

MATTHIAS BAUM

Die Hermeneutik
Hans-Georg Gadammers
als *philosophia christiana*

*Hermeneutische Untersuchungen
zur Theologie
80*

Mohr Siebeck

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

Pierre Bühler (Zürich) · Christof Landmesser (Tübingen)
Margaret M. Mitchell (Chicago) · Philipp Stoellger (Heidelberg)

80



Matthias Baum

Die Hermeneutik
Hans-Georg Gadammers als
philosophia christiana

Eine Interpretation von „Wahrheit und Methode“
in christlich-theologischer Perspektive

Mohr Siebeck

MATTHIAS BAUM, geboren 1985; 2007–2013 Studium der Ev. Theologie und Philosophie in Heidelberg, Tübingen und Edinburgh; 2013–2019 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Systematische Theologie und Ethik an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; seit 2019 Vikar der Evangelischen Kirche der Pfalz.

ISBN 978-3-16-159416-8 / eISBN 978-3-16-159417-5
DOI 10.1628/978-3-16-159417-5

ISSN 0440-7180 / eISSN 2569-4065 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Meinen Eltern in Dankbarkeit

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2018/19 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet. Mein herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Dr. Klaus Tanner für die Erstellung des Erstgutachtens sowie Herrn PD Dr. Magnus Schlette für die Übernahme des Zweitgutachtens.

Es ist eine alte hermeneutische Einsicht, dass zu jedem Text ein Kontext gehört. Der vorliegende Text stellt dazu keine Ausnahme dar. Drei Kontexte sind es, ohne welche diese Arbeit nicht hätte geschrieben werden können: der universitäre, der kirchliche und der familiäre Kontext. In Bezug auf den universitären Kontext verdankt sich die vorliegende Arbeit vor allem der wohlwollenden Förderung durch Herrn Tanner. Er hat sie betreut und mir großzügige Freiräume für das eigene Denken und Arbeiten gewährt. Durch eine Stelle am Lehrstuhl sorgte er zudem für die notwendige finanzielle Absicherung. Der kirchliche Kontext wiederum war es, durch den mein Interesse an hermeneutischen Fragen zu allererst geweckt wurde. Die kirchliche Praxis der engagierten Bibelauslegung hat mir die Relevanz der Hermeneutik vor Augen geführt. Stellvertretend für den familiären Kontext sind meine Frau, die die vielen Stunden nächtlicher Schreibtischarbeit geduldig mitgetragen, und mein Sohn zu nennen, dessen Lächeln mir in der Schlussphase die notwendige Motivation zum Arbeiten gegeben hat. Danken möchte ich schließlich meinen Eltern, die mich stets unterstützten. Ihnen ist die vorliegende Arbeit gewidmet.

Für die Bewilligung von Druckkostenzuschüssen möchte ich dem Landeskirchenrat der Evangelischen Kirche der Pfalz und den Bezirkssynoden der Kirchenbezirke Bad Bergzabern sowie Germersheim danken. Frau Amelie Rüppel danke ich für ihre Hilfe beim Korrekturlesen und Herrn Lukas Macke für seine Hilfe beim Erstellen des Literaturverzeichnisses. Für die Aufnahme in die Reihe *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* danke ich den Herausgebern.

Erlenbach im März 2020

Matthias Baum

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	1
Erster Hauptteil: Die vormethodische Erfahrung von Wahrheit in der Kunst	19
1. Die Wiedergewinnung eines nicht methodisch enggeführten Begriffs geisteswissenschaftlichen Verstehens im Ausgang von der humanistischen Tradition	20
a) Gadamers denkerischer Ausgangspunkt: Die methodische Engführung der Geisteswissenschaften durch den Neukantianismus .	20
b) Bildung als konstitutives Moment geisteswissenschaftlichen Verstehens	23
c) Gemeinsinn, Urteilskraft und Geschmack als konstitutive Momente geisteswissenschaftlichen Verstehens	26
2. Die wirkungsgeschichtliche Analyse der kantischen Ästhetik	30
a) Der Zusammenhang der humanistischen Leitbegriffe mit dem Thema der Kunst	30
b) Die Subjektivierung der Ästhetik durch Kant	32
c) Die Rezeption der kantischen Ästhetik im deutschen Idealismus und die Erlebniskunst	35
3. Die Wiedergewinnung eines nicht subjektivistisch enggeführten Kunstbegriffs durch „die Ontologie des Kunstwerks“	38
a) Die „ästhetische Nicht-Unterscheidung“ im Ausgang von Hegels Ästhetik	38
b) Die „Ontologie des Kunstwerks“ – Kunst als Spiel und verwandelndes Gebilde	39
c) Die ontologische Eigenständigkeit des Kunstwerks – Gadamers Kritik an Bultmanns Programm der Entmythologisierung	48
d) Die Wahrheit des Kunstwerks angesichts der Varianz der aktualisierenden Darstellungen	55

4. Die Zeitstruktur des Kunstwerks	58
a) Die Begründung der „ästhetischen Nicht-Unterscheidung“ durch die Zeitstruktur des Festes	58
b) Die Gleichzeitigkeit von Kunstwerk und Rezipient im Anschluss an Kierkegaard	64
c) Die Geschichtlichkeit des Kunstwerks im Anschluss an die platonische Emanations- und die christliche Inkarnationslehre	67
5. Die Strukturanalogie zwischen Gadammers „Ontologie des Kunstwerks“ und der christlichen Sakramentenlehre	72
a) Die „Verwandlung ins Gebilde“ und die Sakramentalität des Zeichens	73
b) Die ästhetische und die sakramentale „Nicht-Unterscheidung“	75
c) Die ästhetische und die sakramentale Gleichzeitigkeit	79

Zweiter Hauptteil: Geisteswissenschaftliches Verstehen zwischen methodischer Selbstbesinnung und der Macht der Wirkungsgeschichte

1. Die existential-ontologische Grundlegung des geisteswissenschaftlichen Verstehens	82
a) Gadammers Kritik der Hermeneutik Schleiermachers und Diltheys	82
b) Die Neubegründung des geisteswissenschaftlichen Verstehens im Ausgang von Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“	88
c) Gadammers Transformation des Heidegger'schen Denkens	95
2. Der hermeneutische Zirkel und die „Spirale“ des Verstehens	105
a) Der hermeneutische Zirkel bei Schleiermacher und Heidegger	105
b) Der Zirkel von Vorverständnis und Verstehen im Anschluss an die Hermeneutik Bultmanns	110
c) Der Zirkel von Verstehen und Anwendung im Anschluss an die pietistische Hermeneutik	121
d) Der Zirkel als Spirale: der Sachbezug des Textverstehens	129
3. Der hermeneutische Zirkel unter der Bestimmung: Bewusstsein	135
a) Die im Verstehen wirksamen undurchschauten Vorurteile: die ursprüngliche Horizonteinheit	135
b) Die Möglichkeit, die im Verstehen wirksamen Vorurteile zu durchschauen: die hermeneutische Aufgabe der Horizontabhebung ..	140
c) Die hermeneutische Aufgabe, Horizonte kontrolliert zu verschmelzen	144
d) Phronesis als Rationalitätsform der kontrollierten Horizontverschmelzung	152

4. Die Macht der Wirkungsgeschichte und das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein	158
a) Die Grenzen des historischen Bewusstseins	158
b) Wirkungsgeschichte und wirkungsgeschichtliches Bewusstsein: zwischen methodischer Selbstbesinnung und unvordenklichem Überlieferungsgeschehen	161
c) Erfahrung als „Ineinander“ von Widerfahrnis und Offenheit	170
5. Die Wirkungsgeschichte als „Wahrheitsquelle“	175
a) Die Wirkmacht des „Klassischen“	176
b) Die Bedeutung des „Zeitenabstandes“ für die Wirkung des Klassischen als einer „Wahrheitsquelle“	179
6. Die Strukturanalogie zwischen Gadamers Konzept der Wirkungsgeschichte und der christlichen Inspirationslehre	189
a) Das Klassische und der Kanon	189
b) Der Zeitenabstand und die Frage nach der Inspiration der Schrift	202

Dritter Hauptteil: Sprache zwischen dialogischem Sprechakt und unvordenklichem Sprachgeschehen

