



*Version, 26. 02. 2012 (1. Version, 13. 08. 2008)*

*<http://www.fheh.org/images/fheh/material/schleiermacher.pdf>*

**Lutz Danneberg**

## **Schleiermacher und die Hermeneutik**



## **0. Einleitung**

### **1. Die Figur des *ordo inversus***

### **2. Die *Nach*konstruktion**

### **3. Die Maxime des *Besserverstehens***

### **4. Die Grundlegung der Hermeneutik durch *kontrafaktische* Imagination**

## 0. Einleitung

Wer über Schleiermacher etwas sagen will, der muss sich beschränken. Im Folgenden geht es nicht um die vielfältigen Wirkungen, die von Schleiermacher und seinem Werk bereits zu Lebzeiten und dann bis in die jüngste Gegenwart ausgegangen sind, sondern allein um Schleiermacher als Theoretiker der Hermeneutik. Denn neben der Theologie ist es vor allem die hermeneutische Diskussion, die ihm ein so erstaunliches und ‚lebendiges‘ Nachleben beschert hat. Dazu hat sicherlich auch wesentlich beigetragen, dass für Wilhelm Diltheys (1833-1911) Überlegungen Schleiermacher *in hermeneuticis* durchweg das leitende Vorbild gewesen ist, und an nicht wenigen Stellen gewinnt man den Eindruck, Diltheys hermeneutische Kernsätze variieren, auch wenn er dies nicht eigens anmerkt, Formulierungen Schleiermachers. Freilich hat Dilthey noch mehr gemacht; er hat Schleiermacher aus einem bestimmten Kontext heraus gedeutet, und man kann der Ansicht sein, nicht unbedingt zu Schleiermachers Vorteil. Seine gegenwärtige Wahrnehmung in der Hermeneutik ist von Diltheys Deutungen zwar noch subkutan beeinflusst, greift aber längst nicht mehr auf ihn als Autorität zurück. Gleichwohl ist diese Schleiermacher-Renaissance erstaunlich; ich meine damit weniger, wenn in der Diskussion aufgrund vermeintlicher ‚Einsicht in die Sache‘ in seinen Darlegungen aner kennenswerte Auffassungen gefunden werden und er Lob findet, da sich bei ihm (womöglich noch als erstem) die fundamentale Einsicht in den ‚hermeneutischen Zirkel‘ fände, die Einsicht in das ‚Zirkelgeschehen jedes Verstehens‘. Freilich handelt es sich um einen ‚Fund‘, der keinem genauer lesenden Blick standhält und der nur zeigt, dass beispielsweise die *philosophische* Hermeneutik nichts, aber auch überhaupt nichts mit der *philologischen* zu tun hat.<sup>1</sup>

Zwar finden sich in Schleiermachers Ausführungen zur Hermeneutik nicht wenige Elemente, die man auch angesichts der jüngeren Diskussion erwägenswert finden könnte, aber lieber denkt man *mit* Schleiermacher und polstert mit seiner Autorität die eigenen Elaborate aus, ohne seine Überlegungen – wie Schleiermacher es selbst vermutlich getan hätte – aus der epistemischen Situation und den Wissenskonstellationen seiner Zeit zu begreifen und zu

---

<sup>1</sup> Vgl. L. Danneberg (1995).

rekonstruieren.<sup>2</sup> Doch erst so stellt sich in ganzer Schärfe, dass das, was man in der einen oder anderen Hinsicht gelegentlich goutiert, verquickt zu sein scheint mit hermeneutischen Lehrstücken, die nicht nur auf den ersten Blick bei einem so klugen Menschen, wie es Schleiermacher nun einmal gewesen ist, befremden. Vier solcher befremdlich rätselhaften Lehrstücke will ich auswählen und versuchen, sie in ihrer Fremdheit aus dem Blick der Jetztzeit als Elemente eines größeren Zusammenhangs zu entziffern. Dabei muss ein wenig ausgeholt werden, denn jede Zuschreibung von Innovation, die sich allein der schlichten Unkenntnis dessen verdankt, was es gegeben hat, ist belanglos; daher können denn auch die nachfolgenden Darlegungen nicht mehr als eine Skizze sein.

### 1. Die Figur des *ordo inversus*

Das erste rätselhafte Lehrstück kündigt sich in seinen freilich nur gelegentlich gefallenem, gleichwohl systematisch belangvollen Bemerkungen zur Beziehung von Rhetorik und Hermeneutik an. Für ihre „Zusammengehörigkeit“ findet sich bei Schleiermacher die Formulierung, „dass jeder Akt des Verstehens die Umkehrung eines Akts des Redens“ sei.<sup>3</sup> Etwas früher heißt es: „Die Hermeneutik ist das Umgekehrte der Grammatik und noch mehr“.<sup>4</sup> So eigentümlich das für heutige Ohren klingen mag, seinen Zeitgenossen war das so selbstverständlich wie kaum etwas anderes im Blick auf die Hermeneutik.<sup>5</sup> Diese Vorstellung eines –

---

<sup>2</sup> Vgl. L. Danneberg (1998a) sowie (2000).

<sup>3</sup> Vgl. Schleiermacher, *Hermeneutik*, 76 [1819]; auch ebd. 48, wo es vermutlich im Hinblick auf die ‚grammatische‘ und ‚technische‘ Interpretation heißt: „Wie die erste Seite umgekehrte Grammatik, so diese umgekehrte Composition.“ Auch ebd., 56 [1809/10], nun allerdings im Blick auf „Grammatik“ und „Composition“. – Christoph Hubig (1996), S. 101, bringt das kreative Kunststück zustande, diese Stelle als „Umkehrung der Modifikation“ zu zitieren! Nicht nur steht das nicht da, sondern die dann aus dem Modifikationskonzept gesponnene Geschichte zu Schleiermachers Hermeneutik ist nicht allein deshalb hinfällig.

<sup>4</sup> Schleiermacher, ebd., 38 [1805/1809/10].

<sup>5</sup> So schreibt z.B. Gottlieb Philipp Christian Kaiser, *Grundriß*, Einleitung, § 1, 2: „Sprache ist die umgekehrte Anschauung, und Exegetik die umgekehrte Rhetorik.“ Ein anders herausgegriffenes Beispiel bietet (Anonym; Leonhard Bertholdt?) [Rez.:] *Grundriß*, 430/31: „Die Hermeneutik ist überhaupt die umgekehrte Rhetorik, und wie die letztere lehrt, seine eigenen Gedanken zu wählen, zu ordnen und vorzutragen (*πρόδος*); so lehrt die erstere, die gegebenen Gedanken eines andern aus dessen Vortrag oder Schriften zu finden, nach ihrem wahren Verhältniß zur ganzen Idee ihres Verfassers zu ordnen, und beides aus dem Werke durch Vortrag herzustellen (*ἐπιστροφή*). Hier eine philologische Wissenschaft, also Grammatisch-Historisches mit Entlehnung des Nöthigen aus

wie ich es nennen werde – *ordo inversus* bildet eine der wesentlichen Konstituenten der Erörterung des Verstehens vom Beginn des 16. Jahrhunderts an bis in die Zeit Schleiermachers. *Ordo inversus* ist freilich kein eingeführter technischer Ausdruck.<sup>6</sup> Ich verwende ihn, um die vier erörterten Lehrstücke, die an verschiedene Traditionen anknüpfen, miteinander zu verknüpfen.

Solche Umkehrungen hinsichtlich des Aussprechens und des Aufnehmens des Ausgesprochenen finden sich schon in der Antike, nicht zuletzt bei den Kirchenvätern, explizit beispielsweise bei Augustinus,<sup>7</sup> und der Gedanke weist in der einen oder anderen Hinsicht auf Aristoteles zurück. Zudem gibt es Anhaltspunkte dafür, dass Ähnliches auch in den beiden Hauptvarianten der Anordnung des Triviums im Mittelalter zum Ausdruck kommt: zum einen die Abfolge von *grammatica*, dann *dialectica*, schließlich *rhetorica*, zum anderen die Abfolge von *grammatica*, dann *rhetorica* und erst dann *dialectica*. Wenn man so will, dann bildet das erste (neben dem *ordo docendi* und *discendi*) einen *ordo executionis*, einen *ordo generationis*, das zweite mit der vorgezogenen *rhetorica* einen *ordo exegeticus* – beides zusammen einen *ordo inversus*.

Oftmals finden sich explizite Formulierungen dieser Umkehrung. Ein Beispiel ist Luther, wenn es bei ihm heißt: „Spiritus prior est in docente, Verbum autem prius est in audiente.“<sup>8</sup> Das, was zuerst ist und was der Heilige Geist lehrt, ist die Heilige Sache (*res*) und das, was der Hörende über das Gehörte aufnehmen soll, ist eben diese ‚Sache‘.<sup>9</sup> Im Anschluss an die

---

der Philosophie, nemlich des Logischen und Rhetorischen; dort aber eine philosophische Wissenschaft, weil die Rhetorik als ein Theil der Aesthetik zu betrachten ist, doch wieder mit Entlehnung des Nöthigen aus der Philologie (in der Lehre von der Elocution in eine gegebene Sprache).“

<sup>6</sup> Vgl. Danneberg (2010).

<sup>7</sup> So heißt es etwa bei Augustinus, *Sermones, sermo* 288, 4 (Sp. 1306), im Blick auf den Sprechenden und den Verstehenden resümierend: „Praecessit ergo verbum vocem meam, et in me prius est verbum, posterior vox: ad te autem, ut intelligas, prior venit vox auri tuae, ut verbum insinuetur mento tuae.“ Zu Augustins *Konzept eines sermo interior* u.a. Mary Sirridge, „Quam videndo intus dicimus“. Seeing and Saying in *De Trinitate* XV. In: Sten Ebbesen und Russell L. Friedman (Hg.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*. Copenhagen 1999, S. S. 317-330.

<sup>8</sup> Luther, *Vorlesung*, 361.

<sup>9</sup> Zudem heißt es bei Luther, *Vorlesungen über 1. Mose*, 195: dass die Natur es so eingerichtet habe, dass die Worte den Sachen dienen müssen, nicht die Sachen den Worten. Ist die Sache nicht erkannt, so sei es unmöglich, dass die Worte richtig verstanden werden könnten. Zwar sei die Kenntnis der Worte äußerlich das erste, aber dennoch sei die Kenntnis der Sache das Bessere. Denn sind die Sachen verkehrt, so gewinnen die Worte auch einen verkehrten Sinn: „Porro natura sic ordinatum est, ut verba testante etiam Philosopho debeant servire rebus, non res verbis. Et nota est Hilari sententia, [...], quod verba intelligi debeant secundum materiam subiectam. Igitur in omni expositi-

Tradition kommt das etwa auch in den rhetorischen Lehrwerken zum Ausdruck. Ein Beispiel bietet Melanchthons rhetorisches Lehrbuch von 1531. In dieser Fassung seines Lehrbuchs macht Melanchthon bereits in der *Praefatio* deutlich, dass das dort präsentierte Wissen und Regelwerk *sowohl* für die Gestaltung der Rede *als auch* zu ihrer Analyse dienen kann. Seine *Elementa rhetoricae* stellen somit nicht allein eine Anleitung zur Ausbildung des Redners dar, sondern bieten zugleich und vielleicht noch mehr Hilfestellungen zur Interpretation und zum Urteilen über Texte. So hebt Melanchthon auf den ersten einleitenden Seiten der im Wesentlichen letzten Fassung seiner Rhetorik nicht weniger als viermal hervor, dass es ihm um das Verstehen fremder Texte gehe.<sup>10</sup>

Wichtig ist zudem, dass bei diesem Verstehen Melanchthon allein die alten biblischen oder nichtbiblischen Texte meint, sondern immer auch die aktuellen, in Streitschriften geführten theologischen Auseinandersetzungen. In seinem Kommentar zum Brief an die Kolosser von 1527 bemerkt er, dass Dialektik und Rhetorik die Mittel seien, die herauszufinden helfen, worin in theologischen Kontroversen Übereinstimmungen (und Differenzen) bestehen.<sup>11</sup> Deshalb sei, von ihm immer wieder exponiert, das Ziel seines Programms (*rhetoricae fines*) nicht zuletzt auch, über einen gegebenen Text zu *urteilen* (*iudicare*), also die Wahrheitsfrage zu stellen. Und das setzt voraus, die Gliederung des Textes und die Besonderheiten seiner Bestandteile in ihrer Abfolge zu erkennen, mithin den Text in seiner Gesamtheit richtig zu verstehen.<sup>12</sup> Allein schon deshalb gehört die *dialectica* in Gestalt der *ana-*

---

one primo subiectum considerari debet, hoc est, videndum est, de qua re agatur. Hoc postquam factum est, deinde verba, si ita fert grammatices ratio, ad rem ducenda sunt, et non res ad verba. [...] Re igitur non cogita impossibile est, ut verba possint recte intelligi. Etsi enim verborum cognitio ordine prior est, tamen rerum cognitio est potior.“

<sup>10</sup> Vgl. Melanchthon, *Elementorum Rhetorices*, lib. I, Sp. 417/418: „Hinc exitit ars, quae etiamsi regit artifices in dicendo, tamen in hoc inicio traditur, non ut oratores efficiat, sed ut adiuvet adolescentes in legendis orationibus excellentium Oratorum, et in longis controversiis iudicandis. [...] Haec utilitas movit homines prudentes, ad excogitanda praecepta, ut in commune consulerent omnibus, et adolescentes, non tam ad recte dicendum, quam ad prudenter intelligenda aliena scripta, praepararent. [...] Quare et nos ad hunc usum trademus Rhetorices, ut adolsecentes adiuvent in bonis autoribus legendis, qui quidem sine hac via nullo modo intelligi possunt. [...] Quod cum ita sit, satis apparet, haec praecepta necessaria esse omnibus. Deinde autores intellectos imitari, non difficile erit his, qui a natura ad dicendum adiuvantur.“

<sup>11</sup> Vgl. Melanchthon, *Scholia*, 237.

<sup>12</sup> Vgl. Melanchthon, *Elementorum Rhetorices*, lib. I, Sp. 419: „Ut autem dialecticae finis est, iudicare, Utrum in docendo apte consentiant omnis, item, in docendo sequi certam viam, ita et rhetoricae fines constituamus, iudicare de longa oratione, qualis sit partium series, quae sint praecipua membra, quae sint Ornamenta [...].“

*lysis logica* für Melanchthon zum Verstehen von Texten, auch wenn er Fragen der Interpretation keinen Raum in einer der verschiedenen Versionen seiner dialektischen Lehrbücher gegeben hat.

Im 16. und im 17. bis ins 18. Jahrhundert dominieren Ausdrücke wie Synthese (oder Genese) oder *compositio* für die Textbildung und Analyse oder *resolutio* für das Verstehen und die Erörterung von Texten – und das über die widerstreitenden philosophischen (und theologischen) Richtungen hinweg. Nur ein Beispiel, in welcher Weise sich unter Aufnahme von *compositio* und *resolutio* sich ein hermeneutischer *ordo inversus* verwirklichen konnte. In seiner Dogmatik *Syntagma Theologiae Christianae* unterscheidet er sehr namhafte reformierte Theologe Amandus Polanus von Polansdorf (1561-1610) zwischen der Ermittlung und Darstellung des wahren Sinns der Schrift und seiner Anwendung. „Partes interpretationis Scripturae duae sunt: *enarratio veri sensus Scripturae & accommodatio ad usum*“<sup>13</sup>, heißt es zur Bestimmung der *interpretatio* beides verbindend: „*Interpretatio Sacrae Scripturae est explicatio veri sensus & usus illius, verbis perspicuis instituta, ad gloriam Dei & aedificationem Ecclesiae [...]*“<sup>14</sup> Diese *interpretatio* ist für Polanus zweifach: „*Omnis justa Sacrae Scriptur[a]e interpretatio duplex est, Analytica & Synthetica*.“<sup>15</sup> Die *interpretatio analytica* ist eine *analysis textus*, welche den Text und seine Teile auf den Skopus seines Autors bezieht:

*Analytica interpretatio, est quae à fine ad principia procedit, hoc est, quâ monstrato inprimis autoris scopo atque proposito ad quod omnia quae scribit referuntur, totus liber aut Psalmus aut tota Epistola in suas partes, totâque doctrinae summa in certas propositiones seu theses, & propositionum, seu thesium confirmationes tanquam sua membra resolvitur.*<sup>16</sup>

Die *interpretatio synthetica* wird hierzu als Umkehrung aufgefasst – nun von den ‚Prinzipien‘ zum ‚Ziel‘:

*Synthetica interpretatio Sacrae Scripturae, est quae à principiis ad finem contendit, hoc est, quâ ex textu quem interpretamur, varias de eodem dogmate propositiones seu theses ad usum Scripturae inculcandum pertinentes, earûmque confirmationes, distincte, certoque & ad auditorum captum accommodato ordine in unum colligimus atque componimus, pluribus etiam ex aliis Scripturae locis adductis, si opus sit, illustrationibus aut probationibus.*<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. Polanus, *Syntagma*, lib. I, cap. XLV (Sp. 315A).

<sup>14</sup> Ebd., (Sp. 314A).

<sup>15</sup> Ebd., (Sp. 332A).

<sup>16</sup> Ebd., (Sp. 332A/B).

<sup>17</sup> Ebd., (Sp. 332B/C).

Nur angemerkt, dass dieser Unterscheidung ein reiches Nachleben beschieden gewesen ist, nicht allein in der Homiletik. So untergliedert Christian Weise (1642-1708), um nur ein Beispiel herauszugreifen, seine *allgemeine* Auslegungslehre in *methodus analytica* und *synthetica*.<sup>18</sup> Die analytische Methode zielt auf die Auffindung des leitenden Themas und auf die Zuordnung der Teile zu diesem Thema: „*Methodus analytica* heißt an diesem Orte/ wenn das ordentliche *Subjectum* recht aus dem Texte gesucht/ und die gesamten Theile darauf *accommodiret* werden.“<sup>19</sup> Mit der synthetischen Methode werden die *consectaria* – bei anderen Autoren auch *porismatica* genannt –, also die Folgerungen aus einem Text, gewonnen: „*Methodus synthetica* ist/ wenn wir aus dem Text ein *Consectarium* ziehen/ und dasselbe nachmahls an statt des vornehmlichen *Subjecti* dienen lassen.“<sup>20</sup> Bei der Klärung dieser Methode wird sie bei Weise wie in der Tradition als Umkehrung der *demonstratio* aufgefasst: Während bei einer „rechten *Demonstration* eine *Protasis* vorhanden ist/ dazu man eine *aetologie* oder einen *Medium terminum* suchen sol/ daß also eine *Chria ordinata*, heraus kömmt: gleicher gestalt habé[n] wir an den *Consectariis* eine *aetologie*, dazu wir eine *Protasin* suchen/ und hiermit eine *Chriam inversam* unter die Hände kriegen.“<sup>21</sup> Es handle sich um eine „umgekehrte Demonstration“.<sup>22</sup> Noch bis ins 19. Jahrhundert hinein wird bei der Predigtlehre von der „synthetischen“ Methode gesprochen, wo bei allen Wandlungen, welche die Predigtlehren in der Aufmachung und nach dem Geschmack der Zeiten erfahren, die Begrifflichkeit von den Anfängen gegen Ende des 16. Jahrhunderts gewahrt bleibt.<sup>23</sup>

Wohl um 1600 finden hermeneutische Regeln, die sich im 16. Jahrhundert aus dem disziplinären Verbund der *grammatica* ablösen und so disziplinär heimatlos werden, Aufnahme

---

<sup>18</sup> Vgl. Weise, *Curieuse Fragen*, 740ff und 813ff.

<sup>19</sup> Ebd., 813.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., II. Theil, XIII. Kap., § 54, S. 820.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Nur ein Beispiel: Gottlieb Philipp Christian Kaiser, *Entwurf, I. Abschnitt*, 50: Nur ein Beispiel: „Die synthetische Predigt wird dann zweckmäßiger erwählt, wo der Text nicht zur Erläuterung aller Unterabtheilungen des Hauptsatzes Stoff enthält, der Hauptsatz aber gerade für *diesen* Zeitpunkt oder für *diese* Zuhörer zweckmäßiger, als die analytische Texterklärung ist; ferner, wo die Zuhörer selbst im Denken geübt sind. Hingegen die Homilie, und synthetisch-analytische Rede ist das zweckmäßiger, wo der Text selbst den Gang der Rede am besten leitet, und bey dieser Methode alles gesagt werden kann, was gerade jetzt zu sagen ist; [...]“



in die *Logik*, korrekter: in logische *Lehrwerke*.<sup>24</sup> Damals – und noch im 18. Jahrhundert als Vernunftlehren – beinhalteten diese Werke und umfasste der Logikbegriff weit mehr als gegenwärtig; es waren umfassende Wissenslehren und Methodenlehren. Orientiert haben sich solche Lehrwerke im 16. wie im 17. Jahrhundert am aristotelischen *Organon* und das selbst dann, wenn sie – wie die ramistischen – von einem ausgeprägten antiaristotelischen Impuls getragen wurden. Der von der modernen Logik ausgehende Logikhistoriker vermag in den Logikwerken des 16. und 17. Jahrhunderts – wenn er nicht Lehrstücke der mittelalterlichen Logikdiskussion entdeckt – gemeinhin nur gähnende Langeweile zu entdecken.

Sicherlich ist die Konstanz im Lehrbestand mitunter verblüffend, doch wäre es verfehlt, das mit einer ‚sklavischen Bindung‘ an das Vorbild des aristotelischen *Organon* zu erklären. Diese Konstanz verdeckt – pointiert formuliert – den in der *Zeit* um den *Aufbau* des *Organon* tobenden Deutungsstreit. Diese Konstanz erscheint dann als das *nichtintendierte* Resultat bestimmter Deutungsprobleme, die der überlieferte *Aufbau* des aristotelischen *Organon* nicht nur den Zeitgenossen gestellt hat, da es lange *Zeit* nicht als das Stückwerk wahrgenommen wurde, als das es heute erscheint, sondern als mehr oder weniger maßgebend auch in der *Abfolge* der behandelten Lehrstücke. Da sich im aristotelischen *Organon* an keiner Stelle ein Abschnitt zur Hermeneutik (im Sinn einer Verstehenslehre) findet, war zunächst unter Maßgabe seines *Aufbau* für die entsprechenden Lehrstücke ein (‚natürlicher‘) Ort zu suchen. Vereinfacht gesagt: die ramistisch orientierten Logiker lösten das Problem, in dem sie die Hermeneutik als *logica practica* deuten und damit nicht der Logik im engeren Sinn zurechnen; die eher neoaristotelisch ausgerichteten Logiker haben versucht, die Lehrstücke der Hermeneutik in den überlieferten Anordnungsgefüge des *Organon* zu integrieren. Das hat dazu geführt, dass dieses Lehrstücke zwar an derselben Stelle platziert wurden: zwischen dem *De-Interpretatione*-Buch und dem Buch zur *Analytica priora*. Wohl zuerst bei Bartholomaeus Keckermann, später bei Johann Konrad Dannhauer und anderen.<sup>25</sup>

Doch die Konstanz des Ortes der Hermeneutik täuscht: Obwohl die theoretischen Begründungen innerhalb eines halbes Jahrhunderts stark voneinander abweichen, haben sie, gemessen am aristotelischen *Organon*, immer zum selben Ort geführt. Zu unterscheiden ist dabei freilich zwischen solchen Werken, die die hermeneutischen Regeln (kurz: die Herme-

---

<sup>24</sup> Vgl. L. Danneberg (2005a).

<sup>25</sup> Vgl. L. Danneberg (2005b).

neutik) als einen integralen Teile der Logik begründen, und solchen, die (nur) die Aufnahme ihrer Lehrstücke in einem logischen Lehrwerk der Zeit (pragmatisch) rechtfertigen. Allein der Umstand der Aufnahme in ein logisches Lehrwerk lässt noch nicht den Schluss zu, dass die Hermeneutik auch als ein integraler Teil der Logik konzipiert ist. Der erste nun, der die Hermeneutik als einen unabdingbaren Teil der Logik (im Rahmen seiner epistemischen Situation) *begründet* hat, ist der als Philosoph und Theologe ausgebildete Cartesianer Johann Clauberg.<sup>26</sup> Nicht, dass er die Hermeneutik in seine *Logica vetus & nova* von 1654 überhaupt aufnimmt, ist erstaunlich, sondern überraschend erscheint, dass sie als ein *notwendiger und unverzichtbarer* Teil der Logik von einem *Cartesianer* begründet wird, denen man in der Nachfolge ihres Meisters kaum sonderliches Interesse an der Aufnahme fremden Wissens über Bücher nachsagt – aber mehr noch: Claubergs Begründung war die einzige, die der Hermeneutik, wenn auch nur vorübergehend, ein festes Heimatrecht in den Logiken (respektive Vernunftlehren) verschaffte. Bei allerdings erneut veränderter theoretischer Begründung hat das über die Thomasius und denen, die ihm *in logicis* folgten, bis ins 18. Jahrhundert zu wirken vermocht.<sup>27</sup>

Es bedarf an dieser Stelle keiner ausführlicheren Rekonstruktion des *Aufbaus* der Logik Claubergs, um zweierlei zu zeigen<sup>28</sup>: zum einen ihren *ordo-inversus*-Charakter, zum anderen, dass sich dieser Charakter durch unterschiedliche konzeptionelle Rahmungen erzeugen lässt, im Fall dieser Logik mit ausgesprochen christlichen theologischen Lehrstücken. Claubergs *Logica vetus & nova* ist nach ihren Aufbau vierteilig (*quadripartita*). Einen Vorgänger hat sie in einer (freilich unauffindbaren) einteiligen Fassung, von der wohl nur noch eine, allerdings nach ihrer vierteiligen Teil erschienenen niederländischen Übersetzung zeugt, und die in *dieser Hinsicht* eher den späteren Versuchen zu einer *logica cartesiana* entsprechen dürfte. Der erste Teil der vierteiligen Logik nimmt den Platz der Kategorienlehre im aristotelischen *Organon* ein, füllt ihn auch aus, allerdings mit starken Veränderungen, da sich hier die größten Anleihen an Descartes' Überlegungen finden. Dieser erste Teil trägt den Namen *logica genetica* und zielt allein auf das Bilden der Gedanken im *sermo interior* des Geistes. Der zweite Teil richtet sich auf die Darstellung der Gedanken im *sermo exterior*, womit die Möglichkeit der Kommunikation mit anderen *res extensae* geschaffen wird und das schließt

---

<sup>26</sup> Vgl. Clauberg, *Logica*, pars tertia, 843-865.

<sup>27</sup> Vgl. Danneberg (1997).

<sup>28</sup> Vgl. Danneberg (2001).

in dieser Aufgabenstellung grundsätzlich die Rhetorik ein. Dieser Teil der Logik Claubergs trägt den Namen *hermeneutica genetica* und ihm entspricht im aristotelischen *Organon* das Buch *De interpretatione*.

Das hinter diesem Aufbau bei Clauberg stehende theologische Lehrstück ist – vereinfacht gesagt – der Sündenfall: Der erste Mensch braucht nur seine Gedanken richtig zu bilden und daher genügt ihm auch der erste Teil der Logik. Nach dem Sündenfall ist er in der Erkenntnis des göttlichen Willens depriviert und bedarf daher des praktischen Wissens über Gut und Böse, allgemein das *iudicium* der Unterscheidung zwischen wahr und falsch – oder anders gesagt: *inventio* und *iudicium* fallen nicht (mehr) zusammen. Nach dem Fall sind die Menschen *res cogitantes* und *res extensae*, denn sie sind, wie Gott angedroht hat, sterblich und damit körperlich. Der gefallene Mensch ist der Vergesellschaftung ausgesetzt und damit der Kommunikation. Den dritten Teil bildet die Hermeneutik im engeren Sinn, bezeichnet als die *hermeneutica analytica*, die das Verstehen fremder Rede anleitet und über den *sermo exterior* auf den *sermo interior* zielt. Der vierte Teil, die *logica analytica*, bezieht sich auf das Beurteilen fremder Rede nach wahr und falsch. Die auf den ersten Teil folgenden drei Teile bezeichnet Clauberg denn auch als *ars docendi* sowie als *ars discendi*.

In diesem vierteiligen Aufbau bilden sich mithin die wesentlichen Züge der Menschheitsgeschichte ab. Der erste Mensch bedarf nur der *logica cartesiana*, der Logik im strikten Sinn, also der *logica genetica*. Der Sündenfall erfordert die Ergänzung um die drei anderen Teile der *Logica vetus & nova*. Erst nach dem Sündenfall erweist sich die Kommunikation, die Aufnahme ihrer Produkte als ein Erfordernis und angesichts der speziellen Offenbarung, also der Heiligen Schrift, gleichsam als eine Notwendigkeit. Denn in dieses Modell lässt sich auch Gott integrieren. Der Sündenfall führt Gott zum *sermo exterior*, also zur Bibel, für die der dritte, hermeneutische Part der Logik erforderlich ist. Die Rückkehr des Menschen zu Gott ist dann das Überflüssigwerden der drei zusätzlichen Teile der Logik: Beginnend mit dem ersten Part der *logica genetica* werden für den gefallenen Menschen die drei weiteren Teile unabdingbar, derer er dann mit seiner Rückkehr in Gott nicht mehr bedarf – sie stehen gleichsam unter einem eschatologischen Vorbehalt. Nach der Rückkehr und der Schau von Angesicht zu Angesicht wird es allein die Logik im strikten Sinn geben, wenn man so will verbleibt nur noch die *logica cartesiana* als die Logik des Menschen *ante lapsum*.

