

Jean Grondin: Artikel "Hermeneutik" (Hist. WB der Rhetorik)

Article paru dans le *Dictionnaire historique de la rhétorique, Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 1350-1374.

Hermeneutik (griech. *hermeneutikè*; lat. *hermeneutica, ars interpretandi*; engl. *hermeneutics*; frz. *herméneutique*; ital. *hermeneutica*; Synonyma: *Auslegekunst, Auslegungslehre*)

Inhaltsübersicht

A. Definition

B. Anwendungsgebiete

1. Religiöse Texte; 2. Auslegungswissenschaften; 3. Allgemeine Theorie der Geisteswissenschaften; 4. Universale Philosophie der Auslegung; 5. Beziehung zur Rhetorik.

C. Geschichte

1. Antike; 2. Christentum und Mittelalter; 3. Frühprotestantismus, Humanismus und Aufklärung; 4. Romantik und 19. Jh.; 5. 20. Jh.

D. Literaturhinweise

A. H. versteht sich als die Kunst der Auslegung. Beschränkte sie sich früher in erster Linie auf die Auslegung von Texten, nahm sie im 20. Jh. die Gestalt einer Philosophie mit Universalitätsanspruch, die Verstehen und Auslegung als Grundmerkmale menschlichen Daseins herausstellt.

B. 1. Als Kunst der Auslegung bezog sich H. ursprünglich auf die Interpretation religiöser Texte und Sinngebilde. Die gilt sowohl für die griechische Orakel- und Homerinterpretation wie für die Bibelinterpretation im rabbinischen Judentum (bei PHILO), in der Patristik (ORIGENES, AUGUSTIN) und der frühprotestantischen H. (LUTHER, MELANCTON, FLACIUS). Das originelle Tätigkeitsfeld der H. liegt damit in der Exegese im weiten Sinne (griech. *exegesis*; lat. *enarratio*, die ursprünglich ein Bestandteil der alten Rhetorik war¹). Die H. ist aber nicht identisch mit der Exegese; sie beschäftigt sich vielmehr mit den kunstmäßigen Regeln (Kanonen genannt) ihres Tuns. Als Hilfswissenschaft tritt sie vor allem in Erscheinung bei der Interpretation *dunkler* Stellen (*ambigua*). **2.** Später entwickelten andere Wissenschaften, die es mit der Interpretation von halbwegs kanonischen Texten zu tun haben, ihre spezifischen H.en. Das gilt seit der Renaissance für das Recht (*hermeneutica juris*) und die Philologie (*h. profana*) und im 19. Jh.

für die Geschichtswissenschaft. Da schließlich alle Wissenschaften eine Interpretationsleistung vollziehen, wurde ihnen die Notwendigkeit einer h. Grundbesinnung immer bewußter. So ist etwa das Interesse an H. in der gegenwärtigen Literaturwissenschaft beträchtlich. **3.** Der Gedanke, daß Interpretation und Verstehen allen Auslegungswissenschaften zugrunde liegen, führte DILTHEY am Ende des 19. Jh. zu der Hypothese, H. könne als eine allgemeine Methodologie der Geisteswissenschaften fungieren. Er ließ sich von der Idee leiten, eine h. Methodologie könnte den sonst verdächtigten wissenschaftlichen Status dieser Disziplinen sichern helfen. Auch wo das angeblich szientistische Ideal einer solchen Methodologie preisgegeben wurde, wird H. heute oft als Grundlagenreflexion über die Geisteswissenschaften praktiziert. **4.** Eine Wendung ins Philosophische und damit ins Universale nahm die H. im 20. Jh., als Verstehen und Auslegung zu Wesenszügen des geschichtlichen Menschen erhoben wurden. Anzeichen davon lassen sich zwar in der Lebensphilosophie des späten Diltheys, aber auch in Nietzsches Potenzialisierung des Interpretationsbegriffe ("es gibt keine Fakten, sondern nur Interpretationen") finden.ⁱⁱ In diesem Sinne bewußt befördert wurde jedoch der H.begriff erst bei HEIDEGGER und seinem Schüler GADAMER. Während die H. bei Heidegger eine Philosophie anzeigen soll, die auf das Selbstverständnis des faktischen Menschen abhebt, setzt Gadamer bei den Geisteswissenschaften an, um die Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit unserer Welterfahrung hervorzukehren. Auch wo Gadamer nicht maßgebend ist, werden heute allgemeine Philosophien der Auslegung als H. vertreten bzw. bezeichnet. Die Identifikation der H. mit einem gewissen sprachlichen und geschichtlichen Relativismus ließ sie auch neuerdings in die Nähe des sog. Postmodernismus (VATTIMO, RORTY) und ins Gespräch mit der französischen Strömung der Dekonstruktion kommen.ⁱⁱⁱ Negativ gewendet: Jede philosophische Theorie, die die Möglichkeit einer übergeschichtlichen Wahrheit verteidigt, muß sich mit der universalen H. auseinandersetzen bzw. vor ihrem Hintergrund profilieren. **5.** Wenngleich sie vor kurzem als solche wenig diskutiert wurden, haben sich thematisch und historisch mehrfache Beziehungen zwischen der H. und der Rhetorik verknüpft. *a)* Das liegt zunächst in der familienähnlichen Sinnhaftigkeit ihres Gegenstandes begründet. Beide haben es nämlich mit der Sinnvermittlung zu tun, wobei die Rhetorik um die Vermittlung vom intentierten Sinn auf den überredenden

Ausdruck bemüht ist und die H. vom Ausdruck auf den intendierten Sinn zurückgeht. Es empfiehlt sich also, zwischen der *rhetorischen* und der *hermeneutischen* Sinnvermittlung zu unterscheiden: Während die erste ad extra geht, verläuft die andere umgekehrt vom Ausdruck auf seinen "inneren" Gehalt hin, oder - um psychologistische Verengung zu vermeiden - auf das, was ein Ausdruck zu sagen hat (Gehaltsinn). *b)* Es springt zweitens in die Augen, daß - womöglich von daher auch - manche h. Regel direkt der Rhetorik entlehnt wurden, u.a. die Tropenlehre und der sog. hermeneutische Zirkel, wonach das Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen sei. Die wichtigsten Vermittler waren dabei AUGUSTIN und MELANCHTON, die die Auslegekunst nach dem Vorbild des reicheren Rhetorikcorpus ausrichteten. *c)* Diese Anleihen verdanken sich auch dem Umstand, daß Rhetorik und H. auf aristotelische Termini und Traktate gleichen Namens - die *Rhetorikè* und den *Peri hermeneias* (dt. oft : 'Hermeneutik', obgleich der Titel nicht von Aristoteles ist) zurückgehen, was im Laufe der Geschichte zu gewissen Parallelisierungen führen mußte. *d)* Ferner mußten Rhetorik und H. denselben Kampf gegen einen einseitigen, methodenorientierten Wissenschaftsbegriff bestreiten und aus verschiedenen Anlässen (Isokrates gegen den Platonismus, Vico gegen den Cartesianismus, Dilthey gegen den Positivismus, Heidegger und Lipps gegen die Herrschaft der Aussagelogik, Gadamer gegen das Methodenparadigma in den Geisteswissenschaften). *e)* Aus diesem Grund finden sie sich auch bis heute denselben Vorwürfen ausgesetzt, nämlich daß sie sinn- oder effekt- anstatt wahrheitsgerichtet seien. Dieser Vorwurf gegen die Rhetorik geht bekanntlich auf Platon zurück. Es trifft sich auch, daß der platonische Corpus, bei dem das Wort *hermeneutikè* erstmalig belegt ist, auch von H. in diesem Sinne spricht (*Epinomis* 975 c, die wohl nicht von Platon selber stammt): sie könne ermitteln, was gemeint, aber nicht, ob es *wahr* sei. *f)* Rhetorik und H. haben fernerhin eine ähnliche Entwicklung ihres Selbstverständnisses erleben müssen. Zunächst als technische Regelwissenschaften konzipiert, die gleichsam Rezepte vermitteln sollten, um zu einem Ergebnis (resp. Überredung, Verstehen) zu gelangen, sind sie zunehmend von diesem eng normativen Selbstverständnis abgekommen. Obwohl gewisse Berufe sie noch als technische Wissenschaften brauchen und unterhalten, verstehen sie sich theoretisch zunehmend als Reflexionen über eine schon geübte Praxis und vertreten einen verwandten

Universalitätsanspruch.^{iv} g) Schließlich kann man auf einen stillschweigenden geschichtlichen Ablösungsprozeß von Rhetorik und H. hinweisen. Ausgewiesene Rhetorikkenner sprechen von einem Tod der Rhetorik um das Jahr 1750,^v um ihren allmählichen Autoritätsverlust als Wissenschaft und Lehrgegenstand seit der Aufklärung zu kennzeichnen. Die Beförderung der H. als Disziplin, die bis dahin als Hilfswissenschaft nach außen hin wenig sichtbar geblieben war, folgte unmittelbar auf diese relative Entthronung der Rhetorik, als ob die H. in ihrem Widerstand gegen den Exklusivitätsanspruch des Methodendenkens das Erbe der Rhetorik in der Anwaltschaft des menschenmöglichen Wissens angetreten hätte. Auf diese Ablösung bzw. Nachfolge hat Gadamer selbst angespielt: Indem "die H., statt sich der 'Logik' unterzuordnen, auf die ältere Tradition der Rhetorik zurückorientieren mußte, mit der sie ehemals (...) eng verknüpft war, (...) nimmt sie einen Faden wieder auf, der im 18. Jahrhundert abgebrochen war".^{vi} Erst aus der jüngsten Hochkonjunktur der universalisierten H. heraus ließen sich in neuerer Zeit für das allgemeine Bewußtsein das vergessene, von der neuzeitlichen Rationalität unterdrückte Gedankengut und die Aktualität der Rhetorik wiederentdecken, als ob die H. auf diese Weise ihre alte Schuld der Rhetorik gegenüber beglichen hätte.

ⁱQuint. I, 9.

ⁱⁱVgl. J. Figl: Interpretation als philosophisches Prinzip, Berlin 1982; A. D. Schrift: Nietzsche and The Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction, New York 1990.

ⁱⁱⁱZu dieser Ausdehnung der H. vgl. M. Joy: Rhetoric and Hermeneutics, in Philosophy Today 32 (1988), 273-285.

^{iv}Vgl. exemplarisch Kopperschmidt, J. (Hrsg.): *Rhetorik*, Darmstadt: Bd. I: Rhetorik als Texttheorie, 1981; Bd. II: Wirkungsgeschichte der Rhetorik, 1991.

^vVgl. W. Jens: Tod der Rhetorik, in *Ars rhetorica*, in J. Kopperschmidt (Hg.): *Rhetorik*, Bd. II, 200.

^{vi}H.-G. Gadamer: *GW*, II, 111.

