

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 46 (1990)
Heft: 2

Artikel: Die Hermeneutik Friedrich Schleiermachers und Rudolf Bultmanns im Vergleich
Autor: Weiss, Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878366>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 09.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Hermeneutik Friedrich Schleiermachers und Rudolf Bultmanns im Vergleich*

Theologische Arbeit sollte ständig die Horizonte des Verstehens im Blick behalten. Sie steht immer vor der Aufgabe, Voraussetzungen und Gegebenheiten menschlicher Verstehensmöglichkeiten grundsätzlich in ihren jeweiligen Bezügen zu dem Seinsverständnis der Zeit klären zu müssen. Die hermeneutischen Konzeptionen der beiden grossen christlichen Denker haben Ähnlichkeiten in der Zielsetzung, die nicht erledigt sind. Schleiermacher und Bultmann haben mit immer neuen Anläufen versucht, das, was sie als Wirklichkeit einer unaufhebbaren Gott-Mensch Beziehung behaupteten, in eine Sprache zu bringen, die Verstehen erzwingt. Die völlig unterschiedliche geschichtliche Situation, in der sich beide befanden, darf nicht dazu verleiten, die Bedeutung ihrer hermeneutischen Arbeit als beziehungslos und überholt beiseite zu legen. Der Vergleich, das sei vorweggenommen, ergibt verblüffende Parallelen.

I. Keimzellen der hermeneutischen Konzeption Schleiermachers

Zu Beginn des Jahres 1799 erscheint anonym in der Zeitschrift «Berliner Archiv der Zeit und ihres Geschmacks» Schleiermachers «Versuch einer Theorie des geselligen Betragens».¹ Seine Erfahrungen in dem Salon der Henriette Herz und in Fesslers «Mittwochgesellschaft», Zentren des gesellschaftlichen Lebens Berlins, in denen sich Adel und Bürger frei bewegen konnten, Orte des Protestes und der geistigen Zuflucht, spiegeln sich in der Schrift wider. Nicht Stand, Vermögen oder anerkanntes Wissen sind die Voraussetzungen für die Geselligkeit, sondern die innere jeweilige reiche Individualität des Einzelnen, die zum geselligen Austausch der Gedanken

* Vortrag am 20. 5. 1987 in Mainz.

¹ «Versuch einer Theorie des geselligen Betragens» in: Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Bänden, hg. von O. Braun, 2. Bde. Leipzig 1913, 1–32.

und der Empfindungen durch Sprache und Gebärde führen.² Ziel der Gespräche in dieser Form freier Geselligkeit ist für Schleiermacher neben der steten Beachtung des Alltäglichen die Suche nach der Wahrheit alles Seienden. Noch vertraut Schleiermacher unreflektiert auf das Vermögen sprachlicher Gestaltung bei der Findung verstehbarer Wahrheit. Möglicherweise entsteht in diesem Umkreis seiner Kommunikation die später formulierte Erkenntnis, dass Denken immer Sprechen ist. Das Vertrauen in das unbegrenzte Vermögen sprachlicher Mitteilung im Ringen um Verstehen bleibt bei Schleiermacher nicht unreflektiert. Ein knappes Jahr später erscheint sein Meisterwerk, die «Reden»³, Versuch einer Apologie der Religion, mit dem Ziel, das sei für unsere Thematik besonders hervorgehoben, Sinn und Verstehen für das Geheimnis religiösen Geschehens zu wecken. Sicher ist, dass sich das Bemühen des «Redners» in einer Sprache niederschlägt, die von den sogenannten Gebildeten seiner Zeit gesprochen und verstanden worden ist. Ablehnung und Begeisterung hielten sich die Waage. Bei allen Mühen, Verstehen für sein Anliegen zu erreichen, weiss Schleiermacher, dass sein Versuch, letzte Gewissheit über Gott und Welt haben zu wollen, in einem sprachlosen Erleben haftenbleibt. Im Blick auf die Möglichkeit mit Hilfe von Gefühl und Anschauung – in den Urreden werden beide Formen noch undifferenziert von Schleiermacher gebraucht –, das religiöse Ereignis zu umschreiben, verweist der Autor auf den «ersten geheimnisvollen Augenblick». In ihm sind Gefühl und Anschauung «ursprünglich eins und ungetrennt».⁴ Erst die Darstellung führt zur Trennung und zur begrifflichen Ausformung des Erlebten. Schleiermacher versucht in den Urreden das unabdingbare Gefälle der Begriffsbildung zu vermeiden. Das Gefühl, das beim Erleben des Universums entsteht, kann nur umschrieben werden. Zu sehr prägt das individuell Erfahrene die Sprachgestaltung. Mit Hilfe von Bildern, die der Frühromantik eigen sind, versucht Schleiermacher sein Vorhaben zu verwirklichen. Das an sich Unbeschreibliche ist «flüchtig» und «durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachte Blume anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuss, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche

² Nowak hebt die Mittlerrolle der jüdischen Salons im damaligen Berlin für den frühromantischen Kreis besonders hervor: «Die Salons des Berliner jüdischen Bürgertums waren als gesellig-kulturelle Zentren antihierarchisch verfasst. Standesunterschiede waren bedeutungslos, da es zu den Spielregeln der jüdischen Salonkultur gehörte, Bürger und Adel im Zeichen der angestrebten Kommunikation auf die gleiche Stufe zu stellen.» K. Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik, Weimar 1985, 107.

³ Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799 (abgekürzt: Urr.).

⁴ Urr. 73.

Umarmung; ja nicht wie diese, sondern er ist alles dieses selbst».⁵ Aber das ist der wichtige Gesichtspunkt, auf dem ich hinsichtlich der später ausgeformten Hermeneutik Schleiermachers in ihrer Bedeutung für die Theologie verweisen will, die «heilige Umarmung» der «unendlichen Welt» wird durch «die geringste Erschütterung . . . verweht». Dann, in dem Moment, da das Gefälle der Sprach- und Begriffsbildung eingetreten ist, da subjektives Erfassen des Seins zur objektivierbaren Gestalt zwingt auf Grund der individuellen Beschaffenheit unserer Wahrnehmung, «steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt».⁶ Im Kontext der Urreden erscheint dieser Prozess durchaus als Verlust an begrifflicher Wahrnehmung, der nur abgefangen wird durch einen – fast könnte man meinen – sprachlichen Trick, mit Hilfe von Bildern, ein Urerlebnis erhalten zu wollen, das tatsächliches tiefes-intensives Verstehen ausdrückt, nur möglich, indem ich den Suchenden an die Grenze seiner Wahrnehmungsfähigkeit treibe, um ihm zu signalisieren, dass er unmittelbar vor dem Wesentlichen stehenbleiben muss. Es bleibt alles hinter dem Vorhang, formuliert Schleiermacher fast zwei Jahrzehnte später in seiner Dialektikvorlesung.⁷ Sollte dieses Grenzerlebnis das Anstossen am Transzendenten in der später ausgearbeiteten Theorie der Hermeneutik die umstrittene Divination sein, die Schleiermacher im Rahmen der technisch-psychologischen Analyse innerhalb der Kunstlehre des Verstehens einführt? Ich meine, ja; hier haben wir einem ersten wichtigen Hinweis auf diese schwierige Formel, die gegenwärtig die Forschung beschäftigt.

Ein ähnliches Ergebnis zeigt der Schluss der «Weihnachtsfeier», 1806 erschienen. In der Form eines Gesprächs nach platonischem Vorbild gestaltet, lässt Schleiermacher alle seine Teilredner um das Geheimnis der Menschenwerdung Christ kreisen, bis die Phantasiegestalt des Joseph in der Korrektur aller begrifflich theologisch-philosophisch moderierten Ausführungen sagt: «Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt auch mir eine sprachlose Freude, die meinige kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen».⁸ Die unterschiedlichen, zumeist ablehnenden Interpretationen der «Weihnachtsfeier» übersehen, dass Schleiermacher das Offenbahrungseignis als ein nicht fassbares Geschehen stehenlässt, das sich einer sprachlich-objektivierbaren Beschreibung ebenso entzieht wie sein Urheber, Gott selbst, dennoch Wirkung bei den Betroffenen zeitigt, eine verstehende Ant-

⁵ Urr. 74.

⁶ Urr. 74.

⁷ Werke Schleiermachers, Berlin 1839: Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftl. Nachlasse éd. von L. Jonas (WW III, 4 2. Teil, 78).

⁸ WW I, 1 524.

wort hervorruft, die man, wie wir später sehen werden, vom Autor als Divination benannt, vorfindet. Diese hat nichts Genialisches, wie einige Kritiker meinen, an sich, sondern entspricht der Verstehensfähigkeit eines Kindes.

In gleicher Weise wie diese drei bisher benannten Schriften Schleiermachers enthalten seine weiteren Werke, die aus der Frühzeit seines Schaffens stammen, die «Monologe», «Die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» und die zeitigen Entwürfe zur Ethik, Akzente, die in die später ausformulierte Hermeneutik einfließen, wie Kimmerle gezeigt hat.⁹

In den Monologen würdigt Schleiermacher die Sprachfähigkeit. Sie «vermag es, <des Geistes innerste Gedanken> wirklich abzubilden».¹⁰ «In der Sprache ist <für Schleiermacher> die besondere Gestaltung der Menschheit gegenwärtig.»¹¹ «Und», so führt Kimmerle weiter aus, «über den Einzelnen hinaus kommt in der Sprache die Eigenart einer Gemeinschaft, einer Epoche am vollkommensten zum Ausdruck», Kimmerle zitiert Schleiermacher: «Sie (die Sprache) ist der reinste Spiegel der Zeit, ein Kunstwerk, worin ihr Geist sich zu erkennen gibt.»¹² Treffend das Urteil Kimmerles, der im Blick auf die hermeneutischen Konsequenzen die Verzahnung der «Kritik der bisherigen Sittenlehre» mit den Reden hervorhebt und im Ergebnis seiner Analyse der «Kritik der Sittenlehre» ausführt: «Das Unendliche selbst wird in seinen endlichen Gestalten niemals erkannt und denkend erfasst, sondern immer nur durch das <Gefühl> hingenommen, das heisst: verspürt als etwas, das dem Menschen gegenüber bleibt und ihn dennoch bestimmt.» Das bedeutet für die Hermeneutik: «Deswegen kann das Unendliche oder das Allgemeine sich auch nicht im menschlichen Selbstbewusstsein angemessen begreifen; es ist immer mehr und noch anderes als im (transzendentalen) Bewusstsein des Menschen gerade gegenwärtig ist.»¹³ Trotzdem gibt Schleiermacher die menschliche Fähigkeit, durch Denken und Sprechen dem naturhaften Sein Verstehen abzugewinnen, um durch vernünftige Gestaltung auf die Natur einzuwirken, nicht preis.

⁹ H. Kimmerle, Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens, Diss. Heidelberg 1957, 11–40.

¹⁰ Ebd. 22 (Fr. Schleiermacher, Monologe, hg. von F. M. Schiele, Leipzig 1914, 2. Aufl. von H. Mulert, 63).

¹¹ Ebd. S. 23.

¹² Ebd. S. 23 (Fr. Schleiermacher, Monologe, S. 63).

¹³ Ebd. 29.

Im «Brouillon» zur Ethik von 1805/06 erörtert Schleiermacher zum erstenmal ausführlich die Beziehung von Denken und Sprechen.¹⁴ Ethisches Handeln, das er als den «Vernunftgebrauch der Natur» auffasst, ist auf ein übertragbares Verstehen der Wechselwirkung von Vernunft und Natur angewiesen. Es muss sowohl von allen gleich vollziehbar, also identisch sein, als auch die Besonderheit des Verstehenden und danach Handelnden, dessen «Eigentümlichkeit» berücksichtigen. Diese Doppelung von Identität und Eigentümlichkeit im ethischen Prozess erklärt Schleiermacher 1805/06 als Einheit von Denken und Sprechen.¹⁵ Gleichzeitig stellt er dieser begreifbaren Fassung des Erkenntnis- und Verstehensvermögen von Denken und Sprache das zunächst unartikulierbare Gefühl als Funktion des Erkennens an die Seite. Es bleibt dem individuellen Eigentümlichen verhaftet. Schleiermacher formuliert: «Das Erkennen tritt aber auch hervor auf der andern Seite mit dem Charakter der Eigentümlichkeit, d. h. der Unübertragbarkeit. Das nennen wir im eigentlichen Sinne Gefühl.»¹⁶ Keineswegs bleibt dieses Gefühl im Individuellen isoliert, völlig unübertragbar. Damit würde «die Einheit des Lebens und die Identität der in die Einzelnen verteilten Vernunft... aufgehoben, wenn das Unübertragbare nicht wieder ein Gemeinschaftliches und Mitteilbares werden könnte», also Individuelles kann jederzeit Allgemeines werden und umgekehrt, d. h. in der Diktion Schleiermachers: «Jede Einwirkung nach innen, die ein Gefühl wird, treibt auch durch organische Notwendigkeit wieder nach aussen.» Wer nun meint, damit allgemeine Sprache zu haben, ist im Irrtum. Schleiermacher zielt auf eine andere, für ihn wesentliche Mitteilungs- und Verstehensform ab. Bleiben wir zuerst bei seiner Diktion: Das «Äusserlichwerden des Gefühls hat aber nicht den Charakter der Sprache»¹⁷ Was dann? Schleiermacher meint das Vermögen von «Ton, Gebärde, vorzüglich Antlitz, Auge», Spezifik der Individualität des Einzelnen.¹⁸ Diese, im Verstehensprozess zu gebrauchen und wahrzunehmen, ist bereits im «Brouillon» für ihn Kunst. Keineswegs leugnet er die

¹⁴ Brouillon zur Ethik, in: Schleiermachers Werke, hg. von O. Braun, Leipzig 1913, 75–239.

