

Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften I–II*. Gr. 8^o (230 u. 234 S.) Tübingen 1967, Mohr. Je 21.–DM.

Band I enthält Abhandlungen aus den vierziger bis sechziger Jahren, meist aus letzterem Zeitraum und darum von unmittelbarem Belang für das Verständnis der gegenwärtigen Position des Verf.s von „Wahrheit und Methode“, Band II frühe Studien in größerer Zahl. Bisher ungedruckt sind nur einige wenige, was aber für eine derartige Sammlung schon viel ausmacht. Alle zeugen von umfassendem, produktivem Interesse an den unaufgebbaren Gegenständen unserer geistigen Welt wie von hoher Feinfühligkeit in deren Deutung.

Die „Interpretationen“ in II umspannen Lyrik (allerdings nicht heutige), Roman, Theater, Musik, Malerei. Es dominieren Goethe, Hölderlin, Rilke (die beiden Aufsätze über K. Immermann gehen eher auf Zeitgeschichtliches). Die ersten drei (aus den Jahren 1961–66, also bereits aus dem Umkreis von „Wahrheit und Methode“) sind allgemeintheoretisch gehalten: Ästhetik und Hermeneutik, Dichten und Deuten, Kunst und Nachahmung. Es wird auf der „Gleichzeitigkeit“ von künstlerischem Werk und jeweiligem Betrachter (und Aufnehmendem überhaupt) insistiert und deshalb auf dem, was das Werk „selbst“ zu sagen hat, indem es „sich selbst mitteilt“, unabhängig von dem und über das hinaus, was sein Schöpfer sich „eigentlich dabei dachte“. Es wäre hier gleich hinzuzufügen, daß dies für jedes geistige Werk gilt (vielleicht für jedes Wort, das wir sprechen), vor allem auch für jedes philosophische und in besonderem Maße für religiöse Texte. Der Verf. bezieht sich in I (57) wie schon in „Wahrheit und Methode“ (120 f.) auf Kierkegaard, ohne allerdings die Formalisierung und Verallgemeinerung dieser (bei Kierkegaard existentiell-religiösen) Kategorie streng thematisch und ihrer Wichtigkeit entsprechend ausführlich genug durchzudenken. Wie solche „Gleichzeitigkeit“ mit der hermeneutischen Situation zusammengeht, wenn Hermeneutik, wie G. es ausdrückt, den Abstand von Geist und Geist überbrückt und die Fremdheit des fremden Geistes aufschließt (II, 5), wie also Gleichzeitigkeit eine allgemeine hermeneutische Struktur besitzt und dennoch „Überbrückung“ geleistet werden muß, ist dem Rez. nicht ausreichend klar geworden (vgl. den Begriff „Horizontverschmelzung“, zu dem gleich ein Wort zu sagen sein wird). Ebenso ließe sich das, was G. „Betroffenheit von dem Sinn des Gesagten“ nennt (II, 6), nicht nur für das Verstehen künstlerischer Aussage behaupten, sondern formalisierend verallgemeinern, was ja wohl auch in der methodischen Absicht der Theorie liegt.

Weitere Bemerkungen in I, die zu Thesen aus „Wahrheit und Methode“ fallen: Wenn dort zugespitzt formuliert wurde, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, so solle damit keine metaphysische These gemeint (7), sondern die unbeschränkte Weite der Forderung nach Zur-Sprache-Bringen erhoben sein, die alles Verstehen ermöglicht. Freilich bleibt auch dann immer noch zu bedenken, daß „Sein“, „die Allbezogenheit des Seins“, nicht unbeding und a priori der Sprache zugeordnet werden darf, wie es der Satz, Sein sei Sprache, d. h. Sich-darstellen, zuzumuten scheint (Wahrheit und Methode, 461). Übrigens geht der Verf. auch in diesen gesammelten Arbeiten nur sparsam auf das Sprachdenken Heideggers ein (I, 74), dem doch der eben zitierte Satz so nahesteht. Höchst bedeutsam ist allerdings die Erklärung, in „Wahrheit und Methode“ werde der Versuch durchgeführt, „Heideggers Aussagen über das Sein und die aus der Erfahrung der ‚Kehre‘ entwickelte Fragerichtung im hermeneutischen Bewußtsein selber zur Ausweisung zu bringen“ (I, 75).