Doch das rechtfertigt noch nicht den vierten Teil, also den Teil, der die Unterscheidung von wahr und falsch bei den im Zuge der *hermeneutica analytica* verstandenen Sätzen an-

leitet. Das führt zu einer weiteren Pointe. Bereits der Aufbau seiner in die Logik integrierten Hermeneutik, mehr noch die einzelnen Lehrstücke und insbesondere die Wahl der Beispiele zeigt, in welcher Weise Clauberg die *hermeneutica generalis* aus der *hermeneutica sacra* gewinnt und zugleich erhellt das ihr Verhältnis zueinander. Er gewinnt sie durch die Umkehr des Prozesses der Zuschreibung der göttlichen Attribute über Steigerung. Der Mensch ähnelt einem kleinen Gott, seinem Ebenbild, der zwar alle göttlichen Eigenschaften besitzt, aber nicht in ihren göttlichen Ausprägungen. Die *hermeneutica generalis* entfaltet sich, indem die *hermeneutica sacra* als ihr Grenzfall konzipiert wird. An die Stelle Gottes tritt der *sapiens et bonus auctor*, dessen Eigenschaften in ihrer Absolutheit Gott selber ergeben würden. Aber weil dieser weise Autor nicht Gott ist und seine Eigenschaften niemals in göttlicher Weise ausgeprägt sind, er nach dem Sündenfall insbesondere fallibel sei, bedarf es des vierten Teils: Die Fehlbarkeit des menschlichen Autors öffnet die Kluft zwischen der Wahrheit des ermittelten Sinns eines Textes und der Wahrheit dieses Sinns selbst. Die ersten drei Teile der Logik Claubergs – also *logica genetica*, *hermeneutica genetica* und *hermeneutica analytica* – bieten das Modell der göttlichen Kommunikation, mithin die über die Heilige Schrift, die vier Teile zusammen – also einschließlich der *logica analytica* – die Kommunikation unter den Menschen.

Ein *ordo inversus* strukturiert diese Logik in mehrfacher Hinsicht: in der Beziehung zwischen *hermeneutica genetica* und *hermeneutica analytica* sowie im gesamten Aufbau der Logik selbst. Dass die Hermeneutik als *analytica* aufgefasst wird, konnte ebenfalls einen Hintergrund bei Aristoteles finden, und zwar in den Stellen – etwa der *Analytica priora* –, an denen das Analysieren auch als die Zerlegung vorliegender Argumentationen in ihre Bestandteile aufgefasst wird.<sup>29</sup> Freilich ist das nicht allein bei Clauberg so: Immer geht es bei der Hermeneutik des 17. und auch noch lange im 18. Jahrhundert um die *analysis textus*, die vielfältig untergliedert sein konnte, zumindest in *analysis grammatica*, *rhetorica* und *logica*.<sup>30</sup>

Die strukturelle Ähnlichkeit über den *ordo inversus* im Blick auf Schleiermacher darf freilich nicht über die Unterschiede hinweg täuschen. Diese Unterschiede liegen nicht zuletzt in dem, worauf sich die *analysis* bezieht. Hier nun sind ganz wesentliche Änderungen seit

---

<sup>29</sup> Eine umfassende Darlegung bietet Byrne (1997).

<sup>30</sup> Vgl. Danneberg (1998b) sowie (2003a).

der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. eingetreten: Man erkennt an Texten *Makroeigenschaften*, die durch den analysierenden Zugriff nicht mehr aufgedeckt, sondern zerstört werden.<sup>31</sup>

## 2. Die *Nachkonstruktion*

Damit komme ich zum zweiten, vielleicht noch rätselhafter erscheinenden hermeneutischen Lehrstück Schleiermachers. Es besteht nicht nur in dem Ziel des Verstehens als – wie er sagt – ‚Nachconstruction‘, sondern in dem, wovon diese Nachkonstruieren ihren Anfang nehmen soll.<sup>32</sup> Es sind die – wie Schleiermacher formuliert – ‚Keimentschlüsse‘<sup>33</sup> (auch ‚Keimesmoment‘<sup>34</sup>, ‚Keim des Werkes‘, ‚der Entschluß im Leben des Verfassers‘,<sup>35</sup>) des Autors. Eine offensichtlich abstruse Vorstellung! Was ist gemeint?<sup>36</sup> Schleiermacher, auch wenn man bei ihm vieles von dem findet, was man früher mit diesem Ausdruck zu bezeichnen pflegte, verwendet den Ausdruck ‚Analyse‘ gerade *nicht* für die Interpretation von Texten. So lautet eine der Formulierungen des hermeneutischen Besserverstehens bei ihm:

Das vollkommene Verstehen in seinem Gipfel aufgefaßt, ist ein den Redenden besser Verstehen als er selbst. Weil es nämlich theils eine Analyse seines Verfahrens ist, welche zum Bewußtseyn bringt, was ihm selbst unbewußt war, theils auch sein Verhältniß zur Sprache in der nothwendigen Duplicität auffaßt welche er selbst nicht darin unterscheidet. Eben so unterscheidet er auch nicht was aus dem Wesen seiner Individualität oder seiner Bildungsstufe hervorgeht von dem was zufällig als Abnormität vorkommt, und was er nicht producirt haben würde, wenn er es unterschieden hätte.<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> Vgl. Danneberg (2004).

<sup>32</sup> Vgl. z.B. auch Schlegel, *Lessings Geist*, 60: „Und doch kann man nur dann sagen, daß man ein Werk, einen Geist verstehe, wenn man den Gang und Gliederbau nachkonstruieren kann“

<sup>33</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 189, auch 209 „lebendiger Keimentschluß“ [1826/27].

<sup>34</sup> Z.B. Schleiermacher, *Hermeneutik*, 146 [1829], sowie 165 [1832/33].

<sup>35</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 186, auch 196 [1826/27].

<sup>36</sup> Auf die Vorstellungen Collingwoods – *re-actment*, *re-thinking*, *re-thought*: um eine vergangene menschliche Handlung zu verstehe, bedarf es nicht allein der Ermittlung der Gedanken, die sich darin ‚ausdrücken‘, sondern man aktuell dieses nachdenken. Mitunter ist das gedeutet worden als ein wörtliches zu verstehendes Sich-Hineinversetzens mit der entsprechenden Ablehnung gefunden, so bei Hempel (1942), 352, oder Weintryb (1989), S. 573. Die Überlegungen Collingwoods scheinen nie vor dem Hintergrund dieser Tradition gesehen worden zu sein, vgl. u.a. Dussen (1981), Saari (1984), Dray (1995).

<sup>37</sup> Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik*, 1308.

In *dieser* von gerade einmal drei *terminologischen* Verwendungen des Ausdrucks „Analyse“, solche des Ausdrucks ‚logische Analyse‘ bleiben dabei unberücksichtigt,<sup>38</sup> in Schleiermachers hermeneutischen Schriften dürfte nicht das gemeint sein, was sich zuvor als *analysis textus* darstellt. Schleiermacher reserviert diesen Ausdruck, dem er gleichwohl einen wichtigen Stellenwert beimisst, für die Dogmatik und die, wenn man so will, Real-Analyse, etwa die „Analyse des [religiösen] Gefühls“. Es ist das „nach verschiedenen Seiten hin sich ausprechende [religiöse] Gefühl, welches durch eine vollständige Analyse erschöpft werden soll.“<sup>39</sup> Die besondere Wertschätzung der traditionellen Analyse in Gestalt des *ordo inversus* drückt sich beispielsweise aus, wenn es bei Schleiermacher explizit heißt: „Wir müssen den Prozeß der Bildung rückwärts konstruieren können, sonst ist alles wieder leeres Hypothesenwesen.“<sup>40</sup>

Dass diese Auslassung des *analysis*-Begriffs in der Hermeneutik Schleiermachers nicht ohne Absicht erfolgt, zeigen gelegentliche frühere Verwendungen dieses Ausdrucks. So spricht er in einem Brief von 1804 von der „analytischen Reconstruction“ als Ziel des Verstehens. Dass hier Ähnliches wie später gemeint ist, wird deutlich, wenn es heißt: „Der erste Entwurf der Idee ist [...] das Innerste eines Werke, hängt am unmittelbarsten mit dem Verfasser selbst zusammen.“<sup>41</sup> Vier Jahre früher heißt es, dass die „Charakteristik eines bestimmten Individuums“ dieses „chemisch zerlegen, die innerlich verschiedenen Bestandteile desselben von einander sondern, und [...] dann das innere Princip ihrer Verbindung, das tiefste Geheimniß der Individualität aufsuchen, und so daß Individuum auf eine künstliche Weise *nachkonstruieren*“ soll.<sup>42</sup>

In der Einleitung zu seiner Platon-Übersetzung von 1804 handelt Schleiermacher von der Echtheit, der Abfolge – und für ihn das gleiche – der Einheit der platonischen Dialoge im Gang der Entwicklung ihres Verfassers. Dabei geht es auch um die Erörterung der alten Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Platon, die Schleiermacher (wenn man so will) hermeneutisch unterläuft: Entweder finde sich in den überlieferten Texten überhaupt nicht Platons Lehre oder sie sei nur „zufolge einer geheimen Auslegung“

---

<sup>38</sup> Vgl. z.B. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 138 [1832].

<sup>39</sup> Schleiermacher, *Einleitung zur Vorlesung*, 90 [1811].

<sup>40</sup> Schleiermacher, *Ästhetik*, 11.

<sup>41</sup> Schleiermacher, *Briefwechsel*, 14.

<sup>42</sup> (Schleiermacher), *Garve's*, 134.

zu ermitteln. Beides hält er für ein Missverständnis. Er ist denn auch der Ansicht, dass Platons *ἄγραφα δόγματα* (wie es Aristoteles genannt hat<sup>43</sup>) restlos in den Dialogen zu finden seien.<sup>44</sup> Um das den, die „darin verstrickt sind, selbst zum Bewusstsein und Eingeständnis zu bringen“, nennt er als „lobenswertes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstückelt und einzeln, seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen.“<sup>45</sup>

Aufschlussreich an dieser Formulierung ist, dass Schleiermacher im Vokabular des pejorativen Heterostereotyps der zergliedernden Textbetrachtung, also der voraufgegangenen *analysis (textus)*, ein *zweckbezogenes* Lob formulieren kann. Der so „zerstückelte“ Platon wird damit allerdings „formlos“, und dieser Ausdruck verweist nicht allein auf die äußere Form, sondern auf die Verbindung von innerer und äußerer *forma*. Es klingt die in aristotelischer Tradition vollzogene Identifizierung der *forma* als ‚Seele‘ an; lange Zeit gilt die Übertragung, dass *forma* die ‚Seele‘ des Textes meint. Das Bild von der Schale und dem Kern (der Frucht) aufgreifend, das in der biblischen Hermeneutik überaus verbreitet gewesen ist, betont Schleiermacher, dass man bei den platonischen Dialogen, von ihm im Blick den *Sophist* gesagt, „inne werden“ muss, „daß hier nichts [als] bloße Schale wegzuwerfen [sei], sondern dass das ganze Gespräch einer köstlichen Frucht gleicht, von welcher der echte Kenner auch die äußere Umgebung gern mit genießt, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und eigentümlichen Geschmack desselben zu schaden.“<sup>46</sup> Hierin drückt sich denn auch „die ursprüngliche Einerleiheit des Denkens und Seins“ aus, des „edelsten und köstlichsten Kern des Ganzen“,<sup>47</sup> der

---

<sup>43</sup> Aristoteles, *Phys*, 209<sup>b</sup>15.

<sup>44</sup> Hierzu neben Hinweisen in der Neuausgabe *Über die Philosophie Platons*, vor allem auch zu Schleiermachers Ansicht zu Platons ‚ungeschriebener Lehre‘ Thomas Szlezák (2004), auch (1997), auch Migliori (1998). Die Auffassung einer ‚ungeschriebenen Lehre‘ wurde und wird gegenwärtig vor allem von der ‚Tübinger Schule‘ vertreten – Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer und Thomas Alexander Szlezák; allerdings scheint man in der Auseinandersetzung mit Schleiermacher seine Wirkung gelegentlich ein wenig zu überschätzen. – Zu weiteren, hier nicht einschlägigen Aspekten Julia A. Lamm (2000) und Ead. (2003), Jantzen (2009) sowie Harbsmeier (2008). – Zur Aufnahme der Ansichten Schleiermachers im 19. Jh. kann ich hier nicht eingehen, als Beispiel vgl. Bratuschek, *Wie Hegel Plato*.

<sup>45</sup> Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, 37.

<sup>46</sup> Ebd., 247, *Der Sophist* [1807].

<sup>47</sup> Ebd., 248.



„innerste Kern aller indirecten Darstellungen des Platon“<sup>48</sup>.

Nur angemerkt sei, dass das Bild von der Schale und dem Kern eindringlich in der *hermeneutica sacra* August Hermann Franckes verwendet worden ist. Der Vergleich macht gleichwohl schlaglichtartig die eingetretenen Veränderungen deutlich; denn bei Francke ist das zugrunde liegende Bild vollkommen anders strukturiert als bei Schleiermacher: Um in den Kern vorzudringen, muss mit der Schale begonnen werden – und das ist zumindest für große Teile der protestantischen Hermeneutik unverzichtbar. Francke umschreibt den komplexen Zugang durch eine siebenfache Aufgliederung und Staffelung des interpretatorischen Wegs in das ‚Innere‘, zum ‚Kern‘ der Schrift – die Anzahl ist selbstredend nicht zufällig, sondern biblisch inspiriert. Auf das Äußere, die ‚Schale‘, der Schrift richten sich *lectio historica* und *grammatica*.<sup>49</sup> Das, was beide vorbereiten in der Sicht Franckes ist die von ihm durch und durch in traditioneller Weise aufgefasste *analysis textus*, nämlich die *lectio analytica*: „*Lectio Analytica* Scripturae S. est, qva Analysin Logicam, structuram & cohaerentiam cum integrorum librorum, tum textuum particularium [sic] V. & N.T. attendimus.“<sup>50</sup>

Hierauf schließen sich dann die vier weiteren, von ihm unterschiedenen Schritte an, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht. Deutlich wird, dass Francke die *lectio analytica* noch nicht mit dem ‚Zergliedern‘ und ‚Zerstückeln‘ identifiziert und negativ konnotiert wird, sondern – wie es in langer Tradition der Fall ist – mit dem Erkennen von Zusammenhang und Zusammenhalt, ja, von Harmonie.<sup>51</sup> Zu Schleiermachers Zeit hat sich das Bild der zusammenhangsuchenden Analyse rasant in das Heterostereotyp der nun eher zusammenhangzerstörenden Analyse (‚Zerstückelung‘) verwandelt.<sup>52</sup> Zwar war es immer so, dass es etwas gab, das der *analysis textus* unzugänglich war, aber sie erschien gleichwohl als ein *integrales Mittel*, um das, was sie selbst nicht zu erreichen vermochte, vorzubereiten. Nun allerdings sieht man in den Texten etwas, bei dessen Erkundung die Analyse nicht mehr notwendig erforderlich ist oder sogar etwas, das im Zuge der Anwendung der Analyse zerstört wird oder wenigstens zerstört zu werden droht.

Schleiermacher drückt die intime Verbindung von äußerer und innerer Form in verschie-

---

<sup>48</sup> Ebd., 250.

<sup>49</sup> Vgl. Francke, *Manuductio*, sect. I, cap. I, § 1, S. 3.

<sup>50</sup> Ebd., cap. III, § 1, S. 48/49.

<sup>51</sup> Hierzu Danneberg (2003a).

<sup>52</sup> Hierzu Danneberg (2004).



denen Bildern aus. So, wie er hervorhebt, gerade nicht in dem Bild des „Schleiers“ – diese Bekleidungsmetaphorik ist traditionell: das Eigentliche erscheint als verhüllt und wird durch die *anatomia* oder *analysis textus* enthüllt (bis auf das Skelett, *nuda ossa* – eine stehende Wendung, die auf Quintilian zurückverweist). Demgegenüber greift er zum Bild der Haut: „wie mit einer angewachsenen Haut überkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasjenige verdeckt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den inneren Zusammenhang schärft und läutert.“<sup>53</sup> Noch nie habe jemand Platon so verstanden wie Schleiermacher, heißt es in August Boeckhs wohlwollender, wenn auch nicht unkritischer Rezension. Seit ihrem Zusammentreffen angesichts gemeinsamer Interessen an der Platon-Lektüre hält der Kontakt zwischen Boeckh und Schleiermacher – in der Erinnerung von Ernst Curtius (1814-1896) heißt es im Blick auf dieses Zusammentreffen zu Boeckh, „der sich in die Weisheit Platons zu vertiefen suchte“, und zu Schleiermachers, dass ihm „zur rechten Stunde [...] der ersehnte Hierophant entgegtrat.“<sup>54</sup> Er fährt fort das immerfort auftauchende Thema umspielend: in Schleiermacher habe er „dieselbe dialektische Kunst“ wie bei Plato, „dieselbe durch weise Besonnenheit geregelte Phantasie“ wiedergefunden.<sup>55</sup>

Genau dieser Aspekt der Auffassung Schleiermachers von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ gibt Boeckh nicht nur einen der Anlässe für sein Lob,<sup>56</sup> sondern dient ihm sogar zu weiterführenden Reflexionen, indem er das Hautbild variiert:

Als ob die inneren Formen der Menschheit, die unwandelbaren Typen leichter umgetauscht, als dem Herakles die Keule entwunden, und der hohe Bund von Gedanken und Wort so ungestraft gebrochen, oder nicht vielmehr, während du dem Schriftsteller die äussere Gestalt auszögest, die feine innere Haut, wodurch die Idee mit jener verwachsen ist, samt der Idee zerfleischt würde: denn überaus zart ist die Hülle der genialen Darstellung, wo, um mit Schiller zu reden, wie entblösst erscheint, das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verschwindet, und die Sprache den Gedanken, den sie ausdrückt, noch gleichsam nackend lässt.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, S. 41/42.

<sup>54</sup> Curtius, *August Boeckh*, 4.

<sup>55</sup> Ebd., 5.

<sup>56</sup> Vgl. Boeckh, *Kritik*, hier S. 3. – Zu anderen Aspekten der Rezension Boeckhs vgl. Marie-Dominique Richard (1998); Schleiermacher ist in einem Schreiben an Boeckh vom 18. 6. 1808 auf bestimmte Aspekte der Rezension eingegangen, die hier weniger interessieren, vgl. Wilhelm Dilthey (1970), S.S. 70-75.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 17. – Auf die besondere Rolle, die das Werk Platons für Boeckh spielt – sowohl für seine eigene philosophische Orientierung wie es in der *Encyklopädie und Methodologie* verschiedentlich sich ausdrückt (etwa 16, 60ff, 94, 131, 227, auch etwa Boeckh, *Verhältnis*) als auch hin-

Ein Aspekt, der Schleiermachers Platon-Deutung so großen Erfolg beschieden hat, liegt denn wohl auch hier: Die Erfüllung der alten Vorstellung, in Platon (nicht zuletzt im Unterschied zu Aristoteles) den philosophischen Künstler zu sehen. Das schien Schleiermacher mit seiner Theorie des platonischen Dialogs, durch die Ermittlung seines „Compositionsverfahrens“,<sup>58</sup> überhaupt erst zu begründen. Auf die recht heterogene Rezeption der Übersetzung des ‚schleiermacherschen Platon‘ – zu der es beim frühen Dilthey heißt, durch die „Platon zuerst deutsch reden gelehrt, eine wissenschaftliche Grundlage der Kritik dieser Schriften geschaffen, dem Studium Platons unsägliche Anregung gegeben wurde“<sup>59</sup> – kann hier freilich nicht eingegangen werden,<sup>60</sup> ganz abgesehen davon, dass die Frage der ‚Gesamtkonzeption‘, aber auch des ‚Stils‘ der Dialoge Platons, geraume Zeit offenbar ein nicht mehr oft traktiertes Thema gewesen zu sein scheint.<sup>61</sup>

Verdienst einer solchen ‚formlosen‘ zergliedernden Untersuchung ist nach Schleiermacher, das „Nichtverstehen“ der platonischen Texte erst deutlich werden zu lassen. Zwar konzidiert er, dass auch bei dieser Zergliederung ein Verstehen gegeben sei, doch „eben so gewiß“ sei „aber auch, daß das Verstehen des Platon für andere dadurch weder erleichtert noch gefördert wird.“ Entscheidend ist der Grund, der das benennt, was durch die Interpre-

---

sichtlich der philologischen Beschäftigung (von *De platonico systemate caelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae* von 1810 bis zu *Untersuchung über das kosmische System des Platon* von 1852) – kann hier nur hingewiesen werden, dazu neben Bratuscheck (1868) und Hoffmann (1904) vor allem die Hinweise bei Horstmann (1992).

<sup>58</sup> Boeckh, *Encyklopädie*, 85.

<sup>59</sup> Dilthey, *Schleiermacher*, 29.

<sup>60</sup> In seinem (überaus umstrittenen) Platon-Buch schreibt Wilamowitz-Moellendorff (1920), 5, lakonisch: „Denn auch dem Dichter, der in Platon steckt, ist, so viel ich sehe, noch keine Übersetzung gerecht geworden“; und über Schleiermachers Übersetzung noch lakonischer: „Sie ist jetzt ganz ungenießbar.“ Freilich hält vor seinen Augen keine der bisherigen Übersetzungen stand und in nicht untypischer Weise, aber nur scheinbar paradox, gibt er kund: „Ich selbst kann den Platon nicht übersetzen, daß es mich voll befriedigt, dazu verstehe ich sein Griechisch zu gut.“ In seinem programmatischen Vorwort zur Ausgabe des *Hippolytos* von Euripides, heißt es schreibt Wilamowitz-Moellendorff (1891), 8: „Schleiermachern verdanken wir es, daß wir den wirklichen Platon wieder verstehen; aber ist etwa seine Übersetzung lesbar? Liest sie jemand?“ Noch knapper ist Staiger (1967), 129, im Blick auf ein Übersetzungsbeispiel aus Platons *Symposion*: „Es ist genau, aber sicher nicht deutsch.“

<sup>61</sup> Hierzu neben Hyland (1968), Griswold (1980), Krentz (1983), Pruffer (1986), Clay (1994), Gill/MacCabe (Hg.) (1996), oder Rutherford (1995), dazu Irwin (1996), Frede (1992), Nightingale (1995), Johnson (1998), Wolfsdorf (1998), Zuckert 1998, Blondel 2002, ferner Beiträge in Griswold (Hg.) 1988 sowie in Smiley (Hg.) 1995.

tation erzeugt werden soll: „daß vielmehr derjenige, der sich auch an die beste Darstellung dieser Art“ – also der analysierend-zergliedernden – „ausschließend halten wollte, leicht nur eine eingebilddete Kenntnis erlangen, von der wahren aber sich eben deshalb nur weiter entfernen könnte.“<sup>62</sup> In Rahmen seiner hermeneutischen Überlegungen heißt es an anderer Stelle unter der Überschrift „von der Auffindung der Einheit des Styls“ hinsichtlich der beiden „Methoden, der „Vergleichung“ und der „Betrachtung an und für sich“: Zwar halte man die erste für die „bessere“, doch „muß“ sie „das Ganze [...] zerstückeln um die entsprechenden Theile im Andern aufzusuchen und ist damit also nichtig. [...] Man kann sie nur als Hilfsmittel für die Aufmerksamkeit gebrauchen, um das zu finden woraus man am besten die Eigenthümlichkeit erkennen kann.“<sup>63</sup>

Zur Veranschaulichung seiner Bedenken nutzt auch Schleiermacher den Text-Körper-Anatomie-Vergleich: „Denn derjenige freilich muß die ganze Natur eines Körpers genau kennen, der die einzelnen Gefäße oder Knochen desselben zum behuf der Vergleichung mit ähnlichen eines andern ebenso zerstückelten aussondern will.“ Das sei zwar „der gründlichste Nutzen“, das dieses „philosophische Geschäft gewähren“ könne, doch gelange man hierdurch nicht zur „eigenthümlichen Natur des Ganzen“. Wenn überhaupt irgendwo, dann sei in der Philosophie Platons „Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begrenzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht verständlich.“<sup>64</sup> Das ist der Gedanke der *inneren Bestimmtheit* eines Textes in der langen Tradition des expliziten Körper-Text-Vergleichs<sup>65</sup> und ist zu Schleiermachers Zeit als Vorstellung eines ‚organischen‘ Textgebildes überaus verbreitet, zumal dieser Gedanke auch eine der Folien bildet für die Kritik an der *analysis textus*, des Anatomisierens des Werks, das über die zerstückelten Teile nicht das Ganze zu erkennen erlaube – eben angesehen als ein Werk, das wie „ein lebendiges Wesen gebildet“ ist und einem „dem Geist angemessenen Körper mit verhältnismäßigen Theilen“ besitzt.<sup>66</sup>

Voraussetzung für die Durchsichtigkeit hin auf die individuelle („subjektive Seite“) Gedankenentwicklung, die „Genesis“ seiner „Gedanken als Tatsache des Gemüthe“ des Verfas-

---

<sup>62</sup> Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, 38.

<sup>63</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik*, 117 [1829].

<sup>64</sup> Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, 37/38.

<sup>65</sup> Hierzu Danneberg (2003a).

<sup>66</sup> Vgl. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, 38; auch 71.

sers, ist, dass es sich um Werke „freierer Mitteilung“ handelt; was damit gemeint ist, versucht Schleiermacher an anderer Stelle durch den Vergleich von Aristoteles und Platon zu verdeutlichen. Das Problem liegt darin, dass ein philosophisches „Kunstwerk“ je strenger es „wissenschaftlich“ auftritt, desto weniger gebe es die „Gedanken“ seines Verfassers zu erkennen: „Was an der Spitze des Systems steht, hat der Verf. nicht unmittelbar gefunden nicht unmittelbar gefunden, sondern ist das Produkt einer großen Menge von Gedankenreihen. Um ein solches Werk in seiner Genesis als Tatsache des Gemüts seines Verf. zu verstehen, muß etwas anderes gegeben sein, ein Werk freierer Mitteilung. Ohne das kann die Aufgabe nur durch eine Menge von Analogien gelöst werden.“ Das erläutert Schleiermacher am Beispiel, so sei es schwer, „den Aristoteles aus seinen Werken psychologisch kennenzulernen, weil ein Werk des freien Gedankenspiels bei ihm fehlt.“ Hingegen sei Plato „in dieser Hinsicht schon leichter“ zu erkennen, da seine Werke „die Form der freien Darstellung“ besitzen. Schleiermacher beeilt sich allerdings hinzuzufügen, dass dies bei Plato nur „Maske“, sei, aber man sehen gleichwohl „leichter hindurch als bei Aristoteles.“<sup>67</sup> Besonders intricat wird es, wenn Schleiermacher in diesem Zusammenhang auf die ‚Durchsichtigkeit‘ der *Elementa* Euklids zu sprechen kommt – doch kann ich darauf nicht weiter eingehen, sondern es bei Schleiermacher nur als einen Unterschied festhalten, den er zwischen „Meditation“ und „Komposition“ sieht<sup>68</sup> und der Interpret muss selbst in beiden „versiert“ sein.<sup>69</sup>

Für beides, der Nichtvertauschbarkeit der Teile eines Textganzen und es wie ein lebendes, funktional gegliedertes Wesen zu sehen, dürfte Platons *Phaidros* Inspiration gewesen sein. Just dieser Dialog ist es, dessen zentralen Mythos Schleiermacher zum ‚Grundmythos‘ Platons erklärt und den er gleichsam als „Keimentwurf“ an den Anfang seiner „Construction“ des Entwicklungsgangs Platons wie seiner Dialoge stellt,<sup>70</sup> indem er sich in ihnen

---

<sup>67</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 181 [1826/27],

<sup>68</sup> Ebd., 210 [1826/27].

<sup>69</sup> Ebd., 214 [1826/27].

<sup>70</sup> Zu den Abfolgekonstruktionen nach Schleiermachers Versuch Branwood (1990), zu solchen des *corpus platonium* bereits in der Antike Chroust (1965) – allerdings findet sich bereits früh eine Ablehnung etwa bei Karl Friedrich Hermann (1804-1855), *Geschichte*, der überaus einflussreich gewesen zu sein scheint. Schleiermacher äußert sich zudem unterschiedlich hinsichtlich der Bedeutung einzelner Dialoge Platons – dem *Sophistes* beispielsweise spricht er eigen besondere Rolle in der Hinsicht zu, dass sich in ihm die philosophische Philosophie „fast zu erst in den Schriften des Platon das innerste Heiligtum der Philosophie rein philosophisch“ auftue, Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, 248 (*Sophistes*); an anderes Beispiel ist das *Gastmahl*

„entfalte“ – aber mehr noch: Ohne diese beiden Bestimmungen des Text-Ganzen könne der „Mann selbst“ nicht „begriffen“ werden und am wenigstens seine „Absicht“<sup>71</sup> und in der Abfolge seiner Werke nicht „ein gewisse Notwendigkeit“, „einen inneren Fortschritt“.<sup>72</sup> Die „zerlegende Darstellung“ sei zwar ein „notwendiges Ergänzungsstück“, aber auch nicht mehr – man kann hinzufügen: Sie mag zwar zu Einsichten führen, aber auch die Illusion erzeugen, mit ihr bereits das Ganze zu haben, doch sei das weder bei den einzelnen Dialogen noch in ihrer Gesamtheit der Fall.

Hier ist zudem das orientierende Stichwort gefallen: Der „Keimentschluß“ ist das, was am Anfang der Textproduktion eines Autors steht, und der von ihm erzeugte Text ist das *Letzte* seiner Produktion. Dieses Letzte nun wiederum ist das *Erste* für den Interpreten, wohingegen der ‚Keimentschluß‘ bei seiner Analyse das *Letzte* ist, auf das sich seine Bemühen richtet. Auch wenn hier unberücksichtigt bleiben kann, dass Schleiermacher gelegentlich drei Formen des ‚Keimentschlusses‘ unterscheidet,<sup>73</sup> erinnert das nicht nur an die Stelle in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles; denn diese Passage hat wie kaum eine zweite das Verständnis der hermeneutischen Bewegung im 16. und 17. Jahrhundert zum Ausdruck gebracht, oft mit expliziter Stellenangabe zitiert, häufiger als Allgemeingut nur angespielt. Die Passage lautet bei Aristoteles: „Denn der Überlegende geht forschend und analysierend [ζητεῖν καὶ ἀναλύειν] vor [...]. [...] das letzte in der Analyse [ἀναλύσει] ist

---

(ebd., 285ff). Schleiermacher formuliert allerdings auch Zweifel an der frühen Datierung des Phaidros, vgl. Id., [Rez.] Ast.

<sup>71</sup> Vgl. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, 38.