¹⁵ «Der Vernunftgebrauch der Natur soll nun hervortreten teils mit dem Charakter der Identität, teils mit dem der Eigentümlichkeit. Ersteres indem die Handlung als eine absolut gemeinschaftliche gesetzt wird. Hiezu gehört zweierlei: sie muss gesetzt werden als für alle von demselben Gehalt, und sie muss wirklich aus den Grenzen der Persönlichkeit heraustreten und Anderen angehören. Jenes, das Erkennen unter der Voraussetzung der Gültigkeit und des gleichen Gehaltes für alle, heisst Denken. Dieses aus der Persönlichkeit Herausgehn und sich Äussern heisst Sprechen» (ebd. 97).

¹⁶ Ebd. 97.

¹⁷ Ebd. 98.

¹⁸ Ebd. 98.

Beziehung zur Sprache. Nur ist sie unter diesen Voraussetzungen immer individuelle Sprache. Ja, sie muss sich geradezu «individualisieren». Denn sonst kann sie für Schleiermacher nur als ein blosses «Vermögen gedacht werden, aber nicht wirklich existieren».¹⁹ Das Individualisieren bestimmt den «Stil und Sprachgebrauch» jedes Menschen.²⁰ Unabsehbar zeichnet sich die von Schleiermacher geforderte individuelle Sprachgestalt ab, die im «Brouillon» radikal formuliert nur bedingt als übertragbar angesehen wird. So behauptet Schleiermacher: «Das Individualisieren der Sprache besteht ... im Gehalt, in der Unübertragbarkeit der ganzen Sphäre des Wortes.» So entsteht ein «eigentümliches, mit der Sprache zusammengewachsenes Wissen, welches ebenfalls unübertragbar ist».²¹ Diese Festlegung könnte als Scheitern jedes hermeneutischen Bemühens ausgelegt werden. Aber erinnern wir uns an das kurz vorher Aufgewiesene. Die Unübertragbarkeit gewollter allgemeiner Sprache hält sich die Waage mit der im Gefühl möglich gewordenen Verstehensbrücke gleichgestimmter Individuen, die zusammen auf «Gemeinschaftliches und Mitteilbares»²² abzielen, um so eine verbindliche allgemeine Sprachgestalt approximativ zu erreichen. Das komplizierte Geflecht dieser Beziehung erhebt die Hermeneutik zur Kunst. Sie als eine eigene Disziplin darlegen zu müssen, war für Schleiermacher nur eine Frage der Zeit.

II. Die hermeneutischen Entwürfe Schleiermachers

Seine Tätigkeit als theologischer Lehrer, die er 1804 in Halle aufnimmt, zwingt Schleiermacher innerhalb seiner umfangreichen Arbeit zu einer geschlossenen eigenen Darlegung der Hermeneutik. Einfließen werden in diese 1805 begonnenen Vorlesungsreihen, die ein Jahr vor seinem Tod 1833 enden, die Ergebnisse einer harten Lohnarbeit, die Übersetzung der platonischen Dialoge.²³ Hinweise auf die Schwere der Arbeit und die Akribie, mit der Schleiermacher dieses Werk durchgeführt hat, finden sich in seinen Briefen.²⁴

¹⁹ Ebd. 100.

²⁰ Ebd. 100.

²¹ Ebd. 100.

²² Ebd. 98.

²³ Platons Werke, 2. verb. Auflage Berlin 1817 in der Realschulbuchhandlung erschienen. Der erste Band konnte bereits 1804 in der 1. Auflage in der genannten Buchhandlung von G. Reimer erscheinen.

²⁴ «Aus Schleiermachers Leben. In Briefen», Berlin 1861, Bd. III, 163; 270ff.; 278ff.; 312f.; 337f.; 350f.; 405. In einer leider fast vergessenen handschriftlichen Dissertation, Studien zur Dialektik Friedrich Schleiermachers, Mainz 1954, erläutert K. Pohl den Einfluss, den Platon auf Schleiermachers Denken insgesamt ausgeübt hat.

Wahrscheinlich hat Schleiermacher siebenmal in dem genannten Zeitraum Vorlesungen über Hermeneutik gehalten.²⁵ Ein Schüler Schleiermachers, Friedrich Lücke, bringt im Rahmen der Reimerschen Gesamtausgabe aus dem Nachlass Schleiermachers den Band «Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament» 1838 heraus.²⁶ Lücke stützt sich vor allem auf das Manuskript von 1819 und auf spätere Nachschriften von Vorlesungshörern. Heinz Kimmerle, ein Gadamer-Schüler, veröffentlicht 1959 eine Neuauflage der Hermeneutik Schleiermachers, in der er chronologisch geordnet nur die handschriftlichen Manuskripte abdruckt.²⁷ Er verzichtet völlig auf die Vorlesungsnachschriften und die Notizen zur Kritik. Abgedruckt werden von ihm auch die beiden Akademieabhandlungen von 1829, die in der Reimerschen Gesamtausgabe aufgenommen worden sind.²⁸ Manfred Frank bringt 1977 die Fassung der Hermeneutik heraus, die Lücke zusammengestellt hat; ergänzt wird seine Ausgabe mit ausgewählten Texten zur Hermeneutik innerhalb des Gesamtwerkes Schleiermachers, u. a. aus der Ethik und der Dialektik. Ebenfalls abgedruckt werden von Frank die beiden genannten Akademiereden. Leider kürzt Frank die Ausgabe Lückes. Er nimmt die Teile der Vorlesungsnachschriften heraus, die sich ausführlich auf die Anwendung der Hermeneutik auf das Neue Testament beziehen. Trotzdem bleibt diese verdienstvolle Ausgabe eine wertvolle Hilfe, da die Texte Schleiermachers aus der Reimerschen Gesamtausgabe schwer zugänglich sind.²⁹

Auf dem Schleiermacherkongress 1984 legte Wolfgang Virmond die als verloren gegoltene Handschrift Schleiermachers von 1809/10 vor, mit dem Titel: «Allgemeine Hermeneutik». Sie soll in die «Kritische Gesamtausgabe» aufgenommen werden.³⁰

²⁵ 1805, 1809/10, 1810/11, 1819, 1822, 1826/27, 1828/29, 1832/33.

²⁶ Werke Schleiermachers, Berlin 1838 (WW I, 7).

²⁷ Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle, Heidelberg 1959.

²⁸ Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch, gelesen am 12. August 1829. Gelesen am 22. Oktober 1829. Aufgenommen im: Werke Schleiermachers, Berlin 1835 (WW III, 3) 344–386. Eine weitere Akademievorlesung Schleiermachers, Über den Begriff und Einteilung der philologischen Kritik, gelesen am 20. März 1830, fehlt bei Kimmerle. Sie findet sich in WW III, 3 387–402.

²⁹ Schleiermachers Hermeneutik und Kritik, hg. von M. Frank; Frankfurt/Main 1977.

³⁰ Friedrich Schleiermachers «Allgemeine Hermeneutik von 1809/10», hg. von W. Virmond, in: «Internationaler Schleiermacher Kongress Berlin 1984», 2. Bd. Berlin 1985, 1271–1309.

1. Der Befund der Quellen

Einig weiss man sich bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung in der Frage der Ausgewogenheit von grammatischer und technisch-psychologischer Interpretation innerhalb der Hermeneutik Schleiermachers. Ebenfalls einig ist man sich in der Beurteilung der Bedeutung der Individualität eines Autors, die Schleiermacher bei Rede und Schriftstück feststellt.³¹ Differenzen ergeben sich bei der Diskussion von Einzelproblemen, vor allem im Bereich der sogenannten technischen Interpretation. So ist der Ausgangspunkt des Betrachters, der Standort des Philosophen und Philologen gegenüber dem des Theologen für das Resultat der Analyse ausschlaggebend. Die bisherige Arbeit Manfred Franks über Schleiermachers Werk zeigt das eindrücklich. Der Philosoph Frank hat eine andere Blickrichtung als die Theologen, die Schleiermachers Schriften bisher interpretiert haben. Es kann im Rahmen dieser Studie nicht vollständig und umfassend die Hermeneutik Schleiermachers dargestellt werden, auch nicht das Für und Wider innerhalb der Interpretationsgeschichte. Es muss eine knappe Analyse dessen, was Schleiermacher unter grammatischer und technisch-psychologischer Interpretation versteht, genügen, um anschliessend ein Einzelproblem, an dem die Geister sich scheiden, dem der Divination, vor allem im Blick auf Bultmanns hermeneutische Konzeption näher zu beleuchten. Folgen wir zuerst der Einleitung der wiederaufgefundenen Handschrift Schleiermachers, «geschrieben im Winter 1809/10», mit dem Titel: «Die allgemeine Hermeneutik». Sie fand sich als Abschrift im Nachlass von August Twisten. Schleiermacher hatte diesem 1811 sein Heft ausgeliehen. Seinen eigenen Entwurf hatte er, wie Virmond treffend bemerkt, «verschlampt».³² Diese Abschrift der «Allgemeinen Hermeneutik von 1809/10» zeichnet sich durch grosse Klarheit und präzise Festlegung der Aussagen aus.

Die Einleitung beginnt mit dem bemerkenswerten Satz: «Die Hermeneutik beruht auf dem Factum des Nichtverstehens der Rede. In seiner grössten Allgemeinheit genommen auch in der Muttersprache und im gemeinen Leben.»³³ Auslegungskunst soll diese Situation ändern erklären, indem sie alle «Bedingungen des Verstehens» herbeischafft und auf «Verstehen im

³¹ G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984, 151.

³² W. Virmond, *Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik. Prolegomena zur kritischen Edition*. In: *Internationaler Schleiermacher Kongress Berlin 1984*, Berlin 1984, 1. Bd., 586.

³³ Friedrich Schleiermachers «Allgemeine Hermeneutik von 1809/10», in: *Internationaler Schleiermacher Kongress Berlin 1984*, Berlin 1985, 2. Bd., 1271 (weiter abgk. Allg. H.).

höchsten Sinne» abzielt.³⁴ Dabei gilt es zu beachten, dass das Verstehen eine «doppelte Richtung» hat, «nach der Sprache und nach dem Gedanken hin». Sprache ist für Schleiermacher «Inbegriff alles in ihr Denkbaren». Sie ist zuerst ein «geschlossenes Ganzes» d. h. «alles Einzelne in ihr muss aus der Totalität . . . verstanden werden» können.³⁵ Die Aufgabe der Sprachanalyse übernimmt die grammatische Interpretation. Weil aber jede Rede «einer Gedankenreihe des Redenden» entspricht, damit die «Natur des Redenden, seine Stimmung» und seine Absicht, die in die sprachliche Gestalt der Rede oder Schrift einfließen, verstanden werden können, erfordert dieses zusätzlich eine besondere Form der Interpretation. Schleiermacher bezeichnet diese als die technische.³⁶ Beide, die grammatische und die technische Interpretation stehen gleichwertig nebeneinander und ergänzen sich gegenseitig. Dem entspricht auch die Diktion im Entwurf von 1919: «Das Verstehen ist nur ein Ineinandersein dieser beiden Momente (des grammatischen und psychologischen).»³⁷ Daraus ergeben sich zwei Schlussfolgerungen: «1. Die Rede ist auch als Tatsache des Geistes nicht verstanden, wenn sie nicht als Sprachbezeichnung verstanden ist . . . 2. Sie ist auch als Modification der Sprache nicht verstanden wenn sie nicht als Tatsache des Geistes verstanden ist, weil in diesem der Grund von allem Einfluss des Einzelnen auf die Sprache liegt, welche selbst durch das Reden wird.»³⁸ Die von Schleiermacher selten verwandte Formulierung Geist darf nicht dazu verleiten, das Hegelsche Geistverständnis anzuwenden. Schleiermacher begreift Geist als Fähigkeit des Menschen, Vernunft zu haben und zu gebrauchen. Entscheidend an diesem Zitat ist die Verzahnung von äusserer Sprachbezeichnung – die Zeichenhaftigkeit der Sprache – und innerer Sprachbildung, dem Prozess der zur Sprache führt. Manfred Frank ist der Auffassung, dass die Vorlesung von 1832 in der Korrektur des bisher Aufgewiesenen, der grammatischen Interpretation den Vorrang gibt.³⁹ Das Zitat belegt, dass Schleiermacher zwar von einer Priorität der grammatischen Interpretation spricht, aber diese nur insofern anstrebt, als es ihm sinnvoll erscheint, zuerst die philologische Vorarbeit zu leisten. Alle Entwürfe, die vorliegen, kennen nur das Gleichgewicht von grammatischer und technischer Interpretation. Es ist sachgerecht, dass Schleiermacher der grammatischen Interpretation in der

³⁴ Allg. H. 1272.

³⁵ Allg. H. 1272.

³⁶ Allg. H. 1272.

³⁷ Werke Schleiermachers, Berlin 1838 (WW I, 7), weiter abgek. HL13.

³⁸ HL 13.

³⁹ Schleiermachers Hermeneutik und Kritik, hg. und eingel. von M. Frank, Frankfurt/Main 1977, 40, weiter abgek. HF.

Darlegung dessen, was sie ist, den Vorrang gibt. So ist auch der Befund im Entwurf von 1805 bis 1810, den Kimmerle abdruckt: «Grammatisches Verstehen und technisches. Nur relativ kann jenes niedere Hermeneutik heißen, dieses höhere.»⁴⁰ Klar ist an diesem Punkt die «Allgemeine Hermeneutik». In ihr formuliert Schleiermacher: «Wer nur grammatisch verstehen will, will immer nur unkünstlerisch verstehen. Wer nur psychologisch verstehen will (man nennt das nicht übel a priori), wird immer unphilologisch verstehen.»⁴¹ Die Ursache dieser Wechselbeziehung findet Schleiermacher im Wesen der Sprache. Sie bestimmt sowohl die Denkweise des Redenden, als auch wird sie von dessen «Sprachthätigkeit» mit «neuen Potenzen» bereichert.⁴² Für den Vorgang des Verstehens verlangt dieser komplizierte Prozess die höchste Anforderung. Schleiermacher erklärt diesen mit dem Begriff Kunst. Eine weitere notwendige Folgerung trifft er angesichts dieser Beobachtung. «Keine gegebene Rede» ist «durch sich selbst allein zu verstehen», d. h. der Verstehen-Wollende benötigt die Kenntnisse über die Person des Redenden oder Schreibenden und über den Gegenstand oder die Sache, die beredet oder beschrieben wird.⁴³ Die Forderung nach einem «gründlichen Studium» der historischen Zusammenhänge beider Gegebenheiten steht im Raum. Als Beispiel führt Schleiermacher die «Einleitungen ins Neue Testament» an. Er fordert Kenntnisse über die Welt «aus der das N. T. unmittelbar entstanden ist»,⁴⁴ eine Forderung, die uns bei Bultmann wieder begegnen wird, denn dessen Anliegen ist es, soviel als möglich über das Seins- und Weltverständnis des geschichtlich gewordenen Glaubens erfassen zu wollen.

