

Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne

Herausgegeben von
Sarah Schmidt, Dimitris Karydas und Jure Zovko

Mit Zeichnungen von Nader Ahriman

DE GRUYTER

versalien hinaus, so wie auf die poetische Allegorie. Aus der letzten ergeben sich späterhin eindeutige, nicht analoge Bedeutungen (*diversiloquia*). Das hängt damit zusammen, dass jede Figur und Gestalt des *Mythos* unter sich vielfältige, fast unendlich spezifische Erfahrungen der Menschen verschiedener Zeitalter und Kulturen zusammenfasst, die ihrerseits zu eindeutigen Bedeutungen werden.

Im Zeitalter der metaphysischen Dichtung, des aufgehenden *Mythos*, d. h. in der Kinderwelt der Geschichte, fühlen die Menschen, die früher wahrnahmen, ohne es zu empfinden, mit erregtem, ergriffenem Gemüte. Später werden sie mit reinem Verstand reflektieren. Denn im Allgemeinen deuten die Menschen das Dunkle und Zweifelhafte der Lebenswelt aufgrund ihrer Beschaffenheiten und Leidenschaften aus.

3. Der menschliche Geist schaut zuerst die außerhalb des Körpers stehenden Dinge an, dann kommt er dazu, sich selbst zu erfassen. Das bedeutet so viel, dass die Anordnung der Ideen nach der Anordnung der Dinge verfährt: zuerst das Notwendige, das Nützliche, das Wohl, das Günstige bzw. Bequeme, die Lust, der Verbrauch des Überflüssigen. Demgemäß reihen sich die Zustände des geselligen Lebens an: zuerst das Leben in Wäldern, dann nach und nach in den Hütten (in den elenden Behausungen), in den Dörfern, in den Städten, in den Akademien.⁴⁹

4. Aus diesem metaphysischen Gerüst wie aus dieser Anordnung von Zeitaltern und Lebenszuständen ergibt sich die ewige *Idealgeschichte*, deren Aufriss in der *Neuen Wissenschaft* vorgetragen wird. Das hier treibende und steuernde Prinzip ist das folgende: Die Regierungen richten sich nach der Beschaffenheit bzw. der Natur der regierten Menschen.⁵⁰ Daher sind die Sitten der Regierten die öffentliche Schule der Fürsten und Könige.

Der *Familienstaat* (Familie aus *famuli*; Diener) führt zur Monarchie. Die *heroischen Städte*, deren Grundlage die Güter (durch die freien Tauschverhältnisse im Kommerz hervorgebracht) und die Kundschaften (die Klientele) sind, bilden nach und nach das bürgerliche Leben aus. In diesem Zusammenhang geht die geschichtliche Reihenfolge aus den heroischen Reichen zur Volksrepublik, bis zur monarchischen Republik und zur Anarchie hin.

⁴⁹ Vgl. VO 4, *La Scienza nuova*, 96.

⁵⁰ Vgl. VO 4, *La Scienza nuova*, 97.

Notger Slenczka

„Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes“ – Theologische Implikationen der Hermeneutik Schleiermachers

Nicht darum ist es mit der Formulierung des Untertitels zu tun, wie die allgemeine Hermeneutik Schleiermachers sich in der Auslegung der biblischen Bücher ausmünzt – darauf zielt Schleiermachers Hermeneutik durchaus ab, wie schon die Vorlesungsankündigungen 1819 oder 1822 zu erkennen geben. Freilich ist eine der Pointen der Hermeneutik Schleiermachers die, dass es Spezialhermeneutiken – eine Lehre vom Verstehen der biblischen Schriften etwa – nur gibt und geben kann auf der Basis einer allgemeinen Hermeneutik.¹ Genau diese allgemeine Hermeneutik legt Schleiermacher vor, um von ihr aus dann immer wieder auf die speziellen Probleme der Schrifthermeneutik zu kommen, häufig in Abgrenzung gegen die üblichen schrifthermeneutischen Verfahren.²

Nicht darum, wie sich die allgemeine Hermeneutik in eine Spezialhermeneutik übersetzt, geht es im Folgenden; auch nicht darum, diese Hermeneutik Schleiermachers als auf die Theologie abzweckende philosophiegeschichtlich zu verorten – das überlasse ich Kundigeren;³ und schließlich auch nicht in erster Linie darum, eine Verbindung herzustellen von dieser Hermeneutik zur Beschreibung des Phänomens religiöser Rede oder religiöser Texte, die Schleiermacher in seinen theologischen Schriften bietet, etwa in der *Glaubenslehre* vom prophetischen Amt Christi angefangen bis zur Fortpflanzung des Gottesbewusstseins Jesu durch den Selbstaussdruck des frommen Bewusstseins.⁴ Es geht um etwas viel Einfacheres: In den ersten Ausarbeitungen Schleiermachers zur Hermeneutik steht eine eigentümliche kleine Passage, eigentlich nur ein Satz, der im Folgenden interpretiert werden soll unter der Frage, ob nicht irgendwo ganz ursprünglich ein Wurzelgrund der Hermeneutik Schleiermachers in den *Reden*

¹ Vgl. KGA II,4 Manuskript 1819, 124ff; Nachschrift Jonas [1819], 194f., 205ff. Ich gebe im Folgenden für Schleiermachers Hermeneutik Vorlesungen mit der Sigle jeweils auch die Textgrundlage (Manuskript/Nachschrift) an.

