

Hermeneutik

Von Hans-Georg Gadamer

Hermeneutik ist die Kunst des ἐρμηνεύειν, d.h. des Verkündens, Dolmetschern, Erklärens und Auslegens. ‹Hermes› hieß der Götterbote, der die Botschaften der Götter den Sterblichen ausrichtet. Sein Verkünnen ist offenkundig kein bloßes Mitteilen, sondern Erklären von göttlichen Befehlen, und zwar so, daß er diese in sterbliche Sprache und Verständlichkeit übersetzt. Die Leistung der Hermeneutik besteht grundsätzlich immer darin, einen Sinnzusammenhang aus einer anderen «Welt» in die eigene zu übertragen. Das gilt auch von der Grundbedeutung von ἐρμηνεία, die «Aussage von Gedanken» ist, wobei der Begriff der Aussage selber vieldeutig ist, Äußerung, Erklärung, Auslegung und Übersetzung umfassend. Die Aristotelische Schrift Περὶ ἐρμηνείας, ein Teil des ‹Organon›, ist gar keine Hermeneutik, sondern eine Art logischer Grammatik, die die logischen Strukturen des apophantischen Logos (des Urteils) untersucht und alle anderen Arten des Logos, bei denen es nicht nur auf das Wahrsein ankommt, ausschließt. Die Hermeneutik als Kunst gehört nach PLATON¹ nicht allem Ausdruck von Gedanken zu, sondern allein dem Wissen, das anweist, wie das des Königs, des Herolds usw. In der ‹Epinomis² steht die Hermeneutik in einer Reihe mit der Mantik – offenbar als eine Kunst, die den Götterwillen erklärt, im klaren Doppelsinn von Mitteilen und Gehorsamfordern. Im späteren Griechischen kann dann ἐρμηνεία freilich sehr wohl «gelehrte Erklärung» und ἐρμηνεύς «Erklärer» wie «Übersetzer» heißen³. Aber es ist doch bezeichnend, daß die «Kunst» der ἐρμηνεία, die Hermeneutik, an die Sakralsphäre gebunden war, in der ein autoritativer Wille Maßgebliches dem Hörenden eröffnet. Davon ist in dem heutigen wissenschaftstheoretischen Bewußtsein nichts mehr lebendig, auch wenn die Hauptformen, in denen Hermeneutik ihre Ausbildung fand, die juristische Auslegung der Gesetze und die theologische oder philologische Auslegung heiliger oder klassischer Texte, den ursprünglich normativen Sinn durchaus noch implizieren.

Wenn wir heute von Hermeneutik reden, stehen wir dagegen in der Wissenschaftstradition der Neuzeit. Der ihr entsprechende Wortgebrauch von ‹Hermeneutik› setzt genau damals, d.h. mit der Entstehung des modernen Methoden- und Wissenschaftsbegriffs ein. Die erste Bezeugung des Buchtitels ‹Hermeneutik› stammt aus dem Jahre 1654: bei J. K. DANNHAUER⁴. Wir unterscheiden seither eine theologisch-philologische und eine juristische Hermeneutik.

Theologisch bedeutet Hermeneutik die Kunst der rechten Auslegung der Heiligen Schrift, die, an sich uralt, schon in *patristischer* Zeit zu methodischer Bewußtheit geführt wurde, vor allem durch AUGUSTIN in ‹De doctrina christiana›. Denn die Aufgabe einer christlichen Dogmatik war durch die Spannung zwischen der besonderen Geschichte des jüdischen Volkes, wie sie das Alte Testament heilsgeschichtlich auslegt, und der universalistischen Verkündigung Jesu im Neuen Testament gestellt. Hier mußte Hermeneutik helfen und Lösungen schaffen. Augustin lehrt in ‹De doctrina christiana› mit Hilfe neuplatonischer Vorstellungen den Aufstieg des Geistes über den wörtlichen und den moralischen zum geistlichen Sinn. Damit faßt er unter einem einheitlichen Gesichtspunkt das antike hermeneutische Erbe zusammen.

Der Kern der *antiken* Hermeneutik ist das Problem der *allegorischen* Interpretation. Diese ist an sich schon alt. ὑπόνοια, der Hintersinn, war das ursprüngliche Wort für allegorischen Sinn. Solche Auslegung wurde schon im Zeitalter der *Sophistik* gepflegt, d.h. von dem Augenblick

¹ PLATON, Politikos 260 d.

² Epinomis 975 c.

³ PHOTIOS, Bibl. 7; PLATON, Jon 534 e; Leges 907 d.

⁴ J. K. DANNHAUER: Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum littera-rum (1654).

an, da die Wertewelt des homerischen Epos, das für eine Adelsgesellschaft gedacht war, ihre Verbindlichkeit einbüßte. Das geschah mit der Demokratisierung der Städte, deren Patriziat die Adelsethik übernommen hatte. Der Ausdruck des Wandels war die Bildungsidee der Sophistik: Odysseus lief Achilles den Rang ab. Die Allegorese wurde dann besonders in der hellenistischen Homerinterpretation der *Stoa* gepflegt. Die patristische Hermeneutik, die ORIGENES und AUGUSTIN zusammenfaßten, wurde im *Mittelalter* durch CASSIAN systematisiert und zur Methode des vierfachen Schriftsinns entwickelt.

Einen neuen Impuls erhielt die Hermeneutik durch den *reformatorischen* Rückgang zum Buchstaben der Heiligen Schrift, indem die Reformatoren sich polemisch gegen die Tradition der Kirchenlehre und deren Behandlung des Textes mit solchen Methoden richteten⁵. Insbesondere wurde nun die allegorische Methode verworfen. Ineins damit erwachte ein neues Methodenbewußtsein, das objektiv, objektgebunden, von aller subjektiven Willkür frei sein wollte. Doch bleibt das zentrale Motiv ein normatives: Es geht in der *theologischen* oder *humanistischen* Hermeneutik der Neuzeit um rechte Auslegung von solchen Texten, die das eigentlich Maßgebliche enthalten, das es zurückzugewinnen gilt. Insofern gehört zu der Motivierung der hermeneutischen Anstrengung nicht so sehr, wie später bei Schleiermacher, daß eine Überlieferung schwer verständlich ist und zu Mißverständnissen Anlaß gibt, als vielmehr, daß eine bestehende Tradition durch Aufdeckung ihrer verschütteten Ursprünge aufgebrochen oder verwandelt wird. Ihr verdeckter oder entstellter Sinn soll wieder aufgesucht und erneuert werden. Hermeneutik sucht im Rückgang zu den originalen Quellen ein neues Verständnis für etwas zu gewinnen, das durch Verzerrung, Entstellung oder Mißbrauch verdorben war – die Bibel durch die Lehrtradition der Kirche, die Klassiker durch das barbarische Latein der Scholastik. Dem sollte die neue Anstrengung gelten, Vorbildliches neu geltend zu machen, im selben Sinne, wie wenn es sich um die Verkündung einer Götterbotschaft, die Auslegung eines Orakelspruches oder eines Gesetzes handelt.

