

# Leibhaftes Verstehen

Grundzüge der Hermeneutik Friedrich Schleiermachers im Blick auf die Situation kirchlicher Beratungstätigkeit\*

Von Dietrich Korsch

## I Das Verstehen als Problem

Warum ist überhaupt Verstehen und nicht vielmehr Nicht-Verstehen? Das ist die hermeneutische Fassung der Grundfrage der Metaphysik, wie sie etwa Schelling gestellt hat: Warum überhaupt Sein ist und nicht vielmehr Nichtsein.

Die *metaphysische Seinsfrage* kommt spät in der Geschichte der Philosophie. Sie setzt die Erfahrung voraus, daß nicht nur etwas Erstaunliches mir begegnet, sondern daß das Begegnen selbst erstaunlich, unwahrscheinlich ist. So unwahrscheinlich, daß man über Sein nur reden kann, wenn es da ist, sich ereignet. Gerade diese Unwahrscheinlichkeit des Eingetretenseins aber macht es nötig, sich über das Sein zu verständigen. Wenn man diesen Aspekt, den Grundaspekt des Seins des Seins, nicht zum Thema macht, hat man das Sein selbst nicht verstanden, und das heißt: man versteht gar nichts, was einem begegnet. Die Aufklärung der Unwahrscheinlichkeit des Seins setzt das Sein schon voraus. Und sie vollzieht sich im Interesse einer sachgerechten Einstellung auf das Phänomen, daß mir etwas begegnet.

Warum ist überhaupt Verstehen und nicht vielmehr Nicht-Verstehen? Diese Frage transponiert das metaphysische ins *hermeneutische Problem*. Die Frage teilt die Struktur jener Seinsfrage, faßt sie aber ungleich radikaler. Denn sie geht von der Einsicht aus, daß Verstehen die Bedingung darstellt, allererst nach so etwas wie »Sein« fragen zu können. Wir müssen erst einmal sprechen und hören und verstehen, um sinnvoll nach dem Begegnen fragen zu können. Die darin angezeigte hermeneutische Wende stellt gewissermaßen eine Vorwegnahme des *linguistic turn* der neuesten Philosophiegeschichte dar. Damit wird die in der Seinsfrage bereits artikulierte Unwahrscheinlichkeit potenziert. Denn wie und wenn man sich auch über das Eingetretensein des Seins (oder das Begegnen des Begegnens) verständigen mag, so liegt doch auf der Hand, daß das Risiko des Verstehens selbst dem Risiko des Seins noch voran geht. Gleichwohl muß man auch hier voraussetzen, daß es so etwas wie Verstehen schon gibt, wenn man danach zu fragen beginnt. Nur, daß das Fragen nach dem Schon-Vorliegen im Fall des Verstehens keinesfalls das Fragen nach einem bloßen Vorliegen darstellt, sondern im Vorgang des Fragens das Vorliegen selbst wieder zur Debatte steht. Die hermeneutische Frage ist also nicht als die Erörterung von Vorliegensbedingungen überhaupt zu bezeichnen, sondern als die Erörterung von Erörterungsbedingungen (die als solche natürlich als vorliegend vorzustellen sind). Aus dieser Figur der Selbstanwendung folgt, daß Verstehen eine unendliche Aufgabe darstellt. Mag der Sinn von Sein irgendwann ermittelt sein – das Verstehen des Sinns tut sich immer wieder neu als Forderung auf. Die mögliche Selbst-Durchsichtigkeit des Seins (oder die Hinnahme des Begegnens als Begegnen) mag irgendwann erreicht sein – das Verstehen bleibt

darauf angewiesen, verstanden zu werden. Die hermeneutische Selbstaufklärung ist ein fortlaufender Prozeß, und die Feststellung seiner Bedingungen macht ihn vielleicht deutlicher, kürzt ihn aber um nichts ab.

Schleiermacher hat die hermeneutische Variante der schellingschen Seinsfrage so nicht formuliert. Daß sie in seinem Sinne liegt, ist unzweifelhaft. Denn einmal hält er als grundlegende Einsicht fest, »daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt, und das Verstehen auf jedem Punkt muß gesucht und gewollt werden« (HF 92), und notiert damit die Unwahrscheinlichkeitsbedingungen des Verstehens, die die Hermeneutik zu bearbeiten hat. Und zugleich erkennt er in der Hermeneutik geradezu einen Knotenpunkt wissenschaftlicher Verfahrensweisen: »Wenn die hermeneutische Aufgabe überhaupt vollkommen nur gelöst werden kann durch Verbindung der Grammatik mit der Dialektik, der Kunstlehre und der speziellen Anthropologie, so ist klar, daß in der Hermeneutik ein mächtiges Motiv liegt für die Verbindung des Spekultativen mit dem Empirischen und Geschichtlichen« (HF 234). Beide Aspekte, *Unwahrscheinlichkeit des Verstehens* und *Universalität der hermeneutischen Aufgabe*, verbinden sich zum epochalen Bewußtsein einer Methodenwende: »Je größer daher die hermeneutische Aufgabe ist, die einer Generation vorliegt, um so mehr wird sie ein solcher Hebel« (ebd.). Die spezifische Fassung der Verstehensfrage bei Schleiermacher möchte ich konturieren in Abgrenzung einmal von der ihm vorausgehenden Aufklärungshermeneutik, sodann von einem modernen biologischen Informationsverständnis. Aus beiden Abgrenzungen resultiert die Universalität der hermeneutischen Aufgabe, die Unendlichkeit des Verstehens.

Das Kennzeichen der *spätaufklärerischen Hermeneutik* eines F. Ast zum Beispiel war die Annahme, daß Verstehen von Texten möglich sei aufgrund des diesen Texten eigenen und dem Verstehenden erschlossenen gemeinsamen Inhaltes; und der bestand bei Ast in der hervorzubringenden »Einheit des griechischen und christlichen Lebens« (Gadamer, 167). Es ist hier also die gemeinsame Sprach- und Denktradition, die die Unterschiede zwischen Text und Interpret übergreift; man könnte verallgemeinernd auch sagen: die Annahme eines gemeinsamen Vernunftbesitzes. Wenn sich die Sache des Verstehens so stellt, dann hat die Hermeneutik nur die Störungen eines schon vorliegenden Einverständnisses zu beheben. Es liegt auf der Hand, daß Schleiermachers Vermutung vom Vorrang des Nicht-Verstehens die Sachlage umkehrt. Es ist jetzt nicht die Perspektive des Inhaltes, die eingenommen wird, sondern die Perspektive der interagierenden Personen, des Sinnproduzenten und des Sinnrezipienten, des Autors und seines Interpreten. Ob und wie zwischen ihnen Verständigung möglich ist, das muß sich erst ergeben. Nach Schleiermachers Auffassung gründet diese Einsicht in der unausweichlich individuellen Gestalt menschlichen Lebens: Es sind individuelle Menschen, die sich verstehend oder nichtverstehend begegnen. Und diese Individualität, aller Vergemeinschaftung zum Trotz, hat ihre tiefsten Gründe in der leibseelischen Verfaßtheit humanen Existierens. Denn die raumzeitliche Unterschiedenheit von Leiblichkeit bedingt fundamental auch alle Auffassungsdifferenzen von Geistigem. Die These von der allgemeinen Vernunft (oder, ermäßigt, von der beherrschend gemeinsamen Vorstellungstradition) mißachtet daher die elementare Konstitution des Menschseins. Umgekehrt muß man freilich sagen: Genau diese Konstitution ist auch für die unaufhebbaren Differenzen im unendlichen Prozeß des Verstehens verantwortlich.

