

## PRÄHISTORIE

**Erklären und Verstehen -  
die Frage einer archäologischen Hermeneutik**Von Wilhelm ANGELI<sup>1</sup>

Manuskript eingelangt am 26. Juli 1999

*Fritz Eckart BARTH**zum 60. Geburtstag gewidmet.***Zusammenfassung**

Verwendung und Bedeutungswandel der Termini „Erklären“ und „Verstehen“ werden von DROYSEN und DILTHEY bis HEIDEGGER und GADAMER mit Blickrichtung auf die Interpretationsmöglichkeiten in der prähistorischen Archäologie dargestellt.

**Abstract**

The use and semantic change of the terms „explain“ and „understand“ are being discussed from DROYSEN and DILTHEY to HEIDEGGER and GADAMER in view of interpretation possibilities in prehistoric archaeology.

**I**

„Analogisches Deuten statt Erklären und Verstehen“ - so faßt M. K. H. Eggert seine Überlegungen zur Interpretation prähistorischer Quellen in einem kürzlich erschienenen Aufsatz zusammen (EGGERT 1998: 121). Damit tritt bei ihm „Deuten“ gleichberechtigt, oder wenigstens ergänzend, neben „Erklären“ und „Verstehen“, neben Begriffen also, die seit langem eine zentrale Stellung im geisteswissenschaftlichen Methodendenken einnehmen. P. Veyne, mit dem strengen Sinn von „erklären“ in den theoretischen Wissenschaften wohlvertraut, verwendet dennoch Erklären und Verstehen umgangssprachlich, also vertauschbar: „Erklären heißt für einen Historiker <die Entwicklung der Fabel zeigen, sie verständlich machen>. Das also ist die historische Erklärung: etwas völlig Profanes und überhaupt nicht wissenschaftlich; wir werden ihr den Namen verstehen vorbehalten“ (VEYNE 1990: 70). K.- G. Faber bezieht historisches Verstehen (ebenfalls gleichsinnig mit Erklären) auf intentionales Handeln und Motive, die menschliches Verhalten verständlich machen. Es wird erzielt durch „Rekurs auf die eigene Lebenserfahrung, auf eigenes Handeln und Denken ...“ (FABER 1972: 131). Die Suche nach Analogem ist also kein Selbstzweck, sondern ein heuristischer Behelf im Rahmen des Erklärens oder Verstehens. Seine Schwächen sind offenkundig. „Wenn ein

<sup>1</sup> Dr. Wilhelm ANGELI, Prähistorische Abteilung, Naturhistorisches Museum, Burgring 7, A-1014 Wien. – Österreich.

Historiker zur Begründung seiner Interpretation sich auf die Lektionen der Gegenwart oder einer anderen Geschichtsperiode beruft, so tut er das gewöhnlich, um seine Gedanken zu illustrieren und nicht, um sie zu beweisen. Zweifellos sagt ihm sein Feingefühl, daß die historische Induktion einem Logiker furchtbar unzulänglich erscheinen würde und Geschichte als armselige, mit Analogien arbeitende Disziplin“ (VEYNE 1990: 114). Der Historiker konfrontiert „die zu verstehenden Handlungen mit der eigenen, durch mancherlei Wissen angereicherten Lebenserfahrung“ und ordnet ihnen „auf dem Weg der Analogie ihm plausibel erscheinende Intentionen“ zu. „Da diese Zuordnung gleichbedeutend mit der Auswahl aus einer größeren Zahl möglicher Verhaltensmaximen ist, kann sie nur Wahrscheinlichkeitssätze liefern“. Nur das Tun selbst und seine Objektivationen menschlichen Handelns sind direkt als Zeichen gegeben und „jene Zeichen (Sprache, Gesten, Handlungen) und der Bestand menschlicher Intentionen oder Motive (sind) niemals ... unabänderlich aufeinander bezogen ...“ (FABER 1972: 143, 142).

Von hier aus ein erster Blick auf prähistorisches Gebiet. Auch hier ist die Mehrdeutigkeit der „Zeichen“ hinzunehmen, die überdies der Interpretation noch mehr Spielraum ins Ungefähre läßt, liegen doch dem prähistorischen Archäologen nicht eindeutige Zeichen menschlichen Handelns vor, sondern zufällige Überreste menschlichen Lebens, aus denen auf reale Zustände geschlossen werden muß. Aus Mangel an direkter Erfahrung ist die Urgeschichtswissenschaft jedoch ganz darauf angewiesen, sich mit Analogien ein Bild von ihrer Zeit zu machen. Streng genommen ist ja auch die Bestimmung eines Großteils der Fundstücke ein Schluß nach Analogie. Niemand hat prähistorische Waffen und Gerätschaften in originaler Funktion gesehen. Aber es gibt genügend zusätzliche Anhaltspunkte dafür, daß sie das sind, wofür wir sie schon der Form nach halten. Das Schlußverfahren wird gar nicht als solches wahrgenommen. Die Identifizierung ist evident, als wäre sie auf unmittelbare Zeugenschaft gegründet. Diese Sicherheit fehlt bei Schlüssen aus archäologischen Konstellationen auf Brauchtum, Religion, Sozialstruktur, ethnische Identität u.ä. Man muß sich dabei dessen bewußt sein, daß auch andere Lösungen möglich sind, ja daß der zutreffende Sachverhalt vielleicht gar nicht in Betracht gezogen wurde. Das kann logischerweise nicht anders sein; der Grad der Wahrscheinlichkeit hängt von der Zahl und der Qualität der Übereinstimmungen mit dem Modell ab. Seltsamerweise muß für fundgläubige Prähistoriker immer wieder darauf hingewiesen werden. Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.

Terminologisch festgelegt wurden die Ausdrücke „erklären“ und „verstehen“ durch J. G. Droysen. „Nach den Objekten und nach der Natur des menschlichen Denkens sind die drei möglichen wissenschaftlichen Methoden: die (philosophisch oder theologisch) spekulative, die physikalische, die historische. Ihr Wesen ist: zu erkennen, zu erklären, zu verstehen“ (DROYSEN 1937: 330). Auch für W. Dilthey bedingt schon das Erfahrungsobjekt spezifische Modi seiner Erforschung. „Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, daß jene zu ihrem Gegenstande Tatsachen haben, welche im Bewußtsein als von außen, als Phänomene und einzeln gegeben auftreten, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, daß in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittels einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, daß in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zugrunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben

verstehen wir“ (DILTHEY 1990: 143 f.). Die verschiedenen Erkenntnisweisen machen dann den prinzipiellen Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaft aus. „Denn das Verstehen dringt in die fremden Lebensäußerungen durch eine Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse. Natur, so sahen wir, ist ein Bestandteil der Geschichte nur in dem, was sie wirkt und wie auf sie gewirkt werden kann. Das eigentliche Reich der Geschichte ist zwar auch ein äußeres; doch die Töne, welche das Musikstück bilden, die Leinwand, auf der gemalt ist, der Gerichtssaal, in dem Recht gesprochen wird, das Gefängnis, in dem Strafe abgessen wird, haben nur ihr Material in der Natur; jede geisteswissenschaftliche Operation dagegen, die mit solchen äußeren Tatbeständen vorgenommen wird, hat es allein mit dem Sinne und der Bedeutung zu tun, die sie durch das Wirken des Geistes erhalten haben; sie dient dem Verstehen, das diese Bedeutung, diesen Sinn in ihnen erfaßt“ (DILTHEY 1958: 118). „Leben, Lebenserfahrung und Geisteswissenschaften stehen so in einem beständigen inneren Zusammenhang und Wechselverkehr. Nicht begriffliches Verfahren bildet die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern Innwerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im Nacherleben. Leben erfaßt hier Leben ...“ (Ebd.: 136).

Für H. Rickert macht nicht schon der Stoff eine Wissenschaft zu einem methodologisch eigenständigen Bereich, vielmehr wird die Trennlinie zwischen den Disziplinen durch Interesse und Erkenntnisprogramm gezogen. Die Naturwissenschaft ist auf allgemeine Gesetze aus, die Historik hebt wertend das Besondere und Allgemeine hervor. Man kann jedoch sowohl geschichtlichen Stoff im Hinblick auf Gesetzmäßigkeiten aufarbeiten (Soziologie, ökonomische Geschichtsauffassung), als auch Bereiche der Natur geschichtlich darstellen (z.B. Geologie und Astronomie), und das auch wertend, wenn etwa das Evolutionsgeschehen unter dem Aspekt des Fortschritts betrachtet wird. „Die empirische Wirklichkeit ... wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine. Sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle“. Dementsprechend unterscheidet Rickert im Anschluß an W. Windelbands „nomothetische“ und „idiographische“ Methode (Straßburger Rektoratsrede 1894) das „generalisierende“ und das „individualisierende“ Verfahren als die „zwei Haupttendenzen aller wissenschaftlichen Arbeit“. Erklären will er „nur für eine besondere Art des Begreifens“ verwendet wissen. Eine naturwissenschaftliche Erklärung liegt erst dort vor, „wo es gelungen ist, einen Vorgang ... unter ein Naturgesetz von u n - b e d i n g t allgemeiner Geltung“ zu bringen (RICKERT 1929: 257 f., 255, 408, 227, 266 f., 319 ff., 106).

Rickerts Definition ist eng auf die Naturwissenschaften und den Gegensatz allgemein-individuell abgestimmt. Der logische Grundzug des Erklärens, das Prinzip der Ableitbarkeit, tritt darin aber besonders deutlich hervor: was erklärt werden soll, wird auf etwas außer ihm bezogen, es muß auf eine andere, logische oder reale Basis zurückzuführen sein. Schon J. St. Mill hatte das Prinzip des Erklärens als Unterordnung unter ein Allgemeines herausgestellt, allerdings mit Geltungsanspruch auch auf die Geisteswissenschaften, was Rickert eben bestritt (RICKERT 1929: 179, 186). Mills „System der deduktiven und induktiven Logik“ verfolgte das Ziel einer methodologischen Vereinheitlichung aller Einzelwissenschaften. Mill verstand seine Logik als Lehre vom Beweisen, und zwar auf dem Weg aller in den Wissenschaften gängigen Schlußverfahren, wobei er sich vornehmlich den induktiven Schlüssen zuwandte. Er suchte allgemeine Gesetze und Gesetzeshypothesen zu gewinnen durch Abstraktion von beobachteten Einzelfällen,

durch Verallgemeinerung von „einige“ auf „alle“, eben durch Induktion. Diese Vorgangsweise erstreckte er im Sinne des Ideals einer methodologisch einheitlichen Wissenschaft auf Natur- und Sozialwissenschaften. Es gibt bei ihm keine methodologisch begründeten eigenständigen Bereiche wie bei Dilthey. Einsicht in den Gang der Dinge erfolgt demnach allein durch Erklärung (Zitate nach Hempel bei EGGERT 1978: Anm. 56. - Zu den Millschen Methoden der Induktion: BOCHEŃSKI 1954: 119 f.).