² Vgl. z. B. folgende Stellen: KGA II/4, Manuskript 1819, 136–139; 142–150; Randbemerkungen 1828, 167ff.; Nachschrift Jonas [1819], 205ff.; 333ff. u. ö.

³ Vgl. dazu: Arndt 2000, 211–236; Bauer 2011.

⁴ Vgl. KGA I/13.2, *Der christliche Glaube* 1831, § 103, 123–133; §§ 121–123, 278–293 und §§ 133f., 342–350.

über die Religion zu suchen ist. In diesem Sinne frage ich nach den theologischen Implikationen der Hermeneutik, frage also, ob sie nicht nur Folgen für die Auslegung der biblischen Bücher hat, auch nicht nur die Grundlage bietet für eine Theorie religiöser Rede und der Mitteilung von Religion. Sondern ich frage, ob der Hermeneutik das Phänomen der Religion zugrunde liegt (1.). Dabei will ich aber durchaus eingestehen, dass mich auch reine Neugier bei diesem Satz festgehalten hat, der, wenn man dieser Neugier nachgibt und sich auf der Suche nach entsprechenden Aussagen und deren Kontext durch die Relationen treiben lässt, durchaus weiterführende Aspekte eröffnet (2. und 3.).

Der Satz findet sich im *Ersten Entwurf* von 1805, dem Manuskript, das Schleiermacher im Zusammenhang der ersten, Hallenser Gestalt der Hermeneutik angefertigt hat, und zwar ziemlich zu Beginn, in einer der Notizen für die erste Stunde. Er lautet: „Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes.“ (KGA II/4, *Erster Entwurf* 1805, 38)

1. Das Zitat und sein Kontext

Schleiermacher präsentiert in dieser Vorlesungsstunde die für sein Verständnis der Hermeneutik wegweisende Unterscheidung von grammatischem und technischem bzw. psychologischem Verstehen; ich biete zunächst das Zitat in seinem Kontext:

3. Analyse der Aufgabe.

a Sie geht von zwei ganz verschiedenen Punkten aus Verstehen in der Sprache und Verstehen im Sprechenden
Wegen dieses zwiefachen Verstandes ist das Auslegen Kunst. Keines kann für sich vollendet werden

Gramatisches Verstehen und technisches. Nur relativ kann jenes niedere Hermeneutik heißen, dieses höhere.

Vergessen des Schriftstellers beim gramatischen und der Sprache beim technischen [i.e. Verstehen, N.S.]. [...]

Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes.

[...] Je objectiver der Vortrag desto gramatischer je subjectiver desto technischer.

[...] Da jede Operation die andere voraussetzt müßten sie unmittelbar verbunden werden.
(KGA II/4, *Erster Entwurf* 1805, 38)

1.1. „Grammatische“ und „technische“ Auslegung

Für die Auslegung muss Bekanntes knapp in Erinnerung gerufen werden:⁵ Ein Text oder eine Rede ist zum einen eine Modifikation und Weiterbildung einer vorausgesetzten Sprache und des darin sich manifestierenden allgemeinen Wissens des jeweiligen Sprachgebietes; zum anderen ist er Ausdruck der „Gedanken“, der Innerlichkeit eines Individuums, das sich der Sprache als Organon seiner Individualität bedient. Dieser Zuordnung von Allgemeinem und Individuellem entsprechend vollzieht sich das Verstehen bzw. die Kunstlehre des Verstehens in zwei von unterschiedlichen Ausgangspunkten ausgehenden Operationen: Der Text wird als Moment dieses allgemeinen Sprachganzen ausgelegt – das ist das grammatische Verstehen; und er wird als Äußerung eines Sprechenden verstanden – das nennt Schleiermacher zunächst das „technische“ Verstehen, später das „psychologische“: „Verstehen in der Sprache und Verstehen im Sprechenden“ (KGA II/4, *Erster Entwurf* 1805, 38).⁶

Schleiermacher beschreibt dann diese Operationen zusammenfassend einerseits als gegenläufig, und zwar mit einer Formulierung, die er so oder ähnlich in späteren Versionen der Vorlesung wiederholt: „Vergessen des Schriftstellers beim gramatischen und der Sprache beim technischen [i.e. Verstehen, N.S.].“ (KGA II/4, *Erster Entwurf* 1805, 38)