Neben dieser sachgerichteten Motivation wurde aber im Beginn der Neuzeit auch eine formale wirksam, sofern das Methodenbewußtsein der neuen Wissenschaft auf eine allgemeine Auslegungslehre hindrängte, die um ihrer Allgemeinheit willen als ein Teil der *Logik* abgehandelt wurde⁶. Dafür hat gewiß die Aufnahme eines hermeneutischen Kapitels in die Logik CHR. WOLFFS⁷ die entscheidende Rolle gespielt. Hier war ein logisch-philosophisches Interesse wirksam, das der Grundlegung der Hermeneutik in einer allgemeinen Semantik zu strebte. Eine solche liegt zuerst bei G. FR. MEIER in dem ‹Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst› (1756) vor, der in J. A. CHLADENIUS⁸ einen geistvollen Vorläufer hat. Im allgemeinen blieb aber bis zum 18. Jh. die in Theologie und Philologie aufkommende Disziplin der Hermeneutik fragmentarisch und diente nur didaktischen Zwecken. In pragmatischer Abweckung hat sie zwar einige methodische Grundregeln entwickelt, die sie größtenteils der antiken Grammatik und Rhetorik entnahm (QUINTILIAN⁹), ist aber im ganzen nur eine Sammlung von Stellenerklärungen, die das Verständnis der Schrift (oder, im humanistischen Bereich, der Klassiker) aufschließen soll. ‹Clavis› (Schlüssel) ist der häufige Titel, z.B. bei M. FLACIUS¹⁰.

⁵ Vgl. K. HOLLS Untersuchungen zu Luthers Hermeneutik: Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920), und ihre Fortsetzung durch G. EBELING: Evang. Evangelienauslegung. Eine Untersuch., zu Luthers Hermeneutik (1942); Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. Z. Theol. Kirche 48 (1951).

⁶ Vgl. die Darstellung von L. GELDSETZER in der Einl. zum ND von G. FR. MEIER: Versuch einer allg. Auslegungskunst (1965) bes. Xff.

⁷ CHR. WOLFF: Philos. rationalis sive logica (21732) Teil 3, Abschn. 3, Kap. 6, 7.

⁸ J. A. CHLADENIUS: Einl. zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (1742, ND 1970).

⁹ QUINTILIAN, Inst. orat.

¹⁰ M. FLACIUS: Clavis scripturae sacrae (1567); vgl. auch De ratione cognoscendi sacras literas [Teil des Clavis], dtsch./lat. (ND 1968).

Das begriffliche Vokabular der *altprotestantischen* Hermeneutik entstammt durchweg der antiken Rhetorik. MELANCHTHONs Umwendung der rhetorischen Grundbegriffe auf das rechte Studium der Bücher (bonis auctoribus legendis) war epochemachend. So geht die Forderung, alles Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen, auf das Verhältnis von caput und membra zurück, das sich die antike Rhetorik zum Vorbild nahm. Bei FLACIUS führt dieses hermeneutische Prinzip freilich zu höchst spannungsvoller Anwendung, da die dogmatische Einheit des Kanon, die er gegen die Einzelauslegung der neutestamentlichen Schriften ausspielt, den lutherischen Grundsatz: «sacra scriptura sui ipsius interpres» stark einschränkt, wie die scharfsinnige Kritik R. SIMONS¹¹ alsbald geltend machte. Im Zusammenhang der Ablehnung der Lehre von der Verbalinspiration sucht schließlich auch die theologische Hermeneutik der *frühen Aufklärung* allgemeine Regeln des Verstehens zu gewinnen. Insbesondere die *historische Bibelkritik* findet damals ihre erste hermeneutische Legitimation. SPINOZAS theologisch-politischer Traktat (1670) war das Hauptereignis. Seine Kritik, beispielsweise am Wunderbegriff, war durch den Anspruch der Vernunft legitimiert, nur Vernünftiges, d.h. Mögliches, anzuerkennen. Sie enthielt aber zugleich eine positive Wendung, sofern das in der Schrift, woran die Vernunft Anstoß nimmt, auch eine natürliche Erklärung erheischt. Das führt zur Wendung ins Historische, d.h. zur Wendung von den angeblichen (und unverständlichen) Wundergeschichten zu dem (verständlichen) Wunderglauben.

Ihr tritt die *pietistische* Hermeneutik entgegen, die seit A. H. FRANCKE die *erbauliche Anwendung* mit der Auslegung der Texte aufs engste verknüpfte. Die einflußreiche Hermeneutik von J. J. RAMBACH¹² stellte (nach Morus) neben die subtilitas intelligendi und explicandi die subtilitas applicandi. Der wohl aus der humanistischen Wettbewerbssgesinnung stammende Ausdruck *subtilitas* (Feinheit) deutet auf elegante Weise an, daß die «Methodik» der Auslegung – wie alle Anwendung von Regeln überhaupt – Urteilskraft verlangt, die nicht selber wieder durch Regeln gesichert werden kann¹³. Als Theologie sucht die Hermeneutik aber auch im späteren 18. Jh. noch beständig den Ausgleich mit dem dogmatischen Interesse (z.B. bei ERNESTI, SEMLER).

Erst SCHLEIERMACHER löst (angeregt durch Fr. Schlegel) die Hermeneutik als eine universale Lehre des Verstehens und Auslegens von allen dogmatischen und okkasionellen Momenten ab, die bei ihm nur anhangsweise in einer speziellen biblischen Wendung der Hermeneutik zu ihrem Recht kommen. Der normative Grundsinn der Texte, der der hermeneutischen Bemühung allein den Sinn gab, ist damit in den Hintergrundgetreten. Verstehen ist *reproduktive Wiederholung* der ursprünglichen gedanklichen Produktion aufgrund der Kongenialität der Geister. So lehrte Schleiermacher auf dem Hintergrundeiner metaphysischen Konzeption von der Individualisierung des All-Lebens. Die Rolle der *Sprache* tritt damit hervor, und das in einer Form, die die philologische Eingeschränktheit auf das Schriftliche grundsätzlich überwand. – Schleiermachers Hermeneutik bedeutete wegen ihrer Begründung des Verstehens auf das Gespräch und die zwischenmenschliche Verständigung überhaupt eine Tieferlegung ihrer Fundamente, die zugleich die Errichtung eines auf hermeneutischer Basis errichteten Wissenschaftssystems gestattete. Die Hermeneutik wurde zur *Grundlage für alle historischen Geisteswissenschaften*, nicht nur für die Theologie. Die dogmatische Voraussetzung des maßgeblichen Textes, unter der das hermeneutische Geschäft, sowohl das des Theologen wie das des humanistischen Philologen (von dem des Juristen gar nicht zu reden), seine ursprüngliche Funktion der Vermittlung hatte, ist nun verschwunden. Damit hat der *Historismus* freie Bahn.

