

Der arme Verwandte am Tisch: Die kritische Hermeneutik von Peter Szondi und der jüdische Literaturbegriff

Karl Vajda

Budapest University of Jewish Studies (<vajdak@or-zse.hu>)

Abstract

The aim of this paper is to examine critically Peter Szondi's literary hermeneutics from the perspective of his "huphainologic" concept, which stems from the Aristotle-inspired poetological character of this hermeneutics. In order to perform this task, I seek to answer the question whether Szondi's text- and scriptocentrism is not a consequence of its neglect of the Jewish exegetical tradition. For the sake of giving an adequate analysis of problems raised by this question, I contrast the occidental, text-centered concept of Revelation with its oriental counterpart based on consonant script. As a next step, in this context, I give an outline of the reading- and interpretation-centred concept of Scripture characteristic of the period of Tannaim, touching upon the topic of middot (the methods or principles used by rabbinical hermeneutics), as well as exploring the dynamic nature and exegetical creativity of the reading- and interpretation-centred approach to Hebrew Revelation.

Keywords: *Jewish exegetical tradition, literary hermeneutics, middot, scriptocentrism*

Wird der hermeneutische Nachlass von Peter Szondi nach mehr denn vierzig Jahren unter dem Aspekt seiner literaturtheoretischen Aktualität in den prüfenden Blick genommen, so springt seine Bemühung in die Augen, die literarische an der philosophischen Hermeneutik auszurichten (Szondi 1975a, 13, 141). Szondi bezieht sich dabei immer wieder auf das seins theoretische Denken jenes Heidegger, der Ontologie in einer seiner frühen Freiburger Vorlesungen mit der Hermeneutik der Faktizität in eins gesetzt hat (Heidegger 1995 [1988], 3, 14-20, 74), Hermeneutik als phänomenologisch-kritische (ebd., 89) Destruktion begriff (ebd., 105-106)¹ und der seit seiner seins geschichtlichen

¹Im Gegensatz zu Jean Grondin (vgl. 2001, 7) halten wir die zentrale Stellung, die das Verstehen und damit der Phänomenalbereich der Hermeneutik im Denken des jungen Heideggers einnimmt, für einen Faden des Lebenswegs, der Heideggers gesamtes Œuvre überzieht und nie abreißt.

Kehre „unterwegs zur Sprache“ der Philosophie sowohl als auch der Philologie wie ein Splitter unter dem Fingernagel brennt, eitert und wohl nie verheilt. Szondi scheint anhand der in seinem gesamten hermeneutischen Œuvre zerstreuten Heideggerbezüge (Szondi 1975a, 9, 13, 150, 170) in aller Klarheit und Schärfe erkannt zu haben, mit welcher Wucht die Fundamentalanalyse des Daseins beim Nachweis des vorprädikativen Verstehens für das Fortdenken früherer hermeneutischer Einsichten ins Gewicht fällt.

Selbstverständlich ist dieses Ernstnehmen des existential verstandenen Verstehens gleichwohl keineswegs. Der Philologe Peter Szondi ist durch die Eigengesetzlichkeit Heideggerscher Gedankengänge eher irritiert² als inspiriert. Die Ironie, mit der Heidegger hin und wieder bedacht wird, mutet mitunter maliziös an und Szondis Kritik kann zuweilen in eine selbstgerechte Ungerechtigkeit entgleisen³.

Gerade vor dem Hintergrund dieser durchaus kritischen Einstellung fällt auf, dass die engen Zusammenhänge zwischen den Veränderungen des Verstehensbegriffs in der Philosophie und dem Wandel des Werkverständnisses in der Literaturwissenschaft bereits im Anfangskapitel von Szondis propädeutischer Vorlesung *Einführung in die literarische Hermeneutik* aus dem Wintersemester 1967/1968 mit deutlichem Nachdruck betont werden (Szondi 1975a, 11). Die Unterscheidung einer literarischen Hermeneutik von der Auslegungslehre der klassischen Philologie, mithin die Differenz zwischen neu- und alphilologischer Hermeneutik⁴ stehe und falle Szondi zufolge sogar mit der Erkenntnis, dass der ästhetische Charakter des auszulegenden

² Szondi kann sich an Heideggers Deutung der Hölderlinschen Feiertagshymne nicht wortlos hinwegsetzen und spricht in einer ziemlich durchsichtigen Bescheidenheitsformel die wohl radikalste Kritik aus, die dem Freiburger Philosophen als Interpreten und Hermeneuten gegenüber erhoben werden kann: „Im Dienste dieser Ausführungen über das Heilige steht alles, was in den zitierten Sätzen behauptet wird. Über ihren philosophischen Gehalt will ich mir kein Urteil erlauben. Feststehen dürfte aber, daß sie als Erläuterung zu Hölderlins Hymne in allen Punkten falsch sind“ (Szondi 1975b, 286).

³ Am deutlichsten ergießt sich die philologische Galle über Heidegger in der Vorlesung ausgerechnet über einen Philosophen. In der Hegelvorlesung aus dem Wintersemester 1964-1965 macht Szondi in Klammern eine bissige Randbemerkung, die Heidegger nicht mehr bloß als willkürlichen, also philologisch ungeschulten Interpreten, sondern schon als Denkenden, mithin als Philosophen treffen soll: „So beiläufig Hegel hinzuzufügen, man müsse die Möglichkeit eingestehen, daß sich bei solcher symbolischen Erklärungsweise häufig bloß künstliche, witzige Kombinationen wie beim Etymologisieren einschleichen können (320; 13; 405) (Das könnte einen auf die tollkühne Idee bringen, daß Hegel die Schriften Heideggers gekannt hat)“ (Szondi 1974, 369). Die zitierte Bemerkung steht in deutlichem Widerspruch zum zwei Jahre später Gedachten (vgl. Szondi 1975a, 121).

⁴ Wie relevant diese Unterscheidung ist, zeigt die gerade aufgrund von Szondi aufgestellte und sogleich für falsch befundene These, mithin die Erwartung, die ältere Formgeschichte hätte den ästhetischen Grundzug der (neutestamentlichen) Literatur vor Augen gehalten. Vgl. Körtner 1994, 119.

literarischen Textes nicht erst die Folge einer würdigenden Interpretation ist, sondern schon von vornherein als „Prämisse der Auslegung“ zur Geltung kommt, jegliches literarisches Textverständnis erst überhaupt möglich macht und jedwede Auslegung leitet (ebd., 13), mithin ein Grundzug des vorprädi-kativen Verständnisses von Literatur ist.