Gleich im Folgenden hält er aber fest, dass beide Fragehinsichten einander wechselseitig fordern und vor allem voraussetzen, dass sie aber auch im Blick auf unterschiedliche Textgattungen ein je spezifisch unterschiedliches Gewicht haben können:

„Je objectiver der Vortrag desto gramatischer je subjectiver desto technischer. [...] Da jede Operation die andere voraussetzt müßten sie unmittelbar verbunden werden“ (KGA II/4, *Erster Entwurf* 1805, 38)⁷

Die Vermittlung zwischen der Darstellung des Gegensatzes von grammatischem und technischem Verstehen einerseits und dem wechselseitigen Ergänzungsverhältnis andererseits bildet nun der zitierte Satz, auf den es mir ankommt: „Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes.“

⁵ Zum Folgenden vgl. KGA II/4, Manuskript 1819, 121ff.; Nachschrift Jonas [1819], 204–228.

⁶ Vgl. auch KGA II/4, *Erster Entwurf* 1805, 54 und Manuskript 1819, 121ff. u. ö.

⁷ Vgl. etwa auch KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 199 f.

1.2. Religion als Gleichgewicht von Individualität und Allgemeinheit

Das ist, 6 Jahre nach dem Erscheinen der Reden und nicht lange vor Beginn der Überarbeitung für eine zweite Auflage, ein eigentümlicher Satz, den man mit Sicherheit als direkten Hinweis auch schon auf die Gattung der Religionsschrift verstehen darf: ein *Enkomion*, ein empfehlendes und anreizendes Lob auf die Religion. Der Hinweis erscheint in den Manuskripten für die Vorlesungen der folgenden Jahre nicht mehr und hat auch in den Nachschriften kein direktes Äquivalent;⁸ allenfalls in dem in einer Abschrift Twestens überlieferten Manuskript *Die allgemeine Hermeneutik* von 1809/10 findet sich in ähnlichem Zusammenhang ein vergleichbarer Satz, freilich hier gemünzt auf die Philosophie und die Poesie:

Bey allem, was nur Wahrnehmung wiedergeben soll, tritt der Redende zurück; bey allem, was Empfindung wiedergiebt oder sich als Willkühr ankündigt, tritt er vor. In den höchsten Objecten, Philosophie und Poesie, sind beide im Gleichgewicht, denn in beiden ist die höchste Subjectivität und Objectivität. (KGA II/4, Manuskript 1809, 76)

Es ist zu beachten, dass Schleiermacher an dieser Stelle von einer Verfasstheit der *Gegenstände* der Hermeneutik spricht, nicht vom Vollzug des Verstehens, sondern von dem, was zu verstehen ist; der Satz bildet ein Äquivalent zu der zitierten Charakterisierung der Gegenstände der Auslegung im Ersten Entwurf, also dem objektiven Vortrag einerseits und dem subjektiven andererseits, die jeweils Gegenstand der grammatischen und der technischen oder psychologischen Auslegung werden. In philosophischen und poetischen Sprachgebilden, so sagt er nun im zuletzt gebotenen Zitat von 1809, tritt das Objektive – die Mitteilung von Wahrnehmung – und das Subjektive – die Selbstmitteilung – in das Verhältnis eines Gleichgewichts, sodass diese Texte die eigentlichen Gegenstände beider Auslegungsperspektiven sind. Das Allgemeine – die Sprache als sedimentiertes Wissen – und das Besondere – der individuelle Sprecher und sein individueller Selbstaussdruck – sind hier im Gleichgewicht und damit beide Verfahrensweisen erforderlich.

Dies ist nun der nächste Kontext des „Lobes der Religion“, als „bildender Sprachgeist“; entsprechend scheint es somit um die hier erreichte Einheit von Subjektivität und Objektivität – Allgemeinem und Individuellem – zu gehen. Folglich liegt es nahe, an die nach den *Reden über die Religion* im Zentrum der Religion – als Anschauung des Universums – liegende gelungene Einheit von

Allgemeinem und Besonderem bzw. Teil und Ganzem zu denken: an die vorprä-dikative und präobjektive Einheit von Einzelnem und Universum, die Schleiermacher in den Reden als das Lebendige an der Religion beschreibt, als eine in einem individuellen Moment sich einstellende Einheit von Anschauung und Gefühl – Intentionalität und Selbstverhältnis.⁹ Man wird Schleiermacher zunächst einmal so verstehen dürfen, dass die Religion darin „bildender Sprachgeist“ ist, dass sie durch ihre Ausdrucksgestalten diese Einheit darstellt und vermittelt; diese Eigentümlichkeit der Religion, im Aussprechen des Universums, wie Schleiermacher sagt, Anschauung des Universums zu vermitteln, hebt Schleiermacher in den Reden des Öfteren hervor – etwa an folgender bekannter Stelle der 4. Rede:

[...] er [der religiöse Redner] spricht das Universum aus, und in heiligem Schweigen folgt die Gemeine seiner begeisterten Rede. [...] der geübte Sinn der Gemeine begleitet überall den seinigen, und wenn er zurückkehrt von seinen Wanderungen durchs Universum in sich selbst, so ist sein Herz und das eines Jeden nur der gemeinschaftliche Schauplatz deßelben Gefühls. (Vgl. KGA I/2, 269)

Religion – eine Anschauung des Universums – spricht sich aus und weckt dieses Gefühl in anderen, und zwar im Medium der Rede, stellt also die Einheit von Allgemeinem und Individuellem her, die sie in der Anschauung des Universums – des Ganzen in seinen Teilen – realisiert.