Auf dem Hintergrund dieser Festlegungen gelangt Schleiermachers zu seiner mittlerweile als hermeneutischer Zirkel bezeichneten Schlussfolgerung, die er in diesem Entwurf als zweiteilige «Operation» bezeichnet. «Erstlich» ist «keine gegebene Rede durch sich selbst allein zu verstehen», und: «Daher ist <zweytens> nicht nur das Verständnis des Ganzen bedingt durch das des Einzelnen, sondern auch umgekehrt das des Einzelnen durch

⁴⁰ Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle, Heidelberg 1959, 56, weiter abgek. HK.

⁴¹ Allg. H. 1272–1273.

⁴² Allg. H. 1273.

⁴³ Allg. H. 1274.

⁴⁴ Allg. H. 1275.

das des Ganzen.»⁴⁵ Das ständige Durchdringen und wechselseitige Ergänzen beider Operationen ist für ihn so schwierig, dass er wiederum jede einfache Relation ablehnt und definitiv am Schluss dieser Einleitung die Lehre vom Verstehen zur Kunstform erhebt.⁴⁶

1.1. Die grammatische Interpretation

Bei der Antwort auf die Frage, was Schleiermacher unter grammatischer Interpretation versteht, hilft am besten die wieder aufgefundene «Allgemeine Hermeneutik» weiter, um Licht in das Dunkel der komplizierten Entwürfe und Nachschriften zu bringen, die Lücke und Kimmerle veröffentlicht haben.⁴⁷

⁴⁵ Allg. H. 1276 und 1277. Ein erster Hinweis auf den hermeneutischen Zirkel findet sich in den Aphorismen von 1805 bis 1809: «Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen» (HK 46). Weitere Belege für den hermeneutischen Zirkel finden sich in HK 88, HL 13 und vor allem 36–37. Wahrscheinlich wurde Schleiermacher durch Friedrich Ast zu seiner Darlegung der Zirkelstruktur des Verstehens angeregt. (Fr. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, 185). Offensichtlich nicht einverstanden mit der Konzeption von Ast, für den nach der Meinung von Szondi der hermeneutische Zirkel als «immer schon gelöst» galt (P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, hg. von J. Bollack u. H. Stierlin. Frankfurt/Main 1975, 158), fixiert Schleiermacher die Zirkelstruktur des Verstehens. Nach der Meinung von Scholtz «erhebt» Schleiermacher den hermeneutischen Zirkel «zum wichtigen Auslegungsprinzip» (G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984, 149). Die Akademiereden von 1829 belegen diese Ansicht. In der Auseinandersetzung mit Ast erklärt Schleiermacher, dass dessen Auflösung des hermeneutischen Zirkels mit Hilfe der Ahndung letztlich nicht möglich ist (HF 331). In der ihm eigenen Weise einer zurückhaltenden ironischen Darstellung eines Standpunkts, den er nicht teilt, erörtert Schleiermacher ausführlich die These Asts. Er setzt diesem den komplizierten ineinandergreifenden Prozess von Einzelnen und Ganzen entgegen, um schliesslich das «divinatorische Verfahren» (HF 336) als Lösung des gordischen Knotens anzubieten. Schleiermacher, dem die Zirkelstruktur des Verstehens voll bewusst gewesen ist, hielt nichts von der blossen Kreisbewegung, die letzten Endes dem Verstehen unüberschreitbare Grenzen setzt. Frank, der Schleiermachers hermeneutische Bemühungen mit den Sprachtheorien der französischen Existentialisten vergleicht, sieht richtig, dass der hermeneutische Zirkel bei Schleiermacher nicht «kreisförmig», sondern in «Spiralen» verläuft (M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstruktuiierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/Main 1977, 306 u. 307), d. h. Schleiermacher zielt auf immer besser verstehbare Ebenen der Seinserkundung in Schrift und Rede der Verstehen-Vermittelnden und der Verstehensuchenden ab. Wie sich noch zeigen wird, ist die Divination für ihn die mögliche Fähigkeit des individuell Verstehenden, um das Unverstehbare zu durchdringen, vergleichbar, wie ich hier schon andeute, mit der existentialen Analyse Bultmanns.

⁴⁶ Allg. H. 1276.

⁴⁷ HL 41–142; HK 57–68 und 90–107.

Philologische Sachkenntnis, wie sie heute im Gebrauch ist, wird von Schleiermacher gefordert. Er verlangt die Untersuchung der Gegebenheit von Sprache in ihrem objektiven Bestand in Wort- und Schriftzeichen. In seiner Diktion heisst das «das sinnlich und äusserlich vermittelnde zwischen dem Redenden und Hörenden» feststellen zu müssen.⁴⁸ Schleiermacher will das «Gesetz der Sprache» und den «Gehalt ihrer Theile» erkunden.⁴⁹ «Zwey Elemente» sind für Schleiermacher «in der Sprache zu unterscheiden», die materiellen und die formellen. In einer für ihn seltenen Einfachheit definiert er das materielle Element als «die Wörter» und das formelle als «die Verbindungen».⁵⁰ Beide Elemente sind der Veränderung in der geschichtlichen Situation, dem Bereich, aus dem sie erwachsen, der Alltagssprache, der Poesie oder gehobenen Prosa unterworfen. Sie bleiben, wie es im Frühwerk Schleiermachers ablesbar ist, an die individuelle Bedingtheit gebunden.

Die Bestimmung der materiellen Elemente läuft auf die Untersuchung von Subjekt und Prädikat hinaus. Wieder in aller Einfachheit hingestellt, unter Berufung auf Platon, definiert Schleiermacher das materielle Element: «Jeder Satz besteht ursprünglich aus zwey Elementen, Subject und Prädikat. Das ist die Theorie des Platon.»⁵¹ Der Aufweis der wichtigsten Relationen zwischen beiden Teilelementen bestimmt in grosser Klarheit die Ausführungen im Entwurf von 1809/10. Nur verwiesen sei auf die vielfältigen Analysen von Subjekt und Prädikat, wie sie aufeinanderwirken, in welcher Weise sie als Begriff und Urteil existieren, wie sie miteinander verknüpft werden, wo ihre und der Sätze Teilungsgründe liegen, innerhalb der verschiedenen Entwürfe zur Dialektik, die von 1811 an bis zum Jahre 1831 vorliegen. Verwiesen sei auch nur auf die Verbindung von Hermeneutik und Dialektik, die Schleiermacher selbst am klarsten in der Dialektikvorlesung von 1818 behauptet hat. Hermeneutik und Dialektik bestehen in gegenseitiger Zuordnung und Abhängigkeit. Sprache und Denken wirken gegenseitig so aufeinander, dass das eine nur durch das andere werden kann und umgekehrt. Die Kunst der Hermeneutik ist die «Auflösung der Sprache in Denken», die der Dialektik «ist solche Auflösung des Denkens in Sprache».⁵² In der «Wechselwirkung» beider entsteht approximativ die werdende «Klarheit» des Denkens. Die Beziehung beider verläuft nicht in einer «unfrucht-

⁴⁸ Allg. H. 1276.

⁴⁹ Allg. H. 1267.

⁵⁰ Allg. H. 1276.

⁵¹ Allg. H. 1282.

⁵² Dialektik. Aus Schleiermachers handschrift. Nachlasse, ed. von L. Jonas. Werke Schleiermachers, Berlin 1839 (WW III, 4, 2), weiter abgek. DJ 261.

baren Kreisbewegung».⁵³ Diese Aussage Schleiermachers lässt sich ebenfalls auf dessen Verständnis vom hermeneutischen Zirkel anwenden. Der Verstehen-Suchende bleibt nicht der Gefangene der Bedingungen des Verstehens. Für die Kunstlehre der Dialektik ist das Ziel die Erreichung des höchsten Wissens, für die der Hermeneutik, erreichtes Wissen zugänglich werden zu lassen. So ist es selbstverständlich, «dass beide nur miteinander werden» können.⁵⁴

Nur wenige Bemerkungen sollen die Funktion der formellen Elemente im Bereich der grammatischen Interpretation aufzeigen. Bei der Bestimmung von «Casus, Präpositionen, Tempora» und «Modi» sieht Schleiermacher die besondere Schwierigkeit der Sprachgestalt.⁵⁵ In Anwendung auf das Neue Testament heisst das, z. B. die «Lockerheit der Perioden» in den historischen und didaktischen Schriften zu beachten.⁵⁶ Schleiermacher beherrschte die griechische Sprache hervorragend. Für ihn, den Platonkenner, entsprach das Griechische im NT im Gegensatz zur klassischen Sprachform griechischer Grammatik, der des «gemeinen Lebens, *συνήθεια*». Ausdrücklich wird dieser Tatbestand von Schleiermacher hervorgehoben. Er schreibt: «Diess verdient Beachtung.» Er stellt fest: «Überall wo die Grammatik behandelt wird, sieht man mehr auf die künstlerische, ausgearbeitete Form der Rede» und achtet nicht auf das, «was im gemeinen Leben vorkommt».⁵⁷ Worauf will Schleiermacher hinaus? Nach seiner Meinung vermischte sich das normale Alltagsgriechisch des NTs mit den semitischen Dialekten, die man damals sprach. Schleiermacher bedenkt sowohl die möglichen Vermischungen, die Konsequenzen der Übertragung von einer Sprache in die andere, als auch die Denkstrukturen, die zur Sprachgestalt des NTs führten. Das Ergebnis stellt er so vor: «Hier eröffnet sich eine weitere historische Betrachtung», die u. a. ihr Augenmerk darauf richten muss, inwieweit die Sprache des NTs und die des sogenannten «gemeinen christlichen Lebens» in das geschichtliche Wirken der christlichen Kirchen übergegangen ist und sich dort erhalten hat, als längst die Sprache des «öffentlichen Lebens» zerfallen war.⁵⁸ Diese Gegebenheit der Sprache im NT verlangt die histori-

⁵³ DJ 260.

⁵⁴ DJ 261.

⁵⁵ Allg. H. 1287, so auch: HK 98.

⁵⁶ HK 98.

⁵⁷ HL 59. (Diese Ausführungen Schleiermachers fehlen in der Ausgabe Franks. Frank ist der Meinung, dass die Vorlesungsteile aus dem Jahre 1819, die sich auf das NT beziehen und nur als Nachschriften vorliegen, unwesentlich sind. So kürzt er die Hermeneutikausgabe Lückes erheblich!)

⁵⁸ HL 59 und 60.

sche Kritik. Sie ist für Schleiermacher die Konsequenz der «genauen hermeneutischen Operation».⁵⁹ Ebenso eindeutig ist die Forderung nach historischer Kritik bei der Problemerkörterung der «Composition» der vier Evangelien: «So geht also die Aufgabe der historischen Kritik der Evangelien auf das hermeneutische Verstehen der Composition zurück, und je reiner die hermeneutische Aufgabe gelöst wird, desto sicherer die Basis für die historische Kritik.»⁶⁰ Sind das nicht Forderungen, die auf eine Methodik der historisch-kritischen Exegese abzielen, die Bultmann verteidigt und weiterführt?

Bei seiner Auseinandersetzung mit Ast und F. A. Wolf in der ersten Akademierede fordert Schleiermacher die Zusammengehörigkeit von grammatischer und historischer Interpretation. Nach seiner Meinung ist sie längst in der hermeneutischen Tradition aufweisbar.⁶¹

In der zweiten Akademierede verlangt er demonstrativ «historische Kritik»⁶² und versteht darunter genau das, was heute Allgemeingut der historisch-kritischen Exegese ist.

Wie weit geht das Vermögen der grammatischen Interpretation? In den Aphorismen zur Hermeneutik 1805 und 1809 findet sich eine Bemerkung zur Relation von grammatischer und technischer Interpretation, der man bisher wenig Beachtung geschenkt hat. Schleiermacher erklärt die grammatische Interpretation als die «objektive», die technische als die «subjective». Das Objektive, also die fassbaren Wörter und deren Verbindungen haben bei der hermeneutischen Aufgabe eine «negative» Funktion, d. h. sie geben die «Grenzen» an. Der technisch-subjektiven Interpretation spricht Schleierma-

⁵⁹ HL 170.

⁶⁰ HL 220.

⁶¹ HF 310. Bisher ist nicht eindeutig geklärt, inwieweit Schleiermacher mit der hermeneutischen Tradition vor ihm vertraut gewesen ist. Redekers Abdruck der skizzenhaften Ausführungen Diltheys zu Schleiermachers hermeneutischen Entwürfen, Diltheys Urteil über Schleiermachers Bearbeitung vorhandener hermeneutischer Schriften, reichen nicht aus, das Problem zu klären (W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Hg. von M. Redeker, Berlin 1966, 2. Bd., 684–787). In seinem Aufsatz, «Schleiermacher und die hermeneutische Tradition», wirft W. Hübener Schleiermacher vor, die vorliegenden hermeneutischen Schriften entweder überhaupt nicht oder fehlerhaft interpretiert zu haben. Er bezichtigt Schleiermacher einer «diffuse(n) Beschreibung der psychologischen und technischen Aufgabe» (W. Hübener, *Schleiermacher und die hermeneutische Tradition*, in: *Schleiermacher Kongress 1984*, Berlin 1984, 565). Bei Schleiermacher «wird am Ende nur das subjektiv Divinatorische übrigbehalten» (ebd. 566). Trotz dieser überzogenen Kritik hat Hübener recht, wenn er darauf verweist, dass Schleiermachers Hermeneutik «einen vielfältigen Verkehr mit der Tradition unterhält». Die «Freilegung dieser Zusammenhänge» bleibt weiter eine Aufgabe der Forschung (ebd. 574).

