

Namibia ins Gespräch zu kommen. Regierungskreise in Pretoria und südafrikanische Tageszeitungen hatten nämlich von der „subversiven Tätigkeit“ einiger Geistlicher in Namibia berichtet, die die Aufstände im Lande angeführt hätten. Die Streikwelle hat das ohnehin schon gespannte Verhältnis zwischen der südafrikanischen Regierung und der *anglikanischen* Kirche sowie den *lutherischen* Kirchen Namibias weiter verschlechtert. Eine neue Phase in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Namibia erreichte mit dem *Brief zweier südwestafrikanischer schwarzer Kirchenführer* am 30. Juni 1971 an Ministerpräsident Vorster einen Höhepunkt. In diesem Offenen Brief an den Premier hatten der Vorsitzende der Evangelisch-Lutherischen Ovambo-Kavango-Kirche, Bischof *L. Auala*, und der Vorsitzende der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche), Moderator *Gowaseb*, die Verletzung der Menschenrechte durch das den Namibiern aufgezwungene Apartheidssystem angeklagt. Dieser Brief wurde neun Tage nach dem letzten Rechtsgutachten Den Haags, das von der südafrikanischen Regierung ignoriert wurde, geschrieben und acht Monate vor der Zusammenschließung dieser beiden Kirchen zu einer Kirche. Am 25. Juli 1971 gab der Ende Februar 1972 aus Namibia ausgewiesene anglikanische Bischof der Diözese Damaraland, *Colin Winter*, eine erste Erklärung zur Unterstützung der Position von Bischof Auala und Pastor Gowaseb ab. Einen Monat später veröffentlichten die katholischen Bischöfe Namibias ein Schreiben, in dem sie sich erneut zu den Beschlüssen ihrer Bischofskonferenzen in den Jahren 1952, 1957 und 1962 bekannten, in denen sie sich gegen die Unterdrückung und Entrechtung der schwarzen Afrikaner aussprechen. Die *katholischen Bischöfe* wollten mit dieser Stellungnahme vor allem die Haltung der Lutheraner und Anglikaner in Namibia stützen und stärken. In seinem Fastenhirtenbrief 1972, der sich hauptsächlich an den weißen Bevölkerungsteil in seiner Diözese richtete, machte der katholische Bischof von Windhoek nochmals auf die Mißstände in Namibia aufmerksam, an denen die Weißen die eigentliche Schuld trügen, die aber von diesen nicht ernst genommen würden.

Nach dem Eintreten der Kirchen für Namibias nicht-

weiße Bevölkerung rechnen die schwarzen und farbigen Afrikaner offensichtlich mit der Unterstützung der Kirchen bei ihrem Streben nach politischer Freiheit, wenn nicht gar nach völliger Unabhängigkeit. Den Kirchen in Namibia ist es allerdings noch nicht gelungen, das Fortbestehen ihrer eigenen Institutionen zu sichern, ohne dabei auf eine fundierte und starke Opposition auf der Grundlage des christlichen Glaubens und Gewissens gegen die Politik der Apartheid in Namibia verzichten zu müssen. Sie befinden sich zudem in dem Dilemma, Gott gehorchen zu müssen und dabei *Gefahr* zu laufen, Mitglieder und Geldzuwendungen zu verlieren, die auch den Schwarzafricanern zugute kommen, oder sie müssen damit rechnen, daß ihre schwarze Anhängerschaft die Großkirchen für immer verläßt, keiner anderen beitrifft oder in unabhängigen Eingeborenenkirchen, von denen es Tausende in Südafrika und Namibia gibt, Zuflucht sucht. Die Einstellung der Kirchen zur Regierung Südafrikas ist so unterschiedlich, daß man *nicht* mit einem gemeinsamen Handeln aller Kirchen in Namibia rechnen darf. Sie reicht von der totalen Loyalität zum Staat wie im Falle eines Zweiges der Dutch Reformed Church bis zum unüberwindlichen Mißtrauen Pretorias gegen Anglikaner und in etwas unauffälligerer Form gegenüber den Katholiken (wegen ihrer Bindung an Rom). Während jedoch Anglikaner, deren Position durch die Ausweisung des Bischofs augenblicklich sehr geschwächt ist, und in jüngster Zeit auch Lutheraner, die eigentlich von ihrer Theologie her mehr auf harmonische Beziehungen zum Staat bedacht sind, hauptsächlich durch aufsehenerregende Verlautbarungen und Aktionen Schlagzeilen in der Weltpresse machten und dadurch auf die Zustände in Namibia aufmerksam machten, verfolgten die Katholiken mehr die Taktik der Behebung einzelner Mißstände, ohne der Regierung direkte Angriffsflächen zu bieten. Im allgemeinen fühlen sich diejenigen Kirchen, in denen die Schwarzen und Farbigen die Mehrheit der Gläubigen bilden, diesen um so mehr verpflichtet. Trotzdem muß damit gerechnet werden, daß unter den derzeitigen Umständen der Nervenkrieg zwischen Schwarzen und Weißen auch innerhalb der gemischten Kirchen schärfer wird. Die Ziele mögen zwar die gleichen sein, nicht aber die Methoden.

Literaturbericht

Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie

Eine Bestandsaufnahme neuerer katholischer Veröffentlichungen

Gegenwärtig spricht man bereits von einer Krise der „Neuen Hermeneutik“. Dies muß sonderbar erscheinen, bedenkt man, daß besonders im katholischen Bereich bislang weithin unbekannt geblieben ist, was überhaupt unter Hermeneutik zu verstehen ist. Denn außer in exegetischen Vorlesungen kam der Begriff „Hermeneutik“ bis vor wenigen Jahren im Rahmen katholischer Theologie praktisch nicht vor; als Beleg hierfür darf das Fehlen eines systematischen Artikels „Hermeneutik“ im „Lexi-

kon für Theologie und Kirche“ (1960) sowie im „Handbuch theologischer Grundbegriffe“ (1962) angesehen werden, selbst wenn in letzterem H. Fries feststellt, daß die Frage der Hermeneutik „zu einem theologischen Problem ersten Ranges geworden“ ist (II 652). Die inzwischen erfolgte Änderung zeigt sich darin, daß es im „Sacramentum Mundi“ (1968) einen eingehenden Artikel „Hermeneutik“ von K. Lehmann gibt. Seit etwa 1965 sind dann auch verschiedene Arbeiten erschienen, in deren

Titel von „Hermeneutik“ die Rede ist. Einige von ihnen kommen im folgenden ausführlicher zur Sprache. Doch zuvor soll wenigstens angedeutet werden, was unter „Hermeneutik“ im ursprünglichen Sinne zu verstehen ist und welche Stationen zur „Neuen Hermeneutik“ geführt haben, die dann für eine gewisse Zeit zentrales Diskussthemata der Theologie gewesen ist (I). Diese Diskussion hat ihren Niederschlag in katholischen Beiträgen zur Hermeneutik gefunden. Diese sollen hier hauptsächlich dargestellt werden (II). Abschließend werden einige Fragen zur Krise der „Neuen Hermeneutik“ formuliert, die, wenn schon nicht auf ihr Ende, so doch auf das Ende ihrer mehrjährigen Dominanz schließen lassen (III).

I. Der problemgeschichtliche Hintergrund

Hermeneia, dem lateinischen „interpretatio“ entsprechend, heißt ursprünglich Verdeutlichung, Auslegung; bezeichnend ist vor allem der Wortgebrauch von Hermeneia zur Überbringung einer göttlichen Botschaft, war diese doch mehr als andere Botschaften der Erklärung, der Auslegung bedürftig. So ist der Wortgebrauch bei Paulus korrekt, wenn er jene Gabe des Geistes als hermeneia bezeichnet, die das Zungenreden, die Glossolalie (unter der wir uns ein ekstatisches, wortloses und daher unverständliches Reden vorzustellen haben) anderen verständlich macht (1 Kor. 12, 10; 14, 26). Hermeneutik ist demnach „Auslegungskunst“ (vgl. Platon, Politeia 260 d). Ursprünglich wurde allerdings noch kein Unterschied gemacht zwischen der praktischen Anwendung der Auslegungskunst, in unserem heutigen Verständnis der „Exegese“, und der methodischen Klärung der Regeln, nach denen diese Auslegung durchzuführen ist. In letzterem Sinne einer Lehre exegetischer Methoden ist der Begriff Hermeneutik im Verlauf der Neuzeit aufgekommen und bis heute im Gebrauch geblieben.

Von Schleiermacher bis Heidegger

Diese „neutestamentliche Spezialhermeneutik“ wird bei F. Schleiermacher (1768–1834) erweitert; er versteht unter Hermeneutik die „Kunstlehre“ des vollkommenen Verstehens einer (biblischen oder profanen) Rede oder Schrift. Dieses Verstehen wird als schöpferischer Akt aufgefaßt; nicht mehr nur „grammatisches“ Verstehen, sondern künstlerisches, „divinatorisches“ Verstehen bzw. verstehendes Nachvollziehen ist das Leitbild seiner Hermeneutik. Damit geht Schleiermacher einen wesentlichen Schritt voran auf dem Weg von einer rein philologischen Hermeneutik zu einer universalen Hermeneutik im Sinne einer Lehre vom Verstehen überhaupt.

Im Rückgriff auf Schleiermacher hat W. Dilthey (1833 bis 1911) das Thema Hermeneutik wieder aufgenommen, wobei er darunter die „Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen“ versteht. Doch läßt er es nicht bei einer *Verstehenslehre* schriftlich fixierter Äußerungen bewenden (die schon über eine Interpretationslehre hinaus geht, weil der Begriff Verstehen umfangreicher ist als der Begriff Auslegung, Erklärung); der Begriff „Verstehen“ wird vielmehr für ihn wichtig im Zusammenhang mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Geisteswissenschaften überhaupt: aus der „psychologischen“ Hermeneutik Schleiermachers wird bei Dilthey eine universale Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften.

Entscheidend für die intensive Diskussion um die Hermeneutik ist der Beitrag M. Heideggers. Nach seiner eigenen Aussage war ihm der Begriff „Hermeneutik“ aus dem Studium an der Freiburger katholisch-theologischen Fakultät bekannt; später fand er ihn bei Dilthey wieder. Ausgehend und sich kritisch absetzend von E. Husserls Phänomenologie suchte Heidegger in „Sein und Zeit“ (1927) das „Da-sein als Verstehen“ auszulegen; Verstehen ist hier mehr als nur ‚etwas verstehen‘, nämlich eine Weise des Da-seins selbst: Verstehen ist — auch in der Zuwendung zu bestimmten Gegenständen — letztlich ‚sich verstehen‘. Es ist offenkundig, daß dadurch das Problem der Hermeneutik in bisher unbekannter Weise radikalisiert worden ist. Von besonderem Interesse ist, daß Heidegger seine *Phänomenologie des Da-seins*, um die es ihm geht, zugleich als *Ontologie* und als *Hermeneutik* bezeichnet. Diese beiden von ihrer Tradition her verschiedenen Begriffe werden durch Heidegger in Zusammenhang gebracht. Indem Heidegger die Hermeneutik als Ontologie entwickelt, d. h. das Verstehen als *Grundbefindlichkeit des Da-seins* interpretiert, hat er das Fundament gelegt, auf dem die weitere Diskussion um die Hermeneutik aufbaut. Ehe wir auf sie zurückkommen, muß noch darauf hingewiesen werden, daß Heidegger in der späteren Entwicklung seiner Philosophie zunehmend das Thema „Sprache“ in den Vordergrund rückt, welches schon in „Sein und Zeit“ von Wichtigkeit war. Die vielzitierte Formulierung von der Sprache als dem „Haus des Seins“ dürfte für diese Akzentverschiebung bezeichnend sein. Wenn nicht alles täuscht, hat auch diese Wendung der Philosophie Heideggers in der Diskussion um die Hermeneutik ihren Niederschlag gefunden.

Vor allem theologisch ist Heidegger für lange Jahre von erheblicher Bedeutung gewesen. Es kann hier auf sich beruhen, ob diese weitgehende Wirkung nicht auch in dem zeitbedingten Verstummten anderer Auffassungen begründet ist; es ist schwer, sich vorzustellen, wie Philosophie und Theologie in Deutschland sich entwickelt hätten, wenn verschiedene andere Ansätze der zwanziger Jahre nicht so abrupt abgebrochen worden wären. Vielleicht hätte deren Weiterführung der Wirkung Heideggers keinen Abbruch getan; möglicherweise wäre auch eine gewisse spätere Esoterik vermieden worden. Die Frage nach einer Entwicklung von Philosophie und Theologie ohne die gewaltsame Unterbrechung sollte deswegen gestellt werden, weil man versuchsweise einmal die Annahme formulieren kann, daß die Situation seit einigen Jahren durch ein Nachlassen der Auswirkung Heideggers bestimmt ist, das wohl mitbedingt ist durch die vergleichsweise späte Anknüpfung an Fäden (vgl. dazu unten II 3), die seinerzeit zerrissen wurden.

Die Heidegger-Rezeption in der Theologie

Die Theologie der Nachkriegszeit erhielt von der Philosophie Heideggers wichtige, aber — pauschal gesagt — „konfessionsspezifische“ Impulse. Während nämlich bei evangelischen Theologen Heidegger unter dem Stichwort „Hermeneutik“ rezipiert wurde, nahmen katholische Theologen ihn eher unter dem Stichwort „Ontologie“ bzw. Metaphysik auf. Es dürfte nicht uninteressant sein, diese unterschiedliche Heidegger-Rezeption besonders bei R. Bultmann und der sogenannten Bultmannschule, die die „Neue Hermeneutik“ begründete, einerseits und an-

dererseits bei katholischen Theologen wie in gewissem Sinne *K. Rahner* und noch mehr *B. Welte* zu untersuchen, wenn auch keiner der Genannten einfach als Heidegger-Schüler bezeichnet werden kann. Die chiffrante Unterscheidung „Kirche des Wortes“ und „Kirche des Sakramentes“ dürfte auf diesen Unterschied hinzielen, der wohl auch in der verschiedenen Wirkung Heideggers zum Vorschein kommt. Wenn eingangs gesagt wurde, das Stichwort „Hermeneutik“ sei für die katholische Theologie bis in die Mitte der sechziger Jahre hinein sozusagen unbekannt geblieben, so ist dies jedenfalls nicht auf schlichte Unkenntnis zurückzuführen. Es könnte ja auch einen sehr richtigen Aspekt hervorheben, Heidegger nicht unter dem Thema „Hermeneutik“ aufzunehmen, selbst wenn sich inzwischen die Aufnahme unter dem Stichwort „Ontologie“ in ihrer spezifischen Problematik deutlich gezeigt haben dürfte. Man darf vermuten, daß die Akzentuierung der Hermeneutik, die sich vor allem durch Heideggers spätere Philosophie nahelegt, im evangelischen Bereich tiefe Wurzeln in der reformatorischen Tradition hat.

