

Thomas Leinkauf

## Spätantike ‚Hermeneutik‘ und ihre Bedeutung für die Frühe Neuzeit\*

### I. - Ausgangslage

Die den Zeitraum von der Frühen Neuzeit bis zur Moderne umfassende Hermeneutik-Forschung der letzten 30 Jahre hat, zumindest was die Rekonstruktion der historischen Ausgangslage und der in dieser formulierten Hermeneutik-Konzepte betrifft, einen deutlich unterschiedenen Befund zu dem durch die Hermeneutik der Zeit nach Schleiermacher, vor allem durch Dilthey und dann durch Gadamer und seine Schule entwickelten Verstehens-Begriff erhoben. Aus dieser neu erworbenen Perspektive geht die „allgemeine hermeneutica [...] der biblischen ‚Hermeneutik‘ voraus“.[1] Diese allgemeine Hermeneutik ist, so stellt sich die Sache mir wenigstens dar, wenn nicht ein integraler Teil der auf der „logica nova“ basierenden aristotelisch-humanistischen Logik, so doch zumindest vollständig in dieser fundiert, hat eine logisch-propädeutische Basis. Diese Früh- und Ursprungsform der Hermeneutik griff bewußt zurück einerseits auf die in der Renaissance neu aufgegriffenen und diskutierten Traditionen der galenisch-alexandrinischen Methoden- und Erkenntnislehren, also auf die dort schon reflektierten „media interpretationis“, andererseits auf die im Rahmen der spätantiken Aristoteles-Kommentierung, vor allem, darauf werde ich gleich noch näher eingehen, der neuplatonisch fundierten Aristoteles-Kommentierung entwickelten Auslegungsstrategien.[2] Als drittes Standbein ist noch auszumachen die Tradition der juristischen Auslegungsdirektiven im römisch-zivilrechtlichen (*corpus iuris*) und im kanonischen Bereich. Ein entscheidendes Merkmal dieser neu entwickelten Hermeneutik ist, daß ihre „media interpretationis“ konfessionsneutral in der Tradition antiker Exegetik stehen, diese Neutralität teilt die Hermeneutik, wie sich zeigen

läßt, auch mit dem übergreifenden Syndrom der sogenannten Relektüre der Väter: auch der Rückgang auf grundlegende theologische Argumente patristischer Autoren ist gerade dadurch motiviert, hinter konfessionelle Aufspaltungen möglichst weit zurück zu gehen, um auf einem von allen teilbaren Boden für eine Diskussion anzukommen. Ebenso scheint der Rekurs auf antike Muster in der Entwicklung einer *ars interpretatoria* nicht nur von der Qualität und Sachhaltigkeit der Texte selbst (das galt natürlich auch für die Schriften von Origenes, Augustinus, Basilios, Dionysius Areopagita) abzuhängen, sondern auch von ihrer jeder Streitigkeit vorgelagerten Autorität.

Ein weiteres Merkmal ist die Weiterentwicklung oder Ergänzung des aus der Antike (Spätantike) und dem Mittelalter übernommenen Materiales: Dannhauer spricht in seiner *Idea boni interpretis* von 1630 explizit von einer „civitas nova“, einer „neuen Bürgerschaft“, die der Landmasse des aristotelischen Organon hinzugefügt werden solle. Die allgemeine Hermeneutik soll zur Prinzipienlehre des Erkennens gehören, soll als Vorstufe der eigentlichen Wissensform methodisch eingeführt werden, d.h. sie soll bezogen auf die Struktur der Sprache – Begriffe, Sätze, Schlüsse – den gedanklichen Sinngehalt durch die Kraft der Artikulation und Unterscheidung klären. In diesem Sinne ist Hermeneutik keine Verstehens- oder Deutungslehre, sondern die Technik (Kunst, *ars*) einer Aufhellung oder Klärung des dunklen Sinnes von Texten, die Fähigkeit, die Gedanken oder den Sinn von Ausdrücken zu klären und zu übersetzen. Hier bewegt sich die Hermeneutik nicht nur deutlich im Konfinium der Aufnahme zentraler Gedanken aus der Schrift *De interpretatione* des Aristoteles[3] und auch dessen, was in der späteren

Kommentierungstradition dieses Textes erarbeitet worden ist, sondern, das wird leider zu selten vermerkt, in der Fluchtlinie eines Gedankens, den Platon im *Kratylos* eingeführt hatte: daß das Wort – man darf ergänzen: die Sprache – ein δῆλωμα τοῦ πράγματος sei, eine „Klärung des Sachverhaltes“.[4] Bei Aristoteles und in der aristotelischen Tradition wird dann, durchaus auf der Basis dieses platonischen Grundgedankens, ἐρμηνεία bzw. ἐρμηνεύειν als apophantischer Logos gedacht, d. h. als entweder affirmative oder negative Aussage in der propositionalen Basisstruktur τὶ κατὰ τινός, „etwas von/über etwas“ aussagen im Sinne des Zutreffens oder Nichtzutreffens. Dies ist die allerallgemeinste Form der sprachlichen Mitteilung von Gedanken oder auch Empfindungen. In der „klaren“ sprachlichen Struktur, wenn also dem Subjektterm ein Prädikatterm durch die Kopula möglichst eindeutig zu- oder abgeschrieben wird, tritt das Intendierte ebenso klar dem gegenüber, dem es durch das Äußern des sprachlichen Logos mitgeteilt wird. Neben den Aristoteleskommentatoren hat etwa Galen in seinen Methodenreflexionen, die seit dem 15. Jahrhundert intensiv diskutiert worden sind, gerade auch darauf hingewiesen, daß jede Auslegung (ἐξήγησις) die „Klärung einer dunklen Mitteilung“ sei.[5] Nach Hasso Jägers Auffassung unterlagen alle Typen der hermeneia/interpretatio „der Forderung, den zugrunde liegenden Sinn, die gedachte διάνοια, zum Ausdruck zu bringen“,[6] d. h., sofern die Hermeneutik primär eine propädeutische Teildisziplin der selbst propädeutisch sich begreifenden Logik gewesen ist, stellte sie sozusagen den unverstellten klaren Sinn – selbst wenn dieser an sich falsch ist – dem Adressaten zur Verfügung (den dieser dann durch Operationen der Deutung und des Verstehens bearbeiten konnte). Zugleich läßt sich beobachten, daß der auszulegende Text der Träger mehrerer Sinn-Ebenen werden kann, zumindest treten auseinander der Bereich der Autorintention (*ordo auctoris*) und der Bereich dessen, der diese Intention interpretiert in dem genannten Sinne (*ordo interpretis*): während auf der Seite des *ordo auctoris* auf Ho-

mogenität einer intendierten Bedeutung, eines konsistenten „Sinnes“, der sich auf eine Sachstruktur bezieht, abgehoben wird, wird auf Seiten des Interpreten oder Hermeneuten auf das Sachwissen und Sachverständnis, die sprachlich-analytische Kompetenz Wert gelegt, die in bestimmten Fällen die des Autors auch übertreffen kann.[7] Intendierte Bedeutung und wörtliche Bedeutung oder sachliche Richtigkeit können hierbei deutlich auseinandertreten und damit kann in der Folge ebenso die Gewißheit irritiert werden, „wer“ oder „was“ denn hier „interpretiert“ wird.[8]

Hier möchte ich dann auch mit meinen Überlegungen ansetzen. Man kann heuristisch und, wie ich denke, auch der Sache nach angemessen unterscheiden zwischen (A) einer Hermeneutik, die im erwähnten, auf Platon und Aristoteles aufbauenden Sinne sich als Klärungs- oder Darlegungshermeneutik versteht,[9] und (B) einer sich historisch später artikulierenden Hermeneutik, die nicht nur auf diese Tradition zurückgreift, sondern sie auch zu ihrer eigenen sachlichen Voraussetzung hat. Letztere kann als Verstehens- oder Auslegungshermeneutik bezeichnet werden. A geht es in erster Linie um den Text (um die λέξις also), dessen Klärung einen Zugang zum durch ihn präsentierten Sachgehalt (zur διάνοια und zum πρᾶγμα) erschließen soll; sie will rational konsistent operieren und orientiert sich demzufolge an der Logik der Sache, an dem, was Platon, vor allem aber an dem, was Aristoteles grundgelegt hatte. Ihre Struktur ist diskursiv-propositional. B geht es in erster Linie um die Sache, die durch einen (oder auch mehrere) Text(e) bezeichnet wird, ihre Konsistenz liegt in der Bewußthaltung der Differenz von vielheitlicher Explikation und Sinn- bzw. Sacheinheit. Ihre Basisstruktur ist nicht diskursiv, sondern noetisch und intuitiv. Sie kann, muß aber nicht, im Sinne des romantischen Subjektivismus, die „Sache“ allein in der Explikation des Individuellen, Singulären und Subjektiven verorten und die Texte – seien es die Dialoge Platons oder des Aristoteles, sei es die Bibel, sei es die Tradition tragischer oder komischer Dichtung –

im wesentlichen durch den Filter *ex post* herangetragener, als kategorisch geltender Kriterien erschließen, die grundsätzlich an der Struktur des Subjektes orientiert sind.[10] Sie kann aber ebenso die Texte als Dokument einer zu ihrer Entstehungszeit durch ihre Autoren perspektivierten Sacheinsicht begreifen, auf die auch noch das Subjekt der Neuzeit/Moderne Zugriff deswegen haben könne, weil es die selben geistig-begrifflichen Möglichkeiten teile.[11] Dadurch schließt B sich in gewisser Weise an A an, intensiviert nur, wie ich zeigen möchte, dort meist implizit bleibende noetische Voraussetzungen. Die sicherlich plakative Unterscheidung von A und B will gegenseitige Berührungen beider Intentionen des interpretierenden Geschäftes also nicht verwischen, sie will aber darauf abheben, daß der zweite Aspekt, die Verstehenshermeneutik, ihre Wurzeln in der selben Tradition hat, wie die Klärungshermeneutik, ja daß letztere der Sache nach immer als ein integrierendes Moment von ersterer verstanden worden ist (*sed non vice versa*): ohne sprachlogische und sprachtheoretische Basis kann es auch keine „interpretatio“ geben, die auf metaphysisch-transzendente, kosmologische oder anthropologische Inhalte zielt.

Ich möchte hierbei auf zwei Dinge aufmerksam machen: 1) die über die reine Sachverhaltsklärung hinausgehenden Implikationen von ἐρμηνεύειν in der spätantiken Kommentierstradition des Aristoteles: hier wird neben dem Text eine ihm vorgelagerte, von ihm unabhängige Sache, die es zu erkennen und erfassen gilt, angesetzt; und 2) die Bedeutung, die die Kunst der Hermeneutik in der neuplatonischen Tradition der Frühen Neuzeit unter Rückgriff auf das *Corpus hermeticum* und vor allem Plotin gewonnen hat: hier tritt eine Bedeutung von Hermeneutik in der Vordergrund, die sich als „Dolmetschen“, „Vermitteln“ und „Verstehen“ selbst versteht.

II.

