

**Das Sich-Hineinversetzen und der *sensus auctoris et primorum lectorum*:
Der Beitrag kontrafaktischer Imaginationen zur Ausbildung der
hermeneutica sacra und *profana* im 18. und am Beginn des
19. Jahrhunderts**

Lutz Danneberg

Eine grundlegende Schwierigkeit von Untersuchungen zur Interpretationspraxis resultiert aus einer in zwei Richtungen wirksamen Unterdeterminiertheit: Allgemeine Maximen des Interpretierens wie beispielsweise das Sich-Hineinversetzen in den Autor oder den zeitgenössischen Leser sind zum einen vereinbar mit unterschiedlichen Interpretationspraktiken. Im Gegenzug gilt aber zum anderen auch, dass sich aus konkreten Interpretationspraktiken nicht ohne Hilfsannahmen auf die sie orientierenden Maximen schließen lässt. Das, was solche Maximen nahelegen, sind Vorstellungen hinsichtlich der Auszeichnung von Informationen, die für eine Interpretation als relevant und vor allem auch als *nicht* relevant erscheinen. Sie fungieren in diesem Sinn zunächst als heuristische Suchraumeinschränkungen, so sehr sie sich danach auch zur Bestätigung von Interpretationen nutzen lassen. Doch obgleich die Maximen in dieser Weise unterdeterminiert sind hinsichtlich der interpretatorischen Praxis und diese wieder hinsichtlich der Maximen, bilden sie nicht selten die einzige Quelle für die Rekonstruktion von Interpretationspraktiken. Mein im Folgenden ausgeführtes Beispiel soll zeigen, dass solche Selbstbeschreibungen für praxeologische Fragestellungen, wenn man sie mit großer Vorsicht und Genauigkeit analysiert, den Anschein inakzeptabler Auskünfte verlieren können.

**I. Sich-Hineinversetzen und Nachkonstruieren – zwei hermeneutische
Maximen**

Für die Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert stellt sich die Maxime des Sich-Hineinversetzens in die Vergangenheit als ebenso selbstverständlich wie grundlegend dar. Gottfried Hermann, der nach Friedrich August Wolfs Tod neben August Boeckh in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu den angesehensten Altphilologen zählte, formuliert in seiner Rezension der Edition einer antiken Tragödie als programmatische Maxime zur Textkritik lakonisch:

Die Kunst der Kritik besteht darin, dass einem das, was nicht gesagt werden kann, gar nicht einfallt, sondern man sich so in den Geist und die Stimmung des Schriftstellers zu versetzen wisse, dass sich das, was er nothwendig sagen mußte, von selbst aufdrängt.¹

Der Ausdruck ‚nothwendig‘ ist dabei zweifellos relativiert auf ein gegebenes Wissen samt einiger Maximen zur Rekonstruktion literarischer Denkmäler: Vor *diesem* Hintergrund erscheint es als nachvollziehbar, was ein Autor sagen *musste* (und so wird das erkennbar, was spätere Veränderungen oder Umbildungen sind). Ohne diesen Hintergrund erscheint die Maxime abstrus. In einer wortreicheren Formulierung, die das Sich-Hineinversetzen zu einer Verschmelzung zu steigern scheint, findet sich die Maxime etwa zur gleichen Zeit bei dem Theologen Leopold J. Rückert (1797–1871):

Der Interpret des Paulus soll nehmlich, meiner Ueberzeugung nach, sich seines eigenen Ichs durchaus entledigen, und dagegen, so viel wie nur irgend möglich, die ganze Individualität des Apostels angezogen haben. Er soll nicht mit seinem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden, nicht von seinem Standpunkte aus betrachten, sondern ganz auf die Stufe treten, auf welcher der Apostel stand, nichts wissen, als was dieser wußte, keine Ansicht haben, welche er nicht hatte, keine Empfindung hegen, die ihm unbekannt war. [...] Kurz er muß ganz Paulus zu seyn streben, [...].²

Hermann bietet noch eine weitere Maxime für den Altphilologen: Nach Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf habe Hermann gefordert, „dass niemand einen griechischen dichter philologisch behandeln sollte, ohne in einem eigenen gedichte den nachweis zu liefern, dass er im

¹ Gottfried Hermann, [Rez.] „Ad audiendas orationes etc. d. 6. m. April. 1832. In: Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 6 (1832), 2, S. 28–44, hier S. 44.

² Leopold J. Rückert, Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Leipzig 1831, S. IX.

stande ist, selbst in den Formen seines Dichters zu schreiben.“³ Wilamowitz-Moellendorf selbst hat das denn auch immer wieder praktiziert.⁴

Im Zuge der Überlegungen des Sophisten Gorgias (480-380) in seiner Schrift über das *Nichtseiende* behauptet er, ein wirkliches (interpretatorisches) Verständnis einer Äußerung sei allein deshalb nicht möglich, weil der Verstehende niemals in der gleichen Situation, im gleichen Zustand sein könne, wie derjenige, dessen Äußerung es zu verstehen gelte.⁵ Man vermochte den Relativismus des Gorgias aufzunehmen und konnte gleichzeitig die Annahme „Gleiches zu Gleichem“ als eine Voraussetzung des Verstehens gelten lassen. August Boeckh (1785-1867) etwa schließt sich zum einen explizit Gorgias an:

Ausserdem ist [...] jede individuelle Aeusserung durch eine *unendliche* Anzahl von Verhältnissen bedingt, und es ist daher unmöglich diese zur discursiven Klarheit zu bringen. *Gorgias* hat in seiner Schrift [...], worin er die Mitteilbarkeit der realen Erkenntnis leugnet, bereits bemerkt, dass der Zuhörende sich bei den Worten nie dasselbe denkt wie der Sprechende, da sie – um seine übrigen Gründe zu übergehen – von einander geschieden sind [...].⁶

Zum anderen fordert Boeckh vom Interpretieren „Congenialität“ zur Beschränkung vollkommener Unähnlichkeit; sie sei das „Einzigste“, „wodurch Verständnis möglich ist: [...]“.⁷ Bei ihm (wie bei anderen auch) wird dies dann noch gemildert dadurch, dass man das Individuelle

³ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Vorwort: was ist Übersetzen? In: *Euripides Hippolytos*. Griechisch und deutsch von U. von W.-M., Berlin 1891, S. 1–22, hier S. 22; in den späteren Wiederabdrucken ist der Text mitunter leicht verändert.

⁴ Aus dem Nachlass edierte Teile seiner lateinischen und griechischen Gedichte finden sich in Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Elegeia*, mit einer Einführung von Fr. Hiller von Gærtringen hrsg. v. Wolfgang Buchwald, Berlin 1938.

⁵ Zur Analyse der komplizierten Argumentation des Gorgias und ihren Voraussetzungen Hans-Joachim Newiger, Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende. Berlin/New York 1973, S. 150ff, Alexander P. D. Mourelatos, Gorgias on the Function of Language. In: *Philosophical Topics* 15 (1987), S. 135-170, Andreas Graeser, Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles. Zweite, überarbeitete und erweiterte Aufl. München 1993, S. 38-41. Zu der Zielsetzung dieser Schrift auch W. Nestle, Die Schrift des Gorgias ‚über die Natur oder über das Nichtseiende‘. In: *Hermes* 57 (1922), S. 551-562 und Olof Gigon, Gorgias ‚Über das Nichtsein‘. In: *Hermes* 71 (1936), S. 186-213.

⁶ Boeckh, Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Herausgegeben von Ernst Bratuschek [postum 1877]. Zweite Auflage besorgt von Rudolf Klusmann. Leipzig 1886, S. 86.

⁷ Ebd.

zwar nicht unter einen ‚Begriff‘ bringen, sich ihm aber in unabschließbarer Approximation annähern könne.⁸

Die Philologen der Zeit waren allerdings oftmals recht wortkarg bei der Formulierung allgemeiner hermeneutischer Maximen, von ihren Begründungen ganz zu schweigen.⁹ Beide Maximen erscheinen als ähnlich, wenn nicht sogar als gleich unter dem Gesichtspunkt des Sich-Hineinversetzens, wenn dies auch nicht heißen muss, dass beide in gleicher Weise begründet oder motiviert waren.

Ich beginne mit der zweiten Maxime des Nachkonstruierens. Hinter ihr stehen spezielle Vorstellungen eines Nachkonstruierens als Ziel des Verstehens. Die „Aufgabe der Hermeneutik“ besteht nach Schleiermacher darin, „den inneren Hergang der Composition“,¹⁰ „den ganzen innern Verlauf der componirenden Thätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden“, „vom ersten Entwurf an bis zur letzten Ausführung“.¹¹ Gelingen die Nachkonstruktion, so handle es sich um ein ‚richtiges‘ Verstehen, zumindest sei es die beste aller Versicherungen für die Richtigkeit der Interpretation. Schleiermacher spricht gelegentlich von der „beste[n] Probe der Nachahmung“.¹² Deutlicher noch wird der Gedanke der Probe bei August Boeckh, der aufgrund seiner zahllosen Gespräche mit Schleiermacher einräumt, das „Eigene“ und das „Fremde“ seiner hermeneutischen Überlegungen nicht mehr unterscheiden zu können.¹³ Er bringt bündig zum Ausdruck, was Schleiermacher über den

⁸ Vgl. auch zum Hintergrund Lutz Danneberg, *Pyrrhonismus hermeneuticus, probabilitas hermeneutica* und hermeneutische Approximation. In: Carlos Spoerhase, Dirk Werle und Markus Wild (Hg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit, 1550-1850*. Berlin/New York 2009 (Historia Hermeneutica 7), S. 365-436.

⁹ Vgl. Lutz Danneberg, *Altphilologie, Theologie und die Genealogie der Literaturwissenschaft*. In: Thomas Anz (Hrsg.), *Handbuch Literaturwissenschaft*, Bd. 3, Stuttgart, Weimar 2007, S. 3–25.

¹⁰ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik, nach den Handschriften neu hrsg. und eingel. von Heinz Kimmmerle*, 2., verb. und erw. Aufl., Heidelberg 1974 [1829], S. 136.

¹¹ Ebd., S. 138.

¹² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. und eingel. von Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977, S. 168: „Individuelle Anschauung ist nicht nur niemals erschöpft, sondern auch immer der Berichtigung fähig. Man sieht dies auch daran, daß die beste Probe ohnstreitig die Nachahmung ist. Da aber dieses so selten gelingt und die höhere Kritik noch immer Verwechslungen ausgesetzt ist, so müssen wir noch ziemlich weit von dem Ziel entfernt sein.“ Ausführlicher Lutz Danneberg, *Schleiermacher und die Hermeneutik*. In: Annette B. Baertschi/Colin G. King (Hrsg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*. Berlin 2009, S. 211–276.

¹³ Vgl. August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie*, S. 75. Zu diesem und anderen Aspekten der Überlegungen Boeckhs Lutz Danneberg, *Kunst, Methode und Methodologie bei Boeckh*. In: Christiane Hackel und Sabine Seifert (Hrsg.), *August Boeckh – Philologie, Hermeneutik und*

Probecharakter der Nachkonstruktion hätte sagen können. Bei ihm heißt es, formuliert als orientierendes Ideal:

Wäre die Aufgabe [scil. die „individuelle Interpretation“] völlig lösbar, so müsste man das ganze Werk reproduzieren können und zwar mit Bewusstsein und Reflexion; dies wäre die endgültige Probe des individuellen Verständnisses. Hierzu wäre aber nöthig, dass man vollständig in eine fremde Individualität einginge, was nur approximativ zu erreichen ist.¹⁴

Bei Boeckh kommt dieser Gedanke als Probe zudem zum Tragen,¹⁵ wenn er zu bestimmen versucht, was seiner Auffassung von Philologie überhaupt zugrunde liegt: also die Beziehung zwischen Philosophie und Philologie, den beiden Basisdisziplinen überhaupt, zwischen dem Erkennen und dem Wiedererkennen. Sowohl für die Beziehung der Philosophie zu den Naturwissenschaften als auch für die der Philologie zur Ethik bietet er die gleiche Formel:

Es findet eine Auflösung des Einen in das Andere statt; da die empirische und philosophische Forschung den entgegengesetzten Gang nehmen und die eine da endet, wo die andere anfängt, so ist eine die Probe der anderen, wie Multiplication und Division.¹⁶

Die Äußerung erinnert an die ‚Nachkonstruktion‘ als Probe des richtigen Verstehens. Dazu passt denn auch, dass nach dem bei Boeckh angenommenen Verhältnis zwischen Erkennen und Wiedererkennen die Philologie „reconstructiv auf dasselbe gelangen“ muss, „worauf die

Wissenschaftspolitik. Berlin und New York 2013 (Schriftenreihe Berliner Intellektuelle um 1800, 3), S. 211–242.

¹⁴ Ebd., S. 140. So bereits in August Boeckh, Kritik der Uebersetzung des Platon von Schleiermacher [1808]. In: Id., Gesammelte kleine Schriften, Bd. 7, Leipzig 1872, S. 1–38, hier S. 3: „[...] so dass man von ihm [scil. Schleiermacher] behaupten kann, was als die vollgültige Probe des Verstehens anzusehen ist, er würde ähnliche Gebilde haben schaffen können.“ Ferner Ders., Einleitungsrede gehalten in der öffentlichen Sitzung [...] zur Feier des Leibnizschen Jahrestages [1839]. In: Id., Kleine Schriften, Bd. 2, Leipzig 1839, S. 241–253, hier S. 246: „[...] daß also beide [Philosophie und Gelehrsamkeit] in ihrer höchsten Vollendung gedacht, die freilich vor der hand nur noch Ideal bleibt, von entgegengesetzten Ausgangspunkten in der Mitte zusammentreffen müssen, und jede von beiden die Probe der andern ist.“

¹⁵ Vgl. auch August Boeckh, Ueber die Wissenschaft, insbesondere ihr Verhältnis zum Praktischen und Positiven [1853]. n: Kleine Schriften, Bd. 2, Leipzig 1839, S. 81–98, hier S. 84: „Mag nun das Erkennen von reinen Vernunftbegriffen herabsteigen zu dem sinnlich Wahrnehmbaren, oder von diesem zu Begriffen aufsteigen, so müssen beide Wege, bei richtigem Gang soweit jeder von beiden führt, von den entgegengesetzten Ausgangspunkten aus dieselben Ergebnisse liefern.“

¹⁶ Boeckh, Encyklopädie, S. 18.

Philosophie vom entgegengesetzten Verfahren aus gelangt“.¹⁷ Vollkommen klar ist dabei, dass mit „entgegengesetzt“ hier „umgekehrt“ gemeint ist.

Schleiermacher und Boeckh sind freilich nicht die Einzigen, die die Vorstellung der Verbindung von ‚Nacherzeugen‘ und ‚Verstehen‘ vortragen. So schreibt Friedrich Schlegel:

Um aus den Alten ins Moderne vollkommen übersetzen zu können, müßte der Übersetzer desselben so mächtig sein, daß er allenfalls alles Moderne machen könnte; zugleich aber das Antike so verstehen, daß ers nicht bloß nachmachen, sondern allenfalls wiederschaffen könnte.¹⁸

Lakonisch erklärt sein Bruder, das Verstehen der Kunst sei „nur eine schwächere Wiederholung ähnlicher Tätigkeiten, als die, durch welche ihre Werke hervorgebracht wurden!“¹⁹

Nach einer längeren Passage über das (schwierige) Verstehen von Autoren findet sich bei Fichte die Anweisung:

[...] und nach der Regel immerfort, so lange, bis die Sphäre der Unbestimmtheit und Unverständlichkeit ganz verschwunden und aufgegangen ist, im klaren Lichtpunkte; und ich das ganze Denksystem des Autors, vorwärts und rückwärts, in jeder beliebigen Ordnung [...] selbst schaffen kann.²⁰

Trotz aller unabhängigen Ähnlichkeit des beschriebenen Vorgangs des Nachschaffens können unterschiedliche Rahmenkonzepte im Hintergrund stehen, wie die entsprechenden Ausführungen von Friedrich Ast (1778–1841) – Zeitgenosse und Konkurrent Schleiermachers bei der Platon-Übersetzung – zeigen:

So ist das Verstehen und Erklären eines Werkes ein wahrhaftes Reproduzieren oder Nachbilden des schon Gebildeten. Denn alle Bildung beginnt mit einem mythischen, noch in sich verhüll-

¹⁷ Ebd., S. 17.

¹⁸ Friedrich Schlegel, Athenäums-Fragmente [1798]. In: Kritische Ausgabe, Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), Abt. I, Bd. 2, Hans Eichner (Hrsg.), München, Paderborn, Wien 1967, S. 165–255, Nr. 393, S. 239.

¹⁹ August Wilhelm Schlegel, Philosophische Kunstlehre. Vorlesungen gehalten in Jena 1798, mit erläuternden Bemerkungen von Karl Christian Friedrich. Hg. von August Wünsche. Leipzig 1911, S. 3.

²⁰ Johann Gottlieb Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [1806], in: Gesamtausgabe [...], Werke I, Bd. 8, Reinhard Lauth (Hrsg.), Stuttgart, Bad Cannstatt 1991, S. 263 (6. Vorlesung).

ten Anfangspuncte, aus dem sich die Elemente des Lebens, als die Factoren der Bildung, entwickeln. Dieses sind das eigentlich Bildende, sich wechselseitig Beschränkende und in der endlichen Wechseldurchdringung zu einem Producte sich Vermählende.²¹

Begründet ist das bei Ast aus der wie auch immer vermittelten Auffassung des sich selbst erkennenden Geistes aufgrund der „ursprüngliche[n] Einheit und Gleichheit alles Geistigen“ für die Interpretation:

Alles Verstehen und Auffassen nicht nur einer fremden Welt, sondern überhaupt eines Anderen ist schlechthin unmöglich ohne die ursprüngliche Einheit und Gleichheit alles Geistigen und ohne die ursprüngliche Einheit aller Dinge im Geiste. Denn wie kann das Eine auf das andere einwirken, dieses die Einwirkung des anderen in sich aufnehmen, wenn nicht beide sich verwandt sind, das eine also dem anderen sich zu nähern, sich ihm ähnlich zu bilden oder umgekehrt dasselbe sich ähnlich zu bilden vermag?²²

Auf die im 19. Jahrhundert weithin verbreitete, gleichwohl recht Unterschiedliches meinende ‚Kongenialitäts‘-Forderung braucht hier im Einzelnen nicht eingegangen zu werden.²³

II. Ein hermeneutischer *ordo inversus*

In der Verbindung von Nacherzeugung und Verstehen, im Zusammenhang von Vorwärts und Rückwärts zeichnet sich die Vorstellung einer kreisförmigen Bewegung ab, eines *ordo inversus*. Einen weiteren Hinweis auf diese Vorstellung bietet die verwendete Metaphorik. Goethe entfaltet im Blick auf die *Naturerkenntnis* ähnliche Gedanken des ‚Nachkonstruierens‘, wenn er das Problem einer erkennenden *imitatio* des in der Natur beobachteten Vorgangs durch den

²¹ Friedrich Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Landshut 1808, § 80, S. 187.

²² Ebd., § 70, S. 167/68.

²³ Vgl. z.B. Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1849), Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments [1817]. Erster Theil, 8., durchgehends verbesserte, stark vermehrte und zum Theil gänzlich umgestaltete Ausgabe v. Eberhard Schrader, Berlin 1869, § 100, S. 182: „Es muss auf Seiten des Auslegers noch hinzukommen eine gewisse Congenialität des Geistes; ein Sensorium für das Specifiche der Anschauungsweise des auszulegenden Schriftstellers.“ Bei Samuel Lutz, Biblische Hermeneutik, nach dessen Tode hrsg. v. Adolf Lutz, Pforzheim 1849, S. 37, beruht die „Möglichkeit der Auslegung“ auf der ‚Gleichheit‘.

Betrachter zu erfassen versucht. Eine der zahlreichen Formulierungen, in denen dies bei Goethe zum Ausdruck gelangt, lautet:

Das Gebildete [scil. in der lebenden Natur] wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiel mit der sie uns vorgeht.²⁴

Goethe umkreist dieses Problem mit fortwährenden Reflexionen. Zu diesen gehört auch eine, die für den vorliegenden Zusammenhang vielleicht die ausgeprägteste ist, wenn er von „zwei Forderungen“ spricht, die bei der „Betrachtung der Naturerscheinungen“ zu erfüllen seien. Die erste ist vergleichsweise unspektakulär, da sie nur fordert, „die Erscheinungen selbst vollständig kennenzulernen“. Die zweite hingegen verbirgt sich unter dem eher unscheinbaren Ausdruck des „Nachdenkens“, nämlich sich durch einen solchen Vorgang das Kennengelernte „anzueignen“. In seiner knappen Erläuterung zu diesem ‚Nachdenken‘ liegt die Pointe: „Wenn wir einen Gegenstand in allen seinen Teilen übersehen, recht fassen und ihn im Geiste wieder hervorbringen können, so dürfen wir sagen, daß wir ihn im eigentlichen und höheren Sinne anschauen.“²⁵ Hier scheint strukturell ein ähnlicher Gedanke vorzuliegen wie bei Schleiermacher hinsichtlich der ‚Nachkonstruktion‘ aus den ‚Keimentschlüssen‘²⁶ (auch ‚Keimesmoment‘,²⁷ ‚Keim des Werkes‘, ‚der Entschluß im Leben des Verfassers‘²⁸). Wichtiger jedoch ist, dass auch hier das ‚Nachdenken‘ als Probe zu figurieren scheint, wenn auch dabei eng verbunden mit dem Vorgang des Erkennens. Nicht zuletzt ist es daher bei Goethe nicht leicht zu sagen, woran das Hervorbringen aus dem Geist ansetzen soll, das sich in dem Vorgang selbst erzeugt. Auch wenn bei Goethe eine biologische Metaphorik zur Um-

²⁴ Johann Wolfgang Goethe, Die Absicht eingeleitet [1807]. In: Id., Die Schriften zur Naturwissenschaft, Abt. I, Bd. 9, Dorothea Kuhn (Hrsg.), Weimar 1954, S. 6–10, hier S. 7.