Bevor Bultmann dem Problem der Hermeneutik einen thematischen Aufsatz widmete (1950), hatte er schon lange sein „Entmythologisierungsprogramm“ entwickelt (seit 1941). Es kann hier vorausgesetzt werden, daß Bultmanns eingehende Zuwendung zur Hermeneutik mit dem erst nach Kriegsende aufflammenden Streit um die Entmythologisierung zusammenhängt. Im Anschluß an die Tradition der Hermeneutik, besonders an die Weiterführungen von Schleiermacher und Dilthey wie vor allem an die Radikalisierung durch Heidegger, befaßt sich Bultmann mit der Frage der Hermeneutik aus der Notwendigkeit des Interpretieren heraus, die *Voraussetzungen des Verstehens* (eines Textes) zu klären. Diese Verstehensvoraussetzung sieht Bultmann im „Lebensverhältnis des Interpretieren zur Sache“: „Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation ist das vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache.“ Mit dieser Voraussetzung ist Bultmann in einem wichtigen Punkt der Radikalisierung der Hermeneutik durch Heidegger gefolgt, insofern auch bei ihm Hermeneutik über eine reine Lehre des Verstehens (von Äußerungen anderer) hinausgeht, insofern nämlich das „existentielle Selbstverständnis“ akzeptiert wird als unumgängliche Voraussetzung menschlichen Verstehens. Nur im Rahmen dieser kann von einer methodischen Voraussetzungslosigkeit der Exegese die Rede sein. Denn „das Problem der Interpretation ist doch gerade das des Verstehens“. Bultmann will also nicht die Theologie einfachhin als hermeneutische Theologie entwickeln, er schaut vielmehr primär auf die Aufgabe des Exegeten; erst von daher wendet er sich systematischen Fragen zu, die zur Klärung der exegetischen Fragestellung unvermeidbar sind.

Dennoch ist die Entfaltung der Theologie als hermeneutischer Theologie nicht inkonsequent, wie sie dann in Weiterführung des Ansatzes von Bultmann vor allem durch *E. Fuchs* und *G. Ebeling* erfolgte. Liegen bei Fuchs exegetische und systematische Fragestellungen vor, die oft unvermittelt miteinander wechseln, so ist Ebeling vor allem als systematischer Theologe anzusehen, der freilich durch Probleme inspiriert ist, die sich auch der Exegese stellen. Beide sind gemeinsam als die Hauptvertreter der auf einer Tagung der „Alten Marburger“ 1962 so benannten „Neuen Hermeneutik“ anzusehen. Für beide ist wohl in gewisser Korrespondenz vor allem auch zum spä-

ten Heidegger die Zuwendung zur Sprache von ausschlaggebender Bedeutung, wie sich nicht zuletzt in den für sie grundlegenden Bezeichnungen „Sprachereignis“ (Fuchs) bzw. „Wortgeschehen“ (Ebeling) zeigt. Für Fuchs ist die Sprache „der wahrmachende Ort unserer Existenz“. Und bei Ebeling heißt es: „Indem die Hermeneutik dem Wort zugewandt ist, ist sie der Wirklichkeit zugewandt“. Sowohl bei Fuchs wie bei Ebeling liegt eine ‚Gravitation‘ zum Sprachereignis bzw. Wortgeschehen vor, wobei diese beiden Bezeichnungen *letztlich* als Synonyme anzusehen sind. Jedenfalls sind beide Begriffe immer wieder „Oberbegriffe“ der Theologie von Fuchs und Ebeling. „Menschlichkeit“ und „Sprachlichkeit“ oder „Sprachlichkeit“ und „Geschichtlichkeit“ stehen in so engem Zusammenhang, daß Menschlichkeit bzw. Geschichtlichkeit als Sprachlichkeit bezeichnet werden können.

Es darf nicht übersehen werden, daß diese „Neue Hermeneutik“ von der sogenannten „Theologie des Wortes Gottes“ zu unterscheiden ist, wie sie durch und nach *K. Barth* entfaltet worden ist. Der *Unterschied* kann etwas schematisch darin gesehen werden, daß der frühe Barth, vom Worte Gottes ausgehend, das menschliche Vorverständnis als Widerpart dieses Wortes ansah, während nach Bultmanns Meinung das Verstehen des Wortes Gottes, da es menschliches Verstehen ist, den Voraussetzungen menschlichen Verstehens unterliegt, die in den hermeneutischen Reflexionen entfaltet werden. *Gemeinsam* aber ist beiden die Bemühung um das Wort Gottes. Durch eine Radikalisierung des Bultmannschen Ansatzes suchte die „Neue Hermeneutik“ die Differenz zwischen Barth und Bultmann aufzuheben. Ob dieser Versuch gelungen ist, darf allerdings bezweifelt werden.

Zur philosophischen Hermeneutik im Gefolge Heideggers

Ergänzend muß noch darauf hingewiesen werden, daß sich die Intensivierung der Diskussion um die Hermeneutik nicht allein im Bereich der *Theologie* vollzog, sondern auch in der *Philosophie*. Freilich ist auch hier festzustellen, daß die philosophische Rezeption Heideggers zuerst nicht unter dem Thema einer philosophischen Hermeneutik bzw. der Philosophie als Hermeneutik vollzog, sondern unter dem Thema der *Existenzphilosophie*. Erst mit dem Zurücktreten dieser Existenzphilosophie rückte das Thema Hermeneutik in den Vordergrund, vor allem durch *H.-G. Gadamer*s grundlegende Publikation „Wahrheit und Methode“ (1960, 21965), die mit ihrem Untertitel „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ zu erkennen gibt, daß Hermeneutik „ein *universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sog. Geisteswissenschaften ist“.

Es brauchen hier nicht Gadamer's weithin akzeptierte Überlegungen zum „hermeneutischen Zirkel“ und zum „Prinzip der Wirkungsgeschichte“ erörtert zu werden. Für uns ist vielmehr wichtig, daß im abschließenden dritten Teil seines genannten Buches mit der Überschrift „Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“ die Sprache eine Bedeutung erhält, wie sie zuvor am ehesten in der Spätphilosophie Heideggers zu finden war. Ob allerdings eine letztlich nicht nur am Leitfaden, sondern am Modell der Sprache entwickelte „hermeneutische Ontologie“ nicht doch eine Verkürzung der Ontologie (wie auch der historischen Wissenschaften)

ist, muß hier schon deswegen offen bleiben, weil derzeit sehr umstritten ist, ob, und wenn ja, wie Ontologie überhaupt entfaltet werden kann. Es genügt hier zunächst der Hinweis darauf, daß auch die hermeneutische Ontologie ebenso wie die hermeneutische Theologie inzwischen heftig umstritten ist.

