

## Interpretation und Geltung

# Hermeneutik und Interpretationstheorie

*Herausgegeben von*

Tilman Köppe (Göttingen)  
Andreas Mauz (Zürich)  
Oliver R. Scholz (Münster)  
Christiane Tietz (Zürich)  
Ruben Zimmermann (Mainz)

*Wissenschaftlicher Beirat*

Andrea Albrecht (Heidelberg)  
Emil Angehrn (Basel)  
Christian Berner (Paris)  
Pierre Bühler (Zürich)  
Elena Ficara (Paderborn)  
Ulrich H. J. Körtner (Wien)  
Cornelia Richter (Bonn)  
Denis Thouard (Berlin)

BAND 3

Andreas Mauz, Christiane Tietz (Hg.)

# Interpretation und Geltung



BRILL  
SCHÖNINGH

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) der Universität Zürich.

Umschlagabbildung: Disputatio des heiligen Anselm von Canterbury, England, um 1100  
(Quelle: The Picture Art Collection/Alamy Stock Foto)

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2022 Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

[www.schoeningh.de](http://www.schoeningh.de)

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen  
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-9216

ISBN 978-3-506-70322-4 (paperback)

ISBN 978-3-657-70322-7 (e-book)

# Inhalt

	<b>Vorwort</b> .....	VII
	<i>Christiane Tietz, Andreas Mauz</i>	
<b>1</b>	<b>Interpretation und Geltung. Zur Einleitung</b> .....	<b>1</b>
	<i>Andreas Mauz</i>	
<b>2</b>	<b>Hermeneutical Circularity: Types and Epistemological Significance</b> .....	<b>13</b>
	<i>Wout Bisschop</i>	
<b>3</b>	<b>Faktische Geltungsmacht und Grenzen des Verstehens</b> .....	<b>33</b>
	<i>Christine Blättler</i>	
<b>4</b>	<b>Geisteswissenschaften zwischen Hermeneutik und Quantifizierung</b> .....	<b>45</b>
	<i>Paul Hoyningen-Huene</i>	
<b>5</b>	<b>Interpretative Sätze als Ähnlichkeitsurteile</b> .....	<b>67</b>
	<i>Niels Klenner</i>	
<b>6</b>	<b>Legt die Schrift sich selber aus? Interpretation und Geltung in der Bibelhermeneutik Martin Luthers</b> .....	<b>83</b>
	<i>Ulrich H.J. Körtner</i>	
<b>7</b>	<b>Hermeneutic Injustices. Practical and Epistemic</b> .....	<b>107</b>
	<i>Luis Oliveira</i>	
<b>8</b>	<b>Was wäre eine angemessene Interpretation? Philologische Hermeneutik im Spiegel der Rhetorik</b> .....	<b>125</b>
	<i>Hans-Ulrich Rügger</i>	
<b>9</b>	<b>Das Problem der Binarität juristischer Begründungen</b> .....	<b>161</b>
	<i>Philipp Siedenburg</i>	

10	<b>Geltungsanspruch und Autoritätszuschreibung. Autorität zwischen Schrift, Schriftausleger und Schriftauslegung</b> .....	193
	<i>Frederike van Oorschot, Carolin Ziethe</i>	
	<b>Autorinnen und Autoren</b> .....	217

# Vorwort

Die Beiträge des vorliegenden Bandes wurden mehrheitlich im Rahmen der gleichnamigen dritten Jahrestagung des Netzwerks Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI) vorgetragen, die im Oktober 2018 am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) der Theologischen Fakultät Zürich stattfand. Wir danken allen Vortragenden, die unserer Einladung gefolgt sind und sich rege an der Diskussion beteiligt haben; wir danken aber auch für die Geduld bis zur Publikation der Texte. Ein besonderer Dank gilt Luis Oliveira (Houston) und Hans-Ulrich Rügger (Zürich), die zusätzliche Beiträge zum Band erarbeitet haben. Schließlich danken wir Dr. Martina Kayser und Lisa Sauerwald vom Schöningh Verlag für die stets zuverlässige Betreuung der Reihe. Die Drucklegung des Bandes wurde ermöglicht durch einen Beitrag des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Zürich, im November 2021

*Christiane Tietz, Andreas Mauz*





# Interpretation und Geltung

## Zur Einleitung

Andreas Mauz

»Geltung darf nicht zu einer Seinsweise der Wahrheit übersteigert und damit jeglicher Bedeutung entleert werden. Wahrheit gilt nicht ›an sich‹: daß etwas als Wahrheit *gilt*, bezeichnet gerade lediglich die maßgebliche Bedeutung, die ihm zugesprochen wird.«

Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938)<sup>1</sup>

### I. Geltungsansprüche, Anspruchsrhetoriken

Mit dem Geltungsaspekt steht fraglos eine signifikante Eigenschaft des Interpretierens zur Debatte. Prozesse des Verstehens und Interpretierens sind nicht unter ferner liefen, sondern ganz zentral mit der Geltungsproblematik verknüpft. Sie haben eine normative Dimension, die auf Anerkennung zielt. Diese Aussage muss kaum aufwändig begründet werden. Wären unsere Verstehens- und Interpretationsvollzüge nicht mehr oder weniger stark mit Geltungsansprüchen ausgestattet, müssten wir uns nicht in die Haare geraten. Es gäbe keine Konkurrenz um Deutungshoheiten, keinen Streit der Interpretationen und auch keine Unterscheidung von Verstehensgraden (»Verstehen«, »Missverstehen«, »Nichtverstehen«; »hinreichendes« und »vollkommenes« Verstehen). Aber dem ist nicht so. Interpretationen gewinnen so oder anders an Geltung. Sie treten in Kraft und werden wirksam, indem sie beachtet, formell oder auch informell evaluiert werden und unser Denken und Handeln mitbestimmen – auch als nicht affirmierte, weil negativ evaluierte. Der Streit der Interpretationen ist dabei, näher betrachtet, oft ein Streit auf zwei Ebenen: Kontrovers ist nicht nur die Interpretation im engeren Sinn, die Interpretation von etwas als etwas; kontrovers sind auch die kollektiven formellen und informellen Regeln, anhand welcher dieses etwas als jenes etwas interpretiert wird:

---

<sup>1</sup> Lipps, Hans, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1976, 17 (Anm.).

Divergierende Lesarten von heiligen Texten, autoritative Festlegungen politischer oder moralischer Begriffe (»demokratisch«, »gerecht«), sanktionierte Deutungen historischer Ereignisse (Genozid) begründen praktische Stellungnahmen und provozieren Konflikte. Wo Auseinandersetzungen nicht als reine Machtkollisionen stattfinden, sondern über Ansprüche vermittelt sind, beziehen sie sich auf einer bestimmten Ebene auf ein Gemeinsames – ein Faktum, eine Norm, ein Recht etc. –, das im Prinzip von beiden Seiten konzediert, doch unterschiedlich beschrieben, ausgelegt oder gewertet wird. Etwas anders zu sehen oder anders zu verstehen, vom Detail bis zur Weltanschauung, beinhaltet mehr als eine kognitive Differenz.<sup>2</sup>

Im Blick auf diese »bestimmte Ebene«, dieses »Gemeinsame«, lassen sich – an die eben genannte Ebenendifferenz anschließend – zwei Grundformen von Geltungskonflikten unterscheiden. Die Kontrahenten können von mehrheitlich oder ganz geteilten formellen und informellen Interpretationsregeln oder -schemata ausgehen; Schauplatz des Konflikts ist dann primär die Ebene ihrer Anwendung auf den Fall. Die Kontrahenten können aber auch von mehrheitlich oder gänzlich unterschiedlichen Interpretationsregeln ausgehen, womit der Konflikt zumindest potenziell grösser wird, nämlich auf bzw. zwischen beiden Ebenen geführt werden kann. Aufgrund dieses verschiedenen Umfangs ist es nachvollziehbar, dass Paul B. Armstrong diese Differenz mit dem Begriffspaar des »weak« und des »strong disagreement« belegt.<sup>3</sup> Ideal ist die Terminologie jedoch nicht, weil die Adjektive »stark« und »schwach« gerade in Verbindung mit »Meinungsverschiedenheiten« eine hohe emotionale Komponente anzeigen. Starke Emotionen sind aber auch und vielleicht gerade dann wahrscheinlich, wenn das Konfliktmaterial durch geteilte Grundüberzeugungen begrenzt ist. Gerade hier kann – mit Freud – der »Narzissmus der kleinen Differenz«<sup>4</sup> für grossen Streit sorgen.

Unabhängig von solchen spezifischeren Erwägungen sachlicher wie begrifflicher Art liegt auf der Hand: Das Zusammenspiel von Interpretation und Geltung ist offensichtlich vieldimensional, variabel und auch – um mit einem äußerlichen Moment fortzufahren – unterschiedlich deutlich wahrnehmbar. Eine der offensichtlichsten Ausdrucksformen des Geltungsaspekts ist die Beweisformel *Q.E.D.*; das »quod erat demonstrandum« ist die

2 Angehrn, Emil, Die Differenz des Sinns und der Konflikt der Interpretationen, in: Stoellger, Philipp (Hg.), Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen 2014, 103–119.

3 Vgl. Armstrong, Paul B., *Conflicting Readings: Variety and Validity in Interpretation*, Chapel Hill 1990, 8.

4 Freud, Sigmund, Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Frankfurt a. M. 1948, 419–508, 474.

vielleicht kondensierteste Verlautbarung eines ausdrücklichen Geltungsanspruchs: Etwas war zu beweisen, nun ist es bewiesen. Die betreffende Verstehensdemonstration qua Beweisprozedur kommt mit Bravour an ihr Ziel; der »förmliche Aufweis, dass die inhaltsbestimmenden Bedingungen der Geltung oder Wahrheit der Aussage völlig sicher erfüllt oder wenigstens über jeden vernünftigen Zweifel erhaben sind«<sup>5</sup>, wurde erbracht. Sofern kein Widerspruch erfolgt, kein Fehler namhaft gemacht, der Beweis nicht von seiner Interpretativität eingeholt wird – Ist ein als unvernünftig ad acta gelegter Zweifel vielleicht doch vernünftig? –, kann sich die Aufmerksamkeit auf einen anderen Gegenstand richten. Der erbrachte Beweis kann aber auch als gültig in den nächsten Schritt eines übergeordneten Verstehensprojekts integriert werden. Eine analoge prozedural legitimierte Geltung kommt dem richterlichen Urteil zu, das eine Rechtsnorm verbindlich auf einen Einzelfall anwendet und eine nicht-binäre Interpretation leistet: »Ein Urteil verpflichtet zur Zahlung einer bestimmten Geldsumme, ist Grundlage einer Haftstrafe von ganz bestimmter Dauer, genehmigt ein Bauvorhaben in bestimmter Form oder eben nicht. Kurz: Eine juristische Entscheidung verbietet, erlaubt oder fordert *etwas*. Und nicht gleichzeitig etwas und *etwas anderes*. Das ist die spezifische Funktion des Rechts.«<sup>6</sup> Dabei zeigt die Rechtsprechung besonders deutlich, was auch bei informelleren Formen der Urteilsbildung resp. Interpretation gilt: »Die Deduktion des Anspruchs auf Geltung führt zurück auf ein bereits Geltendes.«<sup>7</sup>

Aber abgesehen davon, dass selbst Beweise nicht verlässlich vor Irrtümern schützen, valides Wissen aber auch nicht von solchen abhängt,<sup>8</sup> sind längst

5 Stekeler-Weithofer, Pirmin, Art. Beweis, in: in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 2021, 273–276, 273.

6 Vgl. in unserem Band: Siedenburg, Philipp, Das Problem der Binarität juristischer Begründungen, 161–192, 162. Der Beitrag zielt gerade darauf, die erheblichen Folgen der nicht-binären Entscheidung auszuweisen.

7 Dörpinghaus, Andreas, Geltung zwischen Anspruch und Widerspruch. Eine Problemskizze, in: Dörpinghaus, Andreas; Helmer, Karl (Hg.), Rhetorik – Argumentation – Geltung, Würzburg 2002, 123–136, 124.

8 Åsa Wikforss hat das Problem prägnant formuliert: Geht man davon aus, dass valides Wissen weder absolute Gewissheit noch Beweise voraussetzt, befördert die globale Forderung nach Beweisen »eine[...] Art skeptischer Überhitzung« (Wikforss, Åsa, Hören sagen. Wahrheitsfindung in einer faktenfeindlichen Welt, Hamburg 2021, 38). Am Beispiel der Theoriegeltung, die qua »bloßer Theorie« gern bezweifelt wird (ebd., 39f.): »Seriöse wissenschaftliche Theorien werden [...] systematisch geprüft und gründen auf so starken Evidenzen, dass wir gute Gründe haben, sie zu glauben. Dass die Evidenz die Möglichkeit, dass die Theorie falsch ist, nicht *ausschließt*, bietet überhaupt keinen Grund, an ihr zu zweifeln: Das Fehlen eines Beweises bildet an sich kein Gegenargument. Stattdessen wären seriöse Gegenevidenzen erforderlich, und wenn sie nicht gegeben sind (was weder im Fall der Evolutionstheorie noch

nicht alle Interpretationen so deutlich mit einem verbindlichen monistischen Geltungsanspruch ausgestattet. Nicht überall, wo etwas bewiesen, wo etwas oder jemand beurteilt wird, sind die erhobenen Ansprüche durch ein Q.E.D oder ein ausdrücklich als solches bezeichnetes alternativloses Urteil ausgewiesen.<sup>9</sup> Es gibt eine reiche Palette anderer Formen der Geltungsartikulation oder -rhetorik. Eine interessante Variante besteht etwa in der betonten *Relativierung* von Geltungsansprüchen. Im wissenschaftlichen Kontext zeigt sie sich seit einigen Jahren exemplarisch in der Popularität der Lektüremetaphorik, v. a. im Umfeld der neueren Kulturwissenschaften. Die Formel »Ich lese das so ...« gehört zum Standard der betreffenden Debatten; die »Lektüren« – fast immer im Plural – sind ein geläufiges Titelwort.<sup>10</sup> Der Verzicht auf eine robustere Verstehens-, Interpretations- oder gar Beweisterminologie fungiert hier als Signal einer Pluralismusbereitschaft, die nicht auf die Schärfung divergierender Thesen angelegt ist: »Ich lese es so, man kann es aber selbstverständlich auch anders lesen.« Der Geltungsanspruch wird von Anfang an relativistisch moderiert; die genannte Differenz der Geltung der materialen Interpretation und der sie fundierenden Geltung bestimmter Interpretationsregeln wird nicht elaboriert. Es geht nicht um Objektivitätsbehauptungen in einem starken Sinn; die Richtigkeit der betreffenden »Lesart« wird vielmehr auf einen bestimmten Bezugsrahmen beschränkt, eben den bescheidenen der subjektiven Plausibilität für die Person, die ihre Auffassung vorträgt.<sup>11</sup> Eine andere Variante der Geltungsrelativierung zeigt

---

den Klimatheorien der Fall ist), dann ist die Tatsache, dass eine wissenschaftliche Theorie nur eine Theorie ist und im Prinzip fehlerhaft sein kann, überhaupt kein Grund, an ihr zu zweifeln.«

- 9 Der Urteilsbegriff bzw. die Praxis des Urteilens haben in den letzten Jahren durch Rudolf A. Makkreels Studie *Orientation and Judgment in Hermeneutics* (Chicago 2015) verstärkt an Aufmerksamkeit gewonnen. Vgl. Keiling, Tobias, Die Wiederkehr des Urteilens. Zu Rudolf Makkreels hermeneutischem Kontextualismus, in: Mauz, Andreas; Tietz, Christiane (Hg.), *Verstehen und Interpretieren. Zum Basisvokabular von Hermeneutik und Interpretationstheorie*, Paderborn 2019, 147–162.
- 10 Nur zwei Exempla: Erstic, Marijana u. a. (Hg.), »Madame Bovary, c'est nous!« – Lektüren eines Jahrhundertromans, Bielefeld 2021; Kock, Sabine, *Topografie der Einbildungskraft: (Re-)Lektüren aus dem Diskurs des Gedenkens*, Wien 2021. Prägnant zu den Problemen der Äquivokation von Lesen und Verstehen: Weimar, Klaus, *Das Wort ›lesen‹, seine Bedeutungen und sein Gebrauch als Metapher*. In: Stoellger, Philipp (Hg.), *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*, Würzburg 2007, 21–34.
- 11 Einführend zum Relativismusproblem: Margolis, Joseph, *The Truth About Relativism*, Oxford 1991; Krausz, Michael (Hg.), *Relativism: A Contemporary Anthology*, Chichester 2010. Für erhellende Konkretionen am Beispiel der Literaturinterpretation: Descher, Stefan, *Relativismus in der Literaturwissenschaft. Studien zu relativistischen Theorien der Interpretation literarischer Texte*, Berlin 2017.

sich in praxeologisch-hermeneutischer Perspektive. Unter Betonung »der Prozessperspektive lassen sich harte Urteile vermeiden: Man umschifft dann die Feststellung, jemand habe *nicht* verstanden, und vertritt stattdessen die Auffassung, eine Person habe *noch nicht* verstanden. Oder man kann ein Missverständnis sogar als besonders fruchtbar für Lerneffekte einschätzen: als gute Gelegenheit und Anregung dazu, es besser zu machen.«<sup>12</sup> Damit kommt man in die Nähe eines apologetisch gewendeten »hermeneutischen Zirkels«, der einschlägigen Figur eines immer nur relativiert erhobenen Geltungsanspruchs.<sup>13</sup> Wieder an einem anderen Ende des rhetorischen Spektrums stehen schließlich Äußerungen, die den Raum des Interpretierens von vornherein anders konfigurieren. Im Gegensatz zu einer offensiv anerkannten Interpretativität arbeiten sie mit einer scharfen Opposition von »Fakten« und »Interpretationen«. Sie versprechen statt »bloßen Deutungen« »harte Fakten«. Das trägt zumindest in manchen Milieus zu Geltungsgewinnen bei, da die kalkulierte oder auch nicht bewusste Verschleierung faktischer Interpretationsvollzüge nicht als solche erkannt wird.

## II. Geltungsorte, Geltungsvokabulare, Geltungsformen

Um den Geltungsaspekt des Interpretierens einzuholen, genügt es also sicher nicht, nur die Interpretation im engeren Sinn in den Blick zu nehmen, das, was der Interpretationsprozess ›unterm Strich‹ abwirft (in wissenschaftlichen Zusammenhang meist: den *Interpretationstext*).<sup>14</sup> Geltungsmomente

12 Martus, Steffen, Interpretieren – Lesen – Schreiben. Zur hermeneutischen Praxis aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, in: Kablitz, Andreas et al. (Hg.), Hermeneutik unter Verdacht, Berlin 2021, 45–81, 72.

13 Vgl. in unserem Band den Aufsatz Wout Bisschops: Hermeneutical Circularity: Types and Epistemological Significance, 13–32. Ferner: Danneberg, Lutz, Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses, in: Zeitschrift für Germanistik, NF, 5, 1995, 3, 611–624.

14 Ich verzichte im Folgenden auf die Doppelbegrifflichkeit von »Verstehen« und »Interpretieren«, weil die Differenzen, die üblicherweise mit beiden Grundbegriffen einher gehen, im gegebenen Fall nur sekundär von Belang sind. Für die Privilegierung des Interpretationsbegriff spricht dessen Standardauffassung als Verstehensmodus zweiter Ordnung: Das Verstehen erscheint, so gesehen, als Phänomen, das sich im Regelfall mühelos und weitgehend spontan einstellt; das Interpretieren wird dagegen gleichsam als Reparaturmodus gefasst, der in Kraft tritt, wenn das spontane Verstehen (erster Ordnung) ausbleibt oder in bestimmter Hinsicht an eine Grenze stößt. Da in diesem Bereich stärkere Entscheidungen nötig sind, kommt es naheliegenderweise auch zu stärkeren Kontroversen in Fragen der Interpretationsgeltung. Ein aktueller Band, der die texthermeneutische (somit engere) Gemengelage im interdisziplinären Gespräch

begleiten vielmehr den gesamten Praxiszusammenhang des Interpretierens. Sie können an allen einschlägigen Funktionsstellen ausgewiesen werden:

- an der Instanz des *Interpreten*, dessen Wort nicht unbedingt gilt, weil es besonders klug oder wahr ist, sondern auch, weil es aus *diesem* Mund oder von *jenem* Amt kam (man denke, Webersch gesprochen, an die einschlägigen Exempla legaler, traditionaler oder charismatischer Herrschaft)<sup>15</sup>;
- an der Instanz des *Interpretandums*, das allein qua unterstellter Interpretationsbedürftigkeit oder auch -würdigkeit mit Geltung ausgestattet wird (wenn sie diese – wie ihm klassischen Fall normativer Texte – für eine bestimmte Gruppe nicht bereits apriorisch hatte);
- an der Instanz des *Interpretans*, also dem geltungshaltigen Moment der ›richtigen‹, ›zuverlässigen‹ oder auch ›beweisfähigen‹ (quantifizierenden)<sup>16</sup> Methode oder auch nur der sonstigen Bezugsgrößen, anhand deren etwas ›korrekt‹ als etwas interpretiert wird;<sup>17</sup>
- an der Instanz des *Interpretationskontexts*, namentlich den Adressat:innen der Interpretation, für die diese bestimmt ist und potentiell verbindlich werden soll (die Adressat:innen können auf den erhobenen Geltungsanspruch reagieren, indem sie ihn – schematisch gesprochen – affirmieren, bestreiten oder in dieser oder jener Weise moderieren).

Lässt man sich auf dieses Spektrum ein, wird sofort deutlich, dass das bislang verwendete Geltungsvokabular (nämlich der »Geltungsaspekt«, der »Geltungsanspruch«, die »Geltungsrhetorik«, die »Geltungsartikulation«, die »Geltungsrelativierung« und der »Geltungsgewinn«) – analog zu dem der Interpretation – nicht hinreicht, dass eine differenzierte Begrifflichkeit nötig ist. Was für die genannten Komposita gilt, gilt auch für die »Geltungsbedingung«, den »Geltungsgrad«, den »Geltungsbereich«, die »Geltungsgenese«, die »Geltungsdauer«, den »Geltungsverlust«, die »Geltungspriorität«, die »Geltungsprüfung«, den »Geltungswandel«, die »Geltungskritik«, die »Geltungssubversion« usf.: Sie verweisen auf bestimmte Aspekte des komplexen Zusammenspiels von Interpretation und Geltung. Diese

---

auslotet, privilegiert – entgegen seinem Titel – gleichfalls den Interpretationsbegriff. Vgl. Grimm, Dieter; König, Christoph (Hg.), *Lektüre und Geltung. Zur Verstehenspraxis in der Rechtswissenschaft und in der Literaturwissenschaft*, Göttingen 2020.

15 Vgl. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft – Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 4 (Herrschaft)*, MWG 1/22–4, Tübingen 2005.

16 Vgl. in unserem Band des Aufsatz Paul Hoyningen-Huenes: *Geisteswissenschaften zwischen Hermeneutik und Quantifizierung*, 45–66.

17 Das zeigt, bildhaft, auch die Illustration auf dem Umschlag unseres Bandes: Das endlose horizontale Streitgespräch der Exegeten wird durch ein vertikales intentionalhermeneutisch zu verstehendes Machtwort des Autors unterbrochen.

interne Ausdifferenzierung des Begriffsfeldes durch Komposita ist aber nur das eine. Auch externe Relationsbestimmungen können zur Schärfung des Vokabulars beitragen, etwa die Klärung der semantischen Nähe von Geltung und Gültigkeit, die der geteilten Abkünftigkeit vom Verb »gelten« geschuldet ist.<sup>18</sup>

Wenn dem »Geltungsanspruch« innerhalb des breiten Geltungsvokabulars eine Zentralstellung zukommt – und die Betonung des Anspruchscharakters gerade auch die kritisch-hermeneutische Perspektive anzeigt –, so scheint es wichtig, den Doppelsinn des Begriffs wahrzunehmen. Dieser wurde von Christoph Lumer prägnant herausgearbeitet, wobei seine Analyse vom dort maßgeblichen Bezugskontext, der Konsenstheorie der Wahrheit, ablösbar ist.<sup>19</sup> Der Begriff »Geltungsanspruch« verweist zunächst auf die Absicht, etwas Gültiges zu vertreten (Sachbezug; in Lumers Diktion: »objektive Gültigkeit« bzw. »philosophische Geltung«); der Begriff artikuliert darüber hinaus aber auch die Forderung an Andere, diesen Anspruch anzuerkennen (Adressatenbezug; in Lumers Diktion: das Gewähren »doxastischer Geltung«). Diesen Doppelsinn zu beachten, ist auch deshalb wichtig, weil beiden Anspruchsformen unterschiedlich entsprochen werden kann: »Einen Geltungsanspruch im ersten Sinne kann man selbst »einlösen« (durch Verifikation und Argumentation); im zweiten Sinne kann man ihn nicht *einlösen*, sondern nur *erfüllt bekommen*.«<sup>20</sup>

Sieht man sich die Varianz der Geltungskomposita wie die Kontexte, in denen sie auftreten, genauer an, ist die produktive Flexibilität des Geltungsbegriffs unverkennbar. Er erlaubt es, sehr verschiedene Geltungsformen – und mit ihnen in potenziell spezifischer Weise gekoppelte Formen der Geltungsgenese, Geltungsprüfung, Geltungsrhetorik etc. – zusammen zu sehen. Im Interesse einer elementaren Orientierung lassen sich im Anschluss an Hinweise Henning Röhrs nun drei idealtypische Geltungsformen identifizieren: Im Blick auf wissenschaftliche Interpretationszusammenhänge ist zunächst an eine *diskurstheoretische Geltung* »durch qualifizierte Zustimmung«<sup>21</sup> zu denken. Geltung verdankt sich hier der freiwilligen und potentiell wiederholbaren Geltungsprüfung im Rahmen akzeptierter, weil rational

18 Der sprachanalytisch stärkste Beitrag stammt von Christoph Lumer: Art. Geltung/Gültigkeit, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 2021, 811–118.

19 Vgl. Lumer, Art. Geltung/Gültigkeit, 817f.

20 Ebd., 817.

21 Röhr, Henning, Geltung durch qualifizierte Zustimmung? Diskurstheoretische Überlegungen zur Rhetorischen. Argumentationstheorie, zum Problem der Macht, in: Dörpinghaus, Andreas; Helmer, Karl (Hg.), Rhetorik – Argumentation – Geltung, Würzburg 2002, 59–84.

begründeter Verfahren. Geltung begegnet aber auch in *autoritärer Gestalt*, nämlich infolge einer machtvollen Ein- oder Durchsetzung »mit welchen Mitteln und Konsequenzen auch immer«<sup>22</sup>. Als dritter und unscheinbarer Typus erscheint schließlich die *fungierende Geltung*, die Geltung, die aus der faktischen Akzeptanz durch Gebrauch oder Berücksichtigung hervorgeht. Unscheinbar ist sie, weil sie, anders als die anderen beiden Typen, nicht durch Praktiken dieser oder jener Art in Geltung tritt oder gesetzt wird bzw. in solchen vernehmlichen und prozedural geordneten Formen allenfalls auch ihre Geltung verliert.<sup>23</sup> Dass diese Geltungsformen nur Idealtypen sind, wird sofort deutlich, wenn man sie auf konkrete Exempla bezieht – etwa auf das weite Feld der sog. heiligen Schriften und ihre Interpretation.<sup>24</sup> Als Idealtypen ermöglichen sie es aber, synchrone, diachrone wie kontextspezifische Mischverhältnisse der oder Verschiebungen zwischen den drei Formen zu erfassen.

### III. Orte der Geltungsreflexion

Das genannte Geltungsvokabular ist durchaus etabliert. Es entstammt aber nicht, oder doch nicht in erster Linie, den einschlägigen Debatten der allgemeinen Hermeneutik und/oder Interpretationstheorie, sondern primär den Rechtswissenschaften, der Rhetorik, der politischen Philosophie, der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, der Social Epistemology oder der Wissenschaftsgeschichte.<sup>25</sup> Wo jene Geltungskomposita auftauchen, sind sie denn auch nicht unbedingt und unmittelbar auf den Interpretationsbegriff

<sup>22</sup> Ebd., 59.

<sup>23</sup> Alle drei Typen ließen sich historisieren. Im Fall der fungierenden Geltung wäre etwa an Hermann Lotzes platonisierendes Verständnis von Geltung zu denken, die unbedingte Anerkennung erheischt: »So wenig jemand sagen kann, wie es gemacht wird, daß etwas ist oder etwas geschieht, ebenso wenig läßt sich angeben, wie es gemacht wird, daß eine Wahrheit gelte.« Lotze, Hermann, Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Wissenschaften, Leipzig 1902, 94.

<sup>24</sup> Vgl. im vorliegenden Band die Beiträge von Ulrich Körtner (Legt die Schrift sich selber aus? Interpretation und Geltung in der Bibelhermeneutik Martin Luthers, 83–106) und Frederike van Oorschot und Carolin Ziethe (Geltungsanspruch und Autoritätszuschreibung. Autorität zwischen Schrift, Schriftausleger und Schriftauslegung, 193–216). Ferner: Landmesser, Christof/Hiller, Doris (Hg.) Wahrheit – Glaube – Geltung. Theologische und philosophische Konkretionen, Leipzig 2019.

<sup>25</sup> Vgl. exemplarisch: Heckmann, Dirk, Geltungskraft und Geltungsverlust von Rechtsnormen. Elemente einer Theorie der autoritativen Normgeltungsbeendigung, Tübingen 1997. Für die soziologische Differenzierung von »Geltungsgraden« etwa Dahrendorfs Rollentheorie, die »Kann-«, »Soll-« und »Muss-Erwartungen« unterscheidet. Dahrendorf, Ralf, Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle (1958), Wiesbaden 162006.



bezogen. Trotz ihrer sachlichen Zentralstellung ist »Geltung« kaum ein Grundbegriff hermeneutischer Diskurse im engeren Sinn (d. h. einer Hermeneutik, die ausdrücklich als Hermeneutik adressiert wird). In den verfügbaren Hand- und Wörterbüchern sucht man ihn vergeblich.<sup>26</sup> Es scheint bislang keine deutschsprachigen Monographien mit den Titeln *Interpretation und Geltung*, *Verstehen und Geltung* oder auch *Hermeneutik und Geltungstheorie* zu geben.<sup>27</sup> Und es gibt auch keinen deutschsprachigen Quellentext, der disziplinenübergreifend für den Zusammenhang von Interpretation und Geltung kanonisch wäre. (E. D. Hirschs *Validity in Interpretation* von 1967 hat durchaus eine klassische Stellung, das aber nur im Umfeld der – primär angloamerikanischen – Literaturwissenschaften bzw. im engeren Kontext der intentionalismusbezogenen Texthermeneutik.<sup>28</sup>) Der Geltungsaspekt wird dennoch pausenlos traktiert, dies aber in erster Linie unter *anderen* Begriffen, die dann durchaus aktenkundige Grundbegriffe der Hermeneutik im engeren Sinn sind (etwa »Wahrheit«, »Methode«, »Objektivität«, »Perspektive«, »Relativismus«, doch auch »Urteil«, »Applikation«, »hermeneutischer Zirkel« oder »Grenzen des Verstehens«).<sup>29</sup>

- 
- 26 Wiederum anders als in solchen den Rechtswissenschaften, der Wissenschaftstheorie, der Argumentationstheorie, Philosophie, Pädagogik oder den Sozialwissenschaften im Allgemeinen. Vgl. u. a. Vossenkuhl, Wilhelm, Art. Geltung, in: Oberreuter, Heinrich (Hg.), Staatslexikon, Bd. 2, Freiburg i. B. 82018, 1022–1025; Lumer, Art. Geltung/Gültigkeit; N.N., Art. Validity and Soundness, in: The Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/val-snd/> (26.9.2021); Frost, Ursula, Art. Geltung, in: Weiß, Gabriele; Zirfas, Jörg (Hg.), Handbuch Bildungs- und Erziehungswissenschaften, Wiesbaden 2020, 143–150. Für eine grundlegende philosophische Perspektive auf die Geltungsproblematik vgl. die eben erschienene Monographie Wilhelm Vossenkuhls: Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, Hamburg 2021.
- 27 Spezifischere Fragestellungen, die beide Begriffe koppeln, finden sich natürlich schon. Vgl. insb.: Grethlein, Thomas, Reservate der Geltung. Untersuchungen zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie zu Hermeneutik und Pragmatik, Würzburg 1993; Mildner, Friedrich, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 1 (Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel), Stuttgart 1991. Für das Feld der allgemeinen und literarischen Texthermeneutik grundlegend: Danneberg, Lutz, Hermeneutiken. Bedeutung und Methodologie (1991), Berlin 2019, v. a. 27–56.
- 28 Vgl. Hirsch, Eric D., Validity in Interpretation, New Heaven 1967. Kommentierend: Kalaga, Tomasz, Literary hermeneutics: from methodology to ontology, Newcastle upon Tyne 2015, 33–66. Zur literaturtheoretischen Debatte auch: Armstrong, Conflicting readings.
- 29 So findet sich unter den Sachartikeln im *Routledge Companion to Hermeneutics* (2015) kein »Validity« oder »Validation«-Beitrag, wohl aber solche zu »Rationality and Method« und »Truth and Relativism«. Vgl. Goméz, Velasco Ambrosio, Art. Rationality and Method, in: Malpas, Jeff; Gander, Hans-Helmut, Hg., The Routledge Companion to Hermeneutics, London 2015, 251–266; Healy, Paul, Truth and Relativism, ebd., 287–298. Analog verhält es sich im massgeblichen französischsprachigen Wörterbuch *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique*, hg. v. Christian Berner und Denis Thouard, Paris 2015.

Die Koppelung des Geltungsbegriffs mit dem der Interpretation ist demnach auch eine Strategie, verschiedene disziplinäre und methodische Kulturen über die geteilten hermeneutischen Problemlagen aufeinander zu beziehen. Insofern hat der Geltungsbegriff funktional resp. forschungsstrategisch auch eine Nähe zur Rede von »Deutungsmacht«: »Deutungsmacht« wie »Interpretationsgeltung« verweisen auf einen prinzipiell offenen Reflexionshorizont, der klassische epistemische Größen (»Wissen«, »Wahrheit«, »Erkenntnis«, »Verstehen«) in einem diskurstheoretischen Kontext situiert.<sup>30</sup> Das Forschungsfeld, das durch die Verbindung beider Begriffe adressiert wird, ist denn auch deutlich offener als das von Interpretation und Evaluation oder Interpretation und Wahrheit.

#### IV. Zeitindex der Geltungsfrage: ein Geltungsverlust

Die Frage nach den Beziehungen von Interpretation und Geltung erhält ihr Gewicht offensichtlich aus ihrer normativen Grundierung. Wer nach Geltung fragt, fragt immer auch nach der Legitimität der betreffenden Ansprüche. Mit der oben eingeführten Dreiertypologie ist ja auch gesagt: Es reicht nicht, bestimmte Interpretationsverhältnisse als Exemplare dieses oder jenes Geltungstyps zu identifizieren. Die Existenz von Fällen fungierender Geltung, noch deutlicher aber die faktische Varianz autoritärer Geltung, halten dazu an, diese in den Bereich diskurstheoretischer Geltungsermittlung zu ziehen – und sei es nur in der retrospektiven Analyse. Weil soziale Geltungsansprüche permanent mit normativer Richtigkeit abgeglichen werden müssen,<sup>31</sup> ist der Geltungsaspekt von hermeneutischer Daueraktualität.

An die Seite dieser Daueraktualität treten derzeit aber Zusammenhänge, die die Geltungsreflexion in besonderer Weise befeuern. Die Hinwendung zum Geltungsaspekt trägt einen deutlichen Zeitindex. Tom Nichols hat mit

<sup>30</sup> Für den Zusammenhang von Macht und Geltung: Röhr, Geltung durch qualifizierte Zustimmung, 72–77; Hasted, Heiner, Was ist Deutungsmacht?, in: Stoellger, Philipp (Hg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtskonflikten, Tübingen 2013, 89–102. Je nach Variante der Diskurstheorie – schematisch: Habermas vs. Foucault – liegt der Akzent mehr auf dem emanzipatorischen Potenzial oder auf dem genealogischen Aufweis des problematischen, nämlich eigenmächtigen Machtanspruchs, der alle Wahrheits- und Geltungsdiskurse begleitet. Vgl. kritisch rekonstruierend: Gutmann, Thomas, Genesis, Geltung, Genealogie, in: Quante, Michael (Hg.), Geschichte – Gesellschaft – Geltung, Hamburg 2016, 719–734.

<sup>31</sup> Vgl. Willascheck, Marcus, Soziale Geltung und normative Richtigkeit. Eine sozial-pragmatische Konzeption von Normativität, in: Forst, Rainer; Günther, Klaus (Hg.), Normative Ordnungen, Berlin 2021, 94–116.

*The Death of Expertise* (2017) nicht nur ein griffiges Stichwort geliefert, sondern auch genaue Analysen zur Gemengelage, die eine derart starke Rhetorik rechtfertigen. Auch jenseits der US.-amerikanischen Situation scheint es angemessen, von einer »Campaign against Established Knowledge« zu sprechen (so der Untertitel von Nichols' Studie). Es mangelt nicht an Material zur Stützung der düsteren Diagnose eines umfassenden Geltungsverlusts wissenschaftlicher Wissensproduktion, der Prognose »that we are headed into even darker days for logic, reason, and knowledge, and consequently for the survival of the kind of reasoned debate that sustains democratic societies«<sup>32</sup>. Eine Hermeneutik, die sich kritisch und selbstkritisch auf den Geltungsaspekt konzentriert, reagiert also auch auf diese Zusammenhänge. Sie kann und muss angesichts der »stubborn ignorance« eines »age of resolute narcissism«<sup>33</sup> zur Verständigung zwischen den Wissenschaften und der Breite der gesellschaftlichen Wissensproduktion und -distribution beitragen. Dass dieser Beitrag möglicherweise bescheiden sein wird, zeigen die ehrenwerten und aufwändigen Fact-Checking-Projekte: Sie können die effektive Verbreitung von Halbwahrheiten oder völligem *Bullshit* selten verhindern, sondern oft nur noch *post hoc* rekonstruieren.<sup>34</sup>

Doch gerade wenn man dazu neigt, die globale Zeitdiagnose eines »Death of Expertise« für zutreffend zu halten, muss man die Agenda der Analyse des Zusammenspiels von Interpretation und Geltung hoch halten. Das hat Heiner Hasted in einem Einleitungsartikel zur deutungsmachtsensiblen Untersuchung von Zeitdiagnosen mit Klarheit herausgestellt:

Zeitdiagnosen sind wie Scheinwerfer. Sie akzentuieren die jeweilige Umgebung, tauchen sie vielleicht geradezu in ein gleißendes Licht und lassen anderes dabei umso mehr im Dunkeln. [...] Einmal formuliert neigen Zeitdiagnosen zur Selbstverifikation, die dem Verstärkereffekt unterliegen – viel gebraucht werden sie immer plausibler. Über kurz oder lang schaffen sie eine Filterblase, in der man nur noch diejenigen Aspekte der zeitgenössischen Wirklichkeit wahrnimmt, die zu der schon etablierten Deutung passen. [...] Wenn sich der vorliegende Band mit der Deutungsmacht von Zeitdiagnosen beschäftigt, tritt in den Horizont, dass Zeitdiagnosen [...] eine Durchsetzungsdimension haben, die keine Korrelation mit ihrer Wahrheit aufweist. [...] Ich schlage vor, hier neutral zu bleiben und den Durchsetzungserfolg und die Wahrheit einer Zeitdiagnose als zwei unterschiedliche, im Prinzip erst einmal nicht zu überblendende Aspekte zu nehmen. [...] Hermeneutik und Kritische Theorie haben in ihrer Wirkungsgeschichte mit

32 XIII. Vgl. ebd., 209–238 (Conclusions: Experts and Democracy).

33 Ebd., XVI.

34 Vgl. u. a. Gess, Nicola, Halbwahrheiten. Zur Manipulation von Wirklichkeit, Berlin 2021; Graves, Lucas, Deciding what's true: the rise of political fact-checking in American journalism, New York 2016.

gegensätzlichen Gefahren zu kämpfen. Die Hermeneutik steht im Relativismus-Sog und die Kritische Theorie wird leicht zur ›Wacht am Nein‹ [O. Marquard]. Im Konzept der Deutungsmacht lassen sich die beiden Traditionen zusammendenken: Verstehen ist kein Selbstzweck, sondern Erfordernis von normativ erwünschter Veränderung – wie auch die Machtanalyse nicht für sich steht, sondern auf Veränderung zielt.<sup>35</sup>

---

35 Hastedt, Heiner, Deutungsmacht und Wahrheit als Qualitätskriterien von Zeitdiagnosen. Einleitende Bemerkungen, in: ders. (Hg.), Deutungsmacht von Zeitdiagnosen. Interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2019, 11–33, 11, 14, 19. Vgl. Müller, Hans-Peter, Sinn deuten. Über soziologische Zeitdiagnostik, in: Merkur 51 (1997), 352–357.

# Hermeneutical Circularity

## *Types and Epistemological Significance*

Wout Bisschop

### I. Introduction

Many texts on hermeneutics and interpretation speak of a *hermeneutical circle*. What this term refers to, however, differs among its users – in fact, it has been suggested that the term’s vagueness contributes to its attraction.<sup>1</sup> Perhaps due to this vagueness, it is not very clear what the epistemic implications are if a particular cognitive process involves a hermeneutical circle.<sup>2</sup> Is hermeneutical circularity an epistemically positive phenomenon, enabling knowledge or understanding? Is it a negative phenomenon, preventing knowledge or understanding from arising? Or are there no epistemic implications inherent in hermeneutical circularity?

The aim of this paper is to identify and describe various notions of hermeneutical circularity and to explore the epistemological implications of each of them. First, section II presents the results of an analysis of the various ways in which the hermeneutical circle is described in the literature. As it turns out, each of these descriptions can be reconstructed in terms of a binary relation. I identify two pairs of *relata* and three ways to specify the binary relation. In total,

---

1 Weimar, Klaus, *Hermeneutischer Zirkel*, in: Fricke, Harald (Ed.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Vol. II, Berlin 2000, 31–33, 32f. Cf. Fricke, Harald, *Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Grundlagen*, in: Anz, Thomas (Ed.), *Handbuch Literaturwissenschaft*, Vol. 2, Stuttgart 2007, 41–54, 50. See also two proposals for disambiguating the term, one in: Göttner, Heide, *Logik der Interpretation: Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*, München 1973, Ch. 3. The other in: Stegmüller, Wolfgang, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, in: Hübner, Kurt/Menne, Albert, *Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie*, Kiel 8.–12. Oktober 1972, Hamburg 1973, 21–46.

2 A variety of definitions is presented below. The implications of some notions of hermeneutical circularity for acquiring knowledge or understanding are considered to be positive by, e. g., Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, Frankfurt a. M. 1927, e. g. 153, 315), and Hans-Georg Gadamer (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965, e. g. 251), and as potentially negative by, for instance, Stegmüller, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens* (e. g. 31), and E.D. Hirsch (*Validity in Interpretation*, New Haven 1967, 166). But due to the different uses of the term, it is not always clear whether they refer to the same concept. Cf. Grondin, Jean, *The Hermeneutical Circle*, in: Keane, Niall/Lawn, Chris (Eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Hoboken (NJ) 2016, 299–305, 299, 301.

then, there are six ways to spell out the notion of hermeneutical circle. Second, for each of these six notions, I consider whether they raise epistemic problems, provide epistemic advantages, are epistemically neutral, or whether the formulations of hermeneutical circularity implicate none of these three options, since the formulations would underdetermine any of them (III.).

In this paper the interpretation of texts is taken as a paradigmatic example of the sort of process that could involve a hermeneutical circle. Successful interpretation, in that case, results in understanding of or knowledge about a text. This is not to deny that attempts to understand objects other than texts, such as paintings and gestures, may involve one or more hermeneutical circles as well. Moreover, just for ease in reading, reference is made to ›understanding‹ rather than to ›understanding of or knowledge about a text‹.

## II. Conceptualizing Hermeneutical Circularity: Six Types

The first purpose of this paper is to describe the various notions of *hermeneutical circle* as they can be found in the literature. My aim is not just to list quotations but to explicate the content of these notions and to examine how they relate to each other. In my attempt to make their differences clear, the presented reconstructions may appear to be more specific than their sources warrant. Even if that were the case, there is much to gain from such reconstructions. For one, they lay out different theoretical options for explicating the notion of hermeneutical circularity. Especially Gadamer's descriptions of this notion are diverse in a way that can best be accounted for by taking them to be descriptions of different phenomena. Moreover, the explications allow us to examine and discuss the proposed concepts in further detail, to indicate where rejections or adaptations are needed and new contributions are possible. In other words, they provide us with something to work with. Although no variety or type is deliberately left out, no exhaustiveness is claimed for the list of notions distinguished here, if only for the ubiquity of the term and the variety of its uses.

One way to structure the many descriptions of *hermeneutical circle* in the literature is to analyse them in terms of binary relations – i. e., as relations between two relata. An example of a binary relation is expressed in the sentence ›James is taller than Billy‹: the relation is that of *being taller than*, and the two relata are, respectively, *James* and *Billy*. This should give us a helpful structure to get two aspects in view with respect to which the accounts of hermeneutical circles differ, viz., the nature of the pairs of relata and the nature of the relation between them.

In descriptions of hermeneutical circularity, we may identify two types of pairs of *relata* and three kinds of relations.<sup>3</sup>

One of the two different types of pairs of *relata* identifiable in the literature on hermeneutical circularity is the pair of *whole* and *parts* as found in, for example, the following quotations. According to Friedrich Schleiermacher, »Everywhere full knowledge comes in this apparent circle, that every particular can only be understood from the general of which it is a part, and the other way round.«<sup>4</sup> The terms *particular* and *general* were later on commonly replaced by *parts* and *whole*: »The hermeneutical circle is that of the whole and its parts: we can only understand the parts of a text, or any body of meaning, out of a general idea of its whole, yet we can only gain this understanding of the whole by understanding its parts.«<sup>5</sup> Going beyond texts as objects of interpretation, some say that the hermeneutical circle pertains to »the fact that we cannot understand the parts of a strange culture, practice, theory, language, or whatever, unless we know something about how the whole thing works, whereas we cannot get a grasp on how the whole works until we have some understanding of its parts«<sup>6</sup>.

These quotations propound the idea that the understanding of a part of something *x* depends or can depend – in some sense of *depending* to be

3 The two types of pairs are also distinguished by Anthony C. Thiselton, *Hermeneutical Circle*, in: Vanhoozer, Kevin J. et al. (Eds.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, London 2005, 281–282, 281, and Grondin, *The Hermeneutical Circle*, e. g. 299. The labels and descriptions of the three kinds of relations are my own.

4 Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik*, Berlin 1838, Einleitung, § 20.1: »Überall ist das vollkommene Wissen in diesem scheinbaren Kreise, daß jedes Besondere nur aus dem Allgemeinen dessen Theil es ist verstanden werden kann und umgekehrt.« He does not use the term »hermeneutical circle.«

5 Grondin, *The Hermeneutical Circle*, 299.

6 Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, 319. See also, e. g., Weimar, *Hermeneutischer Zirkel*, 31: The hermeneutical circle refers to »wechselseitige Abhängigkeit von Verständnis eines Ganzen und Verstehen seiner Teile«. Similarly, Servanne Jollivet and Denis Thouard (*Cercle herméneutique*, in: Berner, Christian/Thouard, Denis, Eds., *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique*, Paris 2015, 75–80, 76) have it that hermeneutical circularity is a »principe de base de l'interprétation selon lequel le tout ne peut être compris qu'à partir de ses parties, la compréhension des parties présupposant elle-même toujours le tout auquel elles participent«. Lutz Danneberg (*Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses*, in: *Zeitschrift für Germanistik*, NF, 5, 1995, 3, 611–624) argues that, contrary to what is often thought, Friedrich Ast was not the first to identify a ›circle‹ in interpretive reasoning. An earlier case is found in the work of Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848), who described the circle in *Über die historisch-dogmatische Auslegung des Neuen Testaments* two years before Ast. According to Weimar (*Hermeneutischer Zirkel*, 32), August Boeckh was the first to use the composite term *hermeneutical circle* in a lecture he gave repeatedly between 1809 and 1865.

considered later – on one’s understanding of the whole of  $x$ , and vice versa. The last quotation extends the range of  $x$  so as to include the wholes, and their respective parts, of a foreign culture, practice, theory, language, »or whatever«<sup>7</sup>. As said before, textual interpretation is here taken to be the paradigm case of the sort of process that could involve a hermeneutical circle. The *whole* of a text, then, could be a poem, a book, a law, an article, an œuvre, and so forth, or a particular unit of these, such as a section, paragraph, or sentence. The idea is that whenever we do not understand a particular word in a sentence, or a sentence in a paragraph, we use – or could or should use – what we know about a greater whole of the textual unit to understand that particular part. The idea is that our interpretation of, for example, the individual lines of a text depends, or can depend, on our knowledge that the whole of the text is a poem, or a newspaper article. And, the other way round, we may come to know the genre of that text by studying its parts. This first type of pairs of relations involved in hermeneutical circularity – the pair of an interpretandum’s parts and its whole – I call *type A*.

The whole need not refer to a text only, or to a set of texts, such as an œuvre. Much of the literature also seems to allow for the whole to include such data as a whole language. This, however, raises questions. For example, what does it mean to understand (the whole of) a language? For the sake of charitable reading of the literature on hermeneutical circularity, I will assume such questions to have a satisfying answer.

Let’s focus on individual texts for a moment. The notion of ›understanding the whole of a text‹ deserves some clarification, and it is useful for my inquiry if we can be a little more precise here. What do we understand when we understand the whole of a text? There are at least four options.

(1)  $S$  understands the whole of a text if  $S$  understands everything about the whole of the text, including all its parts. This is a very demanding claim and probably for that reason foreign – to my knowledge – to descriptions of hermeneutical circularity in the literature. It will be set aside in the rest of this paper.

(2)  $S$  understands the whole of a text if  $S$  understands some part of the whole. Suppose we understand one word of the Rosetta Stone. This means we understand something about the whole: that one word is the specific part that we understand about the whole of the Rosetta Stone. According to option (2), we can therefore be said to understand the whole. Option (2) makes ›understanding the whole of something  $x$ ‹ redundant and the notion of hermeneutical circularity superfluous: understanding the whole of  $x$  and understanding a part

---

<sup>7</sup> Rorty, *Philosophy*, 319.



of it would, on (2), amount to the same thing. I will therefore ignore this second option as well.

(3) S understands the whole of a text if S understands something about the text that is true of the text as a whole. An example of this is one's understanding of a text's genre, since genre is a property of the text as a whole. Both this option and option (4) are relevant to the rest of this paper.

(4) S understands the whole of a text if S understands something about a part of a text in relation to other parts of it or in virtue of its being a part of a larger whole. Later on, we will see an example in which the meaning of one particular word that occurs multiple times in a particular whole is determined by reference to the other occurrences of that word. In the rest of this paper, when I speak of the whole in type A *relata*, I refer to options (3) and (4).

A second pair of *relata* identifiable in some descriptions of a hermeneutical circle became particularly influential through the work of Gadamer.<sup>8</sup> We may call this pair of *relata* *pre-understanding* and *subsequent understanding*. In one quotation, Gadamer says that when one seeks to understand a text, one »puts forward a sense of the whole as soon as a first sense becomes apparent in the text«<sup>9</sup>. In seeking to understand a text, we project or assume a sense of what the text is about. An explanation of a text starts with prejudices (*Vorurteile*), preconceptions (*Vorbegriffe*), outlines (*Entwürfe*), or opinions (*Vormeinungen*) that one has prior to the consideration of the object of understanding, and

8 Thiselton (Hermeneutical Circle, 282) maintains that the positive view on pre-understanding is most widely associated with Rudolf Bultmann, though also present in Schleiermacher, Heidegger, and Gadamer. He even identifies a »rudimentary awareness« of it in a 1538 work of Heinrich Bullinger, and notes Johann Martin Chladenius' emphasis, in 1742, on the relevance of a perspective (*Sehepunkt*) in interpretation. Monika Schmitz-Emans refers to Gadamer for three hermeneutical circles, two of which seem to involve Type-B *relata*: »[1] Der Interpret geht innerhalb seines jeweiligen Erwartungshorizonts mit einem eigenen Vorverständnis an den Text heran, der im Interpretationsprozess aber auf dieses Vorverständnis zurückwirkt und die Erwartungen modifiziert.« The third circle is: »[3] Während der zu interpretierende Text seinen Ort in einem historischen Horizont hat, steht der Interpret in einem Gegenwartshorizont. Im Interpretationsprozess treten beide Horizonte in Wechselbezug; im Fall gelingender Interpretation verschmelzen sie miteinander.« Schmitz-Emans, Monika, Philosophie, in: Anz, Thomas (Ed.), Handbuch Literaturwissenschaft, Vol. 2: Methoden und Theorien, Stuttgart 2007, 439–48, 444. See also Ingolf U. Dalferth (Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte, Tübingen 2018, 139), who argues, in relation to hermeneutic circularity, that we cannot understand anything without having a *Gesichtspunkt*. Cf. Göttner, Logik der Interpretation, 136.

9 Gadamer, Wahrheit und Methode, 251: »Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt.«

these are to be replaced by better ones in the process in which one comes to understand the relevant object. These four terms – *Vorurteile*, *Vorbegriffe*, *Entwürfe*, *Vormeinungen* – are used more or less synonymously. Gadamer argues that the notion *Vorurteil* or *prejudice* was mistakenly discredited in the Enlightenment and uses it in the sense of *prejudgment*, a judgment one has prior to approaching a potential object of understanding.

The idea of this second type of pairs of *relata* is that, for example, in starting to read Plato's *Meno*, we automatically use our present understanding of words such as *virtue*, *good*, *definition*, and *hypothesis* in our attempt to understand their occurrences in the text. Or, to give another example, a liberation theologian may, due to his training and experiences, expect the operation of power structures and instances of oppression in texts he encounters, and he may hence describe the text's content predominantly in terms of power and oppression. Subsequently, the resulting beliefs about the text can newly inform his notions of power and oppression with which he approaches texts. One's attempt to understand a text is affected by such preconceptions. Put differently, our pre-understanding determines or constitutes the perspective or standpoint from which we develop our interpretation. It is typically held that, in principle, such preconceptions can be adapted to the object of understanding if we encounter inconsistencies between this object and our preconceptions.<sup>10</sup> This type of *relata* we may label *type B*; it involves a relation between one's prior beliefs and resulting beliefs in subsequent stages of the understanding process. The more general epistemological questions about the function of such pre-understanding (or perspective) and its implications cannot be addressed here; our focus is on pre-understanding as involved in hermeneutical circularity.

The main difference between type A and type B is that the former is concerned with a relation – of a kind to be explored later on in this paper – between two units of an object of understanding (*viz.*, a part of it and its whole), whereas type B is concerned with a relation between a subject's prior beliefs (or pre-understanding) and his resulting beliefs in subsequent stages of the understanding process. In other words, the first type is concerned with properties of the object of understanding; the second, with the interpreting subject. Moreover, the second has an aspect of chronological order – prior beliefs and resulting beliefs – which the first lacks. Arguably, the first type does have a temporal aspect: the idea is that, starting from either the parts or the whole of *x* at

---

10 E. g. Gadamer, Hans-Georg, *Vom Zirkel des Verstehens*, in: Neske, Günther (Ed.), *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Pfullingen 1959, 24–34, 27; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 251, 253.

time  $t_1$ , one seeks to understand the whole of  $x$  or its parts at time  $t_2$ . However, the difference with type B relata is that there is in principle no set chronological order in which part and whole are considered.

This concludes my discussion of the two types of pairs of relata that can be found in descriptions of hermeneutical circularity, with type B being particularly popular among theorists inspired by Gadamer.

The nature of the relation between the relata in these pairs is often left somewhat implicit. The idea of a circle is usually understood in a metaphorical sense, referring to mutual dependence.<sup>11</sup> The view that this relation between the relata is a circular relation in the way in which an argument can be logically circular is generally rejected.<sup>12</sup> Some have argued that the metaphor of a spiral is more apt than that of a circle, because the relation is one of progressing belief formation.<sup>13</sup> Yet others reject both metaphors as mistaken.<sup>14</sup> The metaphorical language leaves much to be desired. The circle metaphor suggests that the understanding of an element  $x$  through the understanding of an element  $y$  returns to the same understanding of  $x$ . That is inadequate, since in all descriptions of hermeneutical circularity, the understanding of  $y$  does not return to exactly the same understanding of  $x$ , but leads to a new understanding of  $x$ . Moreover, the idea of some sort of circular relation is especially implausible for type B relata, which, as I argued above, have an aspect of chronological order: the order of pre-understanding and subsequent understanding is fixed. That said, *hermeneutical circularity* is an established term, and the odds are probably against replacing it with *hermeneutical spirality*, even though this term is more appropriate. To give the descriptions of hermeneutical circularity found in the literature a charitable reading, I explicate this metaphor of circularity for type B relata as a sort of feedback loop: one starts with pre-understanding, one acquires resulting understanding, and this resulting understanding informs the pre-understanding in the next stage of one's understanding process.

11 Cf. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Einleitung, § 20.1; Heidegger, *Sein und Zeit*, e. g. 153, 315; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 277.

12 Heidegger, *Sein und Zeit*, 153; Gadamer, *Wahrheit und Methode*; Fricke, *Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Grundlagen*, 50; Chrysostomos Mantzavinos, *What Kind of Problem Is The Hermeneutic Circle?* in: Mantzavinos, Chrysostomos, *Philosophy of the Social Sciences. Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge 2009, 299–311, 303. Schmitz-Emans, *Philosophie*, 444.

13 Bolten, Jürgen, *Die hermeneutische Spirale. Überlegungen zu einer integrativen Literaturtheorie*, in: *Poetica* 17 (1985), 3/4, 355–371; Fricke, *Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Grundlagen*, 50; Cf. Weimar, *Hermeneutischer Zirkel*, 32.

14 Stegmüller, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, 22, 26; Weimar, *Hermeneutischer Zirkel*, 31, 32.

The relation between the pairs is a dependence relation of sorts. One of this paper's aims is to reconstruct the different sorts of dependence relations as they can be found in, or are implied by, descriptions of hermeneutical circularity. It seems to me that there are three ways to specify the dependence relation involved in hermeneutical circularity (to be considered in the next section in more detail). These relations are usually not distinguished and described in this manner in the literature – the explications I offer here are reconstructions. As it happens, we can identify three kinds of relations in the literature; two of them apply to both types of pairs of *relata*, and one of them applies only to one type.

The first way to specify the dependence relation is as a *concurrence between the two relata*. If the one *relatum* is involved, then so is the other. Both *relata* are, as a matter of fact, taken into account in an interpretive process. This concurrence is – so the proponents – actually present in one's attempts to understand something.

The second way to specify the dependence relation is in terms of a *transcendental relation*. By a transcendental relation, we mean a relation in which something *x* is a condition for the possibility of something *y* to occur. This possibility condition *x* for *y* expresses a necessary – though not necessarily sufficient – condition that must be met for *y* to be possible at all.

The third way to specify the dependence relation is in terms of an *evidential relation*, in which case something *x* is evidence, ground, or justification for something *y*.

Thus, we can identify the following six ways to spell out the notion of hermeneutical circularity (with *x* in this paper taken to be a text):

- (I) In trying to understand the whole of something *x*, we take parts of *x* into account, and vice versa. (type A, relation 1)
- (II) In trying to understand something *x*, we employ our pre-understanding of *x*, and the resulting understanding informs (corrects, complements, etc.) the pre-understanding in the next stage of the understanding process. (type B, relation 1)
- (III) It is impossible to understand the whole of something *x* without understanding a part of *x*, and vice versa. (type A, relation 2)
- (IV) It is impossible to understand something *x* without employing one's pre-understanding of *x*, and the resulting understanding informs one's pre-understanding in the next stage of the understanding process. (type B, relation 2)
- (V) An understanding of the whole of something *x* must be justified by reference to (an understanding of) its parts, and vice versa. (type A, relation 3)
- (VI) An understanding of something *x* must be justified by our pre-understanding of *x*, and it functions as a justificatory ground for the understanding we start from in the next stage of the understanding process. (type B, relation 3)

Section III aims to describe the six notions of hermeneutical circularity in more detail, to show how they are rooted in the literature, to briefly consider whether they are plausible or sensible, and to provide an epistemological evaluation of each of them. Though not located in the literature, (VI) is discussed as an instructive example suggested by the systematic structure of my analysis.

### III. Elaboration and Epistemological Evaluation

Hermeneutical circles are said to occur in attempts to understand laws, sacred scriptures, historical sources, literary texts, art products, and so on. It seems plausible that knowledge about or understanding of such objects is valuable. Hence, the following questions arise for each of the six hermeneutical circles, assuming they describe real phenomena (or, if they are normative, valid norms): Do they raise epistemic problems, or do they provide epistemic advantages in the process of obtaining knowledge or understanding, or are they neutral? Or can they, in and of themselves, not be classified *as advantageous, negative, or neutral?*

Rather straightforward notions of epistemic problems, advantages, and neutrality suffice for my purposes. Let *epistemic aims* be aims such as understanding, knowledge, and epistemically justified beliefs. Something *x* is an *epistemic problem* for someone *S* if, in *S*'s attempt to achieve epistemic aim *A*, *x* hinders *S* or even prevents *S* from achieving *A*. This does not necessarily mean that the problem is unsolvable; it could be a surmountable challenge. Something *x* is an *epistemic advantage* for someone *S* if, in *S*'s attempt to achieve epistemic aim *A*, *x* supports *S*. That is, *S* would be epistemically worse off without *A*. Something *x* is *epistemically neutral* for someone *S* if, in *S*'s attempt to achieve epistemic aim *A*, *x* neither supports nor hinders *S*. In that case, whether or not *S* achieves *A* is fully independent of *x*. Finally, a description does not allow for classification into any of these three categories if it is not specific enough to decide the issue of whether a particular circle falls into either of these three categories.

#### III.1 (I) *In trying to understand the whole of something x, we take parts of x into account, and vice versa*

The dependence relation involved in this notion of hermeneutical circularity is that of an actual concurrence – in this case, a concurrence between considering the parts and the whole of *x* in our attempt to understand both. Whenever someone tries to understand a part of something *x*, he actually takes the whole of *x* into account, and vice versa. The consideration of parts and whole concur in our attempts at understanding.

A formulation of a hermeneutical circle of this kind thus agrees with the claim that *hermeneutical circularity* is a name for what actually happens in the understanding process. An example of one such claim is the following: »It thus appears that in understanding, the phenomenon called ›hermeneutic circle‹ is at work. As soon as a word occurs, people attempt to extract as much meaning as possible out of it: they do not [...] wait until a sentence is completed to decide on how to interpret a word [...]. If a sentence contains unfamiliar words, which cannot be understood immediately, then one spends additional time at the end of the phrase or the sentence to integrate the meaning.«<sup>15</sup> The phenomenon called *hermeneutical circle*, on this view, is the process involved in our attempts to understand a textual unit – in this case, a sentence.

We may consider (I) to have some plausibility. Here is an example of an interpretive problem, one we will refer to later on as well. The King James Bible translates Ecclesiastes 3:11 as follows: »He hath made every *thing* beautiful in his time: also he hath set the world in their heart, so that no man can find out the work that God maketh from the beginning to the end.« One interpretive issue here is the meaning of »he hath set the world in their heart«. The King James Bible agrees with the Vulgate in translating the Hebrew *olaam* (עולם) as ›world,‹ but this translation is widely contested. This Hebrew word commonly translates as ›eternity‹ in English. Others suggest translating it as ›a sense of duration‹<sup>16</sup> and yet others think ›toil,‹ ›knowledge,‹ or ›ignorance‹ is the better rendering.<sup>17</sup> Now, if (I) is true (that is, if it is indeed the case that in trying to understand the whole of something x, we take parts of x into account, and vice versa), then we may expect commentators to try to relate this word (the part) to its broader context (the whole). And indeed, many commentators take into account some whole of which *olaam* is a part: the immediate textual context<sup>18</sup>, the rest of Ecclesiastes<sup>19</sup>, and also other units that may be thought of as a whole of which this verse is a part, such as Hebrew wisdom literature<sup>20</sup>, con-

15 Mantzavinos, What Kind of Problem Is The Hermeneutic Circle?, 308f., who also thinks that »nowadays psycholinguistics does not only offer more precise descriptions of the phenomenon, it also provides explanations of the underlying search processes and mechanisms of language comprehension« (307).

16 Murphy, Roland E., Ecclesiastes: Word Biblical Commentary, Dallas, 1992, 29. Also Aalders, Gerhard Charles, Het boek Prediker, Kampen, 1948, 74.

17 See Barton, George A., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes, New York 1908, 105; Seow, Choon-Leong, Ecclesiastes, New York 1997, 163.

18 E. g. Aalders, Prediker, 77; Murphy, Ecclesiastes, 30, 34; Seow, Ecclesiastes, 163; Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Kohelet: übersetzt und ausgelegt, Freiburg i. B. 2004, 268.

19 E. g. Barton, Commentary, 105; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 267.

20 See for references Seow, Ecclesiastes, 163.

temporary Hebrew language<sup>21</sup>, and other Semitic languages<sup>22</sup>. This practice also works the other way round (hence the ›and vice versa‹ in [I]): one takes individual parts, like individual words, into account when trying to understand the whole of an object of understanding. It seems unlikely that a single word or sentence could provide one with understanding of the whole, but it may contribute to it. Suppose one reads a few lines of Ecclesiastes, noting its style and its theme. Such knowledge of a part of the book may contribute to one's understanding of something about the whole of the book, or in fact provide such understanding – for example, the understanding that the book belongs to the genre of ancient wisdom literature.

Let us, for the sake of argument, suppose that (I) is true, or sometimes true. That is, let us suppose that in trying to understand a part of a particular text *x*, we indeed take a greater whole of the text into account, and the other way round. It is worth noting that (I) does not claim anything more: it may be that (I) merely gives a proper description of what happens in interpretive practices that nevertheless do not lead to any understanding. Would the truth of (I) affect the epistemic status of the beliefs resulting from a cognitive practice for which (I) holds?

The answer is that we cannot really tell. It could be the case that our understanding of the whole of a text aids us in our attempt to understand a part of it, by informing us about the way in which the word is used in other places. In that case, (I) would seem to be an epistemic advantage. But (I), as such, does not imply an epistemic advantage or problem, because it depends on the relevance of the whole by which an understanding of a part is to be justified. As noted above, the kinds of wholes involved in a hermeneutical circle are not necessarily limited to the whole of a particular text (Ecclesiastes, in the above example). Such wholes could also be (i) any other texts by the same author, if known; (ii) a particular part of the text, if the part belongs to a particular unity within the text; (iii) a particular literary genre, such as Hebrew or Semitic wisdom literature; or (iv) a particular language, such as ancient Hebrew or a related language. But suppose the word occurs in Modern Hebrew as well: Does (v) Modern Hebrew text then count as relevant data? It would be incorrect to simply assume semantic continuity based on morphological similarity. And that is true not just in the case of morphological similarity between Modern Hebrew and the Hebrew of Ecclesiastes, but also in the case of morphological similarity between the Hebrew of Ecclesiastes and the Hebrew of the

---

21 E. g. Aalders, *Prediker*, 76.

22 See for references Seow, *Ecclesiastes*, 163.

other wholes listed in (i)–(iv). If we take the wholes of (i)–(v) into account for our understanding of a particular part of Ecclesiastes (say, of a particular word or allusion), we may end up with the wrong data – that is, we may end up with assuming similarities where there are none. Moreover, it could also prevent us from noticing a development in an author’s thought, or a new, extraordinary use of that word or allusion.<sup>23</sup>

Referring to any of these wholes in order to understand a particular part assumes that they provide us with relevant data. That assumption, however, may not be warranted. But what counts as relevant data? Perhaps we could offer a theoretical solution for that question, and say, e. g., that data is that which one needs to account for when evaluating a proposition *p*, because data have the potential to show that a proposition *p* is true (or false) or (im)probable, or to affect whether a subject *S* believes proposition *p*. But such a theoretical solution does not settle the practical problem of identifying which wholes meet these criteria. Since (I) is meant as a description, it will not do to simply stipulate that the whole is a *relevant* whole. Moreover, if we reformulated (I) to restrict it to relevant wholes, the plausibility of (I) would decrease: it simply is not the case that, as a matter of fact, we take the *relevant* whole of *x* into account when trying to understand a part of something *x*. In sum, therefore, (I) as such does not involve epistemic advantages or problems; depending on further qualifications, it could involve either one of them. Thus, (I) is underdetermined: absent further specifications, we cannot tell to which category it belongs.

### III.2 (II) *In trying to understand something x, we employ our pre-understanding of x, and the resulting understanding informs (corrects, complements, etc.) the pre-understanding in the next stage of the understanding process*

When type B relata were introduced, reference was made to Gadamer’s idea that, in seeking to understand a text, we project or assume certain things about texts. One way Gadamer seems to think about this is expressed in (II).<sup>24</sup> In our attempt to understand something *x*, we start from preconceptions that determine, to some extent, how we understand *x* (or what we think we understand of *x*). Since the preconceptions can be revised, due to what one learns in the process of interpretation, the relation is supposed by Gadamer to be

23 See e. g. Quentin Skinner, who rightly objects to the idea that a writer is to be expected to exhibit »inner coherence« throughout his œuvre (Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: History and Theory 8, 1969, 1, 3–53).

24 E. g. Gadamer, *Zirkel des Verstehens*, 27.



symmetrical.<sup>25</sup> The idea seems to be that in coming to understand *x*, we employ preconceptions *p*, *q*, and *r*, and even though these preconceptions determine our understanding of *x* to some extent, there is room for other factors to determine our understanding of *x* as well and to correct our preconceptions *p*, *q*, and *r*. Only if *p*, *q*, and *r* are not the only factors determining our understanding of *x* can the relation be symmetrical, because if our preconceptions determined our understanding of *x* entirely, there would be nothing to occasion their adaptation. Hence, the two kinds of *relata* here are the preconceptions and the resulting understanding (our type B *relata*). And since Gadamer proposes this notion of hermeneutical circularity as a description of what actually happens when we try to understand something, it seems proper to analyse it in terms of a concurrence – in the sense that when the one *relatum* is involved, then so is the other – between type B *relata*.

As with (I), whether (II) is true is an empirical question that we need not settle here, but perhaps we can see that (II) is not implausible. For example, when one author states that the not uncommon rendering of the Hebrew phrase referred to before as »God has put eternity in their heart« »makes no sense,«<sup>26</sup> he seems to be employing a pre-understanding with respect to the text: he assumes that Ecclesiastes is a text that makes sense, and he has a pre-understanding, apparently, of what makes sense and what doesn't.

Suppose, then, that (II) describes an actual phenomenon. What are the implications for the epistemic status of our interpretive beliefs? Our answer here must be similar to the answer to the same question with respect to (I): we cannot tell. Perhaps one's pre-understanding fosters epistemically valuable purposes. A prior view of what makes sense and what doesn't, for example, seems to function in *argumenta ad absurdum*, and these are widely accepted as proper arguments. Likewise, a preconception of what does and does not make sense may aid us in textual interpretation. Moreover, if we count linguistic knowledge among our preconceptions, then it is hard to see how we could come to understand a text without such preconceptions. But one's preconceptions could also be entirely distorted or inadequate. Unless they are corrected in the interpretive process, they could hinder the understanding process or even prevent us from gaining understanding. For such a correction, however, there is no guarantee. We cannot tell the difference between a correct and a false pre-understanding on the basis of (II) alone; (II) is underdetermined in that respect.

---

25 Ibid., 27. »Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht.«

26 Barton, Commentary, 105.

### III.3 (III) *It is impossible to understand the whole of something x without understanding a part of x, and vice versa*

The second pair of ways to spell out the notion of hermeneutical circularity takes the dependence relation to be a transcendental relation, expressing something x as a possibility condition for something y. In this case, the dependence relation is a transcendental relation because understanding the whole of x is a possibility condition for understanding a part of x, and the other way round. It seems to me that this is an adequate take on descriptions of the relation involved in hermeneutical circularity according to which »the circle is that of the whole and its parts: we can only understand the parts of a text, or any body of meaning, out of a general idea of its whole, yet we can only gain this understanding of the whole by understanding its parts.«<sup>27</sup> Here, the words ›can only‹ suggest that understanding the whole of a text is only possible if one understands the parts of a text, and vice versa. Thus, according to such formulations, understanding one relatum is a possibility condition for understanding the other relatum.

If (III) were true, no understanding of parts and wholes would be possible. No understanding of either x or y is possible if understanding x is a possibility condition for understanding y and understanding y is a possibility condition for understanding x. If the two relata are each other's possibility conditions, neither one can be understood.

As it stands, however, (III) is false. For it *is* possible to understand a part of something without understanding its whole. For example, one could understand the Hebrew word *olaam* to some extent, without understanding the relevant whole of which it is a part. If one knows that it is typically translated as ›eternity,‹ one has some understanding of the word – it is not as foreign as a hieroglyph one never encountered before – without thereby immediately understanding its meaning in the context of this particular textual whole. It is probably less common to understand or know something about the whole of a text without understanding any of its parts, but it is not impossible. We may come to understand that a piece of text in a foreign-language newspaper is a weather forecast because we recognize the accompanying weather map. In

27 Grondin, *The Hermeneutical Circle*, 299. Cf. Stegmüller, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, 28f. »Das eigensprachliche Interpretationsdilemma«: »[U]m A zu verstehen, müßte man erst B wissen; um ein Wissen über B zu erwerben, müßte man erst A verstehen.« The ›must‹ in this sentence indicates the necessity of understanding, respectively, B and A, in order for there to be the possibility of understanding, respectively, A and B. Similarly Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, 179; Hirsch, *Validity*, 76; Jollivet/Thouard, *Cercle*, 75.

that case, we may say we understand something about the whole, namely, its genre, without understanding its parts.

In short, we can understand a part without understanding the whole of which it is a part, and the other way round. Therefore, (III) is false.

III.4 (IV) *It is impossible to understand something x without employing one's pre-understanding of x, and the resulting understanding informs one's pre-understanding in the next stage of the understanding process*

This fourth notion of hermeneutical circularity is one way of explicating the idea that the pre-understanding involved in the hermeneutical circle is constitutive of understanding. Statement (II) says that, when we face a candidate object of understanding, we do not approach it with a mind like a tabula rasa but bring all sorts of concepts, ideas, concerns, and so forth to bear on that object. Notion (IV) is different from (II) in that it claims that we *need* such concepts, ideas, and so forth in order to be able to attain understanding at all. These preconceptions, pre-understandings, or prejudices are necessary for understanding, and in that sense, they are (part of) what enables understanding. Especially Gadamer elaborated on this idea – for which he refers to Heidegger<sup>28</sup> – and he calls the hermeneutical circle an »ontological structural moment of understanding,« rather than a methodological circle.<sup>29</sup> As such it is something ›positive‹, making understanding possible.<sup>30</sup> Prejudgements are transcendental conditions for understanding.<sup>31</sup>

Whether or not (IV) is plausible depends on the sort of preconceptions we allow for. If they include correct preconceptions provided by linguistic capacities<sup>32</sup>, (IV) seems plausible. When we read the Hebrew phrase we considered in an English translation above, we employ our knowledge of the relevant language to understand the text. The relation expressed in (IV) can, in that case, not be understood as a strictly *circular* process – metaphorically speaking – because type B has a chronological aspect that type A lacks. The circle can only start with preconceptions or pre-understanding and then lead to a resulting understanding, not the other way round. However, our understanding of a particular word may be adjusted to the whole if it turns out that our initial take on

28 Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens*, 26f., referring to Heidegger, *Sein und Zeit*, 153. Cf. *ibid.*, 4.

29 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 277. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 153.

30 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 251.

31 Cf. *ibid.*, 261.

32 As suggested by Gadamer *ibid.*, e. g. 252.

the word does not accord with how it is used in the whole of a particular text. Similarly, our understanding of an individual word might cause us to adjust our understanding of the whole. Again, the spiral metaphor is more apt than the circle metaphor.

Since there is no strictly symmetrical relation between the two relata in (IV), the sceptical problem we noted for (III) does not arise for (IV). There may be a feedback loop to one's preconceptions – they can be adjusted – but only when the circular movement has started. The process has to start with the pre-understanding in order to arrive at understanding. This required starting point prevents the sceptical challenge from rearing its head (or, at least, from rearing it here). For type A, there is no principled reason why the process should start with the one relatum and not the other, and the one relatum can only be understood through understanding the other. For type B, the occurrence of our pre-understanding does not depend on the other relatum (i. e., understanding x).

Suppose that (IV) is true. Is it epistemologically advantageous, disadvantageous, or neutral? We could think of this transcendental relation as a hindrance to understanding, since it sets a requirement on understanding. We need to meet this requirement if we are to understand something. But it is of course mistaken to deem something an epistemological problem if it sets certain requirements for obtaining a certain epistemic goal, such as understanding. It would be an epistemological problem if it were impossible, or difficult, to meet such requirements. Yet that is not implied by (IV). Apparently, one's pre-understanding can start the understanding process and can in that way contribute to attaining the epistemic goal of understanding – unless, of course, a false pre-understanding negatively influences the resulting understanding. Falsehoods could be confirmed (or insufficiently corrected) in the understanding process – an obvious hindrance to our epistemic purposes. As it stands, however, (IV) is in and of itself not epistemologically advantageous or problematic; absent further qualifications, we cannot tell to which category it belongs.