1. Die existential-ontologische Begründung der Sprache	214
2. Sprache als Gespräch	221
a) Das Gespräch als Grundform der Sprache	221
b) Die Bedeutung der Frage für das Verstehen des Anderen	225
3. Die Möglichkeit, mit einem Text ins Gespräch zu treten	227
a) Die Autonomie des Textes	228
b) Die notwendige Bereitschaft des Lesers, sich der Frage des Textes zu öffnen	229
4. Das Gespräch mit dem Text im Horizont von Vorverständnis und Anwendung	231
a) Wir sind immer schon im Gespräch: Die vom Text im wirkungsgeschichtlich geprägten Vorverständnis gestellte Frage	232
b) Anwendung als die Aufgabe, die Frage zu stellen, auf die der Text die Antwort ist	233
5. Vom Sprechakt zum Sprachgeschehen: Die Ontologie der Sprache im Horizont von christlicher Verbum- Theologie und spekulativer Dialektik	236
a) Die sprachontologische Wendung von Vorverständnis und Anwendung	236

b) Gadamers Verhältnisbestimmung von Wort und Sache im Ausgang von Platonismus und christlicher Verbum-Theologie	237
c) Die Mitte der Sprache und die spekulative Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit	244
d) Die Ontologie der Sprache: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“	252
6. Die dichterisch-metaphorische Auslegung der Ontologie als „Metaphysik der Endlichkeit“	257
a) Von der Ontologie zur Dichtung	257
b) Die Auslegung der Ontologie durch die Spielmetapher	261
c) Die Auslegung der Ontologie durch die christliche Inkarnationsmetapher	264
d) Die Auslegung der Ontologie durch die christliche Lichtmetapher ...	267
e) Die Ontologie der Sprache als eine „Metaphysik der Endlichkeit“? ...	269
7. Die Strukturanalogie zwischen Gadamers Sprachontologie und der christlichen Lehre vom Heiligen Geist	272
a) Die Analogie zwischen dem Metaphernverständnis Gadamers und dem Jüngels	273
b) Die Strukturanalogie zwischen der „Kraft der Sprache“ und der „Kraft des Heiligen Geistes“	275
c) Die Strukturanalogie zwischen der durch die Sprache gewirkten Teilhabe an der Sache und der vom Heiligen Geist gewirkten Teilhabe am Wort Gottes	279
d) Die Strukturanalogie zwischen der „lichthaften“ Wirksamkeit der Sprache und der pneumatischen Wirksamkeit des Wortes Gottes	286
Schluss	291
Literaturverzeichnis	305
Personenregister	325
Sachregister	327

Einleitung

„[...] aber mit keyner gewalt,
ich hab allein gottes wort getrieben, geprediget und geschrieben,
sonst hab ich nichts gethan.
Das hat,
wenn ich geschlafen han,
wenn ich wittenbergisch bier mit meynem Philipo und Amßdorff getruncken hab,
also vil gethan,
das das Bapstum also schwach worden ist [...].
Ich hab nichts gethan,
das wort hatt es alles gehandelt und außgericht.“¹

Sine vi, sed verbo – nicht durch Gewalt, sondern allein durch das Wort. Der Glaube an die Wirkmacht des Wortes ist ein Herzstück protestantischer Theologie², aber nicht nur dieser. Er bildet genauso das Fundament der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers. Dass Gadamer unter dem „Wort“ etwas anderes versteht als der Protestantismus, ist sicher richtig: Für diesen ist es das in Jesus Christus Fleisch gewordene Wort Gottes, für jenen ein nachmetaphysisches Wortgeschehen in Kunst, Geisteswissenschaften und Sprache. Doch auch wenn sich das hermeneutische vom theologischen Verständnis des Wortes unterscheidet, beide beruhen auf der Grundannahme, dass der Mensch nicht Herr über das Wort ist. Alle Mittel, die der Mensch zugunsten der Geltung des Wortes einsetzen mag, können das Wort nicht domestizieren. Im Letzten entzieht sich die Wirkung des Wortes der menschlichen Kontrolle – und doch ereignet sich, auch unter den von Gadamer angenommenen nachmetaphysischen Bedingungen, das Wort nicht willkürlich. Im Wort tut sich Wahrheit kund.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist die Hermeneutik Gadamers aus christlich-theologischer Perspektive. Die Hermeneutik Gadamers gehört zu den wenigen philosophischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts, die in der Theologie breite Aufnahme gefunden haben. Dies offenbart ein Blick in theologische Einführungswerke. Viele exegetische, systematisch-theologische und praktisch-theologische

¹ Martin LUTHER, Ein ander Sermon D. M. Luthers am Montag nach Invocavit (2. Invocavit-Predigt vom 10.03.1522), WA 10/3; 18,13–19,3.

² Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ¹²1998, 123 f. (= Confessio Augustana Art. 28).

Einleitungen rekurrieren in einem hermeneutischen Ausblick auf die Gadamer'sche Hermeneutik.³

Die intensive theologische Gadamer-Rezeption hat ihren Grund in einer Entwicklung, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts alle Geisteswissenschaften gleichermaßen erfasste: d. i. die Historisierung des Verstehens.⁴ Konnte Normativität in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch mithilfe von Ansätzen legitimiert werden, die durch rationalistisch-metaphysische Hintergrundannahmen das Geschichtlich-Faktische mit dem Normativ-Geltenden vermittelten (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard), so wurde diese Vermittlung durch den Historismus selbst historisiert und damit obsolet. Die solchermaßen angebahnte Legitimitätskrise traf auch und vor allem die Theologie. Bibel und Bekenntnis, ja alle christlichen Grundgedanken, waren in den Sog von Historisierung und Relativierung geraten, aus dem es mit der Metaphysik und deren einfältigem Ableger, dem Supranaturalismus, kein Entkommen mehr gab. Da Gadamers Hermeneutik als Versuch angesehen werden kann, die durch den Historismus neu gestellte Frage nach dem Verhältnis von Faktizität und Geltung ohne Reprisen der alten Metaphysik zu beantworten, war und ist sie für die Theologie ein interessanter Gesprächspartner. Auch wenn die Hermeneutik Gadamers dabei weder der einzige noch der erste dieser Versuche einer hermeneutischen Neubestimmung von Faktizität und Geltung unter postmetaphysischen Bedingun-

³ Uwe Becker etwa beginnt seine hermeneutischen Ausführungen zur Interpretation des Alten Testaments mit einem Gadamer-Zitat. (Vgl. Uwe BECKER, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2005, 128). Ebenso im Zusammenhang mit der hermeneutischen Frage bespricht Udo Schnelle in seiner neutestamentlichen Einführung Gadamers Hermeneutik. (Vgl. Udo SCHNELLE, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 2005, 188 f.). Gunda Schneider-Flume erörtert den christlichen Begriff der Erfahrung im Ausgang von Gadamer. (Vgl. Gunda SCHNEIDER-FLUME, *Grundkurs Dogmatik*, Göttingen 2004, 20). Christopher Frey geht auf die Hermeneutik Gadamers im Zusammenhang der Frage nach der Gewinnung biblischer Normen ein. (Vgl. Christopher FREY, *Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung*, Gütersloh 2014, 177). Und Herbert Haslinger versucht im Rückgang auf Gadamer einen pastoraltheologisch anschlussfähigen Begriff der Erfahrung zu entwickeln. Vgl. Herbert HASLINGER, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 399–401.

⁴ Prägnant formuliert etwa Ernst Troeltsch: „Ich habe [...] ausdrücklich auf den [...] eigentlichen Ausgangspunkt der Erschütterung der christlichen Ideenwelt hingewiesen [...]. Ich meine die *historische Methode rein als solcher*, das Problem ‚Christentum und Geschichte‘, wobei freilich unter diesem Problem nicht die Sicherstellung des Christentums gegen einzelne historische Ergebnisse und Betrachtungsweisen, sondern die Wirkung der modernen historischen Methode auf die Auffassung des Christentums überhaupt zu verstehen ist. Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt.“ Ernst TROELTSCH, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1900), in: Ders., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophische und Ethik. Gesammelte Schriften* Bd. 2, Aalen ²1981, 729–753, hier: 730. In seiner geschichtsphilosophischen Dimension erörtert Troeltsch dieses Problem, das den Geisteswissenschaften durch den Historismus gestellt ist, in seinem Historismusband. Vgl. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922). *Kritische Gesamtausgabe* Bd. 16/1, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Berlin/New York 2008, hier vor allem: 169–291.

gen ist (Dilthey und Heidegger bearbeiten dasselbe Problem), so darf sie wohl doch als der vielschichtigste gelten. Denn Gadamer's Hauptwerk, *Wahrheit und Methode*, umspannt einen Themenkreis, der mit einer ontologischen Strukturanalyse des Kunstwerks anhebt, sich dann um eine ausführliche Untersuchung der Wahrheitsfrage im geisteswissenschaftlichen Verstehen insgesamt erweitert und schließlich in einer Ontologie der Sprache gipfelt, die mit der Geschichtlichkeit allen sprachlichen Ausdrucks radikal ernst macht, ohne dabei dem „Wort“ seinen Wahrheitswert abzusprechen.

