



Simon Gerber

Hermeneutik als Anleitung zur Auslegung des Neuen Testaments

In:

Andreas Arndt / Jörg Dierken (Hrsg.): Friedrich Schleiermachers Hermeneutik :
Interpretationen und Perspektiven. – ISBN: 978-3-11045312-6

Berlin, Boston: De Gruyter, 2016

S. 145-165

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-32733](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-32733)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Simon Gerber

Hermeneutik als Anleitung zur Auslegung des Neuen Testaments

I

„Die beständige Thätigkeit im Schriftverständniß muß zu den natürlichen Lebensbewegungen in der Evangelischen Kirche gehören und diese Thätigkeit muß in verschiedenen Graden von Spontaneität und Receptivität so weit verbreitet sein, wie möglich.“

So sagt es Schleiermacher in einer Vorlesung über die praktische Theologie.¹ Das beständige, freie Forschen in der Schrift ist das eine Unterscheidungsmerkmal der evangelischen Kirche in ihrem Gegensatz zum römischen Katholizismus, und mit ihm hängt auch das andere Unterscheidungsmerkmal zusammen, die Art nämlich, wie sich innerhalb der Kirche der Unterschied von Klerikern und Laien konstituiert: Die Kleriker sind nicht die Priester, die kraft ihrer höheren Weihen den Laien den Zugang zu Gott eröffnen, sondern sie sind diesen gegenüber dadurch hervorgehoben, dass sie die wissenschaftlich qualifizierten Fachleute bei der Auslegung der Schrift sind;² an der „Thätigkeit im Schriftverständniß“ ist die ganze Gemeinde beteiligt, aber die Geistlichen sind es überwiegend spontan, sozusagen als Lehrer und Anleiter, die Laien überwiegend rezeptiv.³

1 Friedrich Schleiermacher: *Praktische Theologie 1824* (Nachschrift Palmié, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Archiv, Schleiermacher-Nachlaß 554, pag. 43)

2 Vgl. Schleiermacher: *Praktische Theologie 1824* (Nachschrift Palmié [wie Anm. 1], pag. 46 f.): „Es fragt sich nun: Welche von den verschiedenen Verfassungen [also die Episkopal-, Konsistorial- oder Presbyterialverfassung] hat in der Hinsicht einen Vorzug, daß sie am geeignetsten ist, das Wesen der Evangelischen Kirche zu erhalten in ihrem Gegensatz gegen die Katholische? Wir haben hier auf zwei Punkte zu sehn, auf die freie Entwicklung der Lehre und des Schriftverständnisses und auf die freie Entwicklung des Gegensatzes zwischen Clerus und Laien. Was den ersten Punkt betrifft, ist offenbar daß die zweckmäßigste Entwicklung der Lehre und des Schriftverständnisses nur eine wissenschaftliche sein kann und daß der Proceß selbst immer wesentlich durch die wissenschaftlichen Mitglieder muß geleitet werden und diese nur ein Urtheil darüber haben können, wiefern er richtig geleitet wird. Das ist ein Punkt, der den Gegensatz zwischen Clerus und Laien zugleich mit afficirt. So wie dies anerkannt ist, wird den wissenschaftlichen Gliedern der Kirche etwas zugeschrieben, was den nicht wissenschaftlichen abgesprochen wird.“

3 Vgl. auch Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl., Band 2, Berlin 1831, § 133 (KGA I/13, 2, 342–346).

Konsequenterweise machte Schleiermacher die Auslegung des Neuen Testaments zum Schwerpunkt seiner theologischen Lehrtätigkeit, deren Endzweck ja die Ausbildung künftiger Geistlicher war.

Als frisch gebackener Extraordinarius in Halle legte Schleiermacher im Dezember 1804 seinem Freund und damals wichtigsten theologischen Gesprächspartner Joachim Christian Gaß seine akademischen Pläne dar. Die Art, wie die Kollegen Georg Christian Knapp und Johann August Nösselt (beide lehrten schon in Halle, als Schleiermacher dort Ende der 1780er Jahre studiert hatte) Exegese unterrichteten, nämlich als zweisemestrigen Kursus durch das ganze Neue Testament, sei für die Studenten doch wenig lehrreich. Er, Schleiermacher, wolle das Neue Testament lieber kursorisch lesen (also in ausgewählten charakteristischen Passagen), durch zwei Semester oder, wenn anders zwei Stunden täglich möglich seien, sogar in einem. Den Anfang aber wolle er machen „mit der *Hermeneutica sacra* [...], die hier so gut als gar nicht gelehrt wird.“⁴ Die *Hermeneutica sacra* las Schleiermacher dann schon im folgenden Semester, dem Sommersemester 1805.

II

Die *Hermeneutica sacra* als mehr oder weniger systematische Sammlung von methodischen Hinweisen und Regeln für die Schriftauslegung lässt sich zurückverfolgen bis auf das vierte Buch der Prinzipien des Origenes und auf Augustins Bücher über die christliche Lehre. Es geht hier bevorzugt um das Problem der dunklen, schwer verständlichen Schriftstellen (schon Augustin riet dazu, von den klaren Stellen auszugehen und anhand ihrer zu den dunklen Stellen fortzuschreiten⁵), um die Frage, welche Ausdrücke und Aussagen uneigentlich zu verstehen seien, also als Tropen (Wörter mit verschobener Bedeutung), als Typologie oder als Allegorie, und um philologische, historische und naturkundliche Hilfskenntnisse für den Ausleger. Besonders bei Aussagen, die als dogmatisch problematisch oder als philosophisch-wissenschaftlich oder historisch schwer haltbar empfunden wurden, die aber als heiliger Text doch nicht einfach beseitigt werden konnten, bot sich die Allegorese an⁶ – oder auch bei Hermeneutikern der Aufklärung die Auskunft, es liege eine Akkomodation an die Vorstellungswelt und das Fassungsvermögen der damaligen Zeitgenossen vor.⁷ – Muss eine Stelle ei-

⁴ Schleiermacher, Brief 1881 (17. 12. 1804) an Joachim Christian Gaß (KGA V/8, 67 f.).

⁵ Augustin, *De doctrina Christiana* II, 6, 8; III, 26, 37.

⁶ Vgl. Origenes, *De principiis* IV, 2, 1–3, 4; Augustin, *Confessiones* VI, 3, 4–4, 6.

⁷ Vgl. dazu z.B. Schleiermacher, Brief 138 (6. 5. 1790) von Johann Gottlieb Adolph Schleyermacher (KGA V/1, 198 f.): „Ich habe wenigstens 12 Jahr lang als ein würcklicher Ungläubiger

gentlich einen eindeutigen Sinn haben? Augustin meinte, man dürfe eine Stelle durchaus verschieden auslegen, sofern sich die Auslegungen nur im Rahmen der katholischen Wahrheit bewegen; die Frage, was der Autor eigentlich gemeint habe, könne dabei ruhig offen bleiben.⁸ Die Reformatoren machten dagegen geltend, dass Gottes Wort um der Glaubensgewissheit willen eine klare Bedeutung haben müsse, und verwarfen die Lehre vom mehrfachen allegorischen Schriftsinn als alberne Spielerei und Willkür.