C. 1. Daß es in der Antike eine H. im Sinne einer Kunst der Auslegung gegeben hat, ist alles andere als evident. Namhafte Historiker der H. (darunter Dilthey) erblicken erst im Frühprotestantismus das Geburtsdatum der H.^{vii} Die lateinische Wortbildung *hermeneutica* begegnet zwar erst im 17. Jh. bei J. C. DANNHAUER. Dennoch lassen sich zwei Anhaltspunkte in der Antike für eine Rückbesinnung der H. auf ihre eigene Vorgeschichte ausmachen.^{viii} Der erste ist sakraler Art und assoziiert sich mit der Aufgabe der allegorischen Mytheninterpretation. Der zweite ist profaner Art und knüpft an den *Peri hermeneias* von Aristoteles an. In seiner sakralen Bedeutung tritt das Wort

hermeneutikè zum ersten Mal im Platonischen Corpus (*Politikos* 260 d, *Epinomis* 975 c) auf. Was Platon darunter versteht, ist nicht unmittelbar zu eruieren, weil H. jeweils im Zuge einer Wissenschaftsaufzählung erscheint. An beiden Stellen wird sie jedoch neben der *mantikè* oder der Wahrsagekunst erwähnt. Sind beide Termini gleichbedeutend, wie oft angenommen wird? Schwerlich, wenn Platon dafür zwei distinkte Begriffe verwendet. Platons Ansicht von der Wahrsagekunst ist vom *Timaios* (71-72) her gut dokumentiert. Dem Wahrsager wohnt ein Wahnsinn (*mania*), ein Außersichsein inne, der es ihm verwehrt, über den Sinn seiner Erfahrung klarzuwerden. Nach dem *Timaios* ist es die Aufgabe des Propheten (*profètès*), den Sinn der manischen Erfahrung zu erklären. Als Deuter des im Wahnsinn Gesehenen wird der Prophet auch Hermeneut (*hermèneus*) genannt. So legt sich der Schluß nahe, daß die *hermeneutikè* die Wahrsagekunst *ergänzen* soll, indem sie über den Sinn des Erfahrenen statuiert. Der Hermeneut funktioniert also als Sinnvermittler. So bezeichnet Platon im *Ion* (534 e) die Dichter als *hermenês tôn teôn*, als Interpreten der Götter. Diese Verbindung hat bereits in der Antike dazu geführt, die vermittelnde Aufgabe des Hermeneuten etymologisch mit dem Götterbote Hermes in Verbindung zu bringen. So einleuchtend sie sein mag, gilt heute diese Etymologie als unhaltbar. Die Aufgabe der Sinnvermittlung bedingt auch die "profanere" oder rein sprachliche Bedeutung von H., die sich vor allem an den Begriff *hermèneia* anlehnt. Obwohl *hermèneia* im aristotelischen *Peri hermeneias* nicht vorkommt, war er Aristoteles und Platon sehr vertraut, um den ausgesprochenen Logos (den "Satz") zu bezeichnen. Dabei wird vorausgesetzt, daß die *hermèneia* nichts anderes ist als die Veräußerlichung eines Innerlichen, der *pathemata* der Seele, wie sich Aristoteles im *Peri hermeneias* (16 a 4) ausdrückt. So wurde *hermèneia* im Lateinischen durchweg mit *interpretatio* übersetzt. Die Aussage ist insoweit eine "Interpretation", als sie Gedachtes in Worte zu übersetzen versucht. Im *De interpretatione* ist freilich nicht von Interpretation im modernen Sinne die Rede. Gleichwohl erkennt man, daß es Aufgabe einer jeden Interpretation sein muß, zu dem hinter oder mit den Worten (oder Aussagen) Gedachten vorzustoßen. Die interpretierende Tätigkeit ist damit die Umkehrung des Aussagevollzugs, der vom Gedachten zum Wort ging. Diesem Grundbestand verliehen die Stoiker Prägnanz mit ihrer Unterscheidung zwischen dem *logos*

prophorikos und dem *logos endiathetos*, dem inneren und äußeren Logos: Hinter jeder sprachlichen Veräußerlichung gilt es, den intendierten Sinn nachzuvollziehen.

So waren es die Stoiker, die wohl als erste^{ix} eine allegorische Interpretation der anstößig gewordenen Mythentradition ausarbeiteten. Der Ausdruck *allegoria* stammt ursprünglich aus der Rhetorik und wurde von einem Grammatiker, dem Pseudo-Herakleitos (1. Jh. n. Chr.), geprägt. Er definierte die Allegorie als einen rhetorischen Tropos, der es ermöglicht, etwas zu sagen und gleichzeitig auf etwas anderes hinzuzeigen.^x Mit dem öffentlich oder buchstäblich Geäußerten kann ein zunächst Verborgeneres gemeint sein. Wenn ein buchstäblicher Sinn anstößig erscheint, kann ein allegorischer Sinn vermutet werden. Für die allegorische Deutung sakraler Dokumente wurde dies sogar zu einer Regel erhoben: Da ein vom Göttlichen handelnder oder gar direkt inspirierter Text keinen Unfug erzählen könne, *muß* buchstäblicher Widersinn allegorisch gedeutet werden. So bezeichnet die *Allegorese* (im Unterschied zur Allegorie als rhetorischer Redefigur) den *Interpretationsvorgang*, der vom geäußerten Wort auf ein Verborgenes hinausgeht. Den Stoikern ging es dabei um den rationalen bzw. moralischen Kern des Mythos. Zwielfichtige Stellen sind allegorisch umzudeuten, um die Vernünftigkeit des Göttlichen zu retten.

Die allegorische Praxis der Stoa fand einen fruchtbaren Nährboden im Werke von Philo von Alexandrien (ca. 13-54), der sie auf den Kanon der jüdischen Bibel anwendete. Auch Philo ging es wohl zunächst um eine rationale Deutung der hebräischen Texte. Er wurde jedoch auch von der griechischen Mystagogentradition stark geprägt, als er in den Hl. Schriften die Offenbarung von esoterischen Mysterien zu finden unternahm. Die Allegorese ging damit nicht mehr auf den rationalen Kern anstößiger Texte, wie bei der Stoa, sondern auf einen Eingeweihten vorbehaltenen Sinn, der den bornierten Verstand der Menge übersteigt. Diese gnostischen Züge machten indessen Philo verdächtig in seiner eigenen palästinensischen Tradition, zumal die Allegorese dem Primat der biblischen Literalinterpretation zuwiderlief.

2. Umso nachhaltiger wirkte dafür die philonische Allegorese im Christentum. Die Weichen dafür hatte bereits die Art und Weise der Erscheinung Christi gestellt. Sie kennzeichnete sich durch eine zwiespaltige Haltung der Bibel gegenüber, die damit für die Christen zum "Alten

Testament" wurde. Einerseits hatte sich Christus gelegentlich über den Buchstaben der Thora hinweggesetzt ("der Sabbath ist da für den Menschen, nicht umgekehrt"), andererseits hatte er sich auf die Prophetentradition berufen und sie nach dem Zeugnis seiner Jünger auf sich selbst bezogen: "Durchforscht die Schriften (...), sie sind es, die Zeugnis von mir geben" (Jo 5, 39). In diesem Zuge galt schließlich Jesus als die Erfüllung der messianischen Erwartung der alten Bibel. Daß dies der Fall war, war von der hebräischen Tradition her alles andere als einleuchtend. In seiner Relativierung der Thora erschien Jesus eher als Gotteslästerer. Von messianischer Erfüllung der Schrift im wörtlichen Sinne konnte angesichts des Kreuzestodes Jesu auch nicht die Rede sein. Um die Beziehung zu den Hl. Schriften aufrechtzuerhalten und vor allem die messianische Erfüllung glaubwürdig zu machen, mußte eine allegorische Deutung mithilfe des hermeneutischen Schlüssels, den die Person Jesu lieferte, aufgebaut werden. Diese allegorisierende Deutung des auf Jesus bezogenen Alten Testamentes erhielt später - und erst im 19 Jh. - den Namen der Typologie. Sie bestand darin, im Alten Testament "Typoi", d. h. Vorprägungen der Gestalt Christi ausfindig zu machen, die vor der Erscheinung Jesu als solche unkenntlich bleiben mußten: Das Opfer von Isaac durch Abraham sollte z.B. den Opfertod Christi durch seinen Vater, die drei von Jonas im Walfisch verbrachten Tage den Zeitraum zwischen Tod und Auferstehung Christi vorausspiegeln. Diese typologische Lesart der Bibel, die Jesus selbst empfohlen haben soll (Jo 5, 39), nannte sich damals dem Zeitgeist entsprechend "allegorisch". Der erste, der hier von Allegorie sprach, war sogar Paulus in seinem Brief an die Galater (4, 21-4). Dort erarbeitet er eine "typologische" Interpretation der Geschichte von den zwei Söhnen Abrahams, den von der Sklavin (Hagar) und den von der Freien (Sara). Dies, erklärt Paulus, sei allegorisch gesagt worden (*allegoroumena*). Denn der von der Sklavin geborene Sohn meint das jetzige Jerusalem, das sich in der Sklaverei, d.h. unter dem Gesetz befindet. Der von der Freien geborene hingegen ist nicht Sklave des Gesetzes (oder des Fleisches), sondern frei, weil er Erbe des Geistes ist. Damit wurde das gesamte Alte Testament zu einer Allegorie des Neuen.

Die allegorische Interpretation erwies sich auf diese Weise als ein unentbehrliches Instrument für die messianische Legitimierung des Frühchristentums. So spielte sie bei den Kirchenvätern eine hervorragende

Rolle. Ihr wohl bedeutendster und eifrigster Praktiker wurde Origenes (ca.185-254). Im vierten Buch seines Traktates *Über die Prinzipien* entwickelt er in Anlehnung an Philo^{xi} seine berühmte Lehre von den drei Sinnschichten der Heiligen Schrift: dem körperlichen, seelischen und spiritualen Sinn. Diese Dreiteilung entspricht der neutestamentlichen und philonischen Dreiteilung des Menschen in Körper, Seele und Geist.^{xii} Origenes legt Wert auf die geistige Progression, die diese Lehre markiert. Der körperliche oder buchstäbliche Sinn (auch somatisch oder historisch genannt) ist da für die einfachen Menschen. Der seelische Sinn richtet sich an die Adresse derer, die im Glauben schon fortgeschrittener sind. Nur den Vollkommenen erschließt sich der spirituale Sinn, der die allerletzten Mysterien der göttlichen Weisheit, die im Buchstaben verborgen liegen, offenbaren soll.

Die drei Schichten des Bibelsinnes seien so von Gott gewollt, um den Christen einen Fortschritt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Körperlichen zum Intelligiblen zu ermöglichen. So hat der Heilige Geist (der als Verfasser der Schrift gilt) gezielt Unstimmigkeiten und Diskordanzen in seiner Narration verstreut, um den Geist des würdigen Lesers auf die Notwendigkeit einer Überschreitung des Buchstaben aufmerksam zu machen. So wichtig die Allegorese für die Etablierung des Christentums gewesen ist, geriet sie aus zwei Gründen in Verruf. Erstens schien sie der Willkür bei der Bestimmung des überbuchstäblichen Sinnes Tür und Tor zu öffnen. Durch die mystagogisch geprägte Gewagtheit ihrer Einzelinterpretationen haben Philo und Origenes diesem Verdacht auch Vorschub geleistet. Gegen die Allegorese sprach zweitens der Umstand, daß die Bibel im Prinzip allgemein zugänglich sein wollte. Gott wollte sich gerade durch seine Offenbarung den Menschen verständlich machen. So rief die allegorisierende Deutung der "alexandrinischen Schule" (wo Philo und Origenes wirkten) den Widerstand der Antiochenischen Auslegungsschule hervor, die auf dem feststellbaren grammatisch-historischen Sinn der Schrift bestand.^{xiii} So schrieb der Antiochener Theodor von Mospsuestia (ca. 350-428) fünf Bücher *Contra allegoricos*. Ihre Praxis der *krisis* im Sinne der Textkritik konnte sich auch auf die empirischgesonnenen Anweisungen des Arztes und Hippokratesexegeten Claudius Galenus (ca. 131-201) berufen. In der Renaissance wird Galen weiterhin als ein Vorfahr der wiedererweckten *ars critica* Anerkennung

finden.^{xiv}

Das Erbe der allegorischen Schule wirkte in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn nach, die zu einem bleibenden Instrument mittelalterlicher Exegese wurde.^{xv} Sie ist zunächst bei Johannes Cassianus im 4. Jh. greifbar. Die Schrift enthält ihr zufolge einen literarischen, einen allegorischen, einen tropologischen oder moralischen sowie einen anagogischen Sinn. Im späteren Mittelalter wurde diese Lehre von Augustinus von Dakien auf den berühmten Merckvers gebracht: *littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* (der wörtliche Sinn lehrt, was geschehen ist; der allegorische, was du glauben, der moralische, was du tun sollst und der anagogische, wohin du hinstrebst). Wie aus Thomas von Aquins Diskussion dieser Theorie hervorgeht,^{xvi} operierte man faktisch mit zwei Sinnmöglichkeiten, der literarischen und der spiritualen, welche ihrerseits drei Horizonte haben konnte. Der anagogische Sinn, erläutert Thomas, hat es mit der ewigen Herrlichkeit (*quae sunt in aeterna gloria*) und der moralische (oder tropologische) mit Handlungsanweisungen zu tun. Der allegorische Sinn drängt sich auf, wenn das mosaische Gesetz eine typologische Vorahnung des Evangeliums enthält (wo etwa Jerusalem, die heilige Stadt der Juden, die ewige Kirche versinnbildlichen soll). Es verdient hierbei Erwähnung, daß der *sensus tropologicus* direkt auf die rhetorisch-affektivistische Tradition zurückverweist.^{xvii} Daß die Rede eine Wirkung auf den Affekt und den Lebenswandel haben soll, ist ja eine Grundeinsicht der Rhetorik. In seiner kritischen Aneignung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn gab später Luther der Tropologie den Vorrang vor der Allegorie,^{xviii} was der Rhetorik eine zentrale Funktion in der frühprotestantischen H. (insb. bei Melanchton) zuwies.

