

Prof. Dr. Egon Schütz

**SCHLEIERMACHERS REDEN ÜBER DIE RELIGION AN
DIE GEBILDETEN UNTER IHREN VERÄCHTERN**

Hauptseminar im Sommersemester 1993

Universität zu Köln

Nachschrift von Ludger Görgens

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Die Nachschrift gibt nicht nur die Ergebnisse, sondern den Verlauf der Seminarsitzungen wieder. In Stichworten orientiert das Inhaltsverzeichnis über die in einer Sitzung behandelten Themen. Das Protokoll der letzten Sitzung enthält einen Gesamtrückblick. - Zitiert wird nach der Ausgabe des Meiner-Verlags, Hamburg 1958 (Nachdruck 1970).

Inhaltsverzeichnis

- I. Einleitung. Möglichkeit und Legitimität wissenschaftlicher Thematisierung von Religion; kritische Thesen. Verhältnis von Begriff und Sache
S. 5
- II. Frage nach der Eigentümlichkeit der Religion. Interpretation des Titel der "Reden". Die "Apologie" als Zeitkritik
S. 9
- III. Kritik an der Verendlichung des Universums. Innere Notwendigkeit des Sprechens. Überreden und Überzeugen. Kosmologischer Grundsatz und anthropologische Typenlehre. Leitfigur des Mittlers
S. 16
- IV. Erlebnis- und Erfahrungszeugenschaft. Intersubjektivität und Interpersonalität. Glaube als existenzielles Ereignis. Leitbegriff: Darstellung des Universums. Phänomenologie der Darstellung. Symbolische Darstellung. Ästhetische Selbstdarstellung des Universums
S. 25
- V. Das Gemüt als Ort der Selbstdarstellung des Universums. Vorverständnis von "Gemüt". Gemüt als Sitz der Religion - erste Folgerungen. Schleiermachers Argumentationsstil
S. 33
- VI. Zur Methode: Kritische Besinnung als Verbindung von Sach- und Selbstverstehen. Emotions- und Kraftbegriff des Gemüts (Kant, Schiller). Textanalyse des Gebrauchs von "Gemüt". Innerlichkeit, Teleologie, universelle Analogisierung. Problem der Mitteilung
S. 40
- VII. Charakterisierung des Gemüts als anthropologischer Ort der Religion. Analogisierung als Symbolisierung. Religion als Gefühl und Anschauung des Universums. Vergleich mit Kant
S. 46
- VIII. Rede "Über das Wesen der Religion". Folgerungen aus der anthropologischen Verortung der Religion im Gemüt. Konsequenzen

für die Gebildeten. Gottesbegriff. Unsterblichkeit. Glaubensdokumente. Offenbarung; Wunder. Kritik am Neuhumanismus. Geschichtlichkeit. - Rückfragen: Bildungs- und Kunstreligion? Problem der Grenze

S. 53

IX. Gesamttrückblick. Begriff des Universums. Rückfragen. Schleiermachers Hintergrundmodell: der Künstler. Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Bildung zur Religion. Probleme der Modellkritik. Anthropologischer Zirkel. Ereignis der Grenze. Geheimnis und Schweigen

S. 59

I

In diesem Seminar wollen wir versuchen, dem Gedankengang Schleiermachers in seinen "Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" bis zur dritten Rede zu folgen. Besonders die zweite, "Über das Wesen der Religion", ist sehr schwierig. Schleiermacher ist als hochgewiefter Rhetoriker und Dialektiker keineswegs leicht zu interpretieren. Was die Biographie Schleiermachers angeht, sei für eine erste Orientierung auf die Monographie von Kanzenbach bei Rowohlt, darüber hinaus auf Diltheys berühmte Schleiermacherbiographie verwiesen.

Heute wollen wir versuchen, uns auf die erste Rede vorzubereiten, die überschrieben ist "Apologie". Bevor wir an den Text selbst herangehen, ist es erforderlich, daß wir uns selbst einige einführende Gedanken machen zu unserem Thema, insbesondere, was den Sinn und Zweck einer Lehrveranstaltung mit diesem Thema heute betrifft. So wie Ortega y Gasset: Was nützt uns Goethe heute? so kann man auch fragen: Was nützt uns Schleiermacher heute für die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Bildung? Zuvor kann man aber noch fragen: Was nützt uns diese Frage *selbst* heute als Pädagogen? Ist sie nicht eher eine Sache der Theologen, der Philosophen und Anthropologen, allenfalls ein Randthema der Pädagogik, wenngleich es eine ausgewiesene Religionspädagogik auch heute natürlich gibt? Daß wir diese Frage bei einem Klassiker studieren und daß Klassiker, wie man hört, wieder "in" sind, wäre eine etwas fragwürdige Begründung.

Im Sinne einer Selbstprüfung wollen wir stattdessen einmal zusehen, welche Einwände es geben könnte gegen ein solches Unterfangen, wie es unser Seminar darstellt. Welche kritischen Thesen zum Sinn einer wissenschaftlichen Lehrveranstaltung mit dem Thema Religion könnte man formulieren? Man könnte meinen: Eine wissenschaftliche Lehrveranstaltung (klammern wir die Theologie hier einmal ein) zum Thema Religion hat wenig oder gar keinen Sinn, wenn sie mehr sagen will als das, was man über das religiöse Gefühl etwa psychologisch, soziologisch usw. sagen kann, möglicherweise auch pädagogisch, aber unter der Einschränkung, daß Religion *Objekt* bleibt. Von Religion etwas nicht nur wissen, sondern verstehen

zu wollen, sei eine unerlaubte Grenzüberschreitung. Man könne Religion nur als Kulturphänomen vergegenständlichen, gleichsam von außen; aber zur Substanz der Sache könne man nichts sagen. Das wäre ein Argument gegen den Sinn einer Lehrveranstaltung wie unserer. - Wer sich mit Religion und Religiosität unter den gegebenen Einschränkungen befaßt, begibt sich, im Rahmen aktueller curricularer Verpflichtungen, auf ein Seitenthema. Die zentrale Bedeutung, die Religion und Religiosität einmal hatten, ist mit dem Anbruch der Wissenschaften neuzeitlichen Stils verdrängt worden. Unsere Kultur ist eine aufgeklärt-rationale. Der Kampf zwischen Wissen und Glaubensdogma ist entschieden. Wiederbelebungsversuche der früheren Stellung der Religion im öffentlichen Leben können nur noch im Druck, wenn nicht im Terror enden. Religion ist nurmehr eine private Angelegenheit. Ihre dogmatische Rückkehr in den öffentlichen Raum sei weder möglich noch wünschenswert. Soweit der zweite mögliche Einwand. - Andere meinen, das Seitenthema Religion könne Präsenz nur noch beanspruchen unter der Maßgabe, daß Religion moralische und sittliche Überzeugungen zu geben vermöchte, die dem Einzelnen Halt geben. So betrachtet, wird Religion zur moralischen Einsatzreserve, zum privat zu praktizierenden Individualitätstherapeutikum. Es gibt eine Legitimation für die Befassung mit Religion und Religiosität als Absicherung für ethisches Verhalten. - Das Verhältnis zwischen Religion und Bildung ist schon lange, heute aber besonders prekär. Bildung hat mit Denken, Vernunft, Verstand und Urteilskraft zu tun. Religionen weisen menschliche Urteilskraft per se in Grenzen. Religionen haben eine tendenziell entmündigende, entfremdende Kraft. Sie stützen sich auf Überzeugungen, die grundsätzlich dem Zweifel entzogen sind. Die Zulässigkeit des reinen Zweifels jedoch ist seit Descartes das Signum der Urteilskraft. Deshalb ist das Verhältnis von Religion und Bildung von vornherein gespannt. Spätestens seit Nietzsches Wort "Gott ist tot" hat das Christentum seine gesellschaftliche Macht verloren. Feuerbach hatte Religion als menschliche Projektion entlarvt, Marx hat sie als falsches Bewußtsein denunziert, Nietzsche sie als List der Schwachen ausgelegt.

Blicken wir zusammenfassend auf diese von uns vorweggenommenen möglichen Einwände gegen den Sinn unseres Seminars, so stellen sie sich im Kern so dar: Der erste Einwand bezieht sich auf

die wissenschaftliche Begrenztheit unseres Themas, der zweite verweist auf sein geringes curriculares Gewicht, der dritte läßt Religion allenfalls zum Zwecke moralischer Wiederaufrüstung zu, während der vierte den wissenschaftlichen und vernünftigen Sinn einer Befassung mit der Geschichte von Religion und Religiosität nur darin sieht, das Ende der Heteronomie des Menschen in aufgeklärter Autonomie unwiderruflich unter Beweis zu stellen.

Damit haben wir vier denkbare Einwände gegen unser Unterfangen skizziert. Mögliche Gegenthesen, die an dieser Stelle eigentlich zu Wort kommen sollten, können wir aus Zeitgründen jetzt nicht vorstellen. Eventuell bietet sich dazu in der nächsten Seminarsitzung noch Gelegenheit. Andererseits ist es vielleicht gar nicht falsch, sie in ihrer durchaus einseitigen, provokativen Schroffheit einmal stehenzulassen. Versuchen wir einstweilen, in der Unsicherheit, die sie ausgelöst haben mögen, unser Denken ein wenig spielen zu lassen. Die Einwände gehen offenbar alle mehr oder weniger deutlich von einer Grundvoraussetzung aus, das Verhältnis von aufgeklärter Rationalität und Religion betreffend. Fragen wir also: Wie verhält sich überhaupt der Begriff zur Sache, das Subjekt zum Objekt, das Denken zum Problem "Religion und Religiosität"? Ist es denn dasselbe, ob ich mich diesem Thema als forschendes Subjekt nähere, ob ich es begrifflich zu fassen versuche, oder aber, auch im Sinne elementarer Selbstbesinnung (die nicht "Besinnlichkeit" meint), nachdenke über Religion und Religiosität?

Begriff	Sache
Subjekt	Objekt
Denken	Religion/Religiosität

Kann ich einen Begriff auf Religion beziehen, wie auf jeden anderen Gegenstand, z.B. der Naturwissenschaften? Gibt es, z.B. im Christentum, nicht Sätze, die das Distanzverhältnis des Subjekt/Objekt-

Modells zusammenbrechen lassen? Ist der Satz "Das ist Religion" von der gleichen Art wie "Das ist ein Haus"? Ist die Sache der Religion dieselbe wie die eines Hauses, eines Baums oder der Tafel? Ist hier, mit Wittgenstein zu sprechen, das "ist" überhaupt gleichwertig?

Was bedeutet es, wenn man von der "besonderen" Vorstellung jedes Einzelnen von Religion sprechen will? Ist der Begriff "Gott" ein Begriff wie "Haus"? Ist eine Definition von "Gott" möglich? Hat jeder seine eigene? Kann jeder "Gott" definieren wie "Haus"?

Wie steht es um die Demonstrierbarkeit von Religion, Gott, dem Heiligen, und wie um ihre Überprüfbarkeit? Kann man da etwa vorgehen mit Beobachtungen, wie oft geht jemand zur Kirche oder zum Bibelkreis? Ergibt sich so eine Überprüfbarkeit des Glaubens?

Vor solche und ähnliche Fragen gestellt, könnte man meinen: Wir bekommen keinen gemeinsamen Begriff von der Sache "Glauben", die je-eigen bleibt. Oder jemand könnte sagen: Dann tauschen wir eben unsere Meinungen aus und gehen nach Hause... Eine andere, ernsthaftere Betrachtung wäre jedoch: wenn der Versuch, bestimmte Schemata, z.B. das wissenschaftliche Subjekt/Objekt-Modell, zu verwenden scheitert - dann zeigt uns vielleicht eben dieses Scheitern eine Menge von der Sache, um die es geht. Zwischen Optimismus und Fatalismus böte sich die Möglichkeit, weiterzukommen, und zwar gerade dadurch, daß man das Scheitern der Schemata erfährt. Es gilt, eine nüchterne Erfahrungsbilanz anzunehmen und dann weiterzufragen. Kann ich einen Satz des Dekalogs überhaupt vergleichen mit irgendeinem wissenschaftlichen Satz? Welches Sprechen ist das? Ist das Sprechen *über* den Glauben nicht etwas ganz anderes als das Sprechen *aus* dem Glauben?

Wir wollen uns bei unserem Versuch, über die scheinbaren Aporien unserer Fragestellung hinaus weiterzufragen, an Schleiermacher wenden. Wie weit kommt er in *seinem* Versuch, die Religion weder metaphysisch, noch moralisch oder wissenschaftlich zu begründen? Indem wir ihn zu verstehen suchen, stellen wir uns zugleich der Selbstaufklärungsaufgabe dieses Seminars.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

II

Beginnen wir mit einem Rückblick, indem wir noch einmal die Frage der Legitimation einer Thematisierung von Religion in einer Lehrveranstaltung aufgreifen. In der ersten Sitzung versuchten wir, uns aus der Perspektive möglicher Einwände auf Schleiermachers Reden einzustimmen. So fragten wir, ob es überhaupt sinnvoll sei, das Thema Religion und Religiosität in einer wissenschaftlichen Lehrveranstaltung modernen Stils zu behandeln. Diesen Bedenken liegt zugrunde die Frage nach der Reichweite von neuzeitlicher Wissenschaft forschenden Stils in bezug auf das Thema Religion und Religiosität. Wieweit kann man Glauben wissen? Wir gingen aus von vier provozierenden Thesen. Die erste These lautete: Wissenschaft kann Religion und Religiosität in forschend methodischer Einstellung nur als Kulturphänomen unter anderen in den Blick nehmen. Das ist die These von der begrenzten Zuständigkeit der Wissenschaft für dieses Thema. Sie wird gesteigert und überboten von der zweiten These: diese behauptet die öffentliche Bedeutungslosigkeit von Religion und Religiosität in einer modernen wissenschaftlich-technischen Industriegesellschaft. Religion und Religiosität erscheinen immer weniger als gesellschaftliche Legitimationsmächte. Religion kann in der öffentlichen politischen Arena nur noch ein Seitenthema sein. Die dritte These besagte, die Rolle, die Religion für die Bildung spiele, sei historisch obsolet geworden. Religion widerstreite der Urteilskraft, auf die neuzeitliche Bildung setzt. Religion sei dogmatisch, Bildung hingegen insistiere auf dem Zweifel. Im Sinne Feuerbachs, Nietzsches und Marx' bestehe wissenschaftliche Bildung in der Auflösung von Religion. Die vierte These macht die Konzession der begrenzten Funktion von Religion als Sicherung der Moral. Indem Religion und Religiosität moralisches Verhalten sichernd zu gewährleisten haben, werden sie instrumentalisiert. Diese These bedeutet eine sozialtechnische Reduktion, Religion wird zurückgebracht auf eine Restfunktion. Nach diesen vier Thesen kann also eine Lehrveranstaltung zum Thema Religion allenfalls von begrenzter Bedeutung sein.

Angesichts dieser möglichen Skepsis ist jedoch auch festzustellen: wir haben offenbar immer noch einen Begriff von Religion - also muß es das Phänomen, in welcher Gestalt auch immer, noch geben.

Wie aber verhalten sich Phänomen und Begriff zueinander? Begriffe werden definiert. Kann man Religion in gleicher Weise begrifflich definieren, wenn man ihr eigentliches Wesen kennen will? Hat man sie vor sich wie ein Haus, einen Baum, eine Haltung - oder gibt es hier einen "Bedeutungsüberschuß", der Konzeptualisierung und Definition verhindert? Steht religiöse Erfahrung im selben Modus wie Naturerfahrung oder gegenständliche Erfahrung? Wenn Wissenschaft hier ihre begrenzte Reichweite zeigt, bedeutet das dann auch schon, daß über diese Grenze(n) gar nichts ausgesagt werden kann? So könnte man in Erinnerung an Wittgensteins Sprachspieltheorie fragen, ob es nicht auch außerhalb der wissenschaftlich-logischen Ordnung eine andere Sprache gibt, die als bezeugend-verkündigende im Wort der alten Texte sich findet. Wie steht diese Sprache zu logischen Argumenten? Gibt es vor dem Sprechen *über* Religion nicht ein Sprechen *aus* der Ergriffenheit *von* Religion? Gibt es nicht die Sprache der Bilder, Symbole und Gleichnisse, die nicht restlos übersetzbar ist in klare Begriffe? Diese Bilder sind keine Abbilder. Ist etwa eine Heiligenfigur ein Abbild des Heiligen, oder ist der brennende Dornbusch ein Abbild? Sind diese Bilder nicht zugleich konkret *und* utopisch? Offenbar gibt es auch andere Sprechweisen als wissenschaftliche, möglicherweise nicht übersetzbar - sind solche Bilder überhaupt in der Weise hermeneutisch zu verstehen wie etwa ein fremder Text? Hat der eigene Sprachkorpus der religiösen Sprache nicht seine ganz eigenen Verstehensprobleme? Wie steht es überhaupt mit dem Verhältnis von Religion und Begriff? Ist das Thema, in dem wir hier stehen, nur das Thema *einer* Sprache? Soviel einstweilen zum Verhältnis von Religion und wissenschaftlicher Sprache, zur Frage, ob religiöse Sprache in wissenschaftlichem Sprechen aufgelöst werden kann.

Die zweite These betraf das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit heute. Sie behauptete die öffentliche Bedeutungslosigkeit der Religion in der modernen Welt, die von Industrie und Demokratie geprägt ist. Könnte es nicht sein, daß diese These von der abnehmenden Bedeutung der Religion unter den Bedingungen moderner Öffentlichkeit das Phänomen der Religion in eine politische Perspektive rückt, bei der zu fragen ist, ob sie der Religion überhaupt entspricht? Erweise sich diese politische Perspektive als der Religion originär gar nicht angemessen - dann zeigte sie nicht den

politischen Wesentlichkeitsverlust der Religion, sondern artikulierte im Gegenteil unfreiwillig das vorpolitische Wesen der Religion, das auch kirchenpolitisch keineswegs zureichend gefaßt werden kann.

Zur dritten These, der scheinbar radikalsten, die vom Ende der Religion überhaupt ausging, läßt sich zunächst sagen: alles endet, nur nicht das Reden vom Ende... aber auch das endet. - Diese These ist empirisch gar nicht haltbar. Wir sind vielmehr Zeugen verschiedenartigster, teils problematischer, weil sektiererischer Ausbrüche von Religiosität. Die These vom Ende der Religion ist selbst der unkritische Ausdruck einer Anthropozentrik. Sie resultiert aus dem Umschlag von Theozentrik in Anthropozentrik, wobei ihre Verfechter nicht merken, wie sie strukturell mit denselben Argumenten arbeiten wie ihre Gegner. Wenn der Mensch das Ende der Religion verkündet, nimmt er selbst die Stelle des Gottes ein. Er verwendet ein Argumentationsmuster verendlichter Theozentrik. Nicht der Gott, sondern der Mensch sagt dann, was Religion ist. Möglicherweise wird aber in beiden Fällen das eigentliche Wesen der Religion übersprungen. Die Gefahr besteht immer, daß man die Wirkungen der Religion mit ihrem Ursprung verwechselt.

Was ist schließlich zur letzten These zu sagen, die der Religion eine begrenzte Legitimität im Dienst moralischer Disziplinierung zugesteht? Wird nicht in solcher moralischen Instrumentalisierung von Religion die Frage nach der Eigentümlichkeit von Religion und Religiosität dadurch abgedrängt, daß man die Gewissensentscheidung der Religion mit der Legitimität von moralischen Gesetzen verwechselt? Der angebliche Beitrag von Religion zur öffentlichen Pazifisierung ist eine Begriffserschleichung: das Problem der Legitimität wird mit der Legalität verwechselt. Man kann Gewissen nicht einklagen. Legal ist, was in Übereinstimmung mit dem positiven Recht ist. Dieses wird in Gesetzbüchern kodifiziert. Kann man das Gewissen kodifizieren? Das ist das Problem. Pestalozzis skeptische Antwort lautete: Sittlichkeit besteht nicht unter zweien. Wenn ich nach meinem Gewissen handle, ist es gleichgültig, was der andere darüber denkt. Was hat der Unterschied von Gewissen und Recht zur Folge? Möglicherweise ist ein legales Verhalten illegitim, ein legitimes illegal. Es ist nicht rechtens, den Diktator zu erschießen, aber vor dem Gewissen eines Einzelnen kann es legitim sein. Jeder Mär-

tyrer, jeder Widerstandskämpfer steht in diesem Konflikt. Es handelt sich um zwei verschiedene Dinge. Vor diesem Hintergrund ist der Einsatz der Religion als Disziplinierungsinstrument dem Irrtum verfallen, Religion sei ein Garant öffentlicher Moral, weil in vorgängiger Übereinstimmung mit dem Sittengesetz. Auch Schleiermacher wendet sich auf das schärfste gegen diesen Versuch, Religion von der Sittlichkeit her denken zu wollen. Es bedeutet im Grunde eine Technologisierung von Zwecken, zu der kein Mensch berechtigt ist.

