

Mit welcher
Hilfsmittel
Zieler

II. Grundfragen der Textanalyse

I. Hermeneutische Modelle

VON PETER RUSTERHOLZ

1. Vorbemerkungen

Die deutschen Fremdwörter »Hermeneutik« und »hermeneutisch« werden je nach historischem und philosophischem Kontext mit so verschiedenen Wortinhalten, Denkformen und Interpretationskonzepten in Zusammenhang gebracht, daß es höchst gefährlich geworden ist, sie zu gebrauchen. Dennoch werden alle, die literaturwissenschaftlich tätig sind, sich mit den Beziehungen zwischen Theorie und Praxis der Textanalyse und Interpretation beschäftigen müssen. Wer meint, sich auf die Praxis beschränken zu können, belegt damit nur, daß er weder über ein kritisches Bewußtsein seiner eigenen Voraussetzungen verfügt noch die unterschiedlichen Konzepte in der wissenschaftlichen Kommunikationsgemeinschaft kennt. Theoriefeindlichkeit ist zwar dann verständlich, wenn Theorie den konkreten Zusammenhang mit der Praxis verfehlt. Dies rechtfertigt es aber nicht, aufgrund einer mangelhaften praxislosen Theorie zu theorielosen Praktiken überzugehen.

Den »Modell«-Begriff der Kapitelüberschrift auf die Hermeneutik zu beziehen, ist je nach Verständnis des Begriffs und je nach hermeneutischer Theorie sinnvoll oder höchst problematisch. »Modell« (von lateinisch »modulus«: »Maß, Takt«) kann sich ebenso auf den Bereich des Herstellens und Nachmachens beziehen wie auf den Bereich der Theorie. Wirkungsgeschichtlich bedeutsame Praktiken der Auslegung haben als »Modelle« fungiert, sind nachgeahmt worden, auch ohne daß die sie leitende Theorie erkannt worden wäre. Modelle eines so hochkomplexen Prozesses wie des Verstehens literarischer Texte sind verschiedenen Gefahren ausgesetzt. Entweder nähern sie sich dem Original so weit an, daß sie den erklärenden Charakter verlieren, oder sie reduzieren die Komplexität des Originals so stark, daß das Modell trivial wird und spezifische Eigenschaften des Originals verfehlt. Unterschiedliche hermeneutische Konzepte gehen implizit oder explizit von völlig verschiedenen Modellvorstellungen der Sprache, der Kunst und des Verstehens-

prozesses aus. Ein knapper historischer Exkurs kann diese Implikationen nicht explizit rekonstruieren, wohl aber bestimmende Entwicklungslinien skizzieren, die deutlich machen, wie unterschiedliche Modellierungen, im handwerklichen wie im strengeren Sinne des Wortes, zu unterschiedlichen Problemlösungen der Interpretation geführt haben.

2. Zur Wort- und Begriffsgeschichte

Das deutsche Fremdwort »Hermeneutik« wird in Zusammenhang gebracht mit der griechischen Wortfamilie »hermeneûein«, »hermeneía«, »hermeneús«. Die Bedeutung von »hermeneûein« kann als »ausdrücken, aussagen, auslegen, interpretieren« umschrieben werden. Das Verbum bezeichnet also sowohl einfach »reden« oder »sprechen« als auch »verstehen« und »auslegen«, entsprechend der lateinischen Wortfamilie »interpretari«, »interpretatio«. Hermes, der Götterbote, ist der »hermeneús« der Götter, der den Sterblichen den Willen der Unsterblichen durch das Medium der Sprache auslegt. In der Rezitation des Rhapsoden wird die Sprache selbst zur Interpretation. Im Orakel der Götter ist die Sprache Subjekt, in der Auslegung des Sehers hingegen Objekt der Interpretation (PEPIN 1988, GADAMER 1974).

Für den Hermeneutik-Begriff im Feld der Dichtung ist die erste Hälfte des platonischen Dialogs »Ion« von besonderer Bedeutung. Sokrates sagt dort zu dem Rhapsoden Asklepios:

»Wahrlich, oft habe ich schon euch Rhapsoden beneidet um eure Kunst. Denn sowohl daß am Leibe immer geschmückt zu sein und euch aufs Schönste zu zeigen eurer Kunst angemessen ist, als auch daß ihr in der Notwendigkeit seid, mit vielen andern trefflichen Dichtern euch zu beschäftigen, besonders aber mit dem Homeros, dem trefflichsten und göttlichsten der Dichter, und seinen Sinn zu verstehen, nicht seine Worte nur, das ist beneidenswert.« (Platon, »Ion«, 530c)

Der Rhapsode ist also Interpret, »hermeneús« der Dichter, vor allem Interpret Homers. Die Dichter aber sind, wie Platon den Sokrates im selben Dialog sagen läßt, »nichts als Sprecher der Götter, besessen jeder von dem, der ihn eben besitzt« (»Ion« 534e). Das berühmte, auch als »Hermeneutik« bezeichnete Werk des Aristoteles »Peri hermeneias« (in der wirkungsmächtigen lateinischen Übersetzung: »De interpretatione«; vgl. WEIDEMANN 1994) ist kei-

ne Hermeneutik im modernen Sinne einer Theorie der Interpretation, sondern eine Art logischer Grammatik. Diese analysiert grammatisch-syntaktische und logisch-semantische Probleme der Aussage- und Behauptungssätze in bezug auf ihre Funktionen der Wahrheit und Falschheit der Aussagen. Immerhin das erste Kapitel dieses Werks ist aber für Aristoteles' Verständnis von Sprache und Auslegung wesentlich. Es behandelt die sprachlichen Ausdrücke in ihrem Verhältnis zu den in ihnen ausgedrückten Gedanken und den mit ihnen gemeinten Dingen. Der Text enthält eine semiotische Theorie, eine Zeichenlehre. Gesprochene oder geschriebene Worte symbolisieren demzufolge »seelische Widerfahrnisse« (Gedanken) und bilden gemeinte Dinge ab.

Dieses aristotelische Zeichenmodell der Sprache zeigt Analogien zu Platons Sprachmodell in seinem Dialog »Kratylos« – mit dem markanten Unterschied allerdings, daß Platon den kommunikativen Aspekt der Sprache stärker betont und Verstehen als dialogischen Prozeß darstellt. Während Platon von der Analyse der aus gesprochener Sprache gewonnenen Erkenntnisse auf das Denken schließt, vertritt Aristoteles in »De interpretatione« umgekehrt die These, die Untersuchung des Denkens gebe Aufschluß über die den Gedanken ihren Ausdruck verleihende Sprache (WEIDEMANN 1994, S. 148f.). Dieser Gegensatz ist für verschiedene Konzepte der Bildung und Verifikation von Bedeutung, und für verschiedene Theorien der Interpretation besitzt er ein gar nicht zu überschätzendes Gewicht.

3. Zur Geschichte der Auslegung von den Anfängen bis zu Luther

Jeder Versuch einer Skizze der hermeneutischen Positionen und Modelle könnte den falschen Eindruck hervorrufen, es gebe eine kontinuierliche Entwicklung von den Ursprüngen der griechischen Philosophie bis zu den »Zielformen« der zeitgenössischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer und Paul Ricœur. Gerade solche Ansätze zu einer sich gewissermaßen zielgerichtet verstehenden Universalgeschichte provozieren natürlich den Widerspruch sowohl der Spezialisten einzelner Epochen wie den Widerspruch der antihermeneutischen Positionen von Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus, welche die Bruchstellen der Tradition betonen (→ DEKONSTRUKTION). Es wäre aber zweifellos falsch, aus diesem Grunde auf eine Skizze historischer Positionen zu verzichten. Im

Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Methoden und Verfahrensweisen veralten historische Modelle des Lesens und Verstehens von Texten nicht, ja sie sind ganz unerlässlich für das Verständnis mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Texte, deren Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart reicht.

Das Problem der Hermeneutik wird immer in Zeiten der Traditionskrise, in Zeiten des Wandels religiöser, kultureller, moralischer und ästhetischer Normen aktuell. Die Geschichte der Hermeneutik kennt zwei grundsätzlich verschiedene Verfahren der Auslegung von Texten, die sonst nicht mehr verständlich oder nicht mehr sinnvoll erscheinen. Die grammatisch-rhetorische Auslegung überträgt mittels sprachlogischer Analyse und mit Hilfe der Wort- und Bedeutungsforschung einen nicht mehr verständlichen Text in moderne Sprache (→ RHETORIK). Dabei soll der ursprüngliche Sinn bewahrt werden. Die allegorische Interpretation hingegen gibt einem buchstäblichen Sinn (»sensus litteralis«) eine übertragene Bedeutung, einen allegorischen, symbolischen Sinn (»sensus allegoricus«).

Diese Unterscheidung wurde in der Antike maßgeblich in der *Interpretation Homers* entfaltet. Dessen Schriften hatten in der Antike eine Verbindlichkeit und Autorität, wie sie die Bibel für das Mittelalter gewann. Die Wandlungen des Denkens vom anschaulichen Vorstellen des Mythos zur abstrakten philosophischen Reflexion führten zur Uminterpretation der homerischen Mythen (WEHRLI 1928, BUFFIÈRE 1956). Diese allegorische Tradition wurde von den Stoikern erweitert, die etwa die homerischen Götter als Veranschaulichungen kosmischer Kräfte und moralischer Tugenden deuteten. Die grammatisch-historische Auslegung versucht also den Sinn eines alten Textes durch Neuformulierung zu erhalten. Die allegorische Auslegung hingegen bewahrt alte, kanonisch gewordene Texte in ihrem ursprünglichen Wortlaut. Sie gibt ihnen aber im Kontext eines anderen neuen Denkens oder eines anderen neuen Dogmas einen neuen Sinn. Die alexandrinische Gelehrtenschule (mit ihren wichtigsten Vertretern Eratosthenes und Aristarchos von Samothrake) lehnte die Allegorese freilich ab und zeichnete sich durch streng grammatisch-historische und textkritische Methoden aus (→ EDITIONSFRAGEN), während die Schule von Pergamon (namentlich Krates von Mallos im 2. Jahrhundert v. Chr.) sie anwandte.

Dieser Gegensatz der Interpretationstypen prägt sich auch in der Geschichte der *Auslegung der Heiligen Schrift* aus. In den Auslegungspraktiken der griechischen Kirchenväter des 2. und 3. Jahr-

hunderts stehen sich die Schule von Antiochia, die am wörtlichen historischen Sinn der Schrift festhält, und die allegorische Auslegungslehre von Alexandria gegenüber. Origenes verbindet historisch-philologisches Textstudium mit der Auslegung eines mehrfachen, bei Origenes eines »dreifachen Sinnes« der Schrift, nämlich eines »somatischen« (also buchstäblichen, historisch-grammatischen), eines »psychischen« (d. h. hier moralischen) und eines »pneumatischen« (d. h. allegorisch-mystischen). Der zweiten Dimension der Schrift entspricht konsequent die Weite seiner theologischen Konzeption, die Theologie, Seinslehre und Hermeneutik umfaßt (→ BILDLICHKEIT).

Unter den lateinischen Kirchenvätern betont Ambrosius die allegorische, Hieronymus die buchstäblich-historische Auslegung, während Augustinus beide Arten zu verbinden sucht. Als ehemaligem Lehrer der → RHETORIK war ihm die historisch-sprachwissenschaftliche Auslegung vertraut, die wissenschaftliche Interpretation entsprach seinem neuplatonischen Seinsbegriff und war ihm durch Ambrosius vermittelt worden. Die durch Augustin in »De doctrina christiana« fixierte exegetische Tradition eines mehrfachen Schriftsinnes ist durch das ganze Mittelalter hindurch bedeutsam gewesen. Die »vier Sinne der Schrift« (DE LUBAC 1959-1964) erläutert der Merksatz des Augustinus von Dakien, der eine Formulierung Augustins nur unwesentlich variiert:

Littera gesta docet, quid credas allegoria

Moralis quid agas, quo tendas anagogia

Der *wörtlich-buchstäbliche* Sinn erhellt die geschichtlich gesehene Tatsache; was heilsgeschichtlich zu glauben, in der Geschichte des alten Bundes vorgebildet und im neuen Bunde ausgeführt ist, vermittelt der *allegorische* Schriftsinn. Der *moralische* Sinn verweist auf ethisch richtiges Handeln, der »sensus anagogicus« schließlich zielt auf die letzte, die eschatologische Wirklichkeit am Ende der Tage. Ein beliebtes Beispiel ist die vierfache Auslegung des Worts »Jerusalem« – nämlich als der historischen Stadt im wörtlichen Sinne, die allegorisch auf die Kirche verweist, moralisch-tropologisch die Seele des Christen und anagogisch-eschatologisch die Gottesstadt, das »Himmliche Jerusalem«, bedeutet.