<sup>72</sup> Vgl. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 186 [1826/27]: „Denkt man sich einen fruchtbaren Schriftsteller und stellt sich seine Werke zusammen, so wird die richtige Betrachtung darauf ausgehen, eine gewisse Notwendigkeit in denselben nachzuweisen, den inneren Fortschritt in der Zeitfolge, wie der Verf. unter den gegebenen Zeitverhältnissen angefangen, wie er gestiegen, seine Höhe erreicht habe, dann wieder gesunken sei. Ohne eine solche Anschauung der Zeitfolge versteht man keinen Schriftsteller.“

<sup>73</sup> Vgl. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, 160: „Der Keimentschluß kann in dem Verfasser selbst einen dreifachen Werth haben. Das Maximum des Werthes haben wir in dem eigentlichen Lebenswerk, wenn jener Entschluß ein das ganze Leben ausfüllender ist. Das Minimum davon ist in dem Gelegenheitswerke, welches mit keinem Theile des Berufs im Zusammenhang steht, sondern ein zufällig ist. Dazwischen liegt ein drittes, Studien, als auch gewöhnlich von Gelegenheit ausgehende Vorübung auf ein Werk.“ Etwas abweichend hierzu in Id., *Hermeneutik*, 165 [1832/33].

das erste im Werden [ $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\epsilon\iota$ ]<sup>74</sup> – *id est primum in generatione, quod ultimum est in resolutione*, wie die gängige lateinische Wiedergabe lautete.

Doch damit ist die Ausrichtung der ‚Nachkonstruktion‘ am ersten ‚Keimentschluß‘ noch nicht enträtselt. Schleiermacher sieht in der Nachkonstruktion eine *Probe* für die Richtigkeit der Interpretation. Gelingen diese Nachkonstruktion – denn die „Aufgabe der Hermeneutik“ bestehe darin, „den inneren Hergang der Composition“, <sup>75</sup> „den ganzen innern Verlauf der componirenden Thätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden“, <sup>76</sup> „vom ersten Entwurf an bis zur letzten Ausführung“, <sup>77</sup> –, 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“. <sup>78</sup> Deutlicher noch wird der Gedanken der Probe (im Rahmen eines *ordo inversus*) bei August Boeckh, der aufgrund seiner zahllosen Gespräche mit Schleiermacher einräumt, das „Eigene“ und das „Fremde“ seiner hermeneutischen Überlegungen nicht mehr unterscheiden zu können. <sup>79</sup> Er bringt bündig das zum Ausdruck, was Schleiermacher über den Probecharakter des *ordo inversus* hätte sagen können. Bei ihm heißt es, formuliert als orientierendes Ideal<sup>80</sup>:

---

<sup>74</sup> Vgl. Aristoteles, *Nic Eth*, III, 5 (1112<sup>b</sup>23); Übersetzung Olof Gigon.

<sup>75</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik*, 136 [1829].

<sup>76</sup> Ebd., 135 [1829].

<sup>77</sup> Ebd., 138 [1829].

<sup>78</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 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 Verwechselungen ausgesetzt ist, so müssen wir noch ziemlich weit von dem Ziel entfernt sein.“

<sup>79</sup> Vgl. Boeckh, *Encyklopädie*, 75. Vgl. auch den Hinweis bei Dilthey, *Entstehung*, 329, wo er bemerkt, dass man die Hermeneutik Schleiermachers „nur in einer sehr unwirksamen Form“ besäßen (es handelt sich im wesentlichen um posthum edierte Vorlesungsmitschriften und eigenen Aufzeichnungen). „Wirkung gab ihr vor allem ein Schüler Schleiermachers aus der Halleschen Zeit, Böckh, in dem herrlichen Abschnitt seiner Vorlesung über philosophische [*recte*: philologische?] Enzyklopädie“. In Dilthey, *Aufbau*, 95, heißt es, Boeckh habe Schleiermachers Hermeneutik, die die „Vorgänge der schriftstellerischen Produktion und des Verständnisses behandelt“, „in seiner Enzyklopädie fortgebildet – ein Vorgang, der für die Entwicklung der Methodenlehre von größter Bedeutung war.“ Freilich darf man das nicht so verstehen, dass es nicht merkliche Unterschiede (nicht nur bei der Akzentsetzung, sondern auch bei einzelnen Lehrstücken) zwischen Schleiermacher und Boeckh gebe.

<sup>80</sup> Ich kann hier nicht auf einen etwaigen Zusammenhang, aber auch auf die Unterschiede zu den älteren Vorstellungen, dass man nur das verstehe, das man selber hervorgebracht habe, eingehen. Nur zwei Beispiele aus der Zeit: „Wir *wissen* nur das Selbsthervorgebrachte“, Schelling, Einleitung



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.<sup>81</sup>

Bei Boeckh kommt der Gedanke eines *ordo inversus* als Probe zudem zum Tragen, wenn er das zu bestimmen versucht, was seiner Auffassung von Philologie überhaupt zugrunde liegt: also die Beziehung zwischen Philologie und Philosophie, den beiden Basisdisziplinen überhaupt, zwischen dem Erkennen (*γνώσις*) und dem Wiedererkennen (*ἀνάγνωσις*). 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.“<sup>82</sup> Das erinnert nicht allein an die Sentenz des Aristoteles hinsichtlich der Umkehr des Ersten und des Letzten, sondern zugleich an die ‚Nachkonstruktion‘ als Probe des richtigen Verstehens. Dazu passt denn auch, dass nach dem bei Boeckh angenommenen Verhältnis zwischen *γνώσις* und *ἀνάγνωσις* die Philologie „reconstructiv auf dasselbe gelangen“ muss, „worauf die Philosophie vom entgegengesetzten Verfahren aus gelangt“. Vollkommen klar dabei ist, dass mit „entgegengesetzt“ hier „umgekehrt“ gemeint ist, also das Ganze einen *ordo inversus* umschreibt. Schleiermacher ist freilich nicht der Einzige, der die Vorstellung der Verbindung von Nacherzeugen und ‚Verstehen‘ vorträgt.

Nach einer längeren Passage über das (schwierige) Verstehen von Autoren heißt es bei Fichte: „[...] 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 [...]

---

zu dem Entwurf [1799], S. 276, oder Kant, *KrV*, Vorrede, B XIII, die „Vernunft“ sehe nur das ein, was „sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“.

<sup>81</sup> Boeckh, *Encyklopädie*, 140. So bereits in Boeckh, *Kritik*, 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 Friedrich Schlegel, *Athenäum-Fragmente*, 393 (S. 239): „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.“

<sup>82</sup> Boeckh, *Encyklopädie*, 18.

selbst schaffen kann.“<sup>83</sup> Unabhängig davon, wie diese Passage im Rahmen von Fichtes Überlegungen zum Umgang mit (philosophischen) Texten zu sehen ist und wie sich die nicht geringen Unterschiede zu Schleiermacher *in hermeneuticis* darstellen, Fichte ist mit dieser Umschreibung unabhängig von Schleiermacher.<sup>84</sup> Johann Wilhelm Süvern (1775-1829), einflussreich bis zu seinem Tod für die preußische Bildungsreform,<sup>85</sup> trägt ebenfalls unabhängig von Schleiermacher ähnliche Auffassungen vor. Zwar spricht er nicht vom ‚Keimentschluß‘, dafür aber vom „Mittelpuncte“ und „Keim“: „Diesen einen Punct des Lebens gefunden, ihn in der Anschauung klar aufgefaßt, und ihn in seinem Bildungsgange verfolgt zu haben, heißt, ein Kunstwerk verstehen. Ohne dies ist kein ächtes Verständnis desselben möglich, und nur wer seine Organisation so *ab- und zurückzuleiten* vermag, ist berufen, es zu erklären“.<sup>86</sup> Durch die Selbstthätigkeit des Geistes“, die sich von der „Thätigkeit des Künstlers“ allein darin unterscheidet, „daß dieser völlig frey schaffend, der Beschauer hingegen, geleitet durch das beschaute Werk“ es „in sich *gleichsam* producire, sich so auf den Punkt hebe, aus welchem es hervorwächst und man in sein inneres Geheimniß blicken kann.“<sup>87</sup> Die höchste „Stufe“ ist erreicht, wenn man nicht allein das Werk in dieser Weise ‚nachkonstruiert‘, sondern dann, wenn man den Zusammenhang mit dem „Leben“ des Künstlers sieht und so „den Keim seines Werkes“ erkennt und sich das „erstehen“ vollende, man verstehe dann den „Künstler“ selbst“ und das ermöglicht eine „das vollständige Erklären“, nicht nur „die Bildung der einzelnen Theile, ihr Ausbreiten und Zusammenfließen“, sondern die Bildung „des ganzen Werkes *genetisch* nachzuweisen“.<sup>88</sup> Lakonisch erklärt August Wilhelm Schlegel,

---

<sup>83</sup> Fichte, *Grundzüge*, 6. Vorlesung, 263.

<sup>84</sup> Vgl. auch Schelling, *Einleitung*, 16. Vorlesung, S. 382: „Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muß auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloß historisches Wissen ist in Bezug auf keinen Philosophen weniger als bei Aristoteles möglich.“

<sup>85</sup> Zu ihm (auch mit Hinweisen auf die ältere Literatur) Paul Schwartz, Johann Wilhelm Süvern als Gymnasialdirektor. In: *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* 14 (1924), S.48-86.

<sup>86</sup> Süvern, *Über Schillers Wallenstein*, 2 (meine Hervorhebung).

<sup>87</sup> Ebd., 3 (meine Hervorhebung).

<sup>88</sup> Ebd., 7/8 (meine Hervorhebung). Bei Fichte, *Reden*, Vierte Rede. Hauptverschiedenheit zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abkunft, 71/72, heißt es mit Blick auf den ‚übersinnlichen‘ Theil der Sprache als Ort der „Anschauung“ eines Volkes (meine Hervorhebung): Er sei „in einer immerfort lebendig gebliebenen Sprache sinnbildlich, zusammenfassend bei jedem Schritte das ganze des sinnlichen und geistigen, in der Sprache niedergelegten Lebens der Nation



dass das Verstehen der Kunst „nur eigen schwächere Wiederholung ähnlicher Tätigkeiten, als die, durch welche ihre Werke hervorgebracht wurden!“<sup>89</sup>

Trotz aller unabhängiger Ähnlichkeit stehen unterschiedliche Rahmenkonzepte im Hintergrund, wie die entsprechenden Ausführungen von Friedrich Ast (1778-1841) – Zeitgenosse und Konkurrent Schleiermachers bei der Platon-Übersetzung<sup>90</sup> – zeigen: „So ist das Verstehen und Erklären eines Werkes ein wahrhaftes Reproduciren oder Nachbilden des schon Gebildeten. Denn alle Bildung beginnt mit einem mythischen, noch in sich verhüllten 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.“<sup>91</sup> Einen anderen Hinweis bietet die verwendete Metaphorik. Goethe entfaltet im Blick auf die *Naturerkenntnis* ähnliche Gedanken der ‚Nachkonstruierens‘ eines *ordo inversus*. Kürzeste Hinweise müssen allerdings genügen. Das Problem ist das einer erkennenden *imitatio* des in der Natur beobachteten Vorgangs durch den Betrachter. Eine der zahlreichen Formulierungen, in denen das 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 vorgehe.“<sup>92</sup>

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

---

in vollendeter Einheit, um einen, ebenfalls nicht willkürlichen, sondern aus dem ganzen bisherigen Leben der Nation notwendig hervorgehenden Begriff zu bezeichnen, aus welchem, und seiner Bezeichnung, ein scharfes Auge die ganze Bildungsgeschichte der Nation *rückwärtsschreitend wieder müßte herstellen können.*“

<sup>89</sup> Schlegel, *Philosophische Kunstlehre*, S. 3.

<sup>90</sup> Die Auseinandersetzung zwischen Friedrich Ast und Schleiermacher braucht hier nicht im Einzelnen dargelegt zu werden; sie erstreckt sich über einen langen Zeitraum, so etwa Schleiermachers Rezension von *De Platonis Phaedro* des dreiundzwanzigjährigen Ast, vgl. Id., [Rez.] *Friedrich Ast*, die überaus kritisch und unnachsichtig ausfällt; später dann die Kritik an dessen hermeneutischen Überlegungen, vgl. Schleiermacher, *Ueber den Begriff der Hermeneutik*. Friedrich Ast ist in der Auseinandersetzung allerdings kaum etwas schuldig geblieben.

<sup>91</sup> Ast, *Grundlinien*, § 80, S. 187

<sup>92</sup> Goethe, *Absicht*, 7.

selbst vollständig kennenzulernen“. Die zweite hingegen verbirgt sich unter dem eher unscheinbaren Ausdruck des „Nachdenkens“, nämlich sie sich durch einen solchen Vorgang das Kennengelernte sich „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 Geistes wieder hervorbringen können, so dürfen wir sagen, daß wir ihn im eigentlichen und höheren Sinne anschauen.“<sup>93</sup> Hier scheint strukturell ein ähnlicher Gedanke vorzuliegen, wie bei Schleiermacher hinsichtlich der ‚Nachkonstruktion‘ aus dem ‚Keimentschluß‘.<sup>94</sup> 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 daher ist es 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 Umschreibung nahe liegen könnte,<sup>95</sup> ist es wohl eher das, was er als ‚Idee‘, ‚Begriff‘ oder ‚Typus‘ bezeichnet: Ist dieses gefunden dann erscheint das ‚nachdenkende Hervorbringen‘ als Probe.<sup>96</sup>

Ein Einfluss Schleiermachers ist hingegen nicht auszuschließen, wenn es bei Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) in seiner Erörterung von Aspekten der *hermeneutica iuris* heißt: „Dieses geschieht [die „Gedanken“ des Gesetzes „rein und vollständig auffassen], indem sie [scil. diejenigen, die „mit dem Rechtsverhältniß in Berührung kommen“] sich in Gedanken auf den Standpunkt des Gesetzes versetzen, und dessen Thätigkeit in sich künstlich wiederholen, also das Gesetz in ihrem Denken von neuem entstehen lassen. Das ist das Geschäft der Auslegung, die wir daher bestimmen können als die Reconstruction des dem Gesetz inwohnenden Gedankens. [...] So weit ist die Auslegung der Gesetze von der Auslegung jedes anderen ausgedrückten Gedankens (wie sie z.B. in der Philologie geübt wird)

---

<sup>93</sup> Goethe, *Polarität*, 75.

<sup>94</sup> Bei Dilthey, *Archive*, findet sich ein Beispiel für die Amalgamierung von Gedanken Schleiermachers und Goethes; dort (6; meine Hervorhebung) heißt es über den „Ästhetiker“, wenn dieser neben dem „Literaturhistoriker“ ebenfalls „seine Ansprüche auf die Handschriften geltend“ mache: „Er möchte [im Unterschied zum Literaturhistoriker] die Natur der Einbildungskraft, ihre Formen, die Regeln des Schaffens und die Entwicklung der Technik erkennen. Das erfordert den intimsten Blick in das Leben des Dichters: er muß bei ihm in die Werkstatt sitzen. [...] Handschriften [...] lassen den Ästhetiker das Bilden der Phantasie von *ihren Urphänomenen* aufwärts verfolgen.“

<sup>95</sup> Vgl. z.B. Goethe, *Versuch*, § 73 (133).

<sup>96</sup> Noch an anderen Stellen finden sich bei Goethe das Zusammenbrechens eines *ordo inversus* als Kritik an Wissensansprüchen sowie Versuche, ihn zu restituieren, hierzu Danneberg (2004).

nicht verschieden.<sup>97</sup> Entsprechend findet sich bei von Savigny auch eine Maxime des Beserverstehens in der juristischen Auslegung, wenn er in der Ausarbeitung seiner Vorlesung „Institutionen“ von 1808 notiert: „Die gründliche Kenntnis aber eines abgeleiteten Rechts besteht in der historischen Zergliederung desselben, in der vollständigen Zurückführung auf seine Quelle, und man kann ohne Übertreibung von unseren neuen Gesetzbüchern sagen, daß nur der sie recht kennt, der sie besser kennt als ihre Verfasser.“<sup>98</sup>

Bei dem *in hermeneuticis*, aber auch hinsichtlich der methodischen Regeln seiner Kritik- und Editionsphilologie so wortkarge Karl Lachmann (1793-1851) heißt es beispielsweise zum Grundsätzlichen des „philologischen Verständnis“, 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* sucht [...]“.<sup>99</sup> Oftmals nur postum veröffentlicht und nicht zuletzt entlassen aus der Verschwiegenheit des *tacit knowlege* in der Not massiver Interpretationskontroversen, bei denen zur Rechtfertigung mitunter auch die zur Abwendung gelangenden philologischen Methoden der Reflexion unterzogen wurden, ist es ein oft bemerktes, wenn auch nie einigermaßen erklärtes Kuriosum der Philologie des 19. Jahrhunderts, dass man so überaus sparsam mit hermeneutischen Bekundungen zur eigenen philologischen Arbeit gewesen ist. Offenkundig spielt Lachmann an der Stelle nicht allein auf ein Bedeutungskonzept des *sensus auctoris et primorum lectorum (auditorum)* an, auf das noch zurückzukommen sein wird, sondern der von ihm gewählte Ausdruck des ‚Wiederholens‘ gewinnt Signalkraft. Es dürfte sich um eine Anspielung auf das Konzept der ‚Nachconstruction‘ handeln. An anderer Stelle schreibt Lachmann über den Editor: „[...] er muß, um dies [scil. seine „Arbeit“] zu können, jeden Augenblick und bei jedem Zweifel dem Verfasser in seine geistige Werkstatt schauen und ganz die ursprüngliche Thätigkeit desselben reproducieren können“.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Von Savigny, *System*, § 33 (213); zu ähnlichen Stellen auch Id., *Juristische Methodenlehre*, 18ff. Freilich kommt als Vermittler auch Friedrich Schlegel infrage, den von Savigny sehr schätzte, mit Hinweisen Rückert (1984), u.a. 195-198, 251, 258ff sowie 296ff.

<sup>98</sup> Zitiert nach Rückert (1984), 112/13, vgl. dort auch Anm. 238, 355.

<sup>99</sup> Lachmann, *Vorrede*, III (meine Hervorhebungen).

<sup>100</sup> Lachmann, *Ausgaben*, 15.

Schleiermachers ist es gewesen, den Lachmann nicht nur wie kaum einen zweiten über dessen Tod hinaus schätzte,<sup>101</sup> sondern mit dem er im regen Austausch stand.<sup>102</sup> Schleiermacher erwähnt, obwohl gerade erst erschienen, Lachmanns „Rechtfertigung“ zu seiner Edition des Neuen Testaments in seiner Vorlesung zur Einleitung in das Neue Testament, wo es heißt: „Lachmann hat seine Principien in den *Studien u. Crit.* 1830 bekannt gemacht, und ich kann nicht anders, als denselben beistimmen,<sup>103</sup> und nach Lachmanns eigener Auskunft habe er dieses „Rechenschaft“, faktisch das einzige mal, wo er sich zu den Grundsätzen seiner Editionsphilologie ausführlicher äußert, „auf Schleiermachers Befehl“ diese ‚Rechenschaft‘ verfasst.<sup>104</sup> Schleiermacher dürfte denn auch bei solchen Vorstellungen Lachmanns zur Interpretation beeinflussend gewesen sein, freilich unter dem Motto *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*. Gleichwohl sah er sich in der *Praefatio* der größeren Ausgabe des Neuen Testaments darstellte und deren erste Ausgabe er Schleiermacher widmete, dem Vorwurf ausgesetzt, seine Einsichten von Schleiermacher gestohlen habe. Nicht nur weist er das hinsichtlich der Edition des Neuen Testaments zurück und betont, er habe zwar oft mit Schleiermacher darüber gesprochen habe, aber dieser habe bei den Überlegungen zur Edition eher als

---

<sup>101</sup> Von seiner Ergriffenheit beim Tod Schleiermachers zeugt ein Brief an Jacob Grimm abgedruckt in Albert Leitzmann, *Briefwechsel*, 631 (Brief vom 14. 2. 1834).

<sup>102</sup> Vgl. Lachmann, *De ordine*, 572: „Fridericus Schleiermacherus is fuit a cuius auctoritate haec omnia studia mea profecta sum: hunc eorum prae caeteris hortatorem, hunc unum arbitrum habui. Itaque huic nisi ratio operis, ut a me descripta et instituta erat, placuisset, constitueram tamquam vanum ac temerarium consilium abicere.“ In Id., *Rechenschaft*, heißt es (S. 845): „Das Einzelne meiner Arbeit wird und soll Schleiermacher nicht verantworten, wie ich darin auch von jedem andern gern Tadel und Belehrung annehmen will.“

<sup>103</sup> Schleiermacher, *Einleitung*, 117 [1831/32]. Gemeint ist Lachmann, *Rechenschaft*.

<sup>104</sup> Vgl. Leitzmann, *Briefwechsel*, 547 (Brief vom 30. 5. 1820). Jacob Grimm, *Rede*, 84, bemerkt, dass „ohne Zweifel“ Schleiermacher Lachmann für die Ausgabe des Neuen Testaments „gewonnen hatte“. Lachmanns Ausgabe mittelalterlicher Texte – etwa im Unterschied etwa zu Friedrich von der Hagens (1780-1856) zeitgleichen Ausgaben – richten sich immer an einen Leser, der des Mittelhochdeutschen kundig ist. Hinzu kommt wie Jacob Grimm in einem Brief an Friedrich Benecke (1762-1844) vom Silvesterabend 1826 schreibt, vgl. Baier (Hg.), *Briefe*, 72/73: „Er [scil. Lachmann] hält mit dem, was er geben könnte und sollte, zu sehr zurück [...]. Jetzt sieht die vorzüge seines textes und die arbeit, die darin steckt, niemand ein, die leute begreifen nicht, warum sie sich noch einen text kaufen sollen. [...] Hätten wir ein publikum wie die classische philologie eins hat, dann würden diese mängel [scil. der Darbietungsweise] übersehn und die überwiegenden vorzüge seiner textbearbeitung auf der stelle erkannt werden.“

vertrauter Berater fungiert<sup>105</sup> – und das dürfte über Schleiermachers Rolle in diesem Punkt richtig geurteilt sein.

August Detlev Twesten (1789-1876), Schleiermachers Schüler, führt vermutlich inspiriert durch eine Vorlesung Schleiermachers aus: „Mancher kann das Ganze eines Kunstwerkes empfinden; nur wenige können in den Geist des Urhebers eindringen und von ihm aus gewissermaßen das Kunstwerk nachconstruieren. Doch ist nur dies das wahre Verstehen, zu welchem man aber durch die heillose Flüchtigkeit namentlich des Lesens fast die Fähigkeit verliert.“<sup>106</sup> Nur ein einziges abschließendes Beispiel dafür, dass der Gedanke, freilich schon mit anderer Akzentuierung, Gemeingut geworden ist: 1859 schreibt Friedrich Hebbel in sein Tagebuch: „Wer ein Kunstwerk in sich aufnimmt, macht denselben Prozeß durch wie der Künstler, der es hervorgebracht, nur umgekehrt und unendlich viel rascher.“<sup>107</sup> Eine, wenn man so will, Mischung aus Überlegungen Kants und Schleiermachers, bietet Ludwig Feuerbach in einem Brief an Carl Riedel von 1839. Dort heißt mit Blick auf die wissenschaftshistorische Arbeit, der „Entwicklung“. Diese „Entwicklung“ sei nichts anderes als „die Enträtselung des wahren Sinn einer Philosophie“<sup>108</sup> – an anderer Stelle ein wenig ausführlicher: „die Entzifferung des wahren *Sinns* einer Philosophie, die Enthüllung dessen, was das *Positive* in ihr ist, die *Darstellung* der Idee innerhalb der zeitlich bedingten, endlichen *Bestimmungsweise* dieser Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung ist die Idee.“<sup>109</sup> Der Grund liege darin, dass jede Philosophie für die spätere Zeit „ein Paradoxon, eine Anomalie, ein Widerspruch mit ihrer Vernunft“ sei. Die „Entwicklung“ habe „die Aufgabe, diesen Widerspruch aufzulösen, dieses Paradoxe abzustreifen“ und den „fremden Gedanken als einen, wenigstens unter gewissen Bedingungen, möglichen eigenen Gedanken von uns nachzuweisen.“ Die „Entwicklung“ sei dabei „kein nur historische, die das Original mit philologischem Pedantismus sklavisch wiedergibt und nur mit erklären oder bekittelnden Randglossen begleitet“: sie sei vielmehr „eine *reproduzierende*, eine *freie*, *geistige* Tätigkeit, die ihren Gegenstand nicht mit Haut und Haaren, sondern verklärt wiedergibt, ihn mit dem Lichte des

---

<sup>105</sup> Vgl. Lachmann, *Praefatio*, XXXI/XXXII.

<sup>106</sup> (Twesten), *Tagebücher*, 181.

<sup>107</sup> Hebbel, *Tagebücher*, Eintragung vom 19. 10. 1859 (Nr. 5732, 142).

<sup>108</sup> Feuerbach, An Carl Riedel, S. 7.

<sup>109</sup> Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie*, S. 4.

Verstandes *penetriert, transparent* macht.“<sup>110</sup> Das „Mittel der Entwicklung“ („Genesis“) ist dabei sowohl „*analytisch*“, in dem Sinn, dass aus „dem Gesagten das herauswickelt, was im Gesagten nicht gesagt ist, aber *implicite* in ihm liegt, daher nur ein Objekt der Meditation, nicht der empirischen Wahrnehmung ist“, als auch „*synthetisch*“, insofern sie „nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verschiedenen, isolierten, scheinbar nicht in einer Beziehung zueinanderstehenden [...] die Idee eruiert.“<sup>111</sup>

Die Idee der entwickelnden Darstellung ist die organische Tätigkeit. Die Entwicklung soll *Reproduktion, Metamorphose* sein. Der Entwickler soll das Fremde nicht *als ein Fremdes*, sondern so, als wäre es das Seinige, er soll es als ein durch eigene Tätigkeit Vermitteltes, Assimiliertes wiedergeben. Sein Vorbild ist nicht die Biene, die den Blütenstab sammelt und nach hause trägt, sondern die Biene, die den bereits gesammelte Blumenstaub als Wachs wieder *ausschwitzt*.<sup>112</sup> Die „Kraft“, die den „Gedanken“ als „immanente Handlung des Geistes“ erzeugt habe, muss sei „*dieselbe* [...] sein, die ihn wieder erzeugt.“<sup>113</sup>

Das Sich-Hinein-Versetzen sowie der Probecharakter der ‚Nachkonstruktion‘ scheint zudem den Hintergrund abzugeben von Vorstellungen des ‚Selbstmachens‘. So bringt Gottfried Hermann (1772-1848) mehrfach zum Ausdruck, dass es zwar keine leichte Sache sei, griechische Verse selbst so zu machen, in denen sich das ‚echte Gepräge des Altertums‘ zeige, doch sollte jeder, der eigen griechischen Dichter herausgebe, seiner Ausgabe eine Probe von zwanzig Versen voransetzen sollte. Dem hat Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931) unter Berufung auf Hermann zugestimmt in seiner programmatischen Abhandlung „Was ist übersetzen?“: „daß niemand einen griechischen Dichter philologisch behandeln sollte, ohne in einem eigenen Gedichte den Nachweis zu liefern, daß er imstande ist, selbst in den Formen seines Dichters zu schreiben.“<sup>114</sup> Er selbst hat das denn auch immer wieder praktiziert.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> Feuerbach, An Carl Riedel, S. 7.

<sup>111</sup> Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie, S. 4.

<sup>112</sup> Ebd., S. 5.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Wilamowitz-Moellendorff, *Was ist Übersetzen?*, hier 22; die in den seinen *Reden und Vorträgen* veröffentlichte Fassung ist erweitert und verändert.

<sup>115</sup> Aus dem Nachlass edierte Teile seiner lateinischen und griechischen Gedichte finden sich in Wilamowitz-Moellendorff, *’Elegea*.

Das ist freilich nicht das einzige Modell, in dem der *ordo inversus* im Rahmen einer Konzeption des Sich-Hinein-Versetzens bewahrt bleiben konnte. Ohne hierauf näher eingehen zu können, ist der Stand der Altphilologie nach der Mitte des 19. Jahrhunderts in vielfacher Hinsicht nicht mehr so wie an seinem Beginn.<sup>116</sup> In seiner programmatischen Rede *Das Mittleramt der Philologie*, ist es für Ernst Curtius nicht allein der Anerkennungsverlust, sondern zum Problemszenario gehört zudem das allenthalben monierte Zerbrechen der ‚Einheit‘ der (Natur- und Geistes-)Wissenschaften. Im Rahmen seines Versuchs, in diesem für eine solche ‚Einheit‘ der Philologie ein ‚Mittleramt‘ zuzusprechen, kommt er auf die Arbeit des Philologen, des Historikers zu sprechen, der auch, aber sich nicht begnüge, „allgemeine Gesetze zu erkennen“ und den durch die Bruchstücke der Überlieferung „zerrissenen Zusammenhang der Erinnerung wider 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 Wechselgespräch mit uns verkehren.“<sup>117</sup>

Eine „Geschichtsforschung“, die das vermag, könne – wie Curtius fortfährt – keine „isolierte Stellung neben den anderen Wissenschaften einnehmen“ und so kann der „Historiker [...] seiner hohen Aufgabe nicht genügen, ohne mit freiem Blicke das ganze Menschenleben zu umfassen und so überall die gebiete der andern Wissenschaften, der Rechtswissenschaft, der Theologie, wie der Naturkunde zu berühren“.<sup>118</sup> Wie näher ausführt, ist die „Philologie“ „zu einer vermittelnden Stellung zwischen den Studienfächern der Universität berufen“.<sup>119</sup> Sicherlich handelt es sich bei Curtius Abhandlung um eine differenzierte Reaktion im Rahmen einer komplexen Behauptungskonstellation, in denen die Philologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegenüber den Naturwissenschaften gerät und die hier nicht nachgezeichnet zu werden braucht. Denn den Kern der Selbstbehauptung bei Curtius bildet augenscheinlich eine Rückkehr zu der alten kontrafaktischen Imagination, nach denen die Alten zu Zeitgenossen der Gegenwärtigen werden. Freilich kann das nicht allein mit akribischer Forschung geschehen, sondern es bedarf der „schöpferischen Kraft“, wohlgemerkt,

---

<sup>116</sup> Hierzu auch Danneberg (2007).

<sup>117</sup> Curtius, *Das Mittleramt*, 31/32.

<sup>118</sup> Ebd., 32.