Der Pietismus brachte enorme Fortschritte für die biblische Philologie, nicht zuletzt bei den semitischen Sprachen, zugleich aber auch die Vorstellung, der wahre biblische Sinn erschließe sich erst jenseits des Wortsinnes, wenn der Geist den, der dazu gerüstet sei, erleuchte und ihm offenbare, was er durch das Wort mitteilen wolle.⁹ Dagegen schrieb Johann Salomo Semler, vielleicht in Halle Schleiermachers Lehrer, alle Übel in Theologie und Kirche kämen daher, daß man den richtigen historischen Verstand der heiligen Schrift verachte und unordentlichen Phantastereien, Allegorien und inneren Erfahrungen den Vorzug gebe.¹⁰ Semlers kleine Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik ist weniger eine Methodik der Auslegung als eine religionsgeschichtliche Nachkonstruktion und Dekonstruktion dessen, wie aus der bildhaften biblischen Sprache durch kulturelle Transformationen und Missverständnisse die Vorstellung vom mehrfachen Schriftsinn wurde.¹¹

Gaß bestätigte Schleiermachers Eindruck, dass die *Hermeneutica sacra* nicht mehr ordentlich betrieben werde; an ihre Stelle seien sich aufgeklärt gebende Allgemeinplätze von Akkomodation, jüdischen Vorstellungen und Psychologie (eben als Erklärung und Entschuldigung für modernem Empfinden quer liegende Stellen) getreten; Schleiermacher aber sei der rechte Mann, hermeneutische Grundsätze festzustellen und die Sache wieder in ein besseres Gleis zu bringen.¹²

gepredigt. Ich war völlig damals überzeugt, daß Jesus in seinen Reden sich den Vorstellungen und selbst den Vorurtheilen der Juden accommodirt hätte, aber diese Meinung leitete mich dahin, daß ich glaubte, ich müste eben so bescheiden gegen Volcks-Lehre seyn“.

8 Augustin, *De doctrina Christiana* III, 27, 38.

9 Vgl. Ulrich Barth, „Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert“, in: *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, hg.v. Manfred Betz und Giuseppe Cacciato (Collegium Hermeneuticum 3), Köln 2000, 69–98, hier 71–76.

10 Johann Salomo Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermenevtik*, Band 1, Halle 1760, Vorrede (ohne Seitenzählung).

11 Vgl. Ulrich Barth, „Hallesche Hermeneutik“, a.a.O. (Anm. 9), 86–88.

12 Schleiermacher, Brief 1908 (25. 1. 1805) von J.C. Gaß (KGA V/8, 107–109).

III

Auch ein Kolleg über eine Spezialdisziplin wie die biblische Hermeneutik kann Schleiermacher nicht ausarbeiten, ohne die Disziplin ins System des Wissens und der Wissenschaft einzuordnen – gerade in den Hallenser Vorlesungen hat Schleiermacher die Grundlagen seines Wissenschaftssystems ausgearbeitet und auf die Einzelwissenschaften angewendet. So schreibt er im Juni 1805 an den Freund Ehrenfried von Willich in Stralsund:

„Ich lese Hermeneutik und suche was bisher nur eine Sammlung von unzusammenhängenden und zum Theil sehr unbefriedigenden Observationen ist zu einer Wissenschaft zu erheben welche die ganze Sprache als Anschauung umfaßt und in die innersten Tiefen derselben von außen einzudringen strebt.“¹³

Von dieser ersten hermeneutischen Vorlesung Schleiermachers gibt es keine studentischen Nachschriften; sie ist nur durch Schleiermachers eigene Aufzeichnungen dokumentiert, durch gesammelte Maximen, Einfälle und Exzerpte und durch eigene Stundenausarbeitungen, durch Texte also, die oft in einer enigmatischen Kürze gefasst sind. Deutlich ist aber, dass Schleiermacher zwei ältere Darstellungen der neutestamentlichen Hermeneutik konsultiert hat, die *Institutio interpretis Novi Testamenti* von Johann August Ernesti und die *Super Hermeneutica Novi Testamenti acroases academiae* von Samuel Friedrich Nathanael Morus. Ernesti wie sein Schüler Morus, damals beide schon verstorben, waren Gelehrte der Leipziger Universität; beide gingen von der Altphilologie zur Theologie über. Ernestis *Institutio*, ein Kompendium als Grundlage für Vorlesungen, zuerst 1761 erschienen, war nach seinem Tod neu bearbeitet in vierter Auflage neu herausgegeben worden;¹⁴ bei Morus' zweibändiger Hermeneutik handelt es sich um eine aus dem Nachlass herausgegebene Vorlesung, der Ernestis *Institutio* als Lehrbuch zugrunde liegt.¹⁵ Schleiermacher hat beide Werke Ende 1804 bei seinem Buchhändler und Verlegerfreund Georg Reimer geordert¹⁶ und

13 Schleiermacher, Brief 1979 (13. 6. 1805) an Ehrenfried und Henriette von Willich (KGA V/8, 234 f.). Vgl. ders., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 2. Aufl., Berlin 1830, § 133 (KGA I/6, 375).

14 Johann August Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, 4. Aufl., hg. v. Christoph Friedrich Ammon, Leipzig 1802.

15 Samuel Friedrich Nathanael Morus, *Super Hermeneutica Novi Testamenti acroases academiae*, hg. v. Heinrich Karl Abraham Eichstädt, Band 1 – 2, Leipzig 1797 – 1802.

16 Schleiermacher, Brief 1876 (6. 12. 1804) an Georg Reimer (KGA V/8, 60).

dann durchstudiert. Zur Grundlage seiner eigenen Hermeneutik wollte er den Ernesti aber nicht machen, wie er an Gaß schrieb.¹⁷

Schleiermachers Gesamturteil, die bisherige theologische Hermeneutik sei bloß ein unzusammenhängendes Aggregat von Observationen und Ratschlägen, erscheint für Ernestis Kompendium als ungerecht. Aufbau und Inhalt verraten den versierten Philologen und erklären den anhaltenden Erfolg des Buches. Einer Rezeption heute, die sicher lohnend wäre, steht freilich entgegen, daß das Buch auf Latein geschrieben ist.