⁶² HF 354.

cher eine positive Funktion zu. Nur sie ist in der Lage, «vollkommene Kenntniss und vollkommen richtigen Gebrauch der Sprache» bei ständiger Koppelung mit der grammatischen Interpretation zu erreichen.⁶³

Ebenso eindeutig in der Sache, aber präziser bestimmt die Allgemeine Hermeneutik die Beziehung von grammatischer und technischer Interpretation. Dort schliesst Schleiermacher seine ausführliche Erörterung der formellen Elemente mit der Forderung ab, die «lebendige Betrachtung eines Ganzen der Rede» nach eingehend erfolgter Darlegung der grammatischen Interpretation in einem nötigen technischen Teil durchzuführen, nachdem es «nicht(s) grammatisch streitiges mehr» gibt.⁶⁴

1.2. Die technische Interpretation

Schleiermachers Vorstellungen von der richtigen Anwendung der grammatischen Interpretation sind heute Allgemeingut der Philologie. In der Diskussion, zur Nachfrage geradezu herausfordernd, bleibt der Teil seiner Hermeneutik, den er als den technisch-psychologischen bezeichnet. Es ist zuerst notwendig, sich von den üblichen Vorstellungen, die von den Begriffen technisch und psychologisch ausgehen, zu lösen. Mit der Formel «die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber»⁶⁵, die wohl zuerst von Kant⁶⁶, dann von Schelling unter Berufung auf Kant⁶⁷ und ebenso von Fichte⁶⁸ verwandt wurde, ist nur teilweise die Absicht Schleiermachers mitgeteilt. Gadamer bezeichnet die Formel als den «Anspruch der Philosophie».⁶⁹ Für ihn ist sie «uralt». Sie ist letztlich das «Prinzip der wissenschaftlichen Kritik».⁷⁰ Schleiermacher gebraucht die Formel nach Gadammers Ansicht als «philologische Regel».⁷¹ Das trifft nur teilweise zu. In der Anordnung der Aphorismen und des Entwurfs von 1819 hat die Formel einen untergeordneten Stellenwert. Schleiermacher greift sie auf, um sie seinem Prinzip unterzuordnen, dem eingangs an einigen Belegen des Frühwerks aufgewiesenen individuell-transzendentalen Prinzip eines sprach- und be-

⁶³ HK 31–32.

⁶⁴ Allg. H. 1296.

⁶⁵ HK 56, 87.

⁶⁶ Kr. d. r. V. B 370.

⁶⁷ F. W. J. Schelling, Werke, München 1956. 2. Ergänzungsband, 39.

⁶⁸ J. H. Fichte, Werke, Berlin 1971, Bd. VI, 337.

⁶⁹ H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, 183.

⁷⁰ Ebd. 183.

⁷¹ Ebd. 183.

grifflosen Verstehens, mit dem letztlich mehr erfasst wird als mit der Sprachform, und das transzendental grenzüberschreitend in die Tiefe des Seins vordringt. Dreh- und Angelpunkt der hermeneutischen Absicht und Ausdruck der Besonderheit seiner Verstehenslehre sind Schleiermachers Ausführungen im Leitsatz 6 der Vorlesung von 1819: «6. Für das ganze Geschäft giebt es vom ersten Anfang an zwei Methoden, die divinatorische und die comparative, welche aber wie sie auf einander zurückweisen auch nicht dürfen von einander getrennt werden.»⁷² In der Erläuterung zum Leitsatz führt Schleiermacher weiter aus: «Die divinatorische ist die, welche indem man sich selbst gleichsam in den anderen verwandelt, das individuelle unmittelbar aufzufassen sucht. Die comparative setzt erst den zu verstehenden als ein allgemeines, und findet dann das Eigenthümliche, indem mit andern unter demselben allgemeinen befassten verglichen wird. Jenes ist die weibliche Stärke der Menschenkenntniss, dieses die männliche.

Beide weisen auf einander zurück, denn die erste beruht zunächst darauf, dass jeder Mensch ausser dem dass er selbst ein eigenthümlicher ist eine Empfänglichkeit für alle anderen hat. Allein dieses selbst scheint nur darauf zu beruhen, dass jeder von jedem ein Minimum in sich trägt, und die Divination wird sonach aufgeregt durch Vergleichung mit sich selbst.»⁷³

Die komparative Methode ist für Schleiermacher ein ständiges Vergleichen des als sicher Erkannten untereinander, um noch bestehende dunkle und unklare Stellen nach und nach zu erhellen. Sie ist, wie Scholtz ausführt, eine «historisch-philologische Detailarbeit»⁷⁴, die in jedem Fall eng mit der grammatischen Interpretation verbunden sein muss. Sie ist Allgemeingut der Geisteswissenschaften geworden und dürfte, so wie sie Schleiermacher konzipiert, nicht umstritten sein.

Was aber heisst divinatorisch? Die gegenwärtige Diskussion zeigt ein verwirrendes Bild⁷⁵. In der antiken Welt bedeutete Divination soviel wie die Erkundung des göttlichen Willens durch Eingeweideschau der Tiere, die Beobachtung des Vogelflugs oder der Konstellation der Gestirne durch die Priester. Die Ahnung verborgener Dinge oder künftiger Ereignisse meinte man mit Hilfe der Divination besorgen zu können. Woher Schleiermacher diesen Begriff entlehnt hat, ob F. A. Wolf der Urheber ist, war nicht feststellbar. Schleiermacher verleiht diesem Begriff einen Inhalt, der nahezu unabhängig von dessen ursprünglichem Verständnis wirkt. Gadamer deutet die

⁷² HL 146, HK 109.

⁷³ HL 146–147, HK 109.

⁷⁴ G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984, 148.

⁷⁵ Die Vorträge und Aufsätze, die anlässlich des Schleiermacher Kongresses 1984 veröffentlicht wurden, beweisen das.

Divination bei Schleiermacher als «Kongentialität» oder Erraten der Eigentümlichkeit der anderen Individualität.⁷⁶ Sie kann als Ausdruck des «Gleichseins» des Lesers mit dem Autor verstanden werden. So entspricht diese Interpretation Gadamers formal durchaus den Ausführungen Schleiermachers im Leitsatz 6 der Hermeneutik von 1819. Aber, das «dunkle Du» ist für Gadamer Schleiermachers Problem.⁷⁷ Frank, der Gadamers Festlegungen weitgehendst ablehnt, bezeichnet das Divinations-Theorem als «eines der heikelsten Themen seines (Schleiermachers) Denkens».⁷⁸ Für Frank bindet Gadamer sich mit der Ersetzung der Divination durch den Begriff Einfühlung zu sehr an die Terminologie der Husserl-Schule.⁷⁹ Frank will Divination als «Stil» verstehen.⁸⁰ Er ist von dem Gedanken beherrscht, dass die Existentialphilosophie Sartres und dessen Schule eine überaus grosse Nähe zu dem System Schleiermachers aufweise. Sicher ist Franks Darstellung der Sprachtheorie eine der bisher tiefgründigsten. Dennoch muss man der Erklärung der Divination mit dem Begriff «Stil» skeptisch gegenüberstehen. Nach dem Entwurf von 1819 ist «Stil» «Behandlung der Sprache», in der sich die Individualität, «die eigenthümliche Art» des Redenden niederschlägt.⁸¹ Nach der Allgemeinen Hermeneutik von 1809/10 ist «Stil» «die Darstellungsart», so, wie der «Geist die Denkungsart» ist. Die jeweilige individuelle «Eigenthümlichkeit» des Redenden prägt den Stil. Dieser ist formal Oberfläche, nicht Tiefe. Er signalisiert zwar durch die Besonderheit und mögliche Vollkommenheit eine Tiefendimension, ist aber mit ihr nicht identisch. Erst in der gegenwärtigen Forschung wird das Divinations-Theorem bei Schleiermacher in seiner Bedeutung gesehen. Noch 1953 übersah Werner Schultz die tragende Rolle der Divination.⁸² Er war sogar der Auffassung, dass Schleiermacher den «Wortakzent» auf das «Allgemeine», also auf das nicht Divinatorische legt.⁸³ Auch Peter Szondi geht in seiner Analyse der Hermeneutik Schleiermachers am Problem der Divination vorbei.⁸⁴ Versuche, das Divina-

⁷⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, 177 ff.

⁷⁷ Ebd. 179.

⁷⁸ M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/Main 1977, 314.

⁷⁹ Ebd. 314.

⁸⁰ Ebd. 315. Ebenso: HF 47 und: M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt/Main 1980, 28.

⁸¹ HK 108.

⁸² W. Schultz, *Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen*, ZThK 50 (1953) 158–184.

⁸³ Ebd. 167.

⁸⁴ P. Szondi, *Schleiermachers Hermeneutik heute*, in: *Sprache im technischen Zeitalter* 58 (1976) 95–111.

tions-Theorem mit Erkenntnissen, die ausserhalb des Systems Schleiermachers gewonnen wurden, zu erklären, gehen in die Irre. Auf dem Schleiermacher-Kongress behauptet Roland Daube-Schackat, dass Schleiermacher ein genialisches Divinationsverständnis und ein ebenso «genieorientiertes Hermeneutikverständnis» habe. Er spricht von der «divinatorischen Kraft des Geistes» bei Schleiermacher.⁸⁵ Er sieht aber als Konsequenz, «dass es sich bei der Divination um ein diskursives Verfahren handelt, genauer gesagt, um eine Hypothesenbildung».⁸⁶ Daube-Schackat stellt Schleiermacher in die Nähe zu Peirees Abduktionsvorstellung, die als drittes zu Deduktion und Induktion soviel wie Annahme bedeuten soll. An diesem Erklärungsversuch zeigt sich, dass ein Vergleichen, das undifferenziert unterschiedliche Geisteswelten aufeinander beziehen will, in die Irre führt. Was Schleiermacher unter Divination verstanden hat, lässt sich nur aus seinem System selbst erklären. Der Begriff als solcher vermittelt nur eine Absicht, die über dem mittelbaren Erfassen des Seins durch Sprache das Unmittelbare zu verstehen sucht, obwohl dieses sich der sprachlich-begrifflichen Fassung entzieht. Diese Absicht ist im hermeneutischen Bemühen Schleiermachers unabhängig von der Verwendung des Ausdrucks Divination aufweisbar.

In der wiederaufgefundenen Handschrift der Allgemeinen Hermeneutik findet sich das Wort Divination nicht. Auch in den früheren Entwürfen fehlt die Formulierung. Erst 1819 taucht die Zweiteilung komparativ-divinatorisch zum ersten Mal auf. Bei einem Vergleich mit dem Entwurf der Allgemeinen Hermeneutik von 1809/10 ergibt sich innerhalb der gleichen hermeneutischen Zielsetzung eine andere Wortwahl. Unter II 29 schreibt Schleiermacher: «Eigenthümliches jeder Art zu erkennen müssen zwey Methoden verbunden werden, die unmittelbare und die comparative.»⁸⁷ Dort, wo 1819 «divinatorisch» steht, setzt Schleiermacher 1809/10 noch «unmittelbar» ein. Was versteht er darunter? Erstens muss beachtet werden, was für ihn zu diesem Zeitpunkt das Eigentümliche bedeutet. Unter II 27 formuliert er: «Das Eigenthümliche in der Composition eines Werkes wird erlangt wenn man das Subjective in dem Objectiven erkennt. Nämlich das Eigenthümliche im Geiste, in der Anordnung.»⁸⁸ (Verglichen mit dem Entwurf von 1819 steht

⁸⁵ R. Daube-Schackat, Schleiermachers Divinationstheorem und Peirees Theorie der Abduktion, in: Schleiermacher Kongress 1984, Berlin 1984, 263.

⁸⁶ Ebd. 270.

⁸⁷ Allg. H. 1303.

⁸⁸ Allg. H. 1303.

dort, dass das Eigentümliche, die «eigenthümliche Art» den Stil bestimmt.⁸⁹ Danach ist Stil nicht Divination.) Zweitens muss gesehen werden, dass Schleiermacher unmittelbar auf das «subjective Princip» bezieht, das, wie er meint, den «Organismus» eines sprachlichen Werkes «bestimmt», das heisst, in der Zueinanderstellung, die er an dieser Stelle im Blick hat, objektive Gestalt der Sprachform. Die Relation, die Schleiermacher in der Fortführung seines Gedankenganges aufstellt und mit dem Satzteil «die letztere» einleitet, bezieht die unmittelbare Verstehensform auf das «Gefühl»⁹⁰, das allein Wahrheit gewährt. Der «Augenblick» der Reden, der «sprachlose Gegenstand», den die «Weihnachtsfeier» zum Grund sprachloser Freude erhebt, gewinnen Gestalt. Das Gefühl gewährt dem Einzelnen divinatorisch Einsicht und Wahrheit. Es versetzt ihn aber nicht in die Lage, diesen individuellen Verstehensbesitz zum allgemeinen Besitzgut zu erheben. Individuelles Verstehen ist durch das divinatorische Vermögen zwar individuell erweitert, aber für die erstrebte allgemeine Gültigkeit des Verstehens, mit dem Ziel, diese jederzeit als übertragbar zu besitzen, ist eine Grenze gesetzt, eben die des divinatorisch-subjektiven Verstehens. Divination hat eine doppelte Funktion. So, wie sie dem Einzelnen ein mehr an Einsicht und Verstehen ermöglicht, verschliesst sie den Vielen, die das Vermögen der Divination nicht entwickelt haben, den Zugang zum erhofften Verstehen. Schleiermacher hat dieses Problem gesehen. Seine Reden sind der beste Beweis. In ihnen ringt er um die Zurückgewinnung eines religiös bestimmten Lebens, in dem gleichzeitig mit der Ausrichtung auf Frömmigkeit und Glauben die Durchdringung und Gestaltung aller Weltbezüge in einer dem Menschen angemessenen Weise wirklich werden soll. Es ist hier nicht der Platz, seinen Lösungen, vor allem in der Ethik und der Dialektik ausführlich nachzugehen, die Einsicht in die Struktur des Gefühls geben, das jeder Mensch besitzt. Religiöses Gefühl als «unmittelbares Existentialverhältniss» zu erklären, war ein Lebensziel Schleiermachers.⁹¹ Darum hat er sich in allen seinen Schriften bemüht, vergleichbar mit den unablässigen Versuchen Bultmanns, seinen Kritikern zu erläutern, was er (nicht Heidegger) unter existentialer Interpretation versteht.