### III.5 (V) *An understanding of the whole of something x must be justified by reference to (an understanding of) its parts, and vice versa*

The third pair of ways to spell out the relation involved in hermeneutical circularity is in terms of a justificatory relation of an evidentialist kind. On this evidentialist notion of justification, a subject S is epistemically justified in believing a proposition p if S has adequate evidence, data, or grounds for p. There are various ways to spell out the notions of evidence and of 'S has adequate evidence for p,' but no further specification is needed for my purposes here. Applied to type A relata, the idea is that an understanding of the whole

of something *x* is justified by grounding it on (an understanding of) its parts, and the other way round (since it is a symmetrical relation).

Statement (V) aims to explicate such descriptions of the hermeneutical circle as the following: »This is one way of trying to express what has been called the ›hermeneutical circle‹. What we are trying to establish is a certain reading of text or expressions, and what we appeal to as our grounds for this reading can only be other readings.«<sup>33</sup> The idea is that our understanding of one *relatum* functions as a ground for our beliefs about the other *relatum*. To justify a certain interpretative statement about a part of the text, we appeal to interpretive statements about the whole of it, and the other way round. This notion of a hermeneutical circle can also be found in the literature, in which it is characterized in terms of testing hypotheses. One formulates hypotheses about the meaning of a part of the text and tests these against hypotheses about the whole. Such hypotheses can be corrected and then tested again.<sup>34</sup> In that case, one *relatum*, or a belief about one *relatum*, is used as evidence in the attempt to confirm or falsify a hypothesis about another *relatum*.

The verb phrase ›must be justified‹ in the statement may suggest that (V) is, or allows the derivation of, a methodological principle, stated by the following imperatives: ›Justify your understanding of a part of *x* by (your understanding of) the whole of *x*! And the other way round!‹ Something like that might have been what Gadamer had in mind when he gave an example of hermeneutical circularity from the study of ancient languages, in which one learns that one must first ›construe‹ a sentence before one seeks to understand its individual parts. Hermeneutical circularity seems, in that case, to be a methodological rule.

However, in addition to (V) stating a methodological rule, it could also be taken to state a necessary condition for justification. Justification is the end or aim of the process, and the methodological rule is the means. Since the notion of justification involved in (V) is evidential, the methodological rule and the necessary condition can complement each other: to meet this necessary (though perhaps not sufficient) condition of justification, one must satisfy the methodological requirement. We justify an understanding of a part of *x* by following the methodological rule, and our understanding of the part is justified to the extent that we followed this methodological rule.

33 Taylor, Charles, *Interpretation and the Sciences of Man*, In: Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge 1985, 15–57, 18.

34 Fricke, *Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Grundlagen*, 50: We develop ›ungesicherte Hypothesen, überprüfen sie gezielt an Daten, korrigieren von daher unsere Hypothesen für neue empirische Kontrollen usw.« Cf. Stegmüller, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, 29; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 275.

Although often left implicit, (V) seems to function as a norm in many, if not all, interpretive practices. In the Ecclesiastes case, the interpretation of *olaam* as having a meaning equivalent to *eternity* in English is defended by an explanation of how well it fits with an earlier part of the book.<sup>35</sup> Others reject this interpretation by reference to another part of the book.<sup>36</sup> Defences of alternative interpretations proceed in a similar way, translating *olaam* as ›ignorance‹<sup>37</sup> or ›duration‹<sup>38</sup>, with reference to other uses of the word. Thus, even though reference to a broader context does not necessarily suffice to solve disagreements, (V) seems to function as a norm in interpretive debates.

Suppose we endorse and apply (V); is that epistemically problematic, neutral, or advantageous, or is there no way to tell? It seems sensible to require that one's understanding of the whole of a text provides evidential support for one's understanding of its parts or, at least, does not undermine it. If information about the whole of the text – its genre, its uses of a particular word, its topic(s), and so forth – does not support our interpretation of a particular part of that text, it makes sense to reconsider our interpretation. Thus, it seems plausible that (V) can be epistemically advantageous.

There are, however, at least two ways in which (V) could also be epistemically problematic. First, (V) seems to allow for – but not necessarily lead to – a ›self-confirmability of interpretations‹ as Hirsch calls it, in a slightly different context.<sup>39</sup> Due to the symmetry of the justificatory relation, it is possible that one's hypothesis is supported by the evidence only because the evidence was constituted by this hypothesis to begin with. In that case, we have a logical circle. For example, suppose we reject the interpretation of *olaam* as having a meaning equivalent to the English word *eternity*, in the sense of something outside of time, because we believe Hebrew never uses *olaam* in that sense: the Hebrew eternity is not something outside of time, but just a lot of time.<sup>40</sup> How do we know that? Arguably, we know this by the ways in which the word is used in Hebrew writings, including Ecclesiastes 3:11. In that case, our interpretive argument can become logically circular: we reject an interpretation of *olaam* as ›eternity‹ (in the sense of something outside of time) in particular text T because we believe that the word is not used in Hebrew in that way, and we came to believe the latter by examining the actual uses of the word in Hebrew texts, including T itself.

35 Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 268.

36 Beek, *Martinus Adrianus, Prediker*, Hooglied, Nijkerk 1984, 64.

37 Barton, *Commentary*, 106.

38 Murphy, *Ecclesiastes*, 34; Aalders, *Prediker*, 77.

39 Hirsch, *Validity*, 164.

40 Aalders, *Prediker*, 76f.

Second, (V) faces the same potential problem as (I) and (II) did. What is the relevant whole by which an understanding of a part is to be justified? Suppose we find that our understanding of a part is not corroborated by some whole to which we relate it: Would that, as such, defeat our justification for our understanding of that part? Again, that might be unjustified, because the relation between that specific pair of part and whole may be irrelevant and failing to support one interpretation or another.

In short, then, we cannot in general tell the difference between a correct and a false pre-understanding on the basis of (V) alone. Therefore, (V) is underdetermined; absent further qualifications, we cannot tell to which category it belongs.

**III.6 (VI) *An understanding of something x must be justified by our pre-understanding of x, and it functions as a justificatory ground for the understanding we start from in the next stage of the understanding process***

The final notion of hermeneutical circularity to be considered here is a symmetrical justificatory relation between type B *relata*. The idea is that one's pre-understanding functions as a justifying ground for one's understanding of something x, and this understanding functions as a justificatory ground for one's subsequent attempts to understand x. As far as justification processes go, this probably sounds strange; and indeed, it seems to be merely a theoretical option rather than one actually propounded in the literature.<sup>41</sup> That said, it may be instructive to consider why (VI) is problematic.

Adopting (VI) would clearly have quite disastrous epistemic consequences. It is hard to see how we could get beyond our preconceptions and learn something really new from a text, since our understanding of a text is justified by reference to our pre-understanding of it. It seems likely that this involves a confirmation of our pre-understanding to at least some extent, and to that extent, the reasoning would involve a *circulus vitiosus*. Notion (VI) is, in this respect, similar to a coherence theory of justification, according to which, for a proposition p to be epistemically justified, it is necessary and sufficient for p to

---

<sup>41</sup> Though see Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 276) where he mentions Augustine who, on Gadamer's reading, tried to bring the stories of the Old Testament in agreement with the Christian faith through allegorizing them. On Gadamer's view of the history of hermeneutics, hermeneutics has had, up to Friedrich Ast, the task of restoring the agreement between the traditions of antiquity and Christianity. That could amount to requiring one's pre-understanding to function as justification for one's understanding of a text, although we should be careful here: the understanding Gadamer seems to be aiming at is not the understanding of the text but of what the text is about (the *Sache*).

be coherent with background beliefs. Such a theory of justification would fail for similar reasons: it invites logical circularity. In any case, the hermeneutical circle would hinder us in our attempt to obtain knowledge or understanding or even prevent us from obtaining knowledge or understanding. As said, (VI) seems merely a theoretical option; adopting it would in any case be ill-advised, for (VI) is certainly epistemically problematic.

#### IV. Conclusion

Where do this survey and this evaluation leave us? We identified six notions of hermeneutical circularity by analysing descriptions found in the literature – except in the case of (VI) – in terms of binary relations with two possible pairs of relata and three possible kinds of relations.

Of these six notions of hermeneutical circularity, (I), (II), (IV), and (V) could not, without further qualifications, be categorized as either epistemically positive or epistemically negative or neutral. Notions (III) and (VI) would be epistemically problematic, but (III) seemed either false or not really a case of hermeneutical circularity after all, and (VI) seemed merely a theoretical option and certainly an unwise prescription anyway.

In none of the cases did hermeneutical circularity turn out to be a straightforwardly positive phenomenon, even though it could be epistemically positive in (I), (II), (IV), and (V). Such hermeneutical circles could, in principle, make a positive contribution to interpretive processes. In addition, the general rejection of the idea that a hermeneutical circle is circular in the sense in which an argument can be logically circular seems too optimistic; we noted two cases – (V) and (VI) – in which the involvement of hermeneutical circles, even though they are not cases of *circulus vitiosus* themselves, could lead to logically circular reasoning – although (VI) seems merely a theoretical option.<sup>42</sup>

---

42 For their perceptive comments and helpful suggestions I should like to thank René van Woudenberg, Gijsbert van den Brink, Niels Klenner, Hans van Eyghen, and the organizers of and participants at the NHI conference in Zürich in 2018, where a previous version of this paper was read. This paper is also a chapter in my dissertation, *The Epistemology of Textual Interpretation: A Study in Analytical Hermeneutics* (2021), resulting from a project partially made possible by a grant from the Templeton World Charity Foundation for a project on 'The Epistemic Responsibilities of the University' at the Vrije Universiteit Amsterdam. The views expressed in this paper are those of the author, and do not necessarily coincide with those of the Foundation.



# Faktische Geltungsmacht und Grenzen des Verstehens

Christine Blättler

Wirklich ist, was wirksam ist, was wirkt – es geht um eine sachliche Dynamik, die stattfindet und Geltungsmacht demonstriert, ob es dafür vernünftige Argumente gibt oder nicht. Welche Herausforderung stellt dies an die Interpretation? Muss hier Verstehen nicht anstoßen, ja geradezu Anstoß nehmen? Auf diese Frage wird später zurück zu kommen sein. Zunächst möchte ich darlegen, auf welchem Hintergrund und Weg ich mich der gegenwärtigen Sach- und Diskussionslage zuwende, wie ich sie analysiere und versuche, daran die Begriffsarbeit weiter zu entwickeln. Ich beginne mit dem vorherrschenden Geltungsbegriff in der Wissenschaftsphilosophie, betrachte diesen in sowohl wissenschaftshistorischer wie philosophiegeschichtlicher Perspektive, wende ihn kulturphilosophisch und widme mich darauf der anfangs formulierten Problemstellung. Die Schritte auf diesem Weg markieren die folgenden Zwischentitel: *Context distinction: discovery vs. justification; Genesis und Geltung; Kondition und Kontingenz; Am Leitfaden der Technik.*

## I. Context distinction: discovery vs. justification

Die englischsprachige Wissenschaftsphilosophie behandelt Geltungsfragen vornehmlich über *justification*, Begründung oder Rechtfertigung. Hans Reichenbach, Exponent des logischen Empirismus, vertrat einen ausgesprochen normativen Ansatz wissenschaftlicher Rationalität und ging davon aus, dass rationale Wissenschaft wertfrei sei. Unsere Vorstellung von rationaler Rekonstruktion sei logische Begründung, und wie ein Resultat entstanden ist, spielte für ihn epistemologisch keine Rolle. Reichenbach prägte 1938 im US-amerikanischen Exil die bis heute als Referenz dienende Unterscheidung von *context of discovery* und *context of justification*, Entstehungs- und Begründungszusammenhang, auch bekannt als *context distinction*.<sup>1</sup> Diese *context distinction* scheidet nicht nur die beiden Bereiche von Entstehung und Begründung, sie verteilt auch die Zuständigkeiten: Die Philosophie interessiert

---

<sup>1</sup> Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago 1938.

sich allein für die logische Begründung einer wissenschaftlichen Tatsache, nicht für deren Entstehungs- bzw. Entdeckungsgeschichte. Letzteres wird den ›Praktikern‹ überlassen, den praktische Experimente tätigen Naturwissenschaftlern, und sollte primär dazu dienen, philosophische Theorien zu überprüfen. Nach Reichenbach liegt hier also keine rein analytische Differenzierung zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang vor, sondern eine disziplinäre Arbeitsteilung einerseits und ein hierarchisches Theorie-Praxis-Verhältnis andererseits.

Dieses strikt getrennte Verhältnis von Begründungs- und Entstehungszusammenhang wurde von verschiedenen Seiten in Frage gestellt, besonders von Wissenschaftssoziologie und -geschichte. So wird die handwerklich-technische Praxis gerade im Labor hervorgehoben, da das Experiment noch andere Aufgaben besitzt, als Theorien zu bestätigen. Diese Studien legen den Akzent vor allem darauf, dass das Experiment selbst erforschend ist, ohne dass es eine bestimmte vorher existierende Theorie verlangen würde, die lediglich zu bestätigen oder zu widerlegen wäre. Dies wird besonders dem materialen ›Eigenleben‹ und Zusammenspiel der Objekte und Technologien zugeschrieben. Wichtig für den Zusammenhang hier ist, dass damit dem Experiment als exemplarischer Praxis des *context of discovery* ein systematischer epistemologischer Stellenwert zukommt, der bisher dem Rechtfertigungskontext vorbehalten war. Auf diese Theoriendynamik reagiert auch die Subdisziplin Wissenschaftsphilosophie und bedenkt die *context distinction* erneut.<sup>2</sup>

Wissenschaftssoziologische und -historische Studien reklamieren epistemologische Relevanz für Entstehungszusammenhänge, sei dies mit einem dezidierten Medienmaterialismus von kulturwissenschaftlicher Seite oder dem neu belebten Programm der französischsprachigen Historischen Epistemologie, mit dem die epistemische Dimension historischer Gegenstände erschlossen wird. Die Frage nach Begründung bzw. Rechtfertigung stellt sich angesichts der Faktenlage nicht mehr, ja sie erscheint geradezu redundant. So ist beispielsweise auch Objektivität als ein wissenschaftsphilosophischer Grundbegriff einer materiellen »Objektivität«<sup>3</sup> gewichen. Nach Debatten über die Theoriebeladenheit von Beobachtungen und Konstruktivismen sind inzwischen in den Science and Technology Studies neben dem denkenden Subjekt die Theorie insgesamt unter Verdacht geraten. Es lässt sich hier eine eigenartige Verkehrung beobachten. Auf der praktischen Entstehungsseite

2 Schickore, Jutta/Steinle, Friedrich (Hg.), *Revisiting Discovery and Justification. Historical and philosophical perspectives on the context distinction*, Dordrecht 2006.

3 Rheinberger, Hans-Jörg, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas* (2001), Frankfurt a. M. 2006, 11.

steht gewordene Faktizität im Fokus, die sich der Begründungsprobleme enthebt, ja diese suspendiert; auf der theoretischen Begründungsseite eine Rationalität und logische Argumentation, der vorgeworfen wird, den Kontakt mit der Sache verloren und ihre Relevanz eingebüßt zu haben. Die Philosophie hat es nun mit einer veränderten Ausgangslage zu tun, der sie mit der bisherigen Unterscheidung von *discovery* und *justification* sowie Praxis und Theorie und ihren Zuordnungen nicht mehr gerecht wird. Um die Veränderungen in Zuständigkeit, Gewichtung und Zusammenhang von Entstehungs- und Begründungszusammenhang nachvollziehen zu können, hilft es, die Perspektive philosophiehistorisch zu öffnen und damit das weitergehende epistemologische Problemfeld zu avisieren. In der *context distinction* lebt gewissermaßen die Auseinandersetzung um Genesis und Geltung weiter.

## II. Genesis und Geltung

Die erkenntnistheoretische Problematik, die sich in der Formel von Genesis und Geltung kondensiert, wird in der Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Dilthey und Edmund Husserl besonders gut greifbar. Dilthey stellte, wie auch andere vor und nach ihm, die voraussetzungslose Geltung denkerischer Formen und Gesetzmäßigkeiten in Frage, die exemplarisch Kants reine Anschauungsformen und Verstandeskategorien behaupten. Dilthey konfrontierte genau diese mit ihrer historisch-empirischen Genese. Seine Kritik formuliert folgendes bei Kant aufgespürte Dilemma: Auf der einen Seite soll Wissen allgemeingültig sein, auf der anderen Seite kann es Wissen nur durch Erfahrung geben. Ausgehend von der grundsätzlichen Historizität von Erfahrung resultierte für Dilthey aus diesem Dilemma als philosophisches Problem: Wie kann Wissen überhaupt objektiv sein? Bei Dilthey betrifft dies die Philosophie als Disziplin, die ja traditionell, und nicht nur mit Kant, erkenntnistheoretische Fragen für sich reklamiert. In Bezug auf dieses philosophische Problem markieren um 1900 der Psychologismus und der Rationalismus die gegensätzlichen Positionen, wobei jener auf die Genese, dieser auf die Geltung zielt.

In *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen* von 1911, dem letzten von ihm selbst publizierten Aufsatz, bindet Dilthey die Philosophie in jeder ihrer Formen auf den jeweiligen Lebenszusammenhang zurück, der mit »geschichtlichem Bewußtsein«<sup>4</sup> hermeneutisch zu erschließen sei. Diese Historisierung des Wissens

---

4 Dilthey, Wilhelm, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen* (1911), in: Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Stuttgart/Göttingen 1962 (3. unveränderte Aufl.), 73–120, 75 u.ö.

provozierte den prominenten Einspruch von Edmund Husserl, ihm schien in der mit Dilthey auf verschiedene Weltanschauungslehren vervielfältigten Philosophie die Gefahr eines historistischen Relativismus zu liegen. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserls ebenfalls 1911 publizierte Antwort auf Dilthey, verteidigt objektive Geltung und setzt pointiert Genesis und Geltung einander gegenüber:

Die Frage ist nicht, wie Erfahrung, die naive oder wissenschaftliche, entsteht, sondern welchen Inhalt sie haben muß, um objektiv gültige Erfahrung zu sein; die Frage ist, welches die idealen Elemente und Gesetze sind, die solche objektive Gültigkeit realer Erkenntnis (und allgemeiner: von Erkenntnis überhaupt) fundieren, und wie diese Leistung eigentlich zu verstehen ist. Mit anderen Worten: wir interessieren uns nicht für das Werden und die Veränderung der Weltvorstellung, sondern für das objektive Recht, mit dem sich die Weltvorstellung der Wissenschaft jeder anderen gegenüberstellt, mit dem sie ihre Welt als die objektiv-wahre behauptet.<sup>5</sup>

Interessanterweise stehen mit den beiden Exponenten Dilthey und Husserl nicht einfach Genesis und Geltung einander gegenüber. Auf der einen Seite verleiht Dilthey dem verstehenden Einfühlen einer historischen Situation Geltung, zieht sozusagen den Geltungsanspruch auf die Genesis-Seite hinüber und identifiziert die beiden miteinander; im Effekt verabsolutiert er die Genesis und verleiht ihr Geltungsanspruch. Husserl seinerseits verabsolutiert nicht nur die rationale Rechtfertigung, sondern auch die Differenz zwischen Genesis und Geltung. Wir haben es mit zwei verschiedenen Verabsolutierungen zu tun, keine der beiden Positionen bezieht sich etwa auf den Raum zwischen den beiden Polen oder widmet sich der Beziehung zwischen ihnen. Genau dies möchte ich nun mit einer kulturphilosophischen Wendung der Angelegenheit tun.

Philosophie, die sich im Namen von Kultur artikuliert, zeitigt Konsequenzen, die sich im Nachdenken über Dinge und Deutungen, Tatsachen und Wahrheitsansprüche niederschlagen. Diese Philosophie beschäftigt sich nicht mit überzeitlichen Wesenheiten, sondern voraussetzungsreichen und kontingenten Gegenständen, die inter- wie transdisziplinäre Zusammenarbeit, historisch-systematische Zugriffe und methodische Selbstreflexivität erfordern. So zielt ein kulturphilosophischer Ansatz nicht einfach auf eine sich kulturell reflektierende Philosophie, vielmehr geht es genauso darum, grundlegende traditionelle philosophische Prämissen als ihrerseits bedingte

5 Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik (1900), in: *Husserliana: Gesammelte Werke*, Den Haag 1950, Bd. XVIII, 1975, 208–209; s.a. 144–145.

herauszufordern, wie Objektivität und Wahrheit oder das jeweilige Verhältnis von Theorie und Praxis, Singulärem und Universalem, Entstehungsgeschichte und Geltungsanspruch. Mit einer derartigen kulturphilosophischen Herangehensweise verbindet sich eine doppelte Aufmerksamkeitsverschiebung: Zum einen lassen sich ausgehend von Ernst Cassirer Formen der menschlichen Werkwelt als kulturelle Formen adressieren, über die Menschen ihre Welt zu verstehen und gestalten suchen. Zu diesen Formen zählen bekanntlich neben Mythos und Religion, Sprache, Kunst und Geschichte auch Wissenschaft und Technik.<sup>6</sup> Zum anderen wird kulturphilosophisch die epistemische und technische Dimension von Kultur selbst in den Blick genommen, betreffe dies implizites Wissen, eingreifende Forschung oder kulturelle bzw. soziale Situiertheit von Wissen und Wissenschaft;<sup>7</sup> betreffe dies aber auch wie in einer antiken Tradition *techne* und *poiesis* oder wie in der Moderne nicht mehr nur Herstellen, vielmehr zunehmend auch technisches Arbeiten und Handeln. Mit dieser Aufmerksamkeitsverschiebung lässt sich nun das Verhältnis von Genesis und Geltung erneut zum Thema machen.

### III. Kondition und Kontingenz

Kondition und Kontingenz mag als Gegensatz gelesen werden, er lässt sich auf den aus der Ontologie bekannten Unterschied von Bestimmung (*determinatio*) und Akzidenz beziehen, oder auf den Gegensatz von Determination und Freiheit aus der Moralphilosophie. Der Zwischentitel hier bezieht sich allerdings weder auf das eine noch auf das andere, weder auf Metaphysik noch Ethik, und auch nicht im Sinne einer *human condition* auf Anthropologie. Stattdessen zielt hier Kondition auf Bedingungen hinsichtlich Genesis und Geltung in Wissen, Wissenschaft und Technik.

Zunächst zu den Bedingungen: Wissenschaft findet nie im luftleeren Raum oder auf einer *tabula rasa* statt, noch wenn sie es möchte oder es behauptet. Sie setzt implizit oder explizit immer ein bestimmtes Wissen, theoretische Vorannahmen oder eine Praxis voraus, die z. B. über Präsuppositionsanalysen

6 Cassirer, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen, Berlin 1923–1929; ders., Form und Technik (1930), in: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, hg. v. Ernst Wolfgang Orth und Michael Krois, Hamburg 1985, 39–91.

7 Polanyi, Michael, The Tacit Dimension, London 1966; Hacking, Ian, Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science, Cambridge 1983; Longino, Helen E., The Fate of Knowledge, Princeton 2002; Haraway, Donna, Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: Keller, Evelyn Fox/Longino, Helen E. (Hg.), Feminism and Science, Oxford 1996, 249–263.

deutlich gemacht werden können. Statt nach *der* menschlichen Bedingung von Wissenschaft zu suchen, soll hier nach deren je spezifisch historischen Bedingungen gefragt werden. Dabei werden drei Punkte relevant: 1. Eine Bedingung ist nicht notwendigerweise dasselbe wie eine Determination, auch wenn die beiden zusammenfallen können. 2. Es gibt keine unbedingte, sozusagen ›nackte‹ Wissenschaft. 3. Es gibt keine unschuldige Wissenschaft, da sie zum einen ihre Geschichten mitbringt und zum anderen die Zukunft dahingehend formt, als sie ein bestimmtes Wissenschaftsverständnis transportiert, ja dieses gewissermaßen auch prozessiert.

Kontingenz nun zielt nicht primär auf etwas Akzidentielles, Unwesentliches oder Zufälliges, das von etwas Substantiellem abhängig wäre. Nach Aristoteles ist Kontingenz etwas, das weder notwendig noch unmöglich ist.<sup>8</sup> Kontingenz markiert, dass etwas aus bestimmten Gründen wurde, was es ist, ob man die Gründe dafür nun findet oder auch nicht, und dass es einen bestimmten Spielraum für Möglichkeiten gibt. Entsprechend heisst Kontingenz, dass etwas Aktuelles (ein Gegenstand, eine Struktur, eine Situation, eine Person, aber auch eine Interpretation) 1. eine bestimmte Geschichte hat, und 2. sich in der Gegenwart oder Zukunft ändern kann. In diesem Sinn markiert Kontingenz das Gegenteil einer unveränderlichen, unvergänglichen Substanz. Benötigt wird ein Verständnis von Zeit, und im Unterschied zu vielen traditionellen philosophischen Ansätzen wird hier Zeitlichkeit nicht mehr als Makel oder Mangel, Fehler oder Defekt (auch gegenüber ewigen Ideen) beurteilt, sondern sowohl als Herausforderung wie Chance menschlichen Verhaltens und Eingreifens gewürdigt.<sup>9</sup>

Auch Wissenschaft ist ein so bedingtes wie kontingentes Unternehmen. Es trägt seine historischen Signaturen und sozialen Konturen, es zeugt von Irrungen und Wirrungen wie von überraschenden Funden und nachhaltigen Fortschritten. Wissenschaft befindet sich in dauernder Bewegung, sei dies durch ungewohnte Perspektiven und Herangehensweisen, sei dies durch neue Erkenntnisse und Technologien. Es scheint, als sei Zeitlichkeit und die damit verbundene Zukunftsqualität sogar ihr Element. Als Quintessenz dieser Verbindung von Kondition und Kontingenz lässt sich festhalten, dass nichts selbstverständlich ist. Alles nämlich hat eine Geschichte, die auch anders hätte sein können, und die Geltung, die etwas beansprucht, erhält es in einer bestimmten Konstellation, aber nicht für immer. Um dieses Nicht-Selbstverständliche genauer auszuführen, hole ich etwas aus und beginne dafür mit einem Zitat

<sup>8</sup> Aristoteles, *De interpretatione* 12, 21a34–13, 23a26.

<sup>9</sup> Vgl. Blumenberg, Hans, *Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit*, in: Blumenberg, Hans (Hg.), *Sidereus Nuncius. Nachricht von neuen Sternen*, Frankfurt a. M. 2002, 7–75, 60.

von Emil Angehrn: »Philosophie ist die Kunst, das Selbstverständliche nicht selbstverständlich zu finden.« Mit diesem Satz beginnt Angehrns Buch *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik* (2004). In diesem Buch assoziiert er eine Philosophie der Interpretation mit einer »subjektiven Setzung und Hervorbringung«<sup>10</sup>, schreibt ihr ein »Pathos des Konstruierens, Schreibens und Neu(be)schreibens« zu und sieht sie »auf das Produzieren, nicht das Vernehmen von Sinn« setzen; »Ursprung des Sinns« sei ein Tun, nicht ein Geschehen. Gegen eine derartige »Absolutheit der Konstruktion« gehe Dekonstruktion von der Vorgängigkeit der Sinnbildung einerseits, von der Nachträglichkeit des Verstehens andererseits aus. Es handelt sich um eine hilfreiche Differenzierung, gleichwohl leitet sie die folgenden Überlegungen nicht, da hier zum einen der Akzent mehr auf hermeneutischen Praktiken und Prozessen liegt und zum anderen die Erkenntnisfrage nicht vor-schnell mit Sinnhaftigkeit enggeführt wird.

Im Sinne von Kondition und Kontingenz nichts für selbstverständlich zu halten kommt nicht radikalem Skeptizismus gleich, der lediglich alles in Frage stellt und bezweifelt. Vielmehr wird das, was gegenwärtig ist, in seiner symbolischen wie faktischen Geltung zur Kenntnis genommen, allerdings unter einer doppelten Perspektive: zugleich als Resultat einer Entstehungsgeschichte wie als Startpunkt für zukünftige Veränderungen gerade auch interpretativer Art. Damit wird zwar durchaus auf konstruktive Akte gesetzt, aber ein Absolutismus der Konstruktion vermieden. Die Anfangsfrage spielt keine emphatische Rolle, da jeder Moment als Einsatzpunkt dienen kann, mit Hannah Arendt gesagt ein Anfangen ermöglicht,<sup>11</sup> ohne das Bisherige entweder verwerfen oder verteidigen zu müssen. Soziologische Forschungen haben dazu beigetragen, Wissen, Wissenschaft und Technik auch philosophisch als soziale Unternehmungen zu betrachten, und zwar ohne dass auf Begründungen verzichtet werden müsste. Mit der Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston lässt sich Wissenschaft als Kultur bezeichnen, die eigene Werte und Bedeutungen kreiert.<sup>12</sup> Gegenüber diesem eher idealistischen Verständnis gilt es mit Wissenschaft und Technik genauso die materielle Seite von Kultur zu berücksichtigen. Ein kulturphilosophischer Zugriff begreift Wissenschaft und Technik maßgeblich weiter, nämlich als kulturelle Formen, Menschenwerk und Artefakt mit je besonderen Entstehungsgeschichten, Praktiken und Geltungsansprüchen; als

10 Angehrn, Emil, *Interpretation und Dekonstruktion, Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2004, 135.

11 Arendt, Hannah, *Vita activa, oder vom tätigen Leben* (1967), München 1981, Anfang 5. Kapitel.

12 Daston, Lorraine, *Die Kultur der wissenschaftlichen Objektivität*, in: Hagner, Michael (Hg.), *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a. M. 2001, 137–158.

Kultur, die Traditionen und Institutionen ausbildet, Strukturwandel unterliegt und sogar, je nach historiographischem Narrativ, Revolutionen zeitigen kann und auf jeden Fall zukunfts offen ist. Entsprechendes Wissen lässt sich mit Helen Longino bestimmen: »knowledge is partial, plural, and provisional«<sup>13</sup>.

Gleichwohl hat es die gegenwärtige Wissenschafts- und Technikforschung nicht einfach mit einem offenen Feld zu tun, auch wenn sie sich in der Pluralität ihrer Ansätze ausdrückt und Forschung als ein sich dauernd in Bewegung befindliches Unternehmen adressiert. Gerade der Fokus auf Technik macht deutlich, inwiefern zum einen das verwendete, auch methodische Instrumentarium den Forschungsgegenstand mitbestimmt, und zum anderen die technische Wirklichkeit den theoretischen Zugriffsweisen Widerstand entgegengesetzt. Kulturphilosophisch gewendet lässt sich die Geltungsfrage nicht allein als vernünftige Begründung adressieren. In diesem Sinne kann sich Philosophie nicht auf rationalen Argumentationen »ausruhen«. Genauso hat sie sich unvernünftigen, irrationalen Effekten zu stellen, die durch ihre schiere Faktizität sachlich Geltung beanspruchen, auch wenn sich Argumente wie Verstehen dagegen sträuben. Philosophie kann sich auch nicht auf einen vorhandenen Sinn verlassen, der als Wahrheit zu entschlüsseln, zu entdecken oder zu enthüllen wäre. Stattdessen ist sie aufgefordert, Sinn als kulturelles Phänomen zu betrachten, sei dies in Form einer menschlichen Stiftungsleistung oder sachlicher Eigenlogik. Derartige Geltungsansprüche lassen sich auf ihre Entstehungsgeschichten befragen, es können ihre Voraussetzungen und Bedingungen analysiert, mögliche Spielräume ausgelotet und ungewohnte, auch umwegige Argumentationen riskiert werden. Derartiges Denken ist dann weder kontemplativ noch abbildend, sondern als spezifische Praxis gefasst, auch wenn es traditionell nicht unter die Tätigkeiten der *vita activa* fällt, die arbeiten, herstellen und handeln umfassen.<sup>14</sup> Dieses Denken lässt sich als eingreifendes verstehen, und d. h. als technisches: Dieses Denken interveniert.

#### IV. Am Leitfaden der Technik

In Zeiten von Big Data sind Menschen mit einer eingangs erwähnten sachlichen Eigendynamik konfrontiert. Digitale Technologien greifen über ihren technischen Eigensinn in großem Maßstab in Lebenswelt und Wissenschaftspraktiken ein, transformieren diese und zeitigen sehr handfest einen

13 Longino, Helen E., *The Fate of Knowledge*, Princeton 2002, 207.

14 Auch Hannah Arendt war sich dessen bewusst und hat der Praxis des Denkens ein eigenes Buchprojekt gewidmet; Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, New York 1978.



eigenen Geltungsanspruch. Das Wissen, welches Computersimulation erzeugt, ist mathematisch definiert und produziert und unterliegt einer »rein funktionalen Sichtweise«<sup>15</sup>; wenn hier die Rede von provisorischem Wissen ist, bedeutet dies statistisch gemitteltes Wissen oder treffender: numerische Information, die weiter operationalisierbar ist, auch ungeachtet der Probleme, welche die Auswahl der Parameter sowie fehlerhafte Anfangsdaten ergeben. Die »mathematische Bedingung«<sup>16</sup> des computertechnologischen Zeitalters stellt über binäre Codierung, entscheidungslogische Präfiguration und algorithmische Prozessierung eine andere Rechnungsformation dar, als sie in Mittel-Zweck-Denken, Utilitarismus oder Rational Choice Theory vorliegt, auch wenn diese miteinander überblendet werden und computerbasiert den *homo oeconomicus* modellieren.<sup>17</sup> Hier scheint auch der Kern eines Missverständnisses zu liegen, das darin besteht, Bestimmtheit mit dem Wissen darüber, d. h. einer so bewussten wie rationalen Vorhersagbarkeit zu identifizieren und vice versa Nichtwissen mit Unbestimmtheit: Wenn ich nicht weiß, und genauso: wenn ich nicht verstehe, wie eine bestimmte Technik funktioniert, heißt das noch lange nicht, dass mir dies einen kreativen Spielraum gewähren würde, und ebenso wenig, dass diese Technik nicht ihrer eigenen Sachlogik folgte.

Während eine ›Macht des Wissens‹ seit längerem beforscht wird, wird eine ›Macht der Technik‹ mehrheitlich entweder kulturpessimistisch dämonisiert<sup>18</sup> oder fortschrittsoptimistisch verharmlost<sup>19</sup>; andere versuchen, der digitalen Technisierung der Lebenswelt mit einer zeitgemäßen Ethik zu begegnen oder auf kreative menschlich-technische Interaktion zu setzen.<sup>20</sup> Hier hingegen interessiert, wie sich die technische Wirklichkeit digitaler Technologie theoretisch adressieren lässt, ohne sie einfach in ihrer Faktizität zu bestätigen – dies käme einem Technikdeterminismus gleich; aber auch ohne die technische Eigendynamik zu negieren, wie dies gerne mit einem rein

---

15 Gramelsberger, Gabriele, Computersimulationen – Neue Instrumente der Wissensproduktion, in: Mayntz, Renate u. a. (Hg.), Wissensproduktion und Wissenstransfer. Wissen im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit, Bielefeld 2008, 75–95, 87.

16 Mersch, Dieter, *Ordo ab chaos / Order from Noise*, Zürich 2013, 46.

17 Morgan, Mary S., *The World in the Model. How Economics Work and Think*, Cambridge 2012.

18 Irrgang, Bernhard, *Technik als Macht. Versuche über politische Technologie*, Hamburg 2007.

19 Floridi, Luciano, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford 2014.

20 Hubig, Christoph, *Die Kunst des Möglichen II. Ethik der Technik als provisorische Moral*, Bielefeld 2007; Poser, Hans, *Homo Creator. Technik als philosophische Herausforderung*, Berlin 2016.

instrumentellen Technikverständnis getan wird, das Technik als handhabbares Mittel zum Zweck definiert.

Um über übergreifende Strukturen konzeptuell nachzudenken, die nicht-hierarchisch, komplex und dezentral ablaufen und gleichwohl nicht in lokalen souveränen Subjekten oder Singularitäten aufgehen, macht Hegels List der Vernunft ein Angebot. Diese Denkfigur erlaubt es, die Form eines übergreifenden und unverfügbaren Prozesses, der sich durch die Einzelnen hindurch und auf ihre Kosten durchsetzt, begreifbar zu machen.<sup>21</sup> Dieser Prozess ist mit zivilen computerbasierten Großtechnologien breitenwirksam technisch erfahrbar; das damit verbundene Problem wird etwa in einem Buchtitel mit *Technologischem Totalitarismus*<sup>22</sup> adressiert. Im Zentrum steht die gouvernementale Struktur: Großtechnologien informieren die Foucaultsche Technologie der Selbstführung, die die Regierten nicht im Sinne einer als repressiv gefassten Macht unterdrückt, sondern sie produktiv macht, nämlich gerade deren Autonomie voraussetzt und Selbststeuerungsmechanismen aktiviert.<sup>23</sup> Wird isoliert auf handlungsmächtige Subjekte fokussiert, lässt sich der genannte Prozess nicht erfassen. Wird hingegen ein Technosubjekt imaginiert, ja Technik dämonisiert, zeugt dies immerhin davon, dass ein sich manifestierender Zug der Technik registriert wird, auch wenn diese Herangehensweise problematisch ist und theoretisch nicht überzeugen kann: Konzeptionen einer Technomacht bis hin zu Dämonisierungen von Technik springen auf den genannten Zug gleichsam auf und lassen mit anthropozentrismuskritischem Pathos nicht nur ›den Menschen‹ verschwinden. Sie geben auch die je Einzelnen preis, indem sie mit Hegel in die positive Aufhebung dieses Prozesses in einen Endzweck mitgehen und diesen anerkennen, auch wenn er nicht Endzweck genannt wird. Diese Aufhebung kommt einer Identifizierung von Genesis und Geltung gleich, ja letztlich wird dadurch die Identität der beiden behauptet.

Ein harter technikzentrierter und technikdeterministischer Ansatz wie etwa derjenige von Friedrich Kittler<sup>24</sup> stellt sich einer technisch erfahrbaren, so übergreifenden wie unverfügbaren Dynamik, indem er sie als technischen

21 Ausführlich dazu: Blättler, Christine, List der Technik, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie, 2013/2, 271–285; Blättler, Christine, Ewiger Prometheus, lange Schatten Gottes und die Listen der List. Zu mythologischen, eschatologischen und formalen Szenarien moderner Technik, in: Jahrbuch Technikphilosophie 2016, 57–77.

22 Schirmacher, Frank (Hg.), Technologischer Totalitarismus. Eine Debatte, Berlin 2015.

23 Burchell, Graham u. a. (Hg.), The Foucault Effect. Studies in Gouvernementality, Chicago 1991; Bröckling, Ulrich u. a. (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a. M. 2000; für ein aktuelles Beispiel: Engemann, Christoph, Die Adresse des freien Bürgers. Digitale Identitätssysteme Deutschlands und der USA im Vergleich, in: Leviathan 43 (2015), 1, 43–63.

24 Kittler, Friedrich, Die Wahrheit der technischen Welt, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht, Berlin 2013.

Eigensinn fasst, dem gegenüber menschliche Sinnstiftungen, alle anthropozentrischen Interpretationen nachgeordnet und auch machtlos sind – das ist die Bedeutung seines wissenschaftsgeschichtlich fundierten technischen Aprioris. Damit gibt er technischer Geltungsmacht theoretisch Ausdruck, man könnte auch sagen, sein Verständnis geht im Eigensinn der Sache auf, er versteht diese Sache wirklich. Er beschönigt nichts, liefert keine netten Interpretationen, speist Sinnsuchende nicht mit Versprechungen ab, ist realistisch. Dass die Sache so adressiert wird, ist so erheblich wie redlich, philosophisch problematisch ist allerdings die automatische theoretische Legitimation, die sie damit erhält. Diese Legitimation rechtfertigt nämlich dasjenige, was sich sowieso faktisch durchsetzt, auch noch theoretisch, und legitimiert damit sozusagen ›Siegergeschichte‹, ungeachtet all der Opfer, die diese fordert, und unabhängig davon, ob man das gutheißt oder kritisiert.

Gelangt hier ein Verstehen nicht an seine Grenzen, das einen bestehenden wirklichen Sinn, auch technisch gewendet, voraussetzt und in ihm aufgehen möchte? Das Anstößige soll hier nicht moralphilosophisch eingehegt, sondern erkenntnistheoretisch ernst genommen werden. Denn ist es nicht eine philosophische Aufgabe, die technische Eigendynamik in ihrer faktischen Geltungsmacht zu avisieren und dennoch deren Rechtfertigung zu widerstehen? Genesis und Geltung zwar aufeinander zu beziehen, aber auf ihrer Nichtidentität zu beharren? Ist hier nicht ein denkendes Subjekt damit konfrontiert, sich an Wirklichkeit zu stoßen, die es selbst nicht ist, und gerade durch diesen Widerstand aufgefordert, eine hermeneutische Anstrengung in Gang zu setzen? Eine daraus entstehende Interpretation ist keine emphatische Erfindung aus dem Nichts, weder beliebig noch willkürlich, auch wenn sie unterschiedliche Gestaltungen annehmen kann. Eine solche Interpretation stößt sich an dem, was wirkt, und dies kann zum Motor für Theoriearbeit werden. Die offensichtliche Asymmetrie unter computertechnologischen Bedingungen braucht philosophisch weder mit harmonischem Wunschdenken beschönigt noch als Technikdeterminismus sanktioniert zu werden. Stattdessen ginge es darum, Entstehungsgeschichte und Geltungsanspruch aufeinander zu beziehen, damit ein Spannungsfeld zu markieren und auch Konfliktzonen hervortreten zu lassen, die weiterer Analyse und Reflexion zugeführt werden können. Gleichwohl lässt sich darauf bestehen, dass Technik Menschen ermöglicht, ihre Welt zu erkunden, sie zu gestalten, sie sich anzueignen und sich darin zu behaupten. Das gilt für Kunstfertigkeit und List, praktisches Können und professionelles Wissen, wofür das altgriechische Wort für Technik steht. Und bleibt es nicht in anderen historischen Konfigurationen trotz allem eine Aufgabe, daran zu erinnern, was Technik nicht nur an Spielraum ermöglicht, vielmehr auch an Freiheit verspricht?



# Geisteswissenschaften zwischen Hermeneutik und Quantifizierung

*Paul Hoyningen-Huene*

## I. Einleitung

In diesem Aufsatz möchte ich der Frage nachgehen, wie die Geisteswissenschaften zwischen Hermeneutik und Quantifizierung situiert sind. Traditionell ist die Hermeneutik ein Kerngebiet der Geisteswissenschaften; dagegen steht die Quantifizierung in einem Spannungsverhältnis zu ihnen. Was spricht nun dafür und was dagegen, quantitative Elemente in die Geisteswissenschaften einzubringen? Wie verhalten sich solche Quantifizierungsversuche zum Kerngeschäft der Geisteswissenschaften, der Hermeneutik? In einem ersten Schritt werde ich im folgenden Absatz den Kontrast zwischen den Begriffen »quantitativ« und »qualitativ« diskutieren. Weil das Thema der Nutzung quantitativer Elemente in den Geisteswissenschaften nicht ohne einen Rahmen diskutiert werden kann, der die Beurteilung dieser Elemente ermöglicht, werde ich im dritten Abschnitt einen solchen Rahmen vorstellen. Es handelt sich um eine allgemeine Wissenschaftsphilosophie, die Systematizitätstheorie heißt. Wir können dann im vierten Abschnitt die Frage angehen, welchen Nutzen Wissenschaften von der Quantifizierung ziehen können. Im fünften Abschnitt wende ich mich dann der Hermeneutik zu. Im sechsten Abschnitt behandle ich einen Spezialfall der Hermeneutik, das Handlungsverstehen. Schließlich diskutiere ich im siebten Abschnitt die Interaktionen zwischen Hermeneutik und Quantifizierung. Eine Schlussbetrachtung folgt im achten Abschnitt.

## II. Quantitativ versus qualitativ

Vielfach wird der Unterschied von »quantitativ« und »qualitativ« als ein Unterschied von Eigenschaften verstanden; auf der einen Seite quantitative Eigenschaften, auf der anderen Seite qualitative Eigenschaften. Dieser Kontrast wird dann oft mit Disziplinentypen assoziiert: Die Naturwissenschaften beschäftigen sich mit quantitativen Eigenschaften, während die Geisteswissenschaften und zum Teil auch die Sozialwissenschaften qualitative Eigenschaften zum Gegenstand haben. In dieser Perspektive wird dann oft das Einführen von Quantifikation in die Humanwissenschaften als ein Kategorienfehler gesehen:

Es handelt sich um einen Szientismus, der unreflektiert Charakteristika der Naturwissenschaften in die Humanwissenschaften importieren möchte. Umgekehrt wird in den Naturwissenschaften oft die Ansicht vertreten, dass die Quantifizierung eine notwendige Bedingung für Wissenschaftlichkeit sei; ohne sie komme wirkliche Wissenschaft nicht zustande. Entsprechend sind in den Augen mancher Naturwissenschaftler die Humanwissenschaften gar nicht eigentliche Wissenschaften.

Ich glaube dagegen, dass diese Kontrastierung von »quantitativ« und »qualitativ« zumindest irreführend ist. Der Unterschied von »quantitativ« und »qualitativ« ist vielmehr ein Unterschied von verschiedenen Arten der Beschreibung von Eigenschaften, das heißt, dass *wir* uns entschließen, eine bestimmte Eigenschaft quantitativ oder qualitativ zu beschreiben. Betrachten wir einmal die verschiedenen Weisen, wie wir die Wärmebedingungen an einem bestimmten Tag beschreiben können. Auf der einen Seite gibt es qualitative Angaben: Es ist eisig kalt, es ist sehr kalt, es ist kalt, es ist milde, es ist warm, es ist heiß, es ist extrem heiß, usw. Es gibt aber auch die quantitativen Beschreibungen in Graden Celsius; hier geben wir typischerweise eine Zahl zwischen vielleicht -20 und +40 an. Offenbar ist das, was ich neutral, aber künstlich »Wärmebedingungen« genannt habe, etwas, das wir qualitativ oder quantitativ beschreiben können. Allerdings ist es so, dass sich Eigenschaften in verschiedener Weise für eine qualitative oder quantitative Beschreibung anbieten. Und hier ist es in der Tat so, dass die Eigenschaften, die in den Naturwissenschaften Thema sind, sich oft anscheinend relativ leicht quantifizieren lassen.

Die einfachste Weise der Quantifizierung besteht im Zählen und eventuell daran anschließenden arithmetischen Operationen. Die Größe von Städten beispielsweise oder die Bevölkerungsdichte, die Geburten- oder die Kriminalitätsrate, die Verkehrssicherheit, der Bildungsstand der Bevölkerung etc. sind Beispiele für Quantifizierung durch Zählen aus den Sozialwissenschaften. Man ist sich vielfach gar nicht bewusst, wie viel Wissen über die Gesellschaft und ihre Veränderung auf Zählungen beruht. Dennoch gibt es in den Geisteswissenschaften verbreitete Skepsis gegenüber der Quantifizierung; die in ihnen als relevant erachteten Eigenschaften wie etwa »Sinn« (ich komme auf diesen Begriff zurück) scheinen sich einer Quantifizierung nachhaltig zu entziehen. Ich möchte es aber nicht bei der simplen Konstatierung von Tendenzen für oder gegen Quantifizierung bewenden lassen, sondern systematisch fragen, welche positiven Ergebnisse die Quantifizierung im Grundsätzlichen für Wissenschaften bieten kann. Für eine solche Bewertung benötigen wir einen Rahmen, der eine neutrale Beurteilung des Nutzens und ggf. Nachteils von Quantifizierungen in den Wissenschaften erlaubt. Einen solchen Rahmen

sollte eine allgemeine Wissenschaftstheorie liefern können, die uns über die allgemeinen Merkmale aller Wissenschaften und von spezifischen Wissenschaftsgruppen informiert. Im folgenden Abschnitt stelle ich eine solche allgemeine Wissenschaftstheorie umrisshaft vor.

### III. Die Systematizitätstheorie

Die Systematizitätstheorie ist eine allgemeine Wissenschaftsphilosophie, die hauptsächlich die folgende Frage zu beantworten versucht: Was unterscheidet das wissenschaftliche Wissen von anderen Wissensformen, insbesondere dem Alltagswissen?<sup>1</sup> Bevor ich hier fortfahre, muss ich gleich betonen, dass sich diese Frage klar von der Frage unterscheidet, die die Wissenschaftstheorie über viele Jahrzehnte dominiert hat: Was unterscheidet das wissenschaftliche Wissen von Pseudowissenschaft und Metaphysik? Diese letztere Frage ist die Frage nach dem sog. Abgrenzungskriterium, die Karl Popper in seiner *Logik der Forschung* von 1934 außerordentlich wirkungsreich ins Spiel gebracht hat.<sup>2</sup> Die Systematizitätstheorie fragt also nicht primär nach der Abgrenzung der Wissenschaften von Pseudowissenschaft und Metaphysik, sondern danach, was die Wissenschaften von anderen, grundsätzlich akzeptierten Wissensformen unterscheidet, insbesondere dem Alltagswissen. Dabei soll den Eigenarten der einzelnen Wissenschaften Rechnung getragen werden, sie sollen also nicht an irgendeiner als Leitwissenschaft angesehenen Disziplin gemessen werden, wie das bei Popper geschieht; für ihn ist erklärtermaßen »die moderne theoretische Physik«<sup>3</sup> die Orientierung gebende Leitwissenschaft. Das liegt primär daran, dass Poppers Wissenschaftstheorie normativ ausgerichtet ist und daher eine normgebende Instanz benötigt, während die Systematizitätstheorie deskriptiv ist und daher keine solche Norm benötigt.

Die Antwort, die die Systematizitätstheorie auf die Frage gibt, was wissenschaftliches Wissen von anderen Wissensformen unterscheidet, lautet: Wissenschaftliches Wissen unterscheidet sich von anderen Wissensarten,

1 Die ausführlichste Darstellung der Systematizitätstheorie ist Hoyningen-Huene, Paul, *Systematicity: The Nature of Science*, New York 2013; eine kompakte Darstellung: ders., *Précis zu »Systematicity: The Nature of Science«*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 (2015), 2, 225–229. Antworten auf die Diskussion der Theorie in der Literatur zusammen mit den Verweisen auf sie finden sich in Hoyningen-Huene, Paul, *Repliken*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 (2015), 2, 243–246, und Hoyningen-Huene, Paul, *Replies*, in: *Synthese* 196 (3) (2019), 907–928 (10.1007/s11229-018-1741-8).

2 Vgl. Popper, Karl R., *Logik der Forschung*, Tübingen <sup>6</sup>1976 (1935), 8–13.

3 Ebd., 12.

besonders dem Alltagswissen, durch seine höhere Systematizität. Dabei müssen die zu vergleichenden Wissensbestände den gleichen Gegenstandsbereich haben. Nun ist die soeben gegebene Antwort etwas zu einfach, denn die höhere Systematizität des wissenschaftlichen Wissens zeigt sich nicht nur einfach global, sondern in neun unterschiedlichen »Dimensionen« oder »Aspekten« von Wissenschaft. Die obige pauschale These ist daher in neun Einzelthesen aufzusplittern, die in jeder der folgenden Dimensionen eine höhere Systematizität des wissenschaftlichen Wissens im Vergleich zu anderen Wissensformen behaupten. Diese Dimensionen sind, *Beschreibungen, Erklärungen, Vorhersagen, Verteidigung von Wissensansprüchen, Kritischer Diskurs, Epistemische Vernetztheit, Ideal der Vollständigkeit, Vermehrung von Wissen, Darstellung von Wissen.*

Die Systematizitätstheorie behauptet also, dass die Wissenschaften in diesen neun Dimensionen systematischer sind als insbesondere das Alltagswissen. Ohne dass ich die neun Dimensionen hier im Einzelnen diskutieren kann, ergibt sich, dass der Fortschritt einer Wissenschaft als eine Zunahme ihrer Gesamtsystematizität beschrieben werden kann.

In unserem Zusammenhang ist besonders wichtig, dass die Flexibilität des Begriffs der Systematizität für die Unterschiede zwischen den Wissenschaften und ihren Subdisziplinen hinreichenden Raum gibt. Ich möchte das für die Dimension »Beschreibungen« an zwei Subdisziplinen der Geschichtswissenschaft illustrieren, der Wirtschaftsgeschichte und der Mentalitätsgeschichte. Die Wirtschaftsgeschichte möchte Wirtschaftsprozesse in einer bestimmten Region in einer bestimmten Zeitspanne darstellen. Dabei stehen vielfach quantitative Wirtschaftsdaten im Vordergrund. Eine Erhöhung der Systematizität wirtschaftsgeschichtlicher Beschreibungen kann daher beispielsweise durch die Berücksichtigung von zusätzlichen quantitativen Daten erreicht werden; die Systematizität wirtschaftsgeschichtlicher Beschreibungen ist daher quantitativ geprägt. Anders in der Mentalitätsgeschichte. Hier geht es um die historische Entwicklung von Bewusstseinslagen, z. B. bei den Konzeptualisierungen von Kindheit oder Sexualität. Die Erhöhung der Systematizität solcher Beschreibungen ist weitestgehend nicht quantitativer Natur. Vielmehr geht es z. B. um die Erschließung neuer Quellen, die das entsprechende Phänomen und seine Veränderung detaillierter beschreiben und besser begreifbar machen.

Was ich hier mit der Variation des Systematizitätsbegriff innerhalb der Dimension der »Beschreibungen« für verschiedene Subdisziplinen der Geschichtswissenschaften illustriert habe, geht viel weiter. Der Systematizitätsbegriff der Systematizitätstheorie variiert zunächst einmal mit den neun Dimensionen: Die Systematizität einer Erklärung ist beispielsweise nicht



das gleiche wie die Systematizität einer Beschreibung. Dann variieren die Systematizitätsbegriffe innerhalb einer Dimension, z. B. den Beschreibungen, mit den Disziplinen und Subdisziplinen, wie wir soeben gesehen haben. Schließlich variieren die Systematizitätsbegriffe mit der Zeit, nämlich mit der historischen Entwicklung einer (Sub-)Disziplin.

So weit die kurze Skizze der Systematizitätstheorie. Sie bietet den Rahmen, in dem wir die Frage beantworten können, warum in vielen Wissenschaften Quantifizierung als etwas Erstrebenswertes, ja z. T. sogar Essentielles gesehen wird.

#### IV. Wozu Quantifizierung?

Die grundsätzliche These zur Quantifizierung lautet: Gelingende Quantifizierung führt zur Erhöhung der Systematizität einer Wissenschaft in verschiedenen Dimensionen, d. h. sie dient dem wissenschaftlichen Fortschritt dieser Disziplin. Die sich sofort aufdrängende Frage dazu ist natürlich, was ist gelingende Quantifizierung und unter welchen Umständen gelingt sie? Ganz grob kann man sagen, dass die zu quantifizierende Größe zähl- oder messbar sein muss, dass die Messungen reproduzierbar sein müssen, solange die Größe sich nicht ändert (genannt »Reliabilität«), und dass die Zähl- bzw. Messmethode tatsächlich das messen, was man wirklich messen möchte (»Validität«). Besonders die letztere Forderung ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften oft problematisch, weil man vielfach einen Satz von messbaren Indikatoren für die interessierende Größe benutzt, die dann aggregiert werden. Ist das Resultat dann tatsächlich eine quantitative Angabe der Größe, an der man interessiert ist? Die Diskussionen über Lebensqualität oder den Intelligenzquotienten sind gute Beispiele. In einem Intelligenztest werden verschiedene kognitive Fähigkeiten von Menschen mit verschiedenartigen Aufgaben getestet, die Resultate aggregiert und das Resultat typischerweise in einer Zahl, dem »Intelligenzquotienten«, ausgedrückt. Drückt diese Zahl tatsächlich die Höhe der Intelligenz aus? Welches Verständnis von Intelligenz liegt dem jeweiligen Test zugrunde? Ich kann dieser Frage hier weder in diesem speziellen Fall noch im allgemeinen Fall weiter nachgehen. Um die Frage beantworten zu können, wozu Quantifizierung überhaupt gut sein soll, unterstelle ich im Folgenden, dass wir es mit gelingenden Quantifizierungen zu tun haben, also mit Quantifizierungen, die sowohl reliabel als auch valide sind. Unter welchen Bedingungen solche gelingenden Quantifizierungen möglich sind, muss leider unbeantwortet bleiben. Allgemein gesagt besteht das Positive gelingender Quantifizierungen darin, dass sie die Systematizität des

wissenschaftlichen Wissens in dem entsprechenden Gebiet in verschiedenen Dimensionen erhöhen. Es lassen sich mindestens sieben positive Funktionen von gelingenden Quantifikationen für die Wissenschaft identifizieren.

Betrachten wir erstens Beschreibungen von Einzeltatsachen, wie z. B. die Beschreibungen von Wärmebedingungen, wie ich das schon oben erklärt habe. Während wir mit qualitativen Beschreibungen von »äußerst bitter kalt« bis »extremst heiß« vielleicht zwei oder drei Dutzend Zustände unterschiedlich beschreiben können, deren Ordnung nicht immer ganz klar ist, liefert uns schon ein einfaches Haushaltsthermometer, das von  $-20$  bis  $+40$  Grad in Zehntelschritten misst,  $600$  klar voneinander unterschiedene Beschreibungen, die zudem in einer präzisen Ordnung stehen. Klarerweise ist in diesem und ähnlichen Fällen die quantitative Beschreibung aufgrund ihrer höheren Systematizität der qualitativen Beschreibung weit überlegen. Ähnliches gilt natürlich auch für quantitative Erklärungen und quantitative Vorhersagen im Vergleich zu ihren qualitativen Pendanten.

Betrachten wir zweitens quantitative allgemeine Beschreibungen, wie sie typischerweise bei Naturgesetzen oder andersartigen Regularitäten vorliegen können. Beispielsweise lautet das Webersche Gesetz der Psychophysik  $\Delta S/S = k \cdot S$ .<sup>4</sup> Dabei ist  $S$  die Stärke eines Reizes,  $\Delta S$  die minimale wahrnehmbare Reizdifferenz und  $k$  eine Konstante. Dieses Gesetz fasst eine große Zahl von möglichen Einzelbeschreibungen für verschiedene Reizarten und Reizintensitäten in einer einzigen Gleichung zusammen. Der Gewinn an Systematizität ist offensichtlich. Oder betrachten wir die Einführung quantitativer Beschreibungen am Ende des 18. Jahrhunderts in der Chemie.<sup>5</sup> Erst die quantitative Beschreibung ermöglichte es, bestimmte Gesetze zu entdecken, z. B. die Masseerhaltung bei chemischen Reaktionen, was seinerseits für die Weiterentwicklung der Chemie von entscheidender Bedeutung war. Dazu gehörte z. B. die Unhaltbarkeit der Phlogiston Hypothese, die die Chemie des 18. Jahrhunderts geprägt hatte.

Ganz besonders wichtig ist drittens die Quantifizierung in der Dimension der Verteidigung von Wissensansprüchen, was also die Irrtumsvermeidung betrifft. Die Überprüfung von quantitativ formulierten Hypothesen und Theorien ist wesentlich besser möglich als bei qualitativ formulierten Hypothesen und Theorien.<sup>6</sup> Ein beeindruckendes Beispiel stammt aus der Geologie.

4 Siehe z. B. <https://lexikon.stangl.eu/4639/webersches-gesetz/> (4.6.2021).

5 Siehe z. B. [https://www.chemie.de/lexikon/Geschichte\\_der\\_Chemie.html](https://www.chemie.de/lexikon/Geschichte_der_Chemie.html) (4.6.2021).

6 In der Sprache Karl Poppers: Quantitativ formulierte Hypothesen weisen einen höheren Falsifikationsgrad auf als qualitativ formulierte, was heisst, dass die ersteren mit wesentlich mehr möglichen empirischen Befunden kollidieren können als letztere. Vgl. Popper, Logik der Forschung, Kap. VI.

Im 19. Jahrhundert war für die Entstehung der Berge auf der Erdoberfläche die folgende Theorie weit verbreitet.<sup>7</sup> Berge entstehen, weil die Erde sich abkühlt. Daher nimmt ihr Volumen ab; die Oberfläche der Erde schrumpelt wie ein vertrocknender Apfel. Das ist eine qualitativ überaus plausible Theorie. Als man sich aber daran machte, quantitativ zu überprüfen, was die maximal erreichbare Berghöhe bei allen möglichen hypothetischen Abkühlungsmechanismen der Erde sein könnte, kam man auf 300 Meter. Das ist so weit von den tatsächlichen über 8800 Metern Höhe entfernt, dass sofort klar wurde: Die Erdkontraktion aufgrund von Abkühlung kann nicht die Hauptursache für die Entstehung der Berge sein. Diese Falsifikation wurde aber erst mit der quantitativen Überprüfung möglich; qualitativ sah die Hypothese sehr plausibel aus. Die Elimination von plausiblen, aber falschen Hypothesen ist also manchmal erst nach einer quantitativen Analyse möglich, und vor allem dies macht (gelingende) Quantifizierungen für die Wissenschaften derart attraktiv.

Solche Fälle sind aber keineswegs auf die Naturwissenschaften beschränkt. Hier ist ein Beispiel aus der Geschichtswissenschaft: Adolf Hitler und die NSDAP erlebten zwischen 1928 und 1932 einen kometenhaften Aufstieg. Ihr Stimmenanteil bei der Reichstagswahl von 1928 betrug weniger als 3%, nur vier Jahre später im Juli 1932 war die NSDAP stärkste Partei mit einem Stimmenanteil von über 37%, im März 1933 erreichte sie sogar fast 44%.<sup>8</sup> Es ist eine auch unter Historikern weit verbreitete Meinung, dass dieser Erfolg der NSDAP vor allem dem Charisma Hitlers zuzuschreiben sei. Dieser Meinung hat vor einigen Jahren der Historiker Ludolf Herbst die These entgegengestellt, »dass Hitler gemeinsam mit einem kleinen Kreis von Gefolgsleuten die Legende des charismatischen Führers entwarf, um die messianischen Erwartungen der Menschen [...] für die NSDAP nutzbar zu machen«<sup>9</sup>. Nun haben kürzlich zwei politische Wissenschaftler die Wirkung von Reden Hitlers auf die Wählerschaft in der Zeit zwischen 1927 und 1933 empirisch-quantitativ untersucht.<sup>10</sup> Hitler hat im Zeitraum zwischen 1927 und 1933 455 öffentliche Reden gehalten, mit denen er um die 4,5 Millionen Zuhörer erreicht hat. Erstaunlicherweise haben diese Reden das Verhalten der Wähler aber nur minimal beeinflusst,

7 Siehe z. B. Oreskes, Naomi, *The Rejection of Continental Drift. Theory and Method in American Earth Science*, New York 1999, Kap. 2.

8 Siehe z. B. [https://de.wikipedia.org/wiki/Reichstagswahlen\\_in\\_Deutschland](https://de.wikipedia.org/wiki/Reichstagswahlen_in_Deutschland) (4.6.2021).

9 Herbst, Ludolf, *Hitlers Charisma: Die Erfindung eines deutschen Messias*, Frankfurt a. M. 2010, 2.

10 Vgl. Selb, Peter/Munzert, Simon, *Examining a Most Likely Case for Strong Campaign Effects: Hitler's Speeches and the Rise of the Nazi Party, 1927–1933*, in: *American Political Science Review* 112 (2018), 4, 1050–1066.

wie die quantitative Studie ergeben hat. Die Entwicklung von Wahlergebnissen in Gegenden, in denen Hitler eine Rede gehalten hatte, war quantitativ etwa gleich wie die Entwicklung von Wahlergebnissen in Gegenden, in denen er keine Rede gehalten hatte. Wie im obigen Beispiel aus der Geologie hat die quantitative Untersuchung einer eigentlich hoch plausiblen These zu ihrer Widerlegung geführt. Es ist offensichtlich, dass die quantitative Natur der Studie die systematische Überprüfung der These, dass Hitlers Charisma wesentlich für den Erfolg der NSDAP zwischen 1927 und 1933 verantwortlich gewesen sei, erst ermöglicht hat.

Viertens ist Quantifizierung nicht nur für Theorienfalsifikation relevant, sondern auch für Theoriebestätigung. Beispielsweise war für die frühe positive Aufnahme der Allgemeinen Relativitätstheorie entscheidend, dass sich aus ihr ein bestimmter Resteffekt, der seit einigen Jahrzehnten bekannt, aber nicht erklärbar gewesen war, mit hoher quantitativer Präzision ableiten ließ. Es handelt sich um die sog. Perihelpräzession des Planeten Merkur. Die Perihelpräzession ist eine Bewegungskomponente der Bahn von Merkur. Mit den Mitteln der klassischen Physik ließ sich diese Komponente der Bewegung von Merkur mit einer Genauigkeit von ca. 99,3% berechnen, was darauf hindeutete, dass man dem Phänomen wirklich auf der Spur war. Allerdings zeigten sich die verbleibenden ca. 0,7% (es sind ca. 43 Bogensekunden pro Jahrhundert) erstaunlich resistent gegenüber allen Erklärungsversuchen.<sup>11</sup> Schließlich konnte Einstein 1915 zeigen, dass dieser Wert sehr genau aus seiner Allgemeinen Relativitätstheorie folgt, was die empirische Glaubwürdigkeit seiner Theorie mit einem Schlag massiv erhöhte. Entscheidend war dabei, dass der berechnete Wert sehr nahe am beobachteten Wert lag, und diese genaue quantitative Übereinstimmung daher als sehr wahrscheinlich nicht zufallsbedingt angesehen wurde.

Fünftens ermöglicht die quantitative Formulierung von Einzeltatsachen und allgemeinen Hypothesen den Einsatz weiterer mathematischer Hilfsmittel, z. B. der Statistik. Beispielsweise erfordert die Prüfung von neuen Therapien in der klinischen Forschung sogenannte randomisierte kontrollierte Studien, die den Wirksamkeitsnachweis für die jeweilige Therapie erbringen sollen.<sup>12</sup> Ein essenzieller Bestandteil solcher Studien ist die Verwendung von Statistik, ohne die man nicht zu dem erwünschten Ergebnis kommen könnte, nämlich dem Nachweis der Wirksamkeit bzw. Unwirksamkeit der überprüften Intervention. Voraussetzung hierfür ist die quantitative Erfassung der in der Studie vorkommenden Einzelfälle.

11 Siehe z. B.: Roseveare, N. T., Mercury's perihelion: from Le Verrier to Einstein, Oxford 1982.

12 Siehe z. B. <https://www.aerzteblatt.de/archiv/106949/Randomisierte-kontrollierte-Studien> (4.6.2021).

Sechstens ist die einfachste Form der Quantifizierung, nämlich durch Zählen, von überragender Bedeutung für die Sozialwissenschaften, die historischen Wissenschaften und damit mindestens mittelbar auch für die anderen Geisteswissenschaften. Wenn wir irgendetwas über unsere soziale oder natürliche Umwelt und ihre Veränderungen wissen oder solche Zustände in verschiedenen Gegenden vergleichen wollen, kommen wir um das Zählen nicht herum. Unser Wissen über Verkehrssicherheit, die Verteilung von Armut und Reichtum, Arbeitslosigkeit, Inflation, Bevölkerungsentwicklung und andere wirtschaftliche Daten, Lebenserwartung, Ernährungssituation, Kindersterblichkeit und andere Gesundheitsdaten, Alphabetisierung und andere Bildungsdaten, Kriminalität, Migration, Kriegsfolgen etc. etc. beruht fundamental auf Zählungen; das gleiche gilt für die zeitlichen Veränderungen und räumlichen Variationen der genannten Größen. Nun könnte man einwenden, dass solche Zählungen zwar für die Sozialwissenschaften, nicht aber für die Geisteswissenschaften besonders relevant seien. Doch dies wäre ein Irrtum. Welche Kulturprodukte auch immer in den Geisteswissenschaften untersucht werden, sie stehen immer in einem bestimmten kulturellen, sozialen und ökonomischen Kontext, und ohne Kenntnis dieses Kontexts können die meisten Kulturprodukte nur unvollständig verstanden werden. Diesen können wir aber, insbesondere in seinem Kontrast zu dem uns vertrauten heutigen Kontext, großenteils nur auf der Basis der genannten Zählungen erfassen.

Schließlich sind siebtens manche Quantifizierungen für die Geisteswissenschaften selbst absolut unerlässlich. Dies gilt insbesondere für Datierungen, und da alle Geisteswissenschaften eine historische Dimension haben, sind alle Geisteswissenschaften massiv von zuverlässigen Datierungen abhängig.<sup>13</sup> Die Identifikation von Entwicklungen aller Art setzt die zumindest relative Datierung der Einzelereignisse voraus; das gilt insbesondere für die Einschätzung von Einflüssen von Einzelereignissen aufeinander, weil nur das Frühere das Spätere beeinflussen kann. Datierungen setzen ein funktionierendes Kalendersystem und die unterschiedlichsten Datierungstechniken voraus. Für viele historische Wissenschaften sind darüber hinaus z. B. Klimadaten von großer Bedeutung. Beispielsweise hatte das weltweite »Jahr ohne Sommer« 1816 vielfältigste kulturelle Auswirkungen; die massive temporäre Klimaveränderung hatte ihren Grund im Ausbruch des Vulkans Tambora 1815 in Indonesien, wie man erst 100 Jahre später verstand.<sup>14</sup> Die

13 Siehe z. B. Schreiner, Manfred (Hg.), *Naturwissenschaften in der Kunst. Beitrag der Naturwissenschaften zur Erforschung und Erhaltung unseres kulturellen Erbes*, Wien 1995.

14 Siehe z. B. <https://www.welt.de/geschichte/article114773903/Das-Jahr-in-dem-der-Sommer-ganz-ausfiel.html> (4.6.2021), wo auch literarische Auswirkungen des Jahres ohne Sommer 1816 geschildert werden.

Kenntnis solcher Umgebungsfaktoren verdankt man aber fast ausschließlich den einschlägigen Naturwissenschaften, und diese funktionieren weitestgehend quantitativ.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Quantifizierungen Systematizitätszuwächse in verschiedenen Dimensionen erlauben, also wissenschaftlichen Fortschritt. Genau dies macht sie so attraktiv für alle Wissenschaften. Voraussetzung ist aber, dass es sich um ›gelingende‹ Quantifizierungen handelt, und das betrifft im Bereich des Sozialen vor allem die Forderung nach Validität. Es ist auch evident, dass die Geisteswissenschaften für ihre Tätigkeiten in vielen Aspekten von gelingenden Quantifizierungen abhängig sind. Die Frage, die sich jetzt stellt: Lassen sich auch die für die Geisteswissenschaften fundamentalen *Dimensionen des Humanen* quantifizieren, um von der damit vermutlich einhergehenden Erhöhung geisteswissenschaftlicher Systematizität profitieren zu können? Ich werde dieser Frage nun nachgehen, indem ich zunächst mein Verständnis der Rolle der Hermeneutik in den Geisteswissenschaften erläutere.

## V. Hermeneutik

Gemäß der hier vertretenen Auffassung haben alle Geisteswissenschaften und viele Sozialwissenschaften starke hermeneutische Elemente.<sup>15</sup> Die Gegenstände der hermeneutischen Bemühungen sind sehr heterogen; es geht um individuelle und kollektive Handlungen sowie um kulturelle Produkte aller Art wie Texte, Bilder, Verkehrszeichen, Gemälde, Skulpturen, Filme, Theaterstücke, Symphonien, Tänze, Rituale, Gesten, Institutionen, Gebäude, Gärten, archäologische Überreste, Maschinen und alle anderen Artefakte, etc. Diese Gegenstände sind oft, aber müssen nicht Artefakte sein; so kann z. B. ein heiliger Berg oder eine religiös gedeutete Sonnenfinsternis Gegenstand hermeneutischer Bemühung sein. Alle diese Gegenstände haben eine »Sinndimension« (oder

<sup>15</sup> Für eine ausführlichere Darstellung siehe Hoyningen-Huene, *Systematicity*, Abschnitte 3.2.6 bis 3.2.8. Bedeutende Theoretiker der Geistes- und Sozialwissenschaften wie z. B. Charles Taylor oder Paul Ricoeur vertreten ähnliche Auffassungen, siehe z. B. Taylor, Charles, *Interpretation und die Wissenschaft vom Menschen*, in: ders., *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a. M. 1975, 154–219, und Ricoeur, Paul, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: Gadamer, Hans-Georg/Boehm, Gottfried (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 1978, 83–117. Siehe außerdem Mantzavinos, Chrysostomos, *A Dialogue on Understanding*, in: *Philosophy of the Social Sciences* 49 (2019), 4, 307–322, für eine aktuelle Diskussion, die sich mit den Themen dieses Abschnitts in etwas anderer Perspektive beschäftigt.

eine »Bedeutung«), die aber nicht sinnlich wahrnehmbar und damit nicht so leicht dingfest zu machen ist. Am einfachsten kann man sich die Sinndimension der genannten kulturellen Produkte damit verdeutlichen, dass diese Gegenstände entweder selbst Texte oder aber textanalog sind. Auch bei Texten ist ihr Sinn nicht sinnlich wahrnehmbar; sinnlich wahrnehmbar sind Druckbilder, z. B. von Wortfolgen, deren Bedeutung man aber normalerweise kennen muss, bevor man den Text lesen und verstehen kann. Man kann nun das *spezifisch* geisteswissenschaftliche Verstehen so erläutern, dass es bedeutet, den Sinn von Texten und textanalogen Gegenständen zu erfassen. Geisteswissenschaftlich relevante Gegenstände verstehen heißt, in der geisteswissenschaftlich-terminologischen Bedeutung von »verstehen«, ihren Sinn erfassen; sie müssen in wörtlichem oder übertragenem Sinn »gelesen« werden.

Es ist wichtig zu sehen, dass das so terminologisch aufgefasste Verstehen nichts mit irgendeiner Form von psychologischer Einfühlung gemein hat. Es bedeutet lediglich, dass das Verstehen gewissermaßen durch den materiellen Träger hindurch auf den Sinn des entsprechenden Gegenstands zugreift, wie das beim Lesen eines Textes ganz offenkundig ist. Die Assoziation des Verstehens mit psychologischer Einfühlung oder einem Nacherleben war besonders im 19. Jahrhundert etwa bei Simmel und dem frühen Dilthey betont und wirkt zum Teil bis heute nach.<sup>16</sup> Dagegen vertrete ich hier eine »semantische« Auffassung des Verstehens, die besagt, dass Handlungen und kulturelle Produkte aller Art auf ihren Sinn hin lesbar sind. Diese Art des Verstehens ist uns aus dem Alltag bestens bekannt; wir sind praktisch ununterbrochen mehr oder weniger bewusst damit beschäftigt, die Objekte unserer Umgebung inklusive des Verhaltens der Menschen auf ihren Sinn hin zu dekodieren.<sup>17</sup> Sollten wir dabei auf nicht dekodierbare Gegenstände, unverständliche Texte (etwa der Werbung) oder auf merkwürdiges Verhalten von Menschen stoßen, so stocken wir unwillkürlich.

Diese Auffassung des Verstehens ist manchmal dem Einwand ausgesetzt, dass der hier verwendete Begriff des Sinns unklar und mehrdeutig sei. Höchst heterogenen Gegenständen würde hier »Sinn« zugesprochen, und dementsprechend problematisch sei die Sinndimension. Der Sinn eines Satzes beispielsweise sei etwas ganz anderes als der Sinn eines Buches, oder einer sozialen Institution wie beispielsweise dem Händeschütteln, oder der Sinn eines Gebäudes, oder einer Maschine, oder eines Teils einer Maschine, oder einer Handlung usw. Zweifellos ist in diesen konkreten Fällen mit dem jeweils

16 Siehe z. B. Wright, Georg H. von, Erklären und Verstehen, Frankfurt a. M. 1974, 19f.

17 Insbesondere Heidegger hat die Omnipräsenz des Verstehens beim Menschen betont, siehe z. B. Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen <sup>14</sup>1977 (1927), §§ 31–32.

assoziierten Sinn nicht das genau Gleiche gemeint. Aber das ist nicht wirklich ein Einwand. Auf der einen Seite gibt es den abstrakten Begriff des Sinns, und auf der anderen Seite gibt es verschiedene Konkretisierungen davon. Das ist nicht wesentlich verschieden von anderen abstrakten Begriffen, wie z. B. dem Begriff »Frucht«, dessen Konkretisierungen, also Äpfel, Orangen, Bananen etc., sich deutlich voneinander unterscheiden. Man kann den abstrakten Begriff »Frucht« wohl nur durch die Kenntnis von Beispielen ganz verstehen, also durch Bekanntschaft mit Äpfeln, Orangen und Bananen, deren Oberbegriff er bildet. Ähnlich ist es mit dem Begriff des Sinns. Man muss verstanden haben, dass Handlungen und das, was ich oben kulturelle Produkte genannt habe, etwas gemeinsam haben, was sie von bloßen Naturdingen unterscheidet. Es ist etwas, woraufhin sie ›gelesen‹ werden können, und was ihre Bedeutsamkeit für den menschlichen Umgang mit ihnen ausmacht. Der Sinn der Wortfolge »Gib mir doch bitte das Salz« ist eine bestimmte Bitte, die im Kontext einer bestimmten Esskultur verständlich ist. Der Sinn des Händeschüttelns in den uns vertrauten Kulturen ist typischerweise eine Begrüßung, Verabschiedung oder Bekräftigung. Wenn man diese Akte kennt, kann man das Händeschütteln ›lesen‹, d. h. seinen Sinn erfassen, und das heißt, den jeweiligen Akt verstehen. Der Sinn eines Artefakts, z. B. eines Kugelschreibers, ist die Funktion, die das Artefakt in menschlichen Lebenszusammenhängen hat. Der Sinn eines Teils eines Artefakts, etwa des Druckknopfs des Kugelschreibers, ist der Beitrag, den dieses Teil für die Funktion des ganzen Artefakts leistet. Mit dem Druckknopf des Kugelschreibers kann man die Mine so bewegen, dass sie zum Schreiben mit dem Papier in Kontakt gebracht werden kann und bei Nichtgebrauch im Schaft verschwindet, damit die Tinte nichts verschmutzen kann.