Idealtypisch stelle ich diesem Verstehensmodell des Geistigen als solchen auf der Basis allgemeiner Vernunft ein *biologisches Kommunikationsmodell* entgegen, das Kommunikation als Informationsübermittlung begreift. Die molekulare Erforschung des genetischen Codes hat gezeigt, daß der Selbstaufbau und die Reduplikation der Gene sowie die Steuerungsvorgänge im Genom informationstheoretisch zu beschreiben sind. Moleküle stellen sich als Informationsträger dar, die den entsprechenden Anschluß suchen bzw. provozieren. Man darf davon ausgehen, daß dieser Prozeß der Informationsweitergabe mit digitaler Präzision abläuft, sofern nicht äußere Einwirkungen störend dazwischentreten. Denn der Inhalt der Botschaft und das Medium der Botschaft sind identisch. Es ist offenkundig, daß menschliche Kommunikation als Verstehen damit nicht hinreichend beschrieben werden kann. Denn im Verstehen fallen die digitalisierbaren Momente (Laute, Schriftzeichen) und der diesen nur analog zuzuordnende Sinn gerade nicht zusammen; Vermitteltes und Vermittler müssen unterschieden werden. Die Differenz von Laut/Schrift und Sinn muß aber damit zu tun haben, daß und wie diese Einheit schon immer hervorgebracht ist. In der Produzentenperspektive steckt damit nicht nur die Eigenheit des Leibes als Grund unvereinbarer Perspektivität, sondern auch die Individualität des Ausdrucks je eigener Personen. Würde man sich zu dieser Aussage nicht entschließen können, dann wäre die raumzeitliche Differenz von menschlichen Lebewesen nur vorläufig, nicht aber prinzipiell dem Zugriff digitaler Steuerungsinteressen entzogen.

Damit stellt sich eine fundamentale *zweifache Duplizität des Verstehensproblems* heraus. Einmal gilt es, die Doppelheit von *Sprache und Sprecher* (resp. Interpret) zu beachten. Die virtuelle Allgemeinheit der Sprache und die individuelle Eigentümlichkeit der sprachlich agierenden Personen bleibt zu unterscheiden. Zum andern gilt es zu sehen, daß die je eigentümlichen *Personen* in sich selbst duplizitär verfaßt sind, nämlich *als leibseelische Wesen*; und dies ist in der zweifachen Hinsicht festzuhalten, daß es keine reingeistige Mitteilung gibt, daß Mitteilung aber auch nicht auf digitale Informationsweitergabe materieller Art zu reduzieren ist.

Damit habe ich das Problem des Verstehens aufgefächert. *Ich fasse zusammen*: Wir finden bei Schleiermacher die These von der Universalisierung des hermeneutischen Problems, die sich durch die Einsicht in die mögliche Priorität des Mißverstehens begründet. Diese Einsicht wiederum geht zurück auf die Wahrnehmung der nicht aufhebbaren Differenz des menschlichen Lebens in seiner leibseelischen Verfaßtheit, welches gleichwohl einer Einheit als individuelles Leben nicht entbehrt.

Die Frage ist nun: Wie ist angesichts dieser Problembeschreibung überhaupt verständlich zu machen, daß Verstehen stattfindet? Was ist denn, angesichts dieser unübersehbaren Duplizität und Diversität, die *Grundlage* des Verstehens? Und wie, das ist die nächste Frage, *vollzieht* sich auf solcher Grundlage das Verstehen wirklich?

In bezug auf diese beiden Fragen werde ich versuchen, zwei Thesen plausibel zu machen. *Erstens*: Die Erörterung der Grundlagen des Verstehens führt auf die Beobachtung eines unausweichlich religiösen Hintergrundes. *Zweitens*: Der Vollzug des Verstehens (in seiner besonderen Zuspitzung als Personenverstehen) ist eine Gestalt religiöser Praxis. Die Konsequenzen, die für unsere Konsultation daraus zu ziehen sind, liegen auf der Hand. Erste und allgemeinere These: Beratungsarbeit als Verstehensarbeit geschieht eo ipso in einem

religiösen Horizont. Zweitens und spezieller: Beratungsarbeit als Verstehensarbeit gehört in der Gegenwart als konstitutiver Teil zu den Aufgaben religiöser (und unabdingbar, wie noch zu zeigen sein wird, christlich-religiöser) Praxis. Dazu komme ich im Abschnitt IV.

## II Die Grundlage des Verstehens

Verstehen heißt: sich orientieren im Feld leibseelisch aufgebauter oder jedenfalls vermittelter Differenzen. Ich nehme die *anthropologische Basisunterscheidung* so auf, daß ich versuche, Schleiermachers Hermeneutik sowohl in ihren Voraussetzungen als auch hinsichtlich ihrer Vollzugsbedingungen als Handlungstheorie zu interpretieren. Dabei verstehe ich unter *Handlungstheorie* die dauernde Berücksichtigung der Unvermeidlichkeit der leibhaften Darstellung seelisch-geistiger Haltungen, Intentionen oder Gehalte. Aus diesem zwiefältigen anthropologischen Ansatz Schleiermachers, der eine transzendentalphilosophische ebenso wie eine naturwissenschaftliche Beschreibung des Menschen als unzureichend ausschließt, ergibt sich zunächst eine gewisse *Komplizierung des Verstehensproblems* (1.); es wird sich aber sodann auf diesem Hintergrund die eigentümliche *Vorrangstellung der Hermeneutik herausstellen* (2.). Es ist mir also in diesem Gedankengang zunächst um die *Bestimmung des Ortes der Hermeneutik* zu tun.

1. Der Ausgangspunkt meiner Rekonstruktion ist *der endliche Mensch in seiner leibseelischen Verfaßtheit*. Damit ist eine Einheit in Anspruch genommen, die sich nie als reine, unmittelbare Einheit darstellt, sondern immer nur in Übergängen, Verweisungen und Bezügen. Dabei ist von vornherein auf dem leibseelischen Feld eine Asymmetrie auszumachen, sofern allein der Seele Bewußtsein zukommt, also die Fähigkeit, um ihr Bezogensein zu wissen und sich damit auch potentiell vom Bezogensein unterscheiden und sich auf sich selbst beziehen zu können. Nehmen wir diese beiden Bedingungen zusammen, die *Notwendigkeit der Übergänge* und die *Asymmetrie der übergangsweise miteinander verbundenen Seiten*, dann ergibt sich, daß es einmal den Übergang Leib – Seele, einmal den Übergang Seele – Leib zu bedenken gilt. (1) Fragt man sich, wie der Übergang Leib – Seele zu denken ist, dann folgt: Leibhaftes kann als solches nur so in der Seele präsent sein, daß es von der Seele als solches bezeichnet wird. Diese Präsenz als Bezeichnung nennt Schleiermacher »*symbolisieren*«. Das ist ein treffender Ausdruck, weil damit an der Unvertauschbarkeit von Dargestelltem und Darstellung festgehalten wird, so sehr auch der Bezeichnungsfunktion Rechnung getragen wird. (2) Die Seele umgekehrt geht so in leibliche Vollzüge über, daß diese als leibliche Vollzüge gesteuert werden, und das heißt in Schleiermachers Terminologie »*organisieren*«. Auch das ist ein glücklich gewählter Begriff, der zugleich die animalische Organismusvorstellung gegenwärtig hält, aber auch für bewußte Steuerungsprozesse offen ist. Symbolisieren und organisieren sind also die beiden Übergangsmodi, in denen Leib und Seele immer schon miteinander agieren.

Nun gehört zur Endlichkeit des menschlichen Lebens außer dieser internen Differenzierung auch die Unterscheidung von *Individualität und Allgemeinheit*. Denn einerseits ist endliches menschliches Leben eines; was sich an der Steuerungsfähigkeit des Leibes durch die Seele zeigt. Auf der anderen Seite ist es ein einzelnes nur im Bezug zur Allgemeinheit menschlichen Seins

außerhalb seiner; das folgt aus der raumzeitlichen Begrenzung des Leibes, der nur im Neben- und Nacheinander der körperlichen Welt existiert. Neben den beiden internen Übergangsmodi (symbolisieren und organisieren) stoßen wir also auf zwei unterschiedliche Auslegungsfelder (Individuelles und Allgemeines). Natürlich muß man Übergangsmodi und Auslegungsfelder nun noch einmal zueinander in Beziehung setzen, also überkreuzen, und damit ergibt sich Schleiermachers bekanntes Schema der Vierfachheit, das er als Gliederungsmuster unterschiedlicher Wirklichkeitsbereiche verwendet hat. Mir kam es hier auf den Nachweis an, daß sich dieses Muster aus dem Gedanken der leibseelischen Endlichkeit des Menschen herleiten läßt.

Zwei prominente Anwendungsfelder des Viererschemas will ich in Erinnerung rufen, weil sie unser Thema berühren: Schleiermachers Konstruktion des Sozial- und des Wissenssystems.