Der Vorwurf, Divination sei ein elitäres Vermögen, kann gegen Schleiermacher nicht erhoben werden. Neben der Entwicklung der divinatorischen

⁸⁹ HL 145: «3. das ganze Ziel ist zu bezeichnen als vollkommenes Verstehen des Styls. Gewohnt sind wir unter Styl nur die Behandlung der Sprache zu verstehen. Allein Gedanke und Sprache gehen überall ineinander über, und die eigenthümliche Art den Gegenstand aufzufassen geht in die Anordnung und somit auch in die Sprachbehandlung über.»

⁹⁰ Allg. H. 1303.

⁹¹ Werke Schleiermachers, Berlin 1836 (WW I,2) 586.

Fähigkeit fordert er energisch das Betreiben der komparativen Methode, also sachliche wissenschaftliche Arbeit, er formuliert «vollständiges Studium»⁹², gemeint ist von ihm philologisch fundierte Textkritik, ohne Verzicht auf die unmittelbare divinitorische Gefühlsbeziehung zum Verstehensobjekt.

Bevor der Befund der Divination in der Hermeneutik von 1819 und in den Akademiereden weiter untersucht wird, soll der Frage nachgegangen werden, ob es im Hinblick auf das divinitorische Vermögen eine Beziehung zwischen der Dialektik und der Hermeneutik gibt. Die Formulierung Divination findet sich nur in der Dialektikvorlesung von 1818. Dort wird sie als ein Mittel benannt, der Irrationalität der Sprache Herr zu werden.⁹³ Das heisst nicht, dass Schleiermacher die Problemstellung, die mit dem Begriff Divination aufgewiesen ist, unerörtert lässt.

Der Frage nach einem unmittelbaren Verstehen des Seins ist Schleiermacher in allen Vorlesungen zur Dialektik von 1811 bis 1831 intensiv nachgegangen. Ergebnis seiner Suche ist die Behauptung, dass nur das Gefühl die Möglichkeit besitzt als unmittelbares Selbstbewusstsein, den transzendenten Grund des Seins zu erfassen.⁹⁴ Er gelangt zu dieser Festlegung, nachdem er ausführlich die Möglichkeiten erkundet hat, mit Hilfe von Begriff und Urteil, das Sein erfassen zu wollen, in eben dieser mit Sprache befähigten denkend-wollenden Einheit menschlichen Daseins. Sowohl Begriff als auch Urteil, an die Grenzen ihrer Funktionsfähigkeit geführt, zur einen Seite als Chaos oder unendliche Mannigfaltigkeit, zur anderen als höchstes Sein oder absolutes Subjekt benannt, negieren nicht den transzendenten Grund, sondern signalisieren dessen Existenz. Bei seiner Definition von Gefühl als unmittelbarem Selbstbewusstsein verzahnt Schleiermacher Denken und Wollen in ihrem zeitlichen Gesetztsein. Denn ihn dem Augenblick, in dem beide ineinander übergehen – Schleiermacher fixiert einen zeitlosen Nullpunkt, der zur augenblicklichen Identität von beiden führt –, entsteht zeitlich werdend das unmittelbare Selbstbewusstsein, das Gefühl.⁹⁵ Unter zeitlos, gemeint ist von Schleiermacher «auf zeitlose Weise», versteht er: «es soll dieses Begleiten nicht in der Zeit erscheinen und daher nicht wahrgenommen, also auch nicht nachgewiesen werden können, d. h. es soll kein Korrelat in der organischen Funktion zu finden sein».⁹⁶ Und: «Im Gefühl sind wir

⁹² Allg. H. 1304.

⁹³ DJ 259.

⁹⁴ Friedrich Schleiermachers Dialektik. Hg. von R. Odebrecht, Berlin 1942 (Darmstadt 1976), 286ff., weiter abgek. DO. Und DJ 151.

⁹⁵ DO 286, 291, 288.

⁹⁶ DO 291–292.

uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt.»⁹⁷ Für Schleiermacher ist damit eine transzendente Bestimmtheit des Selbstbewusstseins erwiesen. Erinnerung sei an die Reden und deren Gefühlsbestimmung, die ähnlich, nicht in zeitloser Weise, sondern im sprachlosen Augenblick der erlebten Unmittelbarkeit zum tieferen Verstehen führt. Im religiösen Gefühl geschieht nach der Aussage der Dialektik die «Repräsentation des transzendenten Grundes».⁹⁸ Die aufgewiesene Bestimmtheit des Selbstbewusstseins als religiöses Gefühl setzt alles Sein, das Sein der Dinge und unser eigenes als «Wirkendes und Leidendes»,⁹⁹ setzt so den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, der das entstehen lässt, was Schleiermacher in der Dialektik das allgemeine Abhängigkeitsgefühl nennt. Sicher ist es nicht das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, das er meint, aber Schleiermacher kennzeichnet es eindeutig als religiöses Gefühl.¹⁰⁰ Diesem Gefühl spricht er das Vermögen zu, sich sowohl auf den «Urgrund» des Seins beziehen zu können, als auch die «Wahrnehmung» so zu intensivieren, dass diese in der Lage ist, die Tiefe des «Urgrundes» auszuloten.¹⁰¹ Setzt man für Wahrnehmung Verstehen ein, dann hat man den Bezug, den Schleiermacher als unmittelbaren begreift und ab 1819 als Divinations-Theorem in seine Hermeneutik einfließen lässt. Wenn folglich Divination diese unmittelbar im religiösen Gefühl begründete grenzüberschreitende Eigenschaft menschlicher Verstehensfähigkeit ist, dann bleibt sie dem von Schleiermacher definierten Prinzip einer Seinsbeziehung unterworfen, die er ebenfalls in der Dialektik als «die Idee der Welt» und «die Idee der Gottheit» erklärt. «Die Idee der Welt entspricht der Grenze unseres Denkens als terminus ad quem.»¹⁰² «Die Idee der Gottheit begleitet unser Denken als terminus a quo».¹⁰³ So bleibt der transzendente Grund «ausserhalb des Denkens und wirklichen Seins, aber ist immer die transzendente Begleitung und der Grund beider. Es gibt daher keine andere Repräsentation dieser Idee als im unmittelbaren Selbstbewusstsein; denn in die beiden Formen der Denkfunktionen (gemeint sind von Schleiermacher Begriff und Urteil) kann er nie aufgehen, weder als terminus ad quem noch a quo.»¹⁰⁴ Nach meiner Meinung muss daher die Divination die Verstehensfä-

⁹⁷ DO 289, DJ 429.

⁹⁸ DO 289, DJ 430.

⁹⁹ DO 290, DJ 430.

¹⁰⁰ DO 290, DJ 430.

¹⁰¹ DO 290, DJ 430.

¹⁰² DO 306.

¹⁰³ DO 307.

¹⁰⁴ DO 307.

higkeit sein, die im unmittelbaren Selbstbewusstsein verankert, als Äusserung des religiösen Gefühls, jedem Menschen zuzusprechen ist, der die Tiefendimension des Seins zu erkunden sucht, will er nicht vor dieser Aufgabe scheitern. Erinnert sei wieder an die Erklärung des religiösen Gefühls als «unmittelbares Existentialverhältnis», wie sie Schleiermacher in seinem Sendschreiben an Lücke niedergelegt hat.¹⁰⁵ Bestimmt man die Divination als einen Ausdruck dieses unmittelbaren Existentialverhältnisses, dann hat man die Formel, die Licht in das angeblich Dunkle des Divinations-Theorems bringt.

Werden unter dieser Voraussetzung der Deutung einige ausgewählte Stellen in der Hermeneutik von 1819 und in den Akademiereden befragt, dann ergibt sich die gleiche Erklärung. In der ersten Akademierede kann man das sich «Hineinversetzen» des «Auslegers ... in die ganze Verfassung des Schriftstellers», die Schleiermacher als ein divinatisches Vermögen bezeichnet¹⁰⁶, das sich ausdrückt in einer «inneren Beweglichkeit zur eigenen Erzeugung, aber mit der ursprünglichen Richtung auf das Aufnehmen von anderen»¹⁰⁷, das die «Seele» des Auslegers als ein «ahnendes Wesen» begreift¹⁰⁸, das eine «divinatorische Kühnheit» erzeugt, die den «riesenhaften Anfängen der Kindheit» eigen ist, durchaus als vollzogenes unmittelbares Existentialverhältnis ansehen.¹⁰⁹ So, auf diesem Hintergrund betrachtet, ist das «Geschäft des Verstehens und Auslegens»¹¹⁰ als Divination «das allmähliche Sichselbstfinden des denkenden Geistes»¹¹¹. Keineswegs liefert Schleiermacher die Hermeneutik der Willkür eines ausschliesslichen divinatischen Verfahrens aus. Die Schwierigkeiten, die sich bei dieser Methode einstellen können, sieht er selbst.

Geradezu gespickt mit den Begriffen Divination und divinatisch ist die «Kritik», als Vorlesung im Winter 1832/33 gehalten. Als Nachschrift ist sie nur von Lücke ohne Kürzung abgedruckt worden.¹¹² In der «Kritik» führt Schleiermacher die Formulierung «urkundlich» ein, gemeint ist von ihm die philologisch exakte Ergründung vorhandener Textgrundlagen. Er setzt die

¹⁰⁵ Werke Schleiermacher, Berlin 1836 (WW I, 2) 586.

¹⁰⁶ HF 318.

¹⁰⁷ HF 327.

¹⁰⁸ HF 327.

¹⁰⁹ HF 327.

¹¹⁰ HF 327.

¹¹¹ HF 328.

¹¹² HL 263–389. Die «Kritik» ist von einer vorsichtigen Handhabung der divinatischen Methode geprägt (HL 272 ff.).

«urkundliche Kritik» mit der «divinatorischen Kritik» in eine derartige Beziehung, dass die letztere niemals losgelöst von der ersteren operieren kann. Zwar nennt er die urkundliche die niedere, die divinatorische die höhere Form der Kritik¹¹³, aber er warnt vor einer einseitigen Überschätzung der einen durch die andere. Ausdrücklich bleibt die divinatorische Kritik der urkundlichen verhaftet, d. h. die Divination wird von steter philologischer Detailarbeit kontrolliert, so wie im übrigen Werk Schleiermachers, vor allem in der Glaubenslehre und in der Dialektik, der Gefühlsbegriff niemals der Kontrolle durch die Sprachgestalt entzogen wird. Diese Bindung ermöglicht es dem Divinationsvermögen innerhalb der «philologische(n) Aufgabe, die Geschichte der Sprache und Schrift in ihren verschiedenen Existentialverhältnissen zu erforschen».¹¹⁴

Im Hinblick auf das NT warnt Schleiermacher geradezu vor der unkontrollierten Anwendung der divinatorischen Kritik.¹¹⁵ «Die divinatorische Kritik ist also im N.T. in Beziehung auf die einfache hermeneutische Aufgabe allerdings statthaft, aber freilich auch wegen der besonderen Beschaffenheit des N.T. zu beschränken.» Der «historischen Kritik» gebührt nach Meinung Schleiermachers der Vorrang.¹¹⁶ Erst wenn diese durchgeführt worden ist, kann jene angewandt werden.¹¹⁷ «Überhaupt können wir nicht berechtigt sein, im N.T. die divinatorische Kritik vorwalten zu lassen um eines allgemeinen Interesses willen . . .»¹¹⁸ . . . «Kurz wir sind unter diesen Verhältnissen nicht berechtigt, im N.T. das divinatorische Verfahren anders, als für das unmittelbar hermeneutische Bedürfnis in Anwendung zu bringen.»¹¹⁹ Grund für diese Vorsicht ist für Schleiermacher die bereits erwähnte Umgangssprache des «gemeinen Lebens»¹²⁰, die *συνήθεια*. Sie kann so ohne weiteres nicht in ein individuelles Sprachverständnis aufgelöst werden. Folglich bedeutet das für Schleiermacher immer urkundlich, philologisch exakt zu arbeiten, das bedeutet, Textvergleiche anzustellen, Formenlehre zu erarbeiten, also alle die Aufgaben durchzuführen, die zum Handwerk eines Neutestamentlers gehören.¹²¹

¹¹³ HL 277.

¹¹⁴ HL 294.

¹¹⁵ HL 311.

¹¹⁶ HL 312.

¹¹⁷ HL 312.

¹¹⁸ HL 313–314.

¹¹⁹ HL 314.

¹²⁰ HL 59.

¹²¹ HL 342 und 327.

