

III Auslegungsaufgaben und Auslegungskunst und ihre Bedeutung für Überlieferungsgemeinschaften

Eine Analyse der Funktion, die normative Texte in Überlieferungsgemeinschaften erfüllen, hat verständlich gemacht, daß die theoretischen und praktischen Auseinandersetzungen, die in solchen Gemeinschaften geführt werden, in wichtigen Hinsichten den Charakter von Auslegungskontroversen annehmen. Daraus folgt für den Versuch einer philosophischen Einübung in die Theologie: Zu ihren zentralen Themen gehört die philosophische Hermeneutik mit ihrem durch Schleiermacher herausgestellten Doppelaspekt: als Theorie des Verstehens und als Kunstlehre des Auslegens. Es wird daher im Folgenden zu zeigen sein, daß eine Transzendentalphilosophie, die sich in der hier vorgetragenen Weise Fragestellungen und Methoden der Sprachphilosophie zueigen macht, zugleich einen Beitrag zur philosophischen Hermeneutik leisten kann und dabei vor allem die Bedeutung des Verstehens wie der Auslegung für den Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft angemessen zu beschreiben vermag.

Vorbemerkung:

Das Wechselverhältnis von Verstehen und Auslegen

Zwischen dem Verstehen und dem Auslegen eines Textes besteht ein wechselseitiges Verhältnis. Seit W. Diltheys Untersuchungen zur Hermeneutik ist dieses Wechselverhältnis als der »Zirkel« von Teil und Ganzem beschrieben worden. Alle Teile eines Textes erfüllen ihre semantische Funktion durch ihre Einfügung in einen Kontext; und die Auslegung ist der Versuch, diese Funktion der Teile im Ganzen des Kontextes zu bestimmen. Deshalb muß das Ganze schon in den Blick gefaßt sein, wenn die Auslegung der Teile beginnen soll. Andererseits können Struktur und Bedeutung des Ganzen nur erkannt werden, indem die Beziehung der Teile zueinander beschrieben wird; und insofern steht das Verstehen des Ganzen am Ende der Aus-

legung seiner Teile. Am Anfang dieser Bemühung steht also ein »Vorverständnis« des Ganzen, das die auslegende Sinn-Erfassung der Teile möglich macht; am Ende aber steht ein neues, bereichertes und gegebenenfalls korrigiertes »Verständnis« dieses Ganzen, das durch die Analyse der Teile und die Bestimmung ihrer Korrelation gewonnen worden ist.

An dieser Stelle muß es genügen, einen Teil-Aspekt dieses hermeneutischen Zirkels herauszugreifen. Dem Auslegen geht ein Erfassen der *Aufgabe* voran, die demjenigen gestellt ist, der einen Text verstehen will; die Auslegung selbst dient dem Versuch, die so gestellte Aufgabe zu *erfüllen*. Das Erfassen der Aufgabe beginnt schon dort, wo »Phoneme«, also Klanggestalten, nicht nur als akustische Phänomene, sondern als Elemente eines sprachlichen Ausdrucks erfaßt oder »Grapheme«, also optisch wahrnehmbare Konfigurationen auf einer Fläche, nicht als bloße Ornamente, sondern als Schriftzeichen identifiziert werden. Sodann aber, und darauf wird die Aufmerksamkeit des Betrachters sich konzentrieren, kann die Aufgabe des Verstehens nur erfaßt werden, wenn an der Eigenart eines Textes abgelesen wird, auf welche Art er vom Hörer bzw. Leser verstanden sein will, ob er also beispielsweise dazu bestimmt ist, eine wissenschaftliche Hypothese zur Diskussion zu stellen, oder ob er eine ästhetische Erfahrung vermitteln will oder zu einer ethischen Wertentscheidung aufrufen soll, oder ob er durch einen religiösen Akt beantwortet sein will. Die auf diese Erfassung der Aufgabe folgende Auslegung ist dann die Bemühung, den Hörer bzw. Leser zur Erfüllung dieser Aufgabe zu qualifizieren. Ehe daher über Methoden der Auslegung diskutiert werden kann, ist es nötig, über die *Aufgabe* des Verstehens Klarheit zu gewinnen, deren *Erfüllung* durch die Auslegung möglich gemacht werden soll.

Für eine philosophische Einübung in die Theologie ergibt sich daraus eine fünffache Aufgabe: Zunächst ist einleitend in Erinnerung zu rufen, in welchen Zusammenhängen sich die Aufgabe des Verstehens religiöser Texte stellt. Anschließend ist zu klären, von welcher Art die allgemeine Aufgabe ist, die sich dem Hörer bzw. Leser stellt, der einen Text irgendwelcher Art verstehen will (s. u. S. 334). Sodann ist drittens zu untersuchen, ob das Verstehen speziell religiöser Texte dem Hörer bzw. Leser besondere Aufgaben stellt (s. u. S. 338 ff.). Viertens ist zu prüfen, welche philosophische Methode etwas dazu beitragen kann, die Entstehung und Eigenart dieser Aufgabe zu bestimmen und so eine »Theorie des Verstehens« grundzulegen

(s. u. S. 349 ff.). Erst dann kann fünftens geprüft werden, ob diese Methode auch einen Beitrag zur »Kunstlehre der theologischen Auslegungskunst« zu leisten vermag (s. u. S. 360 ff.).

1. Zur Fragestellung: In welchen Zusammenhängen entsteht die Aufgabe, religiöse Texte zu verstehen?

Die Aufgabe, religiöse Texte zu verstehen, taucht in unterschiedlichen Zusammenhängen auf und gewinnt dann jeweils eine besondere Gestalt; und dennoch verweist sie auf ein gemeinsames Problem.

Menschen, die einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehören, bemühen sich darum, Aussagen zu verstehen, die zu den normativen Inhalten ihrer eigenen Überlieferung gehören. (So bemühen sich z. B. Christen um ein Verständnis biblischer Aussagen.) Ehe sie beurteilen können, ob sie dabei auf dem rechten Wege sind, ist es nötig, daß sie sich über das Ziel dieser Bemühung klar werden. Was wollen sie erreichen? Was ist das, worum sie sich bemühen, wenn sie derartige Aussagen verstehen wollen? Was heißt es für sie, eine religiöse Aussage zu »verstehen«?

Theologen bemühen sich, ihren Glaubensgenossen zu einem »rechten« Verstehen des Überlieferungsgutes zu verhelfen und sie vor »falschem« Verstehen zu bewahren. Und zu dem, was hier »recht« verstanden werden soll, gehören die Aussagen, die in diesem Überlieferungsgut enthalten sind. Ehe man prüfen kann, ob sie dieses Ziel erreichen und ob ihre Methoden dazu geeignet sind, diesem Ziele näherzukommen, ist es nötig, sich zunächst über dieses Ziel selber Klarheit zu verschaffen. Was heißt »rechtes« im Gegensatz zu »falschem« Verstehen religiöser Aussagen? Und inwiefern kann das wissenschaftlich-theologische Argument dazu beitragen, rechtes von falschem Verstehen zu unterscheiden? Kann der Glaubende, der verstehen will, was normative Aussagen der religiösen Überlieferung für ihn bedeuten, in den Argumentationsergebnissen der Theologen das wiedererkennen, was er gesucht hat? Wie verhält sich jenes Verstehen, dem die theologische Argumentationsbemühung dient, zu jenem Verstehen, um das es dem »schlichten Gläubigen« zu tun ist? Was bedeutet es, eine religiöse Aussage nicht nur im allgemein-religiösen, sondern im speziell-theologischen Sinne »recht zu verstehen«?

Vertreter der Religionswissenschaft und der Religionsphiloso-

phie bemühen sich, religiöse Phänomene und darunter auch religiöse Aussagen zu verstehen. Und sie tun dies mit gleicher Sorgfalt, wenn sie sich mit einem Hymnus an die »Magna Mater« orientalischer Fruchtbarkeitskulte befassen, oder mit einem kultischen Ruf aus dem Gottesdienst der hellenistischen Artemis (»Groß ist die Artemis von Ephesus«), oder mit einer Weisheitslehre des Buddhismus, oder auch mit einem Satz aus dem christlichen Credo. Sie sind daher genötigt, den Standort eines neutralen Betrachters einzunehmen, der sich des Urteils darüber enthält, ob in der jeweils untersuchten Religion »wahre« oder »falsche« Götter verehrt werden oder ob es, wie der strenge Buddhismus meint, Ausdruck einer »tieferen« Weisheit ist, auf die Verehrung von Göttern überhaupt zu verzichten. Ehe man die Methoden und Ergebnisse solcher Forschung prüfen kann, ist es nötig, sich über das Ziel dieser Bemühung klarzuwerden. Welche Art von Verstehen wollen die Vertreter derartiger Wissenschaften gewinnen? Und wie verhält dieses Verstehen sich zu dem, um das die Mitglieder religiöser Überlieferungsgemeinschaften und unter ihnen speziell die Theologen bemüht sind? Kann man – und in welchem Sinne kann man – religiöse Aussagen überhaupt aus der Betrachtersperspektive verstehen? Was heißt es, religiöse Aussagen »wissenschaftlich zu verstehen«?

Im Zeitalter intensiver gewordener interkultureller und deshalb auch interreligiöser Begegnungen ist es nötig geworden, daß die Mitglieder unterschiedlicher religiöser Überlieferungsgemeinschaften sich die Aufgabe stellen, sich gegenseitig zu verstehen. Dazu gehört es auch, daß sie versuchen, Aussagen zu verstehen, die in jeweils »fremden Religionen« normative Bedeutung haben. Ehe es möglich ist, Methoden und Ergebnisse dieser Versuche kritisch zu bewerten, ist es nötig, sich über das Ziel solcher Bemühungen Klarheit zu verschaffen. Ist ein solches Verstehen nur möglich, wenn die unterschiedlichen religiösen Überlieferungen miteinander zu einer einzigen Weltreligion verschmelzen? Heißt »eine fremdreligiöse Aussage verstehen« soviel wie: »sie als Ausdruck der Annäherung an eine kommende Universalreligion« begreifen? Oder kommt auf diese Weise die je spezifische Bedeutung gar nicht in den Blick, die die jeweils untersuchte religiöse Aussage in ihrem eigenen Überlieferungskontext besitzt? Besteht also das Ziel der Verstehensbemühung darin, gerade das »Fremde« der »fremden« Religion besser zu begreifen? Aber kann man verstehen, was eine religiöse Aussage im Munde derer bedeutet, die sie als normativen Bestandteil ihrer eige-

nen religiösen Überlieferung verwenden (z. B. als Bekenntnisformulierung in ihrem Gottesdienst), wenn man sich nicht selbst als Glied dieser Überlieferungsgemeinschaft versteht und verhält? Was heißt es, eine »fremdreligiöse« Aussage verstehen zu wollen, wenn man sie gerade als fremde und nicht als eigene Aussage begreift?

Zu diesen Fragen tritt in der »säkularisierten« Gesellschaft von heute eine weitere hinzu: In einer solchen Gesellschaft ist es schwer geworden, anzugeben, wovon eine religiöse Aussage spricht und was sie bedeutet. Immer mehr Menschen halten solche Aussagen nicht für unwahr, sondern für unverständlich. Und auch die jüngere philosophische Religionskritik erhebt den Verdacht, solche Aussagen seien weder wahr noch falsch, sondern ohne Sachbezug (referenceless) und ohne Bedeutungsgehalt (meaningless). Ist damit erwiesen, daß es an religiösen Aussagen gar nichts zu verstehen gibt, weil das Gegenstandslose und Bedeutungslose kein möglicher Gegenstand der Verstehensbemühung ist? (Die Bemühung des Verstehens könnte unter dieser Voraussetzung nur darauf gerichtet sein, begreiflich zu machen, daß religiöse Menschen zu der Meinung kommen, mit ihren Aussagen von etwas zu sprechen und etwas zu sagen.) Oder entsteht dieser Eindruck nur deswegen, weil die Kritiker die besondere Art von Sachbezug und Bedeutungsgehalt nicht erfassen, die für religiöse Aussagen charakteristisch ist? Muß man ihnen, ehe man sich mit ihren Argumenten auseinandersetzt, erst deutlich machen, welche spezifische Aufgabe des Verstehens die religiöse Aussage ihren Hörern stellt? Müssen sie erst lernen, was es heißt, eine religiöse Aussage zu verstehen? Und ist die Schwierigkeit, die sie dabei überwinden müssen, vielleicht darin begründet, daß Gelehrte und Ungelehrte in einer säkularisierten Gesellschaft nur noch eine einzige Weise des Gegenstandsbezugs und Bedeutungsgehalts kennen: diejenige, die für die Aussagen der empirischen Wissenschaften charakteristisch ist? Dann wäre demgegenüber zu prüfen, ob es eine spezifische Weise des Gegenstandsbezugs und Bedeutungsgehalts (reference and meaning) religiöser Aussagen gibt und was daraus für die Aufgabe folgt, eine solche Aussage zu verstehen.

In unterschiedlichen Kontexten also ist die immer gleiche Frage aufgetaucht: Was heißt es, eine religiöse Aussage zu verstehen? Und immer wieder hat sich gezeigt: Diese Frage dient der Klärung des Ziels, auf das höchst unterschiedliche Bemühungen des Verstehens gerichtet sind. Sie muß daher beantwortet werden, ehe über die Methoden dieser Verstehensbemühungen diskutiert und eine kritische

Würdigung ihrer Ergebnisse versucht werden kann. Um diese Frage zu beantworten, sollen in den folgenden Überlegungen einleitend einige Einsichten der allgemeinen Zeichentheorie oder »Semiotik« in Erinnerung gerufen werden. Sodann wird versucht werden, daraus Folgerungen für das Verstehen religiöser Aussagen zu ziehen. Und in diesem Zusammenhang wird jeweils zu prüfen sein, ob sich daraus Möglichkeiten ergeben, jene Schwierigkeiten zu überwinden, die sich diesem Verstehen immer wieder in den Weg stellen: sei es demjenigen Verstehen, um das die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft sich bemühen, sei es dem theologischen Bemühen um eine Unterscheidung »rechten« und »falschen« Verstehens, sei es dem wissenschaftlich-philosophischen Verstehen religiöser Aussagen, seien es jene Schwierigkeiten, die es für religiöse Menschen unmöglich zu machen scheinen, Aussagen aus fremden Religionen zu verstehen, seien es schließlich die Schwierigkeiten, die in einer säkularisierten Gesellschaft das Verstehen religiöser Aussagen als solcher erschweren.

2. Allgemeine Aufgaben des Verstehens von Texten

Ehe die speziellen Aufgaben des Verstehens religiöser Texte bestimmt werden können, ist es nötig, die allgemeinen Aufgaben zu klären, die sich überall stellen, wo Texte verstanden werden sollen. Als Leitfaden dazu sollen die schon an früherer Stelle erwähnten drei Teile der »Allgemeinen Semiotik« dienen, wie C. W. Morris sie entwickelt hat (s. o. S. 164 f.).

C. W. Morris hat in seiner »Grundlegung einer allgemeinen Zeichentheorie« (Chicago 1938) darauf aufmerksam gemacht, daß jedes Zeichen und insbesondere jeder sprachliche Ausdruck unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden kann: hinsichtlich der Frage, wie das Zeichen sich zu dem Bezeichneten verhalte, hinsichtlich der Frage in welcher Beziehung das einzelne Zeichen zu anderen Zeichen stehe und wie dieser Zusammenhang strukturiert sei, schließlich hinsichtlich der Frage, welche Beziehung zwischen »Sender« und »Empfänger« (im Fall der Sprache also: zwischen Sprecher und Hörer) durch dieses Zeichen gestiftet, stabilisiert oder verändert werde. Die erste Frage bezeichnet das Thema der Bedeutungslehre oder »Semantik«, die zweite Frage das Thema der Strukturanalyse von Zeichensystemen oder »Grammatik« (gelegentlich nennt Morris sie

auch »Syntax«); die dritte Frage bezeichnet das Thema einer besonderen Disziplin, die Morris »Pragmatik« nennt, weil sie untersucht, was Menschen tun (griechisch: práttousin), wenn sie die jeweils untersuchten Zeichen gebrauchen.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine erste Antwort auf die Frage: Was heißt es, einen sprachlichen Ausdruck zu verstehen? Und diese erste Antwort lautet: *Einen sprachlichen Ausdruck verstehen heißt: die semantischen, grammatischen und pragmatischen Bezüge erfassen, in denen er steht.* Diese dreigliedrige Antwort ist im Folgenden zu entfalten.

a) Die semantische Aufgabe

Aufgabe der Semantik ist es, die Beziehung zwischen einem Zeichen und dem, was es bezeichnet, deutlich zu machen. Fragt man nun, woran man erkennt, daß man einen sprachlichen Ausdruck in diesem Sinne verstanden hat, dann lassen sich folgende Kriterien benennen: *Einen Text verstehen heißt, seinen Inhalt mit eigenen Worten wiedergeben können, zugleich aber am je konkreten Text die Grenzen allen Übersetzens und Paraphrasierens aufweisen können.* Angesichts solcher Grenzen des Übersetzens und Paraphrasierens gewinnt ein zweites Kriterium des Verstehens besonderes Gewicht: *Verstehen heißt anwenden können.* Eine solche Anwendung kann beispielsweise darin bestehen, daß aus einer vorgefundenen Aussage Folgerungen gezogen werden, die sich erst ergeben, wenn sie in einen Argumentationskontext einbezogen wird, der sich aus der Lebenssituation des Lesers und seiner Adressaten ergibt und deshalb vom Verfasser des Textes nicht »vorgesehen« war. Dann ergibt sich aus solcher Anwendung ein wechselseitiges Auslegungsverhältnis: Die Lebenssituation des Lesers wird im Lichte des Textes verstanden und der Text im Licht der so gedeuteten Lebenssituation neu gelesen. Oder kurz: *Eine Aussage verstehen heißt, den vorgefundenen Wortlaut und die Lebenssituation seines Lesers in ein hermeneutisches Wechselverhältnis bringen.*

b) Die grammatische Aufgabe

Aufgabe der grammatischen Untersuchung eines Textes ist es, die Funktion des einzelnen Zeichens, vor allem des einzelnen sprachlichen Ausdrucks, im Zusammenhang eines Zeichen-Komplexes, z. B.

eines Satzes oder einer Redewendung, zu bestimmen. Damit ist schon gesagt, was innerhalb einer grammatischen Sprachbetrachtung mit »verstehen« gemeint ist: *Verstehen heißt, den Zusammenhang zwischen Sprachgestalt und Bedeutungsgehalt erfassen.*

Um diese Bedeutung der grammatischen Sprachbetrachtung richtig einzuschätzen, ist es freilich nötig, sich an eine Entdeckung Wilhelms v.Humboldt zu erinnern: Die »Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«, denen er seine berühmt gewordenen Untersuchungen gewidmet hat, betreffen gerade die Qualität des Gegenstandsbezugs, die sie möglich machen. Der Übergang von der Subjektivität des Erlebens zur objektiven Geltung der Aussage aber ist nur möglich, indem jedem einzelnen Inhalt sein Ort in einem Beziehungsfeld zugewiesen wird, also z. B. in Raum und Zeit und im Beziehungsgeflecht von Bedingungen und Folgen. Nun ist aber, wie Humboldt feststellt, »das Verfahren der verschiedenen Sprachen dabei sichtbarlich nicht das selbe«¹. Und das gilt nicht nur von den unterschiedlichen Nationalsprachen, auf die v.Humboldt seine Aufmerksamkeit konzentriert hat, sondern auch von den unterschiedlichen Sachgebietssprachen. Auch sie vollziehen den Übergang von der Subjektivität des Erlebens zur Objektivität des Erkennens auf je verschiedene Weise. Darum ist auch der Sinn dessen, was wir meinen, wenn wir von »objektiver Geltung« des Gesagten sprechen, von der Eigenart des Beziehungsfeldes abhängig, das durch den »Bau« einer Sprache vorgezeichnet wird. Oder in der philosophischen Fachsprache ausgedrückt: Die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues haben transzendente Bedeutung. Denn unterschiedliche Sprachen definieren die Bedingungen für Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt dessen, was in dieser Sprache gesagt werden kann, auf je verschiedene Weise.

Das bedeutet für die Aufgabe des Verstehens: *Einen sprachlichen Ausdruck verstehen heißt, die besondere Qualität seines Gegenstandsbezugs und Bedeutungsgehalts und damit auch die besondere Qualität seines Anspruchs auf objektive Geltung an seiner spezifischen Sprachgestalt ablesen.*

Fragt man nun wiederum, woran man erkennt, daß man einen sprachlichen Ausdruck in diesem Sinne verstanden hat, dann lassen sich folgende Kriterien benennen: Ob jemand die besondere Struktur einer Sprache erfaßt hat, zeigt sich, wenn er versucht, in der erlern-

¹ W. v. Humboldt, Die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues I, nr. 8.

ten Sprache Sätze oder Redewendungen zu formulieren, die ihm kein anderer Sprecher vorgesagt hat. Diese Fähigkeit nennt man »aktive Sprachkompetenz«. In einem zweiten Schritt wird der Hörer oder Leser, im Licht der so gewonnenen aktiven Sprachkompetenz, zum Text zurückkehren und mit geschärftem Blick dessen besondere Sprachgestalt erfassen. Diese Fähigkeit nennt man »passive Sprachkompetenz«. Oder kurz: *Einen Text verstehen heißt, an ihm die eigene aktive Sprachkompetenz überprüfen und dadurch zugleich neue Möglichkeiten des Hörens auf das Gesagte, also der passiven Sprachkompetenz, gewinnen.*

Wer auf solche Weise die eigene Sprachfähigkeit an vorgefundenen Texten geschult hat, wird die Erfahrung machen, daß er durch seinen Gebrauch der erlernten Sprache aktiv an deren Weiterentwicklung beteiligt ist. Und im Lichte dieser Erfahrung wird er bemerken, daß auch der Verfasser des Textes an der Weiterentwicklung der von ihm gebrauchten Sprache aktiv beteiligt war. Nennt man, im Sinne von Ferdinand de Saussure, jede konkrete sprachliche Äußerung eine »Rede« (parole), dann ergibt sich ein drittes Kriterium des grammatischen Verstehens: *Einen Text verstehen heißt, seine Funktion im Wechselspiel von Sprache (langue) und Rede (parole) und damit in der Geschichte einer Sprache und der sie sprechenden Sprachgemeinschaft bestimmen.* In diesem Sinne hat schon Friedrich Schleiermacher neben der »psychologischen Auslegung«, die den Text in die individuelle Lebensgeschichte seines Autors einordnet, als zweiten Teil der Hermeneutik eine »grammatische Auslegung« gefordert, die den gleichen Text als Dokument für die Geschichte der Sprache und speziell der literarischen Gattung, in der er geschrieben ist, verstehen lehrt.

c) Die pragmatische Aufgabe

Aufgabe der pragmatischen Untersuchung eines sprachlichen Ausdrucks ist es, die gegenseitige Beziehung der Sprecher und Hörer zu erfassen, die durch diesen Ausdruck (oder einen Komplex solcher Ausdrücke) gestiftet wird. Das bedeutet für das Verstehen eines Textes: *Einen Text verstehen heißt, die Rolle erfassen, die er dem zuweist, der ihn gebraucht.* Nennt man mit Ludwig Wittgenstein die Übernahme einer solchen Rolle das »Eintreten in ein Sprachspiel«, dann kann man die Aufgabe des Verstehens, die in einer pragmatischen Sprachbetrachtung beschrieben wird, auch so formulieren:

Einen Text verstehen heißt, das Sprachspiel, das durch den Gebrauch dieses Textes gespielt werden soll, regelgerecht mitspielen können. Daraus ergibt sich nicht, daß der Verstehende von diesem Können in jedem Falle auch Gebrauch machen muß. Er mag Gründe dafür haben, sich am Sprachverhalten derjenigen Kommunikationsgemeinschaft, für die der vorgefundene Text bestimmt ist, nicht zu beteiligen. Dann gewinnt das soeben formulierte Kriterium folgende Gestalt: Einen Text verstehen heißt, das Bedeutungsgewicht der Entscheidung begreifen, die der Hörer fällt, indem er sich dafür oder dagegen entscheidet, die Rolle innerhalb des Sprachverhaltens zu übernehmen, die ihm durch diesen Text angeboten wird. Es wird zu zeigen sein, daß diese Entscheidung für oder gegen das »Mitspielen eines Sprachspiels« in religiösen Zusammenhängen besondere Bedeutung gewinnt. Deshalb muß gerade hier das Bedeutungsgewicht dieser Entscheidung erfaßt werden, wenn es gelingen soll, zu verstehen, was der Text sagen will.