An diesen Beispielen wird die Komplexität des Verstehens sichtbar: Sinnverstehen ist enorm voraussetzungsreich. Man muss den jeweiligen kulturellen Kontext kennen, um den Sinn eines einzelnen in ihm vorkommenden Ereignisses oder Gegenstands verstehen zu können. Weiß man nicht, was eine Schriftkultur ist, so wird man auch den Sinn eines Kugelschreibers nicht verstehen können. Wohl kann man dann herausfinden, dass der Druckknopf die Mine bewegt, also die mechanische Funktion des Druckknopfes verstehen. Aber mit diesem technischen Verständnis allein würde man noch nicht verstehen, warum es diesen Druckknopf bei diesem Artefakt gibt, was also der Sinn der einfach zu bewerkstelligen Bewegung der Mine im Kontext einer menschlichen Praxis ist. Es ist demnach ein Charakteristikum des Sinnverstehens, dass der Sinn eines Ereignisses oder Gegenstands immer in einen Kontext eingebunden ist, der seinerseits verstanden werden muss. Das gilt einmal für den größeren Kontext, in dem das Ereignis oder der Gegenstand steht,



also bei »Gib mir doch bitte das Salz« die jeweils verwendete Sprache und die einschlägige Esskultur. Es gilt aber auch für die Teile eines Ereignisses oder Gegenstands. Sie müssen zunächst in einem eingeschränkteren Kontext verstanden werden, nämlich dem jeweiligen ganzen Ereignis oder Gegenstand, dessen Teil sie sind. Zum anderen ist dafür aber das Verständnis des ganzen Ereignisses oder Gegenstands notwendig, das seinerseits wieder auf einen umfassenderen Kontext verweist.

Dieser letzte Aspekt ist in der Hermeneutik natürlich wohlbekannt, besonders unter dem in den Textwissenschaften verbreiteten, aber etwas irreführenden Titel des »hermeneutischen Zirkels«. Gemeint ist die Notwendigkeit eines Abgleichs zwischen den Teilen, dem Ganzen und dem Kontext; oft gibt es noch weitergehende Hierarchieebenen mit Teilen von Teilen etc. Das Problem ist, dass die Sinngehalte der verschiedenen Ebenen miteinander vernetzt sind und man oft keinen wohldefinierten und einigermaßen sicheren Ausgangspunkt hat. Man kann sich dann nur hypothetisch fortbewegen, indem man versucht, auf einer bestimmten Ebene möglichst plausible Annahmen hinsichtlich ihres Sinns zu machen und dann untersucht, ob die Auswirkungen auf die anderen Ebenen ebenfalls plausibel sind. Dieses Verfahren kann bei Naturwissenschaftlern den Eindruck erwecken, es sei erratisch und so wenig methodisch kontrollierbar, dass es nicht als wissenschaftlich gelten kann. Aber womöglich kann man dieses Verfahren als eine Anwendung einer ganz allgemeinen Wissenschaftsmethodologie verstehen, nämlich des hypothetisch-deduktiven Verfahrens.<sup>18</sup> Man könnte ebenfalls versuchen, das Verfahren als eine produktive Heuristik zu verstehen, die zwar selbst nicht strikt verteidigt werden kann, aber zu Ergebnissen führt, die dann einer kritischen Diskussion unterzogen werden können.

## VI. Handlungsverstehen

Die dargestellte Auffassung des Verstehens lässt sich besonders gut an menschlichen Handlungen exemplifizieren, wenn es also um Handlungserklärung (bzw. -verstehen) geht.<sup>19</sup> Handlungserklärungen sind ganz offensichtlich

18 Siehe z. B. Mantzavinos, *Chrysostomos, Naturalistic Hermeneutics*, Cambridge 2005, und ders., *A Dialogue on Understanding*; natürlich ist dieser Ansatz höchst kontrovers.

19 Die aus dem 19. Jahrhundert stammende explizite Kontrastierung von »Erklären« und »Verstehen« ist in der Sache gerechtfertigt, wenn man unter »Erklären« eine Praxis auf der Grundlage von Naturgesetzen und unter »Verstehen« eine hermeneutische Praxis versteht; dann sind »Erklären« und »Verstehen« *termini technici*. Die alltägliche Verwendung der beiden Wörter trägt diesen Unterschied aber nicht, und entsprechend herrscht in

relevant im Alltag und in den Wissenschaften, z. B. der Psychologie, der Ethnologie, der Soziologie, der Geschichte, der Politologie, den Rechtswissenschaften, der Ökonomik und anderen. Der Typ von Handlungserklärung, den ich jetzt im Auge habe, nimmt keinen Bezug auf empirische Verallgemeinerungen oder Theorien. Vielmehr wird die Handlung wesentlich durch die Intention(-en) und die Situationseinschätzung des Handelnden erklärt; die Erklärung enthält also ein intentionales und ein kognitives Element. Die alltäglichen Beispiele sind so offensichtlich wie trivial: Nach dem Vortragsende steht eine Zuhörerin auf und geht in Richtung der Tür. Die Handlung wird verständlich durch die Intention der Handelnden, z. B. dass sie nach Hause will, und ihre Situationseinschätzung, dass sie den Hörsaal dazu am besten durch die Tür verlässt. Bei solchen der sog. »folk psychology« angehörenden Erklärungen findet kein Rekurs auf die neuronale und muskuläre Realisierung der Handlung statt, vielmehr genügt der Rekurs auf Intention und Situationseinschätzung. Man kann sehr plausibel sagen, dass das Verstehen einer Handlung ein ›Lesen‹ der Handlung auf die zugrundeliegenden Intentionen und einschlägigen Situationseinschätzung der oder des Handelnden hin ist.

Dieses Muster des Handlungsverstehens findet sich ebenfalls in den einschlägigen Wissenschaften, z. B. der Geschichtswissenschaft. Hier ein konkretes Beispiel. Es ist eine breit diskutierte Frage, warum der US.-amerikanische Präsident Truman den Befehl für den Abwurf zweier Atombomben über Japan (6. und 9. August 1945) erteilt hat.<sup>20</sup> Die Standard-Erklärung ist: Truman wollte den Krieg mit Japan so schnell wie möglich und mit möglichst wenig amerikanischen Verlusten beenden und glaubte, der unangekündigte Atombombenabwurf wäre dafür der beste Weg. Diese Erklärung wurde besonders nach Ende des 2. Weltkriegs in Umlauf gebracht, aber sie ließ beispielsweise die Frage offen, warum zu diesem Zweck zwei Atombomben (von verschiedener Bauart) zum Einsatz gekommen sind. Innerhalb von drei Tagen war die japanische Obrigkeit sicher nicht in der Lage gewesen, zu einer Kapitulationsentscheidung zu kommen, aber warum fiel bereits dann die zweite Bombe? Erst später wurde bekannt, was Truman am 25. Juli 1945, also

---

der Diskussion über diesen Kontrast häufig Verwirrung. Ich verwende »Erklären« und »Verstehen« unterminologisch, um diese Verwirrung auszuschließen.

20 Die Literatur zu dieser Frage ist fast uferlos; siehe z. B. das preisgekrönte Buch von Richard Rhodes: *The making of the atomic bomb*, New York 1986, Kap. 19. Für informatives Quellenmaterial zum Abwurf der Atombomben siehe im Internet-Auftritt der Harry S. Truman Presidential Library & Museum den Abschnitt *The Decision to Drop the Atomic Bomb*: <https://www.trumanlibrary.gov/library/online-collections/decision-to-drop-atomic-bomb> (4.6.2021).

zwölf Tage vor dem Abwurf der ersten Bombe auf Hiroshima, in sein Tagebuch geschrieben hatte:

The is weapon is to be used against Japan between now and August 10th. I have told the Sec. of War, Mr. Stimson, to use it so that military objectives and soldiers and sailors are the target and not women and children. [...]

He and I are in accord. The target will be a purely military one and we will issue a warning statement asking the Japs to surrender and save lives.<sup>21</sup>

Offenbar hat Truman zwischen dem 25. Juli und dem 6. August 1945 seine Meinung hinsichtlich des Einsatzes der Atomwaffen drastisch geändert. Historiker haben wegen dieser Unstimmigkeiten auch andere Erklärungshypothesen von Trumans Intentionen und seiner Situationseinschätzungen ins Spiel gebracht. Zum Beispiel besteht die Möglichkeit, dass es mindestens ein Teil von Trumans Intention war, sich für den japanischen Überfall auf Pearl Harbour zu rächen, der die USA tief getroffen hatte. Die Demütigung Japans durch die Atombombe wäre sicher ein dafür geeignetes Mittel gewesen. Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass die Atombombenabwürfe eigentlich einen ganz anderen Adressaten hatten als Japan, nämlich die Sowjetunion. Bereits seit den frühen 1940er Jahren wurde in den USA und England über die Nachkriegsordnung nachgedacht, und es zeichnete sich ab, dass es eine Konfrontation zwischen den marktwirtschaftlichen Demokratien und der sozialistischen Sowjetunion geben würde. Vielleicht wollte Truman mit den Atombombenabwürfen ja der Sowjetunion signalisieren, dass die Alliierten eine überaus überlegene Waffe besitzen, die sie im Konfliktfall auch gegen die Sowjetunion einsetzen könnten.

Diese Diskussion der möglichen Intentionen Trumans sollte zeigen, dass hier in der Geschichtswissenschaft die Frage diskutiert wird, wie Trumans Handlung zu ›lesen‹ ist. Es ist klar, dass es hier ausschließlich um Intentionen und Situationseinschätzungen geht, keinesfalls um neurowissenschaftlich zu erhebende Befunde über Truman. Wir sind hier im Kerngebiet der Geistes- und Sozialwissenschaften: Es ist die Sinndimension, hier von einer individuellen Handlung, die im Zentrum steht. Unsere Erwartung an die historische Erklärung einer historisch bedeutenden Handlung ist es, dass Historiker aufgrund von Quellen und sonstiger Evidenz uns die Handlung verstehen lassen, indem wir die Intentionen und Situationseinschätzung des Akteurs oder der Akteure kennenlernen. Jedenfalls für die nähere Zukunft sieht es so aus, als

---

21 <https://web.mit.edu/21h.102/www/Primary%20source%20collections/World%20War%20II/Truman,%20Diary.html> (4.6.2021)

würde sich an diesem Bedürfnis nach Handlungsverstehen in den Geistes- und Sozialwissenschaften nicht viel ändern.

Der Vollständigkeit halber möchte ich kurz erläutern, wie die Systematizitätstheorie zur Hermeneutik steht. Die Systematizitätstheorie vergleicht ja nicht-wissenschaftliches Wissen und nicht-wissenschaftliche Verfahren, besonders aus dem Alltag, mit dem korrespondierenden wissenschaftlichen Wissen und den wissenschaftlichen Verfahren. Im Fall der Hermeneutik handelt sich also darum, wie wir im Alltag Texte lesen und diskutieren, wie wir Geschichten erzählen, wie wir über Theateraufführungen, Opern und Konzerte usw. reden, kurz: wie wir über Kulturprodukte reden. Man sieht nun relativ leicht, dass sich in relativ vielen Fällen diese alltäglichen Redeweisen nicht *kategorisch* von den Darstellungsweisen der Wissenschaften unterscheidet. Laienleser wollen wie Literaturwissenschaftler u. a. wissen, was sich in einem Roman abspielt, und unseren alltäglichen Handlungserklärungen beziehen sich wie die der Historiker auf Intentionen und Situationseinschätzungen.<sup>22</sup> Dazu kommen aber eine große Zahl weiterer und anderer Fragen, die die einschlägigen Wissenschaften stellen. Insgesamt lässt sich sagen, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Kulturprodukten ungleich systematischer ist als die Laienbeschäftigung mit ihnen, und zwar – bis auf die Vorhersagen – in allen der oben genannten Dimensionen (siehe oben Abschnitt III). Gemessen an wissenschaftlichen Standards ist etwa die typische Alltagsbeschäftigung mit Texten in einer Unmenge von Hinsichten außerordentlich oberflächlich, insbesondere wenn es um die Verteidigung von Wissensansprüchen geht, also Behauptungen über den Text. Ähnlich sind Zuschreibungen von Intentionen und Situationseinschätzungen in der Geschichtswissenschaft ungleich sorgfältiger als im Alltag: Sie beziehen die kritische Prüfung von Dokumenten aller Art ein, berücksichtigen den Kontext, wägen indirekte Evidenz ab mit dem Blick auf mögliche Alternativen etc. Generell lässt sich sagen, dass das »Verstehen« in den Geistes- und Sozialwissenschaften umsichtiger, reflektierter, mehr Kontexte einbeziehend und Alternativen erwägend etc. ist als im Alltag; mit einem Wort: Es wird viel »systematischer« betrieben. Für die hier thematisierten Geistes- (und Sozial-)Wissenschaften sind spezifisch auf sie zugeschnittene Systematizitätsbegriffe einschlägig, die typischerweise keinen quantitativen Charakter haben. Bei der Verteidigung von bestimmten

---

22 Dies ist natürlich eine außerordentlich verkürzte Darstellung; für eine ausführlichere Darstellung siehe Hoyningen-Huene, Systematicity, Abschnitte 3.2.6 bis 3.2.8.

Zuschreibungen von Sinn etwa von Handlungen oder Texten kommen Zahlen typischerweise gar nicht oder nur am Rande ins Spiel.<sup>23</sup>

Ich belasse diese Diskussion bei diesen kurzen Bemerkungen und wende mich jetzt wieder unserer eigentlich thematischen Frage zu, wie die Geisteswissenschaften nun zwischen Quantifizierung und Hermeneutik positioniert sind.

## VII. Quantifizierung *und* Hermeneutik

Wenn wir jetzt nach getaner Vorarbeit die Ziele und Vorgehensweisen von Quantifizierung und Hermeneutik vergleichen, so scheint es, dass sich hier ein unüberbrückbarer Graben auftut. Wie könnten quantitative Verfahren auf die Kerndimension der Geisteswissenschaften, nämlich die Sinndimension in allen ihren verschiedenen Ausprägungen, Anwendung finden? Gleichgültig, ob es sich um Textsinn, Sinn von Institutionen, Handlungssinn, Maschinensinn oder welche Sinnvariante auch immer handelt, »Sinn« scheint einfach nicht den geringsten Angriffspunkt für Quantifizierung zu bieten, von gelingender Quantifizierung ganz zu schweigen. Tatsächlich aber trägt der Schein, und ich werde das anhand einiger Beispiele belegen.

In denjenigen Sozialwissenschaften, die wie die Ethnologie aufgrund narrativer Daten eine starke hermeneutische Komponente haben, ist die sogenannte »Crossover Analysis« als ein Spezialfall der »Mixed Methods«-Studien verbreitet. Mixed Methods-Studien kombinieren, wie ihr Name sagt, in einer Studie verschiedene Methoden, z. B. insbesondere quantitative und qualitative Methoden. Bei der Crossover Analysis handelt es sich um Untersuchungen, »in which qualitative data are analyzed primarily through formal, mathematical, or statistical techniques or those in which quantitative data are analyzed primarily through narrative techniques«<sup>24</sup>.

Diese Art der Studien gibt es seit den 1980er Jahren, und die qualitativen Daten sind beispielsweise narrative Textdaten aus der Ethnologie, (auto-)biographische Narrative oder historische Dokumente, die auf unterschiedliche Weisen quantitativ untersucht werden. Ebenso gibt es umgekehrt narrative

---

23 Zahlen sind aber nicht kategorisch ausgeschlossen. Eine Interpretin kann eine Kollegin durchaus mit dem Argument angreifen, sie habe zum Verständnis einer bestimmten Passage nur drei andere Textstellen beigezogen, während es noch zwölf weitere relevante Textstellen gebe.

24 Small, Mario Luis, How to Conduct a Mixed Methods Study: Recent Trends in a Rapidly Growing Literature, in: Annual Review of Sociology 37 (1) (2011), 72. – Ich danke Dr. Simon Lohse für diese Referenz.

Analysen großer numerischer Datensätze.<sup>25</sup> Es ist also keineswegs so, dass sich hermeneutische und quantitative Verfahren kategorisch ausschließen; vielmehr werden sie in den genannten Fällen miteinander verwendet. »Miteinander verwendet« bedeutet hier: *nacheinander* verwendet.

In den aktuellsten Entwicklungen der Geisteswissenschaften geht die Verbindung von Quantifizierung und Hermeneutik noch viel weiter, indem quantitative Methoden die eigentlichen Werkzeuge der Hermeneutik werden, so paradox das klingen mag. Ich stelle zwei Beispiele vor, die den sogenannten »Digital Humanities«, also den rechnergestützten Geisteswissenschaften angehören.<sup>26</sup> In der Wissenschaftshistoriographie interessiert man sich u. a. dafür, in welcher Weise Wissenschaftler in einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Gebiet vorgehen. Insbesondere möchte man verstehen, wie die ganz herausragenden Figuren der Wissenschaftsgeschichte vorgegangen sind, um zu ihren bahnbrechenden Innovationen zu gelangen. Eine spezielle Frage in diesem Kontext ist das Leseverhalten von Wissenschaftlern. Auch hier gibt es eine nochmals speziellere Frage: Unter welchen Umständen lesen Wissenschaftler vorwiegend, um ihnen schon bekannte Wissensbestände zu vertiefen, und unter welchen Umständen lesen sie auf explorative Weise, um sich mit neuen Ideen auseinanderzusetzen? Die zeitliche Verteilung dieser beiden Leseverhalten ist besonders bei denjenigen herausragenden Wissenschaftlern interessant, die über einen längeren Zeitraum ein besonders komplexes und innovatives Projekt verfolgt haben. Wenn man eine solche Fragestellung verfolgt, dann sind die dazu zur Verfügung stehenden Quellen oft sehr karg. Aber es gibt spezielle Fälle, in denen etwa wissenschaftliche Tagebücher existieren, die über das Leseverhalten eines Autors Auskunft geben. Charles Darwin ist ein solcher Fall.<sup>27</sup> Er führte nach der Rückkehr von seiner Expeditionsreise auf der HMS Beagle ab 1837 bis 1860, also kurz nach der Publikation seines bahnbrechenden Buchs *The Origin of Species* im Jahre 1859, ein Lese-Tagebuch, das über die von ihm gelesenen und noch zu lesenden Bücher genauestens Auskunft gibt. Es handelt sich dabei um 687 nicht-literarische Bücher. Weiß man, was Darwin bis zu einem bestimmten Zeitpunkt gelesen hat, so kann man im Prinzip sagen, ob das nächste Buch seinen Wissensstand konsolidiert hat oder

25 Siehe z. B. Small, *How to Conduct a Mixed Methods Study*, 72–75.

26 Für einen ersten Einblick in die digital humanities siehe [https://de.wikipedia.org/wiki/Digital\\_Humanities](https://de.wikipedia.org/wiki/Digital_Humanities) sowie ausführlicher [https://en.wikipedia.org/wiki/Digital\\_humanities](https://en.wikipedia.org/wiki/Digital_humanities), beide mit weiterführender Literatur (4.6.2021).

27 Siehe für das Folgende: Murdock, Jaimie u. a., *Exploration and exploitation of Victorian science in Darwin's reading notebooks*, in: *Cognition* 159 (2017), 117–126. Natürlich ist meine Darstellung sehr knapp und lädt damit vermutlich viele Einwände ein. Für die genauere Kenntnis der geschilderten Analyse empfehle ich daher die Lektüre des referierten Originalartikels.

ob es ihn mit neuen Ideen konfrontiert hat. Dazu muss man natürlich den Inhalt aller in Betracht kommenden Bücher kennen. Genau dies lässt sich aber mit den Methoden der sogenannten künstlichen Intelligenz bewerkstelligen. Die meisten der von Darwin gelesenen Bücher konnten digitalisiert werden und ihr Inhalt algorithmisch als eine Verteilung von »topics«, also von Themen, erfasst werden. Der verwendete Algorithmus ist sehr zuverlässig bei der Identifikation von Themen in Textkorpora.<sup>28</sup> Im gegebenen Fall handelt es sich im gesamten Korpus um 80 verschiedene behandelte Themen; jedes einzelne Buch kann durch die in ihm vorkommenden Themen und ihre relative Wichtigkeit im Buch charakterisiert werden. Auf diese Weise kann man untersuchen, wie sich z. B. der Inhalt eines bestimmten Buches zum Inhalt des unmittelbar davor gelesenen Buches oder zum Korpus der bisher gelesenen Bücher verhält. Damit lässt sich untersuchen, ob das gerade gelesene Buch eher vorhandenes Wissen konsolidiert hat oder ob Darwin damit neue Themen exploriert hat. Außerdem kann man beispielsweise untersuchen, wie sich Darwins Leseinteressen im Laufe der Zeit entwickelt haben. Auf diese Weise kann man also bis zu einem gewissen Grad den Denkweg eines bestimmten Autors mit einer Genauigkeit verfolgen, die bisher unmöglich war.

Das skizzierte Verfahren der Themenanalyse eignet sich aber auch zur Untersuchung der historischen Entwicklung eines ganzen Fachgebiets. So kann man fragen, wie sich die Wissenschaftsphilosophie seit ihrer formelleren Institutionalisierung in den 1930er Jahren bis heute entwickelt hat. Was sind ihre dominanten Themen? Wie hat sich die Verteilung und relative Gewichtung der Themen im Laufe der Zeit entwickelt? Zur Beantwortung dieser Fragen ist eine der wichtigsten Zeitschriften des Gebiets, das in den USA erscheinende Journal *Philosophy of Science*, von ihrer Entstehung 1934 an bis 2015 vollständig analysiert worden.<sup>29</sup> Es handelt sich dabei um 4602 Artikel mit insgesamt über 27 Millionen Wortvorkommnissen. Der eingesetzte Algorithmus hat dabei im gesamten Textkorpus 126 zentrale Forschungsthemen identifiziert und ihre Verteilung in der Zeit bestimmt. Weil der Algorithmus dafür keine inhaltlichen Vorgaben erhielt, ist das Ergebnis von den einschlägigen

28 Siehe z. B. Malaterre, Christophe u. a., What Is This Thing Called Philosophy of Science? A Computational Topic-Modeling Perspective, 1934–2015, in: HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science 9 (2019), 2, 222–224. In diesem Aufsatz wird der gleiche Algorithmus verwendet wie in Murdock u. a., Exploration and exploitation of Victorian science in Darwin's reading notebooks.

29 Siehe für das Folgende Malaterre u. a., What Is This Thing Called Philosophy of Science?. Für die Identifikation der Themen wurde der gleiche gut untersuchte Algorithmus verwendet wie beim vorangegangenen Darwin Beispiel. Eine noch weiter ausgreifende Studie der gleichen Art ist Christophe Malaterre u. a.: Eight journals over eight decades: a computational topic-modeling approach to contemporary philosophy of science, in: Synthese 199 (2021), 1, 2883–2923.

Vormeinungen der Untersucher unabhängig, was einen klaren Zugewinn an Objektivität bedeutet; allein die vorliegenden Texte zählen. Tatsächlich ist das Ergebnis in hohem Masse plausibel, sowohl was die Identifikation der Themen als auch was die Veränderung ihrer Wichtigkeit seit 1934 anbelangt. Hier ist ebenfalls ganz offensichtlich, dass die quantitativen Verfahren der sog. künstlichen Intelligenz Untersuchungen möglich machen, die aufgrund der riesigen Datenmenge ›von Hand‹ nicht durchführbar sind. Diese quantitativen Verfahren stehen nicht in Konkurrenz zur Hermeneutik, sondern ergänzen und erweitern sie in Bereichen, die sonst der Forschung nicht zugänglich sind.

### VIII. Schlussbetrachtung

Meines Erachtens stehen wir am Beginn eines neuen goldenes Zeitalters der Geisteswissenschaften, jedenfalls, wenn sie nicht durch Unterfinanzierung ausgetrocknet werden. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind die historischen Geisteswissenschaften und die Sozialwissenschaften entstanden, und dieses Ereignis ist von ähnlich gewaltiger Tragweite wie die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert.<sup>30</sup> Mit dem Aufkommen des historischen Bewusstseins wurde die Notwendigkeit der viel genaueren Auseinandersetzung mit Texten und Textanaloga einsichtig, die uns Zeugnis vom Humanum geben. Wie das Experimentieren im 17. Jahrhundert für die Naturwissenschaften brachte die nun hermeneutische Auseinandersetzung mit Texten und Textanaloga einen neuen Standard für die Wissenschaftlichkeit der Humanwissenschaften in die Welt. Seit den 1980er Jahren haben uns die Personal Computer vom Joch des Tippens in die Schreibmaschine befreit bzw. für Ordinarien: dem Diktieren bzw. Abschreibenlassen handschriftlicher Manuskripte durch die Sekretärin, befreit. Seit den 1990er Jahren vergessen Literaturverwaltungsprogramme keine je zitierte Quelle, setzen die entsprechenden Angaben korrekt formatiert in den Text oder die Fußnote ein und erstellen automatisch ein Literaturverzeichnis aller zitierten Werke. Seit den 2010er Jahren ist praktisch die gesamte Zeitschriftenliteratur und große Teile der Buchliteratur über das Internet am Arbeitsplatz oder unterwegs, irgendwo auf der Welt, per Knopfdruck verfügbar und vor allem: durchsuchbar. Bislang unbekannte Literatur kann systematisch gesucht und gefunden werden, in der bekannten Literatur können z. B. Textstellen zu einem

---

30 Für eine etwas ausführlichere Darstellung siehe Hoyningen-Huene, Paul, Thomas Kuhn und die Wissenschaftsgeschichte, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 24 (2001), 2–4.



bestimmten Thema für die vertiefte hermeneutische Analyse mit einem Schlag zusammengestellt werden. Mit anderen Worten: Die (nicht selten glorifizierte) geisteswissenschaftlich absolut notwendige Kärnerarbeit wie die Literatursuche in staubigen Bibliothekskatalogen oder die Identifikation dieses einen Zitats in der 20-bändigen Gesamtausgabe eines Autors wird uns abgenommen, und wir können uns ganz aufs Denken und Schreiben konzentrieren. Dies macht die geisteswissenschaftliche Arbeit ungleich komfortabler, ohne aber das Geringste an ihrem hermeneutischen Kern zu verändern.<sup>31</sup> Aber es sieht so aus, als wäre das erst der Anfang. In Zukunft werden uns Algorithmen bei der Arbeit an Texten und Textanaloga noch mehr unterstützen können und Dinge ans Licht zu bringen helfen, die uns ohne diese Hilfsmittel kaum zugänglich sind. Es ist wie bei der ersten Verwendung eines Fernrohrs. Die Korrektheit des Fernrohrbildes muss von bloßem Auge überprüft werden, aber dann erweitert das Fernrohr den Bereich des für uns Sichtbaren. Die Korrektheit der algorithmischen Analyse von Texten muss durch hermeneutische Lektüre überprüft werden, aber dann erweitern Algorithmen den Bereich dessen, das wir aus Texten herausholen können.

---

31 Ich möchte betonen, dass ich hier aus Erfahrung spreche. Ich habe meinen ersten philosophischen Aufsatz Ende der 1970er Jahre geschrieben und meinen ersten PC 1984 – endlich! – benutzt.



# Interpretative Sätze als Ähnlichkeitsurteile

Niels Klenner

In der Debatte um die ›Logik der Interpretation‹ wird die Frage diskutiert, welcher illokutionäre Akt mit interpretativen Sätzen vollzogen wird.<sup>1</sup> In der Hauptsache werden auf diese Frage drei Antworten gegeben, wonach interpretative Sätze Behauptungen, Aufforderungen oder Ausdrücke von Einstellungen sind. Der vorliegenden Arbeit nach handelt es sich bei interpretativen Sätzen um Behauptungen. Aber Interpretieren behaupten nicht, was sie sagen. Entgegen dem Gesagten ›W ist I‹, wobei ›W‹ das literarische Werk und ›I‹ ein interpretatives Prädikat bezeichnet, behaupten Interpretieren ›W ähnelt I‹. Bei interpretativen Sätzen (zumindest bei einem Teil von ihnen), so die Idee, handelt es sich entgegen ihrer Oberflächenstruktur um *Ähnlichkeitsurteile*.<sup>2</sup> Das ist die zentrale Idee, die ich in diesem Aufsatz vorstellen möchte. Zu diesem Zweck werden zwei interpretative Sätze aus einer literaturwissenschaftlichen Interpretation zu E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann* diskutiert.<sup>3</sup> Bei diesen interpretativen Sätzen handelt es sich, so die These, um verdeckte Ähnlichkeitsurteile. Die Frage, wie viele interpretative Sätze in der literaturwissenschaftlichen Interpretationspraxis darüber hinaus als Ähnlichkeitsurteile verstanden werden sollten, ob alle interpretativen Sätze oder nur ein Teil der interpretativen Sätze, lasse ich hier offen.<sup>4</sup> Der Anspruch ist im Rahmen dieser Arbeit nicht, für die Ähnlichkeitstheorie anhand vieler Beispiele von interpretativen Sätzen gehaltvoll zu argumentieren. Das Ziel ist es, die Ähnlichkeitstheorie *vorzustellen* und sie innerhalb der Debatte um die Logik der Interpretation zu verorten. Dabei gehe ich wie folgt vor: Der erste Abschnitt führt den Begriff der Ähnlichkeit ein, unterscheidet verschiedene Arten von Ähnlichkeitsurteilen und

---

1 Überblicksdarstellungen bieten Shusterman, Richard, *The Logic of Interpretation*, in: *The Philosophical Quarterly* 28 (1978), 113, 310–324; Dennerlein, Christoph, Tilmann Köppe und Jan C. Werner, *Interpretation: Struktur und Evaluation in handlungstheoretischer Perspektive*, in: *Journal of Literary Theory*, 2 (2008), 1, 1–18, 11–13; Werner, Jan C., *Fiktion, Wahrheit, Referenz*, in: Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann (Hg.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin 2014, 125–158.

2 Für die Unterscheidung zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur vergleiche Dennerlein/Köppe/Werner: *Interpretation*.

3 Hoffmann, E.T.A., *Der Sandmann*, in: Ders., *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, hg. v. Hartmut Steinecke unter Mitarbeit v. Gerhard Allroggen. Bd. 3, *Nachtstücke*. Klein Zaches. Prinzessin Brambilla, Werke 1816–1820, Frankfurt a. M. 1985, 11–49.

4 Eine ausführliche Ausarbeitung dieser Idee strebe ich in meinem Dissertationsprojekt an.

nennt Gütekriterien. Der zweite Abschnitt argumentiert, dass es sich bei den exemplarischen interpretativen Sätzen um Ähnlichkeitsurteile handelt. Dabei setze ich zunächst voraus, dass die beiden interpretativen Sätze wörtlich verstanden falsch sind. Der dritte Abschnitt greift diese Prämisse auf und begründet sie. In den Abschnitten IV–VI wird die Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze in der Debatte um die Logik der Interpretation verortet. Zunächst positioniere ich die Theorie vor dem Hintergrund der anderen Theorien, dann gehe ich konkret auf die Wahrheit von Ähnlichkeitsurteilen und schließlich auf ihre Plausibilität ein. Der Aufsatz endet mit einem Ausblick.

## I. Ähnlichkeitsurteile

Ähnlichkeit ist eine mindestens dreistellige Relation. Sie liegt vor, wenn zwei oder mehr Gegenstände (Dinge, Sachverhalte, etc.) mindestens eine Eigenschaft gemein haben. Teilen sich die Gegenstände mehr Eigenschaften, ist die Ähnlichkeit eine größere. Ähnlichkeit ist eine graduelle Eigenschaft. *Ähnlichkeitsurteile* behaupten eine Ähnlichkeit zwischen Gegenständen. Sie können an der Oberflächenstruktur ablesbar sein, etwa  $\langle X \text{ ähnelt } Y \rangle$  oder  $\langle X \text{ ist wie } Y \text{ hinsichtlich } Z \rangle$ , aber sie müssen es nicht. Eine zentrale Prämisse der Ähnlichkeitstheorie interpretativer Aussagen ist es, dass Ähnlichkeitsurteile auch die Form einstelliger Prädikatsaussagen annehmen können, etwa  $\langle X \text{ ist } Y \rangle$ . Mit anderen Worten, die Ähnlichkeitstheorie nimmt neben *offenen* auch *verdeckte Ähnlichkeitsurteile* an. Daneben lässt sich zwischen *bestimmten* und *unbestimmten Ähnlichkeitsurteilen* unterscheiden, denn nicht immer explizieren Ähnlichkeitsurteile die Eigenschaft, die sich die Gegenstände teilen. Ähnlichkeitsurteile können die Form  $\langle X \text{ ähnelt } Y \text{ hinsichtlich } Z \rangle$  haben, aber auch  $\langle X \text{ ähnelt } Y \rangle$ . Ob bestimmt oder unbestimmt, Ähnlichkeitsurteile beruhen auf mindestens zwei einstelligen Prädikatsaussagen:  $\langle X \text{ ist } Z \rangle$  und  $\langle Y \text{ ist } Z \rangle$ .

Ähnlichkeit ist keine anspruchsvolle Relation. Sofern keine Bedingungen für das Vorliegen der Ähnlichkeit formuliert werden, lässt sich zwischen zwei beliebigen Gegenständen immer eine Ähnlichkeitsbeziehung herstellen, mögen sie ansonsten noch so wenig miteinander gemein haben. So teilen sich beispielsweise Schildkröten und Staubsaugerfilter die Eigenschaft, sich nicht auf der Venus zu befinden. An ein solches Ähnlichkeitsurteil schließt sich unmittelbar die Frage an, was gute Ähnlichkeitsurteile von weniger guten Urteilen unterscheidet. Sie können zum einen *quantitativ* beurteilt werden. Ähnlichkeitsurteile sind dementsprechend besser, wenn sich die Gegenstände

viele Eigenschaften teilen bzw. wenig Unterschiede aufweisen. Zum anderen können Ähnlichkeitsurteile *qualitativ* bewertet werden. Demnach sind Ähnlichkeitsurteile besser, wenn sie auf spezifischen Eigenschaften beruhen. Spezifische Eigenschaften kommen nach Möglichkeit nur den verglichenen Gegenständen zu. Wenn ein Ähnlichkeitsurteil sagt, *X* und *Y* ähneln sich hinsichtlich *Z*, sollte *Z* möglichst wenigen Gegenständen zukommen und nicht zusätzlich *U*, *V* und *W*. Sich nicht auf der Venus zu befinden, ist eine Eigenschaft, die einer Vielzahl von Gegenständen zukommt und daher keine sonderlich spezifische Eigenschaft ist. Schließlich können Ähnlichkeitsurteile hinsichtlich ihrer *Relevanz* im Äußerungskontext beurteilt werden. Für einen Biologen ist es schlicht irrelevant, dass eine Schildkröte einem Staubsauberfilter in der oben beschriebenen Weise ähnelt.

## II. Ähnlichkeitsurteile in literaturwissenschaftlichen Interpretationstexten

In diesem Abschnitt gebe ich zwei Beispiele für die Idee, dass es sich bei interpretativen Sätzen um Ähnlichkeitsurteile handelt. Die Beispiele entnehme ich der literaturwissenschaftlichen Interpretation »*Der Zweikampf war unvermeidlich*« *Männliche Initiation in E.T.A. Hoffmanns »Der Sandmann« und David Lynchs »Blue Velvet«* von Elisabeth K. Paefgen.<sup>5</sup> An der sprachlichen Oberfläche sind die zwei interpretativen Sätze nicht als Ähnlichkeitsurteile zu erkennen. Mein Argument für die Annahme einer Tiefenstruktur, wonach die interpretativen Sätze als Ähnlichkeitsurteile zu verstehen sind, geht davon aus, dass die Sätze wörtlich verstanden falsch sind.<sup>6</sup> Zudem nehme ich an, dass der Falschheit der Sätze kein Fehler der Interpretin zugrunde liegt. Paefgen scheint weder einen Flüchtighkeitsfehler noch einen »echten« Überzeugungsfehler zu

5 Paefgen, Elisabeth K., »Der Zweikampf war unvermeidlich«. Männliche Initiation in E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann* und David Lynchs *Blue Velvet*, in: dies., Wahlverwandte. Filmische und literarische Erzählungen im Dialog, Berlin 2009, 36–52. Der Aufsatz Paefgens basiert auf einer früheren Arbeit, die sie gemeinsam mit Ulla Reichelt verfasst hat. Paefgens Interpretation wurde bereits von Tobias Klauk, Tilmann Köppe und mir diskutiert. Vgl. Klauk, Tobias/Klenner, Niels/Köppe, Tilmann, Thematische Kohärenz als interpretationsleitendes Prinzip? Eine Untersuchung zur Charakterisierung fiktionaler Gehalte am Beispiel literaturwissenschaftlicher Interpretationstexte zu E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann*, in: Textpraxis. Digitales Journal für Philologie 18 (2.2020), URL: <https://www.textpraxis.net/tobias-klauk-niels-klenner-tilmann-koeppe-thematische-kohaerenz>, DOI: <https://dx.doi.org/10.17879/49099577091>.

6 Ausführlicher zu dieser Annahme vergleiche Abschnitt III.

machen. Die Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze sollte nicht auf alle falschen interpretativen Sätze ausgeweitet werden, sondern nur auf solche, denen kein Fehler zugrunde liegt. Schließlich folgere ich, um der Interpretin im Sinne einer wohlwollenden Interpretation keine falschen Aussagen zuzuschreiben, dass es sich bei den interpretativen Sätzen um Ähnlichkeitsurteile handelt. Als Ähnlichkeitsurteile verstanden sind es wahre Sätze.

Nach Elisabeth K. Paefgen geht es in E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann* um männliche Initiation. Sie sieht dieses Thema im abgebrochenen Duell zwischen Nathanael und Lothar, im unterbundenen Kampf zwischen Nathanael und Spalanzani und schließlich im Suizid Nathanaels realisiert.<sup>7</sup> Paefgen zufolge wird Nathanael in all diesen Textpassagen jeweils der zum Erwachsenwerden notwendige rituelle Kampf verwehrt. Über die Suizidszene schreibt Paefgen: »Auch der letzte *Kampf*, der *Kampf* mit Coppelius, findet nicht Auge in Auge statt: Nathanael befindet sich auf dem Turm, und Coppelius ist unten am Boden.«<sup>8</sup>

Paefgen behauptet, dass das letzte Aufeinandertreffen zwischen Nathanael und Coppelius, die Suizidszene, ein (verwehrt ritueller) Kampf ist. Wenn es sich bei diesem interpretativen Satz um ein Ähnlichkeitsurteil handelt, ist es *verdeckt* und *unbestimmt*. Es ist weder an der Oberflächenstruktur abzulesen noch wird gesagt, worin die Ähnlichkeit besteht. Nimmt man Paefgen beim Wort, behauptet sie etwas Falsches. Das letzte Aufeinandertreffen zwischen Nathanael und Coppelius ist kein verwehrt Kampf. Das steht im *Sandmann*:

Nun raste Nathanael herum auf der Galerie und sprang hoch in die Lüfte und schrie: »*Feuerkreis* dreh dich – *Feuerkreis* dreh dich« – Die Menschen liefen auf das wilde Geschrei zusammen; unter ihnen ragte riesengroß der Advokat Coppelius hervor, der eben in die Stadt gekommen und gerades Weges nach dem Markt geschritten war. Man wollte herauf, um sich des Rasenden zu bemächtigen, da lachte Coppelius sprechend: »Ha ha – wartet nur, der kommt schon herunter von selbst«, und schaute wie die Übrigen hinauf. Nathanael blieb plötzlich wie erstarrt stehen, er bückte sich herab, wurde den Coppelius gewahr und mit dem gellenden Geschrei: »Ha! Sköne Oke – Sköne Oke«, sprang er über das Geländer. – Als Nathanael mit zerschmetternd Kopf auf dem Steinpflaster lag, war Coppelius im Gewühl verschwunden.<sup>9</sup>

7 Für das Duell vergleiche Hoffmann, *Der Sandmann*, 33, für den Kampf zwischen Nathanael und Spalanzani vergleiche 45 und für die Suizidszene 49.

8 Paefgen, *Der Zweikampf*, 43 (meine Hervorhebung).

9 Hoffmann, *Der Sandmann*, 49.

Das in dieser Textpassage beschriebene Aufeinandertreffen zwischen Nathanael und Coppelius ist kein Kampf. Es fehlt zum einen eine Eigenschaft, die wir gemeinhin als typisch für einen Kampf ansehen, nämlich eine heftige Auseinandersetzung.<sup>10</sup> Zum anderen gibt es Eigenschaften, die wir gemeinhin *nicht* mit einem Kampf in Verbindung bringen: Coppelius scheint weit davon entfernt zu kämpfen, wenn er lachend spricht (nicht etwa schreit): »Ha ha – wartet nur, der kommt schon herunter von selbst.« Coppelius Worten fehlt die Aggression und Nathanael scheint in seinem Wahnsinn überhaupt nicht in der Lage zu sein, seine Männlichkeit mit einem Kampf unter Beweis zu stellen. Einige Merkmale der Suizidszene *ähneln* einem Kampf: Nathanael stirbt und Coppelius scheint zumindest in Teilen kausal verantwortlich für die suizidale Handlung. Die Suizidszene des *Sandmanns* enthält nur teilweise Eigenschaften, die man gemeinhin mit einem Kampf in Verbindung bringt, weist Eigenschaften auf, die wir normalerweise nicht mit einem Kampf in Verbindung bringen und lässt eine typische Eigenschaft für einen Kampf vermissen. Die Szene *ähnelt* einem Kampf, aber es ist kein Kampf. Müsste man einem Kind erklären, was ein Kampf ist, wäre die Suizidszene ein ganz und gar ungeeignetes Beispiel. Denn dann würden beispielsweise höhnisch lachende Menschen zu Kämpfern werden.

Um zu zeigen, dass der *Sandmann* männliche Initiation thematisiert, verweist Paefgen weiterhin auf die Duellszene. Über diese schreibt sie: »Es wäre für Nathanael notwendig gewesen, diesen Kampf auszutragen, weil Lothar seine Schwester nicht nur brüderlich zu lieben scheint; er wirkt fast wie ein Nebenbuhler Nathanaels.«<sup>11</sup> Paefgen behauptet in diesem Zitat, dass Lothar inzestuöse Gefühle gegenüber seiner Schwester hegt. Sie tut das, um den abgebrochenen Kampf als einen verpassten Männlichkeitsnachweis darzustellen. Würden hier lediglich Nathanael und sein Schwager in spe kämpfen, könnte man nicht von einem Initiationskampf sprechen. Männlichkeit wird nicht in Kämpfen mit Familienmitgliedern unter Beweis gestellt, sondern mit Nebenbuhlern. Wenn es sich bei diesem interpretativen Satz um ein Ähnlichkeitsurteil handelt, ist es wiederum *verdeckt* und *unbestimmt*. Wörtlich verstanden ist der interpretative Satz falsch. Nichts in der Erzählung lässt darauf schließen, dass Lothar seine Schwester mehr als brüderlich liebt. Lothar *ähnelt* einem inzestuös liebenden Bruder: Er ist der Bruder Claras und er hasst sie

10 Vgl. Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in acht Bänden, Bd. 4, Mannheim 21994, 1790.

11 Paefgen, Der Zweikampf, 42.

nicht, sondern setzt sich für sie ein, beispielsweise befreit er sie vom wahn-sinnigen Nathanael.<sup>12</sup>

Meines Erachtens sind beide interpretativen Sätze Paefgens falsch. Sie erfassen nicht, was in E.T.A. Hoffmanns *Sandmann* der Fall ist. Auf diese Behauptung komme ich im nächsten Abschnitt zurück. Gleichzeitig liegt der Falschheit der Sätze kein Fehler von Paefgen zugrunde, weder ein Flüchtigkeitsfehler noch ein ›echter‹ Überzeugungsfehler. Paefgen sagt nicht versehentlich, dass es sich bei der Suizidszene um einen Kampf und bei Lothar um einen inzestuös Liebenden handelt. Und sie hat auch kein falsches Verständnis von ›Kampf‹ und ›inzestuös lieben‹. Zumindest ist das höchst unwahrscheinlich. Sie äußert ihre interpretativen Sätze, weil sie im *Sandmann* das Thema männliche Initiation realisiert sieht bzw. realisiert sehen will. Nathanael muss kämpfen, um Mann zu werden. Um Mann zu werden, kämpft man nicht mit dem Schwager in spe, sondern mit Nebenbuhlern. Deshalb beschreibt Paefgen Lothar als inzestuös Liebenden und die Suizidszene als einen Kampf. Für ihr interpretatives Verhalten gibt es Gründe. Es ist nicht fehlerhaft im Sinne eines Überzeugungs- oder Flüchtigkeitsfehlers. Aufgrund der Falschheit der interpretativen Sätze und der ausgeschlossenen Fehlerhaftigkeit analysiere ich Paefgens interpretative Sätze im Sinne einer wohlwollenden Interpretation als Ähnlichkeitsurteile. Lothar ähnelt einem inzestuös Liebenden und die Suizidszene ähnelt einem Kampf. Ihrer Oberflächenstruktur nach sind die interpretativen Sätze falsch, nicht aber ihrer Tiefenstruktur nach. Als Ähnlichkeitsurteile verstanden sind beide Sätze wahr.

### III. Zur Falschheit von Paefgens interpretativen Sätzen

Das Argument, das interpretative Sätze zu Ähnlichkeitsurteilen macht, beruht auf der Prämisse, dass die betreffenden interpretativen Sätze ihrer Oberflächenstruktur nach falsch sind. Die interpretativen Sätze Paefgens, so die Annahme, erfassen nichts fiktional Wahres; weder liebt Lothar seine Schwester mehr als brüderlich noch ist das letzte Aufeinandertreffen von Nathanael und Coppelius ein (verwehrter ritueller) Kampf. Wenn man der Auffassung ist, dass interpretative Sätze über fiktive Sachverhalte wahr sein können<sup>13</sup>, hängt die Frage, ob sie fiktional Wahres beschreiben, an der vertretenen Theorie fiktionaler

<sup>12</sup> Hoffmann, *Der Sandmann*, 49.

<sup>13</sup> Für gegenteilige Positionen vergleiche die Irrtumstheorien und den Antideskriptivismus in Abschnitt IV.



Wahrheiten.<sup>14</sup> Eine große und gewichtige Gruppe bilden *intentionalistische* Theorien fiktionaler Wahrheiten. Auf diese beschränke ich mich im Rahmen dieses Aufsatzes.<sup>15</sup> Das Spektrum intentionalistischer Theorien reicht vom aktuellen Intentionalismus über verschiedene Zwischenpositionen hin zum hypothetischen Intentionalismus.<sup>16</sup> Die besten Karten, die interpretativen Sätze Paefgens wahr zu machen, scheint mir ein schwacher hypothetischer Intentionalismus zu haben. Der hypothetische Intentionalismus nimmt im Gegensatz zum aktuellen Intentionalismus an, dass nicht der Autor des Werkes, sondern seine Leser das Vorliegen der Eigenschaften eines literarisch-fiktionalen Werkes bestimmen. Der hypothetische Intentionalismus liegt in unterschiedlich starken Varianten vor. Nach Jerrold Levinson, Vertreter eines starken hypothetischen Intentionalismus, bestimmen ›optimale Hypothesen‹ über die Autorintention die Eigenschaften des Werkes.<sup>17</sup> Nach Gregory Currie sind es nicht ›optimale Hypothesen‹, sondern ›vernünftige‹ Hypothesen. In *Interpretation and Pragmatics* formuliert er seine Position unter Rückgriff auf die Begriffe ›utterer's meaning‹ und ›utterance meaning‹.<sup>18</sup> Curries Vorschlag ist es, das Ziel von Werkinterpretationen darin zu sehen,

14 Für Übersichten zu den verschiedenen Theorien fiktionaler Wahrheit vergleiche etwa Woodward, Richard, *Truth in Fiction*, in: *Philosophy Compass* 6 (2011), 3, 159–167, oder Köppe, Tilmann, *Fiktive Tatsachen*, in: Klauk, Tobias und ders. (Hg.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin 2014, 190–208.

15 Der Frage, wie andere Theorien der fiktionalen Wahrheit mit interpretativen Sätzen wie denen Paefgens umgehen, werde ich in meinem Dissertationsprojekt weiter nachgehen.

16 Diese Theorien werden nicht immer explizit als Theorien fiktionaler Wahrheit vorgebracht. Stattdessen werden sie häufig als Theorien der Bedeutung literarischer Werke entwickelt. Diese Bedeutungstheorien umfassen ihrem Anspruch nach mehr als eine Theorie der fiktionalen Wahrheit. Sie sind aber *auch* Theorien fiktionaler Wahrheiten. Für den aktuellen Intentionalismus vergleiche etwa Stock, Kathleen, *Only Imagine. Fiction, Interpretation, and Imagination*, Oxford 2017, insb. Kap. 1. Für eine moderate Variante des aktuellen Intentionalismus vergleiche etwa Stecker, Robert, *Aesthetics and the Philosophy of Art. An Introduction. Second Edition*, Lanham (Maryland) 2010, Kap. 7. Prominente Vertreter des hypothetischen Intentionalismus sind Jerrold Levinson und Gregory Currie; vgl. weiter unten.

17 Vergleiche: »[T]he core meaning of a literary work is given by the best hypothesis, from the position of an appropriately informed, sympathetic, and discriminating reader, of authorial intent to convey such and such to an audience through the text in question. Thus hypothetical intentionalism is a perspective on literary interpretation which takes *optimal hypotheses about authorial intention*, rather than *actual authorial intention*, to provide the key to the central meaning of literary works.« Levinson, Jerrold, *Hypothetical Intentionalism: Statement, Objections, and Replies*, in: ders., *Contemplating Art*, Oxford 2006, 302–311, 302.

18 Currie, Gregory, *Interpretation and Pragmatics*, in: ders., *Arts and Minds*, Oxford 2004, 107–133.

die Äußerungsbedeutung (›utterance meaning‹) der Werke aufzudecken.<sup>19</sup> Die Äußerungsbedeutung definiert er wie folgt: »[U]tterance meaning is what can be reasonably assumed, by the hearer in the given conversational context, to be intended meaning«.<sup>20</sup> Handelt es sich bei Paefgens interpretativen Sätzen, wenn nicht um optimale so doch um vernünftige Hypothesen über E.T.A. Hoffmanns Intentionen?

Ob es sich bei Paefgens interpretativen Sätzen um vernünftige Hypothesen über Hoffmanns Intentionen handelt, ist eine Ermessensfrage. Es gibt für diese Frage keinen Lackmустest. Meines Erachtens gibt es im *Sandmann* keine hinreichenden Hinweise darauf, dass Hoffmann Lothar als eine Figur mit inzestuösen Gefühlen intendiert hat. Lothar und Clara sind Geschwister und er setzt sich für seine Schwester im *Sandmann* ein, aber das ist nicht hinreichend, um ihm gerechtfertigt inzestuöse Gefühle zu unterstellen. Der schwache hypothetische Intentionalismus macht es nicht fiktional wahr, dass Lothar seine Schwester mehr als brüderlich liebt. Paefgens interpretativer Satz ist nach dieser Theorie falsch. Was ist mit Paefgens zweitem interpretativen Satz, wonach es sich bei dem letzten Aufeinandertreffen von Nathanael und Coppelius um einen Kampf handelt? Meines Erachtens handelt es sich auch bei dieser Interpretation um keine vernünftige Hypothese über Hoffmanns Intention. Mir erscheint sie vernünftiger als die vorherige Interpretation, weil es Eigenschaften gibt, die man gemeinhin mit einem Kampf in Verbindung bringt. Es fehlt aber zum einen eine typische Eigenschaft eines Kampfes – ganz zu schweigen von typischen Eigenschaften eines *rituellen Initiationskampfes* –, zum anderen weist die Suizidszene Eigenschaften auf, die gemeinhin nicht mit einem Kampf assoziiert werden. Würde Paefgen mehr Textstellen finden, die darauf schließen ließen, dass Hoffmann zeigen will, dass Nathanael jeweils der zum Erwachsenwerden notwendige rituelle Kampf verwehrt wird, würde ich ihr zustimmen, dass die Suizidszene ein unterbundener Kampf ist. In diesem Fall würde sich die Eigenschaft ›männlicher Initiationskampf‹ auf Textpassagen übertragen, die dem ersten Anschein nach nicht die Eigenschaft aufweisen. Aber Paefgen bietet keine zusätzlichen Textpassagen an. Der Verweis auf den unterbundenen Kampf zwischen Nathanael und Spalanzani als einzige Evidenz genügt nicht, um Hoffmann vernünftigerweise die Intention zuzuschreiben, ihm gehe es im *Sandmann* um männliche Initiation. Trotz dieser Vorbehalte sehe ich, dass Paefgens Kampf-These stärker eine Frage des Ermessens ist als ihre Inzest-These.

19 Vgl. ebd., 127.

20 Vgl. ebd., 125f.

Angenommen ein hypothetischer Intentionalist widerspricht. Entgegen meiner Position hält er Paefgens Kampf-These, nicht ihre Inzest-These, für eine vernünftige Hypothese über Hoffmanns Intention. Wie erklärt er das Vorkommen von Paefgens Inzest-These?<sup>21</sup> Mir scheint, er hat zwei Erklärungsstrategien. Beide sind wenig erfolgsversprechend. Zum einen könnte er sich auf die Position zurückziehen, wonach Paefgen ein Fehler unterlaufen ist. Paefgen hat sich schlicht bezüglich der inzestuösen Gefühle Lothars geirrt. Sie hat den *Sandmann* nicht genau genug gelesen. Das scheint mir, wie oben nahegelegt, eine wenig plausible Position zu sein. Paefgen handelt rational bezüglich ihres Ziels, männliche Initiation im *Sandmann* aufzuzeigen. Zum anderen könnte der Intentionalist für die Inzest-These auf die Ähnlichkeitstheorie zurückgreifen. Demnach verfolgt Paefgen zwei Ziele. Ihr geht es einerseits darum, vernünftige Hypothesen über Hoffmanns Intention aufzustellen. Andererseits will sie Ähnlichkeiten herauszuarbeiten. Auch diese zweite Erklärungsstrategie scheint mir wenig plausibel. Wenn Paefgen das Ziel hat, vernünftige Hypothesen über Hoffmanns Intention aufzustellen, warum weicht sie davon ab? Anders: Inwiefern kann es überhaupt das Ziel sein, Ähnlichkeiten aufzuzeigen, wenn *zugleich* das Ziel verfolgt wird, vernünftige Hypothesen über die Intention aufzustellen? Hierauf muss der hypothetische Intentionalist eine Antwort finden. Findet er diese Antwort nicht, sollte er von seinem hypothetischen Intentionalismus zur Beschreibung des interpretativen Verhaltens Paefgens abrücken. Die Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze kann dagegen ihr interpretatives Verhalten als ein einheitliches erklären. Sobald sich in einem Interpretationstext ein interpretativer Satz findet, der sich nicht als eine vernünftige Hypothese über die Autorintention begreifen lässt, ›schlägt‹ die Ähnlichkeitstheorie den hypothetischen Intentionalismus. Die Ähnlichkeitstheorie bietet anders als der hypothetische Intentionalismus die Möglichkeit, das interpretative Verhalten als ein einheitliches Tun zu begreifen. Interpretieren behaupten Ähnlichkeiten.

---

21 Diese Frage setzt voraus, dass der hypothetische Intentionalismus eine deskriptive Theorie ist. Dem müssen hypothetische Intentionalisten nicht zustimmen. Sie können ihre Theorie als eine normative vorbringen. Demnach soll ihre Theorie zwar teilweise im Einklang mit der interpretativen Praxis stehen, aber nicht notwendigerweise vollständig. Ihre Theorie soll sagen, was bei der Interpretation literarischen Werken zu tun ist. Hypothetische Intentionalisten verfolgen in diesem Fall ein anderes Erkenntnisziel als die Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze. Sowohl das normative als auch das deskriptive sind legitime Erkenntnisziele. Mich interessiert der hypothetische Intentionalismus als eine konkurrierende deskriptive Theorie.

#### IV. Verortung der Ähnlichkeitstheorie in der Debatte um die Logik der Interpretation

Ziel dieses Unterkapitels ist es, die Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze in der Debatte um die Logik der Interpretation einzubetten. Wie genau sich die Ähnlichkeitstheorie zu den anderen Theorien der Debatte verhält, ob die Theorien sich ausschließen, sich kombinieren lassen, werde ich hier nicht diskutieren; ebenso wenig die Frage, welche Schwierigkeiten sich für die einzelnen Theorien stellen und welche Theorie die Beste ist. Es geht mir hier allein darum, der Ähnlichkeitstheorie ihren Platz in der Debatte zuzuweisen. Dafür stelle ich zunächst die Debatte vor, um dann die Ähnlichkeitstheorie innerhalb dieser zu positionieren. Bei der Rekonstruktion der Debatte folge ich Jan C. Werner.<sup>22</sup> Anders als Werner geht es mir allein um den alethischen Status von interpretativen Sätzen *über* fiktive Sachverhalte, nicht um fiktion-interne interpretative Sätze. Werner unterscheidet anhand zweier Fragen drei »grundlegende Optionen« (126). *Deskriptivisten* bejahen die Frage, ob interpretative Sätze wahrheitsfähig sind. *Antideskriptivisten* hingegen verneinen die Frage. Wahrheitsfähig sind Sätze genau dann, wenn sie Propositionen ausdrücken und somit Wahrheitsbedingungen aufweisen (vgl. ebd.). Innerhalb der Deskriptivisten unterscheidet Werner zwischen *Erfolgs-* und *Irrtumstheorien*. Erstere bejahen, Letztere verneinen die Frage, ob es wahre interpretative Sätze gibt. Irrtumstheorien nehmen zwar an, dass interpretative Sätze Propositionen und somit Wahrheitsbedingungen haben, aber sie glauben anders als Erfolgstheorien, dass interpretative Sätze stets falsch oder weder wahr noch falsch sind. Die zwei Spielarten des Deskriptivismus und der Antideskriptivismus sind insofern »grundlegende Optionen«, weil sie jeweils in unterschiedlicher Weise ausbuchstabiert und begründet werden können. Dadurch entstehen weitere Binnendifferenzierungen.

Deskriptivisten sind uneins darüber, was Interpretieren mit ihren Sätzen behaupten. Werner unterscheidet diesbezüglich drei Positionen.<sup>23</sup> Um die Positionen herauszuarbeiten, geht er mit Shusterman davon aus<sup>24</sup>, dass interpretative Sätze oberflächlich die Form ›W ist I‹ aufweisen. Die Variable ›W‹ bezeichnet das literarische Werk, die Variable ›I‹ ein interpretatives Prädikat. Der *starke Deskriptivismus* (D<sub>1</sub>) hält an der Oberflächenstruktur ›W ist I‹ fest. *Subjektivismus* (D<sub>2</sub>) und *schwacher Deskriptivismus* (D<sub>3</sub>) analysieren

<sup>22</sup> Werner, Fiktion, Wahrheit, Referenz.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 147f.

<sup>24</sup> Shusterman, The Logic of Interpretation.

interpretative Sätze abweichend von der Oberflächenstruktur, da diese in der einen oder anderen Weise als problematisch gilt. Der Subjektivismus nimmt die Tiefenstruktur ›W ist für mich I‹ an, während der schwache Deskriptivismus die Tiefenstruktur ›W ist (hochgradig) plausibel/am plausibelsten‹ realisiert sieht.

Die drei Arten des Deskriptivismus ( $D_{1-3}$ ) können als Erfolgs- und/oder Irrtumstheorien vertreten werden. Der starke Deskriptivismus kann sowohl in Verbindung mit einer Erfolgs- als auch mit einer Irrtumstheorie sein. Nach faktualistischen Theorien der Interpretation besitzen Kunstwerke die Eigenschaft, die ihnen im Rahmen einer Interpretation zugeschrieben wird.<sup>25</sup> Folglich können interpretative Sätze wahr sein, sofern die interpretativen Sätze die Eigenschaft erfassen. Das ist die erfolgstheoretische Lesart des starken Deskriptivismus ( $D_1E$ ). Es gibt aber auch eine irrtumstheoretische Lesart ( $D_1I$ ). Nonfaktualistischen Theorien der Interpretation zufolge kommen die zugeschriebenen Eigenschaften den Werken nicht tatsächlich zu.<sup>26</sup> Demnach können interpretative Sätze nicht wahr sein (vgl. ebd.). Die Gründe für diese Annahme sind divers (vgl. ebd.). Eine subjektivistische Lesart interpretativer Sätze ist eine Erfolgstheorie ( $D_2E$ ). Die Sätze können abhängig vom mentalen Zustand des Interpretieren wahr sein. Der schwache Deskriptivismus ist eine irrtumstheoretische Position ( $D_3I$ ). Interpretative Sätze sind demnach niemals wahr, sondern in unterschiedlichen Graden plausibel. Was es heißt, interpretative Sätze als plausibel bzw. als am plausibelsten zu bezeichnen, wenn sie nicht wahr sein können, ist zentrale Aufgabe der schwachen Deskriptivisten.

Dem Antideskriptivismus nach drücken interpretative Sätze keine Propositionen aus und weisen somit keine Wahrheitsbedingungen auf. Wie Subjektivisten und schwache Deskriptivisten nehmen Antideskriptivisten eine Tiefenstruktur an. Werner unterscheidet innerhalb des antideskriptivistischen Lagers zwischen *Präskriptivismus* ( $AD_1$ ) und *Expressivismus* ( $AD_2$ ). Der Präskriptivismus nimmt die Tiefenstruktur ›Siehe W als I‹ an. Demnach drücken Interpretieren allein eine Empfehlung oder eine Aufforderung aus, das Werk in einer bestimmten Weise zu sehen (vgl. 148). Dem Expressivismus zufolge legen Interpretieren ihre positive oder negative Einstellung zum Werk dar (ebd.):

25 Vgl. ebd., 148. An dieser Stelle lassen sich wiederum unterschiedliche Varianten des Faktualismus unterscheiden. Da faktualistische Theorien der Interpretation typischerweise davon ausgehen, dass Interpretieren literarischen Werken Bedeutungseigenschaften zuschreiben, teilt Werner das faktualistische Lager schematisch auf in intentionalistische, konventionalistische und konstruktivistische (vgl. ebd., 149f.).

26 Vgl. ebd., 151.

Indem ein Interpret ›W ist I‹ äußert, bringt er eine positive wertende Einstellung in Bezug auf eine bestimmte Sichtweise eines Kunstwerks zum Ausdruck. Stehe ›H!‹ für einen Satzoperator (Hurra-Operator), durch den eine positive wertende Einstellung auf eine Repräsentation eingenommen werden kann, dann läuft die Analyse einer interpretativen Aussage dem Expressivisten zufolge auf ›H! (W ist I)‹ hinaus. Eine Aussage der Form ›W ist nicht I‹ wird analysiert als ›B! (W ist I)‹, wobei ›B!‹ als Buh-Operator fungiert und für eine negative wertende Einstellung steht.

Sowohl Empfehlungen und Aufforderungen als auch Ausdrücke von Einstellungen sind nicht wahrheitswertfähig. Empfehlungen können gut oder schlecht sein, aber sie können nicht wahr oder falsch sein. Ebenso ausgedrückte Einstellungen: Sie können mehr oder minder angemessen sein, aber nicht wahr oder falsch.

Die Ähnlichkeitstheorie versteht interpretative Sätze im Sinne des Deskriptivismus ( $D_4$ ); interpretative Sätze drücken Propositionen aus und verfügen somit über Wahrheitsbedingungen. Wie auch Subjektivisten und schwache Deskriptivisten analysiert die Ähnlichkeitstheorie interpretative Sätze entgegen der scheinbaren Oberflächenstruktur. Statt an ›W ist I‹ festzuhalten, nimmt die Ähnlichkeitstheorie die Tiefenstruktur ›W ähnelt I‹ an. Grund für die Annahme dieser Tiefenstruktur ist das Bestreben einer wohlwollenden Interpretation interpretativer Sätze, die andernfalls scheinbar falsch sind. Wenn Elisabeth K. Paefgen sagt, dass Lothar seine Schwester inzestuös liebt, ist das meines Erachtens schlicht falsch. Es ist fiktional nicht der Fall, dass Lothar seine Schwester mehr als brüderlich liebt. Zugleich kann die Ähnlichkeitstheorie als eine deskriptivistische Variante des Präskriptivismus beschrieben werden. Interpretative Sätze sind Urteile der Form ›W ähnelt I‹ und *zugleich* Aufforderungen der Form ›Siehe W als I!‹. Der anti-deskriptivistische Präskriptivismus analysiert interpretative Sätze dagegen *allein* als Aufforderungen. Im Gegensatz zum schwachen Deskriptivismus und starken nonfaktualistischen Deskriptivismus handelt es sich bei der Ähnlichkeitstheorie um eine Erfolgstheorie ( $D_4E$ ). Ähnlichkeitsurteile können wahr sein.

## V. Zur Wahrheit von Ähnlichkeitsurteilen

In diesem Unterkapitel gehe ich etwas konkreter auf die Wahrheit von Ähnlichkeitsurteilen ein, im nächsten Unterkapitel etwas genauer auf ihre Plausibilität. Wie der starke faktualistische Deskriptivismus und der Subjektivismus ist die Ähnlichkeitstheorie eine Erfolgstheorie. Zwischen den Erfolgstheorien gibt

es quantitative Unterschiede. Sie schätzen die Menge wahrer interpretativer Sätze in der literaturwissenschaftlichen Praxis unterschiedlich ein. Folgt man dem Subjektivismus scheinen nahezu alle interpretativen Sätze wahr zu sein. Natürlich können sich Interpreten grundsätzlich über die Werkeigenschaften irren, aber in der Regel werden sie wissen, welche Eigenschaften das Werk für sie hat. Für den starken faktualistischen Deskriptivismus scheint es dagegen schwieriger, etwas Wahres zu sagen. Wird der Deskriptivismus beispielsweise in einer intentionalistischen Variante vertreten, dürfte die Menge wahrer interpretativer Sätze deutlich kleiner sein. Nicht alle interpretativen Sätze erfassen die Autorintention bzw. sind vernünftige Hypothesen über die Autorintention.

Aus der Ähnlichkeitstheorie ergeben sich zwei Angaben über die Menge wahrer interpretativer Sätze. Diese Angaben hängen am Unterschied zwischen bestimmten und unbestimmten Ähnlichkeitsurteilen. Bestimmte Ähnlichkeitsurteile explizieren die Eigenschaft hinsichtlich derer eine Ähnlichkeit besteht, also ›X ähnelt Y hinsichtlich Z‹. Unbestimmte Ähnlichkeitsurteile tun dies nicht. Sie sagen lediglich ›X ähnelt Y‹. Bestimmte Ähnlichkeitsurteile können wahr sein, sie sind es aber nicht in jedem Fall. Interpreten können sich über das Vorliegen der Eigenschaft irren, hinsichtlich derer ein Ähnlichkeitsverhältnis behauptet wird. Hinsichtlich der angenommenen Menge wahrer interpretativer Sätze ist die Ähnlichkeitstheorie in diesem Fall wohl irgendwo zwischen Subjektivismus und intentionalistischen Deskriptivismus zu verorten.

Ganz anders verhält es sich mit unbestimmten Ähnlichkeitsurteilen: *Unbestimmte Ähnlichkeitsurteile sind immer wahr.* Zwei Gegenstände können noch so verschieden sein – man denke an die Schildkröten und Staubsauberfilter –, es lässt sich immer eine Eigenschaft anführen, die sich die Gegenstände teilen, z. B. kein Venusbewohner zu sein. Bei den interpretativen Sätzen Elisabeth K. Paefgen handelt es sich um unbestimmte Ähnlichkeitsurteile. Als Leser von Interpretationstexten können wir Aussagen wie diese immer wahr machen. Paefgen sagt in ihrer Interpretation weder worin die Ähnlichkeit zwischen Lothar und einem inzestuös Liebenden besteht noch worin die Ähnlichkeit zwischen der Suizidszene und einem Kampf besteht. In meiner Rekonstruktion ihrer Interpretation habe ich Ähnlichkeiten zwischen den Gegenständen aufgezeigt. Und die interpretativen Sätze damit wahr gemacht. Damit fügt die Ähnlichkeitstheorie dem deskriptivistischen Lager eine vierte Position hinzu. Bis dato wurden drei grundlegende Antworten auf die Frage gegeben, ob es wahre interpretative Sätze gibt. Die Irrtumstheorien sagen, dass interpretative Sätze entweder stets falsch sind (1) oder weder wahr noch falsch sind (2). Die Erfolgstheorie im Gewand des Subjektivismus und starken Deskriptivismus sagt, dass interpretative Sätze entweder wahr oder

falsch sind (3). Die Ähnlichkeitstheorie bezüglich *unbestimmter* Ähnlichkeitsurteile sagt, dass interpretative Sätze stets wahr sind (4).

## VI. Zur Plausibilität von Ähnlichkeitsurteilen

Dass unbestimmte Ähnlichkeitsurteile stets wahr sind, bedeutet nicht, dass sie stets plausibel sind. Aus der Ähnlichkeitstheorie interpretativer Aussagen ergibt sich ein Verständnis von Plausibilität, das weder dem Alltagsverständnis noch den ›Ersetzungstheoretikern‹ des schwachen Deskriptivismus entspricht. Plausibilität im Sinne der Ähnlichkeitstheorie bedeutet etwas Drittes. Wenn wir im alltäglichen Sprachgebrauch eine Aussage als plausibel bezeichnen, sagen wir damit, dass etwas für die Wahrheit zu sprechen scheint, wir es aber (noch) nicht genau wissen. Plausible Aussagen sind dem alltäglichen Verständnis nach gute Kandidaten für wahre Aussagen. Schwache Deskriptivisten sind Irrtumstheoretiker. Interpretative Sätze können ihnen zufolge nicht wahr sein. Schwache Deskriptivisten sprechen in einem nicht-alltäglichen Sinn von Plausibilität. Ihnen zufolge haben interpretative Sätze die Tiefenstruktur ›W ist (hochgradig) plausibel/am plausibelsten‹. Sie wollen den Begriff der Wahrheit durch den Begriff der Plausibilität *ersetzen*.<sup>27</sup> Plausible Aussagen sind ihnen zufolge unabhängig vom Begriff der Wahrheit zu verstehen. Motiviert sind schwache Deskriptivisten häufig durch den Umstand, dass interpretative Aussagen in der Regel nicht als wahr bezeichnet werden, sondern lediglich als plausibel.<sup>28</sup> Die zentrale Aufgabe schwacher Deskriptivisten ist es, zu erklären, was Plausibilität ist, wenn es nichts mit Wahrheit zu tun hat.<sup>29</sup>

Die Ähnlichkeitstheorie fügt dem alltäglichen und ersetzungstheoretischen Verständnis von Plausibilität ein drittes hinzu. Wie im Alltagsverständnis

27 Für die deutschsprachige Literaturwissenschaft vgl. etwa Schneider, Ralf, Interpretationsschemata und Rezeptionsprozess. Anmerkungen zum Interpretieren aus Sicht einer kognitiven Rezeptionstheorie, in: Jan Borkowski u. a. (Hg.), *Literatur interpretieren. Interdisziplinäre Beiträge zur Theorie und Praxis*, Münster 2015, 251–276. Prominent in der analytischen Ästhetik ist insbesondere Joseph Margolis. Vergleiche etwa: Margolis, Joseph, Robust Relativism, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35 (1976), 1, 37–46.

28 Für diese Feststellung vgl. etwa Winko, Simone, Zur Plausibilität als Beurteilungskriterium literaturwissenschaftlicher Interpretationen, in: Albrecht, Andrea u. a. (Hg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, Berlin 2015, 483–511, 483.

29 Für eine überzeugende Kritik in diesem Sinne vergleiche Descher, Stefan, Relativismus in der Literaturwissenschaft, *Studien zu relativistischen Theorien der Interpretation literarischer Texte*, Berlin 2017, 277–288. Hier findet sich auch der Hinweis auf Schneider, Interpretationsschemata.



bleibt der Begriff der Plausibilität mit dem der Wahrheit verknüpft, Wahrheit wird nicht ersetzt. Anders als im Alltagsverständnis ›tauscht‹, bildlich gesprochen, Plausibilität die Position mit Wahrheit. Wahrheit steht nicht am Ende der Erkenntnisbemühungen, sondern am Anfang. Plausible Aussagen sind nach der Ähnlichkeitstheorie wahre Ähnlichkeitsurteile, die zudem in quantitativer und qualitativer Hinsicht sowie hinsichtlich der Relevanz überzeugend sind. Konkret: Ähnlichkeitsurteile können als plausibel gelten, wenn die Gegenstände viele Eigenschaften gemein haben und sich viele signifikante Eigenschaften teilen. Zudem passen plausiblere Ähnlichkeitsurteile besser zum Äußerungskontext als weniger plausiblere. Sie sind relevanter. Dass Paefgens interpretative Sätze wahr sind, bedeutet nicht, dass sie plausibel sind. Um ihre Plausibilität zu beurteilen, können sie hinsichtlich der Relevanz, der Quantität und Qualität beurteilt werden. Der Ähnlichkeitstheorie nach sagen Interpreten typischerweise deshalb nicht, dass interpretative Sätze wahr sind, sondern plausibel, weil die Ähnlichkeitsurteile (zumindest unbestimmte) trivialerweise wahr sind, aber nicht per se plausibel.

## VII. Ausblick

In diesem Aufsatz habe ich die Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze anhand von Paefgens Interpretation des *Sandmanns* vorgestellt. Das Argument für interpretative Sätze als Ähnlichkeitsurteile lautet:

- (P<sub>1</sub>) Die interpretativen Sätze Paefgens sind ihrer Oberflächenstruktur nach falsch.
- (P<sub>2</sub>) Paefgens interpretatives Handeln ist nicht fehlerhaft. Weder macht sie einen Flüchtigkeitsfehler noch einen ›echten‹ Überzeugungsfehler.
- (P<sub>3</sub>) Paefgens interpretative Sätze sollten im Sinne einer wohlwollenden Interpretation verstanden werden.
- (P<sub>4</sub>) Wenn Paefgens interpretative Sätze im Sinne einer wohlwollenden Interpretation verstanden werden, dann handelt es sich um wahre Ähnlichkeitsurteile.
- (K) Bei Paefgens interpretativen Sätzen handelt es sich um wahre Ähnlichkeitsurteile.

Auf die erste Prämisse des Arguments bin ich genauer eingegangen, wobei allein der hypothetische Intentionalismus als *eine* Theorie der fiktionalen Wahrheit genauer diskutiert wurde. Andere Theorien der fiktionalen Wahrheit blieben bisher unberücksichtigt. Daraufhin wurde die Ähnlichkeitstheorie skizzenhaft in der Debatte um die Logik der Interpretation verortet, ohne genauer auf die einzelnen Theorien und ihren Beziehungen zueinander einzugehen. Folgt man Werners Rekonstruktion der Debatte, handelt es sich

bei der Ähnlichkeitstheorie um eine vierte Variante des Deskriptivismus ( $D_4$ ). Es ist eine Erfolgstheorie, der zufolge interpretative Sätze wahr sein können ( $D_4E$ ). Unbestimmte Ähnlichkeitsurteile sind sogar stets wahr, was aber nicht heißt, dass sie plausibel sind. Abweichend von unserem alltäglichen Verständnis und dem der ›Ersetzungstheoretiker‹ des schwachen Deskriptivismus sind plausible Ähnlichkeitsurteile wahre Behauptungen, die zusätzlich quantitative, qualitative und Relevanzbedingungen erfüllen.

Bei dem Argument für die Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze handelt es sich um einen Schluss auf die beste Erklärung. Offen blieb bisher die Frage nach alternativen Erklärungen für Paefgens interpretatives Tun. Mein Ziel war es in diesem Aufsatz, die Idee einer Ähnlichkeitstheorie interpretativer Sätze vorzustellen und in der Debatte um die Logik der Interpretation zu verorten. In einer sich anschließenden Arbeit gilt es, die Vor- und Nachteile der Ähnlichkeitstheorie gegenüber möglichen Alternativen abzuwägen. Daneben gilt es zu beantworten, ob Paefgens interpretative Sätze eine Ausnahme bilden und warum literaturwissenschaftliche Interpreten ein Interesse haben sollten, Ähnlichkeiten herauszustellen. Das sind die zentralen Aufgaben einer sich anschließenden Arbeit.<sup>30</sup>

---

30 Die Arbeit an diesem Beitrag wurde durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) gefördert (Projektnummer 166619).

# Legt die Schrift sich selber aus?

*Interpretation und Geltung in der Bibelhermeneutik Martin Luthers*

*Ulrich H.J. Körtner*

## I. Primum principium

Interpretationen, zumal solche von normativen oder kanonischen Texten, sind mehr als unverbindliche Vorschläge, wie ein Text zu verstehen ist. Sie erheben einen Geltungsanspruch, der nicht nur in der Theorie, sondern auch für die Praxis sozialer Systeme und ganzer Lebensformen erhoben wird. Das trifft auch auf die Bibel und ihre Texte zu, die in den christlichen Kirchen als Heilige Schrift in Geltung stehen. Heilige Schrift sind sie nicht allein wegen ihres gottesdienstlichen Gebrauchs in Liturgie und Predigt, sondern weil sie auch im übrigen Leben der Kirche und der einzelnen Christenmenschen als Quelle und Norm rechten Glaubens, rechter Lehre und rechten Lebens gelten.

Nach reformatorischer Tradition ist die Heilige Schrift überhaupt die einzige Regel und Richtschnur (*unica regula et norma*), wie die lutherische Konkordienformel aus dem Jahr 1577 sagt, »nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen«, womit »die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes« gemeint sind, die nicht als Menschenworte, sondern als Wort Gottes betrachtet werden.<sup>1</sup> Apostolikum, Nicäno-Konstantinopolitanum und Athanasianum gelten laut Konkordienformel als authentische, da apostolische Zusammenfassungen des christlichen Glaubens, der im Wort Gottes gründet,<sup>2</sup> während alle sonstigen Bekenntnisse und Schriften »nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens« sind, »wie jderzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikuln in den Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgelegt, und derselben widerwärtige Lehr vorworfen und vordampt worden«<sup>3</sup>.