III. Die Hermeneutik Bultmanns

1. Bultmanns Einschätzung der hermeneutischen Arbeit Schleiermachers

Es stellt sich die Frage, hat Bultmann um das Spannungsfeld innerhalb der Hermeneutik Schleiermachers vor allem im Bezug auf das Neue Testament gewusst, d.h. war es ihm bewusst, dass Schleiermacher sowohl die exakte exegetische Arbeit fordert als auch in der Verbindung zu dieser exegetischen Aufgabe eine divinitorische Analyse verlangt, die man sicher mit Abstrichen, aber im Wesen durchaus gleich mit Bultmanns eigener existentialer Interpretation des Neuen Testaments vergleichen kann?¹²² Die hier vorgelegte sicherlich nicht erschöpfende Überprüfung der betreffenden Schriften Bultmanns führt zu modifizierten Antworten. Bultmann kannte zwar die Hermeneutik Schleiermachers, aber, wie Kimmerle richtig bemerkt hat, sah er das Werk Schleiermachers mit den Augen Diltheys.¹²³ Dennoch hat Bultmann den Weg der Schleiermacherschen Tradition eingeschlagen, wie Lothar Steiger in seiner von Gadamer ausdrücklich gelobten Dissertation hervorhebt.¹²⁴

In seinem Aufsatz von 1950, «Das Problem der Hermeneutik», finden sich die ausführlichsten Ausführungen Bultmann zu Schleiermacher überhaupt. Eher spärlich erwähnt Bultmanns Schleiermacher in den anderen Schriften und wenn, dann nur in Nebengedanken. Bultmann widmet dem Anliegen Schleiermachers in diesem Aufsatz nur wenige Seiten. Aus diesem Grund versuche ich, mit teilweise wörtlicher Wiedergabe Bultmanns Einschätzung der hermeneutischen Arbeit Schleiermachers zu demonstrieren.

Ausgehend von der Bedeutung der philologischen Arbeit, die er ausdrücklich würdigt, warnt Bultmann vor deren einseitigen Gebrauch oder deren Anbindung an eine Geschichtswissenschaft, für «welche die Texte nur noch <Zeugnisse>, <Quellen> sind, aus denen ein Geschichtsbild zu entwerfen, d.h. eine vergangene Zeit zu rekonstruieren ist».¹²⁵ Bultmann ist der Meinung, «dass die Philologie ihren eigentlichen Gegenstand, die Interpre-

¹²² L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gütersloh, 1961, schreibt: «Die Fragen, welche unmittelbar an die heutigen Probleme der existentialen Interpretation der Theologie rühren, können richtig allein aus der Tradition Schleiermachers hergeleitet werden» (81).

¹²³ H. Kimmerle, *Die Hermeneutik Schleiermachers*, Diss. Heidelberg 1957, 4.

¹²⁴ L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gütersloh 1961, 81, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, 495.

¹²⁵ R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, *ZThK* 47 (1950), 47–69, in: (ders.) *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1952, 2. Bd., 213. Weiter abgek.: Gl. u. V. II.

tation der Texte um des Verstehens willen, verlor». Im Blick auf Schleiermacher vertritt er zudem die Auffassung, «dass die Einsicht in den Vorgang des Verstehens, um die sich Schleiermacher einst bemüht hatte, verlorengegangen war». ¹²⁶ Knapp hebt Bultmann das Wesentliche an Schleiermachers Hermeneutik hervor. Blosser «hermeneutische Regeln» führen zu keinem «echten Verstehen». Die grammatische fordert die technische Interpretation. Unter grammatischer Interpretation versteht Bultmann durchaus im Sinn Schleiermachers «die formale logische und stilistische Analyse». Auch Bultmann betrachtet diese Analyse nicht als ausreichend. Er meint unter Berufung auf Dilthey, dass «zur Erfassung der <äusseren Form> . . . die der <inneren Form> kommen» muss und versteht darunter die <divinatorische> Interpretation. ¹²⁷ Bultmann deutet diese Interpretationsform als »ein <Nachbilden>, ein <Nachkonstruieren> in seiner lebendigen Beziehung zu dem Vorgang der literarischen Produktion selbst«. In der Übernahme der Sätze Dilthey's ¹²⁸ wird Verstehen zur »eigenen Nacherzeugung der lebendigen Gedankenverknüpfung«. Die »Individualität des Auslegers und die seines Autors« ergänzen sich. Sie haben sich beide »auf der Grundlage der allgemeinen Menschennatur gebildet«, so Dilthey ¹²⁹, und folglich wird die »Gemeinschaftlichkeit der Menschen untereinander für Rede und Verständnis ermöglicht«. ¹³⁰

Der Rückgriff Bultmanns auf Dilthey bei der Erörterung der Hermeneutik Schleiermachers lässt die Vermutung zu, dass Bultmann die damals vorliegenden Quellen, die Akademiereden Schleiermachers, dessen Hermeneutikentwürfe und Vorlesungsnachschriften, wie sie Lücke editiert hat, nur teilweise kannte.

In der Folge seiner weiteren Ausführungen stellt Bultmann Schleiermacher in die Tradition zu Winckelmann und Herder. Letzterer hat tatsächlich mit seiner Sprachtheorie auf Schleiermacher eingewirkt. ¹³¹ Für Bultmann ist Schleiermacher einer der wichtigsten Vertreter der hermeneutischen Wissenschaft, der zu deren Entwicklung Wesentliches beigetragen hat. Aber, das darf jetzt bereits gefolgert werden, er gehört der Vergangenheit an und

¹²⁶ Gl. u. V. II 214.

¹²⁷ Gl. u. V. II 214.

¹²⁸ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) in: *Gesammelte Schriften* 1924, 5. Band, 317–383.

¹²⁹ Ebd. 329.

¹³⁰ Gl. u. V. II 214.

¹³¹ W. Brandt weist u. a. den Einfluss Herders auf Denkkategorien Schleiermachers nach. W. Brandt, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*, Zürich 1968, 41 ff.

besitzt für Bultmann in der Relevanz zur Gegenwart nur einen begrenzten aktuellen Wert.

Zudem muss den weiteren Ausführungen Bultmanns entnommen werden, dass Dilthey es ist, der die hermeneutische Fragestellung an ein «Interesse» bindet, «das im Leben des Fragenden begründet ist» und das zur «Voraussetzung aller verstehenden Interpretation» führt.¹³² Dieses Interesse ist in den «zu interpretierenden Texten lebendig» und «stiftet» «die Kommunikation zwischen Text und Ausleger».¹³³ Unter Berufung auf Dilthey bezeichnet sie Bultmann als die «Verwandtschaft zwischen Autor und Ausleger». Sie ist die «Bedingung der Möglichkeit des Verstehens». Damit ist für Bultmann die «spezielle Schleiermacher-Diltheysche Fragestellung» umrissen.¹³⁴ Bultmanns Nachfrage, welche Voraussetzungen genauer bestimmt werden müssen, führt zu der Feststellung: «Statt der Reflexion auf die Individualität von Autor und Ausleger, auf ihre Seelenvorgänge und auf die Genialität oder Kongenialität des Auslegers bedarf es der Besinnung auf die einfache Tatsache, dass Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache ist, die im Text – direkt oder indirekt zu Worte kommt.»¹³⁵ Dieses Zitat kann durchaus so interpretiert werden, dass das Lebensverhältnis eines Verstehensuchenden die unabdingbare Voraussetzung des Verstehens ist. So könnte Schleiermacher auch geurteilt haben. Denn ohne dass, wie ich vermute, eine genaue Kenntnis des Schaffens Schleiermachers bei Bultmann vorliegt, trifft er Schleiermachers Intention, das Gesamte der Wirklichkeit, eben die Tatsache, in den Griff zu bekommen. Es hat den Anschein, als folge Bultmann konsequent der Verstehens-
theorie Schleiermachers. Genau wie dieser erklärt er die «subjektivste Interpretation» als die «objektivste», d. h. für ihn, «allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören.»¹³⁶ So ist für Bultmann die «Forderung, dass der Interpret seine Subjektivität zum Schweigen bringen, seine Individualität auslöschen müsse, um zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen, . . . die denkbar widersinnigste.» Voraussetzunglosigkeit, die Bultmann zwar im Hinblick auf falsche «Wünsche», z. B. Bestätigung einer dogmatischen Meinung, verteidigt, verlangt aber «gerade die äusserste Lebendigkeit des verstehenden Subjekts, die möglichst reiche Entfaltung seiner Individualität».¹³⁷

¹³² Gl. u. V. II 217.

¹³³ Gl. u. V. II 217.

¹³⁴ Gl. u. V. II 217.

¹³⁵ Gl. u. V. II 217.

¹³⁶ Gl. u. V. II 230.

¹³⁷ Gl. u. V. II 230.

2. Verstehen als Existential

Das Ergebnis seiner Bestimmung der Hermeneutik auf dem Hintergrund der Analyse Schleiermacherscher Hermeneutikgrundsätze fasst Bultmann folgendermassen zusammen: «Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation ist das vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt und die das Woraufhin der Befragung leitet.» Neben diesem Lebensverhältnis steht gleichberechtigt ein Vorverständnis «der in Rede oder in Frage stehenden Sache».¹³⁸

Dieses Lebensverhältnis zu der Sache findet Bultmann am klarsten zur Geltung gebracht in «Heideggers Aufweis des Verstehens als eines Existentials», in dessen «Analyse des Problems der Geschichte» und dessen «Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins».¹³⁹ Mit dieser Philosophie Heideggers ist das «Problem des Verstehens» für Bultmann in hervorragender Weise bewältigt worden.¹⁴⁰ Er zählt die Verstehenszusammenhänge auf, die durch die existentielle Interpretation erfasst werden. «Das Woraufhin der Interpretation kann also z. B. gegeben sein durch das Interesse an der Rekonstruktion des Zusammenhangs vergangener Geschichte», ...¹⁴¹ «durch das psychologische Interesse», ... «das ästhetische Interesse», ... «das Interesse an der Geschichte als der Lebenssphäre, in der menschliches Dasein sich bewegt» ... und letztlich «durch die Frage nach dem menschlichen als dem eigenen Sein». Dieses Vorverständnis fordert Bultmann. Ohne dieses «und die durch es geleisteten Fragen sind die Texte stumm.»¹⁴² Bultmann will keine Elimination des Vorverständnisses, sondern dessen Bewusstsein, also «in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören».¹⁴³ Diese Hermeneutik, verstanden als existentielle Interpretation, soll nach Bultmann nicht nur auf allgemeine literarische

¹³⁸ Gl. u. V. II 227.

¹³⁹ Gl. u. V. II 227.

¹⁴⁰ Gl. u. V. II 226.

¹⁴¹ Gl. u. V. II 227.

¹⁴² Gl. u. V. II 228.

¹⁴³ Gl. u. V. II 228. In seinem Aufsatz von 1957, «Ist voraussetzungslose Exegese möglich?» (ThZ 13 [1957] 409–417) behauptet Bultmann, dass jede Exegese «von Vorurteilen geleitet» wird (Gl. u. V. III 142). Die These, «voraussetzungslose Exegese kann es nicht geben», erklärt Bultmann als unberechtigt (143). Er fordert als «unabdingbare Voraussetzung» zum einen die «historische Methode» (143) – der Exeget «muss also die geschichtliche Bedingtheit der Sprache einer Zeit kennen» (144) – und zum anderen ein «existentielles Verhältnis zur Geschichte» in der Form einer «existentiellen Begegnung» (147).

Zeugnisse angewandt werden, sondern auch auf die «Interpretation biblischer Schriften».¹⁴⁴

Damit dürfte der Streitpunkt um Bultmanns exegetisch-hermeneutische Bemühungen gekennzeichnet sein. Sind dessen Verstehensversuche im Blick auf die Texte des NTs einem dem Glauben fremdem Vorverständnis ausgeliefert, eben der Heideggerschen Philosophie vor der Kehre? Unabhängig davon, dass sich existentielle Theologie und Heideggers Philosophie im Kern sicher nicht entsprechen, wie Steiger richtig feststellt¹⁴⁵, muss bestritten werden, dass sich Bultmann illegitim an die Philosophie Heideggers gebunden hat, auch wenn hin und wieder der Eindruck entsteht, als sei dem so. Bultmanns Bemühen, über den Weg der existentialen Interpretation neutestamentliche Texte hermeneutisch aufzuschliessen, ist ein eigenständiger Versuch. Es dient dem besseren Verstehen des Glaubens und ähnelt darin dem Anliegen Schleiermachers, mit Hilfe des religiösen Gefühls den transzendenten Grund, damit auch Gott und dessen Offenbarung nahezukommen.

2.1. Die Frage nach Gott – Ursache der existentialen Analyse bei Bultmann

Bei Bultmann ist die Frage nach dem besseren Verstehen der christlichen Botschaft unabhängig von Heideggers philosophischem Bemühen entstanden. Sie hat sich an der Frage nach Gott entzündet. Das Problem des Wie und Ob, des Weshalb der Übernahme gewisser philosophischer Kategorien Heideggers während einer bestimmten Phase seines Schaffens, der von «Sein und Zeit», also vor der Kehre, muss zurückgestellt werden. Wichtiger ist es, dem nachzugehen, was Bultmann durchaus im Sinne Luthers als das «*sola fide*» begreift, angesprochen, wie er formuliert im Sinne der Sprachführung der dialektischen Theologie, durch den «Anspruch» der geschichtlich gewordenen Offenbarung des unsichtbaren Gottes in Jesus Christus.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Gl. u. V. II 231.

¹⁴⁵ L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gütersloh 1961, 135.

¹⁴⁶ In der dialektischen Theologie ist «Anspruch» zu einem Modewort geworden. E. Brunner versteht Gottes Wort als «Anspruch» (E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen ²1928, 94). Vermutlich ist F. Ebner der Urheber dieser Wortschöpfung (F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbruck 1921, 18).