Szondi erblickt daher die spezifische Aufgabe der neuphilologischen Hermeneutik in der Ausarbeitung einer materiellen Theorie der Auslegung, welche die neuere Philologie mit der Ästhetik versöhnt, auf dem heutigen Kunstverständnis beruht und sich ihrer historischen Relativität absolut bewusst ist (Szondi 1975a, 20; siehe dazu auch Rastier 2003, 142 f.).

Da sich das Literarische zwischen keine Regeln zwingen lässt, schwebt Szondi eine kritische Hermeneutik (vgl. dazu auch: Apel 2007, 111.) des mitunter Regelwidrigen vor, „deren Stoffverbundenheit sich gerade in der Klärung der Kriterien ausdrückt, welche die Bestimmung des Textes dem Verstehen an die Hand gibt“ (Szondi 1975a, 185). Unter Stoff und Materie wird hier allerdings stets der literarische Text als solcher verstanden (ebd., 12), also nicht wie bei den Strukturalisten (vgl. etwa Kristeva 1972, 244.) die korpuskulären Aufbauelemente desselben. Ohne diese philosophisch fundierte, dem Ästhetischen gegenüber aufgeschlossene, zugleich aber kritisch-materielle, ja faktische (Szondi 1975a, 191), mehr noch: artefaktische, d. h. textpoetologische Ausrichtung der literarischen Hermeneutik würde der Literaturwissenschaftler bei einem hermeneutischen Symposion, so Szondi in einem späteren Vortrag, neben dem Theologen und dem Juristen nur einen armen Verwandten abgeben (Szondi 1975c, 404). Der weitere Verlauf der Einführungsvorlesung, die Heraufbeschwörung der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung der Hermeneutik seit Chladenius bis Schleiermacher entspricht nicht nur der propädeutischen Zielsetzung, sondern er stellt auch den Versuch einer kritischen Sichtung all jener Gedanken und Einsichten früherer hermeneutischer Theorien dar, die geeignet sind, in eine neuphilologische Hermeneutik aufgenommen zu werden. Der etwas doch abrupte Abschluss der Vorlesung zeugt indessen davon, dass der Suizid von Szondi auch diesem Unterfangen die endgültige, ja eigentliche Ausführung versagt hat. Stark fragmentarisch dürfte uns vierzig Jahre später der hermeneutische Ansatz von Peter Szondi gleichwohl nicht nur wegen der womöglich fehlenden zweiten Hälfte der Einführungsvorlesung vorkommen. Seine Überzeugung, nämlich dass „das Ziel der Auslegung im 18. Jh. die Kenntnis der im Werk abgehandelten Sache, im 19. die Kenntnis des Autors, im 20. die Kenntnis des Werks“ sei (Szondi 1975a, 111), verdient eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Textes als überliefertem *Terminus technicus* der *Ars poetica*. Es wird denn vor allem zu fragen sein, ob er sich mit der ontologischen Wende der philosophischen Hermeneutik verträgt und zum Leitfaden der hermeneutischen Explikation des Literarischen geeignet ist.

Der Skriptozentrismus von Szondi ist die Folge einer mehr denn zweitausend Jahre alten abendländischen Konvention. Sie folgt aus dem hylemorphischen Grundkonzept der Literatur. Dieses wiederum ist eine fundamentale Notwendigkeit der Philologie. Sie folgt zwingend aus der poetologischen Grundlegung jedweder modernen Literaturtheorie. Literatur gilt ja seit Aristoteles als Dichtung. Dichtung wird wiederum als Kunst und Handwerk, mit einem Wort als τέχνη, verstanden und verständlich gemacht. Dies ist der Preis, der für die Art und Weise zu entrichten ist, wie Aristoteles den Phänomenalbereich der Literatur Platons erbitterter Dichterkritik entrissen und einer wissenschaftlichen Systematik zugänglich gemacht hat.

Platon ging bei seiner Kritik an den Dichtern bekanntlich noch von dem überlieferten, durch und durch mythologischen, Verständnis der Dichtung aus. Diesem vorklassischen Literaturverständnis galt die Dichtung als eine Gnade der Musen. Diese überaus altgriechischen Göttinnen waren es, die die Dichter und Rhapsoden begnadeten. Nicht, indem sie ihnen die Gabe, das Talent des Dichtens verliehen hätten. Sie begnadeten sie vielmehr, indem sie sie ergriffen und in ihren Besitz nahmen. Dichtung war noch nicht Menschenkunst, sondern Göttergunst. Der Dichter oder der Rhapsode galt, solange er Dichtung von sich gab, als ἔνθεος, als "eingegöttert" (vgl. Platon, *Ion*, 234b). Seine dichterische Begeisterung, sein Enthusiasmus (ἐνθουσιασμός) galt nicht etwa, wie heute das allgemein verstanden wird, als die Erregung seines Gemüts, sondern ganz im Gegenteil als dessen gänzliche Ausblendung: Der Geist, der ihn begeisterte, indem er ihm eingehaucht, *inspiriert* wurde, war ein fremder, ein nicht menschlicher, ein übermenschlicher, ein göttlicher. Solange die Muse dem Dichtenden innewohnte und aus ihm heraus sprach, hielt auch das Menschsein des Dichtenden inne. Dieser Zustand der Begeisterung, dieser Ergriffenheit durch den Geist der Göttin, glich einer Entrückung (ἔκστασις), einem Austritt der Seele aus dem Leibe (siehe hierzu Rohde 1894 [1890], 311; Fuhrmann 1973, 74.). Zudem schien der Dichtende während der göttlichen Ergriffenheit jeglichem Geheiß von Besonnenheit und Vernunft weit entrückt (ἔκφρων) zu sein (vgl. Platon, *Ion*, 234b). Das war auch der wichtigste Grund für die erbitterte Dichterkritik des Platon. Wer ja bloß Resonanzraum des Göttlichen und daher nicht selbst der Ursprung der Dichtung ist, kann auch über keine einschlägigen Kenntnisse und Kunstfertigkeiten verfügen, geschweige denn, berichten. Dichtung musste deshalb epistemologisch konsequent aus der Perspektive der Philosophie in die unnahbare und deshalb auch gleichgültige Sphäre des ewig Göttlichen entrücken. Dichtung galt vor der *Poetik* des Aristoteles als etwas durch und durch Unwissenschaftliches.

