

III. Hermeneutik, Kunst und Politik

Pathologie der Sprache und Pathos des Verstehens in der pietistischen Hermeneutik

JEAN-CLAUDE GENS (DIJON)

Im europäischen Denken ist es vor allem die Überlieferung der Rhetorik, die noch bis vor kurzem der Rede eine affektive Dimension zuerkannt hat. Aristoteles ist weit davon entfernt, der Rhetorik eine kognitive Funktion zu verweigern und sie auf die Funktion des Überzeugens zu beschränken, doch bevorzugt er in *Peri hermeneias* die Aussage, als *logos apophantikos*, der Bitte oder zum Beispiel auch dem Befehl. Auch die Unterscheidung Platons in der *Politeia* zwischen dem, was vom menschlichen *logos*, und dem, was von der *phone* abhängt, die bei allem Lebendigen die Affekte ausdrückt, läßt vermuten, daß die eigentliche menschliche Rede etwas wesentlich A-pathisches ist. So wird in der philosophischen Tradition das Pathos oder das Affektive, das Unreine in der Rede zu dem, was ihre Rationalität und ihren Anspruch auf Universalität, ja ihre Kohärenz, bedroht. Und es ist bemerkenswert, daß der Begriff "Pathologie", der eigentlich das Wissen um die Affekte bezeichnen sollte, die Bedeutung des Wissens aller Leiden oder alles Störenden erlangt hat, von denen man sich befreien muß, um gesund zu sein. Logos und Pathos können also nur getrennt gedacht werden, was sich auch mit dem klassischen Gegensatz zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, der Vernunft sowie der Leidenschaft und so weiter, deckt. Wenn der Affekt nicht einfach ignoriert wird, wie in der von Saussure inspirierten strukturalen Linguistik, so wird er wie im Neupositivismus des Wiener Kreises aus der Kategorie derjenigen Äußerungen verwiesen, die auf objektive Wahrheit Anspruch erheben, und er wird der sogenannten poetischen Rede zugeordnet, die nur die Gemütsverfassung des Sprechenden ausdrückt.

Auch den wenigen Gestalten, die wie Vico, Herder, Rousseau oder Nietzsche der Rede eine wesentlich affektive Dimension zuerkannt

haben, war die rhetorische Überlieferung vertraut. Jedoch war für sie die Erfahrung der Welt selbst etwas Poetisches und deshalb Affektives. Es gibt aber außer diesen letztlich isolierten Gestalten noch eine andere Tradition, die in ihrem Denken teilweise die Rhetorik abgelöst hat, und zwar zu der Zeit, als deren Überlieferung sich zu verlieren begann. Es handelt sich um die der lutherischen Theologie eigene hermeneutische Denkweise, die am Anfang der modernen deutschen Hermeneutik stand und von Schleiermacher begründet wurde. Es sei hier bemerkt, daß die Hermeneutik im allgemeinen eine Art natürliches Pendant der Rhetorik darstellt, da diese die Ausarbeitung der Rede zur Aufgabe hat, jene das Verständnis derselben, wobei jede nach Mitteln sucht, um die Distanz, die uns von anderen trennt, zu überwinden. Nun charakterisiert sich im Rahmen dieser protestantischen Tradition die pietistische Hermeneutik des 17. und 18. Jahrhunderts gerade durch eine pathische Auffassung des Verstehens sowie durch eine Lehre der Affekte, welche als die Seele der Rede betrachtet werden. Begrenzt aber nicht schon im voraus das Theologische einer solchen Anerkennung deren Tragweite? Macht es sie nicht genau so verdächtig wie das Primat des Affekts, das von einem wesentlich poetischen Wissen der Welt impliziert wird? Auf den ersten Blick scheint dieses hermeneutische Wissen etwas Exzentrisches zu sein, eine Kuriosität rein historiographischer Art. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber heraus, daß es im Gegenteil zu einem Begriff der Hermeneutik hinführt, der heute seine Gültigkeit haben kann.

1. Das pietistische Verständnis von Affekt und Text

Was die pietistische Hermeneutik kennzeichnet, ist einerseits – Luther und der humanistischen Philologie folgend – die Rückkehr zu einer buchstäblichen Lektüre der Bibel, das heißt zum Urtext, woher zum Beispiel die philologischen Forschungen von J. A. Bengel rühren. Andererseits ergibt sich, und zwar zur gleichen Zeit, die Bemühung, dieses Wort wieder zugänglich zu machen, insofern es zu einer Verwandlung, Reinigung und Regeneration des alten Menschen führt. Was sie mit anderen Worten kennzeichnet, ist die Konvergenz beider Aufgaben, welche allerdings von ihren Gegnern als eine Verwirrung angesehen wird. Und man muß von diesem doppelten Prinzip ausge-

hen, um die Anerkennung des Affektiven, die die pietistische Hermeneutik auszeichnet, richtig zu verstehen. Im folgenden soll untersucht werden, was jener gesagt hat, der nach August Hermann Francke ihr Theoretiker war, nämlich Johann Jakob Rambach, von dem zwei Werke in diesem Zusammenhang wichtig sind: seine *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* von 1723 und seine *Erläuterungen*, die 1738 nach seinem Tod von E. F. Neubauer herausgegeben wurden.¹ Wie Paul Herbers bemerkt,² begründen die *Erläuterungen* noch deutlicher die hermeneutischen Prinzipien der *Institutiones* und vervollständigen diese durch zahlreiche biblische Bezüge. Die affektive Dimension der biblischen Botschaft besteht eben gerade darin, daß sie ein Aufruf ist, daß sie versucht, den Empfänger der Botschaft anzurühren, sodaß derjenige, der diese Botschaft versteht, in seinem Wesen so völlig bewegt und aufgerührt ist, daß die einzig wahre Antwort darauf die Bekehrung ist. Mit anderen Worten bedeutet, das Wort Gottes zu verstehen, es auf sich selbst anzuwenden. Infolgedessen bezeichnet das Affektive nicht primär den Affekt als etwas, das vorübergehend oder vergänglich ist, sondern das Ethos, insofern dieses eine Daseinsform darstellt.