Eine profunde Anlehnung der Auslegungskunst an die Rhetorik läßt sich aber bereits in Augustins *De doctrina christiana* nachweisen, von der mit Recht behauptet wurde, es sei "das geschichtlich wirksamste Werk der H."^{xix} gewesen. Zweck des Werkes ist es, Anweisungen (*praecepta*) für die Interpretation der Schrift anzugeben. Das Licht zur Schriftdeutung soll in erster Linie von Gott selbst kommen (I, 38). So gelten Glaube, Hoffnung und Liebe als die drei Säulen dieser Kunst. Das vereiniende Prinzip ist aber die Liebe (*caritas*): Wer die Schrift auslegen will, muß zunächst alle kanonischen Bücher lesen und dunkle Stellen durch klarere Parallelstellen zu erklären

versuchen. Damit werden die Grundlagen einer immanenten Deutung der Schrift aus ihr selbst (*sola scriptura* avant la lettre) gelegt. Die Schrift will nämlich allgemeinverständlich sein. Die Zweideutigkeiten, die sich in der Schrift finden, rühren meist aus einer Verwechslung zwischen dem eigentlichen (*propria*) und dem übertragenen (*translata*) Sinne her. Für die Deutung dieser dunklen Stellen entnimmt Augustin praktische Anweisungen aus der Rhetorik, die ihm als Rhetorikprofessor gut vertraut war. Er hebt insb. die Bedeutung der Tropenlehre (Metapher, Katachrese, Ironie, usw.) hervor. Augustin übernimmt auch sieben hermeneutische Regeln aus dem *Liber regularum* des Donatisten Tyconius († um 400), was umso merkwürdiger ist, als Augustin sonst den Donatismus bekämpfte. Augustins *De doctrina christiana* wurde zum Lehrbuch der gesamten mittelalterlichen Exegese.

3. Die Erneuerung der Forderung nach einer immanenten Schriftauslegung (*sola scriptura*) bei Luther wurde als Affront gegen die Autorität der Tradition und des kirchlichen Lehramtes empfunden (und wohl auch gemeint). Wie die paulinische Allegorese für die alttestamentliche Legitimität des Christentums, so wurde erneut ein hermeneutischer Schlüssel zum definierenden Anlaß der Reformation. Einziger Maßstab der Schriftauslegung ist die Schrift selbst, die ihr eigener Interpret ist (*sui ipsius interpret*). Dabei legt Luther den Akzent auf den *sensus litteralis*. Er verwirft zwar allmählich die scholastische Lehre vom vierfachen Schriftsinn, ist jedoch darauf bedacht, wie bereits notiert, dem aus der Rhetorik stammenden tropologischen Sinn, der Wirkung der Schrift auf die Seele, besondere Bedeutung zuzumessen. Angesichts seiner Verwerfung des scholastischen Lehrkanons und menschlicher (Wissens)Leistungen überhaupt bezeugt sich hier Luthers relative Hochschätzung der Rhetorik bei der Schriftauslegung. In einem Brief aus dem Jahr 1518 fordert er, nicht mehr Aristoteles solle gelehrt werden, sondern Plinius, die Mathematiker und Quintilian.^{xx} Die Allegorese lehnt er auch entschieden ab, verwendet sie jedoch weiterhin als Mittel der *applicatio*^{xxi}, also wiederum in rhetorischer Absicht.

Philip MELANCHTON (1497-1560) kommt bei der Ausarbeitung der frühprotestantischen H. eine zentrale Funktion zu. Geschult in der humanistischen Rhetoriktradition während seiner Heidelberger und Tübinger Studienzeit, also vor seiner Begegnung mit Luther, entwickelte er von früh an einen Sinn für die Bedeutung der *artes liberales*. Er verteidigte ihre

Unentbehrlichkeit in seiner Wittenberger Antrittsvorlesung (1519) in Anwesenheit von Luther (*De corrigendis adolescentiae studiis*). Der Verfall biblischer Studien, führt er dort aus, hängt auch mit einem Verfall liberaler Studien zusammen. Es ist nicht nur so, daß die scholastischen Künste den Intellekt schärfen helfen und damit bei der Heräsiebekämpfung eine wichtige Rolle spielen können,^{xxii} die Heiligen Bücher selbst wurden nach den Maßstäben der Rhetorik verfaßt. Rhetorik wird sich also bei der Deutung der Schrift als unabdingbar erweisen. Diese hermeneutische Akzentuierung tritt bereits in der Zwecksetzung von Melanchtons eigenen Lehrbüchern der Rhetorik (1519, 1521, 1531) sehr klar zutage: Die rhetorischen Lehren sollen "junge Leute weniger zur eigenen korrekten Ausdrucksweise als vielmehr zum klugen Verständnis von Texten anderer anleiten (*non tam ad recte dicendum, quam ad prudenter intelligenda aliena scripta*)".^{xxiii} Rhetorik wird vermittelt, "um junge Leute bei der Lektüre guter Autoren zu unterstützen (*ut adolescentes idiuvent in bonis autoris legendis*), die sie ansonsten nicht wirklich verstehen könnten."^{xxiv} Damit erfolgt eine Wendung der Rhetorik von der (aktiven) Erzeugung überzeugender Reden zur (passiven) Lektüre oder Deutung von Texten. Die *ars bene dicendi* wird zur *ars bene legendi*: "Die Beschäftigung mit der rhetorischen Theorie dient nicht dazu, Beredsamkeit zu erzeugen, sondern für die auszubildende Jugend ein methodisches Rüstzeug bereitzustellen, um elaborierte Texte kompetent zu beurteilen"^{xxv}. Wie bereits Dilthey feststellte, war diese Rhetorik "gewissermaßen auf dem Weg zur Hermeneutik".^{xxvi}

In einer wichtigen Studie von 1976 über "Rhetorik und Hermeneutik" hat H.-G. Gadamer Melanchton an den Beginn der neuzeitlichen H.geschichte gestellt.^{xxvii} Die "Umwendung der rhetorischen Tradition auf das Lesen klassischer Texte"^{xxviii} hat er dort damit erklärt, daß die Redekunst "seit dem Ende der römischen Republik ihre politische Zentralstellung verloren" hatte. Melanchtons humanistisch geprägte Erneuerung der Rhetorik kam auch "mit zwei folgenschweren Dingen zusammen, der Erfindung der Buchdruckerkunst und, im Gefolge der Reformation, der gewaltigen Ausbreitung des Lesens und Schreibens, die mit der Lehre von dem allgemeinen Priestertum verknüpft war."^{xxix}

Dem hergebrachten Trivium von Grammatik, Dialektik und Rhetorik gemäß entfaltet sich Melanchtons Rhetorik in enger Wechselwirkung mit der

Dialektik, die als die Kunst der richtigen Beweisführung galt. War die Rhetorik für Melanchton ursprünglich Teil der Dialektik, errang sie immer mehr Selbständigkeit^{xxx}: Während die Dialektik die Sachverhalte sozusagen nackt vorstelle, füge die Rhetorik mit der sprachlichen Gestaltung das Gewand hinzu.^{xxx} Da sich aber Sachverhalte nur sprachlich ausdrücken lassen, kann von einer zunehmenden Verschmelzung rhetorischer und dialektischer Gesichtspunkte bei Melanchton die Rede sein.

Die Anwendung der Rhetorik auf das Lesen von Texten zeigt sich zum ersten Male in Melanchtons Behandlung der Exegese (*de enarratio genere*) und des Kommentars (*de commentandi ratione*) in seiner *Rhetorica* von 1519.^{xxxii} Dort erhebt sich Melanchton gegen die allegorisierende Deutungsmethode zugunsten des *sensus litteralis*. Es ist verfehlt, Geschichten, die *uns* moralisch anstößig erscheinen, allegorisch wegzu erklären. Die Bibel wollte gerade das menschlich Anstößige schildern, um uns an die Sündenhaftigkeit und Eitelkeit unserer Natur zu erinnern. Melanchton legt in diesem Sinne die Geschichte vom Opfer Isaaks durch seinen Vater Abraham aus. Diese Geschichte sei gar nicht fürchterlich (*ignobilis*). Aus Abrahams Gehorsam Gott gegenüber können wir vielmehr moralische Lehren ziehen (die Läuterung der Affekten des Fleisches und ihre notwendige Zernichtung). Gegen die Lehre vom vierfachen Schriftsinn macht Melanchton geltend, daß ein Text ungewiß wird, wenn man ihn in derart viele Inhalte aufteilt.^{xxxiii} Diese künstliche Teilung zeugt von einem Mangel an rhetorischer Bildung. Melanchton hebt insbesondere auf die seiner Ansicht nach verfehlt Auffassung des "tropologischen" Sinnes ab. Unter Tropologie wird nach Melanchton irrigerweise eine Übertragung auf die Moral verstanden. Der Begriff *tropologia* bedeutete ursprünglich keine Beschäftigung mit Moral, sondern etwas Rhetorisches, nämlich figurativ Ausgedrücktes.^{xxxiv}

An Melanchtons hermeneutischer Praxis fällt indessen auf, wie sehr ihm doch an einer *moralischen* Ausdeutung des *sensus litteralis* liegt. In der Hl. Schrift sieht er überall einen Unterricht über die heilsnotwendigen *loci communes*, die in seiner Theologie überhaupt eine hervorragende Rolle spielen und denen er 1521 ein eigenständiges Werk gewidmet hat. *Loci communes* ('Allgemeinplätze') sind universalgültige Lehren über die Hauptanliegen des Menschen (Tugend, Sünde, Gnade, usw.). Didaktischer Zweck der Hl. Schrift ist es demnach, Beispiele (*exempla*) von *loci communes* für unsere Erbauung

vorzuführen. Die *loci* fungieren damit als hermeneutischer Schlüssel der Bibel. Melancton übernimmt dabei die h. *scopus*-Regel der Aristoteleskommentatoren, insb. Simplicius,^{xxxv} indem er besonderen Wert auf den *scopus* der Hl. Schrift legt: Jede einzelne Stelle muß hermeneutisch auf die Hauptabsicht der Bibel zurückgeführt werden, die im Grunde in der Vermittlung der *loci* über Gesetz, Sünde und Gnade besteht.^{xxxvi} Es fällt dabei auf, daß die Luthersche Rechtfertigungslehre den interpretatorischen Rahmen der *Scopus*lehre abgibt. Ob dabei ein theologisches Vorurteil das Schriftverständnis nicht zirkulär vorherbestimmt und damit die schlechthinnige Geltung des *sola-scriptura*-Prinzips in Frage stellt, wie von katholischer Seite vorgeworfen werden wird, wird von M. nicht eigens bedacht.^{xxxvii} In der rhetorisch-didaktisch geprägten Rückbeziehung des Bibelsinnes auf den allgemeineren *scopus* der Schrift gelangt Melancton indessen zu Vorahnungen des hermeneutischen Zirkels von Teil und Ganzem: "Da Unerfahrene keine ausführlichen und komplizierten Abhandlungen verstehen können, wenn sie den Text nur oberflächlich zur Kenntnis nehmen, ist es nötig, ihnen das Ganze des Textes (*universum*) und seine Bestandteile (*regiones*) zu zeigen, so daß sie fähig werden, die einzelnen Elemente in den Blick zu nehmen und zu prüfen, inwieweit Übereinstimmung herrscht."^{xxxviii} In dieser noch rein didaktisch gehaltenen Schilderung der h. Zirkularität kommt ein Bewußtsein ihrer erkenntnistheoretischen Fragwürdigkeit offenbar nicht auf. Erst im 19. Jh. wird hier aus einem positivistisch überspitzten Kartesianismus heraus ein zu vermeidender Kurzschluß vermutet werden. Melanctons Rhetorik wurde eine enorme, hier nicht nachzuzeichnende Wirkungsgeschichte beschieden (zu Melanctons Lebzeiten allein erlebten die verschiedenen Ausgaben seiner Rhetorik 80 Einzeldruckausgaben^{xxxix}). Sie ermöglichte u.a. eine Versöhnung zwischen der Reformationsbewegung und der antiken Bildungstradition, die der protestantischen H. von Flacius bis Schleiermacher und darüber hinaus den Weg wies.

