

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1999, HEFT 3

GUNTHER WENZ

Sinn und Geschmack fürs Unendliche

F.D.E. Schleiermachers Reden
über die Religion an die Gebildeten
unter ihren Verächtern von 1799

Vorgetragen in der Gesamtsitzung
vom 11. Juni 1999

MÜNCHEN 1999
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1604 9

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1999
Satz und Druck: C. H. Beck'sche Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

*„Gefühl ist alles.“ (J. W. v. Goethe: Faust.
Der Tragödie erster Teil, Marthens Garten)*

Die Religion ist ihrem Wesen nach weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung des Universums und Gefühl. Ihr muß daher neben Wissen und Tun anthropologische Eigenständigkeit zuerkannt werden, wohingegen jede metaphysische oder moralische Funktionalisierung des Religiösen konsequent zu vermeiden ist. Der Unterschied der Religion zu Metaphysik und Moral bedingt allerdings keinen Gegensatz: denn als das neben Denken und Handeln dritte Grunddatum des Menschseins ist die Religion zugleich Fundament und Möglichkeitsbedingung allen menschlichen Wissens und Tuns, sodaß Metaphysik und Moral ohne Religion keinen beständigen Grund haben.

Mit diesen Thesen trat vor genau zweihundert Jahren, im Juni 1799, ein bislang eher unbekannter Berliner Prediger an die Öffentlichkeit. Man hat ihn später den protestantischen Kirchenvater des 19. Jahrhunderts genannt. 1768 in Breslau als Sohn eines reformierten Feldgeistlichen geboren, hatte er seine Erziehung in Herrnhuter Gefilden, in Bildungsanstalten der Brüderunität des Pietismusgrafen Zinzendorf empfangen, im Pädagogium zu Niesky zuerst, dann im Seminarium zu Barby an der Elbe nahe Magdeburg¹. Dort indes nahmen bald schon religiöse Zweifel überhand,

¹ Die herrnhutische Erziehung Schleiermachers ist detailliert dargestellt bei E.R. Meyer, Schleiermachers und C. G. von Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeinde, Leipzig 1905. Vgl. ferner E.H.U. Quapp, Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten, Göttingen 1972. Zur Biographie Schleiermachers insgesamt W. Dilthey, Leben Schleiermachers. 1. (einziger) Bd., Berlin 1870; 2. Aufl. vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse des Verfassers, hg. v. H. Muhlert, Berlin/Leipzig 1922; 3. Aufl. auf Grund des Textes der 1. Aufl. von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hg. von M. Redeker, 2 Halbbde., Berlin 1970. Das Zitat findet sich Dilthey I/1,29. Als zweiten Band des „Lebens Schleiermachers“ (2 Halbbde., Berlin 1966) hat Redeker die von Dilthey nachgelassenen Manuskripte zur

die Orthodoxiekrise erwies sich als unabwendbar: „mit zitternder Hand und mit Thränen“ (KGA V/1, 51, 49f)² beichtet der Zögling dem frommen Vater Anfang 1787 schriftlich seinen Glaubensschwund und bittet dringlich, ihn aus Barby dorthin zu entlassen, wo er im Geiste offenbar längst schon angelangt war, ins aufgeklärte Halle. Dem betrübten Vater („O! Du unverständiger Sohn! wer hat Dich bezaubert, daß Du der Wahrheit nicht gehorchest? welchem Christus Jesus vor die Augen gemahlet war, und nun von Dir gecreuzigt wird.“ [KGA V/1, 53, 1–3]) bleibt nichts, als den verlorenen Sohn in die Welt, deren Ehre er angeblich sucht, ziehen zu lassen, damit er selbst sehe, ob seine „Seele von ihren Träbern kann satt werden“ (KGA V/1, 53, 15f). Schleunigst möge er sich in Halle „zu einem Schulamt tüchtig machen“ (KGA V/1, 56, 118f); eine Fortführung des Theologiestudiums gedenke der Vater jedenfalls nicht zu finanzieren, denn er will, wie der Sohn bereits richtig vermutet hatte, dem „Vaterland nicht (noch) einen heterodoxen Lehrer mehr geben“ (KGA V/1, 51, 75f).

Darstellung des Schleiermacherschen Systems ediert. Diltheys Fragment gebliebene Großstudie, die Schleiermachers Entwicklung bis 1802 in lebensphilosophischer Perspektive schildert, ist ein klassisches Dokument verstehender Psychologie. Ihr erster Satz ist charakteristisch für die Gesamtanlage und den Versuch, alle Äußerungen des Helden von innen her zu verstehen: „Die Philosophie Kants“, so heißt es, „kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürften zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung.“ (Dilthey I/1, XXXIII) Um den Erweis engster Verbindung von Biographie und Werkgeschichte beim frühen Schleiermacher ist in der Nachfolge Diltheys auch die Monographie von A. Blackwell bemüht: *Schleiermachers' Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom, and Phantasy*, Harvard 1982.

² Schleiermachers Texte werden in vorliegender Studie gemäß der Kritischen Gesamtausgabe (= KGA) zitiert (Hg. v. H.-J. Birkner/G. Ebeling/H. Fischer/H. Kimmmerle/K.-V. Selge, Berlin/New York 1980ff). Die KGA ist nach Textgattungen in fünf Abteilungen chronologisch gegliedert: I. Schriften und Entwürfe, II. Vorlesungen, III. Predigten, IV. Übersetzungen, V. Briefwechsel. Vorausgegangen war der KGA die in drei Abteilungen (I. Zur Theologie, II. Predigten, III. Zur Philosophie) gegliederte Edition von Schleiermachers „Sämtlichen Werken“, die in den Jahren 1834–1864 erschienen ist. Vgl. im einzelnen H.-J. Birkner, *Die kritische Schleiermacher-Ausgabe zusammen mit ihren Vorläufern vorgestellt* (1989), in: ders., *Schleiermacher-Studien*. Hg. v. H. Fischer. *Schleiermacher-Archiv* Bd. 16, Berlin/New York 1996, 309–335.

Der weitere Gang der beruflichen Dinge war dennoch ein anderer: Das theologisch-philosophische Studium in Halle eröffnet neue Perspektiven, der Kritizismus wird konstruktiv verarbeitet, das pietistische Erbe in transformierter Gestalt gewahrt: nach einigem Hin und Her, das hier nicht nachzuerzählen ist, tritt der schon verlorengegläubte Sohn in der Nachfolge seines Vaters als „Herrnhuter höherer Ordnung“, wie er selbst sich nennt, ins Pfarramt ein: 1796 erhält er die reformierte Predigerstelle an der Charité in Berlin, die er bis 1802 innehat, um schließlich Theologieprofessor in Halle und an der neugegründeten Berliner Humboldt-Universität zu werden. Die frühen Berliner Predigerjahre erbringen bald schon die Berührung mit der frühromantischen Bewegung, vermittelt vor allem durch Friedrich Schlegel, dem Busenfreund und zeitweiligen Wohnungsgenossen.³ Schlegel ist es auch, welcher den Zugang zur Berliner Salonkultur eröffnet, namentlich zum Salon von Henriette Herz, der rührigen Gattin des Kant- und Mendelssohnschülers Marcus Herz. Hierarchischer Standesdünkel war in Herzschen Kreisen ebenso verpönt wie das Streben nach egalitärer Gleichschaltung. Gepflegt wurde hingegen ein auf Unendlichkeit angelegtes Gespräch, in dem Individualität und Sozialität gleichursprünglich zur Geltung kommen sollten, damit im Einzelnen der Sinn des Ganzen offenbar werden und das Allgemeine besondere Gestalt annehmen könne. Hier war der Ort, an dem die eingangs zitierten Thesen über das Wesen der Religion ihren Sitz im Leben fanden. Entwickelt wurden sie in fünf Reden über die Religion an die, wie es im Titel heißt, Gebildeten unter ihren Verächtern. Wie die Adressaten der Reden gehörte auch ihr

³ Vgl. im einzelnen: K. Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Göttingen 1986. Unter den älteren Arbeiten zum Thema ragt neben Diltheys Leben Schleiermachers (Zur Freundschaft mit Friedrich Schlegel vgl. I/1, 229ff) das umfangliche Werk von Rudolf Haym über „Die romantische Schule“ (Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes [Berlin 1870], Darmstadt 1972) heraus (zu Schleiermacher vgl. bes. 391–551, zu dessen Freundschaft zu Schlegel vor allem 414ff). Einen Überblick über weitere und insonderheit über die einschlägige neuere Literatur findet sich bei Nowak, a. a. O., 16–42. Bemerkenswert hierbei vor allem: H. Timm, Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel, Frankfurt am Main 1978.

Autor zur frühromantisch gestimmten Berliner Salongesellschaft. Der Schleier der Anonymität, unter dem die Reden im Frühjahr 1799 erschienen, wurde daher bald schon gelüftet, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher als Redner oder besser: als Schreiber der Reden erkannt.

In der – Apologie benannten – Eingangsrede (KGA I/2, 189–205) verteidigt der gerade einmal dreißigjährige Autor unter Bezug auf die allgemeine Verachtung, die dem gewählten Gegenstand vom gebildeten Zeitgeist entgegengebracht wird, sein projektiertes Unternehmen, dessen formale und sachliche Leitperspektiven er ansatzweise skizziert mit dem Ziel, die Aufmerksamkeit der Hörer auf den zu leistenden Erweis der Unverzichtbarkeit der Religion für den Menschen auszurichten. Dabei gibt er offen zu erkennen, daß er nicht als Vertreter eines spezifischen geistlichen Standes, sondern im Sinne allgemeinen Menschheitspriestertums als gemeiner Mann „von den heiligen Mysterien der Menschheit“ (KGA I/2, 190, 36f) so zu reden gewillt ist, wie die „innere unwiderstehliche Nothwendigkeit“ (KGA I/2, 191, 5 f) seiner individuellen Menschennatur ihm dies vorgibt. „Daß sie aus dem Inneren jeder beßern Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortreflichsten zu bewegen, und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden; das ist es“, sagt der religiöse Redner zu seinen Hörern, „was ich behaupte, und was ich ihr gern sichern möchte, und Euch liegt es nun ob, zu entscheiden, ob es der Mühe werth sein wird, mich zu hören, ehe Ihr Euch in Eurer Verachtung noch mehr befestiget.“ (KGA I/2, 204, 34–205, 2)

Was die erste Rede apologetisch intendiert, wird in der zweiten und in der fünften Rede zur Durchführung gebracht.⁴ Die eine

⁴ Eine hilfreiche Detailgliederung der Reden bietet Chr. Albrecht, Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik, Berlin/New York 1994, 335–350. Vgl. ferner die teilweise abweichenden Gliederungsvorschläge R. Ottos (F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum 100-Jahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt neu hg. v. R. Otto, Göttingen [1899] 1967²) und F. Hertels (Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden „Über die Religion“,

äußert sich „Über das Wesen der Religion“ (KGA I/2, 206, 1– 247, 11), die andere „Über die Religionen“ (KGA I/2, 293, 1– 326, 9). Beide verweisen konstitutiv aufeinander, insofern das allgemeine Wesen der Religion nicht ohne Wahrnehmung ihrer je und je besonderen Positivität erhoben und von der individuellen Besonderheit der Einzelreligionen nur im Kontext eines sie vereinigenden Begriffs gesprochen werden kann. In ihrer differenzierten Zusammengehörigkeit bilden die Reden über das Wesen der Religion und die Religionen die inhaltlichen Hauptteile des Gesamtwerkes, im Vergleich zu denen die dritte Rede „Über die Bildung zur Religion“ (KGA I/2, 248, 1– 265, 8) und die vierte „Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum“ (KGA I/2, 266, 1– 292, 3) lediglich den Status von Zwischenstücken haben, welche die innere Notwendigkeit und die äußeren Gestaltungsmöglichkeiten der intersubjektiven religiösen Kommunikation zum Thema haben.

Im folgenden wird zunächst (1.) Schleiermachers Wesensbestimmung der Religion als Anschauung des Universums und Gefühl entfaltet und sodann (2.) erörtert, welche Bedeutung der Religion jenseits von Metaphysik und Moral zukommt. Eine knappe Analyse religiös gebildeter Geselligkeit ist (3.) zwischengeschaltet. Ein weiterer Abschnitt hat (4.) die unter paradigmatischem Bezug auf Judentum und Christentum behandelte Positivität der Religionen zum Inhalt, ohne deren Wahrnehmung das in Kritik und Konstruktion entwickelte allgemeine Religionsverständnis der Reden nach Schleiermachers eigenem Bekunden abstrakt wäre. Zum Schluß (5.) wird, wie es sich im gegebenen Rahmen gehört, eines ehemaligen Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gedacht: am Verhältnis Schleiermachers zu Friedrich Heinrich Jacobi⁵ sind einige Aspekte des differenzierten Zusammen-

Zürich/Stuttgart 1965, 281–286). Eine nach wie vor lesenswerte Gesamteinführung in „Die Theologie des jungen Schleiermacher“ bietet P. Seiferts gleichnamiges Buch (Gütersloh 1960).

⁵ Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache. Vorträge auf einer Gedenkveranstaltung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 250 Jahre nach seiner Geburt. Hg. v. D. Henrich, München 1993 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jg. 1993, Heft 3).

menhangs von Theologie und Religionsphilosophie unter den Bedingungen der Moderne namhaft zu machen.

1. Religion als Anschauung des Universums und Gefühl

Das Endliche kommt zum Bewußtsein seiner selbst und zur vollendeten Bestimmung seines Begriffs, dem es in Theorie und Praxis zu entsprechen hat, nur durch Wahrnehmung des Unendlichen, wie es in der Religion als Anschauung des Universums einerseits und Gefühl andererseits statthat. „Anschauen des Universums, ich bitte“, spricht der Redner, „befeundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen laßen.“ (KGA I/2, 213, 34–37) Drei Bestimmungsmomente charakterisieren nach Schleiermacher den Anschauungsbegriff im allgemeinen: Alles Anschauen geht zum einen von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden aus, „von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird“ (KGA I/2, 213, 39–214,1); alles Anschauen ist zum andern unmittelbare Wahrnehmung des Einzelnen, von dem abzusehen und zu abstrahieren nicht Sache der Anschauung ist (vgl. KGA I/2, 215, 3–7); wegen ihres unsystematischen, der individuellen Einzelheit hingegebenen Charakters ist das Feld der Anschauung drittens nicht nur ein weites, sondern ein potentiell unbeschränktes (vgl. KGA I/2, 216, 17f.).