Das Besondere des Pietismus ist andererseits die Auffassung, daß die anrührende Kraft dieses Wortes, dieser Botschaft, gleichermaßen in der Sprache selbst enthalten ist. Es ist deshalb notwendig, die beiden untrennbaren Ebenen des affektiven Verstehens gut zu unterscheiden: Einerseits die Bewegung, die eine durch Affekte belebte und geformte Sprache hervorruft, andererseits die Bewegung oder das Leiden, die demjenigen eigen sind, der hört, indem er sich der Sprache aussetzt, da er das Wort, das sich in dieser Sprache ausdrückt, auf sich selbst bezieht. Um diese Inhärenz der Affekte in der Sprache zu rechtfertigen, werden zwei Gründe angeführt, die Rambach schon in Franckes *Praelectiones hermeneuticae ad viam dextre indagandi et exponendi sensum Sacrae Scripturae*³ findet und in denen fast ein Viertel der Affektenlehre gewidmet werden. Ganz allgemein setzt das Verständnis eines Textes voraus, daß man die Affekte derer begreift, die ihn geschrieben haben, insofern unsere Gedanken stets an Gemütsbewegungen gebunden sind, wie Rambach schreibt:

Man kann die Worte eines auctoris nicht vollkommen verstehen und interpretieren, wenn man nicht weiß, aus welchem Affect sie geflossen sind. Dieses

ist leicht zu demonstrieren. Nämlich unsere Rede ist ein Ausdruck unserer Gedanken. Unsere Gedanken aber sind fast allezeit mit gewissen geheimen Affecten verknüpft . . . , daher geben wir durch die Rede nicht nur unseren Gedanken, sondern auch unsere damit verknüpften Affekten andern zu verstehen. (*Erl. I*, 374)

Die gleiche Rede kann also aus verschiedenen Gemütsbewegungen entsprungen sein, und daher kann ihr Sinn vielfältig sein, was die Schwierigkeit zeigt, einen geschriebenen Text zu verstehen, umso mehr als Ausdruck und Gestik, die die gesprochenen Rede begleiten, nicht mehr sichtbar sind;⁴ Dabei sind diese Gemütsbewegungen Leben, "Saft", Kraft und Stärke der Rede. Diese Seelenkraft wiederzufinden, bedeutet, die Rede "schmackhafter" und "lebhafter" zu machen:

Wenn man z. E. die Worte *Esaiæ* 9, 6 (wo die Rede ist von der Geburt eines Kindes) als *indicia gaudii* ansiehet, die er empfunden, da er im Geist sich unter denen *spectatoribus* des neugebohrnen Jesuleins befunden, welche dieses Heyls theilhaftig worden, so werden diese Worte viel angenehmer und einen viel lebhaftern *sensum* haben als sonst. (*Erl. I*, 377)

Aber wenn man einräumt, das dies für einen Text im allgemeinen gilt, wie soll man es verstehen, wenn es sich um eine von Gott eingegebene Schrift handelt? Die Schwierigkeit dieser *Pathologia Sacra* ist sowohl theologisch als auch exegetisch.

Ist es möglich, diese Rede einem *humanus affectus* zuzuschreiben, und ihn gleichzeitig als vom Heiligen Geist eingegeben zu betrachten? Es stellt sich die Frage, was wirklich die *Theopneustia* bedeutet. Indem er sich auf *Lukas* 1, 67 bezieht,⁵ schreibt Rambach: "Wenn die *scriptores sacri* in actu theopneustias begriffen waren, so waren sie ganz *obscessi et impleti a Spiritu Sancto*." (*Erl. I*, 378) Gott wirkt also nicht nur auf den Verstand der Autoren ein, um ihn zu erhellen, sondern er erweckt auch die Affekte, die der Sache entsprechen, sodaß die Autoren, die sie behandeln, selbst davon bewegt sind.⁶ Und der Heilige Geist hat sich im übrigen der natürlichen Konstitution dieser menschlichen Werkzeuge angepaßt, "gleichwie z. E. der Wind, der per folles in eine iede Orgelpfeife und Canal, in welcher er gepresst wird, sich accomodiert, und nach ihrer Enge der capacität sich richtet" (*Erl. I*, 390). Wenn Gott ihre Affekte nicht eingeschläfert und zu-

nichte gemacht hat, sondern sie erweckt und geheiligt hat, dann "folget (daraus), daß es der theopneustia keinen Eintrag thue, wenn man denen scriptoribus sacris menschliche, iedoch geheiligte Affekten tribuiet" (*Erl.* I, 379). Dies ist der zweite, diesmal theologische Grund, den notwendig affektiven Grundgehalt der Sprache anzuerkennen. Was allerdings nicht die Frage beantwortet, was man unter Affekten Gottes zu verstehen habe.