Für die christliche Theologie sind Gadamer's Ausführungen zur Wahrheitsfrage hoch anschlussfähig, zum einen weil Gadamer – wie gesagt – von derselben vom Historismus bestimmten Problemkonstellation ausgeht wie die Theologie, zum anderen weil die Gadamer'sche Hermeneutik durch ihre Betonung des Wortes als Wahrheitsmedium eine der christlichen Theologie strukturell vertraute Handhabe bietet, um mit dem virulenten Problem von Faktizität und Geltung, von Historischem und Normativem, theologisch: von historischem Jesus und geglaubtem Christus, hermeneutisch kompetent umzugehen.

Vor allem drei Grundgedanken der Hermeneutik Gadamer's finden in der christlichen Theologie regelmäßig Aufnahme: der hermeneutische Zirkel, die Horizontverschmelzung und das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein. Gadamer's These, dass es kein voraussetzungsloses Verstehen gibt, sondern sich Verstehen als Zirkel von Vorverständnis und Verstehen vollzieht, wird in der Theologie vielfach gebraucht, um die konfessionelle Bindung als Bedingung der Möglichkeit theologischen Verstehens überhaupt aus- und damit zugleich den Vorwurf abzuweisen, Bekenntnisbindung bedeutete einen Mangel an Wissenschaftlichkeit. Das Postulat, das geisteswissenschaftliche Verstehen habe nicht nur die Aufgabe, den historischen Horizont eines Textes vom Gegenwartshorizont des Auslegers abzuheben, sondern auch die, jenen mit diesem zu verschmelzen, wird in der Theologie regelmäßig verwandt, um den hermeneutischen Überschritt von einer vermeintlich rein historischen Exegese zu deren theologischer Gegenwartsapplikation zu legitimieren. Und Gadamer's Annahme, Kontrolle über das geisteswissenschaftliche Verstehen lasse sich nur dann ausüben, wenn der Ausleger ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein des auszulegenden Textes gewinne, ist die maßgebliche Referenzgröße für all jene Theologen, die die Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte eines Textes zum festen Bestandteil bibelwissenschaftlicher Textauslegung erklären.

Diese theologische Inanspruchnahme zentraler Begriffe der Gadamer'schen Hermeneutik ist sicherlich nicht falsch – gleichwohl beruht sie auf einer eklektischen Lektüre Gadamer's. Was hermeneutischer Zirkel, Horizontverschmelzung und wirkungsgeschichtliches Bewusstsein im hermeneutischen Gesamtkonzept Gadamer's genau bedeuten, bleibt in den theologischen Verwertungen der Gadamer'schen Hermeneutik üblicherweise unbedacht. Dass für Gadamer das Vorverständnis ambivalent, dass Horizontverschmelzung weniger eine Leistung des

Subjekts, als die der Sprache, und dass wirkungsgeschichtliches Bewusstsein mehr *Sein* als Bewusstsein ist, dies alles wird in der theologischen Gadamer-Rezeption häufig genug übergangen.

In der vorliegenden Arbeit soll *Wahrheit und Methode* aus christlich-theologischer Perspektive interpretiert werden. Neben dem benannten Problem von Faktizität und Geltung, das durchweg den Horizont dieser Arbeit bildet, nähern wir uns hier der theologischen Dimension der Hermeneutik Gadamers anhand der dreifachen Frage, welche christlich-theologischen Vorstellungsgehalte Gadamer *rezipiert*, inwieweit er diese Vorstellungsgehalte *transformiert* und inwiefern Gadamers Hermeneutik *strukturanalog* ist zu Grundgedanken der christlichen Theologie. Wir fragen also, ob und inwieweit Gadamers Hermeneutik eine *philosophia christiana* ist. Was ist damit gemeint?

Bereits eine oberflächliche Lektüre von *Wahrheit und Methode* verdeutlicht, dass Gadamer umfassend Anleihen bei der christlichen Theologie macht. Augustin, Thomas von Aquin, Cusanus, Luther, Oetinger, Rambach, Schleiermacher, Kierkegaard und Bultmann sind für Gadamer selbstverständliche Gesprächspartner. Warum rezipiert Gadamer als Philosoph diese christlichen Theologen? Gadamers Rezeption ausgewählter christlicher Theologen ist durch Zweierlei begründet: Zum einen durch sein Postulat des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins; zum anderen durch seine Annahme, dass sich in der religiös-poetischen Sprache, wie sie in der Theologie gebraucht wird, die Wahrheit einer Sache angemessener ausdrücken lässt als in der analytischen Begriffssprache. Dies gilt es kurz zu erläutern:

Gadamer zufolge vollzieht sich alles Verstehen vor dem Horizont eines wirkungsgeschichtlich geprägten Vorverständnisses. Will der Verstehende dem eigenen Vorverständnis nicht rücklings zum Opfer fallen, so muss er ein Bewusstsein der Wirkungsgeschichte gewinnen, in der sich sein eigenes Denken bewegt. Die Gewinnung eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins ist bei Gadamer allerdings nicht nur ein abstraktes hermeneutisches Postulat, sondern zugleich auch die konkrete Vollzugsform seiner Hermeneutik. D. h., Gadamer entwickelt seine eigene Hermeneutik in ständigem Rückbezug auf wirkungsgeschichtliche Reflexionen. Und da in der philosophisch relevanten Geistesgeschichte maßgeblich auch christliche Theologen ihre wirkungsgeschichtlichen Spuren hinterlassen haben, erachtet es Gadamer als selbstverständliche Aufgabe, sich auch mit diesen theologischen Positionen auseinanderzusetzen, so dass in *Wahrheit und Methode* zur Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte hermeneutischer Grundgedanken neben der philosophischen auch die theologische Ideengeschichte gehört.

Der zweite Grund für Gadamers Rezeption ausgewählter christlicher Theologen ist in der spezifischen Ausdrucksform religiösen Denkens zu suchen. Dieses bedient sich des Mythos, der Metapher, der Narration sowie der Poesie, um das Verhältnis des Menschen zu Gott zu beschreiben. Diese Art des religiösen Sprachausdrucks ermöglicht es Gadamer zufolge, mehr und anderes zu sagen,

als es die analytische Begriffssprache erlaubt, da sich in der religiösen Sprache eine Sache in ihrer Sinnanztheit ausdrücken lässt. Will Philosophie die engen Grenzen der analytischen Begriffssprache überschreiten, so muss sie sich unter anderem mit dieser religiösen Sprache auseinandersetzen. Und Gadamer macht genau dies, wenn er in *Wahrheit und Methode* etwa die christlich-theologische Inkarnations- sowie die Lichtmetapher aufgreift.

Freilich folgt aus dem bloßen Nachweis eines theologischen Rezeptionszusammenhangs noch nicht, dass dem rezipierten Gedanken auch Geltung zukommt. Insofern ist richtig, was Walter Lammi schreibt: „There is an essential difference between a philosophical thinker who uses Christian concepts and a Christian thinker; Gadamer uses such concepts not as a believer but as a means to further his thought“⁵. Doch was meint, „to further his thought“? Für Gadamer heißt wirkungsgeschichtliches Bewusstsein nicht nur kritisch-distanzierte Aufarbeitung wirkmächtiger Ideen, sondern auch Aufweis von deren Gegenwartsbedeutung.⁶ Genauso wenig wie das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein

⁵ Walter LAMMI, *Gadamer and the Question of the Divine*, London 2008, 3.