²⁵ Johann Wolfgang Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften I. Hrsg. von Dorothea Kuhn und Rike Wankmüller. München 1988, S. 56.

²⁶ Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, S. 189, auch S. 209: „lebendiger Keimentschluß“ [1826/27].

²⁷ Z.B. ebd., S. 146 [1829], sowie S. 165 [1832/33].

²⁸ Ebd., S. 186, auch S. 196 [1826/27].

schreibung nahe liegen könnte,²⁹ verweisen seine Überlegungen doch wohl eher auf das, was er als ‚Idee‘, ‚Begriff‘ oder ‚Typus‘ bezeichnet: Ist diese Idee gefunden, dann erscheint das ‚nachdenkende Hervorbringen‘ als Probe.³⁰

Die Aufzählung ließe sich fortsetzen – doch würde das nicht beantworten, weshalb dergleichen überhaupt als plausibel erschien. Plausibel ist dergleichen nicht zuletzt deshalb, weil es sich als Spezifikation von zwei seit alters gängigen, weithin unstrittigen Philosophemen begreifen lässt. Das erste Philosophem bezieht sich auf den Prozesscharakter der Textproduktion: Diese hat einen Anfang und ein Ende in dem erzeugten Text. Hinzu tritt die alte allgemeine Formel für das Erkennen, in diesem Fall für das Erkennen eines Entstandenen, wie sie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* musterhaft für alle Späteren formuliert: „Denn der Überlegende geht forschend und analysierend [*zhte<n ka ^ çnalÚein*] vor [...]. [...] das Letzte in der Analyse [*çnalÚsei*] ist das erste im Werden [*genšsei*].“³¹ In der gängigen lateinischen Wiedergabe: *id est primum in generatione, quod ultimum est in resolutione*. Dieses Letzte, also der entstandene Text, ist wiederum das *Erste* für den Interpreten, wohingegen der Anfang das *Letzte* seiner Bemühungen ist. Beides zusammengefügt erscheint als *ordo inversus* und folgt damit einem Muster, das seit alters in allen Wissens- und Seins-Bereichen allgegenwärtig ist.

Ordo inversus meint *allgemein* die Bewegung eines Ausgehens von einem Ausgangspunkt, die sich im Zuge eines Zurückkehrens wieder mit diesem Ausgangspunkt verknüpft. Historisch findet sich die Bezeichnung *ordo inversus* für diese Form der Bewegung vergleichsweise selten. Häufiger hingegen sind Ausdruckspaare wie *fluxus (effluxus)/refluxus*, *exitus/reditus (reversio)*, *progressio (egressio)/regressio* und häufig *ascensus/descensus*. Der *ordo inversus* kann sich darbieten als eine Bewegung in einem Gegenstand, etwa als *ordo naturae*, als *ordo essendi*; es kann sich dann um die Vorstellung einer realen Bewegung handeln. Der *ordo inversus* kann aber auch im Erkennenden selbst gesehen werden, etwa als

²⁹ Vgl. z.B. Johann Wolfgang Goethe, Versuch die Metamorphose der Pflanze zu erklären [1790]. In: *Sämtliche Werke [...], Schriften zur Morphologie*, Abt. I, Bd. 9, Frankfurt am Main 1987, § 73, S. 133.

³⁰ Noch an anderen Stellen finden sich bei Goethe das Zusammenbrechen eines *ordo inversus* als Kritik an Wissensansprüchen sowie Versuche, ihn zu restituieren, hierzu Lutz Danneberg, *Ganzheitsvorstellungen und Zerstückelungsphantasien. Zum Hintergrund und zur Entwicklung der Wahrnehmung ästhetischer Eigenschaften in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: Jörg Schönert und Ulrike Zeuch (Hrsg.), *Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin, New York 2004, S. 241–282.

³¹ Vgl. Aristoteles, *Nic Eth*, III, 5 (1112^b23); Übersetzung Olof Gigon.

ordo quoad nos; es kann sich dann um eine Bewegung handeln, die kein Pendant im zu erkennenden Gegenstand besitzt. Der aus *analytischer (resolutio)* und synthetischer Methode (*compositio*) bestehende *regressus* ist der gleichsam klassische Fall des *ordo inversus* im Blick auf das Erkennen. Dem Sein als Ganzem kommt, nicht zuletzt im Rahmen christlicher Vorstellungen, die Struktur eines *ordo inversus* zu, und die Struktur des Ganzen wiederholt oder vererbt sich im Kleinen seiner Teile, so sie von bestimmter Komplexität sind. Der ‚große Kreis‘ mit den zahllosen eingeschriebenen ‚kleinen‘ und sich überlagernden ‚Kreisen‘ bildet dann metaphysisch gesehen die gelungenste *ontologische* Gestalt des Seins, aber auch des Erkennens. Dafür muss freilich noch etwas hinzukommen, ein zweites Philosophem, das besagt, dass diese Bewegung eine bestimmte epistemische Leistung zu erbringen vermag: Es ist ihre Deutung als *Probe* für die Güte und Richtigkeit des Erkennens – und auch dieser Probecharakter ist allgegenwärtig.³²

Das erhellt denn auch die Maxime des Gedichteverfassens: In der Formulierung bei Hermann handelt es sich zwar nicht explizit um eine Maxime der Probe für das Verstehen, doch ist es eine Probe dafür, dass so viel an *Wissen* sowie an *Fertigkeiten* bei der Anwendung dieses Wissens erworben worden ist, dass man in der Lage ist, einen Text zu erstellen, der als ein solcher des Dichters selber gelten kann. Im Hintergrund steht eine in der Regel nicht eigens des Aussprechens bedürftige *kontrafaktische* Imagination: Würden Zeitgenossen des Dichters diese Gedichte lesen, so wären sie zumindest unsicher, ob es sich nicht um ein Gedicht des betreffenden Dichters handeln könnte. Dies hat zwar auch etwas mit der *imitatio* zu tun, insofern man die Werke anderer täuschend nachzuahmen versucht, erfüllt hier aber die Funktion der Probe des Nachkonstruierens, die zur (Teil-)Probe des Selbstmachens und Verstehens wird. Das bedeutet nun nicht, dass – sagen wir einmal hundert Jahre zuvor – *diese* Vorstellung des Nachkonstruierens wie am Beginn des 19. Jahrhunderts überhaupt als erwägenswert betrachtet worden wäre, obwohl man sich gleichbleibend an denselben Philosophemen und an demselben Ideal des Erkennens als *ordo inversus* orientierte. Das, was die Problemsituation entzündete, war der Umstand, dass der *ordo inversus* als Ideal der *Bewahrung* galt; wenn sich etwas nach den Prozeduren der Analyse, der Zerlegung nicht mehr wiederherstellen ließ, dann konnte das als Mangel erscheinen. Freilich hängt das wesentlich davon ab, wie man die so behandelten Objekte, in diesem Fall Texte, hinsichtlich ihrer Eigenschaften

³² Vgl. Lutz Danneberg, *Der ordo inversus, sein Zerbrechen im 18. Jahrhundert und die Versuche seiner Heilung oder Substitution* (Kant, Hegel, Fichte, Schleiermacher, Schelling). In: Simone de Angelis, Florian Gelzer und Lucas Marco Gisi (Hrsg.), ‚Natur‘, Naturrecht und Geschichte. Aspekte eines fundamentalen Begründungsdiskurses der Frühen Neuzeit (1600–1900). Heidelberg 2010, S. 93–137.

konzeptionalisierte. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entdeckte man an den textuellen Objekten Makroeigenschaften, bei denen man sich angewöhnt hat, sie *ästhetische* zu nennen, und genau diese Makroeigenschaften fürchtete man durch die überkommenen Prozeduren der Beschreibung und Analyse von Texten bei ihnen zu zerstören.³³ Ausgedrückt wird dies in der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allgegenwärtigen Sprache der Zerstückelung, die nicht in erster Linie das Analysieren als solches meinte, sondern die Unterbrechung des *ordo inversus*, gesehen als Verlust der besonderen Makroeigenschaften des Texts. Nur ein einziges, vergleichsweise frühes Beispiel sei angeführt. Bei Herder heißt es: „Ist man bloß ein philologischer Seher, und ein kalter Zergliederer: so hat man das Glück des Scheidekünstlers: man behält Wasser und Staub in der Hand; das Feuer aber zerfuhr, und der Geist verflog unsichtbar.“³⁴

Konkret im Fall Schleiermachers wird die herkömmliche Analyse der Texte etwa Platons zwar nicht abgelehnt, aber sie gilt nurmehr als Hilfsmittel im Vorfeld der Textarbeit, man „muß“ – wie er sagt – zwar „das Ganze“ erst „zerstückeln um die entsprechenden Theile im Andern aufzusuchen“, aber man könne das „nur als Hilfsmittel für die Aufmerksamkeit gebrauchen, um das zu finden woraus man am besten die Eigenthümlichkeit erkennen kann.“³⁵ Dieses „Zerstückeln“ mache den Text „formlos“ – und diese Beobachtung beziehe sich nicht auf seine äußere, sondern auf seine innere Form, mithin in der Tradition des *forma*-Begriffs auf die *Seele* des Textes. Dieses für Schleiermachers hermeneutische Auffassungen so wichtige Lehrstück der Nachkonstruktion lässt sich als der Versuch sehen, das *philosophische* Modell der Analyse und Synthese, das in seiner Anwendung auf Texte diese hinsichtlich ihrer wesentlichen Makroeigenschaften zu zerstören droht, durch spezifische Abwandlungen für das Verstehen von Texten zu retten, indem es auch bei dieser Anwendung wieder einen *ordo inversus* erfüllt.

III. Das Sich-Hineinversetzen als kontrafaktische Imagination

Die erste Maxime des Sich-Hineinversetzens in die Vergangenheit kommt nicht erst am Ende des 18. Jahrhunderts auf; schon gar nicht verdankt sie sich einer irgendwie speziellen

³³ Vgl. Danneberg, Ganzheitsvorstellungen und Zerstückelungsphantasien.

³⁴ Z.B. Johann Gottfried Herder, Von der Ode [um 1765]. In: Werke, Bd. 1, Wolfgang Pross (Hrsg.), München 1984, S. 57–99, hier S. 98.

³⁵ Schleiermacher, *Hermeneutik*, S. 117 [1829].

deutschen ‚Gemütslage‘; und ihre Entdecker sind weder der Altphilologe Christian Gottlob Heyne noch Herder, obwohl Heynes³⁶ und Herders Werke nicht wenige derartige Imaginationen durchziehen, mitunter auch solche, nach denen man sich in *einem* Atemzug zugleich zum Zeitgenossen der Alten und die Alten selber zu Zeitgenossen macht,³⁷ und sich bei ihm die eine oder andere Besonderheit findet, etwa die Modellierung des ‚Einfühlens‘ nach einem christlichen Prototyp: Wenn Herder formuliert, dass der Leser ‚mit den Hebräern ein Hebräer, mit den Arabern ein Araber‘ usw. werden solle, dann erscheint ein solcher Leser als ein *Paulus redivivus*, der ‚allen alles‘ sein wollte. Mitunter wird diese Anverwandlung bei ihm anscheinend zur Imitation.³⁸ Ein Beispiel von vielen: „Es ist schwer, aber billig, daß der Kunstrichter sich in den Gedankenkreis seines Schriftstellers vermesse und aus seinem Geist lese.“³⁹

³⁶ Vgl. u.a. Heyne, Lobschrift auf Winckelmann [...]. Leipzig 1778, S. 8/9: „*Die erste Regel bei der Hermeneutik der Antike* sollte doch wohl diese seyn: Jedes alte Kunstwerk muß mit den Begriffen und in dem Geiste betrachtet werden und beurtheil werden, mit welchen Begriffen und in welchem Geiste der alte Künstler es verfertigte. Man muß sich in sein Zeitalter, unter seine Zeitverwandten versetzen, diejenigen Kenntnisse und Begriffe zu erreichen suchen, von denen der Künstler ausging; die Absicht seiner Arbeiten so viel wie möglich aufsuchen und also z.B. ein privat Werk mit andern Augen ansehen als ein öffentliches, ein nachgeahmtes, ein späteres anders, als ein originelles, ein früheres, eines aus den schönen Zeiten der Kunst. *Begriffe von Kunst, Kunsterfindung, Kunstbehandlung* sind als das *erste*, was der Antiquar mit bringen muss, wenn er ein altes Werk betrachten und erklären will. [...] Findet er nichts, das der Idee des alten Künstlers nahe kommt, so erspart er ein unnützes Geschwätz, oder zeitig kurz die Gründe an, warum eine Erklärung nicht zu geben sey. Ganz anders verfährt der grosse Haufe der Antiquarier: sie haschen irgendo einen Gedanken auf, und tragen ihn in das alte Werk hinein, halten sich bei den trivialen Mythologien oder Antiquitäten auf, schreiben Citata ab, die bald nichts beweisen, bald ganz unnöthig sind; [...].“

³⁷ Vgl. Johann Gottfried Herder, Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? [1765]. In: Werke, Frühe Schriften 1764–1772, Bd. 1, Ulrich Gaier (Hrsg.), Frankfurt am Main 1985, S. 40–55, hier S. 42: „Wenn wir uns in das Publikum der alten versetzen: so verliert, so verirrt sich gleichsam unser Blick; und noch staunender würde der Anblick sein, wenn unser Vater Adam, wenn Solon und Lykurg, wenn Cato oder der Hermann der alten Deutschen aufstehen und unsere politische Verfassungen sehen sollte: eben der Anblick, der einen Grönländer oder Afrikaner betäubt, wenn er auf einmal in die Zauberkünste von Paris eintritt: nur jene würden uns besser zu beurteilen wissen, weil sie aus einer andern und weisern Denkart gleichsam in die unsre überschliffen müßten.“

³⁸ Vgl. Herder, Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen. In: Werke, Bd. 5, Rudolf Smend (Hrsg.), Frankfurt am Main 1993, S. 9–178, hier S. 102 f.: „Ich schreibe im Tone eines Morgenländers; denn ich interpretiere ein Morgenländisches Stück aus den ältesten Zeiten.“

³⁹ Herder, Über den Discours. In: Sämtliche Werke, Bd. 1, Bernhard Suphan (Hrsg.), Berlin 1877, S. 247: „Von dem Ursprunge und den Gesichtspunkten in denen der Kunstrichter erscheint [...]“. Zur Einfühlung auch den Forschungsbericht Jørgen B. Hunsdahl, Concerning Einfühlung (Empathy): A Concept analysis of its origin and early dvelopment. In: *The History of the Behavioral Sciences* 3 (1967), S. 180-191.

In seinem Werk zur heiligen Poesie der Hebräer – das Herder gleichsam aufgesogen hat, auch wenn es seinen Ambitionen entspricht, es kritisch zu überbieten – schreibt Robert Lowth: So habe sich derjenige, der die Eigentümlichkeit der hebräischen Poesie nachvollziehen und würdigen will, an die Stelle zu versetzen, von der aus sie geschrieben worden sind. Wir müssen alles mit ihren Augen sehen und nach ihnen beurteilen; wir sollten uns bemühen, so viel wie möglich Hebräisch zu lesen, so wie es die Hebräer gelesen hätten. Wir müssen wie die Astronomen handeln im Hinblick auf jenen Zweig ihrer Wissenschaft, der ‚vergleichend‘ genannt wird: Um eine vollständigere Anschauung von dem allgemeinen System und seinen verschiedenen Teilen zu gewinnen, stellen sie sich vor, sie seien das ganze Universum durchschreitende und überschauende Wanderer – von einem Planeten zum anderen ziehend –, um für kurze Zeit Einwohner eines jeden von ihnen zu werden.⁴⁰ Die Parallelisierung mit der Astronomie ist zwar in der Zeit überaus aufschlussreich, doch angemerkt sei, dass es sich bei den Imaginationen des Sich-Hineinversetzens in der Astronomie bloß um ein *zeitindifferentes*, nur räumliches Versetzen handelt und damit die hier gemeinte Pointe nicht aufweist.

In seiner recht ausführlichen Besprechung von Lowths Werk geht Moses Mendelssohn mit keinem Wort auf diese Darlegungen zum Sich-Hineinversetzen ein.⁴¹ Das geschieht auch nicht in der umfangreichen Besprechung, die vermutlich von Johann August Ernesti (1707–1781) stammt.⁴² Das legt die Vermutung nahe, es handle sich um keinen neuen, daher eigens zu erwähnenden Gedanken – und so ist es denn auch. Das zeigen beispielsweise die Ausführungen Hermann von der Hardts in seinen lateinischen Grundlagen der Exegese der

⁴⁰ Vgl. Robert Lowth, *De Sacra Poesi Hebraeorvm praelectiones academicae Oxonii habitae: Svbjicitur Metricae Harianae brevis confvtatio & Oratio Crewiana [1753], Notas et Epimetra adjecit, Ioannes David Michaelis [...], Ed. Sec., Goetingae 1770 [1758], cap. V, S. 88: „Ab hoc errore semper cavendum, et incommoda ista quantum diligentia compensanda sunt: nec modo perdiscenus eorum sermo, mores, ritus, disciplinae; sed intimi etiam sensus pervestigandi, cogitationum modi nexusue eruendi; eorum oculis, ut ita dicam, cernenda sunt omnia, eorum opinionibus estimanda: it denique enitendum, ut Hebraea, quantum fieri potest, tamquam Hebraei legamus. Idem propemodum hic nobis faciendum est, quod Astronomi solent in ea suae disciplinae parte quam vocant Comparatiam: qui ut clariorem in animo forment imaginem et totius mundi et singularum ejus partium, fingunt sese Universum obire et perlustrare, de alio Planeta in alium migrare, et uniuscujusque paulis per incolas fieri [...] qui poematum Hebraeorum proprias et interiores elegantias percipere velit, ita se comparet oportet, ut sese putet eodem in loco positum, quo ii quorum causa ea scripta sunt, aut qui ipsi scripserunt ut cogitet, non qua rerum Imagines suo protinus animo jam offerent certae quaedam voces, sed quaenam Hebraeo iis temporibus in ea constituto easdem dicenti aut audienti observari debuissent.“*

⁴¹ Moses Mendelssohn, Robert Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum [1756]*. In: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Eva J. Engel (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, S. 20–62, hier S. 20/21.

⁴² Vgl. (Johann August Ernesti) *Roberthi Lowth [...]*. In: *Neue Theologische Bibliothek*, 3 (1762), S. 134–154 u. S. 205–225.

Heiligen Schrift vom Beginn des 18. Jahrhunderts. Demnach sei es eine große Tugend und Fertigkeit, dem übersetzten Verfasser seinen Mund, seine Geschichte, seinen Verstand und sein Angesicht zu verleihen, die er unter fremden Himmeln erlangt hatte. Für uns sei es eine große Kunst, dieses einem Autor zuzugestehen, der uns in vielfacher Hinsicht fremd erscheine. Man müsse sich daher mit dem Werk so vertraut machen, dass man die speziellen Auffassungen des Autors nicht ignoriere, die seinen Worten viele Kennzeichen seiner (besonderen) Ansichten eingepägt hätten. Ein Interpret, der das beherzigen wolle, müsse die besondere Gegend berücksichtigen, in der der Autor aufgewachsen sei, und sich vertraut machen, wo er geschrieben und gelebt habe. Denn alles dies sei einflussreich für das, *was* und *wie* es der Verfasser ausgedrückt habe. Zum Höhepunkt seiner Ausführungen gelangt von der Hardt, wenn er betont, dass es daher erforderlich sei, gleichsam (*quasi*) in derselben Gegend, in welcher der fremde Autor gelebt hat, auch zu leben. Erst dann würde man das, was der Autor gedacht und gefühlt habe – Augen, Affekte, Herz samt aller seiner Bewegungen – mit angemessenen Worten wiedergeben.⁴³

Von der Hardt ist nicht der einzige, der solche Überlegungen schriftlich niederlegt. In der kontrovers diskutierten *hermeneutica sacra* finden sich bei Jean-Alphonse Turretini im Jahr 1728 zwar kürzere Darlegungen, die das Gleiche zum Ausdruck bringen.⁴⁴ Wichtiger als die Passage, die in der Sache nichts Neues bietet, ist, dass ein so exponierter Vertreter der *interpretatio grammatico-historica* wie Carl August Gottlieb Keil am Ende des Jahrhunderts

⁴³ Ausführlicher, als ich es wiedergegeben habe, sind die Darlegungen bei Hermann von der Hardt, *Universalis Exegeseos Elementa* [...1691], Ed. Sec., Helmstadi 1708, cap. II, S. 8: „Utriusque ergo *idiomatis*, tum *peregrini*, tum *alterius*, in versione adhibendi, plenior & penitior *notitia* habenda. Neque verò *linguae notitia* est, vocabulorum cognitio, vel exactissima. Hoc enim res *memoriae*: cum dignam versionem dare sit *judicii* permagni. Necesse igitur est, probe didicerit Interpretes *usum* infinitarum locutionum: juxta *regionis* illius, ubi natus vel educatus Autor, consuetudinem.“ usw. Des Weiteren S. 10: „Eò igitur penetrabit dignae versionis autor, ut ex oculis suis nunquam dimittat *scriptoris affectum*, qui verbis varios impresserit *significandi characteres*. Et ut hoc rite possit Interpretes, versionem instruens, *regionis, aeris, morum, affectum, vulgarium & gentilitium, motuum publicorum ac privatorum, ubi vixit & scripsit autor*, rationem & conditionem sciat oportet. *Haec enim affectuum* mira sunt argumenta atque *calcaria*. [...] Necesse igitur est, bonae & dignae *versionis autor* non minus *in illa regione* quasi spiritum hauserit, ubi natus vel versatus *Scriptor peregrinus*: [...].“ Sowie S. 11: „Quandoquidem igitur tam excellens est virtus, & magnae *peritiae*, multaeque *doctrinae, judicii*que haud vulgaris, versionem Autoris dare, quae non verba enumeret, sed *os, oculos, pectus, affectus, omnesque cordis motus* sistat, & paucis paribusque verbis exprimat: [...].“

⁴⁴ Jean-Alphonse Turretini, *De Sacrae scripturae interpretatione* [1728]. *Tractatus bipartitus restitutus varieque auctus* per Guil. Abraham Teller. Francofurti 1776, cap. VII, § III, S. 371: „De mente sacrorum scriptorum non iudicandum est ex hodiernis placitis ac systematibus, sed est animus in ea, quibus scribebant, tempora et loca transferendus, et quaenam in eorum, qui tum vivebant, animo oriri potuerunt *ideae*, videndum.“

explizit auf diese Stelle hinweist.⁴⁵ Keils eigenes hermeneutisches Programm stellt eine Spezifizierung der Regeln der *grammatischen* Interpretation dar, doch dazu später mehr.