Wenn Rambach betont, daß die einzigen Affekte Gottes die der Liebe seien, ist jedoch das Beispiel der Auslegung *1 Moses* 3,22 erstaunlich:

Es fragt sich, schreibt er, mit was vor einem Affekt Gott die Worte ausgesprochen . . . Hier ists schwer ob defectum vivae vocis, den rechten sensum dieser Worte zu determiniren. Sie könnten 1) ironice ausgesprochen werden: siehe doch, Adam ist worden wie unser einer, scilicet ja dem Teufel ist er ähnlich worden, ehe als unser einem. Aber es ist nicht glaublich, daß der Vater der Barmherzigkeit denen elenden gefallen Menschen noch also insultiret haben solle . . . 2) cum affectu commiserationis . . . Adam . . . ist uns ähnlich gewesen und hat unser Ebenbild getragen, aber nicht mehr . . . 3) cum affectu gaudii et delectationis: nemlich Gott hatte den Menschen bereits wieder zu Gnaden um Christi willen angenommen, und ihm Röcke von Fellen der Opferthiere gemacht, welche ein symbolum waren der Kleider des Heyls und der Unschuld Christi. In diesen typischen Kleidern gefiel Adam und Eva Gott wieder so wohl, daß er ausrief: 'Siehe Adam ist wieder worden, wie unser einer', nemlich wie mein eingebornher Sohn, in dessen Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit er eingekleidet worden ist. Hätten wir aber nur vivam vocem gehört, mit welchem Affect der liebe Gott diese Worte geredet, so könnten wir sie leicht verstehen. (*Erl.* I, 376)

Vom theologischen Standpunkt aus scheint die Kritik Eric Petersons zu treffen. Dieser sieht in den Bemühungen der Pietisten, den Affekt im Wort der Heiligen Schrift zu erfassen, in der Analyse dessen, was Oetinger den "Stil Jesu" nennt, den Ausdruck einer Verwirrung zwischen dem Wort und einer natürlichen Sprache sowie zwischen einer von der Heiligen Schrift inspirierten Rede und Christus als vom Vater geschaffenen Wort.⁷ Es bleibt die exegetische Schwierigkeit bestehen, die Affekte, die die Rede beseelen, zu erfassen, das heißt ihre Spuren, ihre Indizien, zu erkennen.

Wie schon Francke sagte, muß man zunächst die Affekte im allgemeinen kennen, und im besonderen die natürlichen Affekte, "die sich

in natura corrupta befinden", um sie von den geistigen Affekten zu unterscheiden, "die sich in natura emendata befinden".⁸ Natürlich ist der alte Mensch letzterer nicht fähig, da er im Dunkeln tappt, und deshalb "nicht im Stande ist die prazos motus affectus naturalium in ihrer turpitudine et monstrositate recht so einzusehen, wie sie im Lichte Gottes erscheinen" (*Erl.* I, 386). Sodann muß man sich mit dem Temperament vertraut machen, welches dem Autor eigen ist, denn dieses Temperament bringt die gewöhnlichen Affekte hervor. Die Affekte werden so die Rede bestimmen, sowohl was die Wortwahl als auch den Satzbau betrifft, und dies vor allem, wenn der Gegenstand der Rede einen emphatischen Ausdruck verlangt. Wenn Rambach unter anderem auf Samuel Pufendorf verweist, geht er auf den griechischen Sinn von *emphasis* zurück, der bedeutet: zur Erscheinung bringen, zeigen, das heißt Demonstration, Erklärung, Darstellung. Die Emphase hat also die Aufgabe, hervorzuheben, was man sehen oder hören soll. Demzufolge verlangt das Verständnis eines emphatischen Wortes oder Ausdrucks, daß man über seinen einfachsten, gebräuchlichsten Sinn hinausgehe, und so kann Rambach schreiben:

Wenn der scriptor sacer seine Worte mit einem besondern affectu doloris, admirationis cet. ausspricht, so bekommen die Worte ex illo affectu neue ideas accessorias, daraus denn eben die emphases vocum entstehen, denn die Worte werden formiret und dirigiret von der Seele. (*Erl.* I, 158)

Die Aufgabe der Hermeneutik setzt deshalb voraus, die *ideas accessorias* aufzuzeigen, das heißt das, was wir unterschwellige Konnotationen nennen würden, die durch den Geist Gottes mit dem Sinn der Worte verbunden sind. Eher als die Bedeutung der Worte ist es also der *stilus*, der als emphatisch zu bezeichnen ist. Dies ist noch offensichtlicher, was den biblischen Text betrifft, wenn man davon ausgeht, daß nicht nur sein Inhalt, sondern auch seine Sprache, sein Wortlaut inspiriert ist, sodaß Wörter und Sätze wörtlich zu nehmen sind, da sie der Sache, die sie meinen, völlig entsprechen, weil es nichts in der Heiligen Schrift gibt, was zufällig oder überflüssig wäre. Wie auch Emmanuel Hirsch sagt, hat Rambach "die Formel geprägt, man müsse jedem Wort der Bibel soviel Fülle des Sinns und soviel Schwergewicht beilegen, als die Natur der mit ihm gemeinten Sache überhaupt nur zulasse".⁹ Und wenn schon Luther vom Vaterunser

sagte: "Ein paar Worte stehen durch ihre Emphasis höher als die ganze Erdenwelt",¹⁰ so bedeutet das dennoch nicht, wie man denken könnte, daß alles emphatisch gelesen werden müßte.