<sup>119</sup> Ebd., 43.



des Wissenschaftlers. Nun sieht Curtius das jedoch gerade entstanden im Zuge der „philologisch-historische[n] Schule“, in er sich „quellenmäßige Forschung“ mit „lebendige[r] Anschauung des Alterthums“ verbinde.<sup>120</sup> Es ist den auch nicht einfach ein Rückkehr wie die Beschreibung eines derjenigen zeigt, die besonderen Anteil an dieser Entwicklung genommen hat, nämlich Otfried Müller: „Wie Müller sich am Eingange seiner ersten Schrift an die Küste von Attika stellt, um dort das Meer von Aegina zu überschauen, so war es ihm Bedürfnis, sich überall mit lebendiger Seele mitten in das Alterthum zu versetzen, es als eine Ganzes aufzufassen und zu durchdringen, überall Leben verbreitend, [...]“<sup>121</sup>

Hier nun kommt die Imagination des Hinein-Versetzens zum Tragen. Das Ganze erlangt so den Charakter eines wie folgt beschreibbaren Prozesses: Zunächst ist es ein Hineinversetzen, dann folgt die Rückkehr, die aus dem ‚Toten‘, dem Vergangenen, etwas mit ‚Leben‘ Versehenes, Gegenwärtiges macht – etwas, was mit dem die Zeitgenossen noch in irgendeiner Weise in Kontakt treten könne, was ihnen noch irgendetwas ‚sage‘. Wenn man so will, dann bildet es zusammen genommen die Imagination einer Art re-etablierten *ordo inversus*. Bei seiner Reaktion auf die programmatische Rede *Philologie und Geschichtswissenschaft* findet Wilamowitz-Moellendorff Worte der Zustimmung für ihren Verfasser Hermann Usener<sup>122</sup> – zur Überraschung wohl beider. In diesem Schreiben vom Februar 1883 heißt es:

Die lebhafteste Anregung haben wir aus Ihrem *προτροπτικός* 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 *ὁ φιλόλογος* 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 *σχήματα διανοίας* und *σχήματα μετρικά* ist, [...] dann empfinde ich, daß Philologie doch etwas für sich ist, oder wenigstens ihr *τέλος* hat, das ihr dann freilich die Qualifikation als *διδασκτόν τι* entziehen mag.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Ebd., 48.

<sup>121</sup> Ebd., 49.

<sup>122</sup> Usener, *Philologie*.

<sup>123</sup> Usener/Wilamowitz-Moellendorff, *Ein Briefwechsel*, S. 28.



Nur erwähnt braucht zu werden braucht im Anschluss, dass diese Sprache vom ‚Totem‘, dem vom Philologen (erneut) ‚Leben‘ verliehen wird, sich nicht nur bei Wilamowitz-Moellendorf mehrfach findet, sondern in der zweiten Hälfte des 19. wie in der ersten des 20. Jahrhunderts geradezu ubiquitär wird. Es handelt sich um Aktualisierungen,<sup>124</sup> die zwischen konzeptionellem Präsentismus und materialem Anachronismus sich bewegen und dabei oftmals der Tendenz erliegt, nicht allein die Alten zu Verlebendigen, indem man ihnen etwas vom gegenwärtigen ‚Leben‘ zuführt, sondern sie als Retter aus gegenwärtigen Nöten insinuiert oder zur Lösung gegenwärtiger Probleme aufbereitet.

Doch noch an anderer Stelle findet am Ende des 19. Jahrhunderts der Gedanke des *ordo inversus*, wenn auch unausgesprochen, seinen Einsatz als prägendes Muster. Das ist beispielsweise der Fall in der damals so heftig umstrittenen Frage nach dem Status der Psychologie – eher orientiert an den Naturwissenschaften oder geisteswissenschaftlich ausgerichtet. So heißt es in Wilhelm Diltheys programmatischer Akademie-Abhandlung zur Psychologie im Zusammenhang mit seiner Absicht einer Begründung dafür zu geben, dass das „Denken [...] nicht hinter seine eigne Wirklichkeit, hinter die Wirklichkeit, in welcher es entsteht, zurückgehen“ könne, dass, wenn es dahinter „einen rationalen Zusammenhang konstruieren“ wolle, es diesen aus den „Teilhhalten“ zusammensetzen müsse, die in der „Wirklichkeit selber vorkommen“, also aus der ‚Wirklichkeit‘, aus der das ‚Denken‘ entstehe. Dies nun ist nach Dilthey bei „jeder rationalen, erklärenden, konstruktiven Psychologie der Fall“, und ihr Vorgehen stelle sich dar als ein Abstraktionsvorgang: „Die Verhältnisse von Notwendigkeit und Gleichheit, welche im seelischen Zusammenhange auftreten, werden herausgelöst und zu einem abstrakten Ganzen verbunden.“

Bei dem durch Schleiermacher in vielfacher Hinsicht geprägten Dilthey läuft die Kritik an der erklärenden Psychologie nicht zuletzt auf den (impliziten) Vorwurf der Nichterfüllung eines *ordo inversus* hinaus: „Von dieser Abstraktion [scil. im Rahmen der erklärenden Psychologie] führt aber dann natürlich kein berechtigtes Denkmittel zur lebendigen Wirklichkeit des seelischen Zusammenlebens zurück.“<sup>125</sup> Die beschreibende Psychologie verbleibe nach Dilthey in dieser ‚Wirklichkeit‘. In ihr vollziehe sie, rafft man Diltheys Darlegungen zusammen, zwei Bewegungen: zum einen ‚nach oben‘ verallgemeinernd

---

<sup>124</sup> Zur neueren Diskussion Spoerhase (2004) sowie die Beiträge in der *Scientia Poetica* 8 (2004), S. 241-311 und 10 (2006), S. 225-365.

<sup>125</sup> Dilthey, *Ideen*, alle Stellen 194 (beim letzten Zitat Hervorhebung von mir).

induzierend, zum andern ‚nach unten‘ zergliedernd, und Dilthey liebt hierfür den Ausdruck „Analysis“. Vermuten ließe sich daher, auch wenn Dilthey es nicht so formuliert, dass sich die beschreibende Psychologie gegenüber der erklärenden dadurch auszeichne, dass sie einen *ordo inversus* gerade nicht zerbricht.<sup>126</sup> Nicht zuletzt in Aufnahme von Schleiermacher und Boeckh findet sich denn auch bei Dilthey der *ordo inversus* beim Verstehen fremder Rede: Wie die Produktion, nämlich der „Ausdruck“ von innen nach außen, sei der „Gang des Verstehens von außen nach innen“.<sup>127</sup>

Es gibt eine Reihe weiterer Passagen in Diltheys Werk, in denen Ähnliches anklingt, wenn es etwa vom „Sichhineinversetzen“ beim lyrischen Gedicht heißt, das „jeder Vers eines Gedichtes durch den inneren Zusammenhang in dem Erlebnis, von dem das Gedicht ausgeht, in Leben zurückverwandelt“. Ebenso wie er vom ‚Triumph des Verstehens‘ sprechen kann, so auch vom ‚Triumph des Nacherlebens‘, der darin bestehe, dass „die Fragmente eines Verlaufs so ergänzt werden, daß wir eine Kontinuität vor uns zu haben glauben.“<sup>128</sup> Es sei beim „höheren Verstehen“ das „Sichhineinversetzen“ als die „Übertragung des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerungen“.<sup>129</sup> Von hier aus ‚wiederholt‘ der verstehende Prozess den Prozess, der ursprünglich die Ausdrucksbewegung vollzogen habe. Das ‚Nacherleben‘ selbst ist ein (Nach-)Schaffen: „Nacherleben ist das Schaffen in der Linie des Geschehens“.<sup>130</sup> Die Probe für das richtige Verstehen liege dann vor, wenn dieses (Nach-)Schaffen (als Transposition und Reproduktion) gelinge; das dann sei der „höchste Triumph der Hermeneutik“<sup>131</sup>, und dieses vollendete Verstehen sei ein Besserverstehen in dem Sinn, dass dem, der aus eigener Kraft nachzuschaffen versucht, das nur gelinge, wenn ihm mehr dabei ‚bewusst‘ ist, als demjenigen, der das Werk erstellt hat, das es zu verstehen gilt.<sup>132</sup>

---

<sup>126</sup> In Dilthey, *Aufbau*, 119/120, wo es in Abgrenzung zu den Naturwissenschaften heißt: „Die Geisteswissenschaften ordnen ein, indem sie umgekehrt zu allererst und hauptsächlich die sich unermesslich ausbreitenden menschliche-geschichtliche-gesellschaftliche äußere Wirklichkeit zurückübersetzen in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist.“

<sup>127</sup> Ebd., 82.

<sup>128</sup> Etwa in Dilthey, *Entwürfe*, 214.

<sup>129</sup> Ebd., 214/15 und 218 („Transposition, Nachbildung, Nacherleben“), auch Id., *Beiträge*, insb. 276ff.

<sup>130</sup> Dilthey, *Entwürfe*, 214.

<sup>131</sup> Ebd., 215; Id., *Entstehung*, 335.

<sup>132</sup> Dilthey, *Entwürfe*, 217; Id., *Entstehung*, 331 und 335.

Schließlich erscheint der Vorgang als bewirkt durch „Phantasie“, die es erlaube, die im „eigenen Lebenszusammenhang enthaltenen Verhaltensweisen, Kräfte, Gefühle, Strebungen, Ideenrichtungen zu verstärken oder zu vermindern und so jedes fremde Seelenleben nachzubilden.“<sup>133</sup> Im Zuge einer kontrafaktischen Imagination kann es mithin am Ende des 19. Jahrhundert so tönen, als wolle der Philologe aus sich eine Experimentalapparatur machen, um die Vergangenheit bei Isolierung bestimmter Einflussfaktoren zu erkennen: „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 betonen und zu verstärken, die anderen zurücktreten zu lassen und so ein Nachbildung fremden Lebens in sich herbeizuführen.“<sup>134</sup>

Weder lässt sich hier die verzweigte Geschichte darstellen, wie und weshalb vor allem seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der *ordo inversus* zerbricht, noch die Geschichte der ebenso mühsamen wie vergeblichen Heilungsversuche oder der Ansätze, ihn zu substituieren.<sup>135</sup> Ich beschränke mich allein auf das engere Problem, das sich Schleiermacher angesichts der traditionellen Hermeneutik des Zerlegens stellt – vereinfacht gesagt: Das, was sich durch Zerlegung nicht finden lässt, sind bestimmte Eigenschaften des Textes, die ihm nach einem veränderten Textverständnis *individuelle* Züge verleihen, die er aufgrund der ‚Combinationsweise‘ seines Autors besitzt. Die *analysis textus* führt zu Bestandteilen, aus denen *dieser* Text sich als ein integrales Ganzes *nicht* wieder generieren lässt. So lange ist das nicht als problematisch wahrgenommen worden, wie das, was die *analysis* ans Licht bringt, als wesentliche Etappe des Weges erscheinen konnte, der zum Verstehen des Textes führen soll. Erst die Veränderung in der Wertschätzung in bestimmter Weise konstruierter oder wahrgenommener Eigenschaften erzeugt den Hiat und damit die Unterbrechung des *ordo inversus*.

Die Hermeneutik noch des 16. und 17. Jahrhunderts ist traditionell im Aufbau ihrer Bedeutungskonzeption orientiert an der aristotelischen *causa*-Lehre: der Autor als *causa efficiens*, Themen und Quellen als *causa materialis*, die *causa formalis* ist als *forma tractandi* die Vorgehensweise des Autors und als *forma tractatus* die Gestalt der Schrift, *causa finalis*

---

<sup>133</sup> Dilthey, *Entwürfe*, 215.

<sup>134</sup> Dilthey, *Entstehung*, 330.

<sup>135</sup> Vgl. Danneberg (2004) und (2003a).

ist schließlich der Zweck des Werkes, der sich im Rezipienten erfüllt (oder auch nicht).<sup>136</sup> Dieses Text-Modell stützt dann die vornehmlich im 16. Jahrhundert aufkommende Deutung der *causa formalis* als die Bedeutung. *Forma* ist zugleich der Ausdruck für die Seele und stellt so die Brücke für die Identifikation der Bedeutung mit der Seele eines Text-Körpers dar. Die *forma* bildet das organisierende Zentrum, das aus den Gliedern des Text-Körpers ein geordnetes, aufeinander bezogenes Ganzes macht. Doch die Seele des Textes ist die *forma* des *Textes*, nicht die des Menschen, der den Text produziert. Sie ist nichts Individuelles, sondern etwas Allgemeines, so dass es zumindest keine grundsätzlichen Probleme bei der Partizipation gibt, ist man einmal durch den *sermo exterior* in das Innere des *sermo interior* des Textes vorgedrungen. Orientiert ist das an der Vorstellung des Hervorbringens als Herstellen (*facere*). Nach der herkömmlichen Auffassung ist der *artifex* an die Vorgaben der Materien wie der substantiellen Formen gebunden und mittels eines Regelwissens, einer *ars*, stellt er etwas her. Die Beurteilung dieser *ars* als einem *habitus operativus* bemisst sich am erstellten Produkt. Seine Güte wiederum bemisst sich am Entwurf und dem Herstellungswissen – beides, Entwurf wie Herstellungswissen, bildet das Richtmaß der Beurteilung; es sind keine psychologischen Dispositionen oder Absichten, welche die Bedeutung bilden, sondern seine, wenn man so will, nichtpsychologisch bestimmte *intentio* und *voluntas*.

Zwar ist seit der Antike die Verbindung zwischen Eigenschaften des Menschen, etwa sein Charakter, und Eigenschaften seines Ausdrucks geläufig (*imago animi sermo est/ Qualis vir, talis oratio*, ferner eine wahre, gesetzliche wie gerechte Sprache sei das äußere Bild der inneren Seele<sup>137</sup> und im Blick auf das Genre des (persönlichen) Briefs heißt es oftmals *epistula imago animi*), doch ist es nicht das, was sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts etabliert – schematisch gesagt: Die Seele wandert vom *sermo interior* des Textes in den textproduzierenden Menschen; freilich nicht in das empirische Wesen, sondern es handelt es sich um ein Ideal, nämlich die *Individualität* des Schöpfers (als einheitsstiftendes Ordnungsprinzip). Sie wird zu der zentrierenden Kraft, die aus den leblos aneinandergereihten Buchstaben ein beseeltes Ganzes macht, indem sie sich selbst darstellt und indem der Schöpfer das Werk an seiner Individualität teilhaben lässt. Das macht den

---

<sup>136</sup> Vgl. Danneberg (1999).

<sup>137</sup> Die erste Stelle bei Seneca, *De moribus*, 72 und 73, die dritte bei Isokrates, *Nikokles*, 7: *ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἶδωλόν ἐστιν*.

Unterschied zwischen – sagen wir einmal – 1650 und 1750 in dem aus, worauf sich die Analyse bezieht. Diese kleine Verschiebung bleibt unsichtbar, nimmt man nicht die Mehrdeutigkeit des Gebrauchs des Seelenausdrucks wahr: Die Seele im *sermo interior des Textes*, hat nichts, aber auch gar nichts, mit der Seele irgendeines Individuums oder einer Individualität zu tun. Als ein *Ideal* gibt sich der neue Seelenbegriff dadurch zu erkennen, dass der Ausdruck „Individualität“ komparativ gebraucht werden und als ein normatives Konzept wirken kann.

Anders als bei der *analysis textus* sieht es dem Selbstverständnis nach bei der *analysis philosophica* aus: Sie tritt als Real-Analyse (*analysis rerum*) oder als solche kognitiver Einheiten auf. Zumindest im zweiten Fall konnte man meinen, die durch begriffliche Analyse gefundenen Bestandteile eines Ganzen könnten rekombiniert in umgekehrter Folge das Ganze wieder erzeugen. Vor diesem Hintergrund erhellt sich denn auch Schleiermachers Lehrstück von den ‚Keimentschlüssen‘ und der Forderung, dass sich unter Anwendung des „Combinationsgesetzes“ des Denkens der individuelle Gang, der sich beim Autor vollzogen hat, mit einer Art von Notwendigkeit ‚nachzuconstruieren‘ lasse und so dieses erfolgreich erfolge, es ein Kriterium für die Wahrheit der Textinterpretation darstelle. Dieses für Schleiermachers hermeneutische Auffassungen so wichtige Lehrstück lässt sich vor dem skizzierten Hintergrund als der Versuch sehen, durch die Übertragung des *philosophischen* Modells der Analyse und Synthese auf das Verstehen von Texten dieses Verstehen noch als *ordo inversus* zu retten, der bei *der analysis textus* angesichts der nun als relevant erachteten Eigenschaften des Textes, als zerbrochen erscheint.

Aber man würde Schleiermacher ebenso wie andere zum Ende des 18. Jahrhunderts unterschätzen, wollte man meinen, dass sie das seit alters mit dem *ordo inversus* als Probe verknüpfte Problem nicht wahrgenommen hätten. Denn bei dem, was sich als Real-Analyse darbietet, stellt sich der Problemcharakter komplizierter dar als bei *kognitiven* Einheiten, also dann, wenn es darum geht, etwa aus *effectus* mittels der *analysis* die *causae* zu finden. Hier droht fortwährend das Problem der *fallacia consequentis*: Aus der Analyse gegebener *effectus* (also den Teilen) lässt sich zwar auf die *Existenz* der Ursachen (*demonstratio quia*) schließen, aber nur unter besonderen Voraussetzungen auf die *bestimmten* (wahren) Ursachen (*demonstratio propter quid*), also etwa auf die Prinzipien, welche die innere und äußere Bestimmtheit eines Ganzen bilden. Ebenso wichtig wie die drohende *fallacia consequentis* ist beim *ordo inversus*, dass er sich als *syllogismus reciproca*, als *demonstratio*

*regressiva*, dem Verdacht ausgesetzt sieht, eine *demonstratio circularis* zu sein. Bei der naturphilosophischen Erkenntnis ist denn auch immer wieder der Anschein der Zirkelhaftigkeit des aus analytischer und synthetischer Methode bestehenden *regressus* erörtert worden – also beim Erkennen der Ursachen aus den Wirkungen und umgekehrt der Wirkungen aus den Ursachen.

Bei Friedrich Ast spiegelt sich diese Herkunft noch in der Begrifflichkeit wider, wenn er die Gefahr eines Zirkels explizit als Problem des Zusammenwirkens analytischer und synthetischer Methode in der Hermeneutik erörtert.<sup>138</sup> Doch gilt das in der naturphilosophischen Diskussion wie in der Hermeneutik der Zeit immer nur dem *aufzulösenden Anschein* nach: Weder bei Schleiermacher noch bei Ast und wohl bei keinem anderen in der Zeit findet sich bei der Erörterung von Zirkelproblemen des Verstehens der Ausdruck ‚hermeneutischer Zirkel‘, geschweige denn die Erkenntnis einer vermeintlichen Zirkularität des Verstehens – auch wenn das Generationen Dilthey wie der philosophischen Hermeneutik nachgeredet haben. Den Aufstieg von den Wirkungen zu den Ursachen und den Abstieg von den Ursachen zu den Wirkungen versuchte man immer als einen perfekten, zirkelfreien *ordo inversus* zu beschreiben, indem der analytische Weg allein genommen noch nicht die Ursachen erreicht.

Immer allerdings gleichen die Charakterisierungen dieser Kluft im *ordo inversus*, der *hiatus irrationalis* beim *regressus*, der sich zwischen Analyse und Auffindung der Ursachen auftut, eher der Umschreibung einer *black box*, der man weitgehend nur einen Namen zu verleihen vermochte – *nova speculatio, examen mentale, mentalis consideratio, rationis negociatio*. Schleiermacher umschreibt auf unterschiedliche Weisen, wie sich dieser Hiatus beim *Verstehen* überbrücken lässt – sei es das Gefühl, die Divination, das Anknüpfen an „die Analogie im innern Proceß des Denkens“.<sup>139</sup> Durchweg wird dabei der Zirkel-Verdacht als Problem eines Zirkels im *praktischen Handlungsvollzug* begriffen – so bedarf es beispielsweise „des philologischen Künstlers“ die „scheinbare *petitio principii* oder den Kreis [...] zu lösen“<sup>140</sup> – und nicht (in erster Linie) als ein Begründungszirkel (*circulus in probando*), als ein Zirkel beim Begründen (interpretatorischer Wissensansprüche). Es geht daher im Wesentlichen darum, wie man in den *ordo inversus* hineinkommt, dann aber erscheint nicht

---

<sup>138</sup> Ast, *Grundlinien*, § 75 (178).

<sup>139</sup> Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik*, 1276.

<sup>140</sup> Boeckh, *Encyklopädie*, 53.

mehr das problematisch, was geschieht, wenn man darin ist. So sind es denn immer eher psychologische Erklärungen, die einen solchen Zirkel als nur scheinbar ausweisen und das näher umschreiben sollen, was als ‚mentales Examen‘ oder ‚Gefühl‘ konzeptionell notorisch unbestimmt geblieben ist.

Vor diesem Hintergrund erhellt sich denn auch Schleiermachers Rede von ‚Keimentschlüssen‘ und seine Forderung, dass unter Anwendung des „Combinationsgesetzes“ des Denkens der individuelle Gang, der sich beim Autor vollzogen hat,<sup>141</sup> mit einer Art von Notwendigkeit ‚nachzuconstruieren‘ sei: Die Hermeneutik, wie sie von Schleiermacher konzipiert wird, soll genau die Aufgabe erfüllen, den „Schwierigkeiten im Nachconstruieren der Rede und des Gedankengangs *vorzubeugen*“.<sup>142</sup> Gelingen dieses „Nachconstruieren“, so handelt es sich um ein richtiges Verständnis, und dann könne das ein besseres Verstehen sein, als der Autor von sich selbst gehabt habe, und so sei es möglich, dass „mancher mitdenkende und mitdichtende Leser bisweilen einzelne Beziehungen“ entdeckt, „die dem Verfasser selbst verborgen geblieben“ seien.<sup>143</sup> Das ist die berühmt-berüchtigte Maxime des Besserverstehens, die sich hier mehr oder weniger als Konsequenz des Nachkonstruierens aus den Keimentschlüssen darbietet. Auch sie stößt mittlerweile, anders als früher, auf keine herzliche Begeisterung und bildet in dieser Untersuchung das dritte, aus heutiger Sicht befremdende Lehrstück in der Hermeneutik Schleiermachers.

### 3. Die Maxime des Besserverstehens

Blickt man freilich in die Geschichte der Hermeneutik, dann stellt sich zunächst eine ganz andere Frage, nämlich: Wie konnte es überhaupt zu einer solchen Maxime kommen? Um das zu erhellen, muss ich erneut ein wenig ausholen.<sup>144</sup> Man hat bei der Vorläufersuche immer wieder einzelne Sentenzen vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts herausgegriffen und in ihnen Andeutungen einer solchen Maxime zu finden gemeint. Zumindest in allen mir

---

<sup>141</sup> Immer wieder spricht Schleiermacher vom ‚allgemeinen Combinationsgesetz‘, das sich in der Rede „modificirt“, so etwa in Id., *Hermeneutik*, 44 [1805, 1809/10]; auch ebd., S. 113/14 [1829].

<sup>142</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 84.

<sup>143</sup> Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, 138/39 (zu *Parmenides*).

<sup>144</sup> Zur Entstehung dieser Maxime und ihrer Ausprägungen Danneberg (2003b).



bekanntem Fällen ist die Vorläufersuche bei eingehender Analyse ohne Erfolg geblieben. Ich gebe den Aufriss eines Beispiels, das zwar in dieser Hinsicht bislang nie aufgegriffen worden zu sein scheint, das aber noch prägnanter als jedes andere bisherige ältere Beispiel ein Kandidat für eine solche Maxime sein könnte. In einer frühen lateinischen Predigt Luthers heißt es – ich übersetze: Aristoteles dient mit seiner Philosophie in angemessener Weise der Theologie, freilich nicht so wie er selbst will, sondern nur dann, wenn er besser verstanden und angewandt wird.<sup>145</sup> Mit dieser Äußerung Luthers öffnet sich der ganze Komplex seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie im Allgemeinen, dem *corpus aristotelicum* im Besonderen. Zugleich scheute er sich nicht, den von ihm heftig getadelten Vertretern der scholastischen Philosophie entgegenzuhalten, dass er den Aristoteles besser als sie verstünde.<sup>146</sup>

Sicherlich ist Luther nicht der Verächter der aristotelischen Philosophie gewesen, als der er mitunter dem 17. Jahrhundert erscheint, und nicht selten reicht dieser Eindruck bis in die jüngere Vergangenheit, wenn man sich mit einigen spitzen, aus dem Kontext gelösten Formulierungen des *propheta germaniae* begnügt und sie dann noch durch den Vergleich mit Melancthon, dem *praeceptor germania*, gewichtet, der die Möglichkeiten auszuschöpfen schien, die sich einem Christen seiner Zeit boten, ein Freund der Philosophie, vor allem der aristotelischen zu sein. Luther hat das aristotelische Werk nicht nur gründlich gekannt, alles andere als unüblich in der Zeit, wollte man universitäre Karriere machen, sondern auch ihm

---

<sup>145</sup> Luther, *Sermon*, 28 (*Corollarium II*).

<sup>146</sup> Vgl. Luther, *Christlichen Adel*, Lij: „Aristoteles is mir so wol bekannt, als dir und deynes gleychen, ich hab yhn auch gelesen unnd gehoret mit mehrem Verstand, dan sanct Thomas odder Scotus, des ich mich on hoffart rumen, und wo es nodt ist, wol beweysen kan.“ Auch Id., *Sendbrief*, 635: „Ich kann yhr Dialectica und Philosophia bas [scil. besser – „bass“ ist unregelmäßiger Komparativ zum Adverb „wohl“] denn sie selbs allesampt. Und weiß dazu fur war, das yhr keiner yhren Aristotelem recht verstehtet, so will ich mich lassen prellen [scil. nach dem in der Zeit verbreiteten Brauch, Menschen zur Strafe auf einem straff gespannten Tuch in die Höhe zu schleudern].“ In Id., *De captivitate*, 508: „Haec autem opinio Thomae adeo sine scripturas et ratione fluctuat, ut nec philosophiam, nec dialecticam suam novisse mihi videatur. Longe enim aliter Aristoteles de accidentibus et subiecto, quam sanctus Thomas loquitur, ut mihi dolendum videatur pro tanto viro, qui opiniones in rebus fidei non modo ex Aristotele tradere, sed et super eum, quem non intellexit, conatus est stabilire.“ Es geht um die Substanz- und Akzidenz-Lehre des Aristoteles im Zusammenhang mit der Transsubstantiation beim Abendmahl: um die Akzidenzien, die Aufhören zu existieren, wenn das Subjekt verschwindet. Luther wirft Thomas vor, dass er nicht allein versuche, Meinungen in Glaubenssachen aus Aristoteles zu entlehnen, sondern darüber hinaus auf das, was er nicht verstanden habe, zu bauen.



blieben in der Zeit kaum andere Möglichkeiten, als auf die aristotelische Sprache und Gedankenwelt zurückzugreifen, wenn es darum geht, die Geheimnisse des Glaubens auszudrücken. Auf diesen ebenso spannenden wie für die Geschichte der Hermeneutik ertragreichen Hintergrund kann ich allerdings nicht weiter ausgreifend eingehen. Ich will es daher kurz machen. Der Grund dafür, hier *keine* Maxime des Besserverstehens zu finden, ist schlicht.

Luthers Äußerung ist, so weit ich sehe, singular – aber mehr noch: Sie scheint zudem nicht als weitreichende programmatische Bekundung gedacht gewesen zu sein. Das ergibt sich freilich nicht daraus, dass es sich *nur* um eine Weihnachtspredigt handelt, in der die zitierte Äußerung fällt. Die zitierte Passage findet sich in einem wohl später hinzugefügten „Corollarium“ und ihr Stellenwert ergibt sich aus den *circumstantiae auctoris* wie *textus*: Die Äußerung ist zu sehen im Zusammenhang mit den für Luther zentralen Überlegungen zur Christologie. Es handelt sich um einen geballten Komplex von Lehrstücken, die sich einer philosophischen Analyse und Deutung, so sie denn theologisch angemessen sein soll, immer wieder entziehen und Luther fortwährend Anlass geben, die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie in der Weise auszumessen, dass an der Priorität der Theologie nicht der geringste Zweifel aufkommt. Die zitierte Sentenz schließt als Jubelruf seinen Versuch ab, durch eine *neue* Interpretation der aristotelischen Bewegungslehre so intrikate Probleme wie den verschiedenen innergöttlichen Hervorgängen eine theologisch unanstößige Formulierung zu geben. Luthers zitierte Äußerung soll daher eher zum Ausdruck bringen, dass nicht wirklich etwas an der gewählten philosophischen, insbesondere aristotelischen Terminologie hängt. Nicht sie selber in ihrer aristotelischen Anbindung sei relevant, sondern der Gebrauch, der von ihr (in theologischen Zusammenhängen) gemacht werde.

Andere Auseinandersetzungen mit Aristoteles, etwas später etwa im Rahmen der berühmten „Heidelberger Disputation“ von 1518, zeigen Luther minutiös bemüht, die *intentio Aristotelis*, also das, was er tatsächlich gelehrt habe, herauszufinden. Es scheint mithin einiges dafür zu sprechen, dass Luther mit seinem ‚Besserverstehen‘ in der Tradition des neuen humanistischen Zugriffs auf das *Corpus aristotelicum* steht und dabei zugleich Traditionen der Aristoteles-Kritik fortführt, die sich im Augustinerorden selbst finden lassen. Letztlich dürfte es die gleiche Form des ‚Besserverstehens‘ sein, wie sie sich beispielsweise in seiner

*Vorrede auf den Propheten Jesaja* findet, wenn es heißt: „Wer den heiligen Propheten Jesaja will nützlich lesen, und besser verstehe, [...]“<sup>147</sup> – dann folgen seine Empfehlungen zum Verstehen dieses Textes. Hier ist das Besserverstehen als ‚besser denn zuvor Verstehen‘ gemeint und das bezieht sich allein auf den Interpretieren, nicht auf die Relation von Interpretieren und dem Verfasser der Schrift. Sicherlich ist das nicht mit der Maxime des Besserverstehens gemeint.

Anstelle der Suche nach isolierten Formulierungen, die wie eine Maxime des Besserverstehens tönen, besteht der einzige systematisch ausgewiesene Weg darin, zunächst die historische Zuschreibbarkeit zu erkunden und das ist gleichbedeutend damit, die jeweilige epistemische Situation des Erzeugens interpretatorischer Wissensansprüche zu untersuchen. Das aber ermöglicht, nicht mit der mehr oder weniger anachronistischen Suche nach Vorläufern zu beginnen, sondern mit Annahmen in der jeweiligen epistemischen Situation, die der Maxime des Besserverstehens *widerstreiten*. Leitend ist dabei der Gedanke, dass eine solche Maxime erst möglich und zuschreibbar wird, wenn die ihr widerstreitenden hinlänglich an Plausibilität eingebüßt haben. Die Maxime, die der des Besserverstehens direkt widerstreitet und die wie keine andere allgemeine Geltung besessen hat, ist die der *interpretatio authentica* als Privilegierung der Autorinstanz (*quilibet optimus verborum suorum interpres*).