IV

Schleiermacher eröffnet seine Ausarbeitungen des Kollegs mit der Bemerkung:

„Ausgehn von dem beschränkten Zwecke der Auslegung der heiligen Bücher
a Sind die heiligen Bücher als solche in einem andern Falle als die profanen[?]
Daß sie heilig sind weiß man nur dadurch, daß man sie verstanden hat.
[...]

b Haben nicht die heiligen Bücher vermöge ihrer besondern Beschaffenheit auch eine besondere Hermeneutik? Allerdings. Aber das Besondere ist nur zu verstehn durch das Allgemeine.“¹⁸

Dies ist Schleiermachers erste Grundentscheidung: Die *Hermeneutica sacra* ist durchaus eine eigene Disziplin; aber als etwas Besonderes bewegt sie sich im übergeordneten Allgemeinen, und dies Allgemeine sind eben die Grundgegebenheiten menschlichen Sprach- und Textverständnisses. Wäre es anders, so fiel das Verständnis der heiligen Schrift aus dem Zusammenhang der menschlichen Gedankenweitergabe und Gedanken- und Wissensproduktion hinaus.¹⁹ Aber dass die theologische Hermeneutik von der allgemeinen Hermeneutik her zu konstruieren ist, begründet Schleiermacher nicht nur kultur- und wissenschaftstheoretisch, sondern auch protestantisch-theologisch: Dass man die Schrift nur im Heiligen Geist recht verstehe, sei ja durchaus richtig, nur könne man daraus nicht ableiten, dass der Heilige Geist etwas anderes sage als das, was nach den Regeln der allgemeinen Hermeneutik dasteht. Denn entweder müsste man dann eine Gruppe als vom Geist erleuchtete Ausleger aussondern oder sich auf authentische Traditionen neben der Schrift beziehen, und das liefe auf die katholische Vor-

¹⁷ Schleiermacher, Brief 1914 (3.2.1805) an J.C. Gaß (KGA V/8, 125).

¹⁸ Schleiermacher, Hermeneutik 1805, 1. Stunde (KGA II/4, 37).

¹⁹ Vgl. dazu auch Schleiermacher, *Der christliche Glaube*², Bd. 2, a.a.O. (Anm. 3), § 130, 2; 131, 1 (KGA I/13, 2, 327, 334).

stellung hinaus, nur der Klerus dürfe die Schrift auslegen, und zwar im Sinne der kirchlichen Tradition und des Lehramtes; oder es müsste eine dem Schriftverständnis vorangehende, von ihm unabhängige Inspiration und Erleuchtung postuliert werden, und das wäre das von den Reformatoren zu Recht bekämpfte fanatische Schwärmertum. Die ursprünglichen Adressaten der heiligen Bücher konnten schließlich auch nichts anderes verstehen als das, was nach dem allgemeinen Sprachsinn geschrieben steht.²⁰

Schleiermacher ist sich hier mit Semler und Ernesti einig: Gerade wer den Sinn historisch-grammatisch erforscht, dient der Kirche zum Besten, sagt Semler (vgl. oben Abschnitt II), und Ernesti schreibt, die *interpretatio* bestehe darin, dass ein anderer dasselbe denke wie der Schriftsteller, und die Hermeneutik als Wissenschaft solle dazu geschickt machen, die Meinung eines Autors zu verstehen und zu erklären.²¹ In diesem letzten Punkt, dem Erklären, setzt Schleiermacher sich dann aber wieder ausdrücklich von Ernesti ab. Hatte der – ausgehend von der Grundbedeutung von ἐρμηνεύειν als verdolmetschen oder erklären – das Erklären als zweiten Schritt nach dem Verstehen mit zum Gebiet der Hermeneutik geschlagen, also z. B. die Herstellung eines Kommentars, so meint Schleiermacher, die Darstellung des Verstandenen sei nicht Teil der Hermeneutik, sondern als eigene sprachliche Äußerung selbst schon wieder ihr Gegenstand.²²

Andererseits faßt Schleiermacher das Gebiet der Hermeneutik insofern anders als Ernesti, als der noch der alten Auffassung näher steht, die Hermeneutik sei für die schwierigen Fälle zuständig, unbekannte Wörter, schwierige Konstruktionen oder Nonsens, während das meiste ohne Kunstregeln einfach so verstanden werden könne (nur mache man oft den Fehler, vorschnell zu denken, man habe schon verstanden).²³ Für Schleiermacher bezieht sich das Mißverstehen nicht bloß auf einzelne unverständliche Elemente; ist bei einem Text in einer bekannten Sprache Einzelnes schwierig und unverstanden, dann kann auch das scheinbar Einfache noch nicht recht verstanden sein. Es geht also um das Verstehen des untrennbar miteinander zusammenhängenden Ganzen.²⁴

20 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 10, Zeilen 19–21); ders.: Hermeneutik 1805, 1. Stunde (ebd., 37); vgl. ders.: Hermeneutik und Kritik 1826/27, 4. Stunde (ebd., 463 f.). Die antischwärmerische Argumentation steht auch bei Ernesti, *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm. 14), 24 f. (Teil I, 1, 1, § 16).

21 Ernesti, *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm. 14), 7, 11 (Prolegomena, § 3, 10).

22 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 5, Zeilen 3–10; 9, Zeilen 13–15); ders.: Hermeneutik 1805, 1. Stunde (KGA II/4, 38).

23 Ernesti: *Institutio*⁴ (wie Anm. 14), 8 f. (Prolegomena, § 5 f.)

24 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 6, Zeilen 1–10); ders.: Hermeneutik 1805, 2. Stunde (KGA II/4, 38).

Schließlich aber beschränkt Schleiermacher die Hermeneutik auf das Gebiet der Sprache. Augustin hatte allgemein Sachen (*res*) und Zeichen (*signa*) unterschieden: Zeichen stünden nicht für sich selbst, sondern deuteten auf die Sachen, aber Sachen könnten selbst auch Zeichen sein, also etwas bezeichnen, was sie nicht selbst sind.²⁵ Die Vorstellung von der Zeichenhaftigkeit der Sachen ist die Grundlage der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn.²⁶ Schleiermacher gründet die Bibelhermeneutik nur auf eine allgemeine Sprachhermeneutik, nicht auf eine universale Zeichentheorie oder auf eine Hermeneutik, die zugleich die Kunst und die Phänomene der Kultur und Geschichte zum Gegenstand hätte.

V

Am Anfang der *Hermeneutica sacra* stehen bei Ernesti und Schleiermacher *prolegomena de interpretatione universa*: Die Auslegungsregeln für das Neue Testament können – als Spezialfall – erst nach Feststellung der allgemeinen Regeln bestimmt werden. Und die allgemeinen Regeln, die ja, wenn anders sie wissenschaftlich sein sollen, nicht ein bloßes Aggregat sein können, konstruiert Schleiermacher nach seiner Weise auf einer obersten Antithese; diese beruht auf dem Gegensatz von individuell und allgemein, der auch für die Konstruktion von Schleiermachers Ethik grundlegende Bedeutung hat.²⁷ Im Sprechakt treffen sich das allgemeine Zeichensystem der Sprache und die Individualität des Sprechenden; so ist der Sprechende einerseits das Organ der Sprache, andererseits die Sprache das Organ des Sprechenden. Und so hat das Verstehen zwei Hauptteile (die sich in der Praxis freilich wechselseitig durchdringen und miteinander vermitteln müssen): das Verständnis von der Sprache her, die grammatische Interpretation, und das Verständnis vom Sprechenden her, die technische Interpretation, die Schleiermacher hier auch die subjektive oder historische,²⁸ später gern die psychologische Interpretation nennt. Dieser Grundkonstruktion ist Schleiermacher dann auch in seinen hermeneutischen Vorlesungen bis zuletzt treu ge-

²⁵ Augustin, *De doctrina Christiana* I, 2, 2; II, 1, 1–2, 3.