Die vier Typen sind schnell und schematisch hergeleitet: allgemeines (oder identisches) Symbolisieren, individuelles Symbolisieren; allgemeines (oder identisches) Organisieren, individuelles Organisieren. Damit ist gemeint: (1) Es gibt eine Tendenz, die Präsenz des Leiblichen in den Bezeichnungstätigkeiten der Seele so zu gestalten, daß ungeachtet der individuellen Beteiligung der sinn- oder symbolprägenden Subjekte die Gemeinsamkeit der umgebenden raumzeitlichen Wirklichkeit intendiert wird: Das ist das Wissen; und die zugehörige Sozialorganisation (die sich, jedenfalls auf einer gewissen Entwicklungsstufe, auch manifest ausdifferenziert) ist die *Wissenschaft*. (2) Es sind jedoch nicht alle Symbolisierungen von dieser Art; manche stehen auch unter dem Index des Individuellen, legen also davon Zeugnis ab, wie ein einzelner Mensch sich gestimmt weiß. Statt auf die Kohärenz propositionaler Ansprüche ist hier auf die Authentizität expressiver Darstellung Wert gelegt. Das ist das Feld von Religion und Kunst; und die der Religion zugehörige Sozialgestalt heißt *Kirche*. (Kann es auch eine Sozialform »Kunst« geben?) – Entsprechendes gilt für das Organisieren. (3) Wo Menschen ihr raumzeitliches Miteinander nach allgemeinen Gesichtspunkten gestalten, kommen Recht und *Staat* zustande. (4) Wo es auf die individuelle Ausdrucksgestalt des Lebens ankommt, da ist der Ort von Eigentum, Freundschaft, »freier Geselligkeit«, wie Schleiermacher das nennt. (Wo steht die Wirtschaft in diesem Schema?) Soviel zum *Sozialsystem*. Zwei Punkte möchte ich unterstreichen. Einmal: Es ist evident, daß diese sozialen Ordnungsgefüge zusammenwirken müssen, wenn sich die menschliche Gesellschaft als humane realisieren soll; alle Funktionselemente müssen also besetzt und miteinander verknüpft sein. Sodann: Diese Verknüpfung vollzieht sich nur im Handeln. Es ist daher nicht zufällig, sondern unabweislich, daß das aus der Anthropologie entwickelte Viererschema in der Sozialordnung ihren, wie ich meine, höchsten Ausdruck findet. Ich sehe darin einen starken Beleg für den Versuch, Schleiermachers Grundauffassung vom Menschen handlungstheoretisch auszulegen.

Schauen wir uns jetzt Schleiermachers *System des Wissens* an. Es ist auch nach dem Viererschema gebildet, nur stellt es sich insofern differenzierter dar, als die Übergangs- und Beziehungsmomente stärker ausgeformt sind. Alles, was jetzt zu sagen ist, steht unter dem Index, daß hier erscheinende Wirklichkeit gewußt wird. Wir haben zunächst wieder, nun eben unter diesem Index, den Leib-Seele-Übergang und den Seele-Leib-Übergang zu unterscheiden (nun freilich in ihrem ganzen Reichtum verschiedenster Zuordnungen). Schleiermacher nennt

die Reflexion des ersten Überganges *Physik*, die des zweiten *Ethik*. Damit sind wir aber erst auf der allgemeinen Stufe; auf der Ebene der »spekulativen« Begriffe, die gebildet werden im Ausgang von der Überzeugung der Triftigkeit und Unüberholbarkeit des leibseelisch-dualen Menschenbildes. Die Besonderheit der Erscheinungen ist von dieser Ordnung der Begriffe noch nicht erreicht. Daher stellt Schleiermacher den spekulativ-allgemeinen Disziplinen die empirischen gegenüber, nämlich *empirische Naturkunde* und *empirische Geschichtskunde*. Die Frage ist, wie sie sich aufeinander beziehen. Hier wird das Wissensschema genauer als das Sozialschema. Denn zwischen spekulatives oder Prinzipienwissen und empirische Kenntnisse treten einmal die sogenannten *kritischen Disziplinen*, die die verallgemeinernde Funktion repräsentieren, also das empirische Material auf begriffliche Schwerpunkte reduzieren (z. B. Religionsphilosophie, Ästhetik, Staatslehre, Grammatik). Und es treten zweitens die sogenannten *technischen (das heißt kunstmäßigen) Disziplinen* dazwischen, die die individualisierende Funktion übernehmen, indem sie das empirische Material als gestaltbar dartin. Hierher gehören Schleiermachers eigenen Aufstellungen zufolge die praktische Theologie, die Kunsttechnik, die Politik und die Hermeneutik.

Nun kann man fragen: *Für wen* ist denn dieser Kosmos des Wissens so entfaltet? Nach welchem Muster funktioniert denn Wissen als Wissen überhaupt? *Wo stehen wir*, wenn wir uns über diesen möglichen Aufbau des Wissens verständigen? Diese Fragen sind wichtig, denn sie zeigen uns, daß wir immer schon in einem Verständigungsprozeß begriffen sind. Schleiermacher selbst ist in seinen Auskünften dazu nicht immer einheitlich gewesen, auch und gerade dann, wenn er sich dieser Probleme annahm. Sie zu lösen, hat er zum Beispiel die *Dialektik* entwickelt als »Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens« (DialO § 1). Es scheint, als habe er zuletzt die *Psychologie* in dieser Perspektive wahrgenommen, sofern »Gegenstand der Psychologie diejenige ursprüngliche Gegebenheit für alles uns (Menschen) mögliche Wissen ist, in der alle möglichen Inhaltsgebiete und alle möglichen Formen dieses uns möglichen Wissens ursprünglich begründet sind« (Herms, 393). Dialektik und Psychologie stehen damit an einem eigentümlichen Ort, der sich in das bis jetzt entfaltete Wissensschema schlecht fügt. Man könnte sagen: Die Psychologie thematisiert die Gegebenheitsweise alles unseres Wissens; sie ist insofern zugleich empirisch wie kritisch. Die Dialektik als technische Disziplin oder Kunstlehre will zeigen, nach welchen Regeln der Diskurs über unser gesamtes Wissen zu gestalten ist. Beide nehmen also Bezug auf den Aktionsraum sich vollziehender Verständigung. Wir stoßen so auf den Sachverhalt, daß allen Konstruktionen Schleiermachers, die auf der leibseelischen Dualität aufruhren, der *Prozeß von Verständigung schon vorgängig* ist. Damit aber gewinnt die *Hermeneutik* als Beschreibung und Regulierung des Verstehensvorgangs elementaren Rang. Verstehen-als-Handeln oder Handeln-als-Verstehen ist demzufolge die erste Gegebenheit, von der wir ausgehen müssen; gewissermaßen die vorgelagerte Ebene, von der aus sich alle sonst noch erörterbaren Differenzierungen erst aufbauen. Verstehen läßt sich daher nicht übersteigen und herleiten. Alle Organisation des Wissens zehrt schon immer vom Verstehen. Das macht die vorhin erwähnte Komplizierung im Verstehensbegriff aus.

2. Wenn nun aber damit gerechnet werden muß, daß gerade angesichts der Offenheit des Verstehensprozesses Mißverstehen grundsätzlich nicht ausgeschlossen werden kann – was ist dann als *Grund des Verstehens* noch angebbar?

2.1 Es ist klar, daß wir an dieser Stelle nicht mit diskursiver Schlüssigkeit weiterkommen; wir können selbst *nur deuten* – also solche Vorschläge machen, die als Plausibilisierung unseres tatsächlichen, immer bedrohten Verstehens akzeptiert werden können. Dabei lassen sich immerhin bestimmte *Strukturmerkmale* angeben, die eine solche plausibilisierende Deutung besitzen muß.

Es sind folgende. *Einmal* muß jede Auskunft über die Möglichkeit von Verstehen von der Art sein, daß sie zugleich mit den Differenzen der interpersonalen Verständigung auch die intrapersonale Leib-Seele-Differenz bearbeitbar machen. *Zweitens* muß diejenige Kategorie, die als Grund des Verstehens aufgeboten wird, zugleich an sich selbst von unmittelbarer Einheit ebenso wie auf Differenz bezogen sein.

Schleiermachers Vorschlag zur Auflösung des Verstehensproblems lautet: Es ist *das Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein*, das in gleicher Weise personale Identität wie interpersonale Verständigung ermöglicht – übrigens beides nur miteinander. Warum?