Rambach stellt in der Tat eine gewisse Anzahl allgemeiner Regeln auf, die erlauben, jene Indizien aufzufinden, die die unterschwelligen Affekte der Rede bezeugen. Die erste verlangt, man solle beachten, welchen Affekt der vom Autor behandelte Gegenstand gewöhnlich erweckt, denn selbst "purificiret und geheiligt" blieben die Affekte immer "der Sache gemäß". So hat Paulus die Worte *Römer* 6, 2: "Wie sollten wir in der Sünde leben wollen, der wir abgestorben sind?", mit Entrüstung geschrieben, *Isaias* die aus Kap. 9, 6 "mit dem affectu intensissimi gaudii" (*Erl.* I, 397). Der ungewöhnliche Satzbau, viele Wiederholungen inbegriffen, ist ein zweites Element, das den Affekt des Autors bezeugt, und Rambach zitiert als Beispiel *Samuel* 18, 33:

Diese häufige Wiederholung des Namens 'Absalon' und 'mein Sohn' zeuget von dem affectu intentissimi doloris et ingentis tristitiae, welche verknüpft war cum affectu desiderii den Absalon wieder zu haben.¹¹

Andere Anhaltspunkte sind eine ungewöhnliche Interpunktion, der Vergleich sowohl mit Formen der menschlichen Rede im allgemeinen als auch mit Parallelstellen der Heiligen Schrift (*Inst.*, 132 f., *Erl.* I, 400 f.), die "commemoratio gestum" (*Erl.* I, 407 f.) und die Kenntnis des Temperamentes:

So wird man ferner viele Reden und actiones Petri besser verstehen, wenn man sein Temperament erweget, welches war cholerico-sanguineum. Denn in seiner gantzen Historia sind überall signum audaciae cum timore mixtae. (*Inst.*, 137; vgl. *Erl.* I, 408 f.).

Schließlich die zeitlichen Umstände der Rede,¹² wobei Rambach die Lebensunbeständigkeit Davids in Rechnung zieht, um Psalm 37 zu verstehen (*Erl.* I, 401). Wie soll man jetzt die explizite Ablehnung dieser pietistischen Exegese, dieser Affektenlehre wie die der Emphase (der Joachim Lange in seiner *Hermeneutica Sacra* von 1733 den Ausdruck "Emphasiologie" verleihen wird) verstehen? Aber auch ganz besonders die Ablehnung des Prinzips der Anwendung, die dem Verständnis einen wesentlich pathetischen Charakter verleiht – einer Ablehnung die mit Schleiermachers Begründung der modernen Hermeneutik eng verknüpft ist? Auf den ersten Blick scheint diese Ab-

lehnung auf dem Bestreben zu beruhen, eine Hermeneutik zu begründen, deren Genauigkeit rein rational ist. Wenn die pietistische Hermeneutik zwar durch eine theologische Dogmatik bestimmt ist, ordnet sich Schleiermachers Geste in Wahrheit in eine der Neuzeit eigene Wandlung des Wahrheitsbegriffs ein. Und diese Wandlung wird gleichzeitig den Ort und die Rolle des Affektiven verändern.

2. Schleiermachers Kritik der emphatischen Lektüre

In seinem Entwurf der Hermeneutik von 1819 denkt Schleiermacher, daß die emphatische Auslegung und die tautologische Auslegung, welche im Namen der Sinneinheit des Textes als Reaktion auf die erstere gehandhabt wurde, zwei symmetrische Irrtümer sind: "Die Maxime, soviel als möglich tautologisch zu nehmen, ist ebenso falsch als die, soviel als möglich emphatisch zu nehmen."¹³ Während er in traditioneller Weise die affektive Dimension der Rede auf bestimmte Arten derselben reduziert, bringt Schleiermacher einen Grund vor, der gewährt, einer Rede im allgemeinen eine eigentliche emphatische Dimension zuzugestehen, wie es die Fußnote zum nächsten Absatz bezeugt: "Das Maß, in welchem Abundierendes oder Emphatisches vorauszusetzen ist, hängt nicht nur von der Gattung der Rede ab, sondern auch von der Entwicklungsstufe des Gegenstandes."¹⁴ Denn wenn der Gegenstand der Rede neu ist, ist die Sprache dafür noch nicht gefunden; daher Weitschweifigkeiten, Tautologien, Emphase. Und Schleiermacher führt fort:

Im N. T. ist dies der Fall bei Paulus am wenigsten, weil seine Terminologie auf einer Masse mündlicher Unterweisung beruhte, in Johannes am meisten. Aus der falschen Emphase ist hernach entstanden, daß man alle einzelnen Ausdrücke, Erneuerung, Erleuchtung, Wiedergeburt, in das dogmatische Begriffssystem aufgenommen hat, woraus ein verwirrender unwissenschaftlicher Überfluß entstanden ist. Aus der falschen Tautologie ist entstanden, daß man den Ausdrücken das Minimum von Gehalt zugemessen und also den Begriff selbst aufgegeben hat.¹⁵

In Wirklichkeit ist dies nicht ein Zugeständnis, das Schleiermacher an die emphatische Lektüre der Pietisten macht, denn was in einer Rede Emphase erkennen läßt, ist die Tatsache, daß der Gegenstand und eine noch in Entwicklung begriffene Sprache einander nicht entsprechen,

das heißt das Gegenteil des pietistischen Arguments, das in bezug auf die Heilige Schrift eine vollkommene Entsprechung zwischen dem Gegenstand und seinem Ausdruck feststellt.