Die religiöse Anschauung weist entsprechende Bestimmungsmomente auf wie die Anschauung im allgemeinen. Beider Unterschied besteht ausschließlich darin, daß die religiöse Anschauung als Anschauung des Universums „alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen“ (KGA I/2, 214, 14f) hinnimmt, wohingegen die Anschauung im

allgemeinen nicht direkt und explizit auf den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen, des Endlichen mit dem Unendlichen gerichtet ist, obwohl auch sie diesen Zusammenhang indirekt und implizit voraussetzen muß. Denn es gilt: „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein und eigen gebildet werden, und sonst verliert Ihr alles in der Gleichförmigkeit eines allgemeinen Begriffs.“ (KGA I/2, 213, 5–9) Die Präsenz des Ganzen im Einzelnen, des Unendlichen im Endlichen wahrzunehmen – dies ist die Eigenart der religiösen Anschauung als Anschauung des Universums. Im übrigen teilt sie, wie gesagt, die Bestimmungsmomente der Anschauung im allgemeinen: wie diese nimmt sie ihren Ausgang vom Angeschauten, nämlich von den „eigenen Darstellungen und Handlungen“ (KGA I/2, 211, 34) des Universums, von dessen „unmittelbaren Einflüssen ... sie sich in kindlicher Paßivität ergreifen und erfüllen lassen (will)“ (KGA I/2, 211, 35f). Dabei bleibt sie stets und ohne Systematisierungsabsicht bei der Einzelanschauung stehen, „bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums“ (KGA I/2, 215, 7f) mit der Konsequenz, daß der Stoff der religiösen Anschauung ein ebenso unbeschränkter wie unerschöpflicher ist.

Wenngleich nach Schleiermacher im Grundsatz alles Endliche zur Manifestationsgestalt des Unendlichen und zum Stoff religiöser Anschauung werden kann, macht er die Mediationsformen der Anschauung des Universums doch nicht im Sinne planer Parität, sondern in der Weise dreier konzentrischer Kreise vorstellig, um vom „äußersten Vorhof“ (KGA I/2, 223, 22) zum „innerste(n) Heiligtum“ (KGA I/2, 223, 21) der Religion hinzuführen. Der äußerste Vorhof des religiösen Heiligtums ist durch die extrahumane Natur umschrieben. Echte religiöse Anschauung und echtes religiöses Gefühl lassen sich aus ihren einzelnen Kräften indes ebenso wenig gewinnen wie aus der zahllosen Masse, welche den unermeßlichen Weltraum erfüllt: „Der Raum und die Maße machen nicht die Welt aus und sind nicht der Stoff der Religion; darin die Unendlichkeit zu suchen, ist eine kindische Denkungsart. Als nicht die Hälfte jener Welten entdeckt war, ja als man noch gar nicht wußte, daß leuchtende Punkte Weltkörper wären, war den-

noch das Universum nicht weniger herrlich anzuschauen als jezt, und es gab nicht mehr Entschuldigung für den Verächter der Religion als jezt.“ (KGA I/2, 225, 12–18) Nicht die Überfülle der Massen im endlosen Weltraum, bestenfalls die Gesetze, denen die äußere Natur folgt, können eine Urahnung von Religion erzeugen. Doch bleibt es auch angesichts der erstaunlichen und bewunderungswürdigen Ordnung natürlichen Seins und Werdens bei Schleiermachers Urteil, daß die äußere Natur nicht „für den ersten und vornehmsten Tempel der Gottheit“ (KGA I/2, 223, 20f) zu erachten sei. Mit dem Weltall hat das Schleiermachersche Universum also nur sehr bedingt etwas zu tun.

Unvergleichlich näher als die äußere Natur steht dem religiösen Wesen das innere Leben des Humanen, wobei der Mensch allerdings nicht als auf sich allein gestellt und in solipsistischer Selbstbezüglichkeit, sondern im intersubjektiven Verein mit der Menschheit in Betracht kommen soll: „(U)m die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe.“ (KGA I/2, 228, 14–17) Schleiermacher illustriert dies an der biblischen Schöpfungsgeschichte als „einer der ältesten Urkunden der Dichtkunst und der Religion“ (KGA I/2, 227, 34f): „So lange der erste Mensch allein war mit sich und der Natur, waltete freilich die Gottheit über ihm, sie sprach ihn an auf verschiedene Art, aber er verstand sie nicht, denn er antwortete ihr nicht; sein Paradies war schön, und von einem schönen Himmel glänzten ihm die Gestirne herab, aber der Sinn für die Welt ging ihm nicht auf; auch aus dem Innern seiner Seele entwikelte er sich nicht; aber von der Sehnsucht nach einer Welt wurde sein Gemüth bewegt, und so trieb er vor sich zusammen die thierische Schöpfung ob etwa sich eine daraus bilden möchte. Da erkannte die Gottheit, daß ihre Welt nichts sei so lange der Mensch allein wäre, sie schuf ihm die Gehülfin, und nun erst regten sich in ihm lebende und geistvolle Töne, nun erst ging seinen Augen die Welt auf. In dem Fleische von seinem Fleische und Bein von seinem Beine entdeckte er die Menschheit, und in der Menschheit die Welt; von diesem Augenblick an wurde er fähig die Stimme der Gottheit zu hören und ihr zu antworten, und die frevelhafteste Übertretung ihrer Geseze schloß ihn von nun an nicht mehr aus von dem Umgange

mit dem ewigen Wesen. Unser aller Geschichte ist erzählt in dieser heiligen Sage.“ (KGA I/2, 227, 35–228, 17)

Die heilige Sage der biblischen Schöpfungsgeschichte ist nach Schleiermacher ein klarer Beleg dafür, daß den eigentlichen Stoff der Religion nicht die extrahumane Natur, sondern die Menschheitsgeschichte darstellt: „Die Menschheit selbst ist Euch eigentlich das Universum, und Ihr rechnet alles andere nur in so fern zu diesem als es mit jener in Beziehung kommt oder sie umgiebt.“ (KGA I/2, 228, 27–30) Schleiermacher will über diesen Gesichtspunkt erklärtermaßen „nicht hinausführen“ (KGA I/2, 228, 30 f); er plädiert aber entschieden dafür, nicht lediglich aus moralischen Motiven Interesse an der Menschheit zu nehmen: „Wirkt auf die Einzelnen, aber mit Eurer Betrachtung hebt Euch auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen ungetheilten Menschheit; sie suchet in jedem Einzelnen, seht das Dasein eines Jeden an als eine Offenbarung von ihr an Euch.“ (KGA I/2, 229, 1–4) In der Individualität des Einzelnen die Menschheit als ganze anzuschauen und zu fühlen, das Sein und Werden des Individuums als Manifestation der Menschheit und ihrer Geschichte wahrzunehmen – das ist Religion. Letzteren Aspekt, den der Menschheitsgeschichte, hebt Schleiermacher eigens hervor, wenn er sagt: „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr . . . und alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen ausgegangen. In ihrem Gebiet liegen dann auch die höchsten und erhabensten Anschauungen der Religion.“ (KGA I/2, 232, 38–233, 6)

Selbst die Anschauung der Menschheitsgeschichte führt allerdings noch nicht ins innerste Zentrum der Religion, vielmehr verweist das geschichtliche Werden auf ein Eschaton, das zwar nicht als einfachhin Geschichtsjenseitiges vorzustellen ist, zugleich aber alles Menschheitsgeschichtliche transzendiert: „Nach einer solchen Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion.“ (KGA I/2, 9f) Dessen Transzendenz, in welchem Endliches und Unendliches vollkommen vereint sind und das Differentielle unmittelbar koinzidiert, entzieht sich indes jedem Begriff und jeder Form diskursiver Beschreibung und ist in seiner Unbegreiflichkeit nur präsent in jenem seinerseits un-

beschreiblichen „erste(n) geheimnisvolle(n) Augenblick“ (KGA I/2, 221, 20), in dem sich das Universum nicht nur allem Tun, sondern auch allem Denken zuvorkommend in präreflexiver Evidenz erschließt. „Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Könnte ich ihn Euch schaffen, so wäre ich ein Gott ...“ (KGA I/2, 222, 6f)

Da Schleiermacher indes kein Gott, auch kein Gottmensch, sondern ein Mensch ist, bleibt ihm nichts, als seiner religiösen Rede gleich zu Anfang entsprechenden Inhalt zu gebieten und ihr Beginnen zu unterbrechen, um durch Schweigen jene „heilige Stille“ (KGA I/2, 206, 15) hervorzurufen, ohne deren konzentrierte Sammlung es unmöglich ist, „das Dargestellte aus sich selbst zu verstehen“ (KGA I/2, 206, 24f). Da man indes, um zu reden, nicht nichts sagen kann, iteriert das Problem: denn zwangsläufig verstellt die Darstellung das Darzustellende; die intendierte unmittelbare Wesensschau der Religion läßt sich nicht herstellen, sondern lediglich vorbereiten in der Erwartung, daß das Selbstverständliche, um welches es in der Religion geht, sich von sich aus einleuchtend zu verstehen gibt. Die Rede sein kann vom Religiösen freilich stets nur in reflexiver Gebrochenheit. Die Unterscheidung der beiden Grundterme zur Benennung des Wesens der Religion ist dafür an sich selbst ein Indiz: Anschauung des Universums und Gefühl – wie bei jeder sinnlichen Wahrnehmung Sinn und Gegenstand für einen Augenblick eins sind, um erst nachträglich sich zu sondern, so sind auch im Ureindruck der Religion Anschauung und Gefühl „ursprünglich Eins und ungetrennt“ (KGA I/2, 222, 17). Um den Blick für die unmittelbare Wesensschau der Religion zu öffnen, unterbricht sich Schleiermacher daher ein weiteres Mal selbst, um innezuhalten und „einen Augenblick darüber zu trauern, daß ich von beiden (sc. Anschauung und Gefühl) nicht anders als getrennt reden kann; der feinste Geist der Religion geht dadurch verloren für meine Rede, und ich kann ihr innerstes Geheimniß nur schwankend und unsicher enthüllen. Aber eine nothwendige Reflexion trennt beide, und wer kann über irgend etwas, das zum Bewußtsein gehört, reden, ohne erst durch dieses Medium hindurch zu gehen.“ (KGA I/2, 220, 32–37) Die Einsicht in die Alternativlosigkeit dieses Verfahrens darf indes nicht zu dem Fehlschluß verleiten, „daß religiöse An-

schauungen und Gefühle auch ursprünglich in der ersten Handlung des Gemüths so abgesondert sein dürfen, wie wir sie leider hier betrachten müssen. Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind.“ (KGA I/2, 221, 14–19)

Poetisch gesprochen: „Wer sich selbst nicht anschaut wird nie das Ganze begreifen/Wer nicht das Ganze gesucht findet auch nimmer sich selbst.“ (KGA I/2, 127, 4f [Gedanken III/33]) Wie sich die äußere Gegenstandswelt sinnlich nicht anders in Erfahrung bringt, als daß man ihrer durch Fühlung innewird, so ist auch die Anschauung des Universums elementar mit Gefühl verbunden, welches gleich dieser zum unveräußerlichen Wesen der Religion gehört. Dabei ist das Eigentümliche des religiösen Gefühls, welches der Anschauung des Universums korrespondiert, darin zu suchen, daß es im Unterschied zu den Gefühlen, die auf sinnliche Eindrücke bezogen und relativ zu nennen sind, weil in ihnen passives Empfinden und aktives Gestalten stets und untrennbar zusammenwirken, als ein absolutes sich manifestiert, sofern es des Sich-Gegeben-Seins von handelnder und denkender Selbsttätigkeit überhaupt inne wird. Mit Schleiermacher zu reden: „aber daß ein Handeln in Euch hervorgebracht, die Selbstthätigkeit Eures Geistes in Bewegung gesetzt wird, das werdet Ihr doch nicht den Einflüssen äußerer Gegenstände zuschreiben? Ihr werdet doch gestehen, daß das weit außer der Macht auch der stärksten Gefühle liege, und eine ganz andere Quelle haben müße in Euch.“ (KGA I/2, 218, 31–35) Indem er des im Endlichen sich zur Anschauung bringenden Unendlichen gewahr und des Universums fühlend inne wird, erschließt sich dem religiösen Menschen das Sich-Gegebensein seiner selbst in der Ureigenheit seiner ebenso unaufhebbaren wie irreduziblen Individualität und zugleich die unaufhebbare und irreduzible Andersheit anderer Individuen in der unbegrenzten Vielfalt einer gemeinsam gegebenen Welt.

2. Jenseits von Metaphysik und Moral

Als Anschauung des Universums und Gefühl ist die Religion neben Denken und Handeln das „nothwendige und unentbehrliche Dritte“ (KGA I/2, 212, 21f) des Menschenwesens. Religion darf daher nach Schleiermacher niemals zur bloßen Funktion von Metaphysik und Moral herabgesetzt werden. Der Unterschied zur Metaphysik als dem systematischen Inbegriff des Denkens bzw. dem Begriff, welchen das Denken von sich selbst hat, besteht darin, daß die Religion das Universum, auf welche ihre Anschauung gerichtet ist, um seiner gefühlsmäßig inne zu werden, nicht der „Natur nach zu bestimmen und zu erklären“ (KGA I/2, 211, 29f) begehrt. Die Metaphysik hingegen „geht aus von der endlichen Natur des Menschen, und will aus ihrem einfachsten Begriff, und aus dem Umfang ihrer Kräfte und ihrer Empfänglichkeit mit Bewußtsein bestimmen, was das Universum für ihn sein kann, und wie er es nothwendig erblicken muß. Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne und so auch der Mensch gilt, und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gährung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und ahnden.“ (KGA I/2, 212, 2–10) Dem wesensmäßigen Unterschied der Religion von der Metaphysik auf der einen Seite entspricht auf der anderen Seite der zur Moral, welche das Universum „aus Kraft der Freiheit und der“, wie es heißt, „göttlichen Willkühr des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen“ (KGA I/2, 211, 31f) sucht. „Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern, und ihr alles unterwürfig machen; die Religion athmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist, jenseits des Spiels seiner besondern Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen, und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht. So behauptet sie ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, daß sie aus dem der Spekulation sowohl als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht, und indem sie sich ne-

ben beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt, und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet.“ (KGA I/2, 212, 10–20)

Unbeschadet ihrer unaufhebbaren Unterscheidung von Metaphysik und Moral ist das Verhältnis der Religion zu Denken und Handeln durch keinen abstrakten Gegensatz bestimmt, sondern ein Verhältnis differenzierten Zusammenhangs. Religion nämlich ist menschlichem Wissen und Tun nicht einfach nebengeordnet, sie hat vielmehr für beide eine konstitutive Bedeutung, sofern gilt: „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermuth, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen. Auch haben die Götter von je an diesen Frevel gestraft. Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Ohne diese, wie kann sich die erste über den gemeinen Kreis abentheuerlicher und hergebrachter Formen erheben? wie kann die andere etwas besseres werden als ein steifes und mageres Skelet?“ (KGA I/2, 212, 22–35) Die Antwort ist eindeutig: ohne Wahrnehmung des Unendlichen, wie sie in der Religion statthat und gepflegt wird, verfehlen Metaphysik und Moral sich selbst und die endliche Bestimmung, die ihnen von ihrem Begriff her in theoretischer und praktischer Hinsicht aufgegeben ist. Vorausgesetzt ist dabei, daß allein die Religion direkt auf das Unendliche hingeordnet ist, wohingegen Denken und Handeln ihrem Wesen nach auf das Endliche bezogen und lediglich indirekt und vermittels der Religion mit einem Unendlichkeitsbezug versehen sind.