⁶ Bei Lammi scheint mir diese Einsicht nicht hinreichend berücksichtigt zu sein. So erklärt er etwa mit Blick auf Gadammers Rezeption der christlichen Verbum-Theologie: „The meaning and importance of the *verbum* in Gadamer’s thinking could be elucidated without the *verbum*. [...] Moreover, Gadamer has always insisted on a strict separation of philosophy and religion. His approach to philosophy entails this separation. Throughout his career he has described the method of philosophical hermeneutics as ‚phenomenological‘ and he does not hesitate to call himself a ‚phenomenologist‘.“ (Ebd.). Soweit ich sehe, muss Lammi hier doppelt widersprochen werden. Erstens ist es für Gadamer undenkbar, eine theologische Idee von ihrem wirkungsgeschichtlichen Überlieferungszusammenhang gänzlich abzulösen und gleichsam als abstrakte Idee zu ästhetisieren. Dies machen nicht nur seine Ausführungen zum wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein deutlich, sondern auch seine Ausführungen zur Ontologie des Kunstwerks. So erklärt Gadamer unter dem Stichwort der „ästhetischen Nicht-Unterscheidung“ ausdrücklich, dass sich historische Gestalt und inhaltlicher Gehalt nicht trennen lassen. (Vgl. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen ⁷2010, 89–106; 120 f. *Wahrheit und Methode* wird im Folgenden mit dem Kürzel WM zitiert, und sofern der Bezug auf *Wahrheit und Methode* im Fließtext steht, auch ebenda ausgewiesen). Zweitens begreift Gadamer die Phänomenologie nicht in Opposition zu Religion und Theologie. Das gerade Gegenteil ist sogar der Fall: In seiner phänomenologischen Abhandlung der hermeneutischen Erfahrung notiert Gadamer, dass sich die Erfahrung auszeichnet durch „die Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen hin. Es ist am Ende eine religiöse Erkenntnis“ (WM, 363). Und in dem zeitgleich mit *Wahrheit und Methode* veröffentlichten Aufsatz *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* konstatiert Gadamer: „Der echte Begriff von Selbstverständnis [...] ist nicht von dem Modell des vollendeten Selbstbewusstseins aus zu denken, sondern von der religiösen Erfahrung aus. Sie schließt immer schon ein, daß die Irrwege des menschlichen Selbstverständnisses nur durch göttliche Gnade zu ihrem wahren Ende finden, d. h. zu der Einsicht, auf allen Wegen zum eigenen Heile geführt worden zu sein. Alles menschliche Selbstverständnis ist in sich durch sein Ungenügen bestimmt.“ (Hans-Georg GADAMER, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* (1960), in: Ders., *Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register. Gesammelte Werke Bd. 2*, Tübingen ²1993, 66–76, hier: 75. Alle folgenden Aufsätze, die aus Bd. 2 der Gesammelten Werke zitiert werden, werden mit dem Kürzel GW 2 in den Fußnoten ausgewiesen). Da Gadamer den philosophisch-phänomenologischen

wirkmächtige Grundgedanken einfach naiv reprimiert, genauso wenig musealisiert es diese bloß. Ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein zu gewinnen, heißt für Gadamer, eine wirkmächtige Idee *in ihrer Gegenwartsbedeutung* kritisch aufzuhellen. Im wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein ist eine wirkmächtige Idee also stets in transformierter Gestalt lebendig. Folglich gilt Gadamer zufolge auch für die wirkungsgeschichtliche Aufarbeitung theologischer Grundgedanken: Auf dem Boden der christlichen Theologie sind etliche Zusammenhänge formuliert worden, denen – in transformierter Gestalt – bis heute Geltung zukommt. Neben der Frage, welche christlichen Theologen Gadamer rezipiert, soll in dieser Arbeit deshalb die weitergehende Frage behandelt werden, inwiefern Gadamer theologische Gedanken in seiner Hermeneutik transformiert.

An diesen doppelten Fragekreis schließt sich die dritte Frage an, inwieweit zwischen der Hermeneutik Gadamers und christlich-theologischen Grundpositionen Strukturanalogien bestehen. Was ist mit dieser Frage gemeint? Wer sich mit Gadamers Hermeneutik aus theologischer Perspektive befasst, wird schnell feststellen, dass zwischen Gadamers Hermeneutik und christlich-theologischen Grundgedanken eine gewisse „Verwandtschaft“ besteht – nicht ohne Grund verbreitete sich Gadamers Hermeneutik vor allem an theologischen Fakultäten.⁷ Diese „Verwandtschaft“ ist in Gadamers Rezeption und Transformation ausgewählter theologischer Positionen begründet, geht aber über diese hinaus. Auch an Stellen, an denen sich keine Rezeption theologischer Positionen nachweisen lässt, finden sich Entsprechungen zu christlich-theologischen Grundgedanken. Nicht nur im Hinblick auf die durch den Historismus gestellten Probleme, sondern auch im Hinblick auf deren Lösungen zeigen sich Gemeinsamkeiten zwischen der Hermeneutik Gadamers und der christlichen Theologie. So haben Gadamers Postulat der „Gleichzeitigkeit von Kunstwerk und Rezipient“, seine These von „Selbstdeutung des Klassischen“, oder die von der „Wirkmacht des Wortes“ allesamt strukturelle Analogien in der christlichen Theologie.⁸

Zentral geht es in dieser Arbeit also um ein dreifaches Vorhaben: *Erstens* soll die Rezeption theologischer Grundgedanken in Gadamers Hermeneutik nachgezeichnet, *zweitens* soll Gadamers Transformation dieser rezipierten Grundgedanken untersucht und *drittens* sollen Strukturanalogien zwischen Gadamers Hermeneutik und christlich-theologischen Grundgedanken nachgewiesen wer-

Erfahrungsbegriff ausdrücklich von der *religiösen Erfahrung* der menschlichen Endlichkeit her deutet, ist mir unverständlich, wie Lammi sagen kann, die Phänomenologie bei Gadamer sei von der Religion strikt getrennt.

⁷ Vgl. Donatella DI CESARE, Gadamer – Ein philosophisches Porträt, Tübingen 2009, 39.

⁸ Da der Begriff der „Strukturanalogien“ zu unbestimmt ist, um als heuristische Kategorie zu tragen, wird hier von „Strukturanalogien“ gesprochen, die mehr sein sollen als bloße Assoziationen – so geht es nicht nur um das Aufzeigen einzelner Ähnlichkeiten, sondern um den Nachweis struktureller Analogien – weniger aber als Strukturidentitäten, denn neben den Analogien bestehen auch Differenzen, die in den entsprechenden Analysen herausgestellt werden.

den. In diesem dreifachen Fragesinn untersucht die vorliegende Arbeit, ob und inwieweit die Hermeneutik Gadamers eine *philosophia christiana* ist.

Oben wurde deutlich, dass es einen großen Kreis von theologischen Arbeiten gibt, die Gadamers Hermeneutik für partikulare Argumentationsinteressen in Dienst nehmen. *Forschungsgeschichtlich* reiht sich die hier vorgelegte Untersuchung aber nicht – oder zumindest nicht vorwiegend – in diesen großen Kreis ein, sondern in den kleinen Kreis von theologischen Arbeiten, deren Verfasser die intrinsische Argumentationslogik Gadamers zu verstehen suchen. Zu diesem Kreis gehören die Dissertation von Bernd J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*⁹, die von Heinz-Günther Stobbe, *Hermeneutik – ein ökumenisches Problem*¹⁰, die von Werner G. Jeanrond, *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*¹¹, João M. Duque, *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz*¹² und vor allem die von Philippe Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*¹³. Angesichts dieser fünf Forschungsarbeiten stellt sich die Frage, ob die Hermeneutik Gadamers theologisch nicht erschöpfend ausgewertet ist. Ein genauerer Blick auf die Profile der genannten Arbeiten zeigt jedoch, dass dies nicht der Fall ist. Warum?

Im Zentrum der nur wenige Jahre nacheinander erschienenen Gadamer-Studien von Bernd J. Hilberath und Heinz-Günther Stobbe steht die Frage nach dem Verhältnis von Prinzip und Tradition – bei Hilberath die nach dem Verhältnis von Christus-Prinzip und Tradition¹⁴, bei Stobbe die nach dem Verhältnis von

⁹ Vgl. Bernd J. HILBERATH, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses, Düsseldorf 1978.

¹⁰ Vgl. Heinz-Günther STOBBE, *Hermeneutik – ein ökumenisches Problem*. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Zürich u. a. 1981.

¹¹ Vgl. Werner G. JEANROND, *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, Tübingen 1986.

¹² Vgl. João M. DUQUE, *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz*. Zu einer fundamental-theologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-Georg Gadamers, Frankfurt a. M. 1997.

¹³ Vgl. Philippe EBERHARD, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Tübingen 2004.