Die sichtbarste Frucht dieser rhetorisch fundierten H. findet sich im Werk des Melanctonschülers Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). Seine *Clavis scripturae sacrae* von 1567 entstand als Antwort auf die Angriffe des Tridentiner Konzils, das die Unzulänglichkeit des *sola-scriptura*-Prinzips bei der Entzifferung dunkler (*ambigua*) Stellen bekräftigte. Die Dunkelheit der Schrift, erwiderte Flacius, liegt nicht an ihr, sondern an den mangelnden

Grammatik- und Sprachkenntnissen, die sich die damalige katholische Kirche hatte zuschulden kommen lassen. Damit wurde in der Nachfolge Melanchtons das Gewicht rhetorisch-sprachlicher Kenntnisse für die protestantische H. unterstrichen. Der erste Teil der *Clavis* wird ein reines Bibellexikon sein, das eine ausführliche Konkordanz der Parallelstellen bietet. Gegen die rein grammatikalische Schwierigkeit der Schrift schlägt Flacius im 2. Teil eine Reihe von Heilmitteln (*remedia*) vor. Flacius schwebt damit eine strikt immanente Deutung der Schrift, nämlich durch das Heranziehen von Parallelstellen vor, gleichsam als Konkretion der Lutherischen Intuition, daß die Schrift *sui ipsius interpret* sei. Wie die allermeisten Anweisungen, die Flacius anrät, fand sich das Prinzip der Parallelstellen bereits bei Augustin vor. Flacius wird sich im übrigen häufig auf die Autorität Augustins und anderer Kirchenväter berufen, wohl aus dem ihn auszeichnenden^{xl} Bestreben heraus, das Neue des Protestantismus durch Aufweis von Vorgängern als alt und damit als wohlbegründet nachzuweisen. Von Melanchton übernahm er auch die aus der alten Rhetorik stammende Scopuslehre. Dabei verwendet er oft die Platonische Metapher des Textes als eines organischen Körpers: "Es ist nämlich unmöglich, daß irgend etwas vernünftig geschrieben ist, was nicht einen sicheren Gesichtspunkt und eine gewisse Körperlichkeit (um es so auszudrücken) aufweist, und bestimmte Teile oder Glieder in sich umfaßt, die nach gewisser Ordnungsweise und gleichsam Proportion sowohl untereinander als auch mit dem ganzen Körper, und zumal mit ihrem Gesichtspunkt, verbunden sind."^{xli} Obwohl es als der erste ausgesprochene Hermeneutiktraktat des Protestantismus gelten darf, zeigte das Lehrbuch von Flacius doch Kompendiumcharakter. Die Nützlichkeit ihres Bibellexikons und seine glückliche Zusammenstellung hermeneutischer Regeln aus vielen Tradition der Patristik und des Luthertums ließen es zum Grundbuch der altprotestantischen H. bis hin zum späten 18. Jh. werden.^{xlii}

Im Sog dieser Tradition konnte das Auftauchen des Begriffs *hermeneutica* nicht mehr lange auf sich warten lassen. Es begegnet zum ersten Mal bei dem Straßburger Theologen J. C. DANNHAUER, der mit seiner *Hermeneutica sacra* von 1654 auch als erster ein Buch unter dem Titel H. verfaßte. Den Neologismus *hermeneutica* hatte er jedoch viel früher, und zwar erstmalig in seinen Rhetorik-Vorlesungen von 1629 verwendet.^{xliii} Aufgabe der H., wie er 1630 in seiner Programmschrift *Idea boni interpretis* ausführte, ist es, bei

dunklen, aber einsehbaren Stellen den wahren vom falschen Sinn zu scheiden. In der H. geht es allein um den intendierten Sinn, nicht um die sachliche Wahrheit selber, mit der sich die Logik beschäftigt. Die Notwendigkeit einer H., die den *sensus* des Ausgedrückten zu bestimmen hat, erläutert Dannhauer durch einen ausdrücklichen Hinweis auf die Erfindung der Typographie und die damit einhergehende Verbreitung des schriftlich fixierten Deutbaren.^{xliv} Wie die Logik gehört eine solche Wissenschaft in die Propädeutik allen Wissens. Das bedeutet, daß sie in allen höheren Fakultäten (Theologie, Recht, Medizin) Anwendung wird finden können. Damit erlangt die H. eine der Logik und der Grammatik vergleichbare Allgemeinheit.^{xlv} Dies verdient eigens hervorgehoben zu werden, denn oft wird Schleiermacher das Verdienst zugesprochen, als erster eine allgemeine H. entfaltet zu haben, die allen speziellen H. voranstehe. Dieser Sicht hat Schleiermacher selber das Wort geredet, als er gleich zu Beginn seiner Notizen zur H. glauben bemerken zu müssen: "Die H. als Kunst des Verstehens existiert noch nicht allgemein, sondern nur mehrere spezielle H.en."^{xlvi} Originell ist bei Schleiermacher, wie wir sehen werden, eine neue Wendung in der Selbstreflexion des Verstehens, nicht jedoch die Transzendierung der speziellen H. auf eine allgemeine H. hin. Es ist eine andere brisante Frage, inwiefern man in Dannhauers Konzept die Krönung der Idee der H. erblicken darf. Für diese Sicht der Dinge hat insbesondere H.-E. HASSO JAEGER in seinem äußerst gelehrten, aber stark polemischen Aufsatz von 1974 plädiert. Das Geschäft einer streng wissenschaftlichen H. würde allein in der Sinnerschließung des Gedachten unabhängig von dessen sachlichen Wahrheitsanspruch bestehen. Hasso Jaeger hat einen solchen enggefaßten, gleichwohl allgemeinheitstheischenden H.begriff gegen modernere, seiner Ansicht nach verschwommene und relativistische H.konzeptionen auszuspielen versucht. In zwei wichtigen Erwiderungen von 1976 hat GADAMER^{xlvii} Hasso-Jaeger eine mangelnde Berücksichtigung der Rhetorik vorgeworfen.^{xlviii} Dies führt Gadamer zur Frage, ob man einen Sinn erschließen könne, ohne seinen Wahrheitssanspruch auf uns mit in Rechnung zu stellen: "Es ist in Wahrheit eine verkürzende Perspektive, wenn man die Aufgabe der Interpretation von Texten unter das Vorurteil der Theorie der modernen Wissenschaft und unter den Maßstab der Wissenschaftlichkeit stellt. Die Aufgabe des Interpreten ist in concreto niemals eine bloße logisch-technische Ermittlung des Sinnes beliebiger Rede,

bei der von der Frage der Wahrheit des Gesagten ganz abgesehen würde.“^{xlix}
 Ein anderer moderner Hermeneut, Odo MARQUARD, hat neuerdings Dannhauers Erfindung des Wortes *hermeneutica* in den Kontext des Dreißigjährigen Krieges gestellt.^l Dieser Krieg sei ein “Bürgerkrieg um den absoluten Text” gewesen, der zwei hartnäckige, rechthabenwollende H.en entgegengesetzt hätte. Grundannahme der kriegführenden H.en sei es, daß der Hl. Text nur einen Sinn haben können. In beiden Fällen hätte man es mit einer “singularisierenden” H. zu tun. Dannhauers Einführung des Begriffs *hermeneutica* nach diesem sterilen Bürgerkrieg um den einen Sinn der Hl. Schrift würde das Aufkommen einer anderen, pluralisierenden H. signalisieren: “Der Augenblick, in dem die singularisierende in die pluralisierende H. umkippte, kam erst dort, wo dieser h. Streit *blutig* wurde, und zwar generationenwierig: im konfessionellen Bürgerkrieg, der - zumindest auch - ein *hermeneutischer Krieg* war: ein *Bürgerkrieg um den absoluten Text*.”^{li} Anstatt Blut zu vergießen über die Einheitlichkeit des Sinnes (“Die Rechthaberei des Wahrheitsanspruches der eindeutigen Auslegung des absoluten Textes kann tödlich sein”^{lii}), trete eine unter dem Prinzip *hermeneutica* initiierte Denkweise für die Annahme der Pluralität der Sinnesdeutung. Marquards Suggestion ist freilich eine Modernisierung, denn Dannhauer wie wohl seine meisten Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger vertraten eine “singularisierende” H. Dennoch weist Marquard mit Recht darauf hin, daß das “Prinzip Hermeneutik”, wie es wohl erst im 20. Jahrhundert zum Durchbruch kam, einen gelasseneren, toleranten Umgang mit der Pluralität der Auslegungen zur Konsequenz hat.
 Dannhauers Entwurf einer allgemeinen H. fand zahlreiche Nachfolger im Rationalismus, etwa bei J. CLAUBERG und G. F. MEIER. Die gewichtigste allgemeine H. der Aufklärung wurde die von J. M. CHLADENIUS (1710-1759) verfaßte Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (1742). Die allgemeine H. wird weiterhin parallel zur Logik als die andere große Branche menschlicher Wissensleistung angesetzt. Die Verrichtungen der Gelehrten lassen sich nämlich in zwei Grundsparten einteilen: Zum Teil vermehren sie die Erkenntnis durch Selbstdenken und ihre eigenen Erfindungen, zum anderen aber sind sie mit dem beschäftigt, “was andere vor uns nützlich oder anmuthiges gedacht haben, (...) und geben Anleitung, derselben Schriften und Denkmale zu verstehen, das ist, sie legen

aus."^{liii} Für beide Möglichkeiten des Wissens, die ihre eigenen Verdienste und Abwege haben, gibt es zwei Arten wissenschaftlicher Regeln. Die ersten lehren uns richtig zu denken und machen die "Vernunftlehre" aus, während die Regeln, die uns richtig auszulegen helfen, die allgemeine Auslege-Kunst, die Chladenius auch "philosophische Hermeneutik" nennt, beschäftigen. Bei der Auslegung geht es vornehmlich darum, die zum richtigen Verständnis notwendigen Hintergrundkenntnisse herbeizuschaffen: "Auslegen ist daher nichts anderes, als diejenigen Begriffe beybringen, welche zum vollkommenen Verstand einer Stelle nöthig sind." Dabei weist Chladenius mit Nachdruck auf die Bedeutung des "Sehe-Punktes" hin, den er ausdrücklich aus Leibnizens Perspektivenlehre entlehnt. Von der Sache her erinnert dieser Begriff offenbar an die ältere Scopuslehre der Rhetorik und der H. zurück. Dennoch weist er zunehmend subjektivistische Konturen auf: "Diejenigen Umstände unserer Seele, unseres Leibes und unserer ganzen Person, welche machen oder Ursache sind, daß wir uns eine Sache so und nicht anders vorstellen, wollen wir den Sehe-Punct nennen."

Die subjektiven Zustände der Seele spielen auch in den pietistischen H.en des 18. Jh. eine wichtige Rolle. Gegen die logisch-scholastische Ausrichtung der protestantischen Orthodoxie will der Pietismus die affektive Dimension der Interpretation zu ihrem Eigenrecht verhelfen. Er konnte sich dabei auf die rhetorische Affektenlehre berufen. Jede Rede, so lehrt J. J. RAMBACH in seinen einflußreichen *Institutiones hermeneuticae sacrae* von 1723, ist die Übertragung eines Affektes. Man kann "unmöglich die Worte eines scriptoris gründlich einsehen und erklären (...), wenn man nicht weiß, was für Affekte in seinem Gemüt damit verbunden gewesen, da er diese Worte gesprochen."^{liv} Der Affekt ist dabei nicht eine Begleiterscheinung, sondern auch "anima sermonis", die Seele der Rede.^{lv} Wer etwa die Hl. Schrift richtig verstehen will, muß auf dieses Affektive hin zielen. Diese rhetorisch-affektive Dimension der H. ist in der pietistischen *applicatio*-Lehre sehr klar zu erkennen. Die Aufgabe der H. ging traditionell in der doppelten Ausübung des *intelligere* (Verstehen) und *explicare* (Erklären) auf. Das 18. Jh. sprach hier von einer *subtilitas intelligendi et explicandi*. Ein Interpret muß seinen Text zunächst verstehen und dann erklären können. Das war dem Pietismus nicht genug oder noch zu intellektuell. Dem Interpreten muß es auch um die *applicatio* des Verstandenen gehen. So gesellte sich der *subtilitas intelligendi*

und *explicandi* eine dritte Auszeichnung hinzu: die *subtilitas applicandi*: die Kompetenz, den Affekt der Hl. Schrift auf die Seele des Hörers zu übertragen. Dem Pietismus war die rhetorische Herkunft dieser *applicatio* bewußt. Eine erfolgreiche Interpretation muß auch die Hörer durch unmittelbare Anwendung für sich gewinnen, d.h. überzeugen. Diese applicatio-Lehre fand ein bedeutsames Echo in einem zentralen Kapitel von Gadamer *Wahrheit und Methode* (1960), das anhand der Anwendung, wie sie von der pietistischen H. thematisiert wurde, das h. Grundproblem wiederzugewinnen versuchte.^{lvi} Bei Gadamer ist freilich die Applikation "nicht eine bloße Anwendung des Verstehens, sondern dessen wahrer Kern."^{lvii} Jedes gelungene Verstehen ist von Hause aus ein auf uns angewendetes. Gadamer folgt dabei Heidegger, dem zufolge Verstehen stets ein Sichverstehen impliziert.