¹¹ R. SIMON: Hist. critique du texte du Nouveau Testament (1689); De l'inspiration des livres sacrés (1687).

¹² J. J. RAMBACH: Institutiones hermeneuticae sacrae (1723).

¹³ Vgl. I. KANT, KU (21799) VII.

Insbesondere die *psychologische* Interpretation wurde in der Nachfolge Schleiermachers, gestützt durch die romantische Lehre vom unbewußten Schaffen des Genies, die immer entschiedenere theoretische Basis der Geisteswissenschaften insgesamt. Das zeigt sich höchst lehrreich bereits bei H. STEINTHAL¹⁴ und führt bei DILTHEY zu einer systematischen Neubegründung der Idee der Geisteswissenschaften auf eine verstehende und beschreibende Psychologie. Vorher schon hatte sich das neue erkenntnistheoretische Interesse bei A. BOECKH in seinen berühmten Vorlesungen über «Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften» (1877) Bahn gebrochen. Boeckh bestimmt dort die Aufgabe der Philologie geradezu als das «Erkennen des Erkannten». Damit war der normative Sinn der klassischen Literatur, der im Humanismus neu entdeckt worden war und primär *imitatio* motivierte, zu historischer Indifferenz verblaßt. Von der Grundaufgabe des Verstehens her differenzierte Boeckh die verschiedenen Interpretationsweisen in die grammatische, die literarisch-gattungshafte, die historisch-reale und die psychologisch-individuelle. DILTHEY knüpfte hier mit seiner verstehenden Psychologie an. Doch bedeutete für ihn der geschichtsphilosophische, ja geschichtstheologische Hintergrund, auf dem sich die geistvolle Historik J. G. DROYSENS erhob, sowie die strenge Kritik, die sein Freund, der spekulativer Lutheraner P. YORCK VON WARTENBURG, an dem naiven Historismus des Zeitalters übte, eine beständige Mahnung. Beides hat dazu beigetragen, daß sich in der späteren Entwicklung DILTHEYS etwas Neues Bahn brach. Der *Erlebnisbegriff*, der bei ihm die psychologische Grundlage der Hermeneutik bildete, wurde durch die Unterscheidung von *Ausdruck* und *Bedeutung* ergänzt, teils unter dem Eindruck der Psychologismuskritik E. HUSSERLS (in den «Prolegomena» zu seinen «Logischen Untersuchungen» 1899) und durch seine platonisierende Bedeutungstheorie, teils im Wiederanschluß an Hegels Theorie des objektiven Geistes¹⁵. – Das hat im 20. Jh. seine Früchte getragen. Diltheys Arbeiten wurden fortgesetzt von G. MISCH, J. WACH, H. FREYER, E. ROTHACKER, O. F. BOLLNOW und anderen. Die Summe der idealistischen Tradition der Hermeneutik von Schleiermacher bis zu Dilthey und über ihn hinaus wurde von dem Rechtshistoriker E. BETTI¹⁶ gezogen.

DILTHEY selbst ist freilich mit der Aufgabe nicht wirklich zu Rande gekommen, die ihn quälte, das «historische Bewußtsein», mit dem Wahrheitsanspruch der Wissenschaft theoretisch zu vermitteln. E. TROELTSCHS Formel «Von der Relativität zur Totalität», die die theoretische Lösung des Relativismusproblems im Sinne Diltheys darstellen sollte, blieb, wie Troeltschs eigenes Werk, im Historismus stecken, den es zu überwinden galt. Bezeichnend, daß Troeltsch auch in seinem Historismuswerk immer wieder in (glanzvolle) historische Exkurse abschweifte. DILTHEY umgekehrt suchte hinter alle Relativität auf ein Konstantes zurückzugehen und entwarf eine höchst einflußreiche *Typenlehre* der Weltanschauungen, die der Mehrseitigkeit des Lebens entsprechen sollte. Eine solche Überwindung des Historismus enthielt freilich selber unreflektierte dogmatische Voraussetzungen (wenn auch nicht mehr so eindeutig wie bei FICHTE, dessen viel mißbrauchtes Wort «Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist»¹⁷ ein eindeutiges Bekenntnis zum Idealismus darstellte). Das sollte sich vor allem indirekt an den Nachfolgern zeigen: Die pädagogisch-anthropologischen, psychologischen, soziologischen, kunsttheoretischen, historischen Typenlehren, die sich damals ausbreiteten, demonstrierten ad oculos, daß ihre Fruchtbarkeit in Wahrheit von der geheimen Dogmatik abhing, die ihnen zugrunde lag. An allen diesen Typologien von M. WEBER, E. SPRANGER, TH. LITT, W. PINDER, E. KRETSCHMER, E. R. JAENSCH, PH. LERSCH usw. zeigte sich, daß sie einen begrenzten Wahrheitswert hatten,

¹⁴ H. STEINTHAL: Einl. in die Psychol. und Sprachwiss. (1881).

¹⁵ W. DILTHEY, Ges. Schriften 4. 8 (1914ff.)

¹⁶ E. BETTI: Zur Grundlegung einer allg. Auslegungslehre (1954); Allg. Auslegungslehre als Methodik der Geisteswiss. (1967).

¹⁷ J. G. FICHTE, Werke, hg. I. H. FICHTE (1845/46) 1, 434.

aber denselben einbüßten, sowie sie die Totalität aller Erscheinungen erfassen, d.h. vollständig sein wollten. Solcher «Ausbau» einer Typologie ins Allumfassende bedeutet aus Wesensgründen ihre Selbstauflösung, d.h. den Verlust ihres dogmatischen Wahrheitskerns. Selbst K. JASPERS' *«Psychologie der Weltanschauungen»* (1919) war von dieser Problematik aller Typologie in der Nachfolge von M. Weber und Dilthey durchaus noch nicht so frei, wie es seine *«Philosophie»* später verlangte (und erreichte). Das Denkmittel der Typologie ist in Wahrheit nur von einem extrem nominalistischen Standpunkt aus legitimierbar, aber sogar M. Webers nominalistische Radikalität der Selbstaskese hat ihre Grenzen¹⁸.