So sind die vier kritischen Thesen, wenn man sich ihnen nicht vorbehaltlos anschließt, Anlaß, die Frage nach der Eigentümlichkeit von Religion und Religiosität aufzuwerfen. All diese Perspektiven setzen im Grunde genommen etwas voraus: die Kenntnis der Religion - um die wir uns hier erst noch bemühen wollen, indem wir im Rahmen der Bildungstheorie uns mit Schleiermachers Reden über Religion befassen. Glaube ist nicht Bildung. Offenbar gibt es zwischen beiden die Möglichkeit eines Konflikts. Die Voraussetzung, dies klarer zu verstehen, ist aber, zu wissen, was Religion ist. Es wird also allerhöchste Zeit, danach einmal ausdrücklich zu fragen. Erst im 15. und 16. Jahrhundert ersetzte das Wort "Religion" das Wort "Glaube". Ist damit vielleicht auch ein Bedeutungsunterschied verbunden? Wir sind gut beraten, mit Schleiermacher die Frage zu stellen: Was ist das, Religion, Glaube, Religiosität? Wir schnitten uns den Weg ab, der bedeutete, irgendeine Religionsforschung zu fragen. Stattdessen wollten wir uns an jemand wenden, der selbst *gegen* Philosophie, Wissenschaft und Moral das Wesen von Religion erfragte: Schleiermacher. Wir kennen Schleiermacher als Prediger, Theologen, Philologen. Hier tritt er uns nun in seinen "Reden" gegenüber. Den Einstieg in unsere Frage nach dem Wesen der Religion nehmen wir vom Titel des Werks her, das uns in unserem Nachdenken leiten soll. Achten wir einmal auf diesen Titel: "Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern". Zunächst fällt auf: es sind "Reden", und zwar "Reden *über*" etwas, nämlich Religion. Was bedeutet das? Über vieles reden wir. Was sind Reden? Weshalb nennt Schleiermacher sein Werk nicht "Abhandlung" oder "Discours"? In welcher Situation wird geredet, hält man eine Rede? Assoziationen stellen sich ein: mündlicher Vortrag, vielleicht in der Kirche, als Predigt? Aber auch an die klassische Rhetorik könnte man denken, den Einsatz bestimmter Mittel, um zu argumentieren und zu über-

zeugen. Eignet der Rede etwas besonders dialogisches? Zumindest wird der Redner die möglichen und tatsächlichen Einwände in seine Argumentation einzubeziehen suchen. Eine Rede läßt sich an verschiedenen Orten halten. Sie kann streng ausgearbeitet sein oder eine freie Entwicklung des Gedankens. Immer aber ist sie in besonderer Weise an jemanden gerichtet, der näher steht als etwa der Leser eines Aufsatzes. Die Rede wird gehalten vor einem konkreten, faktischen oder imaginierten Forum. Die Rede zeichnet sich durch Lebendigkeit aus, und ist doch keineswegs ein unprofiliertes Gerede über etwas. Reden werden gehalten vor Gericht. Der Ankläger und der Verteidiger reden. Was will eine Rede? Sie will überzeugen. Aber die Frage ist auch: *wie* will eine Rede überzeugen? Kann das auf statthafte und unstatthafte Weise geschehen? In letzterem Fall spräche man wohl besser von "überreden", das keineswegs dasselbe ist wie "überzeugen". Will eine Rede überzeugen wie ein Aufsatz? Aber wir müssen uns auch fragen: sind es vielleicht "inszenierte" Reden? Die Gebildeten saßen ja nicht tatsächlich vor Schleiermacher. - Eine Rede ist also gekennzeichnet durch eine bestimmten Typus der Argumentation, sie verwendet Redefiguren, die der Entscheidungsfindung dienen sollen. Eine Rede versteckt sich nicht, auch wenn sie anonym erscheint. In unserem Fall ist das Forum der Rede genau definiert: die Gebildeten unter den Verächtern der Religion. Es ist also ein dialogisches Moment gegeben. Liest man aber diese Reden, kann man sich dann vorstellen, daß sie tatsächlich gehalten worden wären? Sie scheinen zu kompliziert, um im mündlichen Vortrag folgen zu können. Achten wir auf die Satzstruktur, die nicht eben seltenen "Bandwurmsätze". Der heutige Leser ist wohl häufig irritiert: ein Satz von der Länge einer dreiviertel Seite, dennoch nie redundant. Selbst die Gebildeten hätten damit "live" Schwierigkeiten gehabt. Möglicherweise wäre ein Lesetest recht aufschlußreich: wer diese Reden adhoc lesen kann, ist jedenfalls kein Analphabet, wer sie adhoc versteht, fast ein Genie... Von der Stilistik und auch der Gedankenführung her wird die Vorstellung der Dialogizität dieser Reden problematisch. Sie zeigen Elemente des monologisch sich rechtfertigenden Gedankens. Ihr Stil ist die Selbstvergewisserung und Selbstrechtfertigung. Der unübertroffene Platon-Übersetzer Schleiermacher hätte auch den Dialog wählen können. - So haben seine Reden den Charakter der Selbsterforschung, die dennoch vor

einem Publikum ausgebreitet ist - man denke an die herrnhutische Erziehung Schleiermachers.

Wieso sind es aber überhaupt Reden *über* Religion? Ist das nicht irritierend? Was hört man, wenn man sagt, jemand rede "über" etwas? Daran kann man auch Anstoß nehmen. Hätten wir, an Schleiermachers Stelle, ohne weiteres den Titel "*über* Religion" gewählt? Jedenfalls stellen sich Bedenken ein. Die Reden scheinen eigentlich weniger "über" Religion zu handeln (wie etwa eine Abhandlung über Religion). Ist es vielleicht ein Reden "aus" der Religion, ein Reden, das einer anderen Logik unterliegt als das objektivierende Reden "über"? Die Verächter würden vielleicht sagen: ja, er redet über Religion. Eigentlich müßte man eher sagen: Schleiermacher redet *aus* der Religion *über* die Religion - und er wendet sich in diesen Reden *an* die Gebildeten unter ihren Verächtern. Schleiermacher sucht einen Originalton. Wir dagegen empfinden bei dem Wort "über" eine gewisse Gleichgültigkeit, das "über" umschließt gleichsam jeden möglichen Gegenstand der Rede. In bezug auf die Gebildeten und ihre Perspektive wäre der Titel gewissermaßen hintergründig - aus Schleiermachers Perspektive täuscht er eher darüber, daß *er* weniger über, als *aus* der Religion redet. Das "über" im Titel der Reden erweist sich also als ambivalent. Es erinnert uns an die Verschiedenheit der Sprechweisen, über die wir schon nachdachten, die Verschiedenheit der Weisen, in denen man "über" Religion, von Religion sprechen kann.

Wer sind aber diese Gebildeten unter den Verächtern der Religion, an die sich Schleiermachers Reden richten? Was bedeutet die Bezeichnung "die Gebildeten"? Zunächst denkt man bei ihnen an die Aufklärer. Zwei Typen haben wir uns im besonderen darunter vorzustellen: einerseits den spekulativen Theoretiker und andererseits den Pragmatiker, Praktiker. Aber warum wendet sich Schleiermacher an die "Gebildeten"? Hätte er als erfahrener Prediger nicht besser zu den Ungebildeten gesprochen? Wären diese nicht das dankbarere Publikum gewesen? Handelt es sich um eine elitäre Attitüde? Man stelle sich vor, ein Professor böte eine Vorlesung an mit dem Zusatz "nur für Gebildete" - nicht zu Unrecht würde man an seinem Geisteszustand zweifeln. - Schleiermacher redet zu den Gebildeten, weil *sie* es sind, die eine Ersatzreligion haben, weil sie prominent ei-

ne Verachtung der Religion praktizieren. Und diese Verachtung kann am ehesten im Horizont der Argumentation attackiert und destruiert werden. Wenn Schleiermacher diese Gebildeten davon überzeugen könnte, daß das, was sie unter Religion verstehen, keine ist, und daß somit ihre Verachtung gar nicht *den* Gegenstand trifft, den sie zu treffen meint - dann hätte er, modern gesprochen, die Multiplikatoren, die Stimmführer für *seine* Absichten gewonnen. Es ist also keine Attitüde des Stolzes, vielmehr ist es Taktik, die ihn zu den Gebildeten (vor seinem inneren Forum) reden läßt.

Man muß sich also bei dem Begriff "Rede" bei Schleiermacher einiges denken. Zusammenfassend können wir sagen: er bezeichnet das Ineinander dialogisch-monologischer Momente in fiktionaler Situation. Die erste Rede ist überschrieben: "Apologie". Was ist das? Was sind "Apologeten"? Schleiermacher stellt sich hier, deutlicher noch als mit dem allgemeinen Titel "Reden", in eine bestimmte Tradition. Natürlich denkt man zuerst an Sokrates. Was verteidigte *er*? Mit welchem Erfolg? Die Apologie des Sokrates war offenbar, wenn das Wort erlaubt ist, suizidverdächtig... Sokrates war einer unserer größten Lehrer, gottseidank gab es ihn, aber die Anklage lautete auf: Verführung. - Was bedeutet der Titel "Apologie" bei Schleiermacher? Ist das eine Verteidigungsrede? Er verteidigt das "unerwartete Unternehmen". Meint er die Beschäftigung gleichsam mit einem "Exotenthema", das eigentlich längst abgehakt ist? "Es mag ein unerwartetes Unternehmen sein, und Ihr mögt Euch billig darüber wundern, daß jemand gerade von denen, welche sich über das Gemeine erhoben haben, und von der Weisheit des Jahrhunderts durchdrungen sind, Gehör verlangen kann für einen, von ihnen so ganz vernachlässigten Gegenstand." So beginnt die "Apologie". Es ist also eine Apologie der Überraschung, der Dignität des ganzen Unternehmens. Was sagt "Apologie"? Es ist eine notwendige Verteidigung. Heute würde man wohl sagen, sie enthält die "Motivation" des Vorhabens. Wie erklärt sich Schleiermacher, daß er mit seinem Unternehmen überhaupt in eine apologetische Situation gekommen ist? Im Grunde verwandelt er diese Apologie in einen Angriff. Denn Schleiermacher schreibt den Gebildeten folgendes "ins Stammbuch": "Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem was ihr auch nur ähnlich wäre. Ich weiß daß Ihr ebensowenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel be-

sucht, daß es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine anderen Hausgötter gibt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüte Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseit der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist Euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf." (S. 1) Ist das noch eine Apologie? Es ist ein sehr eloquenter Angriff auf die Gedankenlosigkeit der Gebildeten, der bis in unsere Zeit nichts von seiner Bedeutung verloren hat. - Schauen wir uns zum nächsten Mal die "Apologie" genauer an, teilen wir sie in Abschnitte. Wie vollzieht sich der Themenwechsel, wie sieht die subtile Struktur dieser Rede aus? Das Gericht ist der Angegriffene. Achten wir auf Schleiermachers unglaublich differenziertes Verhältnis zur Sprache. Unser leitendes Problem jedoch ist: wie versucht Schleiermacher die Frage, was Religion eigentlich ist, zu beantworten? Gelingt es ihm, oder bleiben da Fragezeichen? Jede Apologie ist nicht nur abhängig von dem, was sie verteidigt, sondern auch von dem, vor dem sie es tut. Die Frage: Was ist Religion? hat auch heute nichts von ihrer Brisanz verloren. Jeder meint es zu wissen. Was weiß Schleiermacher?

III

In der letzten Seminarsitzung suchten wir unsere Selbsteinführung in das Thema "Bildung und Religion heute" zum Abschluß zu bringen. Danach begannen wir mit einer Interpretation des Titels der Reden Schleiermachers. Blicken wir kurz zurück: Zur Frage nach Religion, Wissenschaft und Bildung in unserer Zeit hatten wir vier Thesen expliziert: Die These von der begrenzten Zuständigkeit der Wissenschaft und ihrer Einrichtungen für Religion; die These vom Bedeutungsverlust der Religion als Legitimation für öffentliches Handeln; die These, Bildung bedeute zwangsläufig Religionskritik;

die These von der instrumentellen Restfunktion der Religion als moralische Instanz. Gegen diese vier Thesen, die sicher nicht bloß "ausgesponnen" sind, sondern wirklich vertreten werden, formulierten wir jedoch einen Grundeinwand: sie fassen die Eigentümlichkeit der Religion nicht in ihrer Substanz. Sie bringen Religion in eine Verteidigungslage, indem sie in verschiedenen Perspektiven von außen her an sie herangehen. Wir hingegen halten es immer noch für sinnvoll zu fragen: Was ist die Religion selbst? Nicht als Gegenstand der Wissenschaften, nicht als öffentliche Sinnmacht, nicht als Kritikgegenstand von Bildung und auch nicht in der Perspektive moralischer Disziplinierung. Mit dieser Frage, was Religion selbst sei, wollten wir uns an Schleiermacher wenden. Wir wollen uns leiten lassen durch seine Reden, entstanden vor fast zweihundert Jahren, aber in einer der unseren durchaus vergleichbaren Situation der Skepsis.

Zum Einstieg thematisierten wir den Titel des Werks, das wir durchdenken wollen. Zunächst machten wir uns deutlich: Reden, im Unterschied zum Alltagsdiskurs, sind besondere Verlautbarungen zu bestimmten Anlässen. Man kennt Feiertags-, Fest-, Grab-, Verteidigungs- und "Fensterreden". Reden wollen nicht nur informieren, sondern artikulieren, etwas veranlassen, bewegen, vergegenwärtigen. Sie werden an ein bestimmtes Publikum gerichtet, es eignet ihnen ein Moment des Dialogischen, selbst wenn faktisch kein Dialog geführt wird. In Reden werden rhetorische Figuren und Bilder verwendet. Redenkönnen galt in der Antike als eine hohe und lernbare Kunst. Schleiermachers Reden sind nicht geschrieben, um gehalten zu werden, wir nannten sie "Lesereden". Sie haben den Charakter einer Unterredung mit einem - zumindest im Text - namenlosen Auditorium. Wir bemerkten an diesen Reden Züge einer an die Gemeinschaft der Gebildeten gerichteten Rechenschaftslegung. Darüberhinaus stellten wir fest, daß Schleiermachers Reden zwar der Formulierung nach Reden "über" Religion sind, daß er aber offensichtlich versucht, *aus* dem Glauben zu sprechen - nicht überreden, sondern überzeugen wollend. Daß die Reden an eine Teilmenge der Gebildeten - die Verächter der Religion - und nicht an Bildungslaien gerichtet sind, erklärten wir uns aus der Tatsache, daß es eben die Gebildeten waren, von denen die Religion kritisiert wurde. Die Reden wurden durch diese Kritik provoziert. Ist aber die Gruppe der Gebildeten, der Adressat der Reden, kompetent für Religion? Das will

Schleiermacher zur Debatte stellen. Er wendet sich an Wissenschaftler und Philosophen vermutlich auch in der Absicht, Autoren und Multiplikatoren falscher Ansichten von Religion zu treffen. Sein Werk hat einerseits den Charakter einer Streitschrift, andererseits einer Bekenntnisschrift. Daß man es eine Streitschrift nennen kann, hat einen Anhalt schon in der ersten Rede, der "Apologie", von der wir sagten, daß sie keineswegs bloße Verteidigung, vielmehr ein Angriff ist: in ihr artikuliert sich Schleiermachers Zeitkritik. Von vornherein erkennt Schleiermacher den Gerichtsrat der Gebildeten nicht an als Instanz für Fragen, die Religion betreffen.

Heute versuchen wir, in den Gedankengang der Apologie weiter hineinzukommen. Wir sahen bereits, daß er mit einer Zeitkritik beginnt. Was ist deren Kern? Zusammenfassend kann man sagen: Schleiermacher übt Kritik an der vermeintlichen Vervollkommnung der Endlichkeit zu einem eigenen Universum. Bereits auf der ersten Seite der ersten Rede finden wir das Wort "Universum", das im Gesamtzusammenhang der Reden eine explikative Rolle spielen wird. "Es ist Euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürftet, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf." Es handelt sich um den Aufbau einer ersten Dichotomie zwischen *dem* Universum, das der Mensch sich selbst schafft, und *dem* Universum, das *ihn* schuf. Für sich leitet Schleiermacher - als Mensch, nicht als Theologe - aus dieser Problemlage die Aufgabe ab, genauer über Religion und das Universum nachzudenken. "Als Mensch rede ich zu Euch von den heiligen Mysterien der Menschheit nach meiner Ansicht..." (S. 3) - also nicht als Theologe, Philosoph, Wissenschaftler der Religion, oder welche anderen fachlichen Redeweisen es noch geben mag. Aber beachten wir auch, was Schleiermacher noch sagt über die Weise seines Redens: "Daß ich rede rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzwecke gemäß oder aus irgendeinem willkürlichen oder zufälligen Grunde: es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das was meine Stelle im Universum bestimmt, und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin." (S. 3) Was wird da ausgeschlossen? Nicht aus einem vernünftigen Entschluß heraus redet Schleiermacher - wie ist

das zu interpretieren? Wie könnte man sich umgekehrt das Reden über Religion aus einem vernünftigen Entschluß heraus vorstellen? Man denke etwa an das Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars im vierten Buch des "Emile". Dort kann man eine Vernunftreligion, geboren aus einem Vernunftentschluß, studieren. - Ein vernünftiger Entschluß wäre etwa Anlaß eines vernünftigen theologischen Disputats. Er könnte die von Wissenschaftlern über Religion geführte Auseinandersetzung im Rahmen eines rationalen Diskurses, ein Gespräch unter Experten bedeuten. Solches wird hier von Schleiermacher ausgeschlossen. Offenbar sieht er von Anfang an die Vernunft in Sachen Glaube nicht als das Entscheidende an. Er artikuliert vielmehr eine tiefe Skepsis gegenüber der Vernunft. - Aber auch nicht "aus Hoffnung oder Furcht" will Schleiermacher sprechen. Wie verstehen wir das? Er ist nicht geleitet von Zwecken, Angst oder Furcht, es geht ihm nicht um einen guten Platz im Himmel. Es gibt also für ihn weder ein logisches ("aus Vernunft") noch ein psychologisches ("aus Hoffnung oder Furcht") Motiv seines Redens, wie letzteres etwa in der Kompensation der Angst liegen könnte. (Kierkegaards "Furcht und Zittern" ließe sich schwer mit solcher Sicht der Dinge vereinbaren.) Und auch nicht "einem Endzweck gemäß" will Schleiermacher sein Vorhaben verstanden wissen. Wir brauchen hier gar nicht über eine eventuell eschatologische Bedeutung dieser Stelle zu spekulieren, darüber, ob Schleiermacher sich in den Dienst der Heilsgeschichte stellt oder nicht - er lehnt hier die "Absichtlichkeit" seines Redens schlechthin ab. Dieses Reden hat überhaupt keinen Zweck. Es ist weder logisch, noch psychologisch (etwa im modernen Sinne selbsttherapeutisch), noch sonstwie äußerlich motiviert, es hat keinen "willkürlichen oder zufälligen Grund", keinen Anlaß, keine Absicht. Nach dem Doppelpunkt, der all diese Negationen "zusammenfaßt", kommt dann der Hauptpunkt des Satzes: "es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur". Was bedeutet das? Was ist eine äußere und eine innere Notwendigkeit? Es gibt äußere Zwänge, die auf mich ausgeübt werden. Aber sind alle äußeren Notwendigkeiten Emanationen eines Kausalprozesses? Es sind Prozesse, über die ich nicht verfüge, die über mich verfügen. Es genügt zunächst, wenn wir uns unter der äußeren Notwendigkeit einfach ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis äußerer Art denken. Was ist aber dagegen eine innere Notwendigkeit? Eine solche verbinden wir z.B. mit dem Gewissen. Eine Handlung kann äußerlich bestimmt

sein, sie kann aber auch aus dem Gewissen heraus vollzogen werden. Wenn ein Autofahrer, durch Führerscheinentzug gezwungen, nicht mehr fährt, ist er von außen genötigt. Verzichtet er dagegen aus freiem Entschluß, weil er niemanden gefährden will, dann liegt offenbar eine innere Notwendigkeit vor. Die Allgemeinheit ist ein Kriterium, an dem man äußere und innere Notwendigkeit unterscheiden kann: das Gewissen ist kein Allgemeines (wie etwa das Recht), sondern je-eigen. Die innere Notwendigkeit ist dieses Je-eigene, die Selbstverpflichtung, die zwar ein anderer für sich ebenso übernehmen kann, die aber nicht verallgemeinerbar ist.