4. Die reflexive Dimension des Verstehens wird auch in der epochemachenden H. von Friedrich SCHLEIERMACHER (1768-1834) ein zentrales Moment sein. Wie gesehen, läßt sich dessen origineller Beitrag zur H. nicht allein darin erblicken, den partikulären H. eine allgemeine H. voranzustellen.

Schleiermachers Originalität liegt vielmehr in der spezifischen Ansetzung dieser H. als einer "Kunstlehre des Verstehens". Er trifft eine folgenreiche Unterscheidung zwischen einer *laxeren* und einer *strengeren* Praxis der Interpretation. Die laxere (in der bisherigen H.geschichte übliche) Praxis geht davon aus, "daß sich das Verstehen von selbst ergibt und drückt das Ziel negativ aus: Mißverstand soll vermieden werden". Schleiermacher spielt hierbei auf die herkömmliche Stellenh. an, die Anleitungen zum Verständnis von *dunklen* Stellen (*ambigua, obscura*) vermitteln wollte. Schleiermacher selbst zielt hingegen auf eine strengere Praxis ab, die eher davon auszugehen hätte, "daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden".^{lviii} Was hier "laxere" Praxis genannt wird, wird mit einem kunstlosen Verfahren gleichgesetzt.^{lix} Die H. als Kunstlehre hat die Aufgabe, kunstgemäße Regeln zu entwickeln, um das vom Mißverständnis ständig bedrohte Verstehen möglichst sicherzustellen: "Das Geschäft der Hermeneutik darf nicht erst da anfangen, wo das Verständniß unsicher wird, sondern vom ersten Anfang des Unternehmens an, eine Rede verstehn zu wollen."^{lx} So verlangt Schleiermacher: "Die hermeneutischen Regeln müssen mehr Methode sein".^{lxi} In diesem "mehr Methode" liegt nahezu der Wahlspruch der modernen H., die Schleiermacher einführt. Damit

gewinnt die Kunst des Verstehens eine betont rekonstruktive Funktion. Um eine Rede richtig zu verstehen, muß ich sie möglichst von Grund auf in ihrer eigenen Konsistenz rekonstruieren. Daher kommt Schleiermacher berühmtes Diktum (von dem es verschiedene Fassungen gibt), dem nach es gelte, "die Rede zuerst ebenso gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber."^{lxii} Schleiermacherkritiker wie GADAMER haben in solchen Formulierungen den Einfluß des neuzeitlichen Methodendenkens gewittert. So unbestreitbar das erscheinen mag, darf die rhetorische Herkunft Tragweite derartiger Formeln nicht in Vergessenheit geraten. In der Rhetorik und lange vor der Methodik der Neuzeit ging es immer darum, *eine Rede zu konstruieren* (dispositio). Schleiermacher ist über diese Zusammenhänge völlig im Klaren, wie er ausdrücklich feststellt: "Die Zusammengehörigkeit der H. und Rhetorik besteht darin, daß jeder Akt des Verstehens die Umkehrung eines Aktes des Redens ist, indem in das Bewußtsein kommen muß, welches Denken der Rede zum Grunde gelegen."^{lxiii} Insofern ist "die Auslegungskunst von der Komposition abhängig".^{lxiv} Schleiermacher erweist sich damit weniger als ein Sohn neuzeitlicher Wissenschaftlichkeit als ein (bewußtes) Erbe antiker Rhetorik.

So kann es nicht verwundern, daß Schleiermacher auf den Zirkelverlauf des Verstehens zu sprechen kommt. Dies geschieht in seinen Berliner Akademiereden von 1829, "Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Ast Lehrbuch", allerdings seiner einzigen öffentlichen Stellungnahme zur H. (die Notizien aus seinen Heften und Vorlesungen zur H. wurden posthum veröffentlicht). Friedrich AST hatte in seinen *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut 1808) diese Zirkularität, deren rhetorischer Charakter bei Melanchton und Flacius hervorzuheben war, zu einem Grundprinzip der H. erhoben: "Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen."^{lxv} Der Schellingschüler Ast hatte jedoch diesem Zirkel eine idealistische Wendung gegeben. Das Ganze, aus dem sich das Einzelne begreifen lasse, ist schließlich ein idealistischer Geist, der sich durch alle Epochen der Menschheit hindurch erstreckt. So lasse sich ein griechisches Werk aus dem Ganzen des antiken Geistes und dieses wiederum aus dem allumfassenden Geist heraus verstehen. Diese idealistische Potenzierung dessen, was später h. Zirkel genannt wird, ist

Schleiermacher zu überschwenglich. So bemüht er sich die Zirkelbewegung nach zwei Endrichtungen, nämlich nach der objektiven Seite der Literaturgattung und der subjektiven Seite der schaffenden Individualität hin zu begrenzen: "Es ist leicht zu sehen, daß jedes Werk in zweifacher Hinsicht ein solches Einzelnes ist. Jedes ist ein Einzelnes in dem Gebiet der Literatur, dem es angehört, und bildet mit andern gleichen Gehaltes zusammen ein Ganzes, aus dem es also zu verstehen ist in der einen Beziehung, nämlich der sprachlichen. Jedes ist aber auch ein Einzelnes als Tat seines Urhebers und bildet mit seinen anderen Taten zusammen das Ganze seines Lebens, und ist also nur aus der Gesamtheit seiner Taten (...) zu verstehen."^{lxvi} Es ist schwer zu sagen, inwieweit Schleiermacher in dieser Zirkularität bereits ein gravierendes *epistemologisches Problem* erkennt. Auch bei ihm scheint die Zirkelstruktur noch rein deskriptiv gehalten zu sein. Sie beschreibt das ständige Hin und Her des zirkulär verfahrenen Verstehens, das Schleiermacher konsequent als eine "unendliche Aufgabe" hinstellt. Daß er jedoch von "Aufgabe" spricht, zeugt von einem aufkeimenden epistemologischen Problembewußtsein, das noch ungelöst bestehen bleibt: "Jede Lösung der Aufgabe erscheint uns hier immer nur als eine Annäherung."^{lxvii}

Diese zweifache Ausrichtung des Zirkels nach der sprachlichen und individuellen Seite hin entspricht übrigens der thematischen Einteilung der H. Schleiermachers in eine grammatikalische und eine psychologische. Während sich die erste um den Gesamtzusammenhang der sprachlichen Gattung kümmert, geht es der psychologischen Interpretation und das Verständnis der individuellen Seele. Als Mittel der Interpretation nennt Schleiermacher die komparative Methode,^{lxviii} die in der sprachlich-grammatikalischen Deutung maßgebend ist, und die "divinatorische", die bei der psychologischen Interpretation überwiegen muß. Daß Schleiermacher an dieser psychologischen Interpretation besonders lag, lehrt seine späte Definition der h. Tätigkeit: "Die Aufgabe der H. [besteht] darin, den ganzen inneren Verlauf der komponierenden Tätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden."^{lxix} Selbst wenn neuere Interpreten (insb. M. FRANK^{lxx}) zu Recht an das Eigengewicht der grammatikalischen Interpretation erinnert haben, ist es die psychologische Orientierung der H. Schleiermachers, die am stärksten auf die Nachwelt (positiv bei Dilthey, negativ bei Gadamer) gewirkt

hat.

In der unmittelbaren Nachfolge von Schleiermacher steht das Werk seines Schülers August BOECKH (1785-1867), der Altertumswissenschaftler war. In seinen Vorlesungen zur *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* entwickelte er eine einflußreiche "Theorie der Hermeneutik". Ihr Ertrag war es, der Hermeneutik (neben der Kritik) methodologische Grundlagenfunktion bei der Selbstbesinnung der philologischen Wissenschaften zuzuerkennen. Von da aus wird es nur noch ein leichter Schritt sein, ihre methodologische Kompetenz auf die Historie (der Sache nach bei DROYSEN) und schließlich alle Geisteswissenschaften (bei DILTHEY) auszudehnen. Es ist nämlich fraglich, ob Schleiermacher, der gleichwohl die begrifflichen Grundlagen dafür gelegt hatte, eine derartige methodologische Funktion der Hermeneutik im Auge hatte, zumal ihm die Problematik der im 19 Jh. entstandenen Geisteswissenschaften und ihrer Beziehung zu den Naturwissenschaften kein Thema war. Erst bei Boeckh wird ein solches erkenntnistheoretisches Bedürfnis nach "geisteswissenschaftlicher" Methodologie richtig spürbar. In der Tradition humanistischer Altertumswissenschaft geschult ist Boeckh die von Schleiermacher herausgestellte Zusammengehörigkeit von Rhetorik und H. noch sehr präsent. Sie läßt sich unmißverständlich heraushören aus seiner berühmten Definition des philologischen Verstehens als eines "Erkennens des vom menschlichen Geist Producierten, d.h. des Erkannten".^{lxxi} Das Verstehen ist die Wiederaneignung des in schriftlich fixierten Denkmälern niedergelegten Geistes, also die Umkehrung des Aktes der Eloquution.^{lxxii} Auch für Boeckh läßt sich der h. Cirkel "nie vollständig vermeiden".^{lxxiii} Daraus ergibt sich nur, daß der Auslegung "Grenzen gesteckt"^{lxxiv} sind, die damit zusammenhängen, daß das Erkennen des Erkannten stets approximativ bleiben muß.

J. G. DROYSEN (1808-1886) folgt dem Muster seines Lehrers Boeckh, wenn er seine Vorlesungen zur Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte hält, die später in einem Grundriß unter dem Titel *Historik* erscheinen werden. Dennoch spielt überraschenderweise bei ihm der Begriff der Hermeneutik so gut wie keine Rolle. Seine "Theorie der Interpretation" bildet auch nur ein entlegenes Kapitel in seiner *Historik*. Dafür verwendet er den Begriff des Verstehens häufig und in einer etwas neuartigen Weise, indem er es dem

“Erklären” der Naturwissenschaften entgegenstellt. Neu ist vor allem die Entgegensetzung. Früher, etwa in der oben gesehenen Lehre von den *subtilitates* gestalte sich das Verhältnis des Verstehens (*intelligere*) und des Erklärens (*explicare*) als ein komplementäres: Das Verständnis muß auch in der Lage sein, das Verstandene zu erklären. Bei Droysen hingegen bezeichnen Verstehen und Erklären die jeweiligen und spezifischen *Verfahren* der Geistes- und der Naturwissenschaften. Erklärt wird eine gegebene Tatsache durch Rückführung auf ein allgemeines Gesetz. Verstanden wird unterdessen ein *Sinn*, der aber nicht unmittelbar gegeben ist und sich nur in Ausdrücken zu erraten gibt. Das Verstehen hat es also überhaupt nicht mit Tatsachen, sondern mit dem, was hinter den Tatsachen liegt, zu tun: “Es heißt die Natur der Dinge, mit denen unsere Wissenschaft beschäftigt ist, verkennen, wenn man meint, es da mit objektiven Tatsachen zu tun zu haben. Die objektiven Tatsachen liegen in ihrer Realität unserer Forschung gar nicht vor.”^{lxxv} Historisches Verstehen ist “forschendes Verstehen” in dem präzisen Sinne, daß es stets hinter das Gegebene, etwa die erhaltenen Zeugnisse der Vergangenheit, zurückbohren muß, und zu einem Sinn vorzudringen, der sich aber nie dinghaft geben läßt. So ist der verstehende Forscher an der Gestaltung seines eigenen Gegenstandes mit beteiligt.