²⁶ Z. B. Thomas von Aquino, *Summa theologiae* I, q 1, a 10. – Vgl. Hendrik Birus, „Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik“, in: *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, hg.v. H. Birus, Göttingen 1982, 15–58, hier 19.

²⁷ Vgl. z. B. Schleiermacher, Ethik 1812/13, Güterlehre, Einleitung, § 9–23 (*Werke*, Bd. 2, hg. von Otto Braun, Leipzig 1913, 260–262).

²⁸ Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 6, Zeilen 14f.; 15, Zeilen 5–7; 25, Zeilen 8f.); ders.: Hermeneutik 1805, 2.–3. Stunde und nach der 23. Stunde (KGA II/4, 38 und 54–56)

blieben.²⁹ Nach seinen Notizen scheint er allerdings, eingedenk dessen, daß der Sprachakt nicht nur zwei, sondern drei Brennpunkte hat, nämlich Sprache, Sprechenden und Hörer bzw. Leser, zunächst an eine Dreiteilung gedacht zu haben: das dem Schriftsteller und Leser Gemeinsame (die Sprache), das Eigentümliche des Schriftstellers, das der Leser nachkonstruiert, und das Eigentümliche des Lesers, auf das sich der Schriftsteller einstellt.³⁰

Das Problem, dass die Bedeutung immer auch vom Autor und Kontext abhängt, hatte auch die Hermeneutik der Aufklärung thematisiert; sie differenzierte zwischen dem *sensus literae*, der wörtlichen Bedeutung, und dem *sensus literalis*, dem, was der Autor eigentlich sagen wollte. Ernesti lehnt diese Unterscheidung, jedenfalls für die Bedeutung der Einzelwörter, ab: Bei den alten und guten Auslegern fielen beide zusammen, und dazwischen zu differenzieren, sei neumodischer Unsinn. Der Sinn sei eben diejenige Idee oder Vorstellung, die beim Hören des Wortklanges entsteht.³¹ Ernestis Lösung geht dann aber doch in eine ähnliche Richtung: Die *interpretatio* hat zwei Teile, den kontemplativen, der nach der Bedeutung der Wörter und nach möglichen tropischen (verschobenen) Bedeutungen fragt, die ein Wort haben kann, und den präzeptiven, der anhand von Zusammenhang, Parallelstellen, Eigenheiten der Sprache und möglichen Anlehnungen an andere Sprachen den Sinn an der bestimmten Stelle ermittelt.³² Hier geht es also auch um die Zweifelt von allgemeiner Bedeutung und spezieller Bedeutung an einer bestimmten Stelle – nur spielt bei Ernesti (anders als bei Schleiermacher) dafür die individuelle Eigenart des Autors keine hervorgehobene Rolle.

VI

Die Ausführungen zur grammatischen Interpretation eröffnet Schleiermacher mit dem Kanon, die möglichen Bedeutungen müssten aus demjenigen Sprachvorrat innerhalb der Sprache genommen werden, der Autor und Adressaten gemeinsam sei;

29 Vgl. Schleiermacher, Brief 2026 (6. 9. 1805) an J.C. Gaß (KGA V/8, 304): „Die Hermeneutik ist dies mal noch sehr unvollkommen in der Ausführung gewesen; das war auch kaum anders möglich. Aber die Idee und Construction des Ganzen hat sich mir immer mehr bestätigt, je tiefer ich hineingekommen bin“.

30 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 9, Zeilen 17–25).

31 Ernesti: *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm.14), 15, 23 f. (Teil I, 1, 1, §§ 2, 14). Vgl. Birus, „Zwischen den Zeiten“, a.a.O. (Anm. 26), 24 f.; Andreas Arndt, „Hermeneutik und Kritik im Denken der Aufklärung“, in: *Die Hermeneutik*, a.a.O. (Anm. 9), 211–236, hier 232.

32 Ernesti, *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm. 14), 12 (Prolegomena, § 11).

die Sprache sei nämlich etwas Teilbares (z. B. nach räumlichen Besonderheiten wie Dialekten und nach der zeitlichen Entwicklung), niemand habe sie ganz.³³

Die weitere grammatische Interpretation unterteilt er in die Analyse der materiellen und die der formellen Elemente der Sprache; das eine sind die Wörter, das andere die syntaktische Verknüpfung, gegenseitige Zuordnung und Konstruktion der Wörter. Und bei den materiellen wie den formellen Elementen muss man nach Schleiermacher nicht von einer Mehrdeutigkeit, sondern von einer Einheit der Bedeutung ausgehen, andererseits aber auch von einer unübertragbaren Eigenart jeder Sprache. Jede Sprache hat ihre Art, durch Wortstellung, Flexionen, Partikel und Pronomina aus einzelnen Wörtern ein Sinngefüge zu konstruieren; das Griechische etwa vereinigt den hebräischen Reichtum an Flexionen (zu denen auch die Possessiv- und Objektsuffixe gehören) mit dem deutschen Reichtum an Partikeln.³⁴

Bemerkenswert ist aber vor allem, dass Schleiermacher auch bei den Wörtern von einer Einheit der Bedeutung ausgeht. Hier steht er im Gegensatz zur hermeneutischen Tradition, die davon ausging, dass ein Wort verschiedene Bedeutungen habe und dass die Kunst des Interpreten darin bestehe, anhand von Indizien die richtige Bedeutung für eine bestimmte Stelle auszumitteln. Ernesti etwa schreibt, Wörter hätten je nach Zusammenhang verschiedene Bedeutungen, wenn auch nicht beliebig viele, und auch den einzelnen Wortbedeutungen eigne eine *ambiguitas*, eine Unschärfe.³⁵ Nach Schleiermacher stehen Wörter nicht für Sachen (das wäre die alte augustinische Auffassung, vgl. oben Abschnitt IV), aber auch nicht für Begriffe, sondern für Anschauungen. Begriffe sind Produkte des menschlichen Verstandes, durch sie werden Wahrnehmungen und Denkinhalte klassifiziert, einander über- und untergeordnet, miteinander logisch verknüpft und in ein System gebracht. Wörter sind keine logischen und wissenschaftlichen Begriffe; sie entsprechen Anschauungen, stehen also dafür, wie die Sachen uns erscheinen und wie sie auf uns wirken. Durch die Art, wie sie angeschaut werden und uns anschauen, lassen sich Dinge aus der Natur und aus der Welt des Geistes oder sinnliche und allgemeine Empfindungen unter ein gemeinsames Wort bringen (man denke z. B. an das auch in den Sprachen der Bibel bedeutungsvolle Wort Licht), und je nach Anschauung kann eine Sprache Ein Wort haben, wo in einer anderen verschiedene Wörter sind, sie kann auch für äußerlich oder begrifflich scheinbar Identisches mehrere Wörter darbieten (z. B. Berg und Hügel im Deutschen), oder sie kann aus

³³ Schleiermacher, *Hermeneutik* 1805, 5. Stunde (KGA II/4, 39).