Im zweiten Schriftsinn, dem »sensus allegoricus«, wird deutlich, wie eng die *Allegorese*, also die Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn, zusammenhängt mit der *Typologie*. »Typologie« ist eine

seit dem Neuen Testament praktizierte Methode der Exegese, die Personen und Geschehnisse des Alten Testaments als Vor-Zeichen, als *Präfigurationen* des Neuen Testaments deutet, etwa nach dem Vorbild des Paulus, der Adam als Präfiguration, als *Typos Christi* bezeichnet (Röm. 5,14). Der *Antitypos* Christus verweist also auf den Typus Adam zurück wie dieser auf ihn voraus. Eva und Maria, Joseph oder Simson und Christus, Rhea, Rachel und Martha, Maria, Eden und Golgatha, Synagoge und Ecclesia, der Zug durch das Rote Meer und die Erlösung im Blut Christi stehen in demselben Verhältnis von Verheißung und Erfüllung. Die typologische Deutung entziffert also heilsgeschichtliche Realprophetie und erweist so die Übereinstimmung und Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen Testaments. Faßt man nun, in nachbiblischer Zeit, die neutestamentlichen Figuren selbst wiederum als *Typen* auf, so erfüllen sich diese als *Antitypen* in der letzten Zeit. Man hat deshalb literarische Figuren in der *Imitatio*, der Nachfolge Christi, auch als »Postfigurationen« Christi bezeichnet.

Die *christliche Hermeneutik des Mittelalters* ist zwar aus dem »Buch der Schrift« abgeleitet, aus der Bibel, bezieht sich aber ebenso auf das »Buch der Natur«, die Schöpfung. Für den Kirchenvater Augustinus ist zwar die menschliche Zeichensprache durch Konvention vermittelt, die Heilige Schrift aber vermittelt gemäß dem Willen des Schöpfers auch die Bedeutung von Sachverhalten. Die von Augustinus getroffene Unterscheidung von Wort- und Sachverhalten wird im 12. Jahrhundert intellektuelles Allgemeingut und auch auf profane Literatur bezogen. Die Semiotik, die Zeichenlehre, ist so nicht nur Gegenstand der Grammatik und Sprachlehre, sondern wird erweitert zu einer Hermeneutik der natürlichen und historischen Dinge, schließlich auch der literarischen – vor allem der antiken Tradition –, deren Figuren und Inhalte nun christlichen Sinn bekommen. Die Fülle der Zeichen und des Sinns ist das Wesen christlichen Schöpfungsverständnisses, so wie es Freidank, ein Lehrdichter des 13. Jahrhunderts, prägnant formuliert:

Diu erde keiner slahte treit,
daz gar sî âne bezeichnenheit.
nehein geschepfede ist sô frî,
sin bezeichne anderz, dan si sî.

Die Erde trägt keinerlei (Ding),
das ganz ohne Bedeutung wäre.

Kein Geschöpf ist so frei,
daß es nicht noch anderes bedeutet als sich selbst.
(WEHRLI 1984, S. 251, S. 328)

Wie sehr allegorisches und typologisches Denken nicht nur mittelalterliche Biblexegese leiten, sondern auch als sprach- und stilbildende Kräfte die mittelalterliche Dichtung geprägt haben, ist durch die Forschungen von Julius Schwietering, H. H. Glunz, Erich Auerbach, Max Wehrli, Friedrich Ohly und ihren Schülern deutlich geworden. Die Literaturwissenschaft wird hier allerdings sorgfältig unterscheiden müssen: zwischen der *Allegorese* als dichterischer Anwendung einer ursprünglich geistlichen Zwecken reservierten Theorie der Auslegung, die aus dem Litteralsinn eines Wortes weitere spirituelle Dimensionen erschließt, und der (ebenefalls als »Allegorese« bezeichneten) dichterischen Technik der *Allegorie*, die in der Figurenlehre der → RHETORIK als eine »continuata metaphora«, eine fortgesetzte Übertragung, ein Gefüge mehrerer Metaphern darstellt, in dem etwa eine Idee durch Personifikation veranschaulicht wird. Handelt es sich bei der *Allegorie* darum, durch Wortfiguren einen gegebenen abstrakten Sinn konkret zu veranschaulichen, so gilt es bei der *Allegorese*, aus einem gegebenen Wort oder Ding die verschiedenen, durch das Buch der Schrift oder durch das Buch der Natur offenbarten spirituellen Sinne zu erschließen. Die spirituellen Dingbedeutungen sind gesammelt worden in Enzyklopädien, Bestiarien (zur Bedeutung von Tieren), Lapidarien (zur Bedeutung von Steinen) und allegorischen Wörterbüchern. Die namentlich von Friedrich Ohly begründeten und geförderten Studien zur spirituellen Bedeutungskunde des Mittelalters eröffnen interpretatorische Möglichkeiten für die mittelalterliche Dichtung, die noch in ferner Zukunft nicht ausgeschöpft sein werden (OHLY 1977, MEIER 1977; → BILDLICHKEIT).

Allegorese und Typologie sind für das gesamte geistliche und weltliche Schrifttum wichtig, insofern die antike Tradition im Mittelalter als Präfiguration der christlichen verstanden worden ist. In diesem Sinne sind etwa Vergil und Ovid ausgelegt worden. Sicher waren die exegetischen Methoden für die Bibeldichtung, etwa die Tradition der Hohelied-Auslegung und Hohelied-Dichtung bis ins 17. Jahrhundert wichtig. Unterschiedlich aber wird die Bedeutung von Allegorie und Typologie für das Verständnis weltlich-höfischer Dichtung eingeschätzt. Gewiß ist auch hier schon im Sinne der Dichter selbst zu unterscheiden zwischen »matière« und »san« (so

Chrétien de Troyes), zwischen »rede« und »meine« (so Gottfried von Straßburg). Unterschiedlich aber wird die Frage beurteilt, inwiefern ein systematisches Vorgehen nach der Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns legitim sei (HOEFER 1971). Dies muß von Fall zu Fall untersucht werden. Einleuchtend und belegbar ist immerhin, daß die Tradition Vollzugsformen des Lesens und Verstehens wie des Schreibens geprägt hat. Gottfrieds von Straßburg Minnegrotten-Allegorese im »Tristan«-Roman ist eine vom Autor ausdrücklich definierte Anwendung spiritueller Exegese. Dante hat diese Methode in seinem »Convivio« beschrieben (II, 1, 2-15) und betrachtet sie selbst in der »Epistola a Cangrande« als Schlüssel zum Verständnis der »Divina Commedia«. Clemens HESELHAUS (1957) hat versucht, Dantes Interpretationstheorie zu einer modernen Hermeneutik umzubilden und sie auf Texte der neueren Literatur zu übertragen. Dies allerdings ist nicht generalisierbar und nur für spezielle Beispiele säkularisierter Nachwirkung mittelalterlicher Tradition in der Literatur des 20. Jahrhunderts möglich. Wilhelm Dilthey, der wirkungsgeschichtlich wichtigste Historiker der Hermeneutik, läßt die Wissenschaft der Hermeneutik erst mit dem Protestantismus beginnen (DILTHEY 1966). Er unterschätzt damit die Bedeutung der antiken Philologie und der Prinzipien der Auslegung der Kirchenväter, vorab Augustins, für die Entwicklung von Theorie und Praxis der Auslegung.

4. Zur Geschichte der Hermeneutik von Luther bis Schleiermacher

Die außerordentliche Bedeutung Martin Luthers für den Fortschritt der Auslegungskunst ist nicht zu bezweifeln und schon von Karl Holl prägnant charakterisiert worden (HOLL 1927). Gerhard Ebeling hat in einer grundlegenden Untersuchung Luthers Schriftprinzip aus dessen exegetischen Schriften abgeleitet (EBELING 1942). Natürlich ist Luthers Schriftauslegung ohne die philologischen Grundlagen des *Humanismus* nicht denkbar. Grundsätzlich neu und anders aber ist sein Verhältnis zur Tradition und zur Allegorese. Erasmus' von Rotterdam hermeneutische Schrift »Methodus« hatte noch die Allegorese des Origenes als vorbildlich gepriesen. Luther formulierte dagegen, nachdem er in der Psalmenvorlesung von 1513 noch an den vierfachen Schriftsinn angeknüpft hatte, 1519 erstmals sein Auslegungsprinzip, das mit der Formel »scriptura sui ipsius interpres« – »die Schrift legt sich selbst aus« berühmt gewor-

den ist (vgl. WA Luther, VII, 97,21a). Das Verstehen folgt aus dem eindeutigen »sensus litteralis«. Einzelne Stellen werden an der Gesamtaussage der Schrift überprüft, zu der der Ausleger im »hermeneutischen Zirkel«, vom Einzelnen zum Ganzen verfahren, durch Detailanalyse vom Buchstaben zum Geist der Schrift vorstößt. Ausgangspunkt der Bibelübersetzung war der Bezug zu den griechischen und hebräischen Urtexten, die nicht »wort uß wort«, sondern »sin uß sin« übertragen werden sollen, um so die Sache der Bibel in die Sprache der Zeit seiner Mitmenschen zu übertragen (STOLT 1984; → LITERARISCHE ÜBERSETZUNG). Stärker als Luther orientierte Melancthon die Hermeneutik an Rhetorik und Dialektik. Matthias Flacius hat dann mit seiner »Clavis scripturae sacrae« von 1567 ein Standardwerk geschaffen, das zur Grundlage für alle Hermeneutiken der lutherischen Orthodoxie wurde (Neudruck des 2. Teils durch GELDSETZER 1968). Es verbindet biblisch-theologische Wortforschung mit der Analyse von Grammatik, Rhetorik und Stilart biblischer Schriften und kombiniert so den Ertrag humanistischer Studien mit dem reformatorischen Prinzip der Schrift.

Die Hermeneutiken lutherischer Orthodoxie beschränken zwar die dogmatische Relevanz auf den *einfachen Schriftsinn*. Die Allegoresen leben aber als metaphorische Spielarten, als »applicationes«, als Anwendungen auf das konkrete Leben der Gläubigen, und in der didaktischen Lehre vom vierfachen Nutzen der Schrift fort. Das wirkt sich nicht nur auf das im 17. Jahrhundert nicht immer von der Dichtung zu trennende Erbauungsschrifttum aus, sondern auch auf Texte der bedeutendsten Dichter des Jahrhunderts wie etwa Gryphius und Grimmelshausen (vgl. SCHINGS 1966, JÖNS 1966, SCHÖNE 1968, FELDGES 1969, RUSTERHOLZ 1970). Die Wirkungsgeschichte der typologischen Auslegung führt zu figuralen Strukturen in der Dichtung, wie sie Erich Auerbach in seinem Buch »Mimesis« dargestellt hat (AUERBACH 1946, 1964). Er bestimmt dort Figuraldeutung als »Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen [...], in dem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeutet, das andere dagegen das eine einschließt oder erfüllt. Beide Pole der Figur sind zeitlich getrennt, liegen aber beide, als wirkliche Vorgänge oder Gestalten, innerhalb der Zeit; sie sind beide in dem fließenden Strom enthalten, welcher das geschichtliche Leben ist, und nur das Verständnis, der intellectus spiritualis ihres Zusammenhangs, ist ein geistiger Akt.« (AUERBACH 1964, S. 75)

Albrecht Schönes Interpretation von Andreas Gryphius' Trauerspiel »Carolus Stuardus« deutet in produktiver Aneignung dieser Tradition die Figur des Titelhelden überzeugend als postfigurale Gestaltung Christi (SCHÖNE 1968).