3. Spezielle Aufgaben des Verstehens religiöser Texte

Es ist deutlich, daß alle soeben beschriebenen Aufgaben sich auch für den stellen, der eine religiöse Aussage verstehen will. Zugleich freilich läßt sich zeigen, daß alle diese Aufgaben eine besondere Gestalt gewinnen, wenn es gilt, einen Text von spezifisch religiöser Eigenart zu verstehen.

a) *Das semantische Verstehen religiöser Texte*

Was oben von den Aufgaben des semantischen Verstehens im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch für den, der eine speziell religiöse sprachliche Äußerung verstehen will. Er muß sich als fähig erweisen, sich das Gehörte so anzueignen, daß er es nicht nur wortgetreu wiederholen, sondern in seine eigene Aussage verwandeln kann. Und er muß sich als fähig erweisen, die Grenzen zu bestimmen, an der alle »freie Aneignung« endet, weil der »Geist« des Gesagten nicht ohne den »Buchstaben«, also nicht ohne die konkrete sprachliche Gestalt seiner Bezeugung, bewahrt werden kann.

Dabei tritt im religiösen Zusammenhang die Grenze allen Übersetzens und Paraphrasierens besonders deutlich hervor. In vielen Religionen wird der wörtlichen Wiederholung überlieferter Texte eine

weit höhere Bedeutung zugesprochen, als das in außerreligiösen Zusammenhängen der Fall wäre. Der Text gilt als »heilig«: Sein Wortlaut ist nicht nur unantastbar und unersetzbar; nicht selten gilt er überdies in wichtigen Hinsichten als »autosuffizient«: Was er sagt, *kann* nicht mit andern Worten gesagt werden, *braucht* aber auch nicht mit anderen Worten umschrieben zu werden, sondern wird ausschließlich durch die heiligen Worte selbst hinlänglich zu Gehör gebracht.

Im gleichen Maße aber, in welchem die Aufgabe des Paraphrasierens und Übersetzens zurücktritt, gewinnt gerade im religiösen Zusammenhang das zweite Kriterium des Verstehens entscheidende Bedeutung: Verstehen heißt Anwendenkönnen. Und entsprechend sind jene Hilfen zum Textverständnis, die in Religionen geboten werden, primär Anleitungen zur rechten Anwendung des heiligen Textes. Bei der Erzählung von den Taten der Gottheit kann die Anwendung beispielsweise darin bestehen, einer Erzählung von Gottes Heilstaten an den Vätern die wirksame Einweisung der Söhne und Töchter in die den Vätern zuteilgewordene Berufung zu entnehmen. Bei anderen Arten der religiösen Rede, z. B. der Anleitung der Religionsgenossen zu einem »der Gottheit wohlgefälligen« Leben, wird eine andere Art der Anwendung nötig: Sie besteht darin, den Regeln des religiösen Rechts und der Moral die Kriterien dafür zu entnehmen, ob das, was die Gottheit an den Vätern gewirkt hat, den Söhnen und Töchtern zum Heil oder zum Gericht wird. Oder allgemeiner: *Einen religiösen Text verstehen heißt, ihn so auf die wechselnden Situationen des eigenen Lebens anwenden können, daß die vielfältigen Inhalte der eigenen Lebenserfahrung im Lichte eines solchen Textes als eine ebenso große Vielfalt von Möglichkeiten eines Dienstes an der »Ehre der Gottheit« begreiflich werden, freilich auch als eine Vielfalt von Gefahren, sich frevelhaft an dieser Ehre zu versündigen.*

Häufig haben solche Anleitungen zur Anwendung eines Textes abgrenzenden Charakter: Sie enthalten Warnungen vor seiner unangemessenen, ja mißbräuchlichen Verwendung. Für ein ausgezeichnetes Beispiel des religiösen Wortes, das sakramentale Wort, bedeutet dies: Die wichtigste Anleitung zu seinem Verstehen ist die Klärung seines angemessenen Gebrauchs und die Abgrenzung gegen seinen Mißbrauch, z. B. gegen die Magie.

Damit sind zunächst diejenigen Aufgaben des Verstehens beschrieben, die sich innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften

ten stellen. Zugleich aber ist, wenigstens in einer ersten Annäherung, deutlich geworden, worauf jene Schwierigkeiten des Verstehens beruhen, von denen einleitend die Rede war, und was zur Überwindung dieser Schwierigkeiten nötig ist (s. o. S. 331 ff.). Einem Text wachsen durch die vielfältigen Versuche seiner Anwendung neue Bedeutungsgehalte zu. Denn er legt nicht nur immer neue Lebenssituationen seiner Hörer und Leser aus, indem er auf sie angewandt wird, sondern wird auch rückblickend im Lichte seiner Anwendungen neu ausgelegt. Nun gibt es Texte, die für eine Überlieferungsgemeinschaft normativen Charakter haben. Dazu gehören z. B. Gesetzestexte in ihrem Gebrauch durch die Rechtsgemeinschaft, Texte der Dichtung, die für eine Bildungsgemeinschaft als »klassisch« gelten, besonders aber religiöse Texte. Darum ist das, was solche Texte im Munde der Mitglieder derartiger Überlieferungsgemeinschaften bedeuten, durch die gesamte Geschichte der jeweiligen Überlieferungsgemeinschaft bestimmt. Und daraus ergibt sich für die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft eine spezifische Aufgabe des Verstehens: *die Aufgabe, sich die Geschichte dieser ihrer Überlieferungsgemeinschaft zueigen zu machen*. Denn was ein solcher Text jeweils »heute« bedeutet, spiegelt die viele Generationen umgreifende Abfolge all derjenigen Lebenssituationen, die in seinem Lichte ausgelegt worden sind und in deren Licht er jeweils neu verstanden wurde. Darum hat derjenige, der an dieser Überlieferung nicht teilnimmt, keinen unmittelbaren Zugang zu der Bedeutung, die der Text im Munde derer besitzt, die dieser Überlieferungsgemeinschaft angehören.

Damit ist die besondere Schwierigkeit einer zweiten Verstehensaufgabe schon deutlich geworden: Die Schwierigkeit eines »religions-externen« Verstehens religiöser Texte. Auch für diese Art des Verstehens lassen sich aus dem Gesagten Folgerungen ziehen: *Einen für eine Überlieferungsgemeinschaft normativen Text verstehen, bedeutet für den externen Betrachter: wenigstens versuchsweise abschätzen, was es auch für den, der die »Betrachterperspektive« einnimmt, bedeuten würde, wenn er sich die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignen würde*. Er mag Gründe haben, das nicht zu tun, sei es weil er als Religionswissenschaftler oder Religionsphilosoph aus methodischen Gründen die Betrachterperspektive nicht verlassen kann, sei es weil er aus religiösen Gründen die Teilnahme am Leben einer »Fremdreligion« verweigert. Aber auch dann versteht er den Text nur, wenn er sich bewußt macht, was er damit tut, d. h. auf welche Möglichkeiten, seine eigene

Lebenssituation und seine eigene Geschichte zu verstehen, er durch diese Weigerung verzichtet hat.

Mit solchen Überlegungen ist schon der Übergang vollzogen von der »semantischen« zur »grammatischen« und zur »pragmatischen« Betrachtungsweise von religiösen Texten und zur Beschreibung derjenigen Aufgaben des Verstehens, die sich aus diesen Betrachtungsweisen ergeben.

b) Das grammatische Verstehen religiöser Texte

Auch mit Bezug auf das grammatische Verstehen ist zu sagen: Alle oben beschriebenen allgemeinen Aufgaben des grammatischen Textverstehens stellen sich auch dort, wo speziell religiöse Texte grammatisch verstanden werden sollen. Aber diese allgemeinen Aufgaben gewinnen hier eine spezielle Gestalt.

So haben viele Generationen von Christen ihr Sprechen (nicht nur im Gebet, sondern auch im Alltag) an den Texten der Bibel geschult und ihrerseits durch ihr Sprechen – und vor allem durch ihre Lieder – die Sprache ihrer Nachfahren beeinflusst und so zur Weiterentwicklung der religiösen, aber auch der profanen Sprache beigetragen. Besonders deutliche Beispiele dafür bietet die Weise, wie die Sprache der Psalmen, aber auch der Lieder, die in kirchliche Gesangbücher aufgenommen worden sind, die europäischen Sprachen auch in ihrer profanen Verwendung geprägt haben. Und diese Einübung in die Form religiösen Sprechens hat viele Glaubende dazu befähigt, zu erfassen, wovon sie sprechen und was sie sagen, wenn sie Inhalte der religiösen Überlieferung weitergeben.

Für den externen Betrachter der Religion aber gewinnt vor allem eine der zuletzt genannten Aufgaben besonderes Gewicht: die Aufgabe, an seiner sprachlichen Gestalt die Eigenart des Erfahrungskontextes abzulesen, innerhalb dessen die Sache, die jeweils in Rede steht, ihren Maßgeblichkeitsanspruch zur Geltung bringen kann. Denn aus der Unterschiedlichkeit des »Sprachbaues« unterschiedlicher Sachgebietssprachen folgt: Die objektive Geltung einer physikalischen Tatsachenfeststellung ist eine andere als die objektive Geltung, die eine religiöse Aussage beansprucht, wenn sie von Gottes Sein und Wirken spricht, weil das Gefüge von Beziehungen, in das eine physikalische Tatsache eingeordnet werden muß, von anderer Art ist als jenes Beziehungsgefüge, innerhalb dessen die »Heilstaten Gottes« ihre Stelle finden. Darum muß auch der Übergang von der

Subjektivität des Erlebens zur Objektivität des Erkennens auf verschiedenen Sachgebieten des Sprechens auf je verschiedene Weise vollzogen werden. Dies aber geschieht durch die je spezifische Struktur der Sprache, die dabei verwendet wird. Einen religiösen Text verstehen, heißt deshalb: an seiner spezifischen sprachlichen Form die Eigenart der religiösen Erfahrungswelt ablesen, innerhalb derer die Wirklichkeit des Heiligen und ihr Anspruch auf eine maßgebliche Weiser vernommen und angemessen beantwortet werden konnte.

Exkurs:

*Inner-religiöser Gebrauch der religiösen Sprache
und religionswissenschaftliche Außenperspektive*

Überlegungen der soeben vorgetragenen Art sind einerseits geeignet, jenen »Szientismus« abzuwehren, der die *spezifische* Weise, wie Aussagen der empirischen Wissenschaften sich auf ihre Gegenstände beziehen, für die Bedingung *jeder* Art von objektiver Geltung hält. Und soweit dieser Szientismus das öffentliche Bewußtsein einer säkularisierten Gesellschaft trotz aller Wissenschaftsverdrossenheit noch immer bestimmt, kann eine grammatische Betrachtung der religiösen Sprache dazu dienen, dieses öffentliche Bewußtsein auf eine vermeidbare Verengung seiner Wirklichkeitssicht aufmerksam zu machen. Andererseits erscheint nun eine der Verstehens-Schwierigkeiten, auf die einleitend hingewiesen wurde, bis zur Unüberwindlichkeit gesteigert: die Schwierigkeit, aus der Betrachterperspektive des Religionswissenschaftlers oder Religionsphilosophen angemessen zu beurteilen, wovon religiöse Aussagen sprechen und was sie bedeuten. Denn die Vertreter dieser Disziplinen sprechen eine andere Sprache als die der Religion. Religionswissenschaftler und Religionsphilosophen, so lange sie als Wissenschaftler bzw. als Philosophen sprechen, singen keine Hymnen, legen keine Bekenntnisse ab, beten die Gottheit, deren Verehrung in der jeweils untersuchten Religion sie schildern, nicht selber an. Wenn aber Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt einer Aussage an die spezifische Gestalt derjenigen Sprache gebunden ist, die auf dem jeweiligen Sachgebiet gesprochen wird, dann scheint der, der die religiöse Sprache nicht spricht, sich von vorne herein der Beziehung zu der hier in Rede stehenden Sache zu verweigern. Nicht die Aussagen der Religion, sondern die der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie scheinen, so verstanden, gegenstandslos und ohne Bedeutungsgehalt zu sein.

Nun teilt der Religionswissenschaftler diese Schwierigkeit mit den Vertretern anderer »Kulturwissenschaften«, vor allem wenn diese sich mit fremden Kulturen oder längst vergangenen Epochen befassen. Auch der Literaturwissenschaftler spricht nicht die Sprache der Dichtung; auch der Historiker spricht nicht die Sprache der Urkunden, die er auslegt. Sie sprechen je auf ihre Art eine »Metasprache«, in der nicht unmittelbar von den Sachen die Rede ist, auf die ihre Quellen sich beziehen, sondern von der Weise, wie in ihren Quellen von diesen Sachen gesprochen wird. Ihr Reden ist ein Sprechen über fremdes Sprechen. Doch auch dabei erhebt sich die Frage: Wie vergewissern sich die Vertreter solcher Wissenschaften, daß ihre Metasprache geeignet ist, die »objektsprachlichen« Ausdrücke ihrer Quellen verständlich zu machen?

Aber dabei befinden sich die Vertreter anderer Auslegungswissenschaften in einer methodisch besseren Ausgangslage als die Vertreter der Religionswissenschaft – jedenfalls dann, wenn diese ihre Aufgabe darin sehen, den Standpunkt eines »neutralen Beobachters« einzunehmen, der von der Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit religiöser Aussagen absehen kann oder gar muß. Der Literaturwissenschaftler gehört zur »Lesergemeinde« der Dichter, deren Werke er auslegt, und hat auch dann, wenn er selber keine Sprachkunstwerke verfaßt, seine eigene Sprache im Umgang mit solchen Texten geschult. Der Historiker gehört einem politischen Gemeinwesen an (wenn auch nicht immer demjenigen, aus dem die Urkunden stammen, die er erforscht). Darum hat er Erfahrungen damit gesammelt, was es bedeutet, einer Gemeinschaft anzugehören, deren Leben durch die Auslegung von Urkunden, Gesetzestexten und anderen historischen Quellen bestimmt wird (z. B. indem die Bürger sich vor Gericht auf eine Schenkungsurkunde oder auf einen Gesetzestext beziehen, um ihre Ansprüche geltend zu machen). Und diese Erfahrungen prägen seine Sprache auch dann, wenn er Urkunden interpretiert, die das Leben eines fremden Gemeinwesens spiegeln und zugleich bestimmen. Der Religionswissenschaftler aber muß nicht notwendig einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehören; und selbst dann, wenn dies zutrifft, wird er, sofern er seine Aufgabe »neuzeitlich« versteht, in Ausübung seines Berufs von dieser seiner Religionszugehörigkeit absehen. Er spricht nicht nur eine Metasprache religiösen Sprechens (das tun auch die Ausleger religiöser Texte innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft); er spricht eine »religionsneutrale« Sprache, deren Form anzeigt, daß er nicht »self-involved«

ist, sich also nicht selber, mitsamt seinen Lesern, unter den Anspruch des ausgelegten Textes stellt, wie der religiöse Ausleger des gleichen Textes dies tun würde. Und so entsteht die Frage, ob nicht die grammatische Form seines Sprechens ihn apriori dagegen abschirmt, die Aussage-Intention des religiösen Textes überhaupt zu erfassen. Was aber heißt dann: eine religiöse Aussage wissenschaftlich verstehen?

Wird die Frage so gestellt, dann scheint sie schon negativ beantwortet zu sein. Eine religiöse Aussage »religions-neutral« verstehen, heißt, so scheint es, gar nicht erfassen, wovon sie spricht und was sie besagt. (Der Protest mancher Theologen gegen ein philosophisches Sprechen von Gott ist nur ein Spezialfall der allgemeineren Überzeugung, religiöse Aussagen seien schon mißverstanden, wenn sie »vom Standort eines neutralen Betrachters aus« interpretiert werden.) Die Frage bezeichnet nur dann ein offenes Problem, wenn mit folgender Möglichkeit gerechnet wird: Auch innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft selbst wird nicht nur »objektsprachlich« über Gott und seine Herrlichkeit gesprochen, sondern auch »metasprachlich« über den rechten Gebrauch religiöser Texte; und es könnte sein, daß für diesen metasprachlichen, aber innerreligiösen Diskurs auch die »Außenansicht«, die ein Unbeteiligter gewonnen hat, Bedeutung gewinnt. Es gibt Religionen, die sich dessen ausdrücklich bewußt sind. Dazu gehören die drei »abrahamitischen« Religionen Judentum, Christentum und Islam, deren Anhänger davon überzeugt sind, daß der Gott, den sie verehren, sich auch »den Heiden nicht unbezeugt gelassen« hat². Es gibt andere, die auf diese Notwendigkeit erst durch jüngere, oft für sie schmerzliche Erfahrungen aufmerksam geworden sind. Dazu gehören gewisse Reformbewegungen im Hinduismus oder Buddhismus. In solchen Fällen ergibt sich für den Religionswissenschaftler ein neues Kriterium, an dem er das von ihm gewonnene Verstehen bewähren kann: *Eine religiöse Aussage wissenschaftlich verstehen heißt, die gewonnene Interpretation wenigstens versuchsweise den Mitgliedern der jeweils betroffenen religiösen Überlieferungsgemeinschaft als Hilfe für ihr kritisches Selbstverständnis anbieten können.*

Die Möglichkeit eines solchen Angebots ist durch eine Eigentümlichkeit der religiösen Sprache selbst begründet. Denn diese ist gekennzeichnet durch eine deutliche Asymmetrie zwischen Sprach-

² Apg 14,16f.

gestalt und Bedeutungsgehalt. Im religiösen Sprechen wird immer wieder alles Gesagte dafür offengehalten, durch neue Manifestationen des Heiligen und Göttlichen überboten und so seiner Unangemessenheit überführt zu werden. Darum verlangt religiöses Reden immer wieder ein Sprechen an den Grenzen der Sprache, weil es eine Wirklichkeit bezeugen will, die sich dem, was Menschen über sie sagen können, immer wieder entzieht. Zu den genannten Aufgaben einer grammatischen Sprachbetrachtung tritt also eine weitere, entscheidende hinzu: *Eine religiöse Aussage in ihrem innerreligiösen Gebrauche verstehen heißt, in ihrer Sprachgestalt eine Beziehung bezeugt finden, die über alles hinausweist, was in eben dieser Sprachgestalt angemessen gesagt werden kann.*

Nun kann aber der religiöse Sprecher dem »je größeren« Anspruch der Wirklichkeit, von der er spricht, nicht dadurch Rechnung tragen, daß er jedes geregelte Sprechen verläßt und auf beliebige Weise Unvereinbares aneinanderreicht. Auf solche Weise würde es unmöglich, beanspruchten religiösen Tiefsinn von schlichtem Unsinn zu unterscheiden. Darum ist das soeben genannte Kriterium des Verstehens durch ein weiters zu ergänzen: *Eine religiöse Aussage verstehen, heißt, am Kontext religiösen Sprechens die Merkmale ablesen, an denen Mitglieder der religiösen Kommunikationsgemeinschaft zwischen der Notwendigkeit eines Redens an den Grenzen der Sprache und der Beliebigkeit eines bloßen Spiels mit Regelwidrigkeiten unterscheiden.* Und ein wichtiger Schritt auf dem Wege zu solchem Verstehen ist die Beobachtung, was innerhalb religiöser Dialoge »als Argument zählt« und was nicht.

Für den wissenschaftlichen »Außenbetrachter« der Religion ergibt sich daraus die Möglichkeit, das soeben formulierte Kriterium, an dem sein Religionsverständnis sich bewähren kann, noch einmal zu präzisieren: *Eine religiöse Aussage wissenschaftlich verstehen bedeutet, die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft an die Grenzen ihrer religiösen Sprache zu erinnern und ihnen gerade dadurch eine Hilfe für ein verantwortliches Reden an den Grenzen dieser Sprache anzubieten.* Gewiß kann und will der Religionswissenschaftler nicht zum Theologen werden, der innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft zum rechten Verständnis des Überlieferungsgutes beitragen will. Und doch wird es zu einer Bewährungsprobe für die Religionswissenschaft, ob ihre Ergebnisse auch den Anhängern einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft als Interpretationshilfen solcher Art angeboten werden können, daß

sie ihnen zu einem verantworteten Reden an den Grenzen der Sprache verhelfen.

