegenstandsbereichs. Wie bei Schleiermacher die Kritik ihren Geltungsbereich neben Grammatik und Hermeneutik hat, die beide zusammengehören wie Verstehen und Beurteilen, eröffnet die Hermeneutik eine Zugangsweise zur Wirklichkeit neben anderen. Sie ist bei Schleiermacher auch keineswegs identisch mit Erkenntnistheorie überhaupt oder die Basis der Geisteswissenschaften, sondern „eine Anleitungslehre“, die der Wissenschaftspraxis des Verstehens dient, ohne selbst Erkenntnistheorie zu sein“ (476: 84f.). Mag Hermeneutik dabei ihren Ausgangspunkt beim Problem des Textes nehmen, wie es Paul Ricœur vorschlägt, so hat sie es doch nicht nur mit der Interpretation von Texten zu tun, „sondern mit den fixierbaren Verwendungen aller Zeichencodes. So steht Hermeneutik heute im Geviert von Grammatik, Kritik, Semiotik und Phänomenologie“ (476: 85). Die Verbindung von Hermeneutik und Semiotik führt dazu, daß die phänomenologische Beschreibung und Deutung von Wirklichkeit konsequenter, als es in der Phänomenologie meist der Fall ist, auf fixierbare Äußerungen zurückgeführt werden, wodurch die intersubjektive Kontrolle an der Oberflächenerscheinung von Phänomenen ermöglicht wird. Die Beziehung auf konkrete empirische Phänomene verbindet die Hermeneutik mit Grammatik und Semiotik, doch bringt sie diesen strukturalen Wissenschaften gegenüber „gewollt in die allgemeinen Systeme die Kreativität im Moment der Interpretation ein – entschiedener auch, als solche Vertreter der Semiotik das tun, die sich für das Problem der Abduktion zwischen Deduktion und Induktion interessieren“ (ebd.). In diesem Sinne zeichnen sich Möglichkeiten ab, falsche Alternativen zwischen Hermeneutik und Semiotik zu überwinden, ohne die Gegensätze oder Spannungen zwischen diachronen und synchronen Theorien der Interpretation leugnen zu wollen.

Synthese von Hermeneutik und Semiotik