

Pietismus, Hermeneutik, Phronesis, praktisches Wissen

Kants „praktische“ Lesart theologischer Sätze und Gadammers Akzentuierung der applicatio

Der Titel meines Vortrags gibt eine Reihe von Begriffen an, die aufs engste miteinander verknüpft sind und innerhalb der Hermeneutik Gadammers nicht lediglich eine Schlüsselstellung einnehmen, sondern in einer bestimmten Hinsicht die Grundcharaktere des ganzen Werks Gadammers zu kennzeichnen vermögen. Der Untertitel versteht sich als eine ergänzende Fallstudie in philosophiegeschichtlich-hermeneutischer Absicht. Mein Referat gliedert sich dementsprechend in zwei Teile. Im ersten Teil möchte ich die enge Beziehung bzw. das Aufeinanderangewiesensein der im Titel angesprochenen Begriffe kurz darstellen. Im zweiten Teil möchte ich im Rückgriff auf Kant wenigstens andeutungsweise zu zeigen versuchen, wie sehr diese hermeneutisch zu nennenden Charaktere bei Kant in einer ganz bestimmten Hinsicht vorweggenommen oder sogar am Werke sind – nämlich (wie es im Untertitel heißt) als „praktische“ Lesart theologischer Sätze. Am Ende meines Referats möchte ich die These aufstellen und kurz erläutern, dass die bei Gadamer und Kant herausgestellten gemeinsamen Charaktere – wiederum in einer bestimmten Hinsicht – einige Grundcharakteristika der deutschen philosophischen Tradition und der dieser eigenen Grundeinstellung ausmachen.

I.

Ausgehen möchte ich vom Begriff der Phronesis und ihn auf die Hermeneutik selbst, d. h. das Phänomen des Verstehens und des Interpretierens, beziehen, wobei die strenge Beziehung beider Begriffe

(Phronesis und Verstehen, bzw. Phronesis und Hermeneutik) herausgestellt werden soll.

Gadamer geht in seinem Hauptwerk bekanntlich von den humanistischen Leitbegriffen aus. Die Grundvoraussetzung dabei ist, dass sie viel eher als irgendeine wissenschaftliche Methode das eigentliche Element bilden, in dem die Geisteswissenschaften leben. „Bildung“, „*sensus communis*“, „Urteilkraft“ und „Geschmack“ bilden diese Leitbegriffe, die angesichts ihrer Struktur und der Funktion, die sie im Leben der Menschen erfüllen, ganz gemeinsame Charaktere aufweisen. Diese bestehen darin, statt ein Allgemeinwissen zu sein, das erst noch der Anwendung bedarf, ein Wissen darzustellen, das ebenso ein Sein (und zwar ein gewordenes Sein) ist und schon in sich selbst die Anwendung enthält. Die humanistischen Leitbegriffe haben eine ihnen allen gemeinsame Struktur; in all diesen Fällen geht es um ein Wissen, das auf die konkrete Situation gerichtet ist; Situationsgebundenheit zeichnet demnach diese Begriffe aus.¹ Damit haben wir eigentlich schon den Begriff der *phronesis* gewonnen; jenen Begriff, der dann in dem berühmten Kapitel „Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“ zur Schlüsselposition avanciert.

Es ist nicht unwesentlich, dass der Begriff *phronesis* bereits inmitten der humanistischen Leitbegriffe, und zwar im Begriff des *sensus communis* auftaucht.² Gadamer bringt hier die *phronesis* mit dem Begriff des Tunlichen in Zusammenhang, und die Schlüsselstellung, die der *Phronesis*-Interpretation für das Selbstverständnis der ganzen in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Hermeneutik zukommt, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Gadamer im Vorwort zur 2. Auflage in einer Art Selbsterläu-

¹ Takt bestimmt Gadamer z. B. ausdrücklich als „eine bestimmte Empfindlichkeit und Empfindungsfähigkeit für *Situationen* und das Verhalten in ihnen, für die wir kein Wissen aus allgemeinen Prinzipien besitzen“. H.-G. GADAMER: *Gesammelte Werke* (fortan zitiert als GW), Mohr, Tübingen 1985 ff., Bd. 1, S. 22. In Bezug auf „Situationsgebundenheit“ S. GW 1, S. 401.