Was die *allgemeine* Vorstellung des Sich-Hineinversetzens betrifft, so findet sich bereits bei Francis Bacon in *The Advancement of Learning* (1605) Ähnliches. Bacon konstatiert hier beispielsweise, dass der Geschichtsschreiber ‚seinen Geist zur Vergangenheit hin zurückziehen und gleichsam alt machen müsse‘. Darin sieht Bacon eine sehr mühselige und schwierige Aufgabe.⁴⁶ Ebenfalls in *The Advancement of Learning*, allerdings erst in der späteren lateinischen Version, sieht er diese Aufgabe verwirklicht, indem man aus den besten Büchern einer Epoche deren ‚Gedankengang, Stilrichtung und Methode‘ erkenne, dann – so fährt er fort – werde ‚der Geist einer Epoche wie durch eine Art Zauber wiedererweckt und vom Tode auferstehen‘.⁴⁷ Auch bei Bacon handelt es sich um eine kontrafaktische Imagination. Leonardo Bruno sagt über den guten Übersetzer, dieser müsse sich in den Autor des zu

⁴⁵ Vgl. Carl August Gottlieb Keil, *De historica librorum sacrorum interpretatione eiusque necessitate*. Lipsiae 1788, S. 9, Anm. k.

⁴⁶ Vgl. Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum, libros IX* [1623], II, 4 (Works, Bd. I, S. 423–583, hier S. 504–505): „Etenim animum in scribendo ad praeterita retrahere et veluti antiquum facere [...] magni utique laboris est et iudicii.“

⁴⁷ Ebd., S. 504: „[...] ut ex eorum non perlectione (id enim infinitum quiddam esset) sed degustatione, et observatione argumenti, stili, methodi, Genius illius temporis Literarius veluti incantatione quadam a mortuis evocetur.“ – So wenig, wie man die Alten vergessen sollte, sollte man die Jüngeren vergessen, sondern sie wenigstens zur Kenntnis zu nehmen, anders ist wohl kaum erklärlich, wie es bei Ewald Flügel, *Bacon's Historia Litteraria*. In: *Anglia, N.F.*, 9 (1899), S. 259–288, just zu der Stelle heißen kann (S. 272): „Ich bekenne, dass mir in all unseren aufsätzen über die aufgaben der litteraturgeschichte und in unserem systemen derselben kein gedanke entgegengetreten ist, der sich mit den letzten worten Bacon's [scil. *genius illius temporis literarius veluti incantatione quadam a mortuis evocetur*] an kürze, klarheit und abschliessender erschöpfender bedeutung messen zu können scheint.“ Vgl. auch David Hume, *Of the Standard of Taste*. In: *Id., Essays Moral, Political and Literary* New York 2006, S. 231–251, wo es (S. 245) heißt, dass der Kritiker „must place himself in the same situation as the audience“. In bestimmter Hinsicht ist das freilich älter: Vgl. z.B. Hieronymus, *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios libri tres* [um 387], *Prologus* (PL 26, Sp. 439–589, hier Sp. 440), wo von einer Art des Sich-Hineinversetzens in die Gedanken des Apostels gesprochen wird, vom Verstehen, *weshalb* er geschrieben und *wie* er für seine Ansichten argumentiert habe, worin die Besonderheiten seiner Adressaten gelegen habe, da die Briefe des Paulus entsprechend der Zeit und dem Ort ihrer Abfassung und der gemeinten Empfänger unterschiedliche Themen behandeln: „Sed cum aliud sit proprios libros componere, verbi gratia, de avaritia, et de fide, de virginitate, de viduis, et super unaquaque materia testimonii Scripturarum hinc inde quaesitis eloquentiam jungere saecularem, et pene in communibus locis pompaticum jactare sermonem: aliud in sensum prophetae et apostoli ingredi, intelligere cur scripserint, qua sententiam suam ratione firmaverint, quid habeant in veteri Lege proprium Idumaei, Moabitarum, Ammonitarum, Tyrii, Philistinorum, Aegyptii, et Assyrii; quid rursus in novo Testamento Romani, Corinthii, Galatae, Philippenses, Thessalonicenses, Hebraei, Colossenses, et quam nunc ad Ephesios Epistolam habemus in manibus. Necesse est enim, ut juxta diversitates locorum et temporum, et hominum, quibus scriptae sunt, diversas et causas, et argumenta, et origines habeant.“

übersetzenden Textes verwandeln, um alles, was und wie es geschrieben nachzeichnen zu können.⁴⁸

Unter *kontrafaktischen Imaginationen* sollen im Weiteren Imaginationen in *argumentativen* Zusammenhängen verstanden werden, die sowohl für diejenigen, die sie vortragen, als auch für diejenigen, an die sie sich richten, *offensichtlich* falsch sind. Damit gehören sie beispielsweise nicht zu Redehandlungen, die *simulatio* oder *dissimulatio* vollziehen. Sätze in argumentierenden Kontexten, die offenkundig falsch sind, erscheinen zunächst als Kandidaten für den Übergang von der wörtlichen zu einer anderen Bedeutung. Doch erfolgt gerade dieser Bedeutungsübergang bei kontrafaktischen Imaginationen *nicht*. Sie sind daher neben wörtlichem und zum Beispiel metaphorischem Sprachgebrauch eine dritte Form des Sprachgebrauchs in argumentierenden Kontexten. Anders, als man vielleicht meinen würde, sind kontrafaktische Imaginationen seit alters bis in die Gegenwart in Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte keine Seltenheit. Die im Rahmen von Philosophie, Wissenschaftsmethodologie und Wissenschaftsgeschichtsschreibung mittlerweile größere Aufmerksamkeit findenden *Gedankenexperimente* sind zwar auch Imaginationen, die aber zu Unrecht mit kontrafaktischen Imaginationen identifiziert werden. Kontrafaktische Imaginationen können vielmehr als eine besondere Form des Gedankenexperiments charakterisiert werden, und zwar als Gedankenexperimente, die von offenkundig falschen Prämissen ausgehen. Bei dieser Bestimmung ist sowohl die Offenkundigkeit als auch die Falschheit entscheidend für die argumentative Funktion, die eine kontrafaktische Imagination erfüllen kann. Zwar gibt es für das vieltgliedrige Phänomen kontrafaktischer Imaginationen keine kognitiven Standardfunktionen, die sie gleichsam *per se* erfüllen. Doch das, was sie zu leisten vermögen, beschränkt sich nicht auf die *reductio ad absurdum* oder auf imaginierte *argumenta probantia* oder *illustrantia* für das Denkbare und Vorstellbare. Inwiefern die von ihnen erbrachten Leistungen in Erscheinung treten, hängt von dem *geteilten* Wissen sowie von der *epistemischen Situation* ihrer Verwendung ab. Wenn solche Imaginationen darauf bezogen werden, müssen sie sich auch nicht dem Verdacht der Willkür oder Beliebigkeit aussetzen, und es lassen sich möglicherweise sogar Gütekriterien finden, die solches Imaginieren in gegebenen epistemischen Situationen als mehr oder weniger angemessen anzusehen erlauben. Zwar können sich kontrafaktische Imaginationen auch zu *unsinnigen* Imaginationen verwandeln, doch als *Folge*

⁴⁸ Vgl. Leonardo Bruno, De interpretatione recta. In: Id., Opere Letterarie e Politiche, a cura di aolo Viti, Torino 1996, S. 150–193, hier S. 160: „[...] in traductionibus interpres quidem optimus sese in primum scribendi auctorem tota mente et animo et voluntate convertet et quodammodo transformabit eiusque orationis figuram, statum, ingressum coloremque et liniamenta cuncta exprimere meditabitur.“

gewandelter epistemischer Situationen können sie auch ihren kontrafaktischen Charakter verlieren, also ihr offenkundiges Falschsein. Der Wandel kann dabei zum einen das *Offenkundige*, zum anderen das *Falsche* oder beides betreffen.⁴⁹

Dass kontrafaktischen Imaginationen für die Darlegung von Wissensansprüchen zentraler Charakter zukommen kann, macht ein gelegentlich erörtertes Beispiel sofort deutlich: Es ist die *Etiamsi-daremus-non-esse-Deum*-Imagination. Ein geläufiges, aber mitnichten erstes Beispiel bietet Hugo Grotius in der Einleitung zu seinem Jahrhundertwerk *De iure belli ac pacis* mit der offen ausgesprochenen Auffassung, dass er bei seinen Überlegungen so tun wolle, als gäbe es keinen Gott. Im nächsten Satz beeilt er sich zu versichern, dass er nicht wirklich dieser Ansicht sei. So komplex sich die Überlegungen des Grotius bei näherer Betrachtung auch darstellen mögen, zunächst drückt diese kontrafaktische Imagination die methodologische Beschränkung auf die Zweit-Ursachen aus, wenn man so will einen methodologischen Atheismus.

Seit alters finden sich kontrafaktische Imaginationen wohl in allen Wissens-Bereichen, auch in normativen wie etwa dem juristischen. Zwar lasse sich in ihm nichts hinsichtlich der Tatsachen fingieren (*circa facta non potest fingi*), doch konnte es Rechtsakte geben, bei denen von Gegebenheiten abgesehen und so getan werden konnte, als bestünden sie nicht. Stattdessen wurden Eigenschaften angenommen, die rechtsrelevant sind: Beispielsweise konnte man jemanden, der im Sklavenstand geboren wurde, rechtlich als einen ‚Freigeborenen‘ behandeln, oder man konnte uneheliche Kinder als eheliche ansehen. Das Gesetz kann zwar keinen Toten zum Leben erwecken, aber es kann ihn so behandeln, als lebte er noch – also: *ius fingit contra factum*. Drei Formen lassen sich dabei unterscheiden: *inductivae*, es wird etwas behauptet, was es nicht gibt; *privativae*, es wird etwas negiert, was es gibt; *translativae*, es wird etwas ‚verschoben‘, das heißt die Konstellation wird imaginiert. Es handelt sich also um vorgetäuschte Wirklichkeiten, die gleichwohl reale Rechtsfolgen besitzen. Wichtig für den kontrafaktischen Charakter ist, dass betont wurde, es handle sich nicht um zweifelhafte Tatbestände, die so ihre Zweifelhaftigkeit verlieren, sondern um unstrittige Sachverhalte. Das

⁴⁹ Vgl. Lutz Danneberg, Überlegungen zu kontrafaktischen Imaginationen in argumentativen Kontexten und zu Beispielen ihrer Funktion in der Denkgeschichte. In: Toni Bernhart und Philipp Mehne (Hrsg.), *Imagination und Innovation* Berlin 2006, S. 73–100; Id., Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen. In: Lutz Raphael und Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Exempel einer neuen Geistesgeschichte*. München 2006, S. 193–221, Id., Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums. In: Id., Carlos Spoerhase und Dirk Werle (Hrsg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte* Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen, 120), S. 287–449; Andrea Albrecht und L. Danneberg, *First Steps Toward an Explication of Counterfactual Imagination*. In: Dorothee Birke, Michael Butter und Tilmann Köppe (Hrsg.), *Counterfactual Thinking/Counterfactual Writing*. Berlin und New York 2011, S. 12-29.

juristische Beispiel zeigt zwar, dass man kontrafaktische Imaginationen auch systematisieren kann, doch ist die Systematisierung an Wissensbereiche gebunden und an nicht immer gegebene Voraussetzungen. Ein nahezu unbegrenzter Bereich, in dem man solche Imaginationen findet und der sich weithin einer solchen Systematisierung entzieht, bilden Überlegungen zu den historischen *what-might-have-been*-Szenarien – also beispielsweise Pascals Imagination, wie die Weltgeschichte verlaufen wäre, hätte Kleopatra eine weniger attraktiv geformte Nase gehabt. Solche kontrafaktischen Imaginationen zu alternativen historischen Konstellationen können mit Blick auf philosophisch so intrikate Fragen unternommen werden wie die des ‚historischen Determinismus‘ von Ereignissen, der Vorstellungen von ‚Alldeterminiertheit‘ und ‚Irrelevanz‘ sowie auf solche des ‚historischen Zufalls‘ oder der historischen ‚Offenheit‘.⁵⁰

Zusammengefasst ergibt sich: Kontrafaktische Imaginationen (1) treten in verschiedenen, sprachlich beschreibbaren *Typen* in Erscheinung, die (2) sehr unterschiedliche (kognitive) *Leistungen* in (3) divergierenden *argumentativen Kontexten* erbringen sollen und können. Hinzu treten (4) übergreifende Annahmen der jeweiligen *epistemischen Situation*. Die Variationsmöglichkeiten sind, man erahnt es, immens. Sie können eine vergleichsweise durchsichtige Struktur besitzen. Ein Beispiel: Cicero imaginiert, wenn Jupiter griechisch spräche, würde er wie Platon sprechen;⁵¹ dies drückt nicht mehr aus als die höchste Vollkommenheit (in einem bestimmten Bereich), wofür (noch im Mittelalter) auch der Ausdruck *divinus* verwendet wurde. Nietzsche kehrt dies in *Jenseits von Gut und Böse* im Blick auf das von Gott Geschriebene scheinbar um: „Es ist eine Feinheit, dass Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte – und dass er es nicht besser lernte“.⁵² Dies ist freilich keine kontrafaktische

⁵⁰ Solche Imaginationen können noch auf etwas, das man später Auslösungskausalität genannt hat, in den Worten von Leibniz, Von dem Verhängnisse. In: Id., Deutsche Schriften, Bd. II., G. E. Guhrauer (Hrsg.), Berlin 1840 (ND Hildesheim 1966), S. 48–55, hier S. 49: „[...] kleine Dinge machen oft große mächtige Veränderungen. Ich pflege zu sagen, eine Fliege könne den ganzen Staat verändern, wenn sie einen großen König vor der Nase herumsauset, so eben in wichtigen Rathschlägen begriffen; denn weil es kommen kann, daß sein Verstand gleichsam in der Wage sey, ja dann beyderseits starke Gründe sich finden, so kann doch kommen, daß diejenigen Vorschläge den Platz gewinnen, bey denen er sich mit Gedanken am meisten aufhält, und das kann die Fliege machen, und ihn eben verhindern und verstören, wenn er etwas anders recht betrachten will, so ihm hernach nicht just wieder auf solche Art ins Gemüth kommt.“

⁵¹ Vgl. Cicero, *Brut*, 121: „Iovem sic aiunt philosophi, si Graece loquatur, loqui.“ Auch *Orator*, 62, sowie *De officiis*, I, 4; es handelt sich bei Cicero wohl bereits um ein geflügeltes Wort; zum Hintergrund Friedrich Walsdorff, *Die antiken Urteile über Platons Stil*. Bonn 1927, S. 49/50.

⁵² Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI.2, Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.), Berlin 1968, S. 94, § 121.

Imagination, sondern eher eine als Anspielung gekleidete Bemerkung zum alten Problem der im griechischen Text des Neuen Testaments zu findenden Barbarismen.

Es finden sich aber auch kontrafaktische Imaginationen, die sich als überaus kontextsensitiv erweisen, und mitunter ist es nicht leicht, überhaupt ihren *kontrafaktischen* Charakter zu erkennen. Freilich bestehen ähnliche Probleme auch bei anderen Imaginationen – etwa im Fall naturwissenschaftlicher Experimentalszenarien. Neben sprachlichen Indikatoren ist ein Identifizieren kontrafaktischer Imaginationen nicht ohne die Bindung an einen zuschreibbaren Wissenskontext der epistemischen Situation ihres Auftretens möglich, der zu den Bedingungen ihres Vorliegens gehört. Da aber in bestimmten Bereichen ein solcher Argumenttyp geläufig war, wurde weder auf der Seite des Vortragenden noch des Rezipierenden ihre offenkundige Falschheit gesondert signalisiert. Hinzu kommt, dass kontrafaktische Imaginationen eines auf den ersten Blick ähnlichen Typs recht unterschiedliche kognitive Leistungen erbringen und dass bestimmte Leistungen nicht nur an *einen* Typ gebunden sein können. Im Weiteren konzentriere ich mich auf solche Imaginationen, die die Gegenwart in die Vergangenheit versetzen oder umgekehrt. Von Interesse sind dabei vor allem solche, die sich auf das Verstehen beziehen.

IV. Kontrafaktische Imaginationen des Verstehens – zwei antike Beispiele

Beginnen will ich mit zwei Beispielen, die wohl im Rahmen der Erörterung von Problemen des Verstehens zu den frühesten gehören dürften. Zur Veranschaulichung der komplexen kognitiven Leistungen, die kontrafaktische Imaginationen in diesem Kontext erbringen, will ich beide ein wenig ausführlicher ansprechen, auch wenn selbst das nicht mehr als ein Schattenriss sein kann. Die erste Imagination findet sich eingebettet in Augustins Bemühungen in seinen *Confessiones*, den Anfang der *Genesis* zu verstehen. Sie nimmt ihren Ausgang davon, dass Moses zwar den Satz *In principio fecit deus caelum et terram* geschrieben habe, aber er dann ‚hinübergegangen‘ sei, so dass ihn niemand mehr nach der Bedeutung seiner Worte befragen könne. Die kontrafaktische Imagination scheint sehr schlicht und besagt, dass Moses nun wieder anwesend sei und er Augustin alles das enthüllen könne, was er gemeint habe.⁵³

⁵³ Augustin, *Confessiones/Bekenntnisse* [um 397–400], eingel., übers. u. erl. von Joseph Bernhart, München 1955, XI, 3, 5, S. 609: „Audiam et intellegam, quomodo ‚in principio fecisti caelum et terram. Scripsit hoc Moyses, scibsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rograem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum

Obwohl der des Hebräischen unkundige und im Griechischen wenig bewanderte Kirchenvater betont, er würde Moses nur verstehen, wenn dieser Latein spräche, geht es nicht, wie man zunächst meinen könnte, um die Sprache der Quellen. Die Imagination ist komplexer und subtiler. Dennoch hat sich die im Umfang exorbitante Forschung zu den *Confessiones* durchweg weder näher mit der Deutung dieser noch mit der Deutung der zweiten Imagination aufgehalten, auf die ich noch zu sprechen komme.⁵⁴ Ich raffe: Die Pointe der ersten Moses-Imagination liegt zunächst in der *interpretatio authentica*: Derjenige, der etwas gesagt oder geschrieben hat, verfügt über das sicherste Wissen darüber, was er gemeint habe oder was seine Worte bedeuten. Dass diese Interpretationsmaxime mehr oder weniger als eine *interpretatio infallibilis* galt, hat sie bis ins späte 17. Jahrhundert nicht nur in der *hermeneutica sacra* weithin unangefochten gelassen.⁵⁵

Nur kurz will ich auf zeitlich vorgängige Parallelen eingehen und mich auf eine mögliche beschränken. Schwierig gestaltet sich die Suche nach Vorgängern nicht zuletzt deshalb, weil unklar ist, mit welchen Schriften der Kirchenvater *direkt* vertraut gewesen ist.⁵⁶ In Platons *Protagoras* kommt es im Rahmen der Erörterung des Konzepts der *ἄρετ* zu einer in der Forschung vergleichsweise wenig beachteten,⁵⁷ aber auch nicht leicht einzuschätzenden

meum nec inde mentem quicquam tangeret: si autem latine, scirem quid diceret. Sed unde scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barabra veritas sine oris et linguae organo, sine strepitu syllabarum diceret: ‚Verum dicit‘ et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: ‚Verum dicis‘.“

⁵⁴ So geht beispielsweise Jed Wyrick, *The Ascension of Authorship. Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge, London 2004, S. 375–380, nur am Rande, aber immerhin auf die kontrafaktischen Imaginationen in den *Confessiones* ein.