¹⁴ Hilberath prüft die Autoritäts- und Überlieferungsbestimmtheit des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund einer Gesamtanalyse der Gadamer'schen Hermeneutik und kommt dabei zu einem doppelten Ergebnis: Einerseits sei Gadamers Hermeneutik aufgrund der Anerkennung, die er der Tradition einräumt, für die christliche Theologie hoch anschlussfähig. Andererseits, hier folgt Hilberath den Einwänden von Jürgen Habermas, konzipiere Gadamer die Bedeutung von Tradition und Autorität für das Verstehen zu unkritisch. Zudem mangle es bei Gadamer an einem „(absoluten) Maßstab“, an dem sich Tradition und Autorität messen ließen. (Vgl. HILBERATH, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, 317). Diesen findet Hilberath in „der primären Autorität Jesu Christi“ nach der sich „alle abgeleitete Autorität richten muß.“ (Ebd., 316). Nach Hilberath erfolgt die „Bewahrheitung“ christlicher Traditionen in der Spannung des ‚Schon–noch nicht‘ [...], so daß neben der unverzichtbaren ‚Bewahrung‘ im ‚Heute‘ die im Schicksal Jesu v. Nazareth bereits erfolgte ‚Bewahrung‘ dieser Ansprüche als letzter [...] Maßstab in den Blick genommen werden muß.“ Ebd., 318.

Schriftprinzip und Tradition.¹⁵ Hilberath und Stobbe gehen vom katholischen Traditionsprinzip aus, brechen diesem aber – nicht zuletzt in der zeitgeschichtlichen Perspektive der ökumenischen Bewegung der 70er Jahre – insofern die Spitze ab, als sie im Anschluss an Gadamer gegen die Engführung der Tradition auf die lehramtlich autorisierte Tradition argumentieren und der kirchlichen Autorität die prinzipielle Autorität Jesu Christi bzw. die der Heiligen Schrift vorordnen.¹⁶

Werner G. Jeanrond sucht aus der Hermeneutik Gadamers Funken für eine theologische Interpretationstheorie zu schlagen. Ausgangspunkt für Jeanrond ist das in der Theologie übliche Verfahren, dass „[d]ie Exegeten [...] den Text formal-, gattungs-, redaktions- und kontextkritisch auf[arbeiten] und [...] ihn solchermaßen den systematischen und praktischen Theologien [übergeben], die ihn auf die Bedürfnisse der heutigen Rezipienten auslegen“¹⁷. Durch dieses Verfahren gehen laut Jeanrond „Text- und Interpretationsdimensionen verloren und werden text- und interpretationstheoretische Voraussetzungen stillschweigend

¹⁵ Stobbes Untersuchungen der Hermeneutik Gadamers arbeiten sich vor allem an der katholischen Gadamer-Rezeption ab, die Gadamers Hochschätzung der Tradition als Stützung des kirchlichen Lehramtes interpretiert. Im Zentrum seines argumentativen Kreuzfeuers stehen dabei Rudolf Schnackenburg, Franz Mußner und Leo Scheffczyk, denen er nicht nur vorwirft, ihre Hermeneutik entbehre „jeder sachlichen Grundlage in der Theorie Gadamers“ (Stobbe, Hermeneutik, 214), sondern denen er auch rät, sich ein Beispiel an der protestantischen Gadamer-Rezeption Gerhard Ebelings und Peter Stuhlmachers zu nehmen, mit deren Referat die (im Fachbereich Katholische Theologie eingereichte) Dissertation von Stobbe endet. (Vgl. ebd., 219 f.). Insgesamt spart Stobbe mit Kritik nicht. Auch Gadamers Hermeneutik verfällt letztlich der Stobbe'schen Dekonstruktion. So habe sich Gadamer laut Stobbe zwar „darum bemüht, Tradition und Vernunft [...], wieder miteinander zu versöhnen“ – sei mit diesen Bemühungen aber gescheitert. (Vgl. ebd., 124). Denn „Gadamers Anspruch, im Sinne einer Zweiten Aufklärung die Aufklärungsphilosophie über ihre verborgenen Voraussetzungen und blinde Flecke aufgeklärt [...] zu haben, erweist sich als vollendete Selbsttäuschung.“ (Ebd., 140). Stobbes Ausführungen gipfeln in dem abschließenden Urteil: „Bei der philosophischen Hermeneutik Gadamers handelt es sich um eine aporetische, logisch widersprüchliche und in ihren Konsequenzen untragbare Konzeption.“ (Ebd., 214). Wieso Stobbe es angesichts der vermeintlichen Aporien und Widersprüche der Gadamer'schen Hermeneutik dennoch für möglich hält, die katholische Gadamer-Rezeption als logisch inkonsistent zu erweisen – bekanntlich lässt sich aus Falschem Beliebigen folgern –, bleibt leider unklar.

¹⁶ Beide, Hilberath implizit, Stobbe explizit, schließen sich dem Traditionsverständnis Ebelings an. Gegenüber einer traditionsfeindlichen Lesart des Sola-scriptura-Prinzips betont Ebeling – ebenfalls in ökumenischer Perspektive –, dass die Schrift nie traditionslos, sondern durch die Traditionen mündlich-lebendiger Überlieferungen „der in Jesus zentrierten Geschichte [...] als ursprüngliche Überlieferung von schlechterdings einzigartiger, durch nichts zu ersetzender Bedeutung“ zu uns komme (Vgl. Gerhard Ebeling, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition (1963), in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, 91–143, hier: 99). Außerdem macht Ebeling geltend, dass das Schriftprinzip selbst „Ausdruck des Kampfes um die wahre Tradition“ sei (ebd., 99), da durch die Tatsache, „daß etwas historisch als Tradition erkannt ist, [...] es keineswegs auch als Tradition in Kraft“ stehe. Vgl. ebd., 95.

¹⁷ JEANROND, Text und Interpretation, 12.

akzeptiert¹⁸. Im Anschluss an Gadamer und Ricoeur entwirft er deshalb eine eigene Interpretationstheorie entlang der Kategorien: Verstehen, Erklären und Deuten. Diese Interpretationstheorie reichert Jeanron mit einer aus linguistischen Ansätzen gewonnenen Text- und Lesetheorie an, deren theologische Be-deutsamkeit er schließlich an David Tracys Interpretationstheorie entfaltet.¹⁹

João M. Duque erörtert das Gadamer'sche Kunstverständnis. Dieses profiliert Duque – durchaus überzeugend – als Transzendenzerfahrung.²⁰ Er zeigt, inwiefern Gadamer die Auffassung Martin Heideggers übernimmt, Kunst sei ein Wahrheitsgeschehen, diese aber gleichzeitig in seinem eigenen Kunstbegriff ab-ändert. Im Zentrum der Studie Duques steht eine Analyse von Gadamers Onto-logie des Kunstwerks, in der er nachweist, dass bei Gadamer ästhetische Kate-gorien, wie etwa die der Schönheit, unauflösbar mit der Kategorie der Wahrheit verbunden sind. Die Immanenz des Ästhetischen – so lässt sich die Hauptthese Duques zusammenfassen – ist bei Gadamer stets auf die Transzendenz der Wahr-heit bezogen. Dieses Kunstverständnis wertet Duque schließlich durch einen fundamentaltheologischen „Brückenschlag“ aus. In Aufnahme des Theologie-verständnisses Hans Urs von Balthasars schließt seine Arbeit mit der These, dass Theologie letztlich als Kunst in dem von Gadamer herausgestellten Sinn zu begreifen ist, da es auch in der Theologie um die Immanenz des Transzenden-ten, um die Darstellung des Undarstellbaren, um die Inkarnation des Eschato-logischen gehe.²¹

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Für Jeanron ist die Theologie eine Textwissenschaft in doppeltem Sinn: Sie kommt vom Text her und drängt zu neuen Texten hin. Als Textwissenschaft in einem doppelten Sinne ist die Theologie aber auch in einem doppelten Sinn fehleranfällig – nämlich für Missverständ-nisse und für unsachgemäßes Verstehen –, weshalb sie sich durch eine solide Methodik vor unnötigen Fehlern schützen müsse. Während Gadamers Hermeneutik, der Auffassung Jean-ronds nach, einen anti-methodischen Grundzug habe, will Jeanron seine eigene theologische Interpretationstheorie als konstruktiven Beitrag zur Methodendiskussion verstanden wissen. (Vgl. ebd., 36 f.). Ob Jeanron mit diesem Vorwurf gegenüber Gadamer Recht behält, wird im Laufe der Arbeit zu diskutieren sein. Unstrittig ist, dass Jeanron ein Bewusstsein für die Gada-mer'sche Einsicht hat, dass das Gelingen methodischen Arbeitens in vormethodischen Voraus-setzungen gründet, da er seine interpretationstheoretischen Ausführungen in einer Kriteriolo-gie für eine Ethik theologischen Interpretierens gipfeln lässt. Vgl. ebd., 119–126.

²⁰ Vgl. DUQUE, Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz, 154–171.