³⁴ Schleiermacher, *Zur Hermeneutik* 1805 (KGA II/4, 7, Zeilen 7–10; 20, Zeilen 4–9; 23, Zeilen 3–13; vgl. auch 19, Zeilen 6–13); ders., *Hermeneutik* 1805, 6. und 8.–10. Stunde (KGA II/4, 40 und 42 f.).

³⁵ Ernesti, *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm. 14). 16–18 und 23 (Teil I, 1, 1, § 4f. und 13).

technischen Gründen für äußerlich geringe Abstufungen verschiedene Wörter haben, so wie sie Jäger und Bauern für Tiere haben.³⁶

Stehen Wörter aber für Anschauungen, dann stellt sich die Frage nach den Tropen auch noch einmal neu. Was aussieht wie zweierlei Bedeutung, die eigentliche und die uneigentliche, verschobene, kann Eine ursprüngliche Anschauung sein. So kommt es für den Übersetzer und Ausleger an, die in einer Sprache mit einem Wort verbundene Anschauung in ihrem ganzen Umfang zu erfassen.³⁷

Dass es Tropen gibt, will Schleiermacher nicht rundweg bestreiten. Aber was als Tropus erscheint, ist entweder ein Teil der ursprünglichen Anschauungen, der als Wortbedeutung außer Gebrauch gekommen ist, oder eine subjektive Anschauung (die also nicht zur grammatischen, sondern zur technischen Interpretation gehört); z. B. wenn jemand Blätter das Haar der Bäume nennt, heißt das noch nicht, daß das Wort Haar die tropische Bedeutung Blatt hat, sondern daß man Blätter in Beziehung auf einen Baum als Haar anschauen und so nennen kann. Erst wo so eine subjektive Anschauung (oder z. B. auch historische Anspielung) objektiv wird, wo sie Teil des allgemeinen Sprachgebrauchs wird, kann man sie eigentlich einen Tropus nennen.³⁸

VII

Schleiermacher geht von der ursprünglichen Einheit der Wortbedeutung als Anschauung aus. Die Praxis macht das aber nicht unbedingt einfacher: Die ursprüngliche Einheit der Bedeutung kann – selbst bei denen, die eine Sprache

36 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 7, Zeilen 7 – 16; 11, Zeilen 7 – 15; 17, Zeilen 14 – 19; 18, Zeile 12 – 19, Zeile 5; 22, Zeilen 1 – 4); ders., Hermeneutik 1805, 6.–8. Stunde (KGA II/4, 40 – 42). – Man kann diese Einsicht auch auf das Problem anwenden, ob man Religion und Philosophie auf eine allgemein anerkannte Weise einander zuordnen und gegeneinander abgrenzen kann (vgl. dazu z. B. Andreas Arndt, „On the Amphiboly of Religious Speech“, in: *Interpreting Religion*, hg. v. Dietrich Korsch und Amber L. Griffioen (Religion in Philosophy and Theology 57), Tübingen 2011, 99 – 111, bes. 110 f.): Sind die Wörter „Religion“ und „Philosophie“ Anschauungen und keine Begriffe, wird man darauf verzichten, nach einer allgemein- und letztgültigen wissenschaftlichen und kulturphänomenologischen Definition zu streben, und es nicht verwunderlich finden, dass Dinge wie die frühe griechische Naturwissenschaft, das Hegelsche System, die Strategie eines Geschäftsführers und die Taktik eines Fußballtrainers gemeinsam als „Philosophie“ angeschaut werden, während die Rituale der Fußballanhänger eher unter die Anschauung „Religion“ fallen.

37 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 22, Zeilen 1 – 4; 24, Zeilen 14 – 16); ders., Hermeneutik 1805, 6. Stunde (KGA II/4, 40).

38 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 12, Zeilen 1 – 18; 20, Zeilen 1 f.; 21, Zeilen 5 – 12); ders., Hermeneutik 1805, 8. Stunde (KGA II/4, 42).

sprechen – im Laufe der Entwicklung außer Bewusstsein kommen und in Vergessenheit geraten, und finden und anschauen lässt sich die ursprüngliche Einheit auch nur im besonderen Sprachgebrauch; so lernen ja auch Kinder sprechen, indem sie beobachten, nachvollziehen und nachsprechen und so durch kritische Vergleichung des Besonderen zur inneren Einheit kommen. Man muss vom Besonderen zur Einheit und von ihr wieder zum Besonderen an der speziellen auszulegenden Stelle gehen.³⁹ Und da kommt dann Schleiermacher dann doch zu ähnlichen Methoden und Ratschlägen wie Ernesti, wenn der sagt, wie man unter den vielen Bedeutungen eines Wortes die richtige an einer bestimmten Stelle trifft: anhand der formellen Elemente, also der Satzkonstruktion, anhand der im Satz- und Aussagezusammenhang stehenden anderen Wörter und anhand von Parallelstellen.⁴⁰ (Zu der Frage nach der richtigen qualitativen Bedeutung, also nach dem, was denn gemeint sei, kommt noch die nach der quantitativen Bedeutsamkeit, also das alte Problem, ob ein Wort emphatisch gemeint ist, wie das denn besonders dann vorkommt, wenn eine Sprache für die erhöhte Bedeutsamkeit noch kein eigenes Wort entwickelt hat.⁴¹)

Die technische Interpretation versucht dann, den individuellen Stil des Autors zu bestimmen, aber auch Thema, Komposition und Gedankengang des auszulegenden Werkes, um anhand dessen wiederum eine bestimmte Passage zu verstehen. Der Stil eines Autors hängt aber nicht nur an Zeit, Volkseigenart und Schule, sondern variiert auch nach den Formen, in denen er schreibt; die Schreibart eines Autors muss also wo möglich in verschiedenen Formen verglichen werden. Immer geht das freilich nicht; wir wissen nicht, wie Plato eine historische Darstellung verfasst hätte.⁴²

VIII

Wie sieht nun vor dem Hintergrund des Allgemeinen das Besondere aus, also die Regeln für die Auslegung des Neuen Testaments? Überliefert sind uns vom Kolleg

39 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 13, Zeilen 8–11); ders.: Hermeneutik 1805, 7.–8. und 11.–14. Stunde (KGA II/4, 41f., 44–46).

40 Schleiermacher, Hermeneutik 1805, 23.–30. Stunde (KGA II/4, 48–51); vgl. Ernesti, *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm. 14), 49–73 (Teil I, 2, 1f.), wo auch Stilfragen behandelt werden, die bei Schleiermacher zur technischen Interpretation gehören.

41 Schleiermacher, Hermeneutik 1805, 23.–30. Stunde (KGA II/4, 51f.).

42 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 8, Zeilen 9–12 und 19–21; 9, Zeilen 4–8; 10, Zeilen 1–5; 13, Zeilen 1–3; 17, Zeilen 5–7; 24, Zeilen 21–24; 25, Zeile 13–28, Zeile 4); ders., Hermeneutik 1805, 32. Stunde und später (KGA II/4, 56–68).