Die recht tastenden methodologischen Bemühungen des 19. Jh., in denen wohlbemerkt die H. meist eine sekundäre Rolle als Hilfsdisziplin der Philologie (neben der Grammatik und der Kritik) spielt, münden in das Werk von Wilhelm DILTHEY (1833-1911) ein. Seine Lebensaufgabe war die einer Methodologie der Geisteswissenschaften, die er unter dem Leitstern einer “Kritik der historischen Wissenschaften” heraufbeschwor. Prüft man die vorhandenen Quellen seines verstreuten Werkes genau darauf hin, ist es schwierig, auszumachen, ob, inwiefern und ab welchem Zeitpunkt die H. einen Beitrag zu dieser Methodologie leisten soll. Die H. wird z. B. kein einziges Mal im ersten historischen Band seiner “Einleitung in die Geisteswissenschaften” von 1883 (der 2. systematischere Band befördert er nie zum Druck) erwähnt. Die Grundlage der Geisteswissenschaften scheint Dilthey in dieser mittleren Periode seines Denkens eher in einer (allerdings “verstehenden”) Psychologie zu sehen. Die Beschäftigung mit der H. liegt vielmehr am Anfang und am Ende seines Denkweges. Seine Dissertation und seine ersten Forschungen waren Schleiermacher gewidmet. Seine von der

Schleiermacher-Stiftung geförderte, auch nach heutigen Maßstäben erstaunlich gelehrte Jugendarbeit über "Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik" (1860) ließ er unveröffentlicht. Er plante damals eine Schleiermacherbiographie, von der der 1. Band erschien. Der angekündigte 2., systematisch sein sollende Band veröffentlichte er nie. Erst am Ende seines Lebens kam er auf Schleiermacher und die Hermeneutik zurück: zunächst in seinem wichtigen Vortrag von 1900 "Über die Entstehung der Hermeneutik"^{lxxvi} und in seinem letzten programmatisch-fragmentarisch gelassenen Werk: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910^{lxxvii}). Hauptsächlich aus diesen zwei Quellen ergeben sich zwei distinkte H.konzepte beim späten Dilthey, soweit man von ausgearbeiteten Entwürfen sprechen darf: H. steht *erstens* - im Vortrag von 1900 - für den Entwurf einer wissenschaftlichen Methodologie der Geisteswissenschaften und *zweitens* - in den im Band VII seiner Ges. Schr. versammelten Studien über den Aufbau der geschichtlichen Welt - für eine allgemeine Philosophie des geschichtlichen Lebens, von dem die Geisteswissenschaften lediglich der beredeste Ausdruck sind. Es steht aber so gut wie fest, daß Dilthey selber diese allgemeine Lebensphilosophie nie Hermeneutik genannt oder als hermeneutisch qualifiziert hat. Unzweifelhaft ist freilich, daß Dilthey in seiner Schule so *gewirkt* hat. Sein Schüler Georg MISCH war es vor allem, der die Arbeiten des späten Diltheys als Vorbereitungen einer hermeneutischen Philosophie ausgab. So wurde in den 20er Jahren Hermeneutik zu einem Modewort für eine Philosophie der Geschichtlichkeit, an die ein Autor wie Heidegger sich anlehnen konnte. In Diltheys Texten überwiegt indes ein noch rein technisches Verständnis von H. (meist erörtert als philologische Grunddisziplin neben der Kritik). Im Zeitalter des Historismus wächst natürlich einer normativen Disziplin wie der H. "eine neue bedeutsame Aufgabe" zu, die Dilthey darin sah, "die Sicherheit des Verstehens gegenüber der historischen Skepsis und der subjektiven Willkür" zu verteidigen.^{lxxviii} So formulierte Dilthey das Programm, das an sein Vorhaben einer Methodologie der Geisteswissenschaften gemahnt: "Gegenwärtig muß die H. ein Verhältnis zu der allgemeinen erkenntnistheoretischen Aufgabe aufsuchen, die Möglichkeit des Wissens vom Zusammenhang der geschichtlichen Welt darzutun und die Mittel zu seiner

Verwirklichung aufzufinden.^{lxxxix} Dilthey geht von Schleiermachers Ansetzung des Verstehens als eines "Vorganges, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen" aus und definiert die H. als eine "Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen".^{lxxx} Sie könnte für alle Geisteswissenschaften Relevanz erlangen, sofern allen dieselbe "Richtung auf die Selbstbesinnung" hinter den fixierten Ausdrücken gemeinsam ist: In allen Verstehensakten - somit in allen Geisteswissenschaften - geht es darum, hinter dem Ausgedrückten das innere Gespräch der Seele, wie Platon das Denken nannte, zu erreichen. Dilthey hat selber eine Kunstlehre solchen Verstehens nicht herausgearbeitet, und es mochte vielen seiner Nachfolger fraglich erscheinen, ob es so etwas gibt. - Eine späte Verwirklichung fand jedoch sein Programm im Werk des italienischen Juristen Emilio BETTI (1890-1968) unter dem Diltheyschen Titel "Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften".^{lxxxii} - Für den unmittelbaren Fortgang der H. wurde unter Vernachlässigung des ursprünglich methodologischen Vorhabens die radikalisierte Richtung auf die "Selbstbesinnung" zum wesentlichsten Erbe Diltheys.

5. An sie konnte der junge Heidegger anknüpfen in seinen frühen Vorlesungen um die "H. der Faktizität", die die Selbstausslegung des faktischen Menschen zum Thema hatten. Heideggers Grundeinsicht ist dabei, daß uns die Welt stets und primär im Modus der Bedeutsamkeit begegnet. In diesem Sinne spricht er von "hermeneutischer Intuition" - wohl das erste Vorkommen des Begriffs H. in seinem Frühwerk.^{lxxxiii} Die Deutungen kommen nicht zu den Dingen hinzu, sondern gehören ihnen ursprünglich an. So erfährt jedenfalls ein um sein eigenes Sein besorgtes Dasein meist und zumeist seine "Lebenswelt". In der langen Vorbereitungsphase seines Hauptwerkes *Sein und Zeit* (1927) verfolgte Heidegger das Programm einer dieser sorgenden Bedeutsamkeit nachgehenden H. der Faktizität in enger Anlehnung an die alte Rhetorik. So hielt Heidegger im SS 1924 eine demnächst erscheinende (GA 18) Vorlesung über die Rhetorik des Aristoteles. Eine Erinnerung an diese rhetorische Herkunft der H. Heideggers erhält sich noch in *Sein und Zeit*: "Aristoteles untersucht die *pajy#* im zweiten Buch seiner 'Rhetorik'. Diese muß - entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffs der Rhetorik an so etwas wie einem 'Lehrfach' - als die erste systematische H. der Alltäglichkeit des

Miteinanderseins aufgefaßt werden.^{lxxxiii} Damit stellt Heidegger seine H. in die direkte Nachfolge der aristotelischen Rhetorik. In Anlehnung an Kants berühmtes Urteil über die formale Logik bemerkt auch Heidegger, daß "die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven überhaupt seit Aristoteles kaum einen nennenswerten Schritt vorwärts hat tun können."^{lxxxiv} So wird das Affektive (1927 unter dem Sammeltitle 'Befindlichkeit' gefaßt) zu einem grundlegenden Merkmal, d.h. zum "Existenzial" in der Konstitution des Daseins erhoben. Da "Befindlichkeit je ihr Verständnis [hat], wenn auch nur so, daß sie es niederhält", wird das *Verstehen* zum zweiten grundlegenden Existenzial des Daseins. Der aus den methodologischen Diskussionen des 19. Jh. bekannte Terminus des Verstehens wird seines rein kognitiven Charakters entkleidet: "Verstehen ist immer gestimmtes".^{lxxxv} Wie in der umgänglichen Formel "sich auf etwas Verstehen" bedeutet ferner Verstehen ein Können "in der Bedeutung von 'einer Sache vorstehen können', 'ihr gewachsen sein'".^{lxxxvi} Im Verstehen geht es vordringlich um eine mögliches Seinkönnen des Daseins: Verstehend entwirft sich das Dasein auf Möglichkeiten seiner Selbst hin. Da sie aber immer schon faktisch vollzogen werden, bleiben diese Verstehenshorizonte meist unthematisch. Das sich auf Möglichkeiten entwerfende Verstehen kann sich aber selbst "ausbilden". Diese Selbstaufklärung des Verstehens nennt Heidegger "Auslegung".^{lxxxvii} Dieser selbstkritische Auslegungsbegriff führt unmittelbar zur Problematik des sog. h. Zirkels, denn: "Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben."^{lxxxviii} Dieser *circulus in vitiosus*, führt Heidegger aus, weil es die ursprüngliche Aufgabe allen ernsthaften Erkennens sei, sich über die eigenen Voraussetzungen (nach Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff) klarzuwerden: "Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn *nach der rechten Weise* hineinzukommen."^{lxxxix} Heidegger geht es unverkennbar um eine Sicherung der Verstehensentwürfe "von den Sachen her", wie er sich betont phänomenologisch ausdrückt.^{xc} Die Schwierigkeit einer solchen Aufhellung verbirgt sich jedoch bereits in der Ansetzung des Verstehens als eines *Entwerfens*. Findet sich nicht das faktische Dasein in Möglichkeiten seiner selbst geworfen, über die er nicht ganz Herr werden kann? Diese Einsicht wird infolge einer Kehre im Denken des späten Heidegger zu einer Radikalisierung der geworfenenen Endlichkeit des Daseins führen.^{xci} Nunmehr wird eine epochale "Seinsgeschichte" zum Ursprung aller

Verstehensentwürfe. Heidegger wird dabei konsequent sein hermeneutisches Programm fallenlassen, weil es zu sehr um das menschliche Dasein zu kreisen schien und damit den neuzeitlichen Subjektivismus zu befestigen drohte. Selbst wenn Heideggers spätes Seinsdenken manchen abstrus oder unnachvollziehbar vorkommen mag, lassen sich doch h. Lehren aus seiner Radikalisierung der geschichtlichen Geworfenheit und ihrer Überwindung des modernen Subjektivismus ziehen. Bei Heidegger selber sind sie in der Hinwendung zum Selbstgespräch der Sprache (*Unterwegs zur Sprache*, 1959) und zur Kunst als "Ins-Werk-Setzen-der Wahrheit" (*Vom Ursprung des Kunstwerkes*, 1935) bereits augenfällig.

Die rhetorischgestimmte H. von *Sein und Zeit* fand eine erste Fortpflanzung in den *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1936) des Göttinger Phänomenologen Hans LIPPS (1889-1941). Aufgabe dieser h. Logik ist es, eine pragmatische Typik der wirklich gesprochenen Rede anstatt eine starre Morphologie des Urteils zu entwickeln. Die klassische Logik hätte nämlich immer vernachlässigt, daß eine jede Rede dazu da ist, um "jemandem etwas zu erkennen zu geben." Die Wahrheit einer Rede haftet also nicht an der Aussage selber,^{xcii} sondern an der Situation, in der eine Bemerkung für jemanden aufschlußreich wirkt. "Lipps will den Anderen, dem ich etwas zu erkennen gebe, von Anfang an in die Bestimmung des Logos mit hineinnehmen."^{xciii} In dieser h. Logik wird allgemein eine Antizipation der Sprechakttheorie von Searle und Austin gepriesen. Ihre Destruktion der herkömmlichen Logik im Namen eines situationsbezogenen pragmatischen Wahrheitsbegriffs läßt sich aber auch aus dem bis Heidegger verdrängten Erbe der Rhetorik heraus verstehen.