### Klärungshermeneutik: Exegese und Hermeneutik

Zurecht ist festgehalten worden, daß die Protagonisten der Hermeneutikdiskussion des 16. und des 17. Jahrhunderts intensiv auf die wieder zugänglich gemachten Aristoteles-Kommentare der Spätantike zurückgreifen, auf Alexander von Aphrodisias, mehr aber noch auf die neuplatonischen Kommentatoren seit Ammonios, also auf diesen selbst, auf Porphyrios, Simplicios und Philoponos.[12] Dies ist nicht weiter verwunderlich, wenn man in Rechnung stellt, daß vom 15. bis ins 17. Jahrhundert die Autoren der klassischen Antike, vor allem Platon und Aristoteles, durchgehend im Lichte ihrer hellenistisch-spätantiken Kommentatoren und Nachfolger gelesen und interpretiert worden sind. Es ist deutlich, daß die frühneuzeitlichen Autoren in der Auseinandersetzung mit diesen Texten, vor allem durch das Studium der einleitenden, methodologisch zentralen Passagen, selbst viele κριτήρια τῆς ἐξηγήσεως aus dem wohl seit dem 3. Jahrhundert nach Christus stetig entwickelten und immer weiter ausgefeilten Kriterienkatalog, der bei der Diskussion eines Autors zu berücksichtigen sei, übernehmen: Skopos, Bios, Symbebäkota (*Circumstantiae*), Taxis, Gnäsiotäs etc. Mir geht es jetzt aber um etwas anderes: wir wissen nämlich, daß es insbesondere die auf dem Sockel der Verschulung der Platon-Diskussion durch den Mittelplatonismus aufbauende neuplatonische Aristoteleskommentierung gewesen ist, die die Kriterien ihrer Aristoteles-Exegese auch an der Tatsache orientierte, daß Aristoteles im „ordo“ des Gesamtstudiums der anspruchsvolleren Lektüre der platonischen Dialoge als Propädeutikum vorgeschaltet war.[13] Der Aristoteleslektüre wiederum war eine allgemeine Einführung in die Philosophie vorangestellt, hier wurde der Begriff und das Wesen der Philosophie diskutiert, dann folgte eine Kommentierung der Einführung des Porphyrios in die *Kategorien* (wobei also ein ursprünglicher Kom-

mentar selbst zum kanonisierten und wiederum kommentierten Haupttext wird) und schließlich die Diskussion des Aristoteles selbst, beginnend mit der *Kategorienschrift* und dem sogenannten *Organon*.<sup>[14]</sup> In die hier an den genannten Kriterien orientierte Diskussion fließen schon deutlich platonisierende Momente im Verständnis des Stagiriten ein, wie etwa die These, daß das „Ziel“ (*Telos*) der aristotelischen Philosophie die Erkenntnis oder besser: „Theoria“ des höchsten Seinsprinzips sei, das aber, im Unterschied zu den Ausführungen bei Aristoteles selbst, deutlich in neuplatonischer Sicht als das Eine, als der „sich immer auf die gleiche Weise verhaltende Ursprung“ (ἀει ὡσαύτως ἔχουσαν ἀρχήν, vgl. *Phaidon* 78 D, 80 AB zum Wesen und zu den Ideen),<sup>[15]</sup> als das „Hinauflaufen“ (ἀναδρομή) der Seele zur „ersten Ursache von allen Dingen“,<sup>[16]</sup> als der „unendlichmächtige, unumgrenzbare, unerfaßbare“ Ursprung (ἀπειροδύναμος, ἀπεριόριστος, ἀπερίληπτος), als „Ansichselbstgüte“ (αὐτοαγαθότης)<sup>[17]</sup> verstanden wird. Dies kann dann nicht verwundern, wenn man sich klarmacht, daß diese Kommentare eben nur Teil eines übergreifenden Curriculums sind, in dem, im Anschluß an die höchste Form der aristotelischen Philosophie, d. h. im Anschluß an die theoretische Philosophie (Metaphysik) auf der einen und die praktische Philosophie auf der anderen Seite mit ihren höchsten Zielen – Anschauung der höchsten, ersten Ursache, Realisierung des höchsten Glückszustandes – sich die, ebenfalls einem immer stärker kanonisierten *ordo* folgende Lektüre Platons anschloß, die wiederum mit der Diskussion von dessen bedeutendsten Dialogen, den als „theologisch“ verstandenen Dialogen *Parmenides* und *Timaios* abschloß. Was an interpretatio-Konzepten in den Einführungs- und Kommentartexten zur Logik, d. h. zum *Organon*, zu finden war, muß also in einen übergreifenden Kontext gestellt werden.<sup>[18]</sup>

Ammonios stellt in seinem Prooemium zu Porphyrios' *Isagoge*-Kommentar fest, daß Porphyrios in dieser grundlegenden Einleitungsschrift „uns lehre“ (διδάσκων ἡμᾶς), „was jeder

Laut/jede Stimme bedeutet“ (τί σημαίνει ἐκάστη φωνή).<sup>[19]</sup> Ziel (Skopos) der Einführung ist es also, die Befähigung potentieller Leser des Aristoteles dazu zu erreichen, daß sie „in der Lage sein werden, dem von Aristoteles über die Kategorien Gesagten zu folgen“.<sup>[20]</sup> Immer wieder geht es in den einleitenden, den allgemeinen Kriterienkanon abarbeitenden Reflexionen auch um das Phänomen der sprachlichen „Dunkelheit“ (ἀσάφεια)<sup>[21]</sup> bzw. um die Aufgabe des Exegeten, diese Dunkelheit „aufzuhellen“ oder „aufzuklären“ (σαφηνίζειν). Diese Reflexionen heben hervor, ebenso wie man es gleichzeitig in den Platon-Kommentaren finden kann, daß die sprachliche „Dunkelheit“, sofern sie dem Kalkül der Autorintention entspringt, also kein sprachlich-stilistisches Unvermögen zum Ausdruck bringt,<sup>[22]</sup> die Funktion haben kann, die fleißigen, sich eifrig um Verständnis bemühenden Schüler, die σπουδαῖοι, zu intensiverer Anspannung ihrer Seelen zu motivieren, hingegen die uninteressierten und schlechtmeinenden sozusagen sich in diesem „Dunkel“ und in dieser „Unklarheit“ verstricken zu lassen.<sup>[23]</sup> Unklarheit oder Dunkelheit ist in dieser Sicht also nicht negativ besetzt, sondern hat, wie bei „heiligen“ Texten (Ammonios sagt explizit: καθάπερ ἐν τοῖς ἱεροῖς,<sup>[24]</sup>) eine Funktion, die auf der Grenzscheide von Ermöglichung und Ausschluß liegt. Der Exeget hingegen, der sich auf diese sprachliche Form bezieht, hat deren Bedeutungsdimension durch die Kunst der Unterscheidung ins Klare zu wenden oder deutlich zu machen – er hat also genau die Aufgabe, die die nüchterne, an der Sprachlogik und Methodenlehre orientierte Hermeneutik des 16. und 17. Jahrhunderts vom „interpretieren“ verlangt. Die Kommentatoren der Spätantike verlangen vom Exegeten, daß er 1. „das, was er interpretieren will, aufs Beste kennen muß“;<sup>[25]</sup> daß er 2. ein „leidenschaftsloser Beurteiler“ des vorliegenden Textes zu sein habe und „zuerst“ den Sinn oder die Meinung des Autors „darzulegen“ oder zu „erklären“ habe, darauf erst seine Beurteilung anzubringen habe;<sup>[26]</sup> daß er 3. alle Schriften und die Gewohnheiten seines Autors (in dem Falle des Ari-

stoteles) zu kennen habe (ἐμπειρον εἶναι [καὶ] ἐπιστήμονα).[27] Derjenige Exeget, der „würdig“ ist, Aristoteles oder überhaupt wichtige Texte auszulegen, muß dem in diesen Texten begegnenden semantischen Potential, der Kraft der Lexis und der Komplexität der Auseinandersetzung/Erklärung – es ist interessant, daß auch der aristotelische Text selbst als eine ἐρμηνεία bezeichnet werden kann[28] – gewachsen sein und zwar durch seine eigene Sprach- und Denkkompetenz. Schaut man sich also die grundlegenden, allgemein in die Philosophie und insbesondere in die Anfangsschrift des Aristoteles und damit in Aristoteles überhaupt einführenden Texte der spätantiken Kommentartradition an, so kann man durchaus festhalten, daß der Begriff ἐρμηνεία bzw. das Verbum ἐρμηνεύειν, wenn sie denn vorkommen, durchgehend in der Bedeutung von „darlegen/ausführen“ (Darlegung/Ausführung) verwendet werden, hingegen das Interpretieren und Auslegen im engeren Sinne als „Exegese“ sprachlich gefaßt wird. Sieht man jedoch von der Terminologie ab, so handeln diese Texte in einer grundsätzlichen und systematischen Weise vom Zugang zur Philosophie und vom Zugang zu philosophischen Texten. Wie Eckhard Kessler in seinen Analysen zur Grundlegung der neuzeitlichen Hermeneutik bei Michael Piccart richtig festgehalten hat, tritt, zumindest in diesem Fall, zu der gerade im antiken Verständnis an der Sachwahrheit orientierten Auslegungsmethode, die insbesondere durch die neuplatonischen Kommentatoren immer wieder deutlich in ihren methodologischen Reflexionen herausgestellt wird – Hauptkriterium: bei aller Kenntnis des Autors, seines Bios, seiner Gewohnheiten etc. darf sich der Interpret gerade nicht in ihn hineinversetzen oder nur seine Perspektive einnehmen – ein Moment der, *sit verba verbo*, Subjektivierung hinzu, das ebenfalls antike Vorgaben hat: das der poetologisch-ästhetischen *Enargeia*, des psychagogischen Effektes eines Textes oder einer Autorintention.[29] Es ist zumindest aufschlußreich, daß in der gleichzeitigen Diskussion um eine frühneuzeitliche Ästhetik exakt dieselbe Entwicklung zu beobachten ist:

zu einer an der Sache, am objektiven, d. h. ontologisch fundierten Schönen orientierten Theorie des Schönen tritt eine am schönen Schein, an den rhetorischen Kunstfertigkeiten, die die Seelen wirksam affizieren, orientierte Ästhetik hinzu, die sich vor allem in der Auseinandersetzung mit der aristotelischen Poetik und Rhetorik seit den 90er Jahren des 15. Jahrhunderts entwickelt. Für Kessler, das klingt überzeugend, steht der Professor Poëseôs Piccart, neben der von Padua beeinflussten Altdorfer Logik-Tradition eben auch in dieser modernen Entwicklungsschiene.

Doch wenden wir uns wieder den logischen bzw. sprachlogischen Implikationen der frühneuzeitlichen Hermeneutik zu und zwar ausgehend von einigen Beobachtungen zu dem immer wieder als heuristische Metapher in Anschlag gebrachten Begriff der „Anatomie“. Im Rahmen der Reflexionen zur Hermeneutik als Darlegungs- und Erklärungskunst finden sich auch schon seit der Antike methodologische Ansätze, die diese Kunst der medizinischen Technik der Anatomie parallelisieren. Der sachliche Hintergrund scheint mir einerseits in der Konzeption der platonischen Dialektik zu liegen, insbesondere in deren dihairetischen Teilaspekt, wie er auch immer wieder in den Einführungen zur *Isagoge* des Porphyrios oder zu Kategorienkommentaren thematisch wird,[30] zum anderen in dem analytischen Grundzug jeglichen, sei es empirischen – wie in der Medizin – sei es theoretischen – wie etwa in den *Analytiken* des Aristoteles – Wissensvollzugs, der ein Ganzes nicht glaubt ohne die genaue Kenntnis des es ausmachenden Einzelnen, das hierzu sachangemessen von einander unterschieden werden muß, wirklich wissen zu können. Die Dihairese ist die Kunst des Teilens bzw. des „Schneidens an den Gelenken“ eines Gedankens. Das Anknüpfen an Platon in einem durchaus aristotelischen Kontext wird deutlich etwa wenn Simplicios im Vorwort seines Kommentares zur *Kategorienschrift* davon spricht, daß die einen Text in seine Hauptkapitel einteilende Dihairese „gleichsam wie an den Gelenken schneidend“ vorgehe.[31] Träger eines wirklichen Gedankens, d. h. eines

differenziert Durchdachten, kann jedoch in platonischer, aristotelischer wie auch stoischer Vorstellung nur eine „vox articulata“, ein „gegliedertes Lautgefüge“ – als Wort, Satz, Rede – sein, wobei das Artikuliertsein schon das in richtiger Weise Eingeteiltsein impliziert.[32] Die bedeutende oder bezeichnende Lautäußerung als Sprache ist selbst ein einvieltliches Gefüge, das sich aus angemessenen, d. h. dem Sachgehalt angemessen eingeteilten oder aufgeteilten – anatomisierten – Momenten zusammensetzt. Zusätzlich neben diese Implikation aus der Dialektik und Dihairesis tritt noch die medizintheoretische Tradition hinzu, die in der frühen Neuzeit dann vor allem über die Rezeption des Galen großen Einfluß gewann. So können wir etwa bei Symphorien Champier, einem Vertreter der Pariser Ficino-Schule, in seinen *Libri septem de dialectica* (Basel 1537) folgende Ausführungen lesen: „Imitabor igitur sectiones illas medicorum, quas anatomicas vocant, imitabor & tabularum calculos. Nam & dividam singula prope minutatim, & in summa summarum redigam“. Die ganze Anatomie-Metaphorik basiert in ihrem philosophischen und methodologischen Anspruch unmittelbar auf dem platonischen Gedanken, daß komplexe Strukturen nur dann intelligibel sein können, wenn in ihnen sich das je Vielfältige doch zu respektiven Einheiten, diese Einheiten sich wiederum zu einer übergreifenden, synthetisierenden Einheit verhalten. Die Kunst der Dialektik hat mit dem Instrument der Dihairesis die Möglichkeit, das Komplexe, wie der Arzt eben einen Organismus, entsprechend den konstituierenden Einheiten – also an deren sachlicher, Andersheit/Verschiedenheit bzw. Selbigkeit/Identität markierender Trennungslinie – zu „schneiden“ oder „einzuteilen“: κατ’εἶδη, wie Platon im *Phaidros* sagt, „entsprechend den Formen/Begriffen“ (265 E 1). Die Eidê stehen für die „einfachen“, irreduziblen Teile eines Ganzen (τὰ ἀπλά, τὸ ἀπλοῦν) oder auch für etwas, das rein für sich selbst stehen kann und nicht nur als Moment an einem Anderen fungiert. Nochmals Simplicios hierzu: „Das Einteilungsverfahren, das in die Hauptabschnitte der Bücher gleichsam entspre-

chend den Gliedergelenken einschneidet, ahmt die anatomische Theorie, wie sie bei den Ärzten gebräuchlich ist, nach; denn wie jene die sich auf das Ganze ausdehnende Nützlichkeit jedes der Teile durch die Anatomie (das Aufschneiden) auffindet und eine genauere Kenntnis des Zusammengesetzten durch Offenlegung des Einfachen (Einzelnen) ermöglicht, so ist auch diese wirkungsvoller tätig, indem sie das Ganze vor dem Augenschein auflöst und den Nutzen eines jeglichen (Teiles) in Bezug auf das Ziel des Ganzen bereitstellt“.[33] Zusätzlich zu dem Zusammenhang Einfaches-Dihairesis-Anatomie tritt derjenige von Einfachem-Anatomie-Horismos. Hierbei wird das Einteilen dem Definieren oder präzisen Bestimmen – auf die ἀκριβεστέρα γνώσις hatte ja auch Simplicios schon verwiesen – gleichgesetzt, so etwa in den *Prolegomena Philosophiae*, die Elias seinem Kommentar zu Porphyrios’ *Isagoge* vorangestellt hat, wo Definitionen (ὀρισμοί) und Aufschneidungen/Einteilungen (ἀνατομαί) unmittelbar gleichgesetzt werden, beide bezeichnen das τὸ τί ἐστίν’, also die durch den Logos bewirkte Bestimmung des Wesens einer Sache.[34] Auch hier ist Resultat der Anatomê also der nicht weiter reduzierbare λόγος τῆς οὐσίας. Wenn man jetzt noch den Gedanken hinzunimmt, daß das ‚τί ἐστίν‘ ein die Natur oder das Wesen der Sache „erklärender“ bzw. „darstellender“ Logos ist, dann haben wir mit dem δηλοῦν bzw. dem δηλωτικός exakt die selbe Hauptfunktion,[35] wie wir sie bei der Exegesis/Interpretatio angetroffen haben. Daß in den frühneuzeitlichen Texten auch dieser Zusammenhang hergestellt worden ist, verstärkt diesen Befund noch; dort wird dann häufig, wie wir es teilweise schon in den antiken Texten finden, auch die analytisch-regressive Methode aus den aristotelischen *Analytiken* noch hinzugenommen.[36]

Die Klärungshermeneutik orientiert sich am Text und versucht, dessen rationale, logische Struktur herauszuarbeiten bzw. deren Fehlen zu konstatieren. Sie kann, wie die der neuplatonischen Kommentatoren, durchaus grundsätzlich an einer über den Text (und sogar auch

über den Autor) hinausgehenden Sacherkenntnis interessiert sein, die durch diese klärende Operation befördert wird; sie kann jedoch ebenso die Tendenz haben, den Text selbst als die Sache oder als den ‚Körper‘ (als Text-Körper) anzusetzen und es bei einer rein sprachlogischen Klärung zu belassen. In diese gleichsam offene Flanke der sprachlogischen Formalisierung kann dann, wie etwa bei Piccart, die ‚ästhetische‘ Dimension hineinstoßen, zu dem logisch-rationalen Beweisgestus den persuasiv-rhetorischen hinzufügend. Interpretation wird dann ein – durchaus problematisches – Geschäft, das auch die Wirkungsdimension eines Textes auf die Seele des Lesers/Hörers unabhängig vom Sachgehalt analysieren kann. Zusätzlich kann sich die Interpretationskunst – immer im Kontext der primären Textorientierung – auch darauf konzentrieren, den „modus tradendi“ des Wissens unabhängig von dem Vollzug des Wissens im Sinne der Wissenschaft selbst zu betrachten oder die Angemessenheit und Richtigkeit von Versprachlichungen ohne die „Sicherung sachlicher Wahrheit“ zu beurteilen.[37]

### III.

#### Hermeneutik als Übersetzung und Verstehensoperation

Der zweite Aspekt, auf den ich mit Blick auf die frühneuzeitliche Hermeneutikdiskussion aufmerksam machen wollte, hat seine Wurzeln ebenfalls in der Spätantike. Es ist dies die im Rahmen der Rezeption des *Corpus hermeticum* entwickelte Konzeption einer hermeneutischen Kompetenz, die paradigmatisch als genuines Vermögen des Gottes Hermes herausgestellt wird, die jedoch in noch darzustellender Weise auch auf den Menschen übertragen wird, sofern er, wie der Gott selbst, ein „Mittler“ oder „Bote“ zwischen ontologisch unterschiedenen Bereichen ist, oder, wenn man diese mythologisch-poetische Ebene verlassen will, sofern er Träger eines intellektiven Vermögens ist, das die diskur-

siv-propositionalen Tätigkeiten der ratio übersteigt, des *voûç* oder des *intellectus/der mens*. Während hinsichtlich des ersten Punktes die ‚Etwas von/über etwas aussagen‘-Struktur die Funktion der Sprache in Bezug auf die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen Subjekt und Prädikat, Sache und Begriff, Text und Darlegung betraf, ist jetzt eher darauf zu achten, daß dieselbe Struktur in Bezug auf die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen zwei Sachbereichen oder auch Welten (*mundi*) gesehen wird. Dies wird anstelle der sprach- oder begriffslogischen Konsistenzbedingungen jetzt eher sachlogische Verhältnisse einführen, deren grundsätzliche Träger Analogie- und Parallelitätsverhältnisse sind.[38] Das „Dolmetschen“ des Gottes, so kann man sagen, zeigt den Sterblichen, wie es bei den Göttern zugeht oder was die Götter intendieren, aber es tut dies unter Zuhilfenahme der sprachlichen Mittel der Metapher, der Analogie, der Verrätselung, des mythisch-poetischen Sprechens. Es gilt hier nicht so sehr der analytische, logisch geschulte Blick auf die Struktur und semantische Leistungskraft der Sprache, sondern es geht um das „sequi mentem“, darum, dem geistigen Gehalt, der intellektuellen Intention des Autors, den Implikationen des semantischen Horizontes zu folgen.[39]

Diese Form der Hermeneutik operiert fast immer auf der Grenzscheide zwischen differierenden Bereichen: dem zwischen sensiblem und intelligiblem, zwischen sterblichem und unsterblichem Sein oder zwischen platonischem und christlichem Denken, zwischen altem und neuem Testament etc.[40] Konsequenterweise wird daher von Ficino Hermes Trismegistus, als die Grundgestalt, ja Personifikation der Hermeneutik, in die vermittelnde Mitte des Übergangs von „alter Religion“ (*prisca religio*) zu „neuem Glauben“ (*fides nova*), von paganer Weisheit zu christlicher Theologie gestellt.[41] Daß es möglich ist, hier zu „dolmetschen“, deutend zu vermitteln und dadurch eine „interpretatio“ zu leisten, hängt von der grundsätzlichen Überzeugung der vorgreifenden oder vorlaufenden Einheit des ontischen

und semantischen Wirklichkeitsgefüges ab, davon also, daß man davon ausgeht, daß verschiedene Sprachen dennoch das Selbe aussagen, meinen, bedeuten können, daß verschiedene Formen des Philosophierens oder der Religion nur äußerlich verschiedene Ausprägungen einer doch in der Wurzel verbundenen oder sogar identischen Intention des Menschen sind.[42] Dabei nimmt diese Form des Interpretierens durchaus die Verkleidungen des intendierten Sinnes – also das Sprechen „sub velamine“ oder „sub indumento“ – als notwendiges Moment des Ausdrucks, vor allem (wie es ja auch schon bei den im ersten Teil erwähnten Überlegungen der Kommentatoren zur kalkulierten „Dunkelheit“ des Aristoteles zu sehen war) als Antidot gegen ungewollten Zugriff (von Nichteingeweihten, Ungebildeten etc.). Sie will aber programmatisch hinter oder vor diese Einkleidungen kommen, um die ursprüngliche Bedeutung des Textes zu erschließen oder offen zu legen. So bettet Marsilio Ficino seine fulminanten und bis ins 18. Jahrhundert hinein prägenden Übersetzungen der *Platonici* und der „*mysteria Platonica*“, die er als geweihter christlicher Priester und Domkanonikus von Florenz geleistet hatte, in einem seiner Briefe in eine typologische Konstellation, die vom Gedanken der Sinneinheit und der auslegenden Offenlegung dieses Sinnes getragen ist: „[...] volumen composui quasi commentarium, in libros decem & octo distinctum, in quibus *Platonica mysteria* ita pro viribus exponuntur, ut mentem eius potius, quam verba sequamur, sublatissime Poeticis velaminibus *Platonicam* aperiamus sententiam divinae legi undique consonam“.[43] Hier wird, wie auch sonst in den Überlegungen zu Exegesis/Hermeneutik die „mens“ (διάνοια) den „verba“ (φωναί) entgegengesetzt und zugleich eine Klärung und ein Offenlegen (aperire, δηλοῦν) des genuinen Sinnes (der θεωρία oder ‚sententia‘) intendiert. Unterschiedlich gegenüber der Klärungshermeneutik des Typus A ist hier vor allem das Betonen der *vor* der Laut- oder Sprachebene anzusetzenden mentalen Begründungsebene, des, wie etwa Proklos sagt, in der platonischen Philosophie „verborge-

nen Geistes/Intellektes“ (κεκρυμμένον νοῦς), dessen Erschließung einer eher priesterlichen, weil inspiriert-intuitiven, denn logischen Basisbehandlung gleichgesetzt wird.[44] Zusätzlich wird, wie auch schon in den genuin neuplatonischen Auslegungsreflexionen, die sich von denen zu Beginn der curricularen Aristoteleskommentierung unterscheiden und auf die Ficino kenntnisreich zurückgreift, ein ganz bestimmtes Verständnis von νοῦς oder mens hier vorausgesetzt, das seine sachliche Fundierung und Ausprägung in der fünften der plotinischen *Enneaden* gefunden hatte,[45] sowie eben ein anderes Verständnis von Lektüre und Deutung von Texten, dessen prägnanteste Ausformung man im ersten Buch der *Theologia Platonica* des Proklos findet.[46]

Dort werden die Interpreten Platons als ἐξηγηταί bezeichnet,[47] die Auslegungen der platonischen Texte analog als ἐξηγήσεις,[48] im *Parmenides-Kommentar* hingegen an vielen Stellen als ἐρμηνεία.[49] Insgesamt ist das Interpretieren und Auslegen nicht ohne Anrufung eines göttlichen Sukkurses vorstellbar: dem inspirierten Logos des Autors muß sozusagen ein inspirierter Logos des Interpreten entsprechen.[50] Aber: dieser inspirierte Logos des Interpretierenden stellt sich nicht außerhalb der Rationalität, vielmehr ist es für ihn von zentraler Wichtigkeit, die für diesen Typus des hermeneutischen Geschäftes charakteristischen Formen der Textgestalt – ich hatte sie vorhin als mythisch-poetisch, als metaphorisch und als aenigmatisch bezeichnet – auf ihre jeweils rationale Urform zurückzuführen.[51] So gilt natürlich, daß auch der Interpret der platonischen „göttlichen“ Texte ein in der Logik versierter Theoretiker sein muß – die proklische Anforderung an den Zuhörer solcher Interpretationen, „er soll in allen logischen Methoden geübt sein“, gilt natürlich *a fortiori* für den Auslegenden selbst.[52] Diese Anforderungen an den Interpreten wie überhaupt an den Hörer/Leser teilt die verstehende mit der erklärenden Hermeneutik, auch bei letzterer war ja im Kriterium ‚wie soll der Exeget bzw. Akroatês beschaffen sein‘ immer wieder auf Text-und Per-

sonkenntnis, auf Sprachkompetenz, Intelligenz etc. verwiesen worden. Was jetzt noch hinzutritt, ist die mystagogisch-epoptische Dimension: der wirkliche „interpret“ muß selbst durch offenbarende, illuminierende, inspirierende, ihm selbst unverfügbare Akte, in das Verstehens- und Explikationsgefüge eingerückt sein. Er muß sozusagen selbst von „göttlicher“ Natur oder zumindest „divinitus inspiratus“ sein – dies geht über den Erwerb sprachlogischer wie dialektisch-diharetischer Mittel hinaus.[53] Nicht ohne Grund wird es für die Renaissanceplatoniker des 15. und 16. Jahrhunderts die selbst numinose Gestalt des Hermes, an der sie die dolmetschend-vermittelnde Weise geistigen Tätigseins überhaupt exemplifizieren: „quae divino sunt lumine revelata, caeteris hominibus explicat“.[54] Hier ist schon sprachlich die mittlere und vermittelnde Position deutlich: das „caeteris hominibus“ deutet klar darauf, daß Mercurius auch selbst ein Mensch ist, das „quae ... revelata“ darauf, daß er Träger göttlicher Inspiration oder Offenbarung ist; das „explicare“ ist die Tätigkeit, die einerseits dem δηλοῦν, andererseits dem ἐρμηνεύειν gleicht. Hermes wird so explizit als „interpret“ verstehbar, als personifizierter „sermo“ oder Logos, der, wie die vom Menschen verwendete Sprache, zwischen den Menschen, um ihren semantischen Gehalt vom einen zum anderen zu tragen, zwischen Gott und dem Menschen oder zwischen der intelligiblen Welt (gedacht als Geist, als *mens* oder *nus*) und der menschlichen Welt „hin- und herläuft“ (*medius currens*)[55]: „Durch diese Deutung, deren Ursprünge in der Spätantike liegen, wird von der ambivalenten platonischen Deutung des Hermes als einerseits „Dolmetscher“ und „Bote“ und andererseits „hinterlistig und betrügerisch im Reden“ (*Kratylos* 407 E – 408 A) gleichsam der negative Aspekt weggeschnitten und die reine Logos-Konformität herausgestellt“.[56] Die Figur des Hermes nimmt sachlich die Stelle des neuplatonischen Logos ein, sofern dieser ein Bild des Geistes (νοῦς) ist, der als aktuelle Totalität sich selbst reflektierenden und sich selbst durchdringenden Wissensvollzuges gedacht

worden war. Die absolute, nicht-relationale, vor jeder Vielheit liegende göttliche Einheit vermittelt sich so oder teilt sich so – durch die Ein-Vielheit des Geistes (des *nus*, der *mens*) in deren Bild als Logos – der vielheitlichen, je im zeitlichen Durchgang sich nur als vergehende Einheit herstellen könnenden, seelischen Ebene mit.

„Interpretatio“ gewinnt hierdurch natürlich einen anderen Status als den einer sich als reflektierte und kompetente Textexegese vollziehenden „Erklärung“ oder „Darstellung“ eruierten Sinnes (wie es unserem Typ A entspricht). Plotin hat diesen sachlich an vielen Stellen belegbaren Zusammenhang auch sprachlich durch Wendungen wie ψυχὴ ἐρμηνευτική (IV 3, 11, 14-21) oder λόγος ἐρμηνεύς (I 2, 3, 30 f) zum Ausdruck gebracht.[57] Sofern der Logos im System des Plotin „Bild“ oder „Hervorgang“ des Geistes ist, ist er dies eben als zentrales Vermögen der Seele: er ist direkter Ausdruck des ontologischen und logischen Status der Seele als einer Mitte des Seins, die, da sie lebendig und spontan ist, als *vermittelnde* Mitte begriffen werden kann.[58] Das, was sie bzw. ihr Denken als λόγος vermittelt, sind die Bereiche des Geistes und der Sinnlichkeit. Plotin verdeutlicht dies durch folgendes Verhältnis von Nus, Seele und Sprache: der Nus „denkt“ in erstrangiger Weise, d. h. er vermittelt alle Denkgehalte (Ideen) in nicht-diskursiver, absoluter, „ungeteilter“ (ἀμέριστος, ἀπλῶς) Weise, der Logos der Seele denkt in hierauf bezüglich „zweitrangiger“ Weise (δευτέρως) das Selbe, was auch der Nus (in seinem absoluten Akt) denkt, aber als „(Ab)bild“ (μίμημα) in Form eines diskursiven, vielheitlichen „(auf/ein)geteilten“ Logos (λόγος μεμερισμένος). Aus diesem ersten „Bild“, das in der Rationalseele sich als Denken des Intelligiblen oder Noetischen vollzieht, geht ein zweites „Bild“ hervor, das ebenfalls ein λόγος μεμερισμένος ist: die Sprache als „Logos in der Stimme“ (τὸ ἐν φωνῇ λόγος). So wie der vor-sprachliche Logos Bild des vor-logoshaften Nus ist, so ist der sprachliche Logos Bild des vor-sprachlichen Logos (in) der Seele. Betrachtet man diese Gesamtstruktur, so hat man, wie ich meine, die beiden Modi der Hermeneutik hier

in ihrem gegenseitigen Bezug und in ihrem Unterschied zusammen: bezeichne ich das erstrangig, also nicht-diskursiv Gedachte im Nus als ursprünglichen Gehalt, als das Sein oder die Sache oder das Intelligible (wir können ihm als Kürzel a zuweisen), bezeichne ich den Denkvollzug der Seele als rationales Urteil in Form eines bestimmten, artikulierten, d. h. unterschiedenen Verhältnisses von Satzgliedern (Kürzel b) und bezeichne ich das diesem Urteil entsprechende lautliche Sprachgebilde als dessen Bild im Sinne des stoischen λόγος προφορικός (Kürzel c),<sup>[59]</sup> so läßt sich Folgendes konstatieren:

° zwischen b und c gelten die hermeneutischen Bedingungen, die durch die logische, auf *Peri Hermeneias* (wie auch auf Aspekte der Rhetorik-Tradition) zurückgreifende Reflexion erarbeitet worden sind und die ich für die Klärungshermeneutik in Anspruch genommen habe (ein Satz in c soll „sagen“, was ein Satz in b „denkt“, das sprachliche τὶ κατὰ τινός soll das gedankliche in seiner apophantischen Struktur gleichsam abbilden);

° zwischen a und b hingegen gelten die hermeneutischen Bedingungen der komplexeren, weil durch nicht-diskursive Faktoren mit-gesteuerten Verstehenslogik, die sich in ihrem ‚dolmetschenden‘ Geschäft daher auch oft genug metaphorisch-bildhafter sprachlicher Formen bedienen muß, die die Klärungshermeneutik gerade auszuschließen trachtet (das in b logoshaft Gedachte kann auf das in a nicht-diskursiv, intuitiv Antizipierte nur verweisen). Sofern jedoch gerade die Notwendigkeit des Metaphorischen im Verhältnis a : b erkannt wird, wird auch ein Horizont für die Rationalität des Bildhaften und Metaphorischen erschlossen (philosophische Metaphern, etwa diejenigen, die Plotin entwickelt, verlangen geradezu nach einer rationalen Anstrengung in der Erschließung ihres Potentials);<sup>[60]</sup> sofern hingegen andererseits die Grenzen der sprachlogischen Genauigkeit als unvermeidlich erkannt werden – kein in sich vielheitlicher Satz kann die Einheit der Intention, die sich im semantischen Horizont der Sprache ja nur „zeigt“ oder „entfaltet“, einholen – insofern wer-

den auch die hinter oder vor Sprache und Schrift zu verortenden Implikationen des sprachlichen Logos mit ins Kalkül der Klärungshermeneutik gezogen (die neuplatonischen Kommentatoren hatten dies mit ihrer Orientierung am Sachbezug, die Patrizi dann ja wieder betonen wird, gezeigt).

In beiden Verhältnissen gelten, wie ich denke, gleiche Erfüllungsintentionen, d. h. in b soll genau das gedacht werden, was in a gesetzt oder vorausgesetzt ist, in c genau das ausgesagt werden, was in b gedacht oder konzipiert worden ist. Da sowohl b als auch c in den Bereich des Seelischen fallen, wird deutlich, daß das Seelische eben das Vermittelnde selbst ist: in ihm sind Intuition und diskursive Propositionalität unauflöslich verschränkt, läßt sich das unterscheidende Denken mit Bezug auf das Noetische nicht von dem Sprechen trennen. Unter den Bedingungen der frühneuzeitlichen Entwicklung der Hermeneutik, d. h. unter den Bedingungen christlicher Theologie, die maßgeblich auch durch die einschlägigen Texte des Augustinus geprägt ist, sind die genannten idealen Erfüllungsintentionen des Verstehens durch den *status iste* des gefallen Menschen radikal eingeschränkt: die Kluft zwischen „innerem“ und „äußerem“ Wort, zwischen Wahrheit des Sinns und Wahrheit der Äußerung, zwischen Einsicht und Mitteilung, zwischen Autor und Interpret war nicht mehr ausschließlich durch rationale Anstrengung zu schließen. Es nimmt daher kein Wunder, daß die vor-schleiermachersche Hermeneutik seit Johann Conrad Dannhauer, obgleich sie schon eine *hermeneutica generalis* entwickelt, doch im Kern an der *hermeneutica sacra* orientiert blieb. Die Aufarbeitung der Implikationen der aristotelischen Logik steht in einem theologischen Kontext, dessen Zielvorstellung einer „symphonia sensuum“, d. h. einer harmonischen Zusammenstimmung des „sensus explicatus“ und des „sensus explicans“,<sup>[61]</sup> eine Eigenleistung des Textes impliziert, deren Dynamik eine subjekt-analoge Gestalt aufweist.

## Endnoten

- \* Dieser Text wurde zu großen Teilen in dem von Stephan Meier-Oeser organisierten Sommerkurs des Melancthon-Hauses in Bretten zur Hermeneutik in der Frühen Neuzeit im Sommer 2006 vorgestellt. Ich danke den Teilnehmern für kritische Hinweise und Ergänzungen.
- Hasso Jäger, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 1974, S. 35-85, bes. S. 42. Zur Hermeneutik-Debatte vgl. *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, hg. v. André Laks, Ada Neschke-Hentschke, Lille 1990; *Les herméneutiques au seuil du XXIème siècle. Évolution et débat actuel*, hg. v. Ada Neschke-Hentschke, Louvain-Paris 2004; *La logique herméneutique du XVIIe siècle*. J.C. Dannhauer und J. Clauberg, hg. von Jean-Claude Gens, Paris (Collectio Phéno) 2006.
  - Vgl. Ilsetraud Hadot, *Introduction aux commentaires exégétiques*, in: *Les règles de l'interprétation*, hg. v. Michel Tardieu, Paris 1987, S. 99-119, bes. S. 101 der allgemeine Kriterienkatalog. Zur Aufnahme der Hermeneutik in die Logik-Debatte des 17. Jahrhunderts, vor allem wenn es um den „sensus obscurus“ eines Textes geht, vgl. den in Anm. 1 zitierten Sammelband, den Jean-Claude Gens herausgegeben hat.
  - Aristoteles, *Peri hermeneias* 1,16 a 3-18; 4, 16 b 33-17 a 7; 5, 17 a 20-22; vgl. aber auch zum Wort ἐρμηνεύειν *De anima* II 8, 420 b; *Politica* 1450 b 14; *Topica* 139 b.
  - Platon, *Kratylos* 433 D 2; vgl. Porphyrios, *In Aristotelis Categorias expositio, Commentaria in Aristotelem graeca* (in der Folge = CAG) IV/1, S. 55, 13-14 (Busse): (φιλόσοφοι λέξεις) κατεχρήσαντο εἰς δὴλωσιν τῶν ὑπ'αὐτῶν εὐρεθέντων πραγμάτων; auch 57,7 f.20. Elias, *In Porphyrii Isagogen commentaria, Prooemium*, CAG XVIII/2, S. 83, 21-22 (Busse), der so den „ontologischen“ Skopos von Porphyrios' *Isagoge* herausstellt: εἰς δὲ τὴν τῶν ὄντων διδασκαλίαν συμβάλλονται ἡμῖν αἱ φωναὶ (διὰ γὰρ τῶν φωνῶν δηλοῦνται τὰ πράγματα). Zur Sache für das Folgende: Werner Beierwaltes, *Realisierung des Bildes*, in: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, hg. v. Werner Beierwaltes, Frankfurt/M 1985, S. 73-113, bes. S. 102 ff.
  - Clavdii Galeni opera omnia*, hg. v. Carl Gottlob Kühn, Hildesheim 2001, VII, S. 825: ἔστι μὲν οὖν ἡ ἐξήγησις, ὡς ποῦ τις τῶν παλαιῶν εἶπεν, ἀσαφοῦς ἐρμηνείας ἐξάπλωσις. Vgl. Jäger 1974, *Studien zur Frühgeschichte*, S. 72.
  - Jäger 1974, *Studien zur Frühgeschichte*, S. 79; so auch im Anschluß Manfred Beetz, *Nachgeholte Hermeneutik. Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft*, Band 55, 1981, S. 597, 599.
  - Hierzu Beetz 1981, *Nachgeholte Hermeneutik*, S. 616 f.
  - Vgl. die Forderung von Michael Piccart, daß der Interpret im Schreibenden „wohnen“ müsse: „habitare te oportet in scriptore, quem explicandum tibi sumis“, *Oratio de ratione interpretandi* (=Pref.), *Isagoge in lectionem Aristotelis hoc est: Hypotyposis totius philosophiae Aristotelis*, Hagae 1605, p A 3. Auch hier ist der Gewährsmann ein neuplatonischer Aristoteles-Kommentator, Piccart zitiert nämlich Simplicios, der zu den Aristotelesinterpreten folgendes Monitum äußere: δεῖ τὸν ἐξηγητὰ τῶν πανταχοῦ τῷ φιλοσόφῳ γεγραμμένον ἐμπειρον εἶναι. Vgl. Simplicios, *In categorias Aristotelis commentaria, Prooemium*, CAG VIII, S. 7, 23-25 (Kalbfleisch). Zur Sache auch Reimund Sdzuj, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg 1997, S. 41 ff., 62, 67 zum Gegensatz zwischen „quid dicitur“, was durch die „ratio“ oder die „interpretatio more doctoris“ (*eruditio*) geklärt werden kann, und dem „quid dicit“, was die reine „auctoritas“ sowie einen quasi deontologischen Bereich des allgemein Anzunehmenden oder, im religiösen Disput, zu Glaubenden betrifft.
  - Porphyrios, dessen *Isagoge* und *Prooemium* in die *Kategorienabhandlung* ja von allen – von Jamblich bis Boethius – gelesen und kommentiert worden sind, stellt in letzterem unmißverständlich klar, CAG IV/1, S. 57, 20-22 (Busse): Φημι τοίνυν ὅτι τῶν πραγμάτων ἐκκεμμένων δηλωτικὸς γενόμενος καὶ σημαντικὸς αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ἤλθεν ἐπὶ τὸ καὶ διὰ τῆς φωνῆς κατονομάζειν καὶ δηλοῦν ἕκαστον (Ich sage, daß der Mensch deswegen ein die vorliegenden Sachverhalte (Dinge) (er)klärender und bezeichnender geworden ist, weil er über das sprachliche (lautlich-stimmliche) Benennen und Erklären jedes Dinges dorthin gelangte). Das „Klären“ oder „Zeigen“ ist also die Basisoperation, die den Menschen zu einem letztlich kommunikativen und verstehenden Wesen macht.
  - Erst nach Fertigstellung dieses Textes ist mir das interessante Buch von Gyburg Radke bekannt geworden: *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin/New York 2006. Die Verfasserin skizziert in deutlicher und durchaus provokanter Art und Weise, immer mit Blick auf die Platon-Exegese, diejenige Entwicklung von B, die ich ebenfalls als ‚subjektiv-romantisch‘ bezeichnen würde, die von Schleiermacher und dem „romantischen Infinitismus“ (H. J. Krämer) bis hin zur Postmoderne sich vollzogen hat, vgl. bes. S. 1-62, 81-105. Um was es mir hier geht, wird auch bei Radkes minutiöser Analyse von Proklos' Parmenides-Kommentierung deutlich, wenn auch vielleicht nicht in hinreichender Deutlichkeit: es ist exakt das hermeneutische oder exegetische Momentum des noetischen, nicht-diskursiven Erfassens, das ja, nach der ‚objektiven‘, am Skopos des Textes orientierten neuplatonischen Deutung, sowohl in der Sache des platonischen Denkens (als Ideen-Schau, als nicht-diskursives Erfassen des Einen etc.) als auch in dem Vollzug, den ich dem Leser-Interpreten zugewiesen habe, aufzufinden sein muß (die höchste Stufe des Denkens ist auch eine Forderung an den Leser); vgl. die Hinweise bei Radke selbst S. 374 f. (das intuitive, d. h. nicht [mehr] diskursive Erfassen dieser Sachverhalte), 479 (Zusammenschau).
  - Ein Muster dieses Verstehens-Begriffs, gerade auch in seiner Anwendung auf die Geschichte nicht nur des Denkens, sondern auch der Religion und der Kunst, ist durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel ausgebildet worden, vgl. vor allem den seit 1817 (Heidelberger Kolleg) immer wieder überarbeiteten Einleitungsteil seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hier ein Passus aus dem Berliner Kolleg von 1823, in: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg (Meiner) 1993, S. 2: „[...] bei Gedanken, besonders bei spekulativen heißt Verstehen ganz etwas anderes als nur, den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen“. Hegel unterscheidet also scharf zwischen einer bloßen „Kenntnis“ der Behauptungen und Sätze einer Philosophie und dem „Verstehen“; die Kenntnis bleibt dem, was wirklich gedacht

- wird – und zwar nicht nur aus der Perspektive des Autors, sondern aus der sich in der Geschichte entwickelnden Vernunft – äußerlich, ist abstrakt und formal (philologisch), das Verstehen hingegen stellt sich in die Perspektive der Vernunft (des Geistes) selbst und erfährt die gedachte Idee als konkretes Allgemeines, als lebendiges, mit sich selbst vermitteltes Resultat des vernünftigen Prozesses. Eine sachlich entsprechende Unterscheidung, wenn auch mit ganz anderer Stoßrichtung, findet sich bei Friedrich Daniel Schleiermacher, vgl. seine *Hermeneutik*, hg. v. Heinz Kimmerle, Heidelberg 1974, S. 86-103, 153-156, 165: ein „grammatisches Verstehen“, das auf die Sprache fokussiert ist, und ein „psychologisches Verstehen“, das auf den „Geist“ des Sprechenden/Schreibenden achtet.
12. Vgl. Jäger 1974, *Studien zur Frühgeschichte*, S. 45 ff.; Eckhard Kessler, *Logica universalis und Hermeneutica universalis*, in: *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, hg. v. Gregorio Piaia, Roma/Padova 2002, S. 139 ff. (Michael Piccart und Simplikios), S. 141: „daß die griechischen Aristoteleskommentare [...] methodisch und inhaltlich auch bei der Geburt des neuen Interpretens Pate gestanden haben“.
  13. Dies läßt sich den antiken Quellen selbst entnehmen, so etwa der Proklos-Vita des Marinos (cc. 12-13); vgl. die Bemerkungen und Hinweise, die Karl Praechter schon 1909 in seiner Rezension der CAG gegeben hat, *Byzantinische Zeitschrift*, Band 18, 1909, S. 516-538, bes. S. 526-531.
  14. Hierzu Hadot 1987, *Les introductions*, passim.
  15. Philoponos, *In Categorias Aristotelis commentaria*, Prooemium, CAG XIII/1, S. 6, 10-12 (Busse).
  16. Simplikios, *In categorias Aristotelis commentaria*, Prooemium, CAG VIII, S. 6, 9-10 (Kalbfleisch).
  17. Olympiodoros, *Prolegomena et in Aristotelis commentaria*, Prolegomena CAG XII/1, S. 9, 16-18 (Busse). Ein ganz ähnlicher Katalog an Epitheta des Einen Ursprungs bei Ammonios, *In categorias Aristotelis commentaria*, Prooemium, CAG IV/4, S. 6, 11-13 (Busse).
  18. Dieser *ordo lectionis* ist bei den Platonici des 15. und 16. Jahrhunderts bewahrt, bei Ficino, bei Champier, bei Patrizi u. a., vgl. etwa Jacobus Carpentarius, *Platonis cum Aristotele in universae philosophia comparatio, quae hoc commentario in Alcinoi Institutionem ad eiusdem Platonis doctrinam explicatur*, Parisiis (du Puy) 1573, Praefatio, Ci v: (mit Rückgriff auf einen Brief des Ficino) „peripateticam doctrinam ad sapientiam Platoniam esse viam“, dies wird parallelisiert einem generellen Topos, der ebenfalls aus der antiken Tradition übernommen ist: „naturalia nos ad divina ducere“.
  19. *Ammonii in Porphyrii Isagogen* Prooemium, Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG), Vol. IV/3, ed. A. Busse, Berolini (Reimerus) 1891, S. 20, 19.
  20. Ammonios, *In Porphyrii Isagogen* Prooemium, CAG IV/3, S. 20, 20-21 (Busse).
  21. Vgl. Ammonios, *In Categorias prooemium*, CAG IV/4, S. 7, 11-15 (Busse); Simplikios, *In Categorias prooemium*, CAG VIII, S. 3, 4-7 (Kalbfleisch); Philoponos, *In Categorias prooemium*, CAG XIII/1, S. 6, 34-35 (Busse): Zusammenhang von ἐρμηνεύειν-σαφηνίζειν. Ebenso bei Olympiodoros, *Prolegomena*, CAG XII/1, S. 11, 22-23 (Busse): „es ist klar, daß er (sc. Aristoteles) vielfach auf klare Weise erklärt/ausführt“ (δηλοῖ πολλαχού σαφώς ἐρμηνεύσας), so in den logischen Schriften oder den naturtheoretischen Abhandlungen, während er „Dunkelheit/Unklarheit“ dann kalkuliert anwendet, wenn er die ‚vorwichtigen und leichtsinnigen Jungen (Anfänger)‘ prüfen und testen will. Das Begriffspaar ἀσάφεια-σαφήνεια ist v. a. auch aus der Rhetorik-Tradition seit Aristoteles bekannt. In diesem Kontext bezieht sich Dunkelheit/Unklarheit-Klarheit auf die Lexis, d. h. auf die sprachliche Struktur als Sinnträger, aber auch als Träger ‚ästhetischer‘ (angenehm, erhaben, wohlgestimmt etc. und deren Gegenteile) und kommunikativer Eigenschaften (gegliedert, übersichtlich, schnell erfaßbar etc. und deren Gegenteile), vgl. Ammonios, *In de interpretatione commentaria*, CAG IV/3, S. 65, 22 ff. (Busse). Zur Sache: Max Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa* (1939), in: *Kleine Schriften*, hg. v. Heinrich Dörrie, Hildesheim 1965, Bd. I, S. 39-86, siehe S. 48; Otto Immisch, *Beiträge zur Chrestomathie des Proklos und zur Poetik des Altertums*, in: *Festschrift für Theodor Gomperz*, Wien 1902 [ND Aalen 1979], S. 237-274, bes. S. 255.
  22. So ganz explizit Simplikios, *In Categorias prooemium*, CAG VIII, S. 7, 12-15 (Kalbfleisch): „Das Dunkle findet sich in (an) seinen Schriften nicht aus sprachlicher (gedanklicher) Schwäche, denn die, die in der Lage sind, auf angemessene Weise dem Sinn (dieser Schriften) zu folgen, wissen (genau), daß die aristotelische Auseinandersetzung/Erklärung (ἐρμηνεία) eine große sprachliche Macht (πολλήν λεκτικὴν δύναμιν) zum Vorschein bringt, sodaß er in der Lage ist, oft mit wenigen Worten zum Ausdruck zu bringen, was mancher nicht in vielen Sätzen (Satzfolgen) mitteilen kann“.
  23. Ammonios, *In Categorias Prooemium*, CAG IV/3, S. 7, 11-14 (Busse).
  24. Ammonios, *In Categorias Prooemium*, CAG IV/3, S. 7, 8 (Busse).
  25. Ammonios, *In Categorias Prooemium*, CAG IV/3, S. 8, 12-13: ὅτι δεῖ καὶ ἄριστα εἰδέναι αὐτὸν ἃ μέλλει ἐξηγεῖσθαι.
  26. Philoponos, *In Categorias Prooemium*, CAG XIII/1, S. 6, 33-35 (Busse): κριτῆς ἀπαθῆς τῶν λεγομένων ὑπάρχειν; Olympiodoros, *Prolegomena et in categorias commentarium*, CAG XII/1, S. 10, 24-33 (Busse), bes. S. 10, 27-28: μὴ δουλεύειν αἰρέσει, 30 f.: μὴ συμμεταβάλλεσθαι ταῖς αἰρέσεσιν, ἵνα μὴ ὡσπερ οἱ ἐν σκηνῇ διάφορα ὑποδύοντες πρόσωπα, vielmehr sei es erforderlich, daß der Exeget/Interpret „wahrhaftige“, d. h. sachorientierte und neutrale τύποι und κανόνες mitbringe oder gar selbst entwickle, um mit deren Hilfe über das ‚sich richtig Verhalten‘ oder ‚nicht sich richtig Verhalten‘ zu urteilen (διακρίναι). Patrizi zitiert diesen Passus ausführlich im ersten Buch seiner *Discussiones Peripateticae*, schreibt ihn aber noch dem Ammonios zu (vgl. Editio Aldina 1546, 9r-v), vgl. Franciscus Patricius, *Discussiones Peripateticae*, Basileae 1581, Tomus I, lib. XI, S. 150 f.: “Sed cum sine ulla passione, eorum quae dicuntur se praverere: ac primo sententiam authoris clarum reddere & interpretari quae illi videantur, postea suum ipsius afferre iudicium”.
  27. So Simplikios, *In Categorias prooemium*, CAG VIII, S. 7, 24-26 (Kalbfleisch); diese Stelle wird von Michael Piccart (vermutlich aus der Basler Ausgabe 1551) zitiert, vgl. *Oratio de ratione interpretandi*, in: *Isagogé in lectionem Aristotelis hoc est: hypotyposis totius philosophiae Aristotelis*, Hagae 1605, S. a 3: „quippe ut forma, & ingenium hominis non ex adspectu unius membri, aut ratione una perspicitur potest, sed consideratio totius habitus corporis & longa consuetudo eam demum cognitionem gignunt,

- ita habitare te oportet in scribtores, quem explicandum tibi sumis [...]. Monitum hic Simplicii de Aristotelis interpretibus [es folgt das Zitat]". Zitiert bei Werner Alexander, *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 22, sowie, ohne Verweis auf letzteren, bei Kessler 2002, *Logica universalis*, S. 141, A. 29.
28. Vgl. Simplicios, *In Categorias commentarius*, Prooemium, CAG VIII, S. 6, 19; Ammonios, *In categorias commentarius*, Prooemium, CAG IV/3, S. 6, 25: ὅτι διαφερόντως ὁ φιλόσοφος ἐρμηνεύσας; Olympiodoros, *Prolegomena*, CAG XII/1, S. 11, 23 (Busse): σαφῶς ἐρμηνεύσας.
29. Kessler 2002, *Logica universalis*, S. 142 f. Zur ursprünglich auf Platons Dichtungs- und Rhetorikreflexion zurückgehenden Funktion der Psychagogie (vgl. *Phaidros* 261A) siehe Fritz Wehrli, *Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike*, in: *Phyllobolia* (Festschrift für Peter von der Mühl), hg. v. Olof Gigon et al., Basel 1946, S. 9-34.
30. Symphorien Champier, *Libri VII de dialectica*, Basileae 1537, Praefatio, S. 4 bezüglich der Einteilung der platonischen Philosophie in „speculativa“, „practica“ und „dialectica“ wird letztere nochmals unterteilt in: „divisiva, difinitiva, inductiva, syllogistica“. Die divisive Dialektik entspricht der Dihairesis. Allgemein richtet sich die Dialektik, wie bei den spätantiken Kommentatoren, auf die „rationes“, d. h. auf den Sachgehalt in seiner gedanklich-begrifflichen Vermittlung (διάνοια). Champier beruft sich übrigens (S. 3) für die These, daß Philosophie in einem „membra partiri“ bestehe, auf Porphyrios, Proklos, Ammonios, Simplicios und Boethius. Zur Einteilung der Dialektik vgl. etwa David, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, CAG XVIII/2, S. 88, 6 ff. (Busse): διαφρετική, ὀριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική.
31. Simplicios, *In categorias Aristotelis commentaria*, Prooemium, CAG VIII, S. 8, 25 (Kalbfleisch): διαίρεσις οἷον καθ' ἄρθρα τέμνουσα, vgl. Platon, *Phaidros* 265 E: διατέμνειν καθ' ἄρθρα; *Sophistes* 227 CD zu τέμνειν; *Politikos* 262 AB, 287 C, 293 AB Zusammenhang mit der Medizin.
32. Vgl. Marsilio Ficino, *Argumentum in Cratylum, vel de recta nominum ratione*, in: *Omnia divini Platonis opera translatione Marsilii Ficini emendatione et ad Graecum codicum collatione Simonis Grynaei summa diligentia repurgata*, Basileae 1546, fol. 302-306, hier 304: „Est enim nomen instrumentum quoddam, quo rem nominatam ab aliis discernimus atque dividimus“; das Ziel der 'ars', die zur Herstellung dieses Instrumentes befähigt, ist das Unterscheiden und Unterteilen. Ein wirklich etwas meinender Begriff oder Name setzt voraus, daß er Ausdruck eines wirklich etwas erfassenden Gedankens ist: die „vera ratio nominis“ ruht in der durch den Geist (*mens*) erfaßten ‚Idee der Sache‘ (*ipsa rei idea*). Diese Idee geht genau dann schon in die Konzeption oder Bildung des Begriffs (Namens) ein, wenn der Dialektiker durch Einteilung (Dihairesis) die sachangemessene Zuordnung von Sache, Gedanke und Sprache im Denken leistet und dann den sprachlichen Ausdruck ‚herstellt‘ (*componit, fabricat, condit*): „componit nomen, certa quadam significatione praeditum“. Es ist genau dieser Zusammenhang von *nomen, significatio, interpretatio*, der auch in der Kommentartradition immer wieder diskutiert wird. Ficino stellt hier in der Diskussion des Kratylos natürlich Platons Gedanken eines an die Ideenerkenntnis gebundenen „nomen verum“ dar (*idealis ratio significatioque*), indem es unterscheidet (*discernendo*), das tatsächlich ‚sagt/ausdrückt‘ „quid res ipsa sit“. Autor dieser ‚nomina vera‘ kann nur der Dialektiker sein und zwar vor allem durch die Kunst des Unterscheidens und ‚Schneidens‘ (*dialectica divisiva*, vgl. letzte Anm.).
33. Simplicios, *In categorias Aristotelis commentaria*, Prooemium, CAG VIII, S. 8, 25-30 (Kalbfleisch): ἡ δὲ εἰς τὰ κεφάλαια τῶν βιβλίων διαίρεσις οἷον καθ' ἄρθρα τέμνουσα μιμεῖται τὴν ἀνατομικὴν παρά τοῖς ἰατροῖς θεωρίαν· ὡς γὰρ ἐκείνη τὴν εἰς τὸ ὅλον τεῖνουσαν χρεῖαν ἐκάστου τῶν μορίων διὰ τῆς ἀνατομῆς εὐρίσκει καὶ γνῶσιν ἀκριβεστέραν τοῦ συνθέτου παρέχεται παραγυμνώσασα τὰ ἀπλά, οὕτως καὶ αὕτη διελούσα τὸ ὅλον ὑπ' ὄψιν μᾶλλον ἄγει, καὶ τὴν ἐκάστου παρίστην χρεῖαν πρὸς τὸν ὅλον σκοπόν. Auch Proklos bringt schon zuvor optimale Interpretation und „entsprechend den Gliedern unterscheiden“ zusammen, vgl. *Theologia platonica/Théologie platonicienne*, Livre I, Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1968 (= TP), c. 11, S. 52, 16-19: ἰδίᾳ φιλοσοφούντες οἱ τῶν ἐξηγητῶν ἄριστοι τὸ τε πλῆθος ἀναφαίνεται τῶν θείων διακόσμων καὶ ἡ τῶν Πλατωνικῶν λόγων καθ' ἄρθρα προοῖσα διάκρισις (indem die Besten der Interpreten auf die ihnen eigene Art philosophieren, wird der Reichtum der göttlichen Ordnungen und die gemäß Gliederung voranschreitende Unterteilung der platonischen *Logoi* deutlich aufgewiesen).
34. Elias, *Prolegomena*, CAG XVIII/1, S. 2, 26-29 (Busse).
35. Elias, *Prolegomena*, CAG XVIII/1, S. 4, 5-32 (Busse), bes. 23-24: εἰκότως οὖν τὸν ὀρισμὸν λέγομεν δηλωτικὸν τῆς φύσεως. Aufschlußreich ist, daß etwa Ammonios im *Prooemium* zu seinem *Kategorienkommentar* die Vorstellung aufgreift, daß die lautlich-stimmlichen Komplexe (*φωναί*), sofern sie etwas bedeuten oder bezeichnen (*σημαίνουσιν*), in sich gegliedert sind und daher analysierbare Einzelglieder (*ἄρθρα*), zu denen sie „zusammengestellt sind“ (*συντάσσονται*), aufweisen, vgl. CAG IV/4, S. 11, 14-17 (Busse).
36. Dies ist, wie Lutz Danneberg gezeigt hat, etwa im Kontext der Rezeption der ramistischen Logik und Dialektik geschehen (die selbst wiederum in der weiter oben skizzierten Wiederaufnahme des antiken Methodendiskurses steht), vgl. Friedrich Beurhusius, *Ad Petri Rami Dialecticae Praxin generalis introductio*, Coloniae 1596, Prooemium, S. 1, 10-11 zur „dissecatio“ verbunden mit der „ἐρμηνευτική δύναμις“; Lutz Danneberg, *Logik und Hermeneutik: Die analysis logica in den ramistischen Dialektiken*, in: *Komplexe Logik*, hg. v. Uwe Scheffler, Klaus Wuttich, Berlin 1998, S. 129 ff. Vgl. auch Philipp Melancthon, *Erotemata dialectices* (1547), in: *Corpus reformatorum*, Vol. XIII, S. 13): ὀρθοτομεῖν.
37. Kessler 2002, *Logica universalis*, S. 152, vgl. 144 ff. zur Diskussion, die im 16. Jahrhundert über die Aristoteles-Stelle *De partibus animalium* I 1, 639 a f und die dortige Einführung der Unterscheidung von ἐπιστήμη und παιδεία resp. *scientia* und *eruditio/peritia* entbrannte. Die Funktion dieser *eruditio/peritia*, die scharf vom Wissen unterschieden ist, wurde von den paduanischen Theoretikern (Niphus, Furlanus, Cremonini) in der Beurteilung des „modus docendi et discendi“ oder des „modus tradendi scientiae“ gesehen. Daß ein Text als Körper, d. h. als ein komplexes organisches Ganzes, gesehen werden konnte, ist vielleicht nicht erst eine neuzeitliche Einsicht, sicherlich ist aber der Einsicht Dannebergs zuzustimmen, daß es zu den produktiven Ausstrahlungen der durch Ve-

- salus eingeführten und mit großer Geschwindigkeit in Europa verbreiteten Kunst der Anatomie gehörte, eine Analogie zwischen medizinischer Anatomie am physikalisch-biologischen Körper und logisch-hermeneutischer Anatomie am sprachlich-textuellen ‚Körper‘ herzustellen, vgl. Danneberg 2006, *Logique et herméneutique*, S. 21-23.
38. Hierzu, vor allem zur Struktur der Analogie, habe ich einige Beispiele zu geben versucht in: Thomas Leinkauf, *Interpretation und Analogie. Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit*, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis*, hg. v. Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann, Göttingen 2001, S. 41-61, bes. 57-59. Das Diktum der sog. Tabula smaragdina: ‚quaecumque sunt infra, sunt etiam supra, meliori tamen, perfectiori, & nobiliori modo‘ kann man der Struktur nach als ‚A verhält sich zu B in X wie A‘ sich zu B‘ in Y verhält‘, wobei  $A > A'$  und  $B > B'$  und ‚>‘ = ‚besser‘, ‚vollkommener‘, ‚werthafter‘ dargestellt werden.
39. Vgl. Proklos, *Theologia Platonica* I, c. 21, S. 97,11 f.: die „göttliche“ Wahrheit ist an Würde und Kraft über die „Wahrheit in den Begriffen/der Sprache“ hinausgehoben zu denken, denn letztere ist aus Vielen zusammengesetzt (πολυσύνθετος), durch Gegensätze bestimmt und hat ihren Seinsbestand (Hypostasis) nur durch das Zusammensein mit Nicht-Wahrem. Ein Beispiel der analogisch-metaphorischen Form des ‚Dolmetschens‘, der Hermeneutik, die aus einem Verstehen auf ein Verstehen zielt, wäre z. B. die dem Hermes Trismegistus als ‚Mercurius‘ zugeschriebene Parallelisierung von Schöpfung/Zeugung Gottes und Lichtwerdung durch die Sonne. Die Frage ‚quomodo pater generat‘ wird so etwa für Paulus Scalichius legitim und vor allem extrem ‚erklärend‘ oder ‚aufschließend‘ (alles Funktionen der Hermeneutik) dem Vorgang ‚lumen de lumine‘ analog gesetzt, vgl. *De iustitia aeterna*, in: *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum, tam sacrarum quam profanarum Epistemon*, Basileae 1559, S. 246 f., 258: Filius/Verbum =  $\text{Dei ἀπαύγασμα αἰωνίου φωτός}$ . Scalichius greift in seiner Darstellung des Hermes Trismegistus wohl direkt auf Ficino zurück, so etwa wenn es S. 223 heißt: „hic enim ruinam praevitit priscae religionis, hic ortum novae fidei“, vgl. dies mit dem Zitat in der übernächsten Anm.
40. In diesen Zusammenhang gehören auch die grundlegenden Reflexionen des Augustinus zum Verhältnis von Denken und Sprache sowie, insbesondere für die Hermeneutik-Diskussion des 17. Jahrhunderts zentral, zum Verhältnis von Christologie/Offenbarung zur Mitteilungs- und Verstehensdimension im Menschen, vgl. Augustinus, *De trinitate* XV 10,17-18; 15,25. Zur Sache Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York 1997, S. 1-34.
41. Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Basileae 1576 (= *Opera*), *Argumentum in librum Mercurii Trismegisti*, fol. 1836,24-25: „Hic (sc. Trismegistus) ruinam praevitit priscae religionis, hic ortum novae fidei, hic adventum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem saeculi, beatorum gloriam supplicia, peccatorum“. Es ist signifikant, daß die Integration der Hermeneutik in die Logik – sei es die ramistische, sei es die aristotelische des *Organon* – eine deutlich ‚theologische‘ Signatur tragen kann, die insbesondere auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß die Rhetorik als ‚Kunst‘ der Deutung figurativer Rede hier, neben der „interpretatio“ selbst, eine Position gewinnen kann; ebenso, daß, in Rückwirkung, die Hermeneutik selbst ‚sylogistisch begründet‘ werden kann, vgl. Danneberg 2006, *Logique et herméneutique*, S. 37 f. am Beispiel Dannhauers und Keckermanns.
42. Zur Sache vgl. Leinkauf 2001, *Interpretation und Analogie*, S. 51 ff., 52 A. 31; Thomas Leinkauf, *Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino*, in: *Academia*, Band IV, 2002, S. 29-57.
43. Ficino, *Opera: Epistolarum liber VII*, fol. 855 (ad Ioannem Nicholinum Archiepiscopum Amalphiensis).
44. Ficino, *Opera: Epistolarum liber VII*, fol. 855 (ad Ioannem Nicholinum Archiepiscopum Amalphiensis) finis: „Marsilium cum sit sacerdos Philosophiae“. Zur zitierten Proklos-Stelle vgl. *Theologia Platonica* I, c. 1, S. 5,9; vgl. ib. zur ‚heiligen‘, priesterlichen Struktur der Text-Offenbarung S. 5,17:  $\mu\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$ ; 6,4 f:  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ , 8 f:  $\sigma\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma\ \iota\epsilon\rho\iota\varsigma$ , 6,16:  $\eta\ \pi\lambda\alpha\tau\omega\nu\iota\kappa\eta\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\pi\tau\epsilon\iota\alpha\ \kappa\lambda\lambda.$ ; I, c. 3, S. 16,1-18. Proklos versteht sich selbst als ein Interpret/Exeget, der in der Tradition der von Plotin ausgehenden Auslegungskultur steht: Plotin, Amelios, Porphyrios, Jamblichos, Theodoros von Asine, ib. I, c. 1, S. 6,16-7,8. Porphyrios beschreibt den Stil des Plotin, der sich eigentlich gegenüber der Verschriftlichung kritisch-ablehnend verhielt, als im Schreiben „dicht gedrängt“, „knapp“, „gedankenvoll“ und durch göttliche Einwohnung oder Inspiration, vgl. *Vita Plotini*, 14, 1 f. ( $\acute{\epsilon}\nu\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ). In der Forschung ist schon seit längerem herausgestellt worden, daß die Bereiche Grammatik und Rhetorik, die die ‚Lexis‘ betreffen, die erste Stufe oder den Beginn der philosophischen Exegese eines Textes darstellen (hier wird auf sprachlich-formale Angemessenheit geachtet), auf der dann die Untersuchung des Inhaltes (der Theoria, Epibolē oder Dianōia) aufbaut, vgl. Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, S. 228 f. Auf ein konkretes Beispiel weist Irmgard Männlein-Robert anhand ihrer sorgfältigen Rekonstruktion von Longins Fragmenten hin, vgl. Eusebios, *Praeparatio evangelica*, X 3, 1-25 Mras, bes. 19-20; siehe auch Irmgard Männlein-Robert, *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München/Leipzig 2001, S. 246, 256, 276.
45. Ficino, *Opera: Epistolarum liber VI*, fol. 824 (ad Bastianum Salvinum): „mens igitur natura veritatis capax, immobilitatis aeternitatisque est particeps“; Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* III, c. 6, n. 215; h I S. 136: „intellectus de tempore et mundo non est, sed absolutus“. Interessanterweise verweist auch Jäger 1974, *Studien zur Frühgeschichte*, S. 81 auf Plotin oder genauer, dabei selbst ‚poetisch‘ werdend, auf „die aus der Lichtwelt Plotins stammende Psychē hermeneutikē [...], welche den gesamten Raum der interpretatio gleichsam überwölbt, um seine volle Transparenz zu gewährleisten“.
46. Proklos, *Theologia Platonica* I, c. 1, S. 5 ff.
47. Proklos, *Theologia Platonica* I, c. 1, S. 6,16; c. 4, S. 23,8; c. 11, S. 50,14 u. ö. Basis, nicht nur für Proklos, ist die Selbstcharakterisierung Plotins als ‚interpres Platonis‘ in V 1, 8, 12.
48. Proklos, *Theologia Platonica* I, c. 1, S. 7,24; c. 8, S. 33,17 f.; c. 9, S. 39,5 f.: für Exegese kann auch  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\nu\omicron\iota\alpha$  stehen, von Saffrey-Westerink mit „interprétation“ übersetzt. Proklos verwendet aber auch den Begriff  $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ , vgl. *In primum Alcibiadem Platonis* 19,18 (S. 54 Westerink); 292,4 (S. 135).

49. Proklos, *In Platonis Parmenidem*, ed. Victor Cousin, Paris 1864 (ND Hildesheim/New York 1980), coll. 646-648.
50. Auch hier könnten vielleicht Vergleiche mit der Bibel-Hermeneutik die Einsicht in eine ähnliche Bewußtseinshaltung der Interpreten bringen.
51. Proklos, *Theologia Platonica* I, c. 2, S. 9,20-10,5: gemäß der Prämisse, daß er „in allem das Klare, Unterschiedene und Einfache seinem Gegenteil vorziehe“ (ἐν ᾧπασι δὲ τὸ σαφές καὶ διηρθρωμένον καὶ ἀπλοῦν προθήσομεν τῶν ἐναντίων), zeigt Proklos an, daß er Symbolisches auf durch „deutliche“ Lehre Vermitteltes zurückführen wolle, Bilder auf ihre Urbilder/Originale, das „zu sehr“ Apophantische auf den Logos der Ursache, das aus Beweisen Zusammengesetzte auf seine Teilmomente und die diesbezüglichen Wahrheitswerte, das aus Rätseln Bestehende auf die „Klarheit“ seiner Bedeutung, die auch aus anderen, unterstützenden Platonstellen erschlossen werden soll; vgl. auch I, c. 4, S. 17,18-24 und das Folgende. Man findet hier, wie zu sehen, einige der Kategorien und Kriterien, die wir schon in den Aristoteles-Kommentaren gefunden haben: ἐναργὴ διδασκαλία, λογισμοὶ τῆς αἰτίας, σαφήνεια.
52. Proklos, *Theologia Platonica* I, c. 2, S. 10,18-21: ταῖς δὲ λογικαῖς μεθόδοις ἀπάσαις γεγυμνάσθω (ὁ ἀκροάτης) καὶ πολλὰ μὲν περὶ ἀναλύσεων πολλὰ δὲ περὶ τῶν ἐνεστιῶν πρὸς ταύτας διαρέσεων ἀνέλεγκτα νοήματα θεθεαμένους παρέστω. Vgl. auch in *Parmenidem commentarium*, ed. Victor Cousin, Paris 1864 (ND Hildesheim/New York 1980), col. 676,2-6.
53. Für die Antike ist der 'locus classicus' der Inspirationsvorstellung Hesiod, *Theogonie* 22-34, wo der Topos von der Inspiration des Dichters durch die Musen vermutlich seinen Ursprung hat; vgl. zur Sache Manfred Fuhrmann, *Die Dichtungstheorie in der Antike. Aristoteles-Horaz-Longin. Eine Einführung*, Darmstadt, 2. Auflage 1992, S. 77 ff. Wie für die christliche Tradition, die in ihrer humanistischen Filiation natürlich diese klassische Vorlage kannte und weiter verwendete, tritt dann auch für die spätantike Weltdeutung noch der Gedanke einer direkten ‚göttlichen‘ Inspiration hinzu.
54. Ficino, Opera: *Argumentum in librum Mercurii*, fol. 1836,50-51; *Pimander*, fol. 1839,46: „Mercurius nos instruit“; fol. 1847,24: „homines erudit“.
55. Vgl. Hannibal Rosselius OM, *Pymanter Mercurii Trismegisti cum commento*, Cracoviae 1584, Vol. I, 1585, Vol. II, 1586, Vol. III, 1584, Vol. IV, hier: Vol. IV, praef. fol. \*4v-5r: die Ägypter nannten diesen menschlichen Erfinder- und Mittlergott ‚Theut‘, die Griechen hingegen Ἑρμῆς, die Römer ‚Mercurius‘ und zwar deswegen, „quasi medius currens [...] quod sermo currat inter homines medius“. Vgl. auch Leinkauf 2001, *Interpretation und Analogie*, S. 52-54. Ficino sieht aber auch den Menschen als einen „interpres“ und zwar, sofern er Philosoph ist, als einen „interpres mundi“, vgl. *Opera, Epistolarum liber VII*, fol. 853 f.: „interpres mundi Deique philosophus verus demonstrat diligenter atque exhortatur“. Ein Bezugspunkt in der lateinischen Spätantike könnte auch Augustinus sein, vgl. etwa *De civitate Dei*, lib. VII, c. 14 (2, S. 424 Loeb-Edition): „quod si sermo ipse dicitur Mercurius, sicut ea quae de illo interpretantur ostendunt (nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius; ideo Ἑρμῆς Graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet, ἑρμηνεία dicitur [...]“.
56. Leinkauf 2001, *Interpretation und Analogie*, S. 54 A. 35.
57. Vgl. auch V 8, 7, 14-15: ἐξαιφνης ἀναφανῆναι ἰνδαλμα καὶ εἰκόνα ἐκείνου (τοῦ νοῦ) – (plötzlich scheint ein Abbild von jenem [dem Geist] auf).
58. Zum Folgenden vgl. Werner Beierwaltes, *Einleitung*, in: *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (III 7)*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt/M 1967, S. 51 ff.; Willy Theiler, *Plotin und die antike Philosophie*, in: *Museum Helveticum*, Band 1, 1944, S. 209-225, S. 220 f. Vgl. Plotin IV 3, 11, 19-21; IV 6, 3, 5-50 (*logos*); V 3, 3, 37 f.
59. Zu der sprachphilosophischen Konzeption der jüngeren Stoa, die in der Kaiserzeit auch außerhalb dieser Häresis weit verbreitet war, vgl. Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, 5. Aufl. 1978, I, S. 39 f.; II, S. 21 f.; Pohlenz 1965, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre*, S. 79-86. Eine Wurzel hat diese Konzeption sicherlich in Platon, *Sophistes* 261 D ff., 263 E; vgl. Chrysippos, SVF II 879, der den ‚nach außen‘ (vor-)getragenen Logos schon als ἑρμηνεύς, διάγγελος, κήρυξ! Philon, *De somniis* I 29; Cicero, *De legibus* I 10, 30: *interpres mentis oratio*.
60. Hier wäre zu diskutieren der Begriff des ‚Symbolischen‘ oder ‚Hieroglyphischen‘, der im Kontext des Bild-Begriffs bei Plotin einerseits ‚offenbarende‘, ‚manifestierende‘, ‚zeigende‘, andererseits hermeneutische Dimensionen bekommt: das sich im Vielen in möglichst intensiver Weise als Einheit zeigende Eine besitzt unausweichlich eine ontische Form, die diskursiven Operationen des Erfassens ihre Grenzen aufweist. Diese Form der Präsenz ‚erzwingt‘ vom Betrachter/Hörer geradezu eine Aufgabe dieser Operationen und ein Sich-Konzentrieren auf die ‚hinter‘ dem Vielen wirkende/ruhende Einheit. Vgl. hierzu Thomas Leinkauf, *Bild-Symbol, Geometrie und Methode: Philosophische Implikationen der frühneuzeitlichen Textillustration*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Band 11, 2006, S. 73-101.
61. Johann Conrad Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum S.[Sacrarum] literarum proposita et vindicata*, Argentorati 1654, S. 62.

## Literaturnachweis

Werner 1993

Alexander, Werner, *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1993.

Beierwaltes 1985

Beierwaltes, Werner, *Realisierung des Bildes*, in: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, hg. v. Werner Beierwaltes, Frankfurt/M 1985, S. 73-113.

Danneberg 1996

Danneberg, Lutz, *Logique et herméneutique au XVIIe siècle*, in: *La logique et herméneutique du XVIIe siècle: J. C. Dannenhauer et J. Clauberg*, hg. v. Jean-Claude Gens, Paris 1996, S.15-65.

Hadot 1987

Hadot, Ilsetraut, *Les introductions aux commentaires exégetiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in: *Les règles de l'interprétation*, hg. v. Michel Tardieu, Paris 1987, S. 99-119.

Jäger 1974

Jäger, Hasso, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 1974, S. 35-84.

Kessler 2002

Kessler, Eckhard, *Logica universalis und Hermeneutica universalis*, in: *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, hg. v. Gregorio Piaia, Roma/Padova 2002, S. 133-171.

Leinkauf 2001

Leinkauf, Thomas, *Interpretation und Analogie. Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit*, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann, Göttingen 2001, S. 41-61.

Neschke-Hentschke 2004

Neschke-Hentschke, Ada, *'Grammatisches Verstehen' am Beginn des XXI. Jahrhunderts. Philologische Hermeneutik heute*, in: *Les herméneutiques au seuil du XXIème siècle. Évolution et débat actuel*, hg. v. Ada Neschke-Hentschke, Louvain-Paris 2004, S. 175-198.

Sdzuj 1997

Sdzuj, Raimund, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg 1997.

## Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag versucht, die frühneuzeitliche Hermeneutik in ihrer sachlichen und entwicklungsge- schichtlichen Abhängigkeit von der spätantiken Kom- mentartradition zu Platon und Aristoteles und den in dieser Tradition entwickelten Theorien zu erweisen. Hauptaugenmerk wird dabei auf zwei Grundtypen des Interpretierens gelegt, die hier als „Erklären“ und „Ver- stehen“ bezeichnet werden und damit auch eine Per- spektive auf die spätere Entwicklung Ende des 19. Jahrhunderts eröffnen können.

## Autor

Der Autor lehrt Philosophie an der Universität Mün- ster.

## Titel

Thomas Leinkauf, *Spätantike ‚Hermeneutik‘ und ihre Bedeutung für die Frühe Neuzeit*, in: kunsttexte.de, Nr. 1, 2012 (16 Seiten), [www.kunsttexte.de](http://www.kunsttexte.de).