Schleiermacher sieht die Ursache dieses Überflusses oder dieser "unwissenschaftlichen" Überinterpretation im Dogmatischen dieser Auslegung. Und es ist gewiß richtig, daß Rambach, woran Klaus Weimar erinnert, mit seinem Denken den letzten Versuch unternimmt, die Dogmatik, die den Inhalt des Glaubens erklärt und bestimmt, und die Hermeneutik, die seit Flacius begonnen hatte, sich von jener zu trennen, nachmals miteinander zu vereinen.¹⁶ Schleiermachers Biographie läßt auch vermuten, daß er wahrscheinlich mehr mit den Exzessen der emphatischen Lektüre vertraut war, die den Herrnhutern von Zinzendorf eigen waren, als mit Rambachs Werk. Dieses stellt ja eine gewisse Anzahl von Bedingungen, die die Auswüchse der Interpretation begrenzen. Rambach unterscheidet in der Tat zunächst die verschiedenen Möglichkeiten, aus denen Emphase entspringt, dann weist er aber auf die Notwendigkeit hin, Scopus, Umstände, gebräuchlichen Sinn der Termini in Rechnung zu ziehen, und – was uns heute selbstverständlich scheint – die Originalsprache des Textes statt einer Übersetzung, was Rambach zum Studium nicht nur des Griechischen veranlaßte, sondern auch des Arabischen und des Syrischen. Dabei handelt es sich nicht nur darum, eine genauere Interpretation zu erzielen, als ob es eine Sache des Grades oder des Maßes sei, zum Beispiel zu wissen, von welchem Punkt an eine Metapher als Abkürzung einer Parabel angesehen werden kann.¹⁷ Es handelt sich vielmehr um eine andere Art der Interpretation, die dem Pietismus entgegengesetzt wird. Man kann sich aber fragen, in welchem Maße Schleiermachers Begründung einer allgemeinen Hermeneutik (die auch auf die Heilige Schrift angewandt werden kann, ohne von einer Dogmatik abzuhängen), das Wort einer Rede oder eines Textes nicht entseelt.

Wie gesagt, nicht die Möglichkeit einer emphatischen Lektüre an sich wird von Schleiermacher abgelehnt. Wenn er die Ausübung derselben vermindert, muß man andererseits gestehen, daß die Vielfalt der pietistischen emphatischen Auslegungsweisen den Emphasebegriff selbst trübt. So ist diese Auslegung nicht nur darauf bedacht, den Ausdruck des Affekts in der Rede hervorzuheben, sie schließt auch die sogenannte porismatische Anwendung ein, wie sie Francke schon

in seiner *Manductio ad lectionem Scripturae Sacrae*¹⁸ praktiziert und die (gemäß dem mathematischen Sinn des Wortes *porisma*, das eine logische Folge bezeichnet, einen aus einem Lehrsatz abgeleiteten Satz) darin besteht, die Implikationenskette eines Bibelwortes zu entwickeln. Wenn diese Methode insoweit gerechtfertigt ist, als etwas zu behaupten, bedeutet, auch die daraus logisch zu folgernden Dinge zu behaupten, so gilt dies umso mehr, was die Heilige Schrift betrifft, da schwer anzunehmen ist, daß deren Autoren nicht wußten, was sie sagten. Aber außerdem, fügt Rambach hinzu, haben die Apostel diese Methode selbst angewandt, wie zum Beispiel *Hebräer* 2,13. Und wenn diese Methode genau angewandt werden soll, setzt sie voraus, daß der Geist des Interpreten von der "göttlichen Weisheit erleuchtet ist"; und selbst dabei müssen einige Regeln beachtet werden. Man versteht auch, daß Schleiermacher die sogenannte "kabbalistische" Auslegung als einen Ausdruck oder eine Form der emphatischen Auslegung betrachtet und beide nicht wirklich unterscheidet,¹⁹ obwohl Rambach wenigstens aus theologischen Gründen vor dieser Form der porismatischen Interpretation warnt.

Andererseits kann man sogar der Meinung sein, daß die Schleiermachersche Hermeneutik eine Weiterführung der Affektenlehre, auf der die emphatische Auslegung beruht, darstellt, insofern sie die Wiederherstellung des Schaffensprozesses eines Werkes anstrebt – eine Wiederherstellung, die auf den Keim eines ursprünglichen Gemütszustandes zurückgeht. Man braucht nur Rambach zu lesen, so scheint mir, wenn er dazu auffordert, "sich selbst in denselben affect zu transportieren und zu stellen, in welchem der scriptor sacer damals gestanden, als er diese Worten geschrieben" (*Erl.* I, 391). Jedenfalls bestimmt noch Dilthey, wenigstens teilweise, die hermeneutische Aufgabe als ein Sichtransportieren, ein "Sichhineinversetzen".²⁰

Was Schleiermacher dem Dogmatismus der pietistischen Auslegung entgegenstellt, ist eine Methode, die er "philologisch" nennt und die im Vergleich mit der von den Pietisten praktizierten Philologie in Wirklichkeit historisch sein will.²¹ Wie soll man diese Entgegensetzung verstehen? Ist eine solche Alternative angebracht? Vom theologischen Standpunkt aus gibt es keinen Grund, sich dem zu widersetzen, daß die Heilige Schrift als Ausdruck eines Wortes gelesen werden kann, das sich gleichzeitig an den Menschen der Vergangenheit,

der Gegenwart und der Zukunft wendet, denn letztere Unterscheidung hat für dieses Wort einen nur relativen Sinn. Aber die Heilige Schrift kann auch als ein historischer Text gelesen werden, denn, wie schon gesagt, hat ja Rambach auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Originalsprache sowie die historischen Gegebenheiten zu kennen, also auch diejenigen Menschen, an die sich die Rede einst gewendet hat.