K. Popper hat das Programm des Erklärens in leicht faßlicher Form dargestellt. Die vollständige kausale Erklärung eines bestimmten Ereignisses ergibt sich aus universalen Gesetzen sowie auch aus den Randbedingungen, durch die das gegenständliche Ereignis zum Fall jener Gesetze wird (POPPER 1965: 96 f.). Abstrakt lautet das in Schopenhauers konziser Ausdrucksweise: „Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktisch ist (ein Naturgesetz), ist in Bezug auf einen einzelnen Fall nur problematisch, weil erst die Bedingung eintreten muß, die den Fall unter die Regel setzt“ (SCHOPENHAUER 1890: 595). Es ist das die Anwendung einer Schlußfigur der klassischen Logik. Die umfassenden Untersuchungen nach Popper von Hempel und Oppenheim hat schon M. K. H. Eggert für die Prähistorik aufbereitet (EGGERT 1978: 30 ff. - s. auch STEGMÜLLER 1967: 349 ff.). Für die Schule „des logischen Empirismus“ - so P. Veyne - „läuft jede Erklärung darauf hinaus, Ereignisse unter Gesetze zu subsumieren“ (VEYNE 1990: 116). Diesen Grundsatz hatte als erster J. St. Mill vertreten und auch sein älterer Zeitgenosse A. Schopenhauer, der allerdings andere Folgerungen daraus zog. Man will auch die Geschichte nicht einfach als Verlauf des Geschehens hinnehmen, der nur zu beschreiben, aber nicht zu erklären ist. „Es ist nicht einzusehen, warum im Bereich der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung a priori unmöglich sein soll, was im Bereich der Naturwissenschaften bereits Wirklichkeit geworden ist“ (ACHAM 1974: 160).

Nun herrscht zwar weitgehende Übereinstimmung darüber, daß Regel und Gesetz auch bei der Arbeit des Historikers nicht beiseite bleiben können; nur die Rolle, die sie als Instrument der Historik spielen, wird aus unterschiedlichem Blickwinkel betrachtet. Für die materialistische Dialektik eines F. Engels stellte sich die Welt als ein Komplex von Prozessen dar, bewirkt durch zwei Reihen von Gesetzen: die der äußeren Welt und die des menschlichen Denkens. Hier herrscht ununterbrochene Veränderung, „in der bei aller scheinbaren Zufälligkeit und trotz aller momentanen Rückläufigkeit schließlich eine fortschreitende Entwicklung sich durchsetzt.“ Ist dieser Grundgedanke anerkannt, „hört die Forderung endgültiger Lösungen und ewiger Wahrheiten ein für allemal auf; man ist sich der notwendigen Beschränktheit aller gewonnenen Erkenntnis bewußt, ihrer Bedingtheit durch die Umstände, unter denen sie gewonnen wurde ...“ Man weiß, daß die „Gegensätze ... Identisch und Verschieden, Notwendig und Zufällig ... nur relative Gültigkeit haben, ... daß das behauptete Notwendige sich aus lauter Zufälligkeiten zusammensetzt und daß das angeblich Zufällige die Form ist, hinter der die Notwendigkeit sich birgt ...“ (ENGELS 1972: 126 f.).

Daß auch der Historiker nicht ohne Verallgemeinerungen auskommt, hat auch Rickert gewußt (RICKERT 1929: 30 f., 319 f., 360 f.). „Wenn man meint, daß es in der Geschichtswissenschaft, welcher es eben um das Einmalige gehe, Generalisationen, Gesetze und Theorien unbeachtet bleiben könnten, so dürfte dabei nur deren explizite Erwähnung gemeint sein“ (ACHAM 1974: 153). Etwas differenzierter sieht P. Veyne die Sachlage. Der Historiker muß eben erst „die angemessene Erklärung finden“, eine Lücke stopfen ...“ und das „Ausfüllen der Lücken geschieht nur zu einem geringen Teil

bewußt, nämlich durch Theorien und Hypothesen. Zu einem sehr viel größeren Teil geschieht es unbewußt, weil es sich um Selbstverständlichkeiten handelt ...“ Die Kette der Ereignisse ist nicht vorhersehbar, „und zwar deshalb nicht, weil das System nicht geschlossen ist: immer wieder tauchen neue Daten auf.“ Die Ursache existiert nur durch die „Fabel“, das „Stück Leben, das sich der Historiker ... herausgreift und in dem die Tatsachen ihre objektiven Zusammenhänge und ihre relative Bedeutung haben.“ Ohne die Fabel, zu der sie gehört, ist eine Tatsache nichts. Die Kausalität der lebensweltlichen Erfahrung ist nicht konstant - eine Ursache bringt nicht immer dieselbe Wirkung hervor. Die Geschichte „kennt nur singuläre Fälle von Kausalität, die sich nicht als Regel aufstellen lassen.“ Geschichte nach Art der Naturwissenschaft zu behandeln ist nicht unmöglich. Doch der „Preis dafür wäre: Was wir gewöhnlich als Ereignis sehen, würde sich dann in eine Myriade verschiedener Abstraktionen aufsplittern.“ Beide Perspektiven würden nur dann zusammenfallen, wenn die „Chemie so weit wäre, einen Koch zu ersetzen“ (VEYNE 1990: 104 f., 117, 36 f., 181, 119, 170, 168). Die Funktion des „Kochs“ wissen indes die Analytiker der Geschichtsphilosophie durchaus zu schätzen: Der Historiker befaßt sich auch mit Generalisierungen, Hypothesen und Theorien, aber nicht als Ziel seiner Forschungen, „sondern weil sie ihm helfen, partikuläre Daten zum Zwecke der Rekonstruktion historischer Fakten oder auch partikuläre Fakten zum Zwecke der Rekonstruktion komplexer historischer Tatsachen zu erhellen ... Denn Daten werden erst zu Fakten im Lichte ihrer Beziehung zu irgendeiner Hypothese“ (ACHAM 1974: 57 f.). Empirische Begriffe und Aussagen fügen sich nicht von selbst zu Erkenntnissen zusammen. Wir müssen „so etwas wie eine Theorie haben, etwa eine Hypothese oder ein Vorurteil oder ein Problem ... das auf irgendeine Weise unsere Beobachtungen leitet und uns dabei hilft, unter den unzähligen Objekten der Beobachtung die auszuwählen, die von Interesse sein können“ (POPPER 1965: 106). Dasselbe ist gemeint, wenn bei dem Historiker Veyne von „Fabel“ die Rede ist. „Eine <verstehende> Schau von Strukturen und <erklärende> Erfassung ihrer Entwicklung sind nicht zu trennen“ (ACHAM 1974: 278).

Der Historiker wird auf das Wort „erklären“, nur weil es terminologisch vorbelastet ist, nicht verzichten. P. Veyne bringt als Muster für den in der Historik durchaus üblichen umgangssprachlichen Gebrauch den Satz: „Ich erkläre Ihnen einmal, was passiert ist, dann werden Sie es schon verstehen“. Eine kabarettistische Paraphrase dazu: „Er kann schon Spaß verstehen - wenn man ihn ihm vorher erklärt“. Bei diesem Vorgang wird aber das Verständnis durch Erklärung im engeren Sinn erzielt - zwar nicht durch Berufung auf Naturgesetze, aber durch Verweis auf Anderes, Bekanntes, durch Ableitung von Feststehendem. Dem zunächst Verständnislosen kommt die Erleuchtung also nicht durch unmittelbares „Verstehen“ als spontane Einsicht in einen Zusammenhang, als Erfassen des Sinnes. Dieses, das eigentliche Verstehen, ist von Veyne bei seinem Gebrauch von „Erklären“ sonst auch immer mitgedacht: „Die historische Erklärung ist nur die Klarheit, die eine ausreichend dokumentierte Erzählung aufweist ... Historische Erklärungen verweisen nicht auf einen Grund, durch den ein Ereignis intellegibel wird, sondern sind der Sinn, den der Historiker der Erzählung verleiht“ (VEYNE 1990: 70, 72).

Dilthey wollte mit seiner Verstehenslehre den Grund zu einer gegenüber den Naturwissenschaften selbständigen Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften legen. Er wollte den Eingang in die Realität der geschichtlichen Welt finden, „ihre Gültigkeit ... begründen, die objektive Erkenntnis derselben ... sichern“ (DILTHEY 1990: 4). Für seinen älte-

ren Zeitgenossen Schopenhauer war ja Geschichte bekanntlich keine Wissenschaft, sondern ein bloßes Wissen: „Die eigentlich klassifizierenden Wissenschaften ... haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine ... daher Geschichte, genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist“ (SCHOPENHAUER 1890: 106). Bei dem Aufschwung, den die historischen Wissenschaften gerade in dieser Zeit nahmen, konnte es damit nicht sein Bewenden haben. Die Methodologie der Geschichte wurde über Dilthey hinaus zum Thema der Philosophie, so auch für einen Denker wie G. Simmel: Die Formen, in die die Historik methodisch ihren Stoff bringt, sind, da ja Geschichte als Wissenschaft nicht die identische Reproduktion des Geschehens ist, „etwas im transzendentalen Sinn Subjektives“. Die Zusammenhänge mit ihren psychologischen Hintergründen, die der Historiker in seinem Material herstellt, finden ihre letzte Bestätigung darin, daß wir sie verstehen. „Was aber bedeutet dieses Verstehen, und was sind seine Bedingungen? - Die erste derselben ist offenbar, daß jene Bewußtseinsakte in uns nachgebildet werden ...“ Ein direktes Nachbilden gibt es aber nur, „wo es sich um theoretische Denkinhalte handelt, ... die ... sachliche Inhalte in logischer Form jedem gleichmäßig darbieten“. Man versteht also „nicht den Sprechenden, sondern das Gesprochene“. Sofern wir jedoch das Motiv einer Äußerung erfassen, verstehen wir nicht nur den Sachgehalt, sondern auch den Sprechenden, und diese Art des Verstehens „kommt gegenüber historischen Persönlichkeiten in Frage“. Die betreffenden Bewußtseinsakte unterliegen jedoch, da von einem „Ich gelöst und einem anderen Ich aufgepfropft“ einer psychologischen Umbildung. „Eine eigentliche Abspiegelung, ein unmittelbares, aus der Wesensgleichheit folgendes Verständnis wäre Gedankenlesen und Telepathie oder setzte eine prästabilisierte Harmonie voraus ... Dieses Empfinden dessen, was ich doch eigentlich nicht empfinde, dieses Nachbilden einer Subjektivität, das doch wieder nur in einer Subjektivität möglich ist, die aber zugleich jener objektiv gegenübersteht - das ist das Rätsel des historischen Erkennens, dessen Lösung man bisher noch kaum unseren logischen und psychologischen Kategorien abzugewinnen versucht hat“. Nur einen ersten Versuch, „das psychologisch-erkenntnistheoretische Problem des geschichtlichen Verständnisses zu lösen“, nennt denn auch Simmel seine Gedanken zur Objektivierung individueller Seelenvorgänge. „Es gibt eben Fälle, in denen das rein seelische Verbundensein von Vorstellungen denselben Objektivitätscharakter, dieselbe innerlich notwendige und deshalb übersinguläre Gültigkeit besitzt, wie es bei den unmittelbar auf Erkenntnis gerichteten Vorstellungen der logische, sachliche Zusammenhang ihrer Inhalte aufweist“. Ein Beispiel wäre, nach dem Vorgang Diltheys, die Intersubjektivität des Urteils vor dem großen Kunstwerk. Simmels Darlegungen sind wohl auch ein Zugeständnis an die große Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, die umfassende Quellenkenntnis mit selbstsicherer künstlerischer Einfühlung verband (SIMMEL 1922: 34 ff., 37 f., 40 f., 43, 53).