1805 nur Schleiermachers eigene Aufzeichnungen, die dazu nicht allzu viel enthalten. Schleiermacher schrieb auch selbst an Willich, es fehle ihm noch an einer tüchtigen Masse von Beispielen und Belegen, er wolle von nun an fleißig sammeln.⁴³ Trotzdem erfahren wir noch wichtige Dinge.

Zunächst einmal ist das Neue Testament sprachlich ein Grenzphänomen. Sein Griechisch ist nicht rein, sondern voll von Barbarismen und Semitismen, das eine Kennzeichen davon, dass die Autoren ihre Sprache nur unvollkommen beherrschen, das andere davon, dass das Christentum im alttestamentlichen und jüdischen Denken und Sprechen verwurzelt ist, das seinerseits vom hebräischen Anschauungs- und Sprachsystem geprägt ist. Oft lässt sich eine Stelle nur dann erklären, wenn man die hebräische Weise, einen Gedanken zu formulieren, mitberücksichtigt; in solchen Fällen muss der Ausleger das Grammatische dem Technischen aufopfern, also den Sinn mehr nach Denk- und Ausdrucksweise der hinter dem Text stehenden Gruppe erschließen als nach der Bedeutung, die eine Phrase wörtlich genommen im reinen Griechisch hätte.⁴⁴ Auch Ernesti hatte auf den stark semitisierenden Charakter des neutestamentlichen Griechisch hingewiesen und zahlreiche Beispiele angeführt, die sich erst durch Berücksichtigung der Bedeutungsfelder der entsprechenden hebräischen Wörter und Satzkonstruktion erklären.⁴⁵ Nach Schleiermacher muss man selbst bei der Frage, ob etwas emphatisch oder poetisch geschrieben ist, den hebräischen Sprachgebrauch mitberücksichtigen.⁴⁶ (Andererseits ist der Apostel Paulus nach einer Notiz Schleiermachers der einzige, der den Schatz der griechischen Konjunktionen wirklich als Instrument zur exakten Formulierung seiner Gedanken zu handhaben wusste – ob der einzige im Neuen Testament oder in der griechischen Literatur überhaupt, bleibt allerdings offen.⁴⁷)

Eine Religion gründet sich nach Schleiermacher auf einen spontanen, individuellen Ursprung (wie das Auftreten Jesu Christi) und ist auf Gemeinschaft und Kommunikation ausgerichtet.⁴⁸ So ist es kein Wunder, dass Schleiermacher die

⁴³ Schleiermacher, Brief 1979 (13. 6. 1805) an E. und H. von Willich (KGA V/8, 235).

⁴⁴ Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 6, Zeilen 13–19; 9, Zeilen 4–8; 19, Zeilen 6–10); ders., Hermeneutik 1805, 5. und 22.–30. Stunde (KGA II/4, 39, 48f., 51); vgl. Schleiermacher, *Kurze Darstellung*², a.a.O. (Anm. 13), § 127f., 131, 135 (KGA I/6, 373–376).

⁴⁵ Ernesti, *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm. 14), 65, 69, 73–90, 118 (Teil I, 2, 2, §§ 7, 12; 2, 3, §§ 2–27; 2, 5, § 11).

⁴⁶ Schleiermacher, Hermeneutik 1805, 22. Stunde (KGA II/4, 48).

⁴⁷ Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 20, Zeilen 10–12).

⁴⁸ Vgl. z. B. Schleiermacher, Ethik 1812/13, Güterlehre, Vollkommene ethische Formen, § 196–209 (*Werke* 2, a.a.O. [Anm. 27], 359–361); ders., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Band 1, Berlin 1821, § 20, 2 (KGA I/7, 1, 79–

Religion einmal einen bildenden Sprachgeist nennt;⁴⁹ vom Christentum schreibt er, es habe Sprache gemacht, es sei von Anfang an ein potenzierender Sprachgeist gewesen. Nur musste es die neuen Gedanken, die es kommunizierte, zunächst mit denjenigen sprachlichen Mitteln formulieren, die ihm von der vorchristlichen Welt her zur Verfügung standen. Und hier kann Schleiermacher es dann als Werk der göttlichen Providenz ansehen, dass das, was dem Christentum für Entwicklung einer eigenen Sprache zur Seite stand, nicht die griechische Weisheit war, sondern die jüdische Religion.⁵⁰ Das Neue Testament ist dann der Maßstab für alles spätere individuell Christliche.⁵¹

Am Ende seiner Ausführungen zur technischen Interpretation versucht Schleiermacher eine kurze Charakterisierung der neutestamentlichen Autoren: Johannes' Schreibart ist abgebrochen, Paulus ergeht sich in verwickelten Perioden. Paulus und Matthäus greifen stärker als Johannes auf Erläuterungen aus der jüdischen Literaturgeschichte (d.h. dem Alten Testament) zurück. Während Paulus seine Gedanken als Einen fortschreitenden Zusammenhang vorträgt, legt Johannes mehr das Einzelne nebeneinander und verweilt dabei. Petrus (gemeint ist wohl der erste Petrusbrief; oder sind es die Petrusreden der Apostelgeschichte?) ist ein verwirrter Schriftsteller; er hält keinen roten Faden fest, bei ihm gibt es daher schwer zu erklärende Stellen.⁵²

81); ders., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl., Band 1, Berlin 1830, § 6, 4 (KGA I/13, 1, 57 f.).

49 Schleiermacher, *Hermeneutik* 1805, 3. Stunde (KGA II/4, 38).

50 Schleiermacher, *Zur Hermeneutik* 1805 (KGA II/4, 17, Zeilen 1–3); ders., *Hermeneutik* 1805, 23.–30. Stunde (KGA II/4, 51 f.); vgl. ders., *Kurze Darstellung*², a.a.O. (Anm. 13), § 136 (KGA I/6, 375 f.).

51 Vgl. z. B. Schleiermacher, *Praktische Theologie* 1824 (Nachschrift Palmié [Anm. 1], pag. 202): „In einem jeden christlichen Kultus müssen auch die individuellen christlichen Elemente dominieren und für die gibt es kein andres Darstellungsmittel als die Schrift und die Beziehung auf sie. Damit hängt zusammen, daß die ganze Schrift sofern sie dem Christentum ausschließlich angehört; den Inbegriff dieser Darstellungsmittel für alles individuell christliche in sich schließt.“ – Ders., *Praktische Theologie* 1826 (Nachschrift Bindemann, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Archiv, Schleiermacher-Nachlaß 555, fol. 107v): „Es gehört mit zu dem Wesen der evangelischen Kirche daß das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen auch in Übereinstimmung erscheinen soll mit dem gemeinsamen Ausdruck der apostolischen Kirche. Es mögen religiöse Vorstellungen so richtig als möglich entwickelt seyn so fehlt ihnen immer etwas wenn man nicht die Stelle dafür in der Schrift gefunden hat.“