Ich setze ein bei der Erläuterung des *zweiten* vorhin genannten Strukturmomentes: »Gefühl« soll *Einheit in der Differenz* aussagbar machen. Um das genau zu verstehen, müssen wir von Schleiermachers Näherbestimmung ausgehen, daß das Gefühl als *unmittelbares Selbstbewußtsein* zu denken ist. Damit ist zunächst negativ gesagt: die Kategorie Gefühl meint keine so oder so bestimmte Empfindung. Gefühl ist Bewußtsein. Bewußtsein meint aber: die Möglichkeit mentaler Bezogenheit auf etwas. Selbstbewußtsein spezifiziert sich im Verhältnis zum Bewußtsein in zweifacher Hinsicht. Einmal so, daß mit jedem Bewußtsein von etwas ein Selbstbewußtsein mitlaufen kann, etwa im Sinne von Kants transzendentaler Apperzeption. Sodann so, daß ich auch das Selbstbewußtsein selbst zum intentionalen Gehalt von Bewußtsein machen kann; das ist die Selbstbeziehungsfähigkeit des Selbstbewußtseins. Schleiermachers Pointe im Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist nun, daß er für diese selbstreflexive Variante des Selbstbewußtseins ausschließt, daß Selbstreflexion Selbstkonstitution ist, und statt dessen annimmt, daß auch im selbstreflexiven Selbstbewußtsein eine Syntheseleistung vorliegt, deren Funktion (etwas schief, aber vielleicht anschaulich) zu beschreiben wäre als die noch in diesem Falle immer vorauszusetzende oder in Anspruch zu nehmende transzendente Apperzeption im kantischen Sinne. Oder: Auch noch hinter dem Selbstbewußtsein liegt eine faktische Syntheseleistung, die nicht vom Selbstbewußtsein hervorgebracht wurde. So kann man sich den Sachverhalt über den Bewußtseins-Begriff nahebringen.

Man kann auch den Weg über den *Gefühlsbegriff* selbst wählen. Dann, wenn man nämlich Gefühl beschreibt als die Prävalenz des Selbstbezuges in allem Fremdbezug. Denn das bedeutet: Was immer mir so begegnet, daß es in mir ein so oder so bestimmtes Gefühl erregt, so ist doch dieses Gefühl nicht so etwas wie ein äußerer Eindruck auf ein unbeschriebenes Inneres; ich fühle nicht etwas, sondern eben: mein Gefühl. Das heißt aber: Die Bestimmtheit eines Gefühls ist nicht die Erzeugung des Gefühls. Vielmehr ist die Fähigkeit des Gefühls (nämlich der vorgängigen Selbstvertrautheit in aller Fremdbeziehung) Voraussetzung der Gefühle. Sontert man diesen Charakter des Gefühls aber von aller Bestimmtheit der Gefühle ab, dann wird man genau des Gefühls als eines unmittelbaren Selbstbewußtseins ansichtig. Das ist die erste Explikation des Gefühls, das Gefühl als *Einheitsboden*.

Die zweite Erläuterung geht auf den *Differenzbezug* des Gefühls. Der Reinheit des Gefühls

wird man nur inne, wenn man sie von der Bestimmtheit dieses oder jenen Gefühls unterscheidet. Man könnte auch sagen: Das unmittelbare Selbstbewußtsein erscheint als solches nur dann, wenn das Selbstbewußtsein auch differenzbestimmtes Bewußtsein ist. Im Gefühl also ist zugleich immer (freilich nur in der Weise von Gefühlen!) das andere des Gefühls präsent.

Diese Konstellation des Gefühlsbegriffs hat nun weitreichende Folgen für das *erste* der vorhin unterschiedenen Strukturmomente, die zur Plausibilisierung des Verstehens nötig sind, nämlich die *Verbindung von intrapersonalem und interpersonalem Verstehen*. Denn es leuchtet ein, daß die Pointe des Gefühlsbegriffes gerade darin besteht, (nicht etwa gefühlt zu werden – das wäre eine schlechte Tautologie, sondern:) daß die Unterscheidung zwischen Gefühl und Gefühlen, zwischen unmittelbarem und gegenstandsbezogenem Selbstbewußtsein *gemacht*, vollzogen wird. Dieser Vollzug des Unterschiedes aber kann nur *sprachlich* geschehen, und das heißt, sofern wir weiter mit der Endlichkeit menschlichen Lebens rechnen, in einer *Verflechtung von Selbstaufklärung und interpersonaler Verständigung*. Gerade weil das Gefühl als solches nicht im emotionalen Sinne zu »fühlen« ist (als solches wäre es so oder so bestimmt), ist der sprachliche Vollzug der Unterscheidung die Weise seines Innewerdens.

Um die Bedeutung des Gefühlsbegriffs noch einmal in den Zusammenhang der anthropologischen Ausgangsstellung Schleiermachers zu rücken: Es ist gerade Ausdruck der leibseelischen Verfaßtheit des Menschen, daß das Gefühl einerseits nur in der Gestalt von Gefühlen vorliegt, andererseits in seiner Reinheit gerade von deren So-oder-so-Bestimmtheit zu unterscheiden ist. Auch hier wird man sagen müssen, daß der Begriff »Gefühl« trotz seiner Aufklärungsbedürftigkeit gut gewählt ist, weil er auch als Bewußtseins-Begriff doch immer zugleich ein leibhaft konnotierter Begriff bleibt.

Was bedeutet der Gefühlsbegriff für die *Aufklärung des Verstehensprozesses*? Dies: Weil es das Gefühl als den nur in der Form vorgenommener Unterscheidungen akuten Einheitsgesichtspunkt menschlichen Lebens gibt, ist von allen, die sich symbolisierend betätigen, zu erwarten, daß sie die Differenzen, in denen und mittels derer sie sich ausdrücken, nicht konturlos zerfließen lassen, sondern diese schon immer irgendwie auf einen solchen Mittelpunkt hin konzentriert haben. Grundlage des Verstehens ist also, als Verstehenwollender selbst zu diesem eigenen Mittelpunkt in Kontakt gekommen zu sein. Es versteht sich nach dem Erläuterten von selbst, daß sich dieser Kontakt wiederum nur in der Form intersubjektiver Vermittlung gewinnen läßt.

2.2 Damit aber kommen wir auf das nächste Problem, das der *Herkunft des Gefühls*, welches solche Verstehensleistungen zu plausibilisieren in der Lage ist. Wir hatten uns ja bis jetzt den Gefühlsbegriff selbst als Deutung von Schleiermacher einfach vorgeben lassen. Nach dessen Herkunft müssen wir fragen, wenn wir den Verdacht vermeiden wollen, das Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein habe sich am Ende doch nur, auf verschwiegene Weise, selbst gesetzt. Freilich verwickelt uns die Herkunftsfrage in nicht geringe Schwierigkeiten. Denn »hinter« das Gefühl kommen wir nicht mehr zurück. Wir können also auch jetzt nur eine um Akzeptanz werbende *Deutung* dieser Herkunftsdimension geben; die darf freilich nicht fehlen.

Es ist klar, daß die Kategorie des Gefühls nicht aus den Gefühlen hergeleitet werden kann. Wollte man das tun, dann käme man auf das schlechte Modell zurück, daß sich äußere

Eindrücke irgendwie im Innern abbilden; und »Gefühl« wäre nur eine abstrakte Gattungsbezeichnung für mentale Zustände dieser Art. Damit wäre aber zwangsläufig auch die leibseelische Duplizität des anthropologischen Ausgangspunktes aufgehoben und das ganze Vermittlungs- und Übergangsmodell würde in sich zusammenfallen. Das Gefühl als Kategorie muß also in einem nichtkausalen Sinne »hergeleitet« werden. Es ist, so hatten wir gesehen, die *Basis allen Handelns* (im hier gemeinten, das Verstehen einschließenden, weiten Sinne). Es ist aber selbst *nicht mehr möglicher Gegenstand des Handelns*, also aller Aktivität entzogen. Das legt nahe, das Gefühl als Passivitäts- oder Abhängigkeitsgefühl zu verstehen; und zwar näherhin, wenn alle beeinflussende Rückwirkung auf es ausgeschlossen ist, als *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*. Allein in dieser deutenden Näherbestimmung ist die Kategorie des Gefühls überhaupt in seiner Einheits-Differenz-Leistung vorzustellen. Dabei tritt der Umstand auf, daß die Bezeichnung des Gefühls als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl eine problematische Reflexionsbestimmung ist. Denn eigentlich ist natürlich der Abhängigkeits-Begriff nach dem Vorbild von Kausalität gebildet, zu der auch immer Wechselwirkung gehört; genau diese Konsequenz soll durch das Adjektiv »schlechthinnig« abgewendet werden – ein vergeblicher Versuch. Der Reflexionsbegriff fällt also im Grunde hinter die erforderliche Bezeichnungsleistung zurück. Die religiöse Sprache ist da konsequenter, weil sie das Woher des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit direkt als Gott bezeichnet.