Dies ist sicher ein erster, den Sinn noch nicht ausschöpfender Aspekt des kleinen Satzes über das „Lob der Religion“, der eine möglicherweise einmal zu verfolgende Gedankenspur auslegt: zu fragen, ob und in welchem Sinne das Phänomen der Religion und der religiösen Rede nicht nur den Anwendungsfall, sondern möglicherweise den Entdeckungsgrund und das systematische Fundament dieser Hermeneutik mit ihrer eigentümlichen Verschränkung des Allgemeinen (Sprache; grammatische Interpretation) und des Besonderen (das sprechende Individuum; technische Interpretation) darstellt.

2. Sprache und Individuum

Ich gehe dem nun aber noch ein paar Schritte weiter nach und wende mich dafür dem Manuskript von 1819 zu und der Nachschrift dieses Kollegs durch Ludwig Jonas, und zwar mit dem Ziel, die wechselseitige Verwiesenheit von grammatischem und psychologischem bzw. technischem Verstehen genauer herauszuarbeiten und von dort aus den Sinn der kurzen Notiz über das „Lob der Religion als

⁸ Vgl. KGA II/4, Manuskript 1819, 138 f. u. Nachschrift Jonas [1819], 249 f., 268.

⁹ Vgl. KGA I/2, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799).

bildendem Sprachgeist“ weiter zu erhellen. Es ist auch hier unumgänglich, dafür etwas auszuholen und das Zitat zunächst etwas aus den Augen zu verlieren; auch hier wieder ist Bekanntes in Erinnerung zu rufen.

2.1. Das Sprechen als Medium

Den Übergang bietet eine eben zitierte Passage aus den *Reden* an, die unmittelbar in Erinnerung kommt, wenn man eine wunderbare Wendung aus der Jonasschen Nachschrift liest, in der Schleiermacher die mediale Funktion der Sprache auf den Begriff bringt, indem er feststellt:

[...] daß alles Denken entweder ein gemeinsames ist, oder werden soll. Wir stellen alle vor eine Identität des Denkenden in uns allen und das Bestreben, daß das Denken in dem einen ein Denken in allen werden soll, ist eben in der Rede gegeben. Auf diese Weise steht die Rede in der Mitte zwischen dem Denken des einen und dem Verstehen des andern, damit, indem beides durch die Rede zusammenkommt, der Gedanke des einen mit dem des andern identisch werde. (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 197)

Die Sprache hat eine vermittelnde Funktion im Prozess der Lenkung der fremden Innerlichkeit, sie ist das die Subjektivitäten auf Gleichklang hin Verbindende. Diese Versprachlichung der Innerlichkeit ergibt sich nicht erst mit dem Willen zur Selbstmitteilung, sondern ist bereits darum unverzichtbar, weil der Gedanke – das im Ausdruck vermittelte Innere – nicht dem Ausdruck voraus ist, sondern im Ausdruck und in der Versprachlichung erst wird: das innere Sprechen.¹⁰ Davon unterscheidet Schleiermacher noch einmal den produktiven Vorgang, in dem die ursprüngliche Realisierung des Gedankens im inneren Sprechen nach Außen tritt in der Absicht, sich bzw. den bereits inneres Wort gewordenen Gedanken anderen mitzuteilen.¹¹ Hier verwirklicht sich nun ein explizit instrumenteller Umgang mit den Mitteln einer gegebenen Sprache einerseits, und hier kommt es genau durch diesen thematischen Umgang mit der Sprache als Mitteilungsinstrument zur Differenz von innerem Sprechen und Mitteilung an andere, die eine Auslegung – die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Redeintention – notwendig macht:

[...] wenn ich mit einem so stehe, [...] daß ich mich gleich in ihn hineindenke durch meine Rede, da ist keine Auslegung nöthig, sondern da wird die Rede so unmittelbar verstanden,

wie sie unmittelbar der gewordene Gedanke selbst ist. [...] Wo das Minimum von Differenz ist zwischen dem ursprünglichen Gedanken und seiner Mittheilung, da muß Auslegung sein. (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 198)

Es gibt, so will Schleiermacher offenbar sagen, Verhältnisse fast unmittelbaren Verständigtseins, in der der Gleichklang der Innerlichkeit die Rede zu etwas Gemeinsamem macht. Die Auslegung wird dann nötig, wenn auf Seiten des Redenden oder des Autors die Sprache zum expliziten Werkzeug wird, einen Gedanken, der mit seinem Ausdruck nicht identisch ist, zu vermitteln. Es tut sich hier eine Differenz auf zwischen dem zu Verstehenden – dem „ursprünglichen“ Gedanken oder der Innerlichkeit des anderen – und der sprachlichen Verlautbarung, in der das Verstehen nicht mehr das Selbstverständliche ist.