52 Schleiermacher, *Hermeneutik* 1805, nach der 32. Stunde (KGA II/4, 68 f.).

IX

Einige Auslegungen, besonders aus Morus' Hermeneutik, hat Schleiermacher als falsch aufgespießt; die Fehler kommen daher, dass die Ausleger sich nicht richtig in die Sprachsituation hineinversetzt haben. So legen sie Bildworte Jesu als Anspielungen auf Ereignisse der Zukunft aus, die damals gar nicht im Horizont des Gesprächs waren.⁵³ Und so meint Morus, daß, wenn Paulus sage, alles, was nicht aus der πίστις komme, sei Sünde (Röm 14,23), πίστις dem Zusammenhang nach mit Überzeugung wiedergegeben werden müsse, Paulus also sagen wolle, wenn man nicht aus Überzeugung handele, falle man leicht in Sünde. Nach Schleiermacher ist Morus nicht genügend aus seiner eigenen ethischen Idee in diejenige des Paulus eingegangen und deshalb auch das Wort „alles“ nicht verstanden.⁵⁴

Zu den Sonderregeln, die nicht in die allgemeine Hermeneutik, wohl aber in die des Neuen Testaments gehören, zählt nach Ernesti, dass das Neue Testament als inspiriertes Textcorpus auszulegen sei; da der inspirierende Geist sich nicht selbst widersprechen könne, auch nicht vergessen haben könne, was er vordem geredet hat, sei das Neue Testament erst dann richtig ausgelegt, wenn am Ende keine Selbstwidersprüche übrigblieben.⁵⁵ Schleiermacher ist, wie wir sahen, nicht der Auffassung, dass die Inspirationslehre zu den Voraussetzungen für die Auslegung des Neuen Testaments gehöre – den göttlichen Geist darin finde man ja gerade, wenn man das Neue Testament wie sonst einen Text nach seinem Wortsinn gelesen und verstanden habe. Widersprüchlichkeiten bei historischen Angaben im Neuen Testament machen ihm kein besonderes Kopfzerbrechen; die seien normal, wenn Berichte über dieselben Ereignisse aus verschiedenen Perspektiven und für verschiedene Adressaten überliefert seien. Die Konstruktion von Harmonien bei vorliegenden Widersprüchen gehöre auch nicht in die Hermeneutik, sondern in die historische Kritik.⁵⁶

Anders ist es mit den dogmatischen Widersprüchen; hier erklärt Schleiermacher, die meisten seien nur scheinbar. Am bekanntesten ist die Differenz zwischen Paulus und Jakobus: Martin Luther hatte den Jakobusbrief zum Rang eines Apokryphons degradiert, weil der der paulinischen Lehre von der Gerech-

53 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 13, Zeilen 4–7; 22, Zeilen 5–7; 27, Zeilen 15–20).

54 Schleiermacher, Zur Hermeneutik 1805 (KGA II/4, 7, Zeilen 1–6); vgl. Morus, *Super Hermeneutica Novi Testamenti acroases academiae* 1, a.a.O. (Anm. 15), 17 f. (Prolegomena, § 7).

55 Ernesti: *Institutio*⁴, a.a.O. (Anm. 14), 29, 121–129 (Teil I, 1, 1, § 23; 2, 6).

56 Schleiermacher, Hermeneutik 1805, 23.–30. Stunde (KGA II/4, 53).

tigkeit aus Glauben ohne Werke widerspreche.⁵⁷ Schleiermacher hält Paulus und Jakobus (wie er in mehreren Hermeneutik-Kollegien darlegt) für miteinander vereinbar, sofern man nur berücksichtigt, dass beide den Begriff πίστις in verschiedener Bedeutung verwenden.⁵⁸

Es ist (abgesehen von der grammatischen und technischen Analyse des Kontextes) wohl auch eine Inspirationslehre, die Schleiermacher zu diesem Urteil bringt. Inspiration ist dann aber nicht die Annahme des Geistes als eines zwar überpersönlichen, aber mit sich selbst übereinstimmenden Autors hinter den Schriften des Neuen Testaments; inspiriert sind die neutestamentlichen Schriften dadurch, dass sie das Werk einer gemeinsamen Schule und eines gemeinsamen Geistes sind, des Geistes Christi. Die Inspiriertheit der Schrift erschließt sich erst im Glauben:⁵⁹ Der Glaube erkennt in den neutestamentlichen Schriften, die dann als Kanon zusammengestellt wurden, das authentische, noch von späteren äußeren Einflüssen ungetrübte und daher der Kirche für alle Zeiten maßgebende Zeugnis des Geistes, der in Christus war und den Christus den Aposteln weitergegeben hat.⁶⁰ Der Hermeneut des Neuen Testaments geht ohne Vorurteile, Künsteleien und Sonderregeln ans Werk, aber doch mit dem Vorvertrauen, dass sich bei seiner Arbeit die Inspiriertheit und Kanonizität der Schrift zuletzt bewähren und bestätigen wird.⁶¹

* * *

Anhang: Zur Edition der Hermeneutik

Wolfgang Virmond und Hermann Patsch haben mit ihrer Edition (KGA II/4) aller künftigen wissenschaftlichen Arbeit an Schleiermachers Hermeneutik die lang

57 Martin Luther, *Septembertestament 1522, Vorrede zum Jakobusbrief* (Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe], *Deutsche Bibel* 7, Weimar 1931, 384, 386).

58 Schleiermacher, *Hermeneutik* 1805, 23.–30. Stunde (KGA II/4, 53); ders., *Hermeneutik* 1819, 32.–34. Stunde (KGA II/4, 287); ders., *Hermeneutik* 1822 (KGA II/4, 411 f.); ders., *Hermeneutik und Kritik* 1832/33 (KGA II/4, 837 f.).

59 Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*², Bd. 1, a.a.O. (Anm. 48), § 13, Zusatz (KGA I/13, 1, 112–114); Bd. 2, a.a.O. (Anm. 3), § 128, 1 f. (KGA I/13, 2, 316–319).

60 Vgl. Schleiermacher, *Kurze Darstellung*², a.a.O. (Anm. 13), § 84, 87 f. (KGA I/6, 358–360); ders., *Der christliche Glaube*², Bd. 2, a.a.O. (Anm. 3), § 129; 130, 1 f.; 131, 2 (KGA I/13, 2, 320–327 und 334–336).