²¹ Theologie lässt sich Duque zufolge deshalb als Kunst profilieren, da „Kunst [...] – in ihrer ontologischen Struktur – nicht nur Ursprung einer Erfahrung von Transzendenz [ist] – welche in der Spur der Transzendenz Gottes steht und deswegen als ‚Gotteserfahrung‘ gedeutet werden kann –, sondern zugleich eine mögliche Artikulation jener Erfahrung.“ (Ebd., 225). Und er fährt wenige Seiten später fort: „Die Grundproblematik der Offenbarung Gottes ist die *theo-logische* Frage. Offenbarung ist immer Offenbarung für jemanden. In diesem Fall Offenbarung an den Menschen. Sie muß insofern in menschlichen Kategorien geschehen. Gott ist aber gegenüber solchen Kategorien der Transzendente. Wie kann man den im Grunde undarstellbaren Gott darstellen, so daß dessen Offenbarung vernehmbar werden könne? Gerade in Verbindung mit der Kunst wird damit eine heilsgeschichtliche Tradition berührt, die eine nicht zu unter-schätzende Wirkung auf die Theologiegeschichte [...] gehabt hat: das sogenannte ‚Bilderverbot‘.

Philippe Eberhard analysiert schließlich, wie Gadamer das Verhältnis von Verstehen und Geschehen bzw. Subjektivität und Wirkungsgeschichte konzipiert. Seine Grundthese lautet dabei, dass Subjektivität und Wirkungsgeschichte dynamische Vollzugsgrößen sind, die sich nicht in ein statisches Aktiv-Passiv-Schema zwängen lassen. Beide seien vielmehr von einer „middle voice“, einer „Mittelstimme“ durchzogen. Unter der „Mittelstimme“ begreift er dabei das *medial* verschränkte Ineinander von subjektivem Verstehen und wirkungsgeschichtlichem Geschehen.²² In seiner sorgfältigen Arbeit wertet Eberhard erst die literaturwissenschaftliche, philosophische und theologische Gadamer-Interpretation in Hinblick auf diese „Mittelstimme“ aus, um diese dann in ihrer umfassenden Bedeutung an *Wahrheit und Methode* selbst aufzuweisen. Seine Arbeit schließt mit einem theologischen Ausblick, in dem er eine Strukturanalogie zwischen der Medialität des Verstehens und der des christlichen Glaubens aufzeigt.²³

Die vorliegende Arbeit schließt sich – teils affirmativ, teils kritisch – an die von Hilberath, Stobbe, Jeanrond, Duque und Eberhard herauspräparierten Erkenntnisse an, unterscheidet sich aber in der Fragestellung von jenen Untersuchungen zugleich deutlich. Anders als in den angeführten Studien geht es in der vorliegenden Arbeit nicht darum, einen Einzelaspekt des Gadamer'schen Denkens auf die Theologie anzuwenden. Wenn wir danach fragen, ob und inwiefern Gadamers Hermeneutik eine *philosophia christiana* ist, dann soll damit Gadamers Hermeneutik *als Ganze* vor dem in der Forschung bislang unberücksichtigten *dreifachen Fragehorizont* interpretiert werden, welche christlich-theologischen Grundgedanken Gadamer *rezipiert*, inwiefern er diese *transformiert* und inwieweit seine Hermeneutik *Strukturanalogien* zu christlich-theologischen Grundgedanken aufweist.

Rezeptionszusammenhänge sind in der Gadamer-Forschung – sieht man von Gadamers Rezeption Heideggers ab – nur selten Thema. Und dort, wo diese doch in den Blick der Forschung kommen, gilt die Aufmerksamkeit Gadamers

Eng damit verbunden steht sodann die Tradition der sogenannten ‚Negativen Theologie‘. Beide Traditionen können für die Thematik eines theologischen Charakters der Kunst – gerade im Anschluß an Gadamers Kunstphilosophie – bedeutende Einsichten liefern.“ Ebd., 230 f.

²² Eberhard begreift *Medialität* dabei a) als grammatisches Phänomen der griechischen Sprache (Medium), b) als epistemischen Raum (Medium), innerhalb dessen sich menschliches Verstehen vollzieht sowie c) als dialektischen Vollzug (Mediation). (Vgl. EBERHARD, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, 8). Eberhard zufolge lasse sich Gadamers Bestreben, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, nur durch ein mediales Verständnis des Verhältnisses von Verstehen und Geschehen einlösen. Vgl. ebd., 206.

²³ Eberhard erklärt: „[T]he mediality of understanding is the primary reason why hermeneutics is theologically pregnant. Both understanding as well as faith and theology are medial experiences leading to an always renewed understanding of what it is to be a human being in the world.“ (Ebd., 1). Eberhards Nachweis dieser Strukturanalogie zwischen der Medialität des Verstehens bei Gadamer und der des Glaubens in der christlichen Theologie erfolgt entlang verschiedener Ansatzpunkte. Neben den exegetischen Überlegungen zu Hebr 11,1, die im Zentrum seiner Analyse stehen, geht er auch auf den Glaubensbegriff bei Thomas von Aquin, Johannes Calvin und Wilfred Cantwell Smith ein. Vgl. ebd., 204–215.

Personenregister

- Aquin, Thomas von 11, 240 f.
Aristoteles 152–155, 161, 219
Arthos, John 11 f.
Ast, Friedrich 83, 105 f.
Augustin 11, 73 f., 77, 239–244, 267 f., 286
- Barbarić, Damir 251, 254
Barth, Karl 190 f., 194 f., 203–207, 209, 266
Betti, Emilio 149
Blum, Erhard 139, 196
Blumenberg, Hans 50, 260
Böckenförde, Ernst W. 165
Bormann, Claus von 66, 174, 259, 263
Bubner, Rüdiger 56, 109, 301
Bultmann, Rudolf 11 f., 48–55, 112–116, 126 f., 132, 152, 174, 178, 192–195, 232, 266, 279 f.
- Caputo, John 167
Childs, Brevard S. 197–200, 204
Chladenius, Johann M. 83, 118
Collingwood, Robin G. 227, 229 f.
Cues, Nikolaus von (Cusanus) 241–244
- Dalferth, Ingolf U. 168, 193, 282, 286
Deniau, Guy 118 f., 254, 256, 267
Derrida, Jacques 185, 224
Di Cesare, Donatella 16, 23, 96, 129, 146, 148 f., 181, 194
Dilthey, Wilhelm 20 f., 82 f., 86–88, 160, 276–278
Duque, João M. 9, 29, 71
- Ebeling, Gerhard 78, 191, 193, 208–211, 282–285, 288 f.
Eberhard, Philippe 10, 42, 52, 129, 168, 174 f., 249, 263
Elm, Ralf 119, 154, 171, 175, 233
- Fehér, István M. 93, 95, 99, 101, 122
Figal, Günter 92, 95, 102, 252–254, 256, 260, 269
Frank, Manfred 84, 167
Fuchs, Ernst 193 f., 208
- Gama, Luis E. 39 f., 46, 54, 159
Gander, Hans-Helmuth 129, 141
George, Stefan 255
Grondin, Jean 25, 90, 101, 103, 246, 253 f.
- Habermas, Jürgen 112, 138–142, 164–166, 217, 266, 300, 302
Hegel, Georg W.F. 38–40, 42, 46, 67 f., 158 f., 167, 171, 185, 222, 244 f., 250 f., 301
Heidegger, Martin 40, 49, 88–105, 108–110, 188, 218–221, 255, 273
Helmholtz, Hermann von 20–22, 25
Henrich, Dieter 301 f.
Herder, Johann Gottfried 215
Hilberath, Bernd J. 7 f., 18, 285, 288, 301
Hösle, Vittorio 298 f.
Humboldt, Wilhelm von 181, 215, 218 f., 221
Hume, David 20
Husserl, Edmund 88 f., 112, 118, 131 f., 170
- Iser, Wolfgang 56 f.
- Jauß, Hans-Robert 56 f., 186
Jeanrond, Werner G. 8 f., 199
Jüngel, Eberhard 75, 273–275
- Kähler, Martin 207 f.
Kant, Immanuel 21 f., 27, 30–36, 120, 141, 179, 186, 270
Keil, Geert 249
Kertscher, Jens 248–250
Kierkegaard, Sören 65–67, 79, 182 f.