H.-G. GADAMER (1900-) wird die Einsichten des späten Heidegger in die geschichtliche Geworfenheit des Daseins mit ihrem hermeneutischen Ausgangspunkt zurückzubinden versuchen. In seiner bahnbrechenden Synthese der H.tradition nimmt er aber auch den Faden der von Dilthey entfachten Diskussionen um die hermeneutisch-methodologische Eigenart der Geisteswissenschaften wieder auf. Seit dem 19. Jh. in eine defizitäre und defensive Position gegenüber den Naturwissenschaften gedrängt, hatten die Geisteswissenschaften ihre wissenschaftliche Respektabilität durch eine Methodenreflexion zu erringen gehofft. Dagegen macht Gadamer geltend, "daß der Begriff der Methode als Legitimationsinstanz der

Geisteswissenschaften unangemessen ist. Es geht hier nicht um die Behandlung eines Gegenstandsgebietes durch unser Verhalten. Die Geisteswissenschaften, für die ich eine Lanze breche, indem ich ihnen eine angemessenere theoretische Rechtfertigung anbiete, gehören vielmehr selber in den Erbgang der Philosophie. Sie unterscheiden sich von den Naturwissenschaften nicht nur durch ihre Verfahrensweisen, sondern auch durch ihre vorgängige Beziehung zu den Sachen, durch die Teilhabe an der Überlieferung, die sie immer wieder neu für uns zum Sprechen bringen."^{xciV}

Bis Kant konnten sich die Wissenschaften vom Menschen (oder *humaniora*) noch aus den Grundanliegen des rhetorischen Humanismus heraus verstehen. In ihnen ging es in der Tat um die Bildung des Menschen, die Kultivierung des Geschmacks, der Urteilskraft und des *sensus communis*, die ebensovielen Wissensmöglichkeiten darstellen, die sich aber keinesfalls methodisieren lassen. Nach G. hat jedoch Kant diesen Instanzen einen Wahrheitsanspruch abgesprochen, weil sie den strengeren Standards der exakten Wissenschaften nicht genügen. Was diesen Kriterien nicht standhält, genießt nur noch eine rein subjektive Geltung. So standen die Geisteswissenschaften vor der fatalen Alternative zwischen der ästhetischen Trivialisierung und der Anlehnung an die methodischen Wissenschaften. Um dieser falschen Alternative entgegenzuwirken versucht Gadamer eine den Geisteswissenschaften gerecht werdende H. auszuarbeiten. Gegen das methodische Ideal der Selbstausschöpfung des Interpreten wird G. mit Heidegger die positive Bedeutung der Geschichtlichkeit und gar der Vorurteilsstruktur des Verstehens hervorheben. Er erhebt sich gegen die von der Aufklärung propagierte Diskreditierung der Vorurteile als eine weitere, vom Methodenbewußtsein nahegelegte Abstraktion. Ein totaler Neuanfang steht unserer geschichtlichen Vernunft nicht zu. Die Geschichtlichkeit bildet kein Hindernis, sondern vielmehr eine Bedingung des Verstehens. Die Zugehörigkeit zu einer in uns wirkenden Geschichte ermöglicht es ferner, wahre von falschen Vorurteilen zu scheiden. Das vom 19. Jh. stolz entwickelte "historische Bewußtsein" ist nicht derart ein Novum, daß es diese Wirkungsgeschichte unterbrechen würde. Es ist durch ein "wirkungsgeschichtliches Bewußtsein" zu ergänzen, das sich als Ergebnis einer mitzureflektierenden, aber nie in eine volle Transparenz zu überführenden Geschichte weiß. Das individuelle 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.“^{xcv} Die scheinbare Passivität dieses Verstehensbegriffs schränkt Gadamer dadurch ein, daß er eine kontrollierte Vollstreckung dieser Verschmelzung von Gegenwart und Vergangenheit anmahnt. Den *kontrollierten* Vollzug der Horizontverschmelzung, kraft dessen man der eigenen Fragesituation bewußt wird, bezeichnet Gadamer als “die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins”.^{xcvi} Die den Geisteswissenschaften angemessene H. ist folglich nicht von einer szientistischen oder historistischen Methodologie, sondern aus einer Logik von Frage und Antwort zu erwarten: Aus der Zugehörigkeit zu einer Tradition, einer historischen Situation und einer Fragestellung heraus ergeben sich die Wahrheitsansprüche, die in den Geisteswissenschaften debattiert werden. Die Dialektik von Frage und Antwort ist gleichwohl nicht als ein autonomes Spiel des forschenden Subjektes zu mißdeuten. Es wird gezielt vom Platonischen und Hegelschen Modell aus als ein Geschehen gedacht, an dem wir nur teilhaben. -Von diesem Frage-Antwort-Schema ausgehend konnte der Konstanzer Literaturwissenschaftler H. R. JAUB das anspruchsvolle Programm einer literarischen H. verfolgen, die das literarische Kunstwerk als Antwort auf eine gegebene geschichtliche Situation versteht und damit dem rezeptiven Moment neben dem produktiven zu seinem Recht verhilft.^{xcvii} -

Gadamers Dialogik von Frage und Antwort wird eine Universalisierung der H. am Leitfaden der Sprache in die Wege leiten. Daß jede Wahrheit eine Antwort auf eine situierte Frage verkörpert, ist nicht bloß eine Besonderheit der Geisteswissenschaften. Es ist vielmehr ein Proprium unserer sprachlichen Welterfahrung überhaupt. Es gilt aber, auch hier eine szientistisch motivierte Abstraktion zu vermeiden: den Vorrang der Aussage, die sich einer methodischen, isolierenden Behandlung unterwerfen läßt. Gadamers H. der Sprachlichkeit weiß sich in einem “äußersten Gegensatz”^{xcviii} zu diesem Begriff der Aussage, der insofern abstrakt ist, als er das Gesagte von seinem Motivationshorizont, d.h. von der Frage oder der Situation, auf die es die Antwort ist, abzukoppeln droht. So bemüht sie sich, Sprache von ihrem dialogischen Boden aus zu thematisieren. Eine Ahnung davon hat sich vor allem in der augustinischen Verbunslehre gerettet, die das geäußerte Wort als die prozessuale Verlautbarung eines inneren Wortes zu hören verstand. Diese

universale Dimension unserer Sprachlichkeit, ihr Rückverweis auf Vorhergehendes und Darüberhinausgehendes, nennt G. auch "spekulativ". Das Wort leitet sich aus der Spiegelmetapher (lat. *speculum*) her: Im Gesagten spiegelt sich immer eine Unendlichkeit von Sinn wider, die dialogisch mitgehört und -vollzogen werden will. Dieses Element der Sprache betrifft auch einen universalen Aspekt der Philosophie, wie Gadamer am Ende seines Werkes andeuten wird. Eine Philosophie, die sich aus einem vorgängigen Dialog und einer sie möglich machenden Frage oder Unruhe heraus versteht, wird sich auch anders reflektieren müssen, als dies vom herrschenden Methodenparadigma suggeriert wird. Sie wird hermeneutisch sein müssen. Für diese h. Selbstbesinnung der Philosophie konnte sich Gadamer auf das Erbe der Rhetorik berufen: "Woran sonst sollte auch die theoretische Besinnung auf das Verstehen anschließen als an die Rhetorik, die von ältester Tradition her der einzige Anwalt eines Wahrheitsanspruches ist, der das Wahrscheinliche, das *eikos* (*verisimile*), und das der gemeinen Vernunft Einleuchtende gegen den Beweis- und Gewißheitsanspruch der Wissenschaft verteidigt?"^{cix} Es ist freilich nötig, wie Gadamer 1993 schreibt, "der Rhetorik ihre weitreichende Geltung wieder zurück[zu]geben, aus der sie in der beginnenden Neuzeit von der mathematischen Naturwissenschaft und Methodenlehre vertrieben worden ist. Rhetorik meint das Ganze des sprachlich verfaßten und in einer Sprachgemeinschaft ausgelegten Weltwissens."^c Läßt sich H. "geradezu als die Kunst definieren, Gesagtes oder Geschriebenes erneut zum Sprechen zu bringen,"^{ci} so geht ihr Allgemeinheitsanspruch mit der Universalität der Rhetorik einher.^{cii} Jürgen HABERMAS knüpfte positiv an Gadammers Begriff der Verständigung bei seiner Ausarbeitung einer linguistisch fundierten Sozialwissenschaft an,^{ciii} glaubte jedoch den Universalitätsanspruch der H. und dessen zu starke Anlehnung an die Rhetorik eingrenzen zu müssen. Auf diese Weise spielte die Rhetorik eine zentrale Rolle in der berühmten Debatte zwischen H. und Ideologiekritik. So hieß Gadammers erste Erwiderung auf Habermas "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik" (1967),^{civ} wobei wohl auch Habermas' entflammte Rhetorik der gesellschaftlichen Emanzipation gemeint war. In seiner Diskussion des h. Standpunktes hat Habermas zur Geltung gebracht, daß "ein scheinbar 'vernünftig' eingespielter Konsensus sehr wohl auch das Ergebnis von Pseudokommunikation sein kann."^{cv} Das dialogische

Einverständnis könne nämlich aus einer ideologisch verschleierte Herrschaftsstruktur resultieren. Kommunikatives, d.h. reflexiv eingesehenes Einverständnis müßte von einem rein rhetorischen oder strategischen (d.h. manipulativ erzielten) Konsens unterschieden werden. Die Einsicht, daß "jeder Konsensus, in dem Sinnverstehen terminiert, grundsätzlich unter dem Verdacht [steht], pseudokommunikativ erzwungen zu sein",^{cvii} ist nach Habermas die einer Meta- oder Tiefenhermeneutik, die "Verstehen an das Prinzip vernünftiger Rede, demzufolge Wahrheit nur durch *den* Konsensus verbürgt sein würde, der unter den idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielt worden wäre",^{cvii} bindet. Damit wird H. in Ideologiekritik überführt.

Dagegen konterte Gadamer in einer Replik von 1970: "Ich finde es erschreckend unwirklich, wenn man - wie Habermas - der Rhetorik einen Zwangscharakter zuschreibt, den man zugunsten des zwangsfreien rationalen Gesprächs hinter sich lassen müsse. Man unterschätzt damit nicht nur die Gefahr der beredten Manipulation und Entmündigung der Vernunft, sondern auch die Chance beredter Verständigung, auf der gesellschaftliches Leben beruht. Alle soziale Praxis - und wahrlich auch die revolutionäre - ist ohne die Funktion der Rhetorik undenkbar."^{cviii} Es ist zu bemerken, daß in seinen letzteren Arbeiten Habermas vom rhetorischen Paradigma einer als gesellschaftlich erweiterten Psychoanalyse gefaßten Ideologiekritik etwas Abstand genommen hat. Seit 1981 bemüht er sich um die Entwicklung einer Theorie des kommunikativen Handelns und einer daraus zu entwickelnden Diskursethik und Rechtstheorie,^{cxix} die immer mehr Anschluß an das in der faktischen Sittlichkeit eingespielte Verständigungsmodell sucht. Darin liegt unverkennbar eine Annäherung an die Position der Hermeneutik, die ihm ein Weggefährte wie K.-O. Apel in einem Versuch, "mit Habermas gegen Habermas zu denken", glaubte vorwerfen zu müssen.^{cx}

Kritisierte Habermas bei Gadamer eine zu große Anlehnung an die Rhetorik, so monierte die von J. Derrida ausgegangene Dekonstruktion fast das Gegenteil, nämlich eine Unterschätzung der rhetorischen Sprachmacht und die mit ihr einhergehende Unterminierung des Wahrheitsbegriffs. Derrida nahm zunächst Anstoß an Gadammers Rede von einem "guten Willen" bei der Verständigungssuche.^{cxii} Liegt nicht darin, so fragte Derrida, ein metaphysisches Rest, nämlich eine Fortsetzung der Metaphysik des Willens?

Der weitreichende Vorwurf hat mindestens zwei Implikationen: Es wird gefragt, ob sich dahinter erstens nicht ein totalitärer Aneignungswille der Andersheit gegenüber und zweitens ein zu großes Vertrauen in den präbendierten Sachbezug von Sprache verstecke. Über Heidegger (Metaphysik des Willens) hinaus ist Derrida in dieser Hinsicht Nietzsches und Paul de Mans rhetorischem Sprachverständnis verpflichtet. Destruiert wird die Vorstellung, daß Sprache je einen Bezug zu einer feststellbaren Sachlichkeit sichern könne. Kann Sprache überhaupt etwas anderes oder mehr sein als ein rhetorisches Spiel? In ihrem Beharren auf einem Willen zum Verstehen hätte also die H. die Tragweite der von der Destruktion thematisierten Panrhetorik unterschätzt.