Die Geschichte der theologischen Hermeneutik zwischen Luther und Schleiermacher bildet »Vollzugsformen des Verstehens« aus (KIMMERLE 1970, GADAMER 1960), die für das Verständnis der Genese einer philosophischen Hermeneutik und für die Entwicklung der Hermeneutik zu einer allgemeinen Theorie der Geisteswissenschaften grundlegend sein könnten. Dies wird jedoch von verschiedenen Forschern sehr unterschiedlich beurteilt. Die Hermeneutik dieses Zeitraums ist noch viel zu wenig gründlich erschlossen. Immerhin sind einige Forschungsbeiträge zu nennen: Hasso JÄGERS »Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik« (1972) sind Johann Conrad Dannhauers »Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris« von 1630 gewidmet; die Texte von Manfred BEETZ (1980, 1981) untersuchen vor allem das Verhältnis von Logik und Rhetorik in Barock und Aufklärung; der von Axel BÜHLER herausgegebene Sammelband »Unzeitgemäße Hermeneutik« diskutiert »Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung« (1994). Überblick und Orientierungshilfe gibt Werner ALEXANDERS »Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert« (1993).

Das Verhältnis von Logik und Rhetorik ist die für die Theorie der Auslegung wie für die Praxis der Interpretation literarischer Texte zentrale Frage dieses Zeitraums. Johann Conrad Dannhauer, der Straßburger Theologe, hatte ab 1629 in seiner Rhetorikvorlesung erstmals den Terminus »Hermeneutica« gebraucht und setzte sich in seiner »Idea Boni Interpretis [...]« zum Ziel, im Anschluß an den aristotelischen Traktat »Peri hermenéias« eine wissenschaftliche Verfahrensweise für die höheren drei Fakultäten zu entwickeln, die es erlauben sollte, schriftliche Aussagen sinn- und sachgerecht auszulegen. Er stellt dabei nicht lediglich eine Sammlung von Interpretationsregeln auf. Vielmehr entwickelt er im Anschluß an die aristotelische Analyse der Aussage- und Behauptungssätze eine Lehre von den richtigen und falschen Begriffsverbindungen; besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Beziehungen der »signa voluntaria«, der durch Konvention entstehenden Ausdrücke, mit den »signa doctrinalia«, den Termini der Logik. Der rechte Interpret analysiert die nicht einsichtigen Sätze durch Reduktion auf ihre logischen

Voraussetzungen und unterscheidet so den wahren Sinn vom falschen. Freilich kann die hermeneutische Analyse und Synthese nur die immanente Schlüssigkeit belegen, nicht die sachliche Richtigkeit, nur den richtigen Sinn einer Aussage, nicht den Sinn richtiger Aussage, auch wenn sich Dannhauers Interpretationslehre letztlich doch auf den Wahrheitsgehalt der Sache bezieht. JÄGER (1972), der eine differenzierte Analyse der »Idee des guten Interpretens« vorgelegt hat, betont das Gewicht der Logik gegenüber der Rhetorik und unterstreicht polemisch wertend den radikalen Gegensatz dieser rationalen Hermeneutik zu allem, was sich später seit Schleiermacher und im 20. Jahrhundert so nenne. (Entsprechend kritisch replizierte GADAMER 1986 a II, S. 276-300.)

In Dannhauers »Hermeneutica sacra« von 1654, die zum ersten Mal das Wort »Hermeneutik« im Titel führt, bekommt die → RHETORIK ein ganz anderes, weit stärkeres Gewicht. Denn die »Idea Boni Interpretis« stellt eine allgemeine Lehre für die höheren Fakultäten mit besonderer Berücksichtigung ihrer dogmatischen und normativen Ansprüche dar, nicht aber eine spezielle Hermeneutik, die sich mit den besonderen Strukturen einer bestimmten Textsorte beschäftigt.

Noch entschiedener gilt die Bedeutung der Rhetorik für die Auslegung der Poesie, die einer ganz anderen Logik und Wahrheit verpflichtet ist als die dogmatischen Wissenschaften. Deshalb ist es fragwürdig, diese Frühgeschichte der Hermeneutik mit der Behauptung zu beenden, die heutige Hermeneutik hätte keine Ahnen, sie sei »traditionslos« (JÄGER 1972, S. 84). Auch die ältere Hermeneutik rekonstruiert nicht nur die Korrektheit der sprachlichen und gedanklichen Fügung und ihren Bezug zu einer eindeutigen Wahrheit. Zweifellos aber vertrat Dannhauer einen schon der Frühaufklärung sich nähernden *Rationalismus*.

Die pietistische Gegenbewegung erhebt das eigene persönliche und lebenspraktische Anwenden der Schrift zum Kriterium der Wahrheit (so August Hermann Francke, »Hermeneutische Vorlesungen«, Halle 1717; Johann Jakob Rambach, »Institutiones hermeneuticae sacrae«, Jena 1724). Die philologisch-historische Arbeit war in der *Orthodoxie* und im *Pietismus* nur Hilfswissenschaft einer wesentlich dogmatisch begründeten Disziplin. Die philologisch-historische Interpretation als selbständige, erkenntnisleitende Methode gedieh vorerst außerhalb der Kirche, etwa bei Spinoza oder Hugo Grotius. Hugo Grotius versteht die historischen Texte der Bibel anhand derselben Prinzipien wie die profane, die weltliche

Geschichte. Die Differenz zwischen »hermeneutica sacra« und »hermeneutica profana« entfällt. Die hermeneutischen Regeln gelten gleicherweise für alle schriftlich fixierten Äußerungen (was etwa in Johann Alfred Turretins »De sacra scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus«, 1728, ausdrücklich gesagt wird).

Die für den Hauptstrom der *Aufklärung* repräsentative Hermeneutik des Philosophen Christian Wolff begründet Hermeneutik auf der Basis eines naiven Realismus. Ihr Ziel ist die Erforschung des Geistes des Autors, um die hermeneutische Wahrheit, das heißt hier die Rekonstruktion der Meinung des Autors zu bestimmen (ARNDT, in: BÜHLER 1994). Die Vollzugsform des Verstehens ist dadurch bestimmt, daß die zu verstehende Sache mittels rein rational zu begründender Methoden erfaßt wird. Weder die Eigenart verschiedener Textsorten und die Medialität der Sprache, die durch die Art des Sprechens aussagt, was explizit nicht gesagt wird, noch die historische Differenz zwischen Text und Interpret werden berücksichtigt. So ergeben sich Widersprüche zwischen ungeschichtlich vernünftig begründeter und historisch sich entwickelnder Wahrheit der Texte, Widersprüche, die etwa in Lessings Schriften thematisch geworden sind. Der Leipziger Theologe und Altphilologe Johann August Ernesti unterschied (in seiner »Institutio interpretis Novi Testamenti«, Leipzig 1761) zwischen der »subtilitas intelligendi« und der »subtilitas explicandi«, zwischen dem Verstehen aus dem historischen und dem Verstehen aus dem sprachlichen Kontext, zwischen einem eindeutigen allgemeinen Wortsinn und der Vielfalt der sich historisch je verschieden ausprägenden Bedeutungen. Die pietistische Hermeneutik etwa Johann Jakob Rambachs hatte bereits einen dritten Modus des Verstehens dazugefügt: die »subtilitas applicandi«, die Anwendung auf die konkrete Lebenspraxis der Hörenden. Es sind dies schon Aspekte der spezifischen Modi des Verstehens, die auch die gegenwärtige hermeneutische Diskussion beschäftigen. Strittig ist allerdings, ob dies drei verschiedene, zwar nicht unabhängige, sondern verbundene, aber doch deutlich trennbare Phasen des Verstehensprozesses seien – oder ob diese als drei Momente eines einzigen und unteilbaren Vermittlungsprozesses zu betrachten wären.

5. Schleiermachers Hermeneutik – Medium der Vermittlung zwischen den Traditionen, Ferment neuer Konzepte

Mit Schleiermachers Hermeneutik beginne in jeder Hinsicht etwas grundsätzlich Neues, das Verstehen als solches werde zum Problem gemacht, und so stelle die psychologische Interpretation »sein Eigenstes« dar: lange ist diese Meinung die vorherrschende gewesen – angefangen mit Wilhelm Dilthey, gestützt von Hans-Georg Gadamer, suggeriert schon durch Schleiermachers Selbsteinschätzung. Aufgrund dieser Meinung hat Gadamer auf die Diskussion des zweiten Hauptstücks der Schleiermacherschen Hermeneutik, die grammatische Interpretation, weitgehend verzichtet. Dabei verdankt gerade die grammatische Interpretation Schleiermachers der vorangehenden Tradition der Bibelhermeneutik trotz gravierender Differenzen jedenfalls die Anregung zu kritischer Transformation (vgl. SCHNUR 1994). Die ersten Notizen zu seiner Interpretationstheorie verfaßte Schleiermacher während des Studiums von Ernestis »Institutio interpretis Novi Testamenti«. Es ist Peter Szondis Verdienst, schon 1970 auf die früher übersehenen Aspekte der Tradition in Schleiermachers Konzept verwiesen und zugleich ihre in die Zukunft weisenden Möglichkeiten erkannt zu haben. Er spricht von einer »neuen noch ausstehenden Interpretationslehre, zu deren Ausarbeitung die Literaturwissenschaft sich mit der neueren Sprachwissenschaft verbünden muß, um über ihre heute übliche Praxis der Interpretation hinaus zu gelangen« (SZONDI 1976 [1970], S. 97).

Im Zentrum von Schleiermachers Hermeneutik steht weder der Bezug auf eine Wahrheit der Sache noch der auf eine fixierte Bedeutung, sondern das Verstehen eines Aktes, einer Handlung sprachlicher Kommunikation. Sein Interesse gilt gleichermaßen mündlicher und schriftlicher Kommunikation, handle es sich nun um einen alltäglichen Dialog oder um einen literarischen Text. Schleiermacher versteht eine sprachliche Äußerung als ein Lebensmoment, als Handlung, als Prozeß, den er in seiner Genese und Funktion zu verstehen versucht. Das heißt, er versucht sprachliche Äußerungen oder ihre Dokumente aus dem Textkontext und dem historischen Lebenskontext so zu rekonstruieren, daß nicht nur intuitives, sondern intersubjektiv begründbares Wissen sein Verständnis belegt. Er unterscheidet im Akt des Sprachverstehens zwei Momente, die nur in gegenseitiger Relation zureichend erkannt werden können:

»Hiernach ist jeder Mensch auf der einen Seite ein Ort in welchem sich eine gegebene Sprache auf eine eigenthümliche Weise gestaltet, und seine Rede ist nur zu verstehen aus der Totalität der Sprache. Dann aber auch ist er ein sich stetig entwickelnder Geist, und seine Rede ist nur als eine Thatsache von diesem im Zusammenhange mit den übrigen.« (SCHLEIERMACHER 1959, S. 81)

Mit der Analyse der Rede in bezug »auf das Ganze der Sprache« (die »langue« in Saussures Terminologie) befaßt sich die *grammatische* Interpretation; die Untersuchung der Rede im Kontext des Denkens des Autors oder der Sprechenden leistet dann die *psychologische* oder *technische* Interpretation. Schleiermacher spricht von zwei Arten des Zusammenhangs der Wörter: vom *ganzen* Zusammenhang, also vom Bezug zur Sprache als System, und vom *unmittelbaren* Zusammenhang, dem Wort im Satz. Peter Szondi hat mit guten Gründen die These vertreten, daß Schleiermacher hier Grundbegriffe und Relationen moderner, durch Ferdinand de Saussure begründeter Sprachtheorie vorwegnehme, nämlich die Begriffe von »langue« und »parole« und die paradigmatische und die syntagmatische Beziehung (SZONDI 1976 [1970]; → FORMALISMUS UND STRUKTURALISMUS). Freilich können wir die Qualität dieser Relationen erst unter Voraussetzung von Schleiermachers Begriffen der Sprache und des Denkens präziser verstehen. Seine Hermeneutik ist in Beziehung zu setzen zu seiner Dialektik, die die sprachliche Verständigung bestimmt. Sie ist charakterisiert durch die relative Identität von Sprechen und Denken. Sprache wirkt als Begrenzung der Subjektivität des Denkens. Umgekehrt wirkt die Subjektivität des Denkens als kreative Energie der Individualisierung der Sprache.

In Schleiermachers Hermeneutik von 1809/1810 finden wir diese Relationen prägnant und konzentriert:

»Verhältniß des Redenden zur Sprache; er ist ihr Organ und sie ist seines.