Abkehr, aber teilweise auch Übernahme von Diltheys Gedankenwelt findet sich ebenso bei H. Rickert. Weil „Verstehen“ mit den Eckpunkten Nacherleben - Sinnverstehen nicht eindeutig ist, will Rickert den Terminus „Geisteswissenschaften“, unter dem die verstehende Methode auch als psychologisierendes Nachempfinden ausgelegt werden kann, mit präziserem Inhalt durch „Kulturwissenschaften“ ersetzt wissen: „... reale Kultur gibt es dort allein, wo es auch wertbezogene oder historisch-teleologische Entwicklung gibt oder gegeben hat ...“ Die Einheit im geschichtlichen Stoff beruht auf seinem Sinn, und es liegt am sinnhaften Charakter des historischen Materials, daß seine naturwissen-

schaftliche Erklärung versagt. Allerdings dürfe man „den Begriff des Verstehens selbst nicht so bilden, daß er nur auf das Erfassen eines logischen oder theoretischen Sinngehaltes paßt“. Jedoch: „Mag das Nacherleben mit dem Verstehen noch so eng f a k t i s c h verbunden sein - beide müssen trotzdem begrifflich auseinandergehalten werden, da Sinnverständnis und Wirklichkeitsauffassung nie i d e n t i s c h sind“ (RICKERT 1929: 522, 561, 582, 583).

Für Th. Schieder steht der Aspekt der praktischen Forschung im Vordergrund. Der Historiker muß „Sinneinheiten schöpferisch ausfindig machen“. Schieder tritt der Meinung entgegen, daß „geschichtliches Verstehen auf die dem verstehenden Subjekt per analogiam zugänglichen Gehalte eingeschränkt wird. Jeder Historiker greift aber mit dem Willen zum historischen Verstehen ... über die für ihn subjektiv verfügbare Erfahrungswelt ... hinaus: Er muß die Fähigkeit zum Transzendieren des verstehenden Subjekts in ungewöhnlichem Maße besitzen“ (SCHIEDER 1965: 38, 41). Verstehen ist hier als Leistung, als Ausübung einer Fähigkeit aufgefaßt. Andererseits unterliegt das Verständnis nicht nur der Spontaneität, dem freien Zugriff des Subjekts. Verstehen hat seine objektiven Bedingungen, hat auch Eigenständigkeit. „Das nicht zu Beziehende, Einzugliedernde, zu Verknüpfende, das schlechthin Folgenlose ergibt keinen Sinn ... Durch die Einordnungsmöglichkeit in einen Verweisungs- und damit Bewandniszusammenhang wird dem Bewußtsein erst etwas als etwas bewußt, wird ihm etwas verstehbar. Verstehen ist Sinnverstehen, und dieses hat seine Grenzen am Bezugslosen“ (PERPEET 1968: 83). Die objektive Seite des Verstehens, ihre Eigendynamik, wird durch E. Rothackers Verweis auf die Lebenspraxis offenbar. Manches versteht sich von selbst. Es ist, erklärt Rothacker, „bedenklich von <prälogischem Denken> zu sprechen. Am greifbarsten ist alles Sprechen vom Logos gelenkt. Die Konsequenz, mit der auch prähistorische und primitive Menschen Werkzeuge und Waffen herstellen, Hütten und Boote bauen, ist aber nicht minder eindrucksvoll ... Auch ihre Lebensgestaltung, Sitte und Brauch haben einen Logos, der sich ebenso wie die Wirklichkeitserdeutung auch auf das Handeln erstreckt. Auch die Ordnungen des Lebens haben, noch ehe sie reflektiert, sprachlich formuliert und durchdacht sind, einen folgerichtigen Sinn“ (ROTHACKER 1966: 43). Damit finden wir uns im Umfeld von Martin Heidegger.

## II

Das Verstehen hat bei Heidegger nicht die Bedeutung des sich zu eigen Machens, des Begreifens eines anderen Sinnes wie bei Dilthey. Es ist keine autonome Leistung der erkennenden Subjektivität. Verstehen ist für Heidegger ein Existenzial, ein Strukturmoment des menschlichen Daseins. Sein „Verstehen“ hat keinen abgrenzbaren Gegenstand. Es bezieht sich als Entwurf auf das faktische Dasein, das, sich selbst überantwortet, sich zum eigenen Sein als einer Möglichkeit seiner selbst verhält: „Das Dasein ist ... dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein u m dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein ...“.

„Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir E x i s t e n z ...“.

„Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeit hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen“.

Verstehen heißt in diesem Zusammenhang also nicht soviel wie etwas verstehen zum Unterschied von Erklären oder sich auf eine bestimmte Aufgabe zu verstehen. „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können“.

„Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten? Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den Entwurf nennen“. Verstehen ist für Heidegger ein „Grundmodus des Seins des Daseins“. Das menschliche Dasein findet sich mit Voraussetzungen und Bedingungen als Umwelt vor, die es annehmen muß, angefangen von Zeit und Ort der Herkunft und ererbten Anlagen bis zu seiner „Befindlichkeit“, - das „Bekannteste und Alltäglicste: die Stimmung, das Gestimmtsein“. Die genaue Meinung des Denkers wieder im Original: „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses <Daß es ist> nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck der Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten“.

„In der Weise der Gestimmtheit <sieht> das Dasein Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt. Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet“. Die existenzielle Verfassung des Seins des Da ist „geworfener Entwurf“ (HEIDEGGER 1972: 12, 143, 145, 134, 135, 148).

Das Verstehen ist auch in H.-G. Gadammers Hermeneutik „Entwurf“, allerdings nicht in „Sorge“ um die Zukunft des Daseins, sondern in Richtung auf die Vergangenheit als Überlieferung. „Geworfenheit“ erscheint bei ihm in einer dem Gegenstand angepaßten Abwandlung als „wirkungsgeschichtliches Bewußtsein“. Geschichte ist nicht nur vorgängiges Geschehen, sie ist in uns, übt Macht aus. „Wenn wir ... eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt ... Der historische Objektivismus, indem er sich auf seine kritische Methodik beruft, verdeckt die wirkungsgeschichtliche Verflechtung, in der das historische Bewußtsein selber steht“. Das wirkungsgeschichtliche Moment ist in allem Verstehen von Überlieferung, „auch wo die Methodik der modernen historischen Wissenschaften Platz gegriffen hat und das geschichtlich Gewordene, geschichtlich Überlieferte zum <Objekt> macht, das es <festzustellen> gilt ...“. Wir sind durch unsere Vergangenheit und aus ihr, über das hinaus, was uns davon bewußt ist. „Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein ist in einem so radikalen Sinn endlich, daß unser im Ganzen unserer Geschehnisse gewirktes Sein sein Wissen von sich wesensmäßig überragt“ (GADAMER 1975: 284, XXI f.).

Bei Historikern von Profession erwecken solche Gedankengänge grundsätzliche Bedenken. Geschichtsforschung bedeutet ihnen Streben nach größtmöglicher Objektivität, gewährleistet durch die historische Methode. So kritisiert K.-G. Faber, daß die geschichtliche Besinnung unausweichlich dem wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein unterliegen soll. Er setzt auf rationales methodisches Vorgehen. Historische Hermeneutik ist für ihn

Sinnverstehen menschlicher Handlungen. „Die Wissenschaftlichkeit der Historie steht und fällt mit der Anerkennung der Tatsache, daß die dem Historiker zur Verfügung stehende Überlieferung - die Quellen - einen riesigen Komplex von objektivierbaren Überresten menschlichen Tuns in der Vergangenheit darstellt und als solche auch die den Handlungen zugrundeliegenden Intentionen enthält“. „Weil Geschichte die Schöpfung der Menschen ist, verlangt sie nach einer Erklärung durch die Motive, die Wertvorstellungen, die Bedeutungsannahmen, kurz durch die Intentionen, von denen sich die Menschen bei ihrem Handeln haben leiten lassen. Eine solche Erklärung heißt <Verstehen>“ (FABER 1972: 118, 110, 115, 112). Faber nimmt die Einsicht in die Endlichkeit alles menschlichen Forschens nicht in dem von Gadamer herausgestellten Sinn hin, „daß unser im Ganzen unserer Geschicke gewirktes Sein sein Wissen von sich wesensmäßig überragt“. Faber bestreitet nicht die Bedingtheit des Verstehens, glaubt aber mit Hilfe historischer Kritik über sie hinausdenken zu können. Er ist damit ein Vertreter jenes Historismus, der sich kraft seiner Methodik der Situationsgebundenheit überlegen weiß. Auf der Basis eigener Lebenserfahrung wertet der Geschichtsforscher unter Ausschaltung eigener Wertvorstellungen nach kritischer Sichtung die verfügbaren Quellen aus und macht sie, abgesichert durch Methode, zum Gegenstand objektiver Einsicht in den Gang der Ereignisse. Die Kenntnis des historischen Umfelds über den vorliegenden Gegenstand hinaus befähigt ihn zu stetiger Kontrolle seiner Ergebnisse.

Als praktisches Beispiel, wie sich der Historiker der objektiven Wahrheit nähert, indem er Verstehen mit Methode verbindet, wählt Faber die Analyse der Vorgänge, die über den Thesenanschlag Luthers überliefert sind. Dabei geht es ihm „allein um das Verständnis des Verhalten Luthers um den 31. Oktober 1517 als intentionales Handeln, das heißt um die Frage nach den Motiven, die dieses Verhalten verständlich machen, ihm einen Sinn geben“. Das Ergebnis: Wenn Luther seine 95 Thesen am Tor der Wittenberger Schloßkirche angeschlagen hat (was heute nicht mehr als erwiesen gilt), wäre er „damit einem bei akademischen Disputationen üblichen Brauch gefolgt“ (FABER 1972: 129 ff.). Überliefert sind seine gleichlautenden Briefe an den Erzbischof Kardinal Albrecht von Mainz und den Bischof Kardinal Albrecht von Brandenburg mit der Bitte, der Ablasspraxis zu steuern. Zum Beleg, daß Ablass die wahre Buße nicht ersetzen kann, fügte er 95 „Streitsätze“ bei. Luther argumentierte als Theologe und Seelsorger. Der Gedanke an Häresie kam ihm gar nicht in den Sinn; erst durch das Verhalten der Hierarchie wurde er in den Bruch mit der Kirche gedrängt. Eine Provokation der gläubigen Menge war nicht beabsichtigt und unter Theologen zunächst auch nicht allgemein als eine solche empfunden, beauftragte doch beim Generalkapitel der Augustinereremiten im April 1518 in Heidelberg „der Generalvikar Johann von Staupitz den Distriktvikar für Thüringen Martin Luther, seinen Meisterschüler und Nachfolger auf dem Lehrstuhl für biblische Theologie an der jungen Universität Wittenberg“ mit der feierlichen Disputation, bei der allerdings die Ablassfrage nur unausgesprochen im Hintergrund stand (SCHEIBLE 1996: 175). Die theologische Sicht vom Anlaß und Ablauf der Ereignisse um den Wittenberger Thesenanschlag stimmt mit der historischen überein. „Luther ... wollte nichts sein als das, wozu er den Auftrag hatte: Doktor der Heiligen Schrift ... Luther war weder Ideologe noch Pragmatiker; er hatte keine Kirchenreform und erst recht nicht die Gründung einer neuen Kirche beabsichtigt. Es ist ergreifend zu sehen, wie er von seiner zentralen Erkenntnis aus absichtslos zu den einzelnen Konsequenzen kam, die sich dann so umwälzend auf das Kirchenwesen auswirkten, - er konnte sagen: wie ein geblendeter Gaul sei er Schritt für Schritt geführt worden“ (GOLLWITZER 1955: 13).