Unmittelbar plausibel ist diese Voraussetzung, solange sich Wissen und Tun mit dem Endlichen bescheiden und nicht selbst den Anspruch einer Totalitäts- und Absolutheitswahrnehmung erheben. Spätestens aber mit Schellings Lehre von der „intellektuellen Anschauung“, wie er sie in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ von 1802 zusammen-

fassend vorgetragen hat, war dieser Fall eingetreten und vom philosophischen Denken ein metaphysisches Wissen des Unendlichen und Ganzen beansprucht. Schleiermachers Verständnis der Religion stand damit, wie es scheint, vor der Alternative, entweder die Behauptung der Unabhängigkeit der Religion von der Metaphysik preiszugeben oder die religiöse Selbständigkeit im abstrakten Gegensatz zum Denken und damit in der Weise gleichsam vermittlungsloser Unmittelbarkeit und eines bloßen Subjektivismus zu behaupten. Sehe ich recht, dann ist es das bewegende Motiv der Fortschreibung des Religionskonzepts von 1799 in den Neuauflagen der Reden⁶ bis hin zu den Ausgaben der Schleiermacherschen Glaubenslehre von 1821/22 bzw. 1830/31⁷, diese Alternative zu vermeiden. Möglich ist das nur dann, wenn dem Denken einerseits mit Gründen bestritten werden kann, daß das von ihm beanspruchte absolute Wissen ein reales Wissen von der Art ist, welches in Gedanken wirklich erfaßt zu werden vermag, und wenn ihm andererseits verständlich zu machen ist, daß das in der Religion Wahrgenommene unbeschadet der Unersetzbarkeit religiöser Wahrnehmung nachgerade jener unbedingte Grund ist, welcher als die Bedingung der Möglichkeit allen Denkens (und Handelns) fungiert, auf den hin sonach alles Denken (und Handeln) angelegt und ausgerichtet ist.

Genau auf diesen Beweis zielt Schleiermachers religionstheoretische Argumentation. Dabei tritt seit der Zweitaufgabe der Reden

⁶ KGA I/12 bietet die Reden in der Letztfassung von 1831. Die abweichenden Lesarten der Auflagen von 1806 und 1821 werden in einem Variantenapparat mitgeteilt. Eine synoptische Edition der ersten drei Auflagen der Reden hat G. B. Pünjer besorgt (Friedrich Schleiermachers' Reden Ueber die Religion. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage, Braunschweig 1879). Im 19. Jahrhundert war es nachgerade die Letztauflage, die wiederholt gedruckt und fast ausschließlich gelesen wurde. Wirkungsgeschichtlich kommt ihr insofern prioritäre Bedeutung zu. Erst die von Rudolf Otto 1899 veranstaltete Säkularausgabe der Erstauflage veränderte die Rezeptionsbedingungen grundlegend. Von nun an dominierte der Text der Reden von 1799, was bis in die Gegenwart der Fall ist.

⁷ F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Auf Grund der zweiten Auflage (1830/31) hg. v.M. Redeker, 2. Bde., Berlin 1960. Paragraphenverweise im Text beziehen sich hierauf. Die Erstauflage von 1821/22 ist hg. v.H. Peiter, in: KGA I/7, 1 u. 2.

von 1806 der Anschauungsbegriff zwar terminologisch offenkundig zurück, was durch dessen philosophische Beanspruchung durch Schelling sicher mitveranlaßt ist. Aber erstens verschwindet der Begriff der religiösen Anschauung auch in den Neuauflagen der Reden keineswegs völlig, sondern wird in bestimmten Argumentationszusammenhängen ausdrücklich beibehalten und zwar bemerkenswerterweise dort, wo Schleiermacher die Religion nicht lediglich als drittes Gemütsvermögen neben Denken und Handeln, sondern als ursprünglichen Identitätsgrund des Gemüts erweisen will.⁸ Bereits dadurch ist die Vermutung nahegelegt, die sich zweitens in sachlicher Hinsicht durchweg bestätigt, daß nämlich die terminologische Dominanz des Gefühlsbegriffs in den Neuauflagen der Reden und in der Glaubenslehre nicht als eine Rücknahme der religionstheoretischen Grundannahme Schleiermachers, sondern als deren Bekräftigung zu deuten ist. Denn dezidiert festgehalten wird auch und gerade unter den durch Schellings Theorie der transzendentalen Anschauung geschaffenen Bedingungen, daß die zurecht behauptete Wahrnehmung eines transzendenten Grundes der Einheit von Realem und Idealem der Religion vorzubehalten und nicht durch einen Akt philosophischen Wissens oder durch rein begriffliche Vermittlung zu erschwingen sei. Wenn Schleiermacher die Wahrnehmung des transzendenten Grundes vornehmlich mit dem Gefühlsbegriff in Verbindung bringt, dann geschieht das vor allem in der Absicht, sie als eigentümlich religiös zu identifizieren und kritisch gegenüber metaphysischen Absolutheitsansprüchen des Denkens und vergleichbaren Totalitätsbestrebungen moralischen Handelns abzusetzen. Die konstruktive Pointe der vorgenommenen kritischen Unterscheidung wäre indes verkannt, wollte man den aus situativen Gründen terminologisch dominierend gewordenen Gefühlsbegriff einseitig mit der Assoziation des bloß Subjektiven bzw. einer gleichsam vermittlungslosen Unmittelbarkeit des Religiösen verbinden und ihn auf diese Weise in einen Gegensatz bringen zu der sachlichen Intention, die anfänglich mit dem Anschauungsbegriff bzw. mit

⁸ Vgl. F. W. Graf, Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers „Reden über die Religion“, in: ZThK 75 (1978), 147–186.

der These ursprünglicher Einheit von Anschauung und Gefühl im religiösen Wahrnehmungsvollzug verfolgt wurde. Denn – um lediglich das Verhältnis von Religion und Metaphysik in Betracht zu ziehen – die behauptete Differenz des religiösen Gefühls zu Denken und Wissen ist kein abstrakter Gegensatz. Zwar ist das religiöse Gefühl vom gegenstandsbezogenen Selbstbewußtsein und seinen Wissensgehalten ebenso unterschieden wie vom in sich reflektierten Denken des Ich, das alles Gewußte begleitet. Doch ist das religiöse Gefühl ebensowenig ohne internen Bezug zu Denken und Wissen. Als ein Beleg dafür darf die Tatsache gelten, daß im entwickelten System Schleiermachers der Gefühlsbegriff mit der Wendung „unmittelbares Selbstbewußtsein“ umschrieben bzw. gleichgesetzt wird. Um den dritten Paragraphen bzw. ersten Lehrsatz aus der Ethik⁹ der Glaubenslehre von 1830/31 zu zitie-

⁹ „In Schleiermachers Wissenschaftssystematik figuriert die so verstandene ‘Ethik’ als Grundwissenschaft für alle Disziplinen, die es mit dem menschlich-geschichtlichen Leben zu tun haben.“ (H.-J. Birkner, Einleitung, in: F.D.E. Schleiermacher, Brouillon zur Ethik [1805/06]. Auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun hg. u. eingel. von H.-J. Birkner, Hamburg 1981 [PhB 334], VII–XXVIII, hier: XI; vgl. ders., Einleitung, in: F.D.E. Schleiermacher, Ethik [1812/13] mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun hg. und eingel. v. H.-J. Birkner, Hamburg 1981 [PhB 335], VII–XXXIII, hier: XI.) Nachdem er in den 1803 erschienenen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ eine kritische Analyse der ethischen Systeme von der Antike bis zu den moralphilosophischen Ansätzen seiner Gegenwart geliefert hatte, trug Schleiermacher seinen eigenen, im konzeptionellen Gegensatz zu Kant und Fichte entwickelten Entwurf seit 1805/06 mehrfach in seinen Hallenser und Berliner Vorlesungen vor. Dabei unterschied er zwischen philosophischer Ethik und christlicher Sittenlehre, zu welcher letzterer er im Rahmen seines theologischen Lehrprogramms ein eigenes Kolleg abhielt. Schleiermachers theologische Ethik als eine mit der Glaubenslehre aufs engste verbundene normative Beschreibung des christlichen Gesamtlebens ist ein knappes Jahrzehnt nach seinem Tod von L. Jonas aufgrund von Manuskripten und Nachschriften der Vorlesungen von 1822/23 erstmals veröffentlicht worden (Die christliche Sitte [1843]; vgl. ferner: F.D.E. Schleiermacher, Christliche Sittenlehre. Einleitung [Wintersemester 1826/27]. Nach größtenteils unveröffentlichten Hörenachschriften hg. und eingel. v. H. Peiter, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983). Seine philosophische Ethik war zu seinen Lebzeiten einer breiteren Öffentlichkeit zumindest in Grundzügen anhand einiger Akademiereden bekannt geworden, in denen Schleiermacher einzelne Grundbegriffe und -probleme der Ethik zu klären suchte. Es handelt sich um die Abhandlungen „Über den Tugendbegriff“ (1819), „Über den Pflichtbegriff“ (1824), „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“ (1825), „Über den

ren: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.“

Indem Schleiermacher den Gefühlsbegriff mit dem des unmittelbaren Selbstbewußtseins verbindet, stellt er zum einen klar, daß das fromme Gefühl ein Sich-Wissen durchaus enthält und nicht mit unterbewußten oder gar unbewußten Zuständen zu verwechseln ist. Andererseits macht die dem Ausdruck „Selbstbewußtsein“ hinzugefügte Bestimmung „unmittelbar“ deutlich, daß das fromme Gefühl kein reflex mediatisiertes oder willensbestimmtes Bewußtsein von sich selbst ist, „welches“, wie es heißt, „mehr einem ge-

Begriff des Erlaubten“ (1826) sowie „Über den Begriff des höchsten Gutes“ (1827/30). Das Gesamtsystem der philosophischen Ethik liegt indes ebenfalls nur in Nachlaßausgaben vor, von denen die beiden zuverlässigsten eingangs genannt wurden.

Auf der Grundlage der seit 1811 mehrmals in Vorlesungen vorgetragenen „Dialektik“, welche die Basis seiner Wissenschaftssystematik bildet, begreift Schleiermacher die Ethik als die der spekulativen Physik korrespondierende spekulative Geistes-, Kultur- und Geschichtswissenschaft. Hat die Physik als spekulative Naturwissenschaft das Einwohnen der Vernunft in der Natur zum Thema, so bedeutet die Wissenschaft der Ethik den Gesamtzusammenhang vernünftigen Einwirkens auf die Natur. Grund und Inbegriff aller durch das sittliche Handeln im Laufe vernünftiger Menschheitsgeschichte hervorgebrachten und hervorzubringenden Kulturgüter ist das höchste Gut, auf welches alle menschlichen Tugenden und Pflichten hingeordnet sind. Daraus ergibt sich die Trias von Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, wobei die Güterethik als die Basiswissenschaft der Sittenlehre zu gelten hat, welche Tugend- und Pflichtenlehre als ihre für sich genommenen abstrakten Realisierungsmomente in sich aufhebt. Die spezifische Klassifizierung der sittlichen Güter, welche in der Kraft der Tugend pflichtmäßig Wirklichkeit erlangen, resultiert nach Schleiermacher aus der Ordnung der verschiedenen Arten des Vernunfthandelns bezüglich der Natur. In ihrer *organisierenden* Funktion formt die Vernunfttätigkeit die Natur zu ihrem Instrument, wobei das *allgemeine (identische)* Organisieren der Vernunft sowohl die technische Naturbeherrschung als auch die Regelung des staatlich-politischen Zusammenlebens durch das Recht betrifft, wohingegen das *individuelle* Organisieren auf die freie Geselligkeit zu beziehen ist. In ihrer *erkennenden* Funktion hinwiederum macht die Vernunft die Natur zu ihrem Symbol, um in dieser ihrer selbst gewahr und ansichtig zu werden, wobei das *allgemeine (identische)* Symbolisieren Wissensproduktion im kommunikativen Medium der Alltags- bzw. Wissenschaftssprache bewirkt, wohingegen das *individuelle* Symbolisieren u. a. der den Regeln der Kunst entsprechenden Artikulation des im religiösen Gefühl unmittelbar Präsenten im Rahmen der Kirche dient (vgl. Ethik 1812/13, § 196-§ 232).

genständlichen Bewußtsein gleicht“ (§ 3,2). Statt mit einer durch Selbstbetrachtung vermittelten Vorstellung von sich selbst gleichgesetzt zu werden, ist das unmittelbare Selbstbewußtsein im Sinne Schleiermachers eher einer grundierenden Stimmung zu vergleichen, in welcher in präreflexiver und allen Willensvollzügen zuvorkommender Weise das Ich unmittelbar seiner selbst und der ungeteilten Gänze seines Daseins inne wird. Schleiermacher legt diese Deutung nicht zuletzt deshalb nahe, weil er H. Steffens Beschreibung des Gefühls als unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins anmerkungsweise als der seinigen „sehr verwandt“ (§ 3,2 Anm.) qualifiziert. Handelt es sich also beim Gefühl, das als unmittelbares Selbstbewußtsein bzw. an anderer Stelle als „unmittelbares Existentialverhältnis“ (KGA I/10, 318, 17f) umschrieben wird, um eine Totalitätswahrnehmung, wie sie der Unterscheidung von Selbst und Welt in bestimmter Weise vorausgeht, so liegt es nahe, Schleiermachers Gefühlsbegriff eine gleichsam transzendente Funktion zuzuerkennen und ihn mit der in Kants Erkenntniskritik in Anspruch genommenen Selbstvertrautheit des Ich in Verbindung zu bringen, das alle unsere Vorstellungen begleitet. Das Verständnis der Religion als Gefühl wäre sonach nicht lediglich als romantisches Fündlein, sondern als ein eigenständiger Beitrag zur Lösung des für die Systemkonzeptionen des Deutschen Idealismus insgesamt bestimmenden Problems der Konstitution von Subjektivität zu werten.

Daß diese Wertung, die Schleiermacher als einen modernen Denker von epochalem Rang und vom Format eines Fichte, Schelling und Hegel erscheinen läßt, nicht ungerechtfertigt ist, wird durch die Art und Weise seiner in der Glaubenslehre vorgenommenen Näherbestimmung des religiösen Gefühls als eines Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit bestätigt. Gehört das Fühlen, wie erwähnt, insgesamt „ganz und gar der Empfänglichkeit“ (§ 3,3) an, so besteht das fromme Fühlen eben darin, „daß wir uns unserer selbst als schlechthinig abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind“ (§ 4). Um zu wissen, was damit gemeint ist, gilt es zunächst die beiden Elemente zu unterscheiden, die mit jedem existenten Selbstbewußtsein gegeben sind: „ein ... Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein“ (§ 4,1).