1. Die Sprache ist für jeden leitendes Princip, nicht nur negativ, weil er aus dem Gebiet des in ihm befaßten Denkens nicht herauskann, sondern auch positiv, weil sie durch die in ihr liegenden Verwandtschaften seine Combination lenkt. Jeder kann also nur sagen, was sie will, und ist ihr Organ.

2. Jeder, dessen Rede Object werden kann, bearbeitet selbst oder bestimmt die Denkweise auf eine eigenthümliche Art. Daher ja die Bereicherung der Sprache mit neuen Objecten und Potenzen, die immer von der Sprachthätigkeit einzelner Menschen ausgehen.

3. Weder die Sprache noch der Einzelne als productiv-sprechend können anders bestehen als durch das Ineinander-Seyn beider Verhältnisse.« (SCHLEIERMACHER 1985 [1809/1810], S. 1273)

Die Sprechenden sind also wechselweise Subjekt und Objekt der Sprache, die zwischen Wahrnehmung und Denken vermittelt, deren Wesen die zwischen Wahrnehmung und Denken vermittelnde Anschauung ist. Die beiden Hauptteile der Auslegung sind die allgemeine, sprachbezogene (die »grammatische«) und die personenbezogene (die »psychologische« oder »technische«) Auslegung. Die letztere untersucht dabei die individuelle Seite des Textprozesses als umgekehrte Komposition; die erstere, dem Allgemeinen der Sprache geltende Auslegung, untersucht den Textprozeß als umgekehrte Grammatik. Der gegenseitige Bezug aber macht deutlich, daß es hier nicht um Reproduktion einer einmal gesetzten Bedeutung geht, sondern um die Analyse einer Sprachhandlung, um die Analyse eines kreativen Prozesses. Sprechen und Verstehen korrespondieren und konstituieren so Prozesse einer innerhalb bestimmter Grenzen freien Geistestätigkeit.

Diese Hermeneutik unterscheidet sich grundsätzlich von all jenen interpretationstheoretischen Modellen, die Kommunikation lediglich als Bedeutungstransport und Interpretation als Bedeutungszuweisung betrachten (zum Beispiel durch die Rekonstruktion der Autorintention) oder die etwa die Logik der Aussagen und ihr Entsprechungsverhältnis zur Wirklichkeit als Kriterium eindeutig richtiger Interpretation postulieren. Diese gegenüber der älteren Hermeneutik grundsätzlich andere, nicht rein instrumentelle, sondern kreative Funktion der Sprache wird zwar bei Schleiermacher in zuvor nicht vorhandener Klarheit analysiert. Sie ist aber vorbereitet durch die zunehmende Distanz von der Hermeneutik der Aufklärung bereits bei Hamann, Herder und Friedrich Schlegel (vgl. SCHNUR 1994). (Dieser Prozeß könnte und müßte freilich besser und differenzierter verstanden werden, wenn er durch semiotische Analyse der je verschiedenen Zeichen- und Sprachbegriffe begleitet würde.)

Die Polarität von Allgemeinem und Individuellem prägt sich nicht nur in der Dialektik von grammatischer und psychologischer Auslegung, sondern auch innerhalb der psychologischen oder technischen Auslegung aus. Dieser Begriff umfaßt sowohl die psychologische Auslegung im engeren Sinn, die sich auf die Individualität des je besonderen Sprachprozesses bezieht, als auch die je besondere Vermittlungsqualität von Gedanken und Bildern in bezug auf

das Lebensganze der Schreibenden oder Sprechenden. Die psychologische Auslegung im weiteren, »technischen« Sinn betont die »techné«, die spezifische Fügungsart des Stils, als charakteristische Modifikation der Sprache und der Weise der Komposition. Dabei setzt sie selbstverständlich die umfassendste Kenntnis der historischen Voraussetzungen des kulturellen Kontexts als notwendige Bedingung zur Bestimmung des Individuellen voraus.

Schleiermachers Konzept der Auslegung ist nicht ganz so unabhängig von der früheren Tradition, wie dies Dilthey später suggerieren wird. Das Konzept der grammatischen Auslegung kann als Versuch kritischer Rekonstruktion jener Auslegungsregeln betrachtet werden, die die vorangehende Bibelhermeneutik schon bereitgestellt hatte. Hendrik BIRUS (1982a) hat deshalb Schleiermachers Hermeneutik als Vollendung und Überwindung der Aufklärungshermeneutik charakterisiert. Schleiermachers Konzept unterscheidet sich von der Tradition allerdings grundsätzlich durch sein Verständnis der *Sprache*. Im Gegensatz zur früheren Bibelhermeneutik ist sein Sprachverständnis nicht instrumentell-rhetorisch, auch hält er nicht an der Vermittlung fixer Vorstellungen oder Sachaussagen fest. Wortbedeutungen werden vielmehr durch das sprechende Subjekt konstituiert und schaffen damit immer ein durch das Verstehen des Interpreteten analysierbares Verhältnis von Tradition und Innovation. Schleiermacher kennt die Parallelstellen-Methode der Bibelhermeneutik sehr genau und differenziert sie kritisch. So vermeidet er es, Parallelstellen als Textgleichungen zu interpretieren und akzeptiert Parallelstellen als Interpretationsindizien nur dann, wenn sie im Kontext vergleichbaren Zusammenhangs gesehen werden können. In diesem Fall muß nach der Bestimmung der *Analogie* auch die *Differenz* des Funktionsstellenwertes analysiert und bestimmt werden (→ DIALOGIZITÄT).

Manfred Frank hat, Anregungen Peter Szondis weiterentwickelnd, Schleiermacher als »genetische[n] Strukturalist[en] avant la lettre« bezeichnet (FRANK 1977, S. 249; → FORMALISMUS UND STRUKTURALISMUS). Frank erörterte, inwiefern Schleiermachers Hermeneutik aktuelle Streitigkeiten zwischen unterschiedlichen Literaturtheorien antizipiert: solchen, die sich an hermeneutischer Philosophie, und solchen, die sich an strukturalistischen Konzepten der Dekonstruktion des Textes und des Subjekts orientieren. So könnte seiner Hermeneutik als einem »Vermittlungsmodell« zwischen diesen gegensätzlichen Extrempositionen neue Bedeutung und Aktualität zukommen. Schleiermachers Hermeneutik ist weit

angelegt, da ihr Gegensatz es erfordert, alle auf Denken und Sprechen bezogenen Disziplinen – die Dialektik, die Rhetorik und die Kritik – zu berücksichtigen. Ihre Sprachanalyse erfaßt Individuelles und Allgemeines, synchrone und diachrone Aspekte der Sprache und der Textsorten. Die Dialektik von grammatischer und psychologischer Interpretation schließlich umfaßt Bereiche, die heute durch den Konflikt zwischen Hermeneutik und anti-hermeneutischen Bewegungen von Poststrukturalismus und Dekonstruktion getrennt sind (→ PROBLEMATISIERUNG DER HERMENEUTIK; → DEKONSTRUKTION).

6. Zu Wilhelm Diltheys Intention, Werk und Wirkung

Wirkungsgeschichtlich ist die psychologische Interpretation Schleiermachers zweifellos viel früher und stärker beachtet worden. Das ist vor allem auf die frühe Rezeption und nachhaltige Wirkung Diltheys zurückzuführen. Sein Aufsatz »Die Entstehung der Hermeneutik« (1900) hat lange Zeit die Einschätzung Schleiermachers bestimmt.

Diltheys frühe und heute überholte Studie über Schleiermachers Verhältnis zur Bibelhermeneutik ist erst 1966 ediert worden. Auch seine differenziertesten Versuche zum Verstehensproblem sind Fragmente aus dem Nachlaß. Frühere Studien aber legen die wirkungsgeschichtlich weit verbreitete Fehlinterpretation nahe, Diltheys Verstehensbegriff sei zureichend bestimmt mit der Formel »Einfühlung durch Identifikation mit eigenen Lebensäußerungen«. Daß der frühe Dilthey im Gegensatz zum späten die psychologischen Momente stärker betonte, entsprach seiner Lebensphilosophie und seiner Frontstellung gegen den Positivismus, der die Eigenart geisteswissenschaftlicher Erkenntnisgegenstände nicht berücksichtigte und auch diese Bereiche dem naturwissenschaftlichen Methodenideal unterzogen hatte. Das erste Kapitel der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883) beginnt mit der Diagnose einer Situation, durch die Verfahrensweise, Intention und Ziel des Denkens Diltheys verständlich werden. Er vergleicht dort die Gesellschaft mit einem Maschinenbetrieb, der durch die Handlungen der Individuen erhalten wird, ihnen aber als Ganzes vollständig unverständlich ist. Innerhalb dieser Gesellschaft sei »der mit der isolierten Technik seines Einzelberufs Ausgerüstete [...] in der Lage eines Arbeiters, der ein Leben hindurch an einem einzelnen Punkte dieses

Betriebs beschäftigt ist, ohne die Kräfte zu kennen, welche ihn in Bewegung setzen, ja ohne von den anderen Teilen des Betriebs und ihrem Zusammenwirken zu dem Zwecke des Ganzen eine Vorstellung zu haben« (DILTHEY 1883, 1923, S. 3).

Dieser Prozeß hat Folgen für den Einzelnen wie für das Verhältnis der Wissenschaften. Das abstrakte Naturverhältnis der Naturwissenschaften und die durch sie ermöglichte Technik führen zu einem Chaos im Innenleben des Menschen. Sie werden »in eine dunkle, unaufklärliche und als empirisches Datum hinzunehmende Welt von Antrieben und Gefühlen versenkt, ohne ein Element des Allgemeinen und Vernünftigen in sich« (DILTHEY 1923, I, 3). Die Geisteswissenschaften sollten den zerrissenen Zusammenhang zwischen der individuellen Welt der Subjekte und der Objektwelt wieder herstellen. Nach Dilthey sind die Bedingungen des Bewußtseins nicht in einem abstrakten Erkenntnisobjekt gegeben – nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, wie das die idealistische Philosophie angenommen hatte, sondern Leben ist begründet in der ihm eigenen Einheit von Erkenntnis, Bewußtsein und Handeln. Die letzte Bedingung allen Erkennens ist also im *Lebenszusammenhang* gegeben; Leben wird im *Erlebniszusammenhang* verstanden. Das Grundverhältnis von Erleben und Verstehen ist nicht zirkulär. Das eigene Erlebnis wird durch das Erlebnis des anderen aufgehellt. Im ersten Teil des »Plan[s] der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« heißt es:

»Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich.« (DILTHEY, ed. Riedel 1981, S. 235)

Im selben Text bestimmt Dilthey »Erlebnis« als das, »was im Fluß der Zeit eine Einheit in der Präsenz bildet, weil es eine einheitliche Bedeutung hat«. In der Tat hatte der Erlebnis-Begriff in der Literaturwissenschaft eine ungeheure Konjunktur. Freilich nicht in den differenziertesten Bestimmungen von Diltheys fragmentarischem Werk, die erst aus dem Nachlaß gewonnen wurden, sondern aus seinem gefährlich vereinfachenden, die Literatur der Klassik mythisierenden und philosophisch wie germanistisch problematischen Buch »Das Erlebnis und die Dichtung« von 1905 (→ FORMEN »TEXT-IMMANENTER« ANALYSE). Es glorifiziert Goethes Leben und Werk

zur wunderbaren Einheit und Harmonie; Rätsel, Dissonanzen und Widersprüche werden unterschlagen. Dadurch wird Goethes Persönlichkeit um ihre Widersprüche, ihr Unglück und ihr Scheitern gebracht, dadurch werden auch die Texte geglättet und harmonisiert, so daß sie ihre perspektivenreiche Differenziertheit verlieren.

Diltheys Hermeneutik ist allumfassend, ihr Konzept aber nur in Bruchstücken unterschiedlicher Konkretion und Präzision ausgeführt. Der Terminus »Hermeneutik« selbst wird von ihm nicht einheitlich verwendet, bezeichnet aber vor allem die Theorie des Verstehens im weitesten Sinne, die Theorie der Sach- und Umweltbezüge so, daß Hermeneutik zur Erkenntnistheorie wird (vgl. INEICHEN 1975). Eine Bestimmung mittlerer Reichweite definiert die Theorie der Auslegung als methodische Auseinandersetzung mit Gegenständen der Kultur. Diese bestimmt er als »kunstmäßiges Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen« (DILTHEY 1900, ed. Misch 1957, S. 319). Schließlich bezeichnet er ebenfalls in der Abhandlung »Die Entstehung der Hermeneutik« (1900) die hermeneutische Wissenschaft als die »Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmälern« (ebd., S. 320).