Ist das endgültige Erkenntnis, die ganze, einzige Wahrheit? „Die Luthersche Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas <Vielfältiges>, um vorsichtig zu reden, ein grobes, biederer Mißverständnis, an dem viel zu verzeihen ist - man begriff den Ausdruck der *s i e g r e i c h e n* Kirche nicht und sah nur Korruption, man mißverstand die vornehme Skepsis, jenen *L u x u s* von Skepsis und Toleranz, welche sich jede siegreiche, selbstgewisse Macht gestattet ... Man übersieht heute gut genug, wie Luther in allen kardinalen Fragen der Macht verhängnisvoll kurz, oberflächlich, unvorsichtig angelegt war, vor allem als Mann aus dem Volke, dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht abging: so daß sein Werk, sein Wille zur Wiederherstellung jenes Römer-Werks, ohne daß er es wollte und wußte, nur der Anfang eines Zerstörungswerkes wurde. Er dröselte auf, er riß zusammen, mit ehrlichem Ingrimme, wo die alte Spinne am sorgsamsten und längsten gewoben hatte. Er lieferte die heiligen Bücher an jedermann aus - damit gerieten sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jedes Glaubens, der auf Büchern ruht ... <Jedermann sein eigener Priester> - hinter solchen Formeln und ihrer bauerlichen Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der abgründliche Haß auf den <höheren Menschen> und die Herrschaft des <höheren Menschen>, wie ihn die Kirche konzipiert hatte - er zerschlug ein Ideal, das er nicht zu erreichen wußte, während er die Entartung dieses Ideals zu bekämpfen und zu verabscheuen schien. Tatsächlich stieß er, der unmögliche Mönch, die *H e r r s c h a f t* der *h o m i n e s r e l i g i o s i* von sich; er machte also gerade das selbst innerhalb der kirchlichen Gesellschafts-Ordnung, was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte - einen <Bauernaufstand>“ (NIETZSCHE 1980: 230 f.).

Faber sucht im Fluß der Überlieferung, einem „riesigen Komplex von objektivierbaren Überresten menschlichen Tuns“, Halt beim intentionalen Handeln. Geschichte als Schöpfung des Menschen ist aus den Motiven der Handelnden zu verstehen, und streng genommen wird man „nur eine solche Erklärung menschlichen Handelns aus den ihm zugrundeliegenden bewußten oder unbewußten Motiven heraus als historisches Verstehen bezeichnen“. Das Verstehen vollzieht sich als „Rekurs auf die eigene Lebenserfahrung, auf eigenes Handeln und Denken“. Die ersten Verstehensakte sind Entwürfe, was an Motiven in Frage kommt. Diese Entwürfe müssen überprüft werden. „Die Kontrolle erfolgt durch Wissen, und zwar durch Wissen darüber, was dem Menschen nicht nur heute, sondern auch in der Vergangenheit, unter den gegenwärtigen wie unter früheren selbst geschaffenen oder vorgefundenen Bedingungen möglich war oder ist“. So sucht die Geschichtswissenschaft „sich der objektiven Wahrheit durch die Verbindung von Verstehen und Methode zu nähern“. Das demonstrierte Faber am Beispiel der Ereignisse von 1517 um Martin Luther. Dieser beschritt, wie die unvoreingenommene Prüfung der Quellen ergibt, korrekt den Amtsweg. Die Ablassfrage war für ihn zunächst eine kircheninterne Sache, sein Anliegen war theologisch motiviert. „Es ist schwer vorstellbar, daß die historische Interpretation von Luthers Verhalten um den 31. Oktober 1517 als ein primär von religiösen Antrieben geleitetes Handeln durch weitere Informationen in einer für die Geschichtswissenschaft relevanten Weise verändert werden kann“. Psychoanalytische Untersuchungen könnten allerdings die bewußten Motive des Reformators noch weiter aufklären (FABER 1972: 131, 133, 218, 144).

Läßt sich das Überlieferungsgeschehen am Wissen um die Beweggründe intentionalen Handelns zum Stehen bringen, ein Geschehen, das ja Thema und Interesse der For-

scheung erst hervortreten läßt, und „in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“ (GADAMER 1975)? Ist allein, indem man Handlungen auf plausible Motive zurückführt, das Verstehen der Geschichte zu begründen? - der Geschichte, die sich als „endloser Strom des unermesslichen Geschehens der Ewigkeit“ entgegenwälzt? „Immer neu und immer anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen, flüssig bleibt damit der Umkreis dessen, was aus jenem stets gleich unendlichen Strom des Individuellen Sinn und Bedeutung für uns erhält, <historisches Individuum> wird“ (WEBER 1988: 184). Ist Nietzsches Lutherbild hinfällig, weil „unkontrolliertes“ Ergebnis privater Voreingenommenheit, von seiner persönlichen Sicht der Dinge diktiert?

Geschichte, erklärt allein aus den Motiven und Intentionen der Handelnden ergäbe ein schütteres Gespinnst mit vielen Lücken, es brächte einen trügerisch klaren Durchblick, in dem auch ein gescheitertes Vorhaben als zielgerechte Ausführung stehen kann. Zur Geschichte werden nicht zuletzt auch das Zufällige, Widersinnige, Unbegreifliche, die „Pläne, die verfehlt zurückgefallen auf der Erfinder Haupt“. Geschichte ist Menschenwerk, aber auch Menschenschicksal. Friedrich Engels schrieb an Karl Marx: „Wie passen Leute wie wir, die wir offizielle Stellungen fliehen wie die Pest, in eine <Partei>? Was soll uns, die wir auf die Popularität spucken, die wir an uns selbst irre werden, wenn wir populär zu werden anfangen, eine <Partei>, das heißt, eine Bande von Eseln, die auf uns schwört, weil sie uns für ihresgleichen hält?“ (KALTENBRUNNER 1970). Ob er Popularität wünschte oder nicht - Engels hat Partei ergriffen, er hat parteienstiftend gewirkt, und in Parteien wird sein Andenken bewahrt - freilich im Wandel der Zeiten immer auf andere Weise. Die Frage: Wer war dieser Engels? wird neue Antworten finden, solange sie gestellt wird. In Martin Luther war der Bergmannssohn, dem der Vergleich mit dem geblendeten Gaul nahelag, der gelehrte Professor, der seiner wissenschaftlichen Überzeugung Geltung verschaffen wollte und der asketische Mönch, der dem Anruf durch Gottes Wort verpflichtet war. Alles in allem war er ein Mann, hingestellt an den Beginn eines Jahrhunderts der Umwälzung, dessen historisches Antlitz er noch prägen sollte. Individuum est ineffabile. Was das Werk bedeutet, das aus 95 Thesen erwuchs, konnte man hundert Jahre nach ihm noch nicht absehen, wie man auch heute kein abschließendes Urteil darüber hat, weil es immer ein Anderes ist, und man wird auch in hundert Jahren keine endgültige Aussage und in anderer Weise treffen können, außer dieser: geworfener Entwurf.

K.-G. Faber will sich mit dem nachdrücklichen Verweis auf die historische Methode gegen den Anschein verwahren, Geschichtsforschung wäre im Grunde ein „Haschen nach dem Wind“. Seine Distanz zu Gadamer, der ja auf seinem Weg gleichfalls für die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs der Geisteswissenschaften eintritt, ist aber gar nicht so groß, wie er annimmt. Aus Fabers Sicht bewegt sich die Geschichtswissenschaft in einem „Zirkel vorläufiger historischer Urteile ... <Wissenschaftliche Tragfähigkeit> heißt in der Historie, wie die Reflexion auf das Verstehen ergab, nicht absolute Evidenz, sondern begründete Wahrscheinlichkeit“ (FABER 1972: 172 f.). Bei seiner Arbeit als Historiker ist auch Faber von dem Wissen begleitet, daß Geschichtliches immer neu verfaßt werden muß - tut er es doch selbst. Auch ist er sich dessen bewußt, daß der Rekurs auf die eigene Lebenserfahrung nur die Wahrscheinlichkeit des Analogieschlusses hat. Das Vermögen der Subjektivität zu verstehen hat seine Grenze an der eigenen Geschichtlichkeit, die anzuerkennen ist. Die Verbindung des Verstehens mit der historischen Kritik

soll jedoch davor bewahren, „in völligen Relativismus zu verfallen“. Es besteht zwar die Gefahr, „daß den Handlungen der Vergangenheit die Vorstellungen und Motive der Gegenwart des Historikers unterschoben werden. Dieser Gefahr kann jedoch nur entgangen werden, indem die Perspektive des Verstehenden mit Hilfe rationaler Methoden, durch den Vergleich, durch die Analogie, durch die Ermittlung des Kontextes der zu verstehenden Handlungen, kurz: durch Distanzierung und Objektivierung der Epoche relativiert wird, um deren Verständnis es geht.“

„Schließlich wird das historische Verstehen auch dadurch nicht entwertet, daß das dabei eingesetzte und methodisch verfremdete Wissen um die Möglichkeiten menschlichen Handelns in der Vergangenheit wie jedes Wissen überhaupt immer nur vorläufig ist, hypothetisch, nicht abgeschlossen, geschichtlich. In der Geschichtlichkeit des Verstehens liegt die Möglichkeit des wissenschaftlichen Fortschritts begründet“ (FABER 1972: 135, 141 f.). Den entscheidenden Schritt aus der Nähe des Relativismus, den Schritt nämlich, der Geschichte als die umfassende Totalität dem Handeln der Menschen im Weltgeschehen wie auch dem Methodenbewußtsein des Historikers voranstellt, hat Faber nicht getan.