Die *theologische* Hermeneutik der mit Schleiermachers allgemeiner Grundlegung beginnenden Epoche ist auf ähnliche Weise in ihren dogmatischen Aporien steckengeblieben. Schon der Herausgeber der Schleiermacherschen Hermeneutik-Vorlesungen, FR. LÜCKE, hatte das theologische Moment stärker akzentuiert. Die theologische Dogmatik des 19. Jh. kehrte im ganzen zu der altprotestantischen Problematik der Hermeneutik zurück, die mit der *regula fidei* gegeben war. Ihr stand die an aller Dogmatik Kritik übende historische Forderung der liberalen Theologie mit zunehmender Indifferenz gegenüber. Insofern war es ein epochales Ereignis, als im Durchgang durch den radikalen Historismus und unter dem Anstoß der *dialektischen Theologie* (K. BARTH, E. THURNEYSEN) die hermeneutische Besinnung R. BULTMANNS, die in der Parole der Entmythologisierung münden sollte, eine echte Vermittlung zwischen historischer und dogmatischer Exegese begründete. Das Dilemma zwischen historisch-individualisierender Analyse und Weitertragung des Kerygma bleibt freilich ungelöst. Die Debatte über die *Entmythologisierung*, wie sie G. BORNKAMM mit großer Sachkunde dargestellt hat¹⁹, ist von hohem allgemeinem hermeneutischen Interesse, sofern in ihr die alte Spannung von Dogmatik und Hermeneutik in zeitgenössischer Modifikation wieder aufgelebt ist. BULTMANN hatte seine theologische Selbstbesinnung vom Idealismus weg und in die Nähe des Denkens von Heidegger geführt. Darin wirkte sich der Anspruch aus, den K. BARTH und die dialektische Theologie erhoben, indem sie die ebenso menschliche wie theologische Problematik des «Redens über Gott» bewußt machten. BULTMANN suchte eine «positive», d.h. methodisch zu rechtfertigende, nichts von den Errungengeschaften der historischen Theologie preisgebende Lösung. M. HEIDEGGERS Existenzialphilosophie von *«Sein und Zeit»* (1927) schien ihm in dieser Lage eine neutrale, anthropologische Position anzubieten, von der aus das Selbstverständnis des Glaubens eine ontologische Begründung erfuhr²⁰. Die Zukünftigkeit des Daseins im Modus der Eigentlichkeit und auf der Gegenseite das Verfallen an die Welt ließen sich theologisch ausdeuten. Der hermeneutische Gewinn dessen lag vor allem in dem Begriff des *Vorverständnisses* – von dem reichen exegetischen Ertrag solcher hermeneutischen Bewußtheit ganz zu schweigen.

HEIDEGGERS philosophischer Neuansatz zeitigte aber nicht nur in der Theologie positive Wirkungen, sondern vermochte vor allem die relativistische und typologische Erstarrung zu brechen, die in der Schule Diltheys herrschte. G. MISCH kommt das Verdienst zu, durch Konfrontation von Husserl und Heidegger mit Dilthey die philosophischen Impulse Diltheys neu freigesetzt zu haben²¹. Auch wenn seine Konstruktion des lebensphilosophischen Ansatzes Diltheys einen letzten Gegensatz zu Heidegger fixiert – für HEIDEGGERS Ausarbeitung seiner Philosophie war Diltheys Rückgang hinter das «transzendentale Bewußtsein» auf den

¹⁸ Vgl. D. HENRICH: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (1952).

¹⁹ G. BORNKAMM: *Die Theol. Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*. Theol. Rdsch. NF 29 (1963) 33–141.

²⁰ Über die Fragwürdigkeit einer solchen «neutralen» Inanspruchnahme der Existenzialphi-los. vgl. etwa K. LÖWITH: *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenol. zur Philos. und ihr Verhältnis zur prot. Theol.* Rdsch. NF 2 (1930) 26ff. 333ff.

²¹ G. MISCH: *Phänomenol. und Lebensphilos.* (1929).

Standpunkt des «Lebens» eine wichtige Stütze. Indem die Ideen Diltheys in die phänomenologische Grundlegung der *Existenzialphilosophie* eingingen, erfuhr das hermeneutische Problem seine philosophische Radikalisierung. Damals bildete HEIDEGGER den Begriff einer «Hermeneutik der Faktizität» und formulierte damit gegen die phänomenologische Wesensontologie Husserls die paradoxe Aufgabe, das «Unvordenkliche» (SCHELLING) der «Existenz» dennoch auszulegen, ja Existenz selber als «Verstehen» und Sich-Entwerfen auf die Möglichkeiten seiner selbst zu interpretieren. Hier war ein Punkt erreicht, an dem sich der instrumentalistische Methodensinn des hermeneutischen Phänomens ins Ontologische kehren mußte. Verstehen ist hier nicht mehr ein Verhalten des menschlichen Denkens unter anderen, sondern die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins. Geschichtlichkeit hörte damit auf, das Ge-spenst des historischen Relativismus heraufzubeschwören.

Als aber dann Heidegger die transzendentale Grundlegung seiner Fundamentalontologie als unzureichend erkannte und als sich im Denken der «Kehre» die «Hermeneutik der Faktizität» in die «Lichtung», in das «Da» des Seins wandelte, erfuhr die hermeneutische Problematik der idealistischen Tradition eine nochmalige Zuspitzung. Auch die geistvolle Dialektik, durch die BETTI das Erbe der romantischen Hermeneutik im Zusammenspiel von Subjektivem und Objektivem zu rechtfertigen suchte, mußte unzureichend erscheinen, nachdem «Sein und Zeit» die ontologische Vorgreiflichkeit des Subjektbegriffs gezeigt und vollends, als der spätere HEIDEGGER im Denken der «Kehre» den Rahmen der transzentalphilosophischen Reflexion gesprengt hatte. Das «Ereignis» der Wahrheit, die den Spielraum von Entbergung und Verbergung bildet, gab allem Entbergen – auch dem der verstehenden Wissenschaften – eine neue ontologische Valenz. Damit wurde eine Reihe neuer Fragen an die traditionelle Hermeneutik möglich.