Was bei dieser notwendigen *Präzisierung der Kategorie des Gefühls als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit* herauskommt, ist ein Dreifaches. *Erstens* besitzt das Gefühl als Grundlage humaner Verständigung einen religiösen Grund; das läßt sich deutend, aber in der Weise dann auch alternativlos dartun, daß man entweder die Deutung nachvollzieht und dann die Grundlagen des Verstehens versteht – oder aber nicht nachvollzieht und sich dann mit Verstehen als kontingentem Faktum zufriedengeben muß (mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben). *Zweitens* zeigt sich, daß gerade auch diese Deutung des Gefühls in die vollzogene (nun aber als einsichtsgeleitet interpretierbare) Verständigung zurückgebunden wird. Es ist die Sprache der religiösen Gemeinschaft oder Kirche, in der sich die Verständigung über die Grundlagen der Verständigung elementar vollzieht. Die verständigungsorientiert geleitete religiöse Kommunikation besitzt aufgrund ihrer sprachlichen Nähe zur Unmittelbarkeit des Sachverhaltes des Gefühls sogar eine gewisse Priorität (wenn auch keine exklusive Zuständigkeit) gegenüber der Reflexion. *Drittens* kommt an den Tag, daß alle Verständigung über das Gefühl als Basis des Verstehens sich immer im Modus der Unterscheidung von Gefühl und Gefühlen (oder von unmittelbarem und sinnlichem Selbstbewußtsein, wie Schleiermacher auch sagen kann) bewegt. Das bedeutet: Auch Religion selbst macht nicht das Gefühl als Gefühl zum Thema (damit würde es ja auch fälschlicherweise vergegenständlicht), sondern Religion bezieht sich in ihrer Kommunikation auf die Auswirkungen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls auf den Bereich der so oder so bestimmten Gefühle. Das schließt die Möglichkeit ein, daß es verschiedene Religionen gibt, die die (im Prinzip identische) religiöse Aufgabe verschieden zu lösen suchen.

Warum ist überhaupt Verstehen und nicht vielmehr Nicht-Verstehen? Mit den bisherigen Überlegungen habe ich meine *erste These* vorgestellt: *Alles Verstehen ruht seiner Möglichkeit nach auf einem religiösen Grund, dem Gefühl als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit.*

Diese Einsicht freilich ist von der Art, daß sie sich selbst nur unter den Bedingungen von vollzogenem Verstehen (und also auch und zentral: von religiöser Kommunikation) verständlich machen läßt. Kommunikatives Handeln der religiösen Vergemeinschaftungsform Kirche ist daher gesamtgesellschaftlich von Bedeutung, wenn nicht die Grundlagen des Verstehens entweder für faktisch-selbstverständlich oder aber für naturgegeben gehalten werden sollen. Die Besinnung auf die Grundlage des Verstehens ist insbesondere von Bedeutung, wenn, wie Schleiermacher das tut, mit dem dauernden latenten Mißlingen von Verständigung gerechnet werden muß – und zumal dann, wenn eine Kommunikationsstörung im Sinne akuten Mißverstehens (seiner selbst im Sozialzusammenhang) vorliegt. Zugleich zeigt dieser Verweis auf die tatsächlich geschehende Verständigung auf, daß mit der logischen Auszeichnung der Möglichkeit des Verstehens noch nicht viel gewonnen wird. Das spricht noch einmal für die Berechtigung, Schleiermacher handlungstheoretisch zu deuten, wie es hier versucht wird. Allerdings wird durch diese Unterscheidung von logischer Möglichkeit und tatsächlicher Verwirklichung auch die Frage aufgeworfen, wie und wodurch denn eigentlich die Einheit von beidem – gegen das dauernd drohende Mißverständnis – zu erwarten ist. Offenbar muß man doch mit Gründen damit rechnen können, daß sie sich verwirklicht, wenn das ganze hier entfaltete Modell des Verstehens vernünftig sein soll.

### III Der Vollzug des Verstehens

Zwangsläufig also werden wir von der Erörterung der *Möglichkeit* des Verstehens zum *Vollzug* des Verstehens weitergeführt und damit genauer zu den *Vorgängen, die die Hermeneutik untersucht*. Die Reflexion auf den Vollzug des Verstehens geht dabei von der empirischen *Basis der gesprochenen Sprache* aus und nimmt die ermittelte Möglichkeitsbedingung von Verstehen als ihr Maß in Anspruch.

Der Ausgangspunkt bei der gesprochenen Sprache entspricht übrigens exakt dem anthropologischen Ausgangspunkt der leibseelischen Einheit des Menschen in seinem sozialen Zusammenhang: Die Sprache ist Sinnvermittlung im raumzeitlichen Medium von Leiblichkeit. Weil das so ist, darum gelten auch für die Reflexion von gesprochener Sprache analoge Bedingungen wie für die anthropologische Möglichkeitsermittlung von Verstehen. Nämlich *erstens*, daß die gesprochene Sprache in ihrer bestimmten Form als Text oder Rede nie mit dem Sinn schlechthin identisch wird, wohl aber mit ihm in einer solchen Einheit sich befindet, die sich im Nachvollzug herstellt. *Zweitens* bewegt sich dieser Nachvollzug zwischen den Polen der Allgemeinheit der Sprache und der Individualität des jeweiligen Textes (bzw. der jeweiligen Rede) sowie der Individualität des jeweiligen Verfassers (oder Redners). Aus dieser Grundkonstellation läßt sich das Muster von Schleiermachers Hermeneutik rekonstruieren.

1. *Texte sind Sinnträger. Aber der Sinn geht nie im Text auf.* Daraus folgt zweierlei. *Einmal:* Der Text als Text besitzt eine natürliche Tendenz zur Bruchstückhaftigkeit. Wenn nämlich seine Sinnmitte, die ihn als so bestimmten Text zusammenhält, nicht in ihm selbst liegt, dann muß damit gerechnet werden, daß nicht nur im Falle der Textübermittlung (wie im Falle unsere klassischen antiken, auch biblischen Überlieferung) Fehler eintreten, die eine

Rekonstruktion des Textes als Text erforderlich machen. Dann muß *darüber hinaus* auch dies unterstellt werden, daß der Text bereits in seiner ursprünglichen Form den gemeinten Sinn nicht voll zur Geltung bringt. Diese beiden nicht auszuschließenden Möglichkeiten geben begründeten Anlaß zu textkritischen bzw. sinnkritischen Emendationen; und wir kennen ja beides aus der philologischen Praxis.

Fragt man nun, mittels welcher methodischer Schritte diese Konjekturen vorzunehmen sind, dann zeigt sich, daß es jedesmal der Vergleich des Textes mit der relevanten (also geschichtlich in Zusammenhang mit ihm zu bringenden) Gesamtheit der ihn umgebenden Texte ist, der hier bemüht wird. *Einzelnes*, das als solches fraglich ist, wird *in den Zusammenhang eines Ganzen gestellt*. Dahinter steckt die Vermutung, daß ein solcher Vergleich dem einzelnen Text gerade als Träger von kommunizierbarem (also nicht schlechthin individuellem, anderen unverständlichem) Sinn zur Erfüllung des intendierten Zweckes dienlich ist.