Gadamer demonstriert das Verstehen am Beispiel der Begegnung mit dem Kunstwerk. Sein „Leitfaden der ontologischen Explikation“ des Kunstwerks ist das Spiel. Diesen Gedanken kann man sich zu eigen machen, wenn man sich an Ereignisse in Theater oder Konzertsaal erinnert: es wird gespielt. Der ursprüngliche Sinn von Spiel ist der mediale Sinn. Spiel meint nicht das Verhalten eines Subjekts, „sondern die Seinsweise des Kunstwerks selbst ... Das <Subjekt> der Erfahrung der Kunst ... ist nicht die Subjektivität dessen, der sie erfährt, sondern das Kunstwerk selbst. Eben das ist der Punkt, an dem die Seinsweise des Spiels bedeutsam wird“. Die Entgegenstellung eines ästhetischen Bewußtseins und eines Gegenstands wird der Sachlage nicht gerecht. „Das Spiel ist es, was den Spieler im Banne hält, was ihn ins Spiel verstrickt“ (GADAMER 1975: 97 ff., 102). Gadamer's „Verstehen“ ist also, wie er immer wieder betont, keine Methode. Es herrscht dabei nicht das Verhältnis Subjekt-Objekt. Als Verstehender ist man im Spiel, in einem Geschehen - man ist „im Bilde“. Wie Heidegger, der das Werk nicht „in die Rolle eines Erlebniseregers“ (HEIDEGGER 1978: 77) herabgesetzt sehen wollte, erteilt auch Gadamer dem subjektiven Ästhetizismus eine Absage. Daß Kunstwerk Spiel ist, heißt, „daß es sein eigentliches Sein nicht ablösbar von seiner Darstellung hat und daß in der Darstellung die Einheit und Selbigkeit eines Gebildes herauskommt“. Auch das Bild ist ein Seinsvorgang, ein Kunstgeschehen, das in seiner ontologischen Struktur von Phänomenen, wie dem der Repräsentation erfaßbar wird. Das allgemeine Verhältnis, in der Darstellung eine Fortbestimmung ihrer Bedeutung zu erfahren, ist offenbar beim Bühnenspiel und in der Musik. „Jede Aufführung ist ein Ereignis, aber nicht ein Ereignis, das als ein eigenes dem dichterischen Werk gegenüber oder zur Seite träte - das Werk selbst ist es, das sich in dem Ereignis der Aufführung ereignet“. Das gilt auch für die statuari-schen Künste. „Auch da ist es nicht so, daß das Werk <an sich> wäre und nur die Wirkung eine je andere ist - das Kunstwerk selbst ist es, was sich unter je veränderten Bedingungen anders darbietet. Der Betrachter von heute sieht nicht nur anders, er sieht auch anderes“.

Das Modell vom Verstehen in der Welt der Kunst ist auch in Gadamer's historischer Hermeneutik wiederzufinden. Bei den Geisteswissenschaften „konstituiert sich ... Thema und Gegenstand der Forschung“ erst durch „die Motivation der Fragestellung ... Die geschichtliche Forschung ist mithin getragen von der geschichtlichen Bewegung, in der

das Leben selbst steht und läßt sich nicht teleologisch von dem Gegenstand her begreifen, dem ihre Forschung gilt. Ein solcher Gegenstand an sich existiert offenbar überhaupt nicht ... Während der Gegenstand der Naturwissenschaften sich idealiter wohl bestimmen läßt als das, was von der vollendeten Naturerkenntnis erkannt wäre, ist es sinnlos, von einer vollendeten Geschichtserkenntnis zu sprechen ...“. Der endlich-geschichtliche Charakter des Verstehens ist das Grundmotiv in Gadamers Hermeneutik. „Daß die Struktur des Daseins geworfener Entwurf ist, daß das Dasein seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist, das muß auch für den Verstehensvollzug gelten, der in den Geisteswissenschaften geschieht. Die allgemeine Struktur des Verstehens erreicht im historischen Verstehen ihre Konkretion, indem konkrete Bindungen von Sitte und Überlieferung und ihnen entsprechende Möglichkeiten der eigenen Zukunft im Verstehen selbst wirksam werden“. „Unüberholbar liegt dem Dasein voraus, was all sein Entwerfen ermöglicht und begrenzt. Diese existenziale Struktur des Daseins muß ihre Ausprägung auch im Verstehen der geschichtlichen Überlieferung finden ...“ (GADAMER 1975: 116, 140 f., 269, 249 f.).

Geschichte läßt sich nicht auf Funktionen und Formeln bringen. Die Überlieferung ist unerschöpflich, immer Neues tritt hervor aus vorher unbekannten oder auch aus denselben Quellen. Die Fakten, obwohl vergangen und daher vermeintlich unverrückbar, sie bleiben nicht, was sie waren. Ihr Verhältnis zueinander stellt sich je anders dar und auch sie selbst können, ja müssen anders gesehen werden, je nach ihren eigenen Nachwirkungen oder auch nach dem, was auf sie und anderswo um sie herum ohne unmittelbaren Zusammenhang mit ihnen folgte. Das Vergangene gibt sich auf seine Weise wirkungsgeschichtlich zu erkennen, gibt seinerseits immer neue Fragen auf. Unzählige Fragen sind noch gar nicht gestellt oder nicht recht gestellt, Unübersehbares an Fragwürdigem wird noch aus der Überlieferung auftauchen. Das Geschehen ist produktiv. „Die Ausschöpfung des wahren Sinnes ..., der in einem Text oder einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß. Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet ... es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren“. Wie vor den Werken der Kunst gilt auch hier: der spätere Betrachter „sieht nicht nur anders, er sieht auch anderes“. So ist „nicht nur im Geschehen, sondern ebenso noch im Verstehen geschichtliche Bewegtheit zu erkennen. Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Die Erhellung der „Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben ... d.h. die wirkungsgeschichtliche Reflexion ist nicht vollendbar, aber diese Unvollendbarkeit ist nicht ein Mangel an Reflexion, sondern liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind. Geschichtlich sein heißt, nie im Sichwissen aufgehen. Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit, die wir mit Hegel Substanz nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt und damit auch alle Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt“. Wir müssen uns dessen bewußt sein, „daß nach uns andere immer anders verstehen werden. Gleichwohl ist es für unsere hermeneutische Erfahrung ebenso unzweifelhaft, daß es dasselbe Werk bleibt, dessen Sinnfülle sich im Wandel des Verstehens beweist, wie es dieselbe Geschichte ist, deren Bedeutung sich fortgesetzt weiterbestimmt“ (GADAMER 1975: 282, 285 f., 355).

„Daß wirkungsgeschichtliches Bewußtsein mehr Sein als Bewußtsein ist, dies ist der Glücksfund der hermeneutischen Reflexion. Diese Reflexion bescheidet sich nicht nur, weil sie die Substantialität nie restlos in Subjektivität auflösen kann, sondern empfindet gerade dies ihr Versagen als Positivum, denn nur *w e i l* sie immer <zu spät kommt>, kann sie sich getragen wissen: ihre sich in dieser Verspätung zeigende Ohnmacht ist identisch mit der Macht der Vergangenheit, die mir voraus ist und mich solchermäßen zu umgreifen vermag. Die Reflexion weiß sich auf Grund dieser Zweideutigkeit *a b g e s i c h e r t*. Wieviel sie ihrer ursprünglichen Intention, der Bewußtmachung, gemäß auch von der Substantialität aufzuheben vermag, sie kommt nie zu Ende. Damit ist ihre Arbeit als unendliche garantiert. Das Gespräch, das die Geschichte ist, findet keinen Abschluß“ (SCHULZ 1972: 541).

### III

Der Stoff der Prähistorie ist nicht wie das Kunstwerk, das sich immer anders darstellt, vom Betrachter je anders erfahren wird, und doch es selbst bleibt, auch nicht wie die geschichtliche Überlieferung, die sich in der gegenseitigen Vermittlung von Vergangenheit und Gegenwart, von Geworfenheit und Entwurf immerfort erneuert. Die Vorgänge der Vorzeit erhalten durch spätere Ereignisse nicht neue und andere Bedeutung. Was sich bewegt, ist der Fortschritt der Forschung. Die Urzeit ist abgeschlossene Vergangenheit, Gegenstand der Wissenschaft, die ihre Feststellungen trifft, wo sich die Möglichkeit dazu bietet. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit stützt sich der Prähistoriker auf Überreste, welche die Erde über alle geschichtlichen Epochen hin bewahrt hat. Auch Objekte können in Traditionen stehen, solche, die dem Gebrauch dienen, aber auch solche, die geistig-religiöse Inhalte verkörpern oder aus anderen Gründen auf Dauer erhalten zu bleiben bestimmt sind. Man muß sich nur an das erinnern, was als prähistorische Kunst auf uns gekommen ist. Es sind Quellen, Spuren vergessenen Denkens und Fühlens, sie bedeuten etwas. Die Frage ist nur, in welcher Hinsicht. Die Meinung, ein überliefertes Werk sei zu verstehen, indem man seine Bestimmung in der Ursprungszeit wiederherstellt, lehnt Gadamer ab. Verstehen als „zweite Schöpfung, die Reproduktion der ursprünglichen Produktion“, ist ein fragwürdiges Tun. „Am Ende ist eine solche Bestimmung der Hermeneutik nicht minder widersinnig wie alle Restitution und Restauration vergangenen Lebens. Wiederherstellung ursprünglicher Bedingungen ist, wie alle Restauration, angesichts der Geschichtlichkeit unseres Seins ein ohnmächtiges Beginnen. Das wiederhergestellte, aus der Entfremdung zurückgeholte Leben ist nicht das ursprüngliche“ (GADAMER 1975: 159). Das Kunstwerk hat seine Bestimmung nicht subjektiv von uns als unser Gegenstand, „der in uns irgendwelche Zustände bewirken soll“ (HEIDEGGER 1978: 78). Es steht in sich, ist präsent als Darstellung und so immer in ein Geschehen eingebunden, in dem es die Fortbestimmung seiner Bedeutung erfährt. Wie schon zitiert: „... das Kunstwerk selbst ist es, was sich unter je veränderten Bedingungen je anders darbietet. Der Betrachter von heute sieht nicht nur anders, er sieht auch anderes“ (GADAMER 1975: 141). Dazu stellt Gadamer die weiterführende Frage: „Aber wo scheidet sich eigentlich Welt und Nachwelt? Wie geht das Ursprüngliche der Lebensbedeutsamkeit in die reflektierte Erfahrung der Bildungsbedeutsamkeit über? Mir scheint, ... daß es hier keine scharfen Grenzen gibt und daß die Bewegung des Verstehens sich nicht auf den Reflexionsgenuß einengen läßt, den die ästhetische Unterscheidung festlegt. Es sollte zugestanden werden, daß etwa ein antikes Götterbild, das nicht als Kunst-

werk für einen ästhetischen Reflexionsgenuß im Tempel seine Aufstellung fand und heute in einem modernen Museum seine Aufstellung hat, die Welt der religiösen Erfahrung, der es entstammt, so wie es heute vor uns steht, enthält, und das hat die bedeutende Folge, daß diese seine Welt auch noch zu unserer Welt gehört. Es ist das hermeneutische Universum, das beide umfaßt“ (GADAMER 1975: XVIII f.).