Aristoteles treibt die Rehabilitierung der Dichtung ebendeshalb vorzugsweise mit erkenntnistheoretischen Mitteln voran. Er ordnet die Dichtung den handwerklichen Berufen (τέχναι) zu. In seinem völlig neuartigen, poetologischen, produktionszentrischen Konzept ist die Dichtung die Kunst von Dichtern und Schriftstellern. Einer Gottheit und deren göttlicher Anwesenheit,

ihrer Parusie, kurzum einer Theophanie bedarf es zur Erklärung des literarischen Phänomens fortan nicht mehr. Die Dichter bringen in Analogie zu den anderen Handwerken Gebrauchsgegenstände, literarische Kunstwerke hervor, die aus dem Rohstoff Sprache gefertigt, jeweils in unterschiedliche Form gebracht, in materieller Unmittelbarkeit vorliegen und Wirkungen hervorrufen (*De arte poetica*, 1449b, 20-31). Die Produktivität der Dichtenden hat eine in ihnen selbst liegende Quelle. Sie üben ihre Kunst aus, weil und insofern sie das können, kurzum im Besitz aller hierzu notwendigen Kunstfertigkeiten sind.

Dieses Konzept mochte indessen gerade deshalb einleuchten, weil die neue Gattung populärer Massenveranstaltungen, die Tragödie eben, stets mit dem Aufbewahren einer als kanonisch geltenden Niederschrift einherging. Jedes zur Ehre des Gottes Dionysos aufgeführte Schauspiel war in einem Staatsexemplar hinterlegt (vgl. Blume 1978, 17-45; Fischer-Lichte 1990, 13-19 und Leonhardt 1999, 530; vgl. auch Mueller-Goldingen 2010, 20) und galt in diesem festgelegten Wortlaut als sakrosankt, somit als unantastbar und als etwas, was der göttlichen Ewigkeit geweiht war. Das Drama als vollzogene Kulthandlung und somit als Gottesdienst, Werk mitsamt seinen Wirkungen konnte mit einer nur am Anfang gezwungenen Gedankenverbindung gleich auf die aufbewahrte schriftliche Vorlage bezogen werden. Das heutige komplexe Werkverständnis war damit in seinen wesentlichsten Zügen bereits entworfen.

Die Faktizität der Dichtung ist seitdem im gesamten Abendland als Artefaktizität gedacht. Diese Tradition ist so stark, dass selbst noch der sonst so eigengesetzliche, eigensinnige und eigenbrötlerische Heidegger in seinem Kunstwerkaufsatz anfangs nahezu aufhört zu heideggern und darauf losaristotelisiert⁵ weil er sich nur auf Umwegen der Poetologie an das literarische Wahrheitsgeschehen heranzutreten traut (Heidegger 1980 [1950], 25).

Der Dichter gilt für diese poetologische Tradition als Erzeuger (*Poet, Urheber*) und Hersteller (*Schriftsteller*). Er setzt sich ins Zeug, indem er Hand ans Werk legt. Das literarische Kunstwerk gelangt dabei als eine materielle Substanz in den Blick poetologischer Forschung. Der Poet, der Schöpfer, der Verse-, Dramen- und Eposmacher verhält sich bei der Verrichtung, und d.h. nun mehr bei der Herstellung seines Werks, wie andere Handwerker auch: Er überwindet den Widerstand des Rohstoffes (ύλη) (vgl. Gadamer 2000 [1994]), entledigt das in Entstehung begriffene Werk überflüssiger Stoffreste und entlässt so seine Gestalt (μορφή) in ihre Vollendetheit⁶. Er setzt dabei je

⁵ Vgl. beispielsweise: "Um das Wesen der Kunst zu finden, die wirklich im Werk waltet, suchen wir das wirkliche Werk auf und fragen das Werk, was und wie es sei" (Heidegger 1980 [1950], 3).

⁶ Siehe hierzu vor allem das Standbildbeispiel des Aristoteles unter *Metaphysica* VII, 1029a, 2-6.

nach Bedarf Teile und Stoffe hinein, wie etwa der Baumeister Tore in ein Haus baut oder Säulen in einem Tempel errichtet (*De arte poetica*, 1453b, 11-14).

Das literarische Kunstwerk ist ein kunstvoll hergestelltes Gewirk teils von Handlungen, deren Knoten man schürzt und löst (*De arte poetica*, 1456b, 10) wie etwa ein Weber einen Teppich, teils aber das Gewebe gut getroffener Worte (λέξις; vgl. 1450a, 14-15, mit 1458a, 19-35), gewandt verwobener sprachlicher Elemente. Cicero gibt in diesem Sinne zu, seine Briefe zwar aus gewöhnlichen Worten des Alltags aber gleichsam zu weben (vgl. Cicero: *Epistulae ad familiares* 9, 21 (24), 1). Und was bei Cicero noch durch ein Tätigkeitswort ausgedrückt wird, rückt bei Quintilian schon als Grundbegriff, ja vielleicht schon als tote Metapher und somit als Kunstwort, als *terminus technicus* einer τέχνη, in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Reflexion. Der rhetorischen Auffassung des Quintilian zufolge bestimmt sich der Wert eines Ausdrucks nach seiner Stelle innerhalb des Wortgewebes oder mit der inzwischen eingebürgerten toten Metapher gesprochen, innerhalb des Textes (*in textu*; vgl. Quintilianus: *Institutio oratoria* 9, 4:13).

Eine ganze Reihe wichtiger Begriffe der gängigen Literaturwissenschaft wie *Text*, *Motiv*, *Stoff*, *Erzählfaden* oder *-strang* wären ohne die hylemorphische Grundlegung der Philologie durch Aristoteles wohl kaum denkbar. Zur Verwendung solcher Grundworte bedarf es wiederum der unerschütterlichen Überzeugung, das konkret Literarische sei nichts anderes als ein Kunstwerk, dem amorphen Zustand des noch nicht Formuliert-Seins entrissen und in eine bestimmte Form gebracht, aus dem nahezu unendlich weichen Stoff der Sprache durch das Handwerk des Dichters geflochten⁷.