Dieser Vergleich nimmt nach Schleiermacher zwei verschiedene Arbeitsmodi in Anspruch. Einmal folgt man einem *komparativen* Verfahren, das Texte vergleichbarer Art zueinander in Beziehung setzt. Damit wird ein Text in seine Textwelt, zu der er gehört, eingeordnet; und dafür ist eine möglichst breite Textkenntnis des Interpreten nötig. Zweitens wird ein *divinatorisches* Verfahren benutzt, das aus der Erfahrung des Interpreten mit Texten als Sinnträger erwachsen ist. Damit wird ein Text als Sinnträger festgestellt (und übrigens zugleich auch dessen Mitwirkung an der inskünftigen Gestalt objektiv gesprochener Sprache, also des allgemeinen Bezeichnungsreservoirs beobachtet). Das alles kann natürlich überhaupt nicht funktionieren, wenn nicht ein Minimum von Verstehen schon vor aller methodischen Bemühung gegeben ist; und dieses Minimum muß jedesmal von der Art sein, daß dabei schon ein möglichst umfassender Erwartungshorizont sich aufbaut, in den mittels eines falsifikatorischen Verfahrens einzelne Züge des Textes eingebaut werden.

Es ist klar: Was ich hier beschrieben habe, ist das Verfahren des *hermeneutischen Zirkels*, in dem Vorverständnis und Verständnis miteinander korrelieren. Und es ist auch klar: Bereits auf dieser Stufe von Textverstehen läßt sich die von Schleiermacher aufgenommene berühmte Maxime einbringen, »die Rede zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber« (HF 94).

Wir stehen in der Analyse des Verstehensvorgangs bis jetzt aber immer noch auf der Stufe, auf der wir mit Texten als Texten (und insofern: als Sinnträgern) zu tun haben. Wir tun bis jetzt nichts anderes, als *Texte mit Texten zu vergleichen – unter der Voraussetzung, daß sie Sinn repräsentieren*. Dieses Verfahren nennt Schleiermacher »*grammatische*« Interpretation; Sie sehen, daß damit ein ziemlich weiter Begriff von Grammatik gemeint ist (der sich vielleicht von »*gramma*« im Sinne von Buchstabe, Schrift, »Text« herleitet?)

2. Von dieser grammatischen Interpretation unterscheidet Schleiermacher die *psychologische (oder technische, von »*techné*«, also: kunstmäßige) Interpretation*.

Waren wir vorher von der Einsicht ausgegangen, daß Text und Sinn differieren, dann legen wir jetzt die Beobachtung zugrunde, daß *Text und Sinn als Einheit gemeint* sind und verstanden werden wollen. Gab uns die erste Hinsicht Anlaß, Text- und Sinnkritik auf der Ebene der Texte selbst zu üben, so kommen wir jetzt vor das Problem, die Texte als solche zu verstehen, die als Sinnträger generiert wurden. Bewegten wir uns vorher auf dem Feld von Sprache und

Sinn, dann lassen wir uns jetzt ein auf das Beziehungsgeflecht von *Sprecher und Sprache*. Wir folgen auch jetzt wieder den unterschiedlichen Betrachtungshinsichten, einmal aufs Allgemeine, einmal aufs Individuelle zu reflektieren, also *komparativ* und *divinatorisch* zu arbeiten; dabei ergibt sich folgendes Bild.

In dem Beziehungsgefüge von Sprache und Sprecher müssen wir unterschiedlich akzentuieren. *Einmal* gilt es, die *Sprache des Sprechers* zu beachten. Damit wird die Wahrnehmung auf den Umstand eingestellt, daß der individuelle Sprecher am Allgemeinen der Sprache teilhat. Diese Teilhabe aber ist immer von spezifischer Art, sie wird sich also immer auch darin ausdrücken, daß sich im Rahmen des allgemein Möglichen bestimmte individuelle Abtönungen, Veränderungen, Varianten beobachten lassen, die gerade dafür Zeugnis geben, daß hier ein einzelner Mensch sich am Allgemeinen beteiligt. Wir beobachten, so gesehen, jetzt nicht den Text als Text im Zusammenhang der Texte, sondern den Text als hervorgebracht im Zusammenhang einer Sprechergemeinschaft. Wobei der Verstehende natürlich unterstellen muß, daß er selbst auch zu dieser gehört. Das ist die *komparative* Seite der psychologisch-technischen Interpretation.

Die andere Seite legt das Gewicht auf den *Sprecher der Sprache*. Das ist das *divinatorische* Verfahren; und das ist nun etwas komplizierter vorzustellen. Hier ist es nicht nur darum zu tun, den Text als generiert zu verstehen, sondern die (individuelle) Genese des Textes selbst nachzuvollziehen. Auch dafür ist natürlich eine Voraussetzung auf seiten des Interpreten anzunehmen: daß er nämlich selbst (virtuell und aktuell) Produzent von Texten ist. Ja, man könnte sagen, daß auch sein Verstehen selbst ein spezifisches Textproduzieren ist. Denn soviel haben wir ja am Gefühlsbegriff schon gesehen, daß damit nicht ein vorsprachliches »Einfühlen« gemeint ist, sondern die Fähigkeit, durch die unaufhebbaren Differenzen der Darstellung hindurch gleichwohl so etwas wie Einheit zum Vorschein zu bringen. Der Sprecher der Sprache oder der Verfasser von Text kommt also auch in dieser Perspektive immer nur als »Text«- oder »Sprach«-Wesen in den Blick. Er ist stets als Generator von Text zu begreifen. Um dieses Hervorbringungsverhältnis möglichst genau zu beschreiben, führt Schleiermacher noch einmal eine Differenzierung ein, die er als die zwischen einer psychologischen Interpretation im engeren Sinne und einer näherhin technischen Interpretation benennt. Was ist damit gemeint?

Die *im engeren Sinne psychologische Interpretation* geht von der Annahme aus, daß in jedem Text so etwas wie eine Grundidee oder ein Grundeinfall vorliegt. Dieser Grundeinfall, so sehr er immer auch sach- und das heißt sprach- und sinnbezogen ist, besitzt doch eine eigentümliche Nähe zu der ihn hervorbringenden Person. Es gibt daher in diesem Verhältnis einen nicht unbedeutenden Teil von »Selbstmanifestation« (HF 194). Damit wird auf den Umstand geachtet, daß keine Sachaussage ohne einen persönlichen Lebensbezug zu dem sie Aussagenden getroffen wird. Dieses Moment erlaubt dann anschlüßweise die Frage nach der Bedeutung des Grundeinfalles für das Leben der Person; also den Versuch einer deutenden Rekonstruktion von elementaren Selbstdeutungsakten und ihrer lebensgeschichtlichen Reihung.

Nun besitzt dieser den Text in seiner Einheit bestimmende Grundeinfall aber nicht nur eine solche personzugewandte Seite. Er existiert immer nur in der Ausprägung als bestimmter Text; das ist *der speziell-technische Gesichtspunkt*. Daher ist die Frage zu stellen, wie denn der

Transfer zwischen Grundeinfall und Text aussieht, wenn unterstellt werden muß, daß auch für die endgültige Textgestalt die *Maxime* gilt, individuell generiert zu sein. Ich verstehe Schleiermacher so, daß er sagt: Was diesen Transfer leistet, ist ein generatives Programm, dessen sich der Texterzeuger bedient. »Programm« deshalb, weil ein Verfahren gesucht werden muß, daß verschiedene Inhalte analog zu strukturieren erlaubt. Die Programmerzeugung denkt sich Schleiermacher abermals gedoppelt, nämlich als *Meditation* und als *Komposition*. *Meditation* heißt dabei die individuelle Einstellung auf das Sachthema des Grundeinfalls; gewissermaßen die subjektive Anverwandlung des Textinhaltes. Was auf diese Art meditiert wurde, ist dann auch darzubieten; und die Weise der Darbietung ist bestimmt von der *Komposition*, also der Auswahl bestimmter Möglichkeiten der Textpräsentation (vgl. HF 214). Es ist deutlich zu sehen: Je näher die Optik auf das individuelle Subjekt eingestellt wird, das den Text erzeugt, um so differenzierter werden die Unterscheidungen.