Dilthey unterscheidet in seinen Entwürfen »elementare« und »höhere« Formen des Verstehens. Die literaturwissenschaftlich interessantesten, differenziertesten höheren Formen finden sich erst in den späten Nachlaß-Fragmenten, so daß das Dilthey-Bild der Germanistik weitgehend von den Simplifikationen und Mythisierungen aus »Das Erlebnis und die Dichtung« bestimmt wurde. Im Gegensatz zu diesem vulgären Dilthey-Verständnis des reinen Einfühlens, der reinen Projektion eigenen Erlebens auf fremde Lebensäußerungen fordert »höheres Verstehen«, wie es Dilthey in seinen späten Entwürfen bestimmt hat, nicht nur Projektion, sondern anschließende *vergleichende Reflexion* von Eigenem und Fremdem. Verstehen ist damit schon für Dilthey ein reproduktiv-produktiver Prozeß. Weder reduziert er den Textprozeß auf bloße Projektionen des Lesers, noch reduziert er den Text auf Intentionen oder ein Bewußtsein des Dichters. In aller Klarheit wird das deutlich zu Beginn des »Plans der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft)« (DILTHEY, ed. Riedel 1981, S. 233-364). Dilthey entwickelt dort das Problem der Verbindung subjektiver Erfahrung und ihrer wissenschaftlichen Objektivierung zu immer differenzierteren Unterscheidungen zwischen elementaren und höheren Formen des Verstehens.

In *elementaren* Formen des Verstehens wird aus der Wiederkehr derselben Bedeutung eines Wortes, einer Gebärde, einer äußeren Handlung auf deren neue Bedeutung in einem neuen analogen Falle geschlossen; es ist dies das Verfahren des Analogieschlusses. *Höhere* Formen des Verstehens reflektieren nicht nur auf die Bedeutung eines Wortes, sondern reflektieren auch die Weise, in der die einzelnen Wörter im Textgefüge miteinander verbunden sind. Es wird also versucht, nicht nur Bedeutungen aus einzelnen Fällen abzuleiten, sondern auch die spezifische Eigenart des neuen Falles tiefer zu begründen. So wird der *Analogieschluß* durch einen *Induktionsschluß* abgelöst: Ein literarischer Text ist nie ein Fall, der auf einen je schon vorhandenen Fall lückenlos zurückgeführt werden könnte.

Der Vorgang literarisch-ästhetischen Verstehens ist also ein Induktionsschluß ganz bestimmter Art, der Analogien und Differenzen verwandter Bedeutungsbeziehungen präzise bestimmt. Dilthey bestimmt den Prozeß ›höheren‹ Verstehens als Folge von Versuchen wechselnder Hypothesenbildung über das Verhältnis von inhaltlichen und formalen Teilen und dem Ganzen inhaltlicher und formaler Strukturen. »Alles Probieren im Verständnisvorgang« müsse »die Worte zu einem Sinn und den Sinn der einzelnen Glieder eines Ganzen zu dessen Struktur zusammennehmen. Gegeben ist die Folge der Worte. Jedes dieser Worte ist bestimmt-unbestimmt. Es enthält in sich eine Variabilität seiner Bedeutung. Die Mittel der syntaktischen Beziehung jener Worte zueinander sind ebenfalls in festen Grenzen mehrdeutig: so entsteht der Sinn, in dem das Unbestimmte durch die Konstruktion bestimmt wird. Und ebenso ist dann der Kompositionswert der aus Sätzen bestehenden Glieder des Ganzen in bestimmten Grenzen mehrdeutig und wird vom Ganzen aus festgelegt. Eben dieses Bestimmen unbestimmt-bestimmter Einzelheiten ...« (ebd., S. 272) – mit diesen Worten bricht Diltheys Fragment ab. Wir erkennen aber, daß dieses Bestimmen »unbestimmt-bestimmter« Einzelheiten und seine Ordnung durch die Konstruktion schon vor Dilthey in der Hermeneutik des Theologen Schleiermacher als grammatisch-komparatives Verstehen beschrieben und schließlich, nach Dilthey und Schleiermacher, in Methoden des → STRUKTURALISMUS unserer Tage präziser ausgearbeitet worden ist.

Diltheys Entwurf einer umfassenden Kritik historischer Vernunft wurde nicht ausgearbeitet, und der schon von Schleiermacher geleisteten Differenzierung der Analyse sprachlicher Kommuni-

kation nähert sich Dilthey erst in den wirkungsgeschichtlich weitgehend vernachlässigten Schriften des Nachlasses. Seine Absicht, eine Funktionsbestimmung der Geisteswissenschaften in der Moderne durch Kritik der historischen Vernunft zu leisten, bleibt aber immer noch ein nicht eingelöstes Desiderat der Forschung. Sein Werk enthält eine Fülle von Anregungen, auch wenn die begriffliche Ausarbeitung heute fragwürdig erscheint und Dilthey selbst seine differenzierte Rezeption in der Germanistik durch sein Buch »Das Erlebnis und die Dichtung« eher verhindert hat.

7. Die hermeneutische Philosophie:

Anwendung – Kritik – Transformation

7.1 Martin Heideggers *Phänomenologie – Ontologische Wende der Hermeneutik*

Martin Heideggers Hauptwerk »Sein und Zeit« (1927) versteht sich selbst als Versuch einer hermeneutischen Phänomenologie. Das Fundament der Diltheyschen Philosophie war das Postulat der Unhintergebarkeit des Lebens, der Lebenswelt gewesen. Grundlage der Heideggerschen Philosophie ist nun die Frage nach der Seinsgeschichte, nach dem »Sinn von Sein«, und das Postulat der Unhintergebarkeit der Sprache. Wir befinden uns, meint er, immer schon in geschichtlich verstandener, sprachlich erschlossener Welt. Auch philosophische und einzelwissenschaftliche Sprachen sind auf diesen Horizont der Alltagssprache bezogen und in ihrem Zusammenhang zu sehen.

Heidegger entwickelt sein Verständnis von Verstehen und Auslegung im Paragraphen 32 seines Hauptwerks »Sein und Zeit«. Diese Explikation erfolgt im Kontext der Grundfrage nach dem Sinn von Sein. Dies ist doppelt zu verstehen, erstens als ›sein‹ in der Verbbedeutung ›existieren‹, zweitens als das Substantivum ›(das) Sein‹. Ebenso versteht Heidegger den Begriff ›Dasein‹ doppelt, erstens als Bezug des Seins zum Wesen des Menschen und zweitens als Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit des Seins. Dasein des Menschen bezieht sich immer auf offene Möglichkeiten, nicht auf zufällig Aktuelles:

»Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich aus-

zubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existential im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnissnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten. Gemäß dem Zuge dieser vorbereitenden Analysen des alltäglichen Daseins verfolgen wir das Phänomen der Auslegung am Verstehen der Welt, das heißt dem uneigentlichen Verstehen und zwar im Modus seiner Echtheit.« (HEIDEGGER 1979, S. 148)

Der Vorgang des Verstehens ist also nicht mit einem Dekodierungsvorgang zu verwechseln, der einen verschlüsselten Text entschlüsselt, wo eine feststehende, immer gleiche Botschaft übermittelt wird. Gegenstand der Auslegung ist nicht ein Text, sondern das Dasein als eigenste, als höchste Möglichkeit der Art und Weise zu sein. Verstehen ist ein »Existential«, das heißt eine Grundbestimmung des Menschen, der sich im Verstehen Möglichkeiten des Seins erschließt. Eigentliches und uneigentliches Verstehen bedingen sich gegenseitig. Verstehen wird dann »eigentliches« Verstehen genannt, wenn es dem Selbst entspringt. Das »Un-« ist, wie Heidegger ausdrücklich ausführt, nicht abwertend gemeint. »Uneigentliches« Verstehen wird es genannt, wenn es sich auf die Welt bezieht. Verstehen in diesem Sinne muß sowohl vom Subjektpol als auch vom Objektpol aus akzentuiert werden. Im Grunde genommen ist keine Trennung der Pole möglich, wohl aber die präzise Auslegung der Subjekt-Objekt-Vermittlung notwendig. Zwar darf dieses Konzept mit der Auslegung von Texten nicht verwechselt werden, wohl aber steht es mit dieser in engem Zusammenhang. Verstehen als Existential (als allgemeine Bestimmung des Daseins) ist dem Verstehen als Auslegung von Texten (als einem abgeleiteten Modus dieses Existentials) vorgeordnet. Der innere Zusammenhang beider wird deutlich anhand der Erläuterung der Termini »Vorhabe«, »Vorsicht« und »Vorgriff«:

»Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was »dasteht«, so ist das, was zunächst »dasteht«, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem

Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon »gesetzt«, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.« (Ebd., S. 150)

Die Auslegung von »Etwas als Etwas« will uns bewußt machen, daß wir Dinge nicht »an sich«, sondern immer mit unserem lebensweltlichen Vorverständnis als etwas betrachten. Heidegger verdeutlicht dies andernorts mit sehr anschaulichen und konkreten Beispielen. Ein und dasselbe Waldstück kann beispielsweise vom lebensweltlichen Vorverständnis des Försters her im Hinblick auf zu schlagende Stämme betrachtet werden; der Grundstückmakler hingegen sieht den unmittelbar realisierbaren Vermögenswert; der Spaziergänger den Erholungsort; der Liebhaber betrachtet das Waldstück nach den Kriterien der Tauglichkeit oder Untauglichkeit als Liebesort; der Pilzsucher sieht Zusammenhänge zwischen Bodenbeschaffenheit, Baumarten und dort zu findenden Pilzarten; der Jäger schließlich betrachtet dieselbe Gegend unter dem Gesichtspunkt, wie und wo dort am besten Wild zu finden und zu erlegen sei. Was zunächst dasteht, ist diese Vormeinung des Auslegers, der Gesichtspunkt, der ihn etwas als etwas sehen läßt. Unter »Vorhabe« versteht Heidegger diesen unmittelbaren Bewandniszusammenhang, die Sinn-Antizipation, den Blickwinkel, mit dem der Betrachter das Ganze umfaßt. Unter »Vorsicht« versteht er die Zielform, auf die die Auslegung sich richtet, die Vollzugsformen des Verstehens. Mit »Vorgriff« schließlich meint er die Wahl der Begrifflichkeit, die Wahl der Methodik, die das Verständnis erschließt. Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff erschließen den Sinn, aus dem etwas verständlich wird.

Natürlich provoziert das die Frage, ob hier nicht schon vorausgesetzt würde, was erst begründet werden sollte, die Frage nämlich nach dem »hermeneutischen Zirkel« der Auslegung. Heidegger meint aber, daß das Bestreben, diesen Zirkel zu vermeiden, das Verstehen von Grund auf mißverstehen hieße. Entscheidend sei, nicht aus dem Zirkel heraus, sondern auf rechte Weise in ihn hineinzukommen. Er hält das Methodenideal konsequenter Subjekt-Objekt-Trennung für eine Fiktion und kann deshalb behaupten: »Mathematik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existentialen Fundamente.« (Ebd., S. 153)

Heidegger kommt deshalb zu einer anderen und neuen Hierarchie der Erkenntnis. Er sieht weder eine Unterordnung historischen Verstehens unter das naturwissenschaftliche Erkenntnisideal noch,

wie Dilthey dies getan hatte, eine Nebenordnung zweier verschiedener Formen des Erkennens, des *historischen »Verstehens«* und des *naturwissenschaftlichen »Erklärens«* (vgl. PATZIG 1980, S. 45-75), sondern er ordnet grundsätzlich die naturwissenschaftliche Form der Erkenntnis der historischen Erkenntnis als einer Abart von Verstehen unter, die ihre eigenen Voraussetzungen negiert. Das Objekt der Geisteswissenschaften hingegen wird vom Erkennenden zu großen Teilen selbst konstituiert. Welches Textobjekt eine Interpretin generiert, ist nicht unabhängig von ihrem Vorwissen. Diese Subjekt-Objekt-Konfundierung ist ein Hauptproblem der Textanalyse (auch wenn wir seit Karl R. Poppers »Logik der Forschung«, 1934, wissen, daß der Mythos von der reinen Beobachtung auch in den Naturwissenschaften hinfällig ist).