Als Grundverfassung der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins gilt, „sich verstehend mit sich selbst zu vermitteln, und das heißt notwendig, mit dem Ganzen der eigenen Welterfahrung“ (II, 1). Darum sei Verstehen eine Grundbestimmung des menschlichen Seins (I, 4), nicht nur Aufgabe der Geschichts- und Geisteswissenschaft. Aber gerade auch im Verstehen von Geschichtlichem wird offenbar, daß „Bedeutung“ sich nur dadurch eröffnet, daß „wir selber im Wirkungszusammenhang von Geschichte stehen. Geschichtliches Verstehen ist selber immer Erfahrung von Wirkung und Weiterwirken“ (I, 8). Unsere Deute-Perspektive bestimmt sich wesentlich mit von dem her, was unsere Gegenwart ist und in ihr aus der Geschichte auf uns weiterwirkt, und zugleich bestimmt unsere

Perspektive, was uns in der Geschichte verständlich zu werden vermag. Das „wirkungsgeschichtliche Bewußtsein“ (I, 109.158) ist methodologischer Zentralbegriff. „Bedingtheit ist also nicht eine Beeinträchtigung geschichtlicher Erkenntnis, sondern ein Moment der Wahrheit selber“ (I, 42). Es wird entschlossenes Sicheinverstandenerklären mit der eigenen (geschichtlichen) Endlichkeit gefordert, im Gefolge der Existenzialanalytik Heideggers (I, 73.145). Der Komplex unserer „Vorurteile“ fundiert Verstehen, es sind produktive, positiv aufschließende Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen.

So gelingt „Horizontverschmelzung“, und zwar im Medium der Sprache (I, 57.159), letztere ist freilich doch in einem Gemeinsamen der Dinge selbst begründet (ebd.). Wir haben es mit einer Dialektik des Gesprächs über die Dinge und deren eigener Wahrheit zu tun, die sich aber eben erst in solchem Sprechen herausstellt. Also ist der Sprache nicht das Ansich der Dinge als solches entgegenzuhalten, vielmehr die Entsprechung von „Seele“ und „Sein“ als das dialektisch Eine und Unauflösbare anzusetzen – wobei schließlich doch Sprache als „Sprache der Dinge“ verstanden werden kann (I, 63 f.). Sprachliche Welterfahrung erscheint als das schlechthin Vorgängige (I, 67.147).

So zeigt sich nochmals die Universalität des hermeneutischen Problems (und hermeneutischen Zirkels): wir vermögen uns aus der Sprache nie herauszureflekieren, und zwar insofern Sprache „eine Weise der Weltauslegung ist, die allem Reflexionsverhalten vorausliegt“ (I, 146), wirkungsgeschichtliches Bewußtsein „auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein“ ist (I, 127), d. h. eher etwas alles Bewußtsein (alle Reflexion) gleichsam vorgegeben Strukturierendes. Immerhin zielt Verstehen auf wachsendes Einverständnis (I, 100), offenbar es ein immer schon erfahrbares Einverstehen, so daß nicht Fremdheit das Erste ist und primäre Aufgabe der hermeneutischen Verständigung der Abbau von Mißverständnis; „umgekehrt ermöglicht erst das Getragensein durch das Vertraute und das Einverständnis das Hinausgehen in das Fremde“ (I, 111). Wie sehr die hermeneutische Erfahrung in der wesentlichen Unreflektierbarkeit von Vorverständnis, aber auch im Bewußtsein von Einverständnis wurzelt, damit weiterhin zugleich in der Gemeinsamkeitsstiftung durch Sprache, und daß dies alles ebenfalls für die Sozialwissenschaften gültig bleibt, sucht G. in einer Auseinandersetzung mit *J. Habermas* aufzuweisen (I, 113 ff.): Wissenschaftskritische, auch und gerade ideologiekritische Analyse vermag aus den erörterten Zusammenhängen nie herauszuspringen; der Gegensatz von „naturwüchsiger“ Tradition und reflektierter Aneignung ist „dogmatisch“ (I, 121.126), Bewußtmachung löst Geltendes nicht nur immer auf (I, 125).