Regel und Richtschnur – die Konkordienformel spricht auch vom Probierstein (*Lydius lapis*)<sup>4</sup> – ist eine der Bedeutungen des griechischen Wortes *kanon*. Es hat daneben die Bedeutung einer Auflistung, zum Beispiel von Texten oder

---

1 FC Ep. Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur (BSLK 767, 14–24).

2 Vgl. BSLK 768, 8–21.

3 BSLK 769, 29–35.

4 Vgl. BSLK 769, 23f.

Büchern. Außerdem wird der Begriff in der Alten Kirche gleichbedeutend mit *regula fidei* verwendet, als welche die in der Konkordienformel genannten altkirchlichen Bekenntnisse fungieren. Sie stehen aber nach dem Urteil der Konkordienformel nicht gleichrangig neben der Schrift und schon gar nicht über dieser, sondern haben – wie die im Konkordienbuch von 1580 zusammengestellten lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts – als Summe der apostolischen Verkündigung den Status einer abgeleiteten Norm (*norma normata*). Ihnen stellt die Konkordienformel Luthers Kleinen und Großen Katechismus zur Seite, die sie als »der Laien Bibel« charakterisiert, »dorin alles begriffen, was in Heiliger Schrift weitläufig gehandelt und seinem Christenmenschen zu seiner Seligkeit vonnöten ist«<sup>5</sup>.

Nun stellt sich bei normativen oder kanonischen Texten stets die Frage, wer über ihre verbindliche Auslegung entscheidet. Im Fall von Gesetzestexten ist das nicht der Gesetzgeber, sondern es sind die Gerichte mit ihrer Rechtsprechung, wobei es einen Instanzenzug und somit eine Hierarchie von Gerichten gibt, an deren Spitze Höchstgerichte stehen, die letztgültige Urteile sprechen. Die Zunft der Rechtsgelehrten entwickelt zwar Vorschläge, wie Gesetze auszulegen sind. Im wissenschaftlichen Diskurs der Jurisprudenz mag sich eine herrschende Lehre durchsetzen, neben der freilich auch abweichende Interpretationen ihren Platz behalten. Doch maßgeblich ist schlussendlich die Judikatur der Gerichte.

Die Frage nach der verbindlichen Auslegungsinstanz wird in den christlichen Kirchen unterschiedlich beantwortet. In der Geschichte des Christentums haben sich drei klassische Positionen herausgebildet. Während die orthodoxen Kirchen die grundlegende Einheit von Schrift und Tradition behaupten, wobei die maßgebliche Tradition diejenige der Alten Kirche ist, erweitert sich dieses Schema in der römisch-katholischen Tradition zur dreistelligen Relation von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt. Das bischöfliche Lehramt, an dessen Spitze der Papst steht, ist den Bischöfen nach katholischer Lehrmeinung von den Aposteln übergeben worden.<sup>6</sup> Das Erste Vatikanum hat die besondere Vollmacht in der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus*<sup>7</sup> dogmatisiert. Die lebendige Weitergabe der apostolischen Verkündigung geschieht nicht allein durch die Heilige Schrift, sondern auch durch die von ihr verschiedene, wenngleich eng mit ihr verbundene kirchliche

5 BSLK 769, 7–10. Schon Luther selbst hat seine Katechismen als Laienbibel bezeichnet. Vgl. WA 30/I, 27;41, 275.

6 Vgl. Dei Verbum 7.

7 DH 3050–3075. Zur Unfehlbarkeit siehe DH 3065–3075.

Überlieferung.<sup>8</sup> Das Zweite Vatikanum hat zwar die Rolle der Bischöfe gegenüber dem Papst aufgewertet. Er soll die Kirche in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium leiten und auch sein Lehramt in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen ausüben. Die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit und des päpstlichen Jurisdiktionsprimats von 1870 steht jedoch unverändert in Geltung. Und wenn auch die dogmatische Konstitution *Dei verbum* erklärt, die kirchliche Tradition stehe nicht über der Schrift, wird doch gegenüber den reformatorischen Kirchen katholischerseits an der Doppelheit von Schrift und Tradition festgehalten. Die Annahme einer mündlichen Tradition, die von der Schrift unabhängig ist und diese sogar ergänzt, ist schon von katholischen Theologen wie Karl Rahner<sup>9</sup>, Yves Congar<sup>10</sup> und Karl-Heinz Ohlig<sup>11</sup> kritisiert worden und seit dem II. Vatikanum im Grundsatz hinfällig.<sup>12</sup> Allerdings führt der unverkennbare Kompromisscharakter, den die Konzilsbeschlüsse tragen, aus evangelischer Sicht zu Mehrdeutigkeiten, die eine endgültige Klärung des kontroverstheologischen Problems bislang verhindern.

Folgt man den lutherischen Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts, so gibt es keine menschliche Instanz, die verbindlich über die rechte Auslegung der Heiligen Schrift entscheidet. Die Konkordienformel bekennt sich zwar ausdrücklich zu den altkirchlichen Symbolen, die damit aber nicht als Interpretationsinstanz oder -maßstab über der Heiligen Schrift stehen, wird dieser doch mit dem Begriff des Richters (*iudex*) selbst die Rolle der letztgültigen Auslegungsinstanz zugewiesen. Die Heilige Schrift ist folglich nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt ihrer Interpretation. Voraussetzung dieser These ist die Annahme, dass die Schrift, auch wenn sie von menschlichen Autoren verfasst wurde, letztlich Gottes Wort ist. Er ist der eigentliche Autor der Schrift und zugleich ihr Interpret. Indem Gott sein eigenes Wort auslegt, legt er sich selbst aus und macht seinen Willen beständig aufs Neue kund. Die Kirche aber hat zunächst die Rolle der hörenden Kirche einzunehmen, bevor sie selbst zur lehrenden Kirche wird.

Gott als Autor und zugleich Interpret: Diesen Gedanken hat Luther auf die Formel *scriptura sacra sui ipsius interpres* gebracht, die sich schon 1520 in

---

8 Vgl. *Dei Verbum* 8.

9 Vgl. Rahner, Karl, *Schrift und Tradition* (1963), in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Freiburg 1965, 121–138.

10 Vgl. Congar, Yves, *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz 1965.

11 Vgl. Ohlig, Karl-Heinz, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, Düsseldorf 1970.

12 Vgl. Kasper, Walter, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; ders., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in: *ThQ* 170, 1990, 161–190.

seiner *Assertio omnium articulorum* findet.<sup>13</sup> Der Einwand liegt auf der Hand, dass schriftliche Texte niemals unmittelbar zu Menschen sprechen und schon gar nicht sich selbst auslegen können, weil der Akt der Interpretation von dem der Niederschrift eines Textes stets unterschieden und die Intention des Autors nicht mit der seiner Interpreten zusammenfällt. Wenn Luther jedoch die Schrift als Subjekt hypostasiert, so liegt dem die Überzeugung zugrunde, dass Gott selbst in der Schrift und durch die Schrift redet, dass er nicht etwa irgendwann in der Vergangenheit gesprochen und geschrieben hat, sondern dass er in der Schrift und durch die Schrift im Hier und Jetzt redet und sich dabei selbst fortlaufend und letztgültig interpretiert. Die Frage nach der verbindlichen Interpretationsinstanz und der verbindlichen Auslegung findet also eine denkbar radikale Antwort. Und nur aufgrund dieser Antwort kann Luther in Anlehnung an aristotelischen Sprachgebrauch behaupten, die Schrift, genauer gesagt: allein die in ihr niedergeschriebenen Worte Gottes (*sola verba dei*) seien das erste Prinzip (*primum principium*) aller Theologie<sup>14</sup>, was man dann in der Reformationszeit auf die Kurzformel *sola scriptura* gebracht hat.

Luthers Aussagen zur Schrift als ihrer eigenen Auslegerin und erstem Prinzip der Theologie sollen im Folgenden zunächst in ihrem literarischen und historischen Kontext interpretiert werden. Dabei wird auch noch zu prüfen sein, was genau Luther unter Schrift versteht. In einem weiteren Untersuchungsschritt werde ich auf Einwände gegen Luthers Schriftlehre eingehen und erörtern, inwieweit Luthers Schriftverständnis und seine These von der sich selbst auslegenden Schrift unter Gegenwartsbedingungen theologisch und hermeneutisch plausibel sind.

## II. Luthers Aussagen zur sich selbst auslegenden Schrift

Luthers 95 Ablassthesen beantwortete Papst Leo X. am 15. Juni 1520 mit der Bannandrohungsbulle *Exsurge Domine*. Luther reagierte auf sie mit einer lateinischen Verteidigungsschrift für die Gelehrten und einer auf Deutsch verfassten Version, die sich an ein breiteres Publikum richtete. Da er darin nur einige seiner verurteilten Lehrsätze verteidigt hatte, forderte ihn Kurfürst Friedrich der Weise durch seinen Ratgeber Georg Spalatin zur schriftlichen Verteidigung seiner sämtlichen Thesen auf. 1520 erschien Luthers *Assertio omnium articulorum*,<sup>15</sup> der 1521 eine deutsche Ausgabe folgte.<sup>16</sup>

13 Vgl. WA 7, 97, 23 (= LDStA 1, Leipzig 2016, 80).

14 Vgl. WA 7, 97, 26ff.

15 WA 7, 94–151 (= LDStA 1, Leipzig 2016, 71–217).

16 WA 7, 309–457.

Luther hat sich auf das Zeugnis der Heiligen Schrift berufen und will sich nur dann widerlegt wissen, wenn man ihm seinen Irrtum aus der Heiligen Schrift oder aus Gründen der »öffentlichen Vernunft«<sup>17</sup> nachweisen kann. Der Papst wirft Luther vor, die Heilige Schrift nach eigenem Gutdünken auszuliegen. Das weist Luther von sich. Der päpstlichen These, man dürfe die Schrift nicht nach dem eigenen Geist (*proprio spiritu*) auslegen,<sup>18</sup> stimmt Luther uneingeschränkt zu. Er vertritt keineswegs einen modernen Individualismus und teilt mit seinen katholischen Gegnern durchaus die Ansicht, »daß Schrift und Kirche zusammengehören«<sup>19</sup>. Nur in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden wird die Heilige Schrift als Wort Gottes vernommen und gehört. Darum schreibt Luther fünf Jahre später in seiner Antwort an Erasmus von Rotterdam im Streit um die Willensfreiheit, »dass mit der Schrift als Richterin alle Geister im Angesicht der Kirche zu prüfen sind. Denn bei den Christen muss das besonders fest und ganz sicher sein, dass die Heilige Schrift<sup>20</sup> ein geistliches Licht ist, bei weitem klarer als die Sonne selbst, besonders in den Dingen, die sich auf das Heil oder die Notwendigkeit beziehen«<sup>21</sup> – nämlich die *necessitas*, wonach nichts ohne den Willen Gottes geschieht und also auch die Rechtfertigung des Sünders allein in Gottes gnädigem und ewigen Willen ihren Grund hat.

Dem Papst und dem kirchlichen Lehramt wirft Luther in seiner *Assertio* von 1520 hingegen vor, sie setzten die Heiligen Schriften beiseite und würden menschliche Kommentare zu selben an ihre Stelle setzen; dies mit der Begründung, ohne das kirchliche Lehramt und seine verbindliche Auslegung blieben die biblischen Texte mehrdeutig und in nicht wenigen Fällen sogar dunkel und unverständlich. Es ist dies ein Argument, das Hieronymus Emser in seiner Polemik gegen Luthers Adelschrift von 1520<sup>22</sup> und später auch Erasmus von Rotterdam gegen Luther ins Feld geführt haben. Zwar möchte Erasmus gern manche Auslegungsfragen in der Schwebe halten. Wenn es aber zum Schwur komme, wolle er neben der Autorität der Heiligen Schrift die »Entscheidungen der Kirche« anerkennen, »denen ich mein Urteil in allen Stücken

17 WA 7, 316. Zur Vernunft als Urteilsinstanz und Luthers über die *Assertio* hinausgehenden Ausführungen zur Trias von Glaubensartikeln, biblischem Text und menschlicher Vernunft in seiner Schrift gegen Jakob Latomus (1521) vgl. Zeller, Kinga, Luthers Schriftverständnis aus rezeptionsästhetischer Perspektive. Eine Untersuchung zu Anknüpfungspunkten, Transformationsmöglichkeiten und Differenzen, Aarhus 2018, 70f.

18 Vgl. WA 7, 96, 10f (= LDStA 1, 76, 8f).

19 Lohse, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 206.

20 Wörtlich im Lateinischen Plural: »scripturas sacras«.

21 WA 18, 653 (Übersetzung: LDStA 1, 327, 10–15 [Athina Lexutt]).

22 Zu Emsers Schrift und Luthers Antwort von 1521, in der er sein Schriftverständnis genauer expliziert, vgl. Zeller, Luthers Schriftverständnis, 62–68.

gerne unterordne, einerlei, ob ich ihre Anordnungen verstehen oder nicht«<sup>23</sup>. Luther wirft dem Papst und seinen Anhänger vor, nicht er, sondern sie legten die Heiligen Schrift *proprio spiritu* aus. Das hätten sie mit den Schwärmern – also den Spiritualisten der damaligen Zeit – gemeinsam, wobei der Papst überhaupt der größte Schwärmer sei, behaupte er doch von sich und der Kirche, sie könnten in Glaubensdingen und folglich auch in der Auslegung der Schrift niemals irren.

Luther hält dem entgegen, würde sich der Glaube auf menschliche Urteile und Kommentare verlassen müssen, könne es keine letzte Gewissheit geben. Wer sich auf Kommentare stützen will, die doch ihrerseits Anlass für Interpretationskonflikte bieten, bedarf weiterer Kommentare und gerät somit in einen *progressus ad infinitum*.<sup>24</sup> Glaube aber ist für Luther mit unbedingter Heilsgewissheit (*certitudo*) gleichzusetzen, die von äußerer Sicherheit (*securitas*) unterschieden ist. Heilsgewissheit aber verschafft eben jener Glaube, der durch die Schrift geweckt wird, weil diese »durch sich selbst ganz gewiss ist, ganz leicht zugänglich, ganz verständlich, ihr eigener Ausleger, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend«<sup>25</sup>. Eben darum ist sie bzw. sind die Worte Gottes das *primum principium* oder Haupt aller Wahrheit (vgl. Ps 119,130) und damit aller Theologie. Luther kann auch im Plural formulieren, die *verba divina* seien die *prima principia* der Christen.<sup>26</sup>

Das aber ist die Heilige Schrift nicht einfach als formale Größe, sondern deshalb, weil sie in sich klar ist. Klar ist sie in ihrem eigentlichen Gegenstand, nämlich dem Evangelium von Jesus Christus. In seiner Replik auf die Diatribe *Vom freien Willen* des Erasmus präzisiert Luther 1525, man müsse zwischen äußerer und innerer Klarheit der Schrift und ebenso zwischen äußerer und innerer Dunkelheit der Schrift unterscheiden.<sup>27</sup> Während es sich bei der äußeren Klarheit oder Dunkelheit um die philologische und grammatische Verständlichkeit der biblischen Texte handelt, ist die innere Klarheit in der Erkenntnis des Herzens<sup>28</sup> gelegen, durch welche der zum Glauben findende bzw. zum Glauben gekommene Mensch das Christuszeugnis als an ihn selbst gerichtet versteht. Die äußere Dunkelheit oder Unklarheit betrifft Textstellen,

23 Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio DIATRIBH sive collatio* (Ausgewählte Schriften, Bd. 4), Darmstadt 1969, 6. Übersetzung nach Rothen, Bernhard, *Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen*, Göttingen 1990, 10.

24 Vgl. WA 7, 96 (= LDStA 1, 76, 20ff); WA 18, 655 (= LDStA 1, 15–17).

25 WA 7, 97, 23f. (= LDStA 1, 80, 2–4; Übersetzung: ebd., 81, 2–5 [Sibylle Rolf]).

26 WA 7, 98 (= LDStA 1, 80, 23).

27 Vgl. WA 18, 606–609 (= LDStA 1, 234–238).

28 Zum Herzen als Zentralbegriff der Anthropologie Luthers vgl. Stolt, Birgit, *Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2000.



deren Sinn und Bedeutung sich philologisch nicht auf Anhieb erschließen, wogegen die innere Dunkelheit die Finsternis und Dunkelheit des ungläubigen Herzens meint.

Hinsichtlich der äußeren Klarheit nimmt Luther noch eine weitere Unterscheidung vor. Sie beschränkt sich nämlich nicht allein auf Philologie und Grammatik. Vielmehr rechnet Luther zur äußeren Klarheit auch, dass letztlich die ganze Heilige Schrift von Christus spricht. Sie verkündet mit klaren Worten, »dass nämlich Christus, der Sohn Gottes, Mensch geworden ist, dass Gott dreifaltig ist und einziger, dass Christus für uns gelitten hat und herrschen wird in Ewigkeitlich«<sup>29</sup>. Selbst in den Elementarschulen sei das bekannt und gepriesen. Nimmt man dagegen »Christus aus den Schriften – was wirst du noch in ihnen finden?«<sup>30</sup>

Dass nicht nur das Neue Testament, sondern auch die Schriften des Alten Testaments als Christuszeugnis zu lesen sind, gehört für Luther zur äußeren Klarheit der Schrift. Diese Überzeugung ist in der Geschichte der Bibelhermeneutik eigentlich nicht neu. Wenn Luther beispielsweise die Psalmen christologisch, und das heißt vom Neuen Testament her, interpretiert, reiht er sich in die christliche Auslegungsgeschichte ein. Das Neue an Luthers Bibelauslegung ist auch nicht die Annahme, der buchstäbliche Sinn der Texte, der *sensus literalis*, sei das Fundament der Schriftauslegung. Neu ist vielmehr, wie Gerhard Ebeling in seiner bahnbrechenden Dissertation über Luthers Evangelienauslegung festgestellt hat, dass bei Luther »der *sensus literalis* der Schrift ausschließlich auf Christus geht [...], und daß das ausschließlich christologische Verständnis auch den schwierigsten Text erschließt«<sup>31</sup>. Das gilt nach Luthers fester Überzeugung für die prophetischen Schriften des Alten Testaments nicht minder wie für die Psalmen. Bei Luther verschmilzt der Literalsinn mit dem tropologischen Sinn, der nun aber von ihm konsequent christologisch interpretiert wird. Es geht also nicht, wie in der typologischen Auslegung, um eine abstrakte dogmatische Interpretation der biblischen Texte auf einzelne Inhalte des christlichen Glaubens – und seien es auch Lehrstücke der Christologie wie die chalcedonensische Zweinaturenlehre –, sondern es geht um den existentiellen Sinn des Glaubens an Jesus Christus, um das *pro me* bzw. das *pro nobis* der Christologie.

Das Christuszeugnis der Heiligen Schrift kann äußerlich verstanden werden, ohne beim Adressaten zum persönlichen Glauben zu führen. Das

29 WA 18,606 (Übersetzung: LDStA 1,235,39 [Athina Lexutt]).

30 Ebd. (Übersetzung: LDStA 1, 237,1f [Athina Lexutt]).

31 Ebeling, Gerhard, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, Tübingen <sup>3</sup>1991, 281.

dies geschieht, ist allein dem Wirken des Heiligen Geistes zuzuschreiben, wie Luther auch in seiner Auslegung des dritten Credoartikels im Kleinen und im Großen Katechismus 1529 ausgeführt hat. Im Kleinen Katechismus klingt das so:

Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten; gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben.<sup>32</sup>

Die innere Klarheit der Schrift kann immer nur die Glaubensgewissheit des Einzelnen sein. So schreibt Luther an die Adresse des Erasmus: »Mit einem doppelten Urteil müssen die Geister erforscht und geprüft werden. Einmal durch ein inneres, wonach durch den Heiligen Geist oder durch die Gabe Gottes jeder, einzigartig für sich und für sein persönliches Heil erleuchtet, ganz gewiss die Lehrstücke und Meinungen aller beurteilt und unterscheidet.«<sup>33</sup> Doch gibt Luther zu bedenken, dass dieses Urteil keinem anderen nützt. Es bedarf daher auch der äußeren Klarheit und des äußeren Urteils in strittigen Fragen der Schriftauslegung, »nach dem wir nicht nur für uns selber, sondern auch für andere und um des Heiles der anderen willen höchst gewiss die Geister und Lehren aller beurteilen. Dieses Urteil ist Aufgabe des öffentlichen Wortdienstes und des äußeren Amtes und bezieht sich besonders auf die Führer [der Gemeinde] und die Prediger des Wortes.«<sup>34</sup>

Nun erklärt Luther, die äußere Dunkelheit der biblischen Texte lasse sich dadurch beheben, dass man von den klaren zu den unklaren Stellen gehe. Dieser allgemeine hermeneutische Grundsatz ist nicht neu, und man erkennt die Pointe von Luthers Bibelhermeneutik, wenn man diese methodische Regel mit der Aussage in eins setzt, die Schrift sei ihre eigene Interpretin. Der genannten Regel zu folgen, ist eine menschliche Tätigkeit, wie überhaupt die Auslegung schriftlicher Texte durch Menschen und nicht durch diese selbst geschieht. Luther redet aber im strikten Sinne von der Schrift als Subjekt ihrer eigenen Auslegung, übrigens nicht nur in der *Assertio* von 1520, sondern auch in einer Predigt aus dem Jahr 1522<sup>35</sup> sowie in seiner Deuteronomium-Auslegung aus dem Jahr 1525<sup>36</sup>. Das ist keineswegs bloß eine Metapher, sondern Luther

32 BSLK 511, 45–512, 8 (modernisierte Schreibweise).

33 WA 18, 653 (Übersetzung: LDStA 1, 325, 32–36 [Athina Lexutt]).

34 WA 18, 653 (Übersetzung: LDStA 1, 327, 3–7 [Athina Lexutt]).

35 Vgl. WA 10/III, 238, 19f.

36 Vgl. WA 14,566, 26–29 (Deuteronomion Mosis cum annotationibus).

versteht die Heilige Schrift als Modus der Inkarnation Christi. In der deutschen Fassung der *Assertio* 1521 sagt er, die Schrift sei »warlich Christus geystlicher leyb«<sup>37</sup>, wohingegen alle anderen Schriften »mochten villeicht fliegende geyster seyn / die nit fleysch noch beyen haben / wie Christus hat«<sup>38</sup>. Es ist der Geist Christi, der sich im Medium der Schrift selbst auslegt, der sich an den Buchstaben der Texte gebunden hat und doch von ihnen unterschieden bleibt. Luther überträgt die chalcedonensische Zweinaturenlehre auf die Heilige Schrift. Wenn bei ihm der geistliche Schriftsinn mit dem Literalsinn verschmilzt, so ist dies ganz im Sinne der chalcedonensischen Bestimmungen zu verstehen, wonach die göttliche und die menschliche Natur im fleischgewordenen Sohn Gottes ungetrennt und ungesondert, aber auch unvermischt und unverwandelt sind. Während die Schwärmer Geist und Buchstabe auseinanderreißen, hält Luther beide im Gedanken der sich selbst auslegenden Schrift zusammen. Pneumatologisch gewendet besagt das Prinzip der sich selbst auslegenden Schrift, »dass die Schriften nur durch denjenigen Geist zu verstehen sind, in dem sie geschrieben worden sind. Dieser Geist kann nirgendwo gegenwärtiger und lebendiger gefunden werden als eben in seinen Heiligen Schriften, die er geschrieben hat.«<sup>39</sup>

Wie aber verhält sich Luthers Schriftlehre zur päpstlichen Sichtweise? Die kirchliche Tradition geht doch wie Luther davon aus, dass die Texte der Heiligen Schrift vom göttlichen Geist inspiriert und erfüllt sind. Der göttliche Geist tritt aber auch in Gestalt des kirchlichen Lehramtes, das heißt im Papst und in den Bischöfen auf, denen der Geist durch das Sakrament der Weihe übertragen worden ist. Es ist ein und derselbe Geist, der in der Schrift und in den Bischöfen wirksam ist. So ist also der Geist auch nach katholischer Auffassung sein eigener Interpret, jedoch so, dass er in Gestalt des kirchlichen Lehramtes als Subjekt der Interpretation auftritt und in Gestalt der Schrift als deren Objekt. Die Kirche, die Bischöfe und der Papst sind die Fortsetzung der Inkarnation des göttlichen Logos. Luther hingegen teilt zwar die Auffassung von der Kirche als Leib Christi, bestreitet aber, dass Christus in besonderer Weise in den Bischöfen und im Papst präsent ist. Hier greift der Gedanke des Priestertums aller Getauften, den Luther in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) formuliert hat.<sup>40</sup> Die Behauptung, der Geist, aus dem heraus Papst und Bischöfe die Schrift autoritativ auslegen, sei der Heilige Geist, hält Luther für eine Anmaßung. In Wahrheit verwechseln

37 WA 7, 316 (= Clem 2, 64, 5f).

38 WA 7, 316 (= Clem 2, 64, 8f).

39 WA 97 (= LDStA 1, 78, 8–10; Übersetzung: ebd., 79, 9–15 [Sibylle Rolf]).

40 Vgl. WA 6, 407–409.

die Vertreter des kirchlichen Lehramtes den Geist Gottes mit ihrem eigenen. Man kann vielleicht sagen, dass auf die Heilige Schrift der christologische Grundsatz *finitum capax infinitum* zutrifft, während das Selbstverständnis des katholischen Lehramtes mit dem Grundsatz *finitum non capax infinitum* zusammengeht.

Wenn nun Erasmus gegen Luthers Schriftlehre einwendet, es liege an der Schwäche des menschlichen Geistes, wenn manche Bibeltexte unverständlich blieben, deren erhabener Inhalt das Fassungsvermögen der menschlichen Vernunft übersteige, wendet Luther ein, genau das Gegenteil sei der Fall: »[N]ichts ist tauglicher zur Erfassung der Worte Gottes als die Schwachheit des Geistes, denn wegen der Schwachen und zu den Schwachen ist Christus gekommen und schickt er sein Wort«<sup>41</sup>. Wenn dieses nicht recht verstanden wird, so liegt es am Wirken des Satans<sup>42</sup> bzw. an der Finsternis und Dunkelheit des menschlichen Herzens<sup>43</sup>.

Wenn Luther die Schrift als geistlichen Leib Christi deutet, ist er doch kein Biblizist, der die Bibel zum Gott oder zum papiernen Papst macht. Auch bei der altprotestantischen Lehre von der Heiligen Schrift als dem *verbum Dei scriptum* besteht Gefahr, den für Luther grundlegenden pneumatologischen Kontext auszublenden und das Wirken des Geistes auf den biblischen Text zu reduzieren.<sup>44</sup> Luther hingegen sagt, wie gesehen, im Kleinen Katechismus nicht, der Heilige Geist berufe die Menschen durch die Bibel, sondern durch das Evangelium, und erleuchte sie mit seinen Gaben und schenke ihnen so den rechten Glauben. Nun steht für Luther außer Frage, dass die ganze Schrift das Evangelium mit klaren Worten bezeugt. Aber dieses ist in erster Linie »mündlich Geschrei« und somit »eigentlich nicht das, was ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasst wirtt«<sup>45</sup>. Modern gesprochen wirkt der Geist durch die präsentische Kommunikation des Evangeliums, in welche die biblischen Texte zwar als Medium der Kommunikation eine wesentliche Rolle spielen, jedoch nicht als bloßer Text, sondern nur, indem sie als Wort Gottes gehört und ausgelegt werden. Nur in solchem Gebrauch werden die biblischen Texte je und je neu zum lebendigen Wort Gottes und nur in diesem Vollzug der Kommunikation des Evangeliums legt die Schrift sich selber aus.

41 WA 18, 659 (Übersetzung: LDStA 1,341, 16–18).

42 Ebd.

43 Vgl. WA 18, 607 (= LDStA 1, 236, 28f).

44 Vgl. Dalferth, Ingolf U., *Wirrendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*, Leipzig 2018, 330f.

45 WA 12, 259, 10f.

Insofern besteht, wie Ingolf U. Dalferth im Anschluss an Gunther Wenz argumentiert, eine Parallele zwischen Schriftgebrauch und Abendmahl.<sup>46</sup> Für Luther ist Christus in der Schrift real präsent und eben darum auch das Subjekt ihrer Auslegung.<sup>47</sup> Aber wie Christus in, mit und unter den Elementen von Brot und Wein nur während des Vollzugs der Abendmahlsfeier präsent ist, so ist er dies auch nur im Vollzug des Schriftgebrauchs in, mit und unter den biblischen Texten. Wie die Elemente aber Teil der Schöpfung und als solche von Gott, dem Schöpfer, unterschieden sind, so auch die Schrift, wie Luther Erasmus zu bedenken gibt: »Zwei Dinge sind Gott und die Schrift Gottes. Und zwar nicht weniger, als auch Schöpfer und Geschöpf Gottes zwei Dinge sind.«<sup>48</sup> Eben darum darf nun den Umstand, dass in Gott viele Dinge verborgen sind, die der Mensch nicht erkennen kann, nicht mit der inneren Dunkelheit der Schrift verwechselt werden, die ihren Grund im menschlichen Unglauben hat. Luthers verborgener Gott (*Deus absconditus*) ist nicht mit der Verborgenheit eines dunklen Schriftsinns zu verwechseln. Der Glaube soll sich ganz an den gepredigten, offenbaren Gott (*Deus praedicatus, Deus revelatus*) halten. Der aber hat sich in der Schrift nicht unbezeugt gelassen, sondern verkündigt in ihr sein Evangelium klar und unmissverständlich.

Dass die Schrift sich selbst auslegt, ist letztlich eine trinitätstheologisch begründete und zu entfaltende hermeneutische These. Der Schöpfer bezeugt sich im fleischgewordenen Logos und wirkt an den Menschen durch das den fleischgewordenen Logos bezeugende Evangelium. Es ist also der dreieinige Gott, der sich im Medium der Schrift, das heißt aber in ihrem Gebrauch als Medium der Kommunikation des Evangeliums, selbst auslegt. Gott aber legt sich selbst so aus, dass er den Menschen auslegt, ganz im Sinne von Luthers Auslegung des 51. Psalms, der als Schlüsseltext seiner gesamten Theologie gelten kann.<sup>49</sup> Der Mensch ist also in erster Linie Objekt und nicht Subjekt des Auslegungsgeschehens, sind doch der Glaube und sein Verstehen nicht menschliches, sondern göttliches Werk. Im Medium des Schriftgebrauchs als Medium der Kommunikation des Evangeliums lernt der Mensch, sich neu

46 Vgl. Dalferth, *Wirkendes Wort*, 331f., 353; Wenz, *Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche. Eine Problemskizze*, in: Schmid, Hans Heinrich/Mehlhausen, Joachim (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, 304–316.

47 So ist Luther beispielsweise der Ansicht, Christus selbst gebe in Ps 1 eine Einführung in die Psalmen. Vgl. Clem 5, 46, 8–10.

48 WA 18,606 (Übersetzung: LDStA 1,23518f [Athina Lexutt]).

49 Vgl. Brush, Jack E., *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms*, Tübingen 1997.

zu verstehen als verlorenen und von Gott geretteten Sünder, damit aber sich selbst und die Welt neu als Schöpfung Gottes und Gott als seinen Schöpfer, der ihn rechtfertigt und rettet.<sup>50</sup> Gegenstand der sich selbst auslegenden Schrift ist somit das ganze Leben, und das Wort Gottes ist das Wort des Lebens. Es ist das Leben, das der Auslegung durch das lebendige Wort Gottes bedarf. »Das Leben ohne das Wort nämlich ist ungewiss und dunkel.«<sup>51</sup>

Nun liegt der Einwand auf der Hand, dass Luther die menschliche Interpretationsleistung völlig ausblendet und damit auch seine eigene Rolle als Ausleger der Heiligen Schrift. Das aber ist nicht der Fall. Allerdings tritt der Ausleger bei Luther zunächst als Hörer und als Objekt der Interpretation in Erscheinung. Was er gehört und verstanden hat, soll er aber weitersagen. Luther als Doktor der Theologie und Professor der Heiligen Schrift weiß sich dazu in besonderer Weise berufen. In seiner *Assertio* von 1520/21 rückt er sich in die Nähe der biblischen Propheten,<sup>52</sup> und die lutherische Orthodoxie hat sogar ein eigenes Lehrstück *De vocatione beati Lutheri* ausgearbeitet.<sup>53</sup> Luther weiß sich in der Tat von Gott berufen. Er behauptet zwar nicht, ein Prophet zu sein – und wird sich später scharf von den spiritualistischen Propheten abgrenzen<sup>54</sup> –, er ist sich aber gewiss, das Wort Gottes auf seiner Seite zu haben, weil er die Schrift für sich habe.<sup>55</sup>

In der Auseinandersetzung mit den Schwärmern geht Luther 1525 in einer Predigt zu Mt 7,15–23 – Jesu Warnung vor falschen Propheten – auf die Kritik an seinem Schriftprinzip ein, wonach allein die Schrift Quelle und Norm aller Verkündigung und Theologie ist. Wie Luther berufen sich auch seine Gegner auf die Schrift. Man hört die Klage, die Bibel sei ein rechtes Ketzerbuch, weil scheinbar alle widerstreitenden Lehren biblisch begründet werden können.<sup>56</sup> In den theologischen Auseinandersetzungen mit den Schwärmern wie auch mit dem Papsttum bleibt Luther nichts anderes übrig, als mit der Schrift gegen die Schrift zu kämpfen. »Das kann nur ein erleuchteter Geist«<sup>57</sup>, den

50 Vgl. Mostert, Walter, *Scriptura sacra sui ipsius interpres*. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift, in: ders., *Glaube und Hermeneutik*. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Pierre Bühler und Gerhard Ebeling, Tübingen 1998, 9–41, 32ff.

51 WA 18, 655 (Übersetzung: LDStA 1, 331, 2f [Athina Lexutt]).

52 Vgl. WA 7, 312 (= Clem 2, 62).

53 Vgl. Gerhard, Johann, *Loci Theologici*, Loc. XXIII, Cap. III, Sect. VIII (hg. v. Eduard Preuss, Bd. VI, Berlin 1868, 83–90).

54 Vgl. Luther, Martin, *Wider die himmlischen Propheten*, von den Bildern und Sakrament (1525; WA 18).

55 Vgl. WA 7, 314 (= Clem 2, 63).

56 Vgl. Mülhaupt, Erwin (Hg.), *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung*, Bd. 2, Göttingen 1960, 242.

57 Ebd., 243.

nur diejenigen haben, die den rechten Glauben haben. Maßstab und Prüfstein ist die paulinische Rechtfertigungslehre. Darüber, dass Christus gekommen ist, die Welt zu erlösen, herrsche sogar mit dem Papst Einigkeit. Das *solus Christus* werde aber relativiert, wenn zusätzlich zum Glauben an Christus der Gehorsam gegenüber der katholischen Kirche und ihrem Papst gefordert wird. Dagegen stellt Luther die These: »Recht wird Christus nur gepredigt, wenn ich vor Gott kein Werk preise.«<sup>58</sup>

In einer weiteren Predigt zu Mt 7,15–23 aus dem Jahr 1529 verteidigt Luther sein Schriftverständnis gegen den Einwand, seine Predigt führe zu Spaltungen in der Kirche. Luthers Schriftprinzip sei nicht nur nicht in der Lage, solche Spaltungen zu verhindern, sondern fördere diese im Gegenteil. Zunächst weist Luther auf die Missstände, die vor seinem Auftreten beispielsweise im Ordensleben oder im Ehewesen bestanden haben, aber gern verschwiegen wurden. Sodann erinnert Luther an das Wort Christi aus Mt 10,34, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Zuspitzend formuliert Luther: »Das Evangelium ist eine Lehre der Zwietracht auf Erden!«<sup>59</sup> Er unterscheidet freilich zwischen innerer und äußerer Zwietracht. Der Glaube schafft Gewissheit, und darum herrscht im Herzen der Glaubenden keine Zwietracht, sondern innerer Frieden, nicht so aber in der Welt, wo um die Wahrheit des Glaubens der Streit zu führen ist. Mit anderen Worten gebührt der Wahrheit der Vorrang vor der Einheit, und diese darf nicht auf Kosten der Wahrheit angestrebt werden, weil das bedeuten würde, das Seelenheil der Menschen aufs Spiel zu setzen. »Drum sollen dahinfahren alle, die die Welt einträchtig wünschen und das Evangelium beschimpfen.«<sup>60</sup> Luther wendet sich gegen eine harmonisierende Bibelauslegung, deren Hermeneutik sich aus dem Willen zur Einheit ohne Rücksicht auf die Wahrheit speist. »Du sollst sprechen: wenn keine Zwietracht käme, so wollt ich am Evangelium zweifeln; aber weil es so gelästert wird, drum halt ich's jetzt grade fürs Evangelium.«<sup>61</sup> Dass sich die seiner Theologie widerstreitenden Auslegungen im Irrtum befinden, steht für Luther außer Frage. Im Vergleich zu heutigen Interpretationstheorien vertritt Luther keine pluralisierende Hermeneutik in dem Sinne, dass er seine eigene Auslegung zugunsten einer möglichen Vielfalt von Interpretationsmöglichkeiten relativiert. Die Zwietracht in der Exegese wird vielmehr auf das Vorhandensein von wahren und falschen Propheten zurückgeführt. Pluralismusfreundlich ist seine Bibelhermeneutik lediglich in

---

58 Ebd.

59 Ebd., 261.

60 Ebd. (im Original gesperrt).

61 Ebd.

dem Sinne, dass Luther an anderer Stelle erklärt, man solle die Geister aufeinanderplatzen lassen und den Streit um die Wahrheit allein mit dem Wort und nicht mit physischer Gewalt ausfechten.<sup>62</sup> Die darin angelegte Toleranz in Glaubensdingen ist von Luther selbst freilich keineswegs konsequent weiterentwickelt und beherzigt worden.

### III. Schrift und Evangelium

Was aber ist nun *die* Schrift, als die Heilige Schrift, die sich selbst auslegt? Luther kann einerseits von Heiligen Schriften oder den Schriften im Plural sprechen, andererseits von der Schrift im Singular. Es liegt nahe, die Schrift mit der christlichen Bibel zu identifizieren, die wiederum aus zwei Teilen, dem Alten und dem Neuen Testament besteht, welche ihrerseits Sammlungen von Einzelschriften sind. Ingolf Dalferth macht geltend, dass zwischen Bibel und Schrift hermeneutisch und theologisch strikt zu unterscheiden sei.<sup>63</sup> Die Bibel sei ein Buch, das es in der uns heute bekannten Form eigentlich erst seit der Reformationszeit gebe und das gelesen oder ungelesen in jedem Haushalt und in Bibliotheken stehen könne. Die Schrift sei hingegen keine statische Größe, sondern sie trete nur im gottesdienstlichen Gebrauch biblischer Texte in Erscheinung. Als Schrift gebraucht werden biblische Texte im Vollzug der Kommunikation des Evangeliums, in welcher die Gegenwart Gottes zum Ereignis wird, wobei für Dalferth der Terminus »Wort Gottes« eine Näherbestimmung dessen ist, was Evangelium heißt, nämlich »die theologische Kurzformel für das *kreative Veränderungsgeschehen*, das allein Gott zu verdanken ist und sich auch so verstehen lässt«<sup>64</sup>.

Tatsächlich ist zwischen den Termini Bibel und (Heilige) Schrift zu unterscheiden. Bibel ist eine deskriptive literaturwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Bezeichnung für den Schriftenkanon des Christentums bzw. der christlichen Kirchen. Heilige Schrift ist hingegen ein normativer Begriff, welcher die Geltung und Funktion der biblischen Schriften als grundlegende Urkunde, Quelle und Norm christlicher Verkündigung und christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt. Der Terminus Heilige Schrift verweist also tatsächlich auf den religiösen Gebrauch, den die christlichen Kirchen und

62 Vgl. WA 15, 219, 1 (Ein Brief an den Fürsten zu Sachsen, 1524). Vgl. dazu Christe, Wilhelm, »Man lasse die Geister aufeinanderplatzen. Die Faust aber halte still!«. Glaubensfreiheit, Toleranz – und Intoleranz bei Martin Luther, in: NZSTh 56, 2014, 269–292.

63 Vgl. Dalferth, Wirkendes Wort, 75f., 107ff.

64 Ebd., 362.



christliche Theologie von den biblischen Texten machen, und zwar zuallererst im Gottesdienst.<sup>65</sup>

Dalferths strikte Unterscheidung zwischen Schrift und Buch geht im Falle Luthers allerdings nicht ganz auf. Dessen Bibelübersetzung – also Luthers Vollbibel – trägt den Titel: *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift / Deudsch / Auffz new zugericht*. Aber was heißt hier die ganze Schrift? Zwar enthält die Ausgabe letzter Hand von 1545 auch die sogenannten alttestamentlichen Apokryphen, die in modernen Ausgaben der Lutherbibel zumeist fehlen. Doch werden diese – in der katholischen Tradition deuterokanonisch genannten – Schriften von Luther selbst nicht dem biblischen Kanon im engeren Sinne zugerechnet. Er bezeichnet sie als »Bücher: so der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten / vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind«<sup>66</sup>. Begründet wird dies bei Luther damit, dass er das Alte Testament der Christen mit dem hebräischen Tanach identifiziert und nicht mit der Septuaginta, wie es der christlichen Tradition seit den Anfängen der Kirchengeschichte entspricht. Im Aufbau folgt Luther freilich der Septuaginta, auf der auch die Vulgata fußt. Sein Altes Testament gliedert sich daher in Geschichtsbücher, Lehrbücher und Propheten, wogegen der Tanach den Aufbau Tora, Propheten, Schriften hat, also nicht mit dem Propheten Maleachi, sondern mit dem 2. Chronikbuch endet.

Anders als die Hebräische Bibel rückt die Septuaginta die Prophetenbücher an das Ende. Dadurch wird der alttestamentlichen Messiaserwartung Nachdruck verliehen, so dass das Neue Testament als Erfüllung dieser Erwartung und der durch Gott an Israel ergangenen Verheißungen gelesen werden kann. Diese Lesart wird durch den Aufbau der Hebräischen Bibel vielleicht nicht gänzlich abgeschnitten, aber doch erschwert. Ob der heutige Aufbau der Septuaginta erst christlichen Ursprungs oder schon auf eine vorchristliche jüdische Tradition zurückgeht, muss an dieser Stelle offen bleiben.<sup>67</sup>

Die Schrift, auf die sich Luther und die Kirchen der Reformation mit ihrem *sola scriptura* berufen, ist streng genommen ein Hybrid, nämlich ein Kanon, der in Umfang und Aufbau überhaupt nur in nationalsprachlichen Übersetzungen existiert. Pointiert gesagt: Die Übersetzung ist das Original.<sup>68</sup> Allerdings hat das Luthertum im Unterschied zum Reformiertentum den Umfang des Kanons

65 Vgl. Körtner, Ulrich H.J., Gestalten des Wortes, in: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph u. a. (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen 32003, 706–719.

66 Biblia Germanica 1545, CLVI.

67 Vgl. dazu Schenker, Adrian, Septuaginta und christliche Bibel, in: ThRv 91, 1995, 459–464.

68 Vgl. Körtner, Ulrich H.J., Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik, Leipzig 2015, 17ff.

niemals genau fixiert. »Die Schrift« sind für die lutherische Tradition irgendwie die Lutherbibel bzw. die Ausgaben des hebräischen Alten und des griechischen Neuen Testaments, ohne daß dieses ›irgendwie‹ näher definiert ist (was spätere lutherische Dogmatiker durchaus versuchen).«<sup>69</sup> Streng genommen ist die Schrift, auf welche sich die reformatorischen Kirchen berufen, jedenfalls nicht der Ausgangspunkt, sondern das Produkt der Reformation, nämlich ein aus hebräischem Umfang und griechischer Struktur gemischter, jedoch in einer dritten Sprache – sei es Deutsch<sup>70</sup>, Englisch oder sonst eine lebende Sprache – dargebotener Kanon.

Luthers paulinisch geprägtes Verständnis der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben bildet »den Dreh- und Angelpunkt seiner biblischen Hermeneutik«<sup>71</sup> im Ganzen. Man kann daher nicht, wie im Neuprotestantismus geschehen, bei Luther zwischen dem Schriftprinzip als Formalprinzip und der Rechtfertigungslehre als Materialprinzip der Theologie unterscheiden oder gar trennen. »Beides ist eines: Im Ereignis der sich in der promissio selbst schenkenden Gottesgerechtigkeit besteht die Autorität der Schrift, ihre Wirksamkeit und Klarheit – ihre Aufklärungskraft – sowie ihre Suffizienz: ihre zum Heil hinreichende Kraft – wenn denn die Schrift ›zum Heil‹ der Menschen gegeben ist (2Tim 3,15).«<sup>72</sup>

Paulinisch geprägt ist auch Luthers Gebrauch des Wortes Evangelium, wie sich an seiner Vorrede zum Neuen Testament veranschaulichen lässt.<sup>73</sup> Luther betrachtet das Neue Testament nicht als eine Schriftensammlung, sondern als ein zusammenhängendes Buch, das er dem Alten Testament gegenüberstellt und hierbei die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium gebraucht:

69 Lührmann, Dieter, *Auslegung des Neuen Testaments*, Zürich 1984, 12.

70 Die erste vollständige deutsche Bibelübersetzung der Reformationszeit war bekanntlich nicht die Übersetzung Martin Luthers, sondern die Zürcher Bibel von 1531 (»Froschauer-Bibel«, deren einzelne Teile zwischen 1524 und 1529 erschienen sind). Deren Übersetzung des NT fußte zunächst allerdings auf der Übersetzung Luthers, dessen erste Vollbibel 1534 erschien. Vgl. Beutel, Albrecht, *Art. Bibelübersetzungen II.1*, RGG<sup>4</sup> I, Tübingen 1998, 1498–1505, 1500.

71 Kaufmann, Thomas, *Luthers Bibelhermeneutik anhand seiner Vorrede auf das Neue Testament und De servo arbitrio*, in: Wischmeyer, Oda (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin 2016, 313–322, 319.

72 Bayer, Oswald, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 32007, 68f.

73 Zum Folgenden vgl. Körtner, Ulrich H.J., *Luthers Provokation für die Gegenwart, Christsein – Bibel – Politik*, Leipzig 2018, 58–80.

Gleichwie das Alte Testament ein Buch ist, in dem Gottes Gesetz und Gebot geschrieben steht, daneben aber auch die Geschichte derer, die es gehalten oder nicht gehalten haben, so ist das Neue Testament ein Buch, in welchem das Evangelium und Gottes Verheißung geschrieben steht, daneben aber auch die Geschichte derer, die daran glauben oder nicht glauben.<sup>74</sup>

Wie das Gesetz ist auch das Evangelium als singularische Größe verstanden. Das griechische Wort bedeutet, wie Luther sagt, »gute Botschaft«, »gute Kunde«, »gute Nachricht« und meint im Neuen Testament die gute Nachricht

von dem wahren David, der mit Sünde, Tod und Teufel gestritten, sie überwunden und dadurch alle, die in Sünden gefangen, mit dem Tod geplagt und vom Teufel überwältigt waren, ohne ihr Verdienst erlöst, gerecht, lebendig und selig macht und damit in Frieden versetzt und wieder zu Gott heimgebracht hat – und davon singen sie nun, danken und loben Gott und sind ewig fröhlich, wenn sie das nur fest glauben und im Glauben beständig bleiben<sup>75</sup>.

Für Luther sind »Evangelium« und »Neues Testament« Synonyme. Das Evangelium ist Christi Testament, »das nach seinem Tod in alle Welt ausgerufen werden soll«<sup>76</sup>. Dieses Evangelium begegnet im Alten Testament im Modus der Verheißung, angefangen vom sogenannten Protevangelium Gen 3,15 bis zu den Propheten. In seiner Schrift *Ein klein Unterricht, was man in den Evangeliiis suchen und gewarten soll* (1522) erklärt Luther die neutestamentlichen Evangelien und apostolischen Briefe zu »Zeigern«<sup>77</sup> ins Alte Testament und stützt sich für dessen christologische Auslegung auf das Wort des johanneischen Christus in Joh 5,39, wonach die Schrift, also das Alte Testament, von ihm zeugt.

Das eine Evangelium kann nun eine kurze oder längere Rede sein. Kürzer fassen sich Paulus und Petrus, ausführlicher sind die vier Evangelisten. Während diese wortreich die vielen Werke und Worte Christi aufgeschrieben haben, konzentrieren sich Paulus und Petrus in ihren Briefen auf das Wesentliche, nämlich Tod und Auferstehung Christi. Aufgrund seiner rechtfertigungstheologischen Hermeneutik nimmt Luther starke Wertungen vor. Vorrang gebührt dem Johannesevangelium, den paulinischen Briefen, allen voran der Römerbrief, Galater- und Epheserbrief, ferner dem 1. Johannesbrief und dem 1. Petrusbrief. Diese Schriften sind der »rechte Kern und Mark unter allen

74 WA DB 6, 3, 16–22 (Schreibweise modernisiert).

75 WA DB 6, 4, 5–11 (Schreibweise modernisiert).

76 WA DB 6, 4, 16f (Schreibweise modernisiert).

77 WA 10, 15, 2 (Schreibweise modernisiert).

Büchern«<sup>78</sup> und sollen von den Christen vorrangig gelesen werden, weil sie nicht viele Werke und Wundertaten Jesu schildern, sondern in konzentrierter Weise darlegen, wie aus dem Glauben Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit kommen. Unter den Evangelien gebührt Johannes der Vorrang, weil er im Unterschied zu den Synoptikern ausführlich Jesu Predigt überliefert, statt seinen Wundertaten allzu viel Platz einzuräumen. Wenngleich Luther, wie Ebeling nachgewiesen hat, am häufigsten über Matthäus-Texte gepredigt hat, gilt ihm doch das Johannesevangelium als das »einige zarte rechte Hauptevangelium«<sup>79</sup>. Hingegen hätte Luther den Jakobusbrief als »stroherne Epistel«<sup>80</sup> zeitweilig am liebsten aus dem neutestamentlichen Kanon verbannt. Zumindest hat er ihn wie den Hebräerbrief von seinem ursprünglichen Platz im Kanon verwiesen und ohne Zählung an das Ende seiner Übersetzung des Neuen Testaments gesetzt.

Wie stark die singularische Bedeutung des Wortes Evangelium und seine Gleichsetzung mit dem Terminus Neues Testament bei Luther ist, zeigt sich auch darin, dass er zu fast allen biblischen Büchern Vorreden verfasst hat, auch zur lukanischen Apostelgeschichte, nicht jedoch zu den Evangelien. Die Vorrede auf das Neue Testament ist eben auch als Vorrede zu allen vier Evangelien zu lesen. Die zwischen ihnen bestehenden theologischen Unterschiede, die in der modernen Exegese eine bedeutende Rolle spielen, werden wohl wahrgenommen, fallen bei Luther aber letztlich nicht ins Gewicht, sieht man einmal davon ab, dass er, wie gesagt, am Johannesevangelium im Vergleich zu den Synoptikern die Konzentration auf die Predigt Jesu schätzt.

#### IV. Luthers Schriftprinzip – kreuzestheologisch gelesen

Luthers hermeneutisches Prinzip der sich selbst auslegenden Schrift, mit welcher die Autorität des kirchlichen Lehramtes bestritten wird, bricht zwar mit der Bibelhermeneutik der katholischen Tradition, aber wie diese will auch Luther »die eine einzige richtige und sozusagen heilsabsolute Lesung der *Bibel*«<sup>81</sup> festlegen. Beide Bibelhermeneutiken, die reformatorische nicht minder als die altgläubige, sind – mit Odo Maquard gesprochen – singularisierende Hermeneutiken, die »in den vielen biblischen Geschichten

78 WA DB 6, 10, 12f.

79 WA DB 6, 10, 25f (Schreibweise modernisiert).

80 WA DB 6, 10, 33f.

81 Marquard, Odo, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 117–146, 128.

stets die eine Geschichte, die nottut, die Erlösungsgeschichte wiederfinden« möchten »und also stets – und dafür war die Annahme eines mindestens zweifachen Schriftsinns unabdingbar – im vielfältigen ›Buchstaben‹ der Schrift den einen einzigen ›Geist‹<sup>82</sup>. Beide Hermeneutiken betrachten die Bibel als Heilige Schrift und das heißt als absoluten Text. Im Vergleich kann man sagen, dass Luther mit seinem Schriftprinzip und der These von der sich selbst auslegenden Bibel die Absolutheit des Textes sogar noch gesteigert hat.

Seit der Aufklärung sind demgegenüber pluralisierende Bibelhermeneutiken entstanden, »die [...] in der einen und selben buchstäblichen Gestalt viele Sinnmöglichkeiten und verschiedenartigsten Geist«<sup>83</sup> aufspüren. Wo Luther ganz wie die Tradition vor ihm Gott bzw. Christus als den eigentlichen Autor der Schrift voraussetzt und dies mit Bibelstellen begründet, erfindet die neuzeitliche Hermeneutik »den nichtabsoluten Text und den nichtabsoluten Leser«<sup>84</sup>. Sie reagiert damit auf die Konfessionskriege der Reformationszeit und die »Tödlichkeitserfahrung des hermeneutischen Bürgerkriegs um den absoluten Text«<sup>85</sup>, von der Marquard spricht. Die Hermeneutik wandelt sich in der Moderne von der göttlichen Hermeneutik bzw. der Hermeneutik, deren Subjekt der Heilige Geist ist, zur literarischen Hermeneutik und der Gott, welcher in der und durch die Schrift spricht, zum literarischen, oder besser gesagt, zum literalisierten Gott. Gleiches gilt für Christus. Nicht nur bestreitet die historisch-kritische Exegese, dass die Texte des Alten Testaments von Christus reden oder dass gar Christus selbst in diesen Texten spricht, sondern auch der Christus des Neuen Testaments ist ein literalisierter Christus.

Zwar hat sich auch die historisch-kritische Exegese immer wieder auf den Weg gemacht, die *ipsissima vox* Jesu von Nazareth aus der frühchristlichen Überlieferung – sei sie nun kanonisiert oder nicht – herauszuhören. Aber zum einen bleiben derartige Versuche immer hypothetisch, können also niemals mit letzter Gewissheit Jesu eigene Verkündigung rekonstruieren, wie sich auch das Leben des historischen Jesus allenfalls hypothetisch erforschen lässt. Zum anderen führen die historisch-kritische Exegese und der literalisierte Christus nicht zu Gott selbst, sondern allenfalls zu den Gottesvorstellungen Jesu und der ersten Christen. Glaubensgewissheit kann auf dem Boden historischer Skepsis nicht gedeihen, und Gott selbst kann man aus den biblischen Texten nicht sprechen hören – wenn es diesen Gott überhaupt gibt.

---

82 Ebd., 129.

83 Ebd.

84 Ebd., 130 (im Original kursiv).

85 Ebd. (im Original kursiv).

Luthers Bibelhermeneutik sieht sich seit den Anfängen der Reformation vielfältiger Kritik ausgesetzt, auch in der Theologie seit der Aufklärung. Das trifft nicht nur auf die sogenannte liberale Theologie zu, sondern auch auf die durch Karl Barth begründete Theologie des Wortes Gottes. So hat Dietrich Bonhoeffer den Verdacht geäußert, Luther könnte die Evangelien und den Bonhoeffer so wichtigen Gesichtspunkt der Nachfolge »zugunsten eines einseitigen Paulinismus«<sup>86</sup> vernachlässigt haben. Diese Kritik, die sich bereits bei Kierkegaard findet,<sup>87</sup> hat Gerhard Ebeling zwar mit seiner einschlägigen Untersuchung zur Evangelienauslegung Luthers entkräftet.<sup>88</sup> Damit ist freilich noch nicht gesagt, in welchem Ausmaß Luthers Interpretation der Evangelien durch seine Pauluslektüre bestimmt ist.

Luthers Paulusexegese und eine durch sie geprägte Theologie sehen sich dem Vorwurf ausgesetzt, Paulus zu verzeichnen und dabei einen Gegensatz zwischen Christusglaube und Judentum zu konstruieren, der bei Paulus so gar nicht besteht. Außerdem gehe Luthers Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, die für ihn der hermeneutische Schlüssel zur Heiligen Schrift im Ganzen ist, über Paulus hinaus, auf den sich Luther an dieser Stelle beruft. Zwar spreche Paulus vom Gesetz und vom Evangelium, aber die Formel »Gesetz und Evangelium« und ihre lutherische Auslegung verzeichne die paulinische Theologie. Mitnichten lege sich in der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium die Heilige Schrift selbst aus, sondern es sei Luther, der seine Theologie mit dieser hermeneutischen Prämisse in die Heilige Schrift hineinlese.

Postmoderne Bibelhermeneutiken singen nicht nur das Loblied der Auslegungsvielfalt und der Textsinne, sondern ziehen in Zweifel, dass die Bibel überhaupt als ein Buch, also mit Fug und Recht als Makrotext gelesen werden darf. Luther geht allerdings davon aus, dass wie die Bibel im Ganzen, so das Neue Testament im Besonderen als *ein* Buch zu lesen ist, in dem Christus selbst als der absolute Autor das Wort ergreift. Sein Wort – das Evangelium – ist uns aber durch die menschlichen Autoren überliefert, die von Luther auch als eigenständige Interpreten desselben gewürdigt werden. Unterschiede zwischen den Evangelisten oder zwischen ihnen und Paulus werden nicht nur wahrgenommen, sondern zum Teil sogar theologisch stark gemacht, wie sich am Beispiel der Bergpredigt zeigen lässt. Auch wenn Luther das Neue Testament

86 Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 546.

87 Kierkegaard, Sören, *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*. Übersetzung u. Vorwort von Wilhelm Kütemeyer, Berlin 1934, 110: »Luthers Lehre ist doch nicht bloß eine Rückkehr zum ursprünglichen Christentum, sondern eine Modifikation des Christlichen. Er zieht einseitig Paulus vor und benutzt weniger die Evangelien.« Ebeling zitiert diese Stelle leicht gekürzt (*Evangelische Evangelienauslegung*, 11).

88 Vgl. oben Anm. 32.

mit dem einen Evangelium gleichsetzt, trifft er doch fundamentale Unterscheidungen zwischen Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, die sich ausdrücklich gegen eine bestimmte Art von singularisierender Hermeneutik richten, die Gesetz und Evangelium vermengt und Christus zum neuen Mose, also zum Verkündiger eines neuen Gesetzes macht.

Im Gegensatz zu Marquard, der Luther und seine katholischen Gegner pauschal als vormoderne Vertreter einer singularisierenden Hermeneutik des absoluten Textes und des absoluten Lesers charakterisiert, halte ich es für geboten, zwischen der Hermeneutik Luthers und derjenigen seiner katholischen Gegner zu unterscheiden. Heutige Konzeptionen einer literarischen oder leseorientierten Hermeneutik – und auch ich selbst vertrete ein solches Konzept<sup>89</sup> – verstehen sich bisweilen in der Tradition der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Tatsächlich entspringt aber die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn in ihrer traditionellen Form keineswegs einer pluralisierenden Hermeneutik, sondern sie will im Gegenteil die unabgeschlossene Sinnfülle der biblischen Texte bändigen, was letztlich nur unter Rückgriff auf die Instanz des kirchlichen Lehramtes möglich wird. So rückgebunden an die kirchliche Hierarchie, steht die Lehre vom vierfachen Schriftsinn übrigens bis heute in der römisch-katholischen Kirche in Geltung.<sup>90</sup> Die historisch-kritische Exegese wird lediglich als »wissenschaftliche[...] Vorarbeit«<sup>91</sup> der (dogmatischen) Schrifterklärung der Kirche akzeptiert, untersteht aber wie auch sonst alles, »was die Art der Schrifterklärung betrifft, [...] letztlich dem Urteil der Kirche«<sup>92</sup>. Die Pluralisierung der Schriftsinne fußt also letztlich auf einer dogmatischen, singularisierenden Hermeneutik. Luther kann zwar gelegentlich auch nach 1529 Bibeltexte allegorisch interpretieren, er hat aber im Verlauf seiner theologischen Entwicklung die vier Schriftsinne grundsätzlich auf den Literalsinn reduziert, in dem die drei übrigen Schriftsinne christologisch und applikativ miteinander verschmolzen sind. Einerseits kann man sagen, dass die Singularisierung dadurch verstärkt wird, andererseits aber führen Luthers aus dem Neuen Testament und insbesondere aus den Briefen des Paulus gewonnenen Fundamentalunterscheidungen zwischen Gesetz und Evangelium und Glaube und Werken gegenüber der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn zu einer theologischen Pluralisierung. Diese Unterscheidungen

89 Vgl. Körtner, Ulrich H.J., *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994; ders., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, bes. 75–105; ders., *Arbeit am Kanon*, passim.

90 Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 115–119.

91 *Dei Verbum* 12, 3.

92 *Ebd.*

treten an die Stelle der herkömmlichen Schriftsinne, und ihre Kunst wird zum Maßstab guter Theologie.

Nun kann man natürlich fragen, mit welchem sachlichen Recht Luther Paulus und Johannes den theologischen Vorrang gegenüber den übrigen Evangelien gibt, vom Jakobusbrief und vom Hebräerbrief ganz zu schweigen. Dass man sich überhaupt auf das Ansinnen einer kanonischen Bibellektüre einlässt, wie auch Luther es getan hat, bleibt eine unabwiesbare Forderung, solange der Doppelkanon aus Altem und Neuem Testament in den Kirchen in Geltung steht. Auch gibt es zwischen den kanonisierten Schriften eine Fülle von intertextuellen Querverbindungen. Die Sachfrage, ob man nun Paulus von Matthäus und Jakobus her lesen und gegebenenfalls der Sachkritik unterziehen soll, oder aber Matthäus und die beiden anderen Synoptiker wie auch die übrigen neutestamentlichen Schriften von Paulus und Johannes aus, bleibt uns auch unter den Prämissen der modernen historisch-kritischen Exegese aufgetragen. Mit dem Aufkommen einer pluralisierenden Hermeneutik seit der Aufklärung, die den nichtabsoluten Bibeltext und den nichtabsoluten Leser erfunden hat, ist über das sachliche theologische Recht von Luthers Bibelhermeneutik und seinem Prinzip, wonach die Schrift ihre eigene Interpretin ist, noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Meines Erachtens ist das Verhältnis von Schrift und Geist sowie von Christus und der Schrift jedoch stärker kreuzestheologisch als inkarnations-theologisch zu bestimmen. Luther bezeichnet die Schrift ja, wie wir sahen, als geistlichen Leib Christi. Im Buchstaben der Schrift ist nach Luthers Auffassung ungetrennt, aber auch unvermischt der Geist Christi bleibend präsent. Wie ich jedoch zu bedenken geben möchte, tragen die biblischen Texte als Gestalt der Inkarnation auch das Sterben Christi an ihrem Leibe.<sup>93</sup> Im Unterschied zu mündlicher Rede sind Texte als deren materielle Entäußerung stumm. Sie werden beredt erst im Akt des Lesens. Das gilt auch von den biblischen Texten. Kreuzestheologisch gedeutet partizipiert ihr Schweigen am Verstummen Jesu im Verhör durch Pilatus<sup>94</sup>. So liefert sich Gott selbst dem Konflikt der Interpretationen aus, der sich nicht dadurch entscheiden lässt, dass eine bestimmte Interpretation umstandslos mit der Selbstinterpretation Gottes identifiziert wird. Der biblische Text ist wehrlos, ausgeliefert in die Hände seiner Leser und Interpreten. Franz Overbeck sah daher mit gutem Grund die Aufgabe der Exegese darin, die Texte »gegen die Attentate ungewaschener Subjektivität

---

93 Vgl. 2Kor 4, 10.

94 Vgl. Mk 15, 2–5.



ihrer Ausleger«<sup>95</sup> – mit Luther gesprochen: gegen den *proprius spiritus* – zu schützen.

Der Text ist eine Gestalt des Todes. Wiewohl er der Konservierung und Weitergabe menschlicher Rede dienen soll und nach biblischem Selbstverständnis vom Geist Gottes eingegeben sein soll,<sup>96</sup> ist er doch zunächst die völlige Entäußerung des menschlichen wie des göttlichen Geistes in die Materie, tote Sinnsspur, die im Akt des Lesens zu neuem Leben erweckt werden muss. Vom Text als Gestalt der Entäußerung und des Todes Christi ist nun aber auch noch in einer anderen Hinsicht zu sprechen. Wie sich von der modernen literarischen Hermeneutik lernen lässt, hängt das Leben eines Textes davon ab, dass er gegenüber seinem Autor Autonomie gewinnt. Der Tod des Autors, physisch oder im übertragenen Sinn, ist die Bedingung für das Eigenleben des Textes. So gewinnt die neuzeitliche Rede vom Tod Gottes ihren bibelhermeneutischen Sinn.

Folgt man jedoch der hermeneutischen Theorie Paul Ricœurs, dann muss die Entäußerung des Geistes in die Materialität der Schrift keineswegs nur negativ gesehen werden. Der Tod des Textes ist nicht definitiv. Allerdings kommt es durch die Verschriftlichung der Rede zur Verfremdung. Doch ist, wie Ricœur einsichtig macht, die Verfremdung »nicht das Ergebnis der Methode [der Interpretation] und also nicht etwas nachträglich Zugefügtes oder gar Schädliches; sie konstituiert vielmehr die Erscheinung des Textes als Schrift; zugleich ist sie die Bedingung der Interpretation. Die *Verfremdung* ist nicht nur das, was das Verstehen besiegen muß, sondern auch das, was dieses bedingt.«<sup>97</sup>

Die Verfremdung infolge der Autonomie, welche der Text gegenüber seinem Autor gewinnt, ist jedoch eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für das Verstehen. Wo sich das Verstehen einstellt, muss es vielmehr als Auferstehung bzw. Auferweckung des Textes, das heißt aber von der Christologie aus als ein Handeln Gottes bzw. als ein Wirken des göttlichen Geistes gedeutet werden. Dieses ereignet sich im Akt des Lesens – *ubi et quando visum est Deo*. Die Skriptologie bedarf also medientheologisch der Pneumatologie. Das bleibt, bei aller berechtigten Kritik an einer *hermeneutica sacra*, das Wahrheitsmoment der vormodernen Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift. Sie muss freilich unter heutigen hermeneutischen Verstehensbedingungen neu begründet werden.

95 Overbeck, Franz, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, hg. v. Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1919, 76.

96 2Tim 3,16: θεόπνευστος.

97 Ricœur, Paul, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders./Jüngel, Eberhard, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, 29.

Der pneumatologische Kontext der Schriftlehre Luthers lässt sich rezeptionsästhetisch so rekonstruieren, dass die Rolle des Lesers im Akt des Lesens gewürdigt wird, zugleich aber das Verstehen der Schrift im Sinne des Zum-Glauben-Kommens ganz als Wirkung des göttlichen Geistes und nicht als menschliche Interpretationsleistung begriffen wird. Der Geist Gottes – und das heißt zugleich: der Geist Christi – manifestiert sich im Akt des Lesens, so dass das Verstehen des Textes nicht die Leistung des Lesers, sondern ein sich zwischen Text und Leser abspielendes Geschehen ist, in welchem die tote Sinnspur des Geistes zu neuem Leben erweckt wird und zugleich den Leser erfasst, der seinerseits zu einem neuen Leben und einem neuen Verständnis seiner Existenz gelangt. Ebenso gewinnt die Schrift immer wieder neu die Kraft, sich selbst und damit zugleich diejenigen und ihr Leben auszulegen, die sich ihren Texten aussetzen oder von ihnen unvermutet ergriffen werden. Und gerade so verschafft sich der sich selbst auslegende Gott Geltung.

# Hermeneutic Injustices

## *Practical and Epistemic*

*Luis Oliveira*

This essay is an exercise in applied and generalized hermeneutics.<sup>1</sup> It is generalized hermeneutics since its focus is not on the interpretation of texts but rather on the interpretation of experiences. It is applied hermeneutics since it examines some of the social implications of this kind of interpretive activity. My aim is to identify one way in which our hermeneutic activities, considered in this way, can lead to social injustices of both a practical and epistemic kind.

My guide is Miranda Fricker's work on *hermeneutical injustices*: injustices that occur »when a gap in collective interpretive resources puts someone at an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences«<sup>2</sup>. For Fricker, the relevant injustice in these cases is the very lack of knowledge and understanding experienced by the subject. In this way, hermeneutical injustices are instances of what she calls *epistemic injustices*: the kind of injustice that »wrongs someone in their capacity as a subject of knowledge«<sup>3</sup>. All of this is correct and important, and I will draw from it extensively in what follows. But Fricker will also be my contrast. I will identify different means by which our hermeneutic activities lead to social injustices, and I will identify different ways in which those injustices manifest themselves. This provides contrast, notice, but not tension. And since Fricker's use of the notion of »hermeneutical injustices« to denote a well-defined kind of injustice is rightfully well-established, I will here refer to the more general kinds of injustices I have in mind as »hermeneutic injustices« instead.

I begin, in the first section below, with a succinct presentation of Fricker's notion of hermeneutical injustices. My presentation is intentionally selective, of course, highlighting the elements of her view that will be presently relevant. In the following three sections, I then introduce the elements that, on my view, give rise to hermeneutic injustices instead. In the fifth and final section, I discuss two central cases of hermeneutic injustices, taken from Fricker's work,

---

1 I'm grateful to René van Woudenberg for inviting me to present an early version of this essay at the 2019 Summer Seminar on *Hermeneutics as a form of Epistemology*, at the Vrije Universiteit Amsterdam. For discussions and comments, I'm grateful to the other speakers and the participants at the seminar, as well as to Hilary Kornblith, Josh DiPaolo, Johanna Luttrell, Timothy Perrine, and Justin Coates.

2 Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2007, 1.

3 *Ibid.*, 5.

comparing and contrasting the successful application and explanatory power of our views.

### I. Fricker on Hermeneutical Injustices

Consider Fricker's overview of the source and nature of hermeneutical injustices:

One way of taking the epistemological suggestion that social power has an unfair impact on collective forms of social understanding is to think of our shared understandings as reflecting the perspectives of different social groups, and to entertain the idea that relations of unequal power can skew shared hermeneutical resources so that the powerful tend to have appropriate understandings of their experiences ready to draw on as they make sense of their social experiences, whereas the powerless are more likely to find themselves having some social experiences through a glass darkly, with at best ill-fitting meanings to draw on in the effort to render them intelligible.<sup>4</sup>

Fricker is here describing a relation of cause and effect. The effect is a social environment wherein the powerful are able to understand the social experiences that matter and affect them, while the powerless are not. The cause is the unequal social power that characterizes some groups as powerful and some as powerless in the first place. The resulting injustice is hermeneutical in nature, of course, since it harms the powerless precisely in their interpretive capacities: their capacities to understand their experiences.

According to Fricker, however, not just any imbalance in social power leads to hermeneutical injustices *per se*. It is crucial that the relevant imbalance leads first to unequal participation »in those practices by which collective social meanings are generated,« which »are those sustained by professions such as journalism, politics, academia, and law ...«.<sup>5</sup> When a group suffers from unequal participation in these meaning generating practices, owing to already suffering from a more general power inequality, they then experience what Fricker calls *hermeneutical marginalization*:

Let us say that when there is unequal hermeneutical participation with respect to some significant area(s) of social experience, members of the disadvantaged group are *hermeneutically marginalized*. The notion of marginalization is a moral-political one indicating subordination and exclusion from some practice that would have value for the participant.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid., 148.

<sup>5</sup> Ibid., 152.

<sup>6</sup> Ibid., 153.

So while the ultimate cause of hermeneutical injustices are the more general relations of unequal power that give rise to the categories of »powerful« and »powerless«, their proximate cause is hermeneutical marginalization. In principle, at least, the former can occur without the latter, in which case the hermeneutical bits of injustices, in particular, perhaps can be prevented.

Yet one can experience hermeneutical marginalization in an incidental or systematic way, leading to correspondingly incidental and systematic injustices. Together with Fricker, I am here interested in the systematic kinds:

What is bad about this sort of hermeneutical marginalization is that the structural prejudice it causes in the collective hermeneutical resource is essentially discriminatory: the prejudice affects people in virtue of their membership of a socially powerless group, and thus in virtue of an aspect of their social identity. It is, then, akin to identity prejudice.<sup>7</sup>

After identifying the ultimate and proximate causes of hermeneutical injustices, Fricker is here identifying a structural cause as well: identity prejudice. It is in part because power inequalities and marginalization together constitute prejudice, that the resulting harmful lack of understanding is properly classed as an *injustice*.

We can now pull these elements together into a more explicit definition:

*Hermeneutical Injustice*: If (a) there are unequal relations of power between subgroups  $g_1$  and  $g_2$  within group  $G$ , and (b) if these unequal relations of power prevent members of  $g_2$  from participating on equal terms with members of  $g_1$  in those practices by which collective social meanings are generated, and if (c) this unequal participation creates a social environment wherein members of  $g_1$ , but not members of  $g_2$ , have hermeneutical resources appropriate for understanding their social experiences, then members of  $g_2$  are suffering from hermeneutical injustices.

As I've said, Fricker's notion of hermeneutical injustice is both correct and important. Yet it does not exhaust the ways in which hermeneutics and injustices interact. In what follows, then, I will articulate a broader notion of *hermeneutic injustice* that aims at capturing these other interactions as well. In the end, three differences will become salient. First, my notion of injustice is not just about harms to a subject's capacity to understand their experiences. Someone can suffer hermeneutic injustices of practical as well as epistemic kinds. Second, my notion of injustice does not actually require an absence of understanding on the subject who suffers it. Someone can suffer hermeneutic injustices even if they (and their social group) understand their experiences

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 155.

full well. Third, my notion of injustice does not identify power relations, marginalization, and identity prejudice, as the ultimate, proximate, and structural causes of the relevant harms. As we will see, someone suffers hermeneutic injustices as a result of the inevitable cooperation between ordinary features of human psychology and blind social forces. As I will highlight in the concluding section, this is not merely an academic exercise in drawing ever finer distinctions without a difference. There are real implications for the pursuit of social justice in the offing.

## II. Our Basic Hermeneutic Activity

I want to begin with what I hope will be somewhat uncontroversial observations about our psychology. What I will call our *basic hermeneutic activity* is our conceptual engagement with our experiences, or the activity of seeing X as Y. This engagement comes structured in levels of fundamentality. Most fundamentally, there are activities such as categorizing experience X (described in phenomenal terms) as an experience of Y (described in physical or material terms). For example, I am by now quite used to categorizing my experience of certain phenomenological patches of colors and shapes and angles as an experience of »chairs«. This is the kind of conceptual activity, as simple as it is, that traditional epistemologists have struggled to defend against skeptical worries. Today, happily, we can set aside that concern. What matters here is just the fact that we engage the world conceptually in this way and that this engagement already constitutes a kind of interpretative activity.<sup>8</sup>

This kind of interpretative activity moves from this most fundamental level all the way up. Persons A and B, for example, may have the shared visual experience of person C raising a fist and moving their arm very quickly towards person's D's face, followed by the visual experience of D's head moving abruptly backwards, of D's face displaying various unusual muscle configurations, and eventually of D's entire body falling to the ground. This shared visual experience is already the result of a coordinated interpretation of a phenomenological kind. Nonetheless, A and B may further conceptualize this shared visual

---

8 There's quite a bit of philosophical debate about the very nature of »concepts.« I'm not going to assume any particular approach to that issue, but I will assume that many of our concepts are learned through socialization (as opposed to being innate). For a sample of the relevant issues, see Fodor, Jerry, *The Language of Thought*, New York 1975; Peacocke, Christopher, *A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.) 1992; Clark, Andy, *Associative Engines: Connectionism, Concepts, and Representational Change*, Cambridge (Mass.) 1993; Millikan, Ruth, *On Clear and Confused Ideas*, New York 2000.

experience in different ways at a higher level. While A may categorize this experience as »C harming D«, or »C assaulting D«, or »C bullying D«, and so on, B may categorize this experience as »C pretending to punch D«. Here the difference between the experiences of A and B is a difference traced back to what I will call their *hermeneutic resources*: either the concepts they possess or their dispositions for conceptual application. Person A might be a small child and not yet have the concept of »pretense«; they might also be an adult whose fears prevented them from noticing the clear signs that a live performance was going on.<sup>9</sup>

Once we think of our interpretative engagement with our experiences in this way – as a function of concepts and dispositions for their application – we begin to see hermeneutic activity everywhere. Aside from material objects and the like, we also categorize events as ominous or promising; we categorize internal conative states as fears or desires; we categorize behavior as evil or praiseworthy; and so on. Human culture, in general, has developed a wealth of shared hermeneutic resources: concepts and dispositions that are widely shared between members of a group and which are passed down more or less uncritically through socialization – »meanings that just about anyone can draw upon and expect those meanings to be understood across social space by just about anyone else«<sup>10</sup>. To be very clear, these and other everyday examples of conceptual engagement are not examples of conscious inference. Most of us don't go around consciously categorizing things with the help of syllogisms. Nonetheless, our basic hermeneutic activity is the means by which we understand ourselves, our place in the world, our role in society, and so on. Our basic hermeneutic activity, in other words, is the most central tool in the formation and maintenance of our self-conception, and it is at the same time mediated by the concepts and dispositions that we imbibe from the social pool.<sup>11</sup>

9 A 2016 survey by the NY Times, based on the work of Seth W. Stoughton, examines how people's antecedent attitudes towards the police affect their interpretation of what is happening in footage from three simulated interactions. The correlations are striking, specially given the more than 70 thousand respondents. See <https://nyti.ms/2kcSmRO> (5.11.2021).

10 Fricker, Miranda, Epistemic injustice and the preservation of ignorance, in: Peels, Rik/ Blaauw, Martijn (Eds.), *The epistemic dimensions of ignorance*, Cambridge (UK) 2016, 160–177, 163.