Daraus ergibt sich nun freilich eine Frage, die die Möglichkeit philosophischer Religionskritik betrifft. Um den spezifischen Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt religiöser Aussagen nicht zu verfehlen, wird die Kritik *an* der religiösen Rede zunächst die selbstkritischen Momente *innerhalb* der religiösen Rede herauszuarbeiten haben. Muß dann aber jede Kritik an der Religion rein religions-immanent bleiben und sich folglich auf mögliche Fehlformen *innerhalb* des religiösen Sprechens und Handelns beschränken? Oder kann sie, ohne die Eigengesetzlichkeit des Religiösen zu verleugnen, auch als *externe* Religionskritik vorgebracht und gegen die Religion als solche und im Ganzen gerichtet werden? Darauf kann an dieser Stelle nur mit einem Hinweis geantwortet werden: Die philosophische Religionskritik ist immer dann am radikalsten und zugleich am wirksamsten gewesen, wenn sie als »hermeneutische Religionskritik« auftrat, d. h. wenn sie mit dem Anspruch verbunden war, der Religion selber zu ihrem angemessenen kritischen Selbstverständnis zu verhelfen. Beispiele dafür bietet die Kritik an der Offenbarungsreligion bei Fichte und Hegel und die allgemeine Religionskritik bei Feuerbach und Marx³.

c) *Das pragmatische Verstehen religiöser Texte*

Wie jeder Text, so enthält auch der religiöse, pragmatisch betrachtet, die Aufforderung, in ein bestimmtes Verhältnis zwischen Sprechern und Hörern, zumeist auch in ein Verhältnis zu vergangenen und künftigen Sprechern und Hörern innerhalb der gleichen Überlieferungsgemeinschaft, einzutreten und so, durch »Mitspielen des Sprachspiels«, zu aktiven Mitgliedern dieser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft zu werden. Dem entspricht die besondere Aufgabe der religiösen Anleitung zum Verstehen von Texten. Die mystagogische Predigt, die den Hörer zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst fähig macht, vor allem aber die Unterweisung von Initianten, die in das Leben der Religionsgemeinschaft eingeführt werden sollen, sind notwendige Hilfen, um die Mitglieder zu jenem Verstehen religiöser Aussagen fähig zu machen, das soeben ein

³ Vgl. R. Schaeffler, Religionskritik, in: Kern/Pottmeyer/Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie I, 117–135.

»pragmatisches«, ihr künftiges »Rollenspiel« betreffendes Verstehen genannt worden ist.

Doch bedarf diese Feststellung noch einer modifizierenden Ergänzung: Religiöse Sprecher pflegen davon überzeugt zu sein, daß sie nur dann vom Heiligen und Göttlichen richtig zu reden vermögen, wenn ihnen das heilige Wort vom Heiligen selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt« wird. Das bedeutet für das Verstehen eines religiösen Textes: *Einen religiösen Text verstehen heißt nicht nur, die Rolle erfassen, die der Text seinen Sprechern und Hörern in ihrem wechselseitigen Verhalten zuweist, sondern auch die Bedingungen begreifen, von denen es abhängt, ob und in welcher Weise Sprecher und Hörer an diesem Rollenverhalten teilnehmen können.* In der Sprache der Religion kann diese Bedingung so beschrieben werden: Einen religiösen Text verstehen, heißt darauf vertrauen, daß der gleiche Geist, der den Verfasser des Textes »inspiriert« hat, auch dem Hörer und Leser die angemessene doxologische Antwort ins Herz und auf die Lippen legen wird (s. o. S. 240).

Gerade eine pragmatische Sprachbetrachtung läßt darum die beiden Schwierigkeiten besonders deutlich hervortreten, von denen einleitend die Rede war: Kann der religionswissenschaftliche Betrachter, der sich nicht am tätigen Wechselverhalten religiöser Sprecher und Hörer beteiligt und deshalb auch nicht zum Glied der religiösen Kommunikationsgemeinschaft werden will, die Bedeutung des religiösen Wortes verstehen? Und kann ein Hörer, der einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehört, die ihm die »Communicatio in sacris« mit anderen religiösen Sprechern und Hörern verbietet, den Sinn dessen erfassen, was die Angehörigen fremder religiöser Überlieferungsgemeinschaft sagen und hören? Beide weigern sich je auf ihre Art, an jenem Rollenspiel teilzunehmen, zu dem das religiöse Wort seine Sprecher und Hörer aufruft. Gilt dann auch für sie die allgemeine Regel, daß Rollenverweigerung Unfähigkeit zum Verstehen bewirkt?

Wenn man die Ergebnisse der pragmatischen Sprachbetrachtung auf die Verwendung der speziell religiösen Sprache anwendet, kann auf diese Frage eine erste Antwort gegeben werden: Wer sich der Teilnahme am religiösen Rollenspiel entzieht – z. B. um die wissenschaftliche Betrachter-Distanz zu wahren oder um einem für ihn als Mitglied einer anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft verpflichtenden Teilnahme-Verbot zu gehorchen – kann die Bedeutung eines religiösen Textes nur unter zwei Bedingungen erfassen:

sofern er begreift, was es *für ihn* bedeuten würde, am religiösen Wechselverhalten der Sprecher und Hörer teilzunehmen, und indem er begreift, was es *für die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft* bedeutet, daß der »Außenbetrachter« sich diesem Wechselverhalten verweigert und gleichwohl, als »Unberufener«, diese Texte zur Kenntnis nimmt. Denn auf diese Weise macht er von ihnen einen Gebrauch, der nicht der eigenen Intention dieser Texte entspricht. Die Frage, ob auch mit Bezug auf religiöse Texte »Rollenvorweigerung« ein Verstehen verhindert, hat es also möglich gemacht, auf die Frage, was es bedeute, eine religiöse Aussage zu verstehen, eine weitere Antwort zu geben: *Einen religiösen Text verstehen heißt, das Bedeutungsgewicht der Entscheidung begreifen, die der Hörer fällt, indem er sich dafür oder dagegen entscheidet, die Rolle innerhalb des religiösen Sprachverhaltens zu übernehmen, die ihm durch diesen Text angeboten wird.*

Dazu tritt jedoch eine zweite Antwort, die sich aus der grammatischen Betrachtung der religiösen Sprache ergeben hat. Es kann sein, daß der Außenbetrachter, oft ohne es zu wissen, an einem anderen Rollenspiel der religiösen Überlieferungsgemeinschaft teilnimmt: an jenem metasprachlichen Diskurs, durch welchen die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft sich des angemessenen kritischen Verständnisses ihrer eigenen religiösen Aussagen vergewissern. Er wird, um bei einem schon angeführten Beispiel zu bleiben, für sie zum Zeugen dafür, daß die Gottheit, die sie verehren, sich auch dem »Fremden« nicht unbezeugt gelassen hat. Und sofern dieses Zeugnis, das nur der »Fremde« ihnen geben kann, für ihr Verständnis der eigenen religiösen Überlieferung wichtig wird, greift der, der seine »Außenansicht« vorträgt, in den hermeneutischen Diskurs der religiösen Überlieferungsgemeinschaft ein. Das aber bedeutet für ihn: Auch er begreift sich selbst und das, was er sagt, nur dann auf angemessene Weise, wenn er diesen seinen oft ungewollten Beitrag zum innerreligiösen Dialog abzuschätzen und zu verantworten vermag. *Eine religiöse Aussage verstehen bedeutet für den, der am Rollenspiel einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht teilnehmen kann oder will, die Rolle begreifen, die er, gewollt oder ungewollt, durch sein Verstehens-Angebot im hermeneutisch-kritischen Dialog der Mitglieder einer Religionsgemeinschaft spielt oder spielen kann.*

d) *Schlußbemerkung*

Die Frage, was es bedeute, eine religiöse Aussage zu verstehen, hat eine Vielfalt von Antworten gefunden. Diese Vielfalt kann möglicherweise verwirrend erscheinen. Aber vielleicht ist es für Religionswissenschaftler und Religionsphilosophen eine Hilfe, durch diese vielfältigen Antworten daran erinnert zu werden, was sie tun, wenn sie religiöse Aussagen zu verstehen versuchen. Und vielleicht liegt darin auch für die Theologen, die innerhalb ihrer religiösen Überlieferungsgemeinschaft darüber sprechen, wie diese ihre eigene Überlieferung recht zu verstehen sei, eine Hilfe, um die für sie oft befremdliche Weise, wie Wissenschaftler und Philosophen über die Aussagen ihrer religiösen Überlieferung sprechen, gelassen zur Kenntnis zu nehmen. Denn solche Darstellungen einer »Außenansicht« der Religion lassen sich daraufhin befragen, ob auch die Theologen daraus für ihren besonderen Dienst am religiösen Wort weiterführende Hinweise gewinnen können.

4. Chancen und Bewährungsproben einer transzendentalen Hermeneutik

a) *Die allgemeinen Aufgaben des Verstehens und ihre transzendentalphilosophische Begründung*

Die Hermeneutik im Sinne Schleiermachers umfaßt, wie an früherer Stelle in Erinnerung gerufen wurde, zwei Teile: die Theorie des Verstehens und die Kunstlehre der Auslegungskunst. In den zuletzt vorgebrachten Überlegungen wurden die Aufgaben beschrieben, die erfüllt werden müssen, wenn ein Verstehen gelingen soll. Damit ist schon ein wichtiger Teil der Theorie des Verstehens zustande gekommen; denn ehe angegeben werden kann, von welchen Bedingungen das Verstehen abhängt und an welchen Kriterien es beurteilt werden kann, muß geklärt werden, von welcher Art das Ziel ist, auf das alle Bemühung des Verstehens gerichtet ist. Das ist in dem soeben abgeschlossenen Abschnitt der hier vorgelegten Untersuchung geschehen.

Ein weiterer Schritt auf dem Wege zu einer Theorie des Verstehens besteht darin, deutlich zu machen, worauf es beruht, daß wir uns jene Aufgaben des Verstehens stellen, von denen soeben die

Rede war. Denn diese Aufgaben entspringen nicht aus Willkür oder bloßer Konvention einer Bildungsgesellschaft bzw. der »Intellektuellen« innerhalb der religiösen Gemeinschaft, die in bestimmte Formen des Umgangs mit Texten eingeübt sind. Sie ergeben sich vielmehr aus der besonderen Funktion, die solche Texte erfüllen, indem sie dem Hörer bzw. Leser ein Verhältnis zu derjenigen Wirklichkeit vermitteln, von der sie sprechen. Und hier liegen, wie sogleich zu zeigen sein wird, die besonderen Chancen einer transzendentalen Hermeneutik: Sie leistet einen eigenen Betrag zur »Theorie des Verstehens«, indem sie die Aufgaben des Verstehens, die in einer solchen Theorie beschrieben werden, aus ihren Gründen begreiflich macht. Davon soll im folgenden Abschnitt die Rede sein. Im Anschluß daran wird zu zeigen sein, daß auf solche Weise auch ein Beitrag zum zweiten Teil der Hermeneutik geleistet werden kann, zur »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Dieser Beitrag besteht zunächst nicht darin, neue Methoden der Text-Auslegung zu entwickeln, sondern darin, Kriterien an die Hand zu geben, mit deren Hilfe solche Methoden gerechtfertigt werden können, zugleich aber ihr Gebrauch kritisch beurteilt werden kann. Die in der »Theorie des Verstehens« geklärte Aufgabe der Auslegung wird in der »Kunstlehre der Auslegungskunst« zum Maßstab, an dem jedes Verfahren der Auslegung sich messen lassen muß. (Von der Möglichkeit einer besonderen Methode transzendentaler Text-Auslegung wird im Anschluß daran zu sprechen sein.)

Eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit beschreibt, kann deutlich machen: Das Verstehen von sprachlichen Äußerungen, darunter von mündlich oder schriftlich fixierten Texten, ist ein unerläßlicher Teil der Bemühung, jenen Dialog mit der Wirklichkeit zu führen, der »Erfahrung« heißt. Das Wort, das wir hören, und der mündlich oder schriftlich fixierte Text, den wir interpretieren, bezeugen uns den Anspruch des Wirklichen, den die Sprecher bzw. Verfasser vernommen und beantwortet haben und an ihre Hörer bzw. Leser weitergeben, um auch diese zu einer Antwort aufzurufen und zugleich fähig zu machen.

Aus diesem dialogischen Charakter der Erfahrung erklären sich zunächst die *semantischen* Aufgaben des Verstehens, von denen soeben die Rede war: die Aufgabe, das Gehörte bzw. Gelesene versuchsweise mit eigenen Worten wiederzugeben, dabei die Grenzen allen Paraphrasierens und Übersetzens zu bestimmen und das, was das Gehörte bzw. Gelesene bedeutet, auf die eigene Lebenssituation anzuwenden und in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu ihr zu

bringen. Denn weil wir den Anspruch des Wirklichen nur vernehmen, indem wir ihn schon durch unser Anschauen und Denken beantworten, können wir auch den Sachbezug und Bedeutungsgehalt einer sprachlichen Äußerung nur erfassen, indem wir uns durch sie zu einem Dialog mit dem Wirklichen auffordern lassen. Weil die Erfahrung ein Dialog mit der Wirklichkeit ist, den wir vernehmend und zugleich antwortend führen, kann auch eine sprachliche Äußerung nur dialogisch verstanden werden: Wir vernehmen nur, wovon diese sprachliche Äußerung spricht und was sie sagt, indem wir anschauend und denkend auf sie antworten. Dazu ist es nötig, daß wir das Gehörte bzw. Gelesene uns so aneignen, daß es zum Inhalt unseres eigenen Sprechens wird und zugleich dessen Form mitbestimmt. Gerade indem wir am vorgefundenen Text unser eigenes Anschauen und Denken nach Form und Inhalt weiterentwickeln, erfassen wir, daß der Text uns etwas sagt, was wir uns nicht selber hätten sagen können. Darum ist es weder damit getan, das vernommene Wort getreulich zu wiederholen, noch damit, das Gehörte bzw. Gelesene in die schon fertig bereitliegende Form unseres Anschauens und Denkens zu übertragen. Gefordert ist vielmehr der Eintritt in einen Dialog mit dem Sprecher bzw. Verfasser, der den Anspruch des Wirklichen auf eine Weise bezeugt, durch die er den Hörer bzw. Leser dazu auffordert, mit verwandelter Form seines Anschauens und Denkens diesen Anspruch nun auch seinerseits zu vernehmen, zu beantworten und in eigener Verantwortung zu bezeugen. Der Dialog mit dem Wirklichen ist in den Dialog mit anderen Menschen verwoben; und aus dem Vernehmen des »äußeren Wortes« geht jene neue Form des Anschauens und Denkens erst hervor, durch die der Hörer bzw. Leser fähig wird, auf den Anspruch des Wirklichen, den der Text ihm bezeugt, seine eigene angemessene Antwort zu geben.

Damit ist schon gesagt, daß auch die Aufgaben des *grammatischen* Verstehens auf dem dialogischen Charakter der Erfahrung beruhen. Denn die Beziehung von Sprachgestalt und Bedeutungsgehalt eines sprachlichen Ausdrucks, die im grammatischen Verstehen erfaßt werden soll, ergibt sich daraus, daß wir den Dialog mit dem Wirklichen nur führen können, indem wir seinen Anspruch durch diejenigen Formen unseres Anschauens und Denkens beantworten, die uns jeweils verfügbar sind, zugleich aber uns durch den so erfaßten Inhalt zu einer Veränderung dieser Formen herausfordern lassen. Darum bezeugt uns auch das gehörte bzw. gelesene Wort, zugleich mit seinem Bedeutungsgehalt, diejenige Gestalt des Anschauens

und Denkens, die der Sprecher bzw. Verfasser in seiner Bemühung um eine angemessene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen entwickelt hat. Nicht selten ist am vorfindlichen Text diese Bemühung um die angemessene Sprachform ablesbar; der Sprecher hat mit der jeweils vorgefundenen Sprache gerungen, ist an deren Grenzen gestoßen und hat seine Sprachform aufgrund dieser Erfahrung weiterentwickelt; dabei er hat zugleich auf die gesamte, viele Generationen umgreifende Geschichte jener »Formatio Mentis« zurückgegriffen, die in der Sprache, die er spricht, ihren Niederschlag gefunden hat; und er hat, im Ringen mit dieser Sprache, zugleich deren Geschichte weiter vorangetrieben und kommenden Sprechern neue Möglichkeiten des Ausdrucks zur Verfügung gestellt.

Der Hörer oder Leser wird deshalb gerade dann, wenn die Sprachform des Sprechers bzw. Verfassers ihm zunächst fremd erscheint, an ihr die Formen des eigenen Anschauens und Denkens kritisch überprüfen und so jene neue »aktive Sprachkompetenz« gewinnen, die es ihm gestattet, auf den im Text bezeugten Anspruch des Wirklichen seine Antwort zu geben. Die Aufgabe des grammatischen Verstehens, den Hörer bzw. Leser zur aktiven Mitgestaltung und Weiterentwicklung der Sprache, die er spricht, zu qualifizieren, erklärt sich also daraus, daß der Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, in den Dialog unter den Mitgliedern je konkreter Sprachgemeinschaften verwoben ist. Denn der Impuls zur Weiterentwicklung der Sprache geht von dem je größeren Anspruch des Wirklichen aus, der vom Sprecher vernommen wurde und dem Hörer vernehmbar gemacht werden soll. Und die Geschichte der jeweils gesprochenen Sprache bezeugt diesen je größeren Anspruch; von dort her muß der Text in seiner grammatischen Form als Glied in dieser Geschichte verstanden werden.

Weil die Erfahrung, als Dialog mit der Wirklichkeit, die Fähigkeit einschließt, sich durch den Anspruch des Wirklichen zu einer »Umgestaltung des Denkens« herausfordern zu lassen, impliziert auch das Verstehen eines sprachlichen Ausdrucks jenes oben beschriebene Wechselspiel von aktiver und passiver Sprachkompetenz, durch das der Hörer bzw. Leser zum aktiven Mitglied seiner Sprachgemeinschaft wird. Nicht abseits von dieser Geschichte einer jeweils konkreten Sprache und der jeweils konkreten Gemeinschaft, die diese Sprache spricht, sondern in der Aneignung dieser Geschichte ergibt sich die jeweils besondere Weise, wie das Gehörte bzw. Gelesene den Anspruch des Wirklichen vermittelt und dadurch objektive Geltung

beanspruchen kann. Denn die Geschichte der jeweils konkreten Sprache, in die wir eintreten, wenn wir einen sprachlichen Ausdruck verstehen und uns das Gesagte verstehend anzueignen versuchen, ergibt sich aus dem Wechselspiel zwischen dem Anspruch des Wirklichen und der Form, in der wir ihn anschauend und denkend vernehmen. Und so bestätigt sich erneut die These: Die Aufgaben des grammatischen Verstehens ergeben sich aus dem dialogischen Charakter jener Beziehung zur Wirklichkeit, die »Erfahrung« heißt.

Gleiches gilt schließlich auch von den Aufgaben des *pragmatischen* Verstehens. Weil die Formen des Anschauens und Denkens, durch die wir den Anspruch des Wirklichen erfassen und beantworten, sich im Laufe einer Geschichte herausgebildet haben, die die Generationen einer jeweils konkreten Sprachgemeinschaft übergreift, kann der Dialog mit dem Wirklichen nur geführt werden, indem das einzelne Subjekt sich die Geschichte einer jeweils konkreten Sprachgemeinschaft zueigen macht; das aber setzt voraus, daß es innerhalb dieser Sprachgemeinschaft in eine dialogische Wechselbeziehung zu anderen Sprechern und Hörern eintritt und innerhalb dieser Wechselbeziehung diejenige »Rolle« übernimmt, die ihm durch die Eigenart ihrer Sprache angeboten wird – oder aber im vollen Bewußtsein davon, was dies bedeutet, die Übernahme einer solchen Rolle verweigert. Und so ergeben sich auch die Aufgaben des pragmatischen Verstehens von Texten aus dem dialogischen Charakter jener Erfahrung, zu der die Hörer bzw. Leser durch das Verstehen dieses Textes befähigt werden sollen.

In allen drei Hinsichten also, die durch die allgemeine »Semiotik« vorgezeichnet werden, lassen sich die Aufgaben des Verstehens aus dem dialogischen Charakter unserer Erfahrung herleiten. Und darin liegt eine Bewährung jener transzendentalen Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen verständlich macht.

b) *Die speziellen Aufgaben des Verstehens kanonischer Texte im Lichte einer transzendentalen Hermeneutik*

Was soeben von den allgemeinen Aufgaben des Textverstehens und den speziellen Aufgaben des Verstehens religiöser Texte gesagt worden ist, gilt auch für die besonderen Aufgaben des Verstehens solcher Texte, die innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft kanonische Geltung besitzen. Doch hat sich gezeigt: Kanonische Texte stellen aufgrund ihrer besonderen Eigenart dem, sie verstehen will,

spezifische Aufgaben (s. o. S. 314 ff.). Für eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, kann es deswegen eine Bewährungsprobe bedeuten, ob sie auch diese besonderen Verstehens-Aufgaben verständlich machen kann.

Kanonische Texte, so hat sich gezeigt, enthalten diejenige Antwort, die die »erwählten Zeugen« auf die aufleuchtende Doxa des Heiligen gegeben haben. Die Freiheit, mit der das Heilige sich zeigt oder verhüllt, findet ihren Ausdruck in der »Erwählung« dieser Zeugen, aber auch in ihrer Beauftragung, ihr Zeugnis vor denen auszusprechen, die das Heilige selbst zu Hörern des Wortes bestimmt hat. Den kanonischen Text verstehen, bedeutet deswegen: seine Rezitation als Weitergabe eines Auftrags begreifen, durch den das Heilige selbst in Freiheit Menschen zu Hörern seines Wortes machen will. Und die einzelnen Inhalte des kanonischen Textes verstehen, bedeutet zugleich: der im Text bezeugten Manifestation des Heiligen das Moment des »pro nobis«, der »für uns, die Hörer« geschehenen Berufung, entnehmen.