Man begreift, wie G. eindringlich wiederholen darf, die hermeneutische Reflexion frage hinter alle Wissenschaften zurück. Ihr Ausgangspunkt seien die Geisteswissenschaften, „weil sie mit Erfahrungen zusammenrücken, in denen es überhaupt nicht um Methode und Wissenschaft geht, sondern um Erfahrungen, die außerhalb der Wissenschaft liegen, wie die Erfahrung der Kunst und der durch ihre geschichtliche Überlieferung geprägten Kultur“ (I, 119). So war schon in „Wahrheit und Methode“ (118, Anm. 3) betont worden, die Untersuchung ziele auf „eine angemessene Selbstinterpretation des modernen Denkens überhaupt, das immer noch mehr in sich schließt, als der neuzeitliche Methodenbegriff anerkennt“. Trotzdem: handelt es sich dabei denn nicht auch um ein „methodisches“ Zurückfragen und damit um Wissenschaft? Man muß doch das, was Methode, Wissenschaft und gar Wahrheit heißen darf, nicht an deren „neuzeitliche“, vom Methoden- und Wahrheitsideal der Erfahrungswissenschaften geprägte Begriffe binden. Was „Wahrheit“ betrifft, so will der Verf. ja gerade auch solche gelten lassen, die nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Methode gewonnen wird, sondern aus einem weiteren, die Wissenschaften durch- und umgreifenden Bewußtsein. Warum nicht auch hinsichtlich Methode überhaupt und Wissenschaft die gleiche Entflechtung vornehmen? Was Methode und Wissenschaft ist, bestimmt nicht einfachhin das Selbstbewußtsein der Erfahrungswissenschaft (im Bunde mit der formalen Logik und Mathematik). Vgl. vom Rez. zur 2. Aufl. von „Wahrheit und Methode“: *ThPh* 41 (1966) 450 f. Aus thomistischer Sicht wird man von einer *Analogie* auch des Wissenschafts- und Methodenbegriffs reden dürfen, was durchaus nicht etwa nur auf Verbalismen hinausläuft.

Es sei abschließend vermerkt, daß Kontakte mit den Sprachtheorien etwa Sartres oder Merleau-Pontys oder gar des Strukturalismus fehlen. Dagegen wird die Sprachanalytische Philosophie an mehreren Stellen zitiert. Immer aber ist die Fülle der Anregungen, die von den auch leicht lesbaren Aufsätzen ausstrahlen, erstaunlich.
H. Ogiermann, S. J.

Schneider, Carl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Bd. 1. Gr. 8^o (XXXI u. 977 S.) München 1967, Beck. Subskr. 65.- DM; Normalpr. 74.- DM.

Carl Schneider, der vor mehr als einem Dezennium schon durch seine zweibändige „Geistesgeschichte des antiken Christentums“ (München 1954) Aufsehen erregt hatte, präsentiert mit diesem ersten Band der „Kulturgeschichte des Hellenismus“ nun ein weiteres Standardwerk – so darf man es schon heute bezeichnen. Zudem füllt das Buch eine wirkliche Lücke: bringt es doch überreiches, bis in kleinste Details zergliedertes und belegtes Material, auf Grund dessen es in Zukunft möglich sein wird, den häufigen Global(vor-)urteilen über Hellenismus, hellenistisches Menschenideal (vgl. S. 441) fundiert entgegenzutreten.