Bereits 1925, zwei Jahre vor dem Erscheinen von Heideggers «Sein und Zeit», stellt Bultmann in dem Aufsatz «Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?», seine Aussagen über den Glauben zur Diskussion.¹⁴⁷ Er fragt nach dem Grund des Glaubens, dessen Woher. Er setzt diesen Grund ausserhalb aller versuchten Objektivierungen. Wird nach dem Ursprung Gott so gefragt, dass eine Begründung der Wirklichkeit Gottes und eine ebensolche Begründung des Glaubens erwartet wird, dann geht dieser Grund verloren. Es ist die Zeit, in der Bultmann leidenschaftlich den Glauben befragt. In einem Diskussionsbeitrag zu einem Thurneysen-Vortrag in Marburg 1925, an den sich Gadamer in seinem Beitrag zur Bultmann-Festschrift anlässlich dessen 80. Geburtstages erinnert, beschreibt Bultmann die Aufgabe der Theologie, dass «sie wieder» zu sich «finden müsse», um «das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren».¹⁴⁸

Der sündige Mensch kann nicht von Gott reden. Bultmann beruft sich auf Luthers Genesisvorlesung.¹⁴⁹ Trotz der Sünde ist der Anspruch Gottes vorhanden, wahrgenommen wird er in der «Bestimmtheit unserer Existenz».¹⁵⁰ Fast 25 Jahre später steht diese Frage nach Gott, zustande gekommen in eben dieser unserer sündigen Existenz, für Bultmann in der gleichen Radikalität. Sie bestimmt den Tenor seiner Entmythologisierungsthese. In seiner Antwort auf Nachfragen und Vorwürfe, die sein berühmter Aufsatz von 1941, «Neues Testament und Mythologie»¹⁵¹, hervorgerufen hat, erinnert Bultmann an die Worte Augustinus: «*Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te.*» Bultmann kommentiert Augustinus: «Das menschliche Leben ist – bewusst oder unbewusst – bewegt von der Frage nach Gott.»¹⁵² So ergibt sich damals und zu diesem Zeitpunkt der

¹⁴⁷ R. Bultmann, Welchen Sinn hat es von Gott zu reden? Th. Bl. IV (1925) 129–135, in: Gl. u. V. I S. 26–37.

¹⁴⁸ H. G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in: Zeit und Geschichte, Festschrift für R. Bultmann, Tübingen 1964, 479.

¹⁴⁹ Gl. u. V. I 27.

¹⁵⁰ Gl. u. V. I 28.

¹⁵¹ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, Hamburg ³1954, 1. Bd., 15–48.

¹⁵² R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos, Hamburg ²1952, 2. Bd., 192.

Debatte für Bultmann die Konsequenz: «Will man von Gott reden, so muss man offenbar von sich selbst reden.»¹⁵³ So einfach, wie der Satz lautet, ist die Sache für Bultmann nicht. Er registriert sowohl die Flucht des Menschen vor Gott als auch vor sich selbst. Der Mensch will der «Wirklichkeit entfliehen, ... in der er steht.» Er will «seiner konkreten Existenz entrinnen, ... in der er einzig Gottes Wirklichkeit erfassen kann.»¹⁵⁴ Tatsächlich kann er Gott nicht entfliehen. Denn Gott «bestimmt» seine «Existenz» als die des Sünders. Gott steht dem Sünder als der «Ganz Andere» gegenüber inmitten des jeweiligen Weltbezugs.¹⁵⁵ Ein Weltbild, das von unserer Existenz absieht, verliert Gott; «nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiss, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden».¹⁵⁶ Wenn ein «Reden von Gott möglich sein kann», dann «nur als ein Reden von uns». Der Anspruch Gottes an uns schlägt sich als ein «Müssen» der Rede nieder. Bultmann sieht dieses Müssen als «freie Tat» des «Gehorsams» an. Zwar bleibt es fraglich, ob dieses Müssen «für uns Wirklichkeit wird», aber Bultmann riskiert die Antwort: «... ob solches Müssen für uns Wirklichkeit wird, das können wir nicht von vornherein wissen. Wir können uns nur klar machen, was dieses Müssen bedeutet, dass es nämlich von uns aus nur freie Tat sein kann, weil es ja nicht unser existentielles Sein enthalten würde. Ob dies Müssen Wirklichkeit ist, das können wir nur glauben.

Und eben dies und nichts anderes bedeutet Glauben.»¹⁵⁷ Diese Aussagen wagt Bultmann im Hinblick auf die ergriffene Existenz unseres Menschseins. Denn Glaube ist Antwort gegenüber dem Tun Gottes an uns, Antwort auf die Begegnung mit dem «Wort Gottes, das Gottes Handeln in Christus so verkündigt, dass es ständige Gegenwart ist», entgegnet Bultmann seinen Kritikern inmitten der Entmythologisierungsdiskussion.¹⁵⁸ Vor dem Erscheinen von «Sein und Zeit» wird von Bultmann festgehalten, dass Gott zu uns spricht und an uns handelt. Rede ich von seinem Handeln, dann rede ich von meiner Existenz als einer Existenz «in Furcht und Zittern, in Denken und

¹⁵³ Gl. u. V. I 28.

¹⁵⁴ Gl. u. V. I 30.

¹⁵⁵ Gl. u. V. I 30.

¹⁵⁶ Gl. u. V. I 33.

¹⁵⁷ Gl. u. V. I 35.

¹⁵⁸ R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in *Kerygma und Mythos*, Hamburg ²1952, 2. Bd., 202 (weiter abgek.: K. u. M. II).

Vertrauen».¹⁵⁹ Gottes Wort gibt uns Existenz und, indem es uns «rechtfertigt», «indem er die Sünde vergibt», macht er uns «aus Sündern zu Gerechten».¹⁶⁰ Luthers Rechtfertigungslehre ist der Quellort der Theologie Bultmanns, mithin auch seiner hermeneutischen Methode, nicht die Philosophie Heideggers. Inmitten der Auseinandersetzung um die Entmythologisierung verteidigt Bultmann sein Anliegen mit dem Hinweis auf Luther: «In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens», also dem hermeneutischen Versuch adäquat, die Rede von Gottes Offenbarung *in Christo* zu verstehen.¹⁶¹ Dieser Rückgriff auf Luther, sicher von Wilhelm Herrmann vermittelt, zielt auf das Zentrum der Glaubenswirklichkeit. Unter ausdrücklicher Berufung auf Luther er-

¹⁵⁹ Gl. u. V. I 36: »Denn wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt . . . so bedeutet die Erfassung unserer Existenz je die Erfassung Gottes. Wenn aber Gott nicht ein allgemeines Gesetz, ein Prinzip, eine Gegebenheit ist, so können wir ihn offenbar nur in dem erfassen, das er zu uns spricht, das er an uns handelt.« R. Bultmann, *Wissenschaft und Existenz*, in: *Ehrfurcht vor dem Leben. Festschrift zum 80. Geburtstag von Albert Schweitzer*, 1955, 30–43, in: Gl. u. V. III 120: »Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass es ein Denken und Reden über Existenz nur in dem Sinne geben kann, dass der Begriff von Existenz expliziert wird – wie ja durch die soeben gegebenen Ausführungen versucht worden ist. Aus ihnen ergab sich ja, dass Existenz ihrem Sinne nach je meine Existenz ist, über die ich nicht reden kann, sondern aus der allein ich reden kann.«
«Das hat für die Theologie die Einsicht zur Folge, dass ein Reden über Gott als ein objektivierbares Reden nicht möglich ist. . . . Von ihm lässt sich nur aus der Existenz reden in Furcht und Zittern.»

R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung, Kerygma und Mythos VI,1*, 1963, 19–27, in: Gl. u. V. IV 135: «Da Gott kein objektiv feststellbares Weltphänomen ist, lässt sich von seinem Handeln nur so reden, dass zugleich von unserer Existenz geredet wird, die durch Gottes Handeln betroffen ist. Man mag solche Redeweise vom Handeln Gottes <analogisch> nennen. Es wird durch sie zum Ausdruck gebracht, dass das Betroffensein durch Gott schlechterdings seinen Ursprung in Gott selbst hat, und dass dabei der Mensch lediglich der Leidende, der Empfangende ist.»

An diesen drei Aussagen, die in der Zeit von 1925 bis 1963 von Bultmann zur Frage woher die existentielle Analyse ihren Ursprung hat, nämlich in Gott selbst, getroffen wurden, wird deutlich, dass sein Ansatz der reformatorischen Tradition entstammt und nicht an die Heideggersche Philosophie gebunden ist.

¹⁶⁰ Gl. u. V. I 36.

¹⁶¹ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos*, Hamburg ²1952, 2. Bd., 287 (weiter abgek.: *KuM II*).

klärt Bultmann, «dass der Glaube ein neues Existenzverhältnis ist».¹⁶² Bezogen auf die hermeneutische Frage, erzeugt diese Glaubenswirklichkeit als neues Existenzverhältnis ein exegetisches Vorverständnis, das «in der das menschliche Leben bewegenden Frage nach Gott» begründet ist.¹⁶³ Der Exeget, der von der «existentiellen Frage nach Gott bewegt ist», hat allein «die existentielle Begegnung mit dem Text». Sie «kann zum Ja wie zum Nein führen, zum bekennenden Glauben wie zum ausgesprochenen Unglauben».¹⁶⁴ Sie bleibt aber eine existentielle Entscheidung, die «nicht objektivierbar ist»¹⁶⁵, die auch «nie endgültig verstanden» werden kann, man kann sie nicht «weitergeben», denn sie «muss immer neu vollzogen werden».¹⁶⁶ Das betrifft nicht die gesicherten «Ergebnisse der methodischen historisch-kritischen Forschung»¹⁶⁷ und verhindert auch nicht die «Kontinuität» von Lehraussagen, «wie Luthers Verständnis der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben», die uns hier wieder als schlagender Beweis von Bultmann geliefert wird.¹⁶⁸

Spätestens an dieser Stelle darf die Vermutung gewagt werden, ob das von Bultmann behauptete existentielle Müssen, das zur Rede über Gott führt, nicht vergleichbar ist mit Schleiermachers schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl? Man könnte entgegnen: Müssen ist für Bultmann freie Tat, also nicht Abhängigkeit; nur Schleiermacher stellt seinem Abhängigkeitsgefühl das Freiheitsgefühl des Menschen gegenüber, auch Sünde ist für ihn freie Tat des Menschen, von Gott bewirkt, damit der Bezug auf Gott, die Erlösungsbedürftigkeit lebendig wird.¹⁶⁹

Eine weitere Vermutung muss geäußert werden. Sind die Aussagen beider Theologen in ihren hermeneutischen Entwürfen, bei gleicher konsequenter Forderung nach exakter exegetischer Arbeit, nicht in ihrem letzten Bezug vom Glauben her bestimmt? Bei Bultmann scheint es einsichtig; ob

¹⁶² KuM II 200.

¹⁶³ Gl. u. V. III 149.

¹⁶⁴ Gl. u. V. III 149.

¹⁶⁵ Gl. u. V. III 117.

¹⁶⁶ Gl. u. V. III 149.

¹⁶⁷ Gl. u. V. III 149.

¹⁶⁸ Gl. u. V. III 149–150.

¹⁶⁹ Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Berlin 1835. Werke Schleiermachers (WW I, 3 und 4) § 63; § 79.

der Sachverhalt bei Schleiermacher so ist, bleibt im Streit. Festgehalten werden muss, dass das Ringen Schleiermachers um gültige Aussagen über Gott und dessen Offenbarung aus eben demselben Ursprung entstanden ist. Schleiermacher nannte es die dem Menschen eigene Religiosität. Ob diese Religiosität und christlicher Glaube so ohne weiteres gleichgesetzt werden können, ist ein offenes Problem.

Eine letzte Vermutung sei gewagt. Ist nicht die von Bultmann geforderte existentielle Analyse und die von Schleiermacher verlangte Divination der gleiche Ausdruck eines geschenkten Vermögens, das aus dem gelebten Glauben erwächst? Bei der zuletzt geäußerten Vermutung würde Bultmann sicher widersprechen. Er würde zwar zugeben, dass Verstehen etwas anderes ist, «als rational erklären»,¹⁷⁰ aber er würde bei dem, was Schleiermacher mit Divination meint, auf die Gnade verweisen, die mir «begegnet», geheimnisvoll, wie er unterstreicht, die mich aber befähigt, von ihr zu reden.¹⁷¹ Das betont er auf dem Höhepunkt der Entmythologisierungsdiskussion, bei der ihm viel Unrecht zugefügt wurde.¹⁷² Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung ist nur Erscheinung und nicht Wesen seiner Theologie. Sie ist das Ergebnis der hermeneutischen Aufgabe und nicht deren Ursache. Zudem ergeben sich in ihrem Bereich so viele Varianten bei der Deutung der Texte, dass ein Festhalten an der einen oder anderen Auffassung, die Bultmann in seinem berühmten Aufsatz «Neues Testament und Mythologie» vertrat, nicht zwingend notwendig ist.¹⁷³ Es muss zwar zugegeben werden, dass ein schlichtes frommes Gemüt, zumal wenn es sich zum Theologiestudium entschlossen hat, um und um geworfen wird, wenn es Bultmanns Meinung zur Kenntnis nehmen muss und erfährt, dass fast alles, was es geglaubt hat, nicht stimmen soll. Bedacht werden muss, ob ein Glaube, der an Sachen gebunden ist, an sogenannte objektivierbare Tatbestände, nicht stärker in der Anfechtung ist als der Glaube, der nicht weiss, woher er kommt, und sich als Gnadengeschenk des lebendigen Gottes versteht.

In der Frage der kritischen Aneignung neutestamentlicher Texte ergeben sich wieder verblüffende Parallelen zwischen beiden Theologen. Ähnlich konsequent wie Bultmann mit seiner Entmythologisierung verfährt Schleiermacher in seinen theologischen Schriften mit den angeblichen Glaubenszeugnissen der Bibel. Seine frühen Karfreitags- und Osterpredigten, die

¹⁷⁰ KuM II 190.

¹⁷¹ KuM II 190.

¹⁷² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*. III, 2, 531–537.

¹⁷³ KuM I 15–48.