Aus diesem hylemorphischen Verständnis der Dichtung und aus der ihm zugrundeliegenden Handwerksanalogie erwächst der Literaturwissenschaft jedoch nicht nur ein technonomisches Selbstverständnis, sondern auch der Zwang, das literarische Geschehen in zwei zeitlich unterschiedliche und wesentlich verschiedene Bewandnis- und Ereignisstrukturen zu trennen, nämlich in Produktion und Rezeption. Zwischen beiden besteht indessen eine sonderbare Unschärferelation. Die Literaturwissenschaft wendet sich entweder der Morphologie der Werkstruktur und der daran angeblich abnehmbaren Poetizität zu, aber die dabei ermittelte und poetisch beabsichtigte wirkungsästhetische Potenz kann sie dann am Rezeptionsvorgang nicht überprüfen und somit weder verifizieren noch falsifizieren, oder aber sie wendet sich gleich dem Rezeptionsvorgang zu, dann kann sie allerdings über den Zusammenhang zwischen Werk und Wirkung nichts feststellen, denn sobald sich der Literaturwissenschaftler der Werkstruktur zuwendet, um sie auf das konkrete Moment des Rezeptionsvorganges zu beziehen, muss er das literarische Werk ästhetisch

⁷ Siehe zu diesen Fragen vor allem: Scheid, Svenbro 2003 [1994], 17-18, 161-162; Wagner-Hasel 2006, 15-17.

wahrnehmen, folglich selbst ein Rezipient sein. Dann allerdings verfällt er jener Wirkung, die er doch forschend untersuchen sollte. Niemand kann zur selben Zeit an der Rezeption beteiligt sein und seine neutrale, zu nichts gedrängte, beobachtende Außenposition als Analytiker derselben Rezeption bewahren (Gombrich 1967, 200). Das einzige Bindeglied zwischen Produktions- und Rezeptionsästhetik scheint somit das in beiden Phänomenalstrukturen als identische Grundlage (Vorlage) gesetzte literarische Kunstwerk, kurzum der Text, das Faktum, das *Arte factum* zu sein.

Durch diese Zusammenfassung des hylemorphischen Grundzuges philologischen Denkens, so bündig und daher unzureichend sie angesichts der Komplexität literaturtheoretischer Ansätze und hinsichtlich deren vielfältiger metaphysischer Implikationen und Komplikationen auch immer bleiben muss, dürfte indessen das, was im Mittelpunkt des hermeneutischen Nachlasses von Peter Szondi steht, dennoch zur Genüge verdeutlicht sein. Unter Nachlass verstehen wir nun gleichwohl nicht die Hinterlassenschaft, noch die veröffentlichten Werke oder die erhalten gebliebenen Manuskripte von Peter Szondi, sondern sein Vermächtnis. Denn der eigentliche Auftrag seiner literarischen Hermeneutik besteht darin, dem textuellen Bezug der Philologie angesichts des vorprädikativen Verstehens im Sinne des Seinvollzugs im ontologischen Horizont auf den Grund zu gehen.

Szondi schreitet den Entwicklungsweg abendländischer Hermeneutik in beispielhafter Gründlichkeit ab. Er konzentriert sich dabei auf die exegetische Problematik der Textualität, ohne die Erkenntnisse der philosophischen Hermeneutik aus den Augen zu verlieren. Was bei ihm ausschließlich im Zusammenhang der Entstehung des biblischen Kanons und auch dort nur durch die Vermittlung von anderen kurz aufscheint, da es unter der Steinlawine von gutbürgerlicher Assimilation und am eigenen Leib erlebter Schoah begraben und verschüttet liegt, nämlich die Hermeneutik des Judentums, dieses Szondi zwar angestammte, von ihm jedoch nie angetretene Erbe, soll nun in kontrastiver Weise dem abendländischen Konzept der Textualität an die Seite gestellt werden.

Der Judaismus ist eine der monotheistischen Offenbarungsreligionen. In seiner Mitte steht folglich das geoffenbarte Wort Gottes. Wir sind gewohnt gleich zu denken: die Heilige Schrift, die *Scriptura* etwa des Martin Luther. Nichts wäre indessen ein größeres Missverständnis. Der einschlägige hebräische Termin ist die beredteste Widerlegung unserer einschlägigen Erwartung. Gottes geoffenbarte Wort heißt in aller Klarheit und Schärfe nicht *Schrift* (*Ketaw*, כְּתָב)⁸, sondern *Mikra* (מִקְרָא). Denn das hebräische Schlüsselwort für die Überlieferung der göttlichen Offenbarung ist eine Ableitung aus dem Verb *kara* (קָרָא). Es bedeutet außer *rufen* und *beim Namen nennen* auch noch *in die Menge rufen*, mithin *öffentlich*

⁸ Der Ausdruck *כתבי הקודש* scheint eine späte(re) Lehnübersetzung zu sein.

vorlesen, kurzum *lesen*⁹. Die althebräische Auslegungslehre kehrt somit – frei von der aristotelischen Handwerksanalogie und ihren mannigfachen metaphysischen Implikationen – nicht die Niederschrift eines Textes als den eigentlichsten Vollzugsakt seiner einmaligen Schöpfung und somit die vermeintlich stoffliche Medialität der Offenbarung hervor. Sie betont das Gegenteil und stellt diejenigen unzähligen Interpretationsakte in den Mittelpunkt, deren es dazu bedarf, Gottes geoffenbartes Wort überhaupt erst hörbar und somit offenbar zu machen¹⁰. Die Öffentlichkeit der Offenbarung ist nicht im Medium der Schrift, oder mit einer immer noch spukenden toten Metapher ausgedrückt, nicht im Textkorpus sichergestellt, sondern in kundiger Verkündigung ermöglicht. Nicht einmal die Buchstaben können der Offenbarung eine Gestalt verleihen. Sie setzen höchstens ihren Geist frei. Dieser lässt sich wiederum erst in der Öffentlichkeit, ja in der Offenheit der Rezeption erfahren, denn der Geist der Offenbarung ist *Ruach* (רוח), d.w.s. ein Windhauch. Er haucht zwar an. Ja er macht sogar Tote lebendig. Er entflieht und entweicht jedoch auch. So verbindlich Gottes geoffenbartes Wort auch immer ist, es selbst bleibt stets ungebunden. Es waltet und schaltet. Es ist gleichwohl mit jedweder Disponibilität unvereinbar. Nichts bindet es, nichts schlägt es in Ketten, nichts kann ihm etwas anhaben, nichts fasst es. Es umfasst vielmehr alles. Es kann gelernt und sogar gelehrt werden. Beherrschen lässt es sich gleichwohl nicht. Die Offenheit der Offenbarung schließt vielmehr sowohl den öffentlichen Ablauf wie auch den offenen Ausgang der Auslegung, des interpretierenden Lesens, der verstehenden Rezeption mit ein. Die Offenbarung ist keine Gegebenheit einer religiösen Vergangenheit und damit ein frommer Nachvollzug, eine nachträgliche Reproduktion. Offenbarung ist vielmehr die geschehende Gegenwart monotheistischer Heilsgeschichte und die Vergegenwärtigung des in ihr Geschehenden. Sie ist die ihrem Wesen nach offene Rezeptionsgeschichte von Gottes geoffenbartem Wort¹¹. Sie vollzieht sich von Geschlecht zu Geschlecht, von Gläubigem zu Gläubigem, von Tag zu Tag.

⁹ Die Öffentlichkeit dieses Lesen klingt in der Redewendung *jemandem die Leviten lesen* noch mit an. Siehe hierzu auch: Schorch 2007, 108-122.

¹⁰ Die Entscheidung zwischen *Lesung* und *Schriftgewebe* im Sinne der toten Metapher eines Textes okzidentalen Denkschemas scheint eine stillschweigend-bewusste gewesen zu sein. Aus dem Zeitwort *mašach* (מָשַׁח), *mischen*, *weben* wird neben dem etwas älteren biblischen Hauptwort *Mašach* (מָשַׁח), *Vorhang*, *Decke* (vgl. etwa Ex 40:5) um die Zeitenwende das durchaus metaphorische Kunstwort *Massechet* (מַסְכֶּת) gebildet. Gleichwohl bleibt dieser Fachbegriff nur der Bezeichnung einzelner Traktate des Talmuds vorbehalten und erhält trotz der intensiven sprachlich-kulturellen Beziehungen zwischen rabbinischem Judentum und römischem Westen weder die Bedeutung noch die Stellung, die das Wort *textus* im Abendland hat. Den Wortlaut einer konkreten Lesung, die „Fassung“ der okzidentalen Textmetaphorik, heißt auf Hebräisch *Nussach* (נוסח), was zudem stets die Deutungsinstanz einer Öffentlichkeit impliziert.

¹¹ Die „Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt“ (Übersetzung von Thomas Wiemer 1998 [1992], 341; Lévinas 1974, 199: „...la revelation se fait par celui qui la reçoit, par le sujet inspire...“).

Damit ist jedoch auch ein Literaturverständnis angedeutet, in dem sich genauso keine sachliche Objektivierung auf der Ebene der Textualität mehr denken lässt, wie wenig im Verständnishorizont göttlicher Offenbarung ein *alter deus*, ein kleiner Schöpfergott namens Autor denkbar ist. Die biblische Literarizität entfällt in keine produktive und keine reproduktiv-rezeptive Phase. Sie fängt erst mit dem Lesen an. Die Entstehung der Offenbarungsliteratur, die mit einem anderen Schlüsselwort *Weisung, Torah* (תורה) heißt¹², kann in der rabbinischen Tradition ebendeshalb der Welterschöpfung vorausgehen. Die Literatur hat in diesem Konzept einen mundialen Charakter, der als absolut verstanden wird.

In der hermeneutischen Tradition des Judentums lässt sich zudem eine nicht gedeutete Schrift nicht denken. Bedeutung setzt immer schon Deutung und somit deutendes Lesen, besser gesagt, Gelesen-Haben voraus. Deshalb heißt die Bibel im Althebräischen *Lesung* und nicht *Schrift*. Wo sie die aktuelle Einmaligkeit und die kontinuierliche Selbigkeit der Offenbarung zu Wort bringt, greift die jüdische Tradition im Mittelalter zu einer sehr einleuchtenden Metapher: Sie spricht von den sieben Gesichtern der Bibel (שבעים פנים לתורה) (vgl. Bamidbar Rabba 13:15). Jedem Lesenden wendet das Schriftbild der *Lesung* (מקרא) ein anderes Gesicht zu, jedem bietet es einen anderen ihm in seiner Jeweiligkeit geltenden Anblick. Indessen kann die objektive, in der Textualität kunstvoll, d. h. technisch gesicherte Identität der Offenbarung dem biblisch-jüdischen Denken gerade deshalb fremd bleiben, weil die hebräische Konsonantenschrift jene Illusion der Eindeutigkeit schlichtweg unmöglich macht, die die Alphabetschrift in der griechisch-lateinischen Kultur mindestens, solange das Geschriebene nicht in zeitlich-kulturellen Abstand gerückt ist, immer wieder aufkommen lässt. Es sei uns erlaubt, diese Eigenart althebräischen Literaturverständnisses in aller Kürze mit Hilfe einer Geschichte aus dem Talmud vor Augen zu führen.

Rabbi Meir war mit Brurja, der exegetisch bewanderten Tochter des Rabbi Chanina ben Teradjon verheiratet. Sie ist die einzige Frau, die in der talmudischen Literatur als gelehrt bezeichnet wird. Sie soll ihren Mann im Studium der Offenbarung etwas sogar noch übertroffen haben. Als sie einmal von sittenlosen Nachbarn bedrängt waren, ließ sich Rabbi Meir von seiner Wut packen und zur Verzweiflung hinreißen. Er flehte Gott an, ihre Feinde zu vernichten. Als dies seine Frau vernahm, stellte sie ihn zur Rede:

Was fällt dir denn bloß ein? Betest du wider sie, weil es [in Ps. 104, Vers 35] geschrieben steht: ‚Es mögen die Sünder bis auf den letzten verschwinden?‘ (מִי־תֵאָדָרֶיךָ: (׳תִּמְנוּ הַחַטָּאִים׳) Heißt es denn dort etwa: *Sünder?* (הוֹטָאִים) Fürwahr *Sünden* steht dort

¹² Auch die Torah, die Weisung setzt begrifflich ein offenes Rezeptionsgeschehen aus. Der Unterwiesene zieht aus der Weisung durchaus *seine* Lehre. Sie stellt damit einen dynamischen Begriff dar, „der eher ein Konzept umreißt, als eine starre Größe.“ Vgl. Schipper 2012, 221 f.

geschrieben! Auch sollst du den ganzen Vers mit dazu lesen: ‚Dann gibt es der Übeltäter keinen mehr.‘ Bete lieber für sie, auf dass sie Reue und Umkehr tun, dann wird es [auch] der Übeltäter keinen mehr geben. (Brachot 10a; Hervorhebung von mir)