II. Beiträge aus dem katholischen Bereich

Unabhängig von dieser Diskussion dürfte das Thema der Hermeneutik durch den bekanntgewordenen Aufsatz *K. Rahners* „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“ (1960) Aufmerksamkeit im Bereich katholischer systematischer Theologie gefunden haben. Im Unterschied zu der schon vorgestellten hermeneutischen Theologie ist bei Rahner Hermeneutik nicht am Leitfaden der Sprache entwickelt, sondern — wie es sich natürlich vor allem im Hinblick auf die Hermeneutik eschatologischer Aussagen nahelegt — von der Geschichtlichkeit des Menschen her.

Die eingehendere Auseinandersetzung seitens der katholischen Theologie mit dem Problem der Hermeneutik, wie es im Gefolge Heideggers und Bultmanns entfaltet worden war, wurde erst von *R. Marlé* begonnen (Mainz 1965). Sein knapper und verständlicher Überblick skizziert die Thematik, angefangen von Karl Barth über Rudolf Bultmann bis hin zur „Neuen Hermeneutik“; er wird allerdings vielleicht zu sehr im Rahmen einer Wiederaufnahme der „alten“, nämlich exegetischen Hermeneutik angesetzt. Daß es aber um mehr als um die „Erforschung des konkreten Schriftsinns“ geht, zeigt der Rückgriff auf den Modernismus, selbst wenn Marlé Loisy Wort zitiert: „Ich bin nur ein armseliger Entzifferer von Texten, und die Philosophie ist nicht meine Sache“. Die Kernfrage des Modernismus war aber sicherlich keine philologische Frage, sondern eine (geschichts-)philosophische; sie mit der durch Dilthey ausgelösten Debatte um die Hermeneutik zu vergleichen, wäre eine lohnende Aufgabe.

Ähnlich wie Marlé hat auch *G. Stachel* einen Überblick gegeben (München 1968), der ursprünglich als Grundlage einer Arbeit über den Bibelunterricht diente; auch für diesen Überblick ist daher die exegetische Orientierung bestimmend.

Das breite Spektrum hermeneutischer Fragestellungen repräsentieren zwei thematische Sammelbände, der eigens konzipierte Band „Die hermeneutische Frage in der Theologie“ (Freiburg 1968) sowie der Bericht von einer Tagung des Salzburger Philosophischen Instituts „Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft“ (Salzburg 1971). Während der erste Band in umfangreichen und meist reich belegten Aufsätzen philosophische, psychologische, exegetische, judaistische und schließlich systematische Aspekte berücksichtigt (vgl. unten die Ausführungen über die Beiträge von *F. Wiplinger* und *K.-O. Apel*), legt der zweite Band die knappen Tagungsreferate mit den ihnen folgenden Diskussionsbeiträgen über philosophische, pädagogische, juristische, psychiatrische, systematische, philologische und exegetische Themenstellungen vor.

In spezieller Absicht, nämlich zur Auseinandersetzung mit der Fundamentalkatechetik von *H. Halbfas*, erschien ein Sammelband „Existenziale Hermeneutik“ (Einsiedeln 1969). Freilich ist der Titel spezifisch verengt; denn Halb-

fas nimmt zwar in umfangreichem Maße Anregungen von Bultmann, Ebeling und Gadamer auf, doch ist er in wichtigen Punkten systematisch eher durch *P. Tillich* und vor allem *K. Jaspers* bestimmt. Dies zeigt sich etwa an seiner Bestimmung des Religionsbegriffs oder an seiner kritischen Stellungnahme gegenüber der Mission. Diese systematischen Wurzeln der Fundamentalkatechetik sind denn auch in dem Sammelband vollständig außer acht gelassen.

Über diese Sammelbände hinaus sind die Monographien von *E. Coreth* „Grundfragen der Hermeneutik“ (Freiburg 1969), *E. Simons* und *K. Hecker* „Theologisches Verstehen“ (Düsseldorf 1969), *E. Biser* „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik“ (München 1970) und schließlich *E. Schillebeeckx* „Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie“ (Mainz 1971) zu nennen.

Im Rahmen unserer Überlegungen können nicht alle Aspekte der Hermeneutik zur Sprache kommen, die gegenwärtig diskutiert werden. Vor allem kann nicht weiter auf die exegetische Hermeneutik eingegangen werden, so wichtig sie für die Theologie ist. Auch die philosophischen Aspekte können nicht vollständig und im einzelnen referiert werden. Vielmehr können nur einige Grundlinien nachgezeichnet werden, wie sie im katholischen Bereich inzwischen diskutiert werden.

Für unseren Versuch, diese Diskussion zusammenzufassen, lassen sich — ein wenig schematisierend — drei unterschiedliche Grundpositionen herauskristallisieren: 1. Hermeneutik am Modell der Sprache, 2. Hermeneutik als Metaphysik und schließlich 3. das hermeneutische Problem angesichts der Anfragen, die sich von politischer Theologie, kritischer Theorie und Sprachanalyse her stellen.

1. Hermeneutik als Sprachphilosophie

Merkwürdigerweise ergeben sich bei der am Modell der Sprache entwickelten Hermeneutik besondere sprachliche Schwierigkeiten. Denn gerade hier findet man vielfach schwer nachvollziehbare Argumentationen, ungewohnte, schwierige, ja kaum verständliche Formulierungen. Wenn man nicht der Ablehnung von *H. Albert* folgen will, der sowohl den „Jargon“ der „Eigentlichkeit“ (Heideggers) als auch den der „Verdinglichung und Entfremdung“ (bes. der Frankfurter Schule) ausgezeichnet dazu geeignet findet, „Trivialitäten aller Art als höhere Weisheiten zu drapieren“, so möchte man sich doch der Kritik von *H. Kuhn* anschließen, die er an Heideggers Aussage über den „Satz vom Grund“ übt, daß dieser ein „Satz in dem ausgezeichneten Sinn“ sei, „daß er ein Sprung ist, wie ein Panther einen Satz vollzieht“.

Jedenfalls dürfte für die Ausdrucksweise im Beitrag von *F. Wiplinger* „Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung“ die Redeweise Heideggers Pate gestanden haben, wenn er die „ursprüngliche Spracherfahrung“ darstellt (29f.). Schwerlich kann man allerdings den Ausführungen über die „logisch-metaphysische Sprach-Deutung“ folgen, die den Nachweis zu erbringen suchen, daß von einer bei Aristoteles beginnenden und bei der Sprache des Computers endenden „äußerste(n) Reduktion und Verengung des Sagens der Sprache“ (58) die Rede sein kann. Ebenso wenig wird man philosophisch

die Überwindung dieser Reduktion akzeptieren können; es läßt sich nämlich der *Sinn* der Aussage in Frage stellen, daß die Welt „in ursprünglicher Einheit *Sprach-Geschichts-Welt*“ ist (73), daß „alle Notwendigkeit und Verbindlichkeit des ursprünglichen Sagens der Worte im Kontext des Ganzen geschichtlicher Sprach-Welt“ die Annahme rechtfertigt, es gäbe „das Wort“ (bzw. „Urwort“), „welches in jedem Einzelwort und -satz, in allen Sprachen spricht“ (79). Vollends scheinen die theologischen Konsequenzen Wiplingers nicht zu stimmen, wenn er als letzten Satz seiner Ausführungen formuliert: „Für ein wahrhaft christologisches Denken ist das Wort unüberhörbar. Denn: nicht das Sein, der Grund, die Idee oder der Geist, nicht einmal Gott ist Fleisch geworden, sondern das Wort“ (85).