11 Is there a uniquely correct fundamental way to conceptualize the world? Are there multiple correct ways to conceptualize reality at any level? I won't address these interesting questions here. For a sample of the issues and positions in these debates, see: Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, London 1978; Putnam, Hilary, *Realism with a Human*

What we imbibe, however, is not exactly a simple and unified instructional manual for navigating the world. To various extents, the hermeneutic resources we acquire through socialization (as well as those that we ourselves develop) are actually influenced by our interests. What I mean by this is not that we choose which concepts to have, and when to use them, by direct and conscious reference to our desires and to what is instrumental to their satisfaction. I mean something less conscious once again: the concepts we happen to acquire, and the dispositions we happen to develop, tend to cohere with ways of seeing the world that are beneficial to ourselves in both personal and social ways. If it benefits person A to think poorly of person C, then A will tend to conceptualize the aforementioned punching experience in ways that reflect poorly on C's character: negative concepts will more readily spring to A's mind, disconfirming signs will struggle to grab enough attention, and so on. This is not to say that A will be incapable of seeing things in a different way; it's just to say that A has a bias towards the application of certain concepts in certain situations: there is a greater chance that A will conceptualize C's behavior negatively than not, a difference that is partly explained by what does and does not benefit A in both personal and social ways. This is not a new or surprising suggestion, of course. It's rather the kind of phenomena that social psychologists and philosophers have explored extensively in recent years. But the particular details of how this works won't matter to us here. What matters is just the fact that, to various extents, our basic hermeneutic activity is indeed somewhat biased in this way.<sup>12</sup>

### III. Hermeneutic Resources and Social Dynamics

My central point in the previous section was about individuals and their interpretative activities: our experiences are partly the product of the somewhat biased deployment of hermeneutic resources acquired through socialization. I now want to make some observations about how our individual interpretative activities impact, and are impacted by, broader hermeneutic dynamics within a social group.

---

Face. Cambridge (Mass.) 1990; Haslanger, Sally, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford 2012; Chalmers, David, *Constructing the World*, Oxford 2012.

12 There is a large psychological and philosophical literature on the influence of biases on perception. For a sample of the issues, see: Brownstein, Michael/Saul, Jennifer, *Implicit Bias and Philosophy, Vol. 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford 2016; Siegel, Susanna, *The Rationality of Perception*, Oxford 2017; Brownstein, Michael, *The Implicit Mind: Cognitive Architecture, the Self, and Ethics*, Oxford 2018.



I begin with a simple example. In a society that lacks the concept of bacteria, for example, no one experiences anything as a bacterial infection (though they of course experience things that are, as a matter of fact, bacterial infections – they are just not conceptualized as such). Once the concept is developed, a small group of individuals begins to see things as bacterial infections. And once seeing things in this way proves useful enough to an influential enough group of people, the concept of bacteria begins to spread via what I will call, echoing Fricker, *meaning generating social channels*: the professions, media, and practices that play central roles in creating and propagating new and old hermeneutic resources within a group. So talk of bacteria starts to appear in scientific communications, in specialized education, in journalism, in legal studies and practice, and eventually it reaches basic education and popular culture. Soon enough, any minimally educated adult in this society will have the concept of bacteria and will have had ample opportunity to learn how to apply it reasonably well – all of this, of course, without reserving a single thought to the hard-won hermeneutic achievement that stands behind them.

But things are quite a bit more complicated than that. Within any large enough group (such as a society) there are various interwoven subgroups.<sup>13</sup> And while some of the shared hermeneutic resources within the larger group are truly serving the interests of all or most subgroups (think here of our use of concepts such as »bread« and »chairs«), many other concepts and dispositions are useful only, or primarily, to some. Consider some of the concepts from the scientific community: »bacteria,« »dark matter,« and »null hypothesis,« for example. One of these concepts is widely shared and widely well used by those outside of the originating subgroup; one is somewhat well shared but not widely well-used; and one is neither widely shared nor widely well-used. Though the existence of these concepts, and their good use by the scientific community, is in the interest of all, the possession and proper application of these concepts by all is not that important to most people. These differences have social implications. What I will call the *basic hermeneutic group dynamic* is thus the fact that asymmetries in how much a certain hermeneutic resource benefits  $g_1$  and non- $g_1$  members of  $G$  tend to create asymmetries in

---

13 The notion of a »group« here is admittedly vague. Though characterizing this notion more precisely is important for more technical discussions, what matters for me presently is only the idea that members of a group share common interests, particularly in the sense discussed below. For discussion of these issues, see: Sheehy, Paul, *The Reality of Social Groups*, Burlington 2006; Effingham, Nikki, *The Metaphysics of Groups*, in: *Philosophical Studies*, 149 (2010), 2, 251–267; Ritchie, Katherine, *What Are Groups?*, in: *Philosophical Studies* 166 (2013), 2, 257–272; Thomasson, Amie, *The Ontology of Social Groups*, in: *Synthese* 196 (2019), 4829–4845.

how widespread that resource is within  $g_1$  and how widespread it is within the broader  $G$ . If the widespread good use of a certain hermeneutic resource serves the interests of members of  $g_1$  but does not serve the interests of non- $g_1$  members of  $G$ , then it will be comparatively more difficult for this resource to spread widely through  $G$  since non- $g_1$  members of  $G$  will have little to no incentive to take it up. Instead, the use of this resource will tend to remain restricted to, or near the boundaries of,  $g_1$ . Consequently, most members of  $G$  just won't think of, talk about, or see the relevant experiences affected by this peripheral concept in the same way that members of  $g_1$  do.

What I'm suggesting here, of course, is that group interest is a major factor in our understanding of hermeneutic social dynamics. Importantly, by »group interest« I simply mean those things that are beneficial, in the ways already discussed above, to the members of a group, and not necessarily those things that the members of that group consciously represent to themselves as personally desirable. In this sense, the wide uptake of a certain hermeneutic resource within  $G$  serves the interests of some group when it produces an environment in which the members of that subgroup have better access to opportunities for, and better chances to succeed in, the pursuit of their personal, professional, and political interests. So even if applying concept  $X$  in circumstances  $C$  is abhorrent to a particular member of  $g_i$ , it can nonetheless be the case that the widespread disposition to apply  $X$  in  $C$  serves their interests. One can benefit from racism, for example, without being a racist. The basic hermeneutic group dynamic, in other words, is simply the claim that hermeneutic resources originating within  $g_i$  have a better chance of spreading through  $G$  in direct proportion to the number of subgroups within  $G$  that can come to benefit, in these ways, from that spread.<sup>14</sup>

This dynamic, however, has material consequences. Every subgroup within  $G$  has developed hermeneutic resources that primarily serve their interests, and which have more or less widespread currency, depending on how well they come to serve the interests, in the sense above, of those outside the originating subgroup. But if there is very little uptake within  $G$  of hermeneutic resources amicable to the interests of a certain subgroup, then it will be, in turn, comparatively hard for members of that subgroup to pursue their own interests within  $G$ . Upon inspection, this is unsurprising. If large portions of  $G$  do not share my hermeneutic resources (either do not have my concepts or do not apply them as I do), then there is a large proportion of people in  $G$  who do

---

14 I am here describing mechanisms similar to those discussed by Charles Mills. See Mills, Charles, *The Racial Contract*, Ithaca 1997, and Mills, Charles, *White Ignorance*, in: Sullivan, Shannon/Tuana, Nancy (Eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany (NY) 2007, 11–38.

not see things as I see them, who do not think of them as I think of them, and who do not talk as I talk; the more this is the case, the harder it will be for me to communicate throughout G, for me to understand others and be understood by them, and for my behaviors to be widely taken as reasonable and legitimate. A philosopher who works with concepts not widely shared even within the philosophy subgroup, for example, will have comparatively more difficulties getting and keeping a job, publishing in the professionally prestigious places, getting promoted, and so on. Even worse for entire academic subfields whose hermeneutic resources are poorly represented in academia. It is almost always in the best interest of a subgroup, consequently, to further spread their hermeneutic resources within G.

There are two central ways, then, in which our individual interpretative activities impact, and are impacted by, the broader hermeneutic dynamics within a social group. On the one hand, our individual interpretative activities influence the degree to which a certain hermeneutic resource spreads throughout the group. Once strengthened by the numbers in a subgroup, they produce a social force or tendency that favors and disfavors a variety of concepts and dispositions for their application. On the other, the operation of these social forces influences the degree to which we can all pursue our own interests within the group. If the forces create an environment that is hermeneutically fitting for my own hermeneutic activities, then my subgroup will thrive; otherwise it won't.

#### IV. Hermeneutic Injustices

The dynamics I've been describing might seem at first to be efficient and fair. It can't be that all subgroups enjoy equally wide uptake of hermeneutic resources that serve their interests, and it seems like the most beneficial resources overall are simply winning the competition and rising to the top. But this is a fairly naive and self-congratulatory version of the story. We are now in a position to consider how hermeneutic group dynamics can and do give rise to injustices.

Given the features of our hermeneutic activities discussed in section 1, and the consequential social dynamics discussed in section 2, any large enough group will be subject to another social force or tendency that I will call *downstream hermeneutic pressure*: asymmetries between subgroups regarding their influence on the meaning generating social channels will tend to lead to downstream asymmetries in their members' capacities to pursue and advance their personal, professional, and political interests. Recall that the hermeneutic resources produced and disseminated by the meaning generating social channels within G are a major force behind which hermeneutic resources are

possessed by, and can be used successfully by, members of  $G$ . A large part of our concepts and dispositions for conceptual application are imbibed from the social pool. So if members of  $g_1$  are over-represented in science, journalism, the legal profession, politics, education, pop culture, and so on, the hermeneutic resources amicable to the interests of members of  $g_1$  will more easily be produced and widely disseminated throughout  $G$  *even if they do not serve the interests of very many other subgroups*. As a result, it will be easier for members of  $g_1$ , relative to non- $g_1$  members of  $G$ , to pursue and advance their interests within  $G$ . In this way, prior asymmetries in influence introduce a distorting force into the »fair and efficient« basic hermeneutic group dynamic just discussed: excessive exposure tends to overwhelm the regulative operation of group interest. None of this requires any malice. It's just that the things that members of  $g_1$  generally care about, and pay attention to, naturally affect the concepts and the dispositions for conceptual application that they produce, discuss the most, and pass along. If I am a lawyer, I will think and talk like a lawyer and I will inevitably import those ways of thinking and talking into my thought and speech in any of my areas of influence. And if too many of us lawyers are influential, then some of these ways of thinking and talking will eventually become so widespread that anyone socialized within  $G$  will struggle not to inherit them. But since these ways of thinking and talking are originally and disproportionately beneficial to lawyers and their interests (in the sense discussed above) and much less so to non-lawyers and their interests, the production and widespread uptake of these hermeneutic resources gives them a leg up in the pursuit of their interests in the social sphere – a leg up that has nothing to do with how much their resources are beneficial overall.

Downstream hermeneutic pressures are obviously only one force among many other social forces, including the basic hermeneutic group dynamic. It may or may not have a large impact within a certain group and, even so, it certainly can be overcome. Nonetheless, suppose a group has asymmetries in its meaning generating social channels that indeed result in asymmetries in the capacities of various subgroups to pursue their interests. Is this situation already unjust? Perhaps. But what I want to more clearly call unjust obtains under three further conditions.

First, the explanation for the prior asymmetries in influence – the asymmetries that lead to the asymmetries in social benefits – matters. It matters whether the members of  $g_1$  are disproportionately represented in the meaning generating social channels because they are, by virtue of being members of  $g_1$ , the most qualified to truly serve the interests of all within  $G$ , or perhaps because they have each earned it fairly and squarely in a competitive environment fully accessible to non- $g_1$  members as well (where this partly means that non- $g_1$  members have had an equal opportunity to become competitive in the

first place). Second, the overall impact of this lack of influence on the amount of beneficial hermeneutic resources matters as well. It matters whether the unfair asymmetries in influence in fact prevent the timely production and/or the wide uptake of hermeneutic resources amicable to the interests of members  $g_2$ , as opposed to being inconsequential or minorly relevant. Third, it matters how disadvantaged in the pursuit of their personal, professional, and political interests one really is by virtue of the lack of beneficial hermeneutic resources caused by the lack of influence. It matters whether the widespread hermeneutic influence of lawyers, for example, leads to a hermeneutic environment that is in fact beneficial to the less influential non-lawyer members of  $G$ . So while not all cases of downstream hermeneutic pressure may lead to injustices, those cases that satisfy these three further conditions certainly do.<sup>15</sup>

Here then is my attempt to capture the ideas in our discussion so far into a notion of what I will call *hermeneutic injustice*:

*Hermeneutic Injustice*: If (a) there are unfair asymmetries between subgroups  $g_1$  and  $g_2$  regarding their influence on the meaning generating social channels within group  $G$ , and (b) if some of these unfair asymmetries prevent the timely production and/or the wide uptake of hermeneutic resources amicable to the interests of members of  $g_2$ , and if (c) this general failure of production or uptake significantly disadvantages members of  $g_2$  in their pursuit of interests that are central to their wellbeing, self-conception, and social opportunities, then members of  $g_2$  are suffering a hermeneutic injustice.<sup>16</sup>

Let me note three features of this notion. First, notice the obvious fact that this definition is entirely conditional. It merely tries to identify the conditions under which there would be an injustice in  $G$  that is mediated by our hermeneutic activities; the definition is completely silent on whether there actually are any and where and how they actually materialize. Second, notice that there are two kinds of possible injustices here: one practical and one epistemic. The practical injustice is simply the fact that the relevant social forces

15 I am making fairly minimal assumptions here about the nature of injustice. In Rawlsian terminology, I am assuming that group dynamics can sometimes be *procedurally* unjust and that they can, for that reason, sometimes lead to outcomes that are *substantively* unjust as well. For a sample of the relevant issues, see Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971; Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; Cohen, Gerald A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, New York 1995; Mills, Charles, *The Racial Contract*, Ithaca 1997.

16 My account here, following Fricker, abstracts away from the obviously true, and obviously complicating, fact that individuals belong to a variety of overlapping groups. See José Medina for a discussion of the implications of this fact: *Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities*, in: *Social Epistemology* 26 (2012), 2, 201–220.

are unfairly disadvantaging members of  $g_2$  in their pursuit of their personal, professional, and political interests. The role of hermeneutics here is in mediating how this is done. The epistemic injustice, however, is the fact that the social forces are here unfairly disadvantaging members of  $g_2$  in their capacities as knowers. *Hermeneutic* injustices, in other words, can lead to the kind of *hermeneutical* injustices that Fricker has discussed as well. There are various propositions that members of  $g_2$  are not in a good position to know precisely because they lack certain concepts or dispositions for conceptual application, and some of these are consequential to their well-being by pertaining to how they understand themselves, their place in the world, their role in society, and so on. If there were enough people in the meaning generating social channels that cared and paid attention to the things that they themselves care and pay attention to, then these important hermeneutic resources and the correlated bits of important knowledge would be more quickly produced and more readily available to them.

Finally, notice that my notion abstracts away from the social-political notions of »power relations«, »marginalization«, and »identity prejudice«, as well as from the concerns of any particular social group. Without taking a stand on anything of political substance, what I am trying to show is that fairly standard commitments in the philosophy of language and the philosophy of mind, together with fairly standard commitments in political philosophy, together with fairly pedestrian observations about individual psychology and social dynamics, suggest that hermeneutic injustices are live possibilities in any social group that is large enough to contain multiple subgroups with varying interests. In principle, Christian conservatives *can* suffer hermeneutic injustices just as much as godless progressives. In principle, rural white males *can* suffer hermeneutic injustices just as much as urban black females. And so on. Nothing in the notion of hermeneutic injustice itself pushes us in the direction of favoring the political claims of any of these or other subgroups. Instead, with the notion in hand, we must then *look and see* the actual dynamics produced by these forces within any specific group.

## V. Two Cases of Hermeneutic Injustices

I now want to discuss two concrete examples of hermeneutic injustices, both extracted from Fricker's discussion of hermeneutical injustices. My aim here is highlighting the complementing contrasts between our notions. I want to highlight how her examples satisfy the conditions in my definition just as well they satisfy the conditions in hers.

The first example involves the concept of »postnatal depression«. Fricker tells us the story of Wendy Sanford, a woman battling depression after the birth of her child in the late Sixties. While visiting a workshop on women's medical and sexual issues, Sanford hears about the medical condition of postnatal depression for the first time. »In that one forty-five-minute period,« Sanford says, »I realized that what I'd been blaming myself for, and what my husband had blamed me for, wasn't my personal deficiency.« As Fricker (2007, 149) then puts it, this »is a story of revelation concerning an experience of female depression, previously ill-understood by the subject herself, because collectively ill-understood.« In this way, Sanford suffered a hermeneutical injustice: she was harmed in her capacities as a knower. Because the concept of postnatal depression was not available to Sanford, she couldn't know, for example, that her condition was not her fault, that she needed medical assistance for it, and that she had good hopes to overcome it. For Fricker, this lack of knowledge is itself the primary site of the injustices she calls hermeneutical, even if they are also the vehicle by which subsequent social injustices ensue.<sup>17</sup>

Fricker is entirely right in her analysis, and I won't here elaborate on how and why each of the conditions on her definition are satisfied. What I want to show, however, is that Sanford's is also a case of hermeneutic injustice. Recall the conditions for the possibility of hermeneutic injustices:

- (a) There are unfair asymmetries between  $g_1$  and  $g_2$  regarding their influence on the meaning generating social channels within  $G$ .
- (b) Some of these unfair asymmetries prevent the timely production and/or the wide uptake of hermeneutic resources amicable to the interests of members of  $g_2$ .
- (c) This general failure of production or uptake significantly disadvantages members of  $g_2$  in their pursuit of interests that are central to their wellbeing, self-conception, and social opportunities.

In Fricker's example, the first condition is satisfied since not enough women were participating in the meaning generating social channels in the Sixties, and because this lack of participating was not overall beneficial nor the result of a levelled competitive environment. The second condition, in turn, is satisfied since this lack of influence prevented concepts amicable to the interests

---

17 After identifying the epistemic harms as »primary«, Fricker then says (Epistemic Injustice, 162): »Is there also a secondary kind of harm (caused by the primary one) that may be usefully distinguished? Yes, for the primary harm of situated hermeneutical inequality must, by definition, issue in further practical harms – those harms which render the collective hermeneutical impoverishment asymmetrically disadvantageous to the wronged party.« The practical harms I am here calling hermeneutic, however, are not dependent on, or mediated by, and therefore not secondary to, the epistemic harms.

of women from being disseminated widely and in a timely fashion. Not enough scientists cared for, or had incentives to study, the psychological conditions of women after birth; not enough journalists cared for, or had incentives to report and discuss, the phenomena; not enough lawyers and politicians cared for, or had incentives to pay attention to, the few scientists and journalists who were behind the slow spread of this new hermeneutic resource; not enough teachers and artists cared for, or had incentives to incorporate this new idea; and so on. Consequently, it was very hard for an ordinary American woman in the Sixties to receive the helpful concept of »postnatal depression« in the ordinary way they'd received, for example, the unhelpful concept of »hysteria.« Finally, the third condition is also satisfied since the possession and proper application of this concept was central to women's pursuit of interests that are central to their wellbeing, self-conception, and social opportunities. Without the concept of postnatal depression, the women suffering from that condition, as well as their families and friends and doctors, could do little more than blame the victims for what they mistakenly perceived as an avoidable and abhorrent personal shortcoming. It is hard to overstate the damage done. This damage was in part a hermeneutical injustice, no doubt, but it was a hermeneutic injustice as well.

The second example involves the concept of »sexual harassment.« Fricker considers the story of Carmita Wood, a former administrator at Cornell University who was repeatedly harassed by a distinguished professor in the mid Seventies. Initially, the professor »would jiggle his crotch when he stood near her desk and looked at his mail, or he'd deliberately brush against her breasts while reaching for some papers.« But his meager restraints eventually gave way: »one night as the lab workers were leaving their annual Christmas party, he cornered her in the elevator and planted some unwanted kisses on her mouth.« Given the work-place stress and related physical symptoms (chronic back and neck pains, for example), Wood eventually quit. There are obviously many ways in which this instance of sexual harassment harmed Wood. But one in particular is hermeneutic in its nature. When Wood applied for unemployment insurance, there weren't widely used and widely understood conceptual resources to clearly describe her situation: the concept of sexual harassment was not yet available, and her insurance claim was denied. Only after encountering a large group of women with similar experiences, and only after retaining legal counsel for an appeal on her insurance denial, did the matter of organizing the shared experiences under a suitable concept even come up. »We wanted something that embraced a whole range of subtle and unsubtle persistent behaviors,« she said. »Somebody came up with ›harassment.‹ *Sexual harassment!* Instantly we agreed. That's what it was.« Much like in the previous example,



this was a moment of hermeneutic breakthrough. And, for Fricker, the lack of understanding experienced by Wood before the development of this concept was a hermeneutical injustice as well: Wood was particularly harmed in her capacities as a knower.

But Wood's is also a case of hermeneutic injustice. The first condition is satisfied in the same way as before: not enough women in the Seventies were participating in the meaning generating social channels, and this lack of participating was not beneficial or the result of a levelled competitive environment. The second condition is satisfied since this lack of influence prevented concepts amicable to the interests of women from being produced in a timely fashion. This is no surprise. While seeing certain work-place experiences as sexual harassment served the interests of women, seeing them that way did not serve the interests of men – even well-meaning and well-behaved men. So women's lack of influence on meaning generating social channels meant that little attention was paid to these kinds of experiences from the perspective of those who had an interest in seeing them that way, which in turn meant that the emergence of this concept, let alone its spread, was substantially delayed. Finally, the third condition is also satisfied since the possession and proper application of this concept was central to women's pursuit of interests that are central to their wellbeing, self-conception, and social opportunities. Without the concept of sexual harassment, the women experiencing it had very little recourse to its prevention (nothing normative with which to accuse the harassers, nothing to ground a social cost to that behavior, etc.) and very little recourse to redress for its harms (no means to issue formal complaints, no terminology to unify the relevant work-place prescriptions and sanctions, etc.). Once again, it is hard to overstate the damage done. This damage was hermeneutical inasmuch as it prevented women from properly understanding their experiences, and it was hermeneutic inasmuch as the hermeneutic activities of their social group were the vehicle producing the many harms.<sup>18</sup>

There is a common thread behind my analysis of both of these examples from Fricker. Since not enough women were participating in the meaning generating channels, not enough people were paying attention to, or caring about, the production and/or dissemination of concepts and dispositions for conceptual application that were amicable to their interests. The same, no doubt, can be said of many other social groups, then and now, including subgroups within

---

18 For early discussions of the emergence and applications of the concept of sexual harassment see: Farley, Lin, *Sexual Shakedown: The Sexual Harassment of Women on the Job*, New York 1978; MacKinnon, Catharine, *Sexual Harassment of Working Women: A case of sex discrimination*, New Haven 1979.

the group composed of American women. And while Fricker is right in noting the essentially epistemic character of some of the injustices suffered in these cases, those are not the only bits of unjust harm that were mediated by our individual and social hermeneutic activities. With the broader notion of hermeneutic injustices in hand, therefore, we can make sense of a much larger set of related injustices befalling uninfluential social groups.

## VI. Conclusion

I want to conclude with some brief remarks about the relevance of the discussion above. As José Medina has noted, there is more than just an academic exercise behind this debate:

There is no doubt that there is something conceptual at stake in these debates: how to understand the phenomenon, how to diagnose it and analyze it, etc. But it is important to notice that there is also (and perhaps more fundamentally) something practical at stake – how to fight hermeneutical injustices, how to prevent them before they occur, and how to repair hermeneutical practices and dynamics when they occur.<sup>19</sup>

Aside from any classificatory benefit, it is therefore important to bring to mind how the broader notion of hermeneutic injustice lays open new strategies for ameliorative and restorative action.

It is easy to see this at play. With her notion of hermeneutical injustice in mind, Fricker outlines strategies that naturally target the particular kind of epistemic harm at stake:

The form the virtue of hermeneutical justice must take, then, is an alertness or sensitivity to the possibility that the difficulty one's interlocutor is having as she tries to render something communicatively intelligible is due not to its being a nonsense or her being a fool, but rather to some sort of gap in collective hermeneutical resources.<sup>20</sup>

But we have now seen that an interlocutor may suffer hermeneutic injustices that are not epistemic, that occur without there being any collective gap in hermeneutic resources, and that are suffered without there being any (innocent) failure on the part of the communicator. And as the varieties of

---

19 Medina, José, *Varieties of Hermeneutical Injustice*, in: Kidd, Ian James et al. (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Milton Park 2017, 41–52, 45.

20 Fricker, *Epistemic Injustice*, 169.

hermeneutically mediated harms multiply, the strategies necessary for redress must multiply as well. Fricker's tools are useful, but they don't fit all.<sup>21</sup>

I won't, however, presently address myself to the details of these further strategies. But I want to mention one particular way in which the broader notion of hermeneutic injustice allows us to envision the need for social action when the narrower notion of hermeneutical injustice does not. The cases I have in mind emerge once we note that hermeneutic resources that *are not* beneficial to our interests, in the social sense articulated above, often do allow us to make sense of our experience just as much as those that are. Joining a fringe cult – to take an extreme example – often allows one to make sense of their experiences, their identity, and their place in the world, all of this independently of the correctness of the group's central tenets.<sup>22</sup> The hermeneutic resources one acquires in these cases may indeed fill what was previously a hermeneutic gap, such that there may be no experience that the subject is now unable to understand, and therefore no hermeneutical injustice to be suffered as a result. Yet some of us may nonetheless be tempted to identify something harmful going on here by way of hermeneutics, something to be addressed in a social group and prevented in our families. The broader notion of hermeneutic injustices, it seems to me, fits that bill.

---

21 For another sympathetic but critical improvement on Fricker's ameliorative suggestions see: Anderson, Elizabeth, Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions, in: *Social Epistemology* Vol. 26 (2012), 2, 163–173.

22 The issue here is not just the possibility of equally acceptable interpretations (cf. Fricker, *Epistemic Injustice*, 170) but also the very facticity of understanding. For arguments suggesting that understanding is possible with and through falsehoods (and, indeed, sometimes *only* through them), see: Zagzebski, Linda, *Recovering Understanding*, in: Steup, Matthias (Ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford 2001, 235–252; Elgin, Catherine, *True Enough*, Cambridge (Mass.) 2017.



# Was wäre eine angemessene Interpretation?

## *Philologische Hermeneutik im Spiegel der Rhetorik*

Hans-Ulrich Rieger

### Prolog – Interpretieren und Übersetzen

Das hermeneutische Problem, das ich bearbeiten möchte, lässt sich in drei Sätzen charakterisieren:

- Eine Interpretation eines Textes kann unter bestimmten Umständen als *falsch* erkannt werden.
- Oft kann *mehr als eine* Interpretation als *nicht falsch* angenommen werden.
- Wie ist zu entscheiden, wenn in einem gegebenen Deutungszusammenhang mehrere Interpretationen als nicht falsch in Frage kommen?

Der Vorschlag, den ich in sechs Thesen zur Diskussion stelle, folgt dem Anliegen einer philologischen *Hermeneutik der Angemessenheit*.<sup>1</sup> Die Frage der Geltung einer Textinterpretation kann sich an der Unterscheidung von *Sprache* und *Rede* orientieren. Meine Grundthese lautet: Betreffend Grammatik und Wortschatz einer Sprache können wir die *Korrektheit* einer Interpretation prüfen; was pragmatische Aspekte der Rede betrifft, erwägen wir ihre *Angemessenheit*.<sup>2</sup>

Zur Anschauung befrage ich *Übersetzungen* in theologischer Tradition, die mich öfters beschäftigt haben. Die Herkunft der Beispiele hat insofern keinen Einfluss auf die Thesen, als sie nicht bibelhermeneutische, sondern philologisch-hermeneutische Thesen sind. Die Tätigkeit des Übersetzens verstehe ich als ein Paradigma des Interpretierens. Verschiedene Übersetzungen sind die *Gegebenheiten*, mit denen ich mich beschäftige. Der *Gegenstand*, der mich interessiert, ist der Vorgang der *Interpretation*. Das ist der Gesichtspunkt,

---

1 Verschiedene Thesen wurden vorgetragen im Neutestamentlichen Forschungsseminar in Zürich am 16. Mai 2019, an den 41. Metageitnia in Freiburg i. Br. am 18. Januar 2020 und am Neutestamentlichen Kolloquium in Fribourg am 24. Oktober 2020. Aus den Diskussionen habe ich viel gelernt. Wichtige Anregungen verdanke ich Simon Dürr, Konrad Haldimann, Andreas Mauz, Christoph Riedweg und Samuel Vollenweider. Der Text wurden von Annelies Hämmig und Michael Wittweiler philologisch geprüft und kommentiert und von Eva Ursprung gegengelesen, wofür ich ihnen herzlich danke.

2 Begründet in: Rieger, Hans-Ulrich, Verstehen, was Markus erzählt. Philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1–6, Tübingen 2002.

unter dem ich die Übersetzungen betrachte.<sup>3</sup> Selbstverständlich lassen sich bei weitem nicht alle Probleme des Interpretierens am Beispiel des Übersetzens diskutieren. Aber an Übersetzungen und ihren Gründen können wir Probleme einer Interpretation gleichsam durch ein Brennglas studieren.

Die Frage nach der *Gültigkeit einer Interpretation* – ob sie richtig sei und ob sie angemessen sei – setzt voraus, dass etwas, in unserem Fall ein Text, interpretiert wurde. Das erscheint trivial. An einer Beobachtung auf einer Insel vor Neapel kann ich erläutern, was auf dem Spiel steht. An einem Strand in der Nähe von Ischia Porto wird auf einer Tafel in verschiedenen Sprachen vor möglichen Gefahren beim Baden gewarnt. Für deutsche Touristen wird die Bedeutung der roten Flagge wie folgt angegeben:

Rote Fahne: Die Bade erzählt und als nicht gefährlich für den schlechten Zeitpunkt oder Mangel an Service und Rettung empfohlen.

Woran wäre bei dieser Aneinanderreihung von Wörtern zu denken? – Sie ist ungrammatisch und unsinnig. Und dass ausgerechnet eine rote Flagge das Baden als »nicht gefährlich« signalisieren sollte, erscheint widersinnig: Es widerspricht farbsemiotischen Codes. Die italienische Vorlage ist nicht elegant formuliert, doch immerhin verständlich:

*Bandiera rossa: Segnala e sconsiglia la balneazione in quanto pericolosa per il cattivo tempo e per l'assenza del servizio assistenza e salvataggio.*

(Rote Flagge: Macht aufmerksam und rät vom Baden ab, da gefährlich wegen des schlechten Wetters und wegen der Abwesenheit des Hilfe- und Rettungsdienstes.)

Es gibt Ausdrücke in der ›deutschen‹ Anzeige, die sich als falsche Interpretation diskutieren ließen. Die Wortverbindung *per il cattivo tempo* könnte unter Umständen verstanden werden als temporale Bestimmung: »für den schlechten Zeitraum«. Im gegebenen Zusammenhang wird aber die Warnung vor dem Baden meteorologisch begründet: »wegen des schlechten Wetters«. Der springende Punkt indessen ist: Es lässt sich nicht erkennen, dass der italienische Text interpretiert und verstanden oder missverstanden worden wäre. Da ist keine Instanz, die einen Sinn der Aufreihung der deutschen Wörter

3 Ferdinand de Saussure unterscheidet zwischen dem Material (*la matière*) bzw. den Gegebenheiten (*les données*) einerseits und dem Gegenstand der Sprachwissenschaft (*l'objet de la linguistique*) andererseits: Erst der Gesichtspunkt, unter dem man das Material betrachtet, erschafft den Gegenstand: *c'est le point de vue qui crée l'objet* (Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Séchehayé, avec la collaboration de Albert Riedlinger [1916/22], Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris 1972, 23). Diese Unterscheidung ging mit der deutschen Übersetzung von Herman Lommel (1931) verloren.

verantworten könnte. Diese resultiert womöglich aus einem rudimentären Übersetzungsprogramm. Aber sie basiert nicht auf einer Sinndeutung, und sie ergibt keine sinnvolle Mitteilung. Das aber wäre die Voraussetzung, um nach der Gültigkeit einer Interpretation zu fragen.

## I. Gültigkeit einer Interpretation

### 1. *Interpretieren ist eine Form des Handelns in den Weisen des Verstehens und des Redens.*

Bei seiner Arbeit für die lateinische Bibel ist Hieronymus auf beträchtliche Schwierigkeiten gestoßen. Nachdem er für die Schriften des Alten Testaments zunächst von griechischen Versionen ausgegangen war, begann er im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts in seinem Kloster in Bethlehem, sich mit dem hebräischen Text zu befassen.<sup>4</sup> Auf dieser Grundlage übersetzte er die Bücher des hebräischen Kanons erneut. Unter allen Schriften hat ihn das Buch Iob mit seinem eigentümlichen Stil besonders herausgefordert, wie er in der Vorrede bekennt. Hieronymus erinnert sich, dass er, um diese Schriftrolle zu verstehen, einen bei den Hebräern angesehenen Lehrer für nicht wenig Geld engagiert hatte<sup>5</sup>:

*cuius doctrina an aliquid profecerim nescio, hoc unum scio non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexeram* (ob ich mithilfe seiner Unterweisung irgendwelche Fortschritte gemacht habe, weiß ich nicht – das eine weiß ich, dass ich nicht zu übersetzen vermochte, was ich nicht vorher verstanden hatte)<sup>6</sup>.

Die Feststellung erscheint auf den ersten Blick banal: Man kann nur übersetzen, was man verstanden hat. Bedenkenswert finde ich die Unterscheidung von zwei Akten der Interpretation. Es gibt einen *Akt der Sinndeutung*, der auf den gegebenen Text fokussiert. Hieronymus nennt diesen Akt *intellegere*: (unterscheidend) wahrnehmen, erkennen, verstehen. Das Verstehen setzt Sprachkenntnisse voraus, die mit beträchtlichem Aufwand erworben werden. Weiter gibt es den *Akt der Mitteilung* dessen, was er verstanden hat. Hieronymus nennt diesen Akt *interpretari*: vermitteln, erklären, übersetzen. Die

4 Fürst, Alfons, Art. Hieronymus, in: Döpp, Sigmar/Geerlings, Wilhelm (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. B. 1998, 286–290, 287; Fürst, Alfons, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (2003), Freiburg i. B. 2016, 88f.

5 Hier. *Vulg. Iob prol.* 731, 20f. (Weber): *memini me ob intelligentiam huius voluminis lyddeum quemdam praeceptorem, qui apud Hebraeos primas habere putabatur, non parvis redemisse nummis, [...]*. Das folgende Zitat schließt unmittelbar an, ebd. 21–23.

6 Übersetzungen sind von mir, wo nichts anderes angegeben ist.

Bedeutung des deutschen Wortes *interpretieren* ist demnach weiter gefasst, indem es die Akte der Sinndeutung und der Mitteilung umfasst. In jedem Akt ist die Beziehung zum anderen jeweils vorausgesetzt. Wenn Hieronymus sich mit der hebräischen Sprache beschäftigt, tut er dies als römischer Christ. Und indem er ins Latein überträgt, was er verstanden hat, tut er dies mit Rekurs auf den hebräischen Text. Ob er mithilfe seines Lehrers eine gültige Übersetzung bewerkstelligt hat, das kann Hieronymus nicht wissen. Die Leserschaft wird darüber befinden – und sie tut das noch heute. Nur das weiß er, dass er nichts zu übersetzen vermochte, ohne verstanden zu haben. In ähnlicher Weise fasst er in einem Brief an Augustin im Jahr 404 sein Vorgehen bei den späteren Übertragungen aus dem Alten Testament zusammen<sup>7</sup>:

*de ipso Hebraico, quod intellegebamus, expressimus, sensuum potius veritatem quam verborum interdum ordinem conservantes* (aus dem Hebräischen selbst haben wir *das, was wir verstanden*, [in der Übersetzung] zum Ausdruck gebracht, wobei wir bisweilen eher den wahren Sinn als die Wortfolge bewahrten).

Es gibt eine ansprechende Vermutung, welche *inter-pretari* mit *pretium* (»Wert«, »Preis«) in Verbindung bringt. Hiernach wäre die etymologische Bedeutung des Wortes, bei einem Handel als Vermittler zwischen zwei Parteien den Wert oder Preis festzusetzen.<sup>8</sup> Diese Annahme ist anregend für die Vorstellung eines Übersetzungsvorgangs: Wer übersetzt, ermittelt und bestimmt den Wert oder Sinn eines Textes, den er anderen vermitteln will. Als *eine* Form des Interpretierens veranschaulicht der Vorgang des Übersetzens die Komposition einer Interpretation. Wir sind geneigt, *interpretieren* mit einem Akt der Sinndeutung zu identifizieren. Wo immer das Ergebnis einer Sinndeutung seinerseits verstanden werden soll, bedingt *interpretieren* auch einen Akt der Mitteilung, in welchem der gedeutete Sinn zum Ausdruck gebracht wird. Sinndeutung und Mitteilung sind gleichsam die zwei Seiten der Medaille »Interpretation«.

Das gilt schon dann, wenn man nur *für sich selbst* das Ergebnis der Sinndeutung prüfen möchte – wenn man gleichsam in einer Selbstmitteilung sich klar macht, was man verstanden hat.<sup>9</sup> Es gilt erst recht, wenn man anderen das Ergebnis der Sinndeutung mitteilen möchte. Bei einer alltäglichen

7 Hier. *Ep.* 112,19 (CSEL 55, 389); zum Datum s. FC 41/1, 181<sup>229</sup> (Fürst).

8 Walde, Alois, Art. *interpres*, in: Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Neubearb. Auflage von Johann Baptist Hofmann, Bd. 1, Heidelberg 31938, 711.

9 »Auslegen ist [...] der Vollzug des Verstehens selbst, das sich nicht nur für die anderen, für die man etwas auslegt, sondern ebenso für den Interpreten selbst in der Ausdrücklichkeit sprachlicher Auslegung erst vollendet.« (Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], *Gesammelte Werke* 1, Tübingen 51986, 401.)



Unterhaltung kann die Mitteilung in einer Rückmeldung bestehen, die *dialogisch* zu dem gedeuteten Text *hinzutritt*: »Ich habe dich so verstanden ...« Als Bestandteil eines Gesprächs kann auf die Rückmeldung ihrerseits reagiert werden: »Ich fürchte, du hast mich missverstanden.« – Bei einer wissenschaftlichen Arbeit kann die Mitteilung in einem Kommentar bestehen, der *erläuternd* an den gedeuteten Text *anschließt*: »Das lässt sich so verstehen ...« Diese Erklärung gehört nicht der Konstellation an, die sie deutend referiert. Sie ist Bestandteil einer Metakommunikation, die sich an andere Personen richtet und nur von diesen befragt werden kann: »Lässt sich das nicht auch anders verstehen ...?« – Bei einer Übersetzung muss die Mitteilung in einer Wiedergabe bestehen, die als anderssprachiger Text *an die Stelle* des gedeuteten Textes *tritt*. Sie ist weder Bestandteil der Konstellation, auf die sie deutend referiert, noch erscheint sie als Kommentar, die anderen den gedeuteten Text als Vorgabe präsentiert. Eine Übersetzung ist insofern die delikateste Form der Mitteilung, als das mitgeteilte Ergebnis der Sinndeutung potenziell den gedeuteten Text ersetzt.

2. *Eine Interpretation wird von einem gewissen Forum in einer bestimmten Hinsicht als gültig anerkannt.*

a) Das Forum der Gelehrten und die einfachen Leser

Um das Jahr 410 übersetzte Rufinus von Aquileia in Latium die ersten drei von zehn Büchern des Kommentars des Origenes zum Hohelied.<sup>10</sup> Vermutlich war es ihm nicht vergönnt, sein Werk zu vollenden: Als die Goten im August 410 Rom eroberten, floh er nach Sizilien, wo er um die Wende zum Jahr 412 starb.<sup>11</sup> An einer Stelle des Kommentars unterbricht Rufin seine Übersetzung, um sein Vorgehen zu rechtfertigen<sup>12</sup>:

*melius est enim, ut grammaticos offendamus, quam legentibus scrupulum aliquem in veritatis explanatione ponamus.* (Es ist nämlich besser, dass wir die Sprachgelehrten vor den Kopf stoßen, als dass wir den Lesenden irgendein Steinchen in den Weg legen bei der Auslegung der Wahrheit.)

Nehmen wir die denkwürdige Gegenüberstellung von Sprachgelehrten und Lesenden als Plädoyer für eine Übertragung, erscheint die Frage ihrer Geltung als eine Frage der *Akzeptanz*. Dass eine Interpretation gültig sei, ist

10 Marti, Heinrich, Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen, München 1974, 293; Skeb, Matthias, Art. Rufin von Aquileia, in: Döpp, Sigmar/Geerlings, Wilhem (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. B. 1998, 536–537, 536.

11 Fürst, Alfons/Strutwolf, Holger (Übers.), Origenes, Der Kommentar zum Hohelied, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9.1, Berlin 2016, 3–4.

12 Rufin. *Orig. in cant.* 3,5,2 (GCS 33, 180, 6–8; SC 376, 524).

kein Prädikat, das sinngemäß für sich allein stehen kann. Vielmehr wird eine Übersetzung als Mitteilung einer Deutung von einem gewissen *Forum* in einer bestimmten *Hinsicht* als gültig anerkannt.<sup>13</sup> Der Konflikt der Übertragung wird von Rufin als ein Konflikt der Verantwortung gegenüber verschiedenen hermeneutischen Sozietäten herausgestellt. Da ist zum einen die Zunft der Sprachgelehrten (*grammatici*): Das sind die Experten in sprachlichen und literarischen Fragen, die das rechte Sprachverständnis beziehungsweise den richtigen Sprachgebrauch und die zünftige Auslegung poetischer Werke lehren. Da sind zum andern die Lesenden (*legentes*): Sie sind das Publikum, für das Rufin übersetzt und von dem er nicht voraussetzt, dass es gebildet ist. Was Rufin aus dem griechischen Text des Origenes verstanden hat, das könnte er vor Sprachgelehrten in gepflegtem Latein wiedergeben. Um seiner vulgärlateinischen Leserschaft verständlich zu sein, muss er sich hingegen an ihren alltagssprachlichen Kenntnissen orientieren. Es spielt eine Rolle, zu wem man spricht.

Die Argumente, mit denen Hieronymus und Rufin die Schwierigkeiten ihrer Arbeit vor Augen führen, umreißen das Spannungsfeld, in welchem sich ein Unternehmen des Übersetzens bewegt. Da ist zum einen der *Ausgangstext*, den es zu verstehen gilt im Ringen mit sprachlichen, stilistischen und literarischen Eigenarten – und einem oft unbekanntem Hintergrund, den man erst durch den Text zu erkunden sucht. Da ist zum andern das *Publikum*, dem man verständlich machen möchte, was man meint, verstanden zu haben – und dessen Verstehensvoraussetzungen man nur vermuten kann. Diese Problematik wird von beiden Gelehrten in den Beispielen je anders fokussiert. Hieronymus akzentuiert den *Akt der Sinndeutung*. Er erwähnt die Schwierigkeiten, die ihm der hebräische Ausgangstext in seiner poetischen Eigenart beschert. Rufin argumentiert für den *Akt der Mitteilung*. Er bedenkt die Verstehensmöglichkeiten seines vulgärlateinischen Publikums, dem er soweit als möglich entgegenkommen will.

#### b) Das Forum der Kirche

Über Fragen einer adäquaten Übersetzung haben Rufin und Hieronymus sich in Korrespondenzen und öffentlichen Stellungnahmen auseinandergesetzt. Sie waren seit ihrer Studienzeit befreundet und haben sich in einem Streit während einem Jahrzehnt über die Interpretation der Schriften des Origenes

13 In diesem Sinn spricht der Japanologe Eduard Klopfenstein von der »bislang einzig gültigen Übersetzung« der Geschichte vom Prinzen Genji durch Oscar Benl (1966), da die deutsche Ausgabe von Herbert E. Herlitschka (1954) auf einer englischen Übertragung des japanischen Romans basiert (Tanizaki Jun'ichirō, *Liebe und Sinnlichkeit* [1931], aus dem Japanischen übersetzt und kommentiert von Eduard Klopfenstein, Zürich 2011, 78).

entzweit.<sup>14</sup> Im Verlauf der Auseinandersetzung wurden auf beiden Seiten Vorwürfe und Rechtfertigungen zu Übersetzungen und hermeneutischen Haltungen geschrieben.<sup>15</sup> Der sogenannte origenistische Streit war ein Kampf um eine gültige Interpretation. Auch wenn dabei philologische und translatorische Argumente zur Sprache kamen – maßgebend war ein anderes Referenzsystem. Es ging um die Frage, ob die Schriften des Origenes mit der katholischen Lehre vereinbar seien. Rufin verteidigte das origenische Denken, Hieronymus hatte sich von ihm distanziert. Ausschlaggebend war das Forum der Kirche, und das Kriterium war die rechte Lehre des Glaubens. Die Gültigkeit einer Interpretation wird nicht nur nach philologischen und translatorischen Gesichtspunkten entschieden, sondern im Widerstreit politischer Kräfte: im Kampf um die Deutungshoheit zwischen konkurrierenden Parteien und vor dem Hintergrund der Definitionsmacht einer Institution.<sup>16</sup> Welche Rolle in der origenistischen Auseinandersetzung die Frage der Rechtgläubigkeit spielte, illustriert Rufin mit der Behauptung, dass in allen Schriften des Origenes ein katholisches Verständnis offenkundig erwiesen sei.<sup>17</sup> Es gelte festzuhalten an der Richtlinie des Glaubens (*fidei regula*), wie sie in den origenischen Schriften selbst gefunden werde. Die Konsequenz ist für Rufin, bei internen Widersprüchen und unorthodoxen Stellen spätere Fälschungen anzunehmen<sup>18</sup>:

*si quid autem inventum fuerit in his [libris Origenis], quod cum fide catholica non consonat, hoc ab haereticis suspicamus insertum, et tam ab illius sensu quam a nostra fide ducimus alienum.* (Wenn aber etwas in diesen [Büchern des Origenes] gefunden wird, das mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimmt, haben wir den Verdacht, das sei von Häretikern eingeführt worden, und wir meinen, es sei seinem Verständnis ebenso fremd wie unserem Glauben.)

- 
- 14 Fürst, Art. Hieronymus, 288; Skeb, Art. Rufin, 536; Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft, 238–240.
- 15 Anschauungen bei Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit, 40f., 52, 57f., 75–79, 92f., 100–102; Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft, 272–279.
- 16 Beim Nachdenken über diese historische Reminiszenz ist mir bewusst geworden, wie wirksam der Konflikt der Interpretationen in der Dynamik gesellschaftlicher Verhältnisse ist – nicht nur in religiösen, sondern in jeglichen Kollektiven, in der Familie, in der Politik, in der Wirtschaft, in den Wissenschaften.
- 17 Rufin. (*apol. Orig.*), *De adulteratione librorum Origenis* 1,5–8 (CChr.SL 20, 7; SC 464, 282–284): *ut scias hanc quidem fidei regulam, quam de libris eius supra exposuimus, esse, quae et amplectenda sit et tenenda. in omnibus enim his catholicum inesse sensum evidenter probatur.*
- 18 Rufin. (*apol. Orig.*), *De adulteratione librorum Origenis* 16,8–11 (CChr.SL 20, 17; SC 464, 320). – Ähnlich argumentiert die Zürcher Bibel (2007) betreffend die irritierende Weisung in 1 Kor 14,34–35, dass die Frauen in der Gemeindeversammlung schweigen sollen: »V. 34–35 sind aufgrund sprachlicher und inhaltlicher Merkmale als spätere Ergänzung nicht paulinischer Herkunft zu betrachten.«

3. *Die Geltung einer Interpretation ist unter systemischen und pragmatischen Gesichtspunkten zu bedenken.*

Die Stelle im Kommentar des Origenes, zu welcher Rufin seine Übersetzung erläutert, betrifft eine Passage im Hohelied, in welcher die Geliebte von ihrem Geliebten schwärmt (Cant 2,3). In Ermanglung der origenischen Vorlage gebe ich den Text der Septuaginta und die Übersetzung Rufins<sup>19</sup>:

ὡς μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ ὄρουμου,  
οὕτως ἀδελφιδὸς μου ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν.  
ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ἐπεθύμησα καὶ ἐκάθισα,  
καὶ καρπὸς αὐτοῦ γλυκὺς ἐν λάρυγγί μου.

*sicut arbor mali inter ligna silvae,  
ita fraternus meus inter medium filiorum;  
in umbra eius concupivi et sedi,  
et fructus eius dulcis in faucibus meis.*

Wie ein Apfelbaum unter den Hölzern des Waldes,  
so ist mein Geliebter inmitten der Söhne;  
in seinem Schatten habe ich Lust bekommen und mich niedergelassen,  
und seine Frucht war süß in meiner Kehle.

Aus dem Kommentar des Origenes übersetzt Rufin den folgenden Satz und schließt daran als Exkurs seine Erklärung zur Übertragung an (die ich nach modernen Gepflogenheiten in Klammern setze)<sup>20</sup>:

*comparat ergo eum arbori mali.  
(sed ne ex similitudine sermonis simpliciores aliqui ›arborem mali‹ malam arborem  
putent et a ›malitia‹ dictam, dicamus nos ›arborem meli‹, graeco quidem nomine  
utentes, sed simplicioribus quibusque Latinorum plus notiore quam ›mali‹. melius  
est enim, ut grammaticos offendamus, quam legentibus scrupulum aliquem in  
veritatis explanatione ponamus.)  
comparat igitur eum arbori meli, sodales vero eius reliquis arboribus silvae.*

Sie vergleicht ihn also mit einem Apfelbaum [*arbor māli*]. (Doch damit nicht aufgrund der Ähnlichkeit des Ausdrucks irgendwelche einfacheren Leute meinen, *arbor māli* bedeute einen schlechten, einen unfruchtbaren Baum [*māla arbor*] und sei von ›Schlechtigkeit, Unfruchtbarkeit‹ [*mālitia*] abgeleitet, wollen wir *arbor mēli* sagen, indem wir zwar das griechische Nomen verwenden, das aber gerade den einfacheren Leuten unter den Lateinern viel bekannter ist als *māli*. Es ist nämlich besser, dass wir die Sprachgelehrten vor den Kopf stoßen, als dass wir den Lesenden irgendein Steinchen in den Weg legen bei der Auslegung der Wahrheit.)

19 LXX Cant 2,3 und Rufin. *Orig. in cant.* 3,5,1 (GCS 33, 179, 17–19; SC 376, 524).

20 Rufin. *Orig. in cant.* 3,5,2–3 (GCS 33, 180, 2–9; SC 376, 524).

Sie vergleicht ihn also mit einem Apfelbaum [*arbor mēli*], seine Kameraden dagegen mit den übrigen Bäumen des Waldes.

Das Problem, mit dem Rufin ringt, lässt sich in der deutschen Übersetzung nicht imitieren. Ich muss es am lateinischen Kommentar erläutern. Origenes nimmt das poetische Bild auf, in dem die Geliebte ihren Geliebten mit einem Apfelbaum vergleicht. Rufin setzt dafür zunächst einen Ausdruck, den ein gebildeter Lateiner erwarten könnte: *arbor māli*, »Apfelbaum«, wobei das Wort für Apfel mit einem langen *ā* gesprochen wird.<sup>21</sup> Das aber, so befürchtet der Übersetzer, könnten einfachere Leute verwechseln mit einem ganz ähnlich lautenden Ausdruck, der mit einem kurzen *ă* gesprochen wird: *arbor mǎli*. Das würde bedeuten, wie Rufin erläutert, »einen schlechten, einen unfruchtbaren Baum« (*mǎla arbor et a ›mǎlitiā‹ dicta*).<sup>22</sup> Um ein Missverständnis zu vermeiden, wählt Rufin das Fremdwort nach dem griechischen *mēlon* (μήλον), von dem er weiß, dass es populär und unter einfacheren Leuten gebräuchlicher und verständlicher sei: *arbor mēli*.<sup>23</sup>

Was illustriert dieses Beispiel hinsichtlich der Geltung einer Interpretation? Inwiefern sind in Rufins Argumenten systemische und pragmatische Gesichtspunkte im Spiel? Die Rechtfertigung seiner Übertragung betrifft nicht den Akt der Sinndeutung. Der Satz des Origenes lässt sich ohne Umstände verstehen. Die Diskussion betrifft den *Akt der Mitteilung*: Es gäbe eine richtige Übersetzung in gutem Latein, die falsch verstanden werden könnte. Die Lösung, für die Rufin sich entscheidet, begründet er in der Abwägung von zwei unterschiedlich gebildeten *Leserschaften*. Zum einen denkt er an irgendwelche einfacheren Leute (*simpliciores aliqui*).<sup>24</sup> Solche Leute könnten eine Wiedergabe in korrekter Sprache mangels lautlicher Differenzierung verwechseln.<sup>25</sup> Es würde indessen den Sinn verkehren, wenn der Geliebte statt mit einem Apfelbaum mit einem schlechten, einem unfruchtbaren Baum verglichen würde. Das wäre eine falsche Interpretation. Vielleicht befürchtet Rufin auch,

21 Hieronymus setzt für μήλον in Cant 2,3 einfach *mālum*.

22 In seinem *opus agriculturæ* nennt Palladius die Unfruchtbarkeit eines Baumes *arboris malitia* (s. v. *malitia* II, in: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch [= Georges], Bd. 2, ausg. von Karl Ernst Georges, Nachdruck der achten verb. und verm. Auflage von Heinrich Georges, Hannover 1992, 781).

23 Vgl. Grandgent, Charles Hall, *An Introduction to Vulgar Latin*, Boston 1907, § 195.5: »Beside *mālum* (< Doric μάλον) there was a *mēlum* (< μήλον), used by Petronius and others.«

24 Ganz ähnlich wird Luther für seine Bibelübersetzung darauf achten, wie die Mutter im Haus und der einfache Mann reden.

25 Auch uns fällt es im Deutschen nicht leicht zu unterscheiden, ob »die Maler langsam malen« oder »die Mühlen langsam mahlen«, ob wir von »denselben Maßen« oder von »denselben Massen« sprechen.

dass einfachere Leute bei *arbor māli* an jenen Baum im Garten Eden erinnert werden, von dessen Frucht zu essen Eva und Adam zum Verhängnis wurde.<sup>26</sup> Vor solchen Missverständnissen möchte der Interpret sein vulgärlateinisches Publikum bewahren und entscheidet sich für eine *pragmatische* Lösung: Er rechtfertigt seine Übersetzung als eine *Sprechhandlung*, als eine Mitteilung, die auch von einfacheren Leuten richtig verstanden werden soll.

Dabei nimmt Rufin in Kauf, eine andere, literarisch gebildete Leserschaft vor den Kopf zu stoßen. Für Sprachgelehrte, so nimmt er an, bedeutet es ein Ärgernis, einen populären Ausdruck zu lesen, der dem Griechischen entlehnt ist.<sup>27</sup> Es spielt dabei keine Rolle, dass beide Wörter griechische Wurzeln haben: *mālum* stammt vom dorischen *mālon* (μάλον), *mēlum* vom attischen *mēlon* (μήλον). Ausschlaggebend ist vielmehr, dass das erstere – wie viele aus dem Griechischen stammende Wörter – im Latein heimisch geworden ist und als lateinische Vokabel gilt. Das letztere hingegen wird als vulgäres Fremdwort angesehen.<sup>28</sup>

Rufins Befürchtung wird verständlich, wenn wir uns eine Grundregel gebildeten Sprachgebrauchs in Erinnerung rufen: »vorgeschrieben wird als erstes, dass wir rein lateinisch sprechen« (*praecipitur primum, ut pure et Latine loquamur*), wie wir bei Cicero lesen.<sup>29</sup> Als rhetorische Vorschrift ist diese sprachliche Norm selbstverständlich für die Praxis des Redens und Schreibens bestimmt. Doch der Referenzrahmen, an dem sich die Korrektheit bemisst, ist nicht die *Sprechhandlung* in einer konkreten Situation, sondern das *Sprachsystem* mit seinem Wortschatz und den Regeln seiner Verwendung. Die Beurteilung erfolgt nicht unter pragmatischen, sondern unter lexikalischen und grammatikalischen Gesichtspunkten.

Wir können demnach in Rufins Exkurs eine zweifache Orientierung in einer zweistufigen Argumentation unterscheiden. Erstens ist er sich der *systemischen* Voraussetzungen bewusst, deren Beachtung von einer Übersetzung erwartet wird: Sie soll in richtigem Latein geschrieben sein. Im Blick

26 Vulg. Gen 2,17: *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas.*

27 Die *grammatici* scheinen hierin eine ähnliche Berufung zu haben, wie später die Mitglieder der *Académie française* mit der Vereinheitlichung und Pflege der französischen Sprache.

28 Für uns gilt das Adjektiv *falsch* selbstverständlich als deutsches Wort, obwohl es vom lateinischen *falsus* abgeleitet ist. Wie indessen Fremdwörter als solche populär werden, können wir am inflationären Gebrauch des englischen *fake* beobachten. Thomas Ribi fragt in seiner Rezension von Johannes Frieds *Kein Tod auf Golgatha* (NZZ, 20.4.2019): »Die Auferstehung Jesu wäre also, salopp gesagt, ein Fake?«

29 Crassus spricht in Cic. *de orat.* 1,144.

auf die sprachliche Norm könnten Sprachgelehrte reklamieren: ›Du hast nicht die Bedeutung des Wortes in echtes Latein übertragen, sondern das griechische Wort lateinisch gebraucht – wie es der Pöbel tut.‹ Zweitens nimmt Rufin in Kauf, aus *pragmatischen* Gründen gegen die lexikalische Norm zu verstoßen: Angesichts der Verstehensvoraussetzungen einfacher Leute möchte er von diesen verstanden werden. Der Verstoß ist insofern bemerkenswert, als ein verständlich geschriebener Text überlicherweise einen korrekten Sprachgebrauch voraussetzt. Es ist eine Ausnahme, die zur Rechtfertigung nötig ist, wenn die pragmatische Orientierung die sprachliche Norm aussetzt und überbietet. Um die Regeln zu brechen, musst du sie zuerst beherrschen, lautet der anregende Gedanke einer Werbung: *To break the rules, you must first master them.*<sup>30</sup> Wo es darum geht, bei einer Hörer- oder Leserschaft wirklich anzukommen, hat die Korrektheit unter Umständen nicht das letzte Wort. Auch Augustinus argumentiert in einer Predigt für eine volkstümliche Wortwahl, um ein Missverständnis aufgrund lautlicher Verwechslung zu vermeiden<sup>31</sup>:

*sic [vulgo] enim potius loquamur: melius est reprehendant nos grammatici, quam non intellegant populi.* (Wir wollen nämlich lieber so [gewöhnlich] reden: Es ist besser, dass uns die Sprachgelehrten zurechtweisen, als dass die Leute es nicht verstehen.)

## II. Richtigkeit und Angemessenheit

### 4. *Im Spiegel der Rhetorik reflektiert philologische Hermeneutik Fragen der Richtigkeit und der Angemessenheit.*

Wenn ich im Folgenden einen Blick auf die Rhetorik der Antike werfe, tue ich dies als ein Philologe der Neuzeit. Leitend für mein Vorverständnis sind die beiden Vorbegriffe<sup>32</sup>, die ich eingangs erwähnt habe: die *Sprache* als ein System von Zeichen und den Regeln ihrer Verwendung und die *Rede* als eine sprachliche Äußerung in einer konkreten Situation. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts exponierte Georg von der Gabelentz für die Sprachwissenschaft die Unterscheidung zwischen der *Rede* als Erscheinung der Sprache, als jeweiliges

30 Reklame der Uhrenfirma Audemars Piguet.

31 Aug. in *psalm.* 138,20 (CChr.SL 40, 2004, 7–9; CSEL 95/4, 151). Damit man in Vulg Ps 138,15 *ōs* (»Knochen«) nicht mit *ōs* (»Mund«) verwechselt, braucht Augustin in seiner Predigt das vulgäre *ōssum* (vgl. Grandgent, *Vulgar Latin* § 356.3).

32 Vgl. Bultmann, Rudolf, Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« für die neutestamentliche Wissenschaft (1928), in: ders., *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933, 114–133, 126, Anm. 1.

Ausdrucksmittel für die jeweiligen Gedanken, und der *Sprache* als Gesamtheit solcher Ausdrucksmittel für jeden beliebigen Gedanken, z. B. der Sprache eines Volkes, einer Berufsklasse, eines Schriftstellers.<sup>33</sup> Wirkmächtig für die Linguistik des 20. Jahrhunderts wurden die Begriffe in der Form, die Ferdinand de Saussure in seinen Vorlesungen zur Allgemeinen Sprachwissenschaft prägte: Er unterschied die *langue* als soziales System von Zeichen und die *parole* als sprachliche Äußerung eines Individuums.<sup>34</sup> Erweitert wurde die Systematik von Eugenio Coseriu, der seit den 1950er Jahren über eine Linguistik des Textes nachdachte.<sup>35</sup> Auf der Ebene der Sprachen ordnet er dem »idiomatischen Wissen« das Kriterium der *Korrektheit* zu. Auf der Ebene der Redeakte und Texte entspreche dem »expressiven Wissen« die Bewertung der *Angemessenheit*: Das Sprechen in einer bestimmten Situation sei *adäquat* hinsichtlich der Sache, über die man spricht, *passend* hinsichtlich der Gesprächspartner, zu denen man spricht, und *angebracht* hinsichtlich der Umstände des Gesprächs.<sup>36</sup> Im Blick auf das System einer Sprache wäre demnach darauf zu achten, Grammatik und Wortschatz *richtig* anzuwenden. Im Blick auf die Pragmatik einer Rede wäre danach zu trachten, *angemessen* zu handeln. Diese Unterscheidung ist keine neuzeitliche Entdeckung, sondern wurzelt in der Redebildung der Antike.<sup>37</sup> Beide Anforderungen wurden in der griechischen Rhetorik gelehrt und in die römische Redekunst

33 Gabelentz, Georg von der, Die Sprachwissenschaft. Ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse (1891/1901), Tübingen 1984, 3. Ich sehe hier und im Folgenden ab von der dritten Begriffsbestimmung, dem menschlichen *Sprachvermögen*, das de Saussure *le langage* und Coseriu *das Sprechen im Allgemeinen* nennen wird.

34 De Saussure, Cours de linguistique générale, 29–32, 36–39.

35 Die eigentliche Textlinguistik ist für Coseriu eine »Linguistik des Sinns«, die »mit der richtig verstandenen Philologie und auch mit der Hermeneutik zusammenfällt« (Coseriu, Eugenio, Textlinguistik. Eine Einführung [1980], hg. und bearb. von Jörn Albrecht, Tübingen 1994, 46).

36 Coseriu, Eugenio, Die Ebenen des sprachlichen Wissens. Der Ort des »Korrekten« in der Bewertungsskala des Gesprochenen, aus dem spanischen Manuskript *El problema de la corrección idiomática* (1957), übers. von Susanne Höfer, in: Jörn Albrecht (Hg.), Energie und Ergon. Studia in honorem Eugenio Coseriu, Bd. 1. Schriften von Eugenio Coseriu (1965–1987), Tübingen 1988, 327–364, 336; ders., Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens, bearb. und hg. von Heinrich Weber, Tübingen 1988, 180; vgl. Coseriu, Textlinguistik, 54–58.

37 Für Coseriu (Die Ebenen des sprachlichen Wissens, 342) stellt das »expressive Wissen« »den eigentlichen Gegenstand der antiken Rhetorik dar« (mit Hinweis auf die Überlegungen des Aristoteles über das Angemessene). Eine jüngere Linguistik des Sprachgebrauchs scheint erneut den Begriff der Angemessenheit als Maßstab für Sprachkritik zu entdecken (Kienpointner, Manfred, Dimensionen der Angemessenheit. Theoretische Fundierung und praktische Anwendung linguistischer Sprachkritik, in: Aptum. Zeitschrift



aufgenommen. Zu den Voraussetzungen eines guten Redners gehört die sprachliche Kompetenz: das grammatische und lexikalische Wissen, wie man richtig spricht (*recte loquendi scientia*).<sup>38</sup> Die eigentliche Aufgabe der Rhetorik gilt der rednerischen Kompetenz: Es geht um das pragmatische Wissen, wie man gut redet (*bene dicendi scientia*).<sup>39</sup>

a) Rhetorik

Der methodische Rahmen, in dem die Beurteilung der Richtigkeit und der Angemessenheit in der antiken Redebildung behandelt wird, ist die Beschäftigung mit der sprachlichen Formulierung und stilistischen Gestaltung (*λέξις* bzw. *elocutio*). Es scheint, dass nach Aristoteles sein Nachfolger Theophrast von den Römern als Vermittler dieser Lehren angesehen wurde. Seine rhetorischen Schriften sind uns nicht überliefert, sie haben lediglich Spuren hinterlassen.<sup>40</sup> Das gilt etwa für die Unterscheidung von drei Stilebenen, in welchen eine Rede gehalten werden kann: Neben dem gehobenen und dem schlichten Stil gibt es einen mittleren, gemischten Stil, dessen Genese Theophrast kommentiert.<sup>41</sup> Es gilt auch für die vier Kriterien, an denen sich die Qualität des sprachlich-stilistischen Ausdrucks orientiert. Cicero verfasst mit sechzig Jahren eine von seinen persönlichen Erfahrungen geprägte rhetorisch-philosophische Schrift, in der er das Bild eines idealen Redners entwirft. Das im Jahr 46 v. u. Z. geschriebene Buch trägt den einfachen Titel *Der Redner (Orator)*. Am Beispiel des schlichten Stils zeigt Cicero auf, wie eine typische Rede sich an den besagten Kriterien bemisst<sup>42</sup>:

---

für Sprachkritik und Sprachkultur 1, 2005, 193–219; Schiewe, Jürgen [Hg.], Angemessenheit. Einsichten in Sprachgebräuche, Göttingen 2016).

38 Quint. *inst.* 1,4,2.

39 Quint. *inst.* 2,15,38.

40 Die Fragmente sind gesammelt und kommentiert von William W. Fortenbaugh: ders. (Ed.), Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought, and influence, part two, Leiden 1992, 508–553; ders., Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought, and influence, Commentary volume 8: Sources on rhetoric and poetics, Leiden 2005, 153–350. Vgl. Beer, Beate, Rhetorik des Hellenismus: Von Theophrast bis Philodem, in: Erler, Michael/Tornau, Christian (Hg.), Handbuch Antike Rhetorik, Berlin 2019, 361–382, 365, mit Vorbehalt: »Die Anbindung solch stilistischer Klassifikation an Theophrast scheint allerdings eher auf einer antiken Tradition zu gründen, als dass sie sich eindeutig belegen ließe.«

41 Dion. Hal. *Dem.* 3 (Fortenbaugh, Ed., Theophrastus of Eresus, 1992, no. 685); cf. Arist. *rhet.* 3,2, 1404b 1–4.

42 Cic. *orat.* 79; cf. Cic. *de orat.* 1,144; 3,37.

- [1.] *sermo purus erit et Latinus;*  
 [2.] *dilucide planeque dicetur;*  
 [3.] *quid deceat, circumspicietur.*

- [1.] Die Ausdrucksweise wird rein lateinisch sein.  
 [2.] Es wird klar und deutlich geredet werden.  
 [3.] Was angemessen ist, wird umsichtig bedacht werden.

Fehlen wird, wie Cicero ergänzt, was Theophrast als viertes Stilprinzip aufzählt: »jene gefällige und reiche Ausschmückung«<sup>43</sup>. Sie würde zu einem schlichten Stil nicht passen.

Als Bestandteile rhetorischer Methodik sind die vier Stilqualitäten aus einer Praxis des Redens erwachsen und für die Praxis des Redens bestimmt.<sup>44</sup> In dieser Hinsicht ist nachvollziehbar, dass die Anforderung der Klarheit und Deutlichkeit lehrmäßig als ein eigener Punkt aufgeführt wird. Aus systematischer bzw. pragmatischer Sicht gehörte sie zum dritten Stilkriterium, insofern sich die Verständlichkeit nach den Adressaten richtet.<sup>45</sup> Es sind demnach die Konzepte des ersten und des dritten Merkmals, für die wir uns interessieren. Sie betreffen die *Richtigkeit des Sprachgebrauchs* und die *Angemessenheit der Rede*.

α) Eine *Sprache richtig zu gebrauchen* bedeutet, sie entsprechend ihrem Wortschatz und ihren grammatischen Regeln zu verwenden. Hierin hat schon Aristoteles die Grundlage stilistischer Gestaltung gesehen<sup>46</sup>: ἔστι δ' ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἐλληνίζειν (»Basis des sprachlichen Ausdrucks ist der Gebrauch des Griechischen«).

Gemeint ist selbstverständlich der richtige Gebrauch des Griechischen. Das illustriert Aristoteles an der Verwendung von Wortarten und grammatischen Regeln. Dazu gehört etwa »die ordentliche Verwendung der Konjunktionen« (τὸ εὖ ἐν τοῖς συνδέσμοις).<sup>47</sup> Weitere Beispiele betreffen die Kongruenz, die formale Übereinstimmung grammatischer Kategorien wie Genus und Numerus: Man muss das grammatische Geschlecht »richtig wiedergeben«

43 Cic. *orat.* 79: *unum aberit, quod quartum numerat Theophrastus in orationis laudibus: ornatum illud suave et affluens* (Fortenbaugh, Ed., Theophrastus of Eresus, 1992, no. 684).

44 Cic. *de orat.* 1,109.

45 In Cic. *de orat.* 3,38 meint Crassus zum zweiten Kriterium, zur Klarheit der Ausdrucksweise: »wer nicht sagt, was wir verstehen, kann auch nicht sagen, was wir bewundern« (*neque vero, qui non dicat, quod intellegamus, hunc posse, quod admiremur, dicere*).

46 Arist. *rhet.* 3,4, 1407a 19–20.

47 Arist. *rhet.* 3,4, 1407a 20–31, τὸ εὖ bedeutet hier so etwas wie »das Wohlgeordnete, das Regelrechte«.

(ἀποδιδόναι ὀρθῶς), und man muss Mehrzahl und Einzahl »richtig nennen« (ὀρθῶς ὀνομάζειν).<sup>48</sup>

Die römischen Lehrer haben den besagten Grundsatz in die lateinische Redekunst übernommen. Wir finden ihn bei Cicero in seiner früheren Schrift *Über den Redner* (*De oratore*) aus dem Jahr 55 v. u. Z., die in dialogischer Form vom idealen Redner handelt. Was er seinen Protagonisten Crassus über das erste Kriterium des sprachlichen Ausdrucks sagen lässt, erscheint wie eine lateinische Paraphrase des aristotelischen Gedankens<sup>49</sup>:

*audieram etiam, quae de orationis ipsius ornamentis traderentur, in qua praecipitur primum, ut pure et latine loquamur [...].* (Ich hatte auch gehört, was über die Ausgestaltungen der Rede selbst überliefert wurde, für die als erstes vorgeschrieben wird, dass wir rein lateinisch sprechen [...].)

Die Lehre von der idiomatischen Sprachverwendung ist, wie gesagt, nicht Aufgabe der Redebildung, sie gehört zu ihren Voraussetzungen. Bevor ein römischer Student den Rhetorikunterricht besucht, muss er in die Schule der Sprachgelehrten (*grammatici*). Hier lernt er, die griechische und die lateinische Sprache richtig zu gebrauchen.<sup>50</sup> Die Rhetoriklehrer ihrerseits achten auf den korrekten Sprachgebrauch als Grundlage des sprachlichen Ausdrucks.

β) *Angemessen zu reden* bedeutet, in einer bestimmten Situation sich den Personen, dem Gegenstand und den Umständen entsprechend auszudrücken. In der hellenischen Kultur betraf das Verb *prépein* (πρέπειν) zunächst nicht eine Regel der Kunst, sondern eine Form der typischen Erscheinung im sozialen Leben und sodann eine Regel des gebührenden Verhaltens: Was zu einem passt (πρέπει), ist angemessen (πρέπον).<sup>51</sup> Ein kleines Kind babbeln und lallen zu hören, das finden wir vergnüglich und zum Alter des Kindes passend<sup>52</sup> – einem Erwachsenen würde es nicht anstehen, so zu plaudern. Im Besonderen wird die Rede eines Menschen als angemessen bewundert, wofern sie ihm selbst zum Ansehen und dem Gegenstand zur Würdigung gereicht und

48 Arist. *rhet.* 3,5, 1407b 6–10.

49 Cic. *de orat.* 1,144.

50 Quint. *inst.* 1,4,1–2.

51 In Anlehnung an Max Pohlenz (Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes [1933], in: ders., *Kleine Schriften*, Bd. 1, hg. von Heinrich Dörrie, Hildesheim 1965, 100–139, 100), der die begriffliche Entwicklung in den Kunstlehren und der Philosophie der griechischen Antike beschreibt. Die Geschichte des rhetorischen Begriffs bis in die Neuzeit skizziert: Asmuth, Bernhard, Art. Angemessenheit, in: Ueding, Gert (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Tübingen 1992, 579–604.

52 Beispiel nach Plat. *Gorg.* 485 a: πρέπον τῇ τοῦ παιδίου ἡλικίᾳ.

so die Zuhörer begeistert.<sup>53</sup> In diesem Sinn wurde der Grundsatz der Angemessenheit in die Rhetorik aufgenommen als pragmatische Anforderung kunstgemäßer Rede. Aristoteles definiert sie wie folgt<sup>54</sup>:

τὸ δὲ πρέπον ἔξει ἢ λέξις, ἐὰν ᾗ παθητικὴ τε καὶ ἠθικὴ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀνάλογον. (Die Angemessenheit wird der sprachliche Ausdruck haben, wenn er Empfindung und Charakter zeigt und den zugrundeliegenden Sachverhalten entspricht.)

Die in der Kürze einer Vorlesungsnotiz skizzierte Bestimmung wird verständlich mit den Erläuterungen, die Aristoteles in der folgenden Reihenfolge notiert. 1. Die *Entsprechung* (ἀνάλογον) zu einem Sachverhalt ist dann gegeben, wenn etwa über Wichtiges nicht leichtfertig und über Belangloses nicht feierlich gesprochen wird.<sup>55</sup> Eine Rede ist angemessen im Blick auf ihren Sachverhalt, wenn die Ausdrucksweise dem entspricht, worüber gesprochen wird. 2. Auch die zum Ausdruck gebrachte *Empfindung* (πάθος) muss zu dem passen, worüber gesprochen wird: Im Fall einer mutwilligen Untat etwa wird es der Ausdruck von einem sein, der erzürnt ist, im Fall von Frevelhaftem und Schändlichem wird es der Ausdruck von einem sein, der sich ablehnend und besorgt zeigt.<sup>56</sup> In pragmatischer Hinsicht liegt der springende Punkt in der Wirkung, welche die zum Ausdruck gebrachte Empfindung auf das Publikum hat. Rhetorisch ist das für Aristoteles das entscheidende Moment: *die Beeinflussung der Adressaten*. »Der Zuhörer hat stets dieselben Empfindungen wie derjenige, der mit dem Ausdruck der Empfindung spricht, auch wenn er so gut wie nichts sagt.«<sup>57</sup> 3. Auf der anderen Seite zeigt der zum Ausdruck gebrachte *Charakter* (ἦθος), *was der Redner für einer ist*: welcher Art er ist und wie er lebt.<sup>58</sup> »Wenn man nun auch die Worte entsprechend seiner Lebensart formuliert, wird man dem Charakter Gestalt geben. Denn ein Bauerntölpel könnte nicht dasselbe und auch nicht auf dieselbe Weise sagen wie ein Gebildeter.«<sup>59</sup>

53 Exemplarisch Plat. *Symp.* 198 a: πάντας ἔφη ὁ Ἀριστοδῆμος ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας, ὡς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρηκότος καὶ αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ.

54 Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 10f.

55 Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 11–13: τὸ δ' ἀνάλογον ἐστὶν ἐὰν μήτε περὶ εὐλόγων αὐτοκαβδάλως λέγηται μήτε περὶ εὐτελῶν σεμνῶς.

56 Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 16f.: παθητικὴ δὲ, ἐὰν μὲν ᾗ ὕβρις, ὀργιζομένου λέξις, ἐὰν δὲ ἀσεβῆ καὶ αἰσχρὰ, δυσχεραίνοντος καὶ εὐλαβομένου.

57 Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 23f.: συνομοπαθεῖ ὁ ἀκούων αἰεὶ τῷ παθητικῶς λέγοντι, κὰν μηθὲν λέγη.

58 Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 26f.: καὶ ἠθικὴ δὲ [...], ὅτε ἀκολουθεῖ ἢ ἀρμόττουσα ἐκάστω γένει καὶ ἔξει.

59 Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 30–33: ἐὰν οὖν καὶ τὰ ὀνόματα οἰκεία λέγη τῇ ἔξει, ποιήσει τὸ ἦθος· οὐ γὰρ ταῦτά οὐδ' ὡσαύτως ἀγροῖκος ἀν καὶ πεπαιδευμένος εἴπειεν.

Es gäbe weitere Aspekte, die später für die Angemessenheit einer Rede bedacht werden, etwa die äußeren Umstände wie Zeit und Ort oder die moralische Haltung, die zum Ausdruck kommt.<sup>60</sup> Was Aristoteles skizziert, betrifft die *elementaren Gegebenheiten*, die eine Rede als Sprechhandlung bestimmen: jemand, der spricht, etwas, worüber gesprochen wird, und jemand, zu dem gesprochen wird.<sup>61</sup> Diese pragmatische Orientierung der Angemessenheit wird von Cicero in aller Deutlichkeit herausgestellt<sup>62</sup>:

*semperque in omni parte orationis ut vitae, quid deceat, est considerandum: quod et in re, de qua agitur, positum est et in personis, et eorum, qui dicunt, et eorum, qui audiunt.* (Und stets ist bei der Rede wie im Leben in jeder Hinsicht zu erwägen, was angemessen ist.<sup>63</sup> Das kommt auf den Sachverhalt an, über den verhandelt wird, und auf die Personen, sowohl auf diejenigen, die sprechen, wie auf diejenigen, die zuhören.)