Diesen beiden Elementen, wie sie im existenten Selbstbewußtsein, welches Schleiermacher das zeitliche nennt, zusammen sind, entspricht in dem Subjekt an und für sich betrachtet dessen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit. Auch sie gehören unscheidbar zusammen. Denn einerseits trifft zu, daß wir das Bewußtsein unserer selbst und der Selbigkeit unseres Selbst, welches Selbstbewußtsein in allen unseren Bewußtseinsvollzügen mitgesetzt ist, nie allein, sondern nur unter Bezug auf wechselnde Bewußtseinsvollzüge und damit nur unter Voraussetzung von Empfänglichkeit haben. Umgekehrt gilt, daß von wechselnden Bewußtseinszuständen und von Empfänglichkeit eines Subjekts nur unter der Voraussetzung jenes Bewußtseins der Selbigkeit des Subjekts die Rede sein kann, welches selbst nicht wiederum mit einem bestimmten veränderlichen Bewußtseinszustand identifiziert werden darf und somit offenbar nur auf einen spontanen Akt des Subjekts selbst, auf dessen Selbsttätigkeit mithin zurückzuführen ist. Anders als einige seiner radikal-idealistischen Zeitgenossen will Schleiermacher allerdings festhalten, daß das Subjekt im spontan erzeugten Bewußtsein seiner Einheit im Wechsel dieser Bewußtseinszustände „nicht diese Zustände selber (erzeugt), sondern nur das Bewußtsein davon, daß sie die seinen sind“¹⁰. Existentes Selbstbewußtsein ist also zwar stets mit dem Bewußtsein relativer, niemals aber mit dem Bewußtsein schlechthinniger Freiheit, sondern stets zugleich mit dem relativer Abhängigkeit verbunden. Kurzum: unser existentes Selbstbewußtsein ist „als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl aber, d.h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthinniges Freiheitsgefühl, d.h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht.“ (§ 4,2)

Indes bleibt Schleiermacher bei der Einsicht in die Duplizität des Selbstbewußtseins argumentativ nicht stehen. Was das Gefühl selbsttätiger Freiheit betrifft, so gilt allerdings das bereits Gesagte,

¹⁰ K. Cramer, Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher. 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 129–162, hier: 141.

daß in ihm das Gefühl der Abhängigkeit stets mitgesetzt ist mit der Folge, daß es ein schlechthinniges Freiheitsgefühl „für uns gar nicht geben“ (§ 4,3) kann: „sondern, wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt, was notwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbsttätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit.“ (ebd.) Kann demnach ein schlechthinniges Freiheitsgefühl in keinem zeitlichen Sein seinen Ort haben, so rechnet Schleiermacher gleichwohl mit einem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl des existenten Subjekts. Indes kann dieses „auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehn, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen“ (ebd.). Von schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl kann und muß allerdings insofern die Rede sein, als uns unser ganzes Dasein in der Einheit der Duplizität von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit als nicht aus unserer selbsttätigen Freiheit hervorgegangen zu Bewußtsein kommt.

Das ist gemeint, wenn Schleiermacher sagt: „Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten.“ (Ebd.) Im religiösen Gefühl wird wahrgenommen, daß sich das Ich als es selbst in der Duplizität seiner Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, welche das Ganze seines Daseins charakterisiert und welche es an sich selbst ist, nicht frei erzeugt hat; im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit geht dem Subjekt sein Sich-Gegeben-Sein auf und das Ureigenste wird ihm als Gottesdatum bewußt. „Um es in einem scheinbaren Paradox zu formulieren: Es steht nicht nur nicht in unserer Macht, in bestimmten Zuständen der Empfänglichkeit zu sein, sondern es steht auch nicht in unserer Macht, die Macht zu

sein, die wir sind, insofern wir mit Bezug auf diese Zustände in theoretischer und praktischer Absicht selbsttätig, d.h. frei sind.“¹¹ Das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit ist sonach „gerade *dasjenige* Bewußtsein *von* der Duplizität des Selbstbewußtseins, welches, indem es das Bewußtsein von der Unverfügbarkeit des Momentes seiner Freiheit selber enthält, auf sich selbst als ein Bewußtsein verweist, das kein Fall der Verwirklichung der Interdependenz von beziehungsweise Freiheitsbewußtsein und beziehungsweise Abhängigkeitsbewußtsein ist. Das Bewußtsein von der Duplizität des Selbstbewußtseins als derjenigen Funktionseinheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, die wir sind, die zu sein wir uns aber nicht selbsttätig erzeugt haben, kann nicht selber nach dem Modell dessen rekonstruiert werden, was jemals bewußter Inhalt unter der Bedingung dieser Funktionseinheit sein kann. In genau diesem Sinne ist es ‘weder ein Wissen noch ein Tun’, sondern das Bewußtsein von der durchgängig faktizitären Bestimmtheit all unseres Wissens und Tuns unter der Bedingung unserer Freiheit.“¹²

3. Religiös gebildete Geselligkeit

Im Gefühl ist nicht nur die von Wissen und Wollen vorausgesetzte Einheit von Idealität und Realität ursprünglich, nämlich in der Weise unmittelbaren Selbstbewußtseins präsent; als allgemeines bzw. schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl ist das unmittelbare Selbstbewußtsein zugleich der religiöse – durch keinen Denk- und Handlungszusammenhang aufzuhebende – Ort der Präsenz des transzendenten Grundes, an dessen absolutem Sein menschliche Subjektivität als Einheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit ihre unhintergehbare Voraussetzung hat. Die argumentative Nähe zu Spätgestalten der Philosophie Fichtes und Schellings, in denen diese der Aporie der Zirkelhaftigkeit des sich selbst setzenden

¹¹ A. a. O., 148.

¹² A. a. O., 152.

Selbstbewußtseins zu entkommen suchen, dürfte dabei offenkundig sein.

Sie wird noch deutlicher, wenn man den entsprechenden Argumentationsgang in Schleiermachers „Dialektik“¹³ in Betracht zieht, in welcher das unmittelbare Selbstbewußtsein nicht lediglich – wie in der Glaubenslehre – innerhalb seiner empirisch-zeitlichen Funktionalität, sondern gleichsam an sich selbst erfaßt werden soll. Beidemale wird mit dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit das Sich-Gegebensein von Subjektivität thematisiert und menschliche Freiheit auf ihre unvordenkliche und handlungstranszendente Voraussetzung hin durchsichtig gemacht.¹⁴ Zwar sind durch die Einsicht, daß menschliche Subjektivität sich nicht ursprünglich zu dem gemacht hat, was sie ist, selbsttätiges Denken und Handeln des Menschen keineswegs abstrakt in Frage gestellt, insofern Schleiermacher das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nur im Zusammenhang mit dem Gefühl der Freiheit und niemals ohne dieses Bestand gewinnen läßt. Abhängigkeitsgefühl und freie Selbsttätigkeit des Menschen stehen also keineswegs im Widerstreit; es ist vielmehr im Gegenteil so, daß die in Denken und Handeln geübte freie Selbsttätigkeit im Abhängigkeitsgefühl der Bedingung ihrer Möglichkeit und des Grundes ihrer Einheit inne wird und so zur Bestimmung ihrer selbst gelangt. Doch ist die vom Abhängigkeitsgefühl begleitete Selbstbestimmung ihrem Wesen nach und daher stets von der Art, daß sie sich als eine endliche und darin menschliche, will heißen: dezidiert gottunterschiedene begreift und jede Art der Selbsttotalisierung verboten sein läßt, sei diese nun durch das Denken im Sinne des absoluten Begriffs eines der Totalvermittlung fähigen Wissens oder durch Handeln erstrebt.

Subjektivitätstheoretisch läßt sich daraus folgender summarischer Schluß ziehen: Im religiösen Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit

¹³ Vgl. Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hg. v. L. Jonas, Berlin 1839 [= Sämtliche Werke III, 4/2]; Dialektik. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942; Dialektik (1811). Hg. v. A. Arndt, Hamburg 1986 (PhB 386).

¹⁴ Vgl. F. Wagner, Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh 1974, 157.

wird das Selbstbewußtsein des Sich-Gegebenseins seiner selbst dergestalt inne, daß es des absoluten Grundes und transmundanen Ewigkeitswertes seiner selbst gewahr, ebendadurch aber zur Anerkennung seiner Gottunterschiedenheit und individuellen Endlichkeit ebenso wie zur Anerkennung irreduzibler Andersheit Anderer in einer gemeinsam gegebenen Welt bestimmt wird. Indem sich in der Weise unmittelbaren Selbstbewußtseins der transzendente Grund in seiner Unverfügbarkeit religiös erschließt, bricht sich die Macht unmittelbarer Selbstbestimmung und das Subjekt kommt „nicht länger in Frage als Ort, von dem her in monologisch verfahrenender Deduktion zu den von individuellen Erfahrungen unabhängigen Urteilen über das Seiende der geschichtlichen Welt zu gelangen wäre. Die Transzendenz des Wissensgrundes zwingt das Subjekt vielmehr, die Evidenz seiner Erkenntnisse auf dem Felde zwischenmenschlicher Verständigung zu bewähren.“¹⁵

Mit der im religiösen Abhängigkeitsgefühl in der Weise unmittelbaren Selbstbewußtseins erschlossenen Einsicht in die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität, der wissenschaftstheoretisch differenzierte Zusammenhang von „Dialektik“ und „Hermeneutik“ entspricht, ist der Inbegriff dessen gegeben, was Schleiermacher in der dritten¹⁶ und vierten Rede über die Religion zum Thema religiös gebildeter Geselligkeit zu sagen weiß. In seinem ebenfalls 1799 erschienenen „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ lautet das formelle Grundgesetz der allgemeinen Geselligkeit: „Alles soll Wechselwirkung seyn.“ (KGA I/2, 170, 12f) Das gilt auch und gerade in religiöser Hinsicht. In der Wechselwirkung dialogisch verfaßter und verständigungsorientierter Geselligkeit hat sich das gesamte Gemeinschafts-

¹⁵ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. u. eingel. v. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, 28 [Einleitung des Herausgebers]). Im Zentrum der Ausgabe von Frank steht die Neu-edition des von Friedrich Lücke 1838 auf der Basis von handschriftlichen Konzepten und Vorlesungsnachschriften unter dem Titel „Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament“ herausgegebenen Textes. Schleiermachers thematische Notizen reichen zurück bis ins Jahr 1806. Das Hermeneutikkolleg hat er seit dieser Zeit mehrfach vorgetragen.

¹⁶ Hierzu bes. M. Riemer, *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*, Göttingen 1989.

leben religiöser Individuen zu vollziehen. Die *ecclesia vera et propria* bildet sich nicht im Rahmen statutarischer Kirchendoktrin, sie konzentriert sich vielmehr in Form wechselseitiger Mitteilung, um in freien bürgerlichen Tischgesellschaften institutionelle Gestalt anzunehmen. Es gilt die *Maxime*: „Die Wechselwirkung hat keinen Zweck als sich selbst. Runde Tische sind ein hölzernes Mittel gegen die Vereinzlung.“ (Gedanken I, 168; KGA I/2, 38, 9f)

In den Berliner Salons der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ist, wie gesagt, diese Form religiös grundierter bürgerlicher Geselligkeit exemplarisch ausgebildet. Sie stellt zugleich, um auch dieses zu wiederholen, den Sitz im Leben der Reden über die Religion dar, deren Adressaten auch fernerhin als wesentliche Ansprechpartner des Religionstheologen fungieren. Es ist und bleibt die gesellschaftliche Schicht des gebildeten Bürgertums, repräsentiert vor allem durch die Vertreter der preußischen Reformbürokratie, aus der sich Schleiermachers Gemeinde formiert. In sozialgeschichtlicher Perspektive kann sein Werk daher zutreffend als eine „Theologie der bürgerlichen Gesellschaft“¹⁷ beschrieben werden. Im Sinne dieses dialogisch-kommunikativen Ansatzes läßt sich die Welt der Religion und dabei insbesondere diejenige der christlichen Religion als ein Sozial- und Sozialisationszusammenhang bestimmen, der sich in unauflöslicher Verschränkung von traditionsgeprägten Bildungsprozessen und individuellen Sinnschöpfungen und Innovationen allein über das Medium kommunikativer Verständigung reproduziert, wobei hinzuzufügen ist, daß verständigungsorientierte Intersubjektivität Individualität und Vielfalt nur dann nicht ausschaltet, wenn Sprache als wesentliches Vollzugsorgan von Dialogizität nicht vorweg auf zeitinvariante Regelsysteme festgelegt, sondern offengehalten wird für das, was man mit Humboldt die nie endende Bestimmbarkeit nennen könnte.

Schleiermachers Theorie religiös gebildeter Geselligkeit kann sonach unschwer als eine Lehre herrschaftsfreier Kommunikation identifiziert werden, wenn dabei nicht in Vergessenheit gerät, daß die Annahme eines unmittelbar und intuitiv mit sich selbst vertrauten Subjekts grundlegend ist für sein Verständnis kommunika-

¹⁷ Vgl. Y. Spiegel, *Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher*, München 1968.

tiver Religiosität. Zwar ist die Vorstellung keineswegs die, als ob solitäre Subjekte erst nachträglich in Beziehung zueinander treten würden. Gleichwohl kann sich Kommunikation und Dialogizität stets nur in einem mit spontan zu sich kommender, unmittelbar selbstvertrauter Subjektivität vollziehen. Die Anerkennung prinzipieller Individualität des Eigenen ist insofern ebenso ein Implikat religiöser Wesenswahrnehmung wie die Anerkennung irreduzierbarer Andersheit anderer Individuen. Gesellig ist die Religion daher nur in der differenzierten Einigkeit von Individualität und Sozialität, deren Gleichursprünglichkeit sie ihrem Wesen gemäß ausbildet, um ihr kommunikativ zu entsprechen mit dem Ziel vollendeter Bildung, daß nämlich jeder sich als „ein Compendium der Menschheit“ (KGA I/2, 232, 20f) erweise, wozu er seiner Schöpfungsnatur gemäß bestimmt ist. „Je mehr sich Jeder“, heißt es zum Schluß der vierten Rede, „dem Universum nähert, je mehr sich Jeder dem Andern mittheilt, desto vollkommener werden sie Eins, keiner hat ein Bewußtsein für sich, jeder hat zugleich das des Andern, sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit, und aus sich selbst herausgehend, über sich selbst triumphirend sind sie auf dem Wege zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit.“ (KGA I/2, 291, 32–37)

4. Die Positivität der Religionen und das Christentum

Was Religion ihrem Wesen nach ist, läßt sich nur im Zusammenhang der einzelnen Religionen, nicht abgehoben von diesen in Erfahrung bringen. Weil aber Erfahrung wesentlich zur Religion gehört, müssen auch deren spezifische Einzelheit und die aus ihr sich ergebende „Mehrheit der Religionen“ (KGA I/2, 295, 14f) als der Religion wesensmäßig zugehörig crachtet werden. Weit davon entfernt, sie als unwesentlich oder gar als wesenswidrig zu kritisieren, setzt Schleiermacher „überall die Vielheit der Religionen und ihre bestimmteste Verschiedenheit als etwas nothwendiges und unvermeidliches“ (KGA I/2, 294, 34f) voraus, um seine Hörer aufzufordern, die Religion in den Religionen (vgl. KGA

I/2, 294, 18) und nicht unter Abstraktion von diesen zu entdecken. Begründet wird diese Forderung nicht nur mit dem Hinweis, daß kein endlicher Mensch die unendliche Religion ganz haben kann (vgl. KGA I/2, 195, 17f), sondern auch mit der Wesensart des Unendlichen, sich im Endlichen zu explizieren und in Formen zu individualisieren und zu organisieren, die nach Art und Grad unterschieden sind. Ziel des weiteren Verfahrens ist es sonach, in den empirischen Erscheinungsformen der einzelnen Religion deren individuelles Organisationsprinzip aufzusuchen, um dieses als Selbstexplikation des unendlichen Wesens der Religion erfassen zu können. Das aber ist möglich nur, wenn der Widerwille gegen die Mehrheit der Einzelreligionen abgelegt, das Verhältnis religiöser Einheit und Vielheit als differenzierter Zusammenhang begriffen und davon ausgegangen wird, daß Religion ihrem Wesen nach positiv, d.h. an individuell organisierte Erscheinungsformen gebunden ist, von denen sie sich nicht ablösen läßt.