Nicht geringere Schwierigkeiten bietet die Arbeit von E. Simons und K. Hecker. Zwar ist der Versuch zu begrüßen, philosophisch die Probleme einer theologischen Hermeneutik zu klären, um so zu einer hermeneutisch-reflektierten Theologie zu kommen. Aber abgesehen vom (gewollt?) komplizierten Stil der Arbeit kann die Argumentation nicht überzeugen. Es kommt das Thema „Geschichte“ nicht in den Blick, wenn im Ausgang von verschiedenen Stationen neuzeitlichen Denkens, insbesondere des Idealismus, als Aufgabe der Theologie formuliert wird, „eine konkrete Geschichts-Hermeneutik als ihre eigene Konsequenz und als originären und einzig legitimen Ort einer Metaphysik . . . anzuerkennen“ (55), ohne daß diese konkrete Geschichts-Hermeneutik durchgeführt und die Gestalt einer in ihrem Rahmen entwickelten Metaphysik umrissen wird, wenn und soweit dies überhaupt möglich ist. Die Ausführungen über Sprache (55–105) und den Dialog „als Vermittlung von Sprache, Verstehen und Wirklichkeit“ (106–187) bringen statt dessen eine merkwürdige Verbindung transzendentalphilosophischer, sprachphilosophischer und personalistischer Elemente, die letztlich auf eine — trotz wiederholter Rede von Geschichte (und Gesellschaft) — ungeschichtliche (und nicht im Horizont von Gesellschaft entwickelte) Metaphysik hinauslaufen. Denn wenn es gilt, „das ‚neue dialogische Denken‘ der zwanziger Jahre metaphysisch zu radikalisieren“ (56), ist der Akzent eindeutig auf die Metaphysik verschoben. Zweifellos ist das *Vermittlungsproblem* zu Recht als zentrales Problem angesehen, aber es ist die Frage, ob es nur ein sprachliches Problem ist. Vor allem ist zu fragen, ob das Vermittlungsproblem sinnvoller Weise dadurch gelöst werden kann, daß der Dialog, der „Dia-Logos“ zu einer Person (171), nämlich der „Mittelperson“ (157) gemacht wird. Unverständlich bleibt auch, wie aus der Ich-Du-Beziehung, welcher der Personalismus berechtigt, wenn auch spezifisch verengt, seine Aufmerksamkeit widmete, ein „Wir-Bewußtsein“ konstruiert werden kann, welches „ein von Ich und Du unterschiedenes Bewußtseinsmedium“, eine „mediale Subjektivität“ ist, die dann „Autor“, „Subjekt“, zwischenmenschlicher Vermittlung ist. Und wenn schließlich die Ich-Du-Beziehung als „Intersubjekt“ bezeichnet wird (so 166 f), so dürfte damit die Grenze sinnvoller Begriffsbildung zur Erfassung der zwischenmenschlichen Beziehungen überschritten sein.

Wenn man bislang der Argumentationsweise von Simons—Hecker nicht folgen konnte, wird man auch „das mediale Logos-Prinzip als Interpretament einer fundamentalen theologischen Hermeneutik“ (188) unverständlich finden.

Wenn ferner die *Differenz von Glauben und Wissen* dadurch überwunden werden soll (232 f), daß der Glaube „auf dialektisch analogisch höchster Stufe möglichen Sinn-geschehens angesetzt“ wird (231), so ist nicht mehr ein-sichtig, ob und inwieweit dieser Versuch die Lösung des Problems fördert. Ob man „auf dem Boden einer hermeneutisch-medialen Ontologie und mit einem dialogischen Seinsbegriff bzw. Seinsverständnis als Interpretament“ (246) das Problem des Auferstehungsleibes Christi klären kann, darf nach allem Gesagten verneint werden. Nicht so eindeutig kann die Arbeit von E. Biser in eine bestimmte Tradition eingeordnet werden. Biser hat nämlich in umfangreichem Maße biblische und patristische (bes. von Platon herkommende) Quellen herangezogen; ferner finden Mystik und Dichtung Beachtung. Schließlich werden (bes. aus der romantischen Tradition kommende) philosophische Gedankengänge berücksichtigt; allen voran dürfte Nietzsches der Kronzeuge jener neuzeitlichen Bedrohung des christlichen Glaubens sein, der Biser entgegenwirken will.

In den Rahmen einer am Leitfaden der Sprache entwickelten Hermeneutik gehört Biser, weil er die gegenwärtige Krise als „Sprachkrise“ ansieht (18), in welche die Theologie „gerade durch ihr Verlangen nach einer zeitnahen, szientifischen Sprechweise geriet“ (22). Wenn aber „die Theologie dem heutigen Menschen um so weniger zu sagen hat, je mehr sie ihn in der fremden Diktion der modernen Wissenschaft anredet“, muß sie die Sprachkrise überwinden (19), und zwar durch eine Orientierung am Wort Gottes (18). Darin darf jedoch nach Biser kein Rückweg in ein vorwissenschaftliches Stadium gesehen werden; historische Rückgriffe sollen vielmehr dem Einstieg zu einer Problemlösung dienen. Lassen sich in der Geschichte drei Phasen feststellen, die patristische, in der das Bild, die scholastische, in der der Begriff, und die reformatorische, in der das Wort dominiert (19 f, vgl. 31), so läßt sich aus der Integration dieser drei Faktoren, des Verbalen, des Eidetischen und des Spekulativen, die unverkürzte Grundgestalt der Sprache finden (21). Die Abstraktion der heutigen Sprache ist in einer „Ent-Bildung“ zu sehen (23), die in der szientifischen Sprechweise begründet ist und zu einer Abwesenheit Gottes aufgrund der „Entleerung der auf göttliches und geistliches hinweisenden Bilder und Zeichen“ (24) geführt hat. Demgegenüber will Biser eine grundlegende Sprachtheorie entwickeln, für die er zunächst den vernachlässigten Bildfaktor aufweist, so daß dieser vorgeleitete Band „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik“ ein Fragment bleibt (26), das durch zwei weitere Teile „Gegenstandstheorie und Analytik“ sowie „Prinzipientheorie und Methodik“ zu vervollständigen ist.

Im Rahmen dieses Überblickes muß aber gefragt werden, warum im Titel von „Sprachtheorie“ die Rede ist, warum das 1. Kapitel „sprachgeschichtliche“ Einübung heißt, wenn es hier um „Bildentwürfe“ und „Bildmotive“ geht. Auch bleibt die typisierende Charakteristik von Bild—Begriff—Wort sowie ihre Zuordnung zu drei (ihrerseits fraglichen) Epochen der nachantiken abendländischen Geistesgeschichte fraglich. So kann bezweifelt werden, daß mit diesem Durchblick ein „Begriff der integralen Sprachgestalt“ vermittelt ist (107) und daß die „Sprache durch die Trias von Wort, Bild und Begriff“ konstituiert wird (109).