Dabei läßt sich die Pointe des psychologischen Interpretierens überhaupt auch ganz einfach ausdrücken: Es geht um das *Verstehen des Stils*. Im Begriff des Stils lassen sich zusammenfassen sowohl die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die sich in der Teilhabe an der allgemein gesprochenen Sprache zeigen, als auch die Einheit von Grundeinsichten und generativem Textprogramm, die hinter ihnen liegt. Diesen Begriff des Stils halte ich für eine sehr weitreichende Einsicht. Er erlaubt, das Verstehen von der Textoberfläche auf das in ihr wirksame Programm, auf die in ihr bemerkbaren stoffprägenden Regularitäten hin anzusehen. Dabei ist es das Eigentümliche, daß sich von keinem Stil ein Begriff geben läßt (HF 172). Ein Stil ist also auch nur so zu finden, daß der eigene Stil des Interpreten mit zum Thema wird. *Verstehen* wäre dann in seiner tieferen Auffassungsvariante ein *Stilvergleich*, oder besser: eine *Akkommodation von Stilen*. Eine solche würde die Verschiedenheit von Texten stehenlassen können, nicht auf die Gemeinsamkeit bestimmter Äußerung abheben müssen und trotzdem (oder gerade darin) verstehen.

3. Ich reflektiere auf die hier gezeichnete Skizze der Hermeneutik Schleiermachers in zwei verschiedenen Hinsichten.

3.1 Die von Schleiermacher vorgenommenen Differenzierungen in der Hermeneutik dienen vor allem dem Aufbau der *Selbstwahrnehmung des Interpreten*, der zugleich potentieller und aktueller Texterzeuger ist. Mit Schleiermacher kann man festhalten, daß sich bereits auf der Ebene des Vergleichs von Texten das Sinnproblem stellt und als solches auch verstanden werden kann. Es vertieft sich aber zu einem das eigene Textproduzieren integrierenden Verstehen erst dadurch, daß das in den Begriff des Stils zu fassende generative Programm nachkonstruiert wird. Das bedeutet aber, daß im Verhältnis von komparativem und divinatorischem Verfahren das divinatorische die entscheidende Integrationsleistung vollbringt. Oder anders gesagt: *Im Textverstehen*, das die Hermeneutik beschreibt, *geht es im Grunde um ein »Personverstehen«*, also um die *textvermittelte Freilegung derjenigen Einverständnissbasis, die Horizont gelungener humaner Vergesellschaftung ist*.

3.2 Was *motiviert* zu einem Verständigungs-Vollzug, der sich an solchen Maximen orientiert? Offenbar bedarf es durchaus der Geklärltheit der eigenen Verstehensvoraussetzungen bei denen, die verstehen wollen, was und warum sie verstehen. Das heißt, die Betroffenen müssen *Möglichkeit der Verständigung* in sich als *in der Verwirklichung begriffen* erfahren. Sie müssen also erlebt haben, daß sich tatsächliches Verstehen der allgegenwärtigen Gefahr des

Mißverstehens erfolgreich entgegengesetzt. Nun mag der jeweilige Hintergrund dieses Erlebens opak bleiben können. Fest steht jedenfalls, daß sich die *christliche Religion* als von Jesus von Nazareth bestimmte Erlösungsreligion, in der sich die Reinheit seines Gottesbewußtseins sozial fortsetzt und durchsetzt, *eine präzise Deutung dieses Gesamtzusammenhangs des Verstehens* gibt. Denn ausschließlich durch die im Gottesbewußtsein Jesu erfolgte klare Unterscheidung und Beziehung zwischen reiner, unmittelbarer Abhängigkeit von Gott und der Weltlichkeit endlich-menschlichen Lebens wird in seiner Nachfolge diese allein richtige Zuordnung auch individuell und sozial wirksam lebbar. Es ist gerade die soziale Vermittlungsgestalt christlich-frommen Gesamtlebens, die aufgrund der in Jesus vorausliegenden Einheit von Möglichssein und Verwirklichtwerden immer wieder zu neuen Verstehensanstrengungen motiviert. So wird man sagen können, daß gerade unter dem Aspekt der handlungstheoretischen Deutung des Verstehensmodells Schleiermachers die christlich-religiösen Voraussetzungen dieses Programms ans Licht treten. Die *handlungstheoretische Pointe* dieser Beobachtung ist jedoch, daß eben auch dieser christlich-religiöse Deutungsversuch sich in der Verständigung mit anderen Zugangsweisen zu humanem Verstehen bewegen und bewähren muß. Er wird es aufgrund seiner klaren Struktur auch können, sofern er gerade ihr zufolge auf die unbedingte Priorität des Sichselbstverstehens im Prozeß der Verständigung abstellt. Nur eine gewaltsame Verhinderung von (Selbst-)Aufklärung wäre ein – freilich evidentermaßen auf anderer Ebene liegender – Widerspruch dazu. Daraus folgt, und das ist, nun begründet, meine *zweite These: Die Mitarbeit an der (Selbst-)Aufklärung des stets bedrohten Verstehens ist eine elementare Gestalt christlich-kirchlicher Praxis, die über die Grenzen kirchlicher Binnenkommunikation hinausgeht.*

#### IV Konsequenzen für die kirchliche Beratungsarbeit

Sie werden gemerkt haben, wie in der systematischen Rekonstruktion von Schleiermachers Verstehenslehre die Folie unserer Konsultation immer einmal durchschimmerte – auch ein Beleg für seine Auffassung vom lebensgeschichtlich-individuell bestimmten Ort aller Sachdarstellung. Lassen Sie mich aber zum Schluß noch in fünf eher lockeren Punkten die Konsequenzen explizit benennen, die sich für Gestalt und institutionelle Absicht kirchlicher Beratungsarbeit ergeben. Ich rede dabei mit Absicht thetisch-zugespitzt.

1. Der *Ausgangsfall gesuchter Beratung* ist *gestörtes Verstehen*. Gestörtes Verstehen aber hat immer die beiden Dimensionen gestörten Selbstverstehens und gestörten Umweltverstehens. Diese Verstehensstörung schlägt sich aufgrund der Interdependenz von Verstehen und Handeln dann auch im Raum sozialen Verhaltens nieder. Insofern bewegt sich Beratung durchaus im Rahmen allgemeiner Verstehensprobleme. Zwei Momente kommen freilich für die gesuchte Beratung hinzu. Nämlich *einmal* der Eindruck, diese Interdependenz von gestörtem Verstehen und gehemmtem Handeln nicht mehr durchbrechen zu können (unter Umständen deshalb, weil sie sich in dauernden Rückkopplungen neu wieder erzeugt). Und diese selbst nicht mehr (zum Beispiel durch situationsangepaßtes Lernen) zu bewältigende Schwierigkeit könnte *zweitens* zurückgehen auf eine innere Mißverständlichkeitsstruktur, die Wahrnehmen und Deuten selbst bestimmt, das heißt verzerrt, und für die Erzeugung von

Rückkopplungen (mit)verantwortlich ist. Kurz: Faktische Verhaltensprobleme und eine unverstandene Persönlichkeitsstruktur können als Hintergrund gesuchter Beratung angenommen werden.

2. Das *Setting* von Beratung heißt: *Das Verstehenwollen des Beraters dient als Medium des Sich-Verstehens des Ratsuchenden*. Im Unterschied zum intern generierten Rückkopplungsmechanismus der Störung wird hier ein externes Gegenüber angeboten, das die Neueinstellung des internen Programms ermöglicht. Die Beratungssituation ist insofern eine Sondersituation, ein Muster- und Probe-Fall eines neuen Selbstverstehens des Ratsuchenden (übrigens in später, methodisch kontrollierter Wiederholung der ursprünglichen Erzeugung des internen Programms im interpersonalem Geflecht von Verstehens- und Selbstdeutungshandlungen). Aus der Beschreibung dieses Settings folgt, daß zwischen Berater und Ratsuchendem grundsätzlich das Verhältnis der *Solidarität* waltet, sofern nur aufgrund der identischen Binnenstrukturiertheit (in der Interdependenz von Selbstverstehen und Weltverstehen) die katalytische Funktion der Beratung glücken kann. Auf der anderen Seite bleibt eine fundamentale *Differenz* zwischen Berater und Ratsuchendem bestehen, insofern nur die Selbsttätigkeit des Ratsuchenden dessen Selbstverständnis verändern kann (und der Berater seine Subjektivität gewissermaßen nur paradigmatisch, nicht privat, als Katalysator einbringt). Gerade das Ineinander von Solidarität und Differenz, das wurde klar, ist die Bedingung gelingenden Verstehens überhaupt.