Was Schleiermacher bestimmt, ist also eine ganz persönliche Eigenschaft und Befindlichkeit. Er nennt es eine "Notwendigkeit". Was sagt uns diese Wort, wenn wir genau zuhören? Es spricht von einer Not, die abgewendet werden soll. Das Handeln soll die Not wenden. Die Sprache ist oft schlauer als der, der sie gebraucht, daher empfiehlt es sich, ihr zuzuhören. Die Sprache zum Sprechen zu bringen, ist ungeheuer wichtig, zumal in einer Zeit, die dazu neigt, aus den Wörtern Signale zu machen, auf die man nur noch reagiert. Der Lehrer kann hier einiges bewirken, wenn er in der Schule den Schülern einmal solche Komposita wie "Notwendigkeit" vorführt - oft bedarf es nur eines Bindestrichs.

Also eine Gewissensnotwendigkeit treibt Schleiermacher zum Sprechen. Aber welche Not soll denn abgewendet werden? Und zwar als Not seiner Natur? Möglicherweise hat diese Not zu tun mit dem Widerspruch zwischen Schleiermachers Stellung als Gebildeter und der Elementarität seiner Religion. Er sieht sein religiöses Empfinden in Frage gestellt durch die Gebildeten. Das widerspricht aber der elementaren Religiosität, die Schleiermacher in seinem Wesen vorfindet. So spürt er eine Gewissensnot, in einer Zeit, die dafür kein Sensorium mehr hat. Völlig unabhängig von äußeren Umständen sehen wir jemanden, vereinsamt, den seine Natur zwingt zu sprechen. Wie ist hier *Natur* zu verstehen? Natur bedeutet in diesem Zusammenhang *Wesen*. Aus dem Inneren seines Wesens muß Schleiermacher reden. Das ist kein empirischer Sachverhalt. Ich komme mit allen Möglichkeiten objektiver oder empirischer Analyse nicht an diesen Punkt heran - doch unabhängig davon bin ich was ich bin. Schleiermacher spricht von einer Wesensnotwendigkeit, keiner em-

pirischen Notwendigkeit. Solche Wesensnotwendigkeit ist schwer zu fassen, schwer zu verstehen. (Wer aber etwas vollkommen richtig versteht, versteht vom Verstehen gar nichts. Wären wir fähig, restlos zu verstehen, könnten wir uns das Verstehen schenken.) Wenn wir sagen: es ist kein empirischer Sachverhalt, dann heißt das nicht, daß gar nichts darüber ausgemacht werden kann. Bei der Wesensnotwendigkeit, von der Schleiermacher spricht, können wir auch an "Charakter" denken. Gemeint ist die wesenhafte Natur meiner selbst, der Kern, die Substanz dessen, was ich bin.

Aber aus dieser Wesensnotwendigkeit heraus wendet Schleiermacher sich doch *an* seine *Leser*. Will er überzeugen? Wenn ja, wie paßt dieses Überzeugenwollen zu der angeblichen Zweck- und Absichtslosigkeit seines Redens? Ist Schleiermacher vielleicht doch nur darauf aus, zu überreden? Eine solche Gleichsetzung von Überzeugen und Überreden ist jedoch nicht statthaft. Wenn wir bei dieser Differenz einen Augenblick verweilen, werden wir auch sehen, daß die Absicht zu überzeugen sich paradoxerweise doch verträgt mit der "Absichtslosigkeit", die Schleiermacher für seine Reden reklamiert. Überreden und Überzeugen sind in der Tat etwas verschiedenes. Zu vielem wird man überredet. Das Überreden ist eigentlich eine unlautere Manipulation des anderen, eine Beeinflussung, die nicht viel fragt nach den Mitteln, die sie verwendet. Es kommt darauf an, daß ich meinen Willen durchsetze, nicht darauf, daß der andere selbst *Einsicht* nimmt in diesen Willen, in die Sache, auf die er ausgeht. Das Überzeugen hat eine andere Qualität. Überzeugen kann ich nur, indem ich jemanden zum Zeugen der Sache mache, von der ich rede. Das ist nur möglich aus der Selbstzeugenschaft desjenigen, der spricht. Aus der Selbstzeugenschaft lege ich Zeugnis ab von der Sache, die sich mir zeigt, und ermögliche dem anderen *seine* Zeugenschaft. Solches Überzeugen ist gerade das Gegenteil von Überreden.

Die Überzeugungsentention ist also gegeben. Sie bedeutet die Notwendigkeit der Selbstaussprache unter der Perspektive der anderen. Indes ist in Sachen Religion und Glaube diese Selbstaussprache keineswegs unproblematisch. Pascal nähte das "Memorial", jene denkwürdige Notiz über die nächtliche Feuerstunde seiner Bekehrung, in seine Kleider ein, um sie zeit seines Lebens verborgen zu

halten. Auch für Pascal hieß das allerdings nicht, daß er über Religion und Glauben vollkommen geschwiegen hätte, wie die "Pensees" zeigen. Offenbar gibt es im Bereich der Religion und des Glaubens Dinge, von denen sich sprechen läßt, und andere, die zu schweigen gebieten. - Zurück zu Schleiermacher: spräche er - obgleich aus der innersten Mitte seines Wesens heraus - nicht in irgendeinem Horizont von Resonanz, dann hätte er weder geschrieben noch veröffentlicht. Die bloße Tatsache, daß er Reden vorgelegt hat, ist ein Indiz dafür, daß es sich nicht nur um ein Selbstgespräch handelt. Die Reden sind zudem eindeutig adressiert. Er will überzeugen. Überzeugt wird oft mit rationalen Gründen. Aber gibt es nicht auch, ebenso häufig, die Überzeugung durch Liebe? Ist Liebe auch ein rationaler Grund? Jedenfalls ist sie ein Zentralterminus christlicher Theologie.

Schleiermacher muß reden, ob er gehört wird oder nicht. Das heißt nicht, daß jeder Grund und jede Vernunft abgelehnt wird. "Als Mensch rede ich zu Euch... es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur". Was sagt uns diese Selbstvorstellung noch? Wir sagten: ein innerer Zwang bringt ihn zum Sprechen. Es ist aber auch eine gewissermaßen "rollentechnische" Abwehr des Theologen-Vorwurfs; mit ihr verbindet sich die Möglichkeit einer Sprache jenseits theologischer Sophistik. "Es ist ein göttlicher Beruf" - damit meint Schleiermacher nicht die priesterliche Berufung im engeren Sinne. Dieser göttliche Ruf ergeht vielmehr *an jeden*. Wir werden noch sehen, daß diese Allgemeinheit der Berufung in Schleiermachers Religionsauffassung eine ganz bestimmte Auslegung erfährt.

Jetzt müssen wir, um weiterzukommen, einen kleinen Sprung machen. Dieser Sprung liegt in der "Apologie" selbst. Nachdem Schleiermacher seine einleitende Argumentation bis zum Gedanken des allgemeinen göttlichen Rufs gebracht hat, läßt er einigermaßen unvermittelt einen weiteren entscheidenden Gedanken folgen. Es handelt sich dabei um eine bestimmte Erläuterung des Begriffs "Universum", die er jedoch einführt, indem er sich scheinbar beiläufig auf ein den Gebildeten vertrautes Wissen bezieht. "Ihr wißt, daß die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes be-

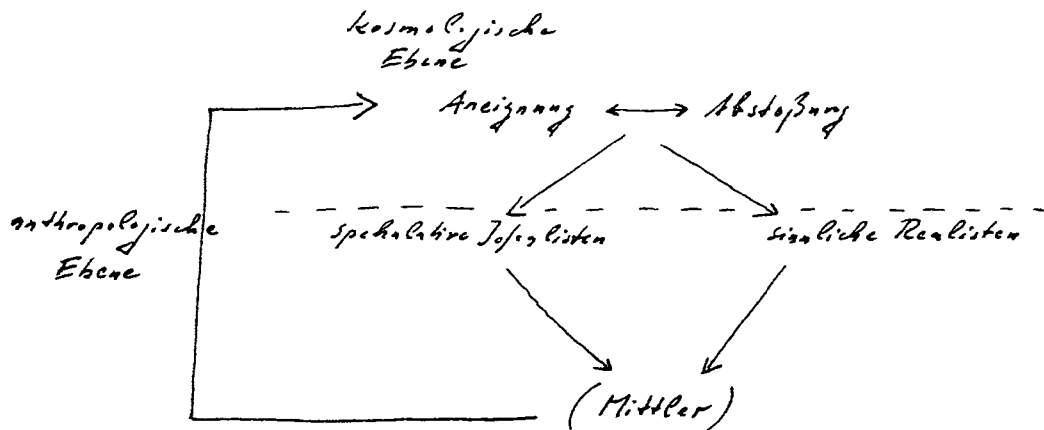
stimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen." (S. 3) Was geschieht hier? Auf welche Ebene springt Schleiermacher jetzt in seiner Argumentation? Es wird, mittels einer rhetorischen, suggestiven Feststellung, eine allgemeingültige Prämisse eingeführt. Die entscheidenden Worte sind: "daß die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien". Klammern wir den Gedanken der Selbstnötigung der Gottheit als Problem einmal ein. Worauf bezieht sich dieses Gesetz, daß Schleiermacher hier voraussetzt? Was ist das für ein Gesetz? Es ist ein ontologischer, ein kosmologischer Satz. Ein Wesenssatz. Er enthält ein Gesetz, das, folgt man Schleiermacher, nicht einmal die Gottheit selber ändern kann. Näher bestimmen läßt sich dieses kosmologische Gesetz als "Entzweigungsgesetz". Die kosmologische Gültigkeit dieses Gesetzes ist grundlegend für das Verständnis der Reden Schleiermachers. Er spricht hier als Kind seiner Zeit. Es ist das Gesetz der Trennung der Welt in miteinander verbundene elliptische Pole, z.B. männlich und weiblich, das Gesetz der Gegensätzlichkeit, die die Dinge bewegt. Es ist eine im Grunde uralte dialektische Denkfigur, die in der Zeit Schleiermachers in Hegels Philosophie ihre vorerst bedeutendste Wiederholung erfuhr.

Schleiermacher hat sich nicht verpflichtet, dieses Gesetz logisch zu deduzieren oder etwa psychologisch zu begründen - er setzt, gemäß dem eingestandenem Prinzip der Selbstaussprache aus innerer Notwendigkeit, schlicht Zustimmung voraus: "Ihr wißt". Im Kontext der Redestruktur ist eine solche rhetorisch-logische Prämisse, die ein kosmologisches Gesetz formuliert, eine durchaus zulässige Figur. Andernfalls müßte man schon vorher den "Dialog" mit Schleiermacher verweigern und sagen: wer nur aus seiner Natur heraus redet, mit dem rede ich überhaupt nicht. Die Stelle zeigt aber auch, daß Schleiermacher vielleicht doch nicht ausschließlich "aus seiner Natur spricht", als hole er alles aus sich selbst heraus. Das kosmologische Gesetz entspricht tatsächlich dem damals gängigen gelehrten Diskurs. Und Schleiermacher würde auch gar nicht beanspruchen, daß er nicht in Abhängigkeit von seiner Zeit stünde. Die innere Unab-

hängigkeit, die er gleichwohl für sein Reden reklamiert, hat einen anderen Charakter.

Die kosmologische Prämisse ist allgemein anerkannt. Sie scheint gewissermaßen durch Erfolg gedeckt, nachprüfbar. Jedenfalls ist sie *keine* eigentlich religiöse Prämisse. Die Rede von der Gottheit darf uns nicht irritieren: es ist der Philosophengott, von dem gesprochen wird. Dennoch: so anschaulich ein solches Gesetz scheinen mag - ist es, als *kosmologisches*, empirisch beweisbar? Daran kann man mit guten Gründen zweifeln. Eher liegt ein solches Gesetz unserer Erfahrung voraus. - Halten wir fest: Schleiermacher führt, ziemlich abrupt, das Grundgesetz der Entzweiung jedes bestimmten Daseins ein. Wir müssen jetzt den Gedankengang der Apologie einmal unter der Hinsicht dieses Gesetzes beobachten. Dabei entwickelt sich folgende Perspektive: Schleiermacher beginnt auf einer kosmologischen Ebene. Formuliert wird das bekannte Gesetz der Aneignung und der Abstoßung. Im Anschluß daran spielt Schleiermacher auf eine *elementaranthropologische* Ebene an. Hier unterscheidet er zwischen zwei Menschentypen, die sich hinsichtlich ihrer Weltwahrnehmung unterscheiden: der spekulative Idealist und der sinnliche Realist. *Beide* Ebenen werden zusammengeführt in einer Figur, die für den Fortgang der Reden von größter Bedeutung ist: der *Mittler*. Diese Figur wird uns noch eingehend beschäftigen. (Die entsprechenden Argumente findet man in der "Apologie" bis zur S. 8). Im Grunde liegt hier die Explikation der Reden insgesamt beschlossen. Es geht Schleiermacher darum, eine Spiegelfigur aufzubauen, die es ihm schließlich ermöglicht, Religion als "Anschauung des Universums" zu bestimmen. Diese Anschauung des Universums, die ein Mittlertum bedeutet und die eigentliche Lebensform der Religion ist, wünscht Schleiermacher so verallgemeinert, das eines Tages kein exponierter Mittler mehr vonnöten sein wird: "Möchte es doch je geschehen, daß dieses Mittleramt aufhörte, und das Priestertum der Menschheit eine schönere Bestimmung bekäme! Möchte die Zeit kommen, die eine alte Weissagung so beschreibt, daß keiner bedürfen wird, daß man ihn lehre, weil alle von Gott gelehrt sind!" (S. 7) Das ist der Drehpunkt seiner Argumentation. - Wir können allerdings jetzt fragen: mit welcher Notwendigkeit *seiner*, Schleiermachers Natur kommt diese Struktur als *Weltstruktur* zustande? Wir werden sehen, wie das Weltgesetz als Kontratypologie die Mittler-

frage aufwirft, von der dann der Weg wieder zurückgeht. - So haben wir heute unser Thema in einer ersten Weise vor Augen gebracht: die Zurücklegung der Religion auf eine kosmologische Ebene durch Schleiermacher. Ein interessantes Thema, das keineswegs überholt ist. Die Vermittlung der beiden Ebenen, auf denen die Argumentation Schleiermachers sich bewegt, können wir uns abschließend so veranschaulichen:



IV

In drei Schritten näherten wir uns bisher unserem Thema. Zunächst fragten wir vom Standort der Gegenwart anhand der Formulierung provokativer Thesen nach der Legitimität unseres Vorhabens überhaupt. Die begrenzte Zuständigkeit der Wissenschaft für das Thema, der öffentliche Bedeutungsverlust der Religion, Bildung als zwangsläufige Religionskritik, die moralische Restfunktion der Religion - diese Thesen stehen durchaus in einer geschichtlichen Verbindung mit jenem "Verachtungssyndrom", gegen das Schleiermacher sich in seinen Reden richtet. - Wir gingen über zu einer Erläuterung des Titels der Reden. Als Lesereden, gedacht für einen begrenzten Adressatenkreis, erschienen sie uns; wir entdeckten Züge einer Streitschrift im Modus des Bekenntnisses an ihnen. Im Hinblick auf die erste Rede bemerkten wir: sie ist weniger eine Verteidigung, als vielmehr eine Herausforderung. In die "Apologie" suchten wir dann in vier Schritten den Einstieg: ihre zeitkritische Intention,

die Sprecherposition Schleiermachers, seine Kräftekosmologie und anthropologische Typenlehre beschäftigten uns.

Schleiermachers Zeitkritik läßt sich in der zentralen Feststellung zusammenfassen: die Zeit leide an einer Verendlichkeit des Universums. Sie gibt sich der trügerischen Überzeugung hin, der Ewigkeit nicht mehr zu bedürfen. Gegen diese Überzeugung nimmt Schleiermacher seine spezifische "Sprecherposition" ein. Er will in dieser Lage nicht als Theologe, gleichsam als Experte der Religion *über* diese sprechen, sondern *von* Religion *handeln* aus einer Erlebnis-, Erfahrungszeugenschaft heraus. Was ist unter dem Begriff der Erlebniszeugenschaft, der sich von Dilthey herleitet, was ist unter Erfahrungszeugenschaft, wie wir auch sagen können, zu verstehen? Handelt es sich dabei um einen etwas "qualmigen" geisteswissenschaftlichen Terminus, mit dem wir eigentlich heute nicht mehr viel anzufangen wissen, in einer Zeit, wo die Geisteswissenschaften als sogenannte Kulturwissenschaften denunziert werden? Für den ein oder anderen ist die Erlebnis- oder Erfahrungszeugenschaft sicher ein neuer, ungewohnter Begriff. Also was bedeutet er? Ein Erlebnis ist doch etwas ganz persönliches, ich kann es im Grunde nicht teilen. Wohl kann man zu zweit ein Erlebnis haben, eine Erfahrung machen - aber teilen? Was aber heißt zeugen, be-zeugen? Man bezeugt etwas vor Gericht. Ein Erlebnis kann nur meines sein; aber was besagt: Erlebnis-zeugenschaft? Sie meint das Für-etwas-zeugen-können, etwas im Bezeugen zeigen. Darin ist der "Solipsismus" des Erlebnisses nicht aufgehoben, aber er hat ein Fenster. Einen Sonnenuntergang kann man nicht mitteilen, aber doch teilen, man kann ihn bezeugen. Bezeugen und Mitteilen ist etwas Verschiedenes. Worin besteht denn der Unterschied der Erlebniszeugenschaft zu einem wissenschaftlichen Verfahren? Letzteres steht immer in einer methodischen Distanz zum Gegenstand. Der Erlebniszeugenschaft eignet ein Verhältnis der Innigkeit zu ihrem Gegenstand. Es gibt also durchaus eine Möglichkeit, ein Erlebnis kund zu tun, eine Kundgabe, die allerdings nicht zu verwechseln ist mit einer wissenschaftlichen Aussage. Wo gibt es solche Erlebniszeugen, die nicht darauf verzichten, sich wohl verständlich, aber nicht begreiflich zu machen? Das Gedicht spricht diese Sprache der Bekundung, nicht der Deskription, der Argumentation. Dasselbe gilt für die Erfahrungszeugenschaft. In der Kunst kennen wir dieses Angerührtsein, das den Betrachter zugleich

zu sich selbst freisetzt. Über Ähnlichkeiten bilden sich Analogiebrücken der Erlebnisse, ein analogisches Verstehen, dessen Modus verschieden ist von rationaler Argumentation. Im Leben machen wir vielfältigen Gebrauch von solchen Analogien, versuchen etwas mitzuteilen, der andere wird manchmal verlegen... Wo finden wir dieses Phänomen des Sprechens aus der Erlebnis- und Erfahrungszeugenschaft noch? Gewiß in der religiösen Dimension. Man denke an das Bezeugen des Bekehrungserlebnisses vor der Gemeinde, das Schleiermacher, der aus dem Herrnhutischen Pietismus kam, genau kannte. Das echte religiöse Sprechen hat den Mut des Bekennens, auch auf die Gefahr hin, nicht verstanden zu werden. Es ist das prophetische Sprechen des Alten Testaments, das "Ich aber sage euch" der Propheten, das anderer Art ist als ein "ich sage euch, zwei mal zwei ist vier". Wittgenstein war es, der auf die unendliche Verschiedenheit des Gebrauchs desselben Worts hinwies.