Rabbi Meir sieht ein, dass seine Frau recht hat, also er zieht seiner eigenen Lesart eine fremde vor, und fleht Gott diesmal für die Umkehr der Sünder an. Und siehe, sie tun in der Tat Buße und Umkehr (vgl.: Brachot 10a). Exegetisch ist dabei entscheidend, dass sich das Wort *Chataim* (חטאים), also das Schriftbild scheinbar desselben Wortes, unterschiedlich vokalisieren und somit deuten lässt. Brurja liest חטאים, Rabbi Meir hingegen חטאים. Seine Frau untermauert ihre Lesart mit der Begründung, der weitere Verlauf desselben Verses lehre doch, dass der Psalm unmöglich Sünder meinen könne, denn dadurch dass ein bestimmter Typ von Frevlern verschwände, bliebe ein anderer Typ von Frevlern noch erhalten, würden jedoch die Sünden verschwinden, so könne es auch keine Übeltäter mehr geben. Der Interpretation der Brurja liegt also stillschweigend die gängige rabbinische Typologie der Sünden zugrunde. Das Wort *Chet* (חט) und das daraus abgeleitete *Chataim* (חטאים) meint laut dieser Klassifizierung die Art von Sünde, die jemandem ohne Absicht geschehen, gleichsam nur unterlaufen ist, bzw. einen Sünder, der ohne Absicht gesündigt hat. Das in der Fortsetzung des Psalmverses fallende Wort *Reschaim* (רשעים) meint hingegen schon eindeutig solche, die ihren Mitmenschen mit Absicht etwas Böses antun. Diese zusätzliche sündentypologische Bedeutungsebene nimmt dem Ausdruck *Tamam* (תָּמַם – תָּמִים), bis auf den letzten verschwinden, jenen Zusammenhang mit anderen einschlägigen biblischen Parallelstellen (vgl. *Num* 14:35; *Jer* 14:15 und 44:12) der den von Rabbi Meir angenommenen Sinn göttlichen Strafgerichts untermauern könnte. Zu diesem sündentypologischen Verständnis der heraufbeschworenen Offenbarung muss Brurja überdies die ו-Konjunktion in dem Wort *Urschaim* (רשעים) anstatt im Sinne von *auch* in der finalen Bedeutung von *und dann, folglich* deuten. Indem sie so verfährt, und dies begründet ihre Überzeugungskraft erst recht, hilft sie einer der dreizehn Auslegungsregeln althebräischer Hermeneutik (עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן שלש) zur Geltung (das sogenannte דבר הלמד מעניינו)¹³.

Dieses kurze Fallbeispiel des althebräischen Literaturverständnisses führt in aller Klarheit vor Augen, dass die Offenbarungsliteratur viel weniger einen Text, geschweige denn einen textuellen Gegenstand meint als vielmehr einen *Actus exercitus*. Die Offenbarung, die religiöse Literatur im Sinne der *Mikra* (מקרא), der *Lesung*, ist ein komplexes sprachlich-kollektives Überlieferungsgeschehen, das von den Rezipienten keineswegs zu trennen ist. Zur aktuellen Lesart der *Lesung* kommt es vielmehr als einem existentiellen Vollzug teils vorprädikativer, teils prädikativer, teils bewusster, teils unbewusster Verstehensakte.

¹³ Vgl. die Einleitung zur Sifra.

Als vorprädikatives Seinsverständnis lässt sich in unserem Beispiel die ethische Befindlichkeit der Brurja ausmachen. Sie akzeptiert ein Gebet, das sich zu einem Fluch ausartet, augenscheinlich selbst dann nicht, wenn es ihr das Leben retten sollte. Aus diesem dunklen Gefühl, aus diesem Widerwillen wird ein Wille. Das bereits Verstandene wird ins Bewusstsein gehoben: Sie will nicht nur selbst gerettet, d. h. erlöst werden. Sie wagt es, das Maß zu verlieren und zu wollen, dass selbst die Übeltäter, ihre Feinde heil davon kommen und zudem Anteil am Heil haben. Und das geht nur, wenn sie von ihren Sünden befreit werden, wenn ihre Existenz nicht ausgelöscht wird, sondern eine totale, eine restlose Umwälzung erfährt. Diese Totalität ist in dem Wortstamm der ursprünglichen Vernichtungsformel *Jitamu* (יָתַמוּ), in der aus drei Konsonanten bestehenden „Wurzel“ *Tamam* (תָּמַם) paradoxerweise auch semantisch vorgesehen, vorgeahnt, vorverstanden, vorgesprochen. Aus der gleichen Wurzel bildet sich nämlich auch die Vorstellung zeremonieller (siehe z. B. *Ex* 12:5; 29:1; *Lev* 1:3; 1:10; 3:1; 3:6 etc.) und ethischer (siehe z. B. *Jos* 24:14; *Richt* 9:16; 9:19; *2 Sam* 22:24 etc.) Tadellosigkeit (תָּמִים)¹⁴. Denn *die Sprache spricht* auch hier und der Mensch spricht nur insofern, als er der Sprache entspricht (vgl. Heidegger 1996 [1967], 72).

Die Ironie des Talmuds verbirgt sich in dem letzten kurzen, nahezu als beiläufig anmutenden Satz: „Und sie [nämlich die Übeltäter] kehrten um“ (Brachot 10a). Nicht die erste, ansonsten philologisch korrekte, der heutigen Lesart des biblischen Kanons in Christentum und Judentum gleichermaßen adäquate Ausdeutung des Rabbi Meir¹⁵ wird im Himmel erhört, sondern die

¹⁴ Vgl. auch mit dem Neuhebräischen תְּמִימִת.

¹⁵ Spätestens an dieser Stelle könnte der Einwand erhoben werden, dass das rabbinische Judentum in den Jahren 700 bis 1000. n.u.Z. den auch erst im zweiten Jahrhundert fixierten Konsonantentext schließlich doch vokalisiert, Varianten, Parallelstellen und vermutete Fehler als solche mit Sonderzeichen kenntlich macht. Ist das nicht die beredteste Widerlegung des von uns angenommenen jüdischen Konzeptes der *Lesung* (מִקְרָא)? Ist das etwa nicht der beste Beweis dafür, dass sich auch das Judentum auf einem geschichtlichen Entwicklungsweg befindet, der in der Kulturgeschichte monotheistischer Offenbarung und abendländischer Zivilisation schlicht und einfach unausweichlich ist, denn mit der wissenschaftlichen Einsicht der rechten Beschaffenheit medialer Fixiertheit schließlich jedes Schriftlichen einhergeht? Scheinbar ist dem in der Tat so. Nur widerlegt weder der Einfluss der christlichen und später der islamistischen Umwelt noch der rituelle Bedarf an einem gemeinsamen verbindlichen Wortlaut das Bestehen eines genuin jüdischen Verständnisses literarischer Rezeption. Um so weniger, da der Anspruch nach einer möglichen Vielfalt der Lesarten weiterhin erhalten bleibt. Es reicht, an die rabbinisch-exegetische Verfahrensweise des „Lies nicht X, sondern Y!“ (אל תִּקְרָא א' אלא ב') zu erinnern, wobei X der kanonische Wortlaut, Y eine zumeist anders vokalisierte, mitunter sogar mit einem zusätzlichen Schriftzeichen (meistens mit einer *mater lectionis*) versehene Variante der kanonisierten Lesart ist. Gerade weil sich die legislative Theologie des Judentums zu einem großen Teil dieses Auslegungsprinzips des אל תִּקְרָא bedient, kann die nachträgliche Vokalisierung das ursprüngliche Konzept der *Lesung* (מִקְרָא) weder ablösen noch in seiner Bedeutung schmälern, die הלכה, die Verbindlichkeit der legislativen Theologie ließe das nie zu.