2.2. Denken und Versprachlichung

Das individuelle, verbale oder verschriftlichte Texterzeugnis selbst, das eine individuelle Tat ist, ist Ausdruck einer individuellen Intention und Selbstaussprache einer Persönlichkeit, die sich mitteilen will und die aus dem Text entnommen werden will:

[...] kein Schriftsteller erreicht seine Absicht, wenn dieses Mannigfaltige [Erläuterungen oder Beweise um den Hauptgedanken herum, N.S.] als solches in die Gemüther geht. Er will das Unausgesprochene, die Idee darstellen und alles dazu ist nur Mittel. Wenn er alles auch noch so genau aufgestellt hat, so wird er sagen, er habe seine Mühe verloren, wenn diese Idee nicht aufgefaßt werde. Wir sehen also, wie die Gedanken selbst Darstellungsmittel sind. Von hieraus können wir also folgern, daß die Behandlung der Sprache und Gedanken nur verschiedene Gradationen sind von dem Bestreben, das Innere äußerlich zu machen und daß beides zusammen die Selbstdarstellung des Verfassers ist. (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 305)

Die Zielrichtung dieser Sätze aus dem Abschnitt über die technische Interpretation ist die Feststellung, dass alle Mannigfaltigkeit der sprachlichen Darstellung zuletzt Darstellungsmittel von etwas ist, was nur durch diese Versprachlichung ist, mit ihr aber nicht identisch ist – nämlich der Verfasser bzw. der Redner selbst.

Die sprachliche Äußerung ist somit ein komplexes Verhältnis eines Werdens des Gedankens bzw. der Innerlichkeit im Ausdruck einerseits und seiner Entfremdung im Ausdruck andererseits, die im Missverstehen zum Hindernis der

¹⁰ Vgl. KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 197f.

¹¹ Faktisch vollzieht Schleiermacher hier die klassische Unterscheidung von *verbum internum* und *externum* nach, die in der altkirchlichen Logos-Christologie profiliert wurde.

Mitteilung nicht nur wird, sondern immer schon geworden ist – wie gesagt: das Missverstehen versteht sich von selbst.¹²

Diese skizzierte, erschließende und verbergende, Verstehen eröffnende und verschließende, vermittelnde und trennende Wirkung der Sprache ist bereits im *Ersten Entwurf* präsent, und es wäre reizvoll, im Blick auf die *Reden über die Religion* zu fragen, ob nicht das Missverständnis der Religion, das wesentlich darin liegt, dass die Ausdrucksmittel der Anschauung des Universums für das Original der Religion genommen werden, genau diesen Zustand darstellen, in dem, wie Schleiermacher 1819 sagt, die „Mühe verloren“ ist, weil die Idee nicht aufgefasst wird. Dann geht eben das Mannigfaltige in die Gemüter, wie Schleiermacher im zuletzt gebotenen Zitat schreibt, nicht aber die Idee. Dass die Religion „bildender Sprachgeist“ ist, hat auch diese Kehrseite, dass sie zugunsten des Buchstabens verfehlt werden kann – und genau diesen Vorgang eines verfallenden Verständnisses der Religion setzt Schleiermacher in der ersten und der zweiten Auflage der *Reden* voraus.

3. Sprache und Denken

3.1. Das Denken ist nur durch seine Versprachlichung

Das Innere bedarf der Sprache nicht nur, um sich mitzuteilen, sondern um zu sein. Auf der anderen Seite bedient sich jedes Reden immer schon einer Sprache, die nicht bloßes Instrument individueller Selbstdarstellung ist, sondern selbst Wissen.¹³ Die Sprache, derer sich ein Autor oder Redner bedient und die ihn mit dem von ihm ins Auge gefassten Hörer oder Leser verbindet, ist selbst ein sedimentiertes allgemeines Denken, ein Kosmos von Ausdrucksmöglichkeiten, der „Sprachschatz“ (KGA II/4, Manuskript 1819, 129), sagt Schleiermacher.¹⁴ Eine einzelne Rede oder ein einzelner Text moduliert und bestimmt die in der Sprache angelegten Möglichkeiten; andererseits gibt es den „Sprachschatz“ nur als das Ganze von individuellen Reden und Texten in einem Sprachgebiet. Der Text ist Teil der Sprache und der in ihr vorgezeichneten Möglichkeiten; und der Text ist Ausdruck einer individuellen Subjektivität im Medium des Allgemeinen, das sie ebenso offenbart wie verdeckt.