In der affirmativen These unhintergebar positiver Religion, wie die fünfte Rede sie entfaltet, ist die kritische Behauptung impliziert, die Annahme einer sog. natürlichen Religion sei nichts anderes als ein Abstraktionsprodukt. Schleiermacher hat seine aufgeklärten Zeitgenossen mit dieser Kritik dezidiert und nicht ohne Vehemenz konfrontiert: „Die ... natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen, und hat so philosophische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigenthümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt“ (KGA I/2, 296, 37–40). In den positiven Religionen hingegen trete die wesentliche Religion trotz manch unnützen und entstellenden Beiwerks unvergleichlich deutlicher zutage. Nichts führt daher an dem Schluß vorbei, daß gerade die positiven Religionen die „bestimmten Gestalten sind, unter denen die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt, und daß die natürliche gar keinen Anspruch darauf machen kann etwas ähnliches zu sein, indem sie nur eine unbestimmte dürftige und armselige Idee ist, die für sich nie eigentlich existieren kann“ (KGA I/2, 298, 39–299, 3). Existenz nämlich kommt der natürlichen Religion stets nur im Zusammenhang der positiven Religion zu, welche sie negiert. Weit davon entfernt, eine „eigne individuelle Darstellung der Religion“ (KGA I/2, 310, 12) zu sein, besteht ihr Wesen „ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und

Charakteristischen in der Religion, und in der heftigsten Polemik dagegen“ (KGA I/2, 310, 34–36). Mehr als ein „Sträuben gegen Alles Bestimmte und Wirkliche“ (KGA I/2, 311, 12f) hat sie nicht zu bieten. „Darum ist sie“, wie es in romantischer Aufklärungskritik heißt, „auch das würdige Produkt des Zeitalters, deßen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nüchternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegenarbeitet.“ (KGA I/2, 310, 36–39)

Erweist sich sonach die natürliche Religion in ihrer unspezifischen Allgemeinheit und unbestimmten Gleichförmigkeit als untauglich, das Religiöse in den Religionen zu erfassen, so stellt sich umso dringlicher die Frage, wie man, ohne einerseits die Positivität der Religion aufzulösen und ohne andererseits in einem unendlichen Chaos zu enden, zu einer allgemeinen Idee dessen gelangt, „was eigentlich das Wesen einer bestimmten Form der Religion ausmacht“ (KGA I/2, 298, 37f). Wenn denn jede bestimmte Form der Religion aus Gründen, die der Religion wesentlich sind, positiv und durch und durch individuell gestaltet ist, wie läßt sich dann in die endlose Menge einzelner religiöser Formgestalten jene Ordnung bringen, welche die Voraussetzung dafür ist, gemeinsam über die Religion und das die Religionsgemeinschaft untereinander und in sich Vereinende zu sprechen? Was letzteren Aspekt betrifft, so stellt Schleiermacher zunächst klar, daß die Integration verschiedener religiöser Individualanschauungen zu einer gemeinschaftlichen Einzelreligion weder durch inhaltliche Quantifizierungen des religiösen Stoffs und seiner Wahrnehmungsformen noch durch Klassifizierungen im Sinne etwa einer Unterscheidung pantheistischer oder personalistischer Vorstellungsarten des Universums geleistet werden kann. Im Unterschied zu solch gezwungenen Ordnungsversuchen, in denen Schleiermacher nichts anderes als „das dem Geist der Religion so ganz entgegengesetzte Princip des Systemwesens und des Sektirens“ (KGA I/2, 301, 1f) erkennt, wird religiöse Vergemeinschaftung nach seinem Urteil allein dadurch erwirkt, daß eine bestimmte religiöse Einzelanschauung „aus freier Willkühr“ (KGA I/2, 303, 25; 25–27: „denn anders kann es nicht geschehen weil eine jede gleiche Ansprüche darauf hätte“) zur Grund- bzw. Zentralanschauung erhoben wird, um fernerhin alles weitere auf sie zu beziehen. „Dadurch kommt auf einmal ein be-

stimunter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; Alles wird fixirt was vorher vieldeutig und unbestimmt war; von den unendlich vielen verschiedenen Ansichten und Beziehungen einzelner Elemente, welche Alle möglich waren, und Alle dargestellt werden sollten, wird durch jede solche Formation Eine durchaus realisirt; alle einzelnen Elemente erscheinen nun von einer gleichnamigen Seite, von der, welche jenem Mittelpunkt zugekehrt ist, und alle Gefühle erhalten eben dadurch einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und eingreifender in einander.“ (KGA I/2, 303, 28–36)

Der prinzipiell individuelle Charakter der Religion wird durch diesen Integrationsvollzug keineswegs aufgehoben, sondern bestätigt. Denn in der Erhebung einer Einzelanschauung zur Zentralanschauung, welche die Bedingung der Möglichkeit religiöser Vergemeinschaftung darstellt, wiederholt sich lediglich der Vorgang der Genese individueller Religiösität, sofern die „erste bestimmte religiöse Ansicht“ (KGA I/2, 305, 28) des Menschen seine Religion nicht nur anfänglich, sondern konstitutiv und gänzlich, nämlich in allen Einzelaspekten bestimmt: „sie ist und bleibt seine Fundamental-Anschauung in Beziehung auf welche er Alles ansehen wird, und es ist im Voraus bestimmt, in welcher Gestalt ihm jedes Element der Religion sobald er es wahrnimmt, erscheinen muß“ (KGA I/2, 305, 31–34). Entsprechendes gilt für das ursprüngliche religiöse Gefühl, dessen erstes Auftreten das religiöse Individuum zeitlebens als den „Geburtstag seines geistigen Lebens“ (KGA I/2, 307, 5) feiern wird. Wie aber das Individuum das ebenso eigentümliche wie unbegreifliche Urfaktum, kraft dessen „auf einmal mitten unter dem Endlichen und Einzelnen das Bewußtsein des Unendlichen und des Ganzen sich ihm entwickelt hat“ (KGA I/2, 307, 3–5), als fundamental für alle seine weiteren religiösen Gefühle und Anschauungen erachten wird, so markiert in der gemeinschaftlichen Religion die Zentralanschauung jene innere Mitte, in Anbetracht derer man sich ursprünglich eins fühlt. Um dasselbe noch einmal im Sinne kritischer Negation und mit Schleiermachers eigenen Worten zu sagen: „Wenn eines Menschen ursprüngliche Anschauung des Universums nicht Kraft genug hat sich selbst zum Mittelpunkt seiner Religion zu machen um den sich Alles in ihr bewegt, so wirkt auch ihr Reiz nicht stark

genug um den Prozeß eines eignen und rüstigen religiösen Lebens einzuleiten.“ (KGA I/2, 308, 28–32) Analoges gilt für die einzelnen Religionsgemeinschaften; wie in der Religion des Individuums so muß auch in der Gemeinschaftsreligion eine Anschauung die herrschende und das allgemeine Gefühl zentral bestimmende sein: „sonst ist sie so gut als Nichts.“ (KGA I/2, 304, 19)

Wenn Schleiermacher sich im folgenden – von einigen wenigen, nicht unproblematischen Bemerkungen zum Judentum abgesehen – auf eine materiale Explikation der Zentralanschauung des Christentums beschränkt, so ist das jedenfalls insofern konsequent und plausibel, als sich nach seinem Verständnis das Wesen der Religion von deren Positivität nicht abstrahieren läßt und der Geist der Religion nur dem aufgeht, der aktuell „selbst irgend einer angehört“ (KGA I/2, 314, 25).¹⁸ Im übrigen ist zu bedenken, daß die

¹⁸ U.a. hieraus erklärt sich Schleiermachers eigentümlicher Begriff dogmatischer Theologie, wie er ihn in seiner „Kurze(n) Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ von (1811) 1830³ entwickelt hat. Zitiert wird im folgenden nach Paragraphennummern gemäß der kritischen Ausgabe von H. Scholz (Leipzig 1910), Darmstadt 1973. Nach Schleiermachers Enzyklopädie ist die Dogmatik neben Exegese und Kirchengeschichte und zusammen mit der kirchlichen Statistik Teil der historischen Theologie. Ihre besondere Bestimmung ist die Kenntnis vom Zustand des Christentums „in dem gegenwärtigen Augenblick“ (§ 85): „Die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im allgemeinen, wann nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenpartei, geltend ist, bezeichnen wir durch den Ausdruck Dogmatik oder dogmatische Theologie.“ (§ 97; vgl. im einzelnen § 196–231) Vorgeordnet ist der historischen Theologie, als deren Teilbereich die Dogmatik als „Kenntnis der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“ (§ 195) zu stehen kommt, die philosophische Theologie, die auf der Basis dessen, was Schleiermacher „Ethik“ (vgl. § 23 [1. Aufl.]) und „Religionsphilosophie“ (§ 23 [2. Aufl.]) nennt, all dies zum Inhalt hat, „was dazu gehört, um von diesen Grundlagen aus sowohl das Wesen des Christentums, wodurch es eine eigentümliche Glaubensweise ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die Form der christlichen Gemeinschaft und zugleich die Art, wie beides sich wieder teilt und differentiirt“ (§ 24). In diesem Sinne entfaltet sich die im Zusammenhang mit „Ethik“ und „Religionsphilosophie“ zu entwickelnde philosophische Theologie als Apologetik und Polemik. Das entspricht genau Schleiermachers Vorgehen in den Prolegomena der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre. Ziel und Krone wie der Dogmatik so auch der Gesamttheologie ist die praktische Theologie, sofern diese auf Kirchendienst und Kirchenregiment hingeeordnet ist, welche zu ermöglichen Sinn und Zweck der Theologie insgesamt ist: Ist doch die christliche Theologie nach Schleiermacher „der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstre-

Reden insgesamt darauf angelegt sind, „zu dem Gott, der Fleisch geworden ist“ (KGA I/2, 294, 15f), hinzuführen, weil in der Erscheinung des inkarnierten Gottes das Wesen aller Religion sich erfüllt und das Unendliche im Endlichen vollendet offenbar ist. Ist doch die ursprüngliche Anschauung des Christentums, wie sie in der Person des Mittlers vorstellig wird, nach Schleiermachers Urteil der reflexive Inbegriff alles Religiösen, das Christentum mithin die Religion der Religionen.¹⁹ Begründet wird diese Annahme vor allem mit dem Hinweis, daß die Idee, welche die von Jesus Christus erschlossene Zentralanschauung des Christentums ausmacht, daß nämlich „Alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf um mit der Gottheit zusammenzuhängen“ (KGA I/2, 321, 16f), die innerste Mitte alles Religiösen markiert. In der auf die Mittlergestalt Jesu Christi konzentrierten Zentralanschauung des Christentums wird offenbar, was als das Wesensprinzip aller religiösen Erscheinungen insgesamt zu gelten hat: die Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen. Aus diesem Grund kann der Mittler als religiöse Vollendungsgestalt vorstellig werden, in dessen gottmenschlicher Person die Geschichte der Religion ihr Ziel erreicht, weil er an sich selbst der personale Inbegriff des Religiösen, die manifeste Einheit von Endlichem und Unendlichem ist. Mit Schleiermacher zu reden: „Wenn alles Endliche der Vermittlung eines Höheren bedarf um sich nicht immer weiter vom Universum zu entfernen und ins Leere und Nichtige hinausgestreut zu werden, um seine Verbindung mit dem Universum zu unterhalten und zum Bewußtsein derselben zu kommen: so kann ja das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittlung benöthigt sein darf, unmöglich bloß Endlich sein; es muß Beiden angehören, es muß der göttlichen Natur theilhaftig sein, eben so und in eben dem Sinne, in welchem es der Endlichen theilhaftig ist. Was sah er aber um sich als Endliches und der Vermittlung bedürftiges, und wo war etwas Vermittelndes als Er? Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem Er es offenbaren will. Dieses Bewußtsein von

geln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist.“ (§ 5)

¹⁹ Vgl. u.a. M. Schröder, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums*. Schleiermachers Wesenbestimmung der christlichen Religion, Tübingen 1996.

der Einzigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht, und von der Kraft derselben sich mitzuteilen und Religion aufzuregen, war zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit.“ (KGA I/2, 321, 26–322, 5)

Die zitierte Passage zeigt an, daß sich Schleiermacher auf seine Weise die überkommene Lehre vom Mittleramt und von der Gottheit Jesu Christi durchaus aneignen konnte. Sie belegt aber zugleich, wo er von ihr abzuweichen sich genötigt sah. Zum einen läßt er die Mittlerschaft Jesu Christi unmittelbar in dessen Selbstbewußtsein, im „Glauben an sich selbst“ (KGA I/2, 322, 16) gründen, wohingegen die Tradition sie auf trinitarische Vermittlungen zurückführte. Zum anderen affirmierte Schleiermacher die orthodoxe Lehre von der Einzigkeit der Mittlerschaft Jesu Christi nicht nur nicht, er bestritt sie vielmehr ausdrücklich. Nie, so sagt er, habe die Stiftergestalt des Christentums „behauptet das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein, und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion – er mochte es dulden, daß man seine Mittlerwürde dahin gestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Princip woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwikelte nicht gelästert ward – und auch von seinen Jüngern war diese Verwechselung fern.“ (KGA I/2, 322, 23–28) Entsprechend soll nach Schleiermacher das gegenwärtige Christentum dem Wirken des Geistes keinerlei Grenzen auferlegen. Denn das Prinzip der Mittlerschaft, welches die ursprüngliche, in der Stiftergestalt urbildlich vorgestellte Zentralanschauung des Christentums ausmacht, ist echt christlich nur, „so lange es frei ist“ (KGA I/2, 323, 29).

5. Schleiermachers religionstheologisches Modernisierungsprogramm im geistesgeschichtlichen Kontext seiner Zeit

Gelegentlich sind vergangene Werke der Geistesgeschichte dem Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit nur noch über einzelne Sentenzen präsent, die sich der Nachwelt sprichwörtlich einge-

prägt haben. Im Falle Friedrich Heinrich Jacobis (1743–1819), der in den Jahren 1806 bis 1813 Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften war²⁰, wurde diese Gunst dem Satze zuteil, daß man ohne Voraussetzung eines Realismus, wie er im Begriff des Ding-an-sich umschrieben sei, in das Kantsche System „nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben“ (Jacobi, Werke II, 304) könne. In der zitierten Form findet sich die Wendung in einer Beilage („Ueber den transzendentalen Idealismus“) der Schrift „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch“ von 1787, in welcher Jacobi die Grundlagen dessen entwickelte, was man seine Glaubensphilosophie genannt hat. Den kritischen Ausgangspunkt der Argumentation bildet die Annahme, daß Kants – die Humesche Erkenntnistheorie in die Konsequenz treibende – „Kritik der reinen Vernunft“ im Nihilismus ende, da die Vorstellung einer ursächlichen Wirkung eines Dinges-an-sich, wie der anfänglich eingeführte Begriff der Sinnlichkeit sie involviere, nach der Lehre der Analytik ausgeschlossen sei, welche Kausalverhältnisse in Anschlag zu bringen nur in Bezug auf die phänomenale Sphäre der Erfahrungswelt erlaube.