Die hier vorgeschlagene transzendente Methode aber kann ein wichtiges Moment dieses »pro nobis« deutlich machen: Gewiß enthält der Text eine Information darüber, daß das Heilige, das sich dem erwählten Zeugen zuwandte, dabei von einer Absicht geleitet war, die auch kommenden Hörern zum Heile dienen soll. Aber in dieser Information erschöpft sich die Bedeutung des Textes nicht. Denn für jene Heilsabsicht, die durch dieses Wort bezeugt wird, ist es kennzeichnend, daß sie nicht nur sekundär gewissen Hörern bekanntgemacht wird, sondern sich dadurch realisiert, daß diese Hörer im wirksamen Wort zur Antwort gerufen werden. Dadurch werden sie fähig, im Lichte dieser ihrer eigenen Antwort den Kontext aufzubauen, in dem sie auch ihre eigenen Erlebnisse verstehen und so zu Inhalten der religiösen Erfahrung umgestalten. Die religiöse Erfahrungswelt der Hörer baut sich so im Wechselspiel zwischen dem Hören auf das »Verbum externum« erwählter Zeugen und der doxologischen Antwort der zum Hören Berufenen auf. Das »pro nobis« des bezeugten göttlichen Heilswirkens hat insofern zugleich transzendentalen Charakter – nicht dadurch, daß es bloß zum reflexen Bewußtsein bringt, was die Hörer des Zeugnisses unreflex immer schon wußten, sondern dadurch, daß es sie, gerade indem sie zu Hörern des bleibend »äußeren« Wortes werden, auf eine bisher unvorhersehbare Weise zum Aufbau einer eigenen Erfahrungswelt fähig gemacht werden. Deshalb verstehen die Hörer die Kontingenz ihrer

eigenen Fähigkeit zur doxologischen Antwort als Ausdruck einer göttlichen Freiheit, die ihnen diese Fähigkeit zugeteilt hat. Alle Inhalte der religiösen Erfahrung gewinnen in diesem Verhältnis zwischen göttlicher Freiheit und menschlicher Antwort den angemessenen Kontext und damit erst ihren Stellenwert und ihre Bedeutung.

Weiterhin hat sich gezeigt: Der kanonische Text unterscheidet sich von anderen normativen Texten der Überlieferungsgemeinschaft dadurch, daß er eine Beharrlichkeit der Weitergabe verlangt, die sich jeder Veränderung seiner Textgestalt enthält. Diese Beharrlichkeit der Bewahrung und Weitergabe aber wird als menschliche Antwort auf die Treue Gottes verstanden, der »keines seiner Worte dahinfallen läßt« (s. o. S. 308 f.). Einen kanonischen Text verstehen, bedeutet deswegen: seine Rezitation als Weitergabe eines Auftrags begreifen, durch den das Heilige selbst in Freiheit Menschen zu Hörern seines Wortes machen will, zugleich darin die Zusage jener göttlichen Treue erkennen, der keines seiner einmal gesprochenen Worte widerrufen wird. Die einzelnen Inhalte des kanonischen Textes verstehen, bedeutet deswegen zugleich: der im Text bezeugten Manifestation des Heiligen das Moment des »pro nobis«, der »für uns, die Hörer« geschehenen Berufung, entnehmen.

Weiterhin gilt von kanonischen Texten alles, was soeben über die Bedeutung solcher Texte gesagt worden ist, die für eine Überlieferungsgemeinschaft normativ sind, weil sie eine Weise der Erfahrung bezeugen, die der Verfasser gemacht hat und zu der die Leser erst durch den Umgang mit den Zeugnissen dieser Erfahrung fähig werden. An der bezeugten Erfahrung messen sie ihr eigenes Anschauen und Denken und gewinnen so erst jene »Bildung« (»formation«), die es ihnen erlaubt, zwischen dem Text und ihrer eigenen Welterfahrung ein hermeneutisches Wechselverhältnis zustandezubringen. Aber der kanonische Text unterscheidet sich von anderen, ebenfalls traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch wirkenden »normativen« Texten durch weitere Merkmale. Sie sind, einmal in den Kanon aufgenommen, aller »Fortschreibung« und »Neuredaktion« entzogen; und die Treue ihrer Bewahrung wird zum Anzeichen des Gehorsams gegen Gottes eigenes Wort.

Auch diese Treue, mit der die religiöse Überlieferungsgemeinschaft den Bestand kanonischer Schriften bewahrt, folgt nicht bloß einem »formalen Schriftprinzip« (s. o. S. 317 f.), sondern hat einen inhaltlichen Grund. Die Beharrlichkeit, mit der die Angehörigen der religiösen Gemeinschaft »das Wort bewahren«, wird so zur

Antwort auf die göttliche Treue und in diesem Wechselverhältnis von Anrede und Antwort zugleich zum Ausdruck einer Hoffnungs-Gewißheit, die den Grund »kennt«, der auch alle Phasen der eigenen Geschichte zur Einheit zusammenhält. Nur so wird das Hören auf den heiligen Text und die doxologische Antwort, die auf ihn gegeben wird, zum Ausdruck eines »Standgewinnens in der Zuversicht«, die sich durch keine Krise des eigenen Selbst- und Weltverstehens beirren läßt.

Die hier vorgeschlagene transzendente Methode aber kann zeigen, was nach religiösem Verständnis in diesem Wechselverhältnis von göttlicher und menschlicher Treue auf dem Spiele steht; und so kann sie zugleich begreiflich machen, warum die hier skizzierte Weise, kanonische Texte zu verstehen, eine unerläßliche Aufgabe der religiösen Überlieferungsgemeinschaft und ihrer Glieder darstellt. Die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung, so lehrt die Transzendentalphilosophie, setzt einen geordneten Kontext voraus, in dem diese Erlebnisse ihre Stelle finden. Dieser Kontext aber, so zeigte sich bei dem Versuch einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode, kann zerbrechen; und seine Wiederherstellung ist, wenn sie gelingt, ein historisch kontingentes Ereignis, das aus keinerlei Gründen seiner Notwendigkeit abgeleitet werden kann. Daß dies geschehen werde, ist nicht Inhalt eines Wissens, das durch Deduktion aus Gründen als wahr werden könnte, sondern einer in transzendentaler Hinsicht (d. h. um der Ermöglichung von Erfahrung willen) notwendigen Hoffnung. Die transzendente Methode kann zeigen, daß die Fähigkeit zu jeder Art von Erfahrung, nicht nur zur religiösen, nur vor einem illusionären Selbst-Mißverständnis bewahrt wird, wenn sie sich auf eine derartige Hoffnung gründet.

Freilich kommt diese Hoffnung auf verschiedene Weise zum Ausdruck. Die Philosophie spricht sie in Vernunft-Postulaten aus. Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft dagegen gewinnt diese Hoffnung nicht auf postulatorische Weise, sondern dadurch, daß sie dem überlieferten Zeugnis und dem Auftrag, es zu »bewahren«, die Zusage einer göttlichen Treue entnimmt, der sich der Hörer des Wortes auch dann anvertrauen kann, wenn in den Krisen seiner Geschichte der Gesamt-Horizont seines Selbst- und Weltverstehens zusammenbricht. Diese göttliche Treue ist ein freier Akt; darum kann Gott darum gebeten werden, seiner früheren Worte zu gedenken: »Gedenke des Wortes, das du zu deinem Knecht gesprochen

hast«⁴. Aber sie ist verlässlich und stiftet die Gewißheit, daß auch beim Übergang von einem Weltalter zum anderen (Me-Olam ad-Olam) alle Widerfahrnisse des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens sich zur Einheit einer Geschichte zusammenschließen werden, die dann in der Rückschau als Geschichte Gottes mit seinen Erwählten erzählt werden kann. Dies ist der Kontext, der für die Überlieferungsgemeinschaft die Transformation von Erlebnissen in Erfahrung möglich macht. Die Bewahrung des Kanons aber, auch über einschneidende Epochengrenzen hinweg, ist der Ausdruck dieser Hoffnungsgewißheit, die sich ihrerseits darauf gründet, daß in jedem Gotteswort, das den Hörern in Gestalt des Menschenworts zugesprochen wird, zugleich die Zusage dieser Treue vernommen werden kann. Eine transzendente Hermeneutik kann auf solche Weise auch die Bedeutung des Kanons für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft und die Verpflichtung, ihn über alle Krisen der Geschichte hinweg zu bewahren, verständlich machen.

c) *Aufgaben der Abgrenzung*

In den zuletzt vorgetragenen Überlegungen ist geprüft worden, was eine weiterentwickelte transzendente Methode dazu beitragen kann, die Aufgaben des Verstehens zu klären, die sich dem Hörer bzw. Leser religiöser Texte im Allgemeinen und kanonischer Texte im Besonderen stellen. Zu diesen positiven Aufgaben aber tritt eine abgrenzende hinzu: die Abweisung drohender Mißverständnisse. Denn die Gefahr solcher Mißverständnisse begleitet das überlieferte Wort auf allen Stufen seiner Entstehung und seiner Weitergabe. Eine grundsätzliche Gefährdung mit weitreichenden Folgen beruht darauf, daß das antwortgebende Wort mit einem Selbstgespräch der vermeintlich »frommen« Seele verwechselt werden kann. Gerade hier aber liegt, wie sich zeigen wird, eine Bewährungsprobe für eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie. Denn in ihren bisher vorliegenden Formen sah sich die Transzendentalphilosophie immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, auch sie verwandle das Hören auf Zeugnisse fremder Erfahrung – darunter auch die maßgeblichen Zeugnisse religiöser Überlieferung – in bloße Anlässe zu einem philosophischen Selbstgespräch. Der transzendente Interpret, so wurde dann gesagt, gewinnt den Texten, die er liest, nichts grundsätzlich

⁴ Neh 1,8.

Neues ab, sondern macht sich anlässlich solcher Lektüre nur auf ausdrücklichere Weise bewußt, was er (»unthematisch und unreflex«) aufgrund der apriorischen Struktur seines Anschauens und Denkens immer schon in sich getragen hat. Es mag daher überraschen, wenn im Folgenden geprüft werden soll, ob die transzendente Methode in ihrer hier vorgeschlagenen weiterentwickelten Gestalt etwas dazu beitragen kann, gerade ein solches Mißverständnis religiöser Zeugnisse, wie sie innerhalb und außerhalb des Kanons vorliegen, zu überwinden.

Diese Aufgabe stellt sich schon mit Bezug auf das *Verbum Mentis*, das gesprochen werden muß, wenn der Anspruch des Wirklichen zur Sprache gebracht werden soll; es kann zum Ausdruck eines vermeintlich apriorischen Bescheidwissens werden, das jenen Anspruch, der der Antwort ermöglichend vorausliegt und von ihr nie eingeholt wird, verdeckt und zum Vergessen bringt. Dann meint das anschauende und denkende Subjekt, sich dasjenige monologisch selber sagen zu können, was es in einem dialogischen Verhältnis zur Wirklichkeit erst zur Sprache bringen soll. Jene Formen des Anschauens und Denkens, die nötig sind, wenn subjektives Erleben in objektiv gültige Erfahrung verwandelt werden soll, werden dann als Formen eines Verfahrens gebraucht, um den Gegenstand der Erkenntnis konstruierend hervorzubringen. Traditionell gesprochen: Aus Bedingungen, die Erfahrung möglich machen, werden Konstruktionsanweisungen, die Erfahrung überflüssig machen. Die bleibende Differenz zwischen Anspruch und Antwort wird zur Identität verkürzt.

Dem entsprechen zwei Weisen, wie das *Verbum Oris* von seinem Hörer mißverstanden werden kann. Verliert nämlich das *Verbum Mentis* seinen responsorischen und in der Folge dialogischen Charakter, dann wird das *Verbum Oris* zur bloßen Selbstaussage des Sprechers, statt inmitten dieser Selbstaussage den Widerhall des beantworteten Anspruchs vernehmbar zu machen. Das so verstandene Wort gilt als verstanden, wenn ihm Auskunft über den Sprecher und seine Verfaßtheit abgewonnen wird (psychologistisches Mißverständnis). Entsprechend kann der Hörer das so gehörte fremde Wort zum bloßen Anlaß nehmen, in Übereinstimmung oder Kontrast zum Gehörten sich selbst und seine Verfaßtheit zum eigenen Bewußtsein zu bringen. Er »hört« nur, was ihm eine Ausdrucksform anbietet, in der er das, was er auf undeutliche Weise immer schon innerlich erlebt hatte, zu neuer Ausdrücklichkeit bringen kann (autistisches Mißverständnis). Die Kommunikationsgemeinschaft aber, in der solches

Sprechen, Hören und Weitersagen geschieht, wird dann zu einer Gemeinschaft der Gleichgesinnten und Gleichgestimmten, die im Hören und Reden sich wechselseitig bestätigen.

Noch einmal Entsprechendes gilt für das *Überlieferungswort*. Auch hier kann vergessen werden, daß das überlieferte Wort einen Anspruch weitergibt, der von immer neuen Hörern beantwortet werden will. Dann wird das überlieferte Wort entweder zur bloßen Information über vergangene Weisen des Welt- und Selbstverständnisses, das von einem Hörer, der in einer anderen Epoche lebt, nicht mehr mitvollzogen werden kann (historisierendes Mißverständnis), oder es wird zum bloßen Kennwort, in dessen Wiederholung eine Überlieferungsgemeinschaft sich ihrer Identität vergewissert (enthistorisierendes Mißverständnis). In beiden Fällen geht der für das Überlieferungswort konstitutive Bezug zur »Veritas semper maior« verloren.

Beispiele für diese beiden Weisen, das Überlieferungswort mißzuverstehen, finden sich in philosophischen Schultraditionen. Diese können geneigt sein, entweder die »Placita magistri« in ihren historischen Kontext einzuordnen und ebendadurch historisch zu relativieren, oder gewisse dieser »Placita« zu Kennworten zu machen, durch deren Wiederholung die Glieder einer solchen Schule sich gegenseitig erkennen. Im ersten Falle entziehen die Mitglieder einer solchen Schule sich dem Anspruch des von ihnen überlieferten Textes, der nicht nur die subjektive, historisch bedingte Meinung des Meisters zum Ausdruck bringen, sondern ebendadurch den je größeren Anspruch des Wirklichen vernehmbar machen wollte, auf den auch die spätesten Hörer ihre, möglicherweise andersartige Antwort zu geben haben. Im zweiten Falle entziehen sie sich durch bloße Wiederholung überlieferter Formulierungen der Aufgabe, diese transparent zu halten für den je größeren Anspruch der Wirklichkeit.

Gegenüber allen derartigen Mißverständnissen kann gerade eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, deutlich machen: Das bloße Selbstgespräch der Individuen, aber auch ein vermeintliches Gespräch, das in Wahrheit nur ihrer wechselseitigen Selbstbestätigung dient, macht taub für jenen Anspruch des Wirklichen, der sowohl im »Verbum Mentis« als auch im »Verbum Oris« beantwortet und dadurch vernehmbar gemacht werden soll. Dagegen besteht die Aufgabe des Dialogs, der innerhalb konkreter Dialoggemeinschaften geführt wird, gerade darin, den Anspruch des Wirklichen so vernehmbar zu machen, daß er die Individuen wie die Kommunikationsgemeinschaft als ganze über die je-

weils erreichte Form ihres Verstehens hinaustreibt. Ein monologisches Mißverständnis des Wortes läßt das Verhältnis zwischen dem Anspruch des Wirklichen und der Antwort, die wir im Anschauen und Denken auf diesen Anspruch geben, »zur Identität verschrumpfen« (um einen Ausdruck von Hermann Cohen zu gebrauchen) und raubt ihm so seinen konstitutiven Bezug zur zukunftsffenen Geschichte eines Dialogs.

5. Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung – Eine kritische Sichtung bewährter Methoden

Die Hermeneutik, wie Schleiermacher sie versteht, hat zwei Aufgaben zu erfüllen: Sie ist »Theorie des Verstehens« und »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Dabei besteht zwischen beiden Aufgaben ein inhaltlicher Zusammenhang: Erst wenn in einer »Theorie des Verstehens« gezeigt ist, worin die Aufgabe besteht, die der Hörer oder Leser eines Textes zu erfüllen hat, kann eine »Kunstlehre der Auslegungskunst« deutlich machen, was die Methoden dieser »Kunst« leisten müssen, wenn der Interpret die Hörer und Leser zum Verstehen befähigen soll. Nun lassen sich die besonderen Aufgaben des Auslegers religiöser Texte in folgender Weise bestimmen: Um einen religiösen Text zu verstehen, muß der Hörer und Leser begreifen, auf welche Weise dieser Text sich an ihn wendet und ihn zur Antwort ruft: als »Gotteswort in der Knechtsgestalt des Menschenworts«, das ihn befähigt, darauf die doxologische Antwort zu geben und sich dadurch in die religiöse Überlieferungsgemeinschaft als Gottes »Temple« einfügen zu lassen (s. o. S. 242 f. sowie 1. Teilerg. S. 270 ff. und die daraus gezogenen »Folgerungen für die Theologie« S. 273 ff.). Darum ist das letzte Ziel aller theologischen Auslegung die Befähigung der Hörer zum Gotteslob inmitten der Gemeinde. Und alle Bemühung der Gelehrten ist daran zu messen, was sie zur Erreichung dieses Zieles beiträgt.

Ist diese Aufgabe des Auslegens geklärt, kann die »Kunstlehre der Auslegungskunst« sich zwei Aufgaben zuwenden: Sie kann die Methoden, die die »Praktiker der Auslegungskunst« bisher entwickelt und mit Erfolg angewandt haben, kritisch sichten, d. h. daraufhin untersuchen, welche Weise des Verstehens durch diese Methoden möglich gemacht werden, aber auch welche möglicherweise verfehlten Weisen ihres Gebrauchs diesen Erfolg verhindern. Darin besteht

der theoretische Teil einer solchen »Kunstlehre«; sie verhält sich zum ausgeübten Verfahren des Auslegens wie die Methodologie zur praktisch angewandten, oft nicht einmal zum ausdrücklichen Bewußtsein gebrachten Methode. Sie kann aber auch, als Ergebnis einer solchen kritischen Sichtung, den Praktikern der Auslegungskunst Vorschläge zur Weiterentwicklung ihrer Methoden machen. Darin besteht der praktische Teil einer solchen »Kunstlehre«; sie verhält sich zum ausgeübten Verfahren des Auslegens wie ein begründeter Ratschlag, den die Praktiker dieser Kunst auf seine mögliche Fruchtbarkeit für die Erfüllung ihrer Aufgabe hin zu erproben haben.

Zu beiden Teilen einer »Kunstlehre der Auslegungskunst« kann nun auch die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzendentalphilosophie einen Beitrag leisten. Denn gewiß ist es nicht die Aufgabe des Philosophen, diejenigen Methoden, durch die der Ausleger religiöser und spezieller kanonischer Texte seine Kunst ausübt, neu zu erfinden. Wohl aber kann er bisher bewährte Methoden solchen Auslegens kritisch an ihrer Aufgabe prüfen und möglicherweise auch Vorschläge für ihre Kombination und Weiterentwicklung unterbreiten. Das setzt freilich voraus, daß der Philosoph sich zunächst über die tatsächlich geübten Verfahren des Auslegens informiert und dann fragt, ob er aus diesen Beobachtungen selber etwas lernen kann. Nur so kann er hoffen, einen möglichen Beitrag zur Kunstlehre dieser Kunst zu leisten. Insofern muß er, ehe er die Theologen zu belehren versucht, zunächst bereit sein, in ihre Schule zu gehen. Darum wurde schon im Ersten Teil dieses Bandes auf bewährte Methoden der Interpretation von *Texten* zurückgegriffen, um zu prüfen, ob von ihnen etwas für die Interpretation von *Inhalten der Erfahrung* gelernt werden könne (s. o. S. 160 ff.). Erst dann konnte versucht werden, aus einer solchen transzendentalen Theorie der Erfahrung Folgerungen zu ziehen, die auch umgekehrt der Interpretation von Texten als Leitfaden für ein kritisches Selbstverständnis ihrer Methode angeboten werden können.

Dabei zeigte sich: Die Lehre des Aristoteles von dem dreifachen Bezug jeden gesprochenen Wortes (als Rede »von jemandem an jemanden und über etwas«) konnte im 20. Jahrhundert von den Vertretern der »Allgemeinen Semiotik« zu einer Lehre von drei Weisen der Sprachbetrachtung weiterentwickelt werden: der semantischen, grammatischen und pragmatischen. Diese ihrerseits kann den Transzendentalphilosophen auf drei Bezüge jeder Erfahrung aufmerksam machen: Die Bedeutung eines Erfahrungsinhalts (seine »Semantik«)

ist durch die Form des Anschauens und Denkens (die »Grammatik des Verbum Mentis«) bedingt und wirkt verändernd auf diese zurück (»diachrone« Grammatik). Dieses Wechselverhältnis von Formen und Inhalten der Erfahrung ist Ausdruck eines »Dialogs mit der Wirklichkeit«; dieser seinerseits wird vor der Verwechslung von einem bloßen »Selbstgespräch der Seele« dadurch bewahrt, daß er in den Dialog unter Mitgliedern einer konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft verflochten ist, die sich gegenseitig den »je größeren« Anspruch des Wirklichen vermitteln (»pragmatischer« Aspekt der Erfahrung). Kann der Transzendentalphilosoph, der die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung aufklären will, auf solche Weise von den Sprach-Theoretikern lernen, so kann er umgekehrt aufzeigen, daß diese Weisen der Sprachbetrachtung nicht willkürlich ersonnen sind, sondern auf den Bedingungen der Erfahrung beruhen, die im sprachlichen Ausdruck bezeugt werden soll (s.o. S. 167 ff.).

Ähnliches ergab sich bei der Betrachtung der Lehre vom »vierfachen Schriftsinn«, die jahrhundertlang das Verfahren der Bibel-Auslegung bestimmt hat. Auch dieses Verfahren gewinnt, so ließ sich zeigen, seine Legitimation und zugleich die Kriterien ihres rechten Gebrauchs, wenn die von ihr behaupteten Bedeutungsmomente jeden *Textes* auf vier Bedeutungsmomente zurückgeführt werden, die jeder *Erfahrung* notwendig zukommen. Schließlich konnte auf eine Entsprechung zwischen der hier vorgeschlagenen transzendentalen Methode und der »formgeschichtlichen« Betrachtung von Texten wenigstens kurz hingewiesen werden: Wie die literarische Form eines Textes aus dessen »Sitz im Leben« (nämlich im Leben einer Überlieferungsgemeinschaft) zu begreifen ist, so ist auch die jeweilige Gestalt unseres Anschauens und Denkens daraus zu begreifen, daß unser »Dialog mit der Wirklichkeit« in den Dialog unter Menschen in einer jeweils konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft einbezogen ist.