¹² Vgl. KGA II/4, Manuskript 1819, 127 u. ö.

¹³ Vgl. KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 215.

¹⁴ Vgl. auch KGA II/4, Manuskript 1819, 135.

Genau darum geht Schleiermacher davon aus, dass beide Hinsichten – die Betrachtung des Textes als Modulation der Sprache und die Betrachtung des Textes als individueller Ausdrucksakt – so ineinander übergehen, dass jeweils das Ergebnis der Perspektiven der Übergang in die jeweils andere ist; die beiden Seiten, konsequent durchgeführt, können die jeweils andere ersetzen:

1. die *psychologische* ist die höhere wenn man die Sprache nur als das Mittel betrachtet wodurch der einzelne Mensch seine Gedanken mitteilt: die *grammatische* ist dann bloß Hinwegräumung der vorläufigen Schwierigkeiten
2. die *grammatische* ist die höhere wenn man den einzelnen Menschen nur als einen Ort für die Sprache betrachtet und seine Reden nur als das worin sich diese offenbart. Alsdann wird die *psychologische* völlig untergeordnet wie das Dasein des einzelnen Menschen überhaupt. (KGA II/4, Manuskript 1819; 121, 18–26)

Das Ereignis einer Rede oder eines Textes ist eine individuelle Selbstdarstellung, in der sich das Ganze einer Sprache manifestiert; und das Ganze einer Sprache gibt es nur in der Vielzahl individueller „Sprechtaten“ in denen sich Individuen darstellen, die ihrerseits Offenbarungen der Sprache sind. Die Sprache ist somit zum einen ein überindividuelles Medium und eine überindividuelle Größe, die sich im individuellen Sprechen darstellt und dieses bestimmt; und sie ist ein Mittel, das selbst bestimmt wird durch die Art und Weise, wie ein Individuum sie im Ausdruck seiner selbst aufnimmt und modifiziert.

3.2. Das Neuwerden der Sprache

Mit diesem Gedanken im Hintergrund gehe ich – mit dem Ziel der weiteren Aufklärung des Sinnes des eigentümlichen Satzes über den „bildenden Sprachgeist“, die die Religion sei – noch einen letzten Schritt. Die Hermeneutik-Vorlesung bietet bekanntlich eine lange Passage über das wechselseitige Bestimmungsverhältnis von Subjekt und Prädikat im Satz¹⁵ – wir befinden uns jetzt in der Jonas-Nachschrift im Eingang der grammatischen Auslegung: Das Wort, der erste Bedeutungsträger in der Sprache, wie Schleiermacher in Aufnahme von Aristoteles feststellt, ist nicht für sich selbst Sinnträger, sondern gewinnt erst dadurch eine Bestimmtheit, dass es im Satz mit anderen Worten verbunden und näher bestimmt wird:

¹⁵ Zum Folgenden vgl. KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 229 f.; 250–253; 265–270.

Worauf gründet sich nun das Bedürfnis, den Sinn der einzelnen Theile einer Rede erst zu bestimmen? [...] Hat denn *nicht* der Mensch in sich sein Lexicon und seine Grammatik? und muß *nicht* ersteres ihm die Bedeutung des Wortes, letztere ihm die Verbindungsweise geben? [...] Die Sache ist diese, daß die einzelnen Elemente auf die Totalität der Sprache bezogen etwas Unbestimmtes sind; [...] In meinem inneren Wörterbuche ist es aber *nicht* bestimmt. (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 229)¹⁶

Schleiermacher geht davon aus, dass das Eingeführtsein in eine Sprache sich – ich konzentriere mich jetzt auf den Sinn der Worte und lasse die „Verbindungsweisen“ beiseite – im Wissen um einen unbestimmten semantischen Hof darstellt, den ein Wort mit sich führt. Eine Bestimmtheit erhält dieser semantische Hof erst im Satz:

Jeder fühlt das Unbestimmte eines einzelnen, isolirten Wortes. So wie man es im Zusammenhang eines bestimmten Satzes giebt, so hat das Wort seine Geltung bekommen. [...] wenn das Wort durch den einzelnen Satz bestimmt ist, so kann auch nur durch das Verstehen des Satzes das Wort verstanden werden. (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 229)

Nicht die einzige, aber die grundlegende Weise, wie ein Wort einen Sinn gewinnt, ist die nach Regeln erfolgende Kombination mit einem Prädikat und weitere beiderseitige Näherbestimmungen. Schleiermacher beschreibt nun die Sprache als – ich sage es im Folgenden in eigenen Worten – das Reservoir mehr oder weniger festgelegter Verknüpfungsformen von Worten und mehr oder weniger festgelegter Bedeutungen: „Das Wort hat eine Definition, aber immer nur eine vorläufige. Die Sprache aber bewegt sich.“ (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 238)