Dieser selbstzersetzende Widerspruch liefere die Kantsche Philosophie dem bodenlosen Abgrund des Nichts aus, aus welchem „keine hintennach ersonnene Hülfe“ (Jacobi, Werke II, 19), wie sie die „Kritik der praktischen Vernunft“ durch Erweis der Evidenz des Sittlichen beizubringen suche, „das ein für allemal Verlorene wiederbringen könne“ (ebd.). Aufgefangen werden könne der Sturz der philosophischen Vernunft in den Abgrund des Ni-

²⁰ Vgl. F. H. Jacobi, Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck. Gelesen bei der feierlichen Erneuerung der königlichen Akademie der Wissenschaften zu München 1807, in: ders., Werke, Leipzig 1812ff (Darmstadt 1968), Bd. VI, 1ff (= Jacobi, Werke VI, 1ff. Sperrungen werden im folgenden in der Regel nicht wiedergegeben.) „Das Resultat aller dieser Betrachtungen ist: Daß die Regierungen, bei der förmlichen Errichtung von gelehrten Gesellschaften, zwar die Vortheile, welche sie dem gemeinen Wesen bringen werden, vor Augen und zur Absicht haben dürfen; aber nie darum die Wissenschaft nur auf Nützlichkeit bedingen und ihr diese allein zum Augenmerk geben sollen. Eine Regierung, welche dieses thäte, würde einen Mangel an Einsicht in die Natur der Wissenschaft verrathen, und das Unmögliche verlangen.“ (Jacobi, Werke VI, 18)

hilismus nur, wenn diese sich auf Glaube und Offenbarung gründe, will heißen: auf die im Gefühl sich in der Weise unmittelbarer Gewißheit manifestierende Wahrheit der unvordenklichen Gegebenheit der Wirklichkeit des Wirklichen. Mit Jacobi zu reden: „... das reale Seyn, das Seyn schlechthin, giebt sich im Gefühle allein zu erkennen; in demselben offenbart sich der gewisse Geist.“ (Jacobi, Werke II, 105) Im Gefühl, das Jacobi im Anschluß an Jakob Friedrich Fries auch Grundurteil der Vernunft nennen kann, koinzidiert in ursprünglicher Weise die für die Sphäre gedanklicher Reflexion und reflektierten Handelns signifikante Differenz von Subjekt und Objekt. Das Gefühl kann so nach die Bedingung der Möglichkeit theoretischer und praktischer Vernunft genannt werden, was nichts anderes heißt, als die Vernunft auf Glauben und Offenbarung gründend zu behaupten. Denn Glaube und Offenbarung sind nach Jacobi die wahren und eigentlichen Namen für das, was im Gefühl in unmittelbarer Weise präsent ist. Ist der Glaube „Etwas von der Seele Gefühltes . . . , welches die Bejahungen des Wirklichen und seine Vorstellung, von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet“ (Jacobi, Werke II, 163), so bezeichnet Offenbarung eben jene Manifestation des Sein-Selbst (vgl. Jacobi, Werke II, 164ff), wie sie in der Gewißheit des Glaubens als einem präreflexiven Gefühl statthat, welches in seiner Präreflexivität, wie gesagt, als Bedingung der Möglichkeit allen reflektierten Denkens und Handelns fungiert. Fügt man hinzu, daß Jacobi die im Gefühl statthabende „Gottesahndung“ (Jacobi, Werke II, 285) gelegentlich auch mit der Wendung „unmittelbare Anschauung“ (vgl. etwa Jacobi, Werke II, 283) umschreiben konnte, so wundert es nicht, in einem am 28. März 1819, kurz nach Ableben des Glaubensphilosophen verfaßten Brief Schleiermachers an Berthold Georg Niebuhr zu lesen: „Jacobis Tod wird Sie auch bewegt haben, wie er mir immer noch im Gemüthe liegt . . . Mir war der Gedanke gekommen und ziemlich fest geworden, ihm meine Dogmatik (sc. die 1821/22 erstmals erschienene Glaubenslehre), an der ich jetzt schreibe, zuzueignen, dadurch unserm Verhältniß ein kleines Denkmal zu setzen und zugleich nach meinem Vermögen Jacobis eigentliches Verhältniß zum Christenthum ins Licht zu stellen.“ (zit. n. KGA I/7, 1, XXVI)

Daß Schleiermachers Wesensbestimmung der Religion sehr eng verbunden ist mit Jacobis Theorie des unmittelbaren Selbst- bzw. Realitätsbewußtseins²¹ ist zeitig bemerkt und etwa von Hegel ausdrücklich namhaft gemacht worden. Nachdem dieser in der Vorrede seines Textes über die „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie“ von 1801 die Reden noch verhältnismäßig positiv gewürdigt hatte²², ordnete er sie in seiner Schrift „Glauben und Wissen“ von 1802/03 in dezidiert kritischer Absicht der Philosophie Jacobis zu. In den Reden über die Religion, so Hegel, habe „das Jacobische Princip die höchste Potenzierung erreicht, deren es fähig ist“: „da in der Jacobischen Philosophie die Vernunft nur als Instinct und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie sie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn gibt, das Wissen aber nur als ein Bewußtseyn von Besonderheiten und Eigenthümlichkeit, es seye äußerer oder innerer, begriffen wird, so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Universum anerkannt, dadurch die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgehohlt, die Scheidewand zwischen dem Subject, oder dem Erkennen und dem absoluten unerreichbaren Objecte niedergerissen, der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt. Aber indem so das Individuum seine Subjectivität von sich wirft, und der Dogmatismus der Sehnsucht seinen Gegensatz in Idealismus auflöst, so soll diese Subject-objectivität der Anschauung des Universums doch wieder ein Besonderes und Subjectives bleiben.“²³ In dieser Deutung fühlte sich Hegel durch Schleiermachers weitere Entwicklung bestätigt, die ihm den elementaren Zusammenhang mit dem – vermeintlichen und nach Hegels Urteil tatsächlichen – Subjektivismus Jacobis als immer offenkundiger erscheinen ließ. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang nur die berühmte-

²¹ Vgl. E. Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloh 1974, 119ff.

²² G.W.F. Hegel, *Gesammelte Schriften*. Hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften, 3–92, hier: 8.

²³ G. F. W. Hegel, a. a. O., 315–414, hier: 385.

berüchtigte Bemerkung im Vorwort zur Religionsphilosophie seines früheren Heidelberger Schülers H.F.W. Hinrichs von 1822, wo es heißt: „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das *Gefühl seiner Abhängigkeit* zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich.“²⁴

Daß Hegels maliziöse Bemerkungen den Umkreis der Stärke Schleiermacherschen Denkens verläßt und dessen Niveau unterläuft, muß nicht eigens betont werden. Gleichwohl hat der Einwand, das Verständnis der Religion als Gefühl verbleibe in der Sphäre des bloß Subjektiven, ein Anrecht auf Prüfung und das um so mehr, als er durch weite Teile der Wirkungsgeschichte von Schleiermachers Religionsverständnis nahegelegt zu werden scheint. Da die besagte „Radikalisierung der Subjektivität“²⁵, wie sie namentlich in der Erweckungstheologie zu beobachten ist, nicht verfolgt werden kann, sei abschließend lediglich eine zusammenfassende kritische Würdigung von Schleiermachers eigenem Ansatz unter besonderer Berücksichtigung jener Aspekte skizziert, die üblicherweise als charakteristische Merkmale seiner Modernität angegeben werden: „Ausdifferenzierung, Entdogmatisierung, Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung.“²⁶ Als Basiskonsens der Forschung kann gelten, „(d)aß die Entfaltung des Gefühlsbegriffs als des Begriffs für ein unmittelbares Selbstbewußtsein Schleiermachers Beitrag zur Subjektivitätstheorie“²⁷ der Neuzeit und die eigentümliche Pointe seines religions-

²⁴ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Schriften*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 15: *Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*, Hamburg 1990, 137.

²⁵ W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, 77; vgl. ders., *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 239 ff.

²⁶ U. Barth, *Schleiermachers Reden als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm*, in: S. Vietta/D. Kemper (Hg.), *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, München/Paderborn 1998, 441–474, hier: 474.

²⁷ M. Moxter, *Neuzeitliche Umformungen der Theologie. Philosophische Aspekte in der neueren Schleiermacherliteratur*, in: PhR 41 (1994), 133–158, hier: 137. Zu Schleiermachers Theorie der Subjektivität vgl. u. a. die Beiträge in Sektion II des In-

theologischen Modernisierungsprogramms ausmacht. Der Begriff des Gefühls, der seit der zweiten Auflage der Reden den Anschauungsbegriff zumindest quantitativ prädominiert, scheint primär in den wissenschaftlichen Kontext der Seelenlehre zu gehören, deren ausgearbeitete Form Schleiermacher seit 1818 mehrfach in Vorlesungen vorgetragen hat.²⁸ Gleichwohl wäre es ein Mißverständnis, den Gefühlsbegriff einseitig zu psychologisieren und auf eine individuelle emotionale Befindlichkeit zu restringieren: ist er in seiner religionstheoretischen Verwendung doch nicht nur auf einzelne Seelenregungen, sondern auf das ganze ungeteilte Dasein sowohl des Individuums als auch der Menschheit insgesamt bezogen. Plausibler als die psychologische erscheint von daher die ästhetische Deutung des religiösen Gefühls bei Schleiermacher, zumal da sie dessen Interesse, der Religion neben Denken und Handeln eine eigene Provinz im Gemüt zu sichern, offenkundig entgegenkommt. Bezeichnet nicht die – nachgerade in der Romantik propagierte – Emanzipation der Kunst von metaphysischen und moralischen Prämissen einen Vorgang, der mit der von Schleiermacher intendierten Abhebung der Religion von Wissen und Tun völlig konform geht und wie diese als exemplarischer Beleg für den modernitätsspezifischen Prozeß sozialer Ausdifferenzierung gewertet werden kann? Liegt es in Anbetracht solcher Konformität nicht nahe, den Schleiermacherschen Begriff des Gefühls terminologisch eng mit dem der Kunstreligion zu verbinden? Der romantische Kontext von Schleiermachers Religionsverständnis jedenfalls spricht eindeutig für diese Assoziation. Erkannte in gewisser Weise schon Kants „Kritik der Urteilskraft“ von 1790 dem ästhetischen Empfinden, wie es im Gefühl des Schönen und Erhabenen manifest ist, eine Mittlerfunktion zwischen der phänomenalen Welt und der Sphäre des Intelligiblen zu, so wird in der Kunstreligion der Frühromantik der intime Zusammenhang von Theologie und Ästhetik programmatisch. Das ließe sich an Fried-

ternationalen Schleiermacher-Kongresses Berlin 1984 (hg. v. K.-V. Selge), Berlin/New York 1985, 209–278.

²⁸ Zur Relevanz der Psychologie für Schleiermachers Gefühlsbegriff vgl. jetzt vor allem D. Schlenke, „Geist und Gemeinschaft“. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit, Berlin/New York 1999, bes. 23ff, 141 ff.

rich Schlegels Transzendentalpoesie oder an den von Ludwig Tieck und Wilhelm Heinrich Wackenroder verfaßten „Herzergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ (1796) ebenso aufweisen wie an den romantischen Landschaftsmalereien eines Caspar David Friedrich oder Philipp Otto Runge. Erinnert sei fernerhin nur noch an Joseph von Eichendorffs exemplarisches, von Robert Schumann kongenial vertontes Spätromantikgedicht „Mondnacht“, dessen erste Strophe in reflexiver Mehrfachbrechung mit den kunstreligiös höchst signifikanten Zeilen anhebt: „Es war, als hätt’ der Himmel/die Erde still geküßt ...“

Auch für Schleiermacher selbst steht die enge Verbindung von Kunst und Religion außer Zweifel, wie nicht zuletzt seine seit 1819 mehrfach vorgetragenen Vorlesungen zur Ästhetik²⁹ als der Theorie der Empfindung beweisen. Auch für ihn ist die Kunst eine genuine Weise, den im Gefühl wahrgenommenen unendlichen Grund alles Seienden im Medium symbolisierender Darstellung der Mitteilung zugänglich zu machen, damit der Mensch über die Schranken und Beschränktheiten des endlichen Daseins erhoben werde. Von einer ästhetisierenden Aufhebung der Religion in Kunst kann bei ihm gleichwohl nicht die Rede sein. Im Unterschied nämlich zum reinen Kunstgenuß fühlt sich das religiöse Empfinden unbeschadet seiner Selbständigkeit gegenüber Metaphysik und Moral, die seine unmittelbare Funktionalisierung durch Denken und Handeln unmöglich machen, beiden insofern untrennbar verbunden, als es des unendlichen Grundes alles Endlichen nicht als der Verunmöglichung, sondern als der Ermöglichungsbedingung von Wissen und Tun innewird. Das religiöse Gefühl ist sonach seinem eigenen Wesen nach darauf angelegt, sich – ohne deshalb in ihnen aufzugehen – in Denken und Handeln auszulegen. Namentlich für die christliche Religion ist diese Hinordnung eklatant und verbindlich: in dezidiertem Abhebung von ästhetischen Frömmigkeitstypen erklärt Schleiermacher das Christentum ausdrücklich zu einer „der teleologischen Richtung der Frömmigkeit“ (§ 11 der 2. Aufl. der Glaubenslehre) angehörigen

²⁹ F.D.E. Schleiermacher, Ästhetik [1819/25]. Über den Begriff der Kunst (1831/32). Hg. v. Th. Lehnerer, Hamburg 1984. Dazu: Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Stuttgart 1987.

Glaubensweise, die durchgängig auf Bewirkung sittlicher Tat ausgerichtet ist. Entsprechendes ließe sich für den unauflöslichen Bezug christlicher Religion zu den Vollzügen des Denkens namhaft machen.

Statt sie einseitig romantischer Ästhetik zuzuschlagen, scheint es daher angemessener, die Modernität von Schleiermachers Religionstheorie durch die „Ausarbeitung eines transzendentalen Religionsbegriffs“ markiert sein zu lassen, „durch den der christliche Glaube am Ort der Konstitution von Subjektivität genau insoweit begründbar ist, als Glaubensinhalte als Strukturbeschreibungen von Subjektivität interpretiert werden können“³⁰. Diese Deutung, die Schleiermachers Gefühlsbegriff transendentale Relevanz zuschreibt, wird nicht nur durch die Theorienähe zu Jacobi unterstützt, der – trotz aller der Hegelschen Kritik zuzugestehenden Vorbehalte – den Begriff des Gefühls auf seine Weise keineswegs rein subjektivistisch bestimmt, sondern mit einer transzendentalen Funktion verbunden hat; sie läßt sich auch unter direktem Bezug auf Kant stichhaltig erklären. Obwohl dieser in den Reden „keinmal namentlich erwähnt“³¹ wird, ist die Auseinandersetzung mit ihm doch durchweg präsent. Mitgegenwärtig ist dabei stets auch Schleiermachers Hallenser Lehrer Johann August Eberhard, der den dogmatischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie gegen Kants metaphysikkritische Erkenntnistheorie hartnäckig verteidigte und dafür von diesem heftig attackiert wurde. Die an Eberhards Adresse gerichtete, 1790 erstmals erschienene Schrift „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“ gehört zu den aggressivsten Texten aus der insgesamt recht angriffslustigen Feder des Königsbergers³²; die Metaphysik

³⁰ M. Moxter, a. a. O., 134 mit Verweis auf U. Barth, *Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhangs von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen 1983, 122.