Waren diese im Ersten Teil des hier vorgelegten Bandes vorgebrachten Überlegungen dazu bestimmt, die mögliche Fruchtbarkeit eines wechselseitigen Lernens von Sprachbetrachtung und Transzendentalphilosophie nachzuweisen, so sollen daraus im Folgenden Konsequenzen gezogen werden, die die Möglichkeit einer kritischen Sichtung von Auslegungsmethoden betreffen. Die hier vorgeschlagene weiterentwickelte transzendente Methode kann dazu dienen, eine Reihe von bisher bewährten Methoden der Text-Auslegung, be-

sonders der Bibel-Auslegung, auf ihre Eignung hin zu prüfen, die beschriebenen Aufgaben des Auslegens zu erfüllen. Damit leistet diese Methode einen Beitrag zum theoretischen Teil der »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Ob sie auch zu deren praktischem Teil, der Weiterentwicklung von Auslegungsmethoden etwas beitragen kann, wird in dem dann folgenden Kapitel zu untersuchen sein.

Eine solche Sichtung bisher bewährter Methoden kann an dieser Stelle nur in großer Knappheit unternommen werden. Der Zweck einer solchen Kurzdarstellung aber kann nicht darin bestehen, ein Kompendium der Geschichte theologischer Auslegungsverfahren zu bieten, sondern nur darin, Proben einer Anwendung dieser Methode zu geben⁵.

a) *Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn*

Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, lange Zeit als Quelle »allegorisierender Willkür« zurückgewiesen, wird heute gelegentlich wieder als Alternative zur »historisch-kritischen Forschung« in Erwägung gezogen. Denn sie gestattet, über die Gewinnung bloß historischer Information hinaus, ein »geistliches Verstehen«. Sie vermittelt dem Adressaten der Interpretation nicht nur historisches Wissen, sondern ruft ihn zu Akten des Glaubens, Hoffens und Liebens auf. (Die Vertreter dieser Methode haben ja ausdrücklich, neben dem »sensus scientiae«, den »sensus fidei, caritatis et spei« der behandelten Texte herausarbeiten wollen.) In der Terminologie einer »dialogischen Theorie der Erfahrung« gesprochen: Diese Methode leitet den Hörer bzw. Leser religiöser Texte zu jener Vielfalt der Antworten an, die der Eigenart des »Gottesworts im Menschenwort« entspricht.

Doch waren die Exegeten, die den biblischen Texten einen »vierfachen Schriftsinn« entnehmen wollten, sich dessen nicht bewußt, daß ihrem Verfahren, zumeist implizit, eine sprachtheoretische Einsicht zugrundeliegt, die heute durch die »Allgemeine Semiotik« herausgearbeitet worden ist: die Einsicht, daß jeder sprachliche Ausdruck neben seinem »Aussagesinn« auch einen »Ausdrucks-« oder »Kundgabesinn« und einen »Anredesinn« enthält, welch letzterer sich in einen gegenwartsbezogenen »Aufforderungssinn« und einen

⁵ Vgl. zum Folgenden: R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre – Theesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg 1980, 42 ff.

zukunftsgewandten »Zusagesinn« entfaltet. Noch weniger konnten sie von den transzendentalphilosophischen Implikaten ihres Verfahrens Kenntnis haben (s. o. S. 168 ff.). Und es läßt sich zeigen, daß manche Unschärfen, die ihren Umgang mit Texten vielfach in Mißkredit haben geraten lassen, auf diese Unkenntnis der sprachphilosophischen Prämissen und transzendentalphilosophischen Implikate zurückzuführen ist.

Versucht man nun, das Auslegungsverfahren, dem die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« zugrundeliegt, kritisch zu würdigen, dann zeigt sich: Es gestattet, theologische Themen und Fragestellungen, die sonst auf unterschiedliche »Disziplinen« verteilt sind, in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen, vor allem die Gotteslehre (die »Theologie« im engeren Sinne), die theologische Ethik (»Moraltheologie«), die Eschatologie und die Ekklesiologie. Der »Theologe« braucht sich nicht darauf zu beschränken, überlieferte Texte nach solchen Aussagen durchzumustern, in denen thematisch von Gott die Rede ist. Er kann jede Form des »Gottesworts im Menschenwort« darauf befragen, auf welche Weise Gott als der Sprecher dieses Wortes sich selber ausspricht. Ähnlich braucht der Moraltheologe sich nicht darauf zu beschränken, aus der Fülle des Überlieferungsgutes jene Stellen zusammenzutragen, die ausdrücklich Imperative oder generelle Handlungsnormen enthalten, sondern kann jedes in der Gestalt des Menschenwortes ergehende Gotteswort darauf befragen, in welcher Weise es seinen Hörer in Anspruch nimmt und zu welcher Weise der praktischen Antwort es ihn herausfordert. Und wenn jeder sprachliche Ausdruck zugleich eine Zusage enthält, durch die der Sprecher sich an seinen Hörer bindet, dann erschöpft sich die theologische Eschatologie nicht darin, Aussagen zu sammeln, in denen ausdrücklich von den »letzten Dingen« die Rede ist, sondern kann jedem Gotteswort im Menschenwort, gleichgültig, wovon es im Einzelnen handelt, eine konkrete Gestalt jener göttlichen Treue-Zusage entnehmen, auf die der Hörer seine Hoffnung gründen und der er die Sicherheit seines Weges »bis zum Ende« verdanken kann. Sofern schließlich der »sensus fidei, caritatis et spei« aus einem Text erhoben werden muß und kann, der seine Sprachgestalt und seine Verwendung in einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft gewonnen hat, ist auch die Ekklesiologie nicht darauf beschränkt, solche Texte zu herauszuheben, in denen ausdrücklich von der Gemeinschaft der Glaubenden die Rede ist, sondern kann jedem dieser überlieferten Texte eine Auskunft darüber entnehmen, wie sich in immer

neuen Situationen durch die Antwort, die die Hörer auf die göttliche Anrede geben, der »Tempel aus lebendigen Steinen« aufbaut. Jeder der Texte, auf die die Auslegung sich bezieht, hat eine theologische, eine ethische, eine eschatologische und eine ekklesiologische Bedeutungsdimension, auch wenn der Akzent bald mehr auf der einen, bald mehr auf der anderen dieser Dimensionen liegen mag. Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn und die ihr zugrundeliegende Einsicht in die vier Bedeutungsdimensionen jeden sprachlichen Ausdrucks eröffnet auf diese Weise eine Möglichkeit, in der Vielheit theologischer Fragestellungen und Einzelthemen den Blick für die Einheit der Theologie zu wahren.

Diesen Stärken steht die oft und mit Nachdruck betonte Schwäche dieser Theorie gegenüber. Sie hat den Auslegern, die sich ihrer bedienen, keine hinlänglich klaren Kriterien an die Hand gegeben, um zu entscheiden, ob sie den »geistlichen Sinn« wirklich in den Texten gefunden oder in sie hineingelegt haben. Der Grund dieser Unsicherheit läßt sich im Rahmen einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« so beschreiben: Einen Text verstehen bedeutet, den Anspruch des Wirklichen vernehmen, den er bezeugt und an seinen Hörer oder Leser weitergibt. Einen solchen Anspruch vernehmen aber bedeutet, ihn im eigenen Anschauen und Denken beantworten. Dabei kann es geschehen, daß der Hörer oder Leser einen Akt seines Anschauens und Denkens für eine »Antwort« hält, obgleich es sich in Wahrheit um ein Wort handelt, das er sich selber sagt. Dann wird aus dem »Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch« auf oft unmerkliche Weise ein Selbstgespräch. Denn der Dialog mit der Wirklichkeit verliert seinen Gegenstandsbezug, wenn der, der diesen Dialog führt, den vorantreibenden Anspruch der »je größeren Wahrheit« nicht der Weise entnimmt, wie der Gegenstand sich ihm präsentiert, sondern sein eigenes Bedürfnis, den Inhalten seiner Erfahrung eine »größere Wahrheit« abzugewinnen, mit dem vorantreibenden Anspruch der Sache selbst verwechselt. Dann legt er in die Inhalte seiner *Erfahrung* hinein, was er ihnen zu entnehmen meint. Und entsprechend wird sein Umgang mit *Texten* von der Täuschung beherrscht, in ihnen zu finden, was er selber in sie hineingelegt hat.

Im hier erörterten Falle bringt der Interpret, wenn er dieser Gefahr erliegt, seine eigenen Akte des Glaubens, Hoffens und Liebens zum Ausdruck, der er auch unabhängig vom Text immer schon vollzogen hat; er meint aber, dadurch jene Anrede Gottes beantwortet zu haben, die der Text ihm vermittelt, während er in Wahrheit in einem

frommen Selbstgespräch befangen bleibt. Dann gibt er an den Adressaten seiner Interpretation zwar ein Zeugnis seiner eigenen Frömmigkeit weiter, die ihrerseits den Niederschlag seiner eigenen früheren religiösen Erfahrungen enthält, nicht aber jenen besonderen Anspruch, unter den das »Gotteswort im Menschenwort«, das er auszulegen meint, ihn selbst gestellt hat. Darum kann er diesen Anspruch auch nicht an diejenigen weitergeben, denen er zu einem Verständnis des Textes verhelfen will. Als ein solches Zeugnis für das Glauben, Hoffen und Lieben des Interpreten kann seine Aussage auch für den Adressaten hilfreich sein; aber zu einem »Hören des Wortes« verhilft sie ihm nicht. Und wenn eine Interpretation, die auf solche Weise zustandekommt, ihren Adressaten einleuchtend erscheint, dann nicht deshalb, weil sie sich an Form und Inhalt des ausgelegten Textes als angemessen bewährt, sondern deshalb, weil auch der, der eine solche Interpretation hört oder liest, in ihr das Zeugnis jenes Glaubens, Hoffens und Liebens wiedererkennt, das er entweder immer schon vollzogen hat oder doch immer schon vollziehen wollte. Die Interpretation erscheint in solchen Fällen plausibel, weil sie jenes religiöse Selbstverständnis bestätigt, durch das der Interpret mit denen, an die er sich wendet, auch ohne Lektüre des jeweils konkreten Textes immer schon verbunden war. Aus dem Hören des Wortes wird dann die gegenseitige Selbstbestätigung der Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft.

Jene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode, die in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagen wird, ist jedoch nicht nur geeignet, die Schwächen eines Auslegungsverfahrens verständlich zu machen, das sich auf die Lehre vom vierfachen Schriftsinn stützt, sondern auch Möglichkeiten aufzuschließen, um diese Schwächen zu überwinden. Denn jener Anspruch des Wirklichen, den wir, dieser Theorie gemäß, nur vernehmen, indem wir ihn durch die Akte des Anschauens und Denkens schon beantworten, erweist sich gerade dadurch als »objektiv gültig«, d. h. als Maßstab, an dem wir unsere Urteile kritisch überprüfen können, daß er als vorantreibendes Moment über die jeweils erreichte Gestalt dieses Anschauens und Denkens hinausdrängt. Darum sind auch Zeugnisse der religiösen Erfahrungen, wie sie in normativen Texten weitergegeben werden, immer nur dann angemessen verstanden, wenn an ihnen zugleich diese vorantreibende Funktion abgelesen wird: Sie bezeugen eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, die den Verfassern dieser Texte widerfahren ist, und verlangen auch von ihren Hörern

und Lesern (zu denen auch die Interpreten und deren Adressaten gehörten), daß sie sich zu einer Neuheit des Denkens umgestalten lassen. Erst so können sie jene Urteilsfähigkeit gewinnen, die zum Verständnis derartiger Zeugnisse notwendig ist. Statt das Selbstverständnis der Überlieferungsgemeinschaft nur zu bestätigen, halten sie dieses für eine Umgestaltung offen, die sich erst »am Ende der Tage« vollenden wird.

Darum hat unter den vier Weisen des »geistlichen Sinns« kanonischer Texte der »anagogische« Sinn den methodischen Vorrang. Dem entspricht es, daß das Bemühen der Exegeten – vor allem der christlichen Ausleger des Alten Testaments – immer darauf gerichtet war, in den Texten eine Verheißung freizulegen, die auf kommende Erfüllung abzielt. Es ist diese Auslegungspraxis, die es gestattete, die Einheit der biblischen Botschaft in der Differenz der biblischen Schriften deutlich zu machen, weil die verschiedenen Formen der Verheißung auf eine gemeinsame Erfüllung bezogen wurden und auf diese Weise der »Zusammenklang« der Schriften (*Symphonía* – *Conchordantia* – von »Chorda«, die »Saite«) nachgewiesen werden konnte.

Doch bestand gerade hier die methodische Gefahr, daß der Interpret eine Botschaft, die ihm auch ohne Bezug auf derartige Texte schon bekannt war, als diejenige »Erfüllung« verstand, die er sekundär, oft nicht ohne auslegerische Gewaltsamkeit, in den Texten »verheiß« fand. Beispiele dafür bieten viele unter den Versuchen, alle Schriften des Alten Testaments »christologisch« zu lesen, um dann die neutestamentliche Botschaft von Christus, die dem Interpreten auch ohne die Lektüre alttestamentlicher Schriften bekannt war, als die in diesen Schriften verheißene, nun erst in Christus erfüllte Heilszusage Gottes zu begreifen. Dieser auslegerischen Gewaltsamkeit entspricht es, daß bei solcher Interpretation das Wort, das »zu den Vätern gesprochen« wurde, wie eine verschlüsselte Botschaft erscheint, die denen, zu denen das Wort gesprochen wurde, unverständlich bleiben mußte, um erst den entferntesten Enkeln entschlüsselt zu werden. Der Charakter des heilswirksamen Wortes, das auch und gerade an den Vätern wirksam geworden ist, droht auf diese Weise verlorenzugehen. Und die Treue, mit der der kanonische Text diesen Enkeln überliefert wurde, erscheint dann wie die Sorgfalt, mit der ein Bote einen versiegelten Brief weitergibt, dessen Inhalt er nicht kennt und auch nicht zu kennen braucht, weil er nicht für ihn, sondern für den Adressaten bestimmt ist.

Eine transzendente Theorie der Auslegung ist geeignet, dieser methodischen Gefahr entgegenzuwirken. Eine Möglichkeit dafür bietet der an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagene Begriff der »antizipatorischen Präsenz«: Die »je größere Wahrheit der Dinge« ist für denjenigen, der ihren Anspruch durch sein Anschauen und Denken beantwortet, nicht nur ein fernes Ziel, dem er sich mehr oder weniger (und streng genommen nur asymptotisch) annähert; sie ist inmitten der Weise, wie der Erfahrende sie anschauend und denkend erfaßt, gegenwärtig. Diese Gegenwart aber ist »antizipatorisch«, weil sie in sich den Weg, auf den sie den Erkennenden schickt, als einen Weg nicht nur »auf die Sache zu«, sondern »in der Gegenwart der Sache« erfahrbar macht (s.o 125 f. und 152). Darum hat jede Erfahrung ein »anagogisches« (nach oben führendes) Bedeutungsmoment: Sie führt auf einen Weg, der der »je größeren Wahrheit der Dinge« entgegenggeht und doch zugleich nur in deren antizipatorischer Präsenz gegangen werden kann.

Für die speziell religiöse Erfahrung kommt dieses anagogische Bedeutungsmoment auf exemplarische Weise in einem Wort zum Ausdruck, das Mose am Berge Sinai zu Gott gesprochen hat: »Wenn dein Angesicht nicht mitgeht, dann führe mich nicht hinauf (mè me anagáges), weg von hier«⁶. Der »Weg hinauf« ins Land der Verheißung ist ein Weg auf Gott zu, der nur in Gottes Gegenwart gegangen werden kann.

Auf diesem anagogischen Bedeutungsmoment der Erfahrung beruht die anagogische Auslegung von Texten. Für die Auslegung von biblischen Texten aber ist daraus die Folgerung zu ziehen: In der Erfahrung der Väter, die diese Texte bezeugen, ist das von Gott gewirkte Heil nicht nur auf verschlüsselte Weise vorhergesagt worden, sondern wirksam gegenwärtig gewesen. Dies entspricht, wenn auch auf spezifische Weise, dem »anagogischen« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung: Die vorantreibende, eine Zukunft aufschließende Kraft der »Veritas semper maior« ist in der jeweiligen Erfahrung, diese Zukunft in sich vorwegnehmend, antizipatorisch präsent. Und auf diesem anagogischen Bedeutungsmoment der Erfahrung beruht auch der »sensus anagogicus« der Texte, die diese Erfahrung bezeugen (s. o. S. 173 f.). Darum verfehlt eine versuchte anagogische Auslegung des Textes gerade dann dessen »anagogischen Sinn«, wenn sie die Erfahrung der »ersten Zeugen« und damit die

⁶ Ex 33,15.

Antwort, die diese in ihrem Anschauen und Denken auf den Anspruch des Wirklichen gegeben haben (im Falle biblischer Zeugnisse: die Antwort der Väter auf die Zuwendung Gottes), überspringt und so dem Text nur eine verschlüsselte Botschaft zu finden meint, deren Adressaten erst die entferntesten Enkel sind. Erst wenn dieses Mißverständnis überwunden wird, kann auch deutlich werden, was die getreuliche Überlieferung des Textes durch die Generationen hin für den jeweils gegenwärtigen Interpreten bedeutet: Sie ist nicht die bloße Sorgfalt, mit der ein Bote einen versiegelten Brief bei seinen Adressaten abgibt, sondern die menschliche Antwort auf die Treue Gottes, der »zu den Vätern gesprochen hat« – und zwar auf eine je gegenwärtige, heilswirksame Weise – und der keines seiner Worte »dahinfallen läßt«, sondern die ersten Zeugen beauftragt hat, dieses wirkende Wort an immer neue Generationen weiterzugeben.

Der überlieferte Text bezeugt deshalb jene Treue Gottes, der immer neue Hörer sich anvertrauen können, um sich für jene eschatologische Gabe der Verwandlung ihres Anschauens und Denkens offenzuhalten, die sie aus der Vorläufigkeit ihres Verstehens »in via« befreien wird. Erst in der künftigen »Schau« wird sich ihnen die volle Wahrheit dessen erschließen, was ihnen inmitten der Zeit durch das Gotteswort im Menschenwort bezeugt worden ist. Gerade dadurch, daß das in der Vorläufigkeitsgestalt des Menschenworts verlautende Gotteswort das noch ausstehende, eschatologische Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit antizipatorisch gegenwärtig werden läßt, wahrt es seine »Exteriorität« gegenüber allem, was der Mensch, auch in seinem Glauben, Hoffen und Lieben, sich selber sagen könnte. Damit wird der Text zugleich zur kritischen Instanz, an der das Glaubensverständnis »in via« immer neu gemessen werden muß. Und so kann die Folgerung gezogen werden: Erst wenn die Lehre vom vierfachen Schriftsinn im Lichte einer Theorie verstanden wird, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch begreift, macht sie ein Auslegungsverfahren möglich, das die Gefahr vermeidet, das Hören des Wortes in ein frommes Selbstgespräch der Überlieferungsgemeinschaft zu verwandeln; erst so wird es möglich, den »Sensus anagogicus« gegen das jeweils erreichte Selbstverständnis des Glaubenden kritisch ins Spiel zu bringen.

Von diesem Verständnis des »Sensus anagogicus« aus ergeben sich auch Regeln für die »allegorische« und »tropologische« Interpretation von Texten, ja sogar für die Bemühung, ihren »Sensus historicus« freizulegen. Denn auch diese Bedeutungsmomente von Texten

spiegeln die entsprechenden Bedeutungsmomente der Erfahrung (s. o. S. 169 ff.). Und diese Bedeutungsmomente der Texte verstehen, bedeutet: in ihnen die entsprechenden Bedeutungsmomente der Erfahrung entdecken, die sie bezeugen, und sich auffordern lassen, im Lichte dieses Zeugnisses auch die eigenen Erfahrungen »neu zu buchstabieren«, um sie an der Erfahrung der »ersten Zeugen« kritisch zu messen.

Die normativ bezeugte Erfahrung gibt so dem Hörer und Leser des Textes den Anspruch des Wirklichen weiter, den auch er beantworten soll. Die Texte »tropologisch« auslegen, bedeutet deswegen: aufzeigen, daß der Anspruch des Wirklichen – und in eminentem Maße der Anspruch Gottes, unter den die »ersten Zeugen« gestellt waren – auch die Hörer und Leser zu einem »Tropos«, einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« auffordert. Deshalb bezeugt die ganze Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft den immer neuen Versuch, unter diesem tropologischen Anspruch zu jener Gestalt des Anschauens und Denkens (zu jener »Forma Mentis«) zu finden, die es möglich macht, diesen Anspruch zu beantworten.

Darum sagt nicht nur der Text, sondern vor allem die in ihm bezeugte Erfahrung »mehr und anderes« (alla agoreuei), als der, der diese Erfahrung macht oder ihr Zeugnis hört, in der jeweils erreichten Gestalt seines Anschauens und Denkens zu erfassen vermochte. Um diesen »allegorischen« Bedeutungsgehalt der Erfahrung und der Texte zu erfassen, ist es nötig, die ganze Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft als die »Real-Exegese« des einmal Erfahrenen und Bezeugten zu verstehen, während die Auslegung des Textes die »Ideal-Exegese« dieser Erfahrung darstellt: die Weise, wie in der Anstrengung des Verstehens die je größere Wahrheit immer neu hervortritt, die die Zeugen und die ganze Reihe der Hörer unter ihren Anspruch stellt. Den Text »allegorisch« auslegen, bedeutet deswegen: den Bedeutungs-Überschuß der Wahrheit gegenüber dem jeweils erreichten Verstehen als das vorantreibende Moment in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft erkennbar machen. Deshalb verweist die recht verstandene Allegorese den Hörer in die Geschichte einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft hinein, nicht aus ihr hinaus. (Schon an früherer Stelle wurde gezeigt, daß sich dadurch die innerbiblische Allegorese, in welcher spätere biblische Autoren aus älteren biblischen Quellen einen »allegorischen« Sinn entnehmen, von der hellenistischen Allegorese unterscheidet – s. o. S. 172.)