⁵⁵ Vgl. Lutz Danneberg, „Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime. In: Fotis Jannidis [u.a.] (Hrsg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*. Berlin und New York 2003, S. 644–711.

⁵⁶ Zu den Grundlagen von Augustins philosophischer Lektüre auch Aimé Solignac, „Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin. In: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), S. 113–148, zudem Carl Andresen, *Gedanken zum philosophischen Bildungshorizont Augustins vor und in Cassiacum*. In: *Augustinus* 13 (1968), S. 77–98.

⁵⁷ Vgl. u.a. Joseph Reber, *Platons Kritik eines Liedes des Simonides*. In: *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 20 (1866), S. 417–428; Hermann Gundert, „Die Simonides-Interpretation in Platons *Protagoras*“, in: *Hermhne...a . Festschrift für Otto Regenbogen*, Heidelberg 1952, S. 71–93; Leonard Woodbury, *Simonides on ἀρετ*. In: *Transactions of the American Philological Association* 84 (1953), S. 135–163; Ian M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Bd. I, London 1962, S. 232–245; William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Bd. IV, Cambridge 1975, S. 213–235; H. S. Thayer, *Plato's Quarrel With Poetry: Simonides*. In: *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), S. 3–26; Dorothea Frede, *The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the Protagoras*. In: *Review of Metaphysics* 39 (1986), S. 729–753; Nickolas Pappas, *Socrates' Charitable Treatment of Poetry In: Philosophy and Literature* 13 (1989), S. 248–

Interpretation eines Simonides-Gedichts. Die entsprechende Passage erscheint als zweigeteilt: Zunächst weist Protagoras auf einen ‚Widerspruch‘ zwischen der ersten und der zweiten Strophe des Gedichts hin. In diesem Zusammenhang sagt er zu Sokrates, es sei ein wichtiges Element der Erziehung (*paidefa*), auch in der Deutung von Gedichten ‚stark‘ (*deinòj*) zu sein.⁵⁸ Dann bietet Sokrates eine längere Interpretation des Gedichts, wobei er auf die *diēnoia* des Simonides zielt. Das Urteil des Sokrates ist am Ende offenbar dem des Protagoras eher entgegengesetzt und kulminiert in seiner Feststellung: Einige meinen, der Dichter würde das eine sagen, andere meinen etwas anderes; auch wenn sie es weiter erörtern, könnten sie die Sache nicht entscheiden (TM*xelšgxai*).⁵⁹ Den Grund scheint Sokrates just darin zu sehen, dass es nicht möglich sei, den Dichter darüber zu befragen.⁶⁰ Das ähnelt der Schriftkritik Platons; nur handelt es sich hier um die Perspektive des *Lesers*, wohingegen das Problem bei der Kritik im *Phaidros* aus der Sicht des angehenden *Verfassers* einer Schrift formuliert ist. In Platons *Protagoras* findet sich zwar nicht die kontrafaktische Imagination, dass der abwesende Dichter anwesend sei, aber der Dialog hätte einen Ansatz für eine solche Imagination geben können. Ohne die Anwesenheit des Dichters kann sein Gedicht zwar rezitiert werden, aber es scheint wenig Sinn zu machen, sich über die Interpretation seines Gedichts zu streiten. Sokrates selbst hätte vermutlich nicht zu einer solchen kontrafaktischen

261; Anne Carson, How Not to Read a Poem: Unmixing Simonides From *Protagoras*. In: *Classical Philology* 87 (1992), S. 110–130; Glenn W. Most, Simonides’ Ode to Scopas in Contexts. In: Irene J. F. de Jong und J. P. Sullivan (Hrsg.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden, New York und Köln 1994, S. 127–152; Valentina Origa, Socrate interpreta Simonide: la rilettura platonica del Carme a Scopas. In: *Lexis* 17 (1999), S. 225–246; Hartmut Westermann, Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpretation: Zur Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen. Berlin und New York 2002, S. 233–268; Han Baltussen, Plato *Protagoras* 340–348: Commentary in the Making? In: *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Bd. I, Peter Adamson [u.a.] (Hrsg.), London 2004, S. 21–35; Andreas Josef Schick, Interpretieren nur ungebildete Symposiasten Gedichte? Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik in Platons *Protagoras*. In: *Museum Helveticum*, 66 (2009), S. 193–214.

⁵⁸ Vgl. Platon, *Protagoras*, 338e.

⁵⁹ Vgl. ebd., 347e.

⁶⁰ Mehr oder weniger indirekt findet sich das immer wieder ausgedrückt, nur ein Beispiel: Giovanni Boccaccio, *De genealogiis deorum gentilium libri* [1350–60], a cura di Vincenzo Romano, Bari 1951, I (S. 8), wo darüber geklagt wird, dass es sehr schwer sei, den unter der Hülle der antiken Mythen verborgenen Sinn zu ermitteln. Da die Autoren bereits lange verstorben seien, könne man ihn, den eine harte Schale verberge, kaum genauer bestimmen; der Grund liege darin, dass allein die mit ihren Namen versehenen Schriften zurückgeblieben seien und somit der Sinn ihrer Schriften allein dem Urteil der Nachgeborenen überlassen sei: „Veteres quippe, relictis litteris suis nominibus insignitis, in viam universe carnis abiere, sensusque ex eius iuxta iudicium post se liquere nascentium, quorum quot sunt capita, fere tot inveniuntur iudicia.“

Imagination gegriffen, denn in der *Apologia* ist er der Ansicht, dass die Dichter nicht zur Interpretation ihrer eigenen Werke in der Lage seien.⁶¹

Wichtiger als eine mögliche Beeinflussung Augustins durch Platon ist der Umstand, dass es im Rahmen von Augustins kontrafaktischer Imagination nicht sicher ist, ob Moses aufgrund des komplizierten Autorschaftsverhältnisses bei der Heiligen Schrift selber zu einer vollgültigen *interpretatio authentica* in der Lage ist. Genau das bildet dann eine zweite Pointe, wenn Augustin sich die bange Frage stellt, woher er denn weiß, dass das, was ihm Moses sagt, auch wahr sei. Hier nun geht es nicht mehr allein um das *Verstehen*, sondern um die Wahrheit des Verstandenen. Aber warum dafür der Aufwand einer solchen *kontrafaktischen* Imagination? Dies führt zur dritten Pointe. Vereinfacht gesagt, handelt es sich um das Problem des menschlichen Zeugnisses. Nach antiker Vorstellung findet sich der Ort der Behandlung des Testimoniums in der Topik, in der man die kunstgerechten von den kunstlosen Argumenten unterschied. Das *Testimonium* (das *argumentum ab auctoritate*) selbst ist lediglich ein *locus inartificialis*, und das heißt nichts anderes, als dass dieser Wissensanspruch nicht aus der Kraft der *ratio* oder aus der Evidenz der Sache oder mittels eigenen Sehens begründet ist. Ein menschlich bezeugter Wissensanspruch ist nach dieser Lehre immer nur vorläufig und *second best* – aber mehr noch: Nach der Theorie des Testimoniums muss sich dieser *locus inartificialis* grundsätzlich auf kunstgerechte *loci* zurückführen lassen. Bei jedem menschlichen Zeugnis nimmt man an, dass der Zeugnisgeber entweder kunstgerechte Gründe hatte, die seine Äußerungen begründen, oder dass er als Augenzeuge spricht. Kurzum: Der Zeugnisnehmer erscheint erst dann als gerechtfertigt, einem *menschlichen* Zeugnis zu vertrauen, wenn er Gründe hat, die *kontrafaktische Imagination* zu bilden, dass er denselben Wissensanspruch vertreten würde, wenn er an die Stelle des Zeugnisgebers träte⁶² – so sind die Worte des Moses, so er denn in der kontrafaktischen Imagination auf Augustins Fragen antworten würde, selber wiederum nur ‚Worte und Zeichen‘, ein ‚Schall von Silben‘, wie der Kirchenvater sagt, also nur ein kunstloses Argument, nicht begründet aus der ‚Sache‘ oder dem ‚Denken‘ selbst. Denn ‚Silben‘ meint bei Augustin immer das menschliche, sich in der Zeit vollziehende Sprechen im Unterschied zum nicht aus Silben bestehenden göttlichen ‚Wort‘.⁶³ Während die menschliche Rede mit dem ‚äußeren‘, wird das göttliche ewige

⁶¹ Vgl. Platon, *Apologia*, 22a–b.

⁶² Lutz Danneberg, Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität. In: Id., [u.a.] (Hrsg.), Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit, Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Berlin und New York 2002, S. 19–66.

⁶³ Vgl. u.a. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* [392–420] (CCSL 40), Ps. 103, 8 (S. 1527).

Sprechen im ‚inneren Ohr‘ vernommen.⁶⁴ Seine Lehre entfaltet er in *De Magistro*, wonach nicht das menschliche Wort lehre, sondern dieses als äußeres Zeichen immer auf eine Sache verweist, die ‚innen‘ verstanden wird, es ist ein *magister interior*. Das in *De Magistro* behandelte Problem betrifft die Frage, was wir wollen, wenn wir sprechen: „Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?“ – wie sein erster Satz lautet.⁶⁵ Die Erörterung dieses Problems führt zu der Frage, inwieweit wir aus sprachlichen Mitteilungen lernen können. Augustins Zweifel an einem ‚Lernen aus Zeichen‘ beruht auf folgendem Dilemma: Um ein Zeichen zu verstehen, muss man wissen, was es bedeutet (wofür es gilt), doch dann läßt sich aus ihm nichts (Neues) mehr lernen. Und: Wenn man ein Zeichen nicht versteht, dann kann man auch nicht aus ihm lernen.⁶⁶ Augustins Lösung dieses Dilemmas besagt, dass allein der göttliche Lehrer unser Lehrer sei. Im Rückblick hat er diese These von *De magistro* wie folgt zusammengefasst: „[...] in quo disputatur et quaeritur, et inuenitur, magistrum non esse qui docet hominem scientiam nisi deum, secundum illud etiam quod in euangelio scriptum est: *Vnus est magister uester Christus*.“⁶⁷ In diesem Zusammenhang ist dann auch das Konzept des *sermo interior*, zu sehen, das Augustinus in *De Trinitate* entfaltet.

Das führt zur letzten Pointe dieses ersten kontrafaktischen Imaginationsbeispiels, die nicht darin liegt, dass Augustin so zum Erfordernis seiner ‚Erkenntnistheorie‘ findet. Sie besteht vielmehr in einer bestimmten *Auszeichnung* seines Konzepts des Erkennens. Wie gesagt: Nach der Zeugnistheorie ist man dann berechtigt, einem Zeugnis Vertrauen zu schenken, wenn man gute Gründe hat, die kontrafaktische Imagination zu bilden, dass man in der Situation (wie etwa in der des Moses) dieselben Wissensansprüche gebildet hätte. Nach Augustins Konzept des Erkennens bedarf es nun *dieser* kontrafaktischen Imagination gerade nicht. Der Sinn der Imagination zu Moses bei Augustin liegt darin, just die kontrafaktische Imagination, die in der Lehre des Testimoniums Voraussetzung für das Vertrauen in die

⁶⁴ Vgl. Augustin, *De civitate Dei* [413–26], XVI, 6: „Dei quippe sublimior ante suum factum locutio ipsius sui facti est immutabilis ratio, quae non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed vim sempiternae manentem et temporaliter operantem. Hac loquitur angelis sanctis, nobis autem aliter longe positis. Quando autem etiam nos aliquid talis locutionis interioribus auribus capimus, angelis propinquamus.“

⁶⁵ Vgl. Augustinus, *De magistro liber vnvs* [389]. In: *Sancti Avreli Avgvstini Opera*, Sect. VI. Pars IV, recensvit et praefatvs est G. Weigel. Vindobonae 1961 I, 1 (S. 3).

⁶⁶ Ebd., XXXIII.1 (S. 43): „Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim signum mihi datur, si nescientem me invenit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest, si vero scientem, quid disco per signum?“

⁶⁷ Augustinus, *Retractationvm* [427], I, 12 (*CCSL* 52, S. 36); gemeint ist *Matth* 23, 10.

Wahrheit des Zeugnisses ist, in *diesem* Fall entbehrlich zu machen – und das ist zu betonen, denn der Kirchenvater ist mitnichten ein Gegner der Testimoniumslehre.

Die zweite kontrafaktische Imagination folgt in den *Confessiones* nur wenig später. In ihr versetzt sich Augustin nun an die Stelle des Moses als derjenige, der die Darstellung der *Genesis* bieten soll. Diese Imagination ist komplexer noch als die erste hinsichtlich der von ihr im gegebenen argumentativen Kontext erbrachten Leistungen:

Ja, das hätte ich mir gewünscht, wäre ich damals Moses gewesen [...] ich hätte also, wäre ich damals gewesen, was Moses war, und wäre mir Dein Befehl geworden, das Buch der Genesis zu schreiben, mir die Gabe einer solchen Sprachgewalt gewünscht, einer Art der Darstellung, daß die einen, die noch nicht begreifen können, wie Gott schafft, meine Worte nicht als ihre Kräfte übersteigend zurückweisen dürften, daß die andern, die das schon vermöchten, auch nicht einen wahren Sinn, auf den sie durch Nachdenken kämen, in den wenigen Worten Deines Dieners beiseitegelassen fänden, daß endlich, wenn noch ein anderer im Lichte der Wahrheit wieder einen andern Sinn erschaut, auch dieser noch in denselben Worten sich verstehen ließe.⁶⁸

Die erste Pointe dieses Imaginationsbeispiels liegt in der zweifachen Forderung an die Darstellung. *Zum einen* geht es darum, auch diejenigen nicht abzuschrecken, die noch nicht „begreifen können, wie Gott schafft“. *Zum anderen* soll die Darstellung aber auch so sein, dass auch diejenigen, die durch eigenes Nachdenken auf Wahrheiten (hinsichtlich der göttlichen Schöpfung) kämen, sie ‚noch in denselben Worten‘ verstehen könnten. Die Darstellung soll also so sein, dass sich alle ‚Wahrheiten‘ (über die Schöpfung) in ihr selbst finden oder in ihr verstehen lassen. Den Hintergrund für Augustins zweite kontrafaktische Imagination bilden die immensen Verstehensschwierigkeiten des Anfangs der *Genesis*. Die zweite Pointe liegt in der Frage nach der Beziehung von ‚Wahrheit‘ und ‚Sinn‘: Weshalb soll nicht auch eine Interpretation zulässig sein, die *Wahres* über den dargestellten Gegenstand behauptet, aber *nicht* der *Intention* des Verfassers der interpretierten Schrift (also der Moses) entspreche? Aufgrund dieses Umstands nun sollte man sich nach Augustin einer Entscheidung enthalten,

⁶⁸ Vgl. Augustin, *Confessiones* [um 397–400], XII, 26, 36 (S. 730–733): „Vellem quippe, si tunc ego essem Moyses – [...] – vellem ergo, si tunc ego essem quod ille et mihi abs te Geneseos liber scribendas adiungeretur, talem mihi eloquendi facultatem dari et eum textendi sermonis modum, ut neque illi, qui nondum queunt intellegere quamadmodum creat deus, tamquam excedentia vires suas dicta recusarent et illi, qui hoc iam possunt, in quamlibet veram sententiam cogitando venissent, eam non praetermissam in paucis verbis tui famuli reperirent, et si alis aliam vidisset in luce veritatis, nec ipsa in eisdem verbis intellegenda deesset.“

welche dieser einander nicht widerstreitenden ‚Wahrheiten‘ die wahre *Interpretation* sei. Seine Imagination nimmt Augustin wieder auf, wenn er die ‚Mannigfaltigkeit wahrer Bedeutungen‘ sogar als etwas ansieht, das wünschenswert wäre. Damit will er freilich nicht einer Willkür der Deutungen das Wort reden, aber es stellt sich als dritte Pointe das Problem, zwar nicht die wahren, so doch die zulässigen Interpretationen einzugrenzen. So nimmt Augustin im Zuge seiner Imagination denn auch für Moses an, dass er alles „wahre“, das der Kirchenvater selbst zu finden vermochte, „bei seinen Worten gefühlt und beim Niederschreiben sich vorgestellt“ habe, „dazu auch all das wahre sonst, das wir eben nicht oder noch nicht zu finden vermochten, und das gleichwohl darin sich finden läßt.“⁶⁹ Falls Moses nur an eine von den vielen wahren Bedeutungen gedacht habe, so sei die eine, an die er wirklich gedacht hat, erhabener als alle anderen.⁷⁰ Die Erörterung der Frage freilich, in welchem Sinn der Kirchenvater hierbei zu verstehen sei, hält bis heute an.⁷¹ Nicht zuletzt aufgrund dieser Stellen sieht sich Thomas von Aquin aufgefordert,⁷² die Möglichkeit eines *duplex* respektive *multiplex sensus literalis* im Rahmen der theologischen Beweislehre zu erörtern: dabei nicht nur abwägend, sondern einen doppelten *sensus literalis* prinzipiell – das heißt aufgrund der göttlichen Verfasstheit der Schrift – als Möglichkeit zulassend, und zwar jeweils als (potentielle) *vera interpretatio* und nicht nur als *Bedeutungsvermutung* des Interpreten. Ohne hier auf die seit geraumer Zeit in der Forschung behandelten intrikaten Interpretationsprobleme

⁶⁹ Ebd., XII, 31, 42, S. 746 f.: „Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic very potuimus aut nondum potuimus et tamen in eis inveniri potest“.

⁷⁰ Ebd.: „[...] etiamsi ille, per quem dicta sunt, unam fortassis ex multis veris sententi am cogitavit? Quod si ita est, sit igitur illa quam cogitavit ceteris excelsior, [...]“.

⁷¹ Vgl. u.a. François Talon, Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l’Ecriture? In: *Recherches de science religieuse* 11 (1921), S. 1–28; José Llamas, San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura. In: *Religión y cultura. Revista mensual de los PP. Agustinos* 15 (1931), S. 238–274; Seraphim M. Zarb, Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible? In: *Revue Thomiste* 37 (1932), S. 251–300; Gaetano Parella, Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura. In: *Biblica*, 26 (1945), S. 277–302; Bertrand de Margherie, Introduction a l’Histoire de l’exégèse: III. Saint Augustin. Paris 1983, S. 61–107; auch die Literaturhinweise in: *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*. 1. De S. scriptura in univsum, Ed. sexta recognita, Roma 1951 [1927], S. 370 ff., wo die Frage nur als eine terminologische der Bestimmung des *sensus litteralis* angesehen wird (S. 372): „Ceterum solutio totius quaestionis videtur radicitus quaerenda in diversa ratione intelligendi sensum litteralem.“

⁷² Vgl. Thomas, *Summa Theologica*, Roma 1925 [1266–73], I–I, 10, Resp. (S. 22), wo Augustin angeführt wird mit der zusammenfassenden Sentenz: „Non est inconveniens, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.“

eines *duplex sensus literalis* beim Aquinaten eingehen zu können,⁷³ sei nur so viel angemerkt: *Erstens*, Thomas konzidiert einen solchen mehrfachen Literalsinn deshalb, weil er sich angesichts der göttlichen *intentio auctoris* nicht ausschließen lasse und daher (immer) möglich bleibe. *Zweitens* spricht er an keiner Stelle davon, dass sich die mehreren wörtlichen Bedeutungen widersprechen könnten. Für die Interpretationspraxis ist dies deshalb wichtig, da der theologische Beweis (*probatio theologica*) zum einen an das *principium contradictionis* gebunden war, das nach Aristoteles als das sicherste Prinzip überhaupt anzusehen und bei dem keine Täuschung möglich sei.⁷⁴ Nach Aristoteles sagt derjenige, der dieses Prinzip nicht anerkennt, nichts Bestimmtes,⁷⁵ und derjenige, der es leugne, erkenne es bereits an.⁷⁶ Oder wie es Platon formuliert: Wer den Satz des Widerspruchs bestreite, vernähe allen Gegnern den Mund – aber freundlicherweise auch sich selbst.⁷⁷ Zum anderen war der effektive Schriftbeweis aus dem literalen Sinn zu führen – in den Worten des Aquinaten: *symbolica theologica non est argumentativa*.⁷⁸ Zwischen den Konfessionen bestand kein Dissens

⁷³ So u.a. Albert Blanche, *Le sens littéral des Écritures d'après Saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire de l'exégèse catholique au moyen âge*. In: *Revue Thomiste*, 14 (1906), S. 192–212; Paul Synave, *La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*. In: *Revue Biblique* 35 (1926), S. 40–65; Franciscus Ceuppens, *Quid S. Thomas de multiplici sensu literalis in S. Scriptura senserit?* In: *Divus Thomas [Piacenza]*, 33 (1930), S. 164–175; Seraphim M. Zarb, *Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus literalis in Sacra Scriptura docuerit*. In: *Ebd.*, S. 337–359; *Id.*, *De Ubertate Sensus literalis in Sacra Scriptura Secundum Doctrinam sancti Thomae Aquinatis*. In: *Problemi scelti di teologia contemporanea Roma 1954*, S. 251–273; D. Eloiño Nacar, *Sobre la unicidad o multiplicidad del sentido literal de las Sagras Escrituras*. In: *Ciencia Tomista* 64 (1943), S. 193–210; *Id.*, *Sobre la unicidad o la duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura*. In: *Ciencia Tomista* 68 (1945), S. 362–372; Gaetano Parella, *Unicità del senso letterale biblico*. In: *Divus Thomas [Piacenza]* 47–49 (1944–46), S. 124–130; *Id.*, *Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura*. In: *Biblica*, 26 (1945), S. 277–302; Henri du Lubac, *Exégèse Médiévale*, Tome I.1.2, II.1.2, Paris 1959–1964, II.2, S. 276–285; Mark F. Johnson, *Another Look at the Plurality of the Literal Sense*. In: *Medieval Philosophy & Theology*, 2 (1992), S. 117–141; Marc Aillet, *Lire la Bible avec S. Thomas Fribourg 1993*, insb. Ch. 5 u. 6, S. 99–148.