Die Anspielung auf Anforderungen im täglichen Leben erinnert daran, dass die Frage der Angemessenheit nicht erst für die Redekunst bedeutsam ist, sondern sich als existenzielle Frage stellt, wie wir unser Leben gestalten.<sup>64</sup> Diese zu verfolgen, ist hier nicht der Ort, ein kurzer Ausblick im Epilog muss genügen.

Was die Summe der rhetorischen Regel betrifft, ist Ciceros Formulierung schulbildend geworden. In seinem Standardwerk über die »Rednerausbildung« (*Institutio oratoria*) widmet sich Quintilian zu Beginn des elften Buches eingehend dem Anliegen, wie wir passend reden können (*cura, ut dicamus apte*). Das meint in aller Kürze: Die Ausgestaltung einer Rede soll »angepasst sein an die Sachverhalte und die Personen« (*accommodatus rebus et personis*).<sup>65</sup> Wer passend redet, wird nicht nur darauf schauen, was Erfolg verspricht, sondern

60 Quint. *inst.* 11,1,46: *tempus quoque ac locus egent observatione propria.* – Quint. *inst.* 11,1,60: *esse et in verbis, quod deceat aut turpe sit, nemini dubium est.*

61 Arist. *rhet.* 1,3, 1358a 37–1358b 1: σύγκριται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἕκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὄν.

62 Cic. *orat.* 71, ausführlich 69–74; cf. Cic. *de orat.* 3,53, ausgeführt 3,210–212.

63 *Quid deceat* hat Cic. *orat.* 70 bereits kommentiert: *πρέπον appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum*, was im Deutschen herkömmlich unter Betonung des sittlichen Aspekts als das »Schickliche« oder »Geziemende« wiedergegeben wird.

64 Cic. *orat.* 72: *itaque hunc locum longe et late patentem philosophi solent in officiis tractare.* In seiner Auseinandersetzung mit der Ethik des Stoikers Panaitios diskutiert Cic. *off.* 1,93–149 die Bedeutung des *πρέπον* bzw. *decorum* für ein moralisch gutes Leben. Mit *officium* übersetzt Cicero den stoischen Leitgedanken des *καθῆκον* (*fin.* 3,20). »Was einem zukommt«, läßt sich nach der Tradition der Stoa indes treffender als Begriff *angemessenen Handelns* verstehen (Hossenfelder, Malte, Das »Angemessene« in der stoischen Ethik, in: Merker, Barbara u. a. [Hg.], Angemessenheit. Zur Rehabilitierung einer philosophischen Metapher, Würzburg 1998, 83–99).

65 Quint. *inst.* 11,1,1–2.

auch darauf, was – auch im moralischen Sinn – angemessen ist (*quid deceat*). Für gewöhnlich geht beides zusammen. Im Konfliktfall allerdings wird über bloße Nützlichkeit das siegen, was angemessen ist (*ipsam utilitatem vincet, quod decet*). Das können wir an der Apologie des Sokrates einsehen: Zu dessen Freisprechung wäre eine übliche Verteidigungsrede dienlicher gewesen, um die Richter günstig zu stimmen – aber das hätte am wenigsten zu Sokrates gepasst (*verum id eum minime decebat*). An diesem Beispiel möchte Quintilian das eigentliche Ziel der Rhetorik festmachen: »nicht zu überreden, sondern gut zu reden« (*non persuadendi, sed bene dicendi*).<sup>66</sup>

#### b) Hermeneutik

Rhetorik und Hermeneutik beschäftigen sich mit menschlichem Handeln, das sich aus einer Sprache und in einer Rede konstituiert. Insofern sind die Konzepte der Richtigkeit und der Angemessenheit für beide Kunstlehren relevant. Die zwiefältige Natur des hermeneutischen Geschäfts bedingt, beide Kriterien für die zwei Seiten der Interpretation zu bedenken, für den Akt der Sinndeutung und für den Akt der Mitteilung.

α) Insofern der *Akt der Mitteilung* in eine Rede mündet, ist er dem rhetorischen Geschäft verwandt. Auch wenn eine Übersetzung nicht darauf abzielt, ein Publikum zu überzeugen, sondern das Ergebnis einer Sinndeutung zu vermitteln, sind die rhetorischen Kriterien der Richtigkeit und der Angemessenheit auf sie anwendbar. Rufin hat die Abwägung systemischer und pragmatischer Aspekte im Exkurs zu seiner Übersetzung aus dem Hoheliedkommentar des Origenes illustriert. Er weiß um die Anforderungen an einen korrekten Sprachgebrauch, rein lateinisch zu schreiben, und entscheidet sich für die Zweckmässigkeit seiner Übertragung, damit sie von einfacheren Leuten verstanden wird. Indem er hierfür in Kauf nimmt, die Sprachgelehrten vor den Kopf zu stossen, nimmt er eine Freiheit in Anspruch, die nach der römischen Schule eher einem Dichter als einem Redner zugestanden war.<sup>67</sup> Aus textlinguistischer Sicht wird Eugenio Coseriu pointieren: »Die Angemessenheit kann die Korrektheit aufheben, das sprachlich Nicht-Korrekte kann für gewisse Texte gerade das Angemessene sein.«<sup>68</sup>

66 Qunit. *inst.* 11,1,8–11.

67 Quint. *inst.* 1,5,11; 1,5,18; 10,1,28: *meminerimus tamen, non per omnia poetas esse oratori sequendos nec libertate verborum nec licentia figurarum.*

68 Coseriu, *Textlinguistik*, 57; vgl. ders., *Die Ebenen des sprachlichen Wissens*, 350; ders., *Sprachkompetenz*, 176–179. – Hier berührt sich der rhetorisch-hermeneutische Begriff der Angemessenheit mit dem juristischen Begriff der Billigkeit (ἐπιείκεια) als der besseren Gerechtigkeit. Da jede gesetzliche Bestimmung generell formuliert, was aber für einzelne Fälle manchmal nicht richtig trifft, nennt Aristoteles das, was billig ist, eine »Berichtigung«

β) Insofern der *Akt der Sinndeutung* auf eine gegebene Rede abhebt, die es zu verstehen gilt, lässt sich die hermeneutische Aufgabe gleichsam im Spiegel des rhetorischen Geschäfts verstehen. Indem sich der Ausgangstext seinerseits aus einer Sprache und in einer Rede konstituiert, sind systemische und pragmatische Aspekte im Spiel, die nach den Kriterien der Richtigkeit und der Angemessenheit zu bedenken sind. Oft sieht man einer Übersetzung allerdings nicht an, von welchem Verständnis die Sinndeutung sich leiten ließ. Die letzten Worte des markinischen Jesus werden im Deutschen meist so wiedergegeben (Mk 15,34): »Mein Gott, mein Gott, *warum* hast du mich verlassen?« Diese Übersetzung ist missverständlich. Wohl hat die Frage nach dem Warum einen weiten Bedeutungsumfang. Namentlich in der Umgangssprache könnte sie auch in der Richtung einer finalen Begründung verstanden werden.<sup>69</sup> In der Schriftsprache wird sie gewöhnlich als kausale Frage nach dem vorausliegenden Grund aufgefasst. Insofern sie Lesende verleitet, so zu verstehen, scheint mir die Wiedergabe nicht angemessen. Was indessen den Akt der Sinndeutung bedrift, kann erst eine Erklärung dessen Verständnis erhellen. So kommentiert Rudolf Pesch, die markinische Frage *eis tí* (εἰς τί) habe »den kausalen Sinn von ›warum?‹«. <sup>70</sup> Hierin verfehlt er sowohl das semantische Potenzial der griechischen Frage wie auch den Sinnzusammenhang der markinischen Erzählung. Seine Erklärung erweist die Sinndeutung, die der Übersetzung zugrundeliegt, als falsch. Demgegenüber wäre die Bedeutungsrichtung der griechischen Frage ernst zu nehmen, wie sie in der hellenischen Literatur und dann in der Septuaginta, in den Evangelien und später in der Alten Kirche verwendet wurde: gelegentlich als Frage nach der einer Handlung immanenten Folge, öfters als *Frage nach dem Sinn einer Handlung* oder *nach ihrem Zweck*. Auf dieser Grundlage wäre nach dem Sinn der Frage im Markusevangelium zu fragen.<sup>71</sup>

5. *Eine Interpretation kann als falsch erkannt werden, wenn sie systemische Voraussetzungen verfehlt, die einer Sprache eigen sind.*

Im Herbst 2018 wurde in der Sammlung Tusculum unter dem Namen des Hieronymus eine lateinsch-deutsche Ausgabe der *Biblia Sacra Vulgata*

---

gesetzlicher Gerechtigkeit: τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου (EN 5,14; 1137b 11–13).

69 Weinrich, Harald, Textgrammatik der deutschen Sprache, unter Mitarbeit von Maria Thurmair u. a., Mannheim 1993, 890.

70 Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium (1977), Bd. 2, Freiburg i. B. 21991, 495.

71 Ausführlich Rieger, Hans-Ulrich/Hämmig, Annelies, »Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?« Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 102 (2011), 40–58, bes. 57f.

veröffentlicht. Die von zahlreichen Übersetzerinnen und Übersetzern vorbereiteten Beiträge wurden von den drei Herausgebern unabhängig voneinander mit dem lateinischen Text verglichen und in Korrespondenz mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bereinigt.<sup>72</sup> Das Buch Iob wurde von Frank Oborksi übersetzt, für den Wortlaut der Druckfassung zeichnen die Herausgeber Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers und Michael Fieger verantwortlich. Die Passage der Vorrede, in der Hieronymus beschreibt, welche Schwierigkeiten ihm der eigentümliche Stil des Buches bereitet, liest sich in der Tusculum-Vulgata wie folgt<sup>73</sup>:

*obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus et quod Graece rethores vocant ἐσχηματισμένος, dumque alius loquitur alius agit, ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur.* (Denn auch bei den Hebräern wird das ganze Buch als schief und schlüpfrig angesehen, und als das, was die Rhetoriklehrer auf griechisch eschematismenos<sup>a</sup> nennen, und während es das eine sagt, tut es etwas anderes, wie, wenn du einen Aal oder eine Muräne fest in den Händen halten willst, er umso schneller entgleitet.)

Die Frage nach der Gültigkeit der Übersetzung muss sich an den Grundsätzen orientieren, die für diese Arbeit leitend waren. Da ist zunächst die »Absicht, eine philologisch korrekte, dokumentarische Übersetzung zu erarbeiten«<sup>74</sup>. Dieser Grundsatz richtet sich nach den *sprachlichen* Voraussetzungen und entscheidet die Frage der Korrektheit unter lexikalischen und grammatikalischen Gesichtspunkten. Weiterhin sind *pragmatische* Orientierungen relevant: *Ein Text handelt von etwas und ist seinerseits die Handlung einer Person, die sich damit an andere Personen wendet*. In dieser Hinsicht sind die Situationen des Ausgangstextes und des Zieltextes zu unterscheiden. Im Blick auf die erstere bestand die Absicht, »den in der Vulgata vorliegenden Text so zu übersetzen, wie er mutmaßlich von (zugegebenermaßen hypothetischen) Leserinnen und Leser[n] im Zeitraum bis zur Reformation auch verstanden wurde, die keinerlei Zugang zu den Texten hatten, die hier ins Lateinische übersetzt worden waren«<sup>75</sup>. Im Blick auf die aktuelle Situation wurde eine Übersetzung

72 Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata* [= TuscVulg]. Lateinisch-deutsch, 5 Bde., hg. von Andreas Beriger u. a., Berlin 2018, Bd. 2, 10–11.

73 Hier. *Vulg. Iob prol.* (Weber 731, 17–20); Tusc-Vulg. 2, 1333–35 (Übersetzung). Fußnote in der Tusc-Vulg.: »griech. »gekünstelt, betrügerisch«.

74 TuscVulg 2, 9.

75 TuscVulg 2, 10. – Andreas Beriger hat in einem Gespräch am 2. April 2019 als exemplarisch vorgestellten Leser Beda Venerabilis (672/73–735) genannt.



angestrebt, »welche das spätclassische Latein des 4./5. Jahrhunderts in der heutigen Zielsprache Deutsch so gut wie möglich wiedergibt«<sup>76</sup>.

Unter Berücksichtigung dieser Grundsätze werde ich drei Beispiele der Übersetzung diskutieren. Das Buch Iob wird von Hieronymus an erster Stelle als *obliquus* charakterisiert. In einem Wörterbuch werden die ersten Bedeutungen des Adjektivs mit »schräg, schief« wiedergegeben. Nur, was sollen wir uns unter einem »schiefen Buch« vorstellen? Wohl kaum – wie etwa einen schiefen Turm – ein Buch, das nicht gerade ist. Aber wenn sich in unserem Wortgebrauch jemand »ein völlig schiefes Bild von den Verhältnissen macht«, was wäre dann ein schiefes Buch: eines, das einen falschen, entstellenden Eindruck vermittelt?<sup>77</sup> Die Übersetzung erscheint mir *unan-gemessen*, insofern sie für eine zeitgenössische Leserschaft missverständlich ist und ihr nicht vermittelt, wie der lateinische Wortlaut sich verstehen lässt. Und die Übersetzung kann als *falsch* beurteilt werden, insofern sie die semantischen Differenzen des lateinischen und des deutschen Wortgebrauchs übersieht. Zwischen einer konkreten, in diesem Fall physischen Bedeutung und ihren übertragenen Verwendungen gilt es zu unterscheiden: Die Ausbildung der Mehrbedeutigkeit (Polysemie) von Wörtern wie *obliquus* oder »schief« ist idiomatisch: Sie gehört zum eigentümlichen Wortschatz einer Sprache und funktioniert in verschiedenen Sprachen auf je eigene Weise. Die metaphorischen Verwendungen von »schief« im Deutschen entsprechen nicht einfach den übertragenen Bedeutungen von *obliquus* im Latein. In einem rhetorischen Lehrbuch bezeichnet *adlocutio obliqua* nicht eine »schiefe Rede«, sie wird als Begriff für eine indirekte oder abhängige Rede verwendet.<sup>78</sup> In seiner Vorrede bedeutet Hieronymus mit *liber obliquus* nicht ein »schiefes Buch«, er beschreibt einen Text, der nicht gerade heraus, nicht eindeutig, sondern indirekt spricht: »während er etwas sagt, handelt er von etwas anderem« (*dumque alius loquitur alius agit*).<sup>79</sup>

Weiter wird das Buch Iob von Hieronymus als *lubricus* apostrophiert. Wiederum wird in einem Wörterbuch die erste Bedeutung mit »schlüpfrig« wiedergegeben. Nur, was sollen wir uns unter einem »schlüpfrigen Buch« vorstellen? Wenn für uns ein »schlüpfriger Witz« ein anstößiger und unanständiger

76 TuscVulg 2, 9.

77 Vgl. Art. schief, in: Duden Deutsches Universalwörterbuch [= DDU], hg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter Leitung von Günther Drosdowski, Mannheim <sup>2</sup>1989, 1316.

78 Quint. *inst.* 9,2,37.

79 Suet. *Dom.* 2,3 erwähnt, dass Domitian seinen Bruder öfters mit doppelsinnigen Reden und Edikten schlecht machte: *saepe etiam carpsit obliquis orationibus et edictis*.

Witz ist<sup>80</sup>, was wäre dann ein schlüpfriges Buch? Das von Hieronymus zur Anschauung gebrachte Bild vom glitschigen Aal, der den Händen entgleitet, verdeutlicht, was gemeint ist: Er ist schwierig zu fassen. Eine alternative philologisch korrekte und dokumentarische Übersetzung könnte demnach lauten: »Denn als mehrdeutig und schwierig zu fassen gilt das ganze Buch auch bei den Hebräern ...«

Schließlich wird das dritte Prädikat, mit dem Hieronymus das Buch beschreibt, in der Tusculum-Vulgata nach dem Griechischen transkribiert (*eschematismenos*) und in einer Fußnote erläutert: »gekünstelt, betrügerisch«. Von philologischer Korrektheit der Erklärung kann hier nicht die Rede sein. Hieronymus bringt die griechische Vokabel als rhetorischen Terminus ins Spiel, und als solcher muss sie auch verstanden werden. Gegenüber einer kunstlosen Rede ohne Figuren plädiert Quintilian in seinem Lehrbuch über die Ausbildung des Redners für eine kunstgemäße, mit rhetorischen Figuren gestaltete Rede, die er *oratio ἐσχηματισμένη* nennt. Als Redefigur (*σχήμα* bzw. *schema*) soll aufgefasst werden, »was eine Veränderung der einfachen und spontanen Redeweise im Sinne des Poetischen oder Rhetorischen darstellt«<sup>81</sup>. In der Darstellung des Hieronymus ist das Buch Iob nicht gekünstelt, sondern kunstvoll, nicht betrügerisch, sondern reich an rhetorischen Figuren – wobei er besonders an Tropen denkt, die das Gemeinte nicht direkt benennen, sondern mit einem anderen Ausdruck umschreiben.<sup>82</sup>

Ich fasse zusammen. Zur Veranschaulichung der Schwierigkeiten, die das Buch Iob ihm als Interpreten bereitet, beschreibt Hieronymus es in seiner poetischen Eigenart als einen mehrdeutigen und schwierig zu fassenden Text, der literarisch kunstreich gestaltet ist. In der deutschen Übersetzung der Tusculum-Vulgata wird daraus ein schiefer und schlüpfriger Text, den Rhetoriklehrer als gekünstelt und betrügerisch bezeichnen würden. Das erinnert mich

80 DDU 1332, s. v. *schlüpfrig*.

81 Quint. *inst.* 9,1,13 (Übers. nach Helmut Rahn [TzF 3]): *id demum hoc loco accipi schema oportebit, quod sit a simplicibus atque in promptu positio dicendi modo poetice vel oratorie mutatum*. Beda Venerabilis hat unter dem Titel *De schematibus et tropis sacrae scripturae* ein Lehrbuch über biblische Stilistik geschrieben, in dem er wie Quintilian zwischen Redefiguren (*schemates*) und Tropen (*tropi*) unterscheidet.

82 Mit der Erläuterung, *dumque alius loquitur alius agit*, ist Hieronymus in guter Gesellschaft, insofern er wie viele Rhetoriklehrer nicht zwischen *tropus* und *schema* unterscheidet, vgl. Quint. *inst.* 9,1,1: *plerique has [σχήματα] tropos esse existimaverunt*.

an einen Ausruf des Hieronymus: »Wenn ich wörtlich übersetze, klingen die Wiedergaben absurd« (*si ad verbum interpretor, absurde resonant*).<sup>83</sup>

Bereits fünfzehn Jahre früher hat Alfons Fürst in seiner Monographie über Hieronymus eine Übersetzung der Vorrede vorgelegt<sup>84</sup>:

Die Ausdrucksweise des ganzen Buches ist nämlich auch im Hebräischen vieldeutig und schwer zu fassen, eben das, was die griechischen Rhetoren »metaphernreich« (ἐσχηματισμένος) nennen, indem das eine gesagt, aber etwas anderes angezielt wird. Das ist gerade so, wie wenn man einen Aal oder eine kleine Muräne mit bloßen Händen packen und festhalten will: Je stärker man drückt, desto schneller flutschen sie heraus.

In pragmatischer Hinsicht scheint mir diese Übertragung verständlicher: Es gelingt ihr eher, das, was Hieronymus über das Buch Iob schreibt, im Deutschen so wiederzugeben, dass Leserinnen und Leser sich ein entsprechendes Bild machen können. Gleichwohl lassen sich auch bei dieser Übersetzung Einzelheiten diskutieren. Es werden grammatische Differenzen von Wortarten und Fällen übersehen, was zu Bedeutungs- und Sinnesänderungen führt. Nicht von der Ausdrucksweise des Buches *im Hebräischen* ist die Rede, sondern davon, wie seine Ausdrucksweise »auch bei Hebräern angesehen wird« (*etiam apud Hebraeos fertur*). Es geht also nicht um die hebräische Sprache, sondern um Menschen hebräischer Sprache, die das Buch zu verstehen auch in ihrer Muttersprache schwierig finden. Und es sind nicht *griechische Rhetoren*, sondern Rhetoren überhaupt – auch römische –, welche den figurativen Stil »auf Griechisch« (*Graece*) ἐσχηματισμένος nennen. In der deutschen Übersetzung fällt Quintilian heraus, während er bei Hieronymus dazugehört. Hier wird anschaulich, wie grammatikalische Versehen den Weltbezug einer Aussage verändern können.

#### 6. *Zur Frage der Richtigkeit tritt die Frage der Angemessenheit, die sich an pragmatischen Gesichtspunkten der Rede bemisst.*

Im sogenannten Zweiten Brief an die Gemeinde in Korinth entfaltet Paulus nach der Grußadresse ein theologisches Thema, das die Preisung Gottes

83 Hieronymus zitiert in *Epistula* 57,5,7 (CSEL 54, 510) – die er später sein Buch *Von der besten Art des Übersetzens* (*De optimo genere interpretandi*) nennt – aus seiner Einleitung in seine Übersetzung der Chronik des Eusebios (chron. praef. [GCS Eus. 7, 2]).

84 Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft, 335.

mit der gegenwärtigen Situation des Paulus und seiner Gemeinde verbindet (2 Kor 1,3–4):

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν, εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλοῦμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

»Gelobt sei Gott, der Vater  
unseres Herrn Jesus Christus,

der Vater der Barmherzigkeit  
und Gott allen Trostes,

der uns tröstet in aller unserer  
Trübsal, damit auch wir trösten  
können, die in allerlei Trübsal  
sind, mit dem Trost, mit dem  
wir selber getröstet werden von  
Gott.«<sup>85</sup>

»Gepriesen der Gott und Vater  
unseres Herrn Jesus des Messias,

der Vater der Barmherzigkeit und  
Gott aller Ermutigung.

Er ermutigt uns in all unserer  
Drangsal, auf dass wir vermögen  
euch zu ermutigen in aller Drangsal  
mit der Ermutigung, mit der wir  
selber von Gott ermutigt werden.«<sup>86</sup>

Der griechische Text stellt Interpreten vor vielfältige Herausforderungen. Auf *eine* möchte ich fokussieren: Wie ist das Wortfeld zu verstehen, das Paulus zur Grundlage seiner Überlegungen macht? Ist Gott ein Gott des Trostes, der uns tröstet in unserer Trübsal – wie es in der Lutherbibel 1984 heißt? Oder ist Gott ein Gott der Ermutigung, der uns ermutigt in unserer Drangsal – wie Fridolin Stier übersetzt? Das Wortfeld des Trostes sitzt seit der Ersten deutschen Bibel um 1466 fest in der Tradition deutscher Übersetzungen und repräsentiert gleichsam die Lesart des Mehrheitstextes. Das Wortfeld der Ermutigung ist demgegenüber eine abweichende Interpretation, die nur selten bezeugt wird, etwa vom Alttestamentler Fridolin Stier (postum 1989) oder im Münchener Neuen Testament (1998).

Fragen wir nach der semantischen Gemeinsamkeit von *trösten* und *ermutigen*, liegt es nahe, an ein anteilnehmendes Zureden zu denken. Hierin liegt auch so etwas wie einer der semantischen Kerne der griechischen Wörter *parakaleîn* (παρακαλεῖν) und *paráklēsis* (παράκλησις), die entweder eine Art des Herbeirufens, eine Art des Anrufens oder eine Art des Zurufens bedeuten können. Ein Zuspruch oder ein Zureden lässt sich je nach den Umständen etwa verstehen als Bitten, Auffordern, Ermahnen, Ermuntern, Ermutigen oder

85 Lutherbibel 1984.

86 Stier, Fridolin, Das Neue Testament, aus dem Nachlass hg. von Eleonore Beck u. a., München 1989.

Trösten. Nach dem semantischen Potenzial des griechischen Wortes sind verschiedene Interpretationen möglich.

Fragen wir nach den differenten semantischen Merkmalen von *trösten* und *ermutigen*, bietet die temporale Ausrichtung des jeweiligen Zuredens ein mögliches Kriterium. Der Akt des Tröstens nimmt Bezug auf ein Ereignis, das geschehen ist. Die Wahrnehmung der Gegenwart ist durch die *Erinnerung des Vergangenen* bestimmt: Etwas hat sich ereignet, das für ein Leben eine Erschütterung bedeutet. Das Geschehnis ist nicht rückgängig zu machen – ein Mensch ist bekümmert, betrübt, traurig. Ein anteilnehmendes Zureden in solcher Situation bedeutet, einen Menschen zu trösten.<sup>87</sup> Anders blickt der Akt des Ermutigens nach vorne. Die Wahrnehmung der Gegenwart wird durch die *Aussicht auf die Zukunft* bestimmt. Was geschehen ist, mag belastend sein, und was gegenwärtig ist, mag schwierig sein. Aber es gibt eine Hoffnung. Ein zuversichtliches Zureden in solcher Situation bedeutet, einen Menschen zu ermutigen.

Die temporale Orientierung ermöglicht eine weitere Differenzierung der semantischen Potenziale. Ein tröstender Zuspruch lässt sich verstehen als eine Zuwendung, die einen Menschen begleitet auf seinem Weg, *ein Geschehen anzunehmen, das sich nicht ändern lässt*. Auch ein ermutigender Zuspruch kann einen Menschen stärken und aufrichten. Anders als eine anteilnehmende Erinnerung vermag ein anteilnehmender Blick in die Zukunft überdies auch *Mut zu machen, etwas zu tun*.<sup>88</sup> Soweit sich die semantische Differenz in solchen Merkmalen verstehen lässt, ist sie prototypisch gedacht. Ein Trost kann selbstverständlich auch ermutigend, und eine Ermutigung kann auch tröstend sein. Vorausgesetzt ist, dass die Differenz der Bedeutungen von einem bestimmten Zeitpunkt aus gedacht ist: Es ist die Wahrnehmung einer Gegenwart, die eher durch die tröstende Erinnerung des Vergangenen oder eher durch die ermutigende Aussicht auf die Zukunft dominiert wird. Insofern vermitteln die beiden Übersetzungen unterschiedliche Interpretationen desselben griechischen Textes. Wenn aus sprachlichen Gründen beide Übersetzungen möglich sind, führt die Frage nach der richtigen Interpretation nicht weiter. Es bleibt, nach pragmatischen Gründen zu fragen: Was wäre eine angemessene Interpretation?

87 Vgl. DDU s. v. *Trost*: etwas, was jemanden in seinem Leid, seiner Niedergeschlagenheit aufrichtet; s. v. *trösten*: durch Teilnahme und Zuspruch jemandes Leid lindern.

88 Ich danke Simon Dürr für seine Anregung (E-Mail vom 20.10.2020), zu unterscheiden zwischen einer Rede, die auf eine veränderte Gefühlssituation abzielt (>emotionsregulativ<), und einer Rede, die auf eine veränderte Handlungsdisposition abzielt (>handlungsmotivational<).

Ich frage zunächst a) nach den *Personen*: Was sind das für Menschen, an die Paulus schreibt? Was bringen sie für Verstehensvoraussetzungen mit? Und was können wir aufgrund des paulinischen Wortgebrauchs für Bedeutungen erwarten? Ich frage weiter b) nach den Umständen: In welcher *Situation* wendet sich Paulus an die Gemeinde in Korinth. Und ich frage schließlich c) danach, worum es in der Einleitung des Briefes geht: Was ist das Anliegen, was ist die *Sache*, von der gehandelt wird.

a) Personen

α) Das Fundament für die christliche *Gemeinde in Korinth* hat Paulus gelegt, wie er in dem Schreiben in Erinnerung ruft, das uns als Erster Brief an die Korinther überliefert ist.<sup>89</sup> Paulus versteht sich als geistlicher Vater der Gemeinde und schreibt an die Korinther als seine geliebten Kinder (ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ, 1 Kor 4,14–15).

Wie die Gesellschaft der Hafenstadt am Isthmos so stammen auch die Mitglieder der jungen Gemeinde aus sehr unterschiedlichen sozialen Schichten und kulturellen Herkunftswelten.<sup>90</sup> Paulus betont die Einheit angesichts der Vielfalt und der Kontraste (1 Kor 12,13): »Denn in *einem* Geist sind wir alle in *einen* Leib getaucht worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie.«<sup>91</sup> Es gab ehemalige Juden (Ἰουδαῖοι) in der korinthischen Gemeinde, die wie Paulus mit der Tradition der Synagoge vertraut waren.<sup>92</sup> Viele Probleme, die Paulus im Ersten Brief bespricht, deuten indessen darauf hin, dass die Gepflogenheiten im Gemeindeleben geprägt wurden durch Menschen, die römisch-hellenistisch sozialisiert waren.<sup>93</sup> Die unterschiedlichen Herkunftswelten bestimmen unterschiedliche sprachliche und literarische Kompetenzen, um das Schreiben zu verstehen. Das gilt in exemplarischer Weise für das Verständnis des Wortfeldes, das Paulus in der Einleitung seines Zweiten Briefes so prominent herausstellt.

89 1 Kor 3,6.10; vgl. 9,1c-2.

90 Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 1, Zürich 1991, 32: Die korinthische Gemeinde »rekrutierte sich mehrheitlich aus den niederen Ständen und ärmeren Schichten der Bevölkerung, also aus Sklaven und Freigelassenen, Hafen- und Lohnarbeitern, Matrosen und Handwerkern u. ä. (vgl. 1 Kor 1,26–28; 7,21; 12,13), während eine Minderheit den sozial bessergestellten Kreisen zugehörte«.

91 Zu Interpretation von εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν s. Schumacher, Thomas, *Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις*, Bonn 2012, 167.

92 Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 32: »Jedenfalls ist der jüdische Anteil auch zur Zeit des 1. Korintherbriefes nicht verschwunden, wie 7,18; 10,32 und 12,13 andeuten.«

93 Vgl. Becker, Jürgen, *Paulus. Der Apostel der Völker* (1989), Tübingen<sup>3</sup>1998, 158, und Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 31, mit Hinweisen auf 1 Kor. 7,12ff.; 8,10; 10,27; 12,2.

*Judenchristliche Gemeindeglieder* könnten sich zunächst an den Wortgebrauch erinnert haben, den sie in den Heiligen Schriften der Synagoge kennengelernt hatten: In besonderer Weise ist es die Bedeutung des Tröstens, die in den griechischen Übersetzungen der Septuaginta mit dem Wortfeld von *parakaleîn* verbunden wird.<sup>94</sup> Vom tröstenden Zuspruch unter Menschen ist die Rede, wo jemand nach einem Todesfall oder wegen einem anderen Leid bekümmert, betrübt, in Trauer ist. In eigentümlicher Weise wird das Wortfeld verwendet, um den Trost Gottes zu verheißen und zu bezeugen<sup>95</sup>, exemplarisch in der Heilsprophetie am Ende des Jesajabuches (LXX Is 66,13): ὡς εἴ τινα μήτηρ παρακαλέσει, οὕτως καὶ ἐγὼ παρακαλέσω ὑμᾶς, καὶ ἐν Ἱερουσαλήμ παρακληθήσεσθε. («Wie wenn einen eine Mutter trösten wird, so werde auch ich euch trösten, und in Jerusalem werdet ihr getröstet werden.»)

Die Verheißung blickt auf das Ende der Geschichte. In der Zukunft liegt der Zeitpunkt, in dem Israel von Gott getröstet werden wird. Für die aktuelle Gegenwart der Hörenden und Lesenden bedeutet es Ermutigung, dass sie am Ende der Weltzeit die tröstende Gegenwart Gottes erwarten dürfen. Diese Zusage bezeugt nicht nur Gottes Anteilnahme an der Trübsal seines Volkes, vielmehr die künftige Erneuerung der Gemeinschaft mit ihm.<sup>96</sup>

Für diejenigen Gemeindeglieder, die Paulus *Griechen* (Ἕλληνες) nennt, ist anzunehmen, dass sie weder mit der Septuaginta noch mit der dort spezifisch geprägten Bedeutung von *parakaleîn* seit ihrer Kindheit vertraut sind. Sie werden die Heiligen Schriften bei den Lesungen im Gottesdienst nach und nach kennenlernen, aber diese gehören nicht zu ihrer literarischen Sozialisation. Wir können auch nicht, wie für die judenchristlichen Gemeindeglieder, auf eine typische Referenzliteratur abheben. Immerhin ist bemerkenswert, dass im gemeingriechischen Sprachgebrauch Beispiele für die Verwendung von *parakaleîn* in einer möglichen Bedeutung des Tröstens sehr spärlich sind und sich eher im Sinn des ermutigenden Zuspruchs verstehen lassen.<sup>97</sup> Überhaupt

94 In der überwiegenden Zahl der Fälle, in denen παρακαλεῖν in der LXX als Übersetzung vorkommt, steht es für □Πⱨ *nhm* pi., meist in der Bedeutung von »trösten«: Schmitz, Otto/Stählin, Gustav, Art. παρακαλέω, παράκλησις (1954), in: Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 5, Stuttgart 1990, 771–798, 775f.; Stoebe, Hans Joachim, Art. □Πⱨ *nhm* pi. trösten, in: Jenni, Ernst/Westermann, Claus (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 2, Gütersloh 1971, 59–66, 66.

95 Schmitz/Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις, 776, 786–788.

96 Stoebe, Art. □Πⱨ, 62.

97 Schmitz (Art. παρακαλέω, παράκλησις, 774) erwähnt als Beispiel *tröstlichen Zuredens* Plut. *Otho* 16,2, wo »der sterbende Kaiser seinen jungen Neffen παρακαλεῖ, »tapfer zu sein (θαρρεῖν) und den Vitellius nicht zu fürchten«. – Liddell-Scott-Jones geben für die Bedeutung *comfort, console* nur biblische Belege (s. v. παρακαλέω III.2, in: A Greek-English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, Oxford 1994).

findet sich die Bedeutung der ermunternden Aufforderung nicht selten in kriegerischen Verhältnissen vom ermutigenden Aufruf an Soldaten<sup>98</sup>, so etwa in Xenophons *Anabasis* (3,1,24):

[...] πρὸς τῶν θεῶν μὴ ἀναμένωμεν ἄλλους ἐφ' ἡμᾶς ἐλθεῖν παρακαλοῦντας ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἔργα, ἀλλ' ἡμεῖς ἄρξωμεν τοῦ ἐξορμήσαι καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τὴν ἀρετὴν. ([...] bei den Göttern, wir wollen nicht warten, dass andere zu uns kommen, um uns zu den trefflichsten Taten zu ermutigen, vielmehr wollen wir den Anfang machen, auch die anderen zur Tapferkeit anzuspornen).

Anschaulich ist an diesem Beispiel, dass das Zureden vorgestellt ist als eines, das in die Zukunft blickt und Mut macht zum Handeln (ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἔργα). Ähnlich spricht Paulus vom Zureden Gottes, das ihn nun seinerseits befähigt, anderen wiederum zuzureden (εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν).

An eine ermunternde Bedeutung des Verbs zu denken, wäre auch *Judenchristen* möglich. Namentlich in den Makkabäerbüchern wird *parakaleîn* in einer semantischen Vielfalt gebraucht, die den Verwendungen im Griechischen entsprechen. Nie wird es in der Bedeutung des Tröstens gebraucht, öfters indessen in der Bedeutung des Ermutigens<sup>99</sup>, zum Beispiel unter jüdischen Kriegern (1 Makk 12,50b): καὶ παρεκάλεσαν ἑαυτοὺς καὶ ἐπορεύοντο συνεστραμμένοι ἔτοιμοι εἰς πόλεμον (»Und sie ermutigten einander und zogen in geschlossenen Reihen aus, bereit zum Kampf.«)<sup>100</sup>

Blicken wir von diesen vorläufigen Beobachtungen auf die eingangs zitierten Übersetzungen, wird anschaulich, dass beide Interpretationen möglich sind – je nachdem an welche Adressaten gedacht wird. Für judenchristliche Ohren können die prominente Bedeutung in den Heiligen Schriften und die Zusagen Gottes, wie sie in Jesaja überliefert sind, zum Vorbild werden, in der Einleitung des Paulusbriefes an den Gott allen Trostes zu denken. Bei griechisch-christlichen Gemeindegliedern ist ein solches Vorverständnis nicht in der gleichen Weise zu erwarten. Sie könnten aber durchaus im Bedeutungsfeld des gemeingriechischen Wortgebrauchs an den Gott aller Ermutigung denken. Diese Ambiguität ist bezeichnend für das Ringen um eine angemessene Interpretation. In pragmatischer Orientierung gibt es nicht ein einziges richtiges Verständnis, es ist oft jeweils in dieser oder in jener Hinsicht angemessen.<sup>101</sup>

98 Schmitz (Art. παρακαλέω, παράκλησις, 773), spricht von *ermahnen* in militärischen Zusammenhängen, mit sechs Belegen aus Polybios. – Vgl. die Beispiele in Liddell-Scott-Jones, s. v. παρακαλέω III.1 *exhort, encourage*.

99 Schmitz (Art. παρακαλέω, παράκλησις, 776) mit sechs Belegen aus 1–3 Makk: *Mut einsprechen*.

100 Zürcher Bibel. Deuterokanonische Schriften (2019).

101 Coseriu, Sprachkompetenz, 179: »Das Angemessene ist [...] an sich sehr viel komplizierter als das Korrekte«, es entspricht »den verschiedenen Faktoren des Sprechens. Es ist darum vielleicht nur in dieser oder jener Hinsicht angemessen, z. B. der Situation, aber nicht der



β) Es gibt einen Referenztext, von dem wir annehmen dürfen, dass er allen Gemeindegliedern in Korinth bekannt geworden ist, insofern er in ihren Versammlungen vorgelesen wurde. Das Schreiben, das als *Erster Brief an die Korinther* überliefert ist, gewährt uns einen Einblick in den Wortgebrauch des Paulus, wie ihn die Gemeinde kennenlernte. Gleich nach der Einleitung geht Paulus *medias in res* und spricht über die Probleme, die ihm bekannt geworden sind: Es gibt Spaltungen (σχίσματα) und Zwistigkeiten (ἔριδες). Dieses Thema eröffnet und schließt Paulus mit einer zweifachen *Aufforderung*: Die Korinther sollen einstimmig reden, es dürfe keine Spaltungen unter ihnen geben (1 Kor 1,10), und sie sollen sein Beispiel nachahmen (4,16). Zum dritten Mal folgt eine *Aufforderung* am Schluss des Briefes, wo Paulus der Gemeinde zuredet, sie möge sich dem Haus des Stephanas unterordnen (16,15).

Παρακαλῶ ὑμᾶς ...

- »Ich rede euch zu ...«, das kann etwa heißen:
- »Ich bitte euch ...«,
- »Ich rufe euch auf ...« oder
- »Ich ermahne euch ...«.

An zwei weiteren Stellen braucht Paulus das Verb mit ähnlichen Bedeutungen, die sich mit Nuancen in demselben semantischen Feld verstehen lassen (4,13;16,12).<sup>102</sup> Die Vulgata setzt für *parakaleîn* an diesen Stellen dreimal *obsecrare* (1,10; 4,13; 16,15) und zweimal *rogare* (4,16; 16,12). Hieronymus versteht das Verb also im Sinn des inständig oder nachdrücklich zurechtweisenden Bittens und des bittenden Ersuchens.

In einem anderen Zusammenhang sind zwei weitere Verwendungsweisen zu beobachten. Im Gegensatz zu seiner Zurückhaltung und Kritik gegenüber der Zungenrede plädiert Paulus für die prophetische Rede im Gottesdienst, die er wie folgt charakterisiert (14,3.31):

ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. (Wer aber prophetisch redet, spricht Menschen an zur Erbauung und zur Ermutigung und zum Trost.)

δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μαθηθῶσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται. (Einer nach dem andern könnt ihr nämlich alle prophetisch reden, damit alle lernen und alle ermutigt werden.)

---

Sache, oder der Sache, aber nicht den Hörern oder Lesern, oder einer bestimmten Gruppe von Adressaten, aber nicht der Sache usw.«

102 In 1 Kor 4,13 wird für *parakaleîn* allgemein die Bedeutung »gute Worte geben, freundlich reden« angenommen (Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 348, mit Anm. 209); *δυσφημούμενοι παρακαλούμεν* lässt sich aber auch einfach verstehen: »werden wir in Ver-ruf gebracht, ermahnen wir« (vgl. Münchener Neues Testament).

Paulus schreibt im Blick auf prophetische Rede von Trost, doch er wählt im Unterschied zu *paráklēsis* ein anderes Nomen: *paramythía* (παράμυθία) bedeutet auch einen Zuspruch, der schon von Hieronymus im Sinn der Tröstungen verstanden wird (*consolationes*).<sup>103</sup> Anders als in den bereits erwähnten Aufforderungen übersetzt er das Wortfeld von *parakaleîn* im Zusammenhang der prophetischen Rede mit *exhortatio* und *exhortari*, wohl in der Bedeutung von *ermuntern*, *aufmuntern*, *ermutigen*.<sup>104</sup> Es wäre nicht unmöglich, *paráklēsis* (und auch *exhortatio*) in der Wirkung prophetischer Rede als Ermahnung zu verstehen, wie dies die Lutherbibel seit ihren Anfängen bis heute tut.<sup>105</sup> Viele neuere Übersetzungen sind aber dazu übergegangen, von *Ermütigung* und *ermutigen* zu sprechen.

Die Gemeinde in Korinth hat in diesem paulinischen Schreiben für das Wortfeld *parakaleîn* ein Spektrum an Bedeutungen kennengelernt, das dem gemeingriechischen Wortgebrauch entspricht: *zureden*, *bitten*, *aufrufen*, *ermahnen*, *ermutigen* – nicht aber *trösten*. Blicken wir noch einmal zurück auf die eingangs zitierten Übersetzungen, neige ich dazu, mit dem Vorverständnis der Korinther in der Einleitung des Zweiten Briefes an den Gott der Ermutigung zu denken.

#### b) Situation

α) Es gibt eine *sekundäre Situation* der Rezeption, die sich von der Situation der Gemeinde in Korinth unterscheidet. Als im 4. Jahrhundert die Schriften der Septuaginta und die neutestamentlichen Schriften in einen großen Codex zusammengebunden werden und als Hieronymus sich anschickt, die biblischen Schriften für ein römisches Publikum zu revidieren und neu zu übersetzen, da gehört der Zweite Brief an die Korinther zum Kanon der Heiligen Schrift und wird in diesem Horizont gelesen. Die tröstliche Prophezeiung im Jesajabuch ist dann nicht bloß ein möglicher Referenztext für eine judenchristliche Minderheit in Korinth. Er gehört vielmehr integral zum Referenzkorpus, in dem die Teile der Heiligen Schrift gelesen und interpretiert werden. In diesem Zusammenhang kann es nicht erstaunen, dass Hieronymus in der Einleitung des Zweiten Korintherbriefes im Einklang mit dem Propheten an

103 Vgl. Vulg. 1 Thes 2,12: *deprecantes* (παράκαλοῦντες) *vos et consolantes* (παράμυθοῦμενοι) *testificati sumus*; sogar 5,14: *consolamini pusillanimes* (παράμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους).

104 Georges 1, 2555, s. v. *exhortor*.

105 So auch Schrage (Der erste Brief an die Korinther, 3, 375, 387): »Παράκλησις hat dabei vermutlich stärker ermahnen, παράμυθία stärker tröstenden Charakter, obwohl beide Worte schon als solche beides einschließen können und ihnen oft eine Doppelbedeutung zukommt.« Allerdings ist παράμυθία Hapaxlegomenon im NT.

den Gott allen Trostes denkt: *Deus totius consolationis*. Dabei kombiniert er in eigentümlicher Weise die Bedeutungen des Tröstens und des Ermutigens:

*benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra, ut possimus et ipsi consolari eos, qui in omni pressura sunt, per exhortationem, qua exhortamur et ipsi a Deo.* (Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater des Erbarmens und der Gott des umfassenden Trostes, der uns tröstet in all unserer Bedrängnis, so dass auch wir selbst die, die durch allerlei bedrückt sind, trösten können durch die Ermutigung, durch die auch wir selbst von Gott ermutigt werden.)<sup>106</sup>

Hieronymus ist des semantischen Potenzials des griechischen Wortfeldes gewahr und sucht seine Mehrdeutigkeit zu spiegeln. Mit der lateinischen Übersetzung wird die Ambiguität von Trost und Ermutigung *expressis verbis* in die biblische Überlieferung eingeführt.

β) Die *primäre Situation*, in welcher der Zweite Brief an die Korinther seinen Sitz im Leben hat, ist durch Konflikte geprägt. Waren im Ersten Brief Probleme innerhalb der Gemeinde im Fokus, steht nun Paulus selbst im Brennpunkt der Auseinandersetzung. Es ist hier nicht der Ort, die mutmaßlichen Einzelheiten des Konfliktes und die Frage der Einheitlichkeit des Briefes zu diskutieren.<sup>107</sup> Ich beschränke mich auf zwei Andeutungen, die sich dem überlieferten Schreiben entnehmen lassen. Es sind fremde Missionare in Korinth tätig geworden, die gegen Paulus Stimmung machen (v. a. in 2 Kor 10–12). Bei einer Auseinandersetzung – mutmaßlich bei einem Zwischenbesuch in Korinth – kommt es zu einem Zerwürfnis zwischen der Gemeinde und ihrem Apostel, wobei sich ein Gemeindeglied in verletzender Weise gegen Paulus exponiert (2 Kor 2,5; 7,12). Wie emotional belastend für ihn dieses Ereignis war, bringt Paulus selbst zum Ausdruck (2 Kor 2,4):

ἐκ γὰρ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας ἔγραψα ὑμῖν διὰ πολλῶν δακρύων, οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε, ἣν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς. (Aus großer Bedrückung und Beklemmung des Herzens habe ich euch geschrieben unter vielen Tränen, nicht in dem Sinn, dass ihr betrübt werdet, sondern dass ihr die Liebe erkennt, die ich ganz besonders für euch empfinde.)

106 Caecilia-Désirée Hein (TuscVulg) übersetzt *Aufmunterung* und *aufgemuntert werden*.

107 Zur Rekonstruktion vgl. Becker, Paulus, 168–189, 229–254, der für 2 Kor eine Briefsammlung postuliert, und Thomas Schmeller, der eine weitgehende Einheitlichkeit des 2 Kor annimmt (ders., Der zweite Brief an die Korinther, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2010, 38–40).

Angesichts der erschütternden und beunruhigenden Umstände können wir uns vorstellen, dass Paulus des Trostes bedarf wie auch der Ermutigung.

c) Sache

Die Frage nach dem theologischen Anliegen, das in der Einleitung des Briefes zur Sprache kommt, würde im Grunde bedingen, das ganze Schreiben oder die Briefsammlung bis zum Schluss zu besprechen. Ich muss mich auf die aus dem Anfang zitierten Zeilen beschränken und kann nur einige Überlegungen andeuten.

Die Sache, von der in einem Text die Rede ist, erscheint in zwei Seinsweisen, die wir unterscheiden müssen. Da ist zum einen eine *Tatsache*, ein *Sachverhalt* oder *ideeller Gegenstand*, worauf durch den Text Bezug genommen wird (ein Referenzobjekt). Wir wissen zum Beispiel durch den Zweiten Brief von den *Konflikten*, die es zwischen den Korinthern und Paulus gegeben hat. Das sind historische Ereignisse, die uns nur in Andeutungen sprachlich vermittelt sind. Da ist zum andern eben diese sprachliche Vermittlung, welche die historischen Ereignisse mit bestimmten *Bedeutungen* begreift (mit semantischen Referenzpotenzialen) und sie in *sinnvollen Zusammenhängen* zu bedenken sucht. So stellt Paulus in der Einleitung des Briefes das Zureden Gottes in den Zusammenhang mit einem Umstand, den er *thlipsis* (θλίψις) nennt. Dieser Umstand prägt die Wahrnehmung der Gegenwart, in der Paulus von Gottes Zuwendung spricht: der »Gott jeder Ermutigung, der uns Ermutigende bei all unserer *Bedrängnis*«, heißt das im Münchener Neuen Testament. Luther übersetzte in seiner Bibelausgabe letzter Hand (1545): »der vns troestet in alle vnsrem *truebsal*«. Noch in der re-revidierten Fassung von 1984 wurde die Trübsal wieder eingeführt. Die revidierten Texte von 1975 und zuletzt von 2017 setzen stattdessen: »der uns tröstet in aller unserer *Bedrängnis*«. Es stellt sich allerdings die Frage, ob ein Mensch in der Bedrängnis statt des Trostes nicht eher der Ermutigung bedarf.

α) Die *thlipsis* (θλίψις), der Druck, bedeutet übertragen einen Umstand oder Zustand, der einen Menschen unter Druck setzt, ihn bedrängt, in Not bringt, belastet, neudeutsch könnten wir sagen: der Stress verursacht. Es überrascht nicht, dass Paulus sich dieses Wortfeldes im Zweiten Brief häufig bedient.<sup>108</sup> Exemplarisch schreibt er etwa an die Korinther, wie er nach seiner Ankunft in Makedonien in keiner Weise entlastet war (2 Kor 7,5b-7a):

108 Eric Weidner untersucht die Leidbewältigung in 2 Kor 1–8 anhand der Verwendungen von θλίψις, bleibt aber für παράκλησις/παρακαλέω in 1,3–7 bei »der Hauptbedeutung ›Trost/Trösten‹« (ders., Strategien zur Leidbewältigung im 2. Korintherbrief, Stuttgart 2017, 112).

[...] ἐν παντί θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. ἀλλ' ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ παρουσίᾳ Τίτου· οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ παρακλήσει ἢ παρεκλήθη ἐφ' ὑμῖν [...]. ([...] in jeder Hinsicht waren wir bedrängt – außen Streitigkeiten, innen Ängste. Doch der, der die Niedergedrückten ermutigt, Gott, er hat uns ermutigt durch die Ankuft des Titus, und nicht allein durch seine Ankuft, sondern auch durch die Ermutigung, durch die er bei euch ermutigt wurde [...].)

Was Paulus bedrängt, kommt von zwei Seiten, wie er schreibt. Da sind die äußeren, durch die menschliche Gemeinschaft geprägten Belastungen: *máchai* (μάχαι) – Konflikte, Streitereien, Auseinandersetzungen, mit denen er in Makedonien ebenso konfrontiert war wie in Korinth. Und da sind die inneren, in seinem seelischen Befinden geprägten Belastungen: *phóboi* (φόβοι) – Empfindungen von Furcht und Angst. Sollten wir da nicht verstehen können, dass der Gott, der die Niedergedrückten aufrichtet, ein Gott der Ermutigung ist, der den allseits Bedrängten Mut macht?

β) Denselben Textausschnitt können wir indessen auch anders verstehen. Wer mit der Septuaginta vertraut ist, kann durch die paulinische Formulierung an eine Prophezeiung im Buch Jesaja erinnert werden (LXX Is. 49,13):

[...] ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ  
καὶ τοὺς ταπεινοὺς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ παρεκάλεσεν.  
»[...] denn erbarmt hat sich *Gott* seines Volkes  
und *die Niedergedrückten* seines Volkes *hat er getröstet*«. <sup>109</sup>

Wer beim Lesen oder Hören des Briefes an diesen Vers erinnert wird, der könnte, was Paulus schreibt, auch so verstehen (2 Kor 7,6–7a): »Doch der, der die Niedergedrückten tröstet, Gott, er hat uns getröstet durch die Ankuft des Titus, und nicht allein durch seine Ankuft, sondern auch durch den Trost, durch den er bei euch getröstet wurde [...]«.

γ) Die Interpretation pendelt zwischen *Trost* und *Ermutigung* – je nachdem, in welcher Hinsicht wir die Bedeutung der *paráklēsis* zu entdecken suchen. Das Dilemma des hermeneutischen Geschäfts wurde von Friedrich Schleiermacher (1829) treffend formuliert:

109 Die griechische Version vertauscht die Prädikat-Objekt-Relationen des Hebräischen Textes, den Martin Buber übersetzt: »denn ER tröstet sein Volk, | seiner Gebeugten erbarmt er sich«.

Man kann in vielen Fällen wol beweisen [...] daß ein Wort in einer gegebenen Verbindung keine andere als eine bestimmte Bedeutung haben könne; ja man kann durch das Ineingreifen solcher Elementarbeweise wenn man nur irgendwo außerhalb dieses Kreises einen Standpunkt hat auch wol den Sinn eines Satzes befriedigend beweisen: aber wieviel andere Fälle gibt es – und solche sind vorzüglich das Kreuz der neutestamentischen Auslegung – wo eben weil man von dem einen Stützpunkt aus etwas anderes wahrscheinlich machen kann als von dem anderen, zu einer nothwendigen Einsicht kein Raum bleibt.<sup>110</sup>

Wo zu einer notwendigen Einsicht kein Raum bleibt, da gibt es nicht eine einzige richtige Lösung. Wir können bei der Einleitung des Briefes mit Gründen an den Gott der Ermutigung denken. Dann wäre wohl der Trost mit zu bedenken. Wir können mit anderen Gründen an den Gott des Trostes denken. Dann wäre jedenfalls die Ermutigung mit zu bedenken.<sup>111</sup> Für eine Übersetzung stellt sich die Frage, ob es möglich wäre, das *semantische Potenzial* des griechischen Wortfeldes offen zu halten oder wenigstens seine Ambiguität zu spiegeln, wie dies Hieronymus versuchte.

Auf der anderen Seite ist zu fragen, *worauf* Paulus in der Einleitung Bezug nimmt. Was ist, linguistisch gesprochen, das *Referenzobjekt*, von dem er hofft, dass die Korinther es bedenken. Auch in dieser Hinsicht ist eine merkwürdige Ambivalenz zu entdecken. Zum einen trifft der Zuspruch Gottes die Menschen immer wieder in allen möglichen Situationen, in denen sie bedrängt sind (ἐν πάσῃ θλίψει). Zum andern spricht Paulus von einem bestimmten Zuspruch, mit dem er sich selbst von Gott angesprochen weiß (ἡ παράκλησις ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Folgen wir dieser Spur, könnten wir an *den* Zuspruch Gottes denken, der im Zentrum der paulinischen Erfahrung und Wirksamkeit steht: an das Evangelium von Christi Tod und Auferstehung, das Paulus in den Jahren seines Aufenthalts in Korinth verkündete und das er der Gemeinde in seinem Ersten Brief in Erinnerung rief (1 Kor 15).<sup>112</sup> Der Zuspruch des Evangeliums bedeutet Trost und Ermutigung und Aufforderung. Das Wort

110 Schleiermacher, Friedrich, Über den Begriff der Hermeneutik. Erste Abhandlung, vorgelesen in der Plenarsitzung der Berliner Akademie am 13. August 1829, in: ders., Akademievorträge, hg. von Martin Rössler unter Mitwirkung v. Lars Emersleben (KGA I, 11), Berlin 2002, 599–621, 610f.

111 Vgl. Schmitz, Art. παρακαλέω, παράκλησις, 795, Anm. 180: »Es ist wichtig, bei παρακαλεῖν und παράκλησις, wenn es für ›trösten‹ und ›Tröstung‹ bzw. ›Trost‹ gebraucht wird, diesen Ton der Aufmunterung in den Ausdrücken mit zu hören.«

112 In 1 Thes 2,2–4 identifiziert Paulus seinen Zuspruch (ἡ παράκλησις ἡμῶν) mit dem Zur-Sprache-Bringen des Evangeliums (λαλήσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). Vgl. Schmitz, Art. παρακαλέω, παράκλησις, 792: »So wird παρακαλεῖν Ausdruck für die *werbende Heilsverkündigung der apostolischen Predigt*.«

vom Kreuz (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, 1 Kor 1,18) wird unter dem Eindruck der Auseinandersetzungen, in die Paulus verwickelt wird, im Zweiten Brief in ein denkwürdiges Theologoumenon geprägt. Es ist das Wort von der Versöhnung (ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς): Gott war es, der in Christus den Menschen Versöhnung mit sich gewährt (2 Kor 5,19). Hierin liegt der allumfassende Zuspruch, den Paulus selbst von Gott empfangen hat (5,18) und von dem er überzeugt ist, dass er wiederum in die Gegenwart wirkt (5,20):

ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ. (Anstelle Christi treten wir nun als Gesandte auf, so als rede Gott durch uns [euch] zu: Wir bitten anstelle Christi, lasst euch versöhnen mit Gott!)

Mit dem Zuspruch Gottes, mit dem er in Vertretung Christi den Korinthern zuredet, blickt Paulus von der Gegenwart in die Zukunft und fordert die Adressaten auf, die von Gott gewährte Versöhnung anzunehmen. Mit diesen Gedanken kehre ich zurück an den Anfang:

Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater des Erbarmens und Gott allumfassenden Zuspruchs, der uns zuredet bei allem, was uns bedrängt, auf dass wir den allseits Bedrängten zuzureden vermögen mit dem Zuspruch, mit dem wir selbst von Gott angesprochen sind.

## Epilog – das Ethos der Grazie

*ut enim in vita, sic in oratione nihil est difficilius quam, quid deceat, videre.*

»Wie nämlich im Leben, so ist auch in der Rede nichts schwieriger, als zu sehen, was angemessen ist.«

Cicero, *Orator* 70

Angemessenheit ist nicht erst eine Frage des sprachlichen Handelns. Es ist eine Frage des Lebens, was wir tun oder unterlassen angesichts der Anforderung einer konkreten Situation.

Wir blicken auf die Undergroundstation Westlake in Seattle im US-Bundesstaat Washington. Zwei jugendliche Mädchen warten an der Haltestelle auf den Bus. Eine der beiden geht zu einer Gruppe von drei Wachmännern, die durch gelbe Westen gekennzeichnet sind. Sie habe sich zu den Sicherheitskräften gestellt, wird sie später sagen, weil sie auf deren Schutz hoffte. Eine weitere Jugendliche nähert sich der Gruppe. Während das erste Mädchen

versucht, sich zwischen den Wachleuten in Sicherheit zu bringen, wird sie von der hinzutretenden attackiert und auf die Fahrbahn gestoßen. Vor den Augen der Sicherheitskräfte kommt es zu einer heftigen Prügelei. Das Opfer wird mit den Fäusten geschlagen, zu Boden geworfen und immer wieder mit den Füßen gegen den Kopf getreten. Die Wachmänner und die Passanten schauen tatenlos zu.<sup>113</sup>

Warum in aller Welt haben die Sicherheitskräfte nicht eingegriffen? – Die Antwort ist zunächst systemisch in den vorgegebenen Regeln begründet: weil der Vertrag des Verkehrsunternehmens mit der privaten Überwachungsfirma festlegt, dass Wachleute nicht intervenieren, wenn sie verdächtiges Verhalten oder kriminelle Handlungen wahrnehmen. Ihr Auftrag ist, illegale Aktivitäten zu beobachten und zu melden. Die Öffentlichkeit wolle keine »unnötige körperliche Konfrontation«, erklärt der Chef des Verkehrsunternehmens. Die Wachmänner haben die vorgeschriebenen Regeln befolgt, sie haben sich korrekt verhalten.

Versteht man den Vorfall als Herausforderung, etwas anders zu machen, ließen sich Konsequenzen in zwei Hinsichten denken. Bei den Institutionen liegt die *systemische* Verantwortung. Nachzudenken wäre über die Vorschriften, die das Handeln regeln: Sind sie zielführend, sind sie notwendig, sind sie unbedenklich? Die *pragmatische* Verantwortung ist Sache des Einzelnen. Unter den jeweiligen Umständen obliegt es dem Menschen zu erwägen, was angemessen ist. Das kann gegebenenfalls bedeuten, sich über das, was korrekt wäre, hinwegzusetzen. »Es gibt eine Aufgefordertheit durch die Gewalt der konkreten Situation, durch die Gegenwart alles dessen, was mit dem Menschen lebt«, schreibt Helmuth Plessner.<sup>114</sup> »Nicht für jede Kollision und Konstellation ist ein ideales Verhalten vorbildlich festgelegt. Hier heißt es, sich weiterhelfen und die Situation meistern. Hier gibt es kein stabiles Gleichgewicht des Lebens mehr [...], hier herrscht labiles Gleichgewicht, hier gilt tänzerischer Geist, das Ethos der Grazie.«

113 Die Szene wurde von einer Überwachungskamera am 28. Januar 2010 gefilmt: The Seattle Times, February 10, 2010; Spiegel online, 11.2.2010, <https://www.spiegel.de/video/unsinnige-anordnung-maedchen-verpruegelt-und-keiner-darf-helfen-video-1045631.html> (4.6.2021).

114 Plessner, Helmuth, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a. M. 32019, 7–133, 111–112; das folgende Zitat ebd., 80.



# Das Problem der Binarität juristischer Begründungen

*Philipp Siedenburg*

Das Ausgangsproblem binärer Begründungen im Recht wird zunächst entfaltet und die zentralen Thesen werden dargelegt (I.). Sodann werden drei paradigmatische Positionen zum Umgang mit dem Problem dargestellt und kritisiert (II.). Schließlich wird auf Grundlage der Sprechakttheorie und Sozialphilosophie Searles ein Vorschlag zum Verständnis binärer Begründungen als Gegenstand kollektiver Anerkennung gemacht (III.) und ein Fazit gezogen (IV.).<sup>1</sup>

## I. Das Problem binärer Begründungen im Recht

Das Ausgangsproblem sowie die zentralen Thesen werden vorab skizziert (1.). Zur Einführung in die mit dem Ausgangsproblem verbundenen vielfältigen theoretischen Probleme wird anschließend das Spannungsfeld von vertretbaren Entscheidungen und binären Begründungen ausgelotet (2.).

### I.1 *Ausgangsproblem und Thesen*

Das Ausgangsproblem sowie die Thesen der Untersuchung werden im Folgenden dargelegt, wobei beansprucht wird, eine allgemeinverständliche und weitgehend ohne Fußnoten auskommende Explikation eines – wie sich in den nachfolgenden Abschnitten zeigen wird – tiefgreifenden rechtsphilosophischen Problems zu geben (a.-b.).

#### a. Ausgangsproblem

Die Ausgangsfrage kann auf folgende sehr einfache Art gestellt werden: Wenn, wie schon im ersten Semester des Jurastudiums gelehrt wird, in schwierigen Fällen der Rechtsanwendung lediglich vertretbare, nicht einzig

---

<sup>1</sup> Die in diesem Aufsatz enthaltenen Gedanken finden sich ausführlicher in: Siedenburg, Philipp, Die kommunikative Kraft der richterlichen Begründung. Zur Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung, Baden-Baden 2016, und in: ders., Die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung und die kollektive Anerkennung richterlicher Urteile, in: Zucca-Soest, Sabrina (Hg.), Akteure im Recht. Zum Verhältnis von Individuum und Recht, Baden-Baden 2016, 47–64.

richtige Entscheidungen existieren, was kann es zu bedeuten haben, wenn juristische Entscheidungen gleichwohl als alternativlos dargestellt werden?<sup>2</sup>

Das Problem scheint auf den ersten Blick gleichermaßen einfach gelöst: Die Binarität der sprachlichen Form juristischer Begründungen, so könnte man sagen, folgt zwangsläufig aus der Binarität der Struktur jeder juristischen Entscheidung. Die rechtlichen Verfahren und Entscheidungen zielen gerade auf eindeutige, also binäre Entscheidungen und Zustände: Ein Urteil verpflichtet zur Zahlung einer bestimmten Geldsumme, ist Grundlage einer Haftstrafe von ganz bestimmter Dauer, genehmigt ein Bauvorhaben in bestimmter Form oder eben nicht. Kurz: Eine juristische Entscheidung verbietet, erlaubt oder fordert *etwas*. Und nicht gleichzeitig etwas und *etwas anderes*. Das ist die spezifische Funktion des Rechts.

Problem gelöst? Nein. Man führe sich vor Augen, dass juristische Entscheidungen in aller Regel zwei Teile – Tenor und Begründung – haben. Mit dem Tenor wird die institutionelle Realität stets auf eindeutige, binäre Weise neu gestaltet. Nach den verschiedenen Prozessordnungen – ZPO, VwGO, StPO, etc. – sollen diese Neugestaltungen am Maßstab der geltenden Rechtslage *begründet* werden. Sinn und Zweck der entsprechenden Regelungen ist es laut der insofern einheitlichen rechtswissenschaftlichen Kommentarliteratur, die Entscheidung für die Urteilsadressaten *nachvollziehbar* und für die höheren Instanzen *kontrollierbar* zu machen.<sup>3</sup> Es gibt also eine Um- oder Neugestaltung der institutionellen Realität, für die vom Entscheider qua Gesetz Gründe geliefert werden müssen. Nur: Die Gründe reichen nicht. Gut und gerne mag begründbar sein, dass der Tatbestand einer Strafnorm erfüllt

2 Wie juristische Entscheidungen *in-praxi* dargestellt werden und in welchem Ausmaß dies ihre Akzeptanz fördert, sind empirische Fragen, die hier nicht beantwortet werden sollen. Zu den mit dieser Frage verbundenen Schwierigkeiten vgl. Searle, John R., *Speech Acts*, Cambridge 1969, 30f. Searle zufolge gibt es zwar verschiedene Elemente der syntaktischen Struktur von Sätzen wie Formulierung und Interpunktion in geschriebener Rede und Betonung und Auftreten in gesprochener Rede, die das tatsächliche sprachliche Verhalten indizieren. Diese Indikatoren können jedoch in einem konkreten Fall jeweils unterschiedlich interpretiert werden. Zudem sei kein Verfahren in Sicht, eine Rangfolge zwischen verschiedenen Indikatoren zu bilden, um mit widersprüchlichen Indikatoren umzugehen. Searle formuliert dies in allgemein dahingehend, dass die syntaktische Repräsentation semantischer Fakten nicht auf der Oberfläche des Satzes liege. Zu beachten ist, dass mit der Annahme, in der Praxis würden richterliche Begründungen als einzig richtige präsentiert, nur eine von mehreren möglichen Arten der linguistischen Präsentation als Maßstab oder Reibe- punkt der Untersuchung gewählt wird. Es würde ihren Wert daher m. E. nicht schmälern, wäre die Darstellungsweise in der Praxis (teilweise) eine andere als hier zugrunde gelegt.

3 Musielack/ *Musielack*, Kommentar zur Zivilprozessordnung, § 313 Rn. 12; Hannich/ *Hannich*, Strafprozessordnung – Kommentar, § 267 Rn. 43; Eyermann/ *Schmidt*, Verwaltungsgerichts- ordnung – Kommentar, § 117 Rn. 21.

sei und Einer oder Eine<sup>4</sup> zu einer Haftstrafe zu verurteilen sei und nicht zu einer Geldstrafe. Gut und gerne mag begründbar sein, dass der Strafraumen nicht voll auszuschöpfen sei, etwa aufgrund sozialer Umstände und persönlicher Dispositionen der Verurteilten, nennen wir sie Frau N. Aber wie sollte begründet werden können, dass Frau N. gerade zu zehn Monaten, nicht zu elf und nicht zu neun, sondern zu zehn Monaten zu verurteilen war. Gar nicht, das ist Juristen wie Nicht-Juristen gleichermaßen klar. Es gibt, wie das Beispiel zeigt, alternative Entscheidungsmöglichkeiten, die miteinander einerseits inhaltlich unvereinbar, andererseits aber auch gleich gut begründbar, also gleich richtig sind.<sup>5</sup>

Der folgende weitere Antwortversuch auf die eingangs gestellte Frage geht tiefer als der erste. Er lautet: Würden juristische Entscheidungen nicht als alternativlos präsentiert, verweigerte man ihnen die Gefolgschaft. Diese Antwort enthält ein implizites, aber grundsätzliches Verständnis vom Wesen des Rechts und berührt viele der im Folgenden angesprochenen Problemkreise.<sup>6</sup> Sie kann etwa wie folgt expliziert werden, wobei eine genauere und theoretischere Darstellungsweise den nachfolgenden Abschnitten vorbehalten bleibt: Recht beruht auf Anerkennung. Urteile und Verwaltungsakte existieren, ebenso wie Papiergeld, nur insoweit, wie sie von der Mehrheit in einer Gesellschaft als solche akzeptiert und anerkannt werden. Ein Sprechaktkonglomerat wird nicht durch eine besondere Betonung, noch durch eine bestimmte Bekleidung des Sprechers zu einem richterlichen Urteil, sondern – auf der abstraktesten Beschreibungsebene – weil dem Entscheider die entsprechende Funktion und Macht zuerkannt wird und die Entscheidung nur unter dieser Bedingung als eine solche »angesehen« wird. Institutionen wie das Recht sind insofern relativ zu der auf sie bezogenen, in irgendeiner Form praktizierten, kollektiven Anerkennung in einer Gesellschaft. Diese Anerkennung ist ihrerseits Inhalt und Ergebnis gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse, welche nicht zuletzt gesteuert und beeinflusst werden durch die Individuen, die für die Institution des Rechts tätig sind. Juristische Entscheider wirken in diesem Sinne an der

---

4 Im Folgenden werde ich aus Gründen der sprachlichen Gleichstellung mal die männliche und mal die weibliche Form verwenden.

5 Selbstverständlich gilt dies, also die Tatsache, dass mehrere inhaltlich unvereinbare Entscheidungen gleich gut begründbar sein können, auch schon für die der Strafzumessung vorgelagerte Frage der Erfüllung des Tatbestandes.

6 Ich habe aus vielen Gesprächen den Eindruck bekommen, dass dieses implizite Wissen insbesondere bei Nicht-Juristen besteht, wohingegen Juristen die »Wirksamkeit« der linguistischen Präsentation rechtlicher Entscheidungen oft nicht in gleicher Weise vor Augen steht. Hierbei handelt es sich jedoch lediglich um persönliche Eindrücke ohne Validierung durch entsprechende empirische Forschung.

für die Existenz von Gerichtsurteilen und Verwaltungsakten konstitutiven kollektiven Anerkennung selbst mit.

Für ihre kollektive Anerkennung ist die Selbstdarstellung der Justiz essentiell. Zu ihr gehören die Architektur von Gerichtsgebäuden, der Habitus von Richtern und der Robenzwang. Der in dieser Untersuchung allein interessierende Aspekt dieser Selbstdarstellung ist die linguistische Präsentation juristischer Entscheidungen. Mit jedem Urteil und jedem Verwaltungsakt wird deren Adressaten ein Produkt des Rechtsstabes in bestimmter sprachlicher Form präsentiert. Was auch immer die Rechtswirkungen, juristische Entscheidungen werden notwendig sprachlich konstituiert und präsentiert. Die sprachliche Selbstdarstellung der Justiz ist in der Praxis, so die Arbeitshypothese dieser Untersuchung, das binäre Prinzip von alternativlosen oder einzig richtigen Entscheidungen.<sup>7</sup> Diese Art der Selbstdarstellung befördert, so die der besagten Antwort auf die Eingangsfrage zugrundeliegende und intuitiv plausible Annahme, die Akzeptanz juristischer Entscheidungen in der Bevölkerung. Nach dem Motto: »Die werden es schon wissen, sie sind sich ihrer Entscheidung offenbar sehr sicher.«

Zusammengefasst geht es im Folgenden in analytischer Hinsicht um die ausführliche Explikation der angesprochenen Hintergrundannahmen, in normativer Hinsicht um die Beurteilung der Angemessenheit der binären Darstellungsweise juristischer Begründungen bzw. um die vorgelagerte Aufgabe der Herausarbeitung von Beurteilungskriterien. Warum ist das wichtig? Weil es auf eine Art institutionalisierter Lüge hinauszulaufen scheint, wenn schon Jurastudentinnen in den ersten Semestern wissen, dass schwierige Fälle nicht alternativlos gelöst werden können, gerade dies aber von juristischen Entscheidern präntendiert wird. Hiermit ist die erhebliche, rechtspraktische wie -politische Relevanz der Fragestellung angesprochen.<sup>8</sup>

7 Diese Arbeitshypothese wurde bislang nicht empirisch überprüft. Eine empirische Untersuchung des Problems wäre aber sicher überaus nützlich.

8 Nicht bzw. höchstens in gewandelter Form geht es im Folgenden um die These des frühen Dworkin, wonach es auf jede juristische Frage eine einzig richtige Antwort gibt. Bekanntlich vertrat Dworkin – jedenfalls in seinen frühen Schriften – die Auffassung, dass aufgrund der im Rechtssystem ubiquitären Rede von einzig richtigen Entscheidungen, diese auch existierten. Dworkin, Ronald, *Can Rights be Controversial?*, in: ders., *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977, 279–290; ders., *No Right Answer?*, in: Hacker, Peter/Raz, Joseph (Hg.), *Law, Morality, and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford 1977, 58–84. Dieser Auffassung liegt die sprachphilosophische These zugrunde, dass im Recht nicht auf vorgegebene Entitäten Bezug genommen werde, sondern diese nur durch und in der Sprache existieren. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These vgl. exemplarisch: Leiter, Brian, *Objectivity, Morality and Adjudication*, in: ders. (Hg.), *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge 2001, 207–232.

## b. Thesen

Die zentrale These dieser Untersuchung ist analytischer Art. Entgegen dem ersten Anschein wird dagegen keine eindeutige Antwort auf die im Titel angedeutete normative Frage der Angemessenheit binärer juristischer Begründungen gegeben werden. Stattdessen werde ich versuchen, ein Kriterium zu nennen, anhand dessen die Frage beantwortet werden kann.<sup>9</sup>

Meine These ist zweistufig. Sie besagt, erstens, dass die linguistische Binarität juristischer Begründungen gleichzeitig Motivator wie Gegenstand kollektiver Anerkennung ist.<sup>10</sup> Kollektive Anerkennung institutioneller Tatsachen bezieht sich, zweitens, reflexiv auf die Mittel, mit denen sie selbst motiviert wird. Zur Erläuterung beider Thesen möchte ich noch einmal auf die oben erwähnte, zweite Antwort auf meine Frage nach der Bedeutung bzw. der Angemessenheit der Darstellung juristischer Begründungen nach dem Prinzip der Binarität zurückkommen. Die Befürchtung, ein Richterspruch könnte ggf. nicht akzeptiert werden, wenn das »Defizitäre« der Begründung gegenüber der Entscheidung als solcher offengelegt würde, impliziert die Annahme, dass die sprachliche Form der Binarität die Anerkennung des Urteils als solchem motiviert. Und genau so ist es auch. Natürlich macht es dem Urteilsadressaten – in der Regel einem juristischen Laien – Eindruck, wenn eine Richterin ihn vermittels der gewählten sprachlichen Form wissen lässt, dass die Entscheidung alternativlos war. Die Binarität juristischer Begründungen ist demnach Motivator von Anerkennung. Klar ist zudem,

9 Falsch verstanden fühle ich mich insofern in: Bäcker, Carsten, Anspruch und Wirklichkeit des richterlichen Entscheidens, in: Saliger, Frank u. a. (Hg.), Rechtsstaatliches Strafrecht. Festschrift für Ulfrid Neumann, Heidelberg 2018, 43–54, Fn. 9, sowie im Vorwort des Sammelbandes *Akteure im Recht. Zum Verhältnis von Individuum und Recht*, (hg. von Sabrina Zucca-Soest, Baden-Baden 2016, 5–8, 7), wenn mir dort eine negative und vor allem definitiv-abschließende Bewertung der binären Darstellungsweise juristischer Entscheidungen zugeschrieben wird, die ich überdies, wie gesagt, nur als Arbeitshypothese zugrunde lege. Bereits in meiner Arbeit *Die kommunikative Kraft der richterlichen Begründung. Zur Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung* weise ich mehrfach darauf hin, dass es nur um das Herausarbeiten eines Kriteriums für die normative Bewertung dieser Argumentationsfigur geht und mangels empirischer Forschung zu der Frage offen bleiben muss, was dieses Kriterium in Bezug auf unsere Gesellschaft hier und jetzt für eine tatsächliche normative Bewertung austrägt.

10 Der Begriff der kollektiven Anerkennung entstammt den sozialphilosophischen Werken John R. Searles, vgl. ders., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York 2010, 35ff.; ders., *The Construction of Social Reality*, New York 1995, 67ff. Als Anhänger der Sprach- und Sozialphilosophie Searles habe ich mit Bedauern die Enthüllungen über sein Verhalten in nicht-wissenschaftlicher Hinsicht zur Kenntnis nehmen müssen, vgl. <https://www.buzzfeednews.com/article/katiejmbaker/john-searles-complaints-uc-berkeley> (30.5.2021).

dass jeder von uns Adressat einer rechtlichen Entscheidung sein kann. Mit der erwähnten plausiblen Befürchtung, juristischen Entscheidungen könnte die Gefolgschaft verweigert werden, wenn sie nicht als alternativlos präsentiert würden, meinte man sich damit stets auch potentiell selbst: »Ich würde juristischen Entscheidungen die Gefolgschaft verweigern.« Um zu plausibilisieren, dass Binarität auch Gegenstand kollektiver Anerkennung ist, muss man sich weiter vor Augen führen, dass der Bezugspunkt der Anerkennung eben »das richterliche Urteil« bzw. »der Verwaltungsakt« ist. Und zwar als Ganzes, mitsamt seiner jeweiligen sprachlichen Form. Rechtliche Entscheidungen sind als institutionelle Tatsachen auf ihre effektive sprachliche Repräsentation angewiesen. Diese Repräsentation hat notwendiger Weise eine ganz bestimmte sprachliche Form, da rechtliche Entscheidungen stets konkrete Sprechaktkonglomerate sind. Daher könnte man sagen, dass die sprachliche Form – quasi nebenbei – von der kollektiven Anerkennung für die Entscheidung mitumfasst wird. Die zweite Stufe der These ist stärker. Mit ihr behaupte ich, dass die sprachliche Form auch als solche, nicht nur nebenbei Gegenstand kollektiver Anerkennung ist. Wie sich zeigen wird, ist diese These zunächst verwirrend, und sie wird erst zum Schluss, so hoffe ich, vollständig expliziert sein.