Die Sprache, die in einem „inneren Wörterbuche“ (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 229) in jedem Angehörigen eines Sprachgebietes präsent ist, bietet sich nun mit der Möglichkeit einer sinnbestimmenden Zusammenstellung der Wörter als Ausdrucksmedium dar. Der übliche Sprachgebrauch eröffnet gängige Kombinationsmöglichkeiten, derer sich ein Subjekt bedient, das aber in der Unterordnung unter diesen Sprachgebrauch eher von der Sprache bestimmt als deren Subjekt ist. Allerdings kann es dazu kommen, dass sich der Sprachgebrauch plötzlich ändert in der Weise, dass es (im Vergleich zum üblichen Sprachgebrauch) zu einer ungewöhnlichen Konzentrationen und Modifikationen des semantischen Hofes eines Wortes kommt. Die Sprache wird dann nicht mehr im Rahmen der vorgeprägten Möglichkeiten nur gebraucht, so unterscheidet Schleiermacher, sondern *gebildet*:

Der Punkt, worauf es ankommt ist hier dieser: hat man Ursach das Neue Testament als sprachbildend anzusehen oder als sprachgebrauchend? Wie genau dieses mit der allgemeinen Ansicht über das Christenthum zusammenhängt, ist offenbar, denn denken wir uns

¹⁶ Vgl. auch KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 135.

das Christenthum als eigenthümliche Entwicklung des religiösen Princips so hat es auch müssen sprachbildend seyn. (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 248,15–20)

Die Frage, ob das Neue Testament bzw. das Christenthum insgesamt einen vorgegebenen Sprachkosmos einfach übernimmt oder im Verwenden neu bestimmt und also das allgemeine Medium der Sprache *bildet*, reflektiert Schleiermacher häufiger; für ihn hängt daran die Frage, ob das Christenthum etwas Neues oder nur die Bestätigung des Alten ist.¹⁷ Die Neuformierung der Sprache ist das Indiz einer neu gewonnenen Einsicht, die sich in ungewöhnlichen, den normalen Sprachgebrauch sprengenden Wendungen und Zusammenstellungen von Subjekt und Prädikat niederschlägt.

3.3. Propositiones inusitatae

Dazu gibt es nun eine bezeichnende Parallele, die ihren Ursprung in den Besonderheiten der Christologie Luthers hat: Bereits die klassische Dogmatik lutherischer Prägung spricht beispielsweise von den *propositiones inusitatae*, in denen die übliche, durchschnittliche Verwendung etwa des Wortes „Gott“, der semantische Hof, den dieses Wort umgibt und der bestimmte Kombinationen verbietet, sich Neubestimmt etwa zu der christologischen Aussage, dass Gott leidet und stirbt.¹⁸ Diesen Vorgang bezeichnet Luther als eine *nova lingua spiritus sancti*, eine neue Sprache des Heiligen Geistes, in der, wie er sagt, die Worte eine neue Bedeutung erhalten durch die Zusammenstellung mit Prädikaten, die eigentlich zu ihnen nicht passen; ebenso Schleiermacher:

Schleiermacher [so Jonas, N.S.] hat schon früher erwähnt, wie die Religion im Menschen besonders als sprachbildendes Element auftritt und indem sich neue Vorstellungen erzeugen nicht sowohl neue Wörter gemacht als alte in neuer Bedeutung genommen werden [...]. (KGA II/4, Nachschrift Jonas [1819], 268)

Dass die Religion sprachbildender Geist sei, hebt somit schließlich darauf ab, dass sich ein bestimmtes religiöses Bewusstsein oder eine bestimmte Religionsgemeinschaft der gängigen Sprache bedient, sich selbst aber und das in ihr lebendige religiöse Prinzip nur so zur Darstellung bringen kann, dass es neue

¹⁷ Vgl. KGA II/4, Manuskript 1819, 138f.; Nachschrift Jonas [1819], 276–282 u. ö.

¹⁸ Vgl. dazu Wiedenroth 2011; Mahlmann 1969; Schwarz 1966; Baur 1993; Steiger 1996; Hund 2006, sowie von mir selbst: Slenczka 2005; Slenczka 2011, hier bes. 70–75.

Kombinationsmöglichkeiten von Subjekt und Prädikat in Anspruch nimmt und damit den üblichen Sprachgebrauch durchbricht.

Dabei ist – dem Hinweis auf die um die *communicatio idiomatum* konzentrierte Neubestimmung der Sprache in der lutherischen Tradition folgend – das zuletzt gebotene Zitat ein fast wörtlicher Anklang an eine berühmte Formulierung Luthers aus der *Disputatio de Divinitate et Humanitate Christi* (1540), in der er die Wendung der *nova lingua spiritus sancti* einführt¹⁹:

[These] 20. Es ist gewiß, daß alle Begriffe in Christus eine neue Bedeutung erhalten, wiewohl sie dieselbe Sache bezeichnen.