Die Schwierigkeit dieser Entgegenstellung der "historischen" Exegese einerseits und der "dogmatischen" Exegese andererseits besteht darin, daß man den Bibeltext auf seine historische Dimension reduziert, wogegen, wie man weiß, sich die Kritik Karl Barths richtete. Aber so ist es mit jedem durch eine Tradition überlieferten Text, und zwar, weil Schleiermacher im Grunde eines ablehnt: das Prinzip der Anwendung. Das Affektive, vor dem sich Schleiermacher verwahrt, ist die Möglichkeit, sich von dem, was ein Text aus der Vergangenheit sagt, ergreifen zu lassen. Das pietistische Erbe in der allgemeinen Hermeneutik ist also einerseits offensichtlich, was die Notwendigkeit betrifft, einen Gemütszustand wiederherzustellen, und andererseits wesentlich durch die Ablehnung des Prinzips der praktischen Anwendung reduziert (wenn nicht vergessen), das befiehlt, sich "selbst den affectum scriptoris sacri anzuziehen", oder daß wir

nicht nur von den Worten, sondern auch von den Affekten der heiligen Männer zu profitiren suchen müssen, und müssen daher die Schrift auch um deswillen lesen, damit unsere unordentlichen und bösen Affekten emendiret, und unser Herz mit guten und heiligen Affekten erfüllet werde. Dazu denn die *consideratio* der Affekten der *scriptorum sacrorum* vieles mit beytraget. (*Erl.* I, 377 f.)

Welche Konsistenz kann aber das "Sich-transportieren" haben, wenn es nicht ein Sich-einlassen nach sich zieht, oder wie Rambach sagt, wenn man nicht "ab eodem spiritu bewohnet werde, der in denen scriptoribus sacris gewohnet und diese heiligen Affekte in ihnen excitirt hat"? Schleiermacher gibt ja die Notwendigkeit einer Bekanntschaft mit der zu verstehenden Sache zu. Die Bekanntschaft setzt eine Vertrautheit voraus, das heißt auch ein Bewohnen. Bedeutet aber dieses Bewohnen nicht letztendlich ein Sichbewohnen lassen? Und sich bewohnen lassen, ohne dabei verwandelt zu werden, ist das wirklich bewohnt werden?

Selbst wenn man mit Schleiermacher die Divination als "feminine Kraft" berücksichtigt, die für die Aufgabe der Wiederherstellung nötig ist, so hat diese gerade nicht eine Verwandlung oder ein Infragestellen dessen, der sie bewerkstelligt, zur Folge. Die wiederherstellende Tätigkeit des Subjekts tritt an die Stelle eines exponierten herausgeforderten Subjekts, obwohl andererseits für Schleiermacher das Gefühl der Abhängigkeit das eigentliche Bewußtsein seiner selbst ausmacht. Aus dem Abstand, in den sich ein Mensch gegenüber einer Sache versetzt, die nur ein wiederherzustellender Gegenstand ist, geht hervor, daß das Verstehen im kierkegaardschen Sinne "ästhetisch" ist. Ein solcher Begriff des Verstehens kann gleichzeitig als objektivistisch bezeichnet werden, was die Beziehung betrifft, die zwischen dem entsteht, was sich zu verstehen anbietet, und dem, der zu verstehen sucht, und andererseits subjektivistisch, was das Ziel des Verstehens betrifft, welches die Singularität eines Stiles erfassen soll. Der genannte Verstehensbegriff führt ebenfalls zu einer wesentlichen Reduzierung der Bedeutung der Affektenlehre und des Prinzips der Anwendung.

Die von ihrer Bindung an den Anwendungsbegriff des Verstehens losgelöste Affektenlehre kann dann nur als ein isoliertes Thema behandelt werden, das man auch später zum Beispiel in den Analysen von Jakobson oder von Austin finden kann, beziehungsweise in Thomas Kuhns These über die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen. Vom Standpunkt der Geschichte der Hermeneutik aus, und wie es auch Dilthey suggeriert, öffnet die Affektenlehre den Weg zur psychologischen Interpretation.²²

Das Prinzip der *applicatio practica* seinerseits, das ausdrücklich aus dem Feld der Hermeneutik verwiesen wurde, und zwar im Namen einer philologisch-historischen Genauigkeit,²³ wird nur als ein Rest der vormodernen Hermeneutik erscheinen, das heißt als eine simple Wiederbelebung einer der vier Bedeutungen der Heiligen Schrift, nämlich des tropologischen oder moralischen Sinnes.²⁴ Einerseits scheint mir aber das Besondere des Pietismus zu sein, dieses Prinzip als das erste und letzte Prinzip aller Prinzipien zu betrachten, das zum Beispiel die emphatische Lektüre und die *applicatio porismata* bestimmt, welche fähig ist, von sich aus rein intellektuell zu funktionieren (die siebente und letzte Regel, die Rambach zur Regulierung der

applicatio porismata aufzählt, ist ihre notwendige Fruchtbarkeit, was die Erbauung betrifft). Und so ist Rambach der erste, der auf den letzten Seiten seiner *Institutiones* ein Kapitel der Anwendung widmet, das, wie Herbers sagt, gleichzeitig ein Übergang zur moralischen Theologie ist. Aber man wird andererseits bemerken, daß die Kritik dieses Prinzips seltsamerweise voraussetzt, daß das Alte notwendig ärmer ist als das Moderne. Um hervorzuheben, was heute wieder aus der pietistischen Hermeneutik aufgegriffen werden sollte, muß man auf den Sinn und die Relevanz der Idee zurückzugreifen, nach der diese ahistorisch sei.