- Kleist, Heinrich von 110 f.
 Körtner, Ulrich 206, 303
 Koselleck, Reinhart 150
 Krüger, Gerhard 50, 63
 Kues, Nikolaus von (s. Cues)

 Lammi, Walter 5 f., 11, 69
 Leibniz, Georg Wilhelm 28, 118, 250 f.
 Lessing, Gotthold E. 50, 136, 180
 Luther, Martin 1, 17 f., 57, 73–76, 79 f., 133,
 138, 274, 280–282, 284, 287 f., 296 f., 304
 Luz, Ulrich 118, 125, 199

 Marquard, Odo 98 f.
 Merleau-Ponty, Maurice 175
 Mill, John Stuart 20

 Natorp, Paul 89

 Oeming, Manfred 117, 133, 196 f.
 Oetinger, Friedrich-Christoph 27–30,
 267 f., 286
 Oliva, Mirela 11 f., 235, 239 f., 242 f., 263,
 266, 268
 Otto, Walter F. 50, 59

 Palmer, Richard E. 259
 Pannenberg, Wolfhart 158–161, 192 f.,
 207 f., 232
 Platon 11, 63 f., 68 f., 226, 237 f., 254, 260,
 267 f., 286

 Rambach, Johann J. 122, 128
 Ranke, Leopold von 83, 276
 Rendtorff, Trutz 13 f., 139
 Rese, Friederike 155–157, 189

 Riedel, Manfred 105
 Rilke, Rainer Maria 261 ff.
 Ringma, Charles R. 11 f.
 Rorty, Richard 213

 Sallis, John 40, 42
 Sass, Hartmut 303 f.
 Savigny, Friedrich C. 123
 Schiller, Friedrich 36 f., 41
 Schleiermacher, Friedrich D.E. 82–88,
 105–108, 110, 123 f., 126, 132, 134
 Schmidt, Dennis J. 31, 33, 35
 Schulz, Walter 45–48, 69, 104, 301
 Searle, John 247 f.
 Sokrates 173
 Spinoza, Baruch 20, 83, 301
 Steinmann, Michael 84
 Stuhlmacher, Peter 200 f.

 Tanner, Klaus 13 f., 266
 Taylor, Charles 127, 147
 Teichert, Dieter 63 f., 216, 232 f., 284
 Thiselton, Anthony C. 143, 199
 Tracy, David 191 f., 195
 Troeltsch, Ernst 2, 14, 50, 127, 276

 Vattimo, Gianni 220
 Vico 27

 Wachterhauser, Brice R. 132, 187–189,
 254 f.
 Weber, Max 14, 50
 Weinsheimer, Joel 150 f., 181, 255
 Weizsäcker, Viktor von 44
 Welker, Michael 80, 205, 278 f., 283
 Wiehl, Reiner 253, 301

Sachregister

- Abbild 46 f., 62, 69–71, 217, 238, 244 f.,
259, 289
- Abendmahl (Kommunion) 63, 66 f., 72,
76 f., 79 f., 274
- Absolute, das 39 f., 65, 81, 148 f., 158 f., 185,
196, 210
- Abstraktion 39, 61, 67, 86, 122, 134, 170,
215, 229, 238
- Andere/Andersheit (Fremdheit) 26, 73,
111, 134, 143–148, 158, 173, 225–227
- Antizipation 108, 110, 159 f.
- Anwendung (Applicatio) 87, 95, 121–131,
133–135, 148–155, 177 f., 233–236
- Anwesenheit (s. Präsenz)
- Applicatio (s. Anwendung)
- Ästhetik 19, 30–39, 41, 45–47, 56 f., 68
- Ästhetische (Nicht-)Unterscheidung
37–39, 45, 56, 58–62, 66, 72 f., 75–78, 81,
205, 215
- Aufklärung 120 f., 138, 141, 180
- Augenblick 67, 156, 189, 202
- Ausdruck 36, 77, 86 f., 219, 222, 235, 239,
243–252, 260–269, 274, 285, 289
- Aussage 56, 188, 194, 219, 222 f., 227–229,
245, 258–260, 273
- Autor 85, 107, 112 f., 124, 186, 196 f., 202,
230 f.
- Autorität 7 f., 85, 118, 138–142, 190, 194,
207
- Bewusstsein 44 f., 130, 135–165, 186, 236,
251
- ästhetisches Bewusstsein 36–39, 45
- historisches Bewusstsein 82, 144,
158–161, 230
- wirkungsgeschichtliches Bewusstsein
3–6, 161–169, 175 f., 185, 201, 207, 211,
243
- Bibel (s. Kanon)
- Bild 23 f., 46 f., 62, 69–71, 208, 250
- Bildung 23–26, 31, 38, 71, 112, 196
- Chiasmus 175
- Christologie 65–67, 70–80, 207–211,
237–244, 273–275, 279–286
- Darstellung 42 f., 49, 54–64, 67–72,
76–80, 184, 193, 244 f., 251, 254 f.,
258–260, 265 f., 269, 280, 285 f.
- Dekonstruktion 185
- Dialektik 226, 244–252, 258, 266
- Dialog (s. Gespräch)
- Dichtung 257–265, 273
- Einverständnis 130, 138, 147 f., 199–202,
274
- Emanation 67–71, 241
- Endlichkeit 94, 158–161, 165, 244–252,
257 f., 269–272
- Entwurf 94 f., 99 f., 110
- Ereignis 203, 220 f., 282 f.
- Erfahrung 19, 31, 38–43, 61, 158–161,
170–175, 177, 246, 257, 271 f.
- hermeneutische Erfahrung 164,
170–175, 271
- Erscheinung 58–64
- Exegese 3, 51, 124 f., 139, 195–199, 201, 205 f.
- Fest 58–63
- Frage 225–227, 229–235
- Freiheit 44, 140–142, 195, 226
- Fremdheit (s. Andere/Andersheit)
- Form 58, 75 f., 205
- Ganzes (und Teil) 47, 54, 73, 105–110, 129,
159, 244 f.
- Gebilde (Verwandlung ins) 45, 60, 73–75
- Gedächtnis 21, 25 f.

- Geist 28 f., 82, 241–244, 265
 – absoluter Geist 167
 – Heiliger Geist)
 Geisteswissenschaft (s. Wissenschaft)
 Gemeinsinn (s. Sensus Communis)
 Geschehen 168 f., 202–207, 227, 236, 250, 252, 259, 262 f., 265 f., 269, 279 f., 283 f., 288
 Geschichte 69 f., 100–105, 112, 127, 159–161, 181–185, 191, 206–211
 Geschichtlichkeit 67–71, 87 f., 97 f., 101–103, 112, 144, 207
 Geschichtswissenschaft 2, 82–88, 126–128, 144, 209 f.
 Geschmack 26 f., 31–35, 196
 Gesetz 123 f., 155
 Gespräch (Dialog) 133, 167 f., 179, 219–237, 245, 248–250, 258–263, 284 f.
 Gewissen 156, 219
 Geworfenheit 94, 99–101, 110
 Glaube 52–55, 67, 72, 78, 115, 175, 206 f., 281, 287
 Gleichzeitigkeit 64–67, 79 f., 176, 210
 Gott 28, 65, 80, 113 f., 193–195, 206 f., 232, 237–244, 265 f., 268 f., 280, 283 f.
 Gute, das 153, 155 f.
- Heiliger Geist 133, 205, 265, 272–290
 Hermeneutik 82–91, 96–99, 105 ff., 110 ff., 121 ff., 253 f., 256
 – Hermeneutik der Faktizität 88–95
 – Hermeneutik des Verdachts 200
 – Hermeneutik des Vertrauens 200
 – juristische Hermeneutik 19, 122–124
 – theologische Hermeneutik 19, 122, 124–126
 Hermeneutischer Zirkel 3, 105 ff., 110 ff., 121 ff., 129 ff., 135 ff., 146, 159, 225 f., 275
 Historie (s. Geschichte)
 Historismus 2 f., 83 f., 299
 Horizont 118–121, 135–137, 147 f., 176, 217, 233 f.
 – Horizontabhebung 143–144, 147, 158
 – Horizonteinheit 135–140
 – Horizontverschmelzung 3, 135–138, 144–152, 158 f., 190, 234
 Humanismus 22, 31, 220, 298
- Idealismus 29, 35 f., 38 f., 41, 146
 Idee 5 f., 67–69, 237 f., 268, 286
 – regulative Idee 129, 249
 Ideengeschichte 13 f., 264
 Ideenlehre 47, 68 f., 237
 Identität 64, 70, 245, 280
 Immanenz 9, 263
 Inkarnation 67–72, 80, 238–244, 258, 264–267, 271, 279 f., 283 f.
 Inklusion 148
 Inspirationslehre 189 ff., 202 f., 282
 Interpretation 50, 57, 106 f., 233, 236
- Kanon 117, 189–202
 Kirche 12 f., 190 f., 198, 279
 Klassische, das 57, 130, 176–185, 189–202
 Kommunikation 221, 228, 283–286
 Kommunion (s. Abendmahl)
 Kontext 25, 106 f., 135, 155, 205, 222–224, 228 f., 234 f., 278
 Kraft 274–279
 Kritik 138 f., 140–144, 201 f.
 Kult 61, 67, 72
 Kunst 19 f., 30–32, 38–47, 54 f., 56, 59 f., 64, 71–80, 105, 148, 226, 255 f.
 Künstler 36, 40, 42, 44 f.
 Kunstwerk (s. Werk)
- Lebensphilosophie 277
 Lebenswelt 112, 170, 215 f.
 Leser 113, 129 f., 133–135, 178 f., 229, 231–235
 Licht 260, 267–269, 271 f., 286–289
 Linguistic turn 213 f.
 Logik 21, 28, 225, 227
 Logos 28, 50, 237 f., 280, 283, 288
- Medium/Medialität 10, 42–44, 52, 174 f., 214, 252, 284, 286
 Metapher/Metaphorik 228, 260 f., 263 f., 273–275
 Metaphysik 2, 73, 85, 158, 185, 232, 245 f., 268–272
 Methexis (s. Teilhabe)
 Methode 19–22, 26, 83 f., 87, 97, 133, 152, 163 f., 173 f., 195 f., 226
 Moderne 48, 52 f., 127, 250, 266 f.
 Monolog 167 f., 225, 248, 262