3. Damit ist *auf der Seite des Beraters* zu fordern, daß er über ein *geklärtes eigenes Selbstverständnis* verfügt; nur in dem Maße kann er seine katalytische Aufgabe erfolgreich wahrnehmen. Dabei gilt es – allgemeingültig! – zu sehen, daß dem Verstehen des Beraters, das ja auf das Sich-Verstehen-Lernen des Ratsuchenden aus ist und insofern die Bedingungen des Verstehens selbst thematisiert, eine religiöse Dimension innewohnt. Um diese zu wissen und den spezifischen Beitrag der christlichen Deutung dieses Sachverhalts zu kennen, dürfte zu den (individuellen und institutionellen) Einstellungsvoraussetzungen für kirchliche Beratungsarbeit gehören. Dabei ist genau darauf zu achten, daß das Wissen um die religiöse Grundlage des Verstehens von Verstehen nicht zum Mittel der Beratung gemacht wird; das würde auf die Ausschaltung der Selbsttätigkeit des Ratsuchenden und damit auf den Mißerfolg der Beratung hinauslaufen.

4. Die *Intention* aufgeklärter Beratung besteht darin, eine *Neukonstellation des Selbst-Umwelt-Verstehens* zu ermöglichen, in der die *Basis schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls* von allen so oder so bestimmten Gefühlen (das heißt der Präsenz der Welt im Gefühl) unterschieden wird. Dies liefe auf den Gewinn endlicher Freiheit im begrenzten menschlichen Leben hinaus. Diese Zielangabe steht ihrerseits wieder unter der methodischen Maßgabe der Selbstentdeckung; es kann aber erwartet werden, daß das verallgemeinerungsfähige Verfahren der fortlaufenden Selbstunterscheidung im Selbstaufklärungsprozeß des Ratsuchenden in der Beratungssituation in diese Richtung weist.

5. Die *Aufdeckung der Verstehensstörung* vollzieht sich, indem der Ratsuchende das *individuelle »Stilk«-Programm entziffert*, dem seine Wahrnehmungen und sein Verhalten folgen. Je nach Erforderlichkeit wird dieses Aufdecken bis in die Situation ursprünglicher Genese zurückgehen müssen. Das bedeutet: Verständnisorientierte Beratung kann sich nicht mit dem Beheben von Verhaltenssymptomen zufriedengeben (sowenig wie mit der medika-

mentösen Ausschaltung von Reflexionsleistungen). Erst die Zugänglichkeit des eigenen inneren Codes oder Programms vermag erfolgreich und aufklärungsfördernd neue Selbstinterpretationen einzuleiten. Dabei wird immer mit einer letzten Opakheit der eigenen Programmdeutung zu rechnen sein, so daß auch hier der Verstehensprozeß eine unendliche Aufgabe darstellt – daher freilich bei befriedigendem (Selbstdeutungs- und Sozialverhaltens-) Ergebnis auch beendet werden kann. Für die Person des Beraters bedeutet die Fokussierung auf den »Stil«, daß er einerseits mit der Variabilität möglicher Stile vertraut sein muß, um wiederkehrende Muster zu identifizieren. Dies gelingt aber nur, wenn er andererseits Zugänglichkeit zu seinem eigenen »Stil«-Programm gewonnen hat und weiß, welche Wahrnehmungsdefizite sich mit dieser unausweichlichen Selektion der Deutungsfähigkeit verbinden.

6. In der Form von *Beratung* nimmt die Kirche eine *ureigene Aufgabe* wahr: die religiöse Orientierung von Lebens-Programmen ist das klassische Thema von »Seelsorge«. Dabei haben sich heute Differenzierungen ergeben, die über die Anlage des alten Begriffs hinausreichen. Einmal ist die Selbstverständlichkeit einer explizit religiösen Deutung des Lebens-Programms nicht mehr gegeben; in gleichem Maße sinken die Chancen einer sich religiös artikulierenden Steuerung oder Reflexion dieser Programme. Statt dessen haben sich verschiedene personale (zunehmend individuelle) Lebens-Gesamtdeutungen herausgebildet – und häufig wird eine solche tatsächlich ja vorliegende Stil-Prägung gar nicht wahrgenommen. Daher gilt es im verhaltenshemmenden Mißverständnisfall (dem Ausgang der Beratung) zunächst den *Blick für die Einheitlichkeit des »Stil«-Programms erst zu gewinnen*. Das ist de facto die *Eröffnung einer religiösen Lebenssicht*. Die religiöse Kommunikationsgemeinschaft Kirche muß sich als Vermittlerin religiöser Selbstaufklärung verstehen. Sie verliert dabei nicht ihre christliche Bestimmtheit, wenn, wie oben gezeigt wurde, die Überzeugung von der vorgegebenen Einheit von Möglichkeit und Verwirklichung wahren Verstehens von der Einsicht getragen ist, daß sie in dem eigentümlichen Gottesbewußtsein Jesu ihr wirkkräftiges Urbild besitzt. Der Beitrag der Kirche zur religiösen Aufklärung ist Vollzug ihrer eigenen Sache im Medium lebensdienlicher Selbstdeutungen von Menschen, die, vom Mißverständnis bedroht, Verständigung suchen.

\* Vortrag auf der III. Konsultation des Forschungsprojektes »Psychotherapeutische Beratung in kirchlichem Auftrag« am 4. und 5. November 1994 in Heidelberg.

*Prof. Dr. Dietrich Korsch*  
*Evangelische Theologie – Universität Passau*  
*94030 Passau*

## Abstract

Intending an evaluation of principles guiding psychotherapeutic consulting within the framework of the church, the article reviews *Schleiermacher's* conception of hermeneutics exposing three theses. (1) The

background of any kind of understanding between psychological individuals is of religious determination. (2) *Schleiermacher's* practical scheme of hermeneutics shows a way how to overcome the always threatening danger of misunderstanding. (3) Psychotherapeutically engaged consulting offered by the church relates the difficulties of (self-)understanding to basically religious insights. By this way it serves human health of the client in general.

## Literatur

### A *Basistexte*

- Schleiermacher, Friedrich*: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. und eingel. von Manfred Frank, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977 (stw 211) (zit.: HF).
- Schleiermacher, Friedrich*: Dialektik. Im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften aufgrund bisher unveröffentlichten Materials, hg. von Rudolf Odebrecht, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1976 (zit.: DialO).
- Schleiermacher, Friedrich*: Der christliche Glaube, 2. Aufl., hg. von *Martin Redeker*, Bd. 1, Berlin: de Gruyter 1960.

### B *Zur Einführung in Schleiermachers Hermeneutik*

- Gräß, Wilhelm*: Die unendliche Aufgabe des Verstehens, in: Dietz Lange (Hg.): Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, S. 47–71.
- Scholtz, Gunter*: Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1995.

### C *Weitere Literatur:*

- Birkner, Hans-Joachim*: Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin: Töpelmann 1964 (TBT 8).
- Dierken, Jörg*: Das zwiefältige Absolute. Die irreduzible Differenz zwischen Frömmigkeit und Reflexion im Denken Friedrich Schleiermachers, in: ZNThG 1, 1994, S. 17–46.
- Rudolph, Enno*: Seit ein Selbstgespräch wir sind. Hermeneutische Kriterien einer Ethik des Individuums im Anschluß an Schleiermacher, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1992, S. 88–100.
- Frank, Manfred*: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- Frank, Manfred*: Der Text und sein Stil. Schleiermachers Sprachtheorie, in: ders.: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980 (stw 317), S. 13–35.
- Gadamer, Hans-Georg*: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl., Tübingen: Mohr 1965.
- Hermes, Eilert*: Die Bedeutung der »Psychologie« für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher, in: G. Meckenstock (in Verb. mit J. Ringleben) (Hg.), Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, Berlin/New York: W. de Gruyter 1991, S. 369–401.
- Moxter, Michael*: Neuzeitliche Umformungen der Theologie. Philosophische Aspekte in der neueren Schleiermacherliteratur, in: PhR 41, 1994, S. 133–158.
- Rieger, Reinhold*: Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund, Berlin/New York: de Gruyter 1988 (SchLA 6).
- Rössler, Beate*: Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik. Untersuchungen am Beispiel M. Dummetts und F. D. E. Schleiermachers, Berlin: Duncker & Humblot 1988 (Erfahrung und Denken 72).
- Schnur, Harald*: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel, Stuttgart/Weimar: Metzler 1994.
- Scholtz, Gunter*: Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1984 (EdF 217).