⁷⁴ Vgl. Aristoteles, *Metaph*, IV, 3 (1005^b5ff); Übersetzung Hermann Bonitz: „[...] das sicherste unter allen Prinzipien ist dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich ist; [...] welches aber dies nun ist, wollen wir nun angeben: daß nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann.“

⁷⁵ Vgl. *ebd.*, IV, 4 (1006^a11ff sowie 1007^b26ff).

⁷⁶ *Ebd.*, VI, 4 (1008^b7ff) sowie IV, 5 (1010^b9ff).

⁷⁷ Vgl. Platon, *Euthydemos*, 303e.

⁷⁸ Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Contra doctrinam retrahentium a religione* [auch: *Contra retrahentes*, 1271], in: *Ders.*, *Opuscula Theologica*, Bd. II [...]. Roma 1954, S. 159–190, hier cap. 7, 775 (S. 169): „Nec ab huiusmodi figuris efficax argumentatio trahitur, ut Augustinus dicit in quadam epistola contra Donatistas. Et Dionysius dicit in *Epistola ad Titum*, quod symbolica theologia non

hinsichtlich einer solchen Auszeichnung des wörtlichen Sinns. Würde die Möglichkeit eines mehrfachen wörtlichen Sinns zu einer widersprüchlichen Bedeutungszuweisung führen, dann verlöre der *sensus litteralis* seine Sonderstellung beim theologischen Beweis. *Drittens* macht Thomas, wenn ich es richtig sehe, hinsichtlich der Interpretationspraxis in seinen Kommentaren zur Heiligen Schrift, die sich dabei nicht unbedingt auf den *sensus literalis* beschränken, sowie bei seinen Verwendungen von *dicta probantia* keinen Gebrauch von einer solchen Möglichkeit.

Für das Weitere lässt sich festhalten: Die erste kontrafaktische Imagination macht Moses zum Zeitgenossen des Kirchenvaters, die zweite macht Augustin zum Zeitgenossen des Moses – allgemein: Etwas wird aus der Vergangenheit in die Gegenwart (genauer: in eine spätere Zeit) und etwas aus der Gegenwart in die Vergangenheit versetzt. Es handelt sich also um in verschiedene Richtungen zeitüberspringende kontrafaktische Imaginationen. Die zweite Imagination Augustins wurde zum Ausgangsszenario für die in der Geschichte der Hermeneutik über das frühe Mittelalter hinaus anhaltende Erörterung eines *sensus fecundus* der Heiligen Schrift⁷⁹ sowie für die heftigen Kontroversen um einen *duplex sensus literalis*. Zwar diente die erste Imagination Augustin dazu, die Testimoniumslehre in einem bestimmten Fall als unzureichend zu erklären, aber just diesen Imaginationstyp nutzen die Späteren dazu, die komplizierte Beziehung zu den Autoritäten auszudrücken: Wenn eine bestimmte Autorität noch lebte, dann würde sie einem bestimmten Wissensanspruch ihre Zustimmung nicht verweigern, selbst dann, wenn klar wäre, dass diese Autorität zu Lebzeiten anderer Ansicht war. Das findet sich bereits im Mittelalter, in der Frühen Neuzeit etwa bei Luther, aber auch bei solchen wissenschaftlichen Innovatoren wie Kepler oder Galilei; es findet sich indes nicht bei Descartes, der im übrigen reichlich Imaginationen verwendet, die freilich mitunter nur so erscheinen, als wären sie kontrafaktisch.

Eine kognitive Funktion dieses Typs von Imagination ist noch im 17. Jahrhundert eine *Harmonisierung* widerstreitender Inklinationen: Er bot die Möglichkeit, den eigenen Wissensanspruch, der von den Autoritäten nicht geteilt wurde oder sogar ihren Äußerungen

est argumentativa.“ Auch konzis in Ders., *Summa Theologica* [1266–73], I–I, q 1, a 10, ad prim. (S. 22), wo es über den ‚wörtlichen Sinn‘ (*sensus litteralis*) heißt: „[...] ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quae secundum allegoriam dicuntur, [...]“. Bereits in der *quaestio* VI seiner *Quaestiones quodlibetales* „De sensibus sacrae scripturae“, die auf 1256 datiert wird, erörtert er ausführlich die theologische Beweislehre, dabei findet sich ebenfalls die Formel unter Berufung Dionysius Areopagita, vgl. Id., *Quaestiones Quodlibetales*. In: Id., *Quaestiones Disputatae* [...], Vol. Secundum [...], Parmae 1859, S. 459–631, hier S. 562–565.

⁷⁹ Vgl. dazu auch Lutz Danneberg: Siegmund Jakob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Axel Bühler (Hrsg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1994, S. 88–157, insb. S. 135–140.

explizit widerstritt, aufrecht zu erhalten, *ohne* dabei – und das ist die eigentliche Pointe – die kritisierte und überbotene Autorität als *auctoritas* zu zerstören. Wenn man so will, wird die Abweichung *lokalisiert*, und die Imagination verhindert gerade, dass sie umfassend wird und damit Nichtanschließbarkeit erzeugt. Deutlicher noch zeigt sich diese Funktion darin, dass oftmals zudem *Erklärungen* geboten werden, und zwar dafür, weshalb sich eine Autorität geirrt habe. Als besonders befriedigend erscheinen solche Erklärungen, wenn sie eine ‚Notwendigkeit‘ in dem Sinn aufzeigen, dass sich die Autorität in diesem ‚lokalen‘ Bereich irren *musste* und jeder andere sich in der gleichen Situation auch geirrt hätte. Solche präsentischen kontrafaktischen Imaginationen stellen – wenn man so will – einen ersten Schritt zu der später immer häufiger genutzten Möglichkeit dar, eine Autorität respektive vorgetragene Wissensansprüche zumindest im Fall ihres Irrtums zu *historisieren* und damit zu *relativieren*.

Wichtig ist noch die Beobachtung, dass die Verwendung kontrafaktischer Imaginationen sich hinsichtlich ihrer Wandelbarkeit als elastischer erweist, als man oftmals einzuräumen neigt, wenn man nach *Diskontinuitäten*, *Sprüngen* oder *Brüchen* in der Denkgeschichte fahndet. Kontrafaktische Imaginationen können hinsichtlich ihres Auftretens und ihrer Beliebtheit sowie im Blick auf die von ihnen erwarteten Leistungen bei nachhaltigeren Veränderungen der epistemischen Situation, in der sie eingeführt werden, stabil bleiben, auch wenn die Wahrnehmung und Entfaltung ihrer kognitiven Meriten *nicht* jenseits solcher Situationen zu sehen sind. An ihnen lassen sich Momente der Kontinuität ablesen, freilich auch der Diskontinuität, nämlich wenn ein bestimmter Typ kontrafaktischer Imagination keine Verwendung mehr findet, weil er keine kognitive Funktion mehr erbringt. Ein Beispiel: So macht angesichts der veränderten epistemischen Situation der vehement sich als Selbstdenker verstehenden Philosophen wie Kant, Fichte, Schelling oder Hegel ein solches Muster der kontrafaktischen Vergegenwärtigung als Autorisierung kaum mehr Sinn, und so habe ich bei den Genannten kein einziges Beispiel gefunden. Dabei kennt man diese Imagination noch, aber sie wird nurmehr abfällig kommentiert. So heißt es in Schellings *Ideen zu einer Philosophie der Natur*:

Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, dass so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und dass so anerkannt-kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, dass sie vielleicht all das auch gewusst haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, dass Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher

glaubt, dass selbst Leibniz, wenn er von den Toten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde [...].⁸⁰

Freilich bedeutet die Entwertung dieses Typs kontrafaktischer Imagination nicht, dass in der veränderten epistemischen Situation kein autorisierender Bedarf mehr besteht. Nur wird er nun womöglich durch anderes befriedigt, das können, müssen aber nicht kontrafaktische Imaginationen sein. Was tritt aber an die Stelle der alten kontrafaktischen Imagination des Verstehens? Im wesentlichen ist es eine auf den ersten Blick *hermeneutische*, tatsächlich eine autorisierende Maxime, nämlich das *Besserverstehen* eines Autors, als dieser sich selbst verstanden hat. Zwar spielt auch hier der Name eines Autors, einer Autorität, eine Rolle, gleichwohl geht es um *Texte*. Durch dieses neue Muster der Imagination werden *fremde Texte* zu virtuellen Zeugen für den *eigenen* Wahrheitsanspruch. Das bedeutet indes nicht, dass der alte Typ der autorisierenden kontrafaktischen Imagination im Zuge veränderter epistemischer Situationen ganz ausstirbt – so finden sie sich noch im 20. Jahrhundert bei Philosophen und Naturwissenschaftlern, etwa in Konrad Lorenz' berühmt-berüchtigtem Versuch von 1943, Kants *Apriori* als ein *phylogenetisches Aposteriori* aufzufassen. Am Ende dieses Versuchs stellt Lorenz sich selbst die Frage,⁸¹ wie das der seinen Aufsatz lesende Kant sehen würde – man kann sich die Antwort leicht vorstellen.⁸² Ohne entsprechende epistemische Rahmung werden solche Imaginationen allerdings so funktionslos und so situationslos, dass es zumeist kaum wert erscheint, sie über ihren schlichten und unzeitigen ‚rhetorischen‘ Charakter hinaus zu analysieren.

⁸⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [1797]. In: Id., *Sämtliche Werke, Erste Abth., Bd. 2.* Stuttgart 1857, S. 1–344, hier S. 19.

⁸¹ Konrad Lorenz, *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie.* In: *Blätter für Deutsche Philosophie* 15 (1941/42), S. 94–125.

⁸² Ebd., S. 124/25: „Was würde Kant auf alledem sagen? Würde er unsere völlig natürliche Deutung der für ihn außernatürlichen Gegebenheiten der menschlichen Vernunft als jene Profanierung des Heiligsten empfinden, die sie in den Augen der meisten Neukantianer ist? Oder würde er sich angesichts des Entwicklungsgedankens, der ihm manchmal so nahe zu liegen schien, mit unserer Auffassung befreundet haben, daß die organische Natur kein amoralisches, von Gott verlassenes Etwas, sondern in allem ihrem schöpferischen Entwicklungsgeschehen grundsätzlich ebenso ‚heilig‘ ist wie in den höchsten Leistungen dieses Geschehens, in Vernunft und Moral des Menschen? Wir sind geneigt, dies zu glauben, denn wir glauben, daß die Naturforschung nie eine Gottheit zerschlagen kann, sondern immer nur die tönernen Füße eines von Menschen gemachten Götzen.“

V. Das Sich-Hineinversetzen in den Leser und der *sensus primorum lectorum*

Schon am Beginn des 20. Jahrhunderts hat man die Maxime des Sich-Hineinversetzens oftmals nicht mehr nachvollziehen können und sie mehr oder weniger mit mitleidigem Lächeln quittiert: Sie galt als ungemein naiv oder man deutete das reklamierte Sich-Hineinversetzen als Anspruch unmittelbarer Erfahrungen, gar als Verschmelzungsvorgang, wenn nicht sogar als eine Art *unio mystica*. Dieses spätere Unverständnis rührt nicht zuletzt aus dem Vergessen oder Übersehen, dass solche hermeneutischen Äußerungen als kontrafaktische Imaginationen verstanden werden wollen. Freilich wird – wie nicht unüblich – der kontrafaktische Charakter dieser Imagination zumeist nicht explizit markiert; wenn es doch geschieht, dann ist es eher die Ausnahme – so nennt Schleiermacher einmal diese Maxime eine „Fiction“;⁸³ an anderer Stelle wird ein „gleichsam“ eingeschoben: „Die *divinatorische* [scil. Methode] ist die, welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht.“⁸⁴ Auch ohne solche Markierungen dürfte kaum einer der Zeitgenossen diese Maxime *nicht* als kontrafaktisch, mithin als offenkundig falsch verstanden haben. Schleiermacher formuliert denn auch als Voraussetzung der „Anwendung der Kunst“, „daß man sich auf der objektiven und subjektiven Seite dem Urheber [scil. der Rede] gleichstellt.“ Das Vorgehen erscheint als „Kreis“: denn der „Sprachschatz und die Geschichte des Zeitalters eines Verfassers verhalten sich ein das Ganze, aus welchem seine Schriften als das Einzelne müssen verstanden werden, und jenes wieder aus ihm.“⁸⁵ Hier liegt keine Entdeckung eines Gebildes wie das des ‚hermeneutischen Zirkels‘ bei Schleiermacher. Er und andere in der klassischen Hermeneutik kennen keinen hermeneutischen Zirkel – so

⁸³ Friedrich Schleiermacher, Einleitung in das neue Testament [1831/32]. In: Id., Sämtliche Werke, 1. Abth., Bd. 8, Berlin 1845, S. 6. Ebenso spricht er von „Fiction“ hinsichtlich der Möglichkeit, die „grammatische Auslegung getrennt“ von der ‚psychologischen Interpretation‘ „zu vollführen“, vgl. Id., Hermeneutik und Kritik, S. 164 [1832]. – Das ist nicht ungewöhnlich, vgl. z.B. Anton Friedrich Justus Thibaut, Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts [1799], 2., vermehrte und verbesserte Ausgabe, Altona 1806 (ND Düsseldorf 1966), § 3, S. 18, der von einer „Art juristischen Fiction“ spricht, die darin bestehe, dass das, was aus der „Raison des Gesetzes geschlossen“ werden könne, „als besonderer Wille des Gesetzgebers zu betrachten ist.“

⁸⁴ Schleiermacher, Hermeneutik, S. 105 [1819].

⁸⁵ Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, S. 94.

spricht er denn auch von „scheinbaren Kreis“ –, einem der Lieblingskinder der philosophischen Hermeneutik, gewonnen aus vermeintlicher Einsicht in die Sache.⁸⁶

Es zeigt sich auch, dass die beiden zentralen hermeneutischen Maximen – das Sich-Hineinversetzen und das Nachkonstruieren – in einer Hinsicht zwar sehr ähnlich sind, aber auf sehr verschiedenen philosophischen Annahmen beruhen. Wenn man weniger an einer Geschichte von *Formulierungen* von Wissensansprüchen als vielmehr an den *Gründen* für sie interessiert ist, dann zeigen sich trotz der formelhaften Übereinstimmung innerhalb von 200 Jahren nicht geringe Unterschiede. So verbindet sich beispielsweise die kontrafaktische Imagination des Sich-Hineinversetzens am Beginn des 19. Jahrhunderts mit einem Wandel der Bedeutungskonzeption. Auch hier muss ich mich kurz fassen.

Der Abhandlung von Carl August Gottlieb Keil, die 1788 erscheint,⁸⁷ lässt sich der Stand entnehmen, den die grammatisch-historische Interpretation erreicht hat. In dieser Schrift, die beim Erscheinen rege Beachtung gefunden hat,⁸⁸ werden zahlreiche Fragen angesprochen, die weit über ihr Erscheinungsjahr hinaus zu den anhaltenden Themen der Auslegungslehre gehören sollten. Sein *Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments* von 1810 fasst die Summe seiner hermeneutischen Überlegungen konzis zusammen und führt die Bezeichnung dieser Interpretationsweise dann auch im Untertitel: „nach den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation“.⁸⁹ Von diesem Werk heißt es in der Besprechung Johann Philipp Gablers, dass es „ungeachtet seines kleinen Volumens“, aber ohne „Widerrede“ an „innerem Gehalt alle bisherigen Hermeneutiken des N.T.“ übertreffe.⁹⁰ Keil spricht – wie in der Zeit nicht selten – von grammatisch-historischer Interpretation. Aufschlussreich ist, wie er die Beziehung zwischen den beiden Arten der Interpretation bestimmt. Die grammatische sei ein

⁸⁶ Hierzu L. Danneberg, Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: *Fake* und *fiction* eines Behauptungsdiskurses. In: *Zeitschrift für Germanistik* N.F. 5 (1995), S. 611-624, sowie Id., *Idem per idem*. In: *Geschichte der Germanistik Mitteilungen* 27/28 (2005), S. 28-30.

⁸⁷ Vgl. Keil, *De historica librorum sacrorum interpretatione eiusque necessitate*, S. 9, Anm. k.

⁸⁸ In der vermutlich von Johann Gottfried Eichhorn verfassten Rezension: Anonym, [Rez.] *De historica* [...]. In: *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur* 2 (1789), S. 463–465, heißt es (S. 465), dass gegen die „Haupt-Ideen dieses Programms [...] im allgemeinen nichts zu erinnern seyn möchte“. Der Abschnitt zur historischen Interpretation bei Georg Lorenz Bauer, *Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments. Zu Vorlesungen*. Leipzig 1799, beginnend mit § 112., S. 96, folgt eng den in diesem Programm dargelegten Überlegungen Keils.

⁸⁹ In der lateinischen Übersetzung fehlt allerdings der Untertitel, vgl. Carl August Gottlieb Keil, *Elementa Hermeneutices Novi Testamenti, Latine reddita a Christ. Avg. Godofr. Emmerling*, Lipsiae 1811.

⁹⁰ J. P. Gabler, [Rez.] *Lehrbuch der Hermeneutik* [...]. In: *Journal für auserlesene theologische Literatur* 6 (1811), S. 160–167, hier S. 164.

„Hilfsmittel“, das zur richtigen Auslegung der Heiligen Schrift führe; die historische dagegen gebe die „Natur“ der Auslegung wieder und formuliere das Ziel, das die grammatische Interpretation anleite. Zwar seien beide (wechselseitig) miteinander verbunden, könnten aber auch (grundsätzlich) getrennt verfolgt werden.⁹¹ Das Ziel jeder Interpretation bestehe in der Ermittlung der „Gedanken“ des Autors. Genau damit aber wird nach Keil die Auslegung historisch, denn es handle sich um eine *historische Tatsache*, die dementsprechend zu ermitteln sei.⁹² Das führt zu einer Reihe von Konsequenzen gegenüber der bisherigen Theorie und Praxis der Auslegung (der Heiligen Schrift): Keils Kritik richtet sich gleichermaßen gegen die *interpretatio secundum analogiam fidei* wie gegen das interpretatorische Ausgleichen von Widersprüchen im Text. Wie strikt er die historische Interpretation zu verfolgen gedenkt, wird deutlich, wenn er sich gegen jede Art *externer* Deutung bei gegebener Unverträglichkeit der biblischen Aussagen mit den in ihr bezeugten Lehrannahmen wendet: Stellen, bei denen über Gott anthropomorph gesprochen wird beziehungsweise so, dass die „Prinzipien der gesunden Vernunft von Gott und der menschlichen Seele“ verletzt werden, dürften nicht Anlass sein, das Verständnis dieser Stellen anhand solcher Prinzipien zu konstruieren.⁹³ Ohne der *sana ratio* (grundsätzlich) zu misstrauen, insistiert Keil darauf, dass die Ansichten der *jeweiligen* Verfasser „de Deo menteque humana, aliisque, de quibus dicitur“, zu ermitteln und sie zur Grundlage für die Bestimmung des Sinns der entsprechenden Stellen zu nehmen seien – schließlich habe man nicht immer über die Sache in gleicher Weise gedacht, und hiervon

⁹¹ Keil, *De historica librorum sacrorum interpretatione eiusque necessitate*, S. 3/4: „[...] et tamen ea non minus, vt puto, quam grammatica illa meretur spectari, cum haec quidem non nisi adiumentum nobis ostendat, quo ad sacrae scripturae intelligentiam licet peruenire, illa autem ipsam interpretationis naturam describat, sumumque nobis finem ob oculos ponat, ad quem illa omnis dirigi debeat, sitque praeterea vtraque arcissime quidem inuicem nexa, neque tamen ita coniuncta atque copulata, vt non possit vna absque altera esse.“

⁹² Ebd., S. 4: „Quaenam igitur primum mihi dicatur *historica* librorum sacrorum *interpretatio*, facillimo videtur negotio doceri posse. Cum enim *interpretari* scriptorem aliquem, ipsa rei natura declarante, nihil aliud sit, quam docere, quamnam sententiam ille singulis libri sui verbis loquendique formulis subiiecerit, aut efficere, vt alter librum eius legens eadem cogitet, quae ipse scribens cogitauit, facile intelligitur, omnem interpretationem hactenus *historicam* esse, quatenus rem in facto positam et historice veram quaerit, eamque repertam esse docet [...]“

⁹³ Vgl. ebd., S. 6: „Quae cum ita sint, non possum equidem calculum meum Ven. Ivangii, Aldorfini Theologi [scil. Christian G. Junge 1748–1814], sententiae adicere, qua in iis certe librorum sacrorum locis, in quibus Deo humana v.c. membra tribuantur, aut ipsum alicuius rei poenitere dicatur, aut alia tradi videantur, quae sanae rationis de Deo menteque humana decretis aperte repugnent, huiusque generis similibus locis, non nisi hac ipsa sana ratione in auxilium vocata definiri posse statuit, quoniam illa modo sint intelligenda et explicanda.“

seien auch diejenigen nicht ausgenommen, die ‚göttliche Belehrung‘ beanspruchen konnten.⁹⁴ Gegen Ende des Jahrhunderts sieht dann Georg Lorenz Bauer, konsequent Keil folgend, die Frage, ob eine Aussage über Gott in der Heiligen Schrift ‚anthropopathisch‘ zu verstehen sei, als von dem Verständnis (der Intention) des *jeweiligen* Schriftstellers abhängig.⁹⁵

Freilich war die grammatisch-historische Interpretation, wie sie nicht nur Keil skizziert und praktiziert, nicht unumstritten. Früh kündigt sich das Problem in dem Streit zwischen Carl Friedrich Stäudlin (1761–1826) und Keil an. In seiner Abhandlung *De Interpretatione librorum Novi Testamenti historica non unice vera* fordert Stäudlin eine über die grammatisch-historische Interpretation hinausführende ‚religiöse und moralische‘ Ausdeutung der Heiligen Schrift.⁹⁶ Diese Forderung erfährt von Keil in Übereinstimmung mit seiner Konzeption der historischen Interpretation eine knappe, gleichwohl intransigente Zurückweisung – sofern es die an der grammatisch-historischen Interpretation geübte Kritik betrifft.⁹⁷ Nach einer umfangreichen und mitunter abschweifenden Replik Stäudlins weist Keil nurmehr kurz auf diesen Streit hin.⁹⁸ Die Auseinandersetzung bringt Gabler auf den entscheidenden Punkt:

[...] der Theolog ist doch bey der Exegese des N.T. interessirter, als der bloße Philolog; er will nicht bloß historisch wissen, was für Religionsmeinungen im N.T. vorkommen, sondern er will seinen eigenen Glauben daraus schöpfen; und dazu gehören, wenn man nicht mit den

⁹⁴ Ebd., S. 6 f.: „Putauerim enim in eiusmodi locis interpretandis [scil. die der ‚gesunden Vernunft‘ widersprechen] illud potius quaerendum esse, quamnam scriptores, in quorum libris talia loca occurrant, eorumque aequales de Deo menteque humana, aliisque, de quibus dicitur, rebus sententiam fouerint, exque ea sensum illorum locorum constituendum, cum satis constet, non omni tempore eandem iis de rebus sententiam obtinuisse, vel apud eos etiam homines, qui diuina aliqua institutione gauderent.“

⁹⁵ Vgl. Bauer, *Hermenevtica sacra V.T.* Lipsiae 1797, § 52, S. 213 ff.