mit subtiler Hermeneutik untermauerte, sündentypologische und zugleich alle Parallelstellen über Bord werfende¹⁶ Lesart der Brurja, also eines Weibes, eines geschwätzigen Frauenzimmers. Sie handelt dabei erst gar nicht: Das Fluchen, Flehen und Beten ist hier reine Männersache. Brurja hält sich –scheinbar – innerhalb jenes Rahmens weiblicher Bescheidenheit, die Pflicht jeder jüdischen Frau ihrer Zeit ist. Sie darf Gottes Eingriff – ihrem Mann entgegen – nicht herbeibeten. Sie darf und kann sie gleichwohl herbeischwätzen. Und zwar, indem sie mit ihrer maximalistischen Deutung Gottes Barmherzigkeit hilft über Gottes Gerechtigkeit zu siegen, was eine subtile Anspielung darauf ist, dass hier Gott im Sinne der Brurja und im Geiste göttlicher Gnade mitbetet¹⁷. Dieser soteriologisch vollkommene Ausgang ist indessen nur möglich, weil sich die beherzte Frau des Rabbi Meir, diese eminente Rezipientin der *Lesung* und nicht etwa der *Schrift*, in die verheißene, geoffenbarte, mithin in die nur in der Offenbarungsliteratur existente Barmherzigkeit Gottes versenkt und sich auf sie verlässt. Ihr gelehrtes Geschwätz und ihr fester Glaube an Gottes Gnadenwerk ist hier dasjenige, was die Berge versetzt und aus den Übeltätern Fromme, aus den Feinden Freunde werden lässt. Diese Versenkung ist indessen, ontologisch betrachtet, eine literarische Seinsweise. Brurja ist in der biblisch-talmudischen Literatur, mithin in einer teils schriftlichen, teils mündlichen Literatur vollkommen aufgegangen. Ihre Versenkung in der Offenbarungsliteratur erweist sich ontologisch als ein Aufgegangen-sein. Es impliziert eine völlige Offenheit der Offenbarung gegenüber.

Denn, hermeneutisch-ontologisch verstanden, ist nicht das Geschriebene, nicht die buchstäbliche Objektivation des Literarischen die Literatur, sondern dieses Aufgegangen-sein. Kommt es, aus welchem Grund auch, nicht zu diesem versinkenden Aufgehen in Literatur, so tritt ein, was Heidegger in seinem Kunstverkaufsatz für alle sogenannten Kunstwerke in plastischer Eindeutigkeit konstatiert hat: alle Schriften der Literatur liegen dann herum „wie die Kartoffeln im Keller“ (Heidegger 1980 [1950], 3).

¹⁶ Szondi wäre mit dieser „Leichtfertigkeit“ der Brurja unter anderem wegen der Überzeugungskraft der sündentypologischen Argumentation wohl einverstanden: „Die Parallelstelle muß sich wie jeder andere Beleg über ihren Belegcharakter erst ausweisen. Das aber geschieht in der Interpretation. So wertvoll die Parallelstellen für die Deutung auch sind, sie darf sich auf sie nicht als auf von ihr unabhängige Beweise stützen, denn die Beweiskraft haben sie von ihr“ (Szondi 1970, 29). Fasst man die philologische Interpretation als eine Art der Rezeption auf, so spricht sich hier Szondi, ohne sich dessen ganz bewusst zu sein, dafür aus, dass die Parallelstellen in ihrem Sinn als Parallele nicht von der deutenden Rezeption zu trennen sind. Dies impliziert jedoch, dass es dann auch die eigentlich erst zu deutende Stelle nicht sein kann.

¹⁷ Im selben Traktat des Talmuds (Brachot 7a) interpretiert Rabbi Jochanan im Namen des Rabbi Joses Jes 56:7 („Ich will sie zu meinem heiligen Berg bringen und will sie erfreuen in meinem Bethaus“) dahin gehend, dass er als erwiesen erachtet, selbst Gott habe ein Bethaus, wo er dafür beten würde, dass seine Barmherzigkeit seinen Zorn beim Richten überwindet.

Da rührt es auch her, dass es ohne Deutung keine Bedeutung, ohne Lesung keine Schrift, ohne Lektüre keinen Roman gibt. Der strukturalistische Literaturwissenschaftler, der sich gerade anschickt, das literarische Kunstwerk zu analysieren und seine Morphologie auf etwaige vom Autor beabsichtigte semantische Funktionen hin zu untersuchen, entwirft seine Lesung, die Erinnerungen an sein Literarisch-Sein, oder um mit Dilthey zu sprechen und uns eines mit Missverständnissen beladenen Begriffs zu bedienen, sein Erlebnis auf die metaphysischen Kategorien der Poetologie: Er übersetzt aus der Sprache der Dichtung, diesem Haus seines Literarisch-Seins, in die metaphernreiche Sprache der Aristotelischen Handwerksanalogie. Auch hier spricht die Sprache und nicht der Mensch. Man heideggert in der Literaturwissenschaft zwar nicht, dafür aber wird um so konsequenter darauf losaristotelisiert. Die mit dieser Sprech- und Denkweise verbundenen Konventionen leisten der metaphysischen Begrifflichkeit der Poetologie eindeutigen Vorschub. Angesichts der Literatur, die sie beschreiben sollte, bleibt diese Sprechweise dennoch ein Sprechen in fremder Sprache, das der Anstrengung ständiger Übersetzung bedarf. In diesem traurigen Sinne ist Poetologie an und für sich schon praktische Hermeneutik.