² GW 1, S. 27.

terung des Werks auf das geschichtliche Moment seines Entstehens reflektierend und in Abgrenzung seiner Grundintentionen gegen die Heideggers, im Rückblick sagt: „Wessen es für den Menschen bedarf, ist nicht allein das unbeirrte Stellen der letzten Fragen, sondern ebenso *der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt*“.³ Hier wird klar, dass von *phronesis* nicht nur im Werk selbst gehandelt wird, dass *phronesis* nicht lediglich ein Thema des Werks darstellt (und sei es ein noch so zentrales), sondern dass sich das ganze Buch als Werk der *phronesis* versteht. Wenn diese Deutung stichhaltig ist, dann ist das praktische Wissen der *phronesis* im Werk selbst am Werk, längst bevor es zu jenem Kapitel über *phronesis* kommt. Das Buch „Wahrheit und Methode“ erweist sich damit, so kann man sagen, im ganzen als eine *praktisch-politische Tat*.⁴

Um nun auf Gadammers eigentliche Diskussion der *phronesis* zurückzukommen, werden all jene Charaktere, die für die humanistischen Leitbegriffe charakteristisch sind, im Begriff der *phronesis* gleichsam zusammengefasst. „Das Sich-wissen, von dem Aristoteles spricht“, heißt es, „ist eben dadurch bestimmt, dass es die vollendete *Applikation* enthält und in der Unmittelbarkeit der gegebenen Situation sein Wissen betätigt.“⁵ Es handelt sich da um Vernunft und um Wissen, „die nicht von einem gewordenen Sein abgelöst sind, sondern von diesem her bestimmt und für dieses bestimmend sind.“⁶ Der Zusammenhang der dergestalt analysierten *phronesis* mit der Hermeneutik ergibt sich daraus, dass „auch das hermeneutische Problem [...] sich von einem ›reinen‹, vom eigenen

³ GW 2, S. 448; (Herv. Verf). In Bezug auf das Tunliche vgl. noch GW 5, S. 244f.

⁴ Auf die Bedeutung der *phronesis* wird auch im Rückblick verwiesen: „Es ist ja in ›*Wahrheit und Methode*‹ deutlich genug geworden, welche zentrale Stellung in meinen Gedanken zur Hermeneutik die *Phronesis* einnimmt, die Tugend des sittlichen Wissens“ (GW 10, S. 199).

⁵ GW 1, S. 327. Sie ist, wie es schon früher hieß, „auf die konkrete Situation gerichtet“ (ebd., S. 27).

⁶ GW 1, S. 317.

Sein abgelösten Wissen offenkundig ab[setzt].“⁷ Verstehen ist immer schon angewandtes, und *phronesis* bezieht sich gleichermaßen auf das Jeweilige: sie ist, wie Gadamer sagt, „ein Wissen vom Jeweiligen“⁸, das das von der jeweiligen Situation geforderte Gute im Zusammenleben zu verwirklichen versucht.

Die Mitte oder der Vermittlungsbegriff, der zwischen Verstehen und *phronesis* bzw. praktischem Wissen eine Brücke schlägt, ihnen gemeinsam ist und beiden zugrunde liegt oder sie aufeinander bezieht, ist dabei, wie wir sehen, der der *applicatio*, der Anwendung. Die der Anwendung beige-messene Bedeutung ist präsent sowohl in der im Anschluss an Hegel gewonnenen Haupteinsicht Gadamers, der zufolge „das Wesen des geschichtlichen Geistes nicht in der Restitution des Vergangenen, sondern in der *denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben* besteht“⁹, als auch in seinem Verständnis des Verstehens, das für ihn nicht so sehr ein „Besserverstehen“ als vielmehr ein Anders-Verstehen darstellt. Es handelt sich darum, „daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“¹⁰. Diese These lässt sich daher so erläutern: Eben weil das Verstehen immer auf die jeweilige Situation bezogen ist und bezogen sein muss – und dies kraft des wesentlichen Geschichtlichseins des Menschen, der sich immer im Jeweiligen aufhält –, muss man auch anders verstehen, wenn man überhaupt versteht.

Dass Anwendung für Gadamers Verstehensbegriff und damit für seine ganze Hermeneutik zentral ist, dürfte damit einigermaßen klar herausgestellt worden sein. Die begriffliche Schärfe des Anwendungs-begriffs ist dabei etwas schillernd. Bei genauerem Besehen gibt es zwei Begriffe der Anwendung bei ihm, einen traditionellen, negativen und einen

⁷ GW 1, S. 319. (Herv. Verf.)

⁸ GW 1, S. 327.

⁹ GW 1, S. 174; Herv. im Original.

¹⁰ GW 1, S. 302. Vgl. noch ebd., S. 314.

eigenen, positiven. Offensichtlich ist der negative Begriff da im Spiel, wo er schreibt, für das Verständnis der *phronesis*, des praktischen Wissens, sei

der Begriff der Anwendung in hohem Maße problematisch. Denn anwenden kann man nur etwas, was man schon vordem für sich besitzt. Das sittliche Wissen aber besitzt man nicht so für sich, daß man es schon hat und dann auf die konkrete Situation anwendet.¹¹

Auf der anderen Seite verwendet Gadamer den Begriff Anwendung insofern positiv, als er den applikativen Charakter des Verstehens immer wieder hervorhebt und gegen den landläufigen Sinn von Anwenden abgrenzt.

Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung.¹²

„Einen Text verstehen heißt immer schon, ihn auf uns selbst anwenden.“¹³ Verstehen ist „eine solche Aneignung des Gesagten, dass es einem selbst zu eigen wird.“¹⁴ Und an einer anderen Stelle heißt es noch ausdrücklicher:

Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet. Wir werden also gleichsam einen Schritt über die romantische Hermeneutik hinaus genötigt, indem wir nicht nur *Verstehen* und *Auslegen*, sondern dazu auch *Anwenden* als in einem *einheitlichen Vorgang* begriffen denken. Wir kehren damit nicht etwa zu dem traditionellen Unterschied der drei gesonderten ›Subtilitäten‹ zurück, von denen der Pietismus

¹¹ GW 1, S. 322.

¹² GW 1, S. 346.

¹³ GW 1, S. 401f.

¹⁴ GW 1, S. 402. Vgl. ebd. 407: „Verstehen [enthält] stets ein Moment der Applikation [...]“

sprach. Denn wir meinen im Gegenteil, daß Anwendung ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen.¹⁵

Kurzum, es geht Gadamer darum, dass „die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt“¹⁶.

Der Hinweis auf den Pietismus im vorherigen Zitat hat bei Gadamer einen präzisen Sinn, und damit komme ich zum Thema des Verhältnisses zwischen Applikation und Pietismus. Das Kapitel, das die Überschrift „Das hermeneutische Problem der Anwendung“ trägt, beginnt wie folgt:

In der älteren Tradition der Hermeneutik [...] hatte dieses Problem noch seinen systematischen Ort. Das hermeneutische Problem gliederte sich folgendermaßen: Man unterschied eine *subtilitas intelligendi*, das Verstehen, von einer *subtilitas explicandi*, dem Auslegen, und im Pietismus fügte man dem als drittes Glied die *subtilitas applicandi*, das Anwenden, hinzu (z. B. bei J. J. Rambach).¹⁷

Ob der Ausdruck *subtilitas applicandi* wortwörtlich im Pietismus oder bei Rambach auftaucht, lässt sich nicht genau ermitteln. Sicher scheint indessen, dass – abgesehen von den wörtlichen Formulierungen – für den Pietismus der affektive Charakter der Rede auf jeden Fall im

¹⁵ GW 1, S. 313. (Herv. Verf.) Siehe noch ebd., S. 314: „Verstehen ist hier immer schon Anwenden“.

¹⁶ GW 1, S. 329; vgl. ferner ebd., S. 320, 327, ebenso GW 2, S. 442: „Die Applikation ist ein Moment des Verstehens selber“. Siehe auch Gadamers späteren Rückblick: „Man darf sich die Sache [...] nicht so vorstellen, als ob die auslegenden Begriffe zum Verstehen nachträglich hinzutreten, indem man sie gleichsam aus einer sprachlichen Vorratskammer herbeizieht und an das ›Verstandene‹ nach Bedarf heranzuführt. [...] Nicht nur das Verstehen und das Auslegen, sondern auch das Anwenden, das Sichselbst-Verstehen, ist Teil des einen hermeneutischen Vorgangs.“ An diesem Punkt des zusammenfassenden Rückblicks folgt eine wichtige selbstkritische Bemerkung: „Ich gebe gerne zu, daß der zufällige, sich geschichtlich anbietende Begriff der Applikation künstlich und irreführend ist.“ (*Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. C. DUTT, Heidelberg 1993, S. 10; vgl. ebd., S. 24f.)

¹⁷ GW 1, S. 312.

Vordergrund steht, d. h. ihre Eingebettetheit in die jeweilige Situation ihres Ausgesprochenwerdens, und dass somit das richtige Verstehen der Bibel davon abhängt, ob man zu den bestimmten Stellen den zugehörigen Affekt zu entdecken und nachzuvollziehen vermag – die Betonung dieses affektiv-applikativen Elementes des Verstehens ist es auf jeden Fall, was den Pietismus auszeichnet.

Damit kommt eine eigentümliche Verwurzelung der Hermeneutik Gadammers im Pietismus zum Vorschein; man kann sagen, dass Gadammers Konzept der *applicatio*, aber auch die ihm eigene Auffassung des Verstehens, welches die *applicatio* immer schon in sich enthält, im Anschluss an den Pietismus entfaltet werden.¹⁸ Dass Verstehen kraft seines Charakters, die *applicatio* in sich zu schließen, einen eminent praktischen Charakter hat, dürfte einleuchten: Verstehen ist, was es ist, nur im Wissen, woran es mit einem ist, sagte Heidegger.¹⁹ Damit haben wir Hermeneutik, d. h. Verstehen, *applicatio* (bzw. praktisches Wissen) und Pietismus miteinander auf eine Weise verknüpft, die nicht ganz abwegig sein dürfte.

Was Gadammers Rückgriff auf den Pietismus angeht, so lässt sich sagen: Im Hauptwerk *Wahrheit und Methode* sowie in den in dessen Umkreis entstandenen oder die Gedanken des Hauptwerks weiterführenden Schriften gibt es zahlreiche Hinweise, Berufungen bzw. Bezugnahmen auf den Pietismus. Die betreffenden Stellen zeugen von Gadammers positivem Urteil, seiner Anerkennung, ja Hochschätzung des Pietismus und verdienen schon deshalb unsere Aufmerksamkeit, denn sie sind wohl

¹⁸ Bei der am Ende des Werks kurz entfaltete Metaphysik des Schönen bzw. dem Begriff *illuminatio* wird nochmals ausdrücklich auf den *sensus communis* und den Pietismus hingewiesen, vgl. GW 1, S. 489.

¹⁹ M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1975, S. 144: „Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen ›weiß‹ es, woran es mit ihm selbst [...] ist.“

imstande, unser heutiges Verständnis des Pietismus um neue Züge zu bereichern.

Eine nähere Untersuchung der betreffenden Stellen, sofern man diese auf die Hauptgedanken von Gadamer's Werk bezieht, ergibt jedoch, dass die Beziehungen viel tiefer liegen. Es gibt nämlich Gründe anzunehmen, dass die Hermeneutik Gadamer's im ganzen durch und durch von pietistischem Gedankengut oder, wenn man will, von pietistischer Atmosphäre oder Luft durchdrungen ist, d. h. nicht nur dort, wo ausdrücklich vom Pietismus die Rede ist. Mit anderen Worten: Die Beziehung der Hermeneutik Gadamer's zum Pietismus erschöpft sich nicht in ein paar ehrenvollen oder anerkennenden Hinweisen, sondern sie liegt viel tiefer: es bleibt keineswegs bei einer gelegentlichen – und sei es noch so ehrenvollen – Hochschätzung, sondern Gadamer's Hermeneutik ist in ihrem Eigenen von ihm tief betroffen.

Auf eine nähere Untersuchung muss hier aus Zeitgründen verzichtet werden. Ich möchte eine einzelne Stelle hervorheben.

In den einleitenden Passagen von *Wahrheit und Methode*, wo von der „Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften“ die Rede ist, erwähnt Gadamer mit etwas Bedauern, „daß für die Selbstbesinnung der modernen Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert nicht die moralische Tradition der Philosophie bestimmend war“, und dass der Begriff *sensus communis*, der dieser Tradition angehörte, in Deutschland zwar aufgenommen, jedoch „völlig entpolitisiert“ worden sei. An diesem Punkt folgt eine wichtige Zwischenbemerkung:

Doch es gibt eine bezeichnende Ausnahme: den *Pietismus*. [...] So hat sich der schwäbische Pietist Oetinger ausdrücklich an Shaftesburys Verteidigung des *Sensus communis* angelehnt. Wir finden für *sensus communis* geradezu die Übersetzung ›*Herz*‹ [...].²⁰

²⁰ GW 1, S. 32f.

Gadamer fasst Oetingers Position wie folgt zusammen:

Oetingers Berufung auf den *Sensus communis* gegen den Rationalismus der ›Schule‹ ist für uns nun deshalb besonders interessant, weil sie bei ihm in ausdrücklicher hermeneutischer *Anwendung* begegnet. Dem Prälaten Oetinger geht es um das Verständnis der Heiligen Schrift.²¹

Das Problem Applikation bzw. Anwendung, das hier anklingt bzw. zum ersten Mal angesprochen wird, spielt, wie wir gesehen haben, eine zentrale Rolle in der Hermeneutik Gadammers. Wenig weiter im Text heißt es ausdrücklich noch einmal:

Was alle hermeneutische Regelweisheit überspielt, ist die *Anwendung an sich selbst*. [...] Offenbar haben auch sonst pietistische Theologen dem herrschenden Rationalismus gegenüber im gleichen Sinne wie Oetinger die *applicatio* in den Vordergrund gestellt, wie das Beispiel Rambachs lehrt, dessen damals sehr einflußreiche Hermeneutik die Applikation mitbehandelt.²²

Es sei zu diesem Punkt noch ein anderer Beleg angeführt. Gadamer spricht im Aufsatz „Klassische und philosophische Hermeneutik“ über „*erbauliche Anwendung*“ und führt aus: Wenn es um das Verständnis der Heiligen Schrift geht, fragt es sich, ob

der Heilssinn der Schrift nicht notwendig etwas anderes [ist] als das, was sich durch die bloße Summierung der theologischen Anschauungen der Schriftsteller des Neuen Testaments ergibt? So verdient die pietistische Hermeneutik (A. H. Francke, 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.²³

²¹ GW 1, S. 33.