Geprägt durch die antike *hermeneutica iuris*, in der sich ein expliziter Bezug zum Verbot der Interpretation rechtlicher Setzungen findet, die allein der Gesetzgeber vollziehen dürfe. Allerdings wird das im Laufe der Zeit überaus kompliziert – ebenso wie bei der *hermeneutica sacra*, dem zweiten Pfeiler der *interpretatio authentica*. Zwar heißt es klar, niemand könne von Gott besser reden als er selbst,<sup>148</sup> doch kommt es zu sehr komplizierten Aufspaltungen der Autorinstanz.<sup>149</sup> So konnte man beispielsweise der Auffassung sein, dass ein biblischer Prophet das, was er prophezeit, selber nicht (vollständig) verstehe, sondern erst die Späteren, die ihn in dieser Hinsicht besser verstünden als er sich selber verstand oder verstehen konnte.<sup>150</sup> Übertragen auf die (paganen) Dichter wird dieser Gedanke beispiels-

---

<sup>147</sup> Luther, *Vorrede*, 91.

<sup>148</sup> So z.B. Luther, *Predigten*, 58/59: „Nemo tam bene praedicat de se quam ipse. Ergo nemo cum agnoscit quam ipsemet.“

<sup>149</sup> Vgl. Danneberg (1999).

<sup>150</sup> Hierzu Danneberg (2003b). Das findet sich nicht allein bei Thomas von Aquin, sondern auch bei Petrus Abaelardus, *Introductio*, 1032 (auch 1019, sowie 1037): „Si quis autem me quasi importunum ac violentum expositorem causetur, eo quod minus propria expositione ad fidem nostram

weise von Coluccio Salutati (1331-1406) vorgetragen, wenn er sagt: Dann, wenn der Dichter die von ihm gesagte Wahrheit auch wisse, Gott dafür gepriesen werden solle, dass er ihm diese Wahrheit eingegeben habe; drücke der Dichter hingegen die Wahrheit nur ‚unbewusst‘ aus, aber ließen sich seine Worte so deuten, dass sie diese Wahrheit ausdrücken, dann solle man der unendlichen Weisheit Gottes danken, dass *er* diese Wahrheit in der Gestalt der Erzählung zugänglich gemacht habe.<sup>151</sup> Bei der *hermeneutica profana* konnte man zudem mit dem privilegierten Zugang zum Eigenmental argumentieren. Wie dem auch im einzelnen sein mochte: Die Geltung der *interpretatio authentica* hält sich *uneingeschränkt* bis weit ins 17. Jahrhundert, und daher ist es überaus unwahrscheinlich, *vor* dieser Zeit die Maxime des Besserverstehens zu finden.

Als *historische These* möchte ich behaupten, dass das Konzept der *interpretatio authentica* seit Mitte des 17. Jahrhunderts sukzessive an Relevanz verliert: zum einen durch die Deutung der theologischen *interpretatio authentica* als juristische, zum anderen durch ein Konzept der *öffentlichen* Bedeutung. Das erste wie das zweite Moment findet sich im Rahmen der politischen Theorien von Hobbes und Spinoza. Beide weiten das juristische Konzept der *interpretatio authentica* unter Aufnahme einer Deutung der in der Heiligen Schrift niedergelegten Vorschriften als Gesetzesansprüche aus. Die Übertragung der Interpretationshoheit für die Heilige Schrift auf den Souverän betrifft faktisch alle Streitprobleme, welche die Christen zerteilen und vor allem zu Bürgerkriegen zu führen drohen: Es ist die Frage nach dem Umfang der Quelle, des Kanons (*critica sacra*) und nach der Bedeutung der Texte (*hermeneutica sacra*), aus der man die Wissensansprüche zieht, die durch diese Quelle gerechtfertigt erscheinen. Wichtig dabei ist, dass die Entscheidungsbefugnis des Souveräns nicht als *epistemisch* konzipiert ist, er mit seiner *interpretatio authentica* nicht die *Wahrheit* (der Interpretation) begründet, sondern nur als *politisch*: Er stiftet mit seiner Interpretation nur *Einheit*. Das bei Hobbes wie Spinoza ebenfalls angelegte zweite Moment, also das Kon-

---

verba philosophorum detorqueam, et hoc eis imponam, quod neququam ipsi senserunt, attendat illam Caiphae prophetiam, quam Spiritus sanctus per eum protulit longe ad alium sensum eam accommodans, quam prolator ipse senserit. [...] Quae etiam cum juxta literam exponi veraciter aut convenienter nullatenus queant, ipsa nos litera ad expositionem mysticam compellit.“

<sup>151</sup> Vgl. Salutati, *De laboribus*, Bd. II, 592: „[...] ille, inquam, deus et per hunc poetam nostrum hanc veritatem voluit apparere. Quod si poeta sensit, laudemus deum, qui sibi veritatis spiritum inspiravit. Sin autem, ut plures arbitrabuntur, hoc nostri vatis non fuerit intentio, sed poema suum ad id quod intendo valeat adaptari, grates ago infinite dei sapientie que hanc veritatem in huius fabule serie dederit deprendisse.“

zept der öffentlichen Bedeutung, bindet die Geltung der Interpretation an ein durch hermeneutische *Regeln* angeleitetes Verfahren der Begutachtung und lässt so keinen Platz mehr für die uneingeschränkte Geltung der *interpretatio authentica*.

Doch damit ist allein die *Möglichkeit* einer Maxime des Besserverstehens gegeben, aber nicht schon sie selber. In seiner *Einleitung zur Vernunftlehre* schreibt Christian Thomasius:

[O]b er [scil. der Mensch] schon nicht weiß/ was seine *Seele* sey/ die in ihm gedencket/ so weiß er doch gewiß/ was die *Gedancken* seyn, die in ihm von der *Seele* gewürckt werden/ massen er davon eine klare und deutliche *Erkänntniß* hat [...]. Wodurch er vergewissert wird/ daß er mehr Erkänntniß von der *Menschlichen Natur* habe/ als von allen andern *substantzen*/ weil er von keiner (auch von der *bestien*) ihren innerlichen Wesen so viel erkennt/ als von dem seinigen.<sup>152</sup>

Das scheint nichts anderes zu bieten als die Grundlage für die Privilegierung der *interpretatio authentica* in der *hermeneutica profana*. Betrachtet man darauf hin jedoch das Hermeneutik-Kapitel der *logica practica* des Thomasius, so wird man überrascht. Die erste seiner dort zur *interpretatio authentica* aufgestellten Behauptungen besagt, dass es zum *Eigenverständnis* keiner Regeln der Interpretation bedarf. Die zweite betrifft den „Ober=Herrn“, der seine Worte „wider die Regeln gemeiner Auslegung“ deuten dürfe<sup>153</sup> – ihm also gesteht Thomasius die *interpretatio authentica* zu. Überraschend nun ist die dritte Behauptung. Sie legt für „seines gleichen“ die Bindung an die Auslegungsregeln fest. Die zweite Behauptung, also der Einschluss des Gesetzgebers, ist konstitutiver Teil der *hermeneutica iuris* in der Zeit, die dritte, die Bindung an die Auslegungsregeln, stellt gleiches für die *hermeneutica generalis* bei Thomasius dar. Allein in der ersten kommt die philosophische Annahme über den privilegierten Zugang zum Eigenmental zum Ausdruck. Thomasius reduziert die Maxime „Jeder ist seiner Worte bester Ausleger“ just auf diese Konstellation – wenn man so will, dann wird die *interpretatio authentica* privatisiert.

Eine Pointe liegt nun darin, dass Thomasius die Auslegungslehre als eine *methodologische Regulierung* einer *Argumentationspraxis* versteht. Das nun ist der Horizont für die Begründung oder Präferenz bestimmter hermeneutischer Regeln, und genau deshalb kann die *Regelverpflichtung* Priorität gegenüber dem privilegierten Zugang zum eigenen Willen erlangen. Verwahrt wird sich bei „seines gleichen“ gegen eine *interpretatio authentica*, die

---

<sup>152</sup> Thomasius, *Einleitung*, §§ 81/82 (261).

<sup>153</sup> Thomasius, *Auszübung*, III. Hauptst., § 29 (165).

ein Autor seinem Text *ex post* zukommen lässt und die ihn ohne die Verpflichtung auf die Interpretationsregeln in den Verdacht unkontrollierbarer Willkür setzt, ein „Betrüger“, ein „Sophist“ zu sein. Hermeneutische Wahrheit (bzw. Wahrscheinlichkeit) hängt entscheidend (wenn auch nicht allein) von den Maximen der Auslegung ab, durch welche die argumentative Begutachtung von Interpretationen bestimmt wird, nicht indes vom Hinweis auf einen privilegierten Zugang (zu Bedeutungen). Genau hier liegt denn auch der Grund – besser: das Erfordernis – für die Aufnahme einer Regel der *wohlwollenden* Interpretation (*aequitas*) in die Hermeneutik bei Thomasius: Es ist der Positionsverlust, den der Autor erleidet, indem er bei der Auslegung *seines* Textes mit dem Interpreten im Rahmen der Auslegungslehre *argumentativ* gleichgestellt wird. Zwar hat er einen privilegierten Zugang zu *seinen* Absichten; es entscheiden jedoch allein die Argumente, die *öffentlich* zugänglich sind. Dieser Verlust ist es, der einen (teilweisen) Ausgleich erfährt, indem der Autor im hermeneutischen Regelwerk durch die Aufnahme einer Billigkeitsannahme Berücksichtigung findet.

Doch spricht Thomasius an keiner Stelle von einem Besserverstehen. Das Konzept der öffentlichen Bedeutung, der Verhandlung von Fragen der Bedeutungszuweisung anhand von hermeneutischen Regeln, ermöglicht zwar eine solche Maxime, erzwingt sie aber nicht, und so findet sich denn auch diese Maxime in keiner der von mir gemusterten profanen Hermeneutiken über die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hinaus. Erst am Ende des 18. Jahrhunderts bilden sich, nun allerdings zwei unterschiedliche Maximen des Besserverstehens heraus; die eine lässt sich beispielhaft mit dem Namen Kants verbinden, die andere mit dem Schleiermachers. Sie unterscheiden sich voneinander grundlegend in der Hinsicht, was jeweils besser zu verstehen ist und wie dieses bessere Verständnis autorisiert wird. Die getrennte Ausformung in zwei sehr unterschiedliche Maximen ist eine überaus komplizierte Geschichte, die schleichend verläuft, und meinte man bei ihr irgendwo den Finger eindeutig auf den Umschlagspunkt setzen zu können, dann dürfte man weniger auf historische Angemessenheit hoffen, als vielmehr fürchten, einen unfreiwilligen Nachweis eigener Unkenntnis erbracht zu haben.

In seinem Hermeneutik-Vorlesung von 1809/10, die in der Nachschrift von August Twisten vorliegt, heißt es: „[J]eder Schriftsteller ist sein bester Ausleger [...]“<sup>154</sup>, und zugleich kann es bei ihm heißen, dass zum Ziel der Hermeneutik, nämlich das „Verstehen im

---

<sup>154</sup> Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik*, 1286.

höchsten Sinn“, auch gehöre, „den Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selbst.“<sup>155</sup> Weder ist das ein Widerspruch gegenüber der gebotenen historischen Darstellung zur Ausbildung der Maxime des Besserverstehens, noch ist es ein Widerspruch bei Schleiermacher selbst. Die Konziliation dieses Widerspruchs nicht schwer; denn das Konzept der *interpretatio authentica* bleibt bestehen in der Partialbedeutung, in der es zur Rechtfertigung des Parallelenstellenverfahren dient, aufgefasst als eine Art der ‚Selbstkommentierung‘.<sup>156</sup> Bei Schleiermacher finden sich zahlreiche Formulierungen einer Maxime des Besserverstehens, die durchweg in die gleiche Richtung weisen.

Eine von ihnen wurde bereits zitiert. Ihre Erklärung ergibt sich aus dem bisher Gesagten: Bei Schleiermacher bezieht sich das Besserverstehen nicht zuvörderst auf den Text, sondern auf die Real-Analyse. Das, was ihm vorschwebt, ist der Übergang zu einer ‚Construction‘ (anhebend mit dem ‚Keimentwurf‘), die so sehr die individuellen Momente herausarbeitet, dass sich der Text in seinen individuellen Zügen erneut erzeugen beziehungsweise konstruieren lasse – etwas zugespitzt: Die höchste Form des Verstehens ist, wenn man den zu verstehenden Text in seiner Entstehungsgeschichte so erkennt, dass man (prinzipiell) die Mittel zur Hand hat, um ihn selbst zu erzeugen. Das selbst ist notwendig ein kontrollierter bewußtseinsmäßiger Akt und ist damit in der Regel anders als bei dem den Text produzierenden Autor, auch wenn in beiden Fällen dasselbe *idealiter* entsteht. Wenn man so will, dann betrifft diese Art des Besserverstehens die *Genese* eines Textes.

Bei Kants Maxime stellt sich das ganz anders dar. In der Einleitung zu seiner Übersetzung platonischer Dialoge heißt es bei Schleiermacher angesichts der „Mißverständnisse“, denen sich die Dialoge ausgesetzt sehen, dass noch „Unsicherheit“ auch der „besten Erklärer über die Absichten einzelner Platonischer Werke“ bestehe und dass „auch bei allen besseren

---

<sup>155</sup> Ebd., 1272.

<sup>156</sup> Vgl. z.B. Johann August Ernesti, *Institutio*, Partis I, sect. II, cap. I, § 4, S. 28: „Principatum haud dubie tenent *scriptores* primi generis, eorumque testimonia maxime sunt idonea. Sed hi testimonia fere tripliciter: primum *verbis ipsis definiendis*: deinde *exemplis et rebus*: denique *locis parallelis*.“ Oder beispielsweise Friedrich August Wolf, *Vorlesungen*, 296: „Hieraus entsteht eine sehr wichtige Regel: der Autor, den wir lesen, ist er der vorzüglichste interpret des Sprachgebrauchs. In ihm müssen wir seine Eigenheiten, selbst seine Unarten, wahrzunehmen suchen“ – etwa um den *usus loquendi specialissimus* des Autors zu ermitteln. Ein letztes Beispiel Daniel Wyttenbach (1746-1820), *Elementa*, Pars I, Sect. 2, Subject. 8, Cap. d, § 132, S. 157: „Cùm quilibet verborum suorum optimus interpret sit, ideo, *quod in Scriptura S. unò locò occurrit, sive verbum, sive locutio, sive res ipsa uti & doctrina conferri debet cum eo, quod de iis aliis in locis extat*; id est: *loca Scripturae inter se sunt conferenda, vel Scriptura ipsas*.“

Ansichten ein vollständiges Verstehen noch nicht überall zum Grunde gelegen“ habe. Vor diesem Hintergrund nun erscheint ihm „jene Zufriedenheit etwas unreif zu sein [...], welche behauptet, wir könnten den Plato jetzt schon besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe, und dass man belächeln kann, wie sie den Platon, welcher auf das Bewusstsein des Nichtwissens einen solchen Wert legt, so unplatonisch suchen will“. <sup>157</sup> Sicher scheint es nicht zu kühn, diese abwertende Bemerkung (auch) auf Kant zu beziehen, und als einen Hinweis zu werten, dass Schleiermacher sich des Unterschieds beider Maximen bewusst gewesen ist, damit aber nicht unbedingt des Grundes für den Unterschied. Ich werde dem Hintergrund für die Maxime Kants ein wenig nachgehen und komme in diesem Zusammenhang dann auf das letzte rätselhafte Lehrstück der Hermeneutik Schleiermachers zu sprechen.

#### 4. Die Grundlegung der Hermeneutik durch kontrafaktische Imagination

Im 17. Jahrhundert ist die Unterscheidung von Sachwahrheit (*veritas objectiva*) und Interpretationswahrheit (*formalis veritas sermonis*) geläufig, <sup>158</sup> sie findet sich freilich bereits früher, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen und nur ein Beispiel: So unterscheidet Elias, ein kaum zu identifizierender Autor, der wohl in Alexandria lehrte und vermutlich zur Schule des Olympiodoros (5. Jh.) gehörte und womöglich Christ gewesen ist, <sup>159</sup> im *Prooemium* seines Kommentars zu den aristotelischen Kategorien, explizit den *Kommentator* vom *Gelehrten* hinsichtlich der Art ihres Umgangs mit dem Text. Anhand von zwei Maximen charakterisiert Elias ihre Tätigkeit, auf die explizit und implizit immer wieder zurückgegriffen wird. Die Aufgabe des Kommentators bestehe darin, schwierige Stellen zu

---

<sup>157</sup> Schleiermacher, *Einleitung*, 29 [1831/32].

<sup>158</sup> Vgl. z.B. Johann Conrad Dannhauer, *Idea Boni Interpretis*, art. II, § 8, S. 12: „[...] quod illa [scil. *hermeneutica*] verum loci etiam falsissimi sensum inquirere doceat, haec [scil. *logica*] veritatem conclusionis e principiis verissimis deducat.“

<sup>159</sup> Ohne auf diesen Aspekt näher einzugehen zu Elias die Hinweise bei Blumenthal (1981), Wildberg (1990), Westerink (1961, 1980), Id. (1962), XXI-XXII, sowie Id. (1967), auch Mahé (1989). Man ist allerdings der Ansicht, dass der Verfasser eher ein gewisser David gewesen sei, vgl. J.-P. Mahé in Ilsetraut Hadot, Introduction. In: Simplicius, *Commentaire sur les catégories*. Traduction commentée. Leiden 1989, Tom. I, S. 189-207.



entwirren, die Aufgabe des Gelehrten im Urteilen nicht zuletzt darüber, welche Wissensansprüche des Textes wahr oder falsch seien. Allerdings soll sich der *Gelehrte* gegenüber den Autoren nicht so verhalten, wie es Schauspieler auf der Bühne tun, die mit ihren Masken verschiedene Charaktere verkörpern. So muss er kein Aristoteliker werden und Aristoteles für den größten halten, wenn er ihn erklärt. Er darf dem Text nicht in der Weise Gewalt antun, dass der erklärte Autor in allen Dingen unbedingt recht behält. Elias bietet dann die von ihm aus Aristoteles wohl selbst gezogene Maxime, die sich nicht zuletzt im 16. und 17. Jahrhundert überaus großer Beliebtheit erfreuen wird: Zwar sei der Autor ein Freund, aber das sei auch die Wahrheit, und wenn man zwischen beiden zu wählen habe, dann sei die Wahrheit der bessere Freund. Für den *Kommentator* gelte, dass er das gesamte Werk des zu kommentierenden Autors kenne, damit er, nachdem gezeigt worden sei, dass sich der Autor nicht widerspreche, er sein Werk durch ihn selbst erklären kann, und das dürfte eine Reminiszenz der berühmten Maxime sein, Homer aus Homer zu erklären.<sup>160</sup>

Aber wohl erst im 17. Jahrhundert bildet sie die Grundlage für die Trennung der *hermeneutica generalis* und der *hermeneutica sacra*. Leibniz beispielsweise nimmt diese Unterscheidung auf, bezeichnet die Glieder aber mit *interpretatio realis* und *textualis*. Die *interpretatio realis* widme sich der Sache, löse einen Wissensanspruch (*propositio*) aus dem Text und erörtere ihn separat (unter anderem) hinsichtlich seiner Geltung; die *interpretatio textualis* widme sich dem *sensus verus* des Textes und ist unterschieden in *totalis*, bezogen auf die ko- wie kontextuellen Zusammenhänge, sowie in *partialis*, bezogen auf die Textkonstitution und auf die einzelnen Wörter.<sup>161</sup> Das ‚Besserverstehen‘ im Rahmen der *interpretatio realis* ist noch nicht das, was mit der Maxime des Besserverstehens Kants gemeint sein

---

<sup>160</sup> Vgl. Elias, *In Aristotelis*, 122/123: 'Ο δε ἐξηγητῆς ἔστω ἅμα ἐξηγητῆς καὶ ἐπιστήμων. ἔστι δε ἐξηγητοῦ μὲν ἔργον ἢ ἀνάπτυξις τῶν ἀσαφῶν ἐν τῇ λέξει, ἐπιστήμοαος δε ἡ κρίσις τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους, ἤτοι ἀνεμίαν καὶ γονίμον. δεῖ αὐτὸν μὴ συµμεταβάλλεσθαι οἷς ἂν ἐξηγῆται δίκην τῶν ἐν σκηνῇ ὄντων καὶ διάφορα πρόσωπα ὑποδυομένων διὰ τὸ μιμεῖσθαι διάφορα ἦθη, καὶ Ἀριστοτελικὸν μὲν γίνεσθαι τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγούμενον καὶ λέγειν ὅτι οὐκ ἐγένετο φιλόσοφος τοιοῦτος, Πλατωνικὰ δε ἐξηγούμενον Πλατωνικὸν γίνεσθαι καὶ λέγειν ὅτι οὐκ ἐγένετο κατὰ Πλάτωνα φιλόσοφος. δεῖ αὐτὸν μὴ ἐκ παντὸς πρότου βιάζεσθαι καὶ λέγειν ὅτι πάντως ἀληθεύει ὁ ἀρχαῖος ὃν ἐξηγεῖται, ἀλλὰ πανταχοῦ ἐπιλέγειν 'φίλος ὁ ἀνὴρ, φίλη δε ἡ ἀλήθεια, ἀμφοῖν δε φίλοιν προκειμένοι φιλοαιτέρα ἢ ἀλήθεια'. [...] δεῖ αὐτὸν πάντα εἰδέναι τὰ Ἀριστοτέλους, ἵνα σύμφωνοι δείξας τὸν Ἀριστοτέλους ἑαυτῷ τὰ Ἀριστοτέλους διὰ τῶν Ἀριστοτέλους ἐξηγηται.

<sup>161</sup> Vgl. Leibniz, *Nova Methodus*, § 62 (335/36).

könnte. Sie tritt erst dann auf den Plan, wenn es zu einer Kontraktion kommt: Wenn also das Besserverstehen im Rahmen der *interpretatio realis* sich zugleich als ein Besserverstehen im Rahmen der *interpretatio textualis* darbietet oder versteht.

Angesichts der Ideenlehre Platons bekundet Kant, „daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selber verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder dachte“.<sup>162</sup> Hier findet sich zwar die angesprochene Kontraktion, doch zugleich scheint es sich um eine vergleichsweise moderate Fassung des Besserverstehens zu handeln, nämlich um ein nur ‚kritisches‘ Besserverstehen. Ziel scheint weiterhin zu sein, die Absicht des Autors zu verstehen, und *kritisch* in dem Sinn, wie man es etwa bei Aristoteles in der *Eudemischen Ethik* formuliert finden konnte: „Denn jeder Mensch trägt etwas in sich, was in Beziehung steht zur Wahrheit; dies muss man zum Ausgangspunkt nehmen und auf diese oder jene Weise überzeugende Argumente für unser Problem aufzeigen. Denn aus den Meinungen, die zwar zutreffend, aber nicht präzise (von den Menschen) vorgebracht werden, wird sich im weiteren Verlauf dann auch das Präzise einstellen, indem man jeweils für die üblichen ungeordneten Meinungen das klarere Wissen bekommt“.<sup>163</sup> Zudem spielt Kant auf ein traditionelles hermeneutisches Mittel an. Es ist der Vergleich mit anderen einschlägigen Stellen des Autors, so dass zumindest der Eindruck entsteht, als sei sein Besserverstehen in Verbindung mit einem Prinzip der *analogia doctrinae* (*parallelismus, loca parallela*) zu sehen: Bestimmte Stellen oder Ausdrücke des Autors sind unklar oder mit bestimmten anderen Stellen nicht in Harmonie.

Doch das ist nicht alles. Kant-Interpreten scheinen verführt worden zu sein durch den Umstand, dass es sich bei Kant (zumindest an dieser Stelle) um eine *wohlwollende* (Über-)Interpretation handelt. Eine Interpretation, welche die *intentio auctoris* in der Sache übersteigt, übersteigt sie in dem Sinn wohlwollend, dass dem Autor *allein* ein kognitiver Defekt oder ein solcher seiner Darstellung zugesprochen wird, aber kein anderer. Doch das, was bei Kants Besserverstehen konzeptionell vorliegt, erkennt man, wenn es auf die Unterscheidung zwischen der Wahrheit einer Interpretation und der Wahrheit des Sinns bezogen wird. Im

---

<sup>162</sup> Kant, *KrV*, A 314/B 370.

<sup>163</sup> Aristoteles, *Eud Eth*, I, 6 (1216<sup>b</sup>32-35).

Rahmen der *interpretatio realis* kennt man schon immer Texte, die ihre Argumentationen und Wissensansprüche suboptimal darbieten und die man dementsprechend – und ohne dass man meinte, sie oder ihre Autoren besser verstehen zu müssen – *beurteilte*. Da die Intention Platos, die Kant annimmt, ganz wesentlich auf der Unterstellung beruht, man spreche von einer gemeinsamen Sache, liegt die Frage nach der Funktion der Verknüpfung der *interpretatio realis* mit der *interpretatio textualis* nahe, die die Formulierung des Besserverstehens bei Kant erzeugt: Eine Antwort könnte in der Bewahrung autoritativer Texte bestehen, orientiert etwa an dem seit dem Mittelalter herrschenden Gedankens *exponere reverenter* oder *pie interpretari*, eine andere – im vorliegenden Zusammenhang interessanter, weil vermutlich Kant zuschreibbar – in der Lancierung der eigenen Wissensansprüche.

Man deutet Kants Aufnahme der Formulierung des Besserverstehens daher wohl nicht richtig, wenn man sie (nur) als ein ‚kritisches‘ Besserverstehen begreift. Es handelt sich in einem eminenten Sinn um ein *überbietendes* Verstehen, das den sachlichen Konflikt hinsichtlich (philosophischer) Wissensansprüche durch eine harmonisierende Interpretation der konflikträchtigen Texte zu lösen versucht. Im großen Maßstab ist das im 17. Jahrhundert längst gängig, wenn man an die Maxime ‚von Aristoteles weg zu ihm zurück‘ im Verbund mit der Maxime *ex Aristotele contra Aristotelicos* denkt, also an den Anspruch, den eigentlichen Aristoteles aufzunehmen, gereinigt von den Verzerrungen seiner Rezeption und befreit von der Last seiner schulphilosophischen Kommentatoren, oder an das Gegenstück *interpretare Aristotele con Aristotele* – und *con Aristotele* konnte beispielsweise im Geist der cartesianischen Philosophie bedeuten. Immer soll ein solches ‚Besserverstehen‘ bei den mitunter als *diversa*, aber auch als *adversa* erscheinenden *verba* zur *concordantia auctoritatum* führen und damit nicht zuletzt zur Legitimation eigener Wissensansprüche. Genau dieses Vorgehen stellt sich nach einem Diktum des frühen Kant dar als Ausdruck der Integrität menschlicher Vernunft: „Es heißt gewissermaßen die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt und die Wahrheit, welche dieser ihre Gründlichkeit niemals gänzlich verfehlet, auch alsdenn herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen.“<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Kant, *Gedanken*, § 125, A 194 (180).

Es ist aber keine Re-Interpretation, die sich als Wiedergabe der Intention des Autors verstehen lässt, sondern es ist die *Korrektur* im Namen der Vernunft.<sup>165</sup> Der Autor befindet sich nicht in Übereinstimmung mit sich selbst (und das heißt: der Vernunft), und der Philosoph schlichtet das anhand der Philosophie. Kant steht mit dieser Form des Besserverstehens am Ende des 18. Jahrhunderts nicht allein – besser versteht man freilich nur selbst; und es wird im Munde Fichtes geradezu zur Drohung, wenn er sagt, er werde Kant zur Not besser verstehen, als dieser sich selbst verstanden habe, denn wenn es mit dem ‚Buchstaben‘ nicht will, so gehe es nach dem ‚Geist‘. Das scheint Kant denn auch ähnlich zu sehen, für den die Grenze des Besserverstehens dann erreicht ist, wenn es um den eigenen Text geht:

Da endlich Rezensent behauptet, daß die Kritik in Ansehung dessen, was sie von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt nicht buchstäblich zu nehmen sei, sondern ein jeder, der die Kritik verstehen will, sich allererst des gehörigen (Beckischen oder Fichteschen) Standpunktes bemächtigen muß, weil der kantische Buchstaben eben so gut wie der aristotelische den Geist töte; so erkläre ich hiermit nochmals, daß die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen, und bloß aus dem Standpunkte des gemeinen nur zu solchen abstrakten Untersuchungen hinlänglich kultivierten Verstandes zu betrachten sei.<sup>166</sup>

Mit einem Wort: Geht es Schleiermacher mit seiner Maxime des Besserverstehens um die *Genese* von Texten, so geht es Kant und anderen Philosophen bei einer solchen Maxime um die *Geltung* von philosophischen Wissensansprüchen. Um zumindest einen Aspekt der veränderten epistemischen Situation der philosophischen Geltungsbegründung um 1800 zu erkennen, ist es hilfreich auf ein verbreitetes Muster im 16. und 17. Jahrhundert zu blicken.

---

<sup>165</sup> Bei Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), *System*, heißt es in diesem Sinn (v): „Die kritische Philosophie hat die Mängel und Fehler dieser Philosophie aufgedeckt und ihren Entstehungsgrund zur Befriedigung gezeigt, [...] aber sie hat auch auf der anderen Seite einen sicheren Maßstab und Gesichtspunkt angegeben, aus welchem der Wert und das Interesse der platonischen Philosophie beurteilt werden muß. Aus ihr erhellt die Wahrheit, daß jedes System der Philosophie vor ihr etwas Wahres enthält, welches aber auf einem einseitigen Gesichtspunkt beruht und daher mit etwas Falschem vermischt ist. Dieses Wahre und Falsche voneinander zu scheiden, ist einer von den beiden Vorteilen, welche die vollständige Untersuchung des Vernunftvermögens gewährt. Man kann also annehmen, daß, je mehr Wahres ein System, enthält, desto mehr muß es sich der kritischen Philosophie nähern [...]. Und dieses Verhältnis findet sich bei der platonischen Philosophie. In dem platonischen Systeme wird Sittlichkeit über alles geschätzt.“

<sup>166</sup> Kant, *Erklärung*.