Schleiermachers Erlebniszeugenschaft ist also nicht vergleichbar mit der Situation eines wissenschaftlichen Diskurses. Es gibt solche Situationen, wo etwa jemand sagt: du kannst mir den Glauben nicht nehmen. Solches Sprechen, wie wir es in der Poesie und der Kunst und im religiösen Erlebnis kennen, solches bekundende und prophetische Sprechen verweist uns auf eine Intersubjektivität *unterhalb* der wissenschaftlichen Ebene, eine elementare Form der Intersubjektivität, die man auch Interpersonalität nennen könnte. Auf dieser Ebene sind wir alle Einzelne und doch nicht nur je-eigen. Man kommt ihr näher, wenn man auf die Sprache hört und aus solchem Hören heraus die Begriffe wirklich denkt. Die Sprache sieht mehr, als wir ihr oft einräumen, indem wir sie in das Gitter eines Satzes einzwängen. Es gibt diese Phänomene, man muß aber *zeigen*, was man sagt, wenn man sie sehen will. Schleiermacher spricht aus der Erlebnis- und Erfahrungszeugenschaft unterhalb des rationalen Diskurses. Er gründet im elementaren Ausdruck des Lebens, in dem Menschen sich beispielhaft aufeinander beziehen, zueinander verhalten, nie völlig verständlich, aber auch nicht eingeschlossen in Isolation.

(Zeichnung auf der folgenden Seite)

$$\frac{S - O(S)}{M \sim M} \quad \begin{array}{l} \text{rationaler Diskurs} \\ \text{Erlebniszeugenschaft?} \end{array}$$

Die Ebene der Erlebniszeugenschaft besitzt eine eigentümliche Rationalität, die sich den Diskursen argumentierender Ratio entzieht. In der Dichtung, in Bildern, im Glaubensphänomen erkennen wir jenes "Unterhalb" lebensweltlichen Charakters. Ein Verhältnis wie das Subjekt-Objekt-Schema ist nur möglich, weil die Menschen auf der elementaren Ebene schon in ihrem Erleben miteinander verständigt sind. Gäbe es nicht hier schon eine Verbundenheit in der Erlebniszeugenschaft - niemand käme je auf die Idee, Intersubjektivität als Problem eines wissenschaftlichen Paradigmas aufzuwerfen. Kinder sind längst mit sich und der Welt im Verständnis, ehe auch nur die Ahnung einer wissenschaftlichen Intersubjektivität von ferne schimmert. An solchen "Selbstverständlichkeiten" muß man sich elementare Phänomene, die wir meist gar nicht mehr wahrnehmen, einmal deutlich machen. Die Erlebniszeugenschaft der menschlichen Gemeinschaft fundiert jeden anderen Modus der Verständigung, der sich darauf aufbaut. Hier treffen sich die Menschen als Personen, die unausdrücklich, aber spürsicher wissen, daß sie nie ganz das sind, als was sie erscheinen; die nicht Subjekte, stilisierte Personalitäten sind, sondern in der unendlichen Offenheit des persönlichen Horizonts stehen, sich in seiner Unerschöpflichkeit, aber auch seinem abgründigen Risiko begegnen. Das Glaubensphänomen erscheint je anders in seinem Charakter, wenn wir es auf die beiden Ebenen beziehen:

$$\begin{array}{l} \text{Glaube} \rightarrow \frac{S - O(S)}{M \sim M} \quad \begin{array}{l} \text{rationaler Diskurs} \\ \text{Erlebniszeugenschaft?} \end{array} \end{array}$$

Wie erscheint der Glaube im Subjekt-Objekt-Schema auf der rationalen Ebene? Als Theologie, Philosophie, Soziologie, Psychologie, als "Kultur-phänomen", und welche anderen "logischen" Hinsichten es auf ihn noch geben mag. Immer wird so der Glaube auf eine bestimmte Weise, in einer spezifischen Perspektive vergegenständlicht. Unterhalb der wissenschaftlichen Vergegenständlichung aber, wie erscheint der Glaube dort? Der Glaube ist hier Erlebnis, Erfahrung, gewiß - aber müßte man da nicht noch etwas hinzufügen? Was für ein Modus von Erlebnis begegnet uns hier? Ein innerer, persönlicher, der diesem Erleben seinen eigentümlichen Charakter gibt? Der Glaube wird hier zum *Ereignis*, nicht des Zufalls, sondern zu einem *existenziellen Ereignis*. Im Krieg, in den Bombennächten, begannen Leute, denen es niemand zugetraut hätte, zu beten: aus *Angst*, nicht wie Schleiermacher aus der Souveränität seines Glaubens... Das sind Erlebnisse, die kein Erlebnisurlaub vermittelt. Oder wird es demnächst auch Erlebnisurlaub für potentielle Christen geben? Unsere Zeit gibt manchen Anlaß zu solchen grotesken Phantasien. - Man erlebt also, weil sich etwas ereignet, übrigens nicht nur in der *Angst*, sondern auch im Glück.

Die ganze "Apologie", die gedankliche Auseinandersetzung der "Reden" insgesamt vollzieht sich zwischen diesen beiden Ebenen des Zugangs zum Phänomen, die wir als wissenschaftlich-objektivierende und als Ebene elementarer Erlebniszeugenschaft unterscheiden. Den eigentlichen Auftakt der "Apologie", und damit der "Reden" bildet, so sagten wir, die von Schleiermacher merkwürdig suggestiv vorgetragene kosmologische Polaritätenlehre. In ihr werden widerstrebende Kräfte unterschieden: Aneignung und Abstoßung, Attraktion und Repulsion. Indem in solcher Kosmologie eine grundlegende Erfahrung mit dem Universum artikuliert wird, ist am Anfang schon die Dimension des *Universums* eröffnet, die sich durch alle Reden hindurchzieht. Eigentlich ist man überrascht, wie suggestiv Schleiermacher im Modus appellativer Selbstverständlichkeit hier an den Zeitgeist anknüpft. Begibt er sich nicht doch schon hier auf die Ebene einer Metaphysik, Philosophie, Kosmologie, die gerade typisch für den *gebildeten* Umgang mit Religion ist, den er eigentlich ablehnen müßte? Lassen wir diese Frage einstweilen dahingestellt sein. Jedenfalls nimmt Schleiermacher den kosmologischen Entwurf als Basis für eine polare anthropologische Typenlehre. Er

unterscheidet den sinnlich begrenzten Realisten, der sich die Welt aneignet, und den "weltflüchtigen" spekulativen Enthusiasten. Wie aber lassen sich diese beiden Extremtypen, die Schleiermacher als die äußersten Enden einer Reihe menschlicher Typen denkt, verbinden? Sie werden zusammengeführt im sogenannten *Mittler*. Der Mittler verfügt über eine schöpferische Sinnlichkeit. Wer sind solche Mittler, woher kennen wir diesen Typus? Es sind die Seher, die Gesetzgeber, die Dichter. Ihre bevorzugte Aufgabe ist die sinnlich schöpferische Darstellung des Universums. Schleiermacher fordert, frei paraphrasiert, von den Gebildeten seiner Zeit: Laßt Euch endlich auf diesen Begriff ein, die *Darstellung des Universums*. Weil es sich dabei um eine so weitreichende Formulierung handelt, sollten wir uns, bevor wir in der Interpretation weitergehen, einige Gedanken machen über dieses Phänomen. Versuchen wir eine kleine Phänomenologie der Darstellung. Was bedeutet es, wenn Schleiermacher den Mittler als den Darsteller des Universums sieht? Ist damit ein Darsteller im Sinne eines Schaustellers gemeint? Die ästhetische Darstellung der Welt sei das Hauptgeschäft der Erziehung, sagt Herbart. Es handelt sich also um ein urpädagogisches Wort. Was ist eigentlich das Darstellen, anthropologisch verstanden als ein urtümlicher Akt des Menschen? Nur der Mensch stellt dar. Bilder stellen etwas dar und "stellen etwas dar", in zweifachem Sinne. Was ist aber Darstellen als anthropologische Leistung? Wenn ich eine Zigarettenschachtel zerknülle - ist das dann vielleicht ein Happening? An so etwas ist also nicht gedacht. Entscheidend ist zunächst eine einfache und deshalb gar nicht so auffällige Beobachtung: jedes Darstellen ist eine Weise des *Nachmachens*. Die *Mimesis* ist der Kern der Darstellung. Man macht etwas nach im Nachzeichnen, im Nachstellen einer Figur. Nachmachen wie ein Vogel fliegt - nicht unbedingt zu empfehlen. Das Darstellen ist Nachmachen *von etwas als etwas*, eine urmenschliche Eigenschaft. Das Nachmachen kann ein Nachäffen sein, dann lachen wir; aber auch Schöpfertum im Kunstwerk als Neuschaffen der Welt. Das Nachmachen ist eine elementare Weise des *Vorstellens* von etwas. Wir stellen nachmachend vor mittels Modellen, Photos, Büchern. Es gibt das objektivierende Darstellen, das sich eines Mediums bedient. Im toten Marmor entsteht eine lebendige Gestalt; der prähistorische Maler bannt die Tiere des Waldes auf die Höhlenwand... Die Mimesis ist eine Bedingung der Poesis. Um Poesis als Werkschaffen vollziehen zu können, muß die Mög-

lichkeit des Nachschaffens gegeben sein. Der Mensch muß zuvor in nachmachender Distanz zu den Dingen stehen, um überhaupt schaffen zu können. Wenn ich nicht nachmachen kann, ist das Werkschaffen erst gar nicht möglich. Ich kann an der Tafel z.B. die Differenz zwischen dem rationalen Diskurs und der Erlebniszeugenschaft "nachmachen", darstellen, oder in einem anderen Medium in verkürzenden Zeichen einen Gedanken "wiedergeben". Man erkennt den Menschen an den Objektivationen seines Nachmachens. Ich könnte den Kölner Dom darstellen, einen Menschen, allerhand Dinge - aber kann ich das Universum darstellen? *Das* soll der Mittler nach Schleiermacher ja können. Hier kommt offenbar ein neues Moment ins Spiel. Was ist *das* für eine Darstellung, die das Universum darstellt? Kann das die Religion? Müßte man hier vielleicht unterscheiden zwischen einer direkten und einer indirekten Darstellung? Kann ich das Universum so darstellen, wie ich etwa als junger Mensch, als Schauspieler, den Gang eines älteren darstellend nachmache? Vielleicht ist das schwieriger. Das Universum ist nicht so "greifbar", könnte man denken. Aber es gibt doch auch Darstellungen von "unsinnlichen" Dingen. Man kann ja sogar den Tod darstellen. Aber was ist das für eine Darstellung? Wird da der Tod wirklich dargestellt? - Man kann offenbar Einzelnes darstellen, man kann auch Vieles darstellen und sogar das Viele als Vieles, in einem Rahmen - aber kann man *alles* darstellen? Das müßte man doch, um das Universum darzustellen. Wie kann aber der Darstellende *außerhalb* von *allem* sein, was er ja sein muß, um es darstellen zu können? Versuchen wir, diese Schwierigkeit anzudenken: Kann man das Universum darstellen? Als Objekt? Offenbar nicht. Wenn ich das All darstellen will, das mich selbst mit umgreift, dann kann ich in der Differenz von Ich und Dargestelltem nicht bleiben. Muß jemand also verrückt sein, um darstellen zu können, was man nicht darstellen kann, weil man selbst von der Darstellung umfassen sein müßte? Welchen Ausweg gibt es aus dieser scheinbaren Aporie? Sind die Mittler, Seher und Propheten vielleicht die Großmogule unter den Darstellern? Muß man es bei dieser so nichtssagenden wie resignativen "Einsicht" belassen? Können wir jetzt aufhören? Oder gibt es doch eine Möglichkeit, sich diesem verwirrenden Gedanken, daß das Universum die Abbildung seiner selbst umfassen soll, zu nähern? Diese Möglichkeit besteht in der *symbolischen* Darstellung. Das Symbol gibt das Unendliche im Endlichen. Es ist das endliche Zei-

chen, das endliche Sinnbild des Unendlichen. Die Differenz der Darstellung, wie wir sie bisher betrachteten, ist die Differenz von Darstellendem und Dargestelltem. Das logische Problem, das uns bedrängte, war: dieses Modell scheitert, wenn es um die Darstellung des Alls geht. Probieren wir einmal ein Denkangebot, das sich von Schleiermachers Kritik am gelehrten Diskurs her anbietet: mit unserem Vorverständnis befinden wir uns offenbar schon auf der Subjekt-Objekt-Ebene. Die Differenz des Dargestellten und des Darstellenden ist konstitutiv für einen Modus der Darstellung - gilt sie aber ohne weiteres auch für alle anderen Weisen der Darstellung? Das Phänomen der Erlebniszeugenschaft hat uns schon einmal verunsichert. Möglicherweise steht nicht jedes Darstellen in dieser Differenz. Wenn in der Erlebniszeugenschaft das Darzustellende als gar nicht Darstellbares erscheint, gibt es vielleicht die Möglichkeit einer symbolischen Darstellung. Diese stößt an die Grenzen der objektiven Darstellung, ohne doch auf Gegenständlichkeit zu verzichten. Sie hat einen anderen Charakter als z.B. die rationale Darstellung. Denken wir etwa an das Kreuz als Zeichen für den Glauben. Was ist das Spezifische der symbolischen Darstellung? Welches ist das heuristische Verhältnis, das in ihr liegt? Entscheidend ist hier: das Symbol ist ein Übereinstimmen im Nichtübereinstimmen. Das Symbolisierte des Glaubens ist nicht dasselbe wie das symbolisierende Kreuz. Diese Nichtübereinstimmung ist aber kein Argument gegen das Kreuz, sondern die *Chance* einer Übereinstimmung: mit dem Ereignis des Kreuzestodes und dem als Sohn Gottes interpretierten Geschick, das da war. Das Kreuz ist nicht der Sohn Gottes, aber es verweist auf ihn in seinem Nichtübereinstimmen. - Es gibt also die Möglichkeit einer symbolischen Darstellung, die etwas darstellt, was nicht identisch ist mit dem dargestellten Motiv. Das Symbol ist nicht identisch, sondern über-ein-stimmend. Wie stimmt ein Bild von etwas überein mit einer Sache, etwa die Photographie des Doms mit diesem selbst? Stimmt *so* das Kreuz mit dem Gott überein? Die symbolische, zeichenhafte, bildhafte Übereinstimmung vollzieht sich in je anderen Modi. Ein Bild läßt sich jederzeit auf das Original zurückführen, ein Bild kann man überprüfen. Kann man das Kreuz überprüfen? In ihm vergegenwärtigt sich etwas außerhalb der Möglichkeit einer Verifikation von Darstellung. Wie kann ich die Übereinstimmung zwischen dem Kreuzestod Christi als Gottverlassenheit und der äußersten Möglichkeit, Gott gleich zu werden, (bildhaft)

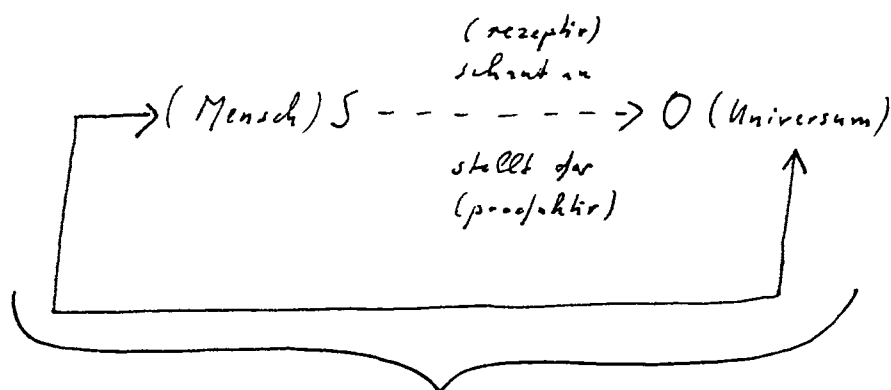
überprüfen? Es ist ein transzendierendes Phänomen, das ein Mittleres, das Symbol verlangt.

Gibt es eine symbolische Darstellung des Universums? Das war unsere Ausgangsfrage. Es gibt solche Symbole: den Kreis, die Kugel. Aber *ist* das Universum eines von beiden? Nein, und darin liegt gerade die Symbolisierung. Wie sieht das aber bei Schleiermacher aus, wenn *er* von der Darstellung des Universums spricht? Sieht er dieses Problem überhaupt, das uns so sehr verwirrte? Wir haben schließlich kein "Zerebralaerobic" gespielt... Wie faßt Schleiermacher die Sache? Anschauung und Darstellung des Universums - wie stellt *er* das dar? Ein Wort steht da im Mittelpunkt: das *Gefühl*. Aber *wie* denkt Schleiermacher diese Darstellung? Denkt er in der Differenz von Darstellendem und Dargestelltem? Er redet *nicht* von einer symbolischen Darstellung. Dennoch stellen nach ihm die Mittlergestalten das Universum dar. Schleiermachers "Trick" ist folgender: er sagt *gar nicht, wir* stellen das Universum dar - sondern das Universum stellt *sich in uns* dar. Der Darsteller des Universums ist *es selbst*. Nicht symbolisch, sondern in unserem Gefühl bringt sich das Universum zur Darstellung. Nicht wir haben die Aufgabe der Darstellung, auch die Mittler nicht, sondern in ihnen stellt sich der göttliche Funke dar. Schleiermacher stellt also unser Modell auf den Kopf: das Universum ist ästhetisch produktiv in seiner Selbstanschauung. In dieser Selbstdarstellung stimmt das Universum apriori mit sich überein. Es trifft sich mit sich selbst. Was heißt Universum? Das "In-eins-gekehrte", zu einer Einheit Zusammengefaßte, das Weltall. Das Weltall eint sich mit sich selbst. Wir haben also heute unsere Gedanken erst einmal auf die falsche Fährte geführt - aber das zahlt sich manchmal aus.

V

Schleiermachers Apologie der Religion zeigt eine bestimmte taktische Schrittfolge, die als Aufeinanderfolge begrenzter, identifizierbarer thematischer Schwerpunkte dargestellt werden kann. Die Apologie beginnt mit einer Zeitkritik, die den Anlaß der Reden angibt und in die Richtung der Gedankenentfaltung weist. Indem Schlei-

Das ist das normale Schema, das man hat, wenn man das Wort "Anschauung" hört. Der Mensch als Subjekt bezieht sich in der Anschauung rezeptiv auf das Universum als Objekt; ebenso stellt er subjektiv produktiv dieses Objekt Universum dar. In diesem Schema waren auch unsere kritischen Fragen angelegt. Stimmt dieses Schema nicht? Jedenfalls ist mit ihm die Anschauung, wie Schleiermacher sie denkt, nicht zu fassen. Anschauen und Darstellen sind für ihn kein bloßes Abbilden und Wiedergeben von etwas in einem besonderen Medium. Vielmehr sind nach Schleiermacher Anschauen und Darstellen im Horizont religiösen Mittlertums Selbstaussdrücke, Selbstbekundungen und -bezeugungen des Universums, und zwar in exponierten Gestalten, eben den Mittlern. Anders gesagt: in religiöser Erfahrung wird der Mittler zum Sprecher von etwas, das er nicht als bloß subjektive Äußerung sagt, sondern er sagt etwas aus, das sich ihm zuvor schon zu-gesagt hat. Wir stehen hier vor einer besonderen Schwierigkeit der Sprache, dieses Verhältnis auszudrücken. Anschauung ist demnach keine selektive Leistung der Wahrnehmung, sondern die Realisierung eines Angeschautseins. Mittler können das Universum nur deshalb darstellen, weil dieses schon in ihrer schöpferischen Sinnlichkeit wirksam ist. Diese ist als Darstellungskraft eine Widerspiegelung der Kräfte des Universums. So verhält es sich nach Schleiermachers spekulativer Theologie. Wenn man diesen Gedanken Schleiermachers von der Selbstanschauung des Universums im Anschauenden des Angeschauten darstellen wollte, wie könnte man das machen?



elementare Erfahrung des Mittlers (Kern)

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Sollte man es besser als Kreis vorstellen? Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist fundiert in einer Wechselbeziehung von Universum und Mensch. Das Universum liegt so gleichsam im Rücken des Menschen. Das Objektivitäts-Schema der Wissenschaften will Schleiermacher überwinden. Das Universum hat sich dem Mittler zugesagt. Er leistet dann die Selbstbezeugung des Universums in elementarer Erfahrung. Innerhalb des Gesamtzusammenhangs gibt es ein Subjekt-Objekt-Verhältnis - aber *wie* bezeugt der Mittler, wie drückt sich seine elementare Erfahrung aus? *Worin* ereignet sich die elementare Zusage des Universums? Wir benötigen jetzt das entscheidende Wort, das Schleiermacher braucht, um das Wesen des Mittlertums zu charakterisieren. Was macht den Mittler aus? Ist er ein intellektueller Typ? Sein Organ kann nicht Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft getrennt sein, jedes für sich - wenn aber die Einheit dieser Vermögen seine Stärke ausmacht, dann ist die Frage: wo ereignet sich das? Im *Gemüt*. Das Gemüt ist der Ort der Vermittlung des Universums.