Die sprachliche und begriffliche Prägnanz des Terminus »hermeneutischer Zirkel« ist allerdings mit guten Gründen kritisiert worden (STEGMÜLLER 1974). Der »hermeneutische Zirkel« ist ja, wenn er eine Progression der Erkenntnis beschreibt und nicht nur einen Zirkelschluß darstellt, eher als Wendeltreppe oder Spirale zu beschreiben: Wir konstituieren aus unserer Weltansicht eine erste Vormeinung des Ganzen, analysieren die Teile, schließen von den Teilen aufs Ganze, um es prägnanter zu bestimmen, und konstituieren in der Folge im Rückschluß von diesem Ganzen die Teile neu. Die ontologische Hermeneutik Heideggers betrachtet die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften als eine von dieser Hermeneutik abgeleitete Disziplin. Von kritischer Seite der analytischen Philosophie kann dagegen eingewendet werden, daß Verstehen in diesem Sinne keine Methode darstelle, sondern eine Weise, Auslegungshypothesen zu formulieren (INEICHEN 1991, S. 174). Das Moment der Hypothesenprüfung aber fehlt: Diese Hermeneutik fördert zwar kritisches Reflexionswissen, enthält aber weder Hinweise noch Elemente einer Methodik der Validierung der Ergebnisse.

Emil Staiger hat unter Berufung auf Heideggers Lehre »Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters« (STAIGER 1939) als Fundament des Verstehens betrachtet, das es erlaube, die Einheit im Mannigfaltigen einer Dichtung darzustellen. In seinem Aufsatz »Die Kunst der Interpretation« (STAIGER 1955 [1951]) hat er exemplarisch eine Vollzugsform des hermeneutischen Zirkels der Literaturwissenschaft im genannten Sinne beschrieben. Der Aufsatz ist zu einem hermeneutischen Manifest der sogenannten »Stilkritik« oder der immanenten Deutung der Texte geworden. Texte sollen aus sich

selbst verstanden werden – dies aber unter ausdrücklicher Voraussetzung des ausgebreiteten Wissens, »das ein Jahrhundert deutscher Literaturwissenschaft erarbeitet hat« (→ FORMEN ›TEXTIMMANENTER‹ ANALYSE).

7.2 Verstehen im Kontext der Wirkungsgeschichte der Tradition:

Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik »Wahrheit und Methode«
Hans-Georg Gadamer's epochemachendes Werk »Wahrheit und Methode« (1960, 1986a) steht ganz ausdrücklich und bewußt in der Nachfolge Martin Heideggers. Gadamer grenzt sich ebenso dezidiert gegen den Verstehensbegriff als Methodenbegriff ab wie gegen Diltheys Versuche einer hermeneutischen Begründung der Geisteswissenschaften. Er tut dies im Wissen, daß das für die traditionelle Hermeneutik eine Zumutung ist (GADAMER 1986a, S. 264). Nicht durch die Trennung des Interpretieren von seinem Gegenstand werde historische Erkenntnis möglich; vielmehr führe Heideggers Interpretation des Verstehens zu einer neuen Dimension der Hermeneutik:

»Die Zugehörigkeit des Interpretieren zu seinem Gegenstande, die in der Reflexion der historischen Schule keine rechte Legitimation zu finden vermochte, erhält nun einen konkret aufweisbaren Sinn, und es ist die Aufgabe der Hermeneutik, die Aufweisung dieses Sinnes zu leisten. [...] Die allgemeine Struktur des Verstehens erreicht im historischen Verstehen ihre Konkretion.« (Ebd., S. 268)

Gadamer übernimmt Heideggers Beschreibung und existentielle Begründung des »hermeneutischen Zirkels« und betont deren grundsätzlichen Unterschied zu seinem Verständnis sowohl gegenüber der Tradition Schleiermachers wie gegenüber der Sicht zeitgenössischer analytischer Philosophie noch stärker: »Der Zirkel von Ganzem und Teil wird im vollendeten Verstehen nicht zur Auflösung gebracht, sondern im Gegenteil am eigentlichsten vollzogen.« (Ebd., S. 298) Dies sei weder eine Handlung der Subjektivität noch eine Anpassung an ein bestehendes Dogma, sondern bestimme sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbinde. Freilich sind in diesem Zusammenhang zwei schwer verständliche und häufig mißverständene Begriffe zu klären, der »Vorgriff der Vollkommenheit« und die »Horizontverschmelzung« (zum folgenden auch → THEORIEN DER LIT. REZEPTION).

Mit »Vorgriff der Vollkommenheit« meint Gadamer die alles formale Verstehen leitende Voraussetzung, daß nur das verständlich sei, was eine vollkommene *Einheit von Sinn* darstelle (ebd., S. 299).

Schon hier kann man fragen, ob das für alle Textsorten, und wenn für literarische Texte, dann nur für die klassische Tradition gelte. Für Gadamer besteht der Vollzug des Verstehens darin, »in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern« (ebd., S. 296). Jacques Derrida hat als einer der einflußreichsten Vertreter antihermeneutischer Strömungen die bedenkenswerte Gegenfrage gestellt: »Kontinuierliche fortschreitende Ausweitung? oder nicht eher diskontinuierliche Umstrukturierung?« (DERRIDA 1984a; → DEKONSTRUKTION) Beide Positionen können je nach konkretem Fall mit mehr oder weniger guten Gründen vertreten werden. Wenn Gadamer von Erweiterung des vorhandenen Sinnes spricht, setzt das allerdings mehr voraus, als man ohne Kenntnis des Gesamtkonzepts meinen könnte. Die Erweiterung des Sinns erfolgt im Kontext der Wirkungsgeschichte der Tradition. Gadamer betont, daß wir, mehr als wir wüßten, immer schon von der Tradition geprägt wären: »Es gibt so weder einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.« (GADAMER 1986a, S. 311) Der häufig mißverständene, wohl auch nicht sehr glücklich gewählte Begriff der »Verschmelzung« meint weder ein unvermitteltes Zusammentreffen von gegenwärtigen und vergangenen Positionen noch gar eine konfuse Vermischung. Vielmehr bezeichnet er einen Prozeß der Konstituierung, der Abhebung von einem Gegenwartshorizont, der sich seiner Bildung durch die Tradition bewußt wird und an ihr seine Vorurteile erprobt, bis er im Prozeß des Verstehens den Horizont findet, der als höhere Allgemeinheit Gegenwärtiges und Vergangenes umfaßt. Am Überlieferungsgeschehen teilhabend, werden die Verstehenden, dieses bestimmend, von ihm bestimmt.

Gadamers Hermeneutik ist von verschiedenen Seiten kritisiert, aber auch von einflußreichen Strömungen der Literaturwissenschaft rezipiert und für die Entwicklung ihrer Methoden und Verfahrensweisen in Anspruch genommen worden. Emilio BETTI grenzt sich in seiner »Teoria generale della interpretazione« (1955, deutsch »Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften«, 1967) und in »Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre« (1988) von der Heidegger-Gadamer-Tradition ab und entwickelt seine Auslegungslehre in traditioneller Weise als prozeßhaft sich entfaltende Subjekt-Objekt-Relation zwischen Interpret und sinnhaltigen Formen (als Objektivationen des Geistes, die

Betti entsprechend der jede Geschichtlichkeit negierenden Ontologie Nicolai Hartmanns versteht). Die Vorgeschichte dieser Position und eine reichhaltige Verarbeitung der Literatur zur historischen, philologischen, juristischen und theologischen Hermeneutik sind in imponierender Materialfülle dargestellt, so daß Bettis Buch auch für Leser von Interesse bleibt, die seine idealistischen Vorannahmen nicht akzeptieren können. Auch wenn Bettis Hermeneutik ihr Ziel, Objektivität verbürgende Regeln zu entwickeln, nicht erreicht, bleibt seine Problematik aktuell (GRONDIN 1991, S. 164).

Im Gegensatz zu, aber in produktiv-kritischer Auseinandersetzung mit Gadamer versucht Jürgen Habermas die Bedeutung der Hermeneutik für die Sozialwissenschaften zu klären. Für Habermas bedeutet Verstehen freilich nicht Einrücken in einen Traditionszusammenhang, sondern den Gewinn eines »handlungsorientierten Selbstverständnisses« (HABERMAS 1967, S. 169). Habermas wirft Gadamer vor, sein Konzept der Hermeneutik vermittele nicht nur Einsicht in die Vorurteilsstruktur des Verstehens, sondern rehabilitiere das Vorurteil als solches und verzichte damit auf die *Kritik der Tradition durch Reflexion*. Gadamer sieht den umfassenden Anspruch der Hermeneutik in der umfassenden sprachlichen Bestimmtheit der gesamten Kultur begründet. Habermas betrachtet dies als Universalitätsanspruch und setzt Gadamer seinen am Modell der Psychoanalyse (→ PSYCHOLOGISCHE ZUGÄNGE) entwickelten Begriff einer »Tiefenhermeneutik« und eine »emanzipatorische Ideologiekritik« entgegen, deren Aufgabe es sei, systematisch verzerrte Kommunikation aufzuklären. Sinnverstehen ist auch für Habermas' Konzept von Sozialwissenschaft die Voraussetzung jeder Gewinnung wissenschaftlicher Daten (→ SOZIALGESCHICHTLICHE ZUGÄNGE).

Gadamer kritisiert in seiner Replik die Übertragung des Arzt-Patienten-Modells der Psychoanalyse auf die Gesellschaft. Es erscheint ihm problematisch, ob die Kompetenz zur Bestimmung dessen, was als gesund oder krank zu bezeichnen sei, einer bestimmten Richtung der Sozialwissenschaft zuerkannt werden dürfe. Droht in diesem Fall nicht der Ideologiekritik die Gefahr, selbst ideologisch zu werden? Andererseits bleibt bei Gadamer die Frage offen, welches denn nun die Kriterien seien, die »richtiges« von »falschem« Verstehen der Tradition unterscheiden, und wie die *normativ* wirkende Autorität der Tradition zu begründen sei.

Die Auseinandersetzungen um Hermeneutik und Ideologiekritik waren im historischen Kontext der Studentenrevolution und neo-

marxistischer Renaissancen heftiger als heute, wo angesichts der poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Herausforderung (→ PROBLEMATISIERUNG DER HERMENEUTIK; → DEKONSTRUKTION; → FEMINISTISCHE ZUGÄNGE) das Gemeinsame wieder stärker hervortritt als das Trennende. Gadamer und Habermas sind sich einig in der Kritik des Positivismus. Habermas selbst hat von »Gadamer's großartiger Kritik an dem objektivistischen Selbstverständnis der Geisteswissenschaften« gesprochen (ebd., S. 265), und beide zeigen Gemeinsamkeiten in ihrer Kritik des Dekonstruktivismus (HABERMAS 1985). Beide betonen gegenüber der dekonstruktivistischen Vielfalt der Dimensionen nicht eindeutig bestimmbar Sinn die »Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen« (vgl. GADAMER 1986a II, S. 23). Freilich bleibt eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit zwischen Gadamer und Habermas bestehen, die für jede Methodik der Geistes- und Sozialwissenschaften, insbesondere aber für die Literaturwissenschaft von großer Bedeutung ist. Im Gegensatz zur radikalen Kritik der Methode bei Gadamer relativiert Habermas die scharfe Polarisierung von geisteswissenschaftlichem »Verstehen« und naturwissenschaftlich-methodischem »Erklären«. Durch Sprachzeichen vermittelte Erkenntnis bedarf sowohl des interpretierenden Verstehens als auch der methodisch geregelten Kritik und Erklärung der Bedeutungs- und Sinnkonstitution (RUSTERHOLZ 1977).