61 Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*², Bd. 2., a.a.O. (Anm. 3), § 130, 4; 131, 1 (KGA I/13, 2, 329–334). Kritischer liest sich ders., *Kurze Darstellung*², a.a.O. (Anm. 13), § 103–114, 136 (KGA I/6, 365–369 und 376).

ersehnte, zuverlässige Textgrundlage gegeben. Bei meiner Arbeit mit dieser Ausgabe habe ich noch einige Beobachtungen gemacht, die auch für andere nützlich sein könnten:

a) Zur Hermeneutik 1805 und Hermeneutik 1805

Bevor Schleiermacher an die eigentliche Ausarbeitung der Hermeneutik ging, hat er (nach seiner Sitte) Aphorismen und Exzerpte zum Thema zusammengetragen (in dem Manuskript „Zur Hermeneutik“). Bei der Ausarbeitung der Vorlesung hat er diese Notizen teilweise wiederaufgenommen. Im Einzelnen (ohne den Anspruch, dass diese Liste nicht noch ergänzt werden könnte):

Zur Hermeneutik 1805: 5, 4–10: vgl. 38, 2–5; 6, 2–5: vgl. 38, 6 f.; 6, 14–19: vgl. 38, 16–23; 7, 8–10: vgl. 40, 6–12; 7, 12–16: vgl. 41, 3–6; 9, 14–19: vgl. 38, 2–23; 10, 20 f.: vgl. 37, 15 f.; 11, 8 f.: vgl. 41, 11; 16, 11–17: vgl. 38, 8–14; 18, 1–4: vgl. 41, 21–26; 19, 1 f.: vgl. 41, 13 f.; 20, 3: vgl. 44, 18–21; 20, 4–9: vgl. 44, 1–13; 20, 18–20: vgl. 42, 9–14; 21, 5–12: vgl. 42, 16–20; 22, 1 f.: vgl. 41, 11–13; 24, 21–24: vgl. 50, 35–38; 25, 1 f.: vgl. 51, 1–5; 27, 4 f.: vgl. 56, 36–57, 5

Hermeneutik 1805: 37, 15 f.: vgl. 10, 20 f.; 38, 2–5: vgl. 5, 4–10, 9, 14 f.; 38, 6 f.: vgl. 6, 2–5; 38, 8–14: vgl. 16, 11–17; 38, 16–23: vgl. 6, 14–19, 9, 17–21; 40, 6–12: vgl. 7, 8–10; 41, 3–6: vgl. 7, 12–16; 41, 11: vgl. 11, 8 f.; 41, 11–13: vgl. 22, 1 f.; 41, 13 f.: vgl. 19, 1 f.; 41, 21–26: vgl. 18, 1–4; 42, 9–14: vgl. 20, 18–20; 42, 16–20: vgl. 21, 5–12; 44, 1–13: vgl. 20, 4–9; 44, 18–21: vgl. 20, 3; 50, 35–38: vgl. 24, 21–24; 51, 1–5: vgl. 25, 1 f.; 56, 36–57, 5: vgl. 27, 4 f.

b) Teilung der Stunden 1–39 in der Nachschrift Jonas (1819)

Das Kolleg von 1819 ist als einziges der Hermeneutik-Kollegien sowohl als Ausarbeitung Schleiermachers als auch als Nachschrift überliefert. Ludwig Jonas hat die Einteilung der Stunden in seiner Nachschrift zwar nicht festgehalten, doch lässt sie sich für die ersten 39 Stunden der Schleiermacherschen Ausarbeitung entnehmen. Mit Hilfe dieses Gerüsts lassen sich der Text Schleiermachers und der Text der Nachschrift bequemer miteinander vergleichen.

Einleitung: 1. Stunde: 193, 6–196, 7 (entspricht 119, 4–120, 6); 2. Stunde: 196, 8–199, 39 (entspricht 120, 7–121, 14); 3. Stunde: 199, 39–203, 13 (entspricht 121, 15–123, 9); 4. Stunde: 203, 14–206, 15 (entspricht 123, 10–124, 21); 5. Stunde: 206, 16–209, 2 (entspricht 124, 22–125, 11); 6. Stunde: 209, 3–212, 16 (entspricht 125, 11–126, 6); 7. Stunde: 212, 17–215, 19 (entspricht 126, 7–127, 6); 8. Stunde: 215, 19–217, 2 (entspricht 127, 7–128, 19); 9. Stunde: 217, 3–221, 16 (entspricht 128, 20–129, 33);

10. Stunde: 221, 17–224, 25 (entspricht 129, 34–131, 11); 11. Stunde: 224, 26–228, 5 (entspricht 131, 12–132, 6)

Erster Teil: 12. Stunde: 228, 7–230, 29 (entspricht 132, 7–21); 13. Stunde: 230, 29–233, 8 (entspricht 132, 21–133, 20); 14. Stunde: 233, 9–235, 235, 35 (entspricht 133, 21–134, 19); 15. Stunde: 235, 36–239, 3 (entspricht 134, 19–135, 25); 16. Stunde: 239, 3–241, 3 (entspricht 135, 26–136, 8); 17. Stunde: 241, 4–243, 24 (entspricht 136, 9–137, 7); 18. Stunde: 243, 25–246, 29 (entspricht 137, 8–138, 11); 19. Stunde: 246, 29–248, 24 (entspricht 138, 12–139, 21); 20. Stunde: 248, 25–251, 36 (entspricht 139, 22–140, 23); 21. Stunde: 251, 36–255, 28 (entspricht 140, 24–141, 27); 22. Stunde: 255, 28–258, 30 (entspricht 141, 28–142, 25); 23. Stunde: 258, 31–261, 7 (entspricht 142, 26–143, 22); 24. Stunde: 261, 8–262, 31 (entspricht 143, 23–144, 13); 25. Stunde: 261, 32–265, 12 (entspricht 144, 14–145, 29); 26. Stunde: 265, 13–268, 16 (entspricht 145, 30–146, 12); 27. Stunde: 268, 17–271, 27 (entspricht 146, 13–27); 28. Stunde: 271, 28–273, 17 (entspricht 146, 28–147, 25); 29. Stunde: 273, 17–275, 34 (entspricht 148, 1–12); 30. Stunde: 275, 35–278, 24 (entspricht 148, 13–149, 5); 31. Stunde: 278, 25–281, 30 (entspricht 149, 6–150, 4); 32.–34. Stunde: 281, 31–290, 7 (entspricht 150, 5–151, 8); 35. Stunde: 290, 8–292, 34 (entspricht 151, 9–24); 36. Stunde: 292, 35–294, 28 (entspricht 151, 25–152, 21); 37. Stunde: 294, 29–297, 14 (entspricht 152, 22–153, 11); 38. Stunde: 297, 15–299, 21 (entspricht 153, 12–154, 19); 39. Stunde: 299, 22–301, 22 (entspricht 154, 20–155, 7)

c) Ein paar Ergänzungen zum Sachapparat

Zu 11, 14 f.: Vgl. Morus Bd. 1, 260 („cutes nivea“)

Zu 32, 4–12: Kolleg 1809/10, 20. Stunde (entspricht 104, 1–105, 17)

Zu 32, 15 f.: Kolleg 1809/10, 22. Stunde (entspricht 107, 1–108, 21)

Zu 32, 17–33, 7: Kolleg 1809/10, 23. Stunde (entspricht 108, 22–109, 31)

Zu 33, 18–26: Kolleg 1809/10, 24. Stunde (entspricht 110, 1–111, 14)

Zu 34, 1–7: Kolleg 1809/10, 25. Stunde (entspricht 111, 15–112, 33)

Zu 62, 25–63, 3: Hier liegt offenbar eine Dublette zu dem vor, was 61, 5–62, 24 dargelegt ist (ein kürzerer Entwurf oder auch eine Zusammenfassung).

Zu 377, 25–379, 5: Origenes, *In Matthaeum commentarius* X, 2 (Opera, ed. Charles Delarue OSB und Charles Vincent Delarue OSB [SB 1413], Bd. 3, Paris 1733, 443–445)