Überlegen wir einmal: Was ist eigentlich das Gemüt? Man sagt: Du hast vielleicht (ein) Gemüt. Oder: Der hat aber überhaupt kein Gemüt. Ungemütlich heute abend... Fichte sagt: Die Franzosen haben Verstand, aber kein Gemüt; die Deutschen haben Verstand, aber auch Gemüt. Aber wir brauchen gar nicht an Fichte zu denken. Ist das Gemüt vielleicht der "Sitz der Gefühle"? Was aber sind Gefühle? Wir wollen nicht Wörter definieren, sondern versuchen, uns etwas vorzustellen. Wir können die Wörter gar nicht endgültig und vollkommen bestimmen: diese Einsicht ist der Unterschied von Phänomenologie und mancher Form positiver Wissenschaft. - Gehen wir vom Gefühl aus: Gefühl, was ist das? Jemand hat "ein komisches Gefühl". Wenn man darüber redet, hat man es nicht; hat man es, braucht man nicht darüber zu reden. Gefühl als taktile Wahrnehmung ist hier sicher nicht gemeint. Es ist schwierig, sich einen so elementaren Sachverhalt vor Augen zu führen. Ist Gefühl das subjektive, persönliche Empfinden? Was aber macht dieses aus? Es wird nicht unbedingt geteilt. Gefühl ist eine besondere Form von *Sinn*. Es ist Sinn-lichkeit, mit oder ohne Gedankenstrich. Gemüt wäre von da aus eine Weise, wie wir Eindrücke, die wir empfangen, mit bestimmten Sinnladungen versehen. Gefühl, Gemüt ist so der Ort der Stimmungen. Ist Stimmung hier so zu verstehen, wie man sagt "ich bin heute gut gelaunt"? Ist Stimmung gleich Laune? Stimmung und

Ahnung sind bei Schleiermacher wichtig als Grundweisen der Aktivität des Gemüts. Was macht eine Stimmung zur Stimmung? Im Karneval spricht man von "Bombenstimmung", oder jemand sagt: ich bin heute so bedrückt, irgendwie verstimmt. Ist Stimmung also nur der subjektive Akzent auf der "Soße", die das Dasein sowieso schon darstellt? Ist es eine Gestimmtheit auf Sensationen? Was heißt es, etwas wird gestimmt? Bedeutet es eine bestimmte Voreinstellung der Wahrnehmung? Eine Art selektive Sensitivität? Eine solche ist nicht unbedingt das, was "Gemüt" besagen will. Wie ist es eigentlich: nimmt Stimmung wahr, oder ist sie das Produkt einer Wahrnehmung? Stimmung ist eine bestimmte Weise der Tönung, der Wertung von Eindrücken. Stimmung ist das Zusammenbringen von Eindrücken in einer Grundweise, Grundtönung, die positiv oder negativ sein kann. Sie ist eine Wiedergabe von Empfindungen, wertend, aber noch nicht explizit, ein wertendes Verhältnis zu Eindrücken, eine vorprädikative Weise des Urteils. Wenn ich das und das sehe, stimmt es mich in bestimmt-unbestimmter Weise... Gemeint ist eine Weise der Abstimmung mit der Welt, eine Ahnung die mir aufgeht, ein Deja-vu-Erlebnis, eine vorprädikative Weise der Welterschlossenheit. Kierkegaard sprach von der Angst als der Grundstimmung der Existenz. Jedes Dasein ist gestimmt in Grundtönungen, in Angst, Freude, Leid, Dispositionen, die nicht den Charakter logisch-prädikativer Urteile haben. Es sind Grunderschlossenheiten, in denen uns die Welt schon immer aufgegangen ist vor allem Verstand... didaktisch durch Klafki plattgetreten. Furcht und Zittern, nennt es Kierkegaard. Klassisch ist die Seele die Bestimmung des Gemüts - das lassen wir weg, weil es jetzt zu kompliziert ist.

Also Stimmung ist nicht einfach nur "Laune". Viel häufiger als in prädikativen Urteilen geht uns in Stimmungen Welt auf. Heideggers "Sein und Zeit" lieferte die berühmte Analyse der Sorge als Gestimmtheit des Daseins, Gestimmtheit zum Ende, zum Tod. In den Grundstimmungen der Existenz ist uns die Welt je schon eröffnet, bevor sie zum Gegenstand des Denkens wird. Jeder kennt die Stimmungen der Angst, der Freude, der Ahnung, das Angestecktwerden durch Stimmungen - das alles bildet den Horizont des Gemüts als des Orts der Stimmungen. Das Gemüt ist der vorprädikative Wohnsitz der Welt im Menschen. - Was aber geschieht, wenn das Problem der Religion so in den Horizont des Gemüts, der Stimmung verlegt

wird? Wer wird damit getroffen? Die Gebildeten? Ist Bildung hinderlich in diesem Prozeß? Wenn das Gemüt der Ort der Erscheinung der Religion ist, dann ist natürlich derjenige, der versucht, über den Verstand, über Begriffe das Phänomen der Religion operativ zu fassen, a priori im Nachteil. Religion ist so nicht Anschauung des Universums durch den Filter der Begriffe, in der kontrollierten Sinnlichkeit, sondern Ereignis dieser Anschauung in der Stimmung des Gemüts. Wer einseitig der Rationalität dient, in dessen Horizont ist dieser vor-rationale Ort der Stimmungen gar nicht gelegen. Wer vom Standpunkt des Deismus oder von sonst einer aufklärerischen Position aus meint, Religion sei Sache des Denkens, der steht von vornherein außerhalb des Verständnisses, um das es Schleiermacher geht. Ein solcher Zugang zur Religion ist nicht originär, sondern sekundär. Deshalb unterscheiden wir die zwei Ebenen, die elementarfundierende von der Subjekt-Objekt-Ebene. Daher begründet sich Schleiermachers Attacke gegen die Rationalisten, weil sie von der stimmungshaften Erschlossenheit der Religion im Gemüt nichts wissen (wollen). Schleiermachers argumentative Stoßrichtung ist im Grunde eine anthropologische. Fragt man anthropologisch nach dem Ort, dem Sitz der Religion im Menschen - dann hat man die Gebildeten schon "exkommuniziert", weil ihre Verachtung als falsch begründet entlarvt. Denn sie sehen die Religion von außen, von einem "allgemeinen Ganzen" her - das Gemüt kann aber immer nur je-einzel sein. Die Gebildeten vergegenständlichen Religion in Systemen der spekulativen Philosophie etc. - das alles sind nach Schleiermacher falsche Zugänge zum Phänomen, denn Religion erschließt sich im Gemüt. Die Gebildeten versuchen in Verstandes- und Vernunftbegriffen zu fassen, was seiner Natur nach *vor* dieser Sphäre liegt. In dieser verkehrten Zugangsweise hat die Verachtung der Religion durch die Gebildeten ihren Grund. Sie wollen den Mittler durch das logische Argument ersetzen. Die Dimension der religiösen Erfahrung verfehlen sie a priori durch deren Verdeckung in kalte, rationale Argumentation. Ihre Verachtung der Religion wird hinfällig, wenn man Religion nicht als allgemeines Phänomen in argumentativen Begriffen sucht, sondern in der einzelnen Erfahrung, vermittelt durch den Mittler. Könnten die Gebildeten auf Mittler, Propheten achten - aber das ist für sie ja nur der vorrationale Grund, der nicht zählt. Wären sie aufmerksam auf das, was sich in Stimmungen andeutet, ohne sich in Begriffen festhalten zu lassen. Erführen sie das

Anschauen des Universums als ein Gestimmtwerden, statt als systematische Denkaktivität - dann fiel ihre Verachtung weg, wenn sie Religion mit dem Gemüt verbänden, der unmittelbaren Erlebniseinheit von Ich und Welt unterhalb der begrifflichen Synthesen von Verstand und Vernunft. Diese liegt für Schleiermacher jenseits aller Dogmen, gegen die sich die Gebildeten in ihrer Verkennung der Religion auflehnen. Die Verachtung der Gebildeten beruht auf dem simplen, aber folgenschweren Irrtum, daß sie die falschen Organe, Mittel in Anspruch nehmen, Religion zu fassen.

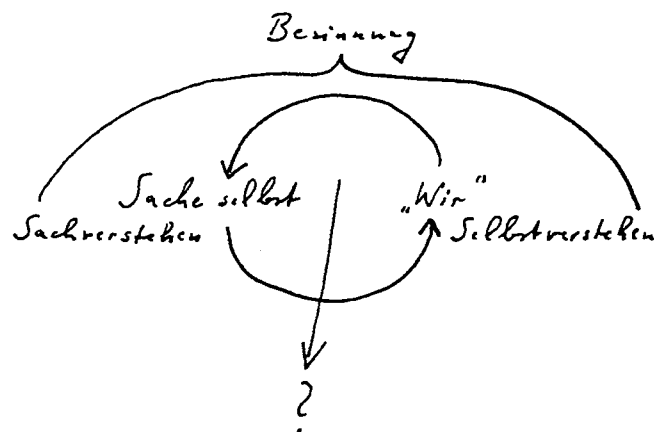
Aber: entzieht sich Schleiermacher damit nicht selbst den Boden? Ist *sein* Argument nicht selbst einem rationalen Schema entsprungen, einem Instanzenmodell von Verstand, Vernunft, Gefühl? Untergräbt er nicht selbst seine anthropologische Argumentation, indem er auf einer Ebene spricht, auf der er eigentlich nicht sprechen dürfte? Sind *seine* Sätze solche der sinnlichen Schöpferkraft, oder sind sie doch eher deskriptiver und argumentativer Natur? Welchen Status haben eigentlich die Sätze Schleiermachers? Diese Frage muß man sich stellen. Warum hat er nicht gesungen, gedichtet? Man könnte sagen: Schleiermacher will die Gebildeten mit ihren eigenen Waffen schlagen. Aber wenn ich die Waffen des andern benutze, teile ich dann nicht noch mehr mit ihm? Das sind Fragen, die nicht als Vorwürfe zu verstehen sind. Wie schafft es jemand, über eine vorrationale Ebene argumentativ zu reden? Diese Frage können wir nicht schnell beantworten, wir müssen sie erst einmal mit phänomenologischer Geduld aushalten. Nah ist / Und schwer zu fassen / Der Gott... sagt Hölderlin in der Patmoshymne. Es ist das Dilemma, mit dem jedes Sprechen *aus* dem Glauben konfrontiert ist, dem keiner entkommt, der versucht, etwas darüber zu sagen. Es ist die Schwierigkeit, eine Lage zu finden, die nicht schon von vornherein das verstellt, was gezeigt werden soll. Schleiermacher scheint zu sagen: die kalte Argumentation des Verstandes bringt uns der Religion nicht näher. Ist das Gemüt, das er dagegen setzt, jene *raison du coeur*, von der Pascal sprach? Vielleicht haben wir noch Gelegenheit, diese Frage aufzugreifen.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

VI

War der Seminarverlauf der letzten Sitzung für den ein oder anderen etwas verwirrend? Bevor wir weitergehen in unserer Interpretation Schleiermachers, ist es vielleicht hilfreich, etwas über die Methode zu sagen, nach der wir in diesem Seminar vorgehen. - Zunächst: Es ist keine fixierte Methode, etwa im Sinne einer empirischen Forschungsmethode, die Gesetzhypothesen über Tatsachen aufstellt und zu falsifizieren sucht. Solche methodische Offenheit hat einen Grund: Methoden legen ihren Gegenstand in bestimmten Perspektiven fest. Dagegen wollen wir in diesem Seminar den Gegenstand, die Religion, *selbst* sprechen lassen, sie möglichst unverstellt in den Blick nehmen. Die Besinnung auf die Sache selbst ist etwas anderes als ihre Erforschung als Objekt. Unser Vorgehen impliziert ein doppeltes Verstehenwollen: erstens dessen, was die Sache von sich selbst her zu verstehen gibt. Zweitens dessen, was sie *für uns* bedeutet. Sachverstehen und Selbstverstehen sollen in der Besinnung miteinander vermittelt werden und in eine Erfahrungsbewegung gebracht werden.



Die Sache selbst sprechen lassen und überprüfen, wie man selbst zur Sache steht: das bedeutet ein doppeltes Einbringen in das Gespräch, das die Sache, die zu verhandeln ist, etwas genauer zeigt. Das ist das "methodische Bekenntnis" dieses Seminars. Es zielt auf ein elementares Verstehen, das man auch Besinnung nennen kann: ein Erfahrungsprozeß, den wir in diesem Seminar grundzulegen, als Weg zu gehen versuchen. Die Vermittlung von Sachverstehen und Selbstverstehen fordert, daß man einen Text nicht nur immanent und durch Aufschlüsselung historischer Kontexte zu begreifen sucht, sondern in der Selbstkonfrontation mit dem eigenen Vorver-

ständnis, den Vorurteilen, Erfahrungen. Es geht darum, das eigene Verhältnis zur verhandelten Sache mit ins Spiel zu bringen in der Praxis ausdrücklich beteiligten Verstehens. So betreibt man gleichsam "Feldforschung" in einem fremden Text (der Feldforscher muß auch sich selbst und seine Perspektive im Auge haben). Immer wieder ist die kritische Rückbesinnung auf sich selbst gefordert, wie zuletzt in unserer Frage: Was verstehen *wir* unter Gemüt? Mit dieser Frage springt man zwar zunächst aus Schleiermachers Text und Kontext heraus - aber in der Absicht, mit geschärfter Aufmerksamkeit zu ihm zurückzukehren. Die beteiligte Besinnung legt sich besonders nahe bei Sachen, Themen, Texten, in denen es nicht nur um marginale, sondern zentrale Themen der menschlichen Existenz geht: Schuld, Liebe, Tod, Religion. Auch letztere kann man zwar methodisch "beforschen" - aber nur in einer bestimmten perspektivischen Brechung. Erst die Verknüpfung von Sach- und Selbstverstehen ist dieser Sache selbst angemessen, und solches Vorgehen ist keineswegs subjektivistisch. Allerdings muß man auf die Erwartung verzichten können, feste Resultate zu gewinnen. Das Resultat der Besinnung ist ihr Vollzug, und nicht mehr. Soweit das methodische "Credo". Es gebietet uns Vorsicht, falls wir wähten, wir könnten uns selbst unbehelligt von unseren Meinungen vor die Sache bringen. Es ist ein Irrtum zu meinen, man könne ohne weiteres die Sache selbst sehen *ohne* die eigenen Vorurteile... Aber der Verzicht auf übliche methodische Standards könnte ja der Weg zur Sache, z.B. der Religion, sein. Man kann dann natürlich nicht mehr einfach sagen: das ist falsch und das ist richtig. Jedes Verstehen setzt ein Nichtverstehen voraus, ist die Einsicht Humboldts. Mit dem Risiko des Nichtverstehens muß man leben. Das bedeutet keinen Verzicht auf Kontrolle. Welche aber ist die richtige Interpretation von Hamlet? Oder eines Musikstücks? Hier sind immer nur Näherungswerte möglich; Distanz und Nähe sind zugleich gefordert. Das Ideal des absoluten Verstehens ist der Tod des Verstehens selbst. Eine Zecke hat mit all dem keine Probleme. Weil wir geschichtliche Wesen und keine Götter sind, können wir nur versuchen, uns in den Netzen, in denen wir gefangen sind, zu bewegen. Unser Verstehen verlangt also eine doppelte Distanz: zur Sache und zu uns selbst. Aber *in* dieser Distanz soll die Vermittlung geleistet werden: das ist die Aporie jedes Verstehens, jedes geistigen Vorgehens.

Nun könnte jemand fragen: Kann man denn unter solchen Bedingungen überhaupt eine Klausur schreiben? Gewiß, er kann ja gerade zeigen, ob er das kann. Etwa eine Interpretation von "Gemüt" bei Schleiermacher. Da wird ja keine standardisierte Interpretation vorgeschrieben. Natürlich gibt es fehlerhafte Interpretationen. Es *gibt* ein Handwerk der Interpretation - aber das ist keine zu falsifizierende Methode. Wovon wir sprechen, ist die Hermeneutik. Jemandem unterstellen zu wollen, er habe sich selbst nicht verstanden, wäre Hochmut. Es geht darum, sich selbst der Sache auszusetzen, nicht therapeutisch, seelsorgerisch, sondern weil es die einzige Art ist, redlich zu denken. Das ist *keine* Freisetzung des Subjektivismus. Ein Abfackeln von Meinungen ist hier nicht angefordert. Verlangt wird Selbstkontrollierung im Hinblick auf die Sache und das Vorverständnis. Schleiermacher, sein Text, bildet die Grenze jedes Subjektivismus.

Aber was ist die Sache selbst? Bei Hamlet? Bei geschichtlichen Phänomenen ist die Sache selbst immer in einer Bewegung. Es geht darum, den Ballast und Schutt der Vormeinungen zu beseitigen; ob es die Sache selbst im Sinne phänomenologischer Eidetik überhaupt gibt, ist die Frage. Aber es kommt darauf an, in den Gedanken hineinzukommen. Weder Ontologismus noch Subjektivismus: die Praxis der Redlichkeit, sozusagen als Feldforschung. Wenn man einseht, daß man von sich selbst nicht absehen kann, heißt das nicht, sich selbst zum Nabel zu machen. Man darf nicht zu früh mit sich Frieden machen. Natürlich ist es viel einfacher, sich als "Forschungsobjekt" aus allem herauszuhalten. Wir fragten dagegen: Was ist *unser* Vorverständnis von "Gemüt"? und wurden aufmerksam auf ein bestimmtes psychologisierendes Moment unseres Verständnisses. Hier ist Vorsicht geboten, sagten wir uns und wollten bei Schleiermacher nachsehen. So müssen wir unser Vorverständnis relativieren im Blick auf einen Sachverhalt, den er ganz anders darstellt. Die Erfahrung des Denkens ist vor allem eine Erfahrung der Skepsis. Das Denken ist ihre Praxis, die nicht die leichteste ist. Wer sich auf das Risiko des Nachdenkens einläßt, darf sich nicht wundern, wenn es ihm manchmal schwindlig wird. Wem aber schwindlig geworden ist, der weiß etwas davon. - Noch eines sei hinzugefügt: das Phänomenologen-"wir", dieser "Restbestand des transzen-

dentalen Ich", ist eine Aufforderung zum Mitdenken, zum Prüfen des Gesagten. Es ist kein politisches, kein "Genossen-wir".

Doch nun zum Rückblick: Wir waren angelangt bei der Gestalt des Mittlers als der Zentralfigur der Reden. Seine Funktion ist die eines die Religion darstellenden Menschen. Er ist von Schleiermacher damit anthropologisch unterhalb der und gegen die Verachtung der Religion durch die Gebildeten angesetzt. Mit ihrer rationalen Vernunft verfehlen sie die Eigentümlichkeit des Mittlers. Seine Aufgabe ist die Anschauung und Darstellung des Universums. Beides ist unzureichend verstanden, will man es als rezeptive oder produktive Leistung in der Gegenüberstellung von Mensch und Universum auffassen - das Subjekt-Objekt-Schema paßt hier nicht. Der Mittler ist kein bloßes Subjekt, weder empirisch noch transzendental. Seine schöpferische Sinnlichkeit ist selbst schon vermittelt durch die Allheit des Universums. Indem der Mittler Religion von innen heraus bezeugt, wird er in Schleiermachers Gedankengang zum Gegenspieler des Religion von außen sehenden gebildeten Verächters. Er ist noch nicht dessen systematischer Perspektive verfallen, nicht über Begriffe vermittelt, sondern lebt Religion beispielhaft. Aus Stimmungen und Ahnungen heraus stellt er sie dar. Er ist Gegenspieler der Gebildeten, weil sein Organ nicht primär Vernunft und Verstand, sondern das Gemüt ist. Um uns an das Verständnis des "Gemüts" heranzutasten, hielten wir phänomenologisch Umschau. Was verstehen wir gemeinhin unter "Gemüt"? Wir stellten fest: Mit "Gemüt" verbinden wir heute einen erlebnishaften Weltbezug. Das Gemüt erscheint uns als Ort der Empfindungen und ihrer Synthesen, es ist etwas Emotionales, Teil- und Vorrationales, ein Ensemble von Stimmungen und Gestimmtheiten, Organ der Tönung und Einfärbung von Sachverhalten. Das "unbewegte Gemüt" gilt als kalt, gefühllos. Zusammengefaßt: Gemüt ist für uns ein psychologisches, vielleicht auch charakterologisches Emotionsphänomen, in dem sich die persönliche Resonanz von Sachverhalten als Freude, Trauer und anderes ausdrückt. Das Gemüt ist die Quelle der emotionalen Stellungnahme, die spontan bewertet und nicht prädikativ urteilt. Das ist keine Definition, sondern zunächst einmal eine Beschreibung. - Eine ganz andere Bedeutung deuteten wir noch an: für Kant und Schiller noch war das Gemüt Inbegriff und Einheit von Kräften, der sogenannten Gemütskräfte, wie Denken, Empfinden, oder Verstand,

Vernunft, Einbildungskraft. Der Gegensatz von "Verstandes-" und "Gemütsmensch" war für Kant undenkbar. Bei Herder allerdings deutete sich dieser Gegensatz schon an. In Paragraph 45 der Kritik der Urteilskraft sagt Kant: "Die Gemütskräfte, deren Vereinigung den Genius ausmacht, sind Einbildungskraft und Verstand." Und in Paragraph 129 heißt es über das Erhabene: "Das Gemüt denkt die Einheit der Natur als Darstellung von Ideen". - Wir haben also erstens einen modernen Emotionsbegriff von Gemüt, und zweitens einen älteren, noch bei Kant verwendeten, Kraftbegriff von Gemüt, das als Ensemble der Kräfte angesehen wird. *Jetzt* werden wir versuchen, zu prüfen, was Gemüt bei Schleiermacher bedeutet. Er schreibt über die Religion: "Nicht einzelne Empfindungen will ich aufregen, die vielleicht in ihr Gebiet gehören, nicht einzelne Vorstellungen rechtfertigen oder bestreiten; in die innersten Tiefen möchte ich euch geleiten, aus denen sie zuerst das Gemüt anspricht". (S. 11) Was zeigt diese Stelle? Ist das Gemüt für Schleiermacher die Quelle der Empfindungen? Nicht einzelne Empfindungen, Vorstellungen will er aufregen, die mögen der Quelle entspringen, das Gemüt als die Einheit des Vorstellens und Empfindens ist gemeint. *Tiefe, Einheit, Ursprünglichkeit* können wir als erste Charakteristika des Gemüts festhalten. "Denn jammern muß es jeden, der Sinn hat für alles was aus dem Innern des Gemüts hervorgeht, und dem es Ernst ist, daß jede Seite des Menschen gebildet und dargestellt werde, wie die hohe und herrliche [die Religion] von ihrer Bestimmung entfernt ist". (S. 14) Das Gemüt ist also das *Innere*, dem ein Äußeres gegenübersteht, zu dem es in Differenz sich befindet. "Könnt ihr dann diese Richtung des Gemüts auf das Ewige noch verachten..." (S. 17) Was ist darin enthalten? Wir haben gesehen, daß das Gemüt für Schleiermacher eine Tiefe, ein Inneres, Quellhaftes ist; was eignet ihm noch? Hier ist offenbar etwas über das *Telos* des Gemüts gesagt: sein substantielles *Telos* ist das *Ewige*. Hatten wir zunächst etwas über den Ort des Gemüts erfahren, so zeigt sich uns jetzt seine Richtung. "Ein Atom von einer überirdischen Kraft geschwängert, fiel in ihr Gemüt, verähnlichte sich dort alles, dehnte es allmächtig aus, und es zersprang dann wie durch ein göttliches Schicksal in einer Welt, deren Atmosphäre ihm zu wenig Widerstand leistete, und brachte noch in seinen letzten Momenten eines von jenen himmlischen Meteoren, von jenen bedeutungsvollen Zeichen der Zeit hervor, deren Ursprung niemand verkennt, und die alle Irdischen mit Ehrfurcht

erfüllen." (S. 16f.) Eine begeisternde und begeisterte Sprache - aber was ist in ihr gesagt? Geht es um die Empfänglichkeit und Formbarkeit des Gemüts durch den göttlichen Funken? Der zündende Funke setzt das Gemüt in Begeisterung, dehnt sich aus, macht sich im Licht der Begeisterung alles ähnlich. Alles, was in das Gemüt fällt, ist dann durchsetzt mit diesem verähnlichenden Licht. In der Begeisterung der prophetischen Sprache ist die Unterschiedenheit der Dinge aufgehoben. Das entzündete Gemüt hebt die Differenzen auf, setzt alles in Analogiebeziehungen. In dem Satz über den entzündenden Funken ist über das Gemüt vor allem seine Kraft zur Verähnlichung, zur Stiftung von Analogien zwischen den Dingen ausgesagt, eine vereinigende Stimmung, in der die Unterschiedenheiten sich vermitteln bis zur Aufhebung. Wie haben wir uns dieses Zusammentreffen des göttlichen Funkens mit dem Gemüt genauer vorzustellen? Zwei Interpretationsmöglichkeiten bieten sich an: man kann den Akzent stärker auf die Aktivität des Atoms legen, der Vorgang wird dann mehr als Einwirkung von oben gesehen; andererseits kann man die Kombination von Atom und Gemüt betonen, ihre Wechselwirkung und ihr Zusammenspiel, das erst die Verähnlichung hervorbringt. Handelt es sich aber wirklich um gegensätzliche Lesarten? Allenfalls sind es unterschiedliche Akzentuierungen; es ist ebenso falsch, das Gemüt rein passiv aufzufassen, wie ihm die alleinige Aktivität zuzuschreiben. Die universelle Analogisierung, auf die es in unserem Zusammenhang vor allem ankommt, kann es nur in eigentümlicher Spontaneität vollziehen, in der sich jedoch immer schon der Funke des Universums auswirkt. Durch diesen Funken ist es, wie wir schon sahen, auf das Ewige gerichtet, und vom Ewigen her macht es alle Dinge einander ähnlich. "...wenn anders dasjenige sich willkürlich mitteilen läßt was nur existiert, indem es aus dem Gemüte hervorgeht". (S. 19) Auch hier ist von dem Hervorgehen aus dem Gemüt die Rede, das ein Hervorbringen voraussetzt, eine Aktivität, aber noch etwas anderes: was wird in diesem Satz in Zweifel gezogen, zumindest aber in eine Spannung gestellt? Der Zweifel des "wenn anders" bezieht sich darauf, ob das, was aus dem Gemüt hervorgeht, sich überhaupt mitteilen, aussagen läßt. Wie steht ein solcher Zweifel zu Schleiermacher selbst, zu dem, was er eigentlich will? Es ist das Problem des Mittlers schlechthin. Was aus dem Gemüt hervorgeht, kann, mit Kierkegaard gesprochen, nie direkt mitgeteilt werden. Es besitzt eine Intimität, die schon durch die Tatsa-

che einer Mitteilung bedroht wird. Das Verhältnis von Gemütsinnerlichkeit und Gemütsäußerung ist unendlich problematisch. Was dem Gemüt originär - durch welchen Funken auch immer - entspringt, ist schwer mitzuteilen. Die *Form* der Mitteilung kann töten, was es gilt, mitzuteilen, wenn es um Religion geht. Eine ungeheuer weitreichende Nebenbemerkung Schleiermachers! Sie betrifft die Problematik des Mittlers, aber auch desjenigen, der überhaupt sich aufmacht, etwas über Religion zu sagen. Es ist die Schwierigkeit des Mittlers, diejenige Schleiermachers, und auch unseres Seminars. Mit dem Selbstvorbehalt Schleiermachers, der sich in jener Nebenbemerkung artikuliert, müssen auch wir ernst machen. Es mag den Mittelern, den Propheten und Predigern gelingen, diese Klippe zu umschiffen - sicher nicht denen, die Religion mediatisieren und systematisieren. Vorsicht ist höchst angebracht im Hinblick auf die Sache, von der es zu reden gilt. - Sehen wir uns für die nächste Sitzung noch weitere Stellen im Text an, die eine genauere Bestimmung des Gemüts erlauben: S. 20, S. 34, S. 37f., S. 40f., S. 48f.

VII

In der heutigen Sitzung wollen wir das bisher über das Gemüt Gedachte zusammenfassen und weiterführen. - Zuletzt verfolgten wir zwei Themen: zum einen hatten wir ein Zwischenspiel, unser Vorgehen im Seminar betreffend, eingeschaltet, zum andern versucht, den Zentralbegriff des Gemüts einzukreisen als anthropologischen Ort der Religion, ihren Ursprung bei Schleiermacher. Einiges deuteten wir schon an von der zentralen Rolle, die das Gemütsphänomen als Auszeichnung des Mittlers im Blick auf die Anschauung des Universums spielt. Blicken wir kurz zurück auf beide Themenkreise: Unser Verfahren, das wir als Vermittlung von Sach- und Selbstverstehen erläuterten, ist ein originär universitäres. Es begnügt sich nicht mit der Demonstration von Wissen, sondern will ein Nachdenken provozieren. Zweck der Wechselbeziehung von Sach- und Selbstverstehen ist weder ein positivistischer Objektivismus noch ein beliebiger Subjektivismus bei der Auslegung von Texten. Ersterer verfällt dem Irrtum, man könne geistige Sachverhalte (Texte) unbetieilt verstehen wie Natursachverhalte, letzterer meint, bloßes per-

sönliches Meinen reiche aus. Das Verfahren gemeinschaftlicher Verbindung von Sach- und Selbstverstehen ist nicht leichter, sondern schwieriger. Es erfordert eine doppelte Kontrolle: einmal des Texts an der daran zu verhandelnden Sache, zum andern des eigenen Verstehens im Hinblick auf das Vorverständnis der verhandelten Sache. Nur wenn beides kontrolliert wird, läßt sich ein kruder Objektivismus und Subjektivismus vermeiden. So fragten wir nicht nur, wie versteht Schleiermacher "Gemüt"? sondern zunächst, wie verstehen wir es? Daraus erwächst schließlich die entscheidende Frage: Was zeigt sich von "Gemüt" im *Dialog* mit Schleiermacher? Besonders bei so schwierigen Themen, wie sie sich uns in diesem Seminar stellen, gilt es der Gefahr zu wehren, in die Meinung zu flüchten, wo der analytische Verstand gefordert ist.

Wir hatten versucht, unser modernes Vorverständnis zu prüfen mit der Frage: Was verstehen wir unter "Gemüt"? Dabei stellten wir fest: Gemüt ist für uns vor allem ein psychologisches, charakterologisches Phänomen, das sich mit einer stimmungshaften Einfärbung verbindet. Es steht im Kontrast zur Rationalität des Verstandes und des Willens. Wir unterscheiden den Gefühls- und Gemütsmenschen vom Verstandes- und Willensmenschen. Im historischen Umfeld Schleiermachers, bei Kant und Schiller etwa, war diese Trennung von Verstand und Gemüt noch nicht vollzogen. Beide betrachteten das Gemüt als Kräfte-reservoir, bestehend aus den sogenannten Gemütskräften, Verstand, Gefühl, oder in der Dreigliederung Verstand, Vernunft, Einbildungskraft. Bei Schleiermacher liegt schon der Versuch einer Grenzbestimmung vor, die in die Romantik des Gemüts weist. In den Reden Schleiermachers zeigt sich: Dem Gemüt kommt eine besondere Tiefe und Ansprechbarkeit zu. Es liegt vor jeder Vereinzelung, Trennung, Differenzierung in einzelne Vorstellungen. Ihm eignet eine ursprungshafte Innerlichkeit, ein Primat der Innerlichkeit, die sich nach außen darstellt und nach innen bildet. Religiöse Gemütsbildung gehört für Schleiermacher zur allseitigen Bildung des Menschen. Die Innerlichkeit des Gemüts hat eine sich äußernde Richtung auf das Ewige. Sie äußert sich etwa in der Gottbegeisterung des Mittlers. Ein weiterer Grundzug des Gemüts ist seine Begeisterungsfähigkeit, die allerdings nicht subjektiv zu verstehen ist: das Gemüt ist begeistert "von etwas" im wahrsten Sinne des Worts, nämlich vom, besser: durch das Universum. Die Begeiste-

rung des Gemüts ist erregbar, in Anregung versetzt durch eine überirdische Kraft (den "Funken", das "Atom"). Durch sie angeregt verähnlicht sich das Gemüt alles. Es macht alles einzelne zum Symbol des Ganzen. Das Gemüt entfaltet sich als *symbolisierende* Kraft.

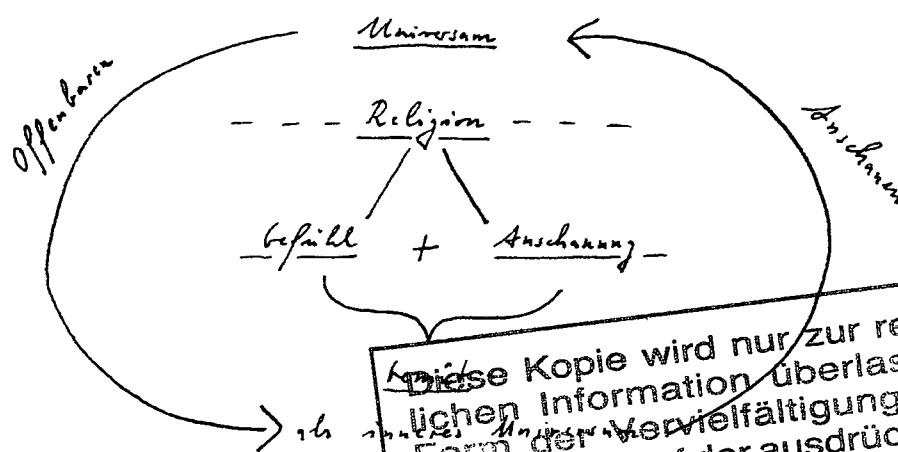
Was ist unter einer symbolisierenden Kraft zu verstehen? Was wäre etwa ihr Gegenteil? Was ist ein Symbol? Wir brauchen das gar nicht von der Antike her "hochzuziehen"... Wo vermutet man symbolisierende Kraft, wem unterstellt man sie üblicherweise? Die Sprache symbolisiert. Aber *wessen* Sprache? Es gibt ja verschiedene Sprechweisen, die nicht alle in gleichem Maße symbolisch sind. Vor allem in der Dichtung, der Kunst begegnet uns dieses symbolisierende Sprechen; bei Hölderlin, Trakl spüren wir eine besondere symbolisierende Kraft. die anders mit der Sprache umgeht, als wir es gewohnt sind. - Was wäre aber das Gegenteil solcher symbolisierenden Kraft? Die identifizierende Kraft, die faktische Dinge erkennbar macht. Identifizierende Sprache meint das Bestimmte, Abgegrenzte, Eindeutige. Worin liegt dagegen die symbolisierende Kraft des Dichters? Was bleibt aber, stiften die Dichter, sagt Hölderlin. Was bleibt, ist das Eigentliche. Ist es das Eigentliche, das sich dem Dichter zusagt? Die Differenz des Eigentlichen und Uneigentlichen ist eine schwierige Sache. Symbolische Sprache verhält sich zu dem, was sie bezeichnet, nicht wie eine Signatur oder ein Signal, sondern sie weist eher auf etwas hin, das sich entzieht. Nah ist / Und schwer zu fassen / Der Gott: das widerspricht der Logik. Wie kann etwas Nahes schwer zu fassen sein? Aber die symbolische Sprache kapituliert nicht vor der Logik. Sie versucht die Anzeige eines Phänomens, das über die Reichweite unserer Anschauung hinausliegt, das sie weniger veranschaulichen, als anzeigen kann. Das Symbol hat immer eine Aura der Anzeige des Sichentziehenden.

Schleiermacher denkt diese symbolisierende Kraft des Gemüts als unabdingbar für die Anschauung des Universums. Den Anspruch der Identifizierung einer bestimmten Sache muß man dabei preisgeben. Man kann Gott nicht identifizieren. - Fahren wir fort in unserer knappen Phänomenologie des Gemüts nach Schleiermacher: Die direkte Mitteilbarkeit des Gemüts ist begrenzt und prekär. Die Innerlichkeit kann sich nur begrenzt im Rahmen üblicher Mitteilungsstrategien ausdrücken. Der Begriffsbildung sind Grenzen gesetzt. Das

Gemüt wird durch die Anschauung des Universums ergriffen: die Ergriffenheit, nicht das Begreifen des Begriffs, ist Kennzeichen der Prophetensprache. Das Gemüt handelt innerlich. Wenn es aber sein Handeln mitteilt, kommt es zu doppelt gerichteter Tätigkeit: Auswirkung nach Außen und Nachbildung im Inneren. Im Gemüt sind zwei Momente innigst verbunden: Anschauung und Gefühl. Es gehört zu den interessantesten Passagen bei Schleiermacher, zu beobachten, was geschieht, wenn das Gemüt, in dem Anschauung und Gefühl eins sind, sich äußern, mitteilen will. - Fassen wir unsere Beobachtungen über die Charakteristika des Gemüts zusammen: es ist gekennzeichnet durch

- Ansprechbarkeit und Empfindungstiefe;
- Innerlichkeit, die sich nach außen darstellen will;
- die Äußerung der Innerlichkeit hat den Charakter der Begeisterung;
- die Darstellung des religiös gestimmten Gemüts zeigt sich als symbolisierende Kraft, die alles mit allem zum Ganzen des Universums analogisiert. So hebt sie das Einzelne aus der Zufälligkeit, in der es existiert, heraus.
- Der elementare Status des Gemüts ist die Ergriffenheit als ursprüngliche Einheit von Anschauung und Gefühl.

Also: das Gemüt ist für Schleiermacher der anthropologische Ort der Religion, sein Medium die Begeisterung, seine Leistung die totalisierende Symbolisierung, seine Rezeptionsform das Gefühl, seine Tätigkeitsform die Anschauung, sein Thema das Universum, sein Handeln Verinnerlichung und Entäußerung im Bild.



~~Diese~~ Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Das Universum äußert sich als Selbstanschauung in der Religion, die eine Verbindung von Gefühl und Anschauung in der Instanz des Gemüts ist, das Schleiermachers als "inneres Universum" charakterisiert. Die Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit läuft gewissermaßen als Trennungslinie durch die Religion hindurch, die eine Doppelbeziehung von Sichoffenbaren des Universums und Anschauung durch das Gemüt enthält. Das ist das vorläufige Ergebnis unserer Analyse des "Gemüts" bei Schleiermacher. Aber was bedeutet es, wenn im Gemüt "Gefühl" und "Anschauung" miteinander verbunden sind? Mit der bloßen Feststellung dieser Verbindung haben wir noch nicht allzuviel gewonnen. "Nur denkt nicht - dies ist eben einer von den gefährlichsten Irrtümern - daß religiöse Anschauungen und Gefühle auch ursprünglich in der ersten Handlung des Gemüts so abgesondert sein dürfen, wie wir sie leider hier betrachten müssen." (S. 41) Die Analyse des Gemüts muß also unterscheiden, was im Gemüt selbst verbunden ist. Auf diese Warnung folgt der oberste Grundsatz der Gemütstheologie Schleiermachers: "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." Woran erinnert uns dieser Satz? An welchen ganz bekannten philosophischen Satz klingt er an? Setzen wir einmal für "Gefühl" "Begriff" ein... Ein Kantischer Grundsatz fällt uns ein: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Dieser hat mit dem Grundsatz Schleiermachers eine merkwürdige Strukturähnlichkeit. Hier liegt offenbar bei Schleiermacher eine Parallelkonstruktion zur Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Logik B 75 vor. Kant verbindet Anschauung mit Begriff, Schleiermacher mit Gefühl. Bei aller Ähnlichkeit der Struktur liegen zwischen diesen beiden Sätzen Welten. Bei Kant ist die Anschauung gedacht als eine eigene Leistung der Sinnlichkeit. Die Vorstellungen der Welt werden auf dem Film des Bewußtseins erzeugt. Das Bewußtsein benutzt die Begriffe, um diese Vorstellungen zu regeln. Es kombiniert die Vorstellungen nach einer Regel ihrer Verbindung, die erst ein sinnvolles Weltverhältnis ermöglicht. Das "Haus", das ich sehe, ist ein Kompositum der sinnlichen Anschauung und der Leistung des Verstandes. Die Synthese zwischen Anschauung und Begriff ist bei Kant gleichsam sekundär; bei Schleiermacher ist die "Synthese" schon "vorher da", das heißt,

das Gemüt ist gar keine synthetisierende Kraft, sondern eine einheitliche Erfahrung. Bei Kant ist Anschauung primär sinnliche Anschauung, der der Begriff durch Regeln synthetische Einheit gibt. (Die sogenannte "intellektuelle Anschauung" wurde zu einem der Hauptstreitpunkte im Idealismus.) - Kann man bei Schleiermacher von einer "sinnlichen Anschauung" sprechen? Bedeutet Anschauung bei ihm soviel wie die Zufälligkeit der sinnlichen Eindrücke, die der Begriff unter eine Regel bringt? Wollen wir bestimmen, was Schleiermacher als "Anschauung" denkt, befinden wir uns in einer Aporie: wir müssen analytisch "auseinandernehmen", was in Wirklichkeit zusammengehört. Versuchen wir es anhand eines Beispiels: die *Liebe* ist für Schleiermacher eine Weise der Anschauung. Wie schaut Liebe an? Die Liebe ist kein bloß rezeptiver Vorgang, aber sie ist auch kein begriffliches Handeln - sie ist Angeschautsein im Anschauen und umgekehrt. Ihr eignet ein Moment der Wechselseitigkeit. Der Geliebte ist kein "Gegenstand" der Anschauung; die Liebe ist Anschauen im Angeschautwerden, sie stiftet eine Einheit. Die Liebe ist so ein Beispiel für ein einheitliches Gefühl, das seinen Ort im Gemüt hat, sie vermag die Ursprünglichkeit von Anschauung zu explizieren, ohne in die Differenz von Vorstellung und Begriff zu fallen. In der Liebe stoßen wir erneut auf eine Struktur, die uns zu Beginn des Seminars schon einmal auffiel: das Universum wird angeschaut, indem es sich in mir anschauen läßt. Es ist eine eigentümliche Doppelstruktur. Das Anschauen ereignet sich "zwischen" Anschauendem und Angeschautem, unterhalb der Leistung objektiven Hinsehens als Subjekt ist es nicht nur mein "Ansehen", sondern wird als "Anschauen" ermöglicht durch eine Wechselbeziehung zum Angeschauten. Der Blick der Liebe. Es ist ein Verhältnis des Zugelassenwerdens. Der Ort dieser Wechselwirkung ist das Gemüt. Nicht der Verstand, nicht die Sinnlichkeit: anthropologisch "fixiert", liegt das Gemüt "unterhalb" dieser Trennungen, dieser Momente. Erst in der Rekonstruktion, in der Analyse trennt man diese doppelte Spontaneität. Um aber ihre Ursprünglichkeit zu fassen, greift ein Schema wie das von Verstand und Sinnlichkeit, Subjekt und Objekt zu kurz. Wenn wir bedenken, wie Hölderlin dichtete, dann können wir nicht mehr sagen: er schaute sich den Neckar an, und dann schrieb er Verse... Auch die ästhetische Erfahrung kennt diese Verklammerung des Anschauenden und des Angeschauten in der Ergriffenheit, durch eine mächtige Naturkulisse zum Beispiel (hoffentlich nicht

mit darauf herumkraxelnden Touristen). Sie entspringt einer ursprünglichen Intimität der Erfahrung. Zum Sehen geboren / Zum Schauen bestellt, singt der Türmer in Faust II. Da kommen wir in die Nähe dessen, was gemeint ist als ursprüngliche Einheit des Gemüts, die wir nachträglich analytisch aufspalten. Die Rolle, die das Gefühl in der Anschauung spielt, ist für Schleiermacher so konstitutiv wie für Kant die obersten Verstandesbegriffe. Es ist die Innigkeit einer Welt-Stimmung, die jeder, der noch nicht völlig verblendet ist, kennt: die Ewigkeit gerinnt in einem Augenblick. Aber ich kann es nicht sagen, ohne die Einheit dieses Moments aufzuheben. Der Versuch, ein sehr tiefes Erlebnis mitzuteilen, zerrinnt zwischen den Fingern. Vielleicht gelingt es dem Dichter, aber wer ist schon Dichter, und das in armer, dürftiger Zeit...

Man kann Gott nicht photographieren, malen; vielleicht kann man ihn symbolisieren. Das Abgebildete, das sich selbst im Gemüt zur Anschauung bringt: das ist für Schleiermacher Religiosität. Um seinem Gedanken näher zu kommen, müssen wir die gewohnten Schemata von Subjekt und Objekt, die transzendente Konstitutionsproblematik weglassen, uns besinnen auf Elementarphänomene: der Ort, wo sich die Welt erschließt, sind nicht die Verstandesbegriffe Kants, sondern das Gemüt als Einheit von Anschauung und Gefühl. Die Rede trennt es, wohlwissend, daß sie etwas trennt, was nicht getrennt werden darf. Rezeptivität und Spontaneität, Anschauung und Begriff: solche Paare denken wir üblicherweise. Das Problem ist: damit verfehlen wir die Dimension, die Schleiermacher meint. In diese muß man sich langsam hinein-, hinunterdenken. Erleichtert wird das durch die Besinnung auf elementare Phänomene wie die Liebe oder die Kunst. Unendlich wichtig ist für Schleiermacher die Rolle des Bildes. Sein Denken bewegt sich in Bahnen der Ästhetik. - Man muß von gewissen Vorurteilen der Rationalität abstandnehmen, will man verstehen, was Schleiermacher über die Innerlichkeit des je-eigenen Gemüts denkt. Einen Begriff kann ich teilen; ein Gemüt ist schon auf dem Weg, sich fremd zu werden, wenn es sich mitteilt. Eigentlich kann es sich nicht mitteilen. Die Frage stellt sich: Was bedeutet das im Hinblick auf die Gebildeten, die Verächter der Religion? Wir müssen noch überlegen, welche kritischen Konsequenzen sich aus Schleiermachers Verortung der Religion im Gemüt ergeben. Aber das ist ein neues Kapitel. - Für das

nächste Mal bereiten wir uns auf die Frage vor: Was bedeutet die Bestimmung des Gemüts, wie wir sie uns klarzumachen versuchten, für die Bildung der Gebildeten - für Metaphysik, Moral, Staat etc.? - Eines hat die heutige Sitzung gezeigt: erst durch die Erfahrung der Schwierigkeit, die Anschauung anzuschauen, bekommen wir ein Verständnis von Schleiermacher, das nicht bloß historisch ist, sondern mit dem wir vielleicht auch für uns selbst etwas gewinnen.

VIII

Heute gibt es keinen Rückblick. Wir haben uns anhand einer Phänomenologie und Textanalyse das Gemüt bei Schleiermacher vor Augen geführt als den anthropologischen Ort der Religion, dessen Medium die Ergriffenheit, dessen Tätigkeitsform die Anschauung ist. Durch einen Tafelanschrieb suchten wir uns Schleiermachers Charakterisierung des Gemüts zu veranschaulichen. Nun müssen wir fragen: Was bedeutet es eigentlich, wenn Schleiermacher den Ursprung der Religion in das Gemüt setzt? Ebenfalls 1799 schrieb Pestalozzi seinen Stanser Brief; auch dort spielt die "Gemütsstimmung" eine bedeutende Rolle, im Horizont der sittlichen Erziehung. Nach Pestalozzi sind alle elementaren Formen der Pädagogik im Gemüt verankert. Sein Werk zeigt also ebenso die kardinale Funktion des Gemüts. - Wir müssen nun einen Überblick über die zweite Rede Schleiermachers gewinnen. Man kann versuchen, am Leitfaden des Gemütsthemas dem Gedankengang der zweiten Rede "Über das Wesen der Religion" zu folgen. Was folgt für Schleiermacher aus der Verortung der Religion im je-eigenen Gemüt?

Daraus folgt zunächst, daß Religion sich dem Zugriff der sie verachtenden Gebildeten entzieht, weil diese ihre Bildung nicht aus der Empfänglichkeit des inneren Gemüts beziehen, der Inspiration, sondern aus den systematischen Verallgemeinerungen der Vernunft und des Verstandes. Die Gebildeten haben infolge des Ursprungs ihrer Bildung keine Erlebnisdeckung für die religiöse Erfahrung, die

sie nur von außen sehen. Weil ihnen die Erlebnisdeckung fehlt, können sie auch keine Mittler sein.

Die Verortung der Religion im je-eigenen Gemüt setzt mehrere Kompetenzen in Sachen Religion außer Kraft. Sie wirkt sich auf verschiedene Begründungsansprüche von Religion aus. Der Anspruch einer metaphysischen Begründbarkeit der Religion wird hinfällig (Gott als erster Bewegter). Ebenso kann eine moralische Religionsbegründung, die Religion als Gewissensinstanz und zur Gewährleistung von Moralität erforderlich sieht, keine Geltung mehr beanspruchen. Auch eine Begründung von Religion aus ihrer Funktion als ewiger Prämisse des positiven Rechts ist abzulehnen, wenn Religion Sache des Gemüts sein soll.

Ein Verständnis von Religion aus der Einzelheit des jeweiligen Gemüts als unverwechselbare Anschauung des Universums, die exemplarisch im Mittler zu studieren ist, setzt den Ursprung von Religion in die Verbindung von Anschauung und Gefühl. Diese ereignet sich unterhalb der Differenz von Denken und Handeln. Zwar handelt es sich um eine Verhaltensweise zum Universum, aber diese wird von Schleiermacher prinzipiell anthropozentrisch begriffen. Erst aus der Unmittelbarkeit der Verbindung von Anschauung und Gefühl geht Religion hervor.

Schleiermachers Gemütstheologie von Anschauung und Gefühl unterläuft Kants Grundsatz "Begriffe ohne Anschauungen sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Die religiöse Erfahrung des Universums, die "ursprünglich eins und ungetrennt" aus Anschauung und Gefühl sich bildet, ist das Entscheidende, sie liegt elementar vor jeder reflexiven und pragmatischen Auslegung.

Aus dieser Auffassung von Religion folgt, interessant und bedenklich: für Schleiermacher spielt der Gottesbegriff in der Religion keine zentrale Rolle. Der Glaube an Gott hängt von der Richtung der Phantasie ab, die das Weltverhältnis bestimmt, das Verhältnis zum Universum, und damit auch das Vorkommen oder Nichtvorkommen eines Gottesbildes. "In der Religion also steht die Idee von Gott nicht so hoch als Ihr meint, auch gab es unter wahrhaft religiösen Menschen nie Eiferer, Enthusiasten oder Schwärmer für das Dasein

Gottes; mit großer Gelassenheit haben sie das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehen, und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöser schien als dieses." (S. 72) Für Schleiermacher kann es also eine a-theistische Religiosität des Gemüts geben. Das Universum offenbart sich, unabhängig von der Vorstellung eines persönlichen Gottesglaubens. Solcher Glaube kann, muß aber nicht sein. Im Grunde ein pantheistisches Konzept.

Ebensowenig impliziert die aus dem Gemüt entspringende Religion für Schleiermacher einen individualistischen, individuelle Unsterblichkeit anstrebenden Glauben. Während für Kant die Unsterblichkeit immerhin noch ein Postulat der praktischen Vernunft bedeutete, hält Schleiermacher die Sehnsucht nach Unsterblichkeit für "irreligiös". Sie ist es, weil sie die Individualität als Persönlichkeit zementieren will und damit die Chance nicht wahrnimmt, sich in die Unendlichkeit zu "verlieren" und in diesem Verlust seiner selbst mit dem Universum "eins zu werden". Das ist beinahe Mystik. - Entsprechend ist der Tod für Schleiermacher kein Übel (auch keines, das Glauben stiften könnte oder gar dürfte), sondern die Gelegenheit, die Individualität ins Universum aufzuheben. Schleiermacher empfiehlt: "Versucht doch aus Liebe zum Universum Euer Leben aufzugeben." (S. 73)

Der Ursprung der Religion im je-eigenen Gemüt bedeutet auch eine Relativierung der heiligen Texte und Urkunden. Auf Glaubensdokumente wie die Bibel kommt es nach Schleiermacher höchstens in zweiter Linie an. Entscheidender ist die lebendige Repräsentation des Glaubens durch den Mittler. *Ihn* sollen die Dokumente bezeugen, ohne *seine* Existenz sind die heiligen Texte tote Buchstaben. "Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte." (S. 68) Die Verfertigung neuer heiliger Schriften war für die Romantik tatsächlich ein Thema, man denke an Friedrich Schlegel und Novalis. Man kann darin Vorformen des modernen Mythologismus erblicken. - Die heilige Schrift also ist für Schleiermacher allenfalls von sekundärer Bedeutung; jeder von der Anschauung des Universums Begeisterte könnte der Autor einer neuen Bibel sein.

Aus Schleiermachers Gemütsreligion folgt eine Entdogmatisierung der Offenbarung als Kernstück christlicher Religiosität. Für Schleiermacher ist Religion *immer* Offenbarungsreligion. "Was heißt Offenbarung? jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist eine". (S. 66) Entsprechendes gilt für das Wunder. Für Schleiermacher sind Wunder keine exklusiven Ereignisse, sondern sie gehören zum "allernatürlichsten und gewöhnlichsten", sind der Zufallsanlaß für religiöse Ansichten. Das Bewundern ist das Entscheidende, wenn die Bewunderung eines Baums, einer Christusstatue das Gemüt öffnet, hat sich ein Wunder ereignet. "Mir ist alles Wunder", sagt Schleiermacher. (S. 66) Allerdings kann man fragen, wenn alles Wunder ist - was ist dann noch Wunder? Aber die Logik spielt hier keine Rolle. Gnaden, Wunder sind für Schleiermacher keine Besonderheiten, sie sind etwas ganz Alltägliches, jedem einzelnen vertraut, der "seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewußt ist". (S. 67)

Nicht zuletzt stellt Schleiermachers Religionsauffassung auch eine Kritik am neuhumanistischen Menschheits- und Persönlichkeitsideal dar. Dieses ist für Schleiermacher eine abkürzende Verendlichkeit des Menschen, gleichsam der Versuch, dem einzelnen das Universum zu substituieren. Das Bestreben, die Persönlichkeit ihren Kräften gemäß allseitig auszubilden und zu vollenden, bekannt durch Humboldt (den mit Schleiermacher sicher keine allzustarke Neigung verband, wenn auch die Pflicht beide vermittelte), muß für Schleiermacher scheitern, weil es auf eine Begrenzung der Individualität hinausläuft. Die neuhumanistische Bildung mißt den einzelnen an einer Idee der Menschheit und begrenzt ihn damit, statt ihn zu entgrenzen. "Ihr nehmt die Menschen einzeln, und so habt Ihr auch ein Ideal von einem Einzelnen, dem sie aber nicht entsprechen." (s. 50) Gegenüber dieser Beschränkung durch ein Ideal geht es Schleiermacher um eine Entgrenzung durch religiöse Gemütsstimmung. *Sein* Bildungsideal ist nicht die Persönlichkeit als vollendete Individualität, sondern der Mittler als jener exponierte Mensch, in dem sich der Genius des Universums beispielhaft darstellt. Auch das Menschheitsideal, das Persönlichkeitsbildung im Individuum verwirklichen will, verstellt für Schleiermacher gleichsam als Ersatz für das Universum dessen Unendlichkeit und beschränkt den Menschen auf sich. Der Sinn von Persönlichkeitsbildung und Menschheitsideal

kann nur in einer Rückbesinnung der Religion auf sich selbst liegen, auf das wechselseitige Öffnungsverhältnis von Ich und Universum. (S. 55)

Was folgt aus Schleiermachers Sicht der Religion für die Geschichtlichkeit? Für die Wahrnehmung der geschichtlichen Menschheit bedeutet sein Konzept: die Menschheitsgeschichte folgt nicht nur ihr selbst entspringenden Ideen, ist nicht nur empirische oder idealische Historie - vielmehr verhält sich die Menschheitsgeschichte zum Universum, wie sich die einzelnen zur Geschichte verhalten (S. 58). Die Menschheitsgeschichte ist nur eine Modifikation des Universums, wie der einzelne eine Modifikation der Geschichte, in der er lebt. Die Menschheitsgeschichte ist "nur ein Mittelglied zwischen dem Einzelnen und dem Einen, ein Ruheplatz auf dem Wege zum Unendlichen". (S. 58) Man muß also über die Menschheitsgeschichte hinaus, will man sich religiös in "Ahndungen" auf die Geschichte beziehen. Der Sinn der Menschheitsgeschichte liegt in der religiösen Selbstanregung, die sie bietet. Sie erscheint als das "immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe." (S. 58) Derjenige, der Geschichte so zu erfahren vermag, ist der Mittler und Seher, nicht der Historiker.

Eine Reihe von Fragen drängt sich auf - nicht nur im Hinblick auf die richtige Interpretation. Es sind vor allem zwei Fragen, die wir in vier Stichwörtern formulieren wollen: Wenn man dieses Wesen der Religion betrachtet - es soll ja eine Religion sein, die den Gebildeten unter ihren Verächtern widerspricht, den Philosophen, Moralisten, Staatsmännern - ist das vielleicht eine Bildungsreligion, die Schleiermacher entwickelt, ist es eine Kunstreligion? Ist Schleiermacher nicht in der Absicht, die Gebildeten zu überzeugen, selber zu einem überaus Gebildeten geworden? Ist er zum Opfer derjenigen geworden, die er umstimmen wollte, hat er sie gewissermaßen noch einmal überboten?

Schleiermacher war Pfarrer in der Charite, er sah Menschen sterben. *Seine* Interpretation des Todesproblems kann im Argument vielleicht jemanden überzeugen - aber kann man mit dieser Anschauung von Religion leben *und* sterben? Ist Schleiermachers Rede vom Aufgehen im Universum unter Verzicht auf individuelle Un-

sterblichkeit vielleicht Zeichen besonderer Demut? Aber muß man, will man den Effekt so sehen, Schleiermacher nicht gegen ihn selbst lesen? Aus einem Horizont von Sittlichkeit und Moralität, mit dem Religion doch nichts zu tun haben soll? Wie ist das, z.B. mit der Unsterblichkeit? Kann man Schleiermachers Anschauung nicht auch als *elitär* verstehen? Seine Adressaten waren die Gebildeten, die meinten, mit ihren Systemen Religion abhandeln zu können. Wer ist eigentlich die "Zielgruppe" der Religion? Alle? Wie sieht das bei Schleiermacher aus? Ist seine Religion am Ende eine Kunstreligion für diejenigen, die sich über Religion unterhalten können? So kraß darf man es sicher nicht sehen, aber bedenken wir einmal etwas anderes: wie steht es mit der Möglichkeit, eine neue Bibel zu schreiben? es ist ja nicht nur eine Frage des Respekts, sondern auch ein ungeheurer Anspruch. Kann man sich wirklich seine Religion in der Obhut des Universums erfinden? Ist das ein Anspruch, der sich bruchlos vereinigen läßt damit, daß sich das Universum im einzelnen zur Sprache bringen kann? Oder handelt es sich nicht doch um einen Subjektivismus?

Man könnte einwenden, Schleiermacher sei nicht elitär, er verallgemeinere vielmehr das Mittlertum absolut. Aber: Kann jeder sein eigener Christus sein? Was geht bei Schleiermacher eigentlich verloren - oder ist da alles in Ordnung? Bricht da nicht etwas zusammen, was eigentlich immer konstitutiv ist für Religion, ein Hier und ein Danach? Das Problem der *Grenze* scheint bei Schleiermacher verschwunden. Auch in unseren Tagen wird es vielfach ausgeblendet. Die Absurdität des Wagnisses, des Glaubens wird eingeebnet, die Gefahr der Grenze verharmlost. Die konstitutive Spannung fehlt. Aber das Problem des Trostes kommt wieder auf...

Noch eine andere Frage: Die Verlagerung der Religion in das jeigene Gemüt - ist das am Ende nicht eine anthropozentrische Auflösung der Religion? Kann man Schleiermachers Pantheismus eigentlich noch als Religion, geschweige Christentum bezeichnen? - Es ist wirklich die Frage, ob Schleiermacher uns davon überzeugen kann, daß das Nachdenken über Religion ein Denken ist, dem man mit den Mitteln des Denkens beikommen kann. - Doch selbst, wenn Schleiermacher uns in dieser Frage, die unser Ausgangsproblem

war, nicht überzeugte, hätten wir in der Auseinandersetzung mit ihm einiges gewonnen.

IX

Wir haben uns einen Einblick in Schleiermachers Reden verschafft, der eigentlich noch näherer Verifikation bedürfte, als uns aus Zeitgründen möglich war. Beginnen wir mit einem Gesamttrückblick auf das Seminar, bevor wir abschließend noch einen Blick in die dritte Rede werfen mit der Frage, ob denn Bildung zur Religion möglich sei. - Unser Seminar begann mit der Frage nach der Legitimität unseres Vorhabens. Wir suchten uns die besonderen Probleme vorzuführen, die ein Nachdenken über Religion in einer modernen wissenschaftlichen Lehrveranstaltung enthalten könnte. So fragten wir nach der begrenzten Zuständigkeit der Wissenschaft für dieses Thema, nach dem öffentlichen Bedeutungsverlust der Religion, nach Bildung als notwendiger Religionskritik und nach der moralischen Restfunktion der Religion. Nach skeptischer Musterung dieser durchaus einseitigen Thesen stellten wir fest, daß die Sache der Religion immer noch des Nachfragens wert sei, ganz einfach weil es sie noch gibt und sie in den Perspektiven nicht aufgeht, die ihr kein oder nur noch ein begrenztes Lebensrecht zugestehen wollen. - Dann begannen wir unsere Frage nach der Religion selbst, in der uns Schleiermacher helfen sollte, mit einer Analyse des Titels seiner Reden. Wir charakterisierten sie als Lesereden, verständigten uns über ihre Adressaten, machten uns Gedanken über die Sprecherposition Schleiermachers. Den eigentlichen Einstieg in die "Apologie" nahmen wir mit der Beschreibung der polaren Kosmologie Schleiermachers, an die sich eine immanente Anthropologie anschließt. In ihrem Zentrum erblickten wir die exemplarische Figur des Mittlers, die Leitfigur der Reden, von der Schleiermacher meint, sie habe das Privileg der Anschauung des Universums als Angeschautwerden durch das Universum jenseits spekulativen, problematischen Denkens. Nach einem Interludium über die verstehende Besinnung als Verbindung von Sach- und Selbsterkenntnis interpretierten wir, jenseits aller Außenperspektiven, textanalytisch den Kern der Religionsauffassung Schleiermachers, die Anschauung des Universums im

Gemüt des Mittlers. Nachdem wir unser Vorverständnis von Gemüt geprüft hatten, fragten wir: Was ist für Schleiermacher wichtig am Gemüt? Wir sprachen von der besonderen Ansprechbarkeit des Gemüts, der Dimension der Innerlichkeit, seiner Richtung auf das Ewige, daß es begeisterungsfähig ist und über eine symbolisierende Kraft verfügt, seine besondere Anschauungskraft, die kein schieres Sehen und Anstarren ist. Wir fanden das Gemüt durch eine Universalität gekennzeichnet gegenüber den Spezifitäten von Denken, Wahrnehmen, Handeln: das Gemüt als vorbegriffliche Einheit von Gefühl und Anschauung. - Dann fragten wir nach den Konsequenzen, die Schleiermachers Verortung der Religion als Anschauung des Universums im je-eigenen Gemüt hat, und nicht in den Begriffen des Verstandes und der Vernunft. Welche Konsequenzen hat diese Verortung, wie Schleiermacher sie exemplarisch im Mittler denkt? In zehn Punkten antworteten wir auf diese Frage: die Gründung der Religion im je-eigenen Gemüt

...entzieht Religion dem Zugriff der Gebildeten und deren Vernunftkultur. Im Rahmen ihres Verständnisses von Bildung haben sie keine Erfahrungsdeckung für Religion.

...läßt alle Vernunft- und Verstandeskonstruktionen von Religion sowie ihre pragmatischen Begründungen obsolet erscheinen.

...macht die Anschauung des Universums zur Sache der Stimmung und nicht zum Thema begrifflicher Reflexion.

...macht Religion zu einer Einheit von Anschauung und Gefühl im Gegensatz zu einer Synthese von Anschauungen und Begriffen.

...relativiert die Stellung des Gottesbegriffs im Glauben. Für Schleiermacher ist auch eine a-theistische, gottfreie Religion denkbar.

...konterkariert für Schleiermacher den persönlichen Unsterblichkeitsglauben als irreligiös und entschärft den Tod, indem sie ihn als Möglichkeit der Selbstaufhebung in das Universum begreift.

...reduziert die Bedeutung heiliger Texte, wenn diese unabhängig von ihrem Ursprung in den Mittlern gesehen und dogmatisiert werden.

...normalisiert Wunder, Gnadenwirkungen und Offenbarungen zu jederzeit und für jedermann möglichen spontanen Empfindungen.

...kann sich mit dem neuhumanistischen Individualitäts- und Menschheitsideal nur dann verbinden, wenn dieses die Unmittel-

barkeit des Verhältnisses von Ich und Welt nicht ausschließt und sich nicht als Einrichtung eines endlichen Universums mißversteht. ...erblickt in der Menschheitsgeschichte nur eine Modifikation des Universums. Ihr Sinn liegt in der Selbstanregung des je-eigenen Gemüts, das religiöse Erlösungswerk der Liebe anzuschauen. (Das Erlösungswerk der Liebe ist allerdings nur die spezifisch christliche Form, in der Geschichte im Gemüt erscheint. Ein Erlösungswerk als Aufgang in das Nirwana ist genauso denkbar. Der Mittler ist eigentlich doch eine Widerspiegelung des christlichen Offenbarungsdenkens, der Möglichkeit, daß der Gott sich durch seinen Sohn offenbart. Es ist ein christliches Modell, das in anderen Religionskontexten so nicht vorstellbar ist.)

Wir fragten auch nach dem Begriff des "Universums", wie ihn Schleiermacher denkt. Seine Bestimmung ist ähnlich schwierig wie die des "Gemüts". Vielleicht ist hier die Rede von einem "Begriff" schon falsch. Das Universum bedeutet bei Schleiermacher das einsgekehrte und zu einer Einheit zusammengefaßte Weltall. Es ist nicht das Weltall des Physikers, des Astronomen, sondern des stauenden Bewußtseins, von dem Kant sprach in seinem Wort über den "gestirnten Himmel über mir" - der allerdings immer auch unter mir ist, astronomisch betrachtet. Im Anschauen des Universums, das ein Angeschautwerden durch es ist, ereignet sich die Rückkehr der Vielheit in die Einheit. Das Universum ist einer der Grenzbegriffe, die eigentlich außerhalb unserer Anschauung liegen. Solange es Menschen gibt, hat das Weltall sie in Erstaunen gesetzt. Wie denn das Eine in dem All und das All in dem Einen ist, ist eine urchen-schliche Frage.

Zuletzt stellten wir einige skeptische, d.h. "spähende" Fragen an Schleiermacher. Die Absicht dieser Rückfragen war keine besserwisserische Kritik, sondern das Sichzurückbewegen aus dem Text Schleiermachers *zu uns*, wie es die Verbindung von Sach- und Selbsterkenntnis erfordert. Wir fragten:

- Ist Schleiermachers Religionsauffassung nicht doch wieder eine Kunst- und Bildungsreligion? Wenn sie es sein sollte, bedeutete sie dann vielleicht doch einen Kompromiß mit den gebildeten Verächtern?

- Wie steht die "Volksreligion", wie steht die Religion, mit der man lebt und stirbt, zur Religion des Gemüts und zur Anschauung des Universums? Sind das gewissermaßen "Rohformen" der elaborierten Religion? Ein Aberglaube, den sich der Gebildete nicht mehr leisten kann?
- Ebnet Schleiermacher in seinem Versuch, Religion überhaupt zu bestimmen, nicht sehr viel ein, z.B. die Differenz des Unendlichen und Endlichen, von Leben und Tod, die mythenstiftend bis in unsere Tage ist - ebnet es ein in seinem Versuch, die Gebildeten vom elementaren Sinn der Religion überzeugen zu können?
- Gibt es in Schleiermachers Darlegungen zum Ursprung der Religion nicht ein ihm selbst unauffälliges Hintergrundmodell, durch das er geführt wird? Ein Modell des schöpferischen Künstlers, der Mensch und Universum miteinander vermittelt? Sieht Schleiermacher dieses Verhältnis zwischen Mensch und Universum nicht mit entschiedener Priorität in einer Weise, wie man sie nur in der Kunst findet? Der Gedanke des Sichspiegels im Universum als Anschauen und Selbstanschauen entspricht bei Schleiermacher einer bestimmten ästhetischen Interpretation. Sicher ist die ästhetische Wahrnehmung der Welt eine der vornehmsten Leistungen des Menschen, aber ist es nicht problematisch, diese ästhetische Darstellung der Welt, um ihrer selbst willen, auf das Verhältnis von Universum und Mensch umzulegen, dieses selbst als ein Verhältnis künstlerischer Schöpfung zu interpretieren? Und: es ist eine spezifisch romantische Ästhetik. Welche Ästhetik würde da wohl ganz anders denken? - Ob es tatsächlich eine exklusive künstlerische Zugangsweise zur Religion gibt? Wenn ich begreifen will, was Religion ist, muß ich dann auf den Künstler schauen, auf die große Kunst? Diese Frage stellt sich bei Schleiermacher nicht von ungefähr, denn in der dritten Rede "Über die Bildung zur Religion" wird vollends deutlich, daß das Modell des Künstler hier vorherrscht.

Kann man zur Religion bilden? Der Künstler ist ein Bildner. Schleiermachers Antwort auf diese Frage ist, kurz gefaßt: Religion darf nicht Proselyten machen wollen; man kann aber nicht zu ihr bilden, ohne in diese Gefahr zu kommen. Man kann Religion nicht unterrichten, nicht lehren und lernen. Die Zeitumstände sprechen in Schleiermachers Einschätzung nicht dafür, daß viele dazu geschickt seien. Religiöse Bildung hat mit anderen elementaren Bildungsdi-

mensionen gemeinsam, daß sie nur indirekt sein kann. "Darum ist jedem, der die Religion so ansieht, Unterricht in ihr ein abgeschmacktes und sinnleeres Wort." (S. 78) Denn: "Das Universum bildet sich selbst seine Betrachter und Bewunderer, und wie das geschehe, wollen wir nur anschauen, soweit es sich anschauen läßt." (S. 79) Religiöse Bildung ist so je-eigene Sinnbildung, "der Sinn strebt den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu fassen." (S. 83) "Drei verschiedene Richtungen des Sinnes kennt jeder aus seinem eignen Bewußtsein, die eine nach innen zu auf das Ich selbst, die andre nach außen auf das Unbestimmte der Weltanschauung, und eine dritte die beides verbindet, indem der Sinn in ein stetes hin und her Schweben zwischen beiden versetzt nur in der unbedingten Annahme ihrer innigsten Vereinigung Ruhe findet". (S. 92) In diesem dialektischen Dreischritt denkt Schleiermacher den Weg der Versöhnung, der vom Inneren sich nach Außen kehrt, um schließlich Richtung zu nehmen auf das "in sich Vollendete, auf die Kunst und ihre Werke." (S. 92) Hier sehen wir, wer der Mittler ist, an wem Schleiermacher Maß nimmt: der Künstler ist es, an dem er sich paradigmatisch orientiert. Schleiermacher denkt darüber nach, "wie der Kunstsinne für sich allein übergeht in Religion", und er glaubt, "daß mehr als irgend etwas anders der Anblick großer und erhabener Kunstwerke dieses Wunder verrichten kann". (S. 92f.) Und: "Das größte Kunstwerk ist das, dessen Stoff die Menschheit ist welches das Universum unmittelbar bildet und für dieses muß Vielen der Sinn bald aufgehen." (S. 96) Also eine spezifisch menschliche Leistung, das künstlerische Tun, wird als Modell auf das Universum umgelegt. Dieses schafft sich einen künstlerischen Anblick, indem es das Kunstwerk des Menschen schafft. - Aber: mit welchem Recht kann man eine spezifisch menschliche Leistung auf die Totalität der Welt umlegen? Das Universum als anonymer und universeller Künstler - geht das? Die ganze Welt hat nach Schleiermacher den Charakter eines Kunstwerks. Kunst ist doch eine subjektive Tätigkeit - wenn das Universum sich im Menschen bildet, ist das Universum dann nicht ein Subjekt, und als solches von mir gesetzt? Gibt es für so eine These überhaupt Deckung?

Zunächst muß man sagen: historisch ist es nicht einmal ungewöhnlich, so zu denken. Zwischen Kunst und Mythos gibt es eine ganz ursprüngliche Verbindung. Wenn der Mythos eine Weise ist, in

der das Unendliche dem Menschen erscheint, dann hat diese Verbindung auch ihr Recht. Aber das Problem bei Schleiermacher ist ein anderes. Wenn man sich fragt, wie Schleiermacher dazu kommt, vom Universum wie von einem Subjekt zu sprechen, dann muß man sich auch die Frage stellen: Ist das "Universum" für ihn vielleicht ein Verlegenheitsausdruck für Gott, um das "Ich" wegzustreichen, das ich als Christ denke, wenn ich "Gott" sage? - Aber das Problem ist auch, grundlegender gefaßt: Wenn der Mensch als Arbeitender, Künstler, Liebender, Spielender (nach Nietzsche würde das Universum *spielen*, nicht arbeiten) versucht, das Weltganze zu denken - ist er dann nicht notwendig in den Bahnen seiner Existenz befangen, die ihm die Modelle für sein Vorstellen liefern? Von verschiedenen Grundleistungen her kann man Religion als Verhältnis des Menschen zum Universum in seiner Ganzheit fassen: der Schöpfer als Technit, wie schon bei Platon, als Liebender etc. - aber, ist es überhaupt möglich, modellfrei zu denken? Unterstellt, der Mensch kann Totalitäten nur in Modellen vorstellen - dann sind es aber schon nicht mehr Totalitäten. Ob ich das All als Supertechniker sehe, ob die Welt sich selbst erspielt, immer totalisiere ich eine bestimmte Modellvorstellung. Schleiermacher fragt *nicht* modellkritisch. Er hält sein Modell für passend. Aber kann sich der Mensch im Anblick des Universums so verstecken, daß er nicht mehr erscheint als der Anblickende? Oder offenbart, wer so fragt, nur seine unverbesserliche "Anthropozentrik"? Das ist ein böses Wort. Kann der Mensch überhaupt anders? Man kann sagen: Der Mensch bedarf der Modelle, um Totalitäten vorzustellen. Er totalisiert die Modelle. Doch immer ist es der *Mensch*, der sich in Modellen auf die Welt bezieht. Wenn es so ist, dann gibt es gleichsam zwei Alternativen: Entweder ich entscheide mich für eine Art "Supermodell", dessen Modellcharakter sozusagen nicht mehr auffällt; oder ich gestehe die Modellhaftigkeit meines Vorstellens ausdrücklich ein, weil ich gar nicht anders kann, als in Modellen zu denken. Ich müßte von mir selbst absehen können; so aber bleibt mein Weltzugang nur-menschlich. Es gibt keine Religion, die nicht anthropozentrisch ist, in der der Mensch vollkommen von sich absehen kann, wäre die Einsicht. - Es ist aber ein Unterschied, *ob ich das weiß*, es erkenne, oder ob ich mich in einem Sprung darüber hinweg setze - wie Schleiermacher es tut. Und bedeutet denn die Einsicht in die Unmöglichkeit, die Welt, Religion anders als in Modellen zu denken, die Konsequenz, daß ich sie gar

nicht denken kann? Daß das All nicht modellfrei gedacht werden kann, heißt ja nicht, daß es kein All gibt. Was ich aber nicht anders als subjektiv ausmachen kann, weil ich den Bedingungen meiner Subjektivität unterliege, daß kann ich nur glauben quia absurdum est. Ich kann also aus der Unmöglichkeit, Gott vorzustellen, auch diese Konsequenz ziehen: credo quia absurdum est. Ich kann versuchen, mit den Mitteln des Gemüts in der Frage der Religion so weit wie möglich zu kommen - aber es gibt eine Grenze. Diese Grenze ist meine *Endlichkeit*, die ich auch durch die gewitzteste Modellüberlegung nicht ins Unendliche hochrechnen kann. So hat z.B. Pascal gedacht. Das wäre eine Position, die aus der Selbsterkenntnis (und Selbstkritik) die Konsequenz zieht: Der Glaube kann ein Ereignis sein, ein Ereignis, wie es sich in einer bestimmten Stunde für Pascal ereignete - aber das läßt sich nicht mitteilen. Hier beginnt das Geheimnis und das Schweigen. Zwischen den zwei Unendlichkeiten des Alls und des Nichts der Mensch, eine schwankende Mitte, die nicht zur Gewißheit zu gelangen vermag: außer im Wagnis ureigener Erfahrung. Davon zeugt das eingenähte Memorial Pascals. Das wäre eine andere Folgerung aus der Einsicht, daß es keinen unmittelbaren Zugang zum Universum gibt. Es geht uns nicht um eine anmaßende Kritik an Schleiermacher, sondern um den Aufweis eines Problems. Wenn ich einsehe, daß ich über den Modellcharakter meiner Vorstellung nicht hinaus komme, bedeutet das nicht, daß ich vollkommen schweigen muß. Bis hierhin kann ich sprechen, weiter nicht. Was dann geschieht, entzieht sich der Möglichkeit meiner Interpretation. Wer wollte entscheiden, wer recht hat: der schweigt oder der redet? Niemand kann das entscheiden. Ob Schleiermacher um den Modellcharakter seines Konzepts gewußt hat? Vermutlich schon. Ob er darüber schrieb, ist eine andere Frage. Aber hat es jemals ein Mensch geschafft, das Endliche mit dem Unendlichen zu vermitteln? - Was jemand an der Grenze tut, ist seine eigene Frage, was er dort erfährt, bleibt seine Erfahrung, was er dort sagt, seine eigene Antwort. Was auch immer die Ergebnisse unserer Beschäftigung mit Schleiermacher sein mögen, sie hat uns mit einigen Wahrheiten konfrontiert, die unserer Zeit ganz gut an den Rand geschrieben gehören. Eines jedenfalls scheint gewiß: Der Mensch entkommt sich selbst - auch in Sachen **Gott - nicht.**

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.