²² GW 1, S. 35.

²³ GW 2, S. 105. (Herv. Verf.)

„*Erbauliche* Anwendung“ und „Gegenwartsbezug“ stellen offensichtlich treffende Charakteristika dar, wenn man Gadamers eigenes Konzept von *applicatio* näher erörtern will.

II.

Die eben zitierten Überlegungen und der Hinweis auf die Übersetzung von *sensus communis* als ‚Herz‘ führt mich zu Kant. Dass Kants Denkungsart oder denkerische Haltung von Haus aus stark pietistisch geprägt war, ist bekannt und wird oft bemerkt,²⁴ es wird im einzelnen jedoch kaum untersucht – ich möchte nun diesen Beleg ein Stück weiter verfolgen und zu zeigen versuchen, dass und wie Kants Religions- bzw. Theologieverständnis diesen Aspekt aufweist, und zwar auf eine Weise, die es in die Nähe der Hermeneutik Gadamers und seines Konzeptes der Anwendung und des praktischen Wissens bringt.

Wenn Gadamer Oetingers Rückgriff „auf den Sensus communis gegen den Rationalismus der ›Schule‹“ nachdrücklich hervorhebt, so ist darauf hinzuweisen, dass Kant nicht weniger ein Gegner dieses Rationalismus war. In diesem Kontext wäre zunächst auf die berühmte Behauptung Kants hinzuweisen, er habe „das Wissen aufheben [müssen], um zum Glauben Platz zu bekommen“²⁵. Wäre das Wissen nicht auf die Erscheinungen beschränkt und vermöchte es daher die Gegenstände auch als Dinge an sich zu erkennen, so gingen damit für Kant die Freiheit und die Sittlichkeit und von da aus eine sittlich und d. h. praktisch

²⁴ H. GLOCKNER: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Reclam, Stuttgart, 1960, S. 598, 606, 626; E. CASSIRER: *Kants Leben und Lehre*, Reprint Darmstadt 1975, S. 10, 13ff.; W. WINDELBAND: *Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, Leipzig 1880, S. 5; W. WINDELBAND: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 17. Auflage (Unveränderter Nachdruck der 15., durchgesehenen und ergänzten Auflage). Hrsg. von H. HEIMSOETH. Mohr, Tübingen 1980, S. 458; Kuno FISCHER: *Immanuel Kant und seine Lehre. I. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie* (= Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*, IV. Band), Heidelberg 1898, S. 43ff.

²⁵ I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

inspirierte und orientierte Religion eindeutig und unwiderruflich verloren. Unter Glaubenssätzen versteht Kant bezeichnenderweise „das, was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist [...]. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht bloß in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens [...] zu einem Prinzip an“, lautet Kants scharfes Urteil und vernichtende Kritik, „so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht, noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der *Religion*“²⁶. „Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote [...] ist Religion.“²⁷ Der Rationalismus der Schule, mithin die theologische oder vorwiegend theologiebezogene Auffassung der Religion ist damit eindeutig abgelehnt – wegen seines Mangels an praktischem Bezug. Das Wesen der Religion wird von Kant ins Praktische verlegt. Für Kant gilt als Prinzip: „alles kommt in der Religion aufs *Tun* an“²⁸. Die bloße Schriftgelehrsamkeit, die lediglich theoretische Erörterung der Schrift, das Wissen im Abstand ohne existentielle Betroffenheit und entsprechende Lebensführung will Kant nicht einmal als Religion anerkennen.

Angesichts der Präsenz pietistischer Züge in der Position Kants genüge es, als Beleg einige Passagen aus August Hermann Franckes Schrift *Einfältiger Unterricht, wie man die Heilige Schrift zu seiner Erbauung lesen solle* zu zitieren.

Wenn ein Einfältiger zu seiner Erbauung in Gott die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes lesen will, so muß er 1. sich mit allem Fleiß davor hüten, daß er nicht etwa einen heimlichen falschen Grund in seinem Herzen habe oder irgend einen unrechten Zweck, warum er die Heilige Schrift lese.

²⁶ I. KANT: *Streit der Fakultäten*. In: *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, Bd. XI, S. 307f.

²⁷ Ebd., Bd. XI, S. 300f.

²⁸ Ebd., Bd. XI, S. 307.