- Mystik 23–25, 267
 Mythos 48–55, 260
- Nationalsozialismus 54, 121, 183, 188 f.,
 298
 Naturwissenschaft (s. Wissenschaft)
 Negation/Negativität 133–135, 171 f.
 Neukantianismus 20 f., 82 f.
 Neuplatonismus 68–70, 241
 Nicänum 276
 Nichtwissen 171–173, 237
- Objektivität 83, 86 f., 133
 Offenbarung 194, 206, 209, 211, 286
 Offenheit 24, 170–175, 225, 229
 Okkasionalität 222 f., 228, 234
 Ontologie 39 f., 43, 46 f., 62, 68 f., 102,
 188 f., 219, 251–261, 263 f., 269–272
- Partizipation (s. Teilhabe)
 Person 77, 177 f.
 Phänomenologie 41, 131, 175
 Phronesis 152–157
 Pietismus 24, 27, 121–128, 267
 Pneumatologie 275–289
 Präsenz (Anwesenheit) 71, 78–81, 202,
 284 f., 288
 Praxis 26 f., 152 f., 155, 211
 Predigt 55, 235, 266, 279–285
- Realismus 187
 Rechtswissenschaft 123 f.
 Reflexion (Spiegelung) 61, 142, 158 f., 239,
 244 f., 249, 251 f.
 Reformation 127
 Regulative Idee 129, 249
 Relativismus 185–187
 Relativität 2, 57, 149
 Repräsentation 71, 79, 265, 280, 288 f.
 Rezeption 4 f., 10 f., 30 f., 58, 62 f., 180–185,
 191, 204 f.
 Rezeptionsästhetik 56, 185, 303
 Rhetorik 27
 Romantik 105, 186, 215
- Sache 73 f., 112 f., 129–135, 224–226, 229,
 237–245, 248 f., 252–256, 258, 264–267,
 272, 279 f., 285 f., 289
- Sache selbst 131, 140, 188 f., 245, 251 f.,
 254–256, 265, 271
 – Selbstdarstellung der Sache 251–255,
 259, 265, 269, 272, 285 f.
 Sakrale, das 63, 71 f.
 Schöne, das 32–37, 68 f., 267–269, 274,
 286
 Schriftlichkeit 228 f., 235
 Sein 24, 45–47, 62, 69–71, 91 f., 95 f.,
 102–105, 166 f., 188, 220 f., 244–246,
 249 f., 252–256, 259 f., 264, 269–275,
 285, 289
 – Seinsvalenz 62, 69–71, 208, 250, 266
 – Seinszuwachs 62, 79, 81, 184
 Selbstdarstellung der Sache (s. Sache)
 Sensus communis (Gemeinsinn) 26–31,
 34, 196
 Sichzeigen 252
 Sitte 30, 29, 102, 111 f., 118, 161, 169, 187 f.
 Situation 119–122, 129 f., 153–157, 205, 211,
 222
 – hermeneutische Situation 110, 121, 125,
 130, 134, 143 f., 177, 211
 Sophisten 238
 Spiegelung (s. Reflexion)
 Spiel 41–46, 52, 54, 73, 175, 254, 261 f.
 Spirale 129–135, 140, 144, 148, 165, 169, 173,
 226, 262
 Sprache 53 f., 172, 193, 213 ff., 221 ff., 244 ff.,
 261 ff., 272 ff.
 – Endlichkeit der Sprache 245 f.
 – Mitte der Sprache 244–252
 – Ontologie der Sprache 53, 236 ff.,
 252 ff., 269 ff.
 – Unendlichkeit der Sprache 248 f.
 – Universalität der Sprache 214–218, 255
 Sprachvergeessenheit 238
 Sprechakt 214, 223, 236 f., 247
 Subjektivität 35 f., 66, 166–169, 175, 230,
 236, 249 f.
 Substanz 69 f., 167, 257, 258, 277 f., 281 f.,
 302
- Taufe 75
 Techne 153–156, 227
 Teil (s. Ganzes)
 Teilhabe (Methexis/Partizipation) 63 f.,
 66 f., 254–256, 279, 284–286, 288 f.

- Text 99, 107 f., 113, 116 f., 121, 125, 128–135, 148, 157, 161, 167, 173, 177–179, 184, 195–202, 227–236, 260
- Tradition 7 f., 20 ff., 49, 101 f., 111, 136, 140–143, 162 f., 181 f., 216
- Transzendenz 9
- Trinität 239, 296
- Überlieferung 49, 102, 110 f., 143, 161 f., 167 f., 172 f., 177 f., 181 f., 216, 231, 233
- Übersetzung 215, 222 f.
- Unendlichkeit 158, 244–252, 257 f.
- Universalgeschichte 158–160
- Unverborgenheit 188 f., 211
- Urbild 47, 62, 69–71, 184, 238
- Urteilkraft 26 f., 31 f., 122
- Verbum (s. Wort)
- Vermittlung 55, 66 f., 82, 153 f., 185, 229, 246, 268
- Verwandlung ins Gebilde (s. Gebilde)
- Vollzug 52, 77, 92 f., 135 f., 188 f., 211, 224, 272, 285 f.
- Vorgriff der Vollkommenheit 129 f.
- Vorstruktur 109 f., 146
- Vorurteil 110 f., 120 f., 135 f., 138–140, 143 f., 166, 173
- Vorverständnis 3 f., 84, 109–121, 129–135, 138, 140, 146, 161 f., 166, 179, 201, 211, 225, 231–234, 236, 257, 262
- Wahrheit 1, 19, 31 f., 38 f., 45–47, 55–58, 103, 129 f., 140, 179–189, 200, 202–205, 211, 230 f., 248, 257 f., 265, 269–272, 289
- Werk (Kunstwerk) 45, 48 f., 55–58, 60–62, 70–81, 105, 184 f., 261
- Widerfahrnis 174 f.
- Wirkungsgeschichte 4, 104, 161–169, 172, 175 f., 180–189, 202, 204–208, 211, 232–234, 262
- Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein (s. Bewusstsein)
- Wissenschaft 19–23, 50, 142, 149, 154, 162–164, 174
- Geisteswissenschaft 2, 19–30, 81–105, 133, 149–152, 163–165, 185, 211, 227
 - Naturwissenschaft 20–23, 25, 83, 86, 152, 170, 255 f.
- Wort (Verbum) 1, 3, 74, 237–244, 249, 264 f., 274, 279–289
- äußeres Wort 240, 242–244, 247, 287
 - dichterisches Wort (s. Dichtung)
 - Einheit von Wort und Sache 237 f., 241–244, 264
 - göttliches Wort 1, 74, 190, 192–194, 203–206, 242, 267–269, 279–288
 - inneres Wort 239–241, 265
- Zeichen 73–76, 228
- Zeit 67, 105, 177, 180
- Zeitenabstand 179–181, 183, 204
- Zirkel (s. Hermeneutischer Zirkel)
- Zugehörigkeit 100, 102, 216