Die psychologische Grundlage der idealistischen Hermeneutik erwies sich als *problematisch*: Erschöpf't sich der Sinn eines *Textes* wirklich in dem «gemeinten» Sinn (mens auctoris)? Ist Verstehen nichts als die Reproduktion einer ursprünglichen Produktion? Daß das für die juristische Hermeneutik, die eine offenkundige rechtsschöpferische Funktion ausübt, nicht gelten kann, ist klar. Aber das pflegt man auf die Seite ihrer normativen Aufgabenstellung zu schieben. Dagegen verlange der Begriff der Objektivität in den Wissenschaften das Festhalten an diesem Kanon. Aber kann er wirklich genügen? Zum Beispiel bei der Auslegung von *Kunstwerken* (die beim Regisseur, beim Dirigenten und beim Übersetzer selber noch die Gestalt einer praktischen Produktion hat)? Und mit welchem Rechte will man diesen reproduktiven Sinn von Interpretation von dem der Wissenschaft abscheiden? Geschieht eine solche Reproduktion nachtwandlerisch und ohne Wissen? Der Sinngehalt der Reproduktion ist hier gewiß nicht auf das zu beschränken, was einer bewußten Sinnverleihung durch den Verfasser entstammt. Die Selbstinterpretation der Künstler ist bekanntlich von fragwürdiger Geltung. Der Sinn ihrer Schöpfung stellt gleichwohl der Interpretation eine eindeutige Approximationsaufgabe.

Und wie ist es mit dem Sinn und der Deutung *geschichtlicher Ereignisse*? Das Bewußtsein der Zeitgenossen ist doch gerade dadurch gezeichnet, daß sie, die die Geschichte «erleben», nicht wissen, wie ihnen geschieht. Dagegen hielt DILTHEY an der systematischen Konsequenz seines Begriffes des Erlebnisses bis zum Schluß fest, wie das Modell der Biographie und Autobiographie für Diltheys Theorie des geschichtlichen Wirkungszusammenhangs lehrt²². Auch die geistvolle Kritik des positivistischen Methodenbewußtseins durch R. G. COLLINGWOOD²³, die sich des dialektischen Instrumentariums von Croces Hegelianismus bedient, bleibt mit ihrer Lehre vom «re-enactment» in subjektivistischer Problemverengung gefangen, wenn sie als

²² Vgl. DILTHEY, a.a.O. [15] Bd. 8.

²³ R. G. COLLINGWOOD: Denken, eine Autobiographie (1955).

Modellfall für geschichtliches Verstehen den Nachvollzug ausgeführter Pläne zugrunde legt. Der Ausweg, dem Historiker Kongenialität mit seinem Gegenstande zuzumuten, den schon Schleiermacher beschritten hatte, führt offenkundig nicht wirklich weiter. Das hieße den Historiker überfordern und seine Aufgabe unterschätzen.

Und wie steht es mit dem *kerygmatischen* Sinn der Heiligen Schrift? Hier führt sich der Begriff der Kongenialität ad absurdum, indem er das Schreckbild der Inspirationstheorie heraufbeschwört. Aber auch die *historische* Exegese der Bibel stößt hier an Grenzen, insbesondere am Leitbegriff des «Selbstverständnisses». Ist der Heilssinn der Schrift nicht notwendig etwas anderes als das, was sich durch die bloße Summierung der theologischen Anschauungen der Schriftsteller des Neuen Testamentes ergibt? So verdient die *pietistische* Hermeneutik (A. H. FRANCKE, J. J. RAMBACH) in dem Punkte noch immer Beachtung, daß sie in ihrer Auslegungslehre zu dem Verstehen und Explizieren die *Applikation* hinzufügte und damit den Gegenwartsbezug der «Schrift» auszeichnete. Hier liegt das Zentralmotiv einer Hermeneutik verborgen, die die Geschichtlichkeit des Menschen wirklich ernst nimmt. Dem trägt gewiß auch die idealistische Hermeneutik Rechnung, insbesondere BETTI durch den «Kanon der Sinnentsprechung». Doch scheint erst die entschlossene Anerkennung des Begriffs des Vorverständnisses und des Prinzips der Wirkungsgeschichte bzw. die Entfaltung des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins, eine zureichende methodische Basis zu bieten. Der Kanonbegriff der neutestamentlichen Theologie findet darin als ein Spezialfall seine Legitimation. Es entspricht dieser Sachlage, daß die neueste Diskussion der Hermeneutik auch auf die katholische Theologie übergegriffen hat (G. STACHEL, E. BISER)²⁴. In der Theorie der Literatur ist Ähnliches unter dem Titel «Rezeptionsästhetik» (R. JAUSS) vertreten worden. Doch ist gerade auf diesem Gebiet auch der Widerstand der auf Methodologie fixierten Philologie laut geworden (E. D. HIRSCH, TH. SEEBOHM)²⁵.

Im Lichte dieser Frage gewinnt die ehrwürdige Tradition der *juristischen* Hermeneutik ein neues Leben. Innerhalb der modernen Rechtsdogmatik konnte sie nur eine kümmerliche Rolle spielen, gleichsam als der nie ganz vermeidbare Schandfleck an einer sich selbst vollendenden Dogmatik. Immerhin ließ sich nicht verkennen: Sie ist eine normative Disziplin und versieht die dogmatische Funktion der Rechtsergänzung. Als solche behält sie eine wesentlich unentbehrliche Aufgabe, weil sie den unaufhebbaren Hiat zwischen der Allgemeinheit des gesetzten Rechts und der Konkretion des Einzelfalls zu überbrücken hat. – Indessen ist sie in ihrem Ursprung mehr und Wesentlicheres. Die Rückbesinnung auf ihre *Geschichte*²⁶ zeigt, daß das Problem der verstehenden Auslegung auf unlösliche Weise mit dem der Anwendung verknüpft ist. Solche Doppelaufgabe war der Rechtswissenschaft seit der *Rezeption des römischen Rechts* gestellt. Denn damals galt es nicht nur, die römischen Juristen zu verstehen, sondern zugleich die Dogmatik des römischen Rechtes auf die neuzeitliche Kulturwelt anzuwenden²⁷. Daraus erwuchs der Rechtswissenschaft eine nicht minder enge Bindung der hermeneutischen an die dogmatische Aufgabe, als sie der Theologie auferlegt ist. Eine Auslegungslehre des römischen Rechts konnte sich auf historische Verfremdung so lange nicht einlassen, als das römische Recht seine gesetzliche Rechtsgeltung behielt. Noch die Auslegung des römischen Rechts von A. F. J. THIBAUT 1806²⁸ sieht es als eine Selbstverständlichkeit an, daß die Auslegungslehre sich nicht allein auf die Absicht des Gesetzgebers stützen kann, sondern den «Grund des Gesetzes» zum eigentlichen hermeneutischen Kanon erheben muß. – Mit der Schaffung *moderner Gesetzeskodifikationen* mußte dann die klassische Hauptaufgabe der

²⁴ G. STACHEL: Die neue Hermeneutik (1967); E. BISER: Theol. Sprachtheorie und Hermeneutik (1970).

²⁵ R. JAUSS: Literaturgesch. als Provokation der Literaturwiss. (1970); E. D. HIRSCH: Validity in Interpretation (1967); TH. SEEBOHM: Zur Kritik der hermeneutischen Ver-nunft (1972).