Postmoderne Theoretiker wie R. Rorty^{cxii} und G. Vattimo^{cxiii} vertreten die Ansicht, daß auch die von Heidegger und Gadamer ausgegangene H. einem solchen Panrhetorismus huldigen müßte. Von der philosophischen H. aus läßt sich jedoch in der relativistischen Verabschiedung eines sachbezogenen Wahrheitsbegriffs vielmehr eine stillschweigende Nachwirkung des Historismus und ihres fundamentalistischen Wissenskonzepts wiedererkennen. Sofern die postmoderne H., wenngleich auf negative Weise, allein den kartesischen, wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff gelten läßt, könnte ihr Panrhetorismus unversehens ein schwerwiegendes Mißverständnis der rhetorischen Tradition für die H. verraten.

^{vii}W. Dilthey: GS. XIV/1, 597.

^{viii}Vgl. J. Grondin: The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy, in Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Bd. 8 (1994).

^{ix}Zur Allegorese bei Platon, vgl. jedoch J. TATE: Plato and Allegorical Interpretation, *Classical Quarterly*, 23 (1929), 142-154.

^xPseudo-Herakleitos: Quaestiones Homericae, ed. F. Oelmann, Leipzig 1910, 2. Vgl. hierzu H.-J. Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Münster 1978, 45-53 und J. Pépin: Mythe et allégorie, 2. Aufl. Paris 1976, 159-167.

^{xi}J. Daniélou: Origène, Paris 1948, 179-190.

^{xii}Über die terminologischen und z. T. sachlichen Abweichungen dieser Lehre bei Origenes vgl. H. de Lubac: Histoire et esprit (Paris 1950), 141 ff.

^{xiii}Vgl. C. Schäublin: Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (Köln/Bonn 1974).

^{xiv}Vgl. H.-E. Hasso Jaeger: Studien zur Frühgeschichte der H., in ABg 18 (1974), 45. Vgl. Galens prägnante Definition der e`xy#gysiß als a`safou^ß ehrmynei#aß e`xa#plwsiß (ebd.72).

^{xv}Vgl. H. de Lubac: Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, Paris 1959-64.

^{xvi}Summa theol.: q. I, art. 10, conclusio.

^{xvii}Vgl. K. Dockhorn: Rezension von Wahrheit und Methode in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen, 218 (1966), 169-206, 179.

^{xviii}Ebd.

^{xix}G. Ebeling: art. Hermeneutik in RGG III, 249.

^{xx}Zit. bei K. Dockhorn, a.a.O., 179.

-
- ^{xxi}G.Ebeling: a.a.O., 252.
- ^{xxii}Vgl. J. R. Schneiders grundlegende Studie: Philip Melanchton's Rhetorical Construal of Biblical Authority. *Oratio Sacra*, Lewiston 1990, 18.
- ^{xxiii}Philipp Melanchtons "Rhetorik", hg. von J. Knape, Tübingen 1993, 63, 121.
- ^{xxiv}Ebd. 64, 121.
- ^{xxv}Ebd. 107, 158.
- ^{xxvi}W. Dilthey: GS. XIV/1, 601.
- ^{xxvii}In Gadamers GW. II, 276-291. Vgl. auch J. Knapes Einleitung zu Melanchtons Rhetorik, 1.
- ^{xxviii}H.-G. Gadamer: GW. II, 280.
- ^{xxix}Ebd., 279.
- ^{xxx}Vgl. J. Knape 6ff. u. J.R. Schneider, 55ff.
- ^{xxxi}Philip Melanchtons "Rhetorik", 65, 122.
- ^{xxxii}Philippi Melanchtonis de rhetorica libri tres, Wittenberg 1519, 29-41.
- ^{xxxiii}Philip Melanchtons "Rhetorik", 95, 145.
- ^{xxxiv}Ebd. 95, 146.
- ^{xxxv}Vgl. H.-E. Hasso Jaeger: a.a.O., 46f.
- ^{xxxvi}Vgl. J. R. Schneider, 201.
- ^{xxxvii}Ebd., 180.
- ^{xxxviii}Philip Melanchtons "Rhetorik", 85, 140.
- ^{xxxix}Vgl. J. Knapes Einl. zu Philip Melanchtons "Rhetorik", 23.
- ^{xl}Vgl. L. Gelsetzer: Einleitung zum Neudruck des 2. Teiles der *Clavis scripturae sacrae* unter dem Titel *De ratione cognoscendi sacras literas*. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift, Düsseldorf 1968.
- ^{xli}Ebd., 97.
- ^{xlii}Vgl. J. Wach: *Das Verstehen*, Bd. I, Tübingen 1926 (Neudruck: Hildesheim 1966), 14.
- ^{xliiii}Vgl. H.-E. Hasso Jaeger: a.a.O., 49.
- ^{xliv}Ebd., 50.
- ^{xlv}J.C. Dannhauer: *Idea boni interpretis*, Straßburg 1630, 10.
- ^{xlvi}F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, hg.v.M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, 75.
- ^{xlvii}In seinen GW. II, 276-300.
- ^{xlviii}Ebd., 279.
- ^{xlix}Ebd. 285.
- ^lFrage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in O. Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 117-146.
- ^{li}Ebd. 129.
- ^{lii}Ebd. 130.
- ^{liii}J. M. Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742 (Neuaufl. 1969), Vorwort o. S. Für die Bedeutung von Chladenius in philologisch-literaturwissenschaftlicher Hinsicht, vgl. P. Szondi, *Einführung in die literarische H.*, Frankfurt am Main 1975.
- ^{liv}Zitiert nach dem leichtzugänglichen Auszug bei H.-G. Gadamer/ G. Boehm (Hg.): *Seminar: Philosophische H.*, Frankfurt a. M. 1977, 62.
- ^{lv}Ebd., 65.
- ^{lvi}GW. I, 312-317.
- ^{lvii}GW. II, 312.
- ^{lviii}H. u. Kritik, hg. v. M. Frank, 92; *Hermeneutik*, hg. von H. Kimmerle, 29-30.
- ^{lix}Vgl. M. Potepa: *Hermeneutik und Dialektik bei Schleiermacher*, in *Schleiermacher-Archiv*, I, 1985, 492.
- ^{lx}F. Schleiermacher: *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, in *Schleiermacher-Archiv*, I, 1985, 1272.
- ^{lxi}H. u. Kritik, 84.
- ^{lxii}Ebd., 94.
- ^{lxiii}Ebd., 76.
- ^{lxiv}Ebd.
- ^{lxv}F. Ast: *Grundlinien der Grammatik, H. und Kritik*, § 75.
- ^{lxvi}F. Schleiermacher: *H. u. Kritik*, 335.
- ^{lxvii}Ebd. 334.
- ^{lxviii}Ebd., 323.
- ^{lxix}Ebd., 321.

- ^{lxx}Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt a. M. 1977.
- ^{lxxi}A. Boeckh: Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, 1877 (Neuausg. Darmstadt 1977), 10. Vgl. F. Rodi: Erkenntnis des Erkannten, Frankfurt a. M. 1990.
- ^{lxxii}Ebd. 80.
- ^{lxxiii}Ebd. 85.
- ^{lxxiv}Ebd. 86.
- ^{lxxv}J. G. Droysen: Historik, 20.
- ^{lxxvi}In seinen GS. V, 317-331.
- ^{lxxvii}GS. VII, 79-188.
- ^{lxxviii}GS. VII, 217.
- ^{lxxix}GS. VII, 218.
- ^{lxxx}GS. V, 318.
- ^{lxxxi}Tübingen 1962; vgl. auch Bettis h. Manifest: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, 1955, Neuausg. Tübingen 1988, das die Ideen seiner umfangreichen Teoria generale della Intrepretazione (Mailand 1955; dt. Allgemeine Auslegungslehre, Tübingen 1967) glücklich zusammenfaßt. In der Nachfolge Betti steht das Werk von E. D. Hirsch: Prinzipien der Interpretation, München 1972. Vgl. J. Grondin: L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968), in *Archives de philosophie* (53) 1990, 121-137.
- P
- ^{lxxxii}Vgl. T. Kisiel: The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley 1993, 498.
- ^{lxxxiii}M. Heidegger: Sein und Zeit: 138. Vgl. P. L. OESTERREICH, P. L.: Die Idee der existentialontologischen Wendung der Rhetorik in M. Heideggers 'Sein und Zeit', in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989).
- ^{lxxxiv}Sein und Zeit: 139.
- ^{lxxxv}Sein und Zeit: 142.
- ^{lxxxvi}Sein und Zeit: 143.
- ^{lxxxvii}Sein und Zeit: 148.
- ^{lxxxviii}Sein und Zeit: 152.
- ^{lxxxix}Sein und Zeit: 153.
- ^{xc}Ebd.
- ^{xci}Vgl. J. Grondin: Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger, Paris 1987.
- ^{xcii}H. Lipps: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938, in seinen Werken II, 18.
- ^{xciii}F. Rodi: Die energetische Bedeutungstheorie von Hans Lipps, in *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo* (17) 1992, 2. Zum Werk von H. Lipps vgl. auch die wichtigen Beiträge im Dilthey-Jahrbuch (6) 1989.
- ^{xciv}Hans-Georg Gadamer im Gespräch, hg. von C. Dutt, Heidelberg 1993, 14.
- ^{xcv}WM, in GW. I, 295.
- ^{xcvi}WM, in GW. I, 312.
- ^{xcvii}Vgl. H. R. Jauß: Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a. M. 1970.
- ^{xcviii}WM, in GW. I, 472.
- ^{xcix}GW. I, 236, vgl. auch WM, in GW. I, 488-9.
- ^cGW. IX, 406.
- ^{ci}GW. II., 305
- ^{cii}Vgl. GW. II, 291, 305.
- ^{ciii}J. Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M. 1970.
- ^{civ}GW. II, 232-250 (1967 im 1. Band von Gadamers Kl. Schriften und 1970 im Sammelband H. und Ideologiekritik erschienen).
- ^{cv}J. Habermas: Der Universalitätsanspruch der H., in H. und Ideologiekritik, 152.
- ^{cvj}Ebd. 153.
- ^{cvij}Ebd. 154.
- ^{cviii}GW. II, 467.
- ^{cix}Vgl. Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981; Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983; Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. M. 1992.

^{cx}K.-O. Apel: Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? in transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken, in A. HONNETH et al. (Hg.): Zwischenbetrachtungen, Frankfurt a. M. 1989, 15-65.

^{cx}J. Derrida: Guter Wille zur Macht: Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer, in Ph. Forget (Hg.): Text und Interpretation, München 1984.

^{cxi}Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton 1979; dt. Philosophie und der Spiegel der Natur, Frankfurt a. M. 1981.

^{cxii}Wahrheit und Rhetorik in der hermeneutischen Ontologie, in G. Vattimo: Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990. Vgl. B. Krajewski: Traveling with Hermes: Hermeneutics and Rhetorik, Amherst 1992.

Literaturhinweise

Augustin: De doctrina christiana (396-426). - Philipp Melanchtons Rhetorik (1519-1531), hg. v. J. Knappe (1993). - M. Flacius Illyricus: Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift (1567, Neuausg. 1968). - J. M. Chaldenius: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (1742, Neuausg. 1969). - F. Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik (1838, Neuausg. 1977). - A. Boeckh: Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften (1886, Neuausg. 1966). - W. Dilthey: Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik (1860), in GS. XIV/1. - Die Entstehung der Hermeneutik (1900), in GS. V.- J. Wach: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jh. (3 Bde 1926-33). - M. Heidegger: Sein und Zeit (1927). - H. Lipps: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik (1936). - E. Betti: Teoria generale della interpretazione (Mailand 1955; dt. Allgemeine Auslegungslehre, 1967). - H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960). - Gesammelte Werke Bd. II: Hermeneutik II (1986). - P. Ricoeur: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (1965; dt. 1969). - J. Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften (1967; Neuausg. 1970). - Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Hermeneutik und Ideologiekritik (1970). - P. Szondi: Einführung in die literarische Hermeneutik (1970). - H.-G. Gadamer und G. Boehm (Hg.): Philosophische Hermeneutik (1976). - H. Brinkmann: Mittelalterliche Hermeneutik (1980). - H. R. Jauß: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (1982). - O. F. Bollnow: Studien zur Hermeneutik (2 Bde 1982-83). - D. P. Michelfelder & R. Palmer: Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter (Albany 1989). - J. Grondin: Einführung in die philosophische Hermeneutik (1991). - Der Sinn

Jean Grondin: Artikel "Hermeneutik" (Hist. WB der Rhetorik)

für Hermeneutik (1994). - H. Ineichen: Philosophische Hermeneutik (1991).

J. Grondin