Wenn meine Thesen zutreffen, dann lässt sich daraus das Kriterium für die Beantwortung der im Titel angelegten normativen Fragestellung ableiten. Die kritische und in der rechtsphilosophischen Literatur teilweise gegebene Antwort auf die Frage nach der Angemessenheit binärer Begründungen lautet: Die Justiz immunisiert sich durch die Prävention von Objektivität gegen Kritik. Populistisch überspitzt: Die Justiz lügt! Fake talk! Stimmt das?

Mit dieser Frage komme ich zu meiner »normativen« Konklusion aus der zweistufigen deskriptiven These aus dem vorangehenden Abschnitt. Sie besagt, dass die normative Beurteilung binärer Begründungen anhand der Rationalität der diesbezüglichen gesellschaftlichen Verständigungsprozesse erfolgen kann. Diese Verständigungsprozesse beziehen sich auf binäre Begründungen, weil diese im Justizsystem als einem System institutioneller Tatsachen eine bestimmte Funktion haben. Die Möglichkeit der Unterscheidung, ob im Verlaufe eines solchen Kommunikationsprozesses kollektive Anerkennung, so sie denn erzielt wurde, durch Täuschung oder in einem möglichst rationalen Diskurs erzielt wurde, steht für die Möglichkeit der normativen Beurteilung der Binarität juristischer Begründungen.

Was dies für das Hier und Jetzt unserer Gesellschaft bedeutet, ist eine empirische Frage und als solche ausdrücklich nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

## I.2 *Vertretbare Entscheidungen und binäre Begründungen*

Zur Einführung in die theoretischen Problemfelder, die mit dem vorangehenden, mehr allgemeinem Abriss verbunden sind, möchte ich zunächst den Begriff der Vertretbarkeit klären (a.) und einen Einwand gegen meine Fragestellung und Thesen antizipierend erörtern (b.). Sodann sind Status und Bedeutung der prozessualen Begründungspflichten für die Ausgangsfrage zu betrachten (c.).

### a. Der Begriff der Vertretbarkeit

Bedeutsam für die folgende Untersuchung ist zunächst die Unterscheidung einfacher und schwieriger Fälle in der juristischen Argumentation. Ungeachtet der rechtsphilosophischen Frage, ob und wie diese unterschieden werden können, gehe ich davon aus, dass es in der Praxis umstrittene Rechtsfragen gibt, die mit guten Argumenten so oder auch anders entschieden werden können. Die reale Umstrittenheit von Rechtsfragen spiegelt sich in dem spezifisch juristischen Begriff der Vertretbarkeit wider. Eine einfache Begriffsanalyse zeigt, dass er im Gegensatz zu dem weiteren Begriff der »einzig Richtigkeit« steht.

Als Definition von »vertretbar« soll eine Formulierung Neumanns dienen, wonach eine Entscheidung vertretbar ist, »wenn sie unter Zugrundelegung der geltenden methodischen Standards aus einer gegebenen Norm abgeleitet ist«<sup>11</sup>. Zu konstatieren ist, dass mehrere, inhaltlich unvereinbare Entscheidungen methodisch korrekt aus vorgegebenen Normen deduziert werden können. Einzig richtig ist eine Entscheidung dagegen, wenn sie alternativlos ist. Zwei inhaltlich unvereinbare, einzig richtige Entscheidungen kann es begrifflich nicht geben. Zu beachten ist, dass das Prinzip der Vertretbarkeit in diesem Sinne semantisch (fehl-)interpretiert werden kann, wenn man etwa von einer »gut vertretbaren«, »besser vertretbaren« oder gar »am besten vertretbaren« Entscheidung spricht. Geht man aber davon aus, dass es in jedem Fall eine »am besten vertretbare« Entscheidung gibt, dann gibt es auch in jedem Fall eine »einzig richtige« Entscheidung.<sup>12</sup> Denn es wäre stets die »am besten vertretbare« Entscheidung zu wählen.<sup>13</sup> Somit kann der Begriff der Vertretbarkeit nur dann eine eigenständige Bedeutung haben, wenn er auf denjenigen Fall

11 Neumann, Ulfrid, *Juristische Argumentationslehre*, Darmstadt 1978, 54.

12 In diesem Sinne auch: Saliger, Frank, *Rechtsphilosophische Probleme der Rechtsbeugung*, in: Alexy, Robert (Hg.), *Juristische Grundlagenforschung*, Stuttgart 2005, 138–153, 143.

13 Die Pflicht, richtige Entscheidungen zu treffen, bedeutet nichts anderes, als die richtigere der weniger richtigen Entscheidung vorzuziehen. Diese grundlegende Verpflichtung erscheint nicht weiter begründungsbedürftig, wengleich sie den Anwendungsbereich dieser Untersuchung möglicherweise auf demokratische Rechtsstaaten reduziert. Vgl. zu

beschränkt ist, in dem mehrere inhaltlich unvereinbare Entscheidungen unter Zugrundelegung der geltenden methodischen Standards aus einer gegebenen Norm ableitbar sind.

b. Zu einem möglichen Einwand – das »Teilnehmerargument«  
 Einen Einwand gegen die hier unternommene theoretische Problematisierung der einleitend erwähnten Beobachtung, dass juristische Begründungen binär präsentiert werden, wenngleich Entscheidungen oftmals nicht alternativlos sind, möchte ich unter der von mir gewählten Bezeichnung des »Teilnehmerarguments« antizipierend diskutieren. Dieses Argument läuft darauf hinaus, dass trotz der verbreiteten Einsicht, dass in schwierigen Fällen der Rechtsanwendung lediglich vertretbare Entscheidungen möglich sind, gleichwohl binäre Begründungen unvermeidlich sind.

Seit langer Zeit wird in der Rechtsphilosophie die bedeutsame Unterscheidung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive oder interner und externer Perspektive gemacht.<sup>14</sup> Während es bei der Beobachterperspektive um den empirisch-soziologischen Blick auf das Recht von außen geht, soll die Teilnehmerperspektive demgegenüber einen weiteren Beschreibungsrahmen eröffnen.<sup>15</sup> Das von rechtsphilosophischen Autoren weithin geteilte Argument lautet, dass jede Bestimmung des Rechtsbegriffs, die nur eine der beiden Perspektiven in Betracht zieht, notwendig defizitär bleibt. Die aufgeworfene Frage wird durch das Teilnehmerargument als solche in Frage gestellt. Denn, so legt es nahe, der Richter nimmt im Moment der Entscheidung *zwangsläufig* die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung für sich in Anspruch und präsentiert sie auf diese Weise. Neumann etwa sagt, dass für den Entscheider die eigene Rechtsauffassung »*per definitionem* ein höheres Gewicht als abweichende Überzeugungen seiner Kolleginnen und Kollegen« habe. Für ihn verwiese der Fall eines Richters, der sich zwischen zwei gleich gut vertretbaren Lösungen einer Rechtsfrage nicht entscheiden kann, »in

---

diesem grundsätzlichen Anspruch auf Richtigkeit: Alexy, Robert, Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg i. B. 2005, 64 ff.

14 Zuerst wohl: Ross, Alfred, Tü-Tü, in: Harvard Law Review 70 (1957), 812–825; klassisch: Hart, Herbert L. A., The Concept of Law, Oxford 1968; aus neuester Zeit: Shapiro, Scott J., What is the internal point of view?, in: Fordham Law Review 75 (2006), 382–439.

15 Eine spezifiziertere Beschreibung dieser Perspektive in Auseinandersetzung mit Herbert L. A. Hart findet sich bei Shapiro, What is the internal point of view?, 385ff. In der Beschränkung auf die Beobachterperspektive meint Christian Becker (Was bleibt? Recht und Postmoderne. Ein rechtstheoretischer Essay, Baden-Baden 2014, 118ff.) den »blinden Fleck« postmoderner Rechtstheorie zu erkennen.



den Bereich der Pathologie«<sup>16</sup>. Nach Neumann kann zwar aus der externen Perspektive zu konstatieren sein, dass das Justizverweigerungsverbot<sup>17</sup> in schwierigen Rechtsfällen zu *einer* Entscheidung zwingt, wo mindestens *zwei* Entscheidungen gleichermaßen richtig gewesen wären, sich hieraus aber kein echtes Problem ergebe, weil aus der psychischen Disposition jedes Entscheiders demgegenüber die Darstellung nach dem Prinzip der einzigen wahren Entscheidung notwendig folge. Habe der Richter subjektiv die einzig richtige Entscheidung gefunden, gebe es *für ihn* keinen Grund, die Entscheidung *nicht* entsprechend dem binären Prinzip der einzig richtigen Entscheidung sprachlich zu fassen. Dass der Richter, sofern psychisch gesund, stets eine subjektiv einzig richtige Entscheidung fällt, daran lässt Neumann mit seiner Formulierung keinen Zweifel.

Dem Teilnehmerargument von Neumann ist zu entgegnen, dass es allein auf der letztlich psychologischen Erwägung beruht, dass in Handlungsfragen – wie Neumann zutreffend festhält, geht es bei der richterlichen Begründung um die Rechtfertigung einer Handlung, nicht um den Beweis einer Tatsache – Zweifel nicht möglich sind. Es erscheint mir demgegenüber selbstverständlich, dass der mit einem schwierigen Fall konfrontierte Richter ob der zu treffenden Entscheidung von Zweifeln befallen werden wird, jedenfalls aber befallen werden kann und auch jedenfalls befallen werden sollte. Die Verpflichtung des Entscheiders auf Richtigkeit, die schon aus den prozessualen Begründungspflichten abgeleitet werden kann<sup>18</sup>, fordert m. E., dass sich diese in der Begründung widerspiegeln. Wenn die Gründe nicht hinreichen, um eine *einzige* Entscheidung als alleine richtig auszuweisen, dann ist es nur »wahr«, wenn dies zum Ausdruck gebracht wird. Es handelt sich eben nicht um das Eingestehen von Zauderei, sondern um das Bemühen um »Wahrheit«, wenn man offenlegt, dass andere Entscheidungsalternativen argumentativ nicht ausgeschlossen werden konnten, weil sie gleich richtig bzw. ebenfalls vertretbar sind. Eine Begründung, die sich selbst lediglich als vertretbar und nicht als *einzig* richtig ausweist, ist zudem – hierin widerspreche ich Neumanns Behauptung in gleicher Weise – psychologisch unverdächtig. Sie ist bei positiver Interpretation auch nicht als Ausdruck subjektiven Zauderns zu

---

16 Neumann, Ulfrid, Richtigkeitsanspruch und Überprüfbarkeit rechtlicher Entscheidungen, in: Herzog, Felix/Neumann, Ulfrid (Hg.), Festschrift für Winfried Hassemer, Heidelberg 2010, 143–157, 150.

17 Der Begriff des Justizverweigerungsverbots entstammt Niklas Luhmanns *Das Recht der Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 1993, 310ff.), der dessen verfassungspolitische Relevanz hervorhebt.

18 Alexy, Robert, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Berlin 2012, 265f.

deuten, sondern als praktische Umsetzung des schon im ersten Semester des Studiums erworbenen theoretischen Wissens, dass in schwierigen Fällen der Rechtsanwendung keine einzig richtigen Entscheidungen existieren.<sup>19</sup> Hiermit soll das letzte Wort in Bezug auf die Legitimität der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung noch lange nicht gesprochen sein. Es sollte nur gezeigt werden, dass und warum Autoren wie Neumann es sich zu einfach machen, sollten sie sagen wollen, dass die Teilnehmerperspektive der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung das Problematische nimmt, respektive, dass die skizzierte Ausgangsfrage nicht sinnvoll gestellt werden kann.

c. Status und Aussagen der Prozessordnungen für die Ausgangsfrage  
In ähnlicher Weise wie die Argumentation mit der Teilnehmerperspektive könnte die Ausgangsfrage auch aufgrund der in den Prozessordnungen normierten Begründungspflichten als determiniert angesehen werden. Nach einhelliger Auffassung in der prozessrechtlichen Literatur verpflichten die Begründungspflichten dazu, den Adressaten die im Tenor dargelegte Entscheidung »nachvollziehbar« und sie für diese, sowie für die institutionalisierte Rechtswissenschaft, »kritisierbar« zu machen.<sup>20</sup>

»Nachvollziehbarkeit« und »Kritisierbarkeit« einer Entscheidung sind mehrdeutige Begriffe, die in der Fachliteratur nicht weiter aufgeklärt werden.<sup>21</sup> »Nachvollziehbarkeit« verweist dem Wortsinn nach auf die Perspektive der Urteilsadressaten, »Kritisierbarkeit« bezieht zusätzlich die rechtswissenschaftliche Urteilskritik mit ein. Wann ist ein Urteil also für den Adressaten nachvollziehbar? Beinhaltet Nachvollziehbarkeit Verständlichkeit

19 Schlüssiger ist da schon die These von Tobias Herbst (Die These der einzig richtigen Entscheidung. Überlegungen zu ihrer Überzeugungskraft, insbesondere in den Theorien von Ronald Dworkin und Jürgen Habermas, in: JZ 67, 2012, 891–900), wonach der Richter stets die für ihn bzw. »subjektiv einzig richtige Entscheidung« suchen *müsse* bzw. *solle*. Hiermit wird die Aussage Neumanns, dass sich selbst unsichere Entscheider von »krankhaften Vorgängen und Zuständen im Körper« (vgl. die Wikipedia-Definition des von Neumann verwendeten Begriffes »Pathologie«) geplagt seien, um die wesentlich plausiblere Variante ersetzt, dass es eine normative Forderung gibt, die subjektiv einzig richtige Entscheidung zu finden. Jedoch bleibt Herbst m. E. eine echte Begründung für diese normative Forderung schuldig, womit es im Ergebnis bei einem bloßen rechtspolitischen Vorschlag bleibt.

20 Vgl. Musielack/ *Musielack*, Kommentar zur Zivilprozessordnung, § 313 Rn. 12; Hannich/ *Hannich*, Strafprozessordnung – Kommentar, § 267 Rn. 43; Eyermann/ *Schmidt*, Verwaltungsgerichtsordnung – Kommentar, § 117 Rn. 21.

21 Vgl. Musielack/ *Musielack*, Kommentar zur Zivilprozessordnung, § 313 Rn. 12; Hannich/ *Hannich*, Strafprozessordnung – Kommentar, § 267 Rn. 43; Eyermann/ *Schmidt*, Verwaltungsgerichtsordnung – Kommentar, § 117 Rn. 21.

in sprachlicher Hinsicht, in fachlicher Hinsicht? Bedeutet es, dass andere, inhaltlich-unvereinbare Entscheidungen als »weniger nachvollziehbar« darzustellen sind? Diese Fragen werden in der prozessrechtlichen Literatur nicht thematisiert. Zulässig erscheint vor diesem Hintergrund zwar auch die anspruchsvolle theoretische Interpretation, wonach die letzte Frage mit ja zu beantworten und auch die Binarität des Tenors nachvollziehbar zu machen wäre. Ein Urteilsatz, der, sagen wir, einen Anspruch auf Zahlung von 4.000 € zuspricht, wäre danach eben nur nachvollziehbar, wenn alle anderen, ebenfalls vertretbar begründbaren, widersprechenden Urteilsätze, etwa die Abweisung der Klage oder die Verurteilung zur Zahlung von 3.800 €, durch die Begründung ausgeschlossen werden. Bei dieser Deutung des Begriffes der Nachvollziehbarkeit forderten die prozessualen Begründungspflichten die linguistische Binarität richterlicher Begründungen. Wenn man diese Interpretation vertritt, könnte man sagen, dass die Ausgangsfrage schon durch die Prozessordnungen beantwortet würde. Da es aber weder in der Rechtsprechung noch in der Rechtswissenschaft eine überwiegende Auffassung zu dieser Frage, geschweige denn eine Begründung für die entsprechende Position gibt, kann man auch nicht sagen, dass die rechtsphilosophische Ausgangsfrage juristisch determiniert sei.<sup>22</sup>

Im Folgenden sollen die in der Literatur zu meiner Ausgangsfrage vertretenen Positionen anhand eines in der deutschen rechtsphilosophischen Literatur als »Pragmatik der einzig richtigen Entscheidung«<sup>23</sup> bekannten Themenkomplexes rekapituliert werden.

## II. Die Diskussion um die Pragmatik der einzig richtigen Entscheidung

Die These Dworkins, wonach es auf jede juristische Frage eine einzige richtige Antwort gebe, wurde seit jeher heftig kritisiert und mittlerweile kann sie als widerlegt gelten.<sup>24</sup> Die mit der linguistischen Binarität richterlicher Entscheidung verbundenen rechtsphilosophischen Probleme fangen damit aber

---

22 Ohne echte Expertise in diesem Feld möchte ich nicht beurteilen, ob eine solche *prozessrechtliche* Begründung gefunden werden könnte. Es wäre sicher lohnend, in dieser Richtung weiter zu forschen.

23 Schulz, Lorenz, Wahrheit im Recht. Neues zur Pragmatik der einzig richtigen Entscheidung, in: Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik 9 (2007), 353–361.

24 Matthias Klatt zufolge ist die Falschheit der Dworkinschen These mittlerweile ein »Allgemeinplatz« in der Rechtsphilosophie. Ders., Taking Rights Less Seriously. A structural analysis of judicial discretion, in: Ratio Juris 20 (2007), 506–520, 512.

in gewisser Weise erst an. Wie ist eine richterliche Entscheidung sprachlich zu fassen, wenn es in schwierigen Fällen mehrere gleich richtige Entscheidungen gibt? Gilt es, mit der Begründung den Tenor zu stützen, also die mit ihm stets einhergehende Eindeutigkeit nachzuvollziehen? Oder hat die Begründung einen Eigenwert, der es erlaubt oder gebietet, die alternative, nicht gewählte Entscheidungsmöglichkeit als gleichermaßen richtig auszuweisen? Zu diesen Fragen lassen sich drei paradigmatische Positionen unterscheiden, von denen zwei binäre Begründungen im Recht für (potentiell) angemessen halten und eine weitere Position diese grundlegend in Frage stellt.

Die letztgenannte Position impliziert eine Justizkritik, welche die beiden anderen Positionen verfassungs- und rechtspolitisch herausfordert (1.). Die erste affirmative Position basiert auf philosophischen Erwägungen zur Objektivität juristischer Argumentation (2.). Die zweite affirmative Position stützt sich auf institutionelle Überlegungen (3.). Schließlich wird zu konstatieren sein, dass keine der dargelegten Positionen das Problem der Kritikfähigkeit richterlicher Urteile zufriedenstellend lösen kann (4.).

## II.1 *Die »kritische« Opposition gegen binäre juristische Begründungen*

Die Vertreter der kritischen Position gehen davon aus, dass es sich bei der linguistischen Binarität richterlicher Entscheidung um eine suggestive Täuschung des Rechtsstabes zur Abschottung gegen Kritik handelt.<sup>25</sup> Die Kritik an der charakteristischen Darstellungsweise richterlicher Entscheidungen als einzig richtig oder vollständig objektiv verbinden die Vertreter dieser Position mit der Kritik am Recht als Garant der ungerechten gesellschaftlichen Distribution von Macht und Gütern. Die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung ist für sie Symptom eines obrigkeitstaatlichen Gestus', den es zu überwinden gilt. In der deutschen Rechtsphilosophie wird diese Position von so unterschiedlichen Schulen und Autoren wie der *Strukturierenden Rechtslehre* um Müller und Christensen einerseits und dem Alexy-Schüler Bäcker andererseits vertreten.

Die *Strukturierende Rechtslehre* stellt die Konflikthaftigkeit des Rechtsstreits ins Zentrum ihrer Überlegungen. Aufgabe der juristischen Argumentation sei es, die dem Konflikt zugrundeliegende Inkommensurabilität der Sprachspiele

---

25 Vgl. nur: MacKinnon, Catherine, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge 1989, 106f.; Kress, Ken, *Legal Indeterminacy*, in: *California Law Review* 77 (1989), 283–337, 285; Williams, Patricia, *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge 1991, 11. In der deutschen Rechtsphilosophie findet sich diese Position etwa bei Friedrich Müller u. a., *Rechtstext und Rechtsarbeit*, Berlin 1997, 104.

aufzubrechen. Die Rechtsnormbezogenheit der Argumentation sei in diesem Sinne als Chance der Konfliktbearbeitung zu sehen.<sup>26</sup> Beide Parteien hätten vor dem Hintergrund ihrer entgegengesetzten Interessen den Normtext auf ihre Weise richtig verstanden und könnten daher legitimerweise beanspruchen, dass ihre Rechtsmeinung durch das Urteil validiert werde.<sup>27</sup> Herkömmlicherweise werde die Entscheidung in dieser Situation als Erkenntnis einer richtigen oder vorzugswürdigen Gesetzesauslegung dargestellt und damit gleichzeitig die Entscheidung als solche verleugnet. Hiermit immunisiere sich die Rechtspraxis gegen Kritik.<sup>28</sup>

Eine Entscheidung des Streits sei entgegen dieser verfehlten Praxis nur dann legitim, wenn der Richter die gleichermaßen vertretbaren Rechtsmeinungen in seiner Entscheidung entweder widerlege oder integriere. Auf diesem Wege sei jeweils relativ zum Argumentationsstand »Geltung als Einwandfreiheit« zu erreichen.<sup>29</sup> Diese stelle sich jedoch nicht von selbst ein, noch werde sie autoritativ vorgegeben. Vielmehr sei der Richter berufen, Geltung als Einwandfreiheit argumentativ herzustellen. Dieser Prozess wird als »Inszenierung von Legitimität«<sup>30</sup> bezeichnet. Da mit dem Abbruch der juristischen Diskussion durch das richterliche Urteil das Ergebnis stets relativ zu einem bestimmten, kontingenten Stand der Argumentation sei, könne indes nicht gesagt werden, ob die »gültige« Entscheidung auch »gerecht« sei. Denn bezüglich der Frage nach der Gerechtigkeit seiner Entscheidung könne der Richter keine privilegierte Erkenntnis beanspruchen. Gerechtigkeit oder Richtigkeit könne keinesfalls als Maßstab verstanden werden.

Indem der Richter dies aber präntendiere, vermeide er Kritik. Insofern sei Gerechtigkeit oder Richtigkeit der Justiz auf unguete Weise nützlich. Müller formuliert diesen kritischen Ansatz wie folgt:

---

26 Christensen, Ralph/Sokolowski, Michael, Die Krise der Kommunikation und die Möglichkeit juristischen Argumentierens, in: Lerch, Kent D. (Hg.), *Recht verhandeln. Argumentieren, Begründen und Entscheiden im Diskurs des Rechts*, Berlin 2005, 105–154, 116ff.

27 Ebd., 130.

28 Fischer-Lescano, Andreas/Christensen, Ralph, *Auctoritatis Interpositio. Die Dekonstruktion des Dezisionismus durch die Systemtheorie*, in: *Der Staat* 44 (2005), 213–241, 220ff.

29 Christensen, Ralph/Lerch, Kent D., *Performanz – Die Kunst, Recht geschehen zu lassen*, in: Lerch, Kent D. (Hg.), *Recht vermitteln. Strukturen, Formen und Medien der Kommunikation im Recht*, Berlin 2005, 55–132, 112ff.

30 Ebd., 123.

Die Gerechtigkeit als Metacode ist aber nicht einfach eine Unwahrheit, sondern eine Lebenslüge. Das heißt, sie erfüllt für das Rechtssystem vitale Aufgaben. Die Selbsttäuschung entlastet den oft höchst invasiv handelnden Juristen von der Verantwortung. Der Richter kann den Geruch von Gewalt vermeiden, indem er vorgibt, nur im Code zu suchen.<sup>31</sup>

Die gleiche oder eine ähnliche Position hat auch Bäcker mit seiner relativistischen Interpretation der Alexyschen Diskurstheorie eingenommen. Die Theorie Bäckers ist der Versuch, diese ohne ihre kantischen, universalistischen Grundlagen zu reformulieren. Im sogenannten eindimensionalen Modell des allgemeinen praktischen Diskurses wird auf den »idealen Diskurs« als zweiter Ebene der Theorie Alexys verzichtet.<sup>32</sup> An dessen Stelle tritt in Bäckers anti-idealistischem Modell ein Ideal, welches mit den Vorstellungen der Diskursteilnehmer ein regional und historisch kontingentes sei. Die Richtigkeit der Ergebnisse tatsächlicher Diskurse nimmt an dieser Wandelbarkeit teil. Richtigkeit richterlicher Entscheidungen könne damit nur relativ zu einem bestimmten Diskursideal und zu den jeweiligen Diskursumständen bestimmt werden. Urteile seien niemals einschränkungslos richtig oder objektiv, sondern nur in Hinsicht auf ein wandelbares Ideal. Richtigkeit oder Objektivität seien daher ausnahmslos relativ zu verstehen und wahlweise durch Begriffe wie *Plausibilität* oder *Vertretbarkeit* zu ersetzen.<sup>33</sup> »Erkenntnistheoretisch redlich«, so die hier interessierende Konsequenz Bäckers, könne der richterliche Anspruch auf Richtigkeit vor diesem Hintergrund nur sein, wenn mit der Entscheidung nicht Ausschließlichkeit beansprucht werde, in dem Sinne, dass

31 Müller u. a., Rechtstext und Rechtsarbeit, 104.

32 Bäcker, Carsten, Begründen und Entscheiden, Baden-Baden 2012, 116ff. Auf die Replik Carsten Bäckers (Anspruch und Wirklichkeit des richterlichen Entscheidens, in: Saliger, Frank u. a., Hg., Rechtsstaatliches Strafrecht. Festschrift für Ulfrid Neumann, Heidelberg 2018, Fn. 14, 31) auf meine Kritik an seiner relativistischen Diskurstheorie (Siedenburg, Die kommunikative Kraft der richterlichen Begründung, 86ff.) möchte ich an dieser Stelle gerne wie folgt duplizieren: Die relativistische Theorie Bäckers ist m. E. »unvollendet« und bleibt der teilweise idealistischen Alexys zu sehr verhaftet, weil er Wahrheit in ontologischer Hinsicht akzeptiert, gleichwohl aber meint, dass sich das Streben nach Wissen oder, in Bäckers Terminologie: nach Rationalität, nicht auf Wahrheit beziehen können kann (oder darf?). Geht man von der klassischen Definition des Wissensbegriffs von Edmund Gettier aus, wonach dieses »justified true belief« ist, bekommt Bäcker m. E. ein Problem, Wahrheit als »nicht in irgendeiner Form legitimitätsstiftend oder -leitend« zu bezeichnen. Insofern kann ich meine in Siedenburg (Fn., 86 ff.) derart zuspitzen, dass ich behaupte, dass der Rationalitätsbegriff Bäckers unklar, wenn nicht gar inkonsistent ist. Mein Einwand wird in dieser Form von Bäckers Replik nicht thematisiert, geschweige denn widerlegt. Ich bedanke mich bei Carsten Bäcker ausdrücklich für die offene und intensive Auseinandersetzung zu seinen und meinen Thesen!

33 Bäcker, Begründen und Entscheiden, 164.

keine andere, gleichermaßen richtige Entscheidung denkbar gewesen wäre.<sup>34</sup> Aus der grundsätzlichen Relativität einer von jeglichem Idealismus freien Diskurstheorie zieht Bäcker die Konsequenz eines Anspruchs auf relative Richtigkeit richterlicher Entscheidungen.

Dies formuliert er wie folgt:

Der Anspruch einzig richtiger Antworten in juristischen Fragen als praktischen Fragen setzt daher nicht nur in den meisten Fällen, sondern in allen Fällen eine Illusion über deren Existenz voraus. Wenn der Richter nun, dessen ungeachtet, dem Rechtsunterworfenen Richtigkeit qua seines richterlichen Anspruchs auf die einzig richtige Entscheidung suggeriert, gibt er etwas vor, was er nicht einlösen kann.<sup>35</sup>

Kritik an der linguistischen Binarität richterlicher Entscheidung gibt es also von unterschiedlichen Autoren, zuletzt auch aus dem analytischen »Mainstream«.

## II.2 Die »realistische« Affirmation binärer juristischer Begründungen

Der justizkritischen Position paradigmatisch entgegengesetzt ist eine Position, welche die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung als konstitutiv für praktische Diskurse auffasst. Ohne die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung ist nach dieser Position ein juristischer Diskurs gar nicht möglich bzw. nicht sinnvoll. In diesem Sinne ist für Alexy der Anspruch auf die einzig richtige Entscheidung *conditio-sine-qua-non* für moralische und juristische Sprechakte.

Diese These formuliert Alexy wie folgt:

Die Teilnehmer eines praktischen Diskurses müssen unabhängig davon, ob eine einzig richtige Antwort existiert, den Anspruch erheben, daß ihre Antwort die einzig richtige ist. Anderenfalls wären ihre Behauptungen und Begründungen sinnlos.<sup>36</sup>

34 Ebd., 329. In der ersten Auflage seiner Arbeit spricht Bäcker ausdrücklich davon, dass es sich hierbei um die »vielleicht wichtigste Konsequenz« seiner alternativen Diskurstheorie handelt, vgl. ders., *Begründen und Entscheiden*, Baden-Baden 2008, 306ff.

35 Bäcker, *Begründen und Entscheiden* (2. Aufl.), 330.

36 Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, 414; inhaltlich identisch: ders., *Probleme der Diskurstheorie*, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1995, 109–126, 122f. Alexys These der »Sinnlosigkeit« anderer als absoluter Geltungsansprüche habe ich mit Bezug auf die Unterscheidung von interner und externer Perspektive kritisiert in Siedenburg, *Die kommunikative Kraft der richterlichen Begründung*, 68ff.

Die beiden genannten Positionen, *Strukturierende Rechtslehre* und Bäcker einerseits und Alexy<sup>37</sup> andererseits, stehen damit in paradigmatischem Gegensatz. Die Justizkritiker gehen davon aus, dass es auf praktische Fragen keine vollständig objektiven bzw. einzig richtigen Antworten gibt. Die linguistische Binarität richterlicher Entscheidung ist demzufolge kontrafaktisch. In normativer Hinsicht wird vorgeschlagen, diese trügerische Praxis aufzugeben. Demgegenüber geht Alexy von der Existenz (einiger) einzig richtiger praktischer Aussagen aus. Für ihn ist z. B. das Verbot bestimmter Formen der Sklaverei unabhängig von Zeit und Ort und unabhängig von den Ergebnissen der tatsächlichen Diskurse gültig. Die das Verbot beinhaltende normative Aussage ist für ihn einzig richtig.<sup>38</sup>

Für Alexy ist die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung damit mehr als eine »Argumentationsfigur«. Es gibt für ihn Fälle, in denen sie nicht kontrafaktisch ist. Das rechtfertigt und erfordert für Alexy ihre generelle Verwendung in der forensischen Praxis<sup>39</sup> Das Modell Alexys ist die theoretische Untermauerung einer Rechtsprechungspraxis, die von den kritischen Positionen als »Täuschung«, »Illusion« und »Lüge« bezeichnet wird.

37 In gleicher Weise hält auch Habermas den Anspruch auf die einzig richtige Aussage für unverzichtbar. Zur Begründung verweist er auf »die Unentbehrlichkeit eines moralischen Sprachspiels, das jeder kommunikativ verfaßten Lebenswelt eingeschrieben ist. Es steht nicht in unserem Belieben, ob wir moralische Urteile binär codieren und Richtigkeit als wahrheitsanalogen Geltungsanspruch auffassen wollen; denn anders läßt sich das moralische Sprachspiel unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens nicht intakt halten«. Habermas, Jürgen, Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999, 271–318, 318; vgl. hierzu auch Müller-Doohm, Stefan, Sprache in der Theorie von Jürgen Habermas. Eine Diskussionsvorlage, in: Hogh, Philip; Deines, Stefan (Hg.), Sprache und Kritische Theorie, Frankfurt a. M. 2016, 241–252, 249.

38 Alexy, Theorie der juristischen Argumentation, 256. Die Begründung für die These universal gültiger juristischer Aussagen findet sich etwa in: Alexy, Robert, The Existence of Human Rights, in: Neumann, Ulfrid u. a. (Hg.), Law, Science, Technology, Stuttgart 2013, 9–18, 15ff. Zur Kritik hieran vgl. z. B. Siedenburg, Die kommunikative Kraft der richterlichen Begründung, 61ff.

39 Die affirmative Auffassung führt in Bezug auf die Argumentation *der Parteien* zu einer konflikträchtigen Deutung des Gerichtsprozesses. Dabei dürfte die Darstellung der eigenen Rechtsmeinung als alternativlos schon eine aus dem Anwaltsvertrag folgende, rechtliche Pflicht sein. Der Anwalt ist vertraglich verpflichtet zu versuchen, das Gericht von der Richtigkeit der seinem Mandanten günstigsten Rechtsauffassung zu überzeugen. Insofern ist der normative Aspekt des Problems der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung in Bezug auf das Parteivorbringen rechtlich präkludiert. Für die richterliche Begründung gilt dies m. E. nicht, da die prozessualen Begründungspflichten diese Frage nicht beantworten, vgl. oben, I.2.c, und Siedenburg, Die kommunikative Kraft der richterlichen Begründung, 208ff.



**II.3 Die »fiktionalistische« Affirmation binärer juristischer Begründungen**  
 Gegenüber den letztgenannten nimmt die verbleibende Position eine Zwischenstellung ein. Die nun folgende, »fiktionalistische«<sup>40</sup> Position stimmt mit der »kritischen« und der »affirmativen« Position jeweils entweder in Bezug auf die These der Existenz einzig richtiger Entscheidungen oder in Bezug auf die sprachliche Praxis der Gerichte überein. Mit den Kritikern stimmt sie in Bezug auf die (Negation der) These der Existenz einzig richtiger Entscheidungen überein und mit der realistisch-affirmativen Auffassung in Bezug auf die Begründbarkeit und Angemessenheit der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung. Zu beachten ist, dass Verfechter der letztgenannten Position die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung aufgrund philosophischer Überlegungen zur Objektivität der juristischen Argumentation rechtfertigen. Dieser Begründungszusammenhang wird von den Vertretern der fiktionalistischen Position nicht übernommen. Stattdessen werden institutionelle Erwägungen angeführt.

Vertreter der fiktionalistischen Position behaupten, dass es keine einzig richtigen juristischen Aussagen gibt, die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung demzufolge als Fiktion zu verstehen, gleichwohl aber aufrechtzuerhalten ist. Diese Position erscheint gegenüber den anderen beiden Positionen prekär. Beide vorgenannten Positionen, also die kritische wie die affirmative Position, gehen von einer theoretischen Erkenntnis aus, namentlich der (Negation der) These der Existenz einzig richtiger Entscheidungen und beziehen diese Erkenntnis auf die gerichtliche Sprachpraxis (die ihr zu entsprechen hat). Die letztgenannte Position geht demgegenüber von einer grundsätzlichen Unabhängigkeit beider Aspekte aus. Dies erscheint in gesteigertem Maße rechtfertigungsbedürftig. Es scheint an Realitätsflucht zu grenzen, wenn die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung trotz der Erkenntnis der Falschheit der Dworkinschen These der Existenz einzig richtiger Entscheidungen akzeptiert wird.

Gerade dies schlägt in der deutschen Literatur aber Neumann vor:

Die entscheidende Frage zum Thema »Wahrheit im Recht« heißt nicht, mit welcher Berechtigung man im Bereich des Rechts von Wahrheit reden kann. Entscheidend ist, wie wir mit der Vorstellung rechtlicher Wahrheit (Richtigkeit), mit dem Denkmuster der wahren (richtigen) Rechtserkenntnis praktisch umgehen.<sup>41</sup>

40 Die Bezeichnung »Fiktionalismus« geht zurück auf John L. Mackie (Ethics. Inventing Right and Wrong, Harmondsworth 1977). Ein jüngerer Vertreter dieser Auffassung ist Richard Joyce (The Myth of Morality, New York 2001).

41 Neumann, Ulfrid, Wahrheit im Recht. Zu Problematik und Legitimität einer fragwürdigen Denkform, Baden-Baden 2004, 63.

In Bezug auf den moralischen Diskurs findet sich der gleiche Gedanke bei Joyce:

I wish to argue that morality is precious and consequential, but is no less flawed for that. What we do with our moral discourse, once we see its flaws, is a pragmatic issue, to be resolved by reference to what is the optimal practical outcome. If morality is useful, then doing away with it incurs a cost.<sup>42</sup>

Die in diesen Zitaten zum Ausdruck kommende These der Unabhängigkeit von theoretischem Befund und (theoretischer) Empfehlung zum praktischem Umgang damit – zum Verhältnis von gerichtlicher Sprachpraxis und rechtstheoretischer Erkenntnis begegnet grundlegenden Bedenken. Wie kann in der Praxis von etwas Gebrauch gemacht werden, von dem bekannt ist, dass es falsch ist? Wie kann es nützlich sein, unter dem Eindruck von falschen Prämissen zu agieren? Diese Fragen sind nicht banal. Neumann begegnet ihnen mit einem institutionellen Argument: Für ihn folgt aus der Struktur bestimmter Kontrollverhältnisse, dass die These einzig richtiger Entscheidungen praktisch unverzichtbar ist – obwohl theoretisch unhaltbar. Wenn z. B. ein Oberverwaltungsgericht seine Auffassung zu einer juristisch umstrittenen Frage an die Stelle derjenigen des jeweiligen Verwaltungsgerichts setzen können muss, dann kann diese Konstellation Neumann zufolge, theoretisch nur unter Bezug auf die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung analysiert und reformiert werden.<sup>43</sup> Die einzig richtige Entscheidung ist für Neumann damit eine nützliche oder gar – in Bezug auf das beschriebene institutionelle Gefälle zwischen Gerichten verschiedener Instanz – unverzichtbare Fiktion. Dies gelte zudem im Verhältnis von Justiz und Rechtswissenschaft. Nur wenn unterstellt werden könne, dass ein Urteil als einzig richtiges gemeint ist, kann es von der rechtswissenschaftlichen Forschung umfassend kritisiert werden.

Neumann formuliert seine institutionelle Rechtfertigung binärer Begründungen wie folgt:

Das ›*sic volo, sic iubeo*‹ lässt keinen Raum für wissenschaftliche Kritik. Umgekehrt unterstellt der Anspruch auf vollständige rationale Begründbarkeit der Entscheidung, wie er sich aus der regulativen Idee der einzig richtigen Entscheidung ergibt, das richterliche Urteil dieser Kritik ohne Einschränkungen.<sup>44</sup>

42 Joyce, *The Myth of Morality*, 214.

43 Neumann, *Wahrheit im Recht*, 41ff.; ders., *Richtigkeitsanspruch und Überprüfbarkeit rechtlicher Entscheidungen*, in: Herzog/Neumann (Hg.), *Festschrift Hassemer*, 143–157, 145f.

44 Neumann, *Wahrheit im Recht*, 51f.

In neuester Zeit hat Bäcker gegen die These Neumanns, die ich im Wesentlichen übernommen habe, einen bedeutenden Einwand vorgebracht. Bäcker zufolge gibt es grundsätzlich keinen institutionellen Kontext, in dem es zwangsläufig nötig wäre, die einzig richtige Entscheidung – wenn auch kontrafaktisch – anzunehmen. Vielmehr sei es auch in den von Neumann als Beispiel herangezogenen Fällen möglich, die – in schwierigen Fällen der Rechtsanwendung allein erzielbare – Vertretbarkeit als allein maßgeblich zugrunde zu legen. Bäcker formuliert seinen Einwand gegen Neumann in Bezug auf die Vorschriften der ZPO über die Revision wie folgt:

Richtig angewendet wurde eine Norm, wenn sie nicht falsch angewendet wurde. Falsch wurde sie angewendet, wenn ihre Interpretation jenseits des Raums des Vertretbaren liegt. Richtig angewendet wurde eine Norm also dann, wenn ihre Interpretation im Raum des Vertretbaren liegt. Auch aus § 545 Abs. 1 ZPO, wonach eine Revision nur darauf gestützt werden kann, »daß die Entscheidung auf einer Verletzung des Rechts beruht«, ergibt sich nichts Weitergehendes: Verletzt ist das Recht erst, wenn eine rechtlich unvertretbare Entscheidung getroffen wird – und eben nicht schon dann, wenn diese Entscheidung nicht die einzig richtige, sondern nur eine richtige sein sollte.<sup>45</sup>

Bäcker rekonstruiert demnach das Verhältnis zwischen Gerichten im Instanzenzug derart, dass die Revisionsinstanzen nur befugt seien, ihre Auffassungen anstelle der niederen Instanzen zu setzen, wenn diese keine »vertretbare« Entscheidung mehr getroffen haben.

Der Einwand ist m. E. nicht stichhaltig. Bäcker verkennt, dass das Prinzip der einzig richtigen Entscheidung, wie oben erläutert, binär strukturiert ist und das der Vertretbarkeit nicht-binär.<sup>46</sup> Nur wenn es in jedem Fall eine »am besten vertretbare« Entscheidung gibt, machte diese Auffassung Sinn. Denn nur dann wäre es dem im Instanzenzug übergeordneten Gericht in jedem einzelnen Fall möglich, seine Rechtsauffassung an die Stelle des untergeordneten zu setzen. Gibt es aber in schwierigen Fällen nicht eine »am besten vertretbare« Entscheidung, sondern mehrere »gleichermaßen vertretbare«, dann wären dem höheren Gericht insoweit die Hände gebunden. Dies ist indes nicht das institutionelle Gefüge, wie es in den verschiedenen Prozessordnungen vorgesehen ist. Hinzu kommt ein Argument tatsächlicher Art: Wäre die Revisionsinstanz nur im Falle einer nicht mehr vertretbaren Entscheidung zur Aufhebung befugt, wären stattgebende Revisionsurteile in Bezug auf Urteile der Eingangs- oder Berufungsinstanz, die ihrerseits auf rechtswissenschaftliche Minderansichten gestützt sind, rechtswidrig. Hierfür ist keine – nur die

45 Bäcker, Begründen und Entscheiden, 50.

46 Vgl. Saliger, Rechtsphilosophische Probleme der Rechtsbeugung, 142.

Bäckersche – Begründung ersichtlich. Zwar entschärft Bäcker seine Position durch die m. E. richtige Unterscheidung von nur objektiven Vertretbarkeitsfällen einerseits und objektiven und subjektiven Vertretbarkeitsfällen andererseits. Jedoch ist rein tatsächlich nicht anzunehmen, dass die Richter in der Revisionsinstanz stets auch subjektiv von der Einzig-Richtigkeit ihrer Auffassungen bzw. der Unvertretbarkeit der dem zu begutachtenden Urteil möglicherweise zugrundeliegenden rechtswissenschaftlichen Minderansicht überzeugt sind. M. E. wäre die Position Bäckers nur haltbar, wenn man ihr die von Herbst erhobene normative Forderung zur Seite stellte, dass die Richter stets eine subjektiv, bzw. für sich selbst einzig richtige Entscheidung zu finden hätten. In diesem Fall könnte man die Fülle der stattgebenden Revisionsurteile gegen vertretbare Ausgangsentscheidungen noch mit der Annahme erklären, dass die jeweiligen Entscheider stets subjektiv von der Unvertretbarkeit der vorherigen Urteile überzeugt zu sein hatten. Es bleibt aber sowohl bei Bäcker, als auch bei Herbst unklar, wie diese Forderung der subjektiv einzig richtigen Entscheidung begründet werden könnte, ohne in Abrede stellen zu wollen, dass eine Begründung dieser Pflicht möglich sein könnte. Neumanns Rechtfertigung der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung ist somit – insofern – zuzustimmen.

Der bedeutendste Einwand gegen die fiktionalistische Position in ihrer Ausprägung bei Neumann ist damit aber nicht widerlegt, wie im Folgenden dargelegt werden soll.

#### II.4 *Das Problem der Kritikfähigkeit*

Nach justizkritischen Autoren dient die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung dem Rechtsstab zur Täuschung und Immunisierung gegen Kritik. Für sie steht die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung für eine staatliche Prävention von Wahrheit und Objektivität in einem nicht (vollständig) verobjektivierbaren Lebensbereich. Indem sie gegenüber den Urteilsadressaten »so tun als ob« die gefällte Entscheidung einzig richtig ist, verhehlten die Richter auf ungute Weise die mit einem Urteilsspruch zwangsläufig einhergehende Machtausübung und entzogen diese so der Kritik. Auf diese Weise zeigten Richter ein vordemokratisches, autoritäres Staatsverständnis. Die kritische Position fordert, staatliche Täuschungen und Einschüchterungsstrategien zugunsten von Aufrichtigkeit und Transparenz aufzugeben.<sup>47</sup>

---

47 Diese Position kann daher als »Abolitionismus« bezeichnet werden, vgl. Joyce, *The Myth of Morality*, 124.

Diese negative normative Bewertung der Argumentationsfigur wird durch Neumanns Analyse, der –wie dargelegt – auf funktionelle Erfordernisse der juristischen Institutionen zur Begründung der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung verweist, jedenfalls nicht vollständig entkräftet. Die Kritiker können der Position Neumanns, soweit sie auf justizielle Kontrollverhältnisse abstellt, nämlich entgegenhalten, dass es gerade die von ihm analysierten Institutionen und Strukturen sind, die den Gegenstand ihrer Kritik bilden. Sie könnten erwidern, dass die linguistische Binarität richterlicher Entscheidungen für ein bestimmtes institutionelles Gepräge zwar möglicherweise »nützlich«, darum aber noch lange kein Gradmesser für Angemessenheit sei. Nützlich seien binäre Begründungen, so justizkritische Positionen, für das Falsche, nämlich für die Justiz in ihrer gegenwärtigen Form. Die von Neumann in Bezug auf juristische und von Joyce in Bezug auf moralische Argumentation angesprochene »Nützlichkeit« einer fehlerbehafteten, fiktiven Sprachpraxis wird von den Vertretern der kritischen Position also ebenfalls gesehen. Sie wird aber in normativer Hinsicht anders bewertet, nämlich negativ.

Dieser Einwand wird von dem Fiktionalisten Joyce in Bezug auf moralische Aussagen antizipierend vorgetragen. Er bezeichnet die Situation, in der einige wenige – hier die Vertreter des Rechtsstabs – die Fiktionalität binärer Begründungen in schwierigen Fällen kennen, dieses Wissen aber geheim halten, pejorativ als »propagandism«. Joyce zufolge ist es inakzeptabel,

that *some* people may be ›in the know‹ about the moral error theory while, for the greater good, keeping it quiet and encouraging the *hoi polloi* to continue with their sincere (false) moral beliefs. Such a situation really would amount to the promulgation of manipulative lies, which, I will assume, leads ultimately to no good.<sup>48</sup>

Es scheint also nicht nur Kritik zu erschweren, sondern zudem individuell unaufrichtig zu sein, wenn ein Richter seine Entscheidung in einem schwierigen Fall als einzig richtige Entscheidung darstellt. Wenn der Richter weiß, dass es sich bei der zu entscheidenden Frage um eine schwierige handelt, dann weiß er – jedenfalls wenn er wie die rechtstheoretische Forschung davon ausgeht, dass es in schwierigen Fragen nicht nur eine mögliche Antwort gibt –, dass seine Entscheidung nicht alternativlos war. Wenn er sie dennoch als alternativlos darstellt, dann weicht seine Aussage von seiner Überzeugung ab. Es ist dies,

---

48 Joyce, Richard, Moral fictionalism, in: Kalderon, Eli Mark (Hg.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford 2005, 287–313, 299.

was man gemeinhin eine »Lüge« nennt.<sup>49</sup> Lügen von Seiten der Funktionsträger eines demokratischen Rechtsstaates sind nicht akzeptabel. So weit, so kritisch – und einleuchtend.

Das Problem ist, dass diese Kritik, soweit sie sich darauf beschränkt, die Abschaffung binärer Begründungen im Recht zu fordern, keine Alternative in praktischer Hinsicht anzubieten hat. Die Abschaffung der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung, wie von den Kritikern vorgeschlagen, löst das mit ihr verbundene Problem der Kritikfähigkeit nämlich nicht. Dies zeigt die folgende Äußerung von Becker, die als repräsentativ für kritische Positionen gelten kann:

Wenn und soweit der Richter entscheidet, muss dies als solches offengelegt werden, um die Kritisierbarkeit staatlicher Machtausübung zu gewährleisten. Kann ein Richter so oder auch anders entscheiden, weil diese oder auch eine andere Entscheidung im Rechtsdiskurs begründbar ist, dann darf er nicht den Eindruck erwecken, nur eine einzige Entscheidung sei von Rechts wegen möglich. Er muss vielmehr begründen, warum er sich für eine bestimmte unter mehreren möglichen Entscheidungen entschieden hat.<sup>50</sup>

Offen bleibt, wie die »Kritisierbarkeit staatlicher Machtausübung« durch die Begründung einer »bestimmten unter mehreren möglichen Entscheidungen« gewährleistet werden kann, wenn gleichzeitig »offengelegt werden muss«, dass er »so oder auch anders entscheiden« konnte. Wird eine Begründung für *eine* ganz bestimmte Entscheidung gefordert, dann bleibt dem Richter – folgt man dem Ansatz Beckers – nur der achselzuckende Verweis auf die Autorität seines Amtes. Ist hiermit der »Kritisierbarkeit staatlicher Machtausübung« gedient? Ich denke: nein. Das Problem der Kritikfähigkeit erscheint nunmehr dilemmatisch. Weder kann die Kritik an binären Begründungen durch den Ansatz Neumanns entkräftet werden, noch bieten die kritischen Ansätze eine echte Alternative. Bis zu dieser Stelle beschränkt sich der Ertrag der Überlegungen also auf die Explikation der Ausgangsfrage als eines Dilemmas: Entweder man macht sich der Täuschung gegenüber den Urteilsadressaten schuldig, indem man richterliche Entscheidungen in schwierigen Fällen in binärer Weise und nach dem Prinzip der einzig richtigen Entscheidung darstellt, oder man stellt sie als vertretbar dar und entzieht sie insoweit der Kritik.

49 Zur Vermeidung dieser Konsequenz mag die Forderung von Herbst (Die These der einzig richtigen Entscheidung, 899f.) einer »subjektiv einzig richtigen Entscheidung« ein taugliches Mittel sein. Fraglich ist aber, wie gesagt, die normative Grundlage dieser Forderung.

50 Becker, Was bleibt?, 124. In diesem Sinne auch Bäcker (Begründen und Entscheiden) und Christensen/Sokolowski (Die Krise der Kommunikation).

Die Kritisierbarkeit und damit die Legitimation der Justiz nimmt in beiden Fällen Schaden.

Im Folgenden soll versucht werden, durch Betrachtung des richterlichen Urteils als eines spezifischen Sprechaktkonglomerats und als institutioneller Tatsache im Sinne der Sprach- und Sozialphilosophie Searles einen Ausweg aus dem Dilemma zu weisen.

### III. Binäre Begründungen als Gegenstand kollektiver Anerkennung

Für einen Vorschlag zur Auflösung des eben angesprochenen Dilemmas ist zunächst ein begriffliches Instrumentarium zu finden, wobei an dieser Stelle auf die Sprechakttheorie Searles zurückgegriffen wird (1.). Der Lösungsvorschlag für das ungelöste Problem der Kritikfähigkeit besteht auf dieser Grundlage darin, das richterliche Urteil einerseits und binäre Begründungen andererseits im Sinne der Sozialphilosophie Searles als Gegenstand gesellschaftlicher Anerkennung zu analysieren. Hierauf aufbauend kann ein Kriterium für die Beantwortung des normativen Aspekts der Ausgangsfrage formuliert werden (2.).

#### III.1 *Das sprechakttheoretische Instrumentarium*

Das richterliche Urteil besteht in der Regel aus einem Tenor und einer Begründung.<sup>51</sup> Während der Tenor die mit dem jeweiligen Urteil verbundenen Rechtswirkungen und damit die Entscheidung in der Sache enthält, wird mit der Begründung diese Entscheidung anhand der geltenden Rechtslage als richtig ausgewiesen. Anhand der Sprechakttheorie Searles lassen sich Tenor und Begründung unterschiedlichen Sprechaktklassen zuweisen (a.). Zwischen den beiden Teilen des richterlichen Urteils besteht über diesen Unterschied hinaus ein Spannungsverhältnis, das sprechakttheoretisch rekonstruiert und in Bezug auf meine Ausgangsfrage zugespitzt wird (b.).

---

51 Die z. B. in § 313b ZPO geregelten Fälle, in denen ausnahmsweise eine Begründung entbehrlich ist, bleiben im Folgenden außer Betracht, genau wie die weitere Differenzierung der Begründung in den Tatbestand und die Entscheidungsgründe. Zur Problematik des unbegründeten Nichtentscheidens im verfassungsrechtlichen Kontext vgl. Carsten Bäcker, Nichtbegründetes Nichtannehmen. § 93d Abs. 1 S. 3 BVerfGG als verfassungsprozessualer Irrweg, in: Rechtswissenschaft 5 (2014), 481–500.

a. Begründung und Tenor richterlicher Urteile in  
sprechakttheoretischer Hinsicht

Die richterliche Begründung ist in der sprechakttheoretischen Begrifflichkeit als Zusammenfassung assertiver Sprechakte zu klassifizieren. Die Sprechaktklasse<sup>52</sup> der Assertiva umschreibt Searle wie folgt: »The point or purpose of the members of the assertive class is to commit the speaker (in varying degrees) to something's being the case, to the truth of the expressed proposition.«<sup>53</sup>

Ein assertiver Sprechakt zeichnet sich demnach dadurch aus, dass ein Sprecher für einen Satz Wahrheit oder Richtigkeit<sup>54</sup> beansprucht.<sup>55</sup> Hieraus folgen Begründungspflichten.<sup>56</sup> Es wäre unglücklich, wollte ein Sprecher sagen, »das Gras ist grün«, aber auf die Gegenfrage, »Woher weißt Du das?« lediglich antworten, »Ich habe keine Ahnung, ich weiß es halt«.

Die Klassifizierung der in der richterlichen Begründung zusammengefassten Sprechakte als Assertiva folgt schon aus den prozessualen Begründungspflichten. Nach §§ 313 ZPO, 267 StPO, 117 VwGO etc. sind richterliche Entscheidungen zu begründen. Diese Normen enthalten nach einhelliger Meinung in der Literatur die zweifache Verpflichtung, das Urteil einerseits für die Betroffenen nachvollziehbar werden zu lassen und andererseits dem Rechtsmittelgericht die Überprüfung zu ermöglichen.<sup>57</sup> Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit setzen offensichtlich voraus, dass die geforderten Gründe neben den für erwiesen befundenen Tatsachen auf die geltende Rechtsordnung Bezug nehmen.<sup>58</sup> Es ist zwar auch eine Begründung expressiver Sprechakte denkbar. Eine richterliche Begründung die sich ausschließlich auf

52 John R. Searle (A Taxonomy of Illocutionary Acts, in: Gunderson, Keith, Hg., Language, Mind, and Knowledge, Minneapolis 1975, 344–369) unterscheidet insgesamt fünf verschiedene Sprechaktklassen, mit denen er die fünf möglichen Arten der Sprachverwendung bezeichnet. Hiermit setzt er sich in krassen Gegensatz zu Wittgenstein, der bekanntlich meinte, es gebe »unzählige« Arten der Verwendung von Sprache; vgl. ders., Philosophische Untersuchungen, hg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2003, 26. Worauf Searle m.E. zu Recht hinweist, ist, dass Wittgenstein mit seiner Wortwahl nicht gesagt hat, dass es »unendlich viele« Sprachverwendungen gebe, sondern nur, dass wir kein Kriterium haben, Sprechakte voneinander zu unterscheiden bzw. zu zählen. Dieses Kriterium versucht Searle in den Klassifikationsschriften zu entwickeln.

53 Searle, A Taxonomy of Illocutionary Acts, 354.

54 Ich gehe im Folgenden davon aus, dass »Richtigkeit« bereichsspezifisch, in Bezug auf normative Aussagen, das gleiche meint, wie »Wahrheit«. Dabei sehe ich mich inhaltlich in Übereinstimmung mit Habermas (Richtigkeit versus Wahrheit, 236).

55 Vgl. auch Searle, John R., What is Language? Some Preliminary Remarks, in: *Etica & Politica* 11 (2009), 173–202, 194ff.

56 Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, 262ff.

57 Musielack/ Musielack, Kommentar zur Zivilprozessordnung, § 313 Rn. 12.

58 Alexy, Theorie der juristischen Argumentation, 265.



die Empfindungen des Richters bezöge, wäre aber gleichwohl rechtswidrig, weil mit ihr weder Nachvollziehbarkeit noch Überprüfbarkeit gewährleistet wären.

Der Tenor des richterlichen Urteils ist sprechakttheoretisch ganz anders, nämlich als Deklaration zu klassifizieren. Nach Searle sind Deklarationen wie folgt zu charakterisieren:

It is the defining characteristic of this class, that the successful performance of one of its members brings about the correspondence between the propositional content and reality; successful performance guarantees that the propositional content corresponds to the world [...].<sup>59</sup>

Zwar entspricht die linguistische Struktur eines deklarativen Sprechaktes wie »Die Sitzung ist hiermit geschlossen« auf den ersten Blick derjenigen des Satzes »Das Gras ist grün«. Unter der Oberfläche dieser (assertiven) Form vollzieht sich jedoch eine beachtliche Wirkung. Diese besteht darin, dass ein bestimmter Zustand der institutionellen Realität, sozusagen »aus dem Nichts«, sprachlich geschaffen wird.<sup>60</sup> Es würde keinen Sinn ergeben, den Sprecher hinsichtlich des Satzes, »Die Sitzung ist hiermit geschlossen«, zu fragen, »Woher weißt Du das?«. Die Tatsachen, auf die er sich vermeintlich als vorgegebene bezieht, werden nämlich durch den Sprechakt allererst geschaffen. Die im Tenor des richterlichen Urteils zusammengefassten Sätze sind das Paradebeispiel deklarativer Sprechakte. Mit der Wortfolge, »im Namen des Volkes, Frau N. wird zu zehn Jahren und zwei Monaten Freiheitsstrafe verurteilt«, wird nicht berichtet, dass dies der Fall sei, noch impliziert die Wortfolge eine Anordnung zur Verurteilung der Frau N. Vielmehr wird die Tatsache der Verurteilung mit Verkündung des Tenors allererst geschaffen.

b. Das linguistische Spannungsverhältnis von Tenor und Begründung  
Es eröffnet sich vor dem Hintergrund der dargelegten sprechaktmäßigen Differenz von Tenor und Begründung ein dem richterlichen Urteil immanentes linguistisches Spannungsverhältnis. Dieses folgt daraus, dass die Deklarationen des Tenors stets dem Prinzip der Binarität folgen, während die Assertiva der

59 Searle, A Taxonomy of Illocutionary Acts, 358.

60 Zu diesem Phänomen vgl. auch: Müller-Mall, Sabine, Performative Rechtserzeugung. Eine theoretische Annäherung, Weilerswist 2012. Die Theorie Müller-Malls bleibt aus meiner Sicht unvollständig, weil die von ihr allein thematisierte Rechtssprache in Bezug auf die »Realität« des Rechts eben nicht alles ist. Bedeutsam sind – unabhängig von Sprache – auch die institutionelle Struktur und die mit ihr einher gehenden statusbezogenen Funktionen, die aus meiner Sicht zum Wesen des Rechts dazugehören.

Begründung in Hinsicht auf den mit ihnen verbundenen Richtigkeitsanspruch graduierbar sind.

Die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung bezeichnet eine Präsentation der richterlichen Begründung nach dem binären Schema einzig richtig vs. falsch. Diese Art der Präsentation assertiver Sprechakte ist jedoch nicht alternativlos, wie mittels des Weiteren klassifikatorischen Elements der Searleschen Sprechakttheorie, der »illokutionären Stärke«<sup>61</sup> gezeigt werden kann. Zur Klassifikation von Sprechakten entwickelte Searle eine Liste linguistisch signifikanter Kategorien, anhand derer Sprechakte unterschieden werden können. Hierzu gehört die Differenzkategorie der »illokutionären Stärke«. Sie beschreibt Searle – denkbar knapp – wie folgt:

Both ›I suggest we go to the movies‹ and ›I insist that we go to the movies‹ have the same illocutionary point, but it is presented with different strengths. Analogously with ›I solemnly swear that Bill stole the money‹ and ›I guess Bill stole the money‹. Along the same dimension of illocutionary point or purpose there may be varying degrees of strength or commitment.<sup>62</sup>

Je nach »Stärke« lassen sich im Rahmen der Sprechaktklasse der Assertiva also die Behauptung und die Hypothese unterscheiden. Letztere folgt – anders als die Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung – nicht dem Prinzip der Binarität. Dies sieht man an den Unterschieden der mit den Sprechakten der Behauptung und der Hypothese verbundenen Begründungspflichten. Im Falle der Behauptung, »Das Gras ist grün«, könnte man entgegnen, »Beweise mir, dass es nicht rot ist«, während dies im Fall der Hypothese, »Ich vermute, dass das Gras grün ist«, unglücklich wäre. Zur Begründung einer Hypothese bedarf es nicht des Beweises, dass Gegenteiliges ausgeschlossen ist. Es reichte etwa darauf zu verweisen, dass Gras in der Regel grün ist. Bei der Behauptung müsste, der Entgegnung entsprechend, etwa ein grüner Halm zur Begründung vorgezeigt werden können. Sprachlich möglich ist demzufolge eine Präsentation der richterlichen Begründung nach einem nicht-binären Schema, orientiert an dem spezifisch juristischen Begriff der Vertretbarkeit.<sup>63</sup>

Das dem richterlichen Urteil immanente sprechakttheoretische Spannungsverhältnis zeigt sich nun darin, dass die mit dem Tenor des richterlichen Urteils verbundenen Deklarationen anders als die Assertiva der Begründung notwendig einem binären Schema folgen. Mit dem Tenor treten Rechtsfolgen ein, die stets konstitutiv eindeutig sind: Frau N. wird verurteilt oder freigesprochen,

61 Searle, A Taxonomy of Illocutionary Acts, 345.

62 Ebd., 348.

63 Vgl. hierzu Saliger, Rechtsphilosophische Probleme der Rechtsbeugung, 142.

ein Verwaltungsakt wird aufgehoben oder nicht, ein Gesetz für verfassungswidrig erklärt oder nicht etc. Die Rechtslage als Teil der institutionellen Realität wird mittels des deklarativen Tenors definitiv und unwiderruflich (neu bzw. anders) konstituiert. Dies gilt obwohl, oder gerade weil mit dieser Konstruktion der institutionellen Wirklichkeit kein Richtigkeitsanspruch verbunden ist. Der Tenor, »Im Namen des Volkes, Frau N. wird zu zehn Jahren und zwei Monaten Freiheitsstrafe verurteilt«, beansprucht nichts, sondern gestaltet neu. Erst die prozessualen Begründungspflichten fordern, dass die richterliche Begründung die (Neu-)Konstitution der Wirklichkeit als richtig ausweist.<sup>64</sup> Es fragt sich nun, ob und inwieweit die assertiven Sprechakte die Binarität der Deklarationen nachvollziehen müssen oder dürfen.

### c. Institutionelle Struktur und kollektive Anerkennung juristischer Entscheidungen

Um das Ausgangsproblem vollständig theoretisch reformulieren zu können, ist die sprechakttheoretische um die sozialphilosophische Begrifflichkeit von Searle zu ergänzen.

Der grundlegende Begriff der Sozialphilosophie Searles ist der der institutionellen Tatsache. Institutionelle Tatsachen wie Papiergeld, Verträge, ein Verwaltungsakt und ein richterliches Urteil existieren in Searles Sozialphilosophie nicht in gleicher Weise wie Berge und Flüsse. Während diese, so Searle, auch unabhängig von Menschen und Sprache existieren, sind jene nicht ohne Menschen, nicht ohne menschliche Sprache denkbar.<sup>65</sup> Ein Urteil muss sprachlich als Urteil repräsentiert werden, oder es ist kein Urteil. Diese Repräsentationsform hat die Struktur deklarativer Sprechakte. Die Repräsentation muss dabei nicht sprachlich, sondern nur in der Struktur deklarativer Sprechakte erfolgen. So kann z. B. jemand zum General ernannt werden, indem ihm eine Medaille angeheftet wird oder eine Heirat vollzogen werden, indem Ringe getauscht werden etc.<sup>66</sup>

Die sprachliche Form ist das eine. Kollektive Anerkennung ist das andere. Es ist evidenterweise nicht jedermann möglich, Verwaltungsakte zu erlassen oder Urteile zu verkünden. Zwar kann jeder der Sprache mächtige Wortfolgen wie »Im Namen des Volkes, Frau N. wird zu zehn Monaten Freiheitsstrafe

64 Alexy ist demnach einerseits zuzustimmen, wenn er sagt, dass »[d]as richterliche Urteil kraft Gesetzes unter dem Anspruch auf Richtigkeit« stehe (Theorie der juristischen Argumentation, 36). Andererseits erscheint die Aussage zu undifferenziert. Denn es ist nur die mittels der prozessualen Begründungspflichten positivrechtlich geforderte Begründung, die unter dem Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit steht.

65 Searle, A Taxonomy of Illocutionary Acts, 4ff.

66 Ebd., 104 ff.

verurteilt« äußern. Man merkt aber gleich: Sprachkompetenz ist nicht »alles«. Zum Erlass eines richterlichen Urteils ist es zudem erforderlich, dass der Sprecher in der richtigen Position ist. Es ist kein genetisches Merkmal von Richtern und auch keine magische Eigenschaft ihrer Roben, dass sie Urteile verkünden können. Was ist es dann? Kurz gesprochen: Ein richterliches Urteil muss »gegläubt« oder »akzeptiert« werden. In der Searleschen Terminologie: Kollektive Akzeptanz ist die Existenzbedingung institutioneller Tatsachen.<sup>67</sup>

### III.2 *Binäre Begründungen und kollektive Anerkennung*

Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Schärfung folgt nun mein Vorschlag für eine Auflösung des im zweiten Abschnitt skizzierten Dilemmas in Bezug auf mein Ausgangsproblem. Dabei möchte ich die oben, unter I. 1. b. bereits erwähnten Thesen erneut betrachten (a.–b.).

#### a. Binäre juristische Begründungen als Motivator und Gegenstand kollektiver Anerkennung

Um zu zeigen, dass nicht nur juristische Entscheidungen als solche, sondern auch deren binäre Begründungen Gegenstand kollektiver Anerkennung sind, muss man sich in einem ersten Schritt nur vor Augen führen, dass der Bezugspunkt der Anerkennung eben »das richterliche Urteil« bzw. »der Verwaltungsakt« ist. Und zwar als Ganzes, einschließlich seiner jeweiligen sprachlichen Form. Rechtliche Entscheidungen sind als institutionelle Tatsachen auf ihre tatsächliche sprachliche Repräsentation angewiesen. Diese Repräsentation hat notwendigerweise eine ganz bestimmte sprachliche Form, da rechtliche Entscheidungen stets konkrete Sprechaktkonglomerate sind. Daher könnte man sagen, dass die sprachliche Form – quasi nebenbei – von der kollektiven Anerkennung für die Entscheidung mitumfasst wird.

Zur Erläuterung der weitergehenden These, dass binäre Begründungen darüber hinaus auch als-solche Gegenstand kollektiver Anerkennung sind, möchte ich noch einmal auf die einleitend erwähnte Antwort auf die hypothetische Frage nach der Ausweisbarkeit des Spannungsverhältnisses zwischen binärem Tenor und nicht-binärer Begründung zurückkommen. Die Befürchtung, Frau N. könne den Richterspruch ggf. nicht akzeptieren, wenn das »Defizitäre« der Begründung gegenüber der Entscheidung offengelegt würde, impliziert die Annahme, dass die sprachliche Form der Binarität die Anerkennung des Urteils als solchem motiviert! Und genau so ist es auch. Natürlich macht es unserer Frau N., in der Regel ist N. juristische Laiin, Eindruck, wenn eine Richterin sie wissen lässt, dass die Entscheidung

67 Searle, *Making the Social World*, 117ff.

alternativlos war. Die Binarität juristischer Begründungen ist demnach Motivator von Anerkennung.

Klar ist zudem, dass jeder von uns Adressat einer rechtlichen Entscheidung sein kann. Mit der erwähnten plausiblen Befürchtung, jemand könne das Urteil nicht akzeptieren, wenn es nicht als alternativlos präsentiert würde, meinte man sich damit stets auch potentiell selbst. Die Aussage wäre dann nicht eigentlich, »Frau N. würde das Urteil nicht akzeptieren«, sondern: »Ich selbst, wäre ich in der Situation von Frau N., würde das Urteil nicht akzeptieren«. Mit der Übernahme des Begründungsansatzes für jeden selbst wäre er gleichzeitig als allgemeines Prinzip, für die ganze Gesellschaft akzeptiert. Somit könnte man, folgt man der Begründung bis hierher, sagen, dass wir als Kollektiv richterliche Urteile nicht akzeptieren würden. Und, so liest man es jedenfalls bei Searle, fehlt einmal kollektive Anerkennung, hören richterliche Urteile gleich ganz zu existieren auf. Und damit haben wir offenbar ein Problem und nehmen binäre Begründungen im nicht-binären Bereich schwieriger Fälle der Rechtsanwendung hin (wobei dies letztlich eine empirische Frage ist und hiermit nicht beantwortet sein soll).<sup>68</sup> Kurz: Die Gesellschaft spielt das sprachliche Spiel mit der kontrafaktischen Annahme einzig richtiger juristischer Entscheidungen in schwierigen Fällen mit, und sichert damit den Fortbestand des Systems institutioneller Tatsachen, welches wir als »die Justiz« bezeichnen.

b. Das Kriterium für die Angemessenheit binärer juristischer Begründungen

»Institutionelle Tatsachen« und »kollektive Anerkennung« – gut und schön. Aber was ist denn nun dazu zu sagen, dass Alternativlosigkeit beansprucht aber nicht eingelöst werden kann? Was ist mit der im Titel angelegten normativen Dimension des Problems der Binarität? Die bereits erwähnte, scheinbar naheliegende Antwort lautet: Die Justiz immunisiert sich durch die Prävention von Objektivität gegen Kritik! Populistisch überspitzt: Die Justiz lügt! Fake talk! Es bleibt zu klären, ob dieser Justizkritik vor dem Hintergrund der theoretischen Rekonstruktion des Ausgangsproblems etwas entgegengesetzt werden kann. Mit dieser Frage komme ich zu meiner zweiten, den normativen Aspekt meiner Fragestellung betreffenden These.

Vor dem Hintergrund des im vorangehenden Abschnitt Gesagten ist die Angemessenheit binärer Begründungen nicht als solche, sondern nur anhand

68 Es gibt andere Faktoren, die das gleiche bewirken (z. B. die Robe). Auf die große Bedeutung dieser scheinbar nebensächlichen »Inszenierungen im Recht« weisen die Autoren der *Strukturierenden Rechtslehre* zu Recht immer wieder hin; vgl. nur Christensen/Sokolowski, Die Krise der Kommunikation.

der Rationalität der ihr – als Teil des richterlichen Urteils – zugrundeliegenden gesellschaftlichen Verständigungsprozesse über die Akzeptanz konkreter institutioneller Tatsachen zu beurteilen. Die Möglichkeit der Unterscheidung, ob Akzeptanz durch Täuschung oder in einem möglichst rationalen Diskurs erzielt wurde, steht für die Möglichkeit der normativen Beurteilung der linguistischen Binarität richterlicher Entscheidung.

Die schon im Titel aufgeworfene Frage nach der Angemessenheit binärer Begründungen setzt eine normative Bewertung voraus. Die Möglichkeit einer solchen Bewertung scheint mit dieser These indes in weite Ferne gerückt zu sein. Denn die kollektive Akzeptanz einer institutionellen Tatsache ist zunächst rein faktisch zu verstehen. Die zu ermittelnde Tatsache lautet schlicht, ob der relevante Aspekt der institutionellen Realität von der Mehrheit in einem konventionellen Sinne anerkannt wird.<sup>69</sup> Aussagen hierüber stellen nun keinesfalls normative, sondern vielmehr deskriptive Aussagen dar. Es geht nicht darum, ob es geboten oder richtig war, eine bestimmte institutionelle Tatsache anzuerkennen, sondern nur, ob die entsprechende Konvention feststellbar ist.<sup>70</sup> Wie kann angesichts dessen die normative Frage nach der Angemessenheit der linguistischen Binarität richterlicher Entscheidungen gestellt werden? Es scheint so zu sein, dass mit der These, wonach binäre Begründungen gesellschaftlicher Akzeptanz bedürfen, die normative Frage nach ihrer Angemessenheit faktischen Konsensen überantwortet wird. Hierfür spricht auch, dass gesellschaftliche Verständigung in Bezug auf ein sprachliches Verhalten der Gerichte erzielt wird, dieses sprachliche Verhalten aber – wie Neumann zeigt – funktional gebunden ist. Der Gegenstand der gesellschaftlichen Verständigung wird damit in der Dimension des Deskriptiven verortet.

Die hier vertretene Entgegnung auf diesen antizipierten Einwand lautet, dass Normativität auch in Bezug auf Institutionen signifikant ist. Die funktionale Gebundenheit sprachlichen Verhaltens zu behaupten, bedeutet daher nicht, dieses Verhalten als normativ irrelevant zu bezeichnen.<sup>71</sup> Es erscheint danach verfehlt, Konventionalität und Rationalität als einander unversöhnlich gegenüberstehend aufzufassen. Überdies sind die der institutionellen Realität zugrunde liegenden Konventionen typischer Weise Gegenstand rationaler

69 Zaibert, Leo/Smith, Barry, *The Varieties of Normativity: An Essay on social Ontology*, in: Tsohatzidis, Savas L. (Hg.), *Intentional Acts and Institutional Facts: Essays on John Searle's Social Ontology*, New York 2007, 157–173, 165.

70 Ebd., 172.

71 Barnes, Stanley B., *Searle on social reality: process is prior to product*, in: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.), *Speech acts, mind, and social reality. Discussions with John R. Searle*, New York 2002, 247–258, 248.

Prüfung.<sup>72</sup> Für die Zwecke dieser Untersuchung heißt das, dass die Tatsache der Abhängigkeit der Existenz des richterlichen Urteils als institutioneller Tatsache von kollektiver Anerkennung – mitsamt seiner sprachlichen Form – nicht bedeutet, dass die normative Frage nach der Angemessenheit binärer Begründungen unbeantwortet bleiben muss. Es ändert sich nur der Bezugspunkt.

#### IV. Fazit / Ausblick

Mit Blick auf die Anerkennungsrelativität juristischer Entscheidungen im allgemeinen und der Art ihrer sprachlichen Präsentation im Besonderen kann zusammenfassend konstatiert werden, dass linguistische Binarität gerechtfertigt ist, wenn die der kollektiven Anerkennung der jeweiligen Entscheidung zugrunde liegenden Aushandlungsprozesse rational verliefen. In diesem Fall kann der mit binären Begründungen einhergehende institutionelle Nutzen aufrecht erhalten werden und zwar ohne dass der normative Einwand der Justizkritiker greift. Das unter II. festgestellte Dilemma ist – unter dieser Bedingung – beseitigt.

Damit ist eine verwirrende Situation gegeben: Einerseits verkörpert die linguistische Binarität richterlicher Entscheidungen das Gleißnerische, Irrationale, Täuschende an der richterlichen Begründung, andererseits soll ein gesellschaftlicher Diskurs mit Bezug auf sie rational sein können. Dies ist vielleicht verwirrend, es ist aber nicht widersprüchlich: Die angedeutete Justizkritik stellt eine normative Bewertung einer bestimmten Sprachpraxis dar. Sie stützt sich einerseits auf die Diskrepanz zwischen dem erhobenen Absolutheitsanspruch und der Unmöglichkeit seiner Einlösung. Andererseits stützt sie sich auf den Wissensvorsprung des Richters gegenüber dem Urteilsadressaten. Nur weil der Richter weiß, dass der Anspruch nicht einlösbar ist, ist es eine »Lüge« – nur weil der Urteilsadressat dies nicht weiß, ist es eine »Lüge«. Dächte der Richter, seine Entscheidung sei alternativlos, beginge er einen »Irrtum« (der ggf. unschädlich wäre, wenn man die subjektive Gewissheit für eine entsprechende sprachliche Darstellung ausreichen ließe<sup>73</sup>). Wüsste der Urteilsadressat, dass der erhobene Anspruch nicht einlösbar ist, ja, wie würde man dann die entsprechenden Sprechakte bezeichnen können? Man hätte dann eine Art des sprachlichen »als ob« oder ein sprachliches Spiel. Gegen

---

72 Ebd.

73 In diesem Sinne Bäcker (Begründen und Entscheiden) und Herbst (Die These der einzig richtigen Entscheidung).

eine sprachliche Praxis, bei der allen Beteiligten klar ist, dass partiell »so getan wird, als ob«, ist in normativer Hinsicht nichts einzuwenden. Der Vorwurf der Lüge könnte jedenfalls nicht sinnvoll erhoben werden. Nicht die linguistische Binarität juristischer Begründungen, sondern das in Bezug auf sie bestehende Informationsgefälle zwischen Entscheidern und Entscheidungsadressaten ist somit negativ zu bewerten – und sollte abgebaut werden. Das Problem der Binarität juristischer Begründungen führt so zu einem allgemeinen pädagogischen Auftrag. Statt von der Argumentationsfigur der einzig richtigen Entscheidung als einer »Lüge«, könnte unter dieser Voraussetzung von ihr als einem »rationalen Sprachspiel« oder einer »rationalen Fiktion« gesprochen werden.