²⁶ Vgl. C. FR. WALCH: Vorwort zur *<Hermeneutica Juris>* von C. H. ECKARD (1779).

²⁷ Vgl. u.a. P. KOSCHAKER: Europa und das römische Recht (31958).

²⁸ A. F. J. THIBAUT: Theorie der log. Auslegung des römischen Rechts (1799, 21806, ND 1967).

Auslegung des römischen Rechtes ihr dogmatisches Interesse im praktischen Sinne verlieren und zugleich zum Glied einer rechtsgeschichtlichen Fragestellung werden. So konnte sie sich als Rechtsgeschichte dem Methodengedanken der historischen Wissenschaften vorbehaltlos einordnen. Umgekehrt wurde die juristische Hermeneutik als eine subsidiäre Disziplin der Rechtsdogmatik neuen Stils an den Rand der Jurisprudenz gewiesen. Als das grundsätzliche Problem der «Konkretisierung im Recht»²⁹ bleibt freilich das hermeneutische Phänomen in aller Rechtswissenschaft ebenso beheimatet, wie das für die Theologie und ihre beständige Aufgabe der Entmythologisierung gilt.

Man muß sich daher fragen, ob nicht Theologie und Rechtslehre einen wesentlichen Beitrag für eine *allgemeine* Hermeneutik bereithalten. Diese Frage zu entfalten, kann freilich die immanente Methodenproblematik der Theologie, der Rechtswissenschaft und der historisch-philologischen Wissenschaften nicht ausreichen. Denn es kommt gerade darauf an, die Grenzen der Selbstauffassung des historischen Erkennens aufzuweisen und der dogmatischen Interpretation eine begrenzte Legitimität zurückzugeben³⁰. Dem steht allerdings der Begriff der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft entgegen³¹. Aus diesen Gründen ging die Untersuchung, die ich in ‹Wahrheit und Methode› (1960) unternommen habe, von einem Erfahrungsbereich aus, der in gewissem Sinne immer dogmatisch genannt werden muß, sofern sein Geltungsanspruch Anerkennung verlangt und sich nicht in suspenso halten läßt: von der Erfahrung der Kunst. Hier heißt Verstehen in aller Regel anerkennen und gelten lassen: «Begreifen, was uns ergreift» (E. STAIGER). Die Objektivität der Kunsthistorischen oder Literaturwissenschaft, die als wissenschaftliche Bemühung ihren vollen Ernst behält, ist doch in jedem Falle der Erfahrung der Kunst oder Dichtung erst nachgeordnet. Nun ist in der Erfahrung der Kunst selber applicatio von intellectio und explicatio gar nicht zu trennen. Das kann auch für die Wissenschaft von der Kunst nicht ohne Folgen sein. So mußte die Applikationsstruktur, die in der juristischen Hermeneutik ihr angestammtes Heimatrecht hat, wichtig werden. Wenn auch die Wiederannäherung des rechtshistorischen und rechtsdogmatischen Verstehens, die sich von da aus aufdrängt, deren Unterschiede nicht aufheben kann, wie insbesondere von BETTI und FR. WIEACKER betont worden ist, darf doch im ganzen die Voraussetzungshaftheit alles Verstehens als erwiesen gelten. Das hat keineswegs den Sinn, daß man die «Geisteswissenschaften» als die ungenauen Wissenschaften in all ihrer bedauerlichen Mangelhaftigkeit weiter vegetieren lassen muß, solange sie nicht zur «science» erhoben und der «unity of science» eingegliedert werden können. Vielmehr wird eine *philosophische* Hermeneutik zu dem Ergebnis kommen, daß Verstehen nur so möglich ist, daß der Verstehende seine eigenen Voraussetzungen ins Spiel bringt. Der produktive Beitrag des Interpreten gehört auf eine unaufhebbare Weise zum Sinn des Verstehens selber. Das legitimiert nicht das Private und Arbiträre subjektiver Voreingenommenheiten, da die Sache, um die es jeweils geht, vollen Disziplinierungswert behält. Wohl aber ist der unaufhebbare, notwendige Abstand der Zeiten, der Kulturen, der Klassen, der Rassen ein selber übersubjektives Moment, das dem Verstehen Spannung und Leben verleiht. So hat sich sowohl in der *neutestamentlichen Wissenschaft* (vor allem bei E. FUCHS und G. EBELING) als auch beispielsweise in dem *literary criticism*, aber auch in der *philosophischen* Fortentwicklung des Heideggerschen Einsatzes, die Problematik der Hermeneutik grundsätzlich von der subjektiv-psychologischen Basis weg und in die Richtung des objektiven, wirkungsgeschichtlich vermittelten Sinns hin verschoben. Die grundlegende Gegebenheit für die Vermittlung der Abstände ist die der *Sprache*, in der der

²⁹ K. ENGISCH: Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswiss. unserer Zeit. Abh. Heidelb. Akad. Wiss. (1953).

³⁰ Vgl. E. ROTHACKER: Die dogmatische Denkform in den Geisteswiss. und das Problem des Historismus (1954).

³¹ Vgl. E. SPRANGER: Über die Voraussetzungslosigkeit der Wiss. Abh. Berl. Akad. Wiss. (1929), der die Herkunft dieses Schlagwortes aus der Kulturkampfstimung der Zeit nach 1870 nachgewiesen hat, freilich ohne gegen seine uneingeschränkte Geltung auch nur den leisesten Verdacht zu schöpfen.

Interpret (oder Übersetzer!) das Verstandene neu zur Sprache bringt. Theologen wie Poetologen reden geradezu von dem Sprachereignis. In gewissem Sinne nähert sich die Hermeneutik damit auf ihrem eigenen Wege der von der neopositivistischen Metaphysikkritik ausgehenden *analytischen Philosophie*. Seit diese nicht mehr daran festhält, durch Analyse der Redeweisen und Eindeutigmachen aller Aussagen mit Hilfe künstlicher Symbolsprachen die «Verhexung durch die Sprache» ein für allemal aufzulösen, kann auch sie über das Funktionieren der Sprache im *Sprachspiel* am Ende nicht zurück, wie gerade L. WITTGENSTEINS «Philosophische Untersuchungen» gezeigt haben. K. O. APEL hat mit Recht betont, daß die Kontinuität der Überlieferung durch den Begriff des Sprachspiels freilich nur diskontinuierlich beschreibbar wird³². Sofern die Hermeneutik die positivistische Naivität, die im Begriff des Gegebenen liegt, durch die Reflexion auf die Verstehensbedingungen überwindet (Vorverständnis, Vorgängigkeit der Frage, Motivationsgeschichte jeder Aussage), stellt sie zugleich eine Kritik der positivistischen Methodengesinnung dar. Wie weit sie dabei dem Schema transzendentaler Theorie oder eher dem der historischen Dialektik folgt, ist umstritten³³.