Angesichts eines neuen und damit in der Regel auch strittigen Wissensanspruchs imaginierte man, wie sich eine alte Autorität – etwa Aristoteles –, so sie noch lebte, zu ihm stellen würde, den sie zu Lebzeiten abgelehnt hat oder nichts von ihm wusste. Die Imaginationen sind zwar variantenreich, aber immer mit demselben Ergebnis: Die Autorität würde ihn gleichwohl teilen. Wohl nahezu jeder hat im 16. und 17. Jahrhundert zu dieser kontrafaktischen Imagination gegriffen; das schließt ‚Antiaristoteliker‘ wie Galilei ein, der sich genau mit dieser kontrafaktischen Imagination auf Aristoteles beruft, und bei Kepler gerät diese Imagination dann sogar so weit, dass er meinte, der Heide Aristoteles würde, so er noch lebte, nicht nur die keplerischen Astronomie teilen, sondern durch sie sogar zum Christen werden.<sup>167</sup> Selbst Luther greift hierauf zurück, wenn es bei ihm im Rahmen seiner Kritik an den scholastischen Verzerrungen der Meinung ist, die *interpretatio authentica* des Aristoteles auf seiner Seite zu haben: „Wenn aber Aristoteles solt lebendig solchs gehoret haben, wurde er gesagt haben: ‚Welcher teuffel hat solche grobe esel vnd narren vber mein buch gefuret? Wissen doch die tolpel nicht, was ich *sūbstantia*, *sūbiectiūm* oder *praedicatum* heisse.“<sup>168</sup>

Zudem konnte man das Muster einer solchen Imagination bei Aristoteles selbst vorgeprägt sehen, wenn er in seiner weitgehend verlorenen Schrift *De philosophia* – die Stelle ist in Ciceros *De natura Deo* überliefert – Menschen imaginiert, die immer unter der Erde gelebt hätten und die ans Tageslicht kommend sich konfrontiert sähen mit dem Lauf der Gestirne auf ihren in Ewigkeit festgesetzten Bahnen: „wenn sie dies alles sähen, würden sie gewiß glauben, daß es Götter gibt und daß diese gewaltigen Werke göttlichen Ursprungs sind.“<sup>169</sup>

Die Funktion *dieser* kontrafaktischen Imaginationen – es gibt eine Vielzahl weiterer Arten in der Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie, die bislang kaum beachtet worden sind<sup>170</sup> – ist zwar komplex, aber schnell beschrieben: Immer versucht man einen neuen, der Ansichten der angerufenen (und weithin anerkannten) Autorität widerstreitenden Wissensanspruch auf diese Weise auszuzeichnen, ohne dabei ihre gesamte Autorität ablehnen zu müssen, ohne sie mithin ganz zu zerstören. Dieses Muster kontrafaktischer Imagination – gleichgültig, welchen Namen man für den des Aristoteles substituiert – macht über-

---

<sup>167</sup> Vgl. Kepler, *Mysterium Cosmographicum*, cap. XI, Notae Avctoris (62/63).

<sup>168</sup> Luther, *Tischrede*.

<sup>169</sup> Cicero, *De nat deo*, II, 37, 95.

<sup>170</sup> Vgl. Danneberg (2006a), (2006b) sowie (2009).

haupt keinen oder wenig Sinn in der veränderten epistemischen Situation um 1800, und so habe ich denn auch kein einziges entsprechendes Beispiel bei *Philosophen* gefunden (bei anderen Wissenschaftlern schon).<sup>171</sup> Selbstverständlich erinnert man sich um 1800, dass es solche Imaginationen gegeben hat. So heißt es bei Schelling in seinen *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, liebt 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 Todten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde [...].<sup>172</sup>

Das, was an die Stelle der alten kontrafaktischen Imagination tritt, ist die Maxime der *Philosophen* des Besserverstehens eines Autors. Sie erfüllt eine ähnliche Funktion wie die alte kontrafaktische Imagination; denn das Problem des Selbstdenkens liegt nicht in der Erreichung der Wahrheit, sondern in der Anerkennung der eigenen Wahrheitsansprüche durch die anderen, sich in gleicher Weise als Selbstdenker verstehenden. Durch dieses neue Muster der Imagination in Gestalt des Besserverstehens werden *Texte* zu virtuellen Zeugen

---

<sup>171</sup> Ein Echo findet sich beispielsweise beim frühen Kant in seinen *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben*, wenn es in seiner autoritätskritischen Vorrede heißt: „Wenn ich es unternehme die Gedanken eines Herrn von Leibniz, Wolffen, Hermanns, Bernoulli, Bülfingers und anderer zu verwerfen und den meinigen den Vorzug einzuräumen, so wollte ich auch nicht gerne schlechtere Richter als dieselbe haben, denn ich weiß, ihr Urtheil, wenn es meine Meinung verwürfe, würde die Absicht derselben doch nicht verdammen“, vgl. Id., *Gedanken*, Vorrede, II, A VI (15) Zudem findet sich in dieser Schrift Kants an anderes wesentliches Moment des älteren Umgangs mit den Autoritäten. Es besteht darin, Erklärungen für ihre Irrtümer zu bieten, so dass man ihnen nicht gänzlich Autorität hinsichtlich ihrer Kompetenz absprechen muss, sie weiterhin ‚große Männer‘ sind (IX, A XII [21]) „Ein großer Mann, der sich ein Gebäude von Sätzen errichtet, kann seine Aufmerksamkeit nicht auf alle mögliche Seiten gleich stark kehren. Er ist in einer gewissen Betrachtung insbesondere verwickelt, und es ist kein Wunder, wenn ihm alsdann von irgend einer andern Seite Fehler entwischen, die er unfehlbar vermieden haben würde, wenn er außerhalb dieser Beschäftigung nur seine Aufmerksamkeit auf dieselbe gerichtet hätte.“ Denn für Kant ist es klar, dass es beim „Richterstuhle der Wissenschaften“ nicht auf die „Anzahl“ ankomme und nicht die zählten, die „unten am Parnaß wohnen, die kein Eigentum besitzen und keine Stimme in der Wahl haben“ (III, A VIII [17]).

<sup>172</sup> Schelling, *Ideen*, 19.



für den eigenen Wahrheitsanspruch. Zwar können die toten Autoritäten sich gegen ein solches Besserverstehen nicht wehren, aber – wie bei Kant gesehen – die Lebenden.

Ich komme damit zum letzten der rätselhaften Lehrstück Schleiermachers. Ich meine die in der Zeit nicht allein von Schleiermacher geteilte Maxime des Sich-Versetzens in die Vergangenheit. Naiver, scheint's, geht's nimmer. Zunächst fallen Ähnlichkeiten zu der genannten älteren kontrafaktischen Imagination auf. Mit ihr werden allerdings die Alten zu Zeitgenossen gemacht, während man bei der des Hineinversetzens versucht, sich selber zum Zeitgenossen der Alten zu machen.<sup>173</sup> Eine solche Deutung dieses Lehrstücks spielt freilich nicht das beliebte Spiel, vergangene Wissenschaftsepisoden etwas exemplifizieren zu lassen, was ihre Akteure gleichsam selber entlarvt. Denn zumindest Schleiermacher war sich über den Status dieser Überlegungen im Klaren. In seiner *Einleitung in das Neue Testament* spricht er von einer „Fiction“;<sup>174</sup> in seinen hermeneutischen Vorlesungen wird das zum Ausdruck gebracht durch ein „gleichsam“ – etwa: „Die *divinatorische* [scil. Methode] ist die, welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht.“<sup>175</sup> Den Zusammenhang zwischen dem ‚Hineinversetzen‘ und der ‚Nachkonstruktion‘ ist bei denn auch explizit gegeben.<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> Vgl. u.a. Wolf, *Darstellung*, S. 38, wo es zum „Verstehen in höherer Bedeutung“ heißt, „wodurch der Ausleger, allenthalben einheimisch, bald in diesem, bald jenem Zeitalter mit ganzer Seele wohnt, [...]“. In einem Brief von 1808 schreibt Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) unter Eindruck dieses Werks von Wolf, vgl. Niebuhr, *Briefe*, 437: „Ich finde seinen [scil. Wolfs] Aufsatz über die Altertumswissenschaft ganz vorzüglich schön; noch schärfer gefasst und gerade aufs Ziel gegangen, ist dieses Wissenschaft auch Kunst: und zwar Kunst uns anschaulich, mit vollständiger Kenntnis in die verflossenen Zeiten de Altertums zurückzuführen, so als ob wir darin lebten. Lebten, nicht bloss darin hineinblickten.“

<sup>174</sup> Schleiermacher, *Einleitung*, 6 [1831/32]. Ebenso spricht er von „Fiction“ hinsichtlich der Möglichkeit, die „grammatische Auslegung getrennt“ von der ‚psychologischen Interpretation‘ „zu vollführen“, vgl. Id., *Hermeneutik und Kritik*, 164 [1832]. – Das ist nicht ungewöhnlich, vgl. z.B. Anton Friedrich Justus Thibaut, *Theorie der logischen Auslegung*, spricht (§ 3, 18), von einer „Art juristischen Fiction“, die darin bestehe, das das, was aus der „Raison des Gesetzes geschlossen“ werden könne, „als besonderer Wille des Gesetzgebers zu betrachten ist.“

<sup>175</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik*, 105 [1819].

<sup>176</sup> Schleiermacher, *Praktische Theologie*, 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 versetzen und sie nachkonstruieren kann.“ Zugleich sieht hierin Schleiermachers einen Unterschied zwischen dem „Laien“ und dem „Theologen“ (ebd.): „*Dem Laien, wenn er auch bis zu einen 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*



Der Gedanke ist überaus verbreitet.<sup>177</sup> So findet er sich beispielsweise auch bei Goethes Unterscheidung von zwei „Übersetzungsmaximen“: „die eine verlangt, daß der Autor einer fremden Nation zu uns herübergebracht werde, dergestalt, daß wir ihn als den Unsrigen ansehen können; die andere hingegen macht an uns die Forderung, daß wir uns zu dem Fremden hinüber begeben und uns seine Zustände, seine Sprechweise, seine Eigenheiten finden sollen [...]“<sup>178</sup> und damit die Besonderheiten der eigenen ‚Nation‘ zurückgedrängt sein sollen. An anderer Stelle, wo er allerdings drei Arten der Übersetzung unterscheidet und sie dem Rang nach ordnet sowie in einer zeitlichen Folge sieht – die erste sei beispielhaft in Luthers, die zweite in Wielands und die dritte in Voß’ Übersetzungen exemplifiziert –, heißt es zur letzten Übersetzungsweise, dass sie das „Verständniß des Originals ‚höchlich erleichtere‘, da wir „hierdurch [...] an den Grundtext herangeführt, ja getrieben“ werden würden.<sup>179</sup> Schließlich hält Goethe angesichts der orientalischen Literatur fest: „Wollen wir an diesen Produkten der herrlichsten Geister teilnehmen, so müssen wir uns orientalisieren, der Orient wird nicht zu uns herüberkommen.“<sup>180</sup> So heißt es bei Leopold Ranke lapidar: „Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen, und nur die Dinge reden, die mächtigen Kräfte erscheinen zu lassen.“<sup>181</sup>

Nicht allein ist das eine Absage an ältere Vorstellungen des Übersetzens, wenn sie imaginieren, man könne den Autor so übersetzen, wie er sich ausdrücken würde, wäre er ein

---

*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.“*

<sup>177</sup> Nur angemerkt sei, dass das von Vorstellungen zu unterscheiden ist, die durch bestimmte affekt-auslösende Darstellungen Reaktionen beim Betrachter hervorbringen (bzw. hervorzubringen versuchen), die ihn zum Beteiligten des Dargestellten machen soll – nur ein Beispiel: bei Leonardo da Vinci, *Das Buch der Malerei*, § 188 (Hervorhebung von mir): „Die Zusammenstellung gemalter Historien sollen die Zuschauer und Betrachter derselben zu Aeusserung des gleichen Affectes bringen, um dessen willen die Historie figurirt ward, d.h. wenn die Historie Schreck darstellt, Angst oder Furcht, oder Schmerz, Weinen und Wehklagen oder Wohlgefallen, Jubel und Gelächter oder ähnliche Gemüthsregungen, so soll die Seele der Beschauenden und Beobachtenden deren Glieder zu Bewegungen veranlassen, dass es den Anschein hat, als seien sie selbst an dem Fall beteiligt, der in der Figuration der Historien zur Vorstellung kommt. Thuen sie das nicht, so waren Bemühen und Genie des Werkmeisters eitel.“

<sup>178</sup> Goethe, *Wielands*.

<sup>179</sup> Goethe, *Noten*, „Übersetzungen“, 255-258 (258).

<sup>180</sup> Goethe, *Noten*, „Übergang von Tropen zu Gleichnissen“, 180-182 (S. 181).

<sup>181</sup> Ranke, *Englische Geschichte* [1860]. In: Id., *Sämtliche Werke*. Bd. 15. Leipzig 1877, S. 103.

Zeitgenosse. In Charles Perraults (1628-1703) Gedicht von 1687 *Le siècle de Louis le Grand* heißt es gegen die anhaltende Wertschätzung als Vorbild sogar,<sup>182</sup> dass Homer, lebte er noch in unserem Jahrhundert und wäre er in Frankreich geboren, die Fehler, die sein Werk entstelen, vermeiden hätte können.<sup>183</sup> Auch wenn das Gedicht nicht frei ist von heftigem Nationalstolz, ist die Erwähnung Frankreichs nur *pars pro toto*; letztlich geht es um die Überlegenheit der Modernen gegenüber den Alten. In solchen vergegenwärtigenden Imagination sind es denn auch nicht selten Fehler oder Mängel, die die neue Zeit an einem überlieferten Werk erkennt und die es verunstalten. Das würde nicht allein sein in die Gegenwart versetzter Verfasser erkennen, sondern als Zeitgenosse müsste diese Fehler nicht begehen.

Bei Wilhelm von Humboldt heißt es in der frühen Abhandlung *Über das Studium des Alterthums*, dass man bei der Übersetzung „den Geist des Lesers gleichsam zum Geist des [übersetzten] Schriftstellers stimmt“,<sup>184</sup> und zwar als Anreiz, um sich das Original selber anzueignen, und Schleiermacher bringt es auf den Punkt, wenn er es zu einer Alternative zuspitzt: „Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen: oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen“.<sup>185</sup> Diese kontrafaktische Imagination beim Übersetzen setzt sowohl bei Humboldt als auch bei Schleiermacher einen wissenden, damit bewegbaren und sich bewegenden Leser voraus, der grundsätzlich aus eigener Kraft sich mit dem Original in dessen Sprache sich verstehend auseinandersetzen kann und sich mehr oder weniger zu seinem Zeitgenossen zu machen vermag. Es ist der „Not“ geschuldet – wie Schleiermacher sagt – eines „Volks, von dem nur ein kleiner Theil sich eine hinreichende Kenntniß fremder

---

<sup>182</sup> Zur Entwicklung der Wertschätzung Homers in Frankreich u.a. Costil 1943, Hepp 1961/62 und 1968, Fumaroli 1973. Dabei hat es schon nicht wenig Kritik gegeben, auch hinsichtlich der Autorschaft und der Einheitlichkeit der Homer zugeschriebenen Werke; obwohl erst 1715 veröffentlicht, wurden lange zuvor die sehr kritischen Darlegungen François Hédelin Abbé D’Aubignacs (1604-1674), *Conjectures académiques*, in Frankreich öffentlich erörtert; sie wurden im 19. Jh. als weitgehend Vorwegnahmen der Kritik Friedrich August Wolfs angesehen, vgl. nicht zuletzt Georg Finsler 1905 und 1912, 208ff.

<sup>183</sup> Vgl. Perrault, *Le siècle*.

<sup>184</sup> Humboldt, *Studium*, § 42 (23). In Id., *Einleitung*, 83, wird die Auffassung zurückgewiesen, „dass der Uebersetzer schreiben müsse, wie der Originalverfasser in der Sprache des Übersetzers geschrieben haben würde“.

<sup>185</sup> Schleiermacher, *Methoden*, 47.

Sprachen verschaffen kann, [...]. Könnte dieser Theil ganz in jenen übergehen: so wäre denn jenes Uebersetzen unnütz, [...].<sup>186</sup>

Zwei Aspekte sind es, die deutlich werden, wenn Schleiermachers Vorstellungen vom Übersetzen vor dem Hintergrund älterer Sichtweisen im 18. Jahrhundert gesehen werden, auf die er sich offenkundig bezieht mit der von ihm abgelehnten ‚Methode‘ des Übersetzens, also der Bewegung des Schriftstellers auf den Leser hin. Es ist *zum einen* die Frage nach der angemessenen Bedeutungskonzeption; sie wird durch die kontrafaktische Imagination des Hineinversetzens charakterisiert; *zum anderen* ist es die *sprachliche* Vermittlung des (richtig) Verstandenen in Gestalt einer Übersetzung. Hier sind es zwei kontrafaktische Imaginationen: die Imagination der Autor werde zum Zeitgenossen sowie die, dem Leser der Übersetzung den Eindruck zu vermitteln, den er als jetziger empfangen würde, wenn er den übersetzten Text in der ursprünglichen Sprache lesen würde. Um zwischen diesen beiden offenkundig *widerstreitenden* kontrafaktischen Imaginationen zu entscheiden, dient Schleiermacher eine Annahme über die intime Beziehung von sprachlichem Ausdruck und dem zum Ausdruck gebrachten Gedankengang, der er zu zeigen unternimmt, dass allein die letzte von den beiden ‚Methoden‘ des Übersetzens die angemessene sei. Auf den ersten Blick scheint das ein wenig sinnvolles Unternehmen zu sein, denn in beiden Fällen handelt es sich um widerstreitende kontrafaktische Imaginationen, die *beide* offenkundig als falsch erscheinen. Doch solche Annahmen sind trotz ihrer Kontrafaktizität in einer gegebenen epistemischen Situation nicht unkritischbar.

Längst ist die Vorstellung geläufig, dass der Übersetzer, soll er ein *guter* Übersetzer sein, den zu übersetzenden Autor in seinem *historischen* Kontext zu erkennen habe. So heißt es in den *Institvtiones Hermenevticae Sacrae* Johann Jacob Rambachs (1693-1735), wohl das bedeutendste Werk zur sakralen Hermeneutik in er ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, dass eine gute Übersetzung ein Schatz sei und viel Urteilsvermögen, Zeit, Gelehrsamkeit wie Fleiß erfordere, wenn der Übersetzer die fremde Sprache eines Verfassers, der unter einem anderen Himmel geboren sei, so darbieten will, dass der übersetzte Autor eigentlich als einer von uns, und zwar nicht als gewordener, sondern als ein solcher geboren erscheine; also: dass er mit unserem Mund genau die Gedanken, die er in seiner Sprache vorgetragen hat,

---

<sup>186</sup> Ebd., 67.

mitteile. Ohne gründliche Kenntnis sowohl der fremden als auch der eigenen Sprache könne das freilich nicht geschehen.<sup>187</sup>

Rambach stützt sich auf eine längere Passage aus Hermann von der Hardts (1660-1746) *Vniversalis Exegeseos Elementa* an. Danach 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. Umso wichtiger sei es daher, den zu übersetzenden Autor so einzuweisen, dass er mit unserer Art zu sprechen und unserer Sprache vertraut rede, und zwar so, als wäre er bei uns geboren und erzogen worden, man nicht erkenne, dass es ihm erst beigebracht worden sei. Nicht reiche es, allein Wort für Wort zu übersetzen, da das oftmals die richtige Bedeutung verfehle.<sup>188</sup> Zwar ist es eine alte Auffassung, sich bei der Übersetzung nicht allein am *verbum*, sondern an der *sententia* zu orientieren, doch schon Hieronymus sieht dabei einen möglichen Verlust, so dass er ausdrücklich die Heilige Schrift davon ausnimmt, denn in ihr könnten selbst Ei-

---

<sup>187</sup> Rambach, *Institviones*, lib. III, cap. VIII, § 8 (642): „Magnus igitur thesaurus est bonae notae versio, multumque iudicii, temporis, eruditionis & diligentiae requirit, si quis peregrinam linguam auctoris, sub alio coelo nati, ita aptare velit, vt cuius videatur noster, non factus, sed natus; vtque ore nostro eadem, quae suo, mentis sensa nobis exponat: quod fieri non potest sine penitiori notitia idiomatis tum peregrini, tum alterius, in versione adhibendi.“

<sup>188</sup> Hermann von der Hardt, *Universalis*, cap. II, S. 7/8 – der von Rambach zitierte Text stammt offenbar aus einer anderen als der von mir zitierten Ausgabe, aber für den Sinn ist das unerheblich: „Quapropter magnae omnino virtutis, versione *suum* tribuere Autori os, *suum* vultum, *suam* mentem, *suam* quam habuerat frontem sub alio coelo. Et apud nos quidem hoc *illi* dare, qui oris & aerae nostratis insuetus plane fuerat, artis est. Ita ergo docere Autorem, ut *nostro* idiomate, *nostrâ* linguâ, familiariter nobiscum loquatur, ut *apud nos* natus & *educatus*, non *edoctus* appareat, magni momenti res est. Non enim sufficit, verbum verbo nued & crasse reddere. Qualis *versio inversio* saepius ac verae sententiae *eversio* fit.“ – Knapp und kurz heißt es bei dem Bibelphilologen Jean LeClerc, Gedanken, S. 536: „Man muß gleichsam seinen Verstand in die alten Zeiten versetzen, um ihren Geschmack, und ihre Gewohnheiten anzunehmen.“ Die Übersetzung stammt von Johann Christoph Gottsched, der dem Text zudem zahlreiche kommentierende Anmerkungen beigegeben hat; beide Stellen hat er allerdings unkommentiert gelassen. Bei Lessing, Beyträge, S. 171/72 angesichts einiger obszöner Stellen im Plautus: „Man muß sich durchgängig an die Stelle der Zeitgenossen setzen, wenn man ihm [scil. Plautus] Fehler andichten will, welche bey ihm keine sind; ohne welche man diese fremde Zierrath [scil. der „ganze Plunder heidnischer Götter“] nicht würde verdauen können.“ Bei Georg Friedrich Meier: Beyträge, § 23, S. 47/48, heißt es: „Wer den Homer beurtheilen will, der muß sich in die damalige Denkungsart zurück setzen, und alles für wahr halten, was ein damals lebender Grieche für wahr gehalten hat. Erst dann kann er gründlich beurtheilen, in welchen Fällen Homer die poetische Wahrscheinlichkeit beobachtet, oder verletzt hat.“

genschaften der Abfolge der *verba* ein Mysterium verraten (*verborum ordo mysterium est*).<sup>189</sup>

Der Übersetzer müsse sich daher, wie von der Hardt meint, mit dem Werk so vertraut machen, dass er die spezielle Auffassung des Autors nicht ignoriere, die seinen Worten viele Kennzeichen seiner (besonderen) Ansichten eingepägt haben. Ein Übersetzer, der das beherzigen will, müsse die besondere Gegend berücksichtigen, in der der Autor aufgewachsen sei, und sich vertraut machen, wo er geschrieben und gelebt habe. Alles das sei einflussreich für das, *was* und *wie* es der Verfasser ausgedrückt habe. Zur Pointe seiner Ausführungen gelangt von der Hardt, wenn er betont, dass es deshalb erforderlich sei, gleichsam (*quasi*) in derselben Gegend, in der zu übersetzende fremde Autor gelebt hat, auch zu leben. Erst dann würde der gute Übersetzer das, was der Autor gedacht und gefühlt habe – Augen, Affekte, Herz samt aller seiner Bewegungen – mit angemessenen Worten wiedergeben.<sup>190</sup> In gewisser Hinsicht ähnlich tönt es ein halbes Jahrhundert später bei Robert Lowth (1710-1787) in seiner Untersuchung der *Sacra Poesis Hebraeorum*, öffentlichen Vorlesungen in den Jahren 1741 bis 1750 an der Universität Oxford, wenn es bei ihm heißt, man müsse sich nicht allein mit der Sprache der Hebräer, ihren Sitten, ihren Riten und Zeremonien vertraut machen, sondern man solle ihre innersten Gefühle erkunden, die Art und Weise wie sie denken, kurzum: Man müsse alles mit ihren eigenen Augen sehen und alles nach ihren eigenen Auffassungen beurteilen, Hebräisches lesen mithin ebenso wie die Hebräer selbst es gelesen haben wür-

---

<sup>189</sup> Vgl. Bartelink (1980); zur danach anhaltenden Frage *ad verbum* oder *ad sensum* beim Übersetzen ferner die Hinweise u.a. bei Chiesa (1987), zum Hintergrund vor allem Marti (1974), ferner zu Hieronymus auch Adler (1994), Winkelmann (1970).

<sup>190</sup> Ausführlicher, als ich es hier wiedergegeben habe, führt von der Hardt aus, ebd., S. 8: „Utriusque ergo *idiomaticis*, 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: [...].“

den.<sup>191</sup> Hierbei geht es bekanntlich darum, den poetischen Charakter des Alten Testaments zur Geltung zu bringen (nicht zuletzt mit dem *parallelismus membrorum*<sup>192</sup>) – zwar nicht aller Teile, aber immerhin auch die alttestamentliche Prophetie<sup>193</sup> –, indem dieser nicht (mehr) am Maßstab einer späteren (normativen) Poetik gemessen und damit verkannt werde.

Allerdings ist der Gedanke, dass man bei der Lektüre der Heiligen Schrift sich in den ‚affektiven Zustand‘ desjenigen versetzen solle, der den Text verfasst hat, schon vorreformatorisch. Es findet sich beispielweise bei Jean Gerson (1363-1429).<sup>194</sup> Aber auch die Schwierigkeiten und Grenzen der Übersetzbarkeit hinsichtlich der Eigentümlichkeit der fremden Ausdrucksweise werden thematisiert, so etwa von Luther, wenn er in einem Brief klagt, dass er Blut und Wasser schwitze, um die Propheten in deutscher Sprache wiederzugeben. Was für eine gewaltige Arbeit! ruft er aus, und wie schwierig es sei, die hebräischen Autoren zu zwingen, die deutsche Sprache anzunehmen. Sie wollen ihre hebräische Herkunft nicht ablegen und sträubten sich beharrlich, sich der germanischen Barbarei anzupassen, und zwar in der Weise – Luther bringt es auf einen Vergleich – als verlöre die Nachtigall ihre süße Melodie, würde sie gezwungen werden, das monotone Rufen des Kuckucks nachzuahmen.<sup>195</sup>

Doch zurück zu den Darlegungen Schleiermachers vor diesem Hintergrund: Seine komplexen Überlegungen eröffnet er mit der Abgrenzung des Übersetzens vom ‚Dolmetschen‘. Zum einen sieht er einen Unterschied in den Texten, um die es geht: Umso mehr sie aus einem „freien eigenthümlichen combinatorischen Vermögen des Verfassers“ hervorgehe, „bei der der Geist der Sprache mit dem in ihr niedergelegten System der Anschauungen und Abschattung der Gemüthsstimmungen [...] alles sind, der Gegenstand auf keine Weise mehr

---

<sup>191</sup> Vgl. Lowth, *De Sacra Poesi*, cap. V, 88: „[...] et incommoda ista quantum diligentia compensanda sunt: nec modo perdiscendus eorum sermo, mores, ritus, disciplinae; sed intimi etiam sensus pervestigandi, cogitationum modi nexusque eruendi; eorum oculis, ut ita dicam, cernenda sunt omnia, eorum opinionibus aestimanda: ita denique enitendum, ut Hebraea, quantum fieri potest, tamquam Hebraei legamus.“

<sup>192</sup> Hierzu auch Kugel (1981).

<sup>193</sup> Dazu auch Roston (1965), insb. 126-195.

<sup>194</sup> Vgl. Gerson, *In festo*, 334: „[...] nihilominus testimonium perhibeo vobis quale positum est in epistola mea Ad fratres de Monte Dei quod Scripturas sacras nullus unquam plene intelliget qui non affectus scribentium induerit.“

<sup>195</sup> Luther, *Briefwechsel*, Brief vom 14. Juni 1528 (484): „Nos iam in prophetis vernacule donandis sudamus. Deus, quantum et quam molestum opus, Hebraicos scriptores cogere Germanice loqui, qui resistunt, quam suam Hebraicitatem relinquere nolunt, et barbariem Germanicam imitari, tanquam si philomela cuculum cogatur, deserta elegantissima melodia, unisonam illius vocem detestans, imitari.“



herrscht, sondern von dem Gedanken und Gemüth beherrscht wird“,<sup>196</sup> desto mehr sei eine Übersetzungen erforderlich und desto mehr lasse sich die Übertragung nicht als „nur ein mechanisches Geschäft“ (42) auffassen, wie es das ‚Dolmetschen‘ nach Schleiermacher darstellt. Zum anderen betrifft ein Moment des inneren Kerns von Schleiermachers hermeneutische Auffassung, und zwar der zweifache Bezug, in dem ein Text (respektive eine Rede) steht: Auf der einen Seite handelt es um eine dem Redenden vorgegebene Sprache, auf der anderen um den individuellen Ausdruck von „Lebensmomenten des Redenden“. <sup>197</sup> Verstanden werden muss deshalb zum einen aus dem „Geist der Sprache“, zum anderen aus „dem Gemüth des Redenden als seine That“ (43/44). Selbst für denjenigen, der so hermeneutisch ausgerüstet sei, gibt es „Bedenklichkeiten“, wie es dem „Nachbilder“ gelingt, den „Schriftsteller“ und „den Leser des Nachbildes“ (45) zusammenzubringen. An dieser Stelle nun führt Schleiermacher die bereits erwähnten beiden „Wege“ oder „Methoden“ des Übersetzens an. Zunächst sind nach ihm beide ‚Wege‘ möglich, allein ihre Vermischung lehnt er von vornherein ab und behauptet, diese beiden ‚Wege‘ seien die einzigen (48).

Seine Absicht ist eine vergleichende Erkundung der jeweils „eigenthümlichen Vorzüge und Schwierigkeiten“, welche von beiden ‚Methoden‘ „am meisten den Zweck des Uebersetzens erreicht, und welches die Grenzen der Anwendbarkeit“ (49) sind. Deutlich wird, dass es nicht im engeren Sinn hermeneutischen Überlegungen sind, die seine Kritik bestimmen – und zwar in dem Sinn, dass bei beiden ‚Wegen‘ des Übersetzens das Sich-Hinein-Versetzen eine entsprechende Rolle der Kontexterschließung spielt. Entscheidend ist vielmehr eine spezielle sprachphilosophische Annahme, die das Ziel des Übersetzens betrifft, dass nämlich der übersetzte Autor mit dem Mund des Lesers die Gedanken, die er in seiner Sprache vorgebracht hat, mittheile. Aufschlussreich nun wird sein, wie Schleiermacher den für seine Präferenz des einen ‚Weges‘ des Übersetzens ausschlaggebende Differenz begründet. Vielleicht nicht unerwartet ist und wie sich vorwegnehmen lässt, dass in die Unmöglichkeit des abgelehnten ‚Weges‘ des Übersetzens dadurch entsteht, weil er einen *ordo inversus* voraussetzt, der in Schleiermachers Sicht sich nicht schließen lässt.