⁹⁶ Vgl. (Stäudlin), *Academiae Georgiae Augustae Prorektor cum Senatu sacra pentecostalia pie celebranda indicit. De Interpretatione librorum Noui Testamenti historica non vnice vera.* Göttingae 1807.

⁹⁷ Vgl. Carl August Gottlieb Keil, *Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments* [...]. Leipzig 1810, § 5, Anm. *, S. 8; zudem Id., *Vertheidigung der grammatisch-historischen Interpretation der Bücher des Neuen Testaments gegen die neuerlich wider sie erregten Zweifel und ihr gemachten Vorwürfe.* In: *Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie*, 1 (1812,) S. 47–85.

⁹⁸ Vgl. Carl Friedrich Stäudlin, *Ueber die bloß historische Auslegung der Bücher des Neuen Testaments.* In: *Kritisches Journal der neuesten Literatur* 1 (1814), 4, S. 321–348, 2, 1, S. 1–39, und 2, S. 113–148; auch den knappen Hinweis bei Id., *Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Litteratur.* Zweyter Theil., Göttingen 1811, S. 416/17; ferner Carl August Gottlieb Keil, *Einleitung.* In: Karl Wilhelm Stein, *Ueber den Begriff und den obersten Grundsatz der historischen Interpretation des Neuen Testaments. Eine historisch-kritische Untersuchung.* Leipzig 1815, S. iii–xvi.

älteren Theologen den *gesamten* Inhalt des N.T. zur Norm seines Glaubens machen kann, complicirtere Operationen, als bloße *historisch-grammatische* Auslegung des N.T.⁹⁹

Gabler beharrt dabei darauf,

daß der *grammatisch-historische* Sinn der Bibel der *einzig wahre* Sinn derselben ist, wenn man nach dem *bestimmten und vollständigen Sinn des Schriftstellers selbst* fragt [...], von diesem muß daher auch der Theolog, wenn er nicht willkürlich interpretieren will, ausgehen.¹⁰⁰

Zugleich kann er Stäudlin recht geben, wenn es darum gehe, dass der „philosophirende Theolog“ in der Heiligen Schrift die „Grundlage *seines* christlichen Glaubens“ zu gewinnen versuche.¹⁰¹ Wichtig ist ihm aber, beides zu trennen:

Allein alsdenn ist auch nicht bloß von *Auslegung*, sondern von *theologischer Erklärung* und *Anwendung* des N.T. zum bleibenden religiösen Gebrauche und von Auffassung einer *allgemeinen, reinen und bleibenden religiösen Idee* die Rede, die bey diesem oder jenem neutestamentlichen Schriftsteller auf eine bestimmte Art nach Verschiedenheit der Localität und Individualität ausgedrückt hat.¹⁰²

Gabler möchte den programmatischen Titel des Beitrages Stäudlins – *De Interpretatione librorum Novi Testamenti historica non unice vera* – entsprechend geändert wissen:

„interpretationem librorum N.T. historicam non sufficere ad rite eruendam rectiusque

⁹⁹ Gabler, [Rez.] „Lehrbuch [1811]“, S. 166.

¹⁰⁰ Ebd. – In der Rezension von Stäudlins *De Interpretatione*: (G-r; J. P. Gabler), [Rez.] *Academiae* [...]. In: *Journal für auserlesene theologische Literatur*, 6 (1811), S. 168–182, heißt es dementsprechend (S. 178): „Dieß sind nun die Einwände gegen die historische Interpretation des N. Test., von welchen diese, wenn sie nur richtig aufgefaßt wird, nach unsern eingeschalteten Gegenbemerkungen wohl nicht viel zu fürchten haben möchte; [...].“

¹⁰¹ Gabler, [Rez.] „Lehrbuch“ [1811], S. 166.

¹⁰² Ebd., S. 167. Vgl. auch (G-r; Gabler), [Rez.] „*Academiae*“, S. 181: „Allein theils ist diese kritische Operation des philosophirenden Theologen *nach Sprachgebrauch* doch nicht eigentliche Auslegung, sondern *Räsonnement* über die biblischen Grundideen (*notiones vniuersas*); theils ist doch große Vorsicht nöthig, um nicht durch das *Generalisiren* der religiösen Vorstellungen den *positiven* Charakter der christlichen Religion ganz zu verwischen; theils setzt doch immer diese Ansicht voraus, daß der vollständige und bestimmte Sinn einer Stelle local und temporell sey, der nur in seiner *generellen* Idee für die Nachwelt fruchtbar seyn kan.“

constituendam puriorem doctrinam christianam, docetur“.¹⁰³ Damit ist das zentrale Problem für die Diskussion der grammatisch-historischen Interpretation formuliert: Der Heiligen Schrift, von Menschen für Menschen ihrer Zeit verfasst, droht theologische Insuffizienz; die Beschäftigung mit ihr erscheint als „profane Szienz“.¹⁰⁴

Diese Kontroverse und der damit verbundene Wandel der Bedeutungskonzeption findet auch in dem Versuch Ausdruck, sich nicht allein an der Autorintention, sondern zudem an dem ursprünglichen Leser und der Formel: *sensus auctoris et primorum lectorum*, respektive *auditorum*¹⁰⁵ zu orientieren. Mit dieser Formel wird das, was sich als Bedeutung einem Text zuschreiben lässt, auf das beschränkt, was seinen historischen Adressaten prinzipiell mitteilbar und verständlich gewesen ist. So kann Schleiermacher angesichts der Interpretation der Schriften des Neuen Testaments und der Inspirationslehre sagen, dass man „nicht glauben“ sollte, „daß bei den Schriften die ganze Christenheit unmittelbar Gegenstand gewesen“ sei:

Denn sie sind ja alle an bestimmte Menschen gerichtet und konnten auch in Zukunft nicht richtig verstanden werden, wenn sie von diesen nicht waren richtig verstanden worden. Diese konnten aber nichts anderes als das bestimmte Einzelne darin suchen wollen, weil sich für sie die Totalität aus der Menge der Einzelheiten ergeben mußte. Also müssen wir sie eben so auslegen und deshalb annehmen, daß wenn auch die Verfasser todte Werkzeuge gewesen wären, der h[eilige] Geist durch sie doch nur könne geredet haben so wie sie selbst würden geredet haben.¹⁰⁶

Ohne Einschränkungen beruht Schleiermachers Verstehenslehre auf dem bedeutungskonzeptionellen Grundsatz: Man müsse „zwischen sich und dem Autor dasselbe Verhältnis herstellen

¹⁰³ Ebd., S. 179.

¹⁰⁴ So z.B. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums [1803], auf der Grundlage des Textes der Ausgabe v. Otto Weiß mit Einleitung und Anmerkungen neu hrsg. v. Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1974 [1911], S. 96: „Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte notwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegekunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Szienz geworden ist, und wo man das Palladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntnis sucht, ist die Theologie am tiefsten gesunken und am weitesten von ihrer Idee entfernt.“

¹⁰⁵ Lutz Danneberg, Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption. In: Dieter Burdorf und Reinold Schmücker (Hrsg.), Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers Paderborn 1998, S. 81–105.

¹⁰⁶ Vgl. Schleiermacher, Hermeneutik, S. 81 [1819].

wie zwischen ihm und seiner ursprünglichen Adresse“.¹⁰⁷ Diesen Grundsatz hat Schleiermacher nicht nur nicht kreierte, sondern er hat ihn auch mit nicht wenigen seiner theologischen Kollegen geteilt.

Bei den verschiedenen Formulierungen, die sich bei Schleiermacher für diese Bedeutungskonzeption finden, bietet eine frühe am Beginn seiner intensiveren Beschäftigung mit der Hermeneutik noch Anklänge an das Sich-Hineinversetzen: „Man muß suchen der unmittelbare Leser zu werden um Anspielungen zu verstehen, um die Luft und das besondere Feld der Gleichnisse zu verstehen.“¹⁰⁸ Die Maxime verwandelt sich in eine *methodologische* Anweisung für die Interpretation zur Wahl des Kontextes: „Erster Kanon. Alles was noch einer näheren Bestimmung bedarf in einer gegebenen Rede, darf nur aus dem Verfasser und seinem ursprünglichen Publikum gemeinsamen Sprachgebiet bestimmt werden.“¹⁰⁹

August Boeckh führt als einen „wichtigen Kanon der Auslegung“ an: „*man erkläre nichts so, wie es kein Zeitgenosse könnte verstanden haben.*“¹¹⁰ Der in *hermeneuticis* wortkarge Karl Lachmann amalgamiert in einer Bemerkung zum Grundsätzlichen des „philologischen Verständnisses“ beide Maximen: Man werde mit „folgsamer hingebung die gedanken absichten und empfindungen des dichters, wie sie in ihm waren *und wie sie den zeitgenossen erscheinen mussten*, rein und voll zu *widerholen*“ suchen.¹¹¹ Diese Auffassung der Bedeutung eines Textes erscheint als der radikale, weil in bestimmter Weise nicht mehr zu überbietende Endpunkt eines Wandels, der in der *hermeneutica sacra* dazu führt, dass die Heilige Schrift jede überzeitliche Geltung verliert und ihr eine solche bestenfalls punktuell und kontingent zuzuschreiben ist.

Diese Bedeutungskonzeption schließt denn auch den Kreis zu der zweiten kontrafaktischen Imagination Augustins, die ihn und viele andere zum *sensus fecundus* geführt hat: Es handelt sich zum Beispiel um die Vorstellung des reformierten Theologen Johannes Coccejus, die bei Anhängern wie Kritikern zur sprichwörtlichen Maxime geworden ist: „Verba scriptu-

¹⁰⁷ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 98 [1832].

¹⁰⁸ Schleiermacher, *Hermeneutik*, S. 32 [1805, 1809/10], auch S. 62 [1909/10]: das, was „dem Schriftsteller und ursprünglichen Leser gemeinschaftlich sein konnte“.

¹⁰⁹ Schleiermacher, *Hermeneutik*, S. 86 [1819].

¹¹⁰ Boeckh, *Encyklopädie*, S. 106; noch einmal wiederholt (S. 121): „In der Regel nämlich darf, auch wo es der grammatische Sinn zuläßt, durch die historische Interpretation *nicht mehr in die Worte gelegt werden, als die, an welche der Autor sich wendet, dabei denken konnten.*“

¹¹¹ Karl Lachmann, „Vorrede“, in: Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue, mit Anmerkungen von G. F. Benecke u. Karl Lachmann, 2. Ausg., Berlin 1843 [1827], S. III–X, hier S. III (meine Hervorhebung).

rae tantum significant ubique, quantum significare possunt.“¹¹² Es verleiht der Vorstellung Ausdruck, dass der biblische Text mehr als nur *eine* intendierte (literale) Bedeutung haben könne, also einen *sensus fecundus* (*foecunditas*, *sensus latus*) beherbergt. Der *sensus fecundus* der coccejanischen Auslegungslehre wie die entsprechende exegetische Praxis richtet sich an der hermeneutischen Maxime aus, dass jeder Ausdruck der Heiligen Schrift alles das bedeute, was als Bedeutungszuweisung *möglich* sei, wobei das einzige Kriterium darin besteht, dass diese Bedeutungszuweisung der Heiligen Schrift etwas Wahres zuweist (wie bereits bei Augustin). Freilich bleibt bei dieser hermeneutischen Maxime alles davon abhängig, inwieweit die Qualifikation des *quantum* Beachtung findet, die Coccejus selbst andeutet: „Quantum ex intentione loquentis, ex analogia stili sancti & rei ipsius, secundum antecedentia & consequentia significare possunt.“¹¹³ Just die eine kontrafaktische Imagination desselben Typs, nämlich sich in die Grenzen der ersten Leser zu imaginieren, bringt nun die definitive Absage an einen derartigen Sinn zum Ausdruck – für die Heilige Schrift, nicht für profane literarische Werke, denen ein verändertes Literaturkonzept zur gleichen Zeit die (ästhetische) Eigenschaft, einen mehr oder weniger unausschöpflichen Sinn zu haben, als Güte Merkmal attestiert.

Anwenden lässt sich diese Bedeutungskonzeption zudem auf das Konzept des Übersetzens, wie es beispielsweise bei Wilamowitz-Moellendorf geschieht:

Es [scil. das Übersetzen] ist kein freies Dichten (*poie<n*); das dürften wir nicht, gesetzt, wir könnten es. Aber der Geist des Dichters muß über uns kommen und mit unseren Worten reden. Die neuen Verse sollen auf ihre Leser dieselbe Wirkung tun wie die alten zu ihrer Zeit

¹¹² Diese Sentenz geht auf Passagen zurück wie in Coccejus, „Summa Theologiae ex Scripturis repetita“ [1662, 1665]. In: Id., Opera Omnia Theologica, Exegetica, Didactica, Polemica, Philologica Divisa in Decem Volumina, Vol. VII/1, Editio Tertia, auctior & emendatior, Amstelodami 1701, S. 131–403, lib. VI (S. 229): „[...] nam quis potest dubitare, significare verba Sp. S. quod valent [...].“

¹¹³ Hierzu auch die Hinweise des Sohnes des Coccejus, vgl. Johann Heinrich Coccejus, Praefatio [1675]. In: Coccejus, Opera Omnia, Vol. I/1, unpag. (S. 24). – Ferner, um nur ein einziges Beispiel herauszugreifen: Jakob Alting (1618–1676), „Commentarii absolutissimi theoretico-practici in Epistolam ad Romanos“, in: Ders., Opera omnia theologica; analytica, exegetica, practica, problematica & philologica. In tomos quinque tributa [...], Vol. IV [pars altera], Amstelodami 1687, ad Rom. XI, S. 29: „Non fragmenta dictorum, sed integrae historiae, integrae conciones et prophetiae sunt inspiciendae; in suo nexu cum antecedentibus et consequentibus. Saepius in eo delinquitur, et separatim dicta quaedam producuntur ad probationem, quae nonnumquam nihil ad rem faciunt, cum eo sensu non usurpentur, et nexus aliud postulet. Neque enim in verbis est veritas absolute, sed in sensu, qui ex scopo et nexu apparet.“

auf ihr Volk und heute noch auf die, welche sich die nötige Mühe philologischer Arbeit gegeben haben.¹¹⁴

Es erscheint als eine Wiederbelebung durch Zurückverlegung: „es bleibt die Seele, aber sie wechselt den Leib: die wahre Übersetzung ist Metempsychose.“¹¹⁵

VI. Zum Interpretieren als Experimentalapparatur und zur Ethik der Interpretation

Im Unterschied zu den kontrafaktischen Imaginationen der Vergegenwärtigung, bei denen es keines *speziellen* Wissens bedurfte, musste man bei den philologischen Imaginationen sowohl ein bestimmtes Wissen erwerben, als auch von einem bestimmten Wissen absehen – das ist auf den Punkt gebracht, was das Sich-Hineinversetzen bedeutet. Der Philologe muss etwas erwerben – das ist mühsam – und zugleich muss er etwas aufgeben: Das erfordert, sich gegen seine eigene Wirklichkeit so zu modellieren, respektive sich selbst so zu disziplinieren, dass man ein bestimmtes Wissen in einer bestimmten Konstellation (anhaltend) unter Kontrolle hält. Wenn sich das Irreführende in der Formulierung bannen ließe, dann könnte man sagen: Im Zuge der kontrafaktischen Imagination bildet der Philologe aus sich eine Experimentalapparatur, um die Vergangenheit bei Isolierung bestimmter Einflussfaktoren zu erkennen. Vielleicht der letzte, der das noch gesehen hat, ist Wilhelm Dilthey, wenn auch bereits mit starker psychologisierender Akzentsetzung:

Indem nun aber der Ausleger seine eigne Lebendigkeit gleichsam probierend in ein historisches Milieu versetzt, vermag er von hier aus momentan die einen Seelenvorgänge zu

¹¹⁴ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, „Was ist übersetzen?“, in: Ders., *Reden und Vorträge*, Bd. I. 4, umgearb. Aufl., Berlin 1925, S. 1–36, hier S. 6. Ich kann hier nicht auf die Unterschiede zu den Vorstellungen eingehen, die sich mit dem Ausdruck *renasci* verbunden haben, und zwar im Blick auf eine Regeneration einer Gegenwart, vgl. u.a. Laurenz Böring, Zur Bedeutung von ‚Rensci‘ in der Antike. In: *Museum Helveticum* 25 (1968), S. 145–178.

¹¹⁵ Wilamowitz-Moellendorff, *Was ist übersetzen?*, S. 8. Zur Metempsychose u.a. Walter Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*. Tübingen 1934, H. S. Long, *A Study of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*. Princeton 1948, Kurt von Fritz, Ἑστρὶς ἐκατέρωθεν in Pindar's Second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis. In: *Phronesis* 2 (1957), S. 85-89, R. S. Bluck, Plato, Pindar and Metempsychosis. In: *The American Journal of Philology* 79 (1958), S. 404-414.

betonen und zu verstärken, die anderen zurücktreten zu lassen und so eine Nachbildung fremden Lebens in sich herbeizuführen.¹¹⁶

Bereits bei Herder findet sich das entsprechende Gedankenexperiment, wenn er imaginiert: „Könnte ich [...] einige Tautropfen als Tropfen der Vergessenheit auf meine Leser sprengen, daß sie das trefflich Stück ganz und allein und unvermengt mit vorigen Farben und Eindrücken fühlen!“¹¹⁷

Die gelegentlichen Vergleiche des Seminars mit dem Laboratorium bringen freilich oftmals anderes zum Ausdruck. So heißt es in einer Beschreibung des Seminars von Friedrich Ritschl:

Ritschl lehrte durch Beispiel und Praxis, was als Verbindung persönlicher Kunst und kritischer Wissenschaft schwer lehrbar ist: Methode. Das war das große Geheimwort des Seminars. Die Voraussetzungen dazu, angeborener Scharfsinn, weite Übersicht, Belesenheit und unermüdlischen Fleiß, mußte man mitbringen; [...] bis die Sicherheit des Handwerks sich mit plötzlicher Intuition zu der Erkenntnis verband: so und nicht anders muß es geheißsen haben. Das Seminar habe keine fertigen Resultate; es war eine Werkstatt, eine Art Laboratorium lebendiger Forschung.¹¹⁸

¹¹⁶ Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik [1900]. In: Id., Gesammelte Schriften, Bd. V, Göttingen 1968 [1957], S. 317–338, hier S. 330.