Hermeneutik hat jedenfalls eine eigenständige Thematik. Ihrer formalen Allgemeinheit zum Trotz läßt sie sich *nicht* legitim in die *Logik* eingliedern. Sie versteht jede Aussage nicht bloß in ihrer logischen Valenz, sondern als Antwort, und da sie ihren Sinn dergestalt aus ihrer Motivationsgeschichte gewinnen muß, hat sie über den logisch faßbaren Aussagegehalt hinauszugehen. Das liegt im Grunde schon in HEGELS Dialektik des Geistes und ist von B. CROCE, COLLINGWOOD und anderen erneuert und durch H. LIPPS «Hermeneutische Logik» auf der Grundlage von Husserls Lehre von den anonymen Intentionalitäten phänomenologisch begründet worden. In England hat J. L. AUSTIN die Wendung des späten Wittgenstein in ähnlicher Richtung weitergeführt. – Sehr viel enger sind die Beziehungen der Hermeneutik zur *Rhetorik*, die das *eikός*, das persuasive Argument, mit ihr teilt. Die Tradition der Rhetorik, die in Deutschland im 18. Jh. besonders gründlich abbrach, ist auf unerkannte Weise im Bereich der Ästhetik wie der Hermeneutik wirksam geblieben, wie vor allem K. Dockhorn gezeigt hat³⁴. Gegenüber den Monopolansprüchen der modernen mathematischen Logik melden sich daher auch von der Rhetorik und der forensischen Rationalität aus die Widerstände, so durch CH. PERELMAN und seine Schule³⁵.

Doch schließt sich daran noch eine weit umfassendere Dimension des hermeneutischen Problems, nämlich die Zentralstellung, die die *Sprache* im hermeneutischen Bereich einnimmt. Denn Sprache ist nicht nur ein Medium unter anderen – innerhalb der Welt der «symbolischen Formen» (CASSIRER) –, sondern steht in besonderer Beziehung zur potentiellen Gemeinsamkeit der Vernunft, die sich kommunikativ aktualisiert, wie schon R. HÖNIGSWALD betont hat. Darauf beruht die Universalität der hermeneutischen Dimension. Solche Universalität begegnet bereits in der Bedeutungslehre von AUGUSTINUS und THOMAS, welche die Bedeutung der Zeichen (der Worte) durch die Bedeutung der Sachen überboten sahen und damit das Hinausgehen über den sensus litteralis rechtfertigten. Die Hermeneutik wird dem gewiß heute nicht einfach folgen können und keine neue Allegorese inthronisieren. Denn hier wäre eine Sprache der Schöpfung vorausgesetzt, durch die Gott zu uns spricht. Wohl aber ist der Erwägung nicht auszuweichen, daß nicht nur in Rede und Schrift, sondern in alle menschliche Schöpfungen «Sinn» eingegangen ist, den herauszulesen eine hermeneutische Aufgabe ist. Nicht nur die Sprache der Kunst etwa stellt legitime Verständnisansprüche, sondern jegliche Form menschlicher Kulturschöpfung überhaupt. Ja, die Frage weitet sich noch weiter aus. Denn was gehört nicht zu unserer sprachlich verfaßten Weltorientierung? Alle Welterkenntnis

³² K. O. APEL: Wittgenstein und das Problem des Verstehens. *Z. Theol. Kirche* 63 (1966) 49–87.

³³ Vgl. die Beiträge in: Hermeneutik und Dialektik. *Festschr. H.-G. Gadamer* (1970) und neuerdings das Nachwort zu H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode (³1972).

³⁴ K. DOCKHORN: Rez. von H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode. *Götting. Gel. Anz.* 218 (1966).

³⁵ Vgl. auch: *Philos., rhetoric and argumentation*, hg. M. NATANSON/H. W. JOHN-STONE jr. (1965).

des Menschen ist sprachlich vermittelt. Eine erste Weltorientierung vollendet sich im Sprechenlernen. Aber nicht nur das. Die Sprachlichkeit unseres In-der-Welt-Seins artikuliert am Ende den ganzen Bereich der Erfahrung. Die Logik der Induktion, die ARISTOTELES beschreibt und die FR. BACON entwickelt³⁶, mag als logische Theorie der Erfahrung unbefriedigend sein und der Korrektur bedürfen³⁷ – die Sachnähe zur sprachlichen Weltartikulation tritt an ihr glänzend heraus. Alle Erfahrung vollzieht sich in beständiger kommunikativer Fortbildung unserer Welterkenntnis. Sie ist selber Erkenntnis von Erkanntem in einem viel tieferen und allgemeineren Sinne, als die von BOECKH für das Geschäft des Philologen geprägte Formel es meinte. Denn die Überlieferung, in der wir leben, ist nicht eine sogenannte kulturelle Überlieferung, die aus Texten und Denkmälern allein bestünde und einen sprachlich verfaßten oder geschichtlich dokumentierten Sinn vermittelte. Vielmehr wird uns die kommunikativ erfahrene Welt selbst als eine offene Totalität beständig übergeben, «traditur», und hermeneutische Anstrengung gelingt überall da, wo Welt erfahren, Unvertrautheit aufgehoben wird, wo Einleuchten, Einsehen, Aneignung erfolgt, und am Ende auch dort, wo die Integration aller Erkenntnis der Wissenschaft in das persönliche Wissen des Einzelnen gelingt.

So betrifft die hermeneutische Dimension im besonderen die Arbeit des *philosophischen Begriffs*, die durch die Jahrtausende geht. Denn die Begriffsworte, die in ihr geprägt und in ihr überliefert werden, sind nicht feste Marken und Signale, durch die etwas Eindeutiges bezeichnet wird, sondern entspringen der kommunikativen Bewegung menschlicher Weltauslegung, die in der Sprache geschieht, werden von ihr fortbewegt und gewandelt und reichern sich an, rücken in neue Zusammenhänge, welche die alten verdecken, sinken ab zur halben Gedankenlosigkeit und werden in neuem fragendem Denken wieder lebendig. So liegt aller philosophischen Arbeit des Begriffs eine hermeneutische Dimension zugrunde, die man heutzutage mit dem etwas ungenauen Wort ‹Begriffsgeschichte› bezeichnet. Sie ist nicht eine sekundäre Bemühung, welche, statt von den Sachen zu reden, von den Verständigungsmitteln spräche, die wir dabei gebrauchen, sondern sie bildet das kritische Element im Gebrauch unserer Begriffe selbst. Der Furor des Laien, der nach willkürlichen und eindeutigen Definitionen verlangt, aber ebenso der Eindeutigkeitswahn einer einseitigen, semantischen Erkenntnistheorie verkennen, was Sprache ist und daß auch die Sprache des Begriffs nicht erfunden, nicht willkürlich verändert, gebraucht und weggelegt werden kann, sondern dem Element entstammt, in dem wir uns denkend bewegen. Nur die erstarren Krusten dieses lebendigen Stroms von Denken und Sprechen begegnen in der Kunstform der Terminologie. Aber auch sie ist noch eingeführt und getragen von dem kommunikativen Geschehen, das wir sprechend vollziehen und in dem sich Verständnis und Einverständnis aufbauen³⁸.