Hier allerdings ist Kontinuität der Überlieferung mit im Spiel. Das Götterbild ist von Wissen begleitet, von Kennen und Wiedererkennen, weitergegeben durch die Sprache. Diese ist das Medium der hermeneutischen Erfahrung. Das ist nicht so aufzufassen, als wäre die Sprache nur Ausdrucksmittel für ein schon in einem innerlichen Akt Verstandenes. Die Sprache „ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene...“.

„Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende zu seinem Sein a u s diesem“ (HEIDEGGER 1978: 83 f.). Geschichtliche Überlieferung ist von Sprache getragen, die, selbst geschichtlichem Wirken unterworfen, Moment des Überlieferungsgeschehens wird. Das Wort hält fest, das Wort bewahrt, es schließt die Tiefe der Zeit auf, aus der die Überlieferung die jeweiligen Gegenwartshorizonte erreicht. Es ist selbst nicht Sache, verweist aber auf Sachliches, das so erst als unterscheidbarer Sachverhalt erscheint. Das Wort ist allem Begreifen vorgeordnet, ist Mittel und Grund aller Erfahrung: „Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und ausgesprochen wird ... Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist ... immer schon vom Welthorizont der Sprache umschlossen“. „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst“ (GADAMER 1975: 426, 450).

Das Fehlen sprachlicher Überlieferung begründet die Existenz der prähistorischen Archäologie. Aber auch der Prähistoriker muß in sprachliche Form bringen, was er in seinem Material sieht. Mangels einer Nachrichtenverbindung zu den Ursprüngen hat sich eine Kunstsprache entwickelt. Die Bezeichnungen, mit denen die prähistorische Vergangenheit dargestellt wird, entstammen nicht der lebendigen, sich stets wirkungsgeschichtlich erneuernden Überlieferung, sie entstanden durch Setzung, es sind Termini. Mit „Typen“, „Gruppen“, „Stufen“ und „Kulturen“ schufen sich die Prähistoriker eine eigene Welt, in die nur eindringen kann, der sich mit dieser Sprache vertraut gemacht hat. Hier fehlt das klärende Wort in der Weise des Berichts, das, vielfach reflektiert, an uns weitergegeben wurde. „Alle Welterfahrung des Menschen ist sprachlich vermittelt ... Alle Erfahrung vollzieht sich in beständiger kommunikativer Fortbildung unserer Welterkenntnis ...“. Uns wird „... die kommunikativ erfahrene Welt selbst als eine offene Totalität beständig übergeben, <traditur> ...“ (GADAMER 1974: Sp. 1071). Der Prähistoriker erfährt nur, was er aus seinem Stoff selbst herausliest. Es fehlt die „Resonanz“ (EGGERT 1998: 115). Urgeschichte ist vergessene Vergangenheit. „Unsere Unkenntnis der urgeschichtlichen Sprachen scheidet uns von der alten geistigen Kultur“ (FISCHER 1998: 140). Damit ist sie unserem Verständnis entrückt, sie ist das ganz Andere, ein Fremdes. Nach und nach

setzt sich auch bei Stufendenkern und Gruppenbildnern die Einsicht durch, daß wir nicht nur forschend in Unbekanntes vordringen, sondern auch Unerkennbares annehmen müssen, daß uns manches rätselhaft bleiben wird. Der Anspruch des Urzeitlich-Fremden an uns, der letztlich die Stellung der Prähistorie als Wissenschaft legitimiert, ist nun, wohl nicht ganz zufällig, zum Thema geworden (EGGERT 1998; FISCHER 1989; VEIT 1998). „Gäbe es eine Zeitmaschine, die uns in die Urgeschichte zurückbrächte, wir würden wohl einen Kulturschock sondergleichen erfahren“. „Wir wären wohl sehr erstaunt, wenn wir erführen, was sich jeweils hinter dem archäologischen Fundbild an historischer und ideologischer Substanz verbarg“ (FISCHER 1998: 140, 143). Demnach muß man den archäologischen Kulturgruppen die Anerkennung als „gesellschaftliche Realität“ wohl doch versagen. Wenn wir nicht wissen können, was dahintersteckt, ist auch ihr Sein als gesellschaftliche Realität nicht zu begründen. Real als „Kulturen“ sind sie für uns, sie sind eine Schöpfung der Prähistoriker. Ob sie den ehemaligen Einwohnern überhaupt bewußt wurden, ist fraglich, es gab ja keine Fundkarten. Also: gesellschaftliche Realität kann sein, kann auch nicht sein.

Die Verhältnisse unter den „Kulturen“ und „Gruppen“ gelten nur in der Sprache der Prähistoriker und nur in der so geschaffenen Welt. Diese „Kulturen“ entstehen meist aus bescheidenen Anfängen, durchlaufen einige Stufen und erleben auch noch eine Blütezeit, deren drohender Verfall jedoch stufenweise abzusehen ist. Und siehe, eines Tages sind sie weg, wie im Erdboden versunken sozusagen, freilich auch von niemandem trauernd vermißt - weiß doch keiner, was uns da verlassen hat, und Nachwuchs ist, soweit man sehen kann, schon zur Stelle, er sieht nur etwas anders aus. Das volkstümliche Prinzip, sämtliche Fundeinheiten nach einem einzigen Modell gleichmacherisch zu erklären, wurde, nachdem auch für tief fundgläubige Typologen die Gefahr offenkundig geworden ist, Äpfel mit Birnen zu vergleichen, wohlweislich aufgegeben, und so bleiben die archäologischen Kulturen abstrakte Gebilde. Das macht sie für die Forschung keineswegs entbehrlich. Wenn auch unbestimmten Inhalts, sind sie doch die datierten Subjekte unserer Darstellung. Man darf sie nur nicht isoliert zu „Geschichtskörpern“ hypostasieren. Als ergänzendes Zeugnis für historische Vorgänge kann uns der archäologische Befund gut zustatten kommen. So ist „die südwärts gerichtete Wanderbewegung von Gruppen und Stämmen <germanischer> Herkunft archäologisch faßbar in Funden der Jasdorf-Kultur in fremder Umgebung“ (TIMPE 1994: 35). A. Häusler nutzt den Vorteil, „nicht an die Grenzen einer bestimmten archäologischen Kultur gebunden zu sein“, indem er in einem Areal „etwa zwischen dem Kaspischen Meer im Südosten und der Nordsee im Nordwesten“ die dort festgestellten Fundeinheiten mit einem nach sprachwissenschaftlichen Daten anzunehmenden indogermanisch-dialektgeographischen Sprachkontinuum in Verbindung bringt, das seines Erachtens spätestens im Frühneolithikum bestanden haben muß (HÄUSLER 1998: 35 f.). Also nicht: Jede Fundgruppe ein Dialekt. Damit behalten die archäologischen Kulturen ihren Sinn, ohne zu Entitäten hochstilisiert zu werden, denen man ethnische oder soziale oder ideologische oder ökonomische Zentrierungen unterlegt.

U. Veit wählte als Beispiel für den „Umgang mit dem Fremden“ die sog. „Venusstatuetten“, ein Beispiel, das uns auch als Gegenstück zu Gadamers antikem Götterbild zustatten kommt. Als mögliche Deutungen führt er unter Berufung auf K. J. Narr an: Fruchtbarkeitsidol, Muttergottheit, Herrin der Tiere, Schützerin der Wohnung, Stammutter, Ahnen- und Schutzgeistfigürchen. Die Aufzählung ließe sich noch um einiges verlängern,

z.B. Platzhalterin, Geburtshelferin u.s.w. Der Eindruck, wir verfügten über einen der Länge der Liste entsprechenden Reichtum an Wissen, würde jedoch trügen. Wenn einer sagt, das ist ein Esel oder ein Pferd oder ein Ochse oder ein Maultier, dann weiß er eben nicht, was für ein Stück Zoologie er vor sich hat. So meint denn auch U. Veit, wieder mit Hinweis auf K. J. Narr, man müsse sich in der ur- und frühgeschichtlichen Archäologie „mit einer ungefähren und schemenhaften Vorstellung begnügen, ohne ganz konkrete Bedeutungen und Funktionen erfassen und behaupten zu können“ (VEIT 1998: 131). Das Beispiel bringt uns auf die Möglichkeiten des „analogischen Deutens“ zurück. „Deuten“ hat ein breites Spektrum an Sinn, das auch verschwommenes Meinen, Behaupten ohne Beweiskraft einschließt. Der Beiklang der Unsicherheit, überdeckt durch selbstbewußte Willkür in gewissen Aussagen über die Vorzeit wurde gelegentlich schon negativ vermerkt. „Nur rohe Zweckhaftigkeiten der Werkzeuge sind eindeutig zu erkennen, alles andere nicht. Wir hören darum von den Prähistorikern viel Hypothetisches. Sie deuten“ (JASPERS 1949: 54).

Um die Deutung von unkontrolliertem Vermuten fernzuhalten, werden belegbare Sachverhalte gesucht, deren materieller Anteil sich mit dem archäologischen Befund deckt, oder doch mit ihm weitgehend übereinstimmt. Das Auffinden von Analogien ist das Mittel, um eine Annahme in den Bereich des schon empirisch Festgestellten zu rücken. Es wäre müßig, die Anwendung von Analogien in der Urgeschichtswissenschaft zu verteidigen. Die Prähistorie ist als Erfahrungswissenschaft in der mißlichen Lage, nicht in allen Belangen ihres Forschungsgebiets, aus dem man von ihr Aussagen erwartet, über originäre empirische Daten zu verfügen. Hier muß Fremderfahrung in Gestalt von Analogien einsetzen. Was als Fabel (VEYNE), Hypothese oder Vorurteil (POPPER, ACHAM) in Geschichte und Naturwissenschaft Auswahl und Bewertung der empirischen Daten zu einem Sinnganzen hinleitet, sind bei der Interpretation prähistorischer Befunde die Analogien, die schon vorgefertigt zur Auswahl stehen. Nach einem dieser Modelle werden Fundverhältnisse als Spuren von Zuständen und Begebenheiten frühen Lebens erklärt. Es geht also nicht darum, den Einsatz von Analogien als unumgänglich darzutun, sondern sich seiner logischen Bedingtheit bewußt zu bleiben. Analogie kann nur Wahrscheinlichkeit behaupten. Das ist nicht zu umgehen, und es müßte auch in der Darstellung zum Ausdruck kommen. Dagegen wurde und wird immer wieder verstoßen. Lieb gewordene Einfälle werden als gesicherte Resultate ausgegeben und stehen dann nach und nach nebeneinander in der Literatur, unvereinbar, unbeweisbar, unwiderlegt. Über ihre Geltung entscheidet nicht das Argument, sondern die Mehrheit ihrer Wiederkäufer. Dieses Spiel läßt sich bis auf die Anfänge urgeschichtlichen Forschens zurückverfolgen. Die „große historische Weisheit der Deutschen“ wirft ihre „Spekulation ... ganz besonders auf diese <Vorgeschichte> ..., weil sie da sicher zu sein glaubt vor den Eingriffen des <rohen Faktums> und zugleich, weil sie hier ihrem spekulierenden Triebe alle Zügel schießen lassen und Hypothesen zu Tausenden erzeugen und umstoßen kann“ (MARX - ENGELS 1972: 23). Gegenüber der Versuchung, die von Marx und Engels genannte Zahl auf die heutigen Beschäftigungsverhältnisse im Feld der Vorgeschichte hochzurechnen, wird man schon des Zeitaufwands wegen standhaft bleiben. Rezente Beispiele wilder Hypothesenbildung aus aller Welt auf dem Rücken stumm dulgenden Fundguts sind u.a. einzusehen bei HÄUSLER (1994; 1996; 1998; 1998a).