Weil aber in diesem Prozeß die »Wahrheit der Dinge«, d. h. der Anspruch, unter den sie das menschliche Anschauen und Denken stellen, nicht nur das Ziel ist, dem sich die menschliche Erkenntnisbemühung fortschreitend annähern soll, sondern inmitten dieses Prozesses in jedem Akt der Erfahrung antizipatorisch präsent wird, bleibt jede Bezeugung dieser Präsenz der Wahrheit bleibend denkwürdig und durch keine kommende Erfahrung ersetzbar. Darauf beruht der »sensus historicus« der Erfahrung und deshalb auch jenes »historische« Bedeutungsmoment der Texte, in denen solche Erfahrungen bezeugt werden. Und wiederum gilt dies in eminentem Maße für die normativen Zeugnisse derer, denen die je größere Wirklichkeit Gottes inmitten der Geschichte präsent geworden ist. Einen solchen Text »historisch« auslegen, bedeutet deswegen: Die Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit jener Gottesbegegnung, die den »ersten Zeugen« gewährt wurde, als Möglichkeitsgrund und kritische Norm aller Versuche deutlich zu machen, durch welche Hörer und Leser des Textes versuchen, sich unter den Anspruch der bezeugten Wirklichkeit zu stellen. Eine so verstandene »historische« Exegese rückt den Text nicht in eine Vergangenheit, in der er, als Zeugnis einer fremd gewordenen »Forma Mentis«, dem gegenwärtigen Hörer »nichts mehr sagen kann«, sondern läßt den Grund sichtbar werden, der alle soeben erwähnte »Real-Exegese« und »Ideal-Exegese« möglich macht: Nur weil die »Veritas semper maior Dei« in der Unverwechselbarkeit einer konkreten historischen Situation den »erwählten Zeugen« auf antizipatorische Weise gegenwärtig geworden ist, kann die ganze Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft bis zur Gegenwart des jeweiligen Hörers und Lesers als die Entfaltung der »damals« offenbargewordenen Wahrheit gelesen werden – und zwar nicht nur als die logische Explikation vom Inhalt, die in dieser Erfahrung implizit mitgegeben waren, sondern als das Eintreten immer neuer Generationen in jenen »Dialog mit der Wirklichkeit«, zu dem die bezeugte Erfahrung sie einladen will.

An dieser Stelle sei die Bemerkung erlaubt: eine so verstandene »historische« Exegese tritt nicht in Gegensatz zu der Bemühung, dem Text einen »geistlichen Sinn« zu entnehmen. Und umgekehrt ist eine allegorische, tropologische und anagogische Exegese, die sich um diesen »geistlichen Sinn« der Schrift bemüht, keine Alternative, die gegenüber der »historischen Auslegung« ins Spiel gebracht werden könnte. Gerade eine transzendente Reflexion, die deutlich macht, auf welche Weise die Bedeutungsmomente eines Textes in

den entsprechenden Bedeutungsmomenten der Erfahrung begründet sind, kann zeigen: Wo ein solcher vermeintlicher Gegensatz zwischen einem »historischen« und einem »geistlichen« Verständnis der Schriften auftritt, zeigt er an, daß beide Formen der Auslegung ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden sind.

b) *Der »historische Sinn« der Schrift als Instanz
der Überlieferungskritik – der reformatorische Ansatz*

Das Interesse der Reformatoren an der traditionskritischen Bedeutung der Heiligen Schriften geht mit der Ablehnung jener Auslegung einher, die sich an der Lehre vom vierfachen Schriftsinn orientiert hatte. Die Aufgabe der Auslegung bestand darum für die nachreformatorische Theologie vor allem darin, die Aussageabsicht der Verfasser festzustellen. Den folgenden Generationen wurde die Aufgabe gestellt, durch historische Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen, des Entstehungsanlasses und des ursprünglichen Adressatenkreises jene Bedeutung zu erheben, die dem jeweils untersuchten Text zu seiner Ursprungszeit eigen war. (Damit ging der Versuch einher, die Heiligen Schriften mit den Augen ihrer ersten Adressaten zu lesen.) Der so verstandene »historische Sinn« wurde als kritische Norm seiner gesamten Rezeptions- und Auslegungsgeschichte ins Spiel gebracht. Dadurch sollte der gegenwärtige Leser unmittelbar unter den Anspruch und die Zusage des Gottesworts gestellt werden.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, soll hier freilich hinzugefügt werden: Was hier als »historischer Sinn« bezeichnet wurde, ist nicht mehr der »Sensus historicus« der alten Exegese, also die reine Information über die »Gesta« der Vergangenheit, sondern schließt den »Sensus fidei, caritatis et spei« in sich ein. Denn es war ja gerade die historisch zu erhebende Absicht der Autoren, Glauben zu wecken, Hoffnung zu stärken und zur Liebe aufzurufen. Deshalb wurde auch in reformatorischer Zeit nach wie vor eine typologische Allegorese geübt, die in Texten des Alten Testaments die Heilsereignisse von Christi Leben, Leiden und Auferstehen »vorgebildet« sah. Denn es galt als die historisch erweisliche Absicht aller »Schriften« (des Alten Testaments), Christus vorherzuverkünden. Darum wurde jede Auslegung daran gemessen, ob sie jede der Heiligen Schriften so zu dolmetschen vermochte, daß sie »Christum treibet«. Damit war auch der gemeinsame Bezugspunkt gefunden, der es gestattete, die unterschiedlichsten Texte der verschiedenen Bücher des Alten und des

Neuen Testaments in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen (»Scripturam per scripturam interpretari«): Das in Christus gewirkte Heil der Menschen bildete, so verstanden, ihr gemeinsames Thema, und alle Differenz der Aussagen konnte als die Beschreibung komplementärer Aspekte dieser einen Wirklichkeit verstanden werden. Aufgabe des Exegeten war es unter dieser Voraussetzung, scheinbare Widersprüche zwischen biblischen Aussagen in derartige komplementäre Aspekte zu verwandeln und so für die gegenseitige Auslegung der Heiligen Schriften fruchtbar zu machen.

Die Stärke dieses Verfahrens liegt auf der Hand. Es gestattete, die Hörer der Predigt unmittelbar unter die Autorität des in der Bibel verlautenden Gottesworts zu stellen und demgegenüber alle menschlichen Vermittlungsinstanzen, vor allem die Kirche, ihre Amtsträger und ihre Geschichte, an dem in der Bibel »autosuffizient« bezeugten Gotteswort zu messen. Daß das so verstandene Gotteswort zur doxologischen Antwort herausfordert und zugleich fähig macht, wird auf besondere Weise dadurch deutlich, daß gerade die reformatorische Predigt eine bis dahin kaum gekannte Blüte des Kirchenliedes hervorgerufen hat.

Die Schwächen des gleichen Verfahrens traten erst im weiteren Verlauf der Auslegungsbemühungen zutage. Die Methode setzte die Exegeten, die sie anwandten, unter einen starken Harmonisierungszwang: Die Eigenbedeutung alttestamentlicher Schriften konnte, gegenüber ihrer christologischen Interpretation, kaum zur Geltung gebracht werden. Aus der im Neuen Testament mehrfach belegten Absicht, nachzuweisen, daß Christi Leiden und Auferweckung geschehen seien, »damit die Schrift erfüllet werde«⁷, und aus der als normativ geltenden Auslegung der »Schriften« durch den Auferweckten auf dem Wege nach Emmaus⁸ wurde, oft unbemerkt, der weitergehende Schluß gezogen, daß in allen Schriften *nichts anderes* enthalten sei als die Verheißung, die in Christus erfüllt worden ist, oder daß die Schriften des Alten Testaments wenigstens für die christlichen Leser nur in dieser Bedeutung bleibende Verbindlichkeit haben. (Von einer abweichenden Möglichkeit, Christus als die »Fülle« der ganzen Geschichte Gottes mit seinem Volk zu verstehen, wird an späterer Stelle, im Zusammenhang einer »Philosophischen Ein-

⁷ Mt 26,24 ff. et alibi.

⁸ »Er dolmetschte ihnen in allen Schriften, angefangen von Mose und den Propheten, was darin von ihm geschrieben stand« – Luk 24,27.

übung in die Christologie«, noch zu handeln sein.) Und sogar die Differenz der neutestamentlichen Schriften (z. B. die Differenz der johanneischen gegenüber der paulinischen Theologie) mußte bei dieser Art der Auslegung unterbetont bleiben. Faktisch konnte die These, der historische Sinn jeder biblischen Schrift falle mit der Verkündigung von dem allein in Christus gewirkten, allein aus Gnade dem Menschen zugewandten, allein im Glauben vom Menschen anzueignenden Heil zusammen, nur dadurch aufrechterhalten werden, daß gewisse Teile der Bibel (vor allem der Galaterbrief und die ersten Kapitel des Römerbriefs) zur Norm für die Auslegung aller anderen Teile der Bibel erhoben wurden (zum »Kanon im Kanon«). Texte, die sich einer solchen Auslegung nicht fügten, (z. B. der Jakobusbrief, aber auch wesentliche Teile der Johannes-Apokalypse) wurden zwar nicht aus dem Kanon entfernt, aber als nicht-normativ für die Predigt bewertet.

Dabei bleibt undeutlich, ob die treue Bewahrung auch solcher Texte des Alten und des Neuen Testaments, die sich einer solchen Interpretation widersetzen und dennoch weiterhin als »kanonisch« gelten, irgendeine Folge für ihr Verständnis habe; und insbesondere bleibt die Frage offen, ob dieses Verständnis sich auch auf den Gebrauch derjenigen kanonischen Texte auswirke, die bevorzugt zur Predigt herangezogen werden. Würde nämlich auch hier die menschliche Treue des Bewahrens nicht als bloßer Ausdruck der Pietät oder des Respekts vor früheren Generationen verstanden, sondern als Antwort auf die Treue Gottes, der »keines seiner Worte dahinfallen läßt«, dann könnte dies nicht ohne Folgen für den Gebrauch aller anderen kanonischen Texte bleiben. Auch häufig und mit Betonung für die gottesdienstliche Verkündigung herangezogenen Texte verdanken ihre Normativität nicht der Tatsache, daß in ihnen gewisse Zentralaussagen der biblischen Verkündigung besonders deutlich zum Ausdruck kommen (worüber der Exeget zu urteilen hätte); ihre Normativität beruht vielmehr auf der gläubigen Überzeugung der Tradenten, daß sie nur deswegen im Kanon stehen, weil das eine Gnadenwort Gottes nur in der Vielfalt der Antworten vernehmbar wird, die die Verfasser dieser Schriften auf Gottes Anrede gegeben haben.

Betrachtet man dieses Auslegungsverfahren wiederum im Lichte einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung«, dann werden zunächst die erwähnten Schwächen verständlich. In dem berechtigten Bestreben, dem in Gestalt des Menschenworts verlautenden Gottes-

wort seine Exteriorität zu wahren, wird der responsorische Charakter des Hörens vernachlässigt. Dadurch gerät in Vergessenheit, daß schon die Verfasser der Heiligen Schriften das Gotteswort nur in der Weise vernehmen konnten, wie sie es in der je besonderen Weise ihres Anschauens und Denkens beantwortet haben. Demgegenüber ist zu betonen: Unerachtet der Identität des göttlichen Sprechers ist die Differenz der »Offenbarungszeugen« wesentlich für die Weise, wie das Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts bezeugt und überliefert werden kann. Und unerachtet der Normativität des Gottesworts, das stets die von Menschen gegebene Antwort als unzulänglich erweist, ist es stets diese kritikbedürftige, historisch und biographisch bedingte Gestalt des Menschenworts, in dessen Widerhall allein das Wort Gottes weiteren Hörern vernehmbar wird. Der »historische Sinn« eines Textes, auch eines biblischen Zeugnisses, ist darum nicht abseits von der historischen Differenz seiner menschlichen Verfasser zu ermitteln, liegt auch nicht in einer gesuchten »Bedeutungsgleichheit des Gesagten in der Differenz der Aussageweisen«; vielmehr erschließt er sich nur einer Betrachtung, die den jeweiligen historischen Bedingungen menschlichen Sprechens und Hörens Rechnung trägt und den Anspruch des Wirklichen, auch den Anspruch und die Zusage Gottes, als das vorantreibende Moment dieser Geschichte erfaßt. Jedes historisch überlieferte Zeugnis dokumentiert eine Phase in dieser Geschichte; und da auch das Hören des Wortes ein Antworten ist, das den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise zur Sprache bringt, ist auch dieses Hören eine Phase in derjenigen Geschichte, innerhalb derer dieser Anspruch des Wirklichen auf immer neue Weise vernehmbar wird. Die Entstehung des Textes, aber auch die Weise, wie er von immer neuen Generationen gehört und beantwortet wird, haben ihren Ort in jenem Dialog mit der Wirklichkeit, in dem allein der Anspruch des Wirklichen vernommen werden kann. Oder kurz: Die Rezeptions- und Auslegungsgeschichte eines Textes ist zwar an dessen Form und Inhalt kritisch zu messen; gleichwohl ist gerade der »historische« Sinn eines Textes nicht abseits von derjenigen Geschichte aufzufinden, in die sein Verfasser, seine Rezipienten und Übermittler und seine jeweils neuen Hörer gemeinsam hineingehören. Auch und gerade die *traditionskritische* Bedeutung der Heiligen Schriften tritt erst hervor, wenn zugleich ihre *traditionsbegründende* Funktion auf angemessene Weise beachtet wird.

c) *Das Programm der »historisch-kritischen Exegese«*

Was auf solche Weise im Namen einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« gefordert wird, ist schon seit zwei Jahrhunderten das Programm der »historisch-kritischen Exegese«. Sie ist historisch, weil sie kritisch ist, d. h. die jeweils vorliegenden Texte auf die je besonderen historischen Bedingungen ihrer Entstehung und Rezeption hin untersucht. Ihr Ziel aber besteht nicht darin, den Geltungsanspruch dessen, was diese Texte bezeugen, »historisch zu relativieren«, d. h. auf diejenigen Bedingungen einzuschränken, die zu seiner Entstehungszeit das Sprechen und Hören der Menschen bestimmt haben, sondern darin, das in der Gestalt des Menschenworts verlautende Gotteswort als geschichtsmächtiges Wort verständlich zu machen. Dieses Gotteswort erweist sich an immer neuen Hörern als wirksam und antizipiert in jeder Phase der Geschichte ein »Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit«, die erst am Ende der Tage unverstellt hervortreten wird.

Freilich ist diese Zielsetzung der historisch-kritischen Exegese nicht all ihren Vertretern in gleicher Deutlichkeit bewußt gewesen. In erster Linie ist hier Richard Simon zu erwähnen, dessen »historisch-kritische Einführungen« nicht nur die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte der biblischen Schriften zu rekonstruieren versuchten, sondern auch ihre Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte in ihre Betrachtung einbezogen, um den je gegenwärtigen Hörer dazu zu befähigen, sich selbst als Glied dieser Geschichte zu begreifen. Andere Exegeten, die nach der historisch-kritischen Methode verfahren, entgingen nicht immer der Gefahr, den Text so sehr als Zeugnis einer längst vergangenen Zeit erscheinen zu lassen, daß der »Hörer von heute« ihn nicht mehr als ein an ihn gerichtetes Wort zu vernehmen vermochte. Es gibt bis heute viele Kommentare dieser Art, denen der Leser zwar vielfältige historische Informationen entnehmen kann, die aber nicht vermuten lassen, daß sie diesem Leser ein Wort des Gotteslobs auf die Lippen legen, das seine Antwort auf die ihm vermittelte Anrede Gottes enthielte. Und darauf beruht der heute verbreitete Eindruck, mit dieser Methode sei kein Beitrag zu einer »geistlichen« Lektüre der Heiligen Schriften zu leisten.

Hier zeichnet sich ein Dilemma ab, dem die historisch-kritische Exegese ausgesetzt zu sein scheint. Entweder sucht sie die Geschichtsmächtigkeit des Gottesworts dadurch aufzuzeigen, daß sie den Weg des Wortes von seinem ersten Zeugen bis zu seinen jeweils

gegenwärtigen Hörern nachzeichnet; dann wird das Wort nur in der Überlieferung, nicht im kritischen Gegenüber zu ihr auffindbar. (Es war ja Simons erklärte Absicht, gegenüber der reformatorischen Kritik die konstitutive Bedeutung der Überlieferung für das Verständnis der Heiligen Schriften nachzuweisen.) Oder die historische Betrachtung wird mit der Nachzeichnung des Redaktionsprozesses der Heiligen Schriften abgeschlossen. Dann steht der Text, gerade in seiner historischen Fremdheit, dem heutigen Hörer als eine selbständige Größe gegenüber; aber der nun historisch informierte Leser erhält keine Antwort auf die Frage, wie er diesem Dokument aus fernen Zeiten, das eine ihm fremd gewordene Mentalität spiegelt, ein an ihn gerichtetes Heils- und Gnadenwort entnehmen soll. Und selbst die Aufforderung, sein eigenes Denken an diesem Text kritisch zu messen, erscheint ihm nicht mehr plausibel, weil er keinen Grund erkennen kann, warum das Welt- und Selbstverständnis der Menschen »von damals«, das in diesem Text seinen Ausdruck findet, für den Menschen »von heute« maßgeblich sein soll.

Betrachtet man dieses Dilemma wiederum im Lichte der hier vorgeschlagenen »Dialogischen Theorie der Erfahrung«, dann wird man sagen können: Die Frage, bei deren versuchter Beantwortung ein solches Dilemma auftritt, betrifft das Verhältnis von Überlieferungsgemeinschaften zu denjenigen normativen Texten, deren Weitergabe für derartige Gemeinschaften konstitutiv ist. Dabei sind diese Texte zugleich von traditionsbegründenden und traditionskritischem Gebrauch (s. o. S. 290 ff. u. 2. Teilerg., S. 320 ff.). Bleibt ihre traditionsbegründende Funktion unbeachtet, dann führt keine Brücke vom »Damals« zum »Heute«, und sie enthalten für den jeweils heutigen Leser nichts als Informationen über vergangene Zeiten. Bleibt ihre traditionskritische Funktion unbeachtet, dann treten sie dem jeweils heutigen Leser nicht mehr als Instanzen der kritischen Selbstprüfung gegenüber und veranlassen nichts als die Selbstbestätigung der jeweiligen Gegenwart. Worauf es gerade für eine historisch-kritische Betrachtung ankommt, ist das Verständnis dieser doppelten Funktion der biblischen Texte. Dieses Verständnis aber ist nur zu gewinnen, wenn an den Texten selbst zweierlei abgelesen wird: daß und auf welche Weise derartige Texte jenen Anspruch des Wirklichen bezeugen, der ihre Verfasser zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausgefordert hat, hinter die auch die jeweils späteren Hörer und Leser nicht zurückfallen dürfen, aber auch daß unter dieser Voraussetzung auch diese jeweils späteren Hörer und Leser zu

einem eigenständigen Zeugnis für die objektive Geltung dieses Anspruchs befähigt werden. Die Möglichkeit, die Texte auf solche Weise zu lesen, ergibt sich daraus, daß die Hörer und Leser in dem Maße, in welchem auch sie sich zu einer Umgestaltung ihres Denkens herausfordern lassen, im Lichte der überlieferten Texte ihre eigenen Erfahrungen verstehen lernen und zugleich im Lichte der so verstandenen eigenen Erfahrungen den überlieferten Text neu begreifen (s.o. 1. Teilerg., S. 270 f.).

Und so wird man folgern dürfen: Erst die hier vorgeschlagene »Dialogische Theorie der Erfahrung« macht es möglich, die zugleich traditionsbegründende und traditionskritische Funktion solcher Texte angemessen zu bestimmen. Und eine historisch-kritische Exegese wird in dem Maße, in welchem sie sich auf eine derartige »Dialogische Theorie der Erfahrung« stützt, das Dilemma vermeiden, entweder die Differenz von Schrift und Tradition preiszugeben und die Maßgeblichkeit der Schrift in ein inneres Moment der Tradition aufzulösen oder den Text der Heiligen Schriften in ein bloßes Zeugnis der Vergangenheit zu verwandeln, das den Leser nicht mehr zum eigenverantwortlichen doxologischen Zeugnis fähig macht. Oder kurz: Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode gibt der historisch-kritischen Exegese ein Mittel an die Hand, um ihr eigenes Ziel zu erreichen und sich gegen Fehl-Interpretationen der biblischen Texte zu sichern, die sie um den Erfolg ihrer Bemühungen betrügen.

d) *Die formgeschichtliche Methode und der Übergang zur existentialen Interpretation*

Das Verhältnis von Texten und Überlieferungsgemeinschaften ist das zentrale Thema der »formgeschichtlichen Methode«, sofern diese an der Form eines Textes dessen »Sitz im Leben« derjenigen Überlieferungsgemeinschaft ablesen will, innerhalb derer dieser Text entstanden ist und weitergegeben wurde. Dabei trat von Anfang an der doxologische Gebrauch derartiger Texte in den Vordergrund der Aufmerksamkeit; der »Sitz im Leben« wurde in einer Vielzahl besonders wichtiger Fälle als ihr »Sitz« im Gottesdienst bestimmt. Spuren redaktioneller Eingriffe, die sich an Texten nachweisen lassen, wurden dann als Folgen seiner veränderten Verwendung gedeutet, die beispielsweise darin bestehen konnte, daß ein ursprünglich im Gottesdienst gesungenes Lied später als Unterweisungstext im

Unterricht einen neuen »Sitz im Leben der Gemeinde« gewann. Das konnte z. B. dann geschehen, wenn das Fest, für das ein solches Lied ursprünglich bestimmt war, von der religiösen Gemeinschaft nicht mehr gefeiert wurde (wie etwa das von Mowinckel angenommene Fest der »Thronbesteigung des Herrn«). Dann spiegelt die historische Veränderung der Textgestalt, die häufig an gewissen »Brüchen« des heute vorfindlichen Textes erkannt werden kann, die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft, für die dieser Text maßgeblich blieb, auch als er seine ursprüngliche Funktion eingebüßt hatte. Insofern konnte die »formgeschichtliche Methode« zu einem bevorzugten Mittel der historisch-kritischen Forschung werden.