Die philologisch-historische Methode lenkt ihr Augenmerk auf die Verschiebungen, denen vor allem der Sinn und der Gebrauch der Sprache im Ablauf der Epochen unterworfen sind. Wenn sie aber (wie die pietistische Hermeneutik, deren Anwendung in gewisser Weise zeitlos bleibt) die Notwendigkeit verkennt, eine geschichtliche Distanz zu überschreiten, um sich einen Text aus der Vergangenheit zu eigen zu machen – die Notwendigkeit einer Verschmelzung der Horizonte, um mit Gadamer zu reden –, dann setzt jedoch der Begriff der Anwendung voraus, wie schon gesagt wurde, daß ein echtes Verständnis eine Erfahrung ist, oder ein Ereignis, daß einem Menschen zustößt, was mit der philologisch-historischen Methode nichts zu tun hat. Daraus geht hervor, daß der Sinn eines Textes sich nur erschließt, wenn die Bedingungen seiner Rezeption erfüllt sind. Aus diesem Grund eröffnet Rambach, wenn auch im Kontext einer dogmatischen Theologie, seine *Institutiones* im Geiste Dannhauers mit einem Kapitel, das der für eine richtige Interpretation nötigen Beschaffenheit des Auslegers gewidmet ist.²⁵ Von diesem Gesichtspunkt aus – das heißt, wenn das Geschichtliche nicht Vergangenes aufzeigt, sondern das, was aus der Vergangenheit kommend, uns ergreift – verkennt eine Hermeneutik wie die Schleiermachers die Geschichtlichkeit des Verstehens. Die Alternative zwischen einem historischen Verständnis (was hier nur genetisch heißt) und der Anwendung bleibt daher oberflächlich.

Unabhängig von diesem ursächlichen theologischen Kontext setzt das Prinzip der praktischen Anwendung voraus, daß das, was zu verstehen ist, vor allem eine Sache ist, und daß die Prüfungen, denen sie uns aussetzt, nicht von unserer Entscheidung oder von unserem Wol-

len abhängt. Wenn man dieses Prinzip ausschließt, macht man aus dem Wissen, auf das die Hermeneutik Anspruch erhebt, ein wesentlich apathisches Wissen, das auch etwas mit dem zu tun hat, was Heidegger – der auf Augustin hinweist – die "Neugierigkeit" nennt.²⁶ In einer Hermeneutik wie der Schleiermachers stellt sich in Wahrheit nicht mehr die Frage der Bedeutung des Ausdrucks, "sein ganzes Gewicht auf (eine Rede) zu legen", insofern einer solchen Hermeneutik sich nur die Frage des Sinnes stellt und der Dialektik die Frage der Bedeutung oder der Wahrheit der Rede übergibt, das heißt die Aufgabe, die Rede ernstzunehmen. Aber wenn die Wahrheit dann als Ergebnis eines intersubjektiven Verfahrens gedacht wird, bleibt die subjektive pathische Dimension des Verstehens verkannt – eine Dimension, die auch die Erfahrung einer Lektüre ausmacht, die für einen jeden von uns zählt, das heißt, derer wir uns erinnern als einer erbaulichen.²⁷

Und wenn die Hermeneutik nur mit dem Sinn der Rede zu tun hat, ohne sich über seine Wahrheit auszusprechen, wenn Sinn und Wahrheit getrennt werden können, dann verschwindet der Unterschied zwischen den verschiedenen Reden oder Texten – zum Beispiel dem, den Gadamer zwischen den "klassischen", "eminenten" Texten macht, und denen, die es nicht sind, sodaß eine allgemeine Hermeneutik dann als eine Epistemologie der verschiedenen Methoden begriffen wird, die zum Ziel haben, die Unklarheiten in Reden jeder Art zu erhellen. Unter der Bedingung, daß sie nur einen unmittelbaren Grad ausreichender Unklarheit aufweisen, kann man sich alsdann einer Hermeneutik verschreiben, die sowohl für eine Gebrauchsanweisung wie auch für ein Gedicht gilt, oder auch von einer "Hermeneutik der ganzen Zahlen" sprechen.

Anmerkungen

¹ Jeweils veröffentlicht in Jena 83. Aufl. 1729) und Gießen (Hg. ERNST FRIEDRICH NEUBAUER), weiter zitiert durch die Abkürzungen *Inst.* und *Erl.* mit Seitenangabe.

² Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambachs, Band 2, Dissertation Heidelberg 1952, 41.

³ Halle 1717-1723.

⁴ "Daher ist offensichtlich, daß derjenige gleichsam die Seele selbst aus dem Körper entfernt, wer die Affekte aus der Rede verbannt." (*Inst.*, 123)

⁵ "Und sein Vater Zacharias ward des Heiligen Geistes voll, weissagte und sprach."

⁶ Der Heilige Geist "erweckte darinnen solche heilige motus und Affekten, die denen Sachen, davon sie schrieben, convenable waren." (*Erl.* I, 378)

⁷ Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 1, 1923, 468-481.

⁸ *Praelectiones hermeneuticae*, 237 f.

⁹ Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Band 2, Gütersloh: Mohn 1954, 178.

¹⁰ Luther im Gespräch (hg. von R. BUCHWALD), Baden-Baden: Insel, 1983, 280.