Glücklicherweise besteht die Urgeschichte nicht nur aus unbeweisbaren Hypothesen. Wir haben greifbare Belege prähistorischen Lebens, die schlüssige Erklärungen sehr wohl zulassen oder auch unmittelbar für sich selbst sprechen. Knochen und Pollen, Berg-

bau und Verhüttung, Werkzeug und Technik, Kleidung und Wohnung, Bestattungsart, Siedlungsform, Bodenbeschaffenheit - damit sind Themenkreise angesprochen, in denen sich bereits umfangreiches positives Wissen angesammelt hat (z.B. ASPÖCK & al. 1973; BARTH 1976; 1984; 1992; 1992a; 1992b; 1995; 1998; PLANCK 1995; SCHLICHTERLE 1995; 1997; STÖLLNER 1999; STROBEL 1996). Auf diesen Gebieten herrscht nicht Spekulation, hier steht uns Erfahrung zur Seite. Die sachgerechte Auswertung von Quellen dieser Art - mehr davon anzuführen erübrigt sich wohl - kann sogar die Zuverlässigkeit schriftlicher oder bildhafter Überlieferung in Frage stellen. „Aus Caesar, Tacitus, Herodian oder Ammian wüßten wir nichts von dreischiffigen Hallenhäusern ... und die Reliefs der Marcus-Säule lassen den Zweifel aufkommen, ob die Hütten der Markomannen so aussahen (und wenn ja, welche), oder ob der Künstler sie sich nur typischerweise so vorstellte ... Die moderne Literatur über Haus und Hof der Germanen beruht deshalb mit gutem Grund auf archäologischen Erkenntnissen ...“ (TIMPE 1997: 260).

Der Prähistoriker hat niemanden vor sich, dessen Intentionen er nacherleben, den er einfühlend verstehen könnte, und es ist für ihn wohl auch nicht ratsam, „mit dem Willen zum historischen Verstehen ... über die für ihn subjektiv verfügbare Erfahrungswelt“ hinauszugreifen (SCHIEDER 1965: 41). Es tritt ihm auch kein Sinngehalt entgegen, mit dem er sich auseinanderzusetzen hätte. Die unsere Besinnung auf die Vergangenheit leitende, stetig sich selbst erneuernde Überlieferung im Medium der Sprache versiegt in der vorzeitlichen Stille. Der Form nach ist das analogische Deuten ein Erklären. Im Bereich von Ergologie und Technologie, wo, wie schon zu Beginn bemerkt, die Anwendung von Analogem uns gar nicht bewußt wird, beschränkt sich der Vorgang des Erklärens auf „Erläuterung“ oder „Explikation“ (LENK 1972: Sp. 639). Das gilt auch für naturwissenschaftlich erschlossene Befunde. Ansonsten führen wir ein dem Sinn nach unerkanntes archäologisches Phänomen auf ein unserer Erfahrung zugängliches zurück - nicht als Fall eines Gesetzes, aber doch auf ein als Tatsache von allgemeiner Geltung anerkanntes, das dem archäologischen Befund vergleichbare Merkmale aufweist. Dazu gehören auch die Ergebnisse von Experimenten, die Sachverhalte als analoge Möglichkeit demonstrieren. Wieweit der Schluß überzeugt, hängt vom Grad der Übereinstimmung ab und von der Stringenz der Verbindung der Analogie mit dem archäologischen Material (Rekonstruktion von Häusern etc.). Mehr als hohe Wahrscheinlichkeit ist nicht zu erzielen. Schließlich herrscht bei der Suche nach Analogien Wahlfreiheit. Auch wenn wir 50 Deutungen für Venusstatuetten vorschlagen, ist nicht gesagt, daß eine davon zutreffen muß. Es kann sein, daß die eigentliche Bedeutung nicht einmal erwogen wurde. Vor Selbsttäuschung beim Verstehen vergangener Kulturen warnte (wie schon an anderer Stelle zitiert) A. Gehlen und vor der Gefahr, „daß wir aus unserer eigenen Bewußtseinslage heraus uns mit einem <Verstehen> beruhigen, das der harten Fremdartigkeit eigentlich archaischer Verhaltensweisen nicht gewachsen sein kann ...“ (GEHLEN 1964: 86, 97). Das entspricht der schon oben angeführten Feststellung, daß das „wiederhergestellte, aus der Entfremdung zurückgeholte Leben ... nicht das ursprüngliche“ ist (GADAMER 1975: 159). Die prähistorische Archäologie kann nicht beschreiben, was vorging und wie sich etwas verhielt. Urgeschichte ist unsere Vorstellung von Zuständen und Begebenheiten gemäß den davon noch erhaltenen Spuren oder, wie schon einmal festgestellt, „die Gesamtheit der geltenden Erklärungen von prähistorischen Kulturrelikten“.

Zum Unterschied vom geschichtlichen Geschehen ist die Urzeit Gegenstand. Sie verändert sich nicht in wirkungsgeschichtlich sich stets erneuernder Überlieferung. Sie kann nur „objektivistisch“ betrachtet werden. Während die Antike, obwohl Jahrtausende zu-

rückliegend, in Geistesleben und Politik bis heute nachwirkt, hat die Urzeit zur gegenwärtigen Situation keine erkennbare Verbindung. Sie ist abgeschlossen, von uns getrennt durch eine breite Kluft der Sprachlosigkeit. Auch kann der Prähistoriker weder aus bewährten Theorien deduzieren noch Zustände und Begebenheiten mit Erfahrungswissen wahrheitsgetreu beschreiben. Er spürt im Boden Unbekanntem nach, dem Fremden. Ob wir mit unseren zeitbedingten Denkmustern seinem Sinn auch immer gerecht werden können, ist eine Frage, der sich jeder Versuch der Interpretation stellen muß. Einst verbreitete Vorstellungen, wie die von glaubenseifrigen Megalithmissionaren, haben jetzt schon etwas Komisches. Für die Ausdeutung von Fundbildern ergaben sich im Lauf der Zeit wechselnde Schwerpunkte. Ging es früher mehr darum, Stämme und Völker in der Landschaft archäologisch dingfest zu machen, wobei man schon zufrieden war, wenn man einen namenlosen Verband aus dem Nichts mit Krug und Grab auf Wanderschaft schicken konnte, so stehen jetzt mehr die Besitzverhältnisse im Vordergrund. Ein aus seltenem Material kunstvoll verfertigtes Steinbeil hier, auffällige, reich verzierte Keramik da, und vielleicht noch ein im Grundriß größeres Haus - schon stellt sich der Gedanke ein: abgestufte Gesellschaft, „Hierarchisierung“, Standesunterschiede zwischen Begüterten und Besitzlosen schon in der Steinzeit. So gelingt es mutigen Vertretern einer freisinnig-gerechten Forschergeneration, mit einfachen Mitteln die Wurzeln der sozialen Ungerechtigkeit freizulegen.

Die Interpretation prähistorischer Hinterlassenschaft ist nicht durch Tradition vermittelt, sie findet in ihr keinen Halt. Sie hat nicht die Stütze der vom Ursprung an weitergeleiteten Überlieferung. Wenn wir uns in die Bereiche von Geist und Gesellschaft vorwagen, „schöpfen wir aus der modernen Vielseitigkeit der bloßen Subjektivität und ihrer unendlichen Möglichkeiten an folgenlosen Vorstellungen“ (GEHLEN 1964: 87). Wir haben Kenntnis von Werken, nicht von Taten, von Gegenständen, nicht von Plan und Handlung. Die Spatenforschung hat sich eine eigene Welt geschaffen, die prähistorische Welt, die sich aus Fundsachen zusammensetzt und sich nur dem sachkundigen Auge erschließt. Aussagen über sie mit wissenschaftlichem Anspruch, die ja gesicherte, aufeinander bezogene Erkenntnisse anstreben, müssen mit einer angemessenen Zahl von Daten zu belegen sein. Auch Hypothesen sind keine bloßen Vermutungen, sie bedürfen vielmehr hinlänglicher Begründung. Es geht nicht an, gestützt auf zwei bis drei Beobachtungen, weitreichende Theorien ins Freie zu entlassen, die im unerreichbar Prähistorischen nicht zu widerlegen und schon gar nicht zu bestätigen sind. Was die Stellung der Prähistorie in der Wissenschaft begründet, ist: aus der vergessenen vorzeitlichen Vergangenheit ans Licht zu bringen, was davon geblieben ist, Verschollenes zu entdecken und zu klären, was sich erklären läßt. Das ist, den empirischen Gegebenheiten entsprechend, in erster Linie die Rekonstruktion urtümlicher Umstände der Lebensfristung. Sich des Urteils zu enthalten, steht dem Forscher immer frei. Der kurze Aufsatz U. Fischers hat, wohl unbeabsichtigt, programmatischen Charakter erhalten. „Die Feuerbestattung steht heute neben der Erdbestattung, hat aber in der Urgeschichte ganze Perioden und Kulturen beherrscht. Daß überhaupt bestattet wurde, ist gar nicht selbstverständlich“. Andererseits dominieren die Ruhestätten der Toten die Landschaft und damit das tägliche Leben. Das Hügelgrab zeigt „eine Bindung an Verkehrswege und erlaubt so deren Festlegung in der Urgeschichte. Heute ist es nicht üblich, die Landstraßen mit Gräbern zu begleiten ... Hügelgräber und Megalithgräber bestimmten die urgeschichtliche Landschaft in einem Grade, den wir uns heute nicht mehr vorstellen können“. Der Sinn der für die Urzeit so charakteristischen Hockerbestattung ist schwer zu

bestimmen. Offensichtlich ist, daß sie „eine verschiedene und sogar kulturspezifische Ausprägung“ aufweist (FISCHER 1998: 142 - dazu mehrfach HÄUSLER, z.B. 1992; 1994a; 1995; 1995a; 1998b). Die hohen, reich ornamentierten Goldblechkegel sind nach Idee und Gestalt jedwedem unserer denkmöglichen Zwecke fremd. Sie werden neuerdings als Zeremonialhüte angesprochen (FISCHER 1998: 141 mit Verweis auf MENGHIN 1997; - anders: MENGHIN - SCHAUER 1977: 17, 35 ff.), und so nehmen wir sie als exotischen Ornat hin, ohne in die Hintergründe von Entstehung und Verwendung eindringen zu können. Gräber, Erdwerke, Menhire, Ringwälle - die Urzeit hat kommentarlos gewaltige Denkmäler hinterlassen, deren ursprüngliche Bedeutung zu enträtseln nicht befriedigend gelungen ist. „Es gibt ganze Landschaften, wie das südliche Britannien, die voller unerklärlicher Strukturen stecken“ (unter Berufung auf Laing: FISCHER 1998: 143).