Eine gegenüber Gadamer kritische, traditionalistische Richtung vertritt Eric Donald Hirschs Hermeneutik »Validity in Interpretation« (1967, deutsch: »Prinzipien der Interpretation«, 1972, zu Gadamer dort im Anhang, S. 301-320). Nachdem er »Wahrheit und Methode« als wichtigste Abhandlung über hermeneutische Theorie bezeichnet hat, die in diesem Jahrhundert in Deutschland hervorgebracht wurde, versucht Hirsch gleichwohl, ihr innere Konflikte und Widersprüche nachzuweisen. Wenn Gadamer den Sinn schriftlicher Aufzeichnung grundsätzlich für identifizierbar und wiederholbar halte, lesendes Verstehen aber nicht als Wiederholen von etwas Vergangenen, sondern als Teilhabe an einem gegenwärtigen Sinn betrachte, dann widerspreche er sich selbst: »Damit scheint gesagt zu werden, daß der Sinn eines Textes mit sich selbst identisch und wiederholbar ist, im gleichen Atem aber, daß die Wiederholung eigentlich keine Wiederholung, die Identität eigentlich keine Identität ist.« (HIRSCH 1972, S. 308) Hirsch sieht den Text als eine von der Autorintention eindeutig bestimmte Substanz und Interpretation als Bedeutungszuweisung. Gadamer hingegen betont eine

Lösung des schriftlichen Textes vom Autor, der sich im Gegensatz zu mündlicher Rede sowohl vom Verfasser wie von eindeutiger Bestimmung des Adressaten löse (→ LITERATUR UND MEDIEN). Deshalb sieht Gadamer Interpretation als nicht nur reproduktive, sondern auch produktive Handlung, die sich im dialektischen Prozeß der Horizontverschmelzung ereignet. Wie für viele andere ist dieser Begriff Gadamer's auch für Hirsch ein Ärgernis:

»Denn wenn man einmal zugibt, daß der Interpret eine aus einer Verschmelzung hervorgegangene Perspektive, die sich von seiner eigenen, gegenwärtigen unterscheidet, annehmen kann, so gesteht man im Prinzip zu, daß er aus seiner eigenen Perspektive ausbrechen kann. Ist dies aber möglich, so zerschellt das Fundament der Theorie.« (Ebd., S. 310)

Gadamer betrachtet und beschreibt diesen Prozeß als dialektischen Prozeß der gegenseitigen Konstitution und Transformation eines Gegenwarts- und Vergangenheitshorizonts, so daß der vergangene Text durch gegenwärtige Auslegung zum Sprechen kommt. Hirsch betrachtet dies als Versuch, die traditionelle Trennung von »subtilitas intelligendi« und »subtilitas explicandi«, der Kunst des Textverstehens und der Kunst, diesen Text anderen verständlich zu machen, aufzuheben. Er selbst sieht es als möglich an, linear fortschreitend diese Prozesse zu trennen. Ersteres wäre nach Hirsch, der mit dieser Trennung die Traditionen der Bibelhermeneutik des 18. Jahrhunderts wieder aufnimmt, Aufgabe der Literaturwissenschaft, die die objektiv rekonstruierbare Bedeutung bestimmt (»verbal meaning«), während die Literaturkritik die Bedeutsamkeit für konkrete Leser in bestimmten historischen Situationen vermittele (»significance«).

Für Gadamer aber gibt es kein rein objektives Sinnverstehen, dem in konkretem Bezug auf je eine besondere Situation eine bestimmte Bedeutsamkeit zugeordnet werden könnte. Für ihn fallen Verstehen und Anwendung zusammen. Fraglich und umstritten ist also, ob eine Trennung dieser Akte überhaupt möglich sei. Vermitteln sie sich nicht gegenseitig? Ist die Wahrnehmung des Textes nicht immer schon durch Lebenswelt und Erkenntnis mitbestimmt? Wäre deshalb die von Hirsch genannte Reihenfolge nicht umzukehren? Die von Hirsch stillschweigend vorausgesetzte Trennbarkeit der Akte setzt ja ein beide Aspekte immer schon umfassendes Verstehen voraus. Wäre eventuell nach Analyse dieses Vermittlungsprozesses ein objektivierbares Textkonstrukt zu gewinnen? Hirsch postuliert ein (wie er selbst sagt) sehr einfaches Prinzip der Bestimmung der

objektiven Bedeutung des Texts durch Rekonstruktion der Autorintention: »[...] das letzte Prinzip der Verifizierung ist jedoch sehr einfach: die imaginative Rekonstruktion des sprechenden Subjekts.« (Ebd., S. 298)

Damit sind allerdings zwei Momente ausgeblendet, die kritische Einwände ermöglichen, die Lösung des Texts vom sprechenden Subjekt durch schriftliche Aufzeichnung und die besondere, durch Lösung vom direkt referentiellen Bezug charakterisierte Eigenart des literarischen Texts. In der Anmerkung zur zitierten Stelle bemerkt Hirsch: »Ich bringe hier absichtlich meine Sympathie für Diltheys Begriffe ›Sichhineinfühlen‹ und ›Verstehen‹ zum Ausdruck«. Freilich versucht er dieses Konzept mit modernen linguistischen Mitteln neu zu begründen, indem er die zwischen Autor und Lesenden vermittelnde Kategorie des »Genre« einführt. Gemeint ist damit »jener Sinn des Ganzen, durch den ein Interpret jeden der Teile des Ganzen in dessen Determiniertheit korrekt verstehen kann« (ebd., S. 113). Nach Hirsch gehören alle gesprochenen und geschriebenen Sprachakte zu einer begrenzten Anzahl von Genres, die durch die Normen und Konventionen früheren Sprachgebrauchs determiniert wurden:

»Jede kommunizierbare Äußerung gehört zu einem so definierten Genre; es kann in kommunizierter Sprache kein wirklich neues Genre geben, da aus sprachlichen und gesellschaftlichen Notwendigkeiten sogenannte neue Genres stets Erweiterungen und Variationen bestehender Normen und Konventionen sind.« (Ebd., S. 319)

Das Autor und Interpret gemeinsame System von Konventionen der Sprache und des Sprachgebrauchs ermöglicht die Objektivierbarkeit des Sinns. Es läßt aber die Frage offen, ob damit literarische Texte nicht auf konventionelle Sprachmuster reduziert würden, so daß mit dieser Kategorie des »Genres« allenfalls eine Hermeneutik normierter Gebrauchstexte, nicht aber eine solche literaturwissenschaftliche Theorie der Interpretation begründet werden könnte, die auch die Aktivität und Produktivität der literarisch Lesenden einbezüge (→ GATTUNGSFRAGEN; → BRIEFE UND ANDERE TEXTSORTEN).

Ein Grundproblem der Bedeutungs- und Sinnkonstitution ist in diesem theoretischen Ansatz überhaupt nicht berücksichtigt worden, die Tatsache nämlich, daß diese Konstituierungsvorgänge bei verschiedenen Textsorten und je verschiedenen Kommunikationsmodi je verschieden sind. Hirsch reduziert diese Problematik auf

den durch den Autorwillen initiierten, durch gemeinsame Kenntnisse der Genre-Konventionen von Autor und Leserinnen garantierten Transport identischer Bedeutung. Eine vielleicht produktivere Lösung erörtert die Konstanzer Rezeptionsästhetik.

7.3 *Die ideologische Beziehung Werk – Leser im historischen Kontext: Die Konstanzer Rezeptionsästhetik*

In produktiver, differenzierterer, aber nicht unkritischer Weise ist Gadammers Hermeneutik in Konstanz rezipiert worden. Hans Robert Jauß folgte in seiner Konstanzer Antrittsvorlesung »Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft« (1967) Gadammers Kritik des historischen Objektivismus (zum folgenden → WIRKUNGSÄSTHETIK; → THEORIEN DER LIT. REZEPTION).

Jauß übernimmt Gadammers Prinzip der Wirkungsgeschichte und der Horizontverschmelzung. Er versucht, Produktions- und Darstellungsästhetik in einer Rezeptions- und Wirkungsästhetik zu fundieren, indem er die Literaturgeschichte als Prozeß der Rezeption von Texten durch Leser und als Prozeß der Wirkung von Texten auf Autoren betrachtet. Literaturgeschichte hat dann nicht eine identische Bedeutung von Texten zu rekonstruieren, sondern die historische Entfaltung eines Sinnpotentials zu beschreiben, das sich in der Rezeption aktualisiert und in der Wirkungsgeschichte immer wieder neu vergegenständlicht. Es ist dies ein Sinnpotential, das sich verstehendem Urteil erschließt, sofern es die Verschmelzung der Horizonte »in der Begegnung mit der Überlieferung kontrolliert vollzieht« (JAUSS 1967, S. 46). Collingwood und Gadamer folgend versucht auch Jauß, einen Text zu verstehen, indem er die Frage zu verstehen sucht, auf die dieser eine Antwort ist; und er begründet die Forderung der Rekonstruktion des Erwartungshorizonts, den die Lesergesellschaft eines bestimmten Zeitraums gegenüber dem literarischen Text ins Spiel bringt (→ LITERATURGESCHICHTS-SCHREIBUNG). Im Gegensatz zu Gadamer aber sieht er das Klassische nicht als Norm, sondern nur als historisches Moment. Deshalb betrachtet er literaturgeschichtliches Verstehen nicht als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, sondern letztlich als Versuch, die Kluft zwischen Literatur und Geschichte zu überbrücken, »wenn sie im Gang der literarischen Evolution jene im eigentlichen Sinn gesellschaftsbildende Funktion aufdeckt, die der mit anderen Künsten und gesellschaftlichen Mächten konkurrierenden Literatur in der Emanzipation des Menschen aus seinen naturhaften, religiösen und sozialen Bindungen zukam« (ebd., S. 72).

Jauß betont im Gegensatz zur traditionellen autorzentrierten Konzeption Hirschs die produktive Funktion des Lesers. Sein anglistischer Freund und Kollege Wolfgang Iser hat sich in seiner Konstanzer Antrittsrede »Die Appellstruktur der Texte« 1971 die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Text und Leser beschreibbar zu machen (→ WIRKUNGSÄSTHETIK). Bedeutungen werden danach nicht als rekonstruierbare Substanzen betrachtet, sondern erst im Lesevorgang als Produkt der Interaktion Text – Leser generiert. Der literarische Text ist nach Iser von allen Texten zu unterscheiden, die einen vom Text unabhängig existierenden Gegenstand vorstellen oder mitteilbar machen. Der Text ist aber auch nicht bloße Projektionsfläche des Lesers. Er bietet vielmehr Einstellungen und Perspektiven, die die empirisch bekannte Welt verändern und verfremden. Daraus resultiert eine gewisse Unbestimmtheit, die der Leser auf unterschiedliche Weise verarbeiten kann. Wer den Text auf seine Erfahrung reduziert, normalisiert ihn und vernachlässigt damit die spezifisch literarische Qualität. Wer die Differenz wahrnimmt und produktiv verarbeitet, macht die eigentliche Qualität des *literarischen* Textes sichtbar. Ein solcher Text sei nie allseitig bestimmt, und diese Unbestimmtheit wachse in literarischen Texten seit dem 18. Jahrhundert. Es ist dies eine These, die er 1972 in seinem Buch »Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett« belegt hat.

Wenn die Textbedeutung allerdings erst in der Interaktion Text – Leser generiert wird, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis Rezeption und objektivierende Analyse zu sehen seien. Wie weit gelingt es, Werksystem und Interpretationssystem zu trennen? Welche Kriterien adäquaten Verstehens sind denkbar? (Vgl. RUSTERHOLZ 1979a) Eine kritische Diskussion der Theorie und praktische Beispiele finden sich in Rainer WARNINGS Reader »Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis« (1975a) und in Gunter GRIMMS »Rezeptionsgeschichte« (1977). In seinem Buch »Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung« betrachtet Iser den Text gleichsam als Partitur, die der Leser, indem er dem im Text vorgezeichneten Aktcharakter des Lesens folgt, konkretisiert. Die Leserin agiert als gleichsam »wandernder Blickpunkt« (ISER 1976, S. 177ff.), der sich durch den Text bewegt, durch immer wieder neue Vor- und Rückgriffe neue Relationen schafft und neue Bedeutungsspielräume und Leerstellen wahrnimmt. Der Autor schreibt sich durch die Rezeptionsdisposition, auf die der Text angelegt ist, und durch die Brüche und Leerstellen ermöglichende Segmentierung

und Perspektivierung des Texts in den Text ein. Der Leser konkretisiert diese Aktstruktur des Lesens und konstituiert im Rahmen dieser Spielräume und Lücken Bedeutung und Sinn.