---

<sup>196</sup> Schleiermacher, *Methoden*, 41.

<sup>197</sup> Z.B.: „Jeder Mensch ist auf der einen Seite in der Gewalt der Sprache, die er redet; sein ganzes Denken ist ein Erzeugnis derselben. Er kann nichts mit völliger Bestimmtheit denken, was ausserhalb der Grenzen derselben läge [...]. Auf der anderen Seite aber bildet jeder freidenkende geistig selbstthätige Mensch auch seinerseits die Sprache.“ Vgl. auch Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik*, 1273.



In dem einen Fall versucht der Übersetzer, sein durch die erworbenen Kenntnisse der „Ursprache“ erlangtes Verstehen des Texts dem „Leser mitzuteilen“, und „sie also an seine ihnen eigentlich fremde Stelle hinzubewegen“. Diese „Stelle“ ist die des Übersetzers und nicht die des Schriftstellers. In dem anderen Fall will die „Uebersetzung ihren römischen Autor zum Beispiel reden lassen [...] wie er als Deutscher zu Deutschen würde geredet und geschrieben haben: so bewegt [die Übersetzung] den Autor nicht etwa nur eben so bis an die Stelle des Uebersetzers, [...] vielmehr rückt sie ihn unmittelbar in die Welt der deutschen Leser hinein, und verwandelt ihn in ihres gleichen; [...]“(48). Bei der ersten ‚Methode‘ des Übersetzens geht es um die Relation Schriftsteller und Übersetzer und ihre Probe liegt darin, wenn sich sagen lässt: „hätte der Autor eben so gut deutsch gelernt, wie der Uebersetzer römisch, so würde er sein ursprünglich römisch abgefaßtes Werk nicht anders übersezt haben, als der Uebersetzer wirklich getan“ hat. Bei der zweiten ‚Methode‘ mit dem Ziel, so „wie er ursprünglich als Deutscher deutsch geschrieben haben“ würde, besteht die Probe, der „Maaßstab der Vollendung“, darin, dass „man versichern könnte, wenn die deutschen Leser insgesamt sich in Kenner und Zeitgenossen des Verfassers verwandeln ließen, so würde ihnen das Werk selbst ganz dasselbe geworden sein, was ihnen jetzt, da der Verfasser sich in einen Deutschen verwandelt hat, die Uebersetzung ist.“ Schleiermacher fügt hinzu: „Diese Methode haben offenbar alle diejenigen im Auge, welche sich der Formel bedienen, man solle einen Autor so übersezen, wie er selbst würde deutsch geschrieben haben“ (48) – und Schleiermacher ist der Ansicht, dass es sich hierbei um eine ‚Möglichkeit‘ handelt, die gerade nicht besteht, wodurch die anleitende kontrafaktische Imagination als unangemessen erscheint.

Seine kritischen Erkundungen eröffnet Schleiermacher mit der zweiten, von ihm präferierten ‚Methode‘ mit einer Erläuterung, in welchem Sinn sich hierbei von einem „Verstehen der Ursprache“, die man „gleichsam nachahmen“ will, die Rede ist. Er kreist dieses Verständnis ein, indem er zum einen auf ein ‚Nachahmen‘ hinweist („schülerhaftes Verstehen“), das zu vermeiden sei, und zum anderen eine Vorbild, das sich nicht nachahmen lasse, nämlich „solche wunderbare[n] Männer, wie sie die Natur bisweilen hervorzubringen pflegt, gleichsam um zu zeigen, daß sie auch die Schranken der Volksthümlichkeit in einzelnen Fällen vernichten kann, Männer die solche eigenthümliche Verwandtschaft fühlen zu einem fremden Dasein, daß sie sich in eine fremde Sprache mit deren Erzeugnissen ganz hinein leben und denken, und indem sie sich ganz mit einer ausländischen Welt beschäftigen, sich die

heimische Welt und heimische Sprache ganz fremd werden lassen, [...]“ (50). Hier nun kommt subkutan ein politisch-zeitaktuelles Motiv ins Spiel und das aufgrund der sprachphilosophischen Rahmung über die ältere Sprachloyalitätsbewegung im Rahmen eines deutschen Kulturpatriotismus hinausgeht, das mehr oder weniger Schleiermachers, aber auch andere sprachphilosophische Überlegungen der Zeit orientiert, und das sich etwa in der Beispielwahl der romanischen Sprache ausspricht, leichte Anklänge zu einer gewissen Frankophobie, die nicht zuletzt im Zuge der ‚Befreiungskriege‘ entsteht. Es geht um die Wahrung des Einflusses der ‚Muttersprache‘ beim Übersetzen, dem ‚Fühlen‘ der ‚Inkommensurabilität‘ zwischen ‚ihrem Denken und der Sprache worin sie lesen‘. Es ist nicht das Moment, der *Angleichung* des Fremden an das Eigene, sondern das *Aufgeben* des Eigenen an das Fremde.<sup>198</sup> Dem politisch-zeitaktuellen Motiv braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden: Schleiermacher grenzt diese beiden Extreme aus, ohne allerdings die ‚Mitte‘ näher zu bestimmen, als den ‚Zustand, der zwischen diesen beiden mitten inne liegt‘ (51). Nach weiteren ‚Schwierigkeiten‘ und ‚Unvollkommenheiten‘, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, resümiert Schleiermacher sein Urteil: Man müsse trotz der Schwierigkeiten das ‚Unternehmen selbst‘ gleichwohl ‚anerkennen‘. Wenn zudem bestimmte ‚Bedingungen‘ gegeben seien, dann erscheint ein solches Übersetzen als eine ‚natürliche Erscheinung, greift ein in die gesammte Geistesentwicklung, und wie es einen bestimmten Werth erhält, giebt es auch eine sichern Genuß‘ (58).

Kritischer fallen die Erörterungen zur ersten ‚Methode‘ aus, also der Imagination, dass der ‚Verfasser selbst‘ sein Werk ‚ursprünglich in des Lesers Sprache geschrieben hätte‘ (58/59). Beide ‚Methoden‘ beruhen offensichtlich auf kontrafaktischen Imaginationen. Obwohl solche Imaginationen offensichtlich falsch sind, können sie verschiedene Formen der

---

<sup>198</sup> Im wesentlichen gibt es drei verschiedene Verwendungen des Ausdrucks ‚Volk‘: als zufällige Menschenansammlung; als ein ‚aus mehreren Menschen bestehendes Ganze‘, und zwar ‚eine Menge Menschen, welche einen gemeinschaftlichen Stammvater erkennen und durch gemeinschaftliche Sprache verbunden sind‘, Johann Christoph Adelung, *Wörterbuch*, 1225; schließlich (*plebs* oder *populus*) als ‚untere Classen der Glieder einer Nation oder eines Volkes [...], welche sich von der Handarbeit nähren‘, ebd. Bei Schleiermacher ist ‚Volk‘ im zweiten Sinn gemeint, und die Pointe liegt nicht darin, dass als Merkmal ‚gemeinsame Lebensweise‘ oder ‚Kultur‘, auch nicht ‚gemeinsame Sprache‘ konnotiert wird, sondern dass die Beziehung, die zwischen ‚Sprache‘ und ‚Denkart‘ angenommen wird, als so intim erscheint, dass sie sich nur auf ‚unnatürliche‘ Weise lösen lässt. Zu Unterscheidung der Verwendung von *Nation* und *Volk* u.a. die Hinweise bei Koselleck (1992) und Schönemann (1992).

Glaubwürdigkeit besitzen und so ist denn auch das kontrafaktische Imaginieren selbst (in gegebenen epistemischen Situationen) an Grenzen gebunden, auch wenn sie an bestimmten Stellen diese Grenzen übersteigt. So ist denn auch Schleiermachers hauptsächlichster von zwei Einwänden, dass diese ‚Methode‘ unvereinbar sei mit seiner Auffassung der Beziehung von ‚Gedanken‘ und ‚Ausdruck‘, auf die „doch die ganze Kunst alles Verstehens der Rede, und also alles Uebersetzens“, beruht: nämlich einen Menschen *nicht* „von seiner angeborenen Sprache trennen“ zu wollen, „und meinen, es könne ein Mensch, oder auch nur eine Gedankenreihe eines Menschen, ein und dieselbe werden in zwei Sprachen“ (60).

Es handelt sich in dem Sinn um eine ‚falsche‘ kontrafaktische Imagination. An mehreren Stellen spricht Schleiermacher in diesem Zusammenhang von „Fiction“ (67) sowie davon, dass diese Ansicht „auf einer fast unmöglich durchzuführenden Fiction“ (68) beruhe. Gemeint sein dürfte das in dem Sinn, dass sich nach Schleiermacher zeigen lasse, das Imaginierte sei nicht nur „unerreichbar“, sondern „auch in sich nichtig und leer“. Man könne „die Frage“ überhaupt nicht „aufwerfen“, „wie er seine Werke in einer andern Sprache würde geschrieben haben“. Zwei Schritte vollzieht Schleiermacher: Zunächst wird die individuelle Beziehung zwischen „Sprache“, für ihn zugleich auch eigen Art schöpferisch bildendes ‚Organ des Gedanken‘, und „Ausdruck“ zu einer kollektiven Beziehung, nämlich zur Sprache und Ausdruck einer „Volkseigentümlichkeit“, einer kollektiven Individualität, die sich in einer Sprache ausprägt und so zum Ort kultureller wie nationaler Identität avanciert. Im nächsten Schritt erfolgt die Betonung der besonderen Wertschätzung der eigenen Sprache, die in einer wertbesetzten und unaufhebbaren Fremdheit zu bewahren sei. Auch wenn Übersetzungen die eigene Sprache nach Schleiermacher bereichern können, wird diese ‚Methode‘ des Übersetzens gleichwohl illusorisch:

Denn so wahr es auch bleibt in mancher Hinsicht, daß erst durch das Verständniß mehrerer Sprachen der Mensch in gewissem Sinne gebildet wird, und ein Weltbürger: so müssen wir doch gestehen, so wie wir die Weltbürgerschaft nicht für die ächte halten, die in wichtigen Momenten die Vaterlandsiebe unterdrückt, so ist auch in Bezug auf die Sprachen eine solche allgemeine Liebe nicht die rechte und wahrhaft bildende, welche für den lebendigen und höheren Gebrauch irgend eine Sprache, gleichviel ob alte oder neue, der vaterländischen gleich stellen will. Wie Einem Lande, so auch Einer Sprache oder der

ändern, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte (63).<sup>199</sup>

Diese Art des Übersetzens scheitert geradezu an naturgesetzlichen Hindernissen, so wenn Schleiermacher von „freie[r] Lieberhaberei am lateinischen oder romanisch schreiben“ spricht, die es darauf abgesehen habe in einer „fremden Sprache gleich gut wie in der eigenen und gleich ursprünglich zu produciren. So würde ich sie unbedenklich für eine frevelhafte und magische Kunst erklären, wie das Doppeltgehen, womit der Mensch nicht nur der Gesetze der Natur zu spotten, sondern auch andere zu verwirren gedächte“ (63/64).<sup>200</sup> Wenn aber „jemand gegen Natur und Sitte ein Ueberläufer geworden [ist] von der Muttersprache, und hat sich einer andern ergeben: [...]“, so sei es „ein Naturwunder [..] gegen alle Ordnung und Regel“.

Obwohl hier zunächst nur von dem ‚ursprünglichen Produciren‘ in einer fremden Sprache die Rede ist, liegt die Übertragung auf der Hand: Wenn es nur „eine seltene und wunderbare Ausnahme“ darstellt, „ursprünglich in einer fremden Sprache zu schreiben“, dann lässt sich für die Übersetzung auch nicht die „Regel aufstellen“ für das Übersetzen, „sie solle denken wie der Verfasser selbst eben dieses in der Sprache des Uebersetzers würde geschrieben haben; [...]“ (64). Die Sicherheit des Befundes zieht Schleiermacher – und das ist hier die Pointe – aus der Konfrontation mit den Anforderungen an einen gelungenen *ordo inversus*. Wenn die spezielle Verschiedenheit zwischen den Sprachen zugestanden wird, dann verbleibt noch immer eine Möglichkeit. Sie bestünde nach Schleiermacher darin, „die Rede bis

---

<sup>199</sup> Auf Weiterungen kann ich hier nicht eingehen wie etwa, dass Schleiermacher zu den wenigen ‚Altphilologen‘ gehörte, der das Deutsche als zentrales Fach des gesamten Schulsystems zu etablieren versuchte, hierzu weit ausholend Lohmann (1984), insb. 272-442; so heißt es in einem Votum vom 10. 7. 1814, vgl. Franz Kade, *Schleiermachers Anteil*, Anhang, S. 185: „Ich würde für alle Schulen, die nicht Gymnasien sind, die alten Sprachen aus dem Kreis der nothwendigen Unterrichtsgegenstände ausschließen, und die dadurch gewonnene Zeit theils zur Erweiterung des Unterrichts in der Muttersprache anwenden, theils dazu, daß der Mathematik und Physik um so eher ihr volles Recht widerfahren könne.“ Zwölf Jahre später heißt es, Id., *Vorlesungen*, 321: „Wenn nun in so später Zeit, wo der Unterricht in der Muttersprache schon vorausgegangen und das Verständnis der Sprache und eigene Produktivität in der Sprache bis zu einem gewissen Grade der Vollkommenheit entwickelt ist, das Studium der alten Sprachen beginnt, dann ist dadurch schon viel gewonnen für dieses Sprachen, dun die Methode wird eine wahrhaft lebendige, gründliche und doch abgekürzte sein.“

<sup>200</sup> Auf die Bedeutung der Chemie für die Erörterung des *ordo inversus* in der Zeit, kann ich nur hinweisen, vgl. auch Danneberg (2007).

in ihr innerstes aufzulösen, den Antheil der Sprache daran auszuscheiden, und durch einen neuen gleichsam chemischen Prozeß sich das innerste derselben verbinden zu lassen mit dem Wesen und der Kraft einer anderen Sprache“ Diese Aufgabe zu lösen, setzt allerdings nach Schleiermacher ein solches Wissen voraus, dass das Unterfangen unmöglich macht, ebenso wie es bislang nicht „gelingen“ sei, „durch einen künstlichen chemischen Prozeß organische Produkte zusammzusetzen“ (60).<sup>201</sup>

Nicht das *Hineinversetzen*, also der die Bedeutungskonzeption betreffende Aspekt, bildet die Pointe bei der ‚Überwindung‘ älterer Vorstellungen des Übersetzens bei Schleiermacher, sondern es ist eine sprachphilosophische Annahme, die gleichwohl mehr als nur philosophisch begründet ist. Es ist mithin der zweite Aspekt der Vermittlung eines richtigen Verständnisses eines Texts in Gestalt einer Übersetzung. Während beim ersten, bedeutungskonzeptionellen Aspekt eher Kontinuität besteht, liegt im zweiten die Diskontinuität, auf die Schleiermacher mit seinen Überlegungen zielt. Den erhellenden Hintergrund für den bedeutungskonzeptionellen Aspekt des Hineinversetzen bei Schleiermacher bietet ein Blick auf die Verstehenslehre. Hier sind es eher kontinuierliche Veränderungen bei der hermeneutischen Bedeutungskonzeption, die sich durchsetzen: Das Sichhineinversetzen, wie auch immer übertragen verstanden,<sup>202</sup> führt zu einer sukzessiven Veränderung der leitenden Bedeu-

---

<sup>201</sup> Offenbar hat Arthur Schopenhauer eine andere Auffassung, wenn es bei Id., *Parerga*, II, 2, „Ueber Sprache und Worte“, § 299 (619), heißt: „Vollkommen inne aber hat man eine Sprache erst, wenn man fähig ist, nicht etwan Bücher, sondern *sich selbst* in sie zu übersetzen; so daß man, ohne einen Verlust an seiner Individualität zu erleiden, sich unmittelbar in ihr mitzuteilen vermag, [...]“. Ich kann hier auf Schopenhauers genaueren Auffassungen nicht eingehen; allein sein Illustrationsbeispiel liest sich wie eine Kontrafaktur zu dem Schleiermachers (618). Ausgehend von der Verschiedenartigkeit der Sprachen, der „Ausdrucksweisen der Alten“, die viel verschiedener sei, „als die der modernen Sprachen von einander“, belegt er das damit, dass „man, beim Uebersetzen ins Lateinische, zu ganz andern Wendungen, als die des Original hat, greifen muß.“ Dann kommt die hier gemeinte Passage: „Ja, man muß meistens den lateinisch wiederzugebenen Gedanken ganz umschmelzen und umgießen; wobei er in seinen letzten Bestandtheile zerlegt und wieder rekonponirt wird.“ In der recht umfangreichen Untersuchung von Alwin Mittasch (1939), Id. (1939), oder auch Zambonini (1953), wird auf diese Stelle nicht eingegangen oder überhaupt auf diesen Aspekt in Schopenhauers Wahrnehmung der Chemie.

<sup>202</sup> Es kann als kontrafaktische Imagination auch noch lange Zeit, auch wenn man meinte, längst einem entsprechenden Verstehenskonzeption zu folgen, seinen kritische Funktion erhalten – nur ein Beispiel: so heißt es bei Johann Jakob Bachofen in einem Schreiben vom 6. 10. 1850, in: Id., *Gesammelte Werke*, S. 107, im Blick auf seine Schrift *Die Geschichte der Römer*: „Wer ein Volk auffassen will, muß sich auf den Standpunkt stellen, auf dem es selber stand, und wer dessen Geschichte schreibt, muß sie aus seinem Geist schreiben, nicht aus dem eigenen. Er darf nicht die Anschauungsweise des XIX Jahrhunderts walten lassen, sondern muß sich jene der Römer aneignen.“

tungskonzeption, wie gesehen, angelegt in den bibelhermeneutischen Überlegungen. Ausdruck findet das in der Zeit Schleiermachers in dem Versuch, sich immer strikter an der Formel *sensus auctoris et primorum lectorum* oder *auditorum* für die Bedeutungskonzeption zu orientieren. Mit ihm wird das, was sich als Bedeutung einem Text zuschreiben lässt, auf das beschränkt, was seinen historischen Adressaten prinzipiell mitteilbar und verständlich gewesen ist. Obwohl diese Auffassung von der Bedeutung eines Textes sich in ihren Formulierungen variantenreich darbietet,<sup>203</sup> erscheint sie als der radikale, weil nicht mehr zu überbietende Endpunkt eines Wandels im Rahmen einer solchen Bedeutungsauffassung, der dazu führt, dass der Heiligen Schrift jede überzeitliche Geltung verliert und ihr solches bestenfalls punktuell und kontingent zuzuschreiben ist. In Konkurrenz zu anderen Erzeugungen von Orientierungswissen droht sie um die Jahrhundertwende durch die Weiterentwicklung der Bedeutungskonzeption marginalisiert zu werden.

Nicht zuletzt sind es Probleme des Verstehens des Neuen Testaments, die hier zentral waren, und so zieht denn auch Schleiermacher explizit die Konsequenzen dieser Bedeutungskonzeption gerade für das Verstehen dieses Textes. Beispielsweise betont er im Zusammenhang mit der protestantischen Inspirationslehre, dass man bei der Interpretation des Neuen Testaments „nicht glauben“ sollte, „daß bei den Schriften die ganze Christenheit unmittelbar Gegenstand gewesen“ sei:

---

nen, und mit ihren Augen sehen Was kann uns helfen, die Ideen des XIX Jahrhunderts über die römische Geschichte zu kennen? Was allein Werth hat ist die Ansichten der Römer selbst zu kennen, zu wissen, was *sie* von ihrer Urzeit dachten, was *sie* wußten, was sie glaubten. [...] Ich bin ganz positiv, mein einziges Streben geht dahin, so römisch zu sein als möglich. Ich verwerfe jene sogenannte wissenschaftliche Kritik, welche mit dem gesunkenen und verdorbenen Ansichten einer versunkenen und verdorbenen Zeit das Leben und die Thaten eines hohen gotterfüllten Volkes mißt, und die eigene Zerfahrenheit auch in jene alte Zeit und auf jenes gewaltige Volk überträgt. Was würde aus dem Mittelalter deutscher Nation werden, wenn man seinen Glauben und seine Thaten mit dem heutigen Geiste zergliedern wollte!“ Nicht zuletzt richtet sich das auch gegen eine bestimmte „quellenkritische Vorgehensweise.“ Zum recht spezifischen Hintergrund dieser und ähnlicher Äußerungen Bachofens, nämlich seine Auseinandersetzung mit Theodor Mommsen, die erhellende Untersuchung von Gossmann (1983), insb. 21-57

<sup>203</sup> So heißt es z.B. bei Wolf, *Vorlesungen*, 283: „Was erforderlich ist, dass man bei der Erklärung eines jeden Schriftstellers, sich in das ganze Zeitalter und in eine Reihe von Dingen versetzt und auch im Stande ist, sich in den Kreis zu versetzen, worin die Verfasser schrieben.“ Die Vorlesungsmitschrift ist mitunter nicht sorgfältig redigiert worden, und teilweise nur schwer zu verstehen, da nicht selten die Anschlüsse nicht mitgeschrieben wurden und Sätze Wolfs ohne die vermutlich vorhandenen Modalisierungen wiedergegeben werden. In dem Zitat bedeutet der „Kreis“, wie der vorangegangenen Kontext nahe legt, auch der „Kreis“ oder „Zirkel“ der Adressaten.



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.<sup>204</sup>

Ohne Einschränkungen beruht Schleiermachers Verstehenslehre auf diesem bedeutungskonzeptionellen Grundsatz: man müsse „zwischen sich und dem Autor dasselbe Verhältnis herstellen wie zwischen ihm und seiner ursprünglichen Adresse“,<sup>205</sup> den er nicht nur nicht kreiert, sondern er mit nicht wenigen seiner theologischen Kollegen geteilt hat.<sup>206</sup> Auch wenn es immer wieder Versuche gibt – so auch bei Schleiermacher – die drohenden Konsequenzen für das Neue Testament abzuschwächen.

Bei Schleiermacher tritt diese Formel verschiedentlich auf – so heißt es bei ihm zu Beginn seiner intensiveren Beschäftigung mit der Hermeneutik noch in Gestalt einer spezialisierten Version: „Man muß suchen der unmittelbare Leser zu werden um Anspielungen zu verstehen, um die Luft und das besondere Feld der Gleichnisse zu verstehen.“<sup>207</sup> Aber der Grundsatz findet sich auch in allgemeinerer Gestalt und sogar als „Kanon“: Man müsse von dem ausgehen, was „dem Schriftsteller und ursprünglichen Leser gemeinsam sein konnte“;<sup>208</sup> erforderlich ist, dass man sich „auf der objectiven und subjectiven Seite dem Urheber gleichstellt.“<sup>209</sup> Schließlich als methodologische Anweisung zur Wahl des Kontextes formuliert<sup>210</sup>: „Erster Kanon. Alles was noch einer näheren Bestimmung bedarf in einer gegebenen

---

<sup>204</sup> Vgl. z.B. Schleiermacher, *Hermeneutik*, 81 [1819].

<sup>205</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 98 [1832].

<sup>206</sup> Vgl. Danneberg (1998a) mit ausführlicher Darlegung.

<sup>207</sup> Schleiermacher, *Hermeneutik*, 32 [1805, 1809/10], auch S. 62 [1909/10]: das, was „dem Schriftsteller und ursprünglichen Leser gemeinschaftlich sein konnte“.

<sup>208</sup> Ebd., 62 [1809/10]; auf die spezielle Formulierung, die der Grundsatz bei Schleiermacher erhält, der auf allgemeine Fragen der Zuschreibbarkeit führt, braucht hier nicht eingegangen zu werden.

<sup>209</sup> Ebd., 84 [1819].

<sup>210</sup> Die allgemeine, damit nicht aber nicht auch schon für die *hermeneutica sacra* geltende Vorstellung, dass sich die Kontext unterschiedlich gewichten lassen hinsichtlich der Informationen, die sie für eine Interpretation bieten (*rationes non esse numerandas sed ponderandas*), findet sich



Rede, darf nur aus dem Verfasser und seinem ursprünglichen Publikum gemeinsamen Sprachgebiet bestimmt werden.<sup>211</sup> Bei Boeckh wird dann als „wichtiger Kanon der Auslegung“ geführt: „*man erkläre nichts so, wie es kein Zeitgenosse könnte verstanden haben.*“<sup>212</sup>

Im Unterschied zu bestimmten philosophischen kontrafaktischen Imaginationen, bei denen es keines *speziellen* Wissens bedurfte, musste man bei den philologischen sowohl ein bestimmtes Wissen erwerben, als auch von einem bestimmten Wissen absehen. Der Philologe müsse sich ‚dem auf gewisse Weise ähnlich machen, das er auffassen will‘ – wie eine der zahlreichen Formulierungen nach dem alten Grundsatzes *simile simili cognosci* lautet. Der Philologe muss etwas erwerben: Das ist mühsam, und zugleich muss er etwas aufgeben: das erfordert, sich – gegen sein eigene Wirklichkeit – so zu modellieren, dass man eine bestimmtes Wissen in einer bestimmten Konstellation (anhaltend) unter Kontrolle hält. Beide Arten kontrafaktischer Imaginationen, die philosophischen wie die philologischen, stiften Zeitgenossenschaft, doch die philologische war nicht allein wissenssensibel, sondern bot zugleich die Voraussetzung dafür, die Texte nicht allein als ‚Mittel‘, sondern auch als ‚Selbstzweck‘ zu sehen und für einen sich bindenden Umgang mit dem Gegenstand des Erkennens, für eine ‚Ethik des Interpretierens‘: Es ist beispielsweise die Imagination, man sei im Olivenhain des Akademos und plötzlich stünde Platon vor einem und er könne sich gegen seine Interpreten zur Wehr setzen.

Vermutlich wäre das für den größten Teil der Interpreten der Jetztzeit eine eher beklemmende Vorstellung, so sie denn um ihre interpretatorische Freiheit bangen und den ‚Gebrauch‘ oder das ‚Fortschreiben‘ höher schätzen<sup>213</sup>: Bei Abwesenheit steht der Willkür

---

bereits im Rahmen der *hermeneutica probabilitas* seit Beginn des 18. Jahrhunderts, hierzu Danneberg (1994).

<sup>211</sup> Schleiermacher, ebd., 86 [1819].

<sup>212</sup> Boeckh, *Encyklopädie*, 106; noch einmal wiederholt (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.*“

<sup>213</sup> Freilich soll damit nicht solchen vollmundigen, für die eigene Interpretationspraxis vollkommen folgenlosen und zugleich wohlfeilem Geschwätz das Wort geredet werden wie das eines J. Hillis Miller (1987a) zu *a new ethics of reading*. Selbstverständlich müssen dabei die gebotenen Kalauer zu einer Ethik des Lesens als neu firmieren, wenn es etwa heißt (189/190): „By a noncanonical reading I do not mean [...] a freedom to make the work mean anything one likes, but just the reverse. I mean a response to the demand made by the words on the page [!], an ability, unfortunately not all that common, to respond to what the words on the page say [!] rather than to what

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<sup>214</sup>: Aber das, was sie gemacht haben, ist sich selbst zu binden, als *könnte* das Unmögliche eintreten.

---

we wish they said or came to the book expecting them to say. [...]. My second conviction about the new ethics is that its primary obligation will be or ought to be philological [!].“ Jenseits aller hermeneutischer Reflexion wird Aberwitziges zum Besten gegeben wie etwa in Miller (1987b), 10: „As a reader, so it seems, I should above all have respect for the text, not deviate by one iota in my report of the text from what it says. The letter of the text must become my law [!] when I read it.“

<sup>214</sup> Vgl. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, S. 151: „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.‘“



## Primärliteratur

- (Anonym; Leonhard Bertholdt?): [Rez.] Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik [...] von Friedrich Lücke [...]. In: *Kritisches Journal der neuesten theologischen Literatur* 6 (1817), S. 415-432.
- Abaelardus, Petrus: *Introductio ad Theologiam* [1140, auch u.d.T.: *Theologia Scholarium*]. In: Id., *Opera Omnia*. Paris 1885 (PL 178), Sp. 979-1113.
- Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Bd. VI. Leipzig 1801.
- Ast, Friedrich: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut 1808.
- D'Aubignacs, François Hédelin Abbé : *Conjectures académiques ou dissertation sur l'Iliade* [1715]. Ed. V. Magnien. Paris 1925.
- Augustinus: *Sermones*. In: Id., *Opera omnia*. Paris 1865 (PL 38).
- Bachhofen, Johann Jakob: *Gesammelte Werke*. Bd. X: Briefe. Basel 1967.
- Baier, Rudolf (Hg.): *Briefe aus der Frühzeit der deutschen Philologie an Georg Friedrich Benecke*. Leipzig 1901.
- Boeckh, August: *Kritik der Uebersetzung des Platon von Schleiermacher* [1808]. In: Id., *Gesammelte kleine Schriften*. 7. Bd. Leipzig 1872, S. 1-38.
- : *Das Verhältnis des theoretischen Lebens zum praktischen*. In: Id., *Gesammelte kleine Schriften*, Bd. 2. Leipzig 1859, S. 322-335.
- : *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Hg. von Ernst Bratuschek. Leipzig 1877.
- Clauberg, Johann: *Logica vetus & nova. Modum inveniendae ac tradendae veritatis, In Genesi simul & Analysis, facili methodo exhibens* [1654, 1658]. In: Id., *Opera omnia philosophica* [...]. Cura Joh. Theod. Schallbruchii [...]. Amstelodami 1691, S. 765-910.
- Curtius, Ernst: *Das Mittleramt der Philologie* [1857]. In: Id., *Göttinger Festreden*. Berlin 1864, S. 23-51.
- : *August Boeckh*. Rede zur Säcularfeier von Böeckh's Geburtstag am 24. November 1885. Berlin 1885.
- Dannhauer, Johann Conrad: *Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calvniatoris* [...1630]. Argentorati 1642.
- Dilthey, Wilhelm: Schleiermacher [1859]. In: Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. XV. Göttingen 1970, S. 17-36.
- : *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [1894]. In: Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. V. Göttingen (1957) 1968, S. 139-240.
- : *Beiträge zum Studium der Individualität* [1895/1896]. In: Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. V. Göttingen (1957) 1968, S. 241-316.
- : *Archive für Literatur* [1889]. In: Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. XV. Göttingen 1970, S. 1-16
- : *Die Entstehung der Hermeneutik* [1900]. Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. V. Göttingen (1957) 1968, S. 317-338.
- : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1907-1910; 1926]. In: Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Göttingen (1958) 1968, S. 79-188.