Auch sind die schon im Motto des Buches angegebenen

und für das zentrale Kapitel „Sprachstruktur und Sprachverstehen“ tragenden Grundlagen fraglich: „Denken bleibt stets Fragment. Erst die Sprache ist das Ganze“ (vgl. auch 345). Inwiefern ist die Sprache das Ganze? Inwiefern ist sie vor dem Denken (205)? Und zeigt sich nicht ein gewisser ‚Platonismus‘, wenn der Mensch mit seinem Wort „zu den Niederungen dieses von Zufällen abhängigen, dem Gang der Geschichte überantworteten und so zuinnerst kontingenten Daseins hinabsteigt“ (208)? Hier — wie auch in jener Aussage vom „verum et bonum convertuntur — zeigt sich eine Identifizierung von Wort und Sein, die über die Problematik einer Metaphysik hinaus die Problematik einer Sprachmetaphysik mit sich bringt.

Diese Konzeption wird anhand biblischer Reflexionen überprüft, die hier weder exegetisch noch systematisch (z. B. hinsichtlich einer „transhistorische(n) Authentizität“ der Gleichnisse, 461) befragt werden könnten. Daß dabei die entsprechende sprachtheologische Position zugrunde liegt, macht die Zusammenfassung deutlich, wo im Zusammenhang mit der Offenbarung von geoffenbarten Sprachverhalten die Rede ist, die „in einem Akt göttlicher Selbstmitteilung zugesprochen wurden. Noch vor jeder inhaltlichen Determinierung sind sie durch diesen sprachbedingten Modus ihres Gegebenseins bestimmt“ (566). Aber eben hier liegt die Kernfrage, ob nämlich die Selbstmitteilung Gottes letztlich als sprachliche Mitteilung interpretiert werden darf, ob sie durch Zuspruch erfolgt, statt durch die Menschwerdung Gottes in der Geschichte. Ob die — nicht näher analysierte — „Bedenklichkeit einer an der wissenschaftlichen Denk- und Sprechweise der Gegenwart orientierten Glaubensbegründung und des sie radikalierenden Programms eines „weltlichen Redens von Gott““ dadurch überwunden werden könnte, daß „die Sprache der Offenbarung als die wahrhaft zeitgemäße“ angesehen wird (568), muß nach allem Gesagten bezweifelt werden.

Freilich darf nicht verkannt werden, daß mit der Frage nach der Bedeutung des Bildhaften für das Verstehen paradigmatisch ein Thema in Angriff genommen worden ist, das als Korrektiv zu einer Verstehenslehre unverzichtbar ist, die Verstehen zu ausschließlich theoretisch bestimmt.

2. Hermeneutik als Metaphysik

Eine metaphysisch orientierte Hermeneutik entfaltet beispielhaft E. Coreth. Seine (auf Vorlesungen zurückgehenden, durchsichtig formulierten und daher gut verständlichen) Ausführungen geben einen instruktiven Einblick in eine Hermeneutik, die dem Problem der Sprache zwar die gebührende Aufmerksamkeit widmet, die Sprache aber nicht als das Letzte, „das Ganze“, dominieren läßt, indem sie letztlich die Sprache mit dem „Sein“ identifiziert.

Als Grundstrukturen des Verstehens werden die Horizont-, Zirkel-, Dialog- und Vermittlungsstruktur herausgearbeitet. Eigens zu nennen sind die Ausführungen über den Weltbegriff, ist doch die „Welt des Menschen“ als geschichtliche, sprachlich vermittelte Welt Horizont menschlichen Verstehens. Freilich bildet sie nicht „den letzten, alles umfassenden Horizont unseres Erkennens und Verstehens“, da sie begrenzt, aber zugleich wesentlich offen ist — „für das ‚Sein‘ im ganzen“ (92 f). Hier

zeigt sich die metaphysische Orientierung der Hermeneutik, insofern nämlich das Sein als „der Gesamthorizont als Bedingung der Möglichkeit einer Welt“ angesehen wird (81). Die Welt ist daher nur „relativer Gesamthorizont“, da sie „ein empirisch und geschichtlich bedingter Gesamthorizont“ ist, da sie in ihrer Möglichkeit also „durch einen absoluten Gesamthorizont“ bedingt ist (93). Zwischen Welt und Sein besteht „ein Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Vermittlung“ (93).

Damit tritt auch die Problematik einer metaphysisch orientierten Hermeneutik hervor, kann doch die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik (185) nicht eigentlich beantwortet werden. Coreth kann selbst der Gefahr letztlich nicht entgehen, der nach seiner Aussage Heidegger erlegen sein dürfte, daß nämlich „die Geschichte als der Raum menschlicher Entscheidung und Verantwortung aufgehoben wird in einer ‚Geschichte des Seins‘“ (108). In den umfangreichen Überlegungen über „Verstehen und Geschichte“ ist ein unzureichender Begriff von „Geschichte“ zugrunde gelegt: geschichtliches Verstehen ist gegenwärtiges Verstehen (der Vergangenheit); damit wird Geschichte interpretiert als Gegenwart oder als Vergangenheit. Denn das Verstehen richtet sich auf die geschichtliche Vergangenheit und ist selbst geschichtliches Verstehen, weil wir „einen geschichtlichen Standort und Verständnishorizont haben, aus dem heraus wir die Ereignisse und Zeugnisse der Vergangenheit zu verstehen suchen“ (138 f; vgl. 153 ff u. ö.). Und so stehen bei Coreth auch die Überlegungen über die Geschichte nicht an letzter und wichtigster Stelle, sondern die über die Wahrheit, die ihrerseits mit Heidegger als „Wahrheit des Seins“ (180) bestimmt wird. Selbst wenn Coreth ein „gegenseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Welt und Sein oder zwischen Hermeneutik und Metaphysik“ annimmt (197), wenn daher Metaphysik nur möglich ist „auf dem Boden einer Hermeneutik des menschlichen Daseins in der Welt und in der Geschichte“ (199), so ist dies nur möglich, weil sich das menschliche Dasein „im Sein und aus dem Sein versteht“; Hermeneutik als Lehre vom Verstehen ist daher nur möglich, wenn sie „sich übersteigt und vollendet in einer Metaphysik“ (199), da „alles menschliche Dasein zu allen Zeiten und in allen noch so wechselvollen Verhältnissen im unbedingten Horizont des Seins sich vollzieht“ (191).

Auf die Nähe dieser nur im Rahmen einer Metaphysik möglichen Hermeneutik zur Theologie braucht hier nicht mehr eingegangen zu werden; wenn die Verwiesenheit auf das absolute Sein, auf einen unbedingten Sinngrund als Bedingung der Möglichkeit von menschlichem Dasein aufgezeigt werden kann, ist es philosophisch möglich, jene Aussage des Thomas von Aquin aufzunehmen, nach der alle das Sein — Gott nennen (vgl. 210).

3. Hermeneutik in Auseinandersetzung mit analytischer Philosophie, kritischer Theorie und politischer Theologie

Verbleiben die bisherigen Positionen in einer wenn auch unterschiedlichen Affinität zur Theologie und zugleich in einer bestimmten von der Theologie nachhaltig rezipierten philosophischen Tradition, so sprengt der Beitrag von K.-O. Apel diese Tradition, nämlich die „philosophische Radikalisierung der Hermeneutik“ Heideggers, indem er sie mit der besonders auf Wittgenstein zurückgehenden

sog. „analytischen“ Philosophie konfrontiert. Damit ist eine gegenwärtig auch theologisch vordringliche Aufgabe in Angriff genommen.