¹¹⁷ Johann Gottfried Herder, Lieder der Liebe. In: Werke in zehn Bänden, Bd. 3, Martin Bollacher (Hrsg.), Frankfurt am Main 1990, S. 431–522, hier S. 459. Vgl. auch August Wilhelm Schlegel, Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst. Dritter Teil (1803-1804): Geschichte der romantischen Litteratur. Heilbronn 1884, S. 14/15: „Grade die am meisten schöpferischen Geistes haben ihren Werken die eigenthümliche Gestaltung eingepägt; es ist daher zum Studium solcher Dichter nothwendig, sich in sie zu vertiefen, sich ihnen ganz hinzugeben; dazu muß man sich wieder in die Mitte ihres Zeitalters, ihrer Nation versetzen, um von da aus ihre Weltansicht zu theilen, welches denn nicht geschehen kann, ohne daß man sich persönlicher Neigungen und Gewöhnungen entäußert. Da diese aber nur zu oft unser Urtheil einfließen, da dieses nicht selten durch eine Menge unbewußter Vergleichungspunkte modificiert wird, so muß man sich darüber mit sich selbst ins klare setzen. Weil nun die letzten natürlich von der nächsten Umgebung hergenommen zu seyn pflegen, so scheint nichts dienlicher, als, ehe wir uns durch einen Sprung über Länder und Jahrtausende zu dem Entferntesten, zu dem alten Homer wenden, ehe wir uns auf die große Weltumsegelung wagen, zuzusehen, wie es bey uns zu Hause steht, und unsre Ansichten in einer allgemeinen Übersicht des gegenwärtigen Zustandes an einander zu messen.“

¹¹⁸ Zit. nach Hans I. Bach, Jacob Bernays: ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert Tübingen 1974, S. 42. Die Darlegungen von Bach in dem Abschnitt „Meister der Philologie: Friedrich Ritschl“ stützen sich ohne Einzelnachweis für die Aussagen auf Otto Ribbeck, Friedrich Wilhelm Ritschl. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie, Bd. I, Leipzig 1879, S. 76 f., Bd. II, Leipzig 1881, S. 29 f., und S. 169), sowie auf Friedrich von Bezold, Geschichte der Rheinischen Friedrichs-Wilhelms-Universität, Bd. I, Bonn 1920, S. 314 ff. und S. 386 ff.

Kritisch ist der Vergleich zwischen Philologe und Experimentator aus der Sicht Wilhelm Wundts:

So ist die psychologische Conjecturalkritik eine Art kritisches Experimentalverfahren, welches sich freilich leider von dem normalen Experiment durch die bedenkliche Eigenschaft unterscheidet, daß bei ihr der Experimentator nicht bloß, nach Baco's Ausdruck, Fragen an die Natur richtet, sondern diese Fragen auch selber beantwortet. [...] Der Naturforscher muß seine Objecte unter möglichst günstigen Bedingungen beobachten; aus falschen Experimenten kann er nichts lernen. Für den Kritiker ist das Irrthümliche und Verfehlete mitunter belehrender als das Wahre und Schöne.¹¹⁹

Ähnliches gilt auch für den durch die philologische Mikrologie mitunter nahe liegenden Vergleich mit dem Mikroskop. So spricht beispielsweise Boeckh in einem Atemzug von den „quaestiones grammaticae subtilitissimae“ und den „physicorum observationes microscopiae“,¹²⁰ und gelegentlich sagt er: „[...] man darf der Philologie, die nur mit unbewaffneten Auge des Geistes sehen kann, ihre Mikrologie ebenso wenig verargen als der Naturforschung die Mikroskopie, wenn letztere auch wichtigeres als erstere an das Licht bringt.“¹²¹

Im Einsatz der ‚klassischen‘ Instrumente wie Teleskop und Mikroskop zur Erweiterung des ‚Sichtbaren‘ sieht man gleichwohl nicht selten gerade *kein* Pendant zur philologischen (Seminar-)Arbeit. So erkennt beispielweise Boeckh einen gravierenden Unterschied gegenüber den Naturwissenschaften darin,

daß [...] dieser Theil der Erfahrungswissenschaft des mächtigen Hebels entbehrt, welchen die Naturforschung an dem Instrumentalen und dem Versuche hat, der von verständiger Absicht geleitet, bisweilen auch von Zufall begünstigt, die Natur zwingt ihr verborgenes Inneres zu

¹¹⁹ Wilhelm Wundt, *Lessing und die kritische Methode*. In: Id., *Essay*, Leipzig 1885, S. 367–386, hier S. 384/85.

¹²⁰ August Boeckh, „*Oratio nataliciis Friderici Guilelmi III.*“ [1822]. In: Id., *Orationes in vniversitate litteraria Friderica Gvilelma Berolinensi habitae*, Ferdinandus Ascherson (Hrsg.), Lipsiae 1858, S. 100–110, hier S. 103.

¹²¹ August Boeckh, *Eröffnungsrede* [1850]. In: Id., *Gesammelte kleine Schriften*, Bd. 2, Leipzig 1859, S. 183–199, hier S. 190.

zeigen. Nichts kann der geschichtlichen Forschung einen Ersatz für Teleskop und Mikroskop und dem übrigen Apparat der physischen Wissenschaften geben.¹²²

Dreißig Jahre später heißt es bei Wilhelm Scherer:

Für [das] Verständnis geistiger Erscheinungen giebt es keine exacte Methode; es gibt keine Möglichkeit unwidersprechliche Beweise zu führen; es hilft keine Statistik, es hilft keine Deduction a priori; es hilft kein Experiment. Der Philolog hat kein Mikroskop und kein Scalpell; er kann nicht anatomisiren, er kann nur analysiren.¹²³

Diese in der Tendenz resignative Einsicht kann hinsichtlich der Wertung denn auch umgekehrt werden. So heißt es bei Julius Wellhausen zur ‚Methode‘: „Es kommt nicht bloß auf die Brille an, sondern auch auf die Augen.“¹²⁴

Das mitunter recht langatmige, aber nur wenig über den Tellerrand blickende Buch *Objektivität* von Lorraine Daston und Peter Galison beschreibt Ähnliches als Entdeckung der Objektivität in Gestalt der Bindung an neu entwickelte *technische* Darstellungsmittel.¹²⁵ Aber das ist nur *ein* Moment und eher haben die Naturwissenschaftler in dieser Hinsicht die Tugenden der Philologen imitiert als umgekehrt. Es spannt sich ein großes Feld der Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung der philologischen Tätigkeit auf, das sich im Spannungsfeld zweier Formen der Selbstdisziplinierung aufzutut: der *Methode* und des *philologischen Takts*,¹²⁶ sobald man versucht, seine eigene *scientific persona* in – wie Lachmann sagt – ‚folgsamer

¹²² August Boeckh, Ueber die Pflichten der Männer der Wissenschaft. Festrede [1855]. In: Id., Gesammelte kleine Schriften, Bd. 2, Leipzig 1859, S. 115–130, hier S. 125.

¹²³ Wilhelm Scherer, Goethe-Philologie [1877]. In: Id., Aufsätze über Goethe Berlin 1886, S. 1–27, hier S. 4. Zur Gleichsetzung von Analysis und Anatomie seit der Mitte des 16. Jhs., nicht zuletzt unter dem Eindruck der Anatomie des Vesalius, vgl. Lutz Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin und New York 2003. – In der Sprachwissenschaft des 19. Jhs. sind für das vergleichende Vorgehen die zeitgenössischen Erfolge der ‚vergleichenden Anatomie‘ Vorbilder gewesen, so etwa bei Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier [1808]: In: Id., Kritische Ausgabe, Abt. I, Bd. 8, Ernst Behler (Hrsg.), München 1975, S. 105–317, oder Jacob Grimm, *Deutsche Grammatik. Theil I*. Göttingen 1819, S. XII.

¹²⁴ Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 6. Heft: 1. Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams; 2. Verschiedenes, Berlin 1899 (ND 1985), S. VIII.

¹²⁵ Vgl. Lorraine Daston und Peter Galison, *Objektivität [Objectivity]*, Frankfurt am Main 2007.

¹²⁶ Vgl. dazu auch den Beitrag von Carlos Spoerhase in diesem Band.

hingebung‘ zu begreifen.¹²⁷ Das ist das, was sich mehr oder weniger erzeugen lässt. Aber mitunter genügt das nicht. Die *Umgebung*, in der das Sich-Hineinversetzen erfolgt, muss hinreichend Ähnlichkeiten aufweisen, zumal dann, wenn es sich um eine als bedeutsam eingestufte Leistung handelt. So heißt es bei Wilhelm Dilthey angesichts der von ihm bewunderten Beschäftigung Schleiermachers mit Platon:

Die Herstellung jedes geschichtlichen Zusammenhangs aus den Quellen erfordert eine geistige Atmosphäre der Zeit, welche das Wiederverständnis möglich macht. Wolfs Homer trat mitten in einer großen, dichterischen Bewegung hervor. [...] So ist nun auch Schleiermacher zu Plato geführt, bei ihm festgehalten und zu dessen Verständnis erzogen worden, indem vor seinen Augen das Schauspiel der Entfaltung des deutschen Idealismus in Dichtung, Philosophie und Literatur sich abspielte. Welche Ähnlichkeit hatte doch diese Bewegung mit der im Zeitalter Platos! Dort wie hier trug die dichterische und literarische Bewegung die philosophischen Systeme.¹²⁸

Gelegentlich ist hervorgehoben worden, dass in einer bestimmten Zeit die Naturwissenschaften bestrebt gewesen seien, „den Eindruck zu vermitteln, wissenschaftliche Entdeckungen würden sich ohne jede Beteiligung des Forschers gleichsam von selbst ergeben.“ Durch eine Weise der „Selbstausslöschung“.¹²⁹ So plausibel solche Annahmen auch auf den ersten Blick erscheinen mögen – auch wenn man zweifeln mag, inwieweit solche „Spuren“ der „Praxis der Wissenschaft“ sich auf die „ästhetische Theorie des Barocks“ zurückführen lassen: Sie beruhen nicht selten auf problematischen Schlüssen, die es deshalb sind, weil sie auf metaphorischen metaphorischen Verknüpfungen beruhen – so etwa, wenn man die „Rhetorik der Selbstausslöschung“ an Zügen „unpersönlicher Stil“ bindet und daraus eine „Selbstausslöschung“ zu erkennen meint. Die Philologie würde es freuen, wenn ihr Geschäft zu einfach wäre. Neben der Auslösung wird noch ein zweite Strategie ausgemacht, nämlich das Zeigen von „Mühelosigkeit“ durch Tilgung des „Aufwandes an Mühe“, die der „Forscher“ bei der

¹²⁷ Zum Hintergrund vgl. Lutz Danneberg, *Ad-personam*-Invektive und philologisches Ethos im 19. Jahrhundert: Wilamowitz-Moellendorff *contra* Nietzsche. In: Ralf Klausnitzer und Carlos Spoerhase (Hrsg.), *Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse*, Bern, Frankfurt 2007, S. 93–148.

¹²⁸ Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. 1. Band, 2. Aufl. vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse des Verfassers hrsg. v. Hermann Mulert, Berlin, Leipzig 1922, S. 648.

¹²⁹ James McAllister, *Die Rhetorik der Mühelosigkeit in der Wissenschaft und ihre braocken Ursprünge*. In: Helmar Schramm, Ludger Schwarte und Jan Lazardzig (Hg.), *Spektakuläre Experimente. Praktiken der Evidenzproduktion im 17. Jahrhundert*. Berlin und New York 2006, S. 154–175, hier S. 155.

wissenschaftlichen Arbeit gehabt habe. Diese Strategie habe „bis heute wenig Aufmerksamkeit“ gefunden.¹³⁰ Sie beruht auf der „Unterstellung, dass Entdeckungen, die mit geringem Aufwand gemacht wurden, wahrscheinlich wahr sind“.¹³¹ In „vielerlei Hinsicht“ könne die Rhetorik der Selbstausschöpfung „als ein Extermfall der Ersteren gesehen werden, denn der beste Weg, die Mühelosigkeit einer Tätigkeit auszustellen, besteht darin, jede Form der menschlichen Beteiligung überhaupt zu leugnen. Die Rhetorik der Mühelosigkeit ist jedoch vielseitiger und flexibler: Sie erlaubt es dem Wissenschaftler, einerseits die Erkenntnisse als persönliche Leistung unverhohlen für sich in Anspruch zu nehmen und dieses andererseits als objektiv darzustellen.“¹³²

Nahezu alle Untersuchungen dieses Zuschnitts versuchen, eine zeitliche Entwicklung zu insinuierten. In diesem Fall erscheint das schon dann als problematisch, wenn man den seit Plutarch (um 25 – um 125) bestehenden Verdacht nimmt, die Griechen, nicht zuletzt Archimedes (287-212), hätten die Darlegungen ihrer mathematischen Funde so poliert, dass ihnen jeder Anschein von Aufwand und Mühe genommen worden sei und ihnen so eine Leichtigkeit verliehen werden würde, die ihren Schwierigkeitsgrad verschleierte.¹³³ Das spielt darauf an, dass in den (erhaltenen) Schriften des Archimedes sich ebenso knappe wie prägnante Sätze finden, die ohne überflüssige Worte nicht nur keine biographischen Umstände vermitteln, sondern auch nichts über den wissenschaftlichen Anlaß, zum orientierenden Problem oder heuristische Hinweise auf den Erkenntnisweg. Bereits in den Augen Ciceros erscheint er als so ingeniös, dass er ihn mit dem Schöpfergott aus Platons *Timaios* vergleicht,¹³⁴ der letztlich nach den herkömmlichen Vorstellungen über die Menschennatur hinausweise.¹³⁵ Er findet zu der Ansicht, dass mehr Geist in diesem Sizilianer gewesen sei, als die Menschennatur ihn nach unseren Begriffen hätte hervorbringen können.¹³⁶ Bei Livius heißt es, dass Archimedes ein einmaliger Beobachter des Himmels und der Gestirne gewesen sei, aber noch erstaunlicher als Erfinder und Hersteller von Kriegsgeschützen und Werkzeugen, mit denen

¹³⁰ Ebd., S. 157/58.

¹³¹ Ebd., S. 158.

¹³² Ebd., S. 160.

¹³³ Hierzu die bei Ivor Thomas, *Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*. Vol. II: From Aristarchus to Pappus. London 1939, S. 31, wiedergegebene Plutarch-Stelle.

¹³⁴ Vgl. Cicero, *Tusc*, 1, 63.

¹³⁵ Vgl. Cicero, *De re publ*, 1, 14, 22.

¹³⁶ Ebd.: „plus in illo Siculo ingenii quam videretur natura humana ferre potuisse iudicabam fuisse.“

er alles, was die Feinde mit gewaltiger Anstrengung erreichen wollten, seinerseits mit mit sehr wenig Kraftaufwand spielen d vereiteln konnte.¹³⁷

Hinzu kommt, dass es in der antiken Rhetorik die *dissimulatio artis* (*celare artem*) bekannt ist, nach der der Kunstcharakter eines Artefaktes verborgen bleiben soll. Hier zeigt sich die Schwierigkeiten der Feststellung: Um bei einem Artefakt bestimmte artifizielle Eigenschaften zu verbergen und ihm so den Anschein eines ‚natürlichen‘, ‚kunstlosen‘, ‚schlichten‘ Charakters zu verleihen, müssen entweder Eigenschaften simuliert werden oder das Werk hat tatsächlich diese Eigenschaften nicht, indem es auf bestimmte Eigenschaften der Darstellung verzichtet, aber es gleichwohl einen artifiziellen Charakter besitzt und der Verzicht selbst gewollt ist. Dass die Kunst verborgen sein soll, kann dann Doppeltes meinen: zum einen, das Werk hat bestimmte Eigenschaften in der Tat nicht, gleichwohl erreicht man mit ihm das, wofür das artifizielle Mittel dient und der Erfolg gerade dann nicht eintreten würde, wenn das Mittel als Mittel durchschaut wird; zum anderen das Verbergen der Kompetenz desjenigen, der das Werk schafft; nach dem geläufigen Schluß *causatum causae simile* werden dann bestimmte Eigenschaften auf das Werk selbst übertragen oder auf das, worüber es spricht.

Nach Aristoteles müsse eine Rede, die mit dem Überzeugen Erfolg hat, nicht als artifiziell, sondern als ‚natürlich‘ erscheinen. Denn der Hörer oder Leser wittere schnell beim Redner einen Hinterhalt, vor dem er sich schützen will.¹³⁸ Beispiel ist das Verbergen des nicht spontanen, des stattdessen planvollen und berechnenden Charakters einer Rede oder das Erzeugen des Eindrucks des *ex-tempore*-Sprechens. Es ist die Schlichtheit als die einer Verstellung vermeintlich unzugängliche Simplizität, die das Täuschen unwahrscheinlich mache. Der Hintergrund ist die Vorstellung, beim Einfachen, Einfältigen sei keine oder eine geringere Gefahr der Verfälschung gegeben; denn das Lügen, die Unaufrichtigkeit erfolgt *ex duplicitate animi*, aufgefaßt als das Nichteinfache, als *duplex cor* (*diplokard...a*), als *duplicitas* (*diglwss...a*).

Schließlich grenzt die Behauptung, dass die „Rhetorik der Mühelosigkeit“ ein „wichtiges und bekanntes Element moderner Wissenschaftspraxis“ darstelle, an Verallgemeinerungsunsinn und wird nur noch überboten durch Antwort auf die berühmt-berühigte Frage von Peter B. Medawar (1915-1987) „Is the Scientific Paper a Fraud?“, und seine unzulängliche

¹³⁷ Livius, *Ab Urbe condita*, 24, 34, 2-3: „Archimedes is erat, unicus spectator caeli siderumque, mirabilior tamen, inventor ac machinator bellicorum tormentorum operumque, quibus si quid hostes ingenii mole agerent, ipse perlevi momento ludificaretur.“

¹³⁸ Vgl. Aristoteles, *Rhet*, III, 2 (1404^b18-22): *de< lanq£nein poioàntaj ka^ m¾4 doke<n lšgein pepajmšnwj çll| pefukÒtwj. toàto g|r piqanÒn, ™ke<no dè toÙnant...on. Æj g|r prŒj ™pibouleÚonta diabellontai, kaq£per prŒj o#nouj toÝj memigmšnouj.*

Beantwortung. Mittlerweile gibt es hierzu eine umfangreiche Literatur. Festzuhalten bleibt, dass eine positive Antwort auf diese Frage Voraussetzungen macht, die in den meisten Fällen bei einer Darlegung von Wissensansprüchen *nicht* gegeben sind.¹³⁹ Zudem übersieht eine Verallgemeinerung der „Rhetorik der Mühelosigkeit“ als „Element moderner Wissenschaftspraxis“ die nicht zuletzt im 19. Jahrhundert aufkommende ‚Rhetorik‘ der wissenschaftlichen Arbeit und Mühe mit der Betonung des Mühsamen, des Fleißigen, des Anstrengenden, nicht zuletzt als das *Zeitintensive*, die jede voreilige Verallgemeinerung zunichte macht.¹⁴⁰

Ein weiteres Spannungsfeld kann ich ebenfalls nur kurz ansprechen: Man wollte sich nicht nur in die Vergangenheit versetzen, sondern auch die Vergangenheit in die Gegenwart holen und – wie Bacon gesagt hat – von den Toten wieder auferstehen lassen. Nur ein Beispiel: In seiner programmatischen Rede *Das Mittleramt der Philologie* von 1857 ist es für Ernst Curtius nicht allein der Anerkennungsverlust, den die philologischen Fächer erlitten hätten, sondern zum Problemszenario gehört das allenthalben monierte Zerbrechen der ‚Einheit‘ der (Natur- und Geistes-)Wissenschaften. Im Rahmen seines Versuchs, für eine solche ‚Einheit‘ der Philologie ein ‚Mittleramt‘ zuzusprechen, kommt er auf die Arbeit des Philologen, des Historikers zu sprechen, der zwar auch „allgemeine Gesetze zu erkennen“ versuche, sich aber damit nicht begnüge, auch nicht damit, aus den Bruchstücken der Überlieferung den

zerrissenen Zusammenhang der Erinnerung wieder herzustellen, sondern mit schöpferischer Kraft, welche zu der Forschung hinzutreten muß, weiß er das Todte zu erwecken und das Verblichene mit neuem Leben zu beseelen, so daß die edelsten Geister, welche Spuren ihres Wirkens zurückgelassen haben, wie Zeitgenossen um uns stehen und gleichsam in vertraulichem Wechselgespräche mit uns verkehren.¹⁴¹

¹³⁹ Hierzu auch L. Danneberg, Darstellungsformen in Natur- und Geisteswissenschaft. In: Peter J. Brenner (Hg.), Geist – Geld – Wissenschaft. Zu Arbeits- und Darstellungsformen in der Literaturwissenschaft. Frankfurt/M. 1993, S. 99-139, sowie Id. und Jürg Niederhauser, „...daß die Papierersparnis gänzlich zurücktrete gegenüber der schönen Form“: Darstellungsformen der Wissenschaften im Wandel der Zeit und im Zugriff verschiedener Disziplinen. In: Id./Id. (Hg.), Darstellungsformen der Wissenschaften im Kontrast. Methodische Aspekte – theoretische Überlegungen – Fallstudien. Tübingen 1998, S. 23-102.

¹⁴⁰ Vgl. L. Danneberg, „ein Mathematiker, der nicht etwas Poet ist, wird nimmer ein vollkommener Mathematiker sein“: Geschmack, Takt, ästhetisches Empfinden im kulturellen Behauptungsdiskurs der Mathematik und der Naturwissenschaften im 19. mit Blicken ins 20. Jahrhundert. In: Andrea Albrecht, Gesa von Essen und Werner Frick (Hg.), Zahlen, Zeichen und Figuren: Mathematische Inspirationen in Kunst und Literatur. Berlin und New York 2011, S. 600-658

¹⁴¹ Ernst Curtius, *Das Mittleramt der Philologie* [1857]. In: Id., Göttinger Festreden. Berlin 1864, S. 23–51, hier S. 31/32.