³¹ G. Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermachers mit Kant und Spinoza 1789–1794*, Berlin/New York 1988, 4.

³² Vgl. im einzelnen M. Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, Berlin/New York 1996.

des dogmatischen Rationalismus und ihre angeblich vernünftige Theologie entbehre, so Kant, entgegen ihrer Behauptung jeder epistemologischen Basis und sei erkenntnistheoretisch geurteilt grund- und bodenlos.

Schleiermachers Verhältnis zu den beiden Antipoden war im wesentlichen von der Art, daß er sich ihrem Gegensatz zu entziehen suchte. Seit der Hallenser Studienzeit vom Sommersemester 1787 bis einschließlich Wintersemester 1788/89 wissenschaftliches Vorbild, war es Eberhard, der nicht nur durch seine Vorlesungen über philosophische Sittenlehre (SS 1788) den Anstoß zu frühen Aristoteles-Untersuchungen gab, sondern Schleiermacher auch zu intensiven Kantstudien anregte. Das Ergebnis dieser Studien ist eine Reihe von „Philosophischen Versuchen“ wie der „Über das höchste Gut“ (vgl. KGA I/1,XL-XLII), „Über den Wert des Lebens“ (vgl. KGA I/1,LXII-LXVI) oder die sog. Freiheitsgespräche (vgl. KGA I/1,XLIII-XLVII; vgl. auch „Über die Freiheit“ in: KGA I/1,LIV-LVIII). Sie belegen ebenso wie erhaltene Notizen zu Kants 1788 erschienener „Kritik der praktischen Vernunft“ (vgl. KGA I/1,XLII) Schleiermachers intensive Beschäftigung mit „Herrn Kant“, wie der Königsberger Meister respektvoll apostrophiert wird. Deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit dem Kritizismus zeigen im übrigen auch die Briefe „An Cecilie“ (KGA I/1,LIIIf). Aufs ganze gesehen ist zu sagen: „Schleiermacher arbeitet an einer eigenständigen Stellung sowohl zu Kant als zur älteren Schulphilosophie. (Seine) Überlegungen zeichnen sich durch sachliche Unparteilichkeit und strenge argumentative Prüfung der Reichweite und Begründung der aufeinander prallenden Behauptungen aus. Er hält sein Urteil von allen Schul- und Fraktionszwängen frei. Er kann die Bedeutung und den von Kant heraufgeführten Umbruch würdigen, ohne deshalb alle Einsichten der älteren Überlieferung preisgeben zu müssen.“ (KGA I/1,XLVII; G. Meckenstock)

Mit Kants transzendentaler Konzeption teilt Schleiermacher insbesondere die Überzeugung, daß Subjektivität allen Vorstellungen und Gedanken unhintergebar zugrundeliegt und alles unter der Bedingung steht, wenn nicht gewußt oder getan, so doch gefühlt zu werden. Zwar hat Schleiermacher in seiner großangelegten, aber Fragment gebliebenen systematischen Abhandlung „Über die

Freiheit“ (1790–1792) den Gefühlsbegriff nicht explizit „transzendental zu legitimieren“³³ versucht; gleichwohl hat er das handlungstranszendente und präreflexive Totalitätsgefühl gegebener Einheit von Selbst und Welt faktisch in Analogie zur transzendentalen Erkenntnisfunktion des „Ich denke“ beschrieben. Dabei legte er freilich alles darauf an, die Dualität von transzendentelem und empirischem Ich, wie er sie bei Kant tendenziell gegeben sah, konsequent zu vermeiden. Die Pointe seiner Gefühlskonzeption ist recht eigentlich die, unter Voraussetzung und prinzipieller Affirmation des transzendentalen Kritizismus jedweder suisuffizienten Abgehobenheit transzendentaler Subjektivität zu wehren und die Subjektivitätstheorie unveräußerlich hinzuordnen auf die Belange empirischer Subjekte. „Schleiermachers Interesse bleibt die Erfassung konkreter, endlicher, nicht absolut-freier, nur bedingt sich selbst erkennender und steuernder, untereinander dependenter Menschen.“³⁴ Darin macht sich auch unter den im Grundsatz an-

³³ G. Meckenstock, a.a.O., 63. Zum kritischen Dialog mit Kant, wie er sich anhand der Jugendschriften rekonstruieren läßt, vgl. auch M. Moxter (Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers, Kampen 1992, bes. 18ff), demzufolge Schleiermachers Ethik „als der früheste Versuch eines nachkantischen Aristotelismus“ (16) verstanden werden kann.

³⁴ B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Schleiermachers bis 1799*, Berlin/New York 1995, 191. Oberdorfer zeigt, daß sich das in der Ausgangskonfiguration der Aristotelesstudien identifizierbare sozialtheoretische Leitinteresse der Erfassung realer Intersubjektivität bis hin zu Schleiermachers „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ und darüber hinaus unschwer erkennen läßt. Das ist zweifellos der Fall: Auch die Interpretation der Reden darf daher nicht einseitig am Leitbild eines monistisch vorzustellenden Transzendentalsubjekts orientiert werden. Subjektivität und Intersubjektivität sind vielmehr als ein Zusammenhang, Individualität und Sozialität als gleichursprünglich zu denken. Ohne den „Gedanke(n) der bereichernden Wahrnehmung irreduzibler Andersheit“ (a.a.O., 32), ohne Einsicht in das „Ungenügen solitärer Existenz“ (a.a.O., 66), kurzum: ohne einen Begriff von Freundschaft als der Sphäre realisierter Sittlichkeit, wie Schleiermacher ihn unter Aufnahme schulphilosophischer Theoriemotive Eberhardscher Provenienz (vgl. a.a.O., 98–147) unter Bezug auf die Nikomachische Ethik entwickelt hat, kann auch die Religionskonzeption der Reden nicht verstanden werden. Denn auch sie ist von dem ursprünglichen „Motiv der Koemergenz und Interdependenz von Individualität und Sozialität“ (a.a.O., 123) entscheidend bestimmt, welches schon Schleiermachers früheste Theorieversuche bewegte. (Zusammengefaßt sind Oberdorfers Ergebnisse in seiner Studie: *Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigura-*

erkannten Bedingungen des erkenntnistheoretischen Kritizismus Kants eine bleibende schulphilosophische, namentlich durch Eberhard vermittelte Prägung geltend, die nicht unterschätzt werden darf und für Schleiermachers Religionsverständnis im allgemeinen sowie sein Verständnis religiöser Geselligkeit im besonderen von erheblicher Bedeutung ist. Der Begriff des religiösen Gefühls aber erfüllt seine transzendente Funktion nachgerade darin, daß er mit der Erschließung des verborgenen Grundes aller Wirklichkeit die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität unter Beweis stellt. In diesem präzisen Sinne gilt: „Ist die Religion einmal, so muß sie nothwendig auch gesellig sein: es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen.“ (KGA I/2, 267, 16–18)

Mit dem Hinweis auf die im Wesen der Religion begründete Geselligkeit sind nach dem Merkmal der Ausdifferenzierung drei weitere Merkmale des durch Schleiermacher repräsentierten Prozesses religiöser Modernisierung zugleich angesprochen, nämlich Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung. Dazu wurde von einem Interpreten folgendes bemerkt: „Die durch die erkenntnistheoretische Subjektivierung begründete Abkoppelung der Erlebnisform religiöser Erfahrung von der Frage der objektiven Geltung ihrer Symbole ermöglicht die Bejahung der Individualisierung von Religion bei deren gleichzeitiger Anerkennung als universellem Element der *conditio humana*. ... Die Verschränkung von humaner Allgemeinheit und aktueller Individualisierung von Religion enthält die innere Begründung der Notwendigkeit und Legitimität des religiösen Pluralismus; Pluralismusoffenheit bildet ein Wesensmoment der religiösen Einstellung selber. ... Die Verankerung des Kirchenbegriffs in der Struktur religiöser Darstellung und Mitteilung zielt auf die Deinstitutionalisierung der traditionellen Organisationsstruktur religiöser Gemeinschaften als öffentlicher Heilsanstalten zugunsten von Sozialsystemen symbolischer Kommunikation.“³⁵ Nun kann freilich der Grundsatz des Schleiermacherschen Religionsverständnisses, wonach alles Reli-

tionen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermachers bis zu den „Reden“, in: EvTh 56 [1996], 415–434.)

³⁵ U. Barth, Schleiermachers *Reden*, 474.

giöse wie unter der Bedingung des Gefühls, so auch unter der der Geselligkeit und des Mitteilens steht, den Verdacht auf sich ziehen, die substantielle Inhaltlichkeit jedweder religiösen Anschauung werde hierdurch tendenziell paralysiert bzw. durch die allgemeine Bedeutung intersubjektiver Mitteilbarkeit ersetzt, wie sie der Äquivalenzlogik des Tausches entspricht: Die religiöse Geselligkeit wäre dann gleichsam die „Börse des religiösen Bewußtseins“³⁶.

Daß Schleiermachers „grundsätzliche Entdogmatisierung von Glaubensüberzeugungen“³⁷ die Inhalte der Religion vergleichgültige, wurde von den zeitgenössischen Kritikern der Reden insbesondere in zweierlei Hinsicht geltend gemacht, in Hinblick auf den Gottesbegriff und die Idee individueller Unsterblichkeit. In der Tat hatte Schleiermacher – ein Jahr nach dem Atheismusstreit von 1798 – in einem Anhang zur zweiten Rede unverhohlen ausgesprochen, „daß für mich die Gottheit nichts anderes sein kann, als eine einzelne religiöse Anschauungsart, von der wie von jeder andern die übrigen unabhängig sind, und daß auf meinem Standpunkt und nach meinen Euch bekannten Begriffen der Glaube ‘kein Gott, keine Religion’ gar nicht statt finden kann“ (KGA I/2, 16–20). Es sei im Gegenteil so, „daß eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andre mit Gott“ (KGA I/2, 244, 16f). Weder von der Vorstellung eines „Genius der Menschheit“, noch von der eines höchsten Wesens und „Geist des Universums, der es mit Freiheit und Verstand regiert“ (KGA I/2, 244, 10), sind Idee und Wert der Religion abhängig. Kurzum: die Annahme eines persönlichen Gottes gehört nach Schleiermacher nicht wesentlich zur Religion. Ob man eine personalistische Gottesvorstellung bevorzuge oder nicht, hänge ausschließlich von der „Richtung der Fantasie“ (KGA I/2, 245, 26) des Menschen ab: „Hängt nun Eure Fantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit so daß sie es nicht überwinden kann dasjenige was sie als ursprünglich wirkend den-

³⁶ F. Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985, 110. Vgl. ders., Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 59–89 sowie ders., Theologie im Banne des religiös-frommen Bewußtseins, in: K.-V. Selge (Hg.), Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Berlin/New York 1985, 923–944.

³⁷ U. Barth, a. a. O., 473f.

ken soll anders als in der Form eines freien Wesens zu denken; wohl, so wird sie den Geist des Universums personifizieren und Ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstande, so daß es Euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und fürs Einzelne; wohl, so werdet Ihr eine Welt haben und keinen Gott.“ (KGA I/2, 245, 18–25) Kritischer noch argumentiert Schleiermacher in Bezug auf die Idee individueller Unsterblichkeit, die ihm „ganz irreligiös, dem Geist der Religion gerade zuwider“ (KGA I/2, 246, 11) erscheint. Als religiöse Begründung für dieses Verdikt wird angegeben, „daß die scharf abgeschnittenen Umriße unsrer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen des Universums so viel als möglich eins werden sollen mit ihm; sie (sc. die Liebhaber und Verteidiger der Unsterblichkeitsidee) aber sträuben sich gegen das Unendliche, sie wollen nicht hinaus, sie wollen nichts sein als sie selbst, und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität.“ (KGA I/2, 246, 13–18) Dem stellt Schleiermacher den Satz entgegen, mit dem er seine zweite Rede schließt: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“ (KGA I/2, 247, 9–11)

Nicht nur den Sachwaltern strenger Orthodoxie galt dies als schierer Spinozismus. „Ich kann das Buch“, schreibt der moderate, Schleiermacher durchaus gewogene Berliner Oberkonsistorialrat Friedrich Samuel Gottfried Sack im Juni 1801 in Bezug auf die Reden, „nachdem ich es bedachtsam durchgelesen hatte, leider für nichts weiter erkennen, als für eine geistvolle Apologie des Pantheismus, für eine rednerische Darstellung des Spinozistischen Systems. Da gestehe ich Ihnen nun ganz freimüthig, daß dieses System mir allemdem, was mir bisher Religion geheißsen hat und gewesen ist, ein Ende zu machen scheint, und ich die dabei zum Grunde liegende Theorie für die trostloseste sowohl als verderblichste halte, und sie auf keine Art und Weise weder mit dem gesunden Verstande noch mit den Bedürfnissen der moralischen Natur des Menschen in irgend eine Art von Vereinigung zu bringen weiß. Eben so wenig begreife ich, wie ein Mann, der einem solchen Systeme anhängt, ein redlicher Lehrer des Christenthums sein könne; denn keine Kunst der Sophistik und der Beredsamkeit

wird irgend einen vernünftigen Menschen jemals überzeugen können, daß der Spinozismus und christliche Religion mit einander bestehen könnten.“³⁸

Den Bezug seiner Reden auf Spinoza hatte Schleiermacher übrigens selbst ausdrücklich hergestellt, indem er gegen Anfang der zweiten Rede nicht ohne Pathos an seine Hörer appellierte: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Loke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“ (KGA I/2, 213, 26–33) Zum Schluß der zweiten Rede kommt Schleiermacher erneut auf Spinoza zurück, um ihn im Zusammenhang seines Angriffs auf den religiösen Exklusivanspruch personalistischer Theologie als einen exemplarischen Repräsentanten der obersten Entwicklungsstufe religiösen Sinnes zu kennzeichnen, „wo das Universum sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, und so erst seinen Namen verdient; sollte nicht der, der es so anschaut als Eins und Alles, auch ohne die Idee eines Gottes mehr Religion haben, als der gebildetste Polytheist? Sollte nicht Spinoza eben so weit über einem frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Gözendiener?“ (KGA I/2, 245, 6–11) Was Wunder, daß Schleiermacher beizeiten mit dem Etikett „All-Einheitler“ (KGA I/10, 330, 27) versehen wurde. Er tröstete sich dabei dessen, von Anderen wegen seiner angeblichen Nähe zu Fichte auch ein „Ichheitler“ (KGA I/10, 330, 26) genannt zu werden und gab im übrigen zu bedenken, er habe nicht für den Spinozismus, sondern lediglich für die „wahre und ächte Frömmigkeit“ (KGA I/10, 332, 31), die nachgerade einem Spinoza nicht abgesprochen werden könne, werben wollen und tatsächlich geworben. In die „Verdammniß des Pantheismus“ (KGA I/10, 332, 8) sei er durch

³⁸ Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Dritter Band. Hg. v. W. Dilthey 3, 275–280, hier: 276 f. Vgl. auch den Antwortbrief Schleiermachers, a. a. O., 280–286.

seine Reden mithin nur durch ein Mißverständnis, nämlich lediglich deshalb geraten, weil er „den Verächtern der Frömmigkeit dieselbe gern überall und auch da zeigen wollte, wo sie sie am wenigsten suchten, und am liebsten an dem Mann, dessen Speculation damit anfang, von Einigen auf eine höchst verkehrte Weise vergöttert zu werden, während Andere ihn auf das Härteste verdammten, dessen ächt menschliche, von innen heraus milde, höchst ansprechende Persönlichkeit, dessen tiefe Gemüthsrichtung auf das höchste Wesen hingegen fast Niemand beachtete.“ (KGA I/10, 332, 9–16) Nicht um spinozistische Spekulation sei es ihm zu tun gewesen, sondern um Spinoza als ein persönliches Beispiel wahrer und echter Frömmigkeit.