Doch noch einmal »halt«: Die Argumentation bis zu dieser Stelle beruht doch darauf, dass binäre juristische Begründungen Anerkennung motivieren. Aber wie soll denn diese sprachliche Form Anerkennung motivieren, wenn, der eben formulierten Forderung entsprechend, bekannt ist, dass »nichts dahinter steckt«? Die Motivationskraft beruht doch darauf, dass Frau N. bzw. wir alle glauben, dass die Entscheidung alternativlos war. Wenn wir das nicht glauben, weil wir alle, wie eben vorgeschlagen, über die theoretischen Grundlagen der juristischen Argumentation aufgeklärt sind, dann können wir auch nicht zur Anerkennung motiviert werden, oder? Ich glaube doch! Die Situation in einem Satz: Wir spielen ein sprachliches Spiel, weil aus ihm ein Nutzen folgt, der seinerseits nicht zum Spiel gehört. Wenn wir sagen (sollten), dass wir juristische Entscheidungen ohne binäre Begründungen nicht akzeptieren würden und diese daher aufrechterhalten werden sollten, dann verteidigten wir damit nicht (zwangsläufig) das Irrationale gegen das Rationale. Vielmehr bewerteten wir den realen Nutzen eines sprachlichen Spiels höher als wir das Spielhafte geringschätzen. Sollten wir allerdings in Unwissen über das Spielhafte der hier problematisierten Sprachpraxis belassen sein, könnten wir den Nutzen als solchen nicht zu schätzen wissen. Glaubten wir als Adressaten juristischer Entscheidungen, dass es auch in schwierigen Fällen der Rechtsanwendung alternativlose Entscheidungen gäbe, motivierte uns angesichts binärer Begründungen eben nur unser Unwissen. Eine in demokratischen Rechtsstaaten unannehmbare Situation.



# Geltungsanspruch und Autoritätszuschreibung

*Autorität zwischen Schrift, Schriftausleger und Schriftauslegung*

*Frederike van Oorschot, Carolin Ziethe*

## I. Einleitung

In der christlichen Tradition wird der Zusammenhang von Interpretation und Geltung – der Gegenstand dieses Bandes ist – oft mit dem Begriff der »Autorität« verbunden. Geltung und Geltungsansprüche sind bestimmt durch dahinterliegende Autoritätsmuster und -zuschreibungen. Für die protestantische Tradition ist dabei insbesondere die Schriftautorität, also die Autorität der biblischen Texte, kanonisiert als Heilige Schrift, bleibender Reflexionsgegenstand.

Die Inanspruchnahme bestimmter Texte als autoritative Grundlage oder autorisierende Bezugsrahmen des eigenen theologischen Denkens ist jedoch mitnichten eine Erfindung der reformatorischen Theologie. Bereits in den biblischen Texten selbst finden sich zahlreiche Bezugnahmen auf andere Texte, die innerhalb der Rezeptionsgemeinschaft des Autors und seiner vermuteten Leserschaft als autoritative Texte galten und daher autoritätsstiftend in Anspruch genommen werden konnten. So werden insbesondere die Schriften Israels herangezogen, um innerhalb frühchristlicher Gemeinschaften Leben und Wirken Jesu Christi zu deuten und zu legitimieren. Dies führen die folgenden Texte beispielhaft vor Augen:

<sup>16</sup>Und er kam nach Nazareth, wo er aufgewachsen war, und ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge hinein und stand auf um zu lesen. <sup>17</sup>Und es wurde ihm das Buch des Propheten Jesaja gereicht. Und als er das Buch aufrollte, fand er die Stelle, wo geschrieben steht: <sup>18</sup>»Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, gute Botschaft zu verkünden den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen Freiheit und den Blinden, dass sie sehen sollen, und zu senden die Zerschlagenen in Freiheit, <sup>19</sup>zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.«<sup>1</sup> <sup>20</sup>Und als er das Buch zurollte, gab er's dem Diener und setzte sich. Und alle Augen in der Synagoge starrten ihn an. <sup>21</sup>Und er fing an, zu ihnen zu reden: Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren. (Lk 4,16–21)

---

1 Siehe Jes 61,1f.

Paulus, ein Knecht des Christus Jesus, berufen zum Apostel, ausgesondert zu verkündigen das Evangelium Gottes, <sup>2</sup>das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften, <sup>3</sup>über seinen Sohn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch, <sup>4</sup>nach dem Geist, der heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht durch die Auferstehung von den Toten, Jesus Christus unseren Herrn [...]. (Röm 1,1–4)

Vergleicht man diese exemplarischen Schriftauslegungen und das darin implizit vermittelte Verständnis von Schriftautorität mit dogmatischen Rekursen auf die Autorität der Schrift und ihrer Begründungsmuster, wird deutlich, dass sich die biblischen Bezugnahmen auf autoritativ geltende Texte wesentlich von dogmatischen Autoritätszuschreibungen der Schrift unterscheiden. Schon diese beiden Beispiele führen vor Augen, dass die neutestamentlichen Texte kaum auf die in Anspruch genommene Autorität ihrer Referenztexte reflektieren und doch diese Autorität für sich und ihre Auslegungen dieser Texte in Anspruch nehmen. Umgekehrt findet sich in der Dogmatik eine sehr breite Debatte zur Frage nach der Autorität der Schrift – und zugleich ein erstaunlich unbefangener Umgang mit der Schrift in der dogmatischen Urteilsbildung selbst. Diesem Zusammenhang von Schriftauslegung und der Reflexion über diese Autoritätszuschreibung wird im Folgenden aus neutestamentlicher und dogmatischer Perspektive nachgegangen.

Die Überlegungen sind eingebettet in die breite Debatte um den Autoritätsbegriff im 20. Jahrhundert: Die Problematisierungen der philosophischen und pädagogischen Debatten führte zu Umformungen des Autoritätsbegriffs, etwa als Relationsbegriff, welche in der Theologie aufgegriffen wurden. So definiert der Systematische Theologe Horst Bei ein »relational-funktional[es]« Autoritätsverständnis im Unterschied zu repressiven Autoritätsmodellen wie folgt: »Da Autorität ein Verhältnis zwischen Menschen meint, das eine Orientierungs- und Erziehungsfunktion ausübt, betrifft es stets ein relationales Verhalten bestimmter Menschen.«<sup>2</sup> Dieses Verständnis von Autorität impliziert eine entsprechende Praxis: Autorität muss »echt werden«.<sup>3</sup> Ähnlich argumentiert der Neutestamentler Paul Metzger in seiner Studie zum Selbstanspruch biblischer Texte. Er schreibt: »Autorität ist also [...] ein relationaler Begriff. Er bedeutet,

2 Dieses unterscheidet er von einer »irrational-repressiv[en]« Autorität eines Entscheidungsträgers und einer kontrollierbaren Auftrags-, bzw. Herrschaftsautorität z. B. demokratisch gewählter Machthaber. Bei, Horst, *Autorität IV (Systematisch-theologische Aspekte)*, in: Müller, Gerhard (Hg.), TRE 5, Berlin 1980, 40–51, 41.

3 Bei, *Autorität*, 41.

dass Autorität von einer Gruppe von Menschen verliehen und akzeptiert werden muss. Autorität wird demnach gemacht und dann bestätigt.«<sup>4</sup>

Diese Umformung des Autoritätsbegriffs ist für den Zusammenhang von Schriftverständnis und Schriftauslegung hilfreich. Soll der Autoritätsbegriff in dieser Lesart für die Debatte um die Schrifthermeneutik fruchtbar gemacht werden, ist zu klären, wie dieser relationale Charakter sich im Blick auf die biblischen Texte beschreiben lässt.

Im Folgenden wird dieser als Relationsgefüge zwischen Schrift, Schriftausleger\_in und Schriftauslegung konkretisiert.<sup>5</sup> Dazu werden exemplarisch zwei christliche Diskursräume untersucht, in denen die Autorität der Schrift in Anspruch genommen wird. Analysiert wird zum einen der frühchristliche Bezug auf autoritative Texte, wie er sich in neutestamentlichen Texten niedergeschlagen hat. Zum anderen werden zeitgenössische dogmatische Theologien auf ihr Verständnis und ihre Praktiken des Umgangs mit biblischen Texten hin untersucht. Abschließend wird vor dem Hintergrund dieser Analysen die Bestimmung von Autorität als einem Relationsbegriff präzisiert und an die Debatte um die Schriftautorität zurück gebunden.

## II. Schriftautorität in Relationen: Perspektiven auf den frühchristlichen Diskurs

### II.1 *Die Schrift: Autorität der Schriften in frühchristlichen Deutungszusammenhängen*

Ist aus der Perspektive der neutestamentlichen Autoren von Schrift (γραφή) oder im Plural von den Schriften (αἱ γραφαί) die Rede, so sind damit jene Texte gemeint, die wir heute als Altes Testament bezeichnen.<sup>6</sup> Sie sind die Texte,

4 Metzger, Paul, Sie über sich. Eine exegetische Untersuchung zur Autorität der Schrift in ökumenischer Perspektive, Tübingen 2018, 25.

5 Dass damit nicht alle möglichen und notwendigen Relationen bedacht sind, liegt auf der Hand. Hinweise auf andere beteiligte Relate werden skizziert, können jedoch nicht ausgeführt werden. Der vorliegende Beitrag verdankt sich auch der fünfjährigen Zusammenarbeit der Autorinnen im interdisziplinären Nachwuchswissenschaftlernetzwerk »Schriftbindung evangelischer Theologie«. Vgl. van Oorschot, Frederike/Focken, Friedrich-Emanuel (Hg.) in Zusammenarbeit mit Clarissa Breu, Walter Bühner, Elisabeth Maikranz, Raphaela Meyer zu Hörste-Bühner, Torben Stamer, Kinga Zeller und Carolin Ziethe: Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen, Leipzig 2020.

6 Im matthäischen Text wird z. B. ausschließlich – gegen gängige deutschsprachige Übersetzungen wie z. B. in der Lutherbibel – die Pluralform verwendet (vgl. Mt 21,42; 22,29; 26,54.56), wohingegen die anderen Evangelien durchaus auch den Singular (Mk 12,10; Lk 4,21; Joh 7,38.42; 19,24.28,36f.) neben den Pluralformen aufweisen.

die in den antiken Synagogen des ersten Jahrhunderts nach Christus gelesen und ausgelegt wurden, und so scheint es konsequent, dass auch die ersten Christuskgläubigen das Heilsereignis der Christus-Erfahrung aus den Schriften heraus gedeutet haben. Dieser Zusammenhang spiegelt sich demnach in den frühchristlichen Texten. So heißt es z. B. in der Apostelgeschichte über die Juden in der Synagoge von Beröa, in die Paulus und Silas auf ihrem Weg von Thessaloniki kamen: »Sie nahmen das Wort bereitwillig auf und forschten täglich in den Schriften (ἀνακρίνοντες τὰς γραφάς), ob es sich so verhielte (εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως)« (Apg 17,11b). In der matthäischen Darstellung führen die Schriftgelehrten die Schriften an, um Herodes die Frage nach dem Geburtsort des Christus' zu beantworten (Mt 2,4–6, darin ein Mischzitat aus Mi 5,1 und 2Sam 5,2). Grundlegende christologische Aussagen werden durch Zitate an die Schriften rückgebunden, wie es z. B. das längste Zitat im Matthäusevangelium (Mt 12,18–20 = Jes 42,1–4) deutlich macht. Auch die Passion und das Leiden Christi werden als notwendige Erfüllung der Schriften geschildert (z. B. Mk 9,12; Mt 26,54; Lk 24,26f.). Hinzu kommen die Verwendung von christologischen Titeln wie z. B. Sohn Davids (υἱὸς Δαυίδ) oder die Ansprache als κύριος, der typischen Gottesbezeichnung der Septuaginta, die ebenfalls auf eine Deutung der Christus-Erfahrung aus den Schriften schließen lassen – um nur einige wenige Beispiele aus deren Vielzahl in den neutestamentlichen Texten zu nennen.

Zugleich wirkt dieser Prozess auch auf die Schriften selbst zurück: Die Deutung des erlebten und verkündigten Heils aus den Schriften führte dazu, dass wiederum die Texte der Schriften selbst von Christus her verstanden und ausgelegt wurden. Das, was dort stand, deutete bereits auf Christus hin.<sup>7</sup> Folglich kann der Auferstandene Jesus den Jüngern die Schriften auf ihn selbst hin bezogen auslegen: »Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er [Jesus] fing an bei Mose und allen Propheten (ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν) und legte ihnen aus, was in allen Schriften über ihn gesagt war (διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ)« (Lk 24,26f.).<sup>8</sup>

Den Schriften kommt also Deutungshoheit gegenüber dem Christus-Ereignis zu, ebenso wie dem Christus-Ereignis gegenüber den Schriften. Dieser Zusammenhang von Schriftrezeption korreliert auf inhaltlicher Ebene damit, dass z. B. im Matthäusevangelium nicht nur den Schriften Deutungshoheit

7 Insofern findet sich schon in den Schriften Christus als leitendes Interpretament der Schriftauslegung, wie in den folgenden Abschnitten III und IV ausgeführt wird.

8 Vgl. auch Apg 8,30–35, wo dem äthiopischen Kämmerer Jes 53,7f auf Christus hindeutend ausgelegt wird.

gegenüber dem zugesprochen wird, was Jesus, als der Christus, mit Passion und Tod widerfahren wird: »Aber dies alles ist geschehen (τοῦτο δὲ ἔλον γέγονεν), damit die Schriften der Propheten erfüllt werden (ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν)« (Mt 26,56a). Vielmehr ist es zugleich Jesus, der die Schriften erfüllt (Mt 5,17; 3,15<sup>9</sup>) und zugleich Deutungshoheit über die Schriften hat, als deren vollmächtiger Ausleger er gilt: »[D]enn er lehrte sie (ἦν γὰρ διδάσκων αὐτούς) wie einer, der Vollmacht hat (ὡς ἐξουσίαν ἔχων), und nicht wie ihre Schriftgelehrten« (Mt 7,29).<sup>10</sup> Das Befolgen seiner Lehre, die nicht losgelöst ist von den Schriften, soll es den Jüngern ermöglichen, wie Gott vollkommen (τέλειος) zu sein (Mt 5,48). Denn diese Lehre Jesu steht nach matthäischem Verständnis in vollständiger Übereinstimmung mit dem Gesetz, das Weisung des göttlichen Willens ist.<sup>11</sup>

Es fällt also auf, dass die Schriften in diesem Zusammenspiel von Deutung und Auslegung eine zentrale Rolle einnehmen und ihnen Autorität zugesprochen wird – gerade auch hinsichtlich der Christologie. Eine explizite Reflexion über die Konstitution dieser Autorität auf hermeneutischer Ebene ist den biblischen Texten jedoch fremd. Die Autoritätszuschreibung erscheint vielmehr als unhinterfragte Voraussetzung. Die Existenz dieser Autorität lässt sich – wie bereits gesehen – am konkreten Schriftgebrauch erkennen.

Hinzu kommen sprachliche Marker, die den Status der Schriften explizit machen: In diesem Sinne kann z. B. die Rede von »heiligen Schriften« (Röm 1,2;

9 Dabei kann in Mt 3,15, wie in Mt 5,20, δικαιοσύνη als das Handeln verstanden werden, das aus Gesetz und Propheten resultiert. Dieses wiederum kann nicht losgelöst von der Lehre Jesu stehen (vgl. Mt 5,19; 23,2f.).

10 Vgl. z. B. auch Mt 4,1–11; 28,18–20; Vgl. zu Jesu Lehre und seiner Vollmacht, die sich auch in seinem Handeln – besonders der Fähigkeit zur Sündenvergebung (Mt 9,6.8) – niederschlägt, weiterhin exemplarisch: Eckstein, Hans-Joachim, Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium, in: Landmesser Christof u. a. (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift, Berlin 1997, 379–403; Söding, Thomas, »Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe« (Mt 20,20 [sic!]). Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums, in: Kampling, Rainer (Hg.), »Dies ist das Buch ...«. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte, Paderborn u. a. 2004, 21–48; Bornkamm, Günther, Jesu Vollmacht in seinen Taten (Mt 8,1–9,34), in: ders., Studien zum Matthäus-Evangelium, Neukirchen-Vluyn 2009, 243–288; Repschinski, Boris, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen, Würzburg 2009.

11 Vgl. auch Repschinski, Aufzulösen, 141; Powell, Mark Allan, Do and Keep What Moses Says (Matthew 23:2–7), in: Journal of Biblical Literature 114 (1995), 419–435, 433f. Jesu Lehre wird dabei selbst nie als νόμος bezeichnet. Dazu schreibt Mohrlang, Roger, Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives, Cambridge 1984, 24: »[I]n no way does it replace Torah as ›the law‹ in Matthew's thinking«.

2Tim 3,15) angeführt werden oder die sogenannten Erfüllungszitate.<sup>12</sup> Die Schriften sind zu erfüllen oder gelten als erfüllt (vgl. z. B. Mk 14,48f; Mt 26,54,56), womit ihnen ein Wahrheitsanspruch zugeschrieben wird.<sup>13</sup> Sie sind die Grundlage zur Deutung der Wirklichkeit und zugleich werden sie von der Wirklichkeit der Rezipienten her verstanden und ausgelegt.<sup>14</sup> Indem die Schriften von den Rezipienten also als wirklichkeitsdeutend und gegenwartsrelevant wahrgenommen werden, wird die Autoritätszuschreibung weiterhin gestärkt.

Die fehlende explizite Reflexion über die Autorität der Schriften innerhalb der neutestamentlichen Texte bedeutet jedoch nicht, dass im Neuen Testament generell an keiner Stelle über die konkrete Funktion der Schriften gesprochen wird: So ist z. B. auf 2Tim 3,15–17 zu verweisen, wo es um den Zweck geht, den die Schriften (hier als heilige Schriften bezeichnet, *ἱερά γράμματα*) erfüllt: Alle Schrift (*πᾶσα γραφή*) sei nützlich zur Belehrung (*πρὸς διδασκαλίαν*),<sup>15</sup> Zurechtweisung (*πρὸς ἐλεγμόν*), Besserung (*πρὸς ἐπανόρθωσιν*) und Erziehung (*πρὸς παιδείαν*). Die Frage nach der Autorität der Schriften wird jedoch auch hier nicht diskutiert, sondern als von Gott gegeben (*θεόπνευστος*) vorausgesetzt. Von Gott her kommt ihr die Autorität in den angeführten Zusammenhängen

12 Mt 1,22: »Das ist aber alles geschehen, damit erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht«. Insgesamt findet sich diese Formel, wenn auch stellenweise in leicht abweichender Formulierung, zehn Mal im Matthäusevangelium (Mt 1,22f.; 2,15,17f.23; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,35; 21,4f.; 27,9f.). Vgl. zu dieser Formel ausführlich Rothfuchs, Wilhelm, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart u. a. 1969, 27–56; Soares-Prabhu, George, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Inquiry into the Tradition History of Mt. 1–2*, Rome 1976, 45–106; Senior, Donald, *The Lure of the Formula Quotations. Re-assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as Test Case*, in: Tuckett, Christopher Mark (Hg.), *The Scriptures in the Gospels*, Leuven 1997, 89–115; 89–105; Beaton, Richard, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*, Cambridge 2002, 22–34. Ähnliche Formulierungen zur Erfüllung der Schrift stehen z. B. auch in Lk 4,21; 24,44; Joh 13,18; 17,12; 19,24,36; Apg 1,16; Jak 2,23.

13 Vgl. auch Ziethe, Carolin, *Auf seinen Namen werden die Völker hoffen. Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils*, Berlin 2018, 16. Außerdem Hays, Richard, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989, 107.

14 Schmid, Konrad, *Ausgelegte Schrift als Schrift. Innerbiblische Schriftauslegung und die Frage nach der theologischen Qualität biblischer Texte*, in: ders. (Hg.), *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, Tübingen 2011, 269–284, 276f. Er sieht die Schriftwerdung der Schriften dadurch befördert, dass die Schriften »nicht nur Gegenstand von Interpretation [sind], sie sind bis in ihre Substanz hinein selbst Interpretation. [...] Was ›Schrift‹ ausmacht, ist kein bestimmter Inhalt, sondern eine bestimmte Verweisstruktur, die jeweils mit anderen Inhalten verbunden ist.«

15 Im Zusammenhang der Belehrung wird die Schrift auch in Röm 15,4 angeführt: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη.*

des Lebens zu. Damit wird ihr zugleich eine unhinterfragte wie auch eine abgeleitete Autorität zuteil.

Auf der Ebene der Texte ist jedoch nicht allein nach der Autorität der Schriften zu fragen, die in den neutestamentlichen Texten rezipiert werden, sondern es stellt sich gerade durch diese stetige Rezeption auch die Frage nach der Autorität des rezipierenden Textes selbst. Dies gilt umso mehr als weitere Texte nicht mehr durch Fortschreibungen innerhalb der rezipierten Texte entstehen, wie in den Entstehungsprozessen der alttestamentlichen Texte, sondern Schriftrezeption und -interpretation zu neuen, eigenständigen Texten führt. Wie verhält sich die unhinterfragte Autorität der rezipierten Schriften zu der Autorität dieser neu entstehenden Texte? Welche Autorität kommt den neuentstehenden Texten selbst zu? Und woraus speist sich diese? Hierbei sind verschiedene Zusammenhänge zu beachten: die Relation des rezipierenden Textes zu den Schriften sowie die Relation des rezipierenden Textes hinsichtlich seiner übrigen Quellen.

Wie bereits deutlich wurde, kommt aus der Perspektive der frühesten Christen den Schriften des Alten Testaments eine herausgehobene Stellung zu. Anders verhielt es sich mit den neutestamentlichen Texten, die erst entstanden und daher entweder noch nicht bekannt waren, oder von unterschiedlichen frühchristlichen Gruppen unterschiedlich bewertet wurden.<sup>16</sup> Den gleichen – wenn nicht zum Teil sogar höheren Stellenwert – erhielten die neutestamentlichen Texte erst im Laufe ihrer eigenen Rezeptionsgeschichte, durch ihre ersten Sammlungen und schließlich durch die Kanonisierungsprozesse der Alten Kirche.

Die Autorität der rezipierten Schriften zeigt sich wiederum am konkreten Gebrauch: Zwar werden die Texte jeweils zur Darstellung und Etablierung der eigenen Theologie des neutestamentlichen Autors herangezogen, doch gehen die Texte der Schriften nicht im neuen Text auf. Es geht nicht darum, die Schriften zu ersetzen. Die Texte der Schriften bleiben durch explizite Zitate als

---

16 Dies zeigt sich z. B. an den pro- bzw. anti- markinischen oder paulinischen Tendenzen, die in der Forschung herausgearbeitet wurden: vgl. z. B. Sim, David, *Matthew's Anti-Paulinism. A Neglected Feature of Matthean Studies*, in: *HTS Theological Studies* 58 (2002), 767–783; Sim, David, *Matthew's Use of Mark. Did Matthew Intend to Supplement or to Replace His Primary Source?*, in: *New Testament Studies* 57 (2011), 176–192; Konrad, Matthias, *Matthäus und Markus. Überlegungen zur matthäischen Stellung zum Markusevangelium*, in: v. Gemünden, Petra u. a. (Hg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft*, Göttingen 2013, 211–236; Schröter, Jens u. a. (Hg.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and his Writings through the Eyes of his Early Interpreters*, Berlin 2018.

solche erkennbar<sup>17</sup> und werden zum Teil sogar als solche gekennzeichnet, wie es z. B. an der Wendung »es steht geschrieben« (γέγραπται, z. B. Mt 4,4.6.7.10)<sup>18</sup> ersichtlich wird.<sup>19</sup>

Dies wird noch deutlicher, wenn man die Verwendung der Schriften Israels mit Verwendungen der weiteren Quellen in den heute neutestamentlichen Schriften vergleicht. Denn außer den Schriften wird z. B. im Matthäusevangelium keine andere matthäische Quelle als eigenständige gekennzeichnet oder ohne weiteres sichtbar. So wäre die matthäische Rezeption des Markusevangeliums – läge es uns nicht als separater Text vor – nicht mehr erkennbar. Dies gilt selbst für die Übernahme des markinischen Erzählfadens, dem Matthäus über weite Strecken folgt. Ähnliches lässt sich auch über die Rezeption der Logienquelle (Q) sagen, da diese nur durch den Vergleich mit dem lukanischen Text (re)konstruiert werden kann. Dieses Phänomen zeigt sich in Bezug auf Q *vice versa* am lukanischen Text. Über Lk 1,1–4 wird ebenfalls erkennbar, dass dem Verfasser Material bekannt war (παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς, V. 3), das im Folgenden nicht mehr explizit als solches im lukanischen Text erscheint.

17 Vgl. auch Lim, Timothy, *Authoritative Scriptures and the Dead Sea Scrolls*, in: Lim, Timothy/Collins, John (Hg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, 303–322, 305, der in Bezug auf die Qumrantexte ein ähnliches Phänomen feststellt: »[T]he biblical source-text is not to be subsumed in the commentary. The source remains identifiable and the pesherists were conscious that what they were writing was not scripture but an interpretation of it.« Ihm sind dabei deutliche sprachliche Kennzeichnung wichtig (306). Dass die Bezüge auf die Schriften des Alten Testaments durch Anspielungen weit über die expliziten Zitate hinaus reichen steht dem jedoch nicht entgegen. Vielmehr lässt sich von den deutlich gekennzeichneten Stellen auf jene weniger deutlich markierten schließen, sodass die fundamentale Bedeutung der Schriften für die neutestamentlichen Texte insgesamt gestärkt wird. Eine Zusammenstellung von Zitaten und Anspielungen findet sich z. B. im Anhang des *Novum Testamentum Graece*, begründet von Eberhard/Erwin Nestle, hg. v. Kurt Aland u. a., Stuttgart 28<sup>2012</sup>, 836–878; McLean, Bradeley, *Citations and Allusions to Jewish Scripture in Early Christian and Jewish Writings through 180 C.E.*, Lewiston 1992, sowie Lange, Armin/Weigold, Matthias, *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*, Göttingen 2011. Vgl. zu der weitreichenden Verflechtung der Texte exemplarisch Hays, *Echoes of Scripture in Paul*; Porter, Stanley/Stalder, Christopher (Hg.), *As It Is Written. Studying Paul's Use of Scripture*, Atlanta 2008; Hays, Richard, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco 2016; Ziethe, Namen.

18 Vgl. auch Mk 1,2; 7,6; Lk 18,31; 19,46; Joh 6,31; Röm 1,17; 15,21; 1Kor 1,19; 15,45 u. ö. Stellenweise finden sich auch längere Formulierungen, etwa »wie nämlich geschrieben steht durch den Propheten« (οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου, Mt 2,5).

19 Insofern ist anzunehmen, dass auch bei weniger deutlich gekennzeichneten Verweisen die Intention nicht darin bestand, die Schriften im neuen Text aufgehen zu lassen.



Daraus ergibt sich die Frage nach dem Geltungsanspruch des neu entstandenen Textes. Gegenüber anderen Interpretationen der Schriften, besonders in theologischen und ethischen Fragen angesichts des Jesus-Christus-Ereignisses sowie hinsichtlich dessen Deutung – wie z. B. das Verhältnis von Matthäus zu Markus zeigt<sup>20</sup> –, lässt sich festhalten, dass der je eigenen Auslegung eine höhere Autorität zugemessen wird als anderen bestehenden Auslegungen. Dies führt soweit, dass sich die konkurrierenden Auslegungen in den entstehenden Texten nicht mehr ohne weiteres als zuvor eigenständige Quellen erkennen lassen – wie es ebenfalls am Umgang des Matthäus und Lukas mit ihren Quellen deutlich wird. Diese konkurrierenden Auslegungen gehen im neuen Text auf und werden somit quasi ersetzt. Die Autorität der Schriften wird hingegen weiterhin anerkannt und die Bezugnahmen auf die Schriften werden als solche gekennzeichnet. Auf diese Weise werden die Schriften zur Untermauerung der eigenen Autorität herangezogen. Eine im Eigenanspruch höhere Autorität des rezipierenden Textes kann dabei jedoch auch nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Auch die weitere Rezeption kann letztlich dazu führen, dass rezipierendem, und damit auslegendem Text mehr Autorität zukommt als dem rezipierten (in diesem Fall den Schriften). Hieran schließen sich die Beobachtungen zum Relat des Schriftauslegers eng an. Für das Relat Schriften lässt sich hier das enge Wechselverhältnis festhalten, in dem die Autorität des rezipierten Textes und die des rezipierenden Textes stehen.

## II.2 *Schriftausleger*

Hinzu kommt also die Frage nach der Rolle der Autorität des Schriftauslegers im Relationsgefüge in Anspruch genommener Schriftautorität: Der Auslegende nimmt zum einen die Autorität der Schriften in Anspruch, um seine eigene Autorität zu stützen. Dies wird – wie bereits im Abschnitt zur Schrift gezeigt – an der Art und Weise der Rezeption, am konkreten Schriftgebrauch deutlich. Die Rezeption eines autoritativen Textes reicht jedoch nicht aus, um die Auslegung mit Autorität zu versehen. Zum anderen bedarf es auch der Autorität des Auslegers, um neue Auslegungen durchzusetzen. In den biblischen Texten

---

20 Beispielhaft kann hier auf Mt 21,13 und Mk 11,17 verwiesen werden, wo der unterschiedliche Umfang des jeweils angeführten Schriftzitates aus Jes 56,1–8, bes. V. 7 und Jer 7,11 verdeutlicht, dass hier theologisch unterschiedliche Aussagen anhand der Schriften gemacht werden. Vgl. zur ausführlichen Argumentation Ziethe, Namen, 168–175. Zum grundlegenden Verhältnis von Markus und Matthäus vgl. Konradt, Matthäus, 211–236, der davon ausgeht, dass der Selbstanspruch des Matthäus, aufgrund von theologischen Differenzen, in einer Ersetzung des Markusevangeliums und damit Etablierung der bestimmten Theologie gegen eine andere bestanden habe (232).

begegnen wiederholt Versuche der Autoren, diese Autorität als Ausleger der Schriften – und damit zugleich als autoritative Interpreten des Jesus-Christus-Ereignisses – für sich in Anspruch zu nehmen: Inwiefern hier auf Lk 1,1–4 verwiesen werden kann, ist umstritten, da die Insverhältnissetzung des Lukas zur den vielen vorausgehenden Darstellungen unterschiedlich bewertet wird.<sup>21</sup> Als deutlicheres Beispiel lässt sich wiederum das Matthäusevangelium anführen. Denn der Autor stellt die Diskurse von Jesus mit den pharisäischen Autoritäten oft als schroffe Auseinandersetzung dar und wirft ihnen sogar Schriftunverständnis oder Schriftunkenntnis vor: Ganze sechs Mal wird der Vorwurf laut: »Habt ihr nicht in den Schriften gelesen (οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς Mt 21,42)?«<sup>22</sup> Auch in diesem Zusammenhang lässt sich auf die bereits oben aufgeworfene inhaltliche Dimension rekurrieren, die nach der Auslegungsautorität Jesu gegenüber den Schriften fragt. Traditionell wurden besonders die sogenannten Antithesen so gedeutet, dass deren alttestamentliche Bezugstexte durch die Lehre Jesu als überholt galten (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν). Doch haben neuere Auslegungen gezeigt, dass es auch hier um die Auseinandersetzung um die jeweilige Auslegungsautorität der Ausleger geht: Es heißt »ihr habt gehört, was gesagt wurde«, nicht »was geschrieben steht« (ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, Mt 5,27, nicht γέγραπται).<sup>23</sup>

Im Hintergrund dieser Darstellung stehen vermutlich entsprechende Auseinandersetzungen der matthäischen Gemeinde mit der pharisäisch

21 So geht Wolter, Michael, Die Proömien des lukanischen Doppelwerks (Lk 1,1–4 und Apg 1,1–2), in: Frey, Jörg u. a. (Hg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin 2009, 476–494, 485–490, davon aus, dass Lukas in einer Kontinuität zu dem bereits bekannten gelesen werden will, die Berichte also nicht überbieten, sondern lediglich noch genauer darstellen möchte. Anders hingegen Dillmann, Rainer, Das Lukasevangelium als Tendenzschrift: Leserlenkung und Leseintention in Lk 1,1–4, in: Biblische Zeitschrift 38 (1994), 87–93, 91, der den lukanischen Prolog durchaus mit kritischen Untertönen gegenüber seinen Quellen versteht. Je nachdem liegen unterschiedliche Aussagen über die implizite Autorität des Lukas in dessen Selbstverständnis nahe.

22 Vgl. in ähnlichen Formulierungen auch Mt 12,3,5; 19,4; 21,16; 22,31.

23 Vgl. zur Deutung der Antithesen, besonders im Verhältnis zu Mt 5,21, van Tilborg, Sjeff, The Sermon on the Mount as an Ideological Intervention. A Reconstruction of Meaning, Assen 1986, 47–79; Worth, Roland H. J., The Sermon on the Mount. It's Old Testament Roots, New York u. a. 1997, 11–33; Vahrenhorst, Martin, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören«. Matthäus im halachischen Diskurs, Neukirchen-Vluyn 2002; Ruzer, Serge, Antitheses in Matthew 5. Midrashic Aspects of Exegetical Techniques, in: Becker, Hans-Jürgen/Ruzer, Serge (Hg.), The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting, Paris 2005, 89–116; Konrad, Matthias, Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium, in: Sängler, Dieter/Konrad, Matthias (Hg.), Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament, Göttingen 2006, 129–152.

dominierten Synagoge.<sup>24</sup> Beide Parteien sahen die Schriften als autoritativ an und argumentierten damit. Angesicht des Christus-Ereignisses war es ein matthäisches Anliegen zu zeigen, dass seine Deutung der Ereignisse weiterhin auf dem Boden der Schriften steht. Leider sind uns aus diesem Kontext keine Texte der Seite enthalten gegen die Matthäus zu argumentieren scheint. Doch wird durch die im Text narrativ ausgearbeiteten Streitgespräche deutlich, dass es wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit auch im Umfeld der matthäischen Gemeinde Auseinandersetzungen um die Auslegungshoheit der Schriften und damit die Autorität des Auslegers gab.

Zusammenfassend lässt sich mit Arie van der Kooij festhalten, dass diese Selbstansprüche der Autoren immer verbunden waren mit Rezipienten der Texte, die den Anspruch der Ausleger angenommen und bestätigt haben:

It should be noted [...] that the ancient books, Scriptures, would not have been seen as carrying any authority if their teaching had not been brought into force and if they had not been studied by the appropriate authorities – the scholar-scribes. Interpretation of books that were considered authoritative required authoritative and authorized persons to bring the ideas into effect.<sup>25</sup>

Die uns heute als Neues Testament vorliegenden Texte haben diese Rezeptionsprozesse erfolgreich durchlaufen und die innerbiblische Pluralität gibt Eindruck von der Vielfalt konkurrierender Deutungen des Jesus-Christus-Ereignisses. Andere nicht kanonisch gewordene Texte zeugen von Versuchen,

- 
- 24 Zur Verortung der matthäischen Gemeinde im Gegenüber zur pharisäisch dominierten Synagoge vgl. z. B. Overman, J. Andrea, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis 1990, 6–34.141–147; Saldarini, Andrew J., *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago/London 1994, 44–67; Sim, David *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthew Community*, Edinburgh 1998, 109–163. Zur Analyse der narrativen Diskurse zwischen Jesus und den Pharisäern um die rechte Auslegung der Tora vgl. exemplarisch Konradt, *Erfüllung*, 129–152; Levine, Amy-Jill, *Matthew's Portrayal of the Synagogue and Its Leaders*, in: Senior, Donald (Hg.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, Leuven u. a. 2011, 177–193. Neben der Auseinandersetzung mit der Synagoge ist weiterhin davon auszugehen, dass es Diskurse innerhalb der matthäischen Gemeinde gab, für die der Bezug auf entsprechende Stellen der Schrift zur Untermauerung der eigenen Position ebenso relevant war. Als Beispiel lässt sich die im gesamten Evangelium breit ausgeführte Diskussion um das Heil für die Völker und der damit verbundenen Frage nach der Aufnahme von Nicht-Juden in die christliche Gemeinde anführen, die in besonderem Maße immer wieder an die Schriften rückgebunden ist, vgl. Ziethe, *Namen*.
- 25 Van der Kooij, Arie, *Authoritative Scriptures and Scribal Culture*, in: Popović, Mladen (Hg.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leiden 2010, 55–71, 70; vgl. auch Ulrich, Eugen, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Leiden 2015, 285.

andere Schriftauslegungen und Deutungen des Jesus-Christus-Ereignisses als autoritative zu etablieren. Doch sind diese für die spätere protestantische Schrift gerade nicht in den Status autoritativer Schrift erhoben worden.

### II.3 *Schriftauslegung*

Zwar hat die konkrete Schriftauslegungspraxis bereits in den vorausgehenden Punkten eine Rolle gespielt, doch soll sie zum Abschluss der exegetischen Reflexion in Form einer Metareflexion, die heuristisch an die biblischen Texte herangetragen wird, in den Blick kommen.

Die Rezeption des autoritativen Textes in der Entstehung der neutestamentlichen Texte lässt sich auf verschiedenen Ebenen beschreiben: In der Exegese steht oft die Frage nach der Form des der Rezeption zugrundeliegenden Textes im Mittelpunkt des Interesses:<sup>26</sup> Welche Textform der alttestamentlichen Texte lag den Verfassern der neutestamentlichen Texte vor? Wo haben sie den Wortlaut übernommen oder verändert? Ist an dieser oder jener Stelle eine Anspielung auf die alttestamentlichen Texte gegeben oder nicht?<sup>27</sup>

Theologisch relevant ist darüber hinaus die Frage nach der Art und Weise der Rezeption: also ob ein Text z. B. zustimmend oder ablehnend rezipiert wird, welche Aspekte der Schriften überhaupt aufgenommen sind ((re-)akzentuierende Rezeption) oder ob eine inhaltliche Veränderung (transformative Rezeption) vorliegt. Denn die Schriftrezeption macht deutlich, dass die theologischen Aussagen der Schriften nicht ausschließlich traditionskonform rezipiert wurden, sondern durchaus innovativ und kreativ weitergedacht oder neu kombiniert werden konnten.<sup>28</sup> Daran anknüpfend stellt sich die Frage nach der textpragmatischen Funktion der Schriften innerhalb der rezipierenden Texte. Werden sie z. B. argumentativ oder illustrierend angeführt?<sup>29</sup>

26 Deutlich wird dies z. B. bei New, David, *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis*, Atlanta 1993; Menken, Maarten, *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven 2004; Menken, Maarten/Moyise, Steve (Hg.), *Deuteronomy in the New Testament*, London 2007; Menken, Maarten/Moyise, Steve (Hg.), *The Minor Prophets in the New Testament*, London 2009; Menken, Maarten/Moyise, Steve (Hg.), *Genesis in the New Testament*, London 2012.

27 Zur Diskussion von Kriterien zur Identifikation von Anspielungen vgl. Hays, *Echoes of Scripture in Paul*, 29–33; Evans, Craig A./Sanders, James A. (Hg.), *Paul and the Scriptures of Israel*, Sheffield 1993; Porter, Stanley E., *Allusions and Echoes*, in: Porter/Staley (Hg.), *As It Is Written*, 29–40, bes. 38f.

28 Vgl. hierzu die Dissertation der Autorin, Ziethe, *Namen*, 28–30, wo im Folgenden die genannten Phänomene der Rezeption der Schriften am matthäischen Text hinsichtlich der Frage nach dem Heil für die Völker breit ausgearbeitet wurden.

29 In der Dogmatik untersucht van Oorschot diese Frage im folgenden Abschnitt III.2 dieses Aufsatzes.

Zusammenfassend lässt sich ein eigentümliches Spannungsverhältnis in der Schriftauslegung neutestamentlicher Autoren beschreiben: *Ex post* lässt sich die neutestamentliche Schriftrezeption als freier Umgang in Form sowie der Art und Weise der Rezeption der Texte beschreiben:<sup>30</sup> Selbst die theologische Profilierung bestimmter Zusammenhänge aus den Schriften kann gegenüber deren primärem Kontext völlig neue Horizonte eröffnen. Beispielfähig kann auf die matthäische Verwendung der Völkerwallfahrt verwiesen werden. Zwar nimmt er das typische Vokabular auf, doch löst er den Topos aus seiner theologischen Verortung, der Zionstheologie, heraus, sodass mit dieser transformativen Rezeption zwar bestimmte theologische Erwartungen geweckt werden, es dann jedoch zu einer radikalen Neuinterpretation kommt. Die Präsenz Gottes wird nicht mehr, wie in den Schriften, auf dem Zion verortet, sondern im Messias.<sup>31</sup> Aus der Perspektive der neutestamentlichen Texte lässt sich hingegen sagen, dass die Rezeptionen durch enge Bindung an die Schriften gekennzeichnet sind, die die Autoritätszuschreibung gegenüber den Texten der Schriften anerkennt und weiter fördert.

### III. Schriftautorität in Relationen: Perspektiven auf den gegenwärtigen dogmatischen Diskurs

Versucht man, die Autorität der Schrift als ein Relationsgefüge im gegenwärtigen dogmatischen Diskurs zu analysieren, so sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Auf der einen Seite steht die Ebene der dogmatischen Lehrbildung – der Theorie, die ihren Niederschlag in den Kapiteln zur Schriftlehre in dogmatischen Lehrwerken und Studien findet. Auf der anderen Seite impliziert ein relationaler Autoritätsbegriff wie eingangs skizziert eine mit dieser Theorie verbundene Praxis. Diese besteht für die dogmatische Lehrbildung in deren faktischem Schriftgebrauch in der dogmatischen Urteilsbildung.<sup>32</sup> Dieses Gefüge soll im Folgenden unter der Leitfrage nach der Autorität der Schrift im Verhältnis von Schriftlehre und Schriftauslegung in den Blick kommen. Dazu wird – parallel zur exegetischen Analyse – das Gefüge von Schrift, Schriftauslegung und Schriftauslegenden in den Blick genommen.

#### III.1 *Schrift*

Auf der Ebene der dogmatischen Lehrbildung zeigt ein Blick in gegenwärtige Dogmatiken ein eindeutiges Bild. Bleibend berührt Luthers *sola scriptura* und

30 Vgl. wiederum exemplarisch Ziethe, Namen, bes. 178.254.304.

31 Vgl. ebd., 156–178, bes. 177.

32 Nicht in den Blick kommen hingegen kirchliche Schriftpraktiken, wie Gottesdienst o. ä.

das in Folge ausgeprägte »Schriftprinzip« einen Kern evangelischer Theologie und Identität: Wiederholt wird im theologischen Diskurs auf die Konkordienformel verwiesen, nach der die Bibel als Quelle theologischer Aussagen und als »alleinige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen«, gelten kann.<sup>33</sup> So formuliert z. B. Wilfried Härle seine Schriftlehre unter der Überschrift *Die Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens* und subsummiert unter dieser auch die Bedeutung der Bibel für die theologische Wissenschaft.<sup>34</sup> Ähnlich gilt die Schrift auch für Wolfhart Pannenberg als »Prinzip der [protestantischen] Theologie«<sup>35</sup>: Er hält fest, dass die Schrift das eine und einzige Prinzip der Theologie sei – und zwar nicht nur der reformatorischen Theologie, sondern ein der Reformation vorgegebenes identitätsstiftendes Fundament aller christlichen Theologie.<sup>36</sup> Auch für Ulrich Körtner ist die »*Schriftgemäßheit* nach reformatorischer Tradition das entscheidende Kriterium aller Theologie«.<sup>37</sup> Den Beispielen ließen sich weitere hinzufügen.<sup>38</sup> Der hohe Geltungsanspruch, der der Schrift innerhalb der evangelischen Dogmatik weiterhin zugeschrieben wird, ist jedoch hinreichend deutlich geworden.

Parallel dazu findet sich eine breite Debatte um die sog. »Krise des Schriftprinzips«, die angesichts der Pluralität und des breiten historischen Abstands der Texte zum Heute die Autorität der Schrift problematisiert.<sup>39</sup> Trotzdem bestreiten nur wenige Stimmen innerhalb der Dogmatik die Autorität der Schrift grundlegend, so z. B. Falk Wagner in seinem wirkmächtigen Aufsatz *Auch der Teufel zitiert die Bibel*.<sup>40</sup>

Fragt man nach Herleitungen dieser Autorität der Schrift für die Theologie, fällt eine eigentümliche Begründungslücke ins Auge: Die

33 Dingel, Irene (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 2014, 767–1100, 767.

34 Härle, Wilfried, *Dogmatik*, Berlin 42012, 111.

35 Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 38. Zur Entwicklung der Bedeutung der Schrift seit der Reformation vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Bibel und Philosophie in der protestantischen Theologie*, in: Euntes Docete 52 (1999), 123–131.

36 Pannenberg, Wolfhart, *Gibt es Prinzipien im Protestantismus, die im ökumenischen Dialog nicht zur Disposition gestellt werden dürfen?*, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Tanner, Klaus (Hg.) *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 79–81, 83.

37 Körtner, Ulrich H. J., *Dogmatik*, Leipzig 2018, 44 (Hervorhebung im Original).

38 Vgl. ausführlicher van Oorschot, Frederike, *Die Krise des Schriftprinzips als Krise der theologischen Enzyklopädie*, in: *EvTh* 76 (2016), 5, 386–400.

39 Vgl. einfürend ebd.

40 Wagner, Falk, *Auch der Teufel zitiert die Bibel. Das Christentum zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips*, in: Ziegert, Richard (Hg.), *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Stuttgart 1994, 236–258, 244.

Autorität der Schrift wird – gerade durch den allgegenwärtigen Bezug auf die Konkordienformel – sowohl für die theologische Wissenschaft als auch für den Glauben und kirchlichen Vollzug postuliert, aber in den Prolegomena nicht begründet. Die Begründung dieser Autorität ist in den Bereich der Soteriologie und Pneumatologie zu verorten: Dabei wird auf die Wirksamkeit der Schrift am Gläubigen verwiesen, indem die Zu- und Anerkennung von Autorität – oft unter Bezug auf den Inspirationsbegriff und die *efficacia* der Schrift – expliziert wird. So begründet der schon erwähnte Pannenberg analog zu vielen anderen Dogmatiker\_innen: »Die Autorität der Schrift gründet [...] in der [Autorität] des Evangeliums und auf der den Inhalt des Evangeliums ausmachenden Heilsgegenwart Gottes in Person und Geschichte Jesu. [...] Die Autorität der Schriften ist daran gebunden, daß und wie sie sich als Zeugnisse für diesen Inhalt erweisen.«<sup>41</sup>

Die hermeneutische Funktion der Schrift für den Prozess der Schriftauslegung und die schriftauslegende Person kommen hier nicht explizit nicht in den Blick und werden zugleich nicht mit der soteriologisch-pneumatologischen Wirksamkeit der Schrift ins Verhältnis gesetzt. Dies ist insofern auffallend, als in dem häufigen Rekurs gerade auf die eingangs skizzierte Konkordienformel der hermeneutische Status der biblischen Texte für die Schriftauslegung selbst, auch und im Kontext der theologischen Lehrbildung massiv gestärkt wird. Die Autorität der Schrift in einem hermeneutischen Sinn, also im Blick auf die Schriftauslegung, auch in der theologischen Wissenschaft, bleibt somit begründungsoffen.

### III.2 *Schriftauslegung*

Verbunden ist diese Lücke in der Begründung der Schriftautorität für die wissenschaftliche Theologie mit dem Streit um die Frage, ob und wie die Auslegung der Schrift Gegenstand und Aufgabe der Dogmatik ist: Während einige Dogmatiker\_innen die Auslegung der Schrift an die Fachkolleg\_innen innerhalb der Exegese des Alten und Neuen Testaments verweisen, bekräftigen andere – wie z. B. Friederike Nüssel oder Jörg Lauster – die Auslegung der

---

41 Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie (Band 2) Göttingen 1991, 510. Für ähnliche Begründungsmuster vgl. z. B. Dalferth, Ingolf U., Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie. Leipzig 2018, 250–292.379–377; Härle, Dogmatik, 114–123; Körtner, Ulrich H. J., Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001, 340–343; Mildner, Friedrich, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 1: Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel, 21f.93; Mildner, Friedrich, Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre, Stuttgart 1972, insb. 52f.; Schlink, Edmund, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 2005, 634–636.

Schrift als ein »elementare[s] Thema theologischer Selbstreflexion«<sup>42</sup> und »enzyklopädisches Programm«<sup>43</sup> aller theologischen Disziplinen. Die Frage nach dem »Wie« des dogmatischen Bezugs auf die Schrift lassen jedoch auch diese Autoren offen.

Nähert man sich dieser Frage von Seiten der dogmatischen Praxis, also im Blick auf den faktischen Schriftgebrauch in der Dogmatik und damit parallel zur obigen exegetischen Analyse, betritt man Neuland.<sup>44</sup> Dieses birgt zugleich interessante Einsichten in das implizite Verständnis von Schriftauslegung und damit verbunden in das Verständnis von Schriftautorität. Denn aus dem faktischen Schriftgebrauch lassen sich Einsichten in das Verständnis von Schriftauslegung und die angenommene Autorität der Schrift gewinnen, die über die Theoriebildung in der Schriftlehre hinausgehen. Im Blick auf die Schriftautorität sind dabei vier Dinge auffallend:

Erstens lassen sich, wie in der exegetischen Untersuchung, verschiedene Funktionen des Schriftgebrauchs unterscheiden. So propagiert z. B. Friedrich Mildnerberger ein Programm einer biblischen Dogmatik, das auf die Durchdringung gegenwärtiger Fragen ausgehend vom biblischen Text abzielt.<sup>45</sup> Dieser Zugang lässt einen heuristischen und begründenden Schriftgebrauch vermuten, in dem die dogmatische Argumentation durch den Bezug auf die Schrift angestoßen (heuristisch) und/oder argumentativ gesichert wird (begründend). Dies spiegelt sich in seiner Dogmatik sehr deutlich: Beispielsweise entfaltet er in seinen Überlegungen zum Tod fast ausschließlich im Rahmen einer Auslegung von Ps 90.<sup>46</sup> Daneben finden sich autorisierende oder illustrierende Schriftverweise, die wenig Unterschied in der Argumentationslogik auf der Textebene machen.<sup>47</sup>

42 Nüssel, Friederike, Einführung, in: dies. (Hg.), *Schriftauslegung*, Tübingen 2014, 1–8, 4.

43 Lauster, Jörg, *Schriftauslegung als Erfahrungserhellung*, in: Nüssel, *Schriftauslegung*, 179–206, 204.

44 Diesem Desiderat widmet sich das Habilitationsprojekt von Frederike van Oorschot, das vier zeitgenössische Dogmatiken auf den Zusammenhang von Schriftlehre und Schriftgebrauch analysiert. Die folgenden Überlegungen sind erste und sehr kursorische Erträge der Untersuchung.

45 Mildnerberger, Friedrich, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 1: Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart 1991, 11; Ders.: *Zum Verhältnis von Dogmatik und biblischer Theologie*, in: Bayer, Oswald; Wanzeck, Gerd-Ulrich (Hg.), *Festgabe für Friedrich Lang*, Tübingen 1978, 428–435, 430.

46 Mildnerberger, Friedrich, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 3: Theologie als Ökonomie*, Stuttgart 1992, 324–331. Die Psalmsauslegung umfasst ebd., 325–329.

47 Autorisierender und illustrierender Schriftgebrauch unterscheiden sich in der Analyse nicht auf der Textebene, sondern vielmehr auf der Rezeptionsebene: Kommt der Schrift für den Rezipienten Autorität zu, kann ein Schriftverweis autorisierend wirken. Ist dies nicht der Fall, hat der Schriftbezug illustrierende Funktion.



Zweitens zeigt sich ein spannungsvolles Verhältnis des Schriftgebrauchs zu Jesus Christus als leitendem Interpretament für die Auslegung der biblischen Texte. So orientiert sich der faktische Schriftgebrauch im Detail meist deutlich weniger an Jesus Christus, als es die christozentrischen Hinweise zur Schriftauslegung vermuten lassen: Pannenberg führt z. B. Jesus Christus als leitendes dogmatisches Interpretament für die Auslegung der Schrift in der Schriftlehre ein,<sup>48</sup> zeigt in seinem Schriftgebrauch jedoch kaum einen Ansatz, die biblischen Texte christozentrisch zu deuten<sup>49</sup>. In der Gesamtanlage seiner Neudeutung des Todes im Licht der Auferstehung Jesu wird dieser christozentrische Fokus dann wieder sehr deutlich. Hier ist also ein spannungsvolles Verhältnis zum leitenden Interpretament zu konstatieren.

Drittens findet sich ein sehr unbestimmtes Verhältnis von Exegese und Dogmatik: Während z. B. Friedrich Mildenerger wiederholt exegetische Exkurse einbringt und die Ergebnisse dieser historischen Überlegungen ungebrochen als dogmatisches Argument einführt<sup>50</sup>, wägt Schlink sowohl in seinen Überlegungen zur theologischen Enzyklopädie<sup>51</sup> als auch am Rande von Schriftbezügen in materialdogmatischen Fragen<sup>52</sup> zwischen dem Erforschen und Verstehen biblischer Texte ab – und lässt das Verhältnis beider

48 Vgl. die oben zitierte Aussage aus Pannenberg, *Theologie* (2), 510.

49 So setzt sich Pannenberg im Kapitel zum Thema Tod sehr ausgewogen mit alt- und neutestamentlichen Textstellen auseinander und fokussiert in deren Auslegung keine christozentrische Interpretation. Deutlich wird sie im Argumentationsgang im Ganzen, wenn Pannenberg eine Neudeutung des Todes im Licht der Auferstehung Jesu Christi entfaltet. Pannenberg, *Theologie* (2), 203–314. Die Breite seiner Auseinandersetzung mit dem gesamten Kanon spiegeln auch die quantitativen Analysen des Bibelstellenregisters der Systematischen Theologie Pannenbergs, die einen sehr breiten »working canon« in seiner Dogmatik bezeugen.

50 Als Beispiel sei die Frage nach dem Ort der Zuwendung Gottes skizziert: Hier legt Mildenerger gegen ein metaphysisches Gottesverständnis zunächst Joh 4,20–26 aus und kommt in Folge zu dem Schluss, dass Jesus selbst Ort der eschatologischen Zuwendung Gottes ist. Trotzdem hebt Mildenerger Jerusalem als Ort der Gegenwart Gottes hervor und begründet dies in einer Auslegung von Ps 42;43 und 87. Dabei kommen Form und Zusammenhang von Psalm 42;43 ebenso in den Blick wie die geographische Verortung Misars und die Datierung, zu der Mildenerger auch die exegetische Kontroverse darstellt. Auf dieser Grundlage entfaltet Mildenerger seine weiteren Überlegungen zur Präsenz Gottes in Gottesdienst und Sakramenten. Mildenerger: *Biblische Dogmatik Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*. Band 2: *Ökonomie als Theologie*, Stuttgart 1992, 222f.

51 Schlink, *Dogmatik*, 638–646.

52 So schreibt Schlink, bevor er in seinen Ausführungen zum Abendmahl in einen Exkurs zu exegetischen und historischen Fragen einsteigt (*Dogmatik*, 491): »So wichtig alle diese Fragen für die historische Erkenntnis des letzten Mahles sind, so sind sie es doch nicht in gleicher Weise für das Verständnis des Herrenmahls.« Er führt diese historischen Fragen dann aus, sie bleiben im Lauf der Argumentation jedoch ohne argumentative Kraft.

in der Dogmatik letztlich offen. Wird in der Enzyklopädie der Weg des geistgewirkten Erkennens (auch) in der Dogmatik verortet, zeigt der Nachvollzug der Argumentationsgänge, dass auch die dogmatische Schriftauslegung stärker im Modus des historischen Erforschens geschieht als es die Theorie zur theologischen Enzyklopädie nahelegt.<sup>53</sup>

Viertens werden die Schriftbezüge oft durch die Tradition anderer Schriftauslegungen vermittelt. Dies gilt insbesondere für die reformatorische Tradition und hier v. a. für Luthers Paulusrezeption.<sup>54</sup> Dadurch stellt sich die Frage, inwieweit so eine vermittelte Schriftauslegung, z. B. die lutherische Auslegung der paulinischen Rede von der Rechtfertigung, nicht ähnlichen – oder sogar höheren – autoritativen Status erhält als ihn die Schriftlehre der Schrift zuerkennt. Diese Frage wird im Gespräch mit den Beobachtungen aus dem Neuen Testament im Fazit noch einmal aufgegriffen. Erweitert man die Analyse auf alle Verweise und Bezugnahmen, zeigt sich, dass der argumentative Rückbezug stärker durch die Verweise auf dogmatische oder philosophische Debatten geprägt ist als durch Bezüge auf die Schrift oder Formen ihrer wissenschaftlich-exegetischen Auslegung. Dies spiegelt die Einbettung der Dogmatik in der wissenschaftlichen Theologie und ihrer methodischen und hermeneutischen Selbstansprüche.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Bei An- und Zuerkennung von Autorität ist zwischen der theoretischen Anerkennung von Autorität, z. B. in der Schriftlehre, und der Praxis der Anerkennung, z. B. im Schriftgebrauch, zu unterscheiden. In der Schriftlehre wird die Autorität der Schrift von allen untersuchten Autoren anerkannt und bestätigt. Die Untersuchung des Schriftgebrauchs zeigt demgegenüber ein heterogenes Bild verschiedener Anerkennungspraktiken, das in sehr unterschiedlicher Weise mit der Schriftlehre verbunden ist.

Was bedeutet diese Beobachtung für die Rede von der Autorität der Schrift in der Dogmatik? Keinesfalls kann von einer generellen Abwertung oder Ignoranz der biblischen Texte in der Dogmatik gesprochen werden.

53 Hier zeigt sich auch noch einmal die Spannung zwischen der soteriologisch-pneumatologischen Ebene der beschriebenen Schriftautorität und der hermeneutisch-fundamentaltheologischen Ebene.

54 Bei Pannenberg wird dies z. B. bereits aus der quantitativen Analyse des Registers deutlich, die ein hohes Gewicht der paulinischen Tradition als leitender Interpretationslinie des Christusereignisses bezeugt. Der implizite Verdacht, einer lutherisch geprägten rezeptionsgeschichtlich »geerbten« paulinischen Verengung der Schriftauslegung ist daher nicht auszuschließen. Vgl. dazu auch Kupsch, Alexander, *The Reception of Luther's Ecclesiology in Contemporary German Dogmatic Theology*, in: Mumme, Jonathan u. a. (Hg.), *Church as Fulness in all Things. Recasting Lutheran Ecclesiology in an Ecumenical Context*, New York 2019, 35–55.

Daher stellt sich die Frage, ob und wie die Rede von der Autorität der Schrift erweitert und modifiziert werden muss. Zum einen ist grundsätzlich zu klären, in welchem Verhältnis Theorie und Praktik von Anerkennung der Autorität in diesem Feld stehen. Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund der skizzierten Begründungslücke für die Dogmatik von Bedeutung. Zum anderen wäre zu fragen, ob es – neben der Schriftauslegung, die von den Autoren als primäre Schriftpraktik genannt wird – andere Schriftpraktiken gibt, in denen sich Anerkennung der Schriftautorität vollzieht. Diese zweite Frage soll nun im Blick auf die schriftauslegende Person fokussiert werden.

### III.3 *Schriftausleger\_in*

Die Bedeutung des\_der Theologen\_Theologin als Ausleger\_in der Schrift kommt explizit kaum in den Blick. Aus der Analyse der Schriftauslegung lässt sich jedoch ableiten, dass das Selbstverständnis als wissenschaftliche\_r Theologin\_Theologe primär ist, gerade für die Aufgabe der Schriftauslegung.<sup>55</sup> Die Art und Weise des Schriftgebrauchs jedoch erinnert an vielen Stellen an einen stärker liturgisch vorgeprägten Gebrauch der Texte.<sup>56</sup> Der Rückgriff auf exegetische Zugänge zu biblischen Texten oder die Rezeption exegetischer Forschung ist bei den Autor\_innen sehr unterschiedlich stark ausgeprägt.<sup>57</sup>

Offen lassen die Autor\_innen jedoch zum einen, wie dieses Selbstverständnis als wissenschaftliche\_r Theolog\_in mit dem Anspruch verbunden wird, theologische Lehre an der Schrift messen zu lassen – wie sie unter Bezug auf die Konkordienformel implizieren.<sup>58</sup>

55 Vgl. z. B. Körtner, Ulrich, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 77f.; Ders., Theologie, 366–368; Pannenberg, Theologie (2), 318; Schlink, Dogmatik, 30.32.40.

56 Sehr deutlich wird dies z. B. in Schlinks Überlegungen zum Abendmahl, der die biblischen Texte sehr häufig in ihrer liturgischen Prägung aufgreift. Schlink, Dogmatik, 490–513.

57 Erweitert man die Analyse auf alle Verweise und Bezugnahmen auf Sekundärtexte, zeigt sich, dass der argumentative Rückbezug stärker durch den Verweis auf dogmatische Traditionen oder philosophische Debatten geprägt ist, als durch Bezüge auf die Schrift oder Formen ihrer wissenschaftlich-exegetischen Auslegung. Dies kann an dieser Stelle jedoch nicht ausgeführt werden. Es spiegelt einerseits die Einbettung der Dogmatik in der wissenschaftlichen Theologie. Andererseits verstärkt es die Frage nach den primären Bezugskontexten dogmatischer Schriftauslegung und ihrer Begründung.

58 Konkret wird dies an der Frage nach der hermeneutischen Bedeutung Jesu Christi: Wie dargestellt, dient der Bezug auf Jesus Christus oder die »Sache der Schrift« als ein leitendes dogmatisches Interpretament angesichts des pluralen biblischen Befundes. Wie verhält sich die Autorität des leitenden Interpretaments zu den anderen autoritativen Bezugssystemen, wie z. B. Maßstäben historisch-kritischer Forschung? Auch hier stellt sich die Frage, ob die Schriftrezeption in der dogmatischen Theologie eigenständig ist oder letztlich abgeleitet von der kirchlichen Schriftauslegung und -rezeption stattfindet – und

Zum anderen stellt sich die Frage nach der Abgrenzung gegenüber anderen Bezugsdiskursen. Kommt in der Schriftlehre bislang – durch den impliziten Fokus auf die kirchliche Rezeption der Schrift – v. a. die Abgrenzung gegenüber Lehramt und Tradition in den Blick, muss im Kontext dogmatischer Theologie das Verhältnis zwischen Anbindung an andere Wissenschaften und theologische Disziplinen, und der Anbindung an die Schrift diskutiert werden. Wie stehen diese Diskurse zueinander? Gibt es einen primären Diskurs, in den der die Theologe\_Theologin sich stellt?

Diese Beobachtungen zeigen die Notwendigkeit, das Relationsgefüge im Blick auf die schriftauslegende Person, weiter zu differenzieren. Sinnvoll ist hier die Unterscheidung zwischen der Rezeptionsgemeinschaft der Glaubenden und der Rezeptionsgemeinschaft der wissenschaftlichen Theologie – ohne in Abrede zu stellen, dass diese eng miteinander verbunden sind und sich auch überlappen können. Im Blick auf die Autorität der Schrift ließe sich dann pauschal unterscheiden: Für den Glaubenden resultiert die Autorität der Schrift aus ihrer Wirksamkeit, die sich in der Gemeinschaft der Glaubenden zugleich diachron immer wieder erweist. Für den gegenwärtigen dogmatischen Diskurs garantiert die Bindung an den Rezeptionsraum der Kirche und damit die Kanonisierung der Texte formal ihre Autorität. Eine solche traditionsvermittelte Begründung führt zu der Frage, ob und wann von einer ererbten Autorität gesprochen werden kann und ob diese im Vollzug der Schriftauslegung im eingangs skizzierten relationalen Sinn als Autorität zu beschreiben wäre.<sup>59</sup>

---

wie sie ggf. mit anderen wissenschaftlichen Rezeptionskontexten biblischer Texte, z. B. der Exegese, verbunden werden muss.

59 Zur letzten Frage sind u. E. drei Denkmodelle vorstellbar, die hier nur kurz genannt werden können: Erstens kann behauptet werden, dass die Relate notwendigerweise zusammenfallen müssen: Die Autorität der Schrift erwiese sich dann *dem\_der* Theologen\_in, die\_der zugleich als Glaubende\_r die Schrift liest und für die Kirche im Geist Gottes auslegt. Zweitens kann der Schrift im Raum der Theologie eine abgeleitete Autorität zugeschrieben werden. Die Autorität der Schrift stellt sich dann gewissermaßen in konzentrischen Kreisen dar: Grund der Autorität ist Christus und die Schriften haben Autorität, insofern sie Christus bezeugen und durch den Geist erschließen. Für die Dogmatik hat die Schrift insofern Autorität, als sie auf dieses Erschließungsgeschehen bezogen ist. Dann handelte es sich für die Theologie um eine abgeleitete Schriftautorität zweiter Ordnung. Deutlich wird dies in der Analyse des Schriftgebrauchs wiederum daran, dass der in der Schriftlehre betonte Zusammenhang zur Pneumatologie im Sinn eines »Ereignisses der Auslegung« o. ä. methodisch nicht eingeholt werden kann. Oder – das wäre eine dritte mögliche Folgerung – ist die Autorität der Schrift für die Theologie nicht im Sinne einer wirksamen Autorität zu denken? Dann wäre die Autorität der Schrift als ein Thema der Theologie zu beschreiben, ohne dass die theologische Urteilsbildung selbst dieser Autorität in erkenntnisleitendem Sinn untersteht.

#### IV. Fazit

Aus diesen Beobachtungen aus den neutestamentlichen und dogmatischen Diskursen lässt sich eine dreifache Präzisierung des Verständnisses von Autorität der Schrift gewinnen: Autorität der Schrift ist als prozedural, relational und fluid zu beschreiben. Diese Bestimmungen werden im Folgenden kurz skizziert und markieren zugleich zentrale Folgefragen.

##### IV.1 *Die Autorität der Schrift als prozedurale Autorität zwischen Schrift und Schriftauslegung*

Zunächst ist festzuhalten, dass die Bestimmung von Autorität als Relationsbegriff für beide untersuchten Diskurse eine hohe Plausibilität besitzt. Schriftautorität ist nur verständlich im Gefüge von Schriftauslegung und Schriftausleger\_innen, d. h. in ihren Rezeptionsprozessen. Dass die Schrift nach Auslegung verlangt, ist eine gemeinsame Überzeugung aller Rezipienten. Die Autorität der Schrift muss daher im Blick auf ausgelegte und immer wieder neu auszulegende Schrift begründet und differenziert werden. Diese Form der Autorität lässt sich insofern als eine prozedurale Autorität beschreiben.<sup>60</sup>

Folgt man diesem Verständnis, so kommt dem faktischen Umgang mit der Schrift zentrale Bedeutung für das Verständnis ihrer Autorität zu. Wie eingangs skizziert, ist dies exegetisch keine besonders neue Erkenntnis – vielmehr wird die Autorität der Texte vor allem aus dem Umgang mit ihnen erkennbar. Eine Reflexion über die Autorität der Schrift im Sinne einer hermeneutischen Diskussion findet in den frühchristlichen Diskursen kaum statt. Vielmehr wird die Autorität der Schrift am Schriftgebrauch erkennbar, sodass die Praxis der Auslegung als Indikator für Autoritätszuschreibungen dient. So kann Reinhard Kratz festhalten: »Schriftwerdung und Schriftauslegung sind eins.«<sup>61</sup> Besonders mit Blick auf die Textproduktionsprozesse ist eine solche Beschreibung daher naheliegend.

Ganz anders stellt sich die Situation in der gegenwärtigen Dogmatik dar: Breit ausgearbeitete Schrifthermeneutiken stehen einem Mangel an Analysen und Reflexionen auf den Schriftgebrauch gegenüber. Auch die Einbettung des Schriftgebrauchs in die Auslegungstraditionen wird kaum reflektiert.

60 Zu diesem Verständnis, eingebunden in die Beschreibung der Schrift mit der Metapher des Interface vgl. ausführlich van Oorschot, Frederike, *Scripture as Interface. A Hermeneutical Reflection on a Concept based in Media Theory*, in: *Cursor\_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*, <https://cursor.pubpub.org/pub/vonoorschot-bible-interface> (26.11.2019).

61 Kratz, Reinhard Gregor, *Art. Schrift, Heilige I. Altes und Neues Testament*, TRE 30, 402–407, 406.

Auch für die dogmatischen Diskurse über die Autorität der Schrift scheint ein Autoritätsbegriff, der diese Wechselwirkungen berücksichtigt, weiterführend, wie die hier knapp angeführten Überlegungen zum Schriftgebrauch in der Dogmatik zeigen.

#### IV.2 *Die Relationsgefüge relational verstandener Schriftautorität*

Die Analysen zeigten zum zweiten, dass das Relationsgefüge, in dem sich Schriftautorität konstituiert, deutlich weiter zu fassen ist als es die eingangs zitierten Definitionen vorsehen. Der Blick auf den gegenwärtigen dogmatischen Diskurs, aber auch die Abgrenzungen der neutestamentlichen Autoren in ihrer Auslegung der Schrift gegen andere Schriftauslegungen machen eine Einbettung dieses Gefüges notwendig: Ist von der Autorität der Schrift die Rede, muss diese auch gegen andere mögliche und faktische Bezugsdiskurse abgegrenzt werden. Das Feld der geltenden Autoritäten ist für die Dogmatik heute fundamental von dem Feld der Autoritäten im frühchristlichen Diskurs unterschieden: Hier ist nicht nur die Abgrenzung gegenüber der Tradition und dem Lehramt notwendig, sondern auch die Verhältnisbestimmung von Anbindung an andere Wissenschaften und theologische Disziplinen, und Bindung an die Schrift.

Entsteht die Autorität der Schrift also in einem solchen Relationsgefüge, spielt die jeweilige Rezeptionsgemeinschaft für Entstehung der Autorität eine entscheidende Rolle. Daher müssen die Rezeptionsgemeinschaften in ihren jeweiligen Spezifika unterschieden werden, insbesondere im Blick auf die Schriftauslegung in Kirche und Wissenschaft.

Deutlich wurde dies an der aufgezeigten Begründungslücke der Autorität der Schrift. Die untersuchten Diskurse führen vor Augen, dass eine bestimmte Interpretation vor Augen steht. Im frühchristlichen Kontext müssen sich die Schriften im Licht des Christusereignisses als wirklichkeitsdeutend erweisen, um weiterhin in autoritativer Geltung zu stehen. Schriften und Schriftausleger treten dabei ebenfalls in Relation zueinander. Für den gegenwärtigen dogmatischen Diskurs garantiert die Kanonisierung der Texte formal ihre Autorität. Doch dieser muss eine Wirkung (*efficatia*) zukommen, sie muss »echt werden«, d. h. sie muss Christus bezeugen und von ihm her Wirklichkeit neu erschließen.

Diese Begründung der Autorität kann nicht in gleicher Weise für die wissenschaftliche Theologie gelten. Daher stellt sich die Frage, wie sich die Autorität der Schrift in der Theologie auswirkt – und ob tatsächlich von einer Autorität der Schrift *für* die Theologie gesprochen werden kann.

Die weitgehend faktisch vollzogene und nicht explizit reflektierte Anerkennung der Schriftautorität lässt weiterhin fragen, ob und wann

von einer ererbten Autorität gesprochen werden kann: Inwiefern ist die individuelle Anerkennung der Autorität der Schrift von Bedeutung oder konstituiert sich die Autorität dieser Texte nicht vielmehr (nur? vor allem?) durch die Einbindung in Gemeinschaften, die diese Texte als autoritativ tradieren? Diese Frage gilt es im Blick sowohl auf die Rezeptionsgemeinschaft Kirche als auch auf die Rezeptionsgemeinschaft Theologie zu diskutieren.

Sowohl frühchristlich als auch in der heutigen Dogmatik gilt Jesus Christus als leitendes Interpretament der Schrift, das in das Relationsgefüge einzubetten ist. Die frühchristlich entstehende Schriftauslegung erscheint dem heutigen historisch-kritisch geschulten Auge sehr frei mit den auszulegenden Texten zu verfügen und damit der Autoritätszuschreibung zuwider zu laufen. Wie verhält sich die Autorität des leitenden Interpretaments zur Schrift im Ganzen oder auch einzelner Teile? Und wie zu den anderen autoritativen Bezugssystemen, wie z. B. Maßstäben historisch-kritischer Forschung?

#### IV.3 *Die fluide Autorität der Schrift*

Drittens wurde deutlich, dass Autorität in den beschriebenen Relationsgefügen durchaus fluide ist und von den verbundenen Relaten aufeinander übergehen kann. So dienen Bezugnahmen auf den als autoritativ geltenden Text zumeist (auch) der Stärkung des eigenen Geltungsanspruchs, wodurch sich die Verortung, bzw. Anbindung des autoritativen Anspruchs verschiebt. Zugleich verändert sich durch die Auslegung die Autorität der ausgelegten Texte: Diese wird zum einen gestärkt und zum anderen tritt die Auslegung in Konkurrenz zur Schrift selbst. Die auslegenden Texte erheben sich damit selbst – explizit oder implizit – in den Status autoritativer Interpretation. Das für den dogmatischen Diskurs gezeigte Phänomen der »autoritativen Auslegungen«, die sich selbständigen und somit faktisch selbst autoritativen Charakter bekommen, spiegelt sich auch in der Rezeption des Alten und Neuen Testaments. Auch diese Wechselwirkungen sind im Blick auf die An- und Zuerkennungsprozesse von Schriftautorität zu berücksichtigen.

Im frühchristlichen Diskurs zielten die Autoren auf autoritative Schriftauslegungen, auch gegen alternative Schriftauslegungen. Dabei wurde die Schrift als Autorität zugleich anerkannt und zur Legitimierung der eigenen Position in Anspruch genommen. Dies stärkt auf der einen Seite die Autorität der Schrift. Auf der anderen Seite relativiert sie diese, da eine autoritative Auslegung tendenziell die Schrift ersetzen kann.<sup>62</sup>

Im Rezeptionsprozess – sowohl in der Rezeption der Schriften Israels in den neutestamentlichen Texten als auch in der Schriftrezeption der

---

62 Ob dieses Ersetzen Ziel der neutestamentlichen Autoren war, lässt sich nicht beantworten.

Dogmatik – zeigen sich diese Prozesse deutlich: Denn die Schriftbezüge werden oft durch die Tradition anderer Schriftauslegungen vermittelt. Dadurch stellt sich die Frage, inwieweit so eine vermittelte Schriftauslegung nicht ähnlichen – oder sogar höheren – autoritativen Status erhält als ihn die Schriftlehre der Schrift zuerkennt. Je nach Stärke des Rezeptionsstranges einer solchen »autoritativen Auslegung« kann die Schrift de facto ersetzt werden – schlussendlich wird Jes 42,1–4 v. a. durch Mt 12,18–20 verstanden oder Luthers Auslegung der paulinischen Rechtfertigungsvorstellung ersetzt die Lektüre der paulinischen Texte. Dies gilt insbesondere für die Prägekräft konfessioneller Auslegungslinien in der Interpretation biblischer Texte.<sup>63</sup>

#### IV.4 *Autorität im Gefüge von Interpretation und Geltung*

Diese Beobachtungen markieren den Horizont der offenen Debatte, wie der Autoritätsbegriff in einer relationalen Prägung für die Schrifthermeneutik fruchtbar gemacht werden kann. Gerade im interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik liegen Potentiale, um die das Relationsgefüge zwischen Schrift, Schriftausleger\_in und Schriftauslegung in der Spannung von Geltungsanspruch der Schrift in ihrer Interpretation zu erhellen. So ein exegetisch und dogmatisch begründeter prozeduraler, relationaler und fluider Autoritätsbegriffs kann wertvolle Impulse für den Zusammenhang von Interpretation in Geltung entfalten.

---

63 Vgl. z. B. in der exegetischen Forschung die unterschiedlichen Auslegungslinien der Abendmahlsworte im Matthäusevangelium von Joachim Gnilka in Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium, Bd. 2., Freiburg i. B. 1988, 399–404) und von Ulrich Luz im EKK (Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, Düsseldorf 2002, 93–122). Entsprechende konfessionelle Linien prägen – auch in Folge der Rezeption unterschiedlicher exegetischer Kommentar- und Sekundärliteratur – auch die Interpretationen der biblischen Texte zum Abendmahl in der Dogmatik. Insofern kann ein »Kreislauf« zwischen leitenden Traditionen und biblischen Texten beschrieben werden – inwiefern dieser »Unwuchten« zugunsten von Schrift oder Tradition aufweist, wäre jeweils zu analysieren. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch das entsprechende Kapitel in van Oorschot/Focken, Schriftbindung, 155–189.



# Autorinnen und Autoren

WOUT BISSCHOP

Dr., Philosoph und protestantischer Theologe, Freie Universität Amsterdam

CHRISTINE BLÄTTLER

Dr. phil., Professorin für Wissenschaftsphilosophie an der Universität Kiel

PAUL HOYNINGEN-HUENE

Dr. phil. II., emeritierter Professor für Theoretische Philosophie, Leibniz Universität Hannover

NIELS KLENNER

Germanist, Universität Freiburg (CH)

ULRICH H.J. KÖRTNER

Dr. theol., Dr. theol. h.c., Professor für Systematische Theologie (reformiert) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

ANDREAS MAUZ

Dr. theol., Germanist und evangelischer Theologe, Universität Zürich

LUIS OLIVEIRA

PhD, Philosoph, Assistant Professor an der University of Houston, Collaborating Professor an der Universidade Federal de Ouro Preto

FREDRIKE VAN OORSCHOT

Dr. theol., Privatdozentin für Systematische Theologie und Leiterin des Arbeitsbereichs Religion, Recht und Kultur an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Heidelberg

HANS-ULRICH RÜEGGER

Dr. phil., Philologe, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Theologischen Seminar der Universität Zürich

PHILIPP SIEDENBURG

Dr. iur., Jurist und Mitarbeiter des Rechtsamts der Friedrich-Schiller-Universität Jena

CHRISTIANE TIETZ

Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie, Universität Zürich

CAROLIN ZIETHE

Dr. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachbereich Neues Testament  
der Theologischen Fakultät Heidelberg