Wir können nicht immer und zweifelsfrei entschlüsseln, was es mit den stummen Relikten der Vorzeit für eine Bewandnis hatte, wozu sie geschaffen waren. Aber daß sie eine uns fremde Form der Lebensführung zweckdienlich ergänzten und daß sie, wenn wir an ihre monumentalen Zeugnisse denken, eine zentrale Rolle spielten, läßt sich erkennen. Dieses positive Wissen stellt uns die Aufgabe, die urzeitlichen Denkmäler als Phänomene zu anderen aus der Geschichte aller Völker vergleichend in ein Verhältnis zu setzen - nicht unter dem Zwang, eines aus dem anderen zu erklären, sondern zunächst, um uns von dem Reichtum ihrer Gestaltungen Rechenschaft abzulegen. Darin zeigt sich wohl Rätselhaftes, aber auch Vertrautes, das an spätere Epochen erfolgreich weitergegeben wurde. Der Gedanke, daß sich die Kultur stufenweise fortentwickelte und wir den Prozeß archäologisch nachvollziehen können, trägt nicht mehr. Die Welt der Urzeit ist, verstanden oder nicht, als eigene Welt anzuerkennen, so wie sie uns in ihren Zeugnissen erscheint: vielfältig und bunt. Diese Welt aus Bodendenkmälern ist ein würdiger Gegenstand unseres Fragens und Forschens. Daß dieses an Grenzen stößt, weiß jeder Prähistoriker. Restlose Aufklärung aller Fragen, die ein Fund aufwirft, ist ein utopisches Ziel. Dem Vorzeitlichen werden wir besser gerecht, wenn wir Unvergleichliches aus seinem Erbe in seiner Fremdheit vor uns stehen lassen, als es nach den Maßstäben unserer Tage umzudeuten. Daß nicht alles sich unserem menschlich-endlichen Verstehen eröffnet, ist keine neue Einsicht. Auch Unerklärtes und Unverstandenes ist Zeugnis menschlichen Strebens und Handelns und als solches Thema der Anthropologie.

### Literatur

- ACHAM, K. (1974): Analytische Geschichtsphilosophie. – Freiburg/München.
- ASPÖCK, H., BARTH, F. E., FLAMM, H. & PICHER, O. (1973): Parasitäre Erkrankungen des Verdauungstraktes bei prähistorischen Bergleuten von Hallstatt und Hallein (Österreich). – Mitt. Anthrop. Ges. in Wien **103**: 41 ff.
- BARTH, F. E. (1976): Ein prähistorischer Salzbarren aus dem Salzbergwerk Hallstatt. – Annalen Naturhist. Mus. Wien **80**: 819 ff.
- (1984): Eine prähistorische Stempelzimmerung aus dem Salzbergwerk Hallstatt. – ArchA **68**: 63 ff.
- (1992): Zu den Tragsäcken aus dem Salzbergwerk Hallstatt. – ArchA **76**: 121 ff.
- (1992a): Die Leibspeise der Hallstätter Bergleute. Bohnengeschichten: 56 ff. – Hallstatt.
- (1992b): Prähistorisches Schuhwerk aus den Salzbergwerken Hallstatt und Dürrnberg/Hallein. – Universitätsforschungen z. prähist. Archäol. **8**: 25 ff.

- (1995): Die Wagenreste. Die Býčí skála-Höhle. – Röm. Germ. Forsch. **54**: 97 ff.
- (1998): Bronzezeitliche Salzgewinnung in Hallstatt. – In: B. HÄNSEL (Hg.), Mensch und Umwelt in der Bronzezeit Europas: 123 ff. – Kiel.
- BOCHEŃSKI, J. M. (1954): Die zeitgenössischen Denkmethode. – München.
- DILTHEY, W. (1958): Gesammelte Schriften **VII**, 2. Aufl. – Stuttgart.
- (1990): Gesammelte Schriften **V**, 8. Aufl. – Stuttgart.
- DROYSEN, J. G. (1937): Historik. (Hg. R. Hübner). – München u. Berlin.
- EGGERT, M. K. H. (1978): Prähistorische Archäologie und Ethnologie. – Prähist. Zeitschrift **53**: 6 ff.
- (1998): Archäologie und Analogie: Bemerkungen zu einer Wissenschaft vom Fremden. – Mitt. Anthropol. Ges. in Wien **128**: 107 ff.
- ENGELS, F. (1972): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. – In: Karl Marx/Friedrich Engels, Über Ludwig Feuerbach: 90 ff. – Leipzig.
- FABER, K.-G. (1972): Theorie der Geschichtswissenschaft. 2. Aufl. – München.
- FISCHER, U. (1998): Von der Fremdheit in der Urgeschichte. – Mitt. Anthropol. Ges. in Wien **128**: 139 ff.
- GADAMER, H.-G. (1974): Hermeneutik. – In: J. RITTER (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. – Darmstadt.
- (1975): Wahrheit und Methode. 4. Aufl. – Tübingen.
- GEHLEN, A. (1964): Urmensch und Spätkultur. 2. Aufl. – Frankfurt/M. u. Bonn.
- GOLLWITZER, H. (1955): Begegnung mit Luther. – In: Luther (Auswahl K. G. STECK) - Frankfurt u. Hamburg.
- HÄUSLER, A. (1992): Zum Verhältnis Ockergrabkultur und Schnurkeramik. – Praehistorica **XIX**: 34 ff.
- Archäologische Zeugnisse für Pferd und Wagen in Ost- und Mitteleuropa. – In: Die Indogermanen und das Pferd (Kolloquium Berlin 1992): 217 ff. – Budapest.
- (1994a): Grab- und Bestattungssitten des Neolithikums und der frühen Bronzezeit in Mitteleuropa. – Zeitschr. f. Archäol. **28**: 23 ff.
- (1995): Die Entstehung des Äneolithikums und die nordpontischen Steppenulturen. – Germania **73**: 41 ff.
- (1995a): Bestattungssitten des Neolithikums und Äneolithikums in Bulgarien und ihre Zusammenhänge in Mitteleuropa. – Selecta Praehistorica. Beitr. z. Ur- u. Frühgesch. Mitteleuropas **7**: 127 ff.
- (1996): Invasionen aus der nordpontischen Steppe nach Mitteleuropa im Neolithikum und in der Bronzezeit: Realität oder Phantasieprodukt? – Archäologische Informationen **19**: 75 ff.
- (1998): Zum Ursprung der Indogermanen. Archäologische, anthropologische und sprachwissenschaftliche Gesichtspunkte. – Ethnologisch-Archäologische Zeitschrift **39**: 1 ff.
- (1998a): Archäologie, das Indogermanenproblem und der Ursprung der Hellenen. – In: Die Geschichte der hellenischen Sprache und Schrift (Tagung Ohlstadt 1996): 79 ff.
- (1998b): Struktur und Evolution der Bestattungssitten zwischen Wolga und Karpatenbecken vom Äneolithikum bis zur frühen Bronzezeit. Ein diachroner Vergleich. – In: Das Karpatenbecken und die osteuropäische Steppe. – Südosteuropa-Schriften, Bd. **20**: 135 ff.
- HEIDEGGER, M. (1972): Sein und Zeit. 12. Aufl. – Tübingen.
- (1978): Der Ursprung des Kunstwerks. – Stuttgart.

- JASPERS, K. (1949): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. – Zürich.
- KALTENBRUNNER, G. K. (1970): Wer war denn dieser Engels? – „DIE PRESSE“, 28./29. Nov. 1970, S. III. – Wien.
- LENK, H. (1972): Erklären, Erklärung. – In: J. RITTER (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. – Darmstadt.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1972): Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung. – In: Karl Marx/Friedrich Engels, Über Ludwig Feuerbach: 5 ff.
- MENGHIN, W. (1997): Ein Hut aus Gold. – Antike Welt **28**: 261 ff.
- & SCHAUER, P. (1977): Magisches Gold. – Katalog des Germanischen Nationalmuseums. – Nürnberg.
- NIETZSCHE, F. (1980): Werke, Bd 3. (Hg. K. Schlechta) - München - Wien.
- PERPEET, W. (1968): Erich Rothacker. – Bonn.
- PLANCK, D. (1995) (Hg.): Siedlungsarchäologie im Alpenvorland III. – Forschungen z. Vor- u. Frühgesch. in Baden-Württemberg **46**.
- POPPER, K. R. (1965): Das Elend des Historizismus. – Tübingen.
- RICKERT, H. (1929): Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 5. Aufl. – Tübingen.
- ROTHACKER, E. (1966): Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins. – Bonn.
- SCHEIBLE, H. (1996): Vom Stieropfer zur Ökumene. – In: E. MITTLER (Hg.), Heidelberg. Geschichte und Gestalt: 172 ff. – Heidelberg.
- SCHIEDER, Th. (1965): Geschichte als Wissenschaft. – München - Wien.
- SCHLICHOTHERLE, H. (1995): Bemerkungen zur Siedlungsstruktur der Feuchtbodensiedlungen im südwestdeutschen Alpenvorland. – In: A. ASPES (Hg.), Modelli Insediatiivi (Symposium Settlement Patterns): 251 ff. – Verona.
- (Hg.) (1997): Pfahlbauten rund um die Alpen. – Archäologie in Deutschland. Sonderheft. – Stuttgart.
- SCHOPENHAUER, A. (o.J./1890): Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. – Leipzig.
- SCHULZ, W. (1972): Philosophie in der veränderten Welt. – Pfullingen.
- SIMMEL, G. (1922): Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 4. Aufl. – München - Leipzig.
- STEGMÜLLER, W. (1967): Wissenschaftstheorie. – In: Das Fischer Lexikon. Philosophie. – Frankfurt/M.
- STÖLLNER, Th. (1999): Der prähistorische Salzbergbau am Dürrnberg bei Hallein. – Dürrnberg Forschungen Bd. **1**. – Marburg - Salzburg.
- STROBEL, M. (1996): Frühneolithische Siedlungsstrukturen am Federsee - die Stationen Taubried I und Alleshausen-Hartöschle. – Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas **10**: 67 ff.
- TIMPE, D. (1994): Kimberntradition und Kimbernmythos. – In: B. e P. SCARDIGLI (Hg.), Germani in Italia. Consiglio naz. delle ricerche: 23 ff. – Roma.
- (1997): Hausen und Häuser der Nordbarbaren in den Augen der mediterranen Kulturwelt. – In: Haus und Hof in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Gedenkschrift für Herbert Jankuhn: 255 ff. – Göttingen.
- VEIT, U. (1998): Der Archäologe und das Fremde: Zur Erkenntnisstruktur der Ur- und Frühgeschichtswissenschaft. – Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien **128**: 125 ff.
- VEYNE, P. (1990): Geschichtsschreibung - Und was sie nicht ist. – Frankfurt/M.
- WEBER, M. (1998): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. – Tübingen.