Freilich teilte sie mit dieser das soeben beschriebene Problem: Je genauer die historischen Bedingungen für die Entstehung und Verwendung eines Textes bestimmt werden konnten, desto fremder erschien dieser Text seinem Leser von heute. Und je deutlicher sich das »Leben« der Glaubensgemeinde von heute von demjenigen der Gemeinde unterschied, für die dieser Text ursprünglich bestimmt war, desto zweifelhafter mußte werden, ob er für diese heutige Glaubensgemeinde noch einen »Sitz im Leben« finden könne. Das galt nicht nur für Lieder, deren gottesdienstlicher Kontext heute nicht mehr besteht, sondern auch für Erzählungen, die in historisch bestimmbar, heute aber vergangenen Situationen Israels oder auch der jungen Christengemeinde ihre »oikodometische« (die Gemeinde auferbauende) Funktion erfüllen konnten. Von der christlichen Glaubensgemeinde wurde dies als besonders schmerzlich empfunden, als die formgeschichtliche Betrachtung auch die Jesus-Erzählungen des Neuen Testaments, etwa die Berichte über seine Wunder, aber auch seine Predigten und Gleichnis-Erzählungen, aus ihrer Funktion in jenem Prozeß verständlich machte, in welchem die Gemeinde der Jesus-Jünger sich schrittweise zunächst als eine Sondergruppe innerhalb des Judentums, dann als eine gegenüber diesem eigenständige Gemeinschaft konstituierte und als das »Gottesvolk des Neuen Bundes« zu verstehen lernte. Der »Sitz im Leben«, von dem her diese Texte nun verstanden wurden, war dann ihr »Sitz« in einer für uns Heutigen vergangenen Lebenssituation. Und es wurde immer schwerer, den so ausgelegten Texten eine Anrede an die Hörer von heute zu entnehmen.

In diesem Zusammenhang ist auch eine Programmformel zu verstehen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts weite Anerkennung fand: Es gehe darum, nicht den »historischen Jesus« zu predigen, sondern den »Christus des Glaubens«. Dazu aber sollte gerade die form-

geschichtliche Betrachtung dienen, sofern sie zeigen konnte, daß die biblischen Texte ihrer literarischen Eigenart nach nicht auf historische Information abzielen, sondern auf den Ruf zur Umkehr und die Zusage einer neuen Existenz. Von der Aufforderung an Abraham, sein Land und Vaterhaus zu verlassen, über die Herausführung Israels aus Ägypten bis zur Auferweckung Jesu von den Toten zieht sich durch alle biblischen Schriften diese Zusage des wirkenden Wortes, das »tötet und lebendig macht«, eine »alte« Existenz und ihre gesamte Welt unter Gottes Gericht stellt und eine »neue« Existenz mitsamt einem »neuen Himmel und einer neuen Erde« verheißt. Die Schrift auslegen heißt dann, den Hörer unter dieses richtende und rettende Gotteswort stellen. Mit dieser (hier sehr vereinfacht dargestellten) Überlegung war der Übergang von der formgeschichtlichen zur existentialen Exegese vollzogen. Die theoretischen Voraussetzungen dazu glaubte man Heideggers Analysen entnehmen zu können, denen zufolge nur im »Vorlaufen zum Tode« die »Verfallenheit« an das »Man« und seine Welt überwunden und der Übergang zu einer neuen, »eigentlichen« Existenzform gewonnen werden kann. Über Recht oder Unrecht dieser Heidegger-Interpretation ist an dieser Stelle nicht zu diskutieren; jedenfalls hat sie der existentialen Interpretation wenigstens in ihrer Entstehungszeit als Leitfaden gedient. Freilich geriet mit der Zuspitzung auf den Augenblick von Gericht und Neuschöpfung jener Bezug zur Glaubensgemeinde und ihrer Geschichte fortschreitend aus dem Blick, der für die formgeschichtliche Methode konstitutiv gewesen war. Und die Vielfalt der literarischen Gattungen und der ihnen entsprechenden Lebenssituationen der Gemeinde, in denen diese Gattungen ihren »Sitz« hatten, wurde immer weniger als bedeutsam erachtet, weil Umkehr-Ruf und Neuschaffungs-Zusage in den unterschiedlichsten Gattungen zur Sprache gebracht werden können.

Wiederum liegen die Vorteile dieses Auslegungsverfahrens offen zutage: Der Hörer wird durch den so interpretierten biblischen Text unmittelbar betroffen und zu einer Antwort aufgerufen, die er, wie es der Eigenart dieser Texte angemessen ist, nur »mit der Ganzheit des Herzens, der Person und der Kräfte« geben kann. Und der gelehrte Interpret wird von all jenen Aporien der »historischen Leben-Jesu-Forschung« entlastet, die Albert Schweitzer eindrucksvoll beschrieben hat⁹. Die Schwächen der so gewonnenen Auslegung aber

⁹ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1906, ²1951.

sind zweifacher Art. Einerseits führt sie zu einer gewissen Eintönigkeit der Ergebnisse, weil den unterschiedlichsten biblischen Texten die immer gleiche Botschaft abgewonnen wird: Die Ansage des Gerichts, die den Hörer zur Umkehr ruft, und die Zusage einer »neuen Existenz«, die ihm durch Gottes Gnade geschenkt werden soll. Andererseits führt sie zu einer »Entlastung von der Geschichte«, weil nun alles auf den Augenblick der Neuschaffung gestellt erscheint, vor dem alle Differenzen historischer Situationen und Ereignis-Zusammenhänge verblassen. Die lange Reihe der Ereignisse von der Berufung Abrahams bis zur Auferweckung Jesu nimmt sich so betrachtet aus wie eine Abfolge von Variationen eines immer gleichen Themas. Und die Gemeinschaft des Gottesvolks Alten und Neuen Bundes verliert gegenüber der Frage nach dem Heil oder Unheil des Einzelnen jedes eigenständige Bedeutungsgewicht. Die existentielle Interpretation führte so zu einer Geringschätzung der »Geschichte« zugunsten der je im Augenblick sich ereignenden »Geschichtlichkeit«. Und es ließ sich nicht lange vermeiden, danach zu fragen, ob ein solches Verfahren der Eigenart biblischer Texte und ihrer besonderen Weise des Geschichtsbezugs gerecht werden könne.

Betrachtet man diese Stärken und Schwächen der existentialen Exegese im Lichte einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung«, dann wird man sagen können: Kaum eine andere Auslegungsmethode macht dem Hörer oder Leser eines Textes so deutlich, daß »Hören« immer schon »Antworten« bedeutet, wie die existentielle Interpretation dies tut. Zugleich gibt gerade diese Auslegungsart zu verstehen, daß es Worte gibt, die nur hören und beantworten kann, wer sich durch sie zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens rufen läßt. Insofern macht die existentielle Interpretation eine Praxis des Auslegens möglich, die jenen Anforderungen entspricht, die sich aus einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« ergeben. Umgekehrt ist gerade eine solche Theorie geeignet, die »existentielle Interpretation« auf die ihr innewohnenden methodischen Gefahren aufmerksam zu machen und zur Überwindung dieser Gefahren beizutragen. Die Tatsache nämlich, daß auf das in Gestalt des Menschenworts vernehmbar werdende Gotteswort nur »mit der Ganzheit des Herzens« geantwortet werden kann, weil dieses Wort den ganzen Menschen richtet und rettet, kann leicht die andere Tatsache zum Vergessen bringen, daß das Menschenwort, in dessen Gestalt das Gotteswort vernehmbar wird, stets in einer konkreten Sprache gesprochen wird, die den Niederschlag der gesamten Geschichte einer konkreten

Sprachgemeinschaft in sich enthält. Und auch die »Antwort des Herzens« kann nur gegeben werden, indem der Antwortende sich diese Geschichte der Sprachgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignet. Die Einmaligkeit der göttlichen Tat, die den Hörer des Wortes zu einer »neuen Kreatur« macht, nimmt weder dem Zeugen dieses Wortes noch dem Hörer dieses Zeugnisses die Bemühung ab, in immer neuen Versuchen der Antwort jene Formen des Anschauens und Denkens auszubilden, in denen ein angemessenes Hören und Antworten möglich wird. Jeder neue Hörer des Wortes tritt in diese Geschichte ein und nimmt an ihrem Fortgang aktiven Anteil. Darum ist der Dialog zwischen der Anrede Gottes, die den Hörer zur »Neuheit des Denkens« umgestaltet, und der Antwort, die der Mensch in der Kraft dieser Umgestaltung zur Neuheit des Denkens zu geben vermag, in den zwischenmenschlichen Dialog verwoben und wird in derjenigen Sprache geführt, die sich in einer konkreten Sprachgemeinschaft entwickelt hat. Deshalb führt auch die recht verstandene »existentielle Interpretation« normativer Texte nicht aus der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft hinaus, sondern macht es dem Hörer möglich, als aktives Glied in diese Gemeinschaft einzutreten.

Und so bestätigt sich auch mit Bezug auf die existentielle Interpretation: Eine Transzendentalphilosophie, die zu einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« weiterentwickelt wird, macht die Gründe deutlich, die eine solche Interpretation notwendig machen, läßt die methodischen Gefahren erkennen, die sich aus der Anwendung dieser Methode ergeben, und gibt Möglichkeiten an die Hand, diese methodischen Gefahren zu überwinden.

6. Die Transzendentalphilosophie als Quelle eigener Auslegungsverfahren

In den soeben vorgetragenen Überlegungen wurde die transzendente Methode dazu benutzt, bisher geübte und bewährte Methoden der Text-Auslegung auf ihren in der Sache selbst liegenden Grund zurückzuführen: auf die Eigenart der Erfahrung, die in solchen Texten bezeugt wird, aber auch auf die Eigenart derjenigen Erfahrung, zu der die Leser dieser Texte befähigt werden sollen. Auf diese Weise sollten zugleich Kriterien gewonnen werden, um zu beurteilen, inwieweit die beschriebenen Verfahren ihrer Aufgabe gerecht werden.

Darin liegt der Beitrag der hier vorgeschlagenen Transzendentalphilosophie zum theoretischen Teil einer »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Im nun folgenden Abschnitt soll gezeigt werden, daß diese Art von Philosophie nicht nur Möglichkeiten an die Hand gibt, vorgefundene Verfahren kritisch zu prüfen, sondern auch Möglichkeiten, neue Auslegungsverfahren zu entwickeln. Darin liegt ihr Beitrag zum praktischen Teil einer solchen »Kunstlehre der Auslegungskunst« (s. o. S. 360 ff.).

Als Vertreter einer solchen transzendentalen Anleitung zur Auslegung der normativen Texte einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft soll zunächst Karl Rahner dargestellt werden, um sodann, nachdem auch seine Hermeneutik kritisch gewürdigt wurde, eine andere Weise transzendentaler Auslegungskunst vorzuschlagen.

a) Die transzendente Hermeneutik Karl Rahners

Eine Alternative zur existentialen Interpretation normativer Texte bietet deren transzendente Interpretation, wie sie insbesondere von Karl Rahner entwickelt worden ist. Freilich wurde diese Methode – aus Gründen, von denen sogleich zu sprechen sein wird – bisher weniger auf Texte der Bibel angewandt als auf kirchliche Lehraussagen, z. B. auf die christologischen Aussagen der Konzilien, aber auch auf Lehrentscheidungen zur Gnadenlehre, zur Sakramentenlehre und zur Ekklesiologie.

Die Aufgabe, die durch dieses hermeneutische Verfahren gelöst werden soll, ergibt sich aus der besonderen Situation der modernen Gesellschaft, in der es immer mehr Menschen gibt, die nicht wissen, wovon die Rede ist, wenn von Gott gesprochen wird. Schon jenes Verstehen, das, wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, bei aller Bemühung um die Auslegung normativer Texte der christlichen Überlieferung vorausgesetzt wird, kann nicht mehr fraglos als gegeben gelten: das Verstehen der Aufgabe, die durch die Auslegung gelöst werden soll. Wenn diese Aufgabe darin besteht, menschliche Rede als »Gotteswort in der Erscheinungsgestalt des Menschenwortes« zu begreifen, dann muß, vor aller Auslegung einzelner Texte, dem Hörer deutlich gemacht werden, was mit der Rede von »Gott« und seinem »Wort« gemeint ist und was es für ihn bedeutet, »Hörer des Wortes« zu werden. »Hörer des Wortes« ist darum eine programmatische Schrift von Karl Rahner überschrieben. Um ein Wort, das von Menschen gesprochen wird, als »Gotteswort« zu hören, muß der

Hörer einerseits schon wissen, was mit dem Ausdruck »Gott« gemeint ist, und er muß andererseits einsehen, daß dieses sein Wissen von Gott das Hören auf sein »Wort« nicht überflüssig, sondern allererst möglich macht. Da einem Großteil dieser Hörer ein explizites (»thematisches«) Wissen von Gott gerade fehlt, muß diesen Hörern eine zweifache Einsicht vermittelt werden: daß in ihrem ganz alltäglichen Verhalten zu den Dingen und Menschen der Welt ein ihnen zumeist gar nicht bewußtes (»unthematisches«) Wissen von Gott impliziert ist, daß aber dieses immer schon wirksame, wenn auch nicht ausdrücklich bewußte Wissen von Gott Alternativen offenläßt, die nur durch das freie, durch kein menschliches Vorwissen präjudizierte Offenbarungswort Gottes entschieden werden können.

Rahner versucht diese Aufgabe dadurch zu lösen, daß er zunächst auf die logische Struktur unserer Urteile hinweist: Wenn die objektive Geltung all unserer Weisen, uns auf Gegenstände unserer Theorie und Praxis zu beziehen, nur im Akt des Urteils erreicht wird, und wenn die Struktur dieser Urteile durch die Copula »ist« bestimmt wird, dann ist in jeder Weise objektiven Erkennens ein Wissen davon eingeschlossen, was die Vokabel »ist« bedeutet. Diese Copula »ist« aber bezeichnet den Urteilsgegenstand als ein jeweils bestimmtes, endliches »Seiendes«, das in seiner Bestimmtheit und Endlichkeit nur durch einen »Vorgriff« auf das »absolute Sein« beurteilt werden kann. Darum ist auch dieser »Vorgriff« in jedem Akt des theoretischen oder praktischen Urteils schon enthalten. Und jenes »absolute Sein«, auf das dieser Vorgriff sich ausrichtet, darf mit dem Gott, der in der Religion verehrt wird, gleichgesetzt werden. Diese Gleichsetzung wird durch folgende drei Argumentationsschritte gerechtfertigt: Mit jedem Akt des Urteilens ist ein Akt der Zustimmung verknüpft; der Mensch kann aber keinem Gegenstand zustimmen, ohne zugleich einen Akt der Selbst-Zustimmung zu vollziehen; diese Selbst-Zustimmung kann ihrerseits nur dann ohne Vorbehalt vollzogen werden, wenn der Mensch sie als Nach-Vollzug einer Zustimmung deuten darf, die ihm von seiten des absoluten Seins entgegengebracht wird. Ist aber das absolute Sein Subjekt einer freien Zustimmung zum Menschen als einem endlichen Wesen, dann darf es als liebende Person verstanden werden. Und ein absolutes Wesen, das zugleich liebende Person ist, darf als »Gott« bezeichnet werden.

Von dem so verstandenen Gott »weiß« der Mensch auf eine ihm selbst zumeist verborgene Weise. Und auch wenn dieses verborgene, aber wirksame Wissen dem Menschen bewußt gemacht wird, bleibt

Gott ihm »das Geheimnis«, weil er ihm nicht als Gegenstand des Wissens neben anderen Gegenständen vorfindbar gegenübertritt, sondern als die Möglichkeitsbedingung allen Gegenstandsbezuges von allen Gegenständen verschieden bleibt. Alle Erfahrung von der »Verborgenheit Gottes« wird auf solche Weise begreiflich und ist nicht länger ein Grund, an der Realität dieses Gottes zu zweifeln, sondern ein Anlaß, seine Transzendenz gegenüber aller Weltwirklichkeit einzusehen. Gewinnt der Mensch diese Einsicht, dann begreift er zugleich, daß Gott aus dieser Verborgenheit nur im freien, ungenötigten und ungeschuldeten Akt des Offenbarungswortes hervortreten kann. In einer solchen Reflexion auf die Eigenart unserer theoretischen und praktischen Urteile bringt Rahner das darin implizierte »unthematische« Wissen von Gott zum ausdrücklichen, »thematischen« Bewußtsein; damit aber schafft er erst jene Voraussetzung, von der alle Auslegung einzelner Inhalte des Offenbarungswortes ausgehen kann: das Wissen davon, was es bedeutet, »Hörer des Wortes« zu sein. Die einzelnen Inhalte der Offenbarung aber sind daraufhin auszulegen, auf welche Weise sich in diesem Wort Gott selbst dem Hörer »mitteilt«, aus der unendlichen Ferne des »verborgenen Gottes«, die ein Ausdruck seines Gerichts über den sündigen Menschen ist, zu jener absoluten Nähe und Unmittelbarkeit hervortritt, die in der Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur Jesu ihren unüberbietbaren »Höhepunkt« gefunden hat¹⁰.

Auch in diesem Falle leuchten die Stärken des beschriebenen Auslegungsverfahrens unmittelbar ein. Die transzendente Hermeneutik begegnet nicht nur dem modernen »Agnostizismus« dort, wo er entspringt: in der Eigenart neuzeitlicher Subjektivität. Sie gestattet auch, wie dies nicht nur Rahner, sondern die meisten Vertreter der »transzendentalen Theologie« getan haben, eine Mystagogie und Anleitung zur Meditation, die den Hörer dazu befähigt, Gott als den transzendentalen Möglichkeitsgrund jeder Erfahrung von allen Inhalten dieser Erfahrung zu unterscheiden und doch zugleich »in allen Dingen« zu finden¹¹. Dadurch vermeidet sie zugleich die »existentialistische Engführung« einer Hermeneutik, die das Verständnis des

¹⁰ Vgl. dazu das Kapitel »Programme einer transzendentalen Theologie« in: R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, 197–228.

¹¹ Vgl. Johannes B. Lotz, *Kurze Anleitung zum Meditieren*, Frankfurt a. M. 1973.

Gotteswortes ganz auf die im Augenblick geschehende Neuschaffung des Individuums konzentriert; eine transzendente Theologie gewinnt demgegenüber die ganze Weite menschlicher Erfahrung für die Theologie zurück, indem sie die Gottesbeziehung des Menschen als den Möglichkeitsgrund jeglicher Welterfahrung begreifen läßt. Andererseits konzentriert sie die christliche Theologie auf die Botschaft von der gnadenhaft gewährten Gottesnähe, die alle Gottesferne des sündigen Menschen durch die Fleischwerdung des göttlichen Wortes überwunden hat.

Gerade in dieser Konzentration liegt jedoch auch die Schwäche der rahnerschen Hermeneutik. Die transzendente Reflexion auf das »absolute Sein« als Bedingung jeder Welterfahrung läßt eine einzige Alternative offen, die durch das göttliche Offenbarungswort entschieden werden kann: die Alternative von »asymptotischer Ferne« Gottes und seiner »unüberbietbaren Nähe«, die dem Menschen in Christus geschenkt wird. Die Entscheidung dieser Alternative bildet darum den einzigen Inhalt einer transzendental verstandenen Geschichte. So gesehen »schrumpft«, wie Rahner ausdrücklich anmerkt, die ganze Geschichte der Menschheit »zu einem kurzen Augenblick des Anhebens [...] des Ereignisses Christi zusammen«¹². Das hat zur Folge, daß die Differenz zwischen der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolks und der Geschichte der »Heidenvölker« verschwindet, daß die »nichtchristlichen Religionen«, denen Rahner eine eigene Untersuchung gewidmet hat, nicht in ihren Selbstzeugnissen zur Sprache kommen, sondern nur als Gestalten des einen »Augenblicks« vor dem Christusereignis gedeutet werden können, und daß die wechselvolle Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk, die in den Schriften des Alten Testaments erzählt wird, kein Thema dieser Hermeneutik werden kann. Kurz: Auf ganz andere Weise, aber in nicht geringerem Maße als in der existentialen Interpretation macht der »Augenblick« des Gerichts und der Gnade die Geschichte in ihrer zeitlichen Erstreckung und in der Mannigfaltigkeit ihrer Inhalte in theologischer Hinsicht wesenlos. Und dies ist der Grund dafür, daß Rahners transzendente Hermeneutik sich eher zur Auslegung dogmatischer Lehrsätze eignet als zur Interpretation biblischer Schriften.

Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie zu einer Theorie der Erfahrung als eines »Dialogs mit

¹² K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 169.

der Wirklichkeit« kann die Stärken und Schwächen der Hermeneutik Rahners verständlich machen. Der transzendente Ansatz gestattet es, die universale Bedeutung des inmitten der Geschichte ergangenen Gottesworts aufzuweisen: Dieses Wort spricht von dem, der sich in einem freien und ungeschuldeten Entschluß dafür entschieden hat, aus dem »fernen Gott« zum »nahen Gott« zu werden; und doch ist dieses in der Geschichte ergangene Gotteswort zugleich das Wort dessen, der jede, auch die profane Erfahrung möglich macht und so »das Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt«¹³. Die Schwächen dieses Verfahrens aber beruhen nicht auf spezifisch theologischen Argumentationsfehlern, sondern auf Unzulänglichkeiten ihrer philosophischen Prämissen. Die herkömmliche, bisher bewährte Form der Transzendentalphilosophie verkennt die Kontingenz unserer Fähigkeit, uns durch die Formen unseres Anschauens und Denkens neue Horizonte möglicher Erfahrung aufzuschließen, und deswegen auch die historische Variabilität dieser Formen, die im Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch immer neu zu einer Umgestaltung genötigt werden. Wird die Variabilität der Formen unseres Anschauens und Denkens erfaßt und zugleich die Kontingenz ihrer Fähigkeit eingesehen, uns Horizonte der Erfahrung aufzuschließen, dann wird es möglich, die transzendente Reflexion mit der historischen zu verbinden. Dann aber eröffnet sich zugleich die Aussicht, daß die *theologischen* Schwächen der transzendentalen Hermeneutik sich als überwindbar herausstellen werden, wenn ihr eine weiterentwickelte *philosophische* Theorie der Erfahrung und ihrer Möglichkeitsgründe zur Verfügung steht.

b) *Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der transzendentalen Auslegungskunst*

Im Verlauf der hier vorgetragenen Überlegungen hat sich gezeigt, daß die Transzendentalphilosophie eine Weiterentwicklung gestattet, durch die sie ihre Ferne zur Geschichte überwindet, und daß eine so weiterentwickelte Transzendentalphilosophie auf fruchtbare Weise auch auf theologische Fragestellungen angewendet werden kann. Denn eine solche weiterentwickelte Transzendentalphilosophie kann

¹³ Joh 1,9.

zeigen: Diejenigen Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, liegen nicht ausschließlich in ewigen Strukturen unseres Anschauens und Denkens (z. B. der logischen Struktur des Urteils) und verweisen deswegen nicht nur auf eine mit dem Wesen des Menschen gesetzte, unveränderliche Beziehung zu einem ewigen Möglichkeitsgrund (dem »absoluten Sein«). Vielmehr entwickeln sich die Formen unseres Anschauens und Denkens in einem Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch und durchlaufen in diesem Dialog eine an Krisen reiche Geschichte. Im Verlauf dieser Geschichte machen die Formen unseres Anschauens und Denkens Erfahrung möglich, brechen die Inhalte der Erfahrung diese Formen auf und nötigen sie zu einer Umgestaltung. Dabei erweist sich unsere Fähigkeit, die Einheit des Ich und die Kohärenz unserer Erfahrungswelt in Durchgang durch ihr Zerbrechen wiederzugewinnen, als kontingent. Es ist diese Kontingenz unserer Fähigkeit zur Erfahrung, die, wenn sie uns nicht in skeptische Verzweiflung stürzen soll, einen postulatorischen Vernunftglauben nötig macht, der seinerseits den Ansatz dazu bietet, die Eigenart spezifisch religiöser Erfahrungen zu erfassen: als Erfahrungen davon, daß immer wieder der Gesamtkontext unserer Weltorientierung zerbricht (»Himmel und Erde vergehen«) und die Neuschaffung unserer selbst und der Welt von der Freiheit Gottes erhofft werden darf. So setzt die religiöse Erfahrung den postulatorischen Vernunftglauben ins Recht; der postulatorische Vernunftglaube aber macht die universale, nicht auf eine »spezifisch religiöse Sphäre« beschränkte Bedeutung solcher Erfahrungen offenbar. Der Inhalt dieser Erfahrungen läßt sich nicht philosophisch präjudizieren; die Alternativen, die durch solche Erfahrungen entschieden werden, ergeben sich aus dem Verlauf einer Geschichte, deren Gesetz nicht apriori bestimmt werden kann. Diese Geschichte läßt sich nur erzählen. Und sie ist nie bloß die Lebensgeschichte von Individuen, sondern stets zugleich die Geschichte konkreter Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften, in deren Verlauf sich jene Sprache ausbildet, durch die Individuen den Anspruch des Wirklichen beantworten. Die philosophische Reflexion aber kann deutlich machen, was in dieser Geschichte auf dem Spiele steht: das menschliche Ich und seine Beziehung zur Welt im Ganzen.