21. Denn [der Begriff] 'Kreatur' bezeichnet nach dem alten Sprachgebrauch und in Bezug auf alle anderen Sachverhalte [abgesehen von der Person Christi] einen von der Gottheit in unendlicher Weise getrennten Sachverhalt.

22. Nach dem neuen Sprachgebrauch bezeichnet er [der Begriff] einen Sachverhalt, der mit der Gottheit untrennbar in derselben Person in unaussprechlicher Weise verbunden ist.

23. So ist es notwendig, daß die Worte 'Mensch', 'Menschheit', 'gelitten' etc. und alles, was von Christus ausgesagt wird, neue Worte sind.

24. Nicht, weil sie eine neue oder andere Sache, sondern weil sie diese neu und anders bezeichnen – wenn man das nicht eigentlich auch eine neue Sache nennen müßte. (Luther 1932, 94)²⁰

Dieser eigentümlichen Parallele müsste man bei Gelegenheit nachgehen und damit eben in philosophisch-theologischer Zusammenarbeit dem unabgeholten philosophischen Potential dieses Gedankens, dass die Neubestimmende Kraft des Evangeliums wesentlich eine Neubestimmung der Sprache ist, nachdenken. Dafür, dass dieser Gedanke nicht in die Antithese von Philosophie und Theologie auseinandergehen muss, in die Luther ihn in gewohnter Radikalität geführt hat, ist Schleiermacher Zeuge, der auch heute noch den Philosophen und den Theologen verbinden kann.²¹

¹⁹ Vgl. Luther 1932, 104.

²⁰ Vgl. auch Luthers *Disputatio de sententia 'Verbum caro factum est'* [1539], Luther 1932, 10, 19; sowie Streiff 1993.

²¹ Zur Wirkungsgeschichte dieses Gedankens in der gegenwärtigen Theologie verweise ich auf: Jüngel 1972; Dalferth 1994; Dalferth 2010.

Simon Gerber

Schleiermacher und die allegorische Schriftauslegung

ἄλληγορεῖν als ἄλλα ἀγορεύειν [anderes reden] heißt, etwas mit Worten auszudrücken, die eigentlich etwas anderes bedeuten, oder auch einen gegebenen Text nicht nach seinem wörtlichen Verständnis zu deuten, sondern ihm eine andere Bedeutung beizulegen. Die Sache ist älter als die Begriffe des ἄλληγορεῖν und der ἄλληγορία, die erst um Christi Geburt aufkommen.¹

I.

Quintilian unterscheidet in seinem Lehrbuch der Rhetorik die Allegorie (ἄλληγορία, *inversio*) als Stilmittel vom Gleichnis (παροβολή, *similitudo*, *collatio*) und der Metapher (*translatio*): Die erste bezeichne etwas mit Worten anderen, sogar entgegengesetzten Sinnes, das zweite veranschauliche ein Gebiet durch Vorgänge oder Gegenstände aus einem anderen (z. B. die Staatskunst durch die Navigation eines Schiffs), und die dritte übertrage Haupt- und Tätigkeitswörter in einen neuen Bedeutungszusammenhang. Die höhere rhetorische Kunst aber bestehe in der gekonnten Verknüpfung aller drei Stilmittel.²

Allegorische Auslegung älterer Überlieferung wiederum „gibt es bei Indern, Muhammedanern, Griechen, Juden, Christen. Sie stellt sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ein, wenn eine autoritative Überlieferung von der Entwicklung überholt ist, aber weder aufgegeben noch geschichtlich verstanden wird.“ (Büchsel 1933, 260)

In der Bibelwissenschaft pflegt man nun zwischen Allegorie und Typologie zu unterscheiden: Die eine übersetzt die Bildhälfte in allen Einzelzügen, Wort für Wort in die eigentliche Bedeutung, die andere deutet Geschichten, Personen und

¹ Als ältester Beleg für den Begriff ἄλληγορία gilt Cicero: *Orator ad M. Brutum* 27, 94 (Cicero 1980, 28). Vgl. Plutarch: „De audiendis poetis“ (*Moralia* 2) 4 (19e) (Plutarch 1959–1978, Bd. 1, 38); ders.: „De Iside et Osiride“ (*Moralia* 23) 32 (363d) (Plutarch 1959–1978, Bd. 2, 3, 31): Was man jetzt ἄλληγορία nenne, habe sonst ὑπόνοια [Meinung, Vermutung, Verdacht, innerer Sinn, bildlicher Ausdruck] geheißten. In diesem Sinne wird ὑπόνοια z. B. bei Plato: *Res publica* II 378d (Plato 2003, 76) für das allegorische Verständnis Homers gebraucht.

² Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria* V, 11, 22–29; VIII, 6, 4–13, 44–53 (Quintilian 1971, Bd. 1, 277–279; Bd. 2, 114–116, 124–127).