Ein falscher Grund aber und unrechter Zweck ist es, wenn man die Heilige Schrift liest entweder zum bloßen Zeitvertreib, und weil hier und da einige Historien darin sind [...]; oder, wenn man das Lesen der Heiligen Schrift als ein bloß äußerliches Werk treibt, gleichsam voraussetzt, daß man schon gar fest in seinem Christentum stehe, und als Überfluß die Gewohnheit früh und abends hält, das eine oder andere Kapitel zu lesen, und meint dann, man habe dadurch dem lieben Gott ein sonderlich gutes Werk dargelegt [...].

Aber ein nicht weniger falscher Grund und unrechter Zweck ist es schließlich für Francke, dass man „Schriftgelehrt werde und vieles Wissen erlange“²⁹. „Das Gebet und die Betrachtung müssen einander stets die Hand bieten“³⁰, lautet die Konklusion.

Franckes Anspruch oder gar Bestehen auf erbaulichem Lesen und dem Thema Erbauung, von Gadamer später als „erbauliche Anwendung“ bezeichnet, wirkt offensichtlich bei Kant weiter. Kants Religionsauffassung ist moralisch ausgerichtet, d. h. vor allem und ausschließlich praktisch; in diesem Sinne spricht er über „moralische Religion“³¹. Diese ist für Kant „in der Herzengesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten, als göttlicher Gebote zu setzen“³². Ihr Grundsatz besteht darin, „daß ein jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden“³³, und Kant stellt sie etwa der gottesdienstlichen Religion entgegen,³⁴ ebenso wie er den Religionsglauben als Vernunftglauben gegen den Kirchenglauben scharf abgrenzt. Religion ohne Moral und Pflichtbewusstsein, ohne tätiges Leben und Selbstverbesserung ist für Kant bloßer Aberglaube oder Fetischglaube.

²⁹ August Hermann FRANCKE: *Einfältiger Unterricht, wie man die Heilige Schrift zu seiner Erbauung lesen solle*, Halle 1995 (Kleine Texte der Franckeschen Stiftungen 2), S. 1.

³⁰ Ebd., S. 4.

³¹ KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe, Bd. VIII, S. 740.

³² Ebd.

³³ Ebd., Bd. VIII, S. 703.

³⁴ Ebd., Bd. VIII, S. 763.

„Der wahre (moralische) Dienst Gottes [...] ist [...] ein Dienst der Herzen“³⁵: Diese zusammenfassende Formulierung Kants zeigt ebenso wie der bei ihm oft auftauchende, pietistisch anklingende Ausdruck „ins Herz geschrieben“, wie sehr ihm Religion – weit entfernt, Sache des Intellekts, des Verstandes, zu sein – eine Sache der Praxis, des Lebens darstellt – mithin des Menschen ganzes Wesen betrifft. Sprach Gadamer im Zusammenhang des Pietismus von „erbaulicher Anwendung“ und begegnete uns das Wort „Erbauung“ oder „Erbauung in Gott“ in der zitierten Schrift Franckes, so ist kaum überraschend, dass wir den Terminus bei Kant wiederfinden.

Erbauung bestimmt Kant als „die moralische Folge aus der Andacht auf das Subjekt“ bzw. „auf die wirkliche Besserung des Menschen“³⁶, wobei das leitende Erkenntnisinteresse, wie man sieht, vor allem praktisch ist. An einer bloß theoretischen Schriftgelehrsamkeit ist Kant wenig interessiert: wenn das Herz nicht vorher richtig eingestimmt ist, hat aus seiner Sicht ein solches Studium mit Religion gar nichts zu tun. Den Text der Heiligen Schrift fasst er daher als Rede auf und im Detail als verschiedene Formen derselben, z. B. als Gebet oder Predigt. So heißt es:

Die praktische, vornehmlich öffentliche, Benutzung dieses [heiligen] Buchs in Predigten ist ohne Zweifel diejenige, welche zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern (*zur Erbauung*) beiträgt.³⁷

Der Text selbst ist dabei „nur [...] als Veranlassung zu allem Sittenbessernden“ anzusehen. Hieraus wird auch verständlich, dass sich für Kant die Frage, „was Christentum sei“, konkret – und wie man formulieren könnte, situationsgebunden – mit der Frage als gleichbedeutend erweist,

³⁵ Ebd., Bd. VIII, S. 867f.

³⁶ Ebd., Bd. VIII, S. 875.

³⁷ I. KANT: *Streit der Fakultäten, Werkausgabe*, Bd. XI, S. 339.

wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den *Herzen* der Menschen wirklich *angetroffen* werde (welches mit der Aufgabe einerlei ist: was ist zu tun, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen mache?).³⁸

Nicht die Lehre an und für sich, ihre angeblich an sich seiende Gültigkeit für ein transzendentes Subjekt, sondern wie sie wirksam und lebendig vermittelt, weitergegeben werden könnte, ist also Kants Problem. Denn eine Lehre ohne *applicatio*, ohne Gegenwartsbezug – dies sind nun Gadammers Worte – ist als wertlos anzusehen.

Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Pietismus erwähnt Kant den „wackere[n] Spener“, der die Aufgabe der Religionsvortrages darin erblickte, „aus uns andere, nicht bloß bessere Menschen [...] zu machen“³⁹; und obwohl Kant die Spener-Franckische Sekte wegen mystischer Exzesse kritisiert⁴⁰ und ihr eben seine eigene „auf dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“⁴¹ entgegengesetzt, ist klar, dass diese, obgleich sie bei der praktischen Vernunft ansetzt, dem Pietismus immerhin im wesentlichen verpflichtet bleibt. Kant selber bemerkte einmal: „Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus.“⁴² Kant betont des weiteren die „Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen tun mag“⁴³, und kommt auch kurz auf „die biblische Auslegungskunst (Hermeneutica sacra)“⁴⁴ zu sprechen.

³⁸ Ebd., S. 321.

³⁹ Ebd., S. 322.

⁴⁰ Ebd., S. 323ff.

⁴¹ Ebd., S. 328.

⁴² RINK: *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg 1805, S. 5, zitiert nach E. CASSIRER: *Kants Leben und Lehre*, Berlin, B. Cassirer 1921, Neudruck Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 15.

⁴³ Ebd., S. 331.

⁴⁴ Ebd. S. 336.

Diese Passage verdient aus hermeneutischer Sicht besondere Aufmerksamkeit, deshalb möchte ich sie etwas ausführlicher zitieren und zur Diskussion stellen.

Von der biblischen Auslegungskunst (*Hermeneutica sacra*) [...] darf [...] [zweierlei] verlangt werden: daß der Ausleger sich erkläre, ob sein Ausspruch als *authentisch* oder als *doktrinal* verstanden werden solle. Im ersteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (*philologisch*) angemessen sein; im zweiten aber hat der Schriftgelehrte die Freiheit, der Schriftstelle (*philosophisch*) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur *Erbauung* des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen bloßen Gesichtssatz ist tot an ihm selber.⁴⁵

Und Kant fügt noch hinzu:

Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten, und indirekt auch für das Volk in gewisser pragmatischer Absicht wichtig genug sein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden.⁴⁶

„Also ist nur die *doktrinale* Auslegung“, lautet der Schluss, „[...] die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion.“⁴⁷

Was Kant hier als *doktrinal* anspricht, dann in einem zweiten Schritt einfach *philosophisch* nennt und als solches dem *philologischen* entgegengesetzt, lautet bei Gadamer *hermeneutisch*, d. h. (nicht nur bei Gadamer, sondern auch bei Kant) auf die eigene Situation angewandt, und liegt in der hermeneutischen Lehre der Anwendung, die nicht einmal bedarf, gegen eine bloß *philologische* oder *buchstäbliche* Interpretation abgegrenzt zu werden. Wie wir gehört haben, ist „die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens

⁴⁵ Ebd. S. 336f.

⁴⁶ Ebd., S. 337.

⁴⁷ Ebd., S. 337.

[...], sondern [etwas, das] es von vornherein und im ganzen mitbestimmt“⁴⁸: „Einen Text verstehen heißt immer schon, ihn auf uns selbst anwenden.“⁴⁹ Kant führt aber selber in einem letzten Schritt die philologische oder – wie er es auch nennt – authentische Auslegung auf das Doktrinale zurück und fasst beide in dieser zusammen.

In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doktrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse – der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung – bezieht, zugleich die authentische: d. i., so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen.⁵⁰

Gadamer's Verstehe- und Anwendungsbegriff ist in dieser Hinsicht freilich ein gutes Stück de-theologisiert. Worum es Gadamer im wesentlichen geht, ist das in den Geisteswissenschaften heimische Verstehen, das Verstehen der Tradition. Die Zugehörigkeit des Interpreten zu seinem Interpretierten oder das existentielle Betroffen-werden im eigenen Sein vom jeweils Interpretierten, des Lesers vom Gelesenen, und zwar so, dass die daraus resultierende Interpretation, statt ein Allgemeinwissen zu sein, das erst noch der Anwendung bedarf, ein Wissen darstellt, das in sich selbst die Anwendung enthält und so praktisch und situationsgebunden ausgerichtet in eine Situation eingreift und diese, wie im Wissen der *phronesis*, im Blick auf das mögliche Tun des jeweiligen Guten beleuchtet – all dies sind immerhin Grundcharaktere der Hermeneutik Gadamer's.

III.