Der Philologie scheint hier noch einmal dasselbe zu geschehen, was ihr in der Theorie des Tragischen laut Peter Szondi schon einmal widerfahren ist (1961, 53): Je näher sie einem allgemeinen Begriff der Literatur kommt, umso weniger haften ihm noch das Substantielle und das Stoffliche der metaphysischen Poetologie an. Sobald Literatur nicht mehr als Kunst Ding in den Blick fällt und folglich auch nicht mehr als kunstvoll hergestellte materielle Entität vorgestellt wird, sondern als jenes gesehen wird, was sich begibt und zuträgt, kurzum als eine Seinsweise bestimmter Seiender erkannt und – was schwieriger scheint – anerkannt wird, zeigt sich, dass es zur Literatur – ontologisch gesprochen – eines Daseins bedarf. Eines Daseins, das sein Da literarisch ist. Da liegt auch der Grund dafür, wieso ein „Werk“ für das eine Zeitalter oder für einen Kulturkreis als literarisch gilt, einem anderen Zeitalter oder einem anderen Kulturkreis hingegen nicht als Literatur erscheint. Nicht das Geschriebene, nicht der Text, nicht das Kunstwerk zeichnet sich durch Literarizität aus, sondern das Gelesene, Vorgetragene, Aufgeführte. Und auch dieses nicht von vornherein durch die Art und Weise, wie das Geschriebene niedergeschrieben ist, sondern ausschließlich durch die Art und Weise, wie sie rezipiert wird. Deshalb können Pflichtlektüren des Schulunterrichts für den Lehrer durchaus Literatur sein, für die Schüler jedoch nicht. Und das ist auch der Grund, warum Peter Szondi zu Recht sagen kann, dass die Literaturwissenschaft, die hermeneutische Auseinandersetzung mit Literatur, dadurch gekennzeichnet sei, dass ihr auch noch die ältesten Texte unvermindert gegenwärtig seien (vgl. Szondi 1970, 11). Sollte denn der Text, ontisch formuliert, nicht unvermindert gegenwärtig sein, sollte darin der Rezipient

nicht gänzlich versunken¹⁸, nicht völlig aufgegangen sein, mithin und ontologisch gesprochen, sollte der Rezipient im Vollzug der Lesung sein. Da nicht literarisch zu sein verstehen, so könnte auch von Literatur keine Rede sein. „Das im Verstehen als Existential Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren“, führt Heidegger in § 31 von *Sein und Zeit* (1986 [1927]) aus. Der Szondi'sche Ansatz einer literarischen Hermeneutik lässt sich vierzig Jahre später in dem Alltag literaturwissenschaftlicher Forschung nur fortführen, wenn wir einsehen, dass im literarischen Verstehen existential Gekonnte ebenfalls kein Was ist, sondern das literarisch Sein als Interpretieren, als Vermitteln, als ἐρμηνεύειν, und zwar in der sowohl zeitlich wie auch räumlich offenen Dimension der Offenbarung literarischer Öffentlichkeit.

Bibliographie

- Apel Friedmar (2007), „Unterschiedenes ist gut. Stellenhermeneutik nach Peter Szondi“, in Susanne Kaul (Hrsg.), *Ethik des Verstehens: Beiträge zu einer Philosophischen und Literarischen Hermeneutik*, München, Fink, 107-112.
- Blume H.-D. (1978), *Einführung in das antike Theaterwesen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fischer-Lichte Erika (1990), *Geschichte des Dramas*, Bd. I, *Von der Antike bis zur Deutschen Klassik*, Tübingen, Francke.
- Fuhrmann Manfred (1973), *Einführung in die Antike Dichtungstheorie* (ab der 2. Auflage, *Die Dichtungstheorie der Antike*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gadamer Hans-Georg (2000 [1994]), „Der Kunstbegriff im Wandel“, in Ders., *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gombrich E.H. (1967), *Kunst und Illusion*, Köln, Phaidon.
- Grondin Jean (2001), *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger Martin (1980 [1950]), „Der Ursprung des Kunstwerks“, in Ders., *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1-74.
- (1986 [1927]), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.
- (1995 [1988]), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- (1996 [1967]), „Phänomenologie und Theologie“, in Ders., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 45-78.

¹⁸ Vgl. Szondi 1970, 23: „Aber es scheint das Dilemma der Literaturwissenschaft zu sein, daß sie nur in solcher Versenkung das Kunstwerk als Kunstwerk zu begreifen vermag und also gerade um ihrer Wissenschaftlichkeit, das heißt Gegenstandsangemessenheit willen, auf Kriterien wie die des Abstands und des ‚einmal ist einmal‘ verzichten muß, die sie von anderen Wissenschaften übernommen hat“.

- Körtner U.H.J. (1994), *Der inspirierte Leser*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kristeva Julia (1972), „Probleme der Textstrukturation“, in Heinz Blumensath (Hrsg.), *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 243-262.
- Leonhardt J.-F. (1999), *Medienwissenschaft*, Berlin, de Gruyter.
- Lévinas Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff. Übersetzung von Thomas Wiemer (1998 [1992]), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München, Karl Alber.
- Mueller-Goldingen Christian (2010), *Griechische Tragödie: Autoren, Themen, Perspektiven*, Münster, Lit.
- Rastier François (2003), „Hermeneutik und Linguistik: Die Überwindung des Mißverständnisses“, in Ulrike Hass (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute*, Göttingen, Wallstein, 137-146 („Herméneutique et linguistique: dépasser la méconnaissance“, version française inédite, online: <http://www.revue-texto.net/Dialogues/Debat_Hermeneutique/Rastier_Herm-et-ling.html>, 11/2018).
- Rohde Erwin (1894 [1890]), *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, Mohr.
- Scheid John, Svenbro Jesper (2003 [1994]), *Le métier de Zeus: mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance.
- Schipper B.U. (2012), *Hermeneutik der Tora*, Berlin, de Gruyter.
- Schorch Stefan (2007), „Die Rolle des Lesens für die Konstituierung alttestamentlicher Texte“, in Ludwig Morenz (Hrsg.), *Was ist ein Text? Alttestamentliche, Ägyptologische und Altorientalistische Perspektiven*, Berlin, de Gruyter, 108-122.
- Szondi Peter (1961), *Versuch über das Tragische*, Frankfurt am Main, Insel.
- (1970 [1967]), „Über Philologische Erkenntnis“, in Ders., *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über Philologische Erkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 9-36.
- (1974), „Hegels Lehre von der Dichtung“, in Ders., *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Bd. I, *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 269-511.
- (1975a), „Einführung in die Literarische Hermeneutik“ in Ders., *Studienausgabe der Vorlesungen*, Bd. V, *Einführung in die Literarische Hermeneutik*, hrsg. von Jean Bollack, Helen Stierlin, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 7-192.
- (1975b), „Interpretationsprobleme. Hölderlin: Feiertagshymne, *Friedensfeier*“, in Ders., *Studienausgabe der Vorlesungen*, Bd. V, *Einführung in die Literarische Hermeneutik*, hrsg. von Jean Bollack, Helen Stierlin, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 193-402.
- (1975c), „Bemerkungen zur Forschungslage der literarischen Hermeneutik“, in Ders., *Studienausgabe der Vorlesungen*, Bd. V, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, hrsg. von Jean Bollack, Helen Stierlin, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 404-408.
- Wagner-Hasel Beate (2006), „*Textus* und *Texere*, *Húphos* und *Hyphatnein*“, in Ludolf Kuchenbuch (Hrsg.): *›Textus‹ im Mittelalter: Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im Schriftsemantischen Feld*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