Apel erkennt grundsätzlich die *Seins-Hermeneutik* Heideggers als berechtigt an, in der die alte Seins-Frage auf die Frage nach dem Seins-Verständnis zurückgeführt wird (vgl. 107). Den Versuch, Heideggers Sprachgebrauch aus dessen philosophischen Voraussetzungen zu rechtfertigen, konfrontiert Apel dann mit der Frage nach dem *Sinnkriterium der Sprache* in der sprachanalytischen Philosophie, die ihrerseits Voraussetzungen hat, die metaphysisch genannt werden müssen. Die Frage lautet, ob damit die Sinnkritik, welche Metaphysik für sinnlos erklärt, selbst nur dadurch der Metaphysik entgeht, daß sie ihre metaphysische Voraussetzungen unsichtbar macht (115 f.). Die bejahende Antwort auf diese Frage gibt Apel anhand einer Analyse von Positionen, wie sie vor allem *R. Carnap* und *L. Wittgenstein* vertreten haben. Sie läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß die Frage nach dem „Sinn der Sprache“ nicht sprachimmanent beantwortet werden kann, sondern nur im Rückgriff auf die Praxis (vgl. 136) und das darin eingeschlossene Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, von Sprache und Welt (vgl. 126).

War die Sprachkritik nicht frei von metaphysischen Implikationen (vgl. 133 f., 138), so können diese beim späten Wittgenstein nicht dadurch vermieden werden, daß er philosophische Probleme zum Verschwinden bringen will (138 f.) Denn tatsächlich wird auch Wittgenstein zu einem Rückgriff auf die Praxis gezwungen (146); das Sprachspiel der menschlichen Geschichte, welches ein unwiederholbares, aber zugleich unabgeschlossenes Experiment ist, gewinnt sein Sinnkriterium der Bewährung in der Lebenspraxis, ohne daß diese schon Pragmatismus wäre (156). Einem in diesem Sinne „erweiterten Sinnkriterium der Praxis unterliegt das kritisch-antispekulative Philosophieren Wittgensteins am Ende ebenso wie das ekstatisch-spekulative Denken seines großen Antipoden Martin Heidegger“ (151).

Es ist wohl verfrüht, wenn man aus diesen Ausführungen Apels eine Bestätigung der Metaphysik herauslesen will; denn die zentrale — noch offene — Frage ist, ob die für Wittgenstein unausweichliche Voraussetzung einer Praxis als Bedingung der Möglichkeit von Sprachspielen eben dasselbe, was Heidegger zu seiner Hermeneutik des Seins veranlaßt (147), ob also die Notwendigkeit einer Voraussetzung schon den Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik zerstreut (gegen 151); denn dann wäre nicht mehr zu sehen, worin denn Wittgenstein das klassische Modell der Ontologie transzendiert (146) und warum die moderne Philosophie durch das „Fegfeuer“ von Detailuntersuchungen hindurch muß, „um ein neues, sprachkritisch vermitteltes Problembewußtsein zu gewinnen“ (143).

Ist vielleicht die Annahme berechtigt, daß die Formulierung eines „Seinsverständnisses“ eine für eine bestimmte geschichtliche Situation konzipierte Explikation der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Sprechens, Verstehens und Lebens ist, die daraufhin überprüft werden muß, inwieweit sie der sich geschichtlich entfaltenden menschlichen Praxis dient, welche man eben nicht rein pragmatisch bestimmen kann?

Unter dem Titel „Glaubensinterpretation“ greift *E. Schil-*

lebeeckx Probleme auf, die sich aus gegenwärtigen Diskussionen um Strukturalismus, Sprachanalyse und Linguistik für eine Weiterführung einer theologischen Hermeneutik ergeben; darüber hinaus wird die (bereits in der „politischen Theologie“ thematisierte) Bedeutung einer kritischen Gesellschaftstheorie, wie sie vor allem von *J. Habermas* konzipiert wurde, für eine hermeneutische Theologie erörtert.

Es ist verständlich, daß es sich hier noch nicht um eine umfassende und abschließende Verarbeitung jener Themenkreise handeln kann; dafür sind diese zu umfangreich und zu unterschiedlich. Es muß jedoch begrüßt werden, daß sie nun auch innerhalb der theologischen Hermeneutik-Diskussion weitere Berücksichtigung finden. Die vorgelegten Studien zeigen, daß der Ansatz einer auf Heidegger zurückgehenden Hermeneutik zwar nicht übersprungen, wohl aber überschritten werden muß. Schillebeeckx ist der Auffassung, „daß eine rein geisteswissenschaftliche ‚Gadamer-Hermeneutik‘ für die Theologie unzulänglich ist“ (72). Da die Theologie ein Verständnis dessen voraussetzt, was Sprache ist, wird sie strukturalistische Linguistik und logische Sprachanalyse sowie phänomenologische Sprachphilosophie zu Rate ziehen müssen; da sie aber darüber hinaus mit einer in sprachlichen Dokumenten enthaltenen Wirklichkeitsinterpretation zu tun hat, wird sie auch die Sprachontologie berücksichtigen müssen (22 f.). Weil aber Christentum keine „Gnosis“, nämlich keine theoretische Heilslehre ist, kann jede rein theoretische Hermeneutik nur unzureichend sein: „Die Orthopraxie gehört wesentlich mit zum Verifizierungskriterium einer glaubwürdigen Glaubensinterpretation“ (23). Damit ist das Grundanliegen von Schillebeeckx hervorgehoben: nur durch die entsprechende Praxis kann der Glaube letztlich als wahr erwiesen werden.

Lassen Strukturalismus, phänomenologische Sprachanalyse (zu der fälschlich auch Gadamer gerechnet wird, 27 Anm. 4) und linguistische Sprachanalyse aufgrund ihrer jeweiligen methodischen Reduktion die Wirklichkeit dessen zurücktreten, was sinnvollerweise gesagt wird (39), können sie deswegen auch nur als Voraussetzung der Theologie angesehen werden, so billigt Schillebeeckx der Sprachontologie Heideggers größere (und gegenüber der Sprachanalyse zu große) Bedeutung zu. Doch kann erst das „Sinnkriterium der Praxis (aufgrund des Prinzips, daß Sprache eine Lebensform ist)“ die Grundlage für eine gültige Interpretation bieten (47). Dieses ist um so dringlicher, als angesichts eines legitimen theologischen Pluralismus nur die Orthopraxie (eigentlich: Orthoraxis) der Kirche und innerhalb der Kirche die Wahrheit des Glaubens erweisen kann; denn Wahrheitsfindung und Wahrheitsaussage sind nur möglich im Rahmen einer gesellschaftlichen Institution.