Zutreffend an dieser Einschätzung ist sicherlich, daß Schleiermacher das spinozistische „Deus sive natura“ nicht im Sinne eines platten Pantheismus rezipiert hat. Der im Gefühl manifeste verborgene Grund der Wirklichkeit ist zwar durchaus weltgegenwärtig, doch wird die Anschauung der Welt seiner nur ansichtig, wenn sie Endliches auf Unendlichkeit hin durchschaut und das Universum als dessen innewird, was als das „Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins“, wie es – nunmehr unter Verwendung des Gottesbegriffs – in § 4,4 der zweiten Auflage der Glaubenslehre heißt, welttranszendierend–transmundane Freiheit menschlicher Subjektivität erschließt. Der Ausdruck Universum bzw. Gott ist demnach von dem der Welt klar zu unterscheiden, insofern die Welt insgesamt und nachgerade in ihren einzelnen Teilen nie das Ganze des Daseins absolut bestimmen und daher auch nie jenes Gefühl bedingen kann, das Schleiermacher das religiöse und später das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nennt. Dieses zu wirken ist allein dem unbeschadet seiner Weltpräsenz welttranszendenten Unbedingen vorbehalten.³⁹

³⁹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen im einschlägigen § 9 der Erstauflage der Glaubenslehre, wo das Verhältnis des Menschen nicht nur zum einzelnen innerweltlichen Seienden, sondern zur Welt „als der Gesamtheit alles leiblichen und geistigen endlichen Seins“ (KGA I/7, 1, 32, 26f) als ein Wechsel von Wirkung und Gegenwirkung beschrieben wird: „Wenn daher in dem die frommen Erregungen auszeichnenden Gesetzsein einer vollkommenen, stetigen, also auf keine Art von einer Wechselwirkung begrenzten oder durchschnittenen Abhängigkeit, die Unendlichkeit des mitbestimmenden nothwendig mitgesetzt ist, so ist dies nicht die in sich getheilte und

Von einer unkritisch-pantheistischen Spinozarezeption dürfte Schleiermacher im übrigen schon Jacobis harsches Verdikt abgehalten haben: „Spinozismus ist Atheismus.“ (Jacobi, Werke IV, 1, 216; vgl. auch IV, 1, XXXVI) Jacobi war es nicht nur, der mit seiner Nachricht, der alte Lessing sei Spinozist gewesen, 1785 das zeitgenössische Bildungspublikum in Erregung versetzte⁴⁰; durch seine literarische Vermittlung ist Schleiermacher mit Spinoza überhaupt erst bekannt geworden. Anfang der neunziger Jahre bekam er Jacobis Buch „Ueber die Lehre des Spinoza“ in die Hand, aus dem er, ohne die einschlägigen Werke im Original zu kennen, Hauptlinien der Philosophie des ihn sogleich faszinierenden Denkers zu rekonstruieren versuchte. Seine „Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems“ sowie die Exzerpte „Spinozismus“ sind das Resultat dieses Versuchs (vgl. KGA I/1, LXXV–LXXXI). Entstanden sind beide Texte im Winterhalbjahr 1793/94. Das gilt auch für das eigenhändige Manuskript „Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie“ (vgl. KGA I/1, LXXXIf), das neben Auszügen aus den Spinozabriefen an Mendelssohn auch Exzerpte aus Jacobis Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ enthält, die Schleiermacher also ebenfalls gekannt haben muß. Signifikant ist bereits der erste Passus von Schleiermachers Jacobiexzerpten, wonach „jeder Erweis ... etwas schon erwiesenes voraus(sezt), wovon das Principium Offenbarung ist“ (KGA I/1, 585, 7f). Denn damit ist jene für Jacobis Philosophie charakteristische Annahme einer präreflexiven Selbst- und Objektivitätsgewißheit angesprochen, an der Schleiermacher be-

endlich gestaltete Unendlichkeit der Welt, sondern die einfache und absolute Unendlichkeit.“ (KGA I/7, 1, 32, 30–35)

⁴⁰ F.H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, in: ders., Werke IV. Erste Abteilung, Leipzig 1819 (Darmstadt 1968). Vgl. ferner die beiden Texte in Werke IV. Zweite Abteilung: 1. Beilagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza; 2. Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. Dazu insgesamt: K. Christ, Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg 1988. Zur Geschichte der Prometheus-Ode und zur Frage, warum sie zum „Zündkraut einer Explosion“ (vgl. J.W.v. Goethe, Dichtung und Wahrheit. Fünfzehntes Buch) werden sollte, vgl. H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt/Main 1979, 438–466.

sonderes Interesse nachgerade deshalb nahm, weil durch sie der Offenbarungsglaube als gedanklich unaufhebbar, da in allem Denken bereits unvordenklich vorausgesetzt in Anschlag gebracht wurde. Kurzum: eine „intransitive Ganzheitserfahrung“⁴¹ ist transzendentaler Grund und Möglichkeitsbedingung aller reflektierten Wirklichkeitswahrnehmung.

Wirklichkeitsererschließung vollzieht sich sonach „*immer* im Medium des *Glaubens*, das keineswegs – wie im gängigen Sprachgebrauch – einen geringeren, sondern im Gegenteil einen höheren Grad an Gewißheit impliziert als das Wissen, ja dem Wissen Gegenstand und Realitätsgewißheit allererst vermittelt ... Dieses Glauben interpretiert Jacobi als *unmittelbares Bewußtsein* oder als *Gefühl*.“⁴² Damit ist keine lediglich subjektive Befindlichkeit angesprochen, sondern jene präreflexive Gewißheit, welche als unmittelbare Selbstgewißheit zugleich unmittelbare Gegenstandsgewißheit ist. Es ist also nicht nur ein realistischer Grundsatz, sondern der Grundsatz allen Realismus, welcher Jacobi sagen läßt: „alle Erkenntniß könne einzig und allein aus dem Glauben kommen, weil mir Dinge gegeben seyn müssen ehe ich Verhältnisse einzusehen im Stande bin.“ Schleiermacher hat diese Wendung aufmerksam notiert (KGA I/1, 595, 23–25). Er hat Jacobis Theorie unmittelbarer Realitätsgewißheit indes nicht im antikantischen Sinne mit der These einer außerphänomenalen Substantialität der Einzeldinge verbunden, sondern sie unter ausdrücklicher Voraussetzung der Phänomenalität aller Gegenstandserkenntnis (vgl. KGA I/1, 596, 30ff) auf die präreflexive Erschlossenheit von Realität überhaupt gedeutet, auf das Sein-Selbst, welches allem Seienden sein Sein gibt, ohne doch in ihm aufzugehen.

Die durch Jacobi vermittelte Bezugnahme Schleiermachers auf Spinoza schließt daran bruchlos an. Sie ist motiviert durch die Einsicht, deren Bestätigung sie sucht, daß nämlich alles Seiende unter der Voraussetzung des Seins selbst, alles Bedingte unter der Bedingung des Unbedingten steht. Entsprechend nimmt Schleiermachers „Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems“ ihren Ausgang bei der „Idee von dem Fluß der endlichen Dinge, deren

⁴¹ G. Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, 232.

⁴² B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*, 437.

jedem für sich betrachtet keine Existenz zukommt“ (KGA I/1, 564, 23f), und bei der Einsicht: „es ist unmöglich daß die endlichen Dinge für sich bestehn können“ (KGA I/1, 564, 17). Daraus ergibt sich der „Hauptsatz Spinozas“ (KGA I/1, 564, 21) folgerichtig: „Es muß ein Unendliches geben, innerhalb dessen alles endliche ist.“ (KGA I/1, 564, 21f) Auf diesen Satz und die in ihm ausgesprochene „Inhärenz der endlichen Dinge in dem Unendlichen“ (KGA I/1, 575, 20f) ist Schleiermachers Spinozismus konzentriert, in dessen Kontext die Jacobische Theorie unmittelbarer Realitäts-gewißheit die Gestalt einer Theorie unmittelbaren Innewerdens des Unbedingten im Bedingten, des Unendlichen im Endlichen annimmt. Ob diese Anverwandlung Jacobis eigenem Ansatz samt Durchführung entspricht, ist eine Frage, die hier nicht weiter zu verfolgen ist. Mag man daher im Hinblick auf diesen mit Hegel die Auffassung vertreten, er habe der Kantischen Philosophie zuletzt nichts anderes entgegensetzen gewußt als „die sich durch eine Theorie ihrer eigenen Nichtexplizierbarkeit verbarrikadierende unmittelbare Gewißheit des Selbstgefühles“⁴³, so kann man das in Bezug auf Schleiermacher gerechterweise nicht sagen. Sein Verhältnis zu Jacobi wäre unter diesen Voraussetzungen als ein „folgenreiche(s) und fruchtbare(s) Mißverständnis“⁴⁴, Jacobis Wirkung auf ihn als eine „rätselhaft große positive Fehlwirkung“⁴⁵ zu werten. Wie dem auch sei: In bloßem Subjektivismus jedenfalls wollte Schleiermacher Jacobis Unmittelbarkeitstheorie nicht enden lassen. Keineswegs läßt er die „Überzeugung der *Unmöglichkeit* einer rationalen Selbstexplikation der Vernunft ... in dem Nachweis von deren Unnötigkeit“⁴⁶ gipfeln. Seine Theorie der Religion macht mit Gefühl und Anschauung im Gegenteil eine Totalitätswahrnehmung namhaft, die nachgerade in ihrem unaufhebbaren Unterschied zu Denken und Handeln als deren Möglichkeitsbedingung fungiert.

⁴³ Vgl. E. Herms, Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philosophischen Hauptschriften Friedrich Heinrich Jacobis, in: AGPh 58 (1976), 121–163, hier: 163.

⁴⁴ A. a. O., 155.

⁴⁵ H. Timm, Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1: Die Spinozarennaissance, Frankfurt/Main 1974, 137.

⁴⁶ E. Herms., a. a. O., 163.

Die Art und Weise, wie Schleiermacher Jacobi und durch dessen Vermittlung Spinoza rezipierte, bekräftigt diesen Sachverhalt statt ihn in Frage zu stellen. Theologisch zu fragen bleibt allerdings, ob Schleiermacher „der von Spinoza ausgehenden und durch Fichte 1798 verschärften Kritik am Gedanken des frei handelnden persönlichen Gottes“ in seinen Reden über die Religion nicht „zu schnell das Feld überlassen“⁴⁷ hat. Analoges ist hinsichtlich seiner Preisgabe der Idee individueller Unsterblichkeit zu bedenken. In beiderlei Hinsicht wäre trotz der in der Glaubenslehre vorgenommenen Differenzierungen ernsthaft zu erwägen, ob Hegel, der durch seinen Berliner Kollegen immerhin mitveranlaßt wurde, ein Kolleg über Religionsphilosophie zu halten⁴⁸, den Sinngehalten der christlichen Tradition nicht sehr viel mehr gerecht wurde als Schleiermacher. Entsprechendes ließe sich in trinitätstheologischer und christologischer Hinsicht fragen: Daß Schleiermacher „auf keine Weise von einem Sichoffenbaren Gottes“⁴⁹ reden kann, ist theologisch nicht weniger problematisch als seine Deutung der Person Jesu Christi als eines bloßen „Paradigma(s) der Gestalt religiöser Selbstausslegung von Individuen der transzendentalen Struktur Subjektivität“⁵⁰. Umgekehrt darf unter Berufung auf Schleiermacher theologisch in Zweifel gezogen werden, ob Hegels philosophischer Anspruch geleisteter Aufhebung religiöser Vorstellung in den absoluten Begriff dem Christentum tatsächlich angemessen ist. Zwar sind die religiösen Vorstellungen des Christentums, deren supranaturale Begründung sich Schleiermacher wie Hegel strikt verboten sein ließ, begrifflicher Kritik keineswegs entzogen. Bezieht man sie indes auf dies, was das eigentümliche Wesen der Religion ausmacht, nämlich ein

⁴⁷ W. Pannenberg, Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken, München 1996 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jg. 1996, Heft 3), 16.

⁴⁸ Vgl. W. Jaeschke, *Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers*, in: Schleiermacher-Archiv Bd. 1: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984. Hg. v. K.-V. Selge, Berlin/New York 1985, 1157–1169.

⁴⁹ H.-J. Birkner, „Offenbarung“ in Schleiermachers Glaubenslehre (1956), in: ders., Schleiermacher-Studien. Eingeleitet und hg. v. H. Fischer, Berlin/New York 1996, 81–98, hier: 97.

⁵⁰ U. Barth, Christentum und Selbstbewußtsein, 90.

auf präreflexive Weise selbstreferentielles Gefühl zu sein, in dem sich das Universum zur Anschauung bringt, und versucht sie aus diesem Zusammenhang zu begreifen, so wird mit ihrer religions-explikativen zugleich ihre religionskonstitutive Bedeutung und damit jener Sinn offenbar, der sich nicht in Denken und Handeln aufheben läßt, weil er von beiden immer schon vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird. Um dies im einzelnen aufzuzeigen, bedürfte es indes einer eingehenden Untersuchung der material-dogmatischen Gehalte der Glaubenslehre, welche im gegebenen Rahmen nicht zu leisten ist. Zum Schluß sei daher nur noch die rhetorische Frage zitiert, die meistens erwähnt wird, wenn man auf den Redner über die Religion zu sprechen kommt: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ (KGA I/10, 347, 8–10). Diese Frage hat es verdient, auch heute noch Gehör zu finden: vonseiten der Christen und der christlichen Theologen, aber auch vonseiten der Gebildeten unter den Verächtern der Religion und des Christentums. Denn Schleiermachers ursprüngliche Einsicht, wie er sie in den Reden von 1799 als dem „genetische(n) Ort“⁵¹ seines religionstheologischen Gesamtdenkens klassisch zum Ausdruck gebracht hat, ist nach meinem Urteil heute nicht weniger aktuell als vor zweihundert Jahren. Ihre Grundannahme besagt, „daß die humane Vernunft zur Erschlossenheit ihres Grundes der Frömmigkeit bedarf und die Auslegungsgestalt der Frömmigkeit nur im Kontext humaner Vernunft sich zur eigenen Gegenwart befreien kann“⁵².

⁵¹ J. Ringleben, Die Reden über die Religion, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 236–258, hier: 257.

⁵² W. Gräß, Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers, Göttingen 1980, 179.