Eine neue Virulenz erhielt das hermeneutische Problem im Felde der Logik der *Sozialwissenschaften*. Denn mit der hermeneutischen Kritik an dem naiven Objektivismus in den Geisteswissenschaften stimmt auch die marxistisch inspirierte Ideologiekritik zusammen (J. HABERMAS; vgl. auch die vehemente Polemik von H. ALBERT³⁹), wenngleich die Ideologiekritik den Universalitätsanspruch der Hermeneutik als «idealisch» bestreitet und das Modell der Psychoanalyse aufbietet, um den sozialkritischen Anspruch einer rechtverstandenen Hermeneutik zu legitimieren: zwangsfreier, vernünftiger Diskurs soll falsches gesellschaftliches Bewußtsein ebenso «heilen», wie das psychotherapeutische Gespräch den Kranken in die Ge-

³⁶ ARISTOTELES, Anal. post. II, 19; FR. BACON, Novum Organum II, 1ff.

³⁷ K. R. POPPER: Logik der Forsch. (2¹⁹⁶⁶).

³⁸ Vgl. H.-G. GADAMER: Die Begriffsgesch. und die Sprache der Philos. Arbeitsgemeinschaft für Forsch. des Landes Nordrhein-Westfalen, H. 170 (1971).

³⁹ J. HABERMAS: Zur Logik der Sozialwiss. Philos. Rdsch. Beih. (1967); (Hg.) Hermeneutik und Ideologiekritik (1971); H. ALBERT: Konstruktion und Kritik (1972).

sprächsgemeinschaft zurückführt. In der Tat ist das Heilen durch Gespräch ein eminentes hermeneutisches Phänomen, für das vor allem P. RICOEUR und J. LACAN⁴⁰ die theoretischen Grundlagen neu diskutiert haben. Die Reichweite der Analogie zwischen Krankheiten des Geistes und Krankheiten der Gesellschaft ist aber zweifelhaft⁴¹.

Die Universalität der Hermeneutik hängt davon ab, wie weit der theoretische, transzendentale Charakter der Hermeneutik auf ihre Geltung innerhalb der Wissenschaft beschränkt ist oder ob sie auch die Prinzipien des *sensus communis* ausweist und damit die Weise, wie aller Wissenschaftsgebrauch in das praktische Bewußtsein integriert wird. Die Hermeneutik rückt so universal verstanden in die Nachbarschaft zur praktischen Philosophie, deren Wiederbelebung inmitten der deutschen transzentalphilosophischen Tradition durch die Arbeiten J. RITTER und seiner Schule begonnen hat. Die philosophische Hermeneutik ist sich dessen bewußt⁴². Eine Theorie der Praxis ist offensichtlich Theorie und nicht Praxis, aber eine Theorie der Praxis ist auch nicht eine «Technik» oder eine Verwissenschaftlichung der gesellschaftlichen Praxis: das sind Wahrheiten, die gegenüber dem neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff zu verteidigen eine der wichtigsten Aufgaben einer philosophischen Hermeneutik ist⁴³.

Literaturhinweise. H. STEINTHAL s. Anm. [14]. – A. BOECKH: Enzyklop. und Methodol. der philol. Wiss. (1877). – E. HUSSERL: Log. Untersuchungen I/1 (1899). – W. DILTHEY: Ges. Schriften (1914–1936) Bd. 1. 5. 7. 11. – E. ROTHACKER: Einl. in die Geisteswiss. (1920); Logik und Systematik der Geisteswiss. (1926); s. Anm. [30]. – H. FREYER: Theorie des objektiven Geistes. Eine Einl. in die Kulturphilos. (1923). – M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1927). – J. WACH: Das Verstehen. Grundzüge einer Gesch. der hermeneutischen Theorie im 19. Jh. 1–3 (1929ff.). – R. BULTMANN: Glauben und Verstehen. Ges. Aufsätze 1. 2 (1933, ²1952); Die Frage der Entmythologisierung (1954). – O. F. BOLLNOW: Dilthey. Eine Einf. in seine Philos. (1936); Das Verstehen (1949). – E. FORSTHOFF: Recht und Sprache. Abh. Königsberger Gel. Ges. (1940). – G. EBELING s. Anm. [5]; Wort Gottes und Hermeneutik. Z. Theol. Kirche 56 (1959); RGG³ Art. ‹Hermeneutik›. – CH. PERELMAN: Rhet. et philos. (Paris 1952). – K. ENGISCH s. Anm. [29]; Log. Studien zur Gesetzesanwendung (1963). – L. WITTGENSTEIN: Philos. Untersuchungen (1953). – E. BETTI: Hermeneutisches Manifest (1954); Zur Grundlegung einer allg. Auslegungslehre. Festschr. E. Rabel 2 (1954); Teoria generale dell'interpretazione 1. 2 (Mailand 1955); gekürzte dtsch. Übers. s. Anm. [16]. – Stud. gen. 7 (1954) H. 6. 7. – H.-I. MARROU: De la connaissance hist. (Paris 1956). – E. FUCHS: Hermeneutik. Erg.-H. mit Reg. (1958); Zum hermeneutischen Problem in der Theol. (1959). – CH. PERELMAN und L. OLBRONTS-TYTECA: Traité de l'argumentation (Paris 1958). – H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode (1960, ²1965, ³1972); Kleine Schriften 1: Philos., Hermeneutik (1967). – Poetik und Hermeneutik 1, hg. H. R. JAUSS (1964); 2, hg. W. ISER (1966).

HWP, Bd. 3 (1974), Sp. 1061-1073.

⁴⁰ P. RICOEUR: *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965, dtsch. 1969); J. LACAN: *Ecrits* (1966).

⁴¹ Vgl. HABERMAS, a.a.O. [39] *Hermeneutik ...* (1971).

⁴² Vgl. J. RITTER: *Met. und Politik* (1969) und M. RIEDEL (Hg.): *Rehabilitierung der prakt. Philos.* 1. 2 (1972/74).

⁴³ H.-G. GADAMER: Theorie, Technik, Praxis, in: *Neue Anthropol.* 1 (1972) Einf.