Karl Barth in seiner Göttinger Schleiermachervorlesung attackiert hat,¹⁷⁴ streichen fast alles, was dem Gläubigen teuer ist. Ebenso verfährt Schleiermacher in der Vorlesung «Das Leben Jesu».¹⁷⁵ Höhepunkt dieser Art Schleiermacherscher Entmythologisierung ist die Glaubenslehre. Bei den Aussagen über die Letzten Dinge verändert Schleiermacher eigentlich alles, was die herkömmliche Dogmatik behauptet hat.¹⁷⁶ Grund dieses Verfahrens ist für ihn die Festlegung, nur das aussagen zu dürfen, was dem christlich frommen Selbstbewusstsein entspricht.¹⁷⁷ So weit ist Bultmann nie gegangen. Seine Handhabung philosophischer Begrifflichkeit, für die er immer wieder Schelte erhielt, ähnelt der Arbeitsweise eines bildenden Künstlers, der, um seine Aufgabe optimal zu erfüllen, zum besten Werkzeug greift. Mit diesem Beispiel kann man Bultmanns Theorie von der richtigen Philosophie und der daraus entspringenden artistischen Handhabung der existentialen Interpretation im Gebiet der hermeneutischen Fragestellung beschreiben.

2.2. Bultmanns Theorie von der richtigen Philosophie

Die Frage nach der richtigen Philosophie hat Bultmann immer beschäftigt. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, das Problem eingehend zu erörtern. Im Bereich der Hermeneutik ist es für Bultmann unausweichlich, dass die exegetische Arbeit bei ihrem Bemühen um Verstehen «in Abhängigkeit von der philosophischen» gerät. Denn es ist eine Illusion, «dass je eine Exegese unabhängig von profaner Begrifflichkeit getrieben werden könnte». Bultmanns Vorwurf an die Adresse der Exegeten lautet, dass diese zumeist «unreflektiert und unkritisch» abhängig sind von einer ihnen «durch

¹⁷⁴ K. Barth, *Sämtliche Werke*. Gesamtausgabe Zürich 1978, Bd. III: *Die Theologie Schleiermachers*, hg. v. D. Ritschl. Barth spricht von «Zorn» und «Ekel», der ihn beim Lesen der Predigten ergreift und «von der schlechthinnigen Harmlosigkeit oder Schonicht-mehr-Harmlosigkeit, mit der hier aus dem Kreuz ein erhabenes Friedensbild für das deutsche Haus und aus unserem Verhältnis dazu eine Sache begeisterten religiösen Aufschwungs gemacht, das Ganze ins Idealistisch-biedermeiersche übersetzt wird» (146 Anm.). Im Bereich der Osterpredigten registriert Barth die «Auferstehungsleugnung» (181). «Was Wunder, wenn da auch die Auferstehung Christi und damit natürlich die Auferstehung überhaupt «keine neue Schöpfung», sondern nur Auferstehung vom Scheintod sein darf» (182).

¹⁷⁵ Fr. Schleiermacher, *Das Leben Jesu*. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832, Berlin 1864. *Werke Schleiermachers* (WW I, 6).

¹⁷⁶ Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. *Werke Schleiermachers*, Berlin 1835 (WW I, 3 und 4), § 159.

¹⁷⁷ Ebd. § 15.

die Tradition zugegangenen Begrifflichkeit» und ihnen ebenfalls nicht bewusst ist, dass jede Begrifflichkeit in irgendeiner Weise wiederum abhängig ist von einer Philosophie. Diese Problematik veranlasst Bultmann zu der Forderung, dass jeder Exeget und damit auch jeder Theologe «Rechenschaft abzulegen» hat über die seine «Auslegung leitende Begrifflichkeit und ihren Ursprung». ¹⁷⁸ So verlangt er: «Man mag ohne Angst formulieren: es handelt sich um die Frage nach der richtigen Philosophie.» ¹⁷⁹ Ohne Angst, das unterstreicht Bultmann und wehrt damit jene Philosophie ab, die absolute Gültigkeit für alle Zeit beansprucht, wie etwa die Hegels. Bultmanns Theorie von der richtigen Philosophie meint «ganz einfach diejenige philosophische Arbeit, die sich bemüht, das mit der menschlichen Existenz gegebene Existenzverständnis in angemessener Begrifflichkeit zu entwickeln». Er setzt diese Feststellung mit einem Satz fort, an dem sich wohl immer wieder die Geister scheiden werden: «Sie (die richtige Philosophie) stellt also die Frage nach dem Sinn von Existenz nicht als existentielle Frage, sondern fragt in existentieller Analyse, was Existenz überhaupt meine, und weiss, dass die existentielle Frage nur im Existieren selbst beantwortet werden kann.» ¹⁸⁰ Angesichts dieser Aussage stellt sich die berechtigte Rückfrage an Bultmann, ob hier nicht eindeutig die existentielle Interpretation des Daseins nach Heidegger vorliegt und die Abhängigkeit Bultmanns von der gesamten Philosophie Heideggers vor der Kehre belegt wird? In der Diskussion wird diese Frage unterschiedlich beantwortet. Im Blick auf Bultmann vertritt Ernst Fuchs die Auffassung, dass die Theologie «die hermeneutische Forderung einer existentiellen Interpretation» der Philosophie verdankt. Gemeint ist die Philosophie Martin Heideggers. ¹⁸¹ Nur verweist Fuchs immer wieder auf die Eigenständigkeit des NTs, das nach seiner Meinung «gar nicht philosophisch interpretiert» werden kann, «weil es nicht philosophisch diskutiert». ¹⁸² Der katholische Theologe René Marle gesteht Bultmann zu, «begrifflichkeit und Sprache» einer bestimmten Philosophie übernehmen zu müssen. So sind für ihn «jede Exegese und jede Theologie... sofern sie nämlich ein bestimmtes Begriffssystem verwendeten, an eine Philosophie gebunden». ¹⁸³ Durchaus sieht Marle in dieser Bindung eine Gefahr, der man

¹⁷⁸ KuM II 192.

¹⁷⁹ KuM II 192.

¹⁸⁰ KuM II 192.

¹⁸¹ E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1959, 115.

¹⁸² Ebd. 134.

¹⁸³ R. Marle, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes*, Leipzig 1960, 40f.

nur begegnen kann, wenn man sich «darüber klar» ist, «auf welche Philosophie man sich» bezieht, «da man dann zu der «richtigen» greifen könne.»¹⁸⁴

Lothar Steiger, der Bultmann nicht in blosser Abhängigkeit zu Heidegger sieht, unterstellt aber jenem, dass er, obwohl von ihm die «fundamental-ontologische Arbeit Heideggers rückgängig» gemacht wird, die Theologie an die Philosophie bindet.¹⁸⁵ Steiger registriert bei Bultmann den «typischen Missbrauch an der Philosophie».¹⁸⁶ Gadamer ist in seinem Urteil wesentlich vorsichtiger. Er sieht nur eine modifizierte Anlehnung Bultmanns an Heidegger.¹⁸⁷

Man sollte den Schwerpunkt in dem schwierigen Satz Bultmanns in der Festlegung sehen, dass nur die Philosophie – und das kann letztlich jede sein – für den Theologen relevant werden kann, die in der Tiefe unserer Existenz von der Frage nach Gott durchdrungen ist, die zielstrebig danach fragt, woher wir sind und wohin wir gehen. Das zur Philosophie gewordene Umhergetriebensein des Menschen, der als Sünder auf die Gnade Gottes angewiesen ist, diese erfährt und ausspricht, vermittelt die Beziehung zu einer existentiellen Fragestellung, die als existentielle Interpretation ihren berechtigten Platz im Gebiet der Theologie hat.

Auf einen interessanten Briefwechsel zu diesem Problem muss schliesslich noch verwiesen werden. Bultmann und Barth standen in entgegengesetzten Lagern. Trotz sachlicher Differenzen haben sich beide in Briefen zeit ihres Lebens in Anstand und gegenseitiger Hochachtung ihre Meinung mitgeteilt. Befragt nach seiner Einschätzung der von Barth 1928 veröffentlichten «Christlichen Dogmatik» antwortet Bultmann Barth in einem Brief vom 8. Juni 1928.¹⁸⁸ Er wirft Barth den Verzicht «auf die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie» und die «naiv(e)» Übernahme einer «alten Ontologie aus der patristischen und scholastischen Dogmatik» vor. Die Folgen seien «Unklarheit und Unsauberkeit», Sprengung der «Begrifflichkeit». Für Bultmann «verachtet» Barth «souverän die moderne philosophische Arbeit, also vor allem die Phänomenologie». Bultmann gesteht Barth zu, dass dies sicher «durch die Besorgnis, die Theologie möge sich in Abhängigkeit von der Philosophie bringen lassen» geschehen sei, aber der «Preis», den Barth nach der Meinung Bultmanns «dafür (zu) zahlen» habe, ist der, «dass Sie (Barth) faktisch einer vergangenen Philosophie verfallen».¹⁸⁹ Wichtig bei der

¹⁸⁴ Ebd. 41.

¹⁸⁵ L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gütersloh 1961, 117.

¹⁸⁶ Ebd. 116.

¹⁸⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 492 ff.

¹⁸⁸ Karl Barth – Rudolf Bultmann, *Briefwechsel 1922–1965*, Zürich 1971, 80 ff.

¹⁸⁹ Ebd. 80 ff.

Argumentation Bultmanns ist dessen Rückgriff auf die Dominanz des Glaubens. Bultmann rechtfertigt seine Handhabung der richtigen Philosophie: «Denn da der Glaube der Glaube eines Glaubenden (d. h. eines existierenden Menschen ist), kann auch die Dogmatik nur in existential-ontologischen Begriffen reden; diese aber werden (aus einem ursprünglichen Daseinsverständnis entsprungen) von der Philosophie ausgearbeitet.»¹⁹⁰ Das kann nach Bultmann jede gute Philosophie leisten. Die Antwort Barths gegenüber dem Vorwurf Bultmanns muss beachtet werden. Sie läuft vor allem darauf hinaus, dass sich Barth um die Philosophie überhaupt nicht schert. Er gesteht Bultmann zu, dass er bei der Abfassung des Römerbriefes und der Dogmatik «links und rechts nach den Begriffen fasste, die ich eben für und am geeignetsten fand, ohne über das Problem einer prästabilierten Harmonie zwischen der Sache und diesen bestimmten Begriffen nachzudenken, weil ich alle Hände damit zu tun hatte, dass ich etwas ganz Bestimmtes sagen wollte.»¹⁹¹

Protestantische Theologie wird diese Problematik weiter diskutieren. Nur neige ich der Auffassung Bultmanns zu, dass wohl überlegt, aus der Sinnggebung der Zeit in der Verantwortung des Glaubens übernommen, eine Begrifflichkeit erfasst werden muss, mit der optimal die theologische Forschung und der Dienst der Verkündigung betrieben werden muss, belehrt vor allem durch Schleiermacher, der nicht eine bestimmte richtige Philosophie sich zu eigen gemacht hat, sondern in einer lebendigen Auseinandersetzung mit der Philosophie, die vor ihm lag, angefangen mit Plato und Aristoteles, über Shaftesbury und Spinoza, hineingeschaut bei Leibniz, fasziniert von Jacobi, belehrt von Eberhard, Wolf und Reinhard in Halle, fast in Hass-Liebe zu Kant befangen, in steter Gegnerschaft zu Schelling, Fichte und vor allem zu Hegel ein System erstellt hat, dass er nicht Philosophie genannt hat, – er fühlte sich stets als philosophischer Dilletant –, sondern als Kunstlehre, Methodik bei der Weitergabe von Wissen und der Entschlüsselung von Wissen (also Hermeneutik) verstanden haben wollte, die für ihn im Dienst stand bei der Nachfrage, wer Gott ist und wie sein Wirken auf uns zu beschreiben sei.

Inmitten der vielen Beiträge auf dem Schleiermacher-Kongress, Berlin 1984, beeindruckt ein Aufsatz von Bernhard Billy Butzke, «Schleiermachers hermeneutisches Prinzip im Zusammenhang mit seiner Glaubenslehre, am Beispiel ausgewählter Festtagspredigten».¹⁹² Butzke weist nach, dass Schlei-

¹⁹⁰ Ebd. 80 ff.

¹⁹¹ Ebd. 84.

¹⁹² Schleiermacher Kongress, Berlin 1984. Band II S. 681–685.

ermacher in erster Linie Prediger war. Er wurde von dem unbedingten Willen getragen, den Verkündigungsdienst sprachlich-begrifflich so zu gestalten, dass seine Hörer im aufgewiesenen hermeneutischen Sinn verstehen mussten, dass sie von Gott geliebt, begnadet und von Jesus Christus zum Leben befreit worden sind. Davon geprägt ist nicht nur Schleiermachers Glaubenslehre, sondern sein gesamtes Werk, das er als Universitätslehrer, Wissenschaftler und Prediger hinterlassen hat.

Bultmann hat neben seinen zahlreichen Aufsätzen beeindruckende Werke der Nachwelt übergeben. Sein Johanneskommentar wird innerhalb des umfangreichen Angebotes exegetischer Hilfen dominierend bleiben. Kein Prediger, der Sonntag für Sonntag seinen Dienst versieht, kann bei einem verordneten Predigttext aus dem Johannesevangelium an Bultmanns Exegese vorbeigehen. Karl Jaspers fragte innerhalb der Entmythologisierungsdiskussion Bultmann: «... sind die Sprechweisen, die Bultmann lehrt, dem Pfarrer und seiner Gemeinde nicht ungemein schwer verständlich?»¹⁹³ Abgesehen davon, dass Bultmanns disziplinierte Antworten zu bewundern sind,¹⁹⁴ hat sein Ringen um die hermeneutische Konzeption, die der theologischen Arbeit angemessen sein muss, bewiesen, dass die Verkündigung des Evangeliums in der Sprache der Zeit ohne die vom Glauben her bestimmte richtige Begrifflichkeit unmöglich ist. In diesem Bemühen besteht zwischen Bultmann und Schleiermacher eine sachliche Verbindung. Es bleibt eine Notwendigkeit, die wahrscheinlichen parallelen Denkansätze beider zum Problem der Hermeneutik weiter aufzuspüren und näher zu erforschen.

Peter Weiss, Leipzig

¹⁹³ Karl Jaspers, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, in: *Kerygma und Mythos III*. Band, Hamburg 1945, S. 46.

¹⁹⁴ R. Bultmann, Antwort an Karl Jaspers, ebd. S. 49–59.