- : *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil: Erleben, Ausdruck und Verstehen*. In: Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Göttingen (1958) 1968, S. 191-251.
- Elias: *In Aristotelis categorias Commentarium* [ca. 5./6. Jh.] In: CAG 18/1. Berolini 1910, S. 105-300
- Ernesti, Johann August: *Institutio Interpensis Novi Testamenti* [1761]. Editio Quarta. Havniae 1776
- Feuerbach, Ludwig: *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* [1836]. In: Id., *Gesammelte Werke*. Hg. von Werner Schuffenhauer. Berlin 1969.
- : *An Carl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze* [1839]. In: Id., *Gesammelte Werke*. Hg. von Werner Schuffenhauer. Berlin 1970, S. 3-15.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806]. In: Id., *Gesamtausgabe* [...]. Hg. von Reinhard Lauth. I. Werke. Bd. 8. Stuttgart/Bad Cannstatt 1991.
- : *Reden an die deutsche Nation* [1808]. 5. durchgesehene Auflage nach dem Erstdruck von 1808. Hamburg 1978.
- Francke, August Hermann, *Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae historicam, grammaticam, logicam, exegeticam, dogmaticam, porismaticam et practicam una cum Additamentis regulas* [...]. Halae s.a. (die Vorrede ist von 1693).
- Gerson, Jean : *In festo S. Bernardini: Fulcite me floribus* [1410]. In: Id., *Œuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux. Vol. V: L'Œuvre oratoire. Paris/Tournai/Rome/New York 1963, S. 325-339.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Versuch die Metamorphose der Pflanze zu erklären* [1790]. In: Id., *Sämtliche Werke* [...]. Abt. I, Bd. 9: Schriften zur Morphologie. Frankfurt/M. 1987, S. 109-151.
- : *Polarität*. In: Id., *Philosophische und naturwissenschaftliche Schriften*. S. 1. 2001, S. 74-75.
- : *Die Absicht eingeleitet* [1807]. In: Id., *Die Schriften zur Naturwissenschaft*. I. Abt.. Bd. 9. Weimar 1954, S. 6-10.
- : *Zu brüderlichem Andenken Wielands* [1813]. In: Hans Joachim Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt 1973, S. 35-36.
- : *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniß des West-östlichen Divans* [1816-1818]. In: Id., *Werke*: Bd. II. Textkritische durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München 1972, S. 126-267.
- Grimm, Jacob: *Rede auf Lachmann* [1851]. In: Id., *Selbstbiographie*. Ausgewählte Schriften, Reden und Abhandlungen Hg. und eingeleitet von Ulrich Wyss. München 1984.
- Hardt, Hermann von der: *Universalis Exegeseos Elementa* [...1691]. Ed. Sec. Helmstadi 1708.
- Hebbel, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Besorgt von Richard Maria Werner. Abt. 2: Tagebücher. Bd. 4: 1854-1863. 3. unveränderte Auflage. Berlin 1905.
- Hermann, Karl Friedrich: *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg 1939  
ND New York 1976
- Humboldt, Wilhelm von: *Über das Studium des Alterthums* [1792/93]. In: Id, *Werke in fünf Bänden*. Hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. Bd. 2. Stuttgart 1961, S. 1-23.
- : *Einleitung zu Aeschylus Agammemnon metrisch übersetzt von Wilhelm Humboldt* [1816]. In: Hans Joachim Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt 1973, S. 71-96
- Kade, Franz.: *Schleiermachers Anteil an der Entwicklung des preußischen Bildungswesens 1808-1818*. Leipzig 1825.

- Kaiser, Gottlieb Philipp Christian: *Entwurf eines Systems der geistlichen Rhetorik nach ihrem ganzen Umfange: für den Gebrauch zu Vorlesungen*. Erlangen 1816.
- : *Grundriß eines Systems der neutestamentlichen Hermeneutik*. Erlangen 1817.
- Kant, Immanuel: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung und Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben* [...1746]. In: Id., *Werke* [...]. Bd. I. Darmstadt 1960, S. 1-218.
- : *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*. In: Id., *Werke*. Bd. VIII. Hg. von Ernst Cassirer. Berlin 1922, S. 515-16.
- Kepler, Johannes: *Mysterium Cosmographicum* [...1596]. Nunc vero post annos 25. ab eodem autore recognitus [1621]. In: Id., *Gesammelte Werke*. Bd. 8. München 1963, S. 1–128.
- Lachmann, Karl: *Vorrede*. In: *Iwein*. Eine Erzählung von Hartmann von Aue. Mit Anmerkungen von G.F. Benecke und K. Lachmann [1827]. 2. Ausgabe. Berlin 1843, S. III-X.
- : *Rechenschaft über seine Ausgabe des Neuen Testaments*. In: *Theologische Studien und Kritiken* 3 (1830), S. 817-845.
- : *De ordine narrationum in evangelii synopticis*. In: *Theologische Studien und Kritiken* 8 (1835), S. 570-590.
- : *Ausgaben classischer Werke darf jeder nachdrucken*. Eine Warnung für Herausgeber. Berlin 1841
- : *Praefatio*. In: Id., *Novum Testamentum Graece et latine*. C.L. recensuit Philippus Buttmannus [...]. Tomus prior. Berolini 1842, S. I-LV.
- Leclerc, Jean: „Des berühmten Johann Le Clercs Gedanken über die Poesie und Poesie an sich selbst.“ [Reflexions sur les Poëtes & sur la Poësie, 1699]. In: *Beyträge zur Critischen Historie der Deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit* 24. Stück, Leipzig 1740, S. 531-600 (bei dem Übersetzer handelt es sich um Gottsched).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae* [...1667]. In: Id., *Sämtliche Schriften und Werke*. 6. Reihe. 1. Bd. Berlin 1990, S. 261-364.
- Leitzmann, Albert: *Briefwechsel der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm mit Karl Lachmann*. 2 Bde. Jena 1927.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Beyträge zur Historie und Aufnahme des Theaters 1750“. In: Id., *Sämtliche Schriften*. Hg. von Karl Lachmann. 3., vermehrte Auflage, besorgt durch Franz Muncker. Nd. 4. Stuttgart 1889
- Leonardo da Vinci: *Das Buch der Malerei*. Nach dem Codex Vaticanus 1270. Wien 1882 (ND Osnabrück 1970).
- Lowth, Robert: *De Sacra Poesi Hebraeorvm praelectiones academicae Oxonii habitae: Svbjicitur Metricae Harianae brevis confvtatio & Oratio Crewiana* [1753]. *Notas et Epimetra adjecit, Ioannes David Michaelis* [...]. Editio Secvnda. Goetingae (1758) 1770.
- Luther, Martin: *Sermone aus den Jahren 1514-1517*. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 1. Bd. Weimar 1883, S. 20-29.
- : *An den Christlichen Adel deutscher Nation: von des Christlichen standes besserung* [...]. Vuittenberg s.a. [1520] (ND s.a.)
- : *De captivitate Babylonica eccelsiae praeludium* [1520]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, 6. Bd. Weimar 1888, S. 497-573

- : *Vorrede auf den Propheten Jesaja* [1528]. In: Heinrich Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*. Göttingen (1967)<sup>3</sup>1989, S. 91-97
- : *Sendbrief vom Dolmetschen* [1530]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 30. Bd., 2. Abt. Weimar 1909, S. 632-646
- : *Vorlesung über Jesaja* [1527/29]. In *Esaiam Scholia* [1532/34]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 25. Bd. Weimar 1902, S. 87-401.
- : *Briefwechsel* [1529-30]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 4. Bd. Weimar 1933
- : *Predigten des Jahres 1531*. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 34. Bd./Zweite Abt. Weimar 1908.
- : [*Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45*]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 42. Bd. Weimar 1911.
- : *Eine Tischrede über die Transsubstantiation* [1541] In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. 9. Bd. Weimar 1941, S. 444.
- Meier, Georg Friedrich: *Beyträge zur der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*. Halle 1766.
- Melanchthon, Philipp: *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenes* [1527]. In: Robert Stupperich (Hg.) *Melanchthons Werke in Auswahl* [...]. IV. Bd. Gütersloh 1963, S. 209-303
- : *Elementorum Rhetorices* [1531]. In: Id., *Opera* [...]. Vol. XIII. Halis Saxonum 1846 (CR 13), Sp. 417-506
- Niebuhr, Barthold Georg, *Die Briefe* [...]. Hg. von Dietrich Gerhard und William Norvin. Bd. I: 1776-1809. Berlin 1926.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [1872]. In: Id., *Kritische Gesamtausgabe*. Abt III, Bd. 1. Berlin 1972, S. 17-152
- Perrault, Charles: *Le siècle de Louis le Grand* [1687]. In: Id., *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*. 4 Vol. Paris 1688-1697 (ND München 1964), Vol. I, S. 165-171
- Polanus von Polansdorf, Amandus: *Syntagma Theologiae Christianae* [... 1609/10]. Editio quinta & ultima [...]. Hanoviae 1624.
- Rambach, Johann Jacob: *Institvtiones Hermenevticae Sacrae, variis observationibvs copiosissimisqve exemplis Biblicis illvstratae* [1723]. Editio qvarta denovo recognita. Cum praefatione Ioannis Francisci Bvddei. Ienae 1732.
- Ranke, Leopold: *Englische Geschichte* [1860]. In: Id., *Sämtliche Werke*. Bd. 15. Leipzig 1877
- Salutati, Coluccio, *De laboribus Herculis* [1405]. Ed. by Berthold L. Ullmann. Zürich 1951.
- Savigny, Friedrich Karl von: *System des heutigen römischen Rechts*. Bd. 1. Berlin 1840.
- , *Juristische Methodenlehre*. Hg. von Gerhard Wesenberg. Stuttgart 1951.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [1797]. In: Id., *Sämtliche Werke*. Erste Abth. 2. Bd. Stuttgart/Augsburg 1857, S. 1-344.
- : *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [1799]. In: Id., *Sämtliche Werke*. Erste Abth. 3. Bd. Stuttgart/Augsburg 1858, S. 269-326.
- : *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* [1841]. In: Id., *Sämtliche Werke*. Zweite Abth., 1. Bd. Stuttgart/Augsburg 1856
- Schlegel, August Wilhelm: *Philospophische Kunstlehre*. Vorlesungen gehalten in Jena 1798, mit Bemerkungen von K. Chr. F. Krause, hg. von August Wünsche. Leipzig 1911.



- Schlegel, Friedrich: *Athäneums-Fragmente* [1798]. In: Id., *Charakteristiken und Kritiken I* (1796-1801). Hg. und eingeleitet von Hans Eichner (Kritische Ausgabe, I. Abt., 2. Bd.). München/Paderborn/Wien 1967, S. 165-255.
- : *Lessings Geist*. In: Id., *Charakteristiken und Kritiken II* (1802-1829). Hg. und eingeleitet von Hans Eichner (Kritische Ausgabe, I. Abt, 3. Bd.). Paderbon 1975.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Garve’s letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften“. In: *Athenaeum* 3 (1800), 1. St., S. 129-164
- : *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* [...]. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Friedrich Lücke. Berlin 1838
- : [Rez.] *Friedrich Ast, De Platonis Phaidros* [...1802]. In: Wilhelm Dilthey (Hg.), *Aus Schleiermachers Leben*. Bd. 4. Berlin 1863, S. 573-579.
- : Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens [1813]. In: Hans Joachim Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt 1973, S. 38-70.
- : *Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* [1829]. In: Schleiermacher, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Zweite, verbesserte und erweiteret Auflage. Heidelberg 1974, S. 123-156
- : *Einleitung in das neue Testament* [1831/32]. In: Id., *Sämmtliche Werke*. 1. Abth., 8. Bd. Berlin 1845
- : *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*: aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen. Hg. von Jacob Frerichs. Berlin 1850 (Sämmtliche Werke.1. Abth, 13. Bd).
- : *Briefwechsel mit J. Chr. Gaß*. Mit einer biographischen Vorrede hg. von Wilhelm Gaß. Berlin 1852
- : *Ästhetik*. Hrg. von Rudolf Odebrecht. Berlin/Leipzig 1931.
- : *Vorlesungen aus dem Jahre 1826*. In: Id., *Pädagogische Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor Schulz hg. von Erich Weniger. 1. Bd., Düsseldorf/München 1957, S. 1-369
- : *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu hg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Heidelberg 1974.
- : *Hermeneutik und Kritik*. Hrg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt/M. 1977.
- : *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*. Hrg. von Wolfgang Virmond. In: Kurt-Victor Selge (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*. Berlin/New York 1985, S. 1271-1310.
- : *Über die Philosophie Platons*. Hg. von Peter M. Steiner. Hamburg 1996
- : „Einleitung zur Vorlesung über Dogmatische Theologie (Sommersemester 1811). Nachschrift August Detlev Christian Twesten. Hg. von Matthias Wolfes“. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 109/4. Folge 47 (1998), S. 80-99, Textedition: S. 85-99.
- Schopenhauer, Arthur: *Parerega und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften* [1851]. Id., *Zürcher Ausgabe in zehn Bänden*. X. Bd. Zürich 1977.
- Süvern, Johann Wilhelm: *Über Schillers Wallenstein in Hinsicht auf die griechische Trägödie*. Berlin 1800.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb: *System der platonischen Philosophie*. Leipzig 1792.
- Thibaut, Anton Friedrich Justus: *Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts* [1799]. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Altona 1806 (ND Düsseldorf 1966: Instrumenta philosophica. Series hermeneutica II. Mit einem Vowort von Lutz Geldsetzer).

- Thomasius, Christian: *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* [...]. Halle 1691.  
-: *Auszübung der Vernunft-Lehre* [...]. Halle 1691  
(Twisten): *August Twisten nach Tagebücher und Briefen* von C.F. Georg Heinrici. Berlin 1889  
Usener, Hermann: „Philologie und Geschichtswissenschaft“ [1882]. In: Id., *Vorträge und Aufsätze*. Leipzig/Berlin 1907, S. 1-35.  
- und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Ein Briefwechsel 1870-1905* [1934]. Zweite Auflage. Mit einem Nachwort und Indices von William M. Calder III. Stuttgart/Leipzig 1994.  
Weise, Christian: *Curieuse Fragen über die Logica. Welcher Gestalt die unvergleichliche Disciplin von Allen Liebhabern der Gelehrsamkeit/ sonderlich aber von einem Politico deutlich und nützlich sol erkennen werden/ in Zweyen Theilen* [...]. Leipzig 1696.  
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: „Was ist Übersetzen?“ In: *Hippolytos. Euripides*. Griechisch und deutsch von U. von W.-M. Berlin 1891, S. 1-23  
-: „Was ist Übersetzen?“ In: Id., *Reden und Vorträge*. 4. umgearbeitete Auflage. Bd. I. Berlin 1925, S. 1-26  
-: *Ἐλεγεῖα*. Mit einer Einführung von Fr. Hiller von Gaertringen hg. von Wolfgang Buchwald. Berlin 1938  
Wolf, Friedrich August: *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth* (Museum der Alterthums-Wissenschaft. Erster Band). Berlin 1807  
-: *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft* [...]. Erster Band. Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft [1798]. Hg. von J.D. Gürtler. Leipzig 1839  
Wytttenbach, Daniel: *Elementa Hermeneuticae Sacrae eo, quo in scientiis fieri debet, modo proposita* [...]. Marpurgi 1791.

## Sekundärliteratur

- Adler, William (1994): „*Ad verbum* or *Ad sensum*: The Christianization of a Latin Translations Formula in the Fourth Century.“ In: John C. Reeves und John Kampen (Hg.), *Pursuing the Text* [...].  
Bartelink, Gerhard J.M. (1980): *Hieronymus: Liber de optimo genere interpretandi* (Epistula 57): ein Kommentar. Lugduni Batavorum 1980.  
Blondel, Ruby (2002): *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge 2002.  
Blumenthal, Henry J. (1981): „Pseudo-Elias and the Isagoge Commentaries Again.“ In: *Rheinisches Museum* 124 (1981), S. 188-92.  
Branwood, Leonard (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge 1990.  
Bratuschek, Ernst (1868): „August Boeckh als Platoniker“. In: *Philosophische Monathefte* 1 (1868), S. 257-349.  
Byrne, Patrick H. (1997): *Analysis and Science in Aristotle*. Albany 1997.  
Chiesa, Paolo (1987): „Ad verbum o ad sensum? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo“. In: *Medioevo e Rinascimento* 1 (1987), S. 1-51.

- Chroust, Anton-Hermann (1965): „The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity.“ In: *Hermes* 93 (1965), S. 34-46.
- Clay, Diskin : The Origins of the Socratic Dialogue. In : Paul A. Vander Waerdt (Hg.), Cornell 1994, S. 23-47.
- Costil, Pierre (1943): „La question homérique et l'évolution du goût littéraire en France“. In: *Annales de L'Université Grenoble* N.S. 19 (1943), S. 95-168.
- Danneberg, Lutz (1994): „*Probabilitas hermeneutica*. Zu einem Aspekt der Interpretations-Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“. In: *Aufklärung* 8/2 (1994), S. 27-48.
- (1995): „Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: *Fake* und *fiction* eines Behauptungsdiskurses“. In: *Zeitschrift für Germanistik* N.F. 3/1995, S. 611-624.
- (1997): „Die Auslegungslehre des Christian Thomasius in der Tradition von Logik und Hermeneutik“. In: Friedrich Vollhardt (Hg.), *Christian Thomasius (1655-1728)*. Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen 1997, S. 253-316.
- (1998a): „Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption.“ In: Dieter Burdorf und Reinold Schmücker (Hg.), *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*. Paderborn 1998, S. 81-105.
- (1998b): „Logik und Hermeneutik: die *analysis logica* in den ramistischen Dialektiken.“ In: Uwe Scheffler und Klaus Wuttich (Hg.), *Termingebrauch und Folgebeziehung*. Berlin 1998, S. 129-157
- (1999): „Zum Autorkonstrukt und zu einem methodologischen Konzept der Autorintention.“ In: Fotis Jannidis et al. (Hg.), *Rückkehr des Autors*. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs. Tübingen 1999, S. 77–105.
- (2000): „Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts.“ In: Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener (Hg.), *200 Jahre »Reden über die Religion«*. Berlin/New York 2000 (Schleiermacher-Archiv 19), S. 194-246.
- (2001): „Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert.“ In: Jan Schröder (Hg.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*. Stuttgart 2001 (Contubernium 58), S. 75-131 (frz. Übersetzung: *Logique et herméneutique au XVII<sup>e</sup> siècle*. In: Jean-Claude Gens (Hg.), *La logique herméneutique du XVII<sup>e</sup> siècle – J.-C. Dannhauer et J. Clauberg*. Argenteil 2006, S. 15-65).
- (2003a): *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im liber naturalis und supernaturalis*. Berlin/New York 2003.
- (2003b): „Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime.“ In: Fotis Jannidis et al. (Hg.), *Regeln der Bedeutung*. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin/New York 2003, S. 644-711
- (2004): „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 (Hg.), *Mimesis – Repräsentation – Imagination*. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Berlin/New York 2004, S. 241-282.
- (2005a): „Vom *grammaticus* und *logicus* über den *analyticus* zum *hermeneuticus*.“ In: Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt (Hg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der*

- textinterpretierenden Disziplinen*. Berlin/New York 2005 (Historia Hermeneutica. Series I: Studia 1), S. 255-337
- (2005b): „Kontroverstheologie, Schriftauslegung und Logik als *donum Dei*: Bartholomaeus Keckermann und die Hermeneutik auf dem Weg in die Logik.“ In: Sabine Beckmann und Klaus Garber (Hg.), *Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*. Tübingen 2005, S. 435-563.
  - (2006a): „Überlegungen zu kontrafaktischen Imaginationen in argumentativen Kontexten und zu Beispielen ihrer Funktion in der Denkgeschichte.“ In: Toni Bernhart und Philipp Mehne (Hg.), *Imagination und Innovation*. Berlin 2006 (Beiheft 2 Paragrana), S. 73-100
  - (2006b): „Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen.“ In: Lutz Raphael und Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*. Exempel einer neuen Geistesgeschichte. München 2006, S. 193-221
  - (2007): „Altphilologie, Theologie und die Genealogie der Literaturwissenschaft.“ In: Thomas Anz (Hg.), *Handbuch Literaturwissenschaft*. Bd. III. Stuttgart/Weimar 2007, S. 3-25.
  - (2009): „Kontrafaktische Imaginationen, Autorität und Hermeneutik“. In: Id., Carlo Spoerhase und Dirk Werle (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden 2009, S. 287-449.
  - (2010): „Der *ordo inversus*, sein Zerbrechen im 18. Jahrhundert und die Versuche seiner Heilung oder Substitution (Kant, Schleiermacher, Schelling und andere).“ In: Simone de Angelis et al. (Hg.), *Natur', Naturrecht und Geschichte. Aspekte eines fundamentalen Begründungsdiskurses der Frühen Neuzeit (1600-1900)*. Bern 2010, S. 93-137.
- Dilthey, Wilhelm (1970), *Leben Schleiermachers*. Erster Band. 3. Auflage. Hg. von Martin Redeker. 2. Halbband (1803-1807). Berlin 1970.
- Dray, William H. (1995): *History as Re-Enactment. R.G. Collingwood's Idea of History*. Oxford 1995.
- Dussen, Willem Johannes van der (1981): *History as a Science. Collingwood's Philosophy of History*. The Hague 1981.
- Finsler, Georg (1905): „Die *Conjectures académiques* des Abbé d'Aubignac.“ In: *Neue Jahrbücher* 8 (1905), S. 495-509.
- (1912): *Homer in der Neuzeit – von Dante bis Goethe: Italien, Frankreich, England, Deutschland*. Leipzig 1912.
- Frede, Michael (1992): „Plato's Argument and the Dialogue Form.“ In: James C. Klagge und Nicholas D. Smith (Hg.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Oxford 1992, S. 201-219.
- Fumaroli, Marc (1973), „Sur Homère en France au XVII<sup>e</sup> siècle.“ In: *Revue d'histoire littéraire de la France* 73 (1973), S. 643-656
- Gill, Christopher, und Mary Margaret McCabe (Hg.) (1996): *Form and Argument in Late Plato*. Cambridge 1996.
- Gossman, Lionel (1983): *Orpheus Philologus. Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*. Philadelphia 1983 (Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 73, Part 5)
- Griswold, Charles (1980): „Style and Philosophy: The Case of Plato's Dialogues.“ In: *The Monist* 63 (1980), S. 530-546.
- (Hg.) (1988): *Platonic Writings. Platonic Readings*. New York/London 1988

- Harbsmeier, Martin (2009): Die Übersetzungstheoretischen Anmerkungen Friedrich Schleiermachers zu seiner Platon-Übersetzung. In: Wolfgang Kofler et al. (Hg.), *Pontes V. Die Übersetzung als Vermittlerin antiker Literatur*. Innsbruck/Wien/Bozen 2009, S. 208-220.
- Hepp, Noémi, (1961/62): „Homère en France au XVI<sup>e</sup> siècle.“ In: *Atti ella Accademia delle scienze di Torino* 96 (1962/62), S. 1-120.
- (1968) : *Homère en France au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris 1968
- Hempel, Carl Gustav (1942): „The Function of General Lws in History,, [1942]. In: Patrick Gardiner (Hg.), *Theories of History*. London 1959, S. 344-356.
- Hoffmann, Max (1904): „Charakteristik Platons von August Boeckh.“ In: *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 68/N.F. 38, S. 614-620.
- Horstmann, Axel (1992): *Antike Theoria und moderne Wissenschaft: August Boeckhs Konzeption der Philologie*. Frankfurt am Main/New York.
- Hubig, Christoph (1996): „Die Aktualität der Schleiermacherschen Hermeneeutik für eine Funktionsbestimmung von ‚Verstehen‘ im Umgang mit Texte aus der Philosophiegeschichte. In: Volker Caysa und Klaus-Dieter Eichler (Hg.), *Philosohiegeschichte und Hermeneutik*. Leipzig 1996, S. 99-116.
- Hyland, Drew A.: (1968): „Why Plato Wrote Dialogues. „ In: *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968), S. 38-50.
- Irwin, Terence H. (1996): „Art and Philosophy in Plato’s Dialogues.“ In: *Phronesis* 41 (1996), S. 335-350
- Jantzen, Jörg (2008):L “...daß ich nämlich sterben will, wenn der Platon vollendet ist”, Schleiermachers Übersetzung des Platon. In: Martin Harbsmeiner et al. (Hg.),, *Übersetzung antiker Literatur. Funktionen und Konzeptionen im 19. Und 20 Jahrhundert*. Berlin/New York 2008, S. 29-47.
- Johnson, William A. (1998): „Dramatic Frame and Philosophic Ideas in Plato.“ In: *American Journal of Philology* 119 (1998), S. 577-598.
- Koselleck, Reinhart: „Volk, Nation I, XIII-XV.“ In: Otto Brunner, Werner Conze und R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7. Stuttgart 1992, S. 141-151 und S. 380-431.
- Krentz, Arthur A. (1983): „Dramatic Form and Philosophical Content in Plato’s Dialeogues. “ In: *Philosophy and Literature* 7 (1983), S. 32-47.
- Kugel, James L. (1981): *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven 1981.
- Lamm, Julia A.: Schleiermacher as Plato Scholar. In: *The Journal of Religion* 80 (2000), S. 206-239.
- : Reading Plato’s Dialectics: Schleiermacher’s Insistence on Dialectic as Dialogical. In: *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte* 10 (2003), S. 1-25.
- Lohmann, Ingrid (1984), *Lehrplan und Allgemeinbildung in Preußen*. Eine Fallstudie zur Lehrplantheorie F.E.D. Schleiermachers. Frankfurt/Bern/New York 1984
- Mahé, J.P.: „David L’invincible dans la tradition arménienne.“ In: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Trad. Commentée sous la dir. D’I. hadot. Leiden 1989, Tom. I, S. 187-207.
- Marti, Heinrich (1974): *Übersetzer der Augustin-Zeit*. München 1974
- Migliori, Maurizio (1998): „De la critique de Schleiermacher aux commentaires récents. Évolution et articulation du neouveau paradigme de Tübingen-Minlan.“ In: *Les études philosophiques* 1998, S. 91-114.
- Miller, J. Hills (1987a): „The Ethics of Reading.“ In: *Style* 21 (1987), S. 181-191



- (1987b): *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York 1987
- Mittasch, Alwin (1939a): „Schopenhauer und die Chemie.“ In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 26 (1939), S. 81-168.
- (1939b): „Arthur Schopenhauers Stellung zur Chemie seiner Zeit.“ In: *Forschungen und Fortschritte* 15 (1939), S. 167-170.
- Nightingale (1995) : Andrea W. Nightingale : *Genres in Dialogue : Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge 1995
- Prufer, Thomas (1986): „The Dramatic Form of Plato.“ In : *Review of Metaphysics* 39 (1986), S. 347-351.
- Richard, Marie-Dominique (1998): „La Critique d’A. Boeckh de *L’Introduction générale* de F. Schleiermacher aux *Dialogues* de Platon.“ In: *Les études philosophiques* 1998, S. 11-30.
- Roston, Murray: *Prophet and Poet: the Bible and the Growth of Romanticism*. Evanston 1965.
- Rückert, Joachim (1984): *Idealismus, Jurisprudenz und Politik bei Friedrich Carl von Savigny*. Ebelsbach 1984.
- Rutherford, Richard B. (1995): *The Art of Plato*. London 1995.
- Saari, Heikki: *Re-enactment. A Study in R.G. Collingwood’s Philosophy of History*. Abo 1984.
- Schönemann, Bernd (1992): „Volk, Nation IX –XII.“ In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7. Stuttgart 1992, S. 302-380.
- Smiley, Timothy (Hg.), *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein*. Oxford 1995
- Spoerhase, Carlos: „Zwischen den Zeiten: Anachronismus und Präsentismus in der Methodologie der historischen Wissenschaften“. In: *Scientia Poetica* 8 (2004), S. 169-240.
- Staiger, Emil (1967), „Homer in deutschen Versen.“ In: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung Jahrbuch* 1966. Heidelberg/Darmstadt 1967, S. 116-133.
- Szlezák, Alexander (1997): „Schleiermachers „Einleitung“ zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann.“ In: *Antike und Abendland* 43 (1997), S. 46-62.
- (2004), „Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts.“ In: Jan Rohls und Gunther Wenz (Hg.), *Protestantismus und deutsche Literatur*. Göttingen 2004, S. 125-144.
- Weintryp, Elazar (1989): „Re-enactment in Retrospect.“ In: *The Monist* 72 (1989), S. 568-580.
- Westerink, Leendert G. (1961): „Elias on the Prior Analytics“ [1961]. In: Id., *Texts and Studies in Neoplatonian and Byzantine Literature*. Amsterdam 1980, S. 59-79.
- (1962), „Introduction.“ In: Id., *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Introduction, Text, Translation and Indices. Amsterdam 1962, S. IX-LII.
- (1967) *Pseudo-Elias (Pseudo-David), Lectures on Porphyry’s Isagoge*. Amsterdam 1967.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1920): *Platon*. 1. Bd.: *Leben und Werk*. Berlin (1919) 1920
- Wildberg, Christian (1990): „Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias.“ In: *Hermathena* 149 (1990), S. 33-51.
- Winkelmann, Friedhelm: „Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aqueila und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und –methode.“ In: Patrick Granfield und Josef Andreas Jungmann (Hg.), *Kyriakon* [...]. Münster 1970, S. 532-547.
- Wolfsdorf, D.: *The Historical Reader of Plato’s Protagoras*. In: *Classical Quarterly* 48 (1998), S. 126-133.

Zambonin, Ferruccio (1953): „Schopenhauer und die modernen Naturwissenschaften.“ In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 22 (1953), S. 44-91.

Zuckert, Catherine H.: „Plato’s „Parmenides“: A Dramatic Reading“. In: *The Review of Metaphysics* 51 (1998), S. 875-906.