Es gibt also keine rein theoretische Glaubensbegründung, vielmehr muß das rechte Tun in die theologische Hermeneutik eingebracht werden (70). Dem ist zuzustimmen, selbst wenn Schillebeeckx diesen Ansatz in seinen Überlegungen über die Korrelationsmethode nicht eigentlich durchhält; denn hier plädiert er für eine „natürliche Theologie“ (bes. 108), ohne auch diese vor einer isoliert „theoretischen“, nämlich einer metaphysischen Interpretation zu schützen, die nicht mehr in den Blick kommen läßt, daß die Geschichte für die Gotteserfahrung und -erkenntnis grundlegend ist. Wie sehr sich die Theologie

dieser Tatsache stellen muß, lassen die Ausführungen über die Korrelation von kritischer Theologie doch nicht dem in der kritischen Theorie gestellten Theorie-Praxis-Problem entziehen. Hier wird noch einmal deutlich, daß der Ausgang von und der Bezug zur Praxis „einen unverbrüchlichen Bestandteil der theologisch-kritischen Theorie“ bildet (159).

III. Krise des hermeneutischen Denkens

Abschließend muß die Frage gestellt werden, mit welchem Recht im vorhergehenden über Einzelfragen hinaus grundsätzliche Bedenken gegen eine metaphysisch und bes. gegen eine sprachmetaphysisch orientierte Hermeneutik erhoben wurden. Eine Antwort kann hier nicht annähernd gegeben werden, würde sie doch den Rahmen dieses Berichtes überschreiten. Einige thesenhafte Hinweise müssen genügen. Zurvor muß betont werden, daß die Bemühungen um das Problem der Hermeneutik nicht generell abgelehnt werden, im Gegenteil, ihre Notwendigkeit steht außer Zweifel. Sie müssen sich freilich auf eine Weiterführung der Hermeneutik konzentrieren, die der Gefahr einer Verengung zu entgehen vermag, der die (sprach-) metaphysisch orientierte Hermeneutik erlegen sein dürfte.

Über die gegenwärtige Problematik einer Metaphysik braucht hier nicht weiter gesprochen zu werden; die (vielfach zu pauschale und oberflächliche) Kritik der Metaphysik durchzieht die gesamte neuzeitliche Philosophie und Theologie. Der Grund für einen bislang unaufhaltbaren Funktionsverlust der Metaphysik dürfte in der Einbuße ihrer ursprünglichen Bedeutung als Lösungsversuch von Problemen einer Praxis liegen, in deren Kontext sie entwickelt wurde, wie man z. B. bei *A. Erhardt* ersehen kann (Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I—III). Wenn gegenwärtig Überlegungen zum Theorie-Praxis-Problem vielfach die Funktion metaphysischer Konzepte übernommen haben, so darf dies nicht schon als Metaphysikersatz und damit als Votum für Metaphysik angesehen werden, ebensowenig wie man die Interpretation einer Überzeugung als Religionsersatz schon als Bestätigung von Religion ansehen kann. Abgeleitet werden kann daraus nur, daß es einen theorieleeren „Pragmatismus“ nicht geben kann, daß es vielmehr Probleme gibt, die zu einer bestimmten Zeit durch Metaphysik gelöst werden sollten und, soweit möglich, wohl auch konnten, die sich aber derzeit so verändert haben, daß sie durch eine Reproduktion der Metaphysik kaum mehr bewältigt werden können.

Auf diesem Hintergrund muß die Diskussion gesehen werden, die inzwischen um die Hermeneutik, anknüpfend an Gadammers „Wahrheit und Methode“, entstanden und Grund für die „Krise“ der „Neuen Hermeneutik“ ist. In unserem Zusammenhang ist vor allem der Beitrag von *J. Habermas* zu nennen (in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, bereits 1967!). Hier finden sich wichtige Ausführungen über das Verhältnis von Sprache und Praxis. Es ist bedauerlich, daß dieser zentrale Aspekt für die theologische Hermeneutik unter den zuvor genannten Positionen nur von Schillebeeckx aufgenommen wurde.

Am Zusammenhang von Sprache und Praxis läßt sich der Grundtenor einer kritischen Nachbemerkung zur „Neuen Hermeneutik“ angeben: die Kritik an der Isolierung der Sprache von der Praxis und ihre damit gegebene Metaphysizierung. Ist es reiner Zufall, daß im Register von Gadammers Buch, in dem die Sprache als „Horizont einer hermeneutischen Ontologie“ angesehen wird, ein Stichwort „Praxis“ fehlt? Diese Frage stellen heißt nicht, wissenschaftliche Bemühungen um die Sprache generell abzulehnen, aber wohl, die Grenzen deutlich zu machen, die — abgesehen von der Problematik einer Metaphysik — bes. einer am Modell der Sprache entwickelten hermeneutischen Ontologie gesetzt sind. Für die Bestimmung dieser Grenzen könnte man außer auf Habermas auch auf den späten *Wittgenstein* verweisen, der im „Sprachspiel“ die Verbindung von Sprache und Handeln nachdrücklich herausstellte. Daher dürfte es unzureichend sein, Sprache als solche zum „Leitfaden“ einer Metaphysik zu machen.

Habermas selbst stützt seine Kritik an der Hermeneutik Gadammers vor allem auf den Versuch, die Psychoanalyse Sigmund Freuds als Sprachanalyse zu interpretieren. Ob diese Interpretation berechtigt ist, kann hier nur gefragt werden, muß aber gefragt werden, weil die Praxis der Psychoanalyse nicht ausschließlich und nicht einmal primär als sprachliche Kommunikation aufgefaßt werden kann, so daß Psychoanalyse mehr ist als Sprachanalyse. Aber abgesehen von dieser Frage, ist die Verbindung von Sprache und Lebensform (*Wittgenstein*) bzw. Praxis (*Habermas*) ein Indiz dafür, daß Sprache nicht von der Praxis getrennt werden kann.

Diesem Zusammenhang von Sprache und (gesellschaftlicher) Praxis wird man nur durch die Integration hermeneutischer Reflexion in eine (freilich nicht als Spezialdisziplin verstandene) „Ethik“ gerecht. Diese Fundierung der Hermeneutik, wie sie auch in der „politischen Theologie“ als einer „theologischen Hermeneutik im zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontext“ (*J. B. Metz*) vorgenommen wird, ist auch zu verstehen als eine Kritik an einer Hermeneutik, die die soziale Verflochtenheit und Bedingtheit menschlichen Sprechens, Denkens und Handelns zu sehr vernachlässigt. Hieraus ergeben sich Ansatzpunkte für die Weiterführung bisheriger Hermeneutik zu einer „Ethik“ als innerem Moment von Hermeneutik wie von Theorie (und damit von systematischer Theologie überhaupt), die ihrerseits nicht deduktiv von „metaphysischen“ Prinzipien her Gesetze für menschliches Leben aufstellt, sondern unter Berücksichtigung der Geschichtlichkeit auch von Norm und Gesetz in ständiger Wechselwirkung von Theorie und Praxis Rechenschaft und Impuls individuellen und gesellschaftlich-politischen Handelns zu sein vermag. In dieser Integration hermeneutischer Reflexion in eine „Ethik“ wird das Dilemma der „Neuen Hermeneutik“ vermieden, die die „Evidenz des Ethischen“ auf das „Sprachproblem“ zurückführt (*Ebeling*) und damit gerade die „Krise des Ethischen“ nicht nur nicht überwinden kann, sondern sich ihr gegenüber ineffizient macht.

Ernst Feil