Dies am je konkreten Fall, an den konkreten Wendungen der Geschichte, aufzuweisen, ist die Aufgabe einer transzendentalen Auslegungskunst. Es wäre, so scheint es, der Mühe wert, zu erproben, zu welchen Ergebnissen eine theologische Auslegungskunst ge-

langen könnte, wenn sie von einer so verstandenen transzendentalen Hermeneutik Gebrauch macht¹⁴.

Drittes Teilergebnis

Die Aufgabe, einen religiösen Text zu verstehen, ergibt sich aus den drei Aspekten jedes sprachlichen Ausdrucks, die C. H. Morris in seiner »Allgemeinen Zeichenlehre« deutlich gemacht hat: dem »semantischen«, »grammatischen« und »pragmatischen« Aspekt. Einen Text verstehen, bedeutet, an seiner grammatischen Form jenes Verhältnis von Sprechern und Hörern ablesen, in das der Text seine Hörer bzw. Leser einweist, und aus dieser seiner »pragmatischen« Funktion erst den Bedeutungsgehalt der darin verwendeten sprachlichen Ausdrücke bestimmen. Bezogen auf religiöse Texte stellt sich diese Aufgabe zunächst für die Angehörigen einer religiösen Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft, innerhalb derer solche Texte weitergegeben werden, sodann spezieller für die Theologen, die innerhalb solcher Überlieferungsgemeinschaften die Aufgabe haben, Kriterien zu entwickeln, um zwischen dem rechten und falschen Gebrauch solcher Texte zu entscheiden, schließlich aber auch für die Vertreter der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, die auch dann, wenn sie persönlich einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehören, sich in Ausübung ihrer besonderen Funktion darauf beschränken, eine zutreffende »Außenansicht« von Funktion und Bedeutung solcher Texte zu gewinnen.

Diese Aufgaben des Verstehens zu klären, vor allem aber begreiflich zu machen, wie sie sich »aus der Sache heraus« notwendig ergeben, ist die Aufgabe einer »Theorie des Verstehens« die den ersten Teil einer »Hermeneutik« im Sinne Friedrich Schleiermachers darstellt. Eine Transzendentalphilosophie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, kann einen Beitrag zu einer solchen Theorie des Verstehens leisten, indem sie deutlich macht: Das Wort, das wir sprechen, gibt einen Anspruch der Sache, den der Sprecher zunächst durch sein Anschauen und Denken beantwortet hat, an neue Hörer weiter. Diese Weitergabe dient dem Ziel, auch den Hörer

¹⁴ Einige noch sehr unvollkommene Proben eines solchen Gebrauchs habe ich in meinen Büchern »Fähigkeit zur Erfahrung«, Freiburg 1982, und »Das Gebet und das Argument«, Düsseldorf 1989, gegeben.

zu einer eigenen Antwort auf den Anspruch der Sache fähig zu machen. Die semantischen, grammatischen und pragmatischen Aufgaben des Verstehens ergeben sich aus den Bedingungen, die eine solche Weitergabe möglich machen.

Für das Verstehen religiöser Texte bedeutet dies: Das religiöse Wort gewinnt seine Bedeutung daraus, daß es den Anspruch des Heiligen an neue Hörer weitergibt, um sie zur doxologischen Antwort zu befähigen. Seine sprachliche Form bringt jene »Forma Mentis« zum Ausdruck, die eine doxologische Antwort möglich macht, und spiegelt dabei die Bemühung vieler Generationen um die Gewinnung dieser Form, also den Prozeß der »Formatio Mentis« in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft. Texte, in denen solche Erfahrungen bezeugt werden, werden so innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht nur ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Form nach zu normativen Texten, aus denen die Angehörigen einer Überlieferungsgemeinschaft nicht nur die Kenntnis der wichtigsten Überlieferungs-*Inhalte* gewinnen, sondern an denen sie vor allem prüfen, ob sie hinter jene *Form* des Anschauens und Denkens zurückgefallen sind, zu der der Anspruch des Heiligen die ersten Zeugen einer solchen Erfahrung aufgerufen und zugleich befähigt hat. Die Weitergabe des religiösen Wortes dient dann vor allem der Aufgabe, immer neue Generationen von Hörern zu einer entsprechenden »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« aufzurufen und fähig zu machen. Denn auch im religiösen Zusammenhang gilt: Der Anspruch des Wirklichen, in diesem Falle der Anspruch des Heiligen, kommt nur in der Antwort zur Sprache, die Menschen in ihrem Anschauen und Denken auf diesen Anspruch geben.

Da nun diese Forma Mentis (und die sie ausdrückende Forma Loquendi) sich in einer langen Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft herausgebildet hat, und da andererseits diese Form des Verbum Mentis et Oris sich in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft weiterentwickelt, hat der Hörer den Text nur verstanden, wenn er sich durch ihn dazu hat befähigen lassen, ihn auf seine eigenen Erfahrungen »anzuwenden«, d. h. diese im Lichte des überlieferten Textes zu verstehen und umgekehrt im Lichte der so verstandenen eigenen Erfahrungen den Text neu zu begreifen. Den Text »verstehen« bedeutet deshalb zugleich: sich durch ihn als aktives, eigenverantwortliches Glied in die Überlieferungsgemeinschaft einbeziehen zu lassen – oder aber das Bedeutungsgewicht der Entscheidung erlassen, die der Hörer fällt, indem er sich entweder dazu

entschließt, das »Sprachspiel« (d.h. das geregelte wechselseitige Sprachverhalten) der Überlieferungsgemeinschaft »mitzuspielen« (seine Rolle innerhalb dieser Gemeinschaft und ihrer Geschichte zu übernehmen) oder sich dieser Rolle zu verweigern (beispielsweise »die Namen der Götzen nicht auf seine Lippen zu nehmen«). Und selbst der religions-externe Betrachter, der z. B. als Vertreter der Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie einen solchen Text verstehen will, wird dazu nur in dem Maße fähig, in welchem er zweierlei begreift: was es für ihn bedeutet, sich, wenigstens im Akt wissenschaftlichen Betrachtens »von außen«, der Teilnahme am »religiösen Rollenspiel« zu enthalten, aber auch was es für die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft bedeuten kann, die Ergebnisse dieser Außenbetrachtung in jenen kritisch-hermeneutischen Dialog einzubeziehen, in welchem sie sich um ein inner-religiöses Verständnis solcher Texte bemühen.

Nun ist aber jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, die jeder Erfahrungsinhalt vom Subjekt verlangt, im religiösen Zusammenhang eine Aufgabe, zu deren Erfüllung der, der die religiöse Erfahrung macht, nur durch das Heilige selber befähigt wird. Darum kann der Anspruch, den das Heilige an den, der ihm begegnet ist, gerichtet hat, nur dann an neue Hörer weitergegeben werden, wenn nicht nur das Verbum Mentis, sondern auch das Verbum Oris diese umgestaltende Kraft des Heiligen selbst an den Hörern zur Wirkung kommen läßt: Das religiöse Wort ist nur verstanden, wenn es als das wirkende Wort begriffen wird, das die Ermächtigung zum Hören und Verstehen an die Hörer weitergibt. Nun ist dieses wirkende Wort nicht als Ausdruck einer Wesens-Notwendigkeit zu verstehen, kraft derer das Heilige »nicht anders kann, als sich zu manifestieren« (gemäß der allgemeinen Regel: *Omne ens est manifestativum sui*), sondern als ebenso ungenötigter wie ungeschuldeter Akt einer göttlichen Freiheit. Darum muß auch das religiöse Wort des Menschen als diejenige Gestalt verstanden werden, in welcher diese göttliche Freiheit am Sprecher wie am Hörer wirksam wird. Das religiöse Wort verstehen, bedeutet deswegen: sich vom Heiligen selbst durch den Dienst der beauftragten Zeugen die Berufung, zum »Hörer des Wortes« zu werden, zusprechen lassen; erst so wird auch der Hörer zur religiösen Erfahrung fähig und kann dann die Wahrheit des überlieferten Wortes auf eigenverantwortliche Weise bezeugen. Dann wird die religiöse Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft, die auf die freie Anrede Gottes immer neu ihre doxologische Antwort

gibt, zum »Tempel aus lebendigen Steinen«, d. h. zu dem Ort in der Welt, an welchem die wirksame Gegenwart Gottes erfahrbare Gegenwart gewinnt.

Unter den normativen Texten, die in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch gebraucht werden, spielen diejenigen eine herausragende Rolle, die durch Aufnahme in den »Kanon« von jeder »Fortschreibung« und »Neu-Redaktion« ausgeschlossen werden und sogar dann getreulich weiterzugeben sind, wenn die religiöse Überlieferungsgemeinschaft von ihnen keinen Gebrauch mehr macht (wie die christliche Überlieferungsgemeinschaft von den Ritual- und Strafvorschriften des Alten Testaments). Diese geforderte menschliche Treue der Überlieferung wird nur verständlich, wenn die Bewahrung nicht nur dieser selten gebrauchten, sondern aller, auch der häufig zur Verkündigung herangezogenen kanonischen Texte als die Antwort auf eine Treue Gottes verstanden wird, der »keines seiner Worte dahinfallen läßt, ehe alles zur Fülle gebracht ist«. Den kanonischen Text verstehen, bedeutet deswegen: in ihm jene göttliche Treue bezeugt finden, auf die der Hörer und Leser seine Zuversicht gründet; so wird er gewiß, daß auch dann, wenn für ihn »Himmel und Erde vergehen« (d. h. der Gesamt-Kontext seiner Erfahrung zusammenbricht), sich in der Rückschau herausstellen wird: auch diese Krisen des eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Lebens erweisen sich als Phasen einer Geschichte, die durch das Wort, das ihm weitergesagt wird, zur Einheit zusammengeschlossen wird.

Der Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, wird auch über derartige Krisen hinweg fortgesetzt werden können, weil der Anspruch des Wirklichen, der in jeder Erfahrung vernommen wird, als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt einer göttlichen Anrede verstanden werden darf¹⁵. Dieser Grund einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen (d. h. zum Aufbau einer Erfahrungswelt notwendigen) Hoffnung aber braucht von den Mitgliedern der religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht postuliert zu werden, sondern wird ihnen in der bezeugten religiösen Erfahrung selber gewiß. Denn wer diese Erfahrung gemacht hat und bezeugt, hat diese göttliche Treue als das zukunfts-erschließende Moment jeder gegenwärtigen Begegnung mit dem Heiligen mit-erfahren. Wohl aber kann die transzendente Reflexion deutlich machen, daß und auf

¹⁵ Vgl. Erfahrung als Dialog 685.

welche Weise diese speziell religiöse Erfahrung universale, alle Formen und Inhalte menschlicher Erfahrung betreffende Bedeutung besitzt.

Hat eine transzendente Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen begreift, auf solche Weise einen Beitrag zur »Theorie des Verstehens« geleistet, dann kann sie auch zur Entwicklung einer »Kunstlehre der Auslegungskunst« beitragen, die im Sinne von Schleiermacher den zweiten Teil der Hermeneutik darstellt. Dieser Beitrag besteht zunächst darin, bisher mit Erfolg angewandte Methoden der Auslegungskunst kritisch zu sichten und sowohl ihre Stärken als auch ihre offenkundigen Schwächen verständlich zu machen. Die Stärken dieser Methoden ergeben sich jeweils daraus, daß in dem Verständnis der *Texte*, das mit solchen Methoden erreicht wird, Bedeutungsmomente hervortreten, die zu den Inhalten jeder *Erfahrung* gehören, die aber im Kontext der speziell religiösen Erfahrung eine spezifische Gestalt gewinnen. Die Schwächen solcher Methoden der Textauslegung aber lassen sich darauf zurückführen, daß den Vertretern dieser Methoden deren sprachphilosophische und transzendentalphilosophische Voraussetzungen und Implikationen nicht bewußt waren. Darum fehlte ihnen bei der Anwendung dieser Methoden auch die Möglichkeit, Kriterien zu gewinnen, an denen ein aufgaben-gemäßer von einem irregeleiteten Gebrauch dieser Methoden hinlänglich deutlich hätte unterschieden werden können.

Das gilt für die im Mittelalter herrschende Methode, die durch die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« bestimmt war und, ohne daß dies ihren Vertretern bewußt geworden wäre, in dem »anagogischen«, »tropologischen«, »allegorischen« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung ihren Legitimationsgrund findet. Es gilt aber auch für das hermeneutische Begriffspaar von »Verheißung« und »Erfüllung«, das dazu angewendet wurde, die Christusbotschaft als die »Erfüllung aller Schriften« zu erweisen. Und Gleiches läßt sich für die historisch-kritische und für die existenziale Auslegungsmethode nachweisen, von der die erste den Text nach seinem »Sitz im Leben« der Überlieferungsgemeinschaft befragt, die letztere ihm die wirkmächtige Anrede Gottes an den je gegenwärtigen Hörer abgewinnen will. Alle diese Methoden der Auslegung von Texten gründen darin, daß in der Erfahrung das Wirkliche, das unser Anschauen und Denken unter seinen Anspruch stellt, auf antizipatorische Weise präsent wird: Auf dieser antizipatorischen Präsenz der Wahrheit in der Vor-

läufigkeitsgestalt der Antwort, die wir auf ihren Anspruch geben, beruht es, daß jede Erfahrung von uns eine »Umwendung« (Tropos) verlangt, daß sie »mehr sagt« (alla agoreuei), als wir je gegenwärtig erfassen, und daß sie uns auf einen Weg des Erkennens schickt (anagei), der nur deswegen ein »Weg zur Wahrheit« sein kann, weil er »in der Gegenwart der Wahrheit« gegangen wird. Darum verfehlen diese Methoden der Auslegung von Texten ihr Ziel, wenn dabei die Beziehung von Wahrheit und Geschichte aus dem Blick gerät.

Beispiele dafür, daß eine transzendentalphilosophisch begründete »Kunstlehre der Auslegungskunst« nicht nur Maßstäbe zur Beurteilung bisher geübter und bewährter Auslegungsmethoden bereitstellen, sondern neue derartige Methoden entwickeln kann, bieten die Versuche Karl Rahners, normative Schriften der christlichen Überlieferung auszulegen (vor allem freilich nicht biblische Schriften, sondern Bekenntnisformulierungen, Konzilsbeschlüsse und andere zwar normative aber nicht zum Kanon gehörige Texte). Ziel dieses Auslegungsverfahrens ist der Nachweis, daß in diesen Texten, in der Form »kategorischer« Aussagen, zugleich von der »transzendentalen« Bedingung die Rede ist, auf der jede menschliche Erfahrung beruht. Während diese Art von transzendentaler Auslegung von unwandelbaren Strukturen des menschlichen Denkens (und Wollens) ausgeht, vor allem von dem »Vorgriff zum absoluten Sein«, der in jedem Urteil kraft seiner Copula »ist« vollzogen wird, kann eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie der Pluralität und historischen Variabilität unserer Anschauungs- und Denkformen Rechnung tragen und die tiefgreifenden Krisen dieser Geschichte in ihre Betrachtung einbeziehen. Auf diese Weise kann eine Auslegungskunst entwickelt werden, die die in der Bibel bezeugten Erfahrungen nicht auf einen einzigen Augenblick »zusammenschrumpfen« läßt (den »Vorabend der Inkarnation«), sondern die biblischen Texte in ihrer betonten Beziehung zur Geschichte und zur unvorhersehbaren Kontingenz der historischen Ereignisse unverkürzt zur Geltung bringt.

Für eine solche transzendente Auslegungskunst liegen einstweilen nur erste, noch tastende Bewährungsversuche vor¹⁶. Es muß den Theologen überlassen bleiben, in ihrer Auslegungspraxis die mögliche Fruchtbarkeit, aber auch die möglichen Gefahren einer so

¹⁶ Vgl. R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, sowie: ders. Das Gebet und das Argument.

verstandenen Auslegungskunst zu erproben und so zu einem Urteil über ihre Anwendbarkeit zu gelangen.

Folgerungen für die Theologie

Auch dieser Versuch, aus einer transzendentalen Hermeneutik der *Erfahrung* und ihrer Inhalte Legitimationsgründe und Beurteilungskriterien für die verschiedenen Verfahren der Auslegung von *Texten* herzuleiten, ist als Beitrag zu einer philosophischen Einübung in die Theologie gemeint. Um nun den Theologen das Urteil darüber zu ermöglichen, ob damit die von ihnen geübte Auslegungspraxis angemessen gedeutet wird, seien wiederum aus dem Gesagten Folgerungen gezogen, die die Theologie betreffen.

Wenn die Aufgabe der Auslegung kanonischer Texte darin besteht, den Hörer des Wortes zur aktiven Teilnahme am Leben der religiösen Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaft zu befähigen, dann gilt dies auch für die theologische Auslegung biblischer Schriften. Die Auslegung durch die Gelehrten ist nicht dazu bestimmt, die Sprache des Gebets, des Zeugnisses, des Bekenntnisses usw. zu ersetzen oder gar durch die größere Präzision ihrer Begriffe die Sprache der »schlichten Gläubigen« zu überbieten. Sie hat vielmehr dienenden Charakter, indem sie die Unersetzlichkeit dieser Formen gläubigen Sprechens deutlich macht, ihre besondere Funktion im Dialog zwischen Gottes Anspruch und Zusage und der menschlichen Antwort bestimmt und dadurch Wege aufzeigt, wie der Hörer des Wortes zum Zeugen seiner Wahrheit werden kann.

Wenn weiterhin eine wichtige Aufgabe der Auslegung von Schriften, die in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft kanonischen Rang besitzen, darin besteht, das menschliche Wort, das den Anspruch des Heiligen beantwortet und dadurch zur Sprache bringt, vor der Verwechslung mit einem Selbstgespräch zu bewahren, dann wird dies auch für die theologische Auslegung biblischer Schriften gelten. Sie hat die Aufgabe, ein rein psychologisierendes, historisierendes oder »autistisches« (den Hörer zur bloßen Selbstbespiegelung veranlassendes) Mißverständnis der Schrift zu überwinden und den Hörer an seine Aufgabe zu erinnern. Diese besteht darin, die Rolle des historischen oder auch psychologischen Betrachters zu verlassen und zugleich die Einsamkeit der bloßen Innenschau zu überwinden, um im Dialog der Glaubenden jenen Anruf Gottes zu hören und zu

beantworten, der ihm im Wort der Schrift und der Verkündigung bezeugt wird.

Wiederum ergeben sich aus diesen Anwendungsversuchen *Anfragen an die Theologie*:

Kann eine sprachphilosophische Theorie, die die spezifische Aufgabe wissenschaftlicher Textinterpretation darin sieht, die Aufgaben und Kriterien jenes Verstehens zu formulieren, das allen Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft aufgetragen ist, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich darum bemüht, ihren eigenen Ort innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu bestimmen? Und kann der Theologe aus einer solchen sprachphilosophischen Funktionsbestimmung des Verstehens und der Auslegung einen Hinweis gewinnen, um seine spezifisch theologische Frage zu beantworten, an welchen Kriterien wissenschaftliche Angebote zur Auslegung heiliger Schriften gemessen werden können?

Eine sprachphilosophische Theorie, die alles religiöse Hören und Verstehen darauf zurückführt, daß im Menschenwort die Anrede und Zusage des Heiligen vernehmbar wird, die größer ist als jede Antwort, die Menschen auf diese Anrede und Zusage gegeben haben, hält damit zugleich den Dialog, der in der religiösen Gemeinschaft geführt wird, für das Aufleuchten der je größeren Doxa des Heiligen offen. Kann eine solche philosophische Theorie eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, verständlich zu machen, daß und warum das überlieferte Wort immer wieder den menschlichen Anspruch auf Weisheit richtet (auch jenen Anspruch, den die Frommen gelegentlich erheben) und gerade dadurch unersetzbar bleibt, daß es über jede Weise, wie es im Glauben verstanden wird, hinausweist in eine Zukunft, die »noch kein Auge gesehen hat«? Und kann der Theologe aus einer solchen sprachphilosophischen Theorie einen Hinweis gewinnen, wenn er auf spezifisch theologische Weise danach fragt, auf welche Weise der zugleich traditionsbegründende und traditionskritische biblische Text sich dem »Leben« der Gemeinde nicht widerstandslos einfügt, sondern als vorantreibendes Moment ihrer Geschichte sich den Zusammenhang jener »Orte« selber schafft, an denen er immer neu seinen »Sitz im Leben« der Gemeinde finden will?