Am Ende meines Referats möchte ich eine ergänzende Überlegung anstellen dahingehend, dass die herausgestellten gemeinsamen Charaktere

⁴⁸ Siehe Anm. 16 oben.

⁴⁹ GW 1, S. 401.

⁵⁰ *Werkausgabe*, Bd. XI, S. 337f.

Gadamer und Kants einige Grundcharakteristika der deutschen philosophischen Tradition und der dieser eigenen Grundeinstellung ausmachen.

Angesichts der kurz erläuterten Religionsauffassung Kants, gemäß der das Wesen der Religion weniger in einer theoretischen Weltansicht oder in einem Lehrsystem als vielmehr und vor allem in religiöser Aktivität, einem ganz bestimmt religiös ausgerichteten Leben, besteht, sowie hinsichtlich Gadamer's Auffassung des Verstehens, das hauptsächlich anwendungsbezogen entfaltet wird, sei angemerkt, dass eine solche Auffassung tiefe Wurzeln in der deutschen Philosophie hat. Charakteristisch für diese ist eine mit einer eigentümlichen Theologiefindlichkeit einhergehende Religionsnähe, wobei diese wiederum eine wesentliche Lebens- und Volksnähe darstellt. Nicht von ungefähr sind der Terminus der Lebensphilosophie wie auch der der Kulturkritik typisch deutsche Wortprägungen. Der Widerstand gegen die aristotelisch-scholastische Theologie, besonders die *theologia gloriae* des Mittelalters, ist entscheidend von Luther her geprägt, der ihr im Rückgriff auf Paulus die *theologia crucis* gegenüberstellt hatte; dieser Auffassung der Theologie haben sich viele, zuletzt auch der junge Heidegger selbst, angeschlossen. „Glaube ist nicht Lehre, sondern Leben, die erlebte Tat-sache [sc. Sache der Tat], der ›Geburt Gottes‹ in der Seele“, heißt es im Kriegsbuch von Paul Natorp, einem von Heideggers Meistern.⁵¹ Das Verpflichten des Christentums auf das Leben, das moralisch ausgerichtete Leben, oder – wie bei Schleiermacher, der historischen Schule, Dilthey und dem Neukantianismus bis hin zur hermeneutischen Phänomenologie Heideggers – auf die Geschichte bzw. die Geschichtlichkeit ist in der deutschen philosophisch-theologischen Tradition seit der mittelalterlichen Mystik

⁵¹ P. NATORP: *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien. I. Buch. Die Weltalter des Geistes*, Jena 1918, S. 87. Zitiert nach T. KISIEL, „War der frühe Heidegger tatsächlich ein ›christlicher Theologe?“, *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, hg. A. GETHMANN-SIEFERT, Stuttgart; Bad Cannstatt 1988, Bd. 2, S. 59–75; hier S. 72.

und dem Werk Luthers gar nicht ungewöhnlich. Die Interpretation der Religion auf ihren praktisch-geschichtlichen Charakter hin, dass sie nämlich Sache des Lebens, der Praxis, nicht Sache der Theorie ist, kommt, wie wir gesehen haben, bei Kant eindeutig zum Ausdruck, dessen Absage an die Gottesbeweise im Bereich der theoretischen Vernunft unter gleichzeitigem Festhalten an der Postulatenlehre in der praktischen so oft missverstanden bzw. verkannt wurde. Für Kant ist eine Religion, die vom Ethischen (das für ihn mit dem Praktischen gleichbedeutend ist) absieht, eher Aberglaube, und die Existenz Gottes sowie die Unsterblichkeit der Seele stellen für ihn niemals theoretisch gesicherte Erkenntnisse dar, sondern dienen lediglich dem moralischen Vernunftgebrauch, derart, dass sie erst im Zusammenhang mit dem ethisch ausgerichteten, auf das moralisch Gute abzielende Leben, d. h. als Postulate der praktischen Vernunft,⁵² in Frage kommen können und überhaupt zugelassen werden dürfen. Die hermeneutische Lehre Gadammers ist freilich, wie gesagt, wesentlich de-theologisiert, obwohl Theologie mit Sicherheit eine ihrer wichtigen Quellen darstellt – das geisteswissenschaftliche Verstehen ist ihm aber ebenso belanglos ohne Gegenwarts- bzw. Praxisbezug und Anwendung, und dies mag mit dazu beitragen, die zentrale Rolle, die die *phronesis* in seiner Hermeneutik spielt – „Einen Text verstehen heißt immer schon, ihn auf uns selbst anwenden“, „Das Sich-wissen, von dem Aristoteles spricht, ist eben dadurch bestimmt, dass es die vollendete *Applikation* enthält“, haben wir gehört –, verständlich zu machen.

⁵² Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 238ff.