¹¹ *Erl.* I, 398 oder auch *I Moses* 49, 7: "Verflucht ihr Zorn, daß er so häftig ist, und ihr Grimm, daß er so störrig. Ich will sie zerteilen in Jakob und zerstreuen in Israel." Dazu schreibt Rambach: "Hier hat gleichfalls der Affekt die Ordnung der Worte tarbiert. Denn ordentlich sollte das subjectum voranstehen und das predicatum sollte folgen. Aber der Affekt versetzt hier die Worte, aus welcher Versetzung also der affectus irae hervorleuchtet, wie auch abominationis et odii." Oder auch *Matthäus* 8, 25: "Und die Jünger traten zu ihm und weckten ihn auf und sprachen: Herr, hilf uns, wir verderben" -, was von einem "affectus fiduciae cum metu et dubitatione mixtae" zeuget (*Erl.* I, 405). Desgleichen, wenn man *Matthäus* 14,27: "Seid getrost, ich bin's, fürchtet euch nicht", prüft: "Ex structura sermonis leuchtet hervor affectus amoris et desiderii".

¹² "Die Notiz aller historischen Umstände von denen Corinthern, von denen Galatern und von andern, an welchen Paulus geschrieben." (*Erl.* I, 409)

¹³ Hermeneutik und Kritik (hg. von M. FRANK), Frankfurt/M: Suhrkamp 1977, 131 (§ 42).

¹⁴ Ebenda 132 (§ 43).

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik, Tübingen: Mohr 1975, 59.

¹⁷ "Emphatisch betrachtet, schreibt SCHLEIERMACHER, ist "jede Metapher ein Kompendium eines Gleichnisses, und ebenso kann man auch ein Gleichnis selbst emphatisieren." Hermeneutik und Kritik, 131 (§ 42).

¹⁸ Halle 1693, 105 ff.

¹⁹ Hermeneutik und Kritik, 87 und 96 f.

²⁰ Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften Band 7), Leipzig und Berlin: Teubner 1927, 213 f.

²¹ Das Argument der Notiz von 1828, § 42 (vgl. Anm. 13 und 17 oben), ist seltsam. Es bringt gegen die pietistische Idee, daß der "Heilige Geist die gesamte Christenheit im Auge hatte", die Tatsache vor, daß der Text sich an Hörer und Leser wandte, deren gutes Verständnis nur auf allgemein anerkannten Voraussetzungen beruhen konnte, was die Konstituierung der Christenheit im allgemeinen ermöglichte. Denn vom theologischen Standpunkt aus ist dieser Einwand schwer zu rechtfertigen und vom bloßen historischen Standpunkt aus verschwindet die religiöse Bedeutung der Bibel, sodaß man sich fragt, was die Begriffe Heiliger Geist oder Gott noch heißen.

²² Leben Schleiermachers (Gesammelte Schriften Band 14), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, 619. Diese affektive Dimension tritt bei DILTHEY wieder zutage, wo sie mit dem positivistischen Ideal einer universellen Wahrheit koexistiert, insofern das Gefühl wieder eine erkenntnistheoretische Dimension erhält. Denn das Besondere der künstlerischen Schöpfung, der Lyrik insbesondere, besteht darin, uns eine Erkenntnis des menschlichen Lebens zu vermitteln, und dieses noch zu intensivieren, was im Moment der Rezeption aufs neue erlebt wird. (Vgl. Die Einbildungskraft des Dichters, in: Die geistige Welt, Gesammelte Schriften Band 6, Leipzig und Berlin: Teubner 1924, 186). Aber diese Anerkennung eines affektiven Wissens bleibt hier noch ästhetisch, und wo Schleiermacher noch berechnete Sorge trug, Theologie und Philosophie nicht zu verwechseln, so läßt das "Wesen der Philosophie" von 1907 Philosophie, Dichtung und Religion nebeneinander bestehen.

²³ J. WACH, Das Verstehen, Band 2, Tübingen: Mohr 1926-1933, 12 Anm.

²⁴ Zum Beispiel J. GRONDIN, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1991, 82.

²⁵ In den hermeneutischen Systemen innerhalb der lutherischen Kirche ist DANNHAUER, der einer der Lehrer SPENERS war, der erste gewesen, der dieser Frage ein besonderes Kapitel gewidmet hat (vgl. P. HERBERS, Die hermeneutische Lehre J. J. Rambachs, Band 2, 114, Anm. 4).

²⁶ Ontologie. Hermeneutik und Faktizität (Gesamtausgabe 63), Frankfurt/M: Klostermann 1994, 5 und 15, sowie später "Sein und Zeit", § 36.

²⁷ Man denkt natürlich an GADAMER, der von der Heideggerschen Hermeneutik der Faktizität ausgeht, und dessen "Wahrheit und Methode" dazu einlädt, die pietistische Hermeneutik zu rehabilitieren, und an die pathische Erfahrung des Schönen im "Phaidros" erinnert. Die erstaunliche Bedeutung, die HEIDEGGER RAMBACH in der kurzen Geschichte der Hermeneutik einräumt, die seine Vorlesung "Ontologie. Hermeneutik der Faktizität" eröffnet (und wo er den Plan der *Institutiones* erwähnt), hat ihren Platz in dem Weg, der heutzutage wieder eingeschlagen wird, denn HEIDEGGER sagt, daß ARISTOTELES zwar sein Vorbild war, aber LUTHER sein "Begleiter im Suchen" (Gesamtausgabe 63, 5). Ohne hier über diese Bemerkung hinausgehen zu können, weise ich in bezug auf GADAMER auf eine erste Annäherung in meinem Artikel hin: La réévaluation par Gadamer du principe piétiste de l'application", in: L'art du comprendre 4, 1996, 24-37.