Freilich kann diese Wiederbeseelung nicht mit akribischer Forschung allein geschehen, sondern es bedarf der „schöpferischen Kraft“ des Wissenschaftlers, die Curtius gerade im Zuge der „philologisch-historische[n] Schule“ entstehen sieht, in der sich „quellenmäßige Forschung“ mit „lebendige[r] Anschauung des Alterthums“ verbinde.¹⁴² Das „Schöpferische“ ist just die Kraft, die die in verschiedenen Richtungen zeitüberspringenden Imaginationen zu verbinden vermag. Dem liegen mitunter Wirkungsvorstellungen von Literatur zugrunde, die zuvor eher im Blick auf die Heilige Schrift gedacht wurden, etwa als *cognitio viva* im Sinn der Aufnahme eines *lebendig machenden* Sinns, der beim Leser etwas hinsichtlich seiner Werthaltung bewirkt oder entfaltet und so auch sein Handeln affiziert. So beispielsweise bei Christian Wolff:

Diejenige Erkenntniß wird lebendig genennet, welche einen Bewegungs-Grund des Willens abgiebet entweder das Gute zu vollbringen, oder das Böse zu lassen. Hingegen die Erkenntniß ist tod, welche keinen dergleichen Bewegungs-Grund abgiebet.¹⁴³

Bei der Bestimmung der lebendigen Erkenntnis dürften bei Wolff theologische Einflüsse gegeben sein.¹⁴⁴ Sie sind bei ihm freilich nicht auf das Beispiel der Heiligen Schrift

¹⁴² Vgl. den Brief von Wilamowitz vom Februar 1883 in: Usener und Wilamowitz. Ein Briefwechsel 1870-1905 [1934]. Mit einem Nachwort und Indices von William M. Calder III. Zweite Auflage. Stuttgart/Leipzig 1994, S. 28: „Die lebhafteste Anregung haben wir aus Ihrem *protreptikòj* empfangen; denn so habe ich mich gewöhnt, Ihre Rektoratsrede zu nennen, die ich sofort meinen Studenten zu lesen gab und hin und her überlegte. So vielfach mir erfreulich war, manchmal, wie in dem ersten Abschnitt in ganz überraschender Weise, daß Ihre Erwartung auf mich zutraf. Denn das ist allerdings auch für meine Predigten ein stehender Text, und so lebhaft meine Sympathie auch die Philologie als Kunst anerkennt, so bin ich doch geneigt, auf diesem Wege weiterzugehen und die Methode demgemäß geringer zu schätzen. Natürlich liegt der Grund in der Beurteilung von Persönlichkeiten: für mich ist Gottfried Hermann *ἡ φιλόλογοι* nicht in dem, was er geleistet hat, [...] sondern in dem, was er war. Die alte Poesie [...] ist tot: unsere Aufgabe ist, sie zu beleben. Wenn man z.B. den Aeschylus erklärt, und die Sprache beginnt zu klingen und die Rhythmen zu rauschen und die alten Götter *alloggiano sull'accesa fronte* und die Heroen handeln und leiden wieder, und dann die Studenten ganz vergessen, daß da ein Professor und ein Text voll Vokabeln und Korruptelen und *sc»mata diano...aj* und *sc»mata metrikε* ist, [...] dann empfinde ich, daß Philologie doch etwas für sich ist, oder wenigstens ihr *tšloj* hat, das ihr dann freilich die Qualifikation als *didaktòn ti* entziehen mag.“

¹⁴³ Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet [...1720]. Die vierdte Auflage hin und wieder vermehret, Francfurt, Leipzig 1733 (ND Gesammelte Werke, I. Abt., Bd. 4, Hildesheim und New York 1976, 3. Kap., § 169 [S. 120]); Id., Vernünfftige Gedanken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit. Halle 1754 [1913] (ND Gesammelte Werke, I. Abt., Bd. 1, Hildesheim, New York 1965, Kap. 1, § 15, S. 129); sowie Id., Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata [...]. Pars 2, Francofurti 1739 (ND Gesammelte Werke, II. Abt., Bd. 11, § 244, S. 220): „Cognitio viva dicitur, quae sit motivum voluntatis vel noluntatis.“

beschränkt. Solche Wirkungen werden auch profanen Texten zugeschrieben, zunächst den antiken, dann aber vor allem den nationalsprachlichen.

Die kontrafaktischen Imaginationen des Sich-Hineinversetzens waren aber nicht allein wissenssensibel, sondern boten zugleich die Voraussetzung dafür, die Texte nicht allein als ‚Mittel‘, sondern auch als ‚Selbstzweck‘ zu sehen, und damit für einen sich selbst bindenden Umgang mit dem Gegenstand des Erkennens, für eine – wenn man so will – ‚Ethik des Interpretierens‘. Möglich wird eine Imagination wie diese: Platon stünde vor einem und er könnte sich gegen seine gegenwärtigen Interpreten zur Wehr setzen. Vermutlich wäre das für den größten Teil der Interpreten der Jetztzeit eine eher beklemmende Vorstellung, so sie um ihre interpretatorische Freiheit bangen und den ‚Gebrauch‘ oder das ‚Fortschreiben‘ höher schätzen: Bei *Abwesenheit* steht der Willkür gegenüber dem Text niemand mehr im Weg, es sei denn der Interpret selbst und seine Imagination einer *Selbstdisziplinierung*. Selbstverständlich haben die Philologen bestenfalls davon geträumt. Ein Beispiel liefert Friedrich Nietzsche:

Daß diese Wirkung [scil. die wechselseitige Proportionierung der apollinischen und dionysischen Kräfte in der Tragödie] aber nötig sei, dies würde jeder am sichersten, durch Intuition, nachempfinden, wenn er einmal, sei es auch im Traume, in eine althellenistische Existenz sich zurückversetzt fühlte: im Wandeln unter hohen ionischen Säulengängen, aufwärtsblickend zu einem Horizont, der durch reine und edle Linien abgeschnitten ist, neben sich Widerspiegelungen seiner verklärten Gestalt in leuchtendem Marmor, rings um sich feierlich schreitende oder zart bewegte Menschen, mit harmonisch tönenden Lauten und rhythmischer Gebärdensprache – würde er nicht diesem fortwährenden Einströmen der Schönheit, zu Apoll die Hand erhebend ausrufen müssen: „Seeliges Volk der Hellenen! Wie groß muß unter euch Dionysus sein, wenn der delische Gott solche Zauber für nötig hält, um euren dithyrambischen Wahnsinn zu heilen.“¹⁴⁵

¹⁴⁴ So auch Christian Wolff selbst, vgl. Id., *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, praxin complectens*. Francofurt, Lipsiae 1739 (ND Gesammelte Werke, II. Abt. Bd. 11, Hildesheim, New York 1979, § 244): „Ex mente igitur Apostoli mortua est cognitio de Deo & Christo, nisi fiat motivum voluntatis & noluntatis, ut actiones tuae cognitioni isti respondeant.“

¹⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [1872]. In: Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. III, Bd. 1, Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.), Berlin 1972, S. 17–152, hier S. 151. Vgl. auch August Wilhelm Schlegel, *Berliner Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst* [1801/04]. Hg. von Jakob Minor. Heilbronn 1884. Bd. I-III, Bd. III, S. 202: „Hineinträumen muß man sich in jenes heroische mönchische Gewirr, muß Guelfe und Ghibelline werden“, will man die *Divina Comedia* verstehen.

Doch auch wenn das Sich-Hineinversetzen nur ein philologischer Traum ist: Was die träumenden Philologen *gemacht* haben, ist, sich selbst so zu binden, als *könnte* das Unmögliche eintreten.

Zum Abschluss bleiben noch drei Hinweise: Zum einen darauf, dass nicht alle Formulierungen des Sichhineinversetzens in dieser Weise zu rekonstruieren sind. Das ist beispielsweise der Fall, wenn es bei Eduard Zeller heißt: „Man muss die ganze Denkart und Vorstellungsweise eines Philosophen ins Auge fassen, sich in den Mittelpunkt seines Systems versetzen, die Fäden, welche alles übrige mit diesem verknüpfen, verfolgen, wenn man sich ein Urteil darüber bilden will, was dasselbe zu leisten vermochte und was nicht.“¹⁴⁶ Zum anderen darauf, dass in einigen Fällen die Formulierungen weit über das hinausgeht, was sich in ideser Weise rekonstruieren lässt. So ist August Wilhelm Schlegel der Ansicht, dass nicht es nicht zuletzt Shakespeare und Goethe einen so „wunderbaren Blick in die Seelen“ besitzen, „die Fähigkeit, sich so vollkommen in allen Arten, auch die fremdesten, zu versetzen, um als Bevollmächtigte der ganzen Menschheit handeln und reden zu können.“¹⁴⁷ Das gilt auch für die in der Zeit verbreitete Auffassung, dass die Deutschen „eine seltene Bereitwilligkeit, sich in fremde Art einzufühlen“ besäßen.¹⁴⁸ Das liege in der „sehr vielseitigen Bildsamkeit sowohl im Geist unserer Sprache als auch im Charakter der Nation, wenn anders beide nicht völlig eins sind. Daher ist die Anlage, die Alten in ihrem Sinne zu lesen, unstreitig am wenigsten selten bei uns.“¹⁴⁹ Der Betrachter einer Statue „will selbst ganz Bildsäule werden“.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Zeller, Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege. In: Id., Kleine Schrift. Hg. von Otto Lenze. Bd. 1. Berlin 1910, S. 410-418, hier S. 413. Auch ist das der Fall, wenn es bei Hans Christian Oertsd, Ueber die bildende Wirkung, welche die Anwendung der Naturwissenschaft ausüben muß [1829]. In: Id., Die Naturwissenschaft und die Geitesbildung. Leipzig 1851, S. 27-43, hier S. 33, heißt: „Unsere Lehranstalt giebt nun dem gebildeten Menschen eine Gelegenheit mit den Naturkräften bekannt zu werden, die man im Gewerbetrieb benutzt; [...]. Sie giebt ihm eine Übersicht eine Uebersicht über sämtliche Gewerbe und deren gegenseitigen Verhältnisse. Der junge Mann der einige Anlage und Thätigkeit besitzt, wird so durch Hülfe der hier erlangten Vorkenntnisse und Fertigkeiten sich mit Leichtigkeit in den Gewerbezug hineinversetzen, den er wählt.“

¹⁴⁷ Schlegel, Sämtliche Werk. Ed. Eduard Böcking. Bd.. V .Leipzig 1846, S. 187.

¹⁴⁸ Schlegel, Berliner Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst [1801/04], Bd. II, S. 11.

¹⁴⁹ Schlegel, Sämtliche Werke, Bd. 10. Leiptig 1846, S. 116.

¹⁵⁰ Schlegel, Sämtliche Werke, Bd. 9. Leipzig 1846, S. 3. Das dürfte kaum etwas mit Herders Vorstellungen einer Vitalisierung der Skulptur druch den Tatsinn zu tun haben, hierzu neben Ulrike Zeuch, Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit. Tübingen 2000, Wolfgang Adam, Herder und die Plastik. Theorie und Autopsie. Mit einem unveröffentlichten Brief von Eduard Spranger. In: Elisabeth Décultot und Gerhard Lauer (Hg.), Herder und die Künste. Ästhetik, Kunsttheorie, Kunstgeschichte. Heidelberg 2013, S. 221-252.

Sowie schließlich für die Aufforderung: „[...] der Mensch muß sich in jedem Zustand solange ganz verlieren und sich in jeden Gegenstand innerlich gleichsam umwandeln, bis das Prinzip der Selbsttätigkeit in ihm wirklich geworden ist“.¹⁵¹

Schließlich der Hinweis darauf, dass Imaginationen des Sichhineinversetzen in den Naturwissenschaften bis in die Gegenwart reichen. Nur wenige Beispiele mögen genügen. So imaginiert der Zoologe Desmond Morris sich als Tier, zuerst in einem Traum, der dann wahr wurde:

In essence, this was what was going to happen to me in my future research, when I became a full-time student of animal behavior. With each animal I studied I became that animal. I tried to think like it, to feel like it. Instead of viewing the animal from a human standpoint - and making serious anthropomorphic errors in the process - I attempted, as a research ethologist, to put myself in the animal's place, so that *its* problems became *my* problems, and I read nothing into its life-style that was alien to its particular species.¹⁵²

Nach dem Molekularbiologe Joshua Lederberg benötigt der Wissenschaftler „the ability to strip to the essential attributes some actor in a process, the ability to imagine oneself inside a biological situation. I literally had to be able to think for example, ‘What would it be like if I were one of the chemical pieces of a bacterial chromosome?’ and try to understand what my environment was, try to know where I was, try to know when I was supposed to function in a certain way, and so forth.“¹⁵³ Barbara McClintock berichtet: “I found that the more I worked with [chromosomes] the bigger and bigger [they] got, and when I was really working with them I wasn't outside, I was down there. I was of the system [...] I actually felt as if I were right down there and these were my friends [...]. As you look at these things, they became part of . An you forget yourself. The main thing about it is you forget yourself.“¹⁵⁴ Im Blick auf die Entwicklung neuer Metalle heißt es bei Cyril Stanley Smith, es sei „a feeling“ zu entwickeln, „of how I would behave if I were a ceratin alloy, a sense of hardness and softness and conductivity and fusibility and deformability and brittleness – al in a curiously internal

¹⁵¹ Schlegel, Philosophische Kunstlehre, S. 12. Auch August Wilhelm Schlegel, Briefe über Poesie, Silbenmaaß und Sprache. Zweyter Brief. In: Sämtliche Werke. Bd. VII. Leipzig 1846, S. 116: „Menschen aus den entferntesten Zonen und, würden sie wieder ins Leben gerufen, aus den entferntesten Jahrhunderten einander mitteilen, was in ihrem Innern vorgeht.“

¹⁵² Morris, Animal Days. New York 1979, S. 58.

¹⁵³ Zitiert nach Horace F. Judson, The Search for Solutions. New York 1980, S. 6.

¹⁵⁴ Evelyn Fox. Keller, Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock. San Francisco 1983, S. 117.

and quite literally sensual way, even before I had sensual contact with the alloy itself.”¹⁵⁵

Nach Chandrasekhar soll ihn Eddington aufgefordert haben, auf die Astrophysik zu sehen „from the point of view of the star“.¹⁵⁶ Das findet schon bei Leibniz, wenn er sich als Beobachter des Kosmos auf die Sonne versetzt! „Aber nachdem man endlich aufgefunden, daß man das Auge in der Sonne stellen müße, wenn man den Lauf des Himmels recht betrachten will, und daß alsdann alles wunderbar schön herauskomme, so siehet man, daß die vermeinte Unordnung und Verwirrung unseres Unverständes schuld gewesen, und nicht der Natur.“ Leibniz theoretisiert das dann noch ein wenig: „Allein wir müssen uns mit den Augen des Verstandes dahin stellen, wo wir mit den Augen des Leibes nicht stehen, noch stehen können.“¹⁵⁷

Den Zusammenhang zwischen dem ‚Hineinversetzen‘ und der ‚Nachkonstruktion‘ findet sich denn auch explizit bei Schleiermacher.¹⁵⁸ Selbst da, wo sprachlich nicht der Charakter einer kontrafaktischen Imagination gegeben zu sein scheint, behaupte ich, besitzt die hermeneutische Grundannahme des Sich-Hinein-Versetzens immer diesen Charakter, und ich behaupte, dass das bis zu einer bestimmten Zeit allen vollkommen klar war, bis vergessen wurde, was man einst wusste und dann dieser

¹⁵⁵ Smith, A Highly Personal View of Science and Its History. In: Id., A Search for Structure. Selected Essays on Science, Art, and History. Cambridge 1981, S. 344-357, hier S. 353.

¹⁵⁶ Chandrasekhar, Truth and Beauty. Aesthetics and Motivation in Science. Chicago 1987, S. 67.

¹⁵⁷ Leibniz, *Initia et Specimina scientiae generalis (Philosophische Schriften VIII)*, ed. Gerhardt, S. 57–123, hier S. 120). – Nur angemerkt sei, dass der Wechsel des Standpunktes des Betrachters von der Erde an den Himmel sich bereits (im kosmologischen Kontext) bei Johannes Buridan (vor 1300 – nach 1358) findet. Zu den nominalistischen Argumenten und Imaginationen im Blick auf die Erdrotation J. Bulliot, Jean Buridan et le mouvement de la terre. Question 22e du second livre du De caelo. In: *Revue de Philosophie* 14 (1914), S. 5–24; Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, IX. Tom., Paris 1958, S. 325–362; auch Ferdinand Fellmann, *Scholastik und kosmologische Reform*, Münster 1971; Pierre Souffrin, Oresme, Buridan, et le mouvement de rotation diurne de la terre ou des cieux. In: Bernard Ribémont (Hg.), *Terres médiévales*. Paris 1993, S. 277–303.

¹⁵⁸ Schleiermacher: *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*: aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen. Hrsg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850 (Sämtliche Werke, 1. Abth., 13. Bd.), S. 715: „Dieses Bewußtsein von der Einheit aus welcher der Absprung der Gegensätze hervorgehen wird, streitet nicht damit daß er [scil. der theologische Lehrer] selbst auf der einen Seite steht, sondern hat nur die Wirkung, daß er im Stande ist die andere auch auf die Einheit zu beziehen, daß er sich an die Stelle des entgegengesetzten versetzt und sie nachkonstruieren kann.“ Zugleich sieht hierin Schleiermacher einen Unterschied zwischen dem „Laien“ und dem „Theologen“ (ebd.): „*Dem Laien, wenn er auch bis zu einem gewissen Grad gebildet ist, kann ich es eher verzeihen wenn er eine gewisse Leichtigkeit hat, von denen die auf der entgegengesetzten Seite stehen zu glauben daß sie nicht Christen sind, dem Theologen weit weniger. Der Laie lebt sich in seinen Kreis von Vorstellungen ein, und dem ist es natürlich, was außerhalb dessen liegt, als das widersprechende anzusehen, und folglich, wird er auch selbst widersprechen. Der Theologe soll aber beständig im Uebertragen der Sprachen und Vorstellungsweisen begriffen sein.*“

Eigenmangel als Fremdmangel wahrgenommen wurde¹⁵⁹ - später erscheinen solche Formulierungen dann eher als unmittelbare Erfahrungen, als Propagierung einer *unio mystica*.¹⁶⁰ Eine verallgemeinerte Version bietet Jakob Friedrich Fries, freilich ist er dabei ein Echo Kants, mit der „Maxime der freisinnigen Denkungsart“, die darin bestehe, „sich in Anderer Stelle zu versetzen.“¹⁶¹

¹⁵⁹Zwar hält Gunter Scholtz: Ethik und Hermeneutik. In: ders.: Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1995, S. 126–146, hier S. 143, fest: „Was viele in den historischen Geisteswissenschaften heute als Zumutung empfinden, wenn wir uns im Sinne der psychologischen Interpretation Schleiermachers hypothetisch in die Lage eines anderen versetzen sollen, [...]“, so wird aus Voraufgegangen und den Beispielen ersichtlich, dass der Status einer solchen ‚Empfehlung‘ auch hier nicht mehr erkannt wurde. – Nur erwähnt sei, dass beispielsweise Kants Imagination des Sich-Hinein-Versetzens zur Charakterisierung der ‚Unparteilichkeit‘ (*KdU*, § 40, B 157/158, A 155/156) nur strukturelle Ähnlichkeiten zu den entsprechenden hermeneutischen Maximen aufweist.

¹⁶⁰ Vgl. z.B. Johann Baptista Helmont, *Aufgang der Artzney.Kunst [...]*. Sutzbach 1683 (ND München 1971), S. 45: „Ich merckte auch zugleich/ daßß der verstand auf eine leichte Art sich selbst müste versetzen/ und verwandeln in die Gestalt dieses Dinges/ das er verstehen soll; also daß alsdenn der Verstand vor denselben Augenblick gleichsam das verstanden Ding selbst werde.“ Zur (den verschiedenen Konzepten) der *unio mystica* als Charakteristikum der (deutschen) Mystik vgl. Friedrich-Willhelm Wentzlaff-Eggebrecht: Erscheinungsformen der *unio mystica* in der deutschen Literatur und Dichtung. In: *Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 22 (1944), S. 237-277, dort verstanden als eine spezielle Verbindung von *visio* und *speculatio*; auch Id.: *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit: Einheit ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1944. Hierzu gehört denn auch u. U. der Grundsatz *Gleiches zum Gleichen*, hierzu u.a. Carl Werner Müller, *Gleiches zu Gleichen. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*. Wiesbaden 1965. In der Beschreibung der *armuot des geistes* in der Predigt 52 Meister Eckharts heißt es (*Deutsche Werke* II, ed. Quint, S. 727): „Nun bitte ich euch, ebenso [scil. arm] zu sein, auf daß ihr dieses Rede versteht: denn ich sage euch bei er ewigen Wahrheit: Wenn ihr dieser Wahrheit, von der wir nun sprechen wollen, nicht gleicht, so könnt ihr mich nicht verstehen.“ Freilich, wie er gleichsam zum Trost seiner Zuhörer weiß, müssten sie sich nicht grämen, wenn sie es nicht verstehen, denn diese Wahrheit verstünden „nur wenige gute Leute“ (ebd.).

¹⁶¹ Fries. *Grundriß der Logik [...]*1827]. In: Fries, *Sämtliche Schriften*. Abt. I: *Schriften zur reinen Philosophie*. Bd. 7. Aalen 1971, 3. Kap., § 108, S. 98.