Das Werk ist in drei ungleiche Teile zergliedert: I. Einleitung: Voraussetzungen und Vorläufer der hellenistischen Kultur (1–41); II. Die allgemeinen Grundlagen der hellenistischen Kultur (43–156); III. Der Raum der hellenistischen Kultur. Reiche, Länder, Städte (157–977).

Der 1. Teil bringt eine Darstellung der vorhellenistischen Geisteswelt innerhalb und außerhalb des griechischen Kulturkreises. Man könnte darüber diskutieren, ob es nicht angebrachter wäre, diesen Teil mit „Grundlagen der hellenistischen Kultur“ zu überschreiben: freilich müßte dann noch viel weiter ausgegriffen werden, z. B. in der Frage des vorhellenistischen Königsideals (7–10; vgl. dazu F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Vol. I [Washington D. C. 1966]). Doch die Einteilung des Autors hat durchaus auch ihre Berechtigung, vor allem, wenn man bedenkt, daß die von ihm behandelten „Grundlagen“ in ihrer Mehrzahl eigentlich knapp 2000 Jahre gültig blieben, d. h. nicht nur für die hellenistische, sondern auch für die sich anschließende byzantinische Epoche (worauf schon H.-G. Beck in seiner Kurzrezension in: BZ 1967, 414 f. hingewiesen hat). Diese „Grundlagen“ sind: 1. Der hellenistische Mensch und das hellenistische Menschenbild; 2. Die Frau und das Frauenbild des Hellenismus (Emanzipation, Kulturschaffen, Alltag, Erotik); 3. Die Sprache; 4. Die neuen Städte; 5. Jugend und Erziehung; 6. Das neue Verhältnis zur Natur.

Der 3. und umfangreichste Teil schließlich behandelt, ausgehend vom griechischen Mutterland, alle irgendetwas vom Hellenismus beeinflussten Landschaften und Städte: Makedonien, Epeiros, Illyrien, die ägäischen Inseln, das ptolemäische Afrika, das seleukidische und pergamenische Asien bis zum Tigris, die Länder um das Schwarze Meer, die Binnenländer Vorderasiens und das übrige Asien, Palästina, den Westen (Unteritalien, Sizilien, Massalia, Spanien), Rom und Etrurien. Dabei sind im einzelnen jeweils berücksichtigt: Geschichte, Verwaltung, geographische Lage, Kulte, Bauten und andere Kunstwerke, Bräuche, Schule, Philosophen, Wirtschaft und tägliches Leben. Einige Landschaften und Städte sind besonders ausführlich behandelt: Kreta, Kypros, Alexandria (528–55), Ephesos, Milet, Unteritalien, Sizilien.

Das Buch ist, wie Verf. im Vorwort selbst anmerkt, in erster Linie ein Sachbuch, keine Interpretation. Gerade darum aber darf man sagen, daß der beabsichtigte Zweck, „ausgehend von den kleinsten Alltäglichkeiten, deren historische Bedeutsamkeit oft verkannt wird, auf Grund des Quellenmaterials das Wesentliche dieser Epoche dar(zu)stellen und Liebe zu ihr und ihren Menschen (zu) erwecken“ (ebd.), voll erreicht wurde. – Zur Veranschaulichung seien hier nur einige solcher „Alltäglichkeiten“ herausgegriffen. Zum Bereich Schule und Bildung werden u. a. folgende Mosaiksteinchen zusammengetragen: daß auch der hellenistische Schüler schon Präparationshefte zur Ilias und Homerlexika kannte (144), daß die ägyptischen Kinder bei ihren Stilübungen sowohl in klassizistischem Griechisch wie auch in der barbarischsten Koine geschult wurden (479), oder daß Ptolemäus III. für die Bibliothek Alexandrias einfach Bücher von Durchreisenden beschlagnahmte bzw. Originale auslieh und dafür Abschriften zurücksandte (536). Für