Iser's phänomenologisch inspirierte Untersuchung des Leseaktes wie Hans Robert Jauß' »Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik« (1982) machen beide mit exemplarischen Fallstudien deutlich, wie sehr eine Hermeneutik, die Interpretation als Bedeutungszuweisung betrachtet, die differenzierte ästhetische Erfahrung reduziert. Kritische Stimmen meinten allerdings, daß solch differenzierte Analyse der Leseerfahrung unweigerlich im Subjektivismus individueller Reize und Reaktionen ende (vgl. etwa SCHÖNE 1993b, [1982], etwa S. 67 u. ö.). Dies führte Jauß dazu, Wirkung als das vom Text bedingte und Rezeption als das vom Leser bedingte Element der Konkretisierung zu beschreiben. Natürlich bleibt dabei die von Vertretern einer autorzentrierten Interpretation gestellte Frage offen, welche Norm denn über richtige oder falsche Interpretation entscheide. Hans Ulrich Gumbrecht schlug deshalb vor, »im Rahmen einer deskriptiven Rezeptionsgeschichte die vom jeweiligen Autor intendierte Sinngebung als Hintergrund des Verständnisses und des Vergleichs von Sinngebungen über den von ihm produzierten Text zu benützen« (GUMBRECHT 1975, S. 392). Alle Begründungen sind einleuchtend mit Ausnahme der ersten und grundlegenden Voraussetzung, der Behauptung nämlich, die vom Autor intendierte Sinngebung sei leicht und unabhängig von den Voraussetzungen der Literaturwissenschaft rekonstruierbar. Damit würden grundsätzliche Einwände, die die Rezeptionsästhetik mit Gadamer gegen die alte Hermeneutik moniert hat, zumindest relativiert. Praktisch dürfte sich die Rekonstruktion der vom Autor intendierten Sinngebung nur bei Verfassern rhetorischer Texte mit eindeutiger Wirkungsintention und Verwendungsfunktion ergeben (→ RHETORIK). Ich würde statt dessen vorsichtiger vorschlagen, die Zeichenrelationen, die auf Rezeptionsdispositionen verweisen, als Indizien eines vom Autor intendierten Potentials möglicher Sinngebung zu interpretieren (vgl. RUSTERHOLZ 1977). So kann zwar keine Norm, wohl aber ein Vergleichsgegenstand gegenüber anderen Sinnbildungen konstituiert werden, der zusammen mit den von Karlheinz STIERLE (1975a) postulierten historisch-systematischen Rezeptionsmodellen Stufen der Adäquatheit von Rezeptionen und Interpretationen zu qualifizieren erlaubt. Wir könnten Rezeptionsformen, die das Wahrgenommene unreflektiert nach privaten Erfahrungsnormen konkretisieren, historische Analysen, die die im

Text angelegte Rezeptionsdisposition rekonstruieren, und rezeptionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen unterscheiden.

Die Konstanzer Rezeptionsästhetik hat die Literaturwissenschaft zu einer historischen Kommunikationssoziologie entwickelt, die mit Gadamer die Vorstellung eines unabhängig vom Prozeß des Verstehens existierenden Objekts des Verstehens negiert, aber gegen Gadammers Negation der Methoden die durch → FORMALISMUS UND STRUKTURALISMUS bereitgestellten analytischen Instrumente einsetzt, um die Steuerung der literarischen Kommunikation durch die Wirkungen des Textes zu analysieren und Aufnahme und Wirkung der Werke im objektivierbaren Bezugssystem zur Leserwartung zu beschreiben, das sich aus dem Vorverständnis der → GATTUNGEN und dem Gegensatz von poetischer und praktischer Sprache ergibt.

7.4 Auf der Suche nach Wahrheit mit Methode: Paul Ricœur

Im Gegensatz zu Gadamer, der die durch die moderne Linguistik und Literaturtheorie bereitgestellten Methoden weitgehend ausklammert, bezieht die hermeneutische Philosophie Paul Ricœurs diese in weitestem Umfang ein. Sein Buch »De l'interprétation« (1965, dt. 1969, 1974) ist zwar eine Abhandlung über Freud, enthält aber schon in der Einleitung ein Kapitel über das Gebiet der Symbolinterpretation. In seinem Beitrag für die Festschrift Gadamer (1970) analysiert er die für die literaturwissenschaftliche Hermeneutik grundlegend wichtige Differenz von mündlicher Rede und schriftlichem Text (→ LITERATUR UND MEDIEN), indem er die unterschiedlichen Relationen von Sprecher und mündlicher Rede und Autor und Text, von Sprechenden und Angesprochenen, von Autor und Adressat, schließlich von mündlicher und schriftlicher Sprache und Wirklichkeit klärt. Durch Verschriftlichung löst sich der Autor von seiner Rede, gewinnt der Text eine gewisse Autonomie, transzendiert sich der Autor durch die Perspektivierung zunächst des *literarischen* Textes. Während die mündliche Gesprächssituation auf eindeutige Adressaten verweist, ist der schriftliche Text im Prinzip unendlich großer Leserschaft offen und deshalb vielfältig interpretierbar. Im Gegensatz zum beschreibenden Sachtext, der wie die mündliche Rede auf eine bestimmte wirkliche Situation verweist, eröffnet der literarische Text einen Raum der Einbildungskraft, der zwar auf eine charakteristische Welt verweist, diese aber nicht wie der Sachtext oder der historische Quellentext raumzeitlich eindeutig bestimmt (→ FIKTIONALITÄT UND POETIZITÄT). Der

Autor berücksichtigt diese dreifache Distanzierung mehrfach: indem er den Text so formuliert, daß er für sich selbst spricht, indem er die Redesituation mindestens durch Anzeichen skizziert und indem er eine spezifische Rezeptionsdisposition schafft. Diese soll dem Kommunikationsmodus einer bestimmten Gattung, eines Genres des Texts entsprechen und doch – im Falle eines literarischen Textes ersten Ranges – dem Text so viel Universalität zugestehen, daß er in verschiedensten historischen Epochen durch verschiedenste historische Leser rezipierbar bleibt (→ LITERARISCHE WERTUNG; → WERT, KANON UND ZENSUR). Textproduktion ist bei Ricœur durch *Distanzierung* und *Dekontextualisierung* charakterisiert. Diese sind Voraussetzung für universale Rezeption des Textes und Ursache des *Bedürfnisses nach Interpretation*.

Ricœurs Konzept verarbeitet umfangreich strukturalistische Ansätze der Erklärung syntaktischer und semantischer Relationen des Textes und strukturelle Methoden einer Relationierung der im Text verbundenen Sprachhandlungen (vor allem in »Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique« 1969, deutsch als »Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I« 1973). Im Gegensatz aber zu einem → STRUKTURALISMUS, der Sprache als System von Zeichen und Regeln, der vor allem die »langue«, den Systemcharakter der Sprache analysiert, beschäftigt sich Ricœur mit der Semantik und Funktion der Texte im konkreten historischen Kontext. Ricœur entwickelt eine doppelte Front gegen den methodischen Rigorismus rein technischer Wissenschaftsrationalität einerseits und gegen eine antimethodische Ontologie andererseits. Er versucht, analytische Methodik und hermeneutisches Reflexionswissen mittels einer *Dialektik von Verstehen und Erklären* zu verbinden. Verstehen und Erklären betrachtet er als relative Momente eines Interpretation genannten komplexen Prozesses.

Ein zweiter Sammelband mit Beiträgen zur Theorie und Praxis der Interpretation behandelt sowohl Probleme der Tradition hermeneutischer Philosophie, der Texthermeneutik, als auch der Ideologiekritik (RICŒUR 1986b). Für die Literaturwissenschaft von größter Bedeutung aber sind seine Studien über die *Metapher* (1975, 1986a) und vor allem das in drei Teilen vorliegende Hauptwerk »Temps et récit« (1983-1985, deutsch »Zeit und Erzählung«, 1988-1991). Im zweiten und dritten Teil (»Zeit und literarische Erzählung«, »Die erzählte Zeit«) analysiert Ricœur die Zeitstrukturen historischer und fiktionaler Texte und legt Beispielanalysen und

Interpretationen von Romanen Virginia Woolfs, Thomas Manns und Marcel Prousts vor. Im dritten Band erläutert Ricœur auch das Verhältnis zwischen Werk und Leser, angeregt und in Auseinandersetzung mit Jauss, Gadamer und Iser. Entsteht das Werk nach Ricœur durch Distanzierung (»distanciation«), durch Lösung des Texts vom Autor, so versteht er in spiegelbildlicher Entsprechung Interpretieren als Aneignung (»appropriation«). Er bezieht sich auf den durch Gadamer neu bestimmten, pietistischer Hermeneutik entstammenden Begriff der *Applikation* als integrierenden Bestandteil jedes hermeneutischen Prozesses. Während Ricœur den impliziten Autor als Maske des wirklichen Autors betrachtet, der im Werk verschwindet, indem er sich zur narrativen Stimme macht, betont er, daß der implizite Leser erst im wirklichen Leser Gestalt gewinne. Iser's Analysen des Leseakts und Jauss' rezeptionsgeschichtliche Ästhetik aufgreifend, beschreibt er die Interaktion zwischen Text und Leser als Dialog mit mehreren Phasen verschiedener Qualitäten der Lektüre, von der wahrnehmend genießenden Rezeption vorerst noch unbestimmter Bedeutungselemente zur Thematisierung der provozierten Fragen der Bedeutung, schließlich zur Frage nach dem historischen Horizont des Textes, um endlich die Frage: »Was sagt der Text? Auf welche Frage war er eine Antwort?« in die Frage überzuführen: »Was sagt mir der Text? Inwiefern greift er ein in mein Leben? Inwiefern bewegt er nach Prozessen der Wahrnehmung, der Identifikation und Verfremdung der kathartischen Wirkung nicht nur Reflexion und Selbsterkenntnis, sondern wirkt durch die Schaffung neuer Werte und Normen, die der herrschenden Moral entgegenstehen oder sie erschüttern, auch auf mein Handeln im wirklichen Leben?«

Ricœurs Versuch hat vorerst vor allem im französischen Sprachbereich sowohl Zustimmung wie Kritik ausgelöst (BOUCHINDHOMME 1990, WOOD 1991), ist aber selbst von Vertretern analytischer Philosophie in Deutschland positiv aufgenommen worden, da hermeneutisches Verstehen »so nicht von den methodischen Erkenntnissen der Einzelwissenschaften getrennt, sondern darauf bezogen« wird (INEICHEN 1991, S. 228).

2. Problematisierungen der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus

VON KLAUS-MICHAEL BOGDAL

»Der Text muß lesbar sein.«
Hans-Georg Gadamer

»Die Schrift [...] gibt [...] keinen Anlaß [...] zur Entzifferung eines Sinns oder einer Wahrheit.«
Jacques Derrida

1. Die antihermeneutische Wende

Bei allem Methodenstreit in den Literaturwissenschaften blieb bis in die siebziger Jahre hinein weitgehend unbestritten, daß eine wie auch immer geartete Hermeneutik die systematische Grundlage jeglichen Textverstehens bilde. Denn literarische Texte, zumal solche von Rang, geben – so der Konsens – ihre Bedeutung nur demjenigen preis, der sie nach den Regeln der Kunst auszulegen versteht. Sie sind eine historisch-ästhetische »Quelle«, aus der es »Sinn« zu »schöpfen« gelte. Das ist eine ehrwürdige Vorstellung, die bis zum Talmud, zur Exegese der »Heiligen Bücher« (vgl. OHLER 1995) und der Auslegungstradition römischen Rechts zurückreicht. Seit der Renaissance und dem Humanismus gilt sie auch für das Studium der »alten Schriftsteller«, deren Werke im Wandel der Zeiten ihre ursprüngliche Bedeutung verloren zu haben schienen. Solange literarische Texte als Quelle von Erfahrung, Wissen und Wahrheit eine gewisse Autorität beanspruchen durften (und dies durften sie seit der Aufklärung in steigendem Maße, wenn auch mit wechselnder sozialer Reichweite, bis in die siebziger Jahre unseres Jahrhunderts), konnte die Hermeneutik als »Königsweg« zu ihrem Verstehen gelten. In dieser Grundvorstellung waren sich die in ihren Fragestellungen und Erkenntnisinteressen zum Teil erheblich divergierenden Methoden der Literaturinterpretation und -analyse weitgehend einig.

Diese Vorstellung setzt sich mit Friedrich Schleiermacher um 1800 durch. Von da ab kann man von moderner Textwissenschaft sprechen; Manfred Frank hat diese Phase als »hermeneutische Wende« bezeichnet. »Diese Wende bestand in der grundsätzlichen