

# Das zwiefältige Absolute

Die irreduzible Differenz zwischen Frömmigkeit und Reflexion im  
Denken Friedrich Schleiermachers

Jörg Dierken

## Abstract

The priority of piety over church doctrine that characterizes modern theology was worked out systematically by Schleiermacher by means of the concept of feeling: Piety, whose symbolizations are interpreted by theology for the sake of religious sociality, is anchored in the basic structure of subjectivity. In the pious feeling its passive constitution and pre-reflexive unity are accessible to self-consciousness. To show the universal validity of this predication of structure Schleiermacher must be concerned with the determinate capacity of reflexion, which is not derivable from feeling. In this way Schleiermacher's thought – thus the thesis of the essay – is characterized by a non-reducible duality of the absolute as piety and reflexion, the immediacy of execution and the mediation of determinateness. This thesis, which critically examines Schleiermacher's suggestion of the simplicity of the absolute in the execution of piety, is confirmed by an immanent interpretation of Schleiermacher's chief theological and philosophical works. A look at Schleiermacher's christology underscores the point that Schleiermacher's intended ordering of the relationship between religion and theology can be consistently carried through only in the light of this thesis.

## 1. Einführung

Friedrich Schleiermacher »ist dem Geschichtsschreiber der Theologie nicht ein Ende, sondern ein neuer Anfang theologischer Arbeit«. <sup>1</sup> Emanuel Hirsch taxiert mit diesem Urteil Schleiermachers Beitrag zur »Umformungskrise« des Christentums, in der an der Schwelle zur Moderne das »Verhältnis des Christlichen und des Menschlichen« zur Neubestimmung ansteht. <sup>2</sup> Danach sollten »freie Menschlichkeit« und »christliche Gottinnigkeit« gerade auch in der Moderne ein »harmonische[s] Verhältnis« eingehen können – nachdem freilich die »Gedankenarbeit« schon des frühen Schleiermacher »die Voraussetzungen für die gesamte überlieferte theologische Lehre einschließlich der aufgeklärten [zerstört hat] und

---

<sup>1</sup> Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. IV, Gütersloh (Bertelsmann) 1952, 582.

<sup>2</sup> Hirsch, 576.

... zu einer theologischen Neugestaltung von unübersehbaren Ausmaßen zwang«. <sup>3</sup>

Der Zusammenhang von destruktiven und konstruktiven Elementen in Schleiermachers Denken liegt darin beschlossen, daß Schleiermacher sich der Konsequenz von Aufklärung und kritischer Philosophie einerseits und von beginnender historischer Forschung andererseits stellt, wonach die überkommene theologische Dogmatik oder die notdürftig renovierte rationalistische Ethik keine allgemeingültige Normativität für die christliche Frömmigkeit mehr besitzen. Und diese Sachlage macht für Schleiermacher eine Neubegründung der Theologie erforderlich, will er nicht der gedanklichen Verantwortung der von ihm praktizierten Religiosität entsagen und diese damit von allen fortgeschrittenen Bildungskräften separieren. Bei dieser Neubegründung ist es nicht um eine Anpassung einzelner Lehrstücke an die veränderte Geisteslage zu tun. Vielmehr steht das Verhältnis von gelehrter Theologie und gelebter Religion überhaupt zur Neubestimmung an. Denn unter den Bedingungen der beginnenden Moderne hat eine jede Begründung der Religion durch theologische Lehren, die in normativer Absicht dem subjektiven Religionsvollzug vorgegeben sein sollen, ihre Glaubwürdigkeit verloren: Zur Epoche der Selbstergründung von Subjektivität paßt kein objektivistischer Dogmatismus, welche Inhalte auch immer mit ihm verbunden sein mögen. Aus diesem Grund kehrt Schleiermacher das traditionelle Verhältnis von gelebter Religion und gelehrter Theologie um. <sup>4</sup> Die individuell und kollektiv praktizierte Religion wird nunmehr der theologischen Theorie vorgeordnet, und die Theologie tritt in ihren Dienst, indem sie die Denk- und Darstellungsmittel verwaltet, die zur Selbstverständigung von Religion innerhalb ihrer als Kirche ausdifferenzierten Sozialgestalt erforderlich sind. Diese grundsätzliche Unterordnung der Theologie unter die Religion erlaubt es Schleiermacher, die Theologie als eine *praktisch-funktionale* Disziplin zu verstehen. Und im Gefolge dieses Verständnisses wird es möglich, den gesamten tradierten Lehrbestand einer kritischen Umgestaltung zu unterziehen, die ihn unter dem Gesichtspunkt seiner Tauglichkeit für religiöse Verständigungsprozesse durchmustert. Verbunden mit dieser funktionalen Sicht der Theologie ist eine Aufwertung der empirischen Wirklichkeit von Religion: Ist der Schleier einer bloß dogmatisch mit Wirklichkeit geglichenen Normativität von Dogmatik gelichtet, dann kann die gelebte Religion in derjenigen *geschichtlichen Eigentümlichkeit* wahrgenommen werden, in der sie durch Individuen und Gruppen vollzogen wird.

<sup>3</sup> Hirsch, 582.

<sup>4</sup> Diese Verhältnisbestimmung von Religion und Theologie geht bekanntlich auf Johann Salomo Semler zurück. Doch systematisch hat sie in all ihren Konsequenzen erst Schleiermacher expliziert, der deswegen von Hirsch als der »eigentliche vollmächtige Erbe Semlers« (88) bezeichnet wird.

Schleiermacher ist angesichts der Neubestimmung von Religion und Theologie allerdings zugleich in der Pflicht, den Wurzelboden von Religion auch auf eine allgemeingültig-begriffliche Weise darzutun. Denn anderenfalls würde er außerstande sein, seine Sicht von Religion mit den allgemeinen Bildungsprinzipien am Beginn der Moderne zu vermitteln. Damit wäre zwar der Eigentümlichkeit der empirisch gelebten Religion Rechnung getragen – aber um den unannehmbaren Preis, daß eben eine unversöhnliche Entzweiung von ›Christlichem‹ und ›Menschlichem‹, von Religion und Vernunft ratifiziert wäre. Um sie zu vermeiden, muß Schleiermacher also gerade seinem auf die *geschichtlich praktizierte Religion* ausgerichteten Religionsverständnis eine *begrifflich-theoretische Grundlage* verschaffen. Hierbei tritt die Schwierigkeit auf, daß die begriffliche Religionstheorie keinen normativen Begriff für gelebte Religion aufstellen kann, dem diese approximativ sich anzunähern hätte. Vielmehr entspricht sie ihrem Thema nur dann, wenn sie der *Positivität* der gelebten Religion Raum gibt: Von ihr ist Religion nach Schleiermachers Einsicht nämlich ebensowenig wie von der *Individualität* ihres Subjekts ablösbar. Positivität und Individualität<sup>5</sup>, Vorkommen in der empirisch-geschichtlichen Wirklichkeit und die Bindung an ein subjektives Gelebt-Werden sind also die Stichworte, die Schleiermachers Religionstheorie integrieren muß, will sie ihrem Thema gerecht werden.

Schleiermacher sucht die Aufgabe seiner Religionstheorie dadurch zu lösen, daß er Religion als einen zur *conditio humana* gehörigen Sachverhalt begreift, der gerade in der *Unmittelbarkeit seines Vollzugs* sein Zentrum hat. Entscheidend ist dabei, daß Religion auf einer unverzichtbaren Funktion von Subjektivität beruht, die nicht etwa durch andere Funktionen wie Wissen oder Wollen vertreten werden kann. Diese Funktion zeichnet für die Einheit des Subjekts verantwortlich: Sie ist die Instanz, in der menschliche Subjektivität sich selbst angesichts des Umstandes, daß sie sich nicht selbst erzeugt hat, hinnimmt und zu eigen wird. Deshalb wird Subjektivität erst durch diese zur Religion führende Funktion *sie selbst*. Bekanntlich nennt Schleiermacher diese Funktion *Gefühl*, und die in ihm lokalisierte Religion macht sich als *Frömmigkeit* geltend. Gefühl und Frömmigkeit sind die Formeln in Schleiermachers Religionstheorie, mit denen er die grundsätzliche Struktur von Religion angibt. Und diese impliziert, daß sie allein im individuell-geschichtlichen Leben realisiert wird. Schleiermachers begrifflich-theoretische Aufstellungen wollen daher die individuellen und positiven Ausgestaltungen von Gefühl und Frömmigkeit, wie sie schließlich auch zu theologischen Symbolisierungen und Aussagezusammenhängen führen, gar nicht normieren: Sie intendieren lediglich, auf allgemein zustimmungspflichtige Weise das

<sup>5</sup> Sie ist allerdings nicht auf die Eigenart des einzelnen zu reduzieren, gibt es nach Schleiermacher doch auch eine Eigentümlichkeit religiöser Kollektive.

## References

- Aarsleff, Hans. 1988. "Introduction". Wilhelm von Humboldt, *On Language: The diversity of human language structure and its influence on the mental development of mankind*, transl. by Peter Heath, vii-lxv. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amsterdamska, Olga. 1987. *Schools of Thought: The development of linguistics from Bopp to Saussure*. Dordrecht: Reidel.
- Arnold, Bettina & Hennig Hassmann. 1995. "Archaeology in Nazi Germany: The legacy of the Faustian bargain". *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology* ed. by Philip Kohl & Clare Fawcett, 70–81. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benfey, Theodor. 1869. *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts, mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*. Munich: J.G. Cotta. (Repr. New York: Johnson, 1965.)
- Bompard, Paul. 1996. "Anti-Racist Myth Scotched". *Times Literary Supplement*, 20 Sept. 1996, p. 9. [Review of Finzi & Ventura (1996).]
- Bopp, Franz. 1840a. Review of Humboldt (1836–1939). *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Berlin) Jahrgang 1840, Band 2, cols. 697–741 (Nov.)
- , 1840b. "Über die Verwandtschaft der malayisch-polynesischen Sprachen mit den indisch-europäischen". *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften; Philologische und historische Classe 1839*. 187–272. Berlin: Ferdinand Dümmler. (Repr. in *Kleine Schriften zur vergleichenden Sprachwissenschaft: Gesammelte Berliner Abhandlungen, 1824–1854*, 235–310. Berlin: Zentralantiquariat der DDR, 1972.)
- Boudon, Raymond. 1986. *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris: Fayard.
- Brinton, Daniel Garrison. 1890. *Essays of an Americanist*. Philadelphia: Porter & Coates.
- , 1891. *The American Race: A linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America*. New York: N.D.C. Hodgers.
- Buck, Carl Darling. 1949. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages: A contribution to the history of ideas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Buschmann, Johann Carl Eduard. 1842. "Asiatischer Archipelagus und Australien: Der malayische Sprachstamm". *Magazin für die Literatur des Auslandes* (Berlin) Nr. 26, 2. März 1842, cols. 1–2.
- Collinge, N.E. 1995a. "History of Comparative Linguistics". Koerner & Asher 1995. 195–202.
- , 1995b. "History of Historical Linguistics". Koerner & Asher 1995. 203–212.
- Delbrück, Berthold. 1882[1880]. *Introduction to the Study of Language: A critical survey of the history and methods of comparative philology of Indo-European languages*. Leipzig: Breitkopf & Härtel. (New ed., with an introduction by E. F. K. Koerner, Amsterdam: John Benjamins, 1974; 2nd printing, 1989.)
- Dow, James & Hannjost Lixfeld, eds. 1994. *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

gion in ihrer eigenen Bestimmtheit ansichtig zu werden. Wenn nun der Nachweis der Absolutheit von Frömmigkeit an die ihr entgegengesetzte Reflexion gebunden ist, dann hat dies jedoch zur Folge, daß der Reflexion ein gleicher Grad an ›Absolutheit‹, also an unreduzierbarer Letztgeltung, zuerkannt werden muß. In der Konsequenz dieses Sachverhalts wäre, soviel thetisch vorweg, von einem zwiefältigen Absoluten in Schleiermachers Denken zu sprechen: Es wird von der irreduziblen Differenz von Frömmigkeit und Reflexion gebildet.

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob sich Schleiermachers frömmigkeitszentrierte Religionstheorie notwendigerweise solcher reflexionstechnischer Denkmittel bedienen muß, die dem von Schleiermacher angegebenen Argumentationsziel zuwiderlaufen. Diese Leitfrage für eine Schleiermacher-Lektüre ergibt sich aus der angedeuteten Konstellation von Religionstheorie und religiöser Positivität, von religiösem Vollzug und theoretisch-theologischer Explikation seiner Bestimmtheit. Deswegen ist die genannte Fragestellung zunächst einmal der Ausgangspunkt einer *immanenten* Interpretation – so sehr sie freilich eine Schleiermacher-*kritische* Implikation enthält. Letztere ist nicht schon mit dem Sachverhalt verbunden, der einleitend im Sinne eines hypothetischen Vorgriffs angedeutet worden ist: also die Zwiefältigkeit des Absoluten in der unreduzierbaren Differenz von Frömmigkeit und Reflexion. Die kritische Implikation einer immanenten Interpretation liegt vielmehr darin beschlossen, daß sie die Bedeutung der Reflexion auch dort hervorhebt, wo Schleiermacher sie zwar faktisch beansprucht, aber eben dies durch eine Konzentration auf die prä- und postreflexive Unmittelbarkeit der Frömmigkeit unterbelichtet. Auf diese Weise wäre jedoch die Unmittelbarkeit von Frömmigkeit bloß durch eine Reflexionsvergessenheit gewonnen – womit sie ihre Absolutheit immer schon verloren hätte.

Im folgenden soll die exponierte Hypothese von der Zwiefältigkeit des Absoluten belegt werden. Zunächst soll dazu Schleiermachers Verständnis von Frömmigkeit und Theologie skizziert werden (2.). Da Theologie – in dem engeren Sinn einer akademischen Disziplin – als ›positive‹ Wissenschaft bestimmt ist und einsinnig an die vorhandene Religionspraxis zurückgebunden wird, muß die Legitimität von Religion auch in einer umfassenderen Perspektive ergründet werden, wie Schleiermacher sie in seiner ›Dialektik‹ einnimmt (3.). Da diese auf den wirklichen Vollzug von Religion abzielt, der immer von einem individuellen Selbst getätigt wird, ist anschließend der begriffliche Möglichkeitsgrund von individueller Wirklichkeit zu betrachten, wie ihn Schleiermacher in seiner philosophischen ›Ethik‹ legt (4.). In einem weiteren Schritt ist sodann nach der Wirklichkeit der christlichen Religion in Schleiermachers Optik zu fragen (5.), um schließlich die Unhintergebarkeit der Duplizität des Absoluten mit samt ihren Konsequenzen für den ›Anfang theologischer Arbeit‹ zu erörtern, der nach Hirsch ›dem Geschichtsschreiber der Theologie durch Schleiermacher aufgegeben ist‹ (6.).

## 2. Schleiermachers Verständnis von Frömmigkeit und Theologie

Seit seinem Debüt in der akademisch-literarischen Welt mit den ›Reden‹ »Über die Religion«<sup>8</sup> hat Schleiermacher die Selbständigkeit der Religion betont. Religion ist nicht der Schlußstein eines metaphysischen Gebäudes, und sie ist auch keine Instanz zur Integration der Natur in die Reichweite der moralischen Vernunft. Religion »begehrt nicht das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik«, und »sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und göttlicher Willkür der Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral«.<sup>9</sup> Statt bloß ein Appendix zu Metaphysik und Moral zu sein, ist Religion vielmehr etwas unreduzierbar Eigenes: Weder im Denken noch im Handeln wurzelnd, erfüllt sie eine eigene »Provinz im Gemüthe«.<sup>10</sup> Wie aus dieser schon geflügelten Formel erhellt, bestimmt Schleiermacher das Eigenständigkeit anzeigende Wesen der Religion nicht gegenständlich. Nicht ein Objektbereich von Wissen und Handeln unterscheidet Metaphysik und Moral von Religion, sondern ein subjektives Vermögen: Die Vollzugsmodi des Bewußtseins konstituieren die jeweiligen Funktionsbereiche. Signifikant für die Religion ist nun der Vollzug der Bewußtseinsfunktion des Gefühls. Es zeichnet sich dadurch aus, daß es jeweils dem einzelnen Subjekt angehört und nicht austauschbar ist, daß es eine Einheit von Subjekt und Objekt, Selbst und gefühltem Inhalt bildet und daß es eine Selbständigkeit des Objekts außer dem Gefühlsvollzug ausschließt. Ein subjektunabhängiges Objekt ist dem Subjekt niemals in der Weise des Gefühls präsent. Dies ist allenfalls möglich in der Weise des Denkens des Gedankens: ›gedacht als nicht-gedacht‹.

Zu dieser streng subjektivitätstheoretischen Fassung des Gefühlsbegriffs ist Schleiermacher allerdings erst aufgrund vielfältiger Veränderungen seiner ursprünglichen Intention, wie sie von den Reden verkörpert wird, gekommen. Mit diesen Veränderungen sucht Schleiermacher gravierende Inkonsistenzen zu beseitigen. Sie rühren insbesondere aus der Kombination des Gefühls mit der Anschauung, durch die der frühe Schleiermacher Gefühle als religiöse zu qualifizieren sucht. Nicht alle Gefühle sind nämlich religiös, wie etwa an dem Gefühl des Schmerzes deutlich wird. Auf es treffen zwar die formalen Gefühlskriterien zu, aber deshalb ist der Schmerz noch kein spezifisch religiöses Gefühl. Zu einem solchen wird ein Gefühl nur, wenn es mit einer Anschauung des Universums korreliert; ›Universum‹ steht dabei für den Inbegriff unübersteigbarer Totali-

<sup>8</sup> Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York (de Gruyter) 1984, 185–326 (im folgenden zit. als KGA I/2).

<sup>9</sup> KGA I/2, 211.

<sup>10</sup> KGA I/2, 204.

tät. Das »Wesen« der Religion ist »Anschauung und Gefühl«: »Anschauung ohne Gefühl ist nichts«, und »Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts«. <sup>11</sup> Es ist der Sinn dieser an Kants Beziehung von Begriff und Anschauung erinnernden Formel, daß das Subjekt in der Anschauung sowohl das »Universum« »andächtig belausch[t]« und sich von »seinen unmittelbaren Einflüssen« in »kindlicher Paßivität ergreifen und erfüllen« läßt als auch im Gefühl eine aktive »Veränderung« in seinem »innern Bewußtsein« vollzieht, durch die das Universum in ein »neues Verhältniß« zum »Gemüth« gebracht wird. <sup>12</sup> Anschauung und Gefühl stehen also für eine lebendig realisierte Einheit von Universum und Ich, Passivität und Aktivität, Fremd- und Selbstbezug des Subjekts. Da die Anschauung aber immer nur etwas »einzelnes«, »abgesondertes« bleibt, <sup>13</sup> muß sie durch eine gefühlsmäßige Imagination zu einer Ganzheit erweitert werden, die freilich immer ungeschlossen bleibt und bloß für das führende Subjekt ist.

Diese durch Gefühl und Anschauung vermittelte Einheit von Selbst- und Ganzheit birgt wenigstens zwei Grundschwierigkeiten in sich. Zum einen weist der Charakter der Anschauung, immer etwas Abgesondertes zu sein, der Subjektivität des Gefühls die Aufgabe zu, die einzelnen Anschauungen zur Imagination des Universums zu erheben. Durch diese Aufgabe aber zieht in das subjektive Gefühlsvermögen seinerseits die Partikularität von Anschauung ein. Aus diesem Grund tilgt Schleiermacher in seiner folgenden Entwicklung den Anschauungsbegriff aus seinem Religionskonzept und konzentriert Religion ganz im »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit«. <sup>14</sup> Der Abhängigkeitscharakter des Gefühls verkörpert nunmehr das Moment der Passivität der Subjektivität, das vormals mit der Anschauung einhergegangen ist. Zum anderen ist das auf Anschauung und Gefühl basierende Religionskonzept mit der Schwierigkeit belastet, daß die intendierte *Einheit* von Anschauung und Gefühl niemals als solche expliziert werden kann. Ungetrennt sind Anschauung und Gefühl nämlich nur in einem »geheimnißvolle[n] Augenblick«, in dem »ich« die »Seele« der »unendlichen Welt bin« – vergleichbar mit der flüchtigen erotischen Erfahrung eines »jungfräulichen Kusses«, mit dem Schleiermacher metaphorisch den Augenblick der Religion umschreibt. <sup>15</sup> Doch erfassbar wird dieser allein im momentanen Vollzug wirkliche Augenblick erst, nachdem er vorüber ist und sich Anschauung und Gefühl aufgrund

<sup>11</sup> KGA I/2, 211; 221.

<sup>12</sup> KGA I/2, 211; 218.

<sup>13</sup> KGA I/2, 215.

<sup>14</sup> Vgl. CG, § 4. Vgl. zum Entwicklungsgang von Schleiermachers Gefühlsbegriff Dietrich Korsch, Das doppelte Absolute. Reflexion und Religion im Medium des Geistes, in: NZStH 35, 1993, 28–56; insbesondere 43–53. Die sachliche Nähe, in der der Titel von meinem Aufsatz zu dem von Korsch steht, ist nicht zufällig.

<sup>15</sup> KGA I/2, 221.

einer »geringste[n] Erschütterung« entzweit haben.<sup>16</sup> Damit wird das Zentrum von Religion zu einem »unbegreifliche[n] Faktum«:<sup>17</sup> Das Wesen der Religion ist umwoben von einem Geheimnis. Soll dennoch von ihm in rationaler Weise die Rede sein können, so muß die »geringste Erschütterung«, die Religion als *Einheit* von Anschauung und Gefühl *entzweit*, eingetreten sein und den Platz bereitet haben für eine »notwendige Reflexion«, die gerade das »trennt«, was als Einheit Religion konstituiert und in ihrem Wesen ausmacht.<sup>18</sup> Schleiermacher unterläßt es jedoch zu begründen, wie die zertrennende Reflexion aus der Einheit von Universum und Ich abgeleitet werden kann. Daher gerinnt Religion in dieser Religionstheorie zu einem unbegreiflichen, opaken »Faktum«. Da sie nicht die Zeit, also die Sukzession des »geheimnisvollen Augenblicks« und seiner die Reflexion ermöglichenden »Erschütterung« umschließt, gerät Religion in den Verdacht, ein allein durch den Spiegel der Reflexion *indirekt erschlossener*, aber damit an ihm selbst *geheimnisvoll-unwirklicher* Sachverhalt zu sein – so sehr Schleiermacher gerade in der subjektiven Vollzugswirklichkeit das Wesen der Religion konzentriert sieht. Diese Schwierigkeit betrifft keineswegs allein die Religionstheorie: Auch die getätigte Religion wird von dem Dilemma affiziert, da sie als rein subjektiver Vollzug einer Einheit von Subjektivität und Objektivität bestimmt ist. Die Religionstheorie ist sogar weitaus besser dran als die Religion selbst: Kann sie doch funktional durch ihren reflexiven Bezug auf jenen geheimnisvollen Punkt die Fülle der Anschauungen als Symbolisierungen und Dogmen sowie die Stärke der Gefühle als Riten und Gebräuche beschreiben – wovon die Reden ein beredtes Zeugnis ablegen.

Von der skizzierten Schwierigkeit ist auch das Konzept des reifen Schleiermacher der Glaubenslehre betroffen, so sehr es auch mit der Ausscheidung des Anschauungsbegriffs einen anderen, streng *subjektivitätstheoretischen* Zugang zur Religionsthematik wählt. Wenngleich die Glaubenslehre als Dogmatik eine historische Disziplin ist und im Interesse kirchenleitenden Handelns bloß die in einer Kirchengesellschaft geltende Lehre darstellt,<sup>19</sup> sucht sie doch das Wesen der Frömmigkeit zu ergründen, um einen Bezugspunkt für ihre funktionalen materialdogmatischen Aufstellungen zu gewinnen. Dieses Wesen, in sogenannten »Lehnsätze[n] aus der Ethik« formuliert,<sup>20</sup> besteht bekanntlich im Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Wie schon aus der Tilgung des Anschauungsbegriffs ersichtlich ist, basiert dieses Gefühl nicht auf einem gegenständlichen, intentionalen Korrelat. Dieses wäre immer nur einem dem Gefühl *vorge-*

<sup>16</sup> KGA I/2, 221.

<sup>17</sup> KGA I/2, 306; vgl. 221.

<sup>18</sup> KGA I/2, 220.

<sup>19</sup> Vgl. KD, §§ 196–231.

<sup>20</sup> CG, 14.

lagerten Wissen zugänglich, und das Gefühl würde solcherart ein bloßer Appendix des Wissens werden. Um das Gefühl in seiner Selbständigkeit zu beschreiben, ersetzt Schleiermacher den Zugang zum Gefühl über einen Objektbezug durch eine streng subjektivitätstheoretische Reflexion auf die drei Vermögen des Wissens, des Handelns und des Fühlens, wie sie sich in dem Doppelverhältnis von Aktivität und Passivität, »Aussich-heraustreten« und »Insichbleiben«, Spontaneität und Rezeptivität verorten.<sup>21</sup> Danach eignet Wissen und Handeln jeweils ein umgekehrtes Verhältnis im jeweiligen Überwiegen von einem der beiden Faktoren, ohne daß der andere völlig verschwände. Auch im Wissen geht das Subjekt aktiv aus sich heraus zu seinem Gegenstand hin, und auch das Tun ist gekennzeichnet durch ein Beharren des Subjekts in sich, da es Widerstände seitens des Handlungsmaterials erleidet. Das Gefühl ist als unmittelbares Selbstbewußtsein hingegen ausschließlich »Insichbleiben« und gehört »ganz und gar der Empfänglichkeit an«.<sup>22</sup> Denn das Gefühl ist »nicht vom Subjekt bewirkt«, sondern kommt »nur in dem Subjekt zustande«.<sup>23</sup> Im Unterschied zu einem reflektierten Selbstbewußtsein, in dem das Selbst sich vergegenständlicht, verkörpert das unmittelbare Selbstbewußtsein diejenige Kontinuität des Selbst, die für jeden vom Selbst vollzogenen Akt immer schon *vorausgesetzt* ist, da sich das Selbst in jedem ihm *eigenen* Akt muß auf *sich* beziehen können. Da aber diese Kontinuität nicht vom Selbst allein *selbsttätig* erzeugt werden kann, wenn nicht das Selbst sich das es selbst hervorbringende Selbst ad infinitum voraussetzen soll, kann sich das Selbst nur *passiv hinnehmen* – eben fühlen. Mit dieser Konzeption des Gefühls als Selbstrezeption sucht Schleiermacher das Problem einer Selbstbegründung von Subjektivität zu lösen, das in den allein auf die Tätigkeit von Subjektivität abhebenden Theorien zur regressiven Figur einer sich selbst voraussetzenden Selbstvoraussetzung führt. Weil nach Schleiermacher das Gefühl die Kontinuität des Selbst verbürgt, ist das Selbstgefühl auch für alles Wissen und Handeln unabdingbar. Anderenfalls wären Wissen und Handeln nämlich keinem Subjekt zuzuschreiben. Freilich braucht das Gefühl zur Erfüllung seiner Funktion im Subjekt nicht eigens hervorzutreten. Es kann auch, gleichsam aus dem Hintergrund heraus, die Kontinuität des Subjekts in seinem Wissen und Handeln vermitteln. Und ebenso kann es auch Wissen und Handeln in besonderer Weise »einfärben« und »aufregen«. Als Sitz der Kontinuität des Selbst ist das Gefühl in seiner Passivität schlechterdings unverzichtbar für die Einheit von Subjektivität in der Vielheit ihrer Lebensfunktionen: Ohne Gefühl wäre nicht von einem Selbst zu reden, und niemand könnte sich eine eigene Geschichte zuschreiben, wie sie ka-

---

<sup>21</sup> CG, § 3,3.

<sup>22</sup> CG, § 3,3.

<sup>23</sup> CG, § 3,3.

tegorial auf dem Wechselverhältnis von Selbst und anderem beruht. Diese fundamentale subjektivitätstheoretische Bedeutung des Gefühls begründet seinen religiösen Charakter sowie sein Auftreten als Frömmigkeit. Wie die Einheit von Anschauung und Gefühl in den Reden die Einheit von Ich und Universum konstituierte, so ermöglicht das Frömmigkeitsgefühl der Glaubenslehre die *durchgehende* Interdependenz zwischen dem Selbst und demjenigen anderen, womit es in seinem Wissen und Handeln beschäftigt ist.

Allerdings ist dieser Charakter der Frömmigkeit als Passivität der Selbsthinnahme allein einer *aktiv* geleisteten Reflexion zugänglich. Diese erschließt nämlich die Kontinuität des Selbst aus dem gegensätzlichen Verhältnis von Handeln und Wissen. Wenngleich Schleiermacher diesen Umstand bei seiner Herleitung des Gefühls als des Ortes von Frömmigkeit nicht zugibt, tritt er bei der Qualifizierung der Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit deutlich zutage. Schleiermacher behauptet zwar, daß das Gefühl »als das, was es ist, gedacht werden kann«. <sup>24</sup> Aber Schleiermachers Argumentation zeigt, daß dieses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nur *apagogisch*, also über den Nachweis des ausgeschlossenen Gegenteils, bestimmt werden kann. Denn Schleiermacher arbeitet die Bestimmtheit des Frömmigkeitsgefühls dadurch heraus, daß er die Unmöglichkeit eines schlechthinnigen Freiheitsgefühls für menschliche Subjektivität nachweist. Dabei geht Schleiermacher von einer Duplizität des Selbstbewußtseins aus, deren Elemente Selbstgleichheit und Veränderlichkeit, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit oder auch Freiheit und Abhängigkeit sind. Diese Duplizität ist unumgänglich, soll das Selbstbewußtsein an ihm selbst *bestimmt* sein. Denn alles Bestimmen impliziert, etwas *gegen* etwas *anderes* zu setzen oder von etwas anderem zu unterscheiden. Was bloß es selbst ist, ermangelt aller konkreten Bestimmtheit und erschöpft sich in abstrakter Selbstgleichheit. Soll also das Selbst an ihm selbst in seiner ihm eigenen Kontinuität bestimmt sein, so ist jene Duplizität als seine allgemeinste und zugleich umfassendste Bestimmungsdifferenz erforderlich. Aus ihr heraus wird auch das der Subjektivität gegenüber Differenten, mithin das andere des Subjekts, ersichtlich – aber so, wie es am Orte des Subjekts thematisch wird.

In einem ersten Argumentationsschritt folgert Schleiermacher aus dieser Differenz ein Bewußtsein der Wechselwirkung. Freiheit und Abhängigkeit, Selbst und anderes stehen in einem zwar vielfältig variablen, aber insgesamt konstanten Wechselwirkungsverhältnis, das subjektivitätstheoretisch zu einem Wechselwirkungsbewußtsein verdichtet wird. In einem zweiten Argumentationsschritt erschließt Schleiermacher sodann aus der Konstanz des Wechselwirkungsbewußtseins und seiner Gefühlspräsenz das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Dabei wird die Unmög-

<sup>24</sup> CG, § 3,5.

lichkeit eines schlechthinnigen Freiheitsgefühls, die durch die Konstanz des Wechselwirkungsbewußtseins erwiesen ist, zum Grund der Gefühlsbestimmtheit der schlechthinnigen Abhängigkeit. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl begleitet daher auf einer höheren Ebene das Bewußtsein der Wechselwirkung von Freiheit und Abhängigkeit: Es steht im Subjekt selbst für den Umstand, daß das Wechselwirkungsbewußtsein nicht aus bloßer Selbständigkeit des Subjekts heraus abgeleitet werden kann. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist das Bewußtsein, »daß unsere ganze Selbsttätigkeit ... von anderwärts her ist«. <sup>25</sup> Diese Argumentation zeigt, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl gar nicht an ihm selbst erfaßt wird, sondern nur über die aus dem Wechselwirkungsgefühl resultierende Negation des schlechthinnigen Freiheitsgefühls aufgewiesen wird. Damit ist es der Ort des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit, aber nicht nur, wie Schleiermacher betont, der einer hintergründigen, permanenten Begleitung des Wechselwirkungsgefühls im Subjekt, sondern ebenso der eines bestimmenden Reflexionsvollzuges. Allein hierdurch kann das Subjekt das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit in seiner Eigenart erfassen. Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, so basal es für die Konstanz des Wechselwirkungsgefühls auch sein mag, ist mithin seinerseits *abhängig* von der strukturellen *Selbsttätigkeit* des Subjektes, es durch Reflexion konstruktiv zu erschließen. Eben dies gibt Schleiermacher zu, wenn er lapidar bemerkt: »Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich«. <sup>26</sup>

Daß Frömmigkeit, obwohl sie basal ist für die Kontinuität und Konstanz von Subjektivität in ihren differenten Lebensfunktionen, zugleich nur als Reflexionsprodukt erscheint, wird noch deutlicher, wenn man Schleiermachers Einführung Gottes als der »ursprünglichste[n] Vorstellung« betrachtet, durch die das Abhängigkeitsgefühl erst »ein klares Selbstbewußtsein« wird. <sup>27</sup> Denn die Gottesvorstellung ist die »unmittelbarste Reflexion« über das Abhängigkeitsgefühl; »bedingt« durch dieses, bezeichnet sie nur das »Woher«, »worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben«. <sup>28</sup> Damit ist Gott dem gleichen reflexiven Rekonstruktionsgang unterworfen wie das Abhängigkeitsgefühl. Gott *ist* nur in dem Maße, in dem das Abhängigkeitsgefühl in der Ausbildung der Gottesvorstellung dem Umstand Rechnung trägt, daß es selbst über das Wechselverhältnis von Freiheit und Abhängigkeit *erschlossen* ist. Dies bestätigt auch Schleiermachers Konzept von Welt. Welt ist nämlich die formelhafte Zusammenfassung der Sphären der Wechselwirkungsverhältnisse – und korreliert eben deshalb in der Weise eines Reflexionsgegensatzes mit Gott:

<sup>25</sup> CG, § 4,3.

<sup>26</sup> CG, § 4,3.

<sup>27</sup> CG, § 4,4.

<sup>28</sup> CG, § 4,4.

Gott und Welt sind »Correlata«. <sup>29</sup> Dieses duplizitäre Korrelativitätsverhältnis ist zugleich der Ort, an dem die zur Herleitung des Abhängigkeitsgefühls beanspruchte Reflexion für das Selbstbewußtsein selbst, in welchem das Abhängigkeitsgefühl das der Wechselwirkung begleitet, angesiedelt wird. Damit nimmt aber die zur Bestimmung von Frömmigkeit erforderliche Reflexionsduplizität, deren materiales Äquivalent die genannte Korrelation von Gott und Welt darstellt, zumindest den gleichen Rang ein wie der unmittelbare Religionsvollzug selbst – obwohl allein dieser nach Schleiermacher einen absoluten Charakter besitzen soll, dem alle begrifflichen Aufstellungen immer nur nachfolgen können. Denn eine Vollzugswirklichkeit in strengem Sinne konzidiert Schleiermacher nur der Frömmigkeit. Damit erhebt sich nun die Frage nach dem eigenartigen Charakter von Frömmigkeit *und* Reflexion. – Bevor sie beantwortet werden kann, soll ein Blick in Schleiermachers beide philosophische Hauptwerke sein Verständnis von Reflexion erhellen und die systematische Unverzichtbarkeit der Realität des Religionsvollzuges erhärten.

### *3. Schleiermachers Begründung der Notwendigkeit des religiösen Gefühlsvollzuges und seine methodologische Sicht der Reflexion*

Obwohl Schleiermacher das religiöse Gefühl in systematisch-theologischen Zusammenhängen thematisiert, überschreitet dieser Gegenstand den Zuständigkeitsbereich der theologischen Wissenschaft. Denn als praktische, um die Erfordernisse der Kirchenleitung funktional bemühte Disziplin kann die Theologie weder eine Theorie der Reflexion als wissenschaftlicher Bestimmungsmethode vorlegen noch selbst ein Konzept des Absoluten entwickeln, wie es in der Figur des religiösen Gefühls vorliegt. Beides fällt in den Kompetenzbereich der grundlegenden philosophischen Wissenschaft, die Schleiermacher »Dialektik« nennt. Ihr obliegt auch noch die Grundlegung der »Ethik«, der Wissenschaft der Darstellung der Vernunft in der Geschichte, aus der die Glaubenslehre ihre Aufstellungen über die Frömmigkeit »entlehnt«. Die Dialektik ist keineswegs eine anti-theologische Sophistik. Nach Schleiermachers Verständnis umfaßt die Dialektik nämlich zum einen eine spekulative Theorie des Absoluten und zum anderen eine Theorie von der Erzeugung aller Theorie. Sie beinhaltet also ebenso eine philosophische Theologie wie auch eine Lehre von der Methode ihrer Vergegenwärtigung im Wissen – oder mit Schleiermachers Worten: »Metaphysik« und »Logik«. <sup>30</sup> Von der Dialektik ist mithin Aufschluß zu erwarten über den inneren Zusammenhang zwischen der abso-

<sup>29</sup> Friedrich Schleiermacher, *Dialektik* (1814/15). Einleitung zur *Dialektik* (1833), hg. v. Andreas Arndt, Hamburg (Meiner) 1988, 68 (im folgenden zit. als D 1814).

<sup>30</sup> D 1814, 4.

luten Bedeutung des religiösen Gefühls, sofern es ein auch philosophisch faßbares Absolutes abspiegelt, und zwischen dem reflexionstechnischen Verfahren seiner Exposition, sofern es zur Methode der Wissensgewinnung gehört.

Beides ist für die Dialektik untrennbar. Denn sie stößt bei der Erörterung der Frage, wie wissenschaftliches Wissen erzeugt werden kann, nicht nur auf eine Lehre von der Verknüpfung der formalen Elemente des Wissens. Sondern sie hat es auch mit dem Problem zu tun, wie die differenten Momente des Wissens – zuhöchst die Gegensätze von Denken und Sein sowie von Individualität und Allgemeinheit – an ihnen selbst überhaupt zusammenstimmen können. Denn Wissen unterscheidet sich von bloßem Meinen dadurch, daß es einen Bezug auf Sein hat und allgemeiner Zustimmung fähig ist. Indem Schleiermacher also die Technik der Gewinnung von sachhaltigem Wissen untersucht, stellt sich ihm das Problem der Übereinstimmung von Denken und Sein, von Allgemeinheit und Besonderheit, von Vernunft und Natur, oder mit Schleiermachers Ausdruck: von ›Idealität‹ und ›Realität‹.<sup>31</sup> Dieses Problem ist identisch mit dem Sachverhalt, der in der philosophischen Tradition unter dem Titel des Absoluten in Gestalt einer Ontotheologie gedacht wurde. Und er ist schließlich identisch mit dem Sachverhalt, den Schleiermacher als religiöses Gefühl identifiziert. Weil es das religiöse Gefühl mit jener Übereinstimmung von Idealem und Realem zu tun hat, die für alles sachhaltige Wissen – und Entsprechendes gilt für alles gehaltvolle Handeln – immer schon beansprucht ist, ist es schlechterdings unverzichtbar: Es nimmt selbst die Funktion des Absoluten ein. Diese Funktion wird allerdings nur dann durchsichtig, wenn auch das Absolute selbst zum Thema wird.

Allerdings erschließt Schleiermacher in der Dialektik das Absolute nicht ›von oben‹ her, also aus der Perspektive des Absoluten selbst. Denn diese Perspektive – die etwa Schellings Identitätsphilosophie einnimmt, indem sie das Absolute und das philosophische Wissen gleicht<sup>32</sup> – steht dem *diskursiven* menschlichen Bewußtsein nicht offen. Diese gleichsam perspektivlose Perspektive kann allein durch eine Abstraktion vom menschlichen Bewußtsein gewonnen werden. Doch es stellt sich zugleich die Frage, für welches Bewußtsein denn diese Abstraktion ihrerseits sein soll. Denn auch diese Abstraktion ist vom menschlichen Bewußtsein vollzogen und stellt nur eine Funktion für es dar. Aus diesem Grund expliziert Schleiermachers Dialektik die Frage des Absoluten gleichsam ›von unten‹, also aus der *Perspektive* des endlichen diskursiven Bewußtseins. Indem Schleiermacher dessen Technik der Wissensgewinnung nachgeht und eine

<sup>31</sup> Vgl. D 1814, 27 f.

<sup>32</sup> Vgl. zu den Grenzen dieser Gleichung von Absolutem und Philosophie vom Vf., *Das Absolute und die Wissenschaften. Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher*, in: PhJ 99, 1992, 307–328.

Methodologie seiner Reflexionsprozeduren aufstellt, stößt er auf das Problem des Absoluten. Das Absolute steht dabei für die Möglichkeitsbedingungen der gesamten Bewußtseinsvollzüge. Diese von Schleiermacher gewählte Vorgehensweise ähnelt in mancherlei Hinsicht dem Kritizismus Kants und der Transzendentalphilosophie Fichtes.<sup>33</sup> Denn keine der beiden Konzeptionen setzt mit einem ›Sprung‹ des philosophischen Wissens in das Absolute ein, sondern für beide stellt sich das Problem des Absoluten im Zuge der Ergründung der Bedingungen von subjektivem Wissen. Allerdings geht Schleiermacher nicht wie Fichte von dem *Akt* des *Sich-als-sich-selbst-Setzens* des Ich aus, um von hier aus zusammen mit der Subjektivität des Ich auch deren anderes, das für alles Wissen und Handeln sowie alle Bestimmtheit des Ich vorausgesetzt ist, zu entwickeln. Sondern Schleiermacher analysiert – ähnlich wie Kant – das menschliche Bewußtsein hinsichtlich der Bedingungen des immer schon beanspruchten Zusammenspiels seiner von Sinnlichkeit und Vernunft geprägten Funktionen. Diese Funktionen nennt Schleiermacher in seiner Terminologie die ›organischen‹ und ›intellektuellen‹ Vermögen. Und in deren Zusammenspiel ist das Problem der Übereinstimmung von Sein, wie es durch die sinnliche Funktion im Selbstbewußtsein passiv gegeben ist, und von Denken, wie es in der intellektuellen Funktion aktiv wahrgenommen wird, thematisch.

Das klassische Problem der Ontotheologie wird also in der Relation von Leib und Seele, ebenfalls klassisch gesprochen, aufgesucht. Doch in dieser Relation ist es allenfalls partiell zu lösen, da hierin die Übereinstimmung von Denken und Sein eben immer nur partiell ist und die zugleich beanspruchte generelle Kompatibilität beider Faktoren als solche niemals erwiesen werden kann. Deshalb stößt die Untersuchung der Möglichkeit menschlichen Wissens und Handelns auf eine transzendente Idee, nämlich die von der absoluten Einheit derjenigen Faktoren, die in allem empirischen Handeln und Wissen immer nur in partieller Einheit und zugleich in partiellem Gegensatz stehen: Idealität und Realität, die Inbegriffe der Duale Sein und Denken, Natur und Vernunft, Organisation und Intellektualität. Diese absolute Einheit, von Schleiermacher ›transzendenter Grund‹ genannt, ist durchaus mit einem traditionellen spekulativen Begriff des Absoluten zu vergleichen.<sup>34</sup> Das Eigentümliche in Schleierma-

<sup>33</sup> Vgl. zur Stellung von Schleiermachers Dialektik gegenüber der Transzendentalphilosophie Falk Wagner, Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh (Mohn) 1974, 264–282; vgl. ferner die etwas anders akzentuierten Ausführungen von Andreas Arndt, Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte, in: Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807), hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg (Meiner) 1993, 105–126.

<sup>34</sup> Schleiermacher unterscheidet sich darin von der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie, daß er die *transzendente* Idee des Absoluten ihrerseits als *transzendent* denkt und mit dem transzendenten Grund identifiziert. Dies geht schon aus Schleiermachers Terminologie hervor, die nicht zwischen ›transzendental‹ und ›transzendent‹ unterschei-

chers Denken ist aber, daß er diesen transzendenten Grund als unabdingbar für alle menschlichen Bewußtseinsvollzüge ansetzt – um ihn zugleich als schlechterdings unerkennbar zu erklären. Der transzendente Grund ist zwar die »Form allen Wissens« – aber selbst »kein Wissen«. <sup>35</sup> Er ist deshalb kein Wissen, weil das menschliche Bewußtsein als endlich-diskursives immer an Begriff und Urteil gebunden ist, die mit den Reflexionsgegensätzen von *genus proximum* und *differentia specifica* bzw. von Subjekt und Prädikat arbeiten. Diese zur Bestimmung eines jeden Sachverhalts erforderlichen Reflexionsgegensätze aber können nicht den transzendenten Grund, der eine *schlechthinige Einheit* ist, erfassen – obwohl sie ihn immer schon beanspruchen. Schleiermachers Dialektik ist nun nichts anderes als die Ausarbeitung dieser Antinomie. In theologische Sprache gekleidet, lautet sie: Gott ist an ihm selbst niemals erkennbar, da er absolute Einheit der Gegensätze ist und menschliches Erkennen sich immer in Gegensätzen bewegt. Dennoch muß er als solcher erfaßt werden, da er alle menschliche Erkenntnis begründet. »Die Gottheit ist ebenso gewiß unbegreiflich, als ihre Erkenntniß die Basis aller Erkenntniß ist.« <sup>36</sup> Diese Paradoxie ist der Zentralgedanke von Schleiermachers philosophischer Theologie. Er trägt nicht nur die Dialektik, sondern ist auch der entscheidende Baustein für die gesamte Systemkonzeption Schleiermachers.

Die Dialektik expliziert die genannte Antinomie nun insofern, als sie nachweist, daß alle Formeln zum Scheitern verurteilt sind, unter denen der transzendente Grund ins menschliche Wissen gezogen werden soll. Kraft und Erscheinung, *natura naturans* und *natura naturata* als Versuche, unter der Begriffsform den transzendenten Grund zu erfassen, scheitern an der wechselseitigen Relativität der Relate: Kraft etwa ist nur in dem Maße Kraft, als sie auch erscheint – womit die Erscheinung zur Kraft der Kraft wird. Und das Begriffspaar Freiheit und Notwendigkeit sowie die Ideen der Vorsehung und des Schicksals als Versuche, den transzendenten Grund unter der Form des Urteils zu fassen, scheitern ebenfalls an der ihnen immanenten Wechselseitigkeit der Relate: Was aus Freiheit hervorgeht, ist durch sie bewirkt, und das Verhältnis gerinnt zur Kausalität – dem Inbegriff von Notwendigkeit. Die kritische Destruktion dieser Formeln für den transzendenten Grund ist das ›Herzstück‹ von Schleiermachers Dialektik – vergleichbar mit Kants Antinomienlehre <sup>37</sup> und mit Hegels Wesenslogik, die es beide mit ebenso unvermeidlichen wie unauflösbaren Gegensatzverhältnissen von Transzendentalien zu tun

---

det, sondern beide Termini promiscue gebraucht – was schwerlich auf eine bloße Unachtsamkeit zurückgeführt werden kann.

<sup>35</sup> D 1814, 32.

<sup>36</sup> Friedrich Schleiermacher, *Dialektik* (1811), hg. v. Andreas Arndt, Hamburg (Meiner) 1986, 25 (im folgenden zit. als D 1811).

<sup>37</sup> Vgl. Arndt (Anm. 33), 109.

haben. Doch im Unterschied zu Hegels Begriffslogik ist Schleiermacher nicht an einer Überführung der Antinomie in eine neue Theoriegestalt interessiert, in der der zwiefältige Sachverhalt einer Einsicht in die Unmöglichkeit, den transzendenten Grund zu begreifen, obwohl für eben diese Einsicht der transzendent Grund schon beansprucht ist, eine zwiefältige Ausarbeitung in *zwei reziproken Theoriesträngen* erfährt. Wie auch immer die freilich mit Schleiermachers Terminologie nicht identischen Kategorien von Hegels Begriffslogik im einzelnen lauten mögen: Sie stellen ein strenges Entsprechungsverhältnis von Absolutem und Wissen in einer wechselseitigen Verweisungsstruktur aufeinander dar, wobei das Außenverhältnis der begriffslogischen Kategorien zugleich deren jeweiliges Internverhältnis ausmacht. Schleiermachers Dialektik bescheidet sich hingegen mit dem *einfachen negativen Resultat*, daß der transzendent Grund dem menschlichen Wissen als solcher nicht zugänglich ist, da dessen gegensatzbestimmte Verfaßtheit dem einheitlichen transzendenten Grund nicht entspricht. Daß dieser Gegensatz aber selbst in der Weise des Gegensatzes dem gegensatzgeprägten Wissen zugänglich ist und ihm mithin entspricht, ist eine von Schleiermacher nicht ausgesprochene Konsequenz. Sie zu explizieren wäre das Proprium der spekulativen Beriffslogik Hegels, soweit es sich hierbei um eine Aufhebung der wesenslogischen Antinomienlehre handelt.

Schleiermacher sucht statt dessen nach einer Vergegenwärtigungsform für den transzendenten Grund im endlichen Bewußtsein. Ohne die Relation zwischen transzendtem Grund und Bewußtsein noch eigens ausmessen zu können – dann wäre der transzendent Grund nicht mehr transzendent – findet Schleiermacher diese Vergegenwärtigungsform im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Es bildet nämlich den Schnittpunkt von Denken und Wollen und deshalb auch von Idealität und Realität so, wie er aus der Perspektive des endlichen Bewußtseins allein erfassbar ist. Im Denken geht das Sein in die Intelligenz ein, und im Wollen tritt die Intelligenz in das Sein über. Der Schnittpunkt ist also die *Indifferenz* beider Faktoren. Deshalb steht sie für den seinerseits indifferenten transzendenten Grund.

Diese Argumentation ähnelt der Herleitung des religiösen Gefühls in der Glaubenslehre. Im Unterschied zur Glaubenslehre betont die Dialektik aber, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein ein »reines« ist.<sup>38</sup> Damit ist gemeint, daß es aufgrund der Punktualität des Übergangs selbst zeitlos ist – im Unterschied zum Gefühl, das »als wirklich erfüllte Zeit gesetzt« ist.<sup>39</sup> Mit dieser Unterscheidung anerkennt Schleiermacher den *konstruktivistischen Charakter* des unmittelbaren Selbstbewußtseins, den die Ar-

<sup>38</sup> Friedrich Schleiermachers Dialektik, hg. v. Rudolf Odebrecht, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) <sup>2</sup>1976 [= Leipzig 1942], 287 (im folgenden zit. als DO).

<sup>39</sup> DO, 287.

gumentation in der Glaubenslehre unterbelichtet hat. Schleiermacher verbirgt aber auch in der Dialektik diesen konstruktivistischen Charakter sogleich, wenn er das unmittelbare Selbstbewußtsein in seiner zeiterfüllenden Wirklichkeit aufsucht: nämlich im religiösen Gefühl. Wohl ist dieses Gefühl in der Dialektik deutlicher als in der Glaubenslehre als ein niemals reines qualifiziert, »denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen«. <sup>40</sup> Aber dieses Gefühl wird als die für alle anderen Bewußtseinsfunktionen basale und alle begleitende »allgemeine Form des Sich-selbst-habens« bezeichnet, <sup>41</sup> in der das Subjekt seines eigenen faktizitären Seins inne wird. Es ist die Form, in der das vom Subjekt nicht selbsttätig hervorgebrachte ›Daß‹ seines Seins passiv erfaßt wird, das aller Selbsttätigkeit vorausliegt. Daß allerdings das *Erfassen* des ›Daß‹ ein *Akt* des selbsttätigen Selbstbezuges ist, unterschlägt Schleiermacher jedoch. Hierin versteckt sich nämlich wieder eben jenes konstruktivistische Moment. Weil es – wie auch das Moment der *Selbstreflexion* – unterschlagen wird, kann das religiöse Gefühl aber nicht das Absolute als solches repräsentieren, wie Schleiermacher behauptet. Es ist nur *ein* Moment, und das *andere* Moment ist die an seinem Ort den Konstruktivismus verkörpernde *Korrelativität* von Gott und Welt, an der sich das religiöse Gefühl *auslegt*. Es liegt auf der Hand, daß auch Gott nicht das Absolute ist: Als Moment der Korrelativität und als erschlossenes ›Woher‹ verkörpert er als solcher das Absolute in noch geringerem Maße als das Gefühl. Die Korrelativität von Gott und Welt ist erforderlich, weil das religiöse Gefühl zwar »ein wirklich vollzogenes« ist, <sup>42</sup> aber dessen bloßer Selbstvollzug nicht unmittelbar für die Grundlegung seiner Bestimmtheit eintreten kann und sie erst recht nicht zu explizieren vermag. Darum offenbart die Dialektik eine *Zwiefältigkeit des Absoluten*: Dem Vollzug des religiösen Gefühls steht die reflexionstheologische Explikation seiner Bestimmtheit gegenüber, für die der korrelative Gegensatz von Gott und Welt beansprucht wird.

#### 4. Die Wirklichkeit des religiösen Gefühlsvollzuges und Schleiermachers Konzeption von Eigenheit

Schleiermachers Dialektik kann zwar aus allgemein zugänglichen philosophischen Gründen dartun, warum der Vollzug des religiösen Gefühls unverzichtbar ist für alle menschlichen Bewußtseinsfunktionen. Und sie kann auch in den transzendentalen Ideen von Gott und Welt die Reflektionsfolie bereitstellen, an der der Religionsvollzug sich in seiner Be-

<sup>40</sup> D 1814, 65.

<sup>41</sup> DO, 288.

<sup>42</sup> D 1814, 65.

stimmtheit auslegt. Aber die Dialektik kann nicht zur Wirklichkeit dieses ›wirklich vollzogenen‹ Gefühls durchdringen und hat die zu seiner Bestimmung notwendigen Ideen nur als gleichsam tote »Schemata«,<sup>43</sup> Denn die Wirklichkeit des religiösen Gefühls hängt daran, daß es *individuell* vollzogen wird und nicht nur allgemein postuliert; und die Lebendigkeit der Ideen ist nur dann gegeben, wenn sie »wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes kommen«<sup>44</sup> – wodurch sie freilich ihre Reinheit verlieren. Mehr noch als die Sprache, die getrennt von unübertragbarer Individualität »nur als Vermögen gedacht werden [kann], aber nicht wirklich existieren«,<sup>45</sup> erfordert das Gefühl um seiner Wirklichkeit willen, daß es in einem solchen realen Akt vollzogen wird, »den kein anderer ebenso vollziehen kann«. <sup>46</sup> Und damit die ideellen ›Schemata‹ lebendig werden, müssen sie in der Weise des Gegensatzes gegenüber ihrer Reinheit präsent werden, was nur möglich ist, wenn sie aus der autonomen Perspektive eines Endlichen, das ihnen selbst entgegengesetzt ist, thematisch werden. Mit dieser Perspektive arbeitet Schleiermachers Ethik.<sup>47</sup> Als »Wissenschaft der Geschichte«<sup>48</sup> entfaltet sie das principium individuationis, da Geschichte es mit den idealen transzendentalen Schemata nur unter den realen Bedingungen von Raum und Zeit zu tun hat und damit deren Reflexionsprinzipien auf den Boden der Wirklichkeit zieht.

Wie schon die Dialektik, so nimmt auch die Ethik eine kritische Stellung gegenüber dem transzendenten Grund oder auch dem Absoluten ein. Darin entspricht sie – die eine materiale Hauptwissenschaft von Schleiermachers System, das ihr nur noch die Physik als zweite zur Seite stellt – der Dialektik als der formalen Wissenschaftstheorie. Legitimiert durch die Unfähigkeit des identisch-einheitlichen Absoluten, das Gebiet des Gegensatzes und des Endlichen direkt zu begründen, zu steuern oder gar in es hineinzutreten, hat es die Ethik mit der autonomen Selbstrealisierung des Gebietes des Gegensatzes und des Endlichen zu tun. Hierdurch wird zugleich das Absolute als »Grund und Quelle« allen endlichen Wissens und Seins adäquat repräsentiert, obwohl das Absolute als solches »nicht in unserem Erkennen als wirklicher Act« ist.<sup>49</sup> Denn, als endliches selbst im Gegensatz zum Absoluten stehend, ist die Realisierung seiner höchsten

<sup>43</sup> D 1814, 67.

<sup>44</sup> D 1814, 67.

<sup>45</sup> Friedrich Schleiermacher, Brouillon zur Ethik (1805/06), hg. v. Hans-Joachim Birkner, Hamburg (Meiner) 1981, 24 (im folgenden zit. als BE).

<sup>46</sup> Friedrich Schleiermacher, Ethik (1812/13). Mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, hg. v. Hans-Joachim Birkner, Hamburg (Meiner) 1981, 259 (im folgenden zit. als E).

<sup>47</sup> Diese Perspektive ist auch maßgeblich für die Wissenschaften, die zur Sphäre der Ethik gehören wie Psychologie und Theologie.

<sup>48</sup> BE, 4.

<sup>49</sup> E, 8; 55; vgl. 196; 13.

Gegensätze für das Endliche zugleich der angemessene Umgang mit dem Absoluten.

Der größte Gegensatz auf dem Gebiet des Endlichen ist nun der zwischen Vernunft und Natur. Ihn behandelt die Ethik aus der Perspektive des Einwirkens der Vernunft auf die Natur sowie der Darstellung der Vernunft durch die Natur – oder mit Schleiermachers Formeln: als ›Organisieren‹ und ›Symbolisieren‹. In der Ethik liegt der Primat im Verhältnis von Vernunft und Natur bei der Vernunft, während die ihr entgegengesetzte Wissenschaft der Physik dasselbe Verhältnis unter dem Blickwinkel der Natur betrachtet. Doch so sehr die Ethik darauf angelegt ist, das Absolute, zu dem ihr Gebiet in Gegensatz steht, ihrerseits durch die Ausbildung von Gegensätzen zu vergegenwärtigen, so sehr soll sie es als solches auch abbilden, insofern in ihrem Gebiet die Gegensätze »gebunden« werden.<sup>50</sup> Dies geschieht zum einen dadurch, daß die Vernunft Gestalt gewinnt und in den Bereich der Natur, also des raum-zeitlich Abgesonderten, eingeht. Und dies geschieht zum anderen dadurch, daß die Natur selbst in der Weise des menschlichen Geistes Vernünftigkeit ausbildet. Der Inbegriff dieses Ineinanders von Natur und Vernunft ist schließlich in Schleiermachers Güterlehre der Begriff des höchsten Gutes, das Seinsollendes und Seiendes vereinigt. Das »höchste Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur« kommt jedoch nur in dem Verhältnis einzelner, verschiedener Güter zum Vorschein; und ein Wissen um das höchste Gut ist nur durch das »Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter« möglich.<sup>51</sup> Um diese zu ermitteln und mithin das das höchste Gut darstellende Ineinander zu begreifen, bedient sich Schleiermacher eines Verfahrens, das den Gegensatz von ›Organisieren‹ und ›Symbolisieren‹ durch den Gegensatz von Allgemeinheit und Individualität kreuzt. Allgemeinheit und Individualität entsprechen dabei wiederum – wie schon Organisieren und Symbolisieren – der Relation von Vernunft und Natur; allerdings bezeichnen sie nicht den Richtungssinn, in dem die Vernunft auf die Natur hin handelt bzw. in dem sie von dieser dargestellt wird, sondern den Grad des jeweiligen Mischungsverhältnisses, wie er zwischen den Koordinaten des ›Minimums‹ und ›Maximums‹ liegt. Durch dieses Verfahren der »Combination und gegenseitigen Beschränkung dieser einseitigen Konstruktionen« gewinnt Schleiermacher die Vielheit der Güter,<sup>52</sup> die in der Wirklichkeit das höchste Gut als Übereinstimmung von Vernunft und Natur darstellen, das seinerseits Abbild des Absoluten ist. Mit diesem Verfahren zieht jedoch das gleiche Problem in die Ethik ein, das schon in der Glaubenslehre und der Dialektik sichtbar war: nämlich das Problem eines reflexionstechnischen, an unwirklichen gegensätzlichen Extremen

<sup>50</sup> E, 196; vgl. 197 f.

<sup>51</sup> E, 239.

<sup>52</sup> E, 60.

aufgehängten Vorgehens zur Ausmittlung des wirklichen Vollzuges einer ›organischen‹ Einheit. Wenngleich die Ethik gerade an der *Wirklichkeit* des in der Dialektik bloß *begrifflich* Konstruierten interessiert ist und wenngleich ihr Zentralbegriff des höchsten Gutes gerade die modaltheoretische Differenz zwischen Sollen und Sein zugunsten der Aktualität ihrer organischen Einheit aufhebt, kann die Ethik diese Einheit allein durch das Verfahren der wechselseitigen Limitation einseitiger und wirklichkeitsferner Begriffskonstruktionen verstehen, die mathematischen Kalkülen gleichen. Damit unterstreicht auch die Ethik den unreduzierbar zwiefältigen Charakter von Schleiermachers Denken zwischen Vollzugsaktualität und Bestimmtheitsexplikation.

Deutlicher noch wird dieser Sachverhalt, wenn man auf die Herleitung des religiösen Gefühls in Schleiermachers Ethik blickt. Die Sphäre der Religion wird gebildet durch die Kombination von Symbolisieren mit Individualität, also durch ein eigentümliches und unübertragbares Darstellen der Vernunft in der Natur. Dabei ist das Gefühl selbst schon aufgrund seiner Individualität »Ausdruck der Vernunft in der Natur« und eine »in der Natur gewordene Lebensthätigkeit«, da Unübertragbarkeit auf natürlicher Unterschiedenheit basiert.<sup>53</sup> Denn »das Princip von Vielheit und Theilung ist ... nicht ursprünglich in der Vernunft, sondern nur insofern Natur mit ihr eins geworden ist.«<sup>54</sup> Die »Vernunft« aber ist »überall die Eine und selbige.«<sup>55</sup> Mit der für Religion signifikanten gefühlsmäßigen Präsenz der Vernunft in Naturform stimmt auch zusammen, daß das Gefühl dem Subjekt auf passive Weise sein eigenes passives Konstituiertsein darbietet. Der Naturhaftigkeit des Gefühls entspricht das faktizitäre Sich-geben-Sein von Subjektivität, wie es im religiösen Gefühl gegenwärtig ist. Das Gefühl unterscheidet sich jedoch dadurch von dinglicher Natur, daß es allein als vollzogenes *ist* und in seinem *Selbstvollzug* die Faktizität des Subjekts *für es* ist und in seine *eigene Perspektive* eingeht. Das Gefühl reduziert sich daher nicht auf die Naturform: Es »geht immer auf die Einheit des Lebens«, die eine »nur durch die Vernunft geworden[e]« Lebensthätigkeit in der Natur ist.<sup>56</sup> Diese ›Einheit des Lebens‹ ist einmal die eines einzelnen, individuellen Lebens; sie ist der Grund dafür, daß sich alle besonderen Lebensmomente zu einer Kontinuität eines individuellen Lebensganzen zusammenfügen. Und die ›Einheit des Lebens‹ ist ein andermal die von jedem Individuum gleich vollzogene Lebenseinheit; sie trägt dazu bei, daß alle Individuen jeweils ein ›Ich‹ sind

<sup>53</sup> E, 259.

<sup>54</sup> Friedrich Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse, in: Sämtliche Werke, Bd. III/5, hg. v. Alexander Schweizer, Berlin (Reimer) 1835, 73 (im folgenden zit. als ES).

<sup>55</sup> ES, 94.

<sup>56</sup> E, 259.

und deshalb einander austauschen können. Als Moment der individuellen Lebenseinheit ist das Gefühl die »Continuität« des Selbstbewußtseins, so daß die »reine Einkehr des Subjects in sich selbst« nichts anderes ist als »sich mit dem Gegensatz zugleich der Richtung auf die Aufhebung desselben bewußt werden«. <sup>57</sup> Und als Moment der allgemeinen Lebenseinheit ist das Gefühl »auf die Potenz der Sittlichkeit erhoben«, wodurch es mit dem übereinstimmt, »was wir Religion nennen«. <sup>58</sup> In beiden Fällen vereinigen sich im Gefühl Vernunft und Natur, Individualität und Allgemeinheit zur Wirklichkeit des Lebensvollzugs, die einem Organismus gleicht. <sup>59</sup> Und doch läßt sich die Lebenseinheit des Gefühls nicht in ihrer Aktualität erfassen: Es bedarf hierzu des ›toten‹ Apparats der genannten Formeln. Dieses Problem betrifft – ähnlich wie das Explikationsproblem der Religion in den Reden – nicht nur die Theorie, sondern auch das fühlende Selbst. Denn die »Continuität des religiösen Gefühls« ist »keineswegs gegeben, denn wir haben es ja nicht von Anfang an ..., sondern wir müssen es täglich wieder reproduciren«. <sup>60</sup> Diese Re-Produktion geschieht nun nicht aus dem Gefühl selbst heraus, sondern bedarf der gedanklichen Konstruktion des ›Gegensatzes‹ sowie der ›Richtung auf die Aufhebung desselben‹. Nur dann kann Schleiermachers Postulat Gültigkeit beanspruchen, daß »wir in jedem Augenblick darauf zurückkommen können«, wenn »einmal in dem Selbstbewußtsein die Richtung auf die Aufhebung des Gegensatzes gesetzt ist«. <sup>61</sup> Gerade die auf die Wirklichkeit der Continuität des Selbst im Gefühl abzielende Ethik zeigt daher, daß diese für das Selbst nur in dem Maße ist, als es sich seiner Diskontinuität in den verschiedenen Funktionen bewußt ist, für die die begriffliche Differenz von Vernunft und Natur, Individualität und Allgemeinheit steht.

### 5. Die Wirklichkeit des Frömmigkeitsvollzugs in seiner Eigenbestimmtheit

Bereits die Analyse des religiösen Gefühls als Abhängigkeitsgefühl hatte gezeigt, daß dieses sich allein mit Hilfe eines reflexiven Konstruktionsprozesses aufweisen und in seiner eigenen Bestimmtheit erfassen läßt. Diese Eigenart in Schleiermachers Frömmigkeitsverständnis hat sich in der Betrachtung von Dialektik und Ethik, wie sie um die Stichworte ›Re-

<sup>57</sup> Friedrich Schleiermacher, Psychologie. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, in: Sämtliche Werke, Bd. III/6, hg. v. Leopold George, Berlin (Reimer) 1862, 213 (im folgenden zit. als P).

<sup>58</sup> BE, 101.

<sup>59</sup> Vgl. zu diesem Stichwort Michael Moxter, Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Schleiermachers, Kampen (KoK Pharos) 1992, 137–176.

<sup>60</sup> P, 214.

<sup>61</sup> P, 214.

flexionstechnik« und ›Lebenseinheit‹ zentriert war, bestätigt. Blickt man nun auf Schleiermachers weiteren Argumentationsgang in der Glaubenslehre, so wird deutlich, daß Schleiermacher auf andere Funktionen des Subjekts als nur das religiöse Gefühl zurückgreifen muß, um die *Realität* von Frömmigkeit darzutun. Denn die apagogisch aufgezeigte Frömmigkeitsstruktur ist noch nicht Frömmigkeit »in ihrem wirklichen Vorkommen«<sup>62</sup>: Die bloße Struktur besitzt noch keine empirische Realität, so sehr sie auf die Faktizität des Sich-Gegebenseins von Subjektivität abhebt. Dies zeigt sich zum einen daran, daß das über die Negation des Wechselseitigkeitsbewußtseins erschlossene Abhängigkeitsgefühl »zwar unter der Form des Selbstbewußtseins«, aber nicht unter der Form der Individualität expliziert ist, in der ein »Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem anderen einzelnen« waltet.<sup>63</sup> Obwohl das religiöse Gefühl gerade mit Individualität verwachsen ist, entfaltet Schleiermacher es in der Glaubenslehre zunächst so, daß nicht von »jetzt so und nicht anders seienden Einzelnen« die Rede ist, »sondern nur von uns als einzeitigem endlichen Sein überhaupt«.<sup>64</sup> Zum anderen dokumentiert sich der von ihrem wirklichen Vorkommen getrennte, bloß strukturelle Charakter der Frömmigkeit in Schleiermachers Herleitung darin, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als solches »gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtsein werden« kann, da es wie das Absolute »sich immer selbst gleich ist«.<sup>65</sup> Es kann stets nur neben den wirklichen, zeiterfüllenden Bewußtseinsfunktionen »unison mittönen«, aber niemals als ein solches real sein.<sup>66</sup>

Schleiermacher löst nun das Problem der Abstraktheit und Realitätslosigkeit des sich-selbst-gleichen Abhängigkeitsgefühls, indem er dessen Vorkommen allein durch die Verbindung mit dem durch das Wechselverhältnis von Abhängigkeit und Freiheit geprägten sinnlichen Bewußtsein ermöglicht sieht. Nur dadurch, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, also die »höchste« Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, sich mit dem Gefühl der Wechselseitigkeit, also der »niederer« sinnlichen Stufe, zu der »Einheit des Momentes« verbindet, gewinnt die Struktur der Religion ein »wirkliche[s]« religiöses »Vorkommen«.<sup>67</sup> Bloß als solche bliebe die Struktur ohne religiöse Realität; Realität hätte sie allenfalls in demjenigen philosophischen oder dogmatisch-theologischen Bewußtsein, das sie durch die apagogische Argumentation re-konstruiert. Allein durch die Einigung mit der niederen Stufe des Selbstbewußtseins in einem zeiterfüllenden Moment kann auch das religiöse Subjekt selbst ein bestimmtes

---

<sup>62</sup> CG, § 5.

<sup>63</sup> CG, § 5,1.

<sup>64</sup> CG, § 5,1

<sup>65</sup> CG, § 5,4.

<sup>66</sup> CG, § 5,4.

<sup>67</sup> CG, § 5.

Bewußtsein von seinem Abhängigkeitsgefühl entwickeln. Nur »als ein im Gebiet des Gegensatzes<sup>68</sup> für diesen Moment schon auf gewisse Art bestimmte[s]« ist sich ein religiöses Subjekt seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt.<sup>69</sup> Und nur durch den Gegensatz zu diesem gegensatzbestimmten sinnlichen Selbstbewußtsein ist auch das Abhängigkeitsgefühl selbst bestimmt: als bloß sich-selbst-gleiches wäre es andernfalls nicht als das qualifizierbar, was es an ihm selbst ist. Die Einigung des höheren und niederen Selbstbewußtseins ist also nicht nur im Interesse eines distinkten Bewußtseins vom höheren Selbstbewußtsein aus der Perspektive des niederen vonnöten, sondern auch um des Eigenseins des höheren selbst.

Allerdings ergibt sich bei dieser Konstellation das Problem, wie das höhere seine Selbstgleichheit soll wahren können, wenn es eine zeitliche Einheit mit dem veränderlichen niederen eingeht. Schleiermachers Lösung dieses Problems ist, daß sich die Einheit beider Bewußtseinstufen als eine Veränderung der sinnlichen allein manifestiert. Das höhere Selbstbewußtsein dokumentiert sich also in dem Spiegel des niederen, indem dieses in einer neuen Bestimmtheit erscheint und modifiziert wird: Es wird vom höheren erregt. Diese Erregung bedeutet ein Hervortreten des Freiheitsmoments bei gleichzeitiger Integration des Abhängigkeitsfaktors in den der Freiheit, so daß die Hemmung der Freiheitsaktivität des Subjekts durch sein passives Konstituiertsein minimiert wird. Am Orte des niederen Selbstbewußtseins stellt sich diese Modifikation nun in den sinnlichen Kategorien von Lust und Unlust dar und bewirkt den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen. Diese Kategorien beziehen sich allerdings nicht auf einen bloß sinnlichen Gehalt. Sondern Lust wird schon durch den Freiheitsvollzug selbst bereitet, der durch die Einigung von höherem und niederem Selbstbewußtsein und die hierdurch ermöglichte Integration der Abhängigkeit in Selbsttätigkeit eröffnet ist. Denn die Leichtigkeit des Hervortretens des höheren Selbstbewußtseins als freie Integration des Abhängigkeitsfaktors in die Selbsttätigkeit des Subjekts sorgt für Lust und wird als angenehm empfunden. Umgekehrt bereitet die Hemmung des höheren Selbstbewußtseins, verbunden mit einer Freiheitshemmung durch heteronom erfasene Abhängigkeit im sinnlichen Selbstbewußtsein, Unlust.

Mit diesem Gegensatz ist das Feld abgesteckt, auf dem sich Schleiermachers materiale Dogmatik bewegt. Sie hat es nämlich nicht mit dem Abhängigkeitsgefühl als solchem zu tun, so sehr es sich auch durch alle Stufen und Arten von Religion und alle Loci der christlichen Dogmatik hindurchzieht, da es die Basis aller Frömmigkeit ist. Schleiermachers materiale Religionstheorie und erst recht seine materiale christliche Dogma-

<sup>68</sup> Gemeint ist das zwischen Freiheit und Abhängigkeit oszillierende niedere Selbstbewußtsein.

<sup>69</sup> CG, § 5,3.

tik behandeln aber immer nur die jeweiligen Einigungsgrade von höherem und niederem Selbstbewußtsein unter dem durch das letztere geprägten Gegensatz von Abhängigkeit und Freiheit – sowie deren Entzweiung. Vor diesem Hintergrund ist es nun ein leichtes, Schleiermachers Verständnis der Religionsgeschichte und die Loci der Dogmatik zu interpretieren: Stets ist Schleiermachers Interpretationskriterium aller religiöser Erscheinungen die ›Leichtigkeit‹ der Einigung und die ›Erregung‹ der Freiheit. Religionen, in denen die Furcht dominiert, und religiöse Bewußtseinsstufen, in denen der Gegensatz von höherem und niederem Selbstbewußtsein vorwaltet, sind deshalb der Überschreitung und Erlösung bedürftig – so sehr ihre Wirklichkeit mit Schleiermachers Individualitätsgedanken prinzipiell anerkannt ist.

Schleiermachers Konzept der Einigung von höherem und niederem Selbstbewußtsein erlaubt es, religiöse Vorstellungen wie Sünde und Gnade *funktional* auf die sie tragenden Relationen hin zu interpretieren, ohne dadurch die Vorstellungen als bloße Hüllen abstreifen zu wollen, damit etwas ›Eigentliches‹ zum Vorschein kommt. Und Schleiermachers Konzept ermöglicht es, verschiedene Religionen zueinander ins Verhältnis zu setzen, ohne bloß unmittelbar dem positiv-religiösen Urteil über die Exklusivität und Absolutheit *einer* Religion verpflichtet zu sein – nämlich derjenigen, aus deren Binnenperspektive heraus das Urteil gefällt wird. Das Konzept verbindet grundsätzliche Elastizität im Umgang mit religiösen Vorstellungen mit der Insistenz auf religiöser Positivität und unterscheidet sich hierdurch von einer künstlichen ›Esperanto-Religion wie etwa der natürlichen Theologie des Deismus. Dennoch verurteilt das Konzept die theoretisch oder praktisch mit Religion Betrauten nicht zu einer blinden Hinnahme aller religiösen Eigentümlichkeiten. Indem es mit dem Verhältnis von höherem und niederem Selbstbewußtsein ein Kriterium für gelebte Religion formuliert, kann es eine Teleologie von Sünde zu Gnade, von religiöser Anarchie zu religiöser Kultur, von Abhängigkeit zu Freiheit beschreiben. Dies ist auch der grundlegende Richtungssinn von Schleiermachers Christentumsverständnis. Und das Schleiermachersche Konzept kann auch ein Kriterium zur Interpretation der Religionsgeschichte angeben: Ihr Richtungssinn ist bestimmt durch die Zunahme des Leichtigkeitsgrades der Einigung von höherem und niederem Selbstbewußtsein. Anders formuliert, eine positive Religion bemißt sich durch den Grad, in dem sie *positiv-religiös*, also durch sinnlich geprägte Vorstellungskreise, das *Prinzip* von Religion vergegenwärtigt. Daß das Konzept von ›Religion‹ selbst religiös repräsentiert wird, ist der Zielpunkt von Schleiermachers Verständnis der Religionsgeschichte. Selbstverständlich ist dieser Zielpunkt durch Schleiermachers Christentumsprägung und die mit dem Christentum verbundene okzidentale Rationalitätsform mitbedingt. Inwieweit beide sich durchdringen, dokumentiert Schleiermachers Christentumsverständnis, nach dem das Christentum selbst die religiöse Vergegen-

wärtigung von Religion ist. Doch damit stellt es zugleich die *Selbstreflexion* von Religion in religiöser Gestalt dar: Denn das Christentum »verarbeitet« die Religion selbst als Stoff für die Religion«. <sup>70</sup>

Es ist allerdings fraglich, ob Schleiermacher selbst dem Sachverhalt, daß das Reflexionsprinzip für die Wirklichkeit von Religion in dem Verhältnis der differenten Stufen des Selbstbewußtseins verortet wird, hinreichend Rechnung getragen hat. Blickt man nämlich auf seine Christologie, so drängt sich das Urteil auf, daß Schleiermacher auf dem Gipfel seiner materialen Dogmatik die religiöse Vergegenwärtigung des Prinzips der Religion außer Kraft setzt, wie sie in dem Theorem der Einigung von höherem und niederem Selbstbewußtsein thematisch ist. Denn die zentrale These von Schleiermachers Christologie lautet: Dem Erlöser ist ein »schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein zuzuschreiben«, das in vollkommener Leichtigkeit hervortritt und »in seinem Selbstbewußtsein stetig und ausschließlich jeden Moment bestimm[t]«. <sup>71</sup> Mit dieser *schlechthinigen* Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und seinem *ausschließlichen* Bestimmen jeden Moments, dem »Sein Gottes« im Erlöser, ist aber tendenziell das Theorem vom *Zusammensein* von höherem und niederem Selbstbewußtsein revidiert, das den »Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins« in dem »Bezogensein *beider* aufeinander« in der Einheit des Moments erblickt. <sup>72</sup> Zwar ist in Christus auch das Verhältnis von Lust und Unlust gesetzt – anderenfalls wäre seine menschliche Natur vollends aufgelöst –, aber »nicht als den Moment bestimmend«. <sup>73</sup> Hiermit ist jedoch die Struktur der Religion, in der jedes menschliche Gottesbewußtsein immer vorkommt, *abstrakt* aufgehoben: Der Erlöser verläßt als vollkommenes religiöses Subjekt und als ›Urbild‹ aller menschlichen Religion selbst den Boden, auf dem allein er auftreten kann.

Dieser Sachverhalt hat nicht nur die Konsequenz, daß die Christologie tendenziell doketisch wird und die Bedingungen, unter denen sie in die Dogmatik eingeführt wird, negiert. Sondern er betrifft auch das Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein selbst. Denn es ist nach Schleiermacher »ein unvollkommener Zustand«, »wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Moments von Selbstbewußtsein wäre«. <sup>74</sup> Er fiele in unbestimmte Abstraktion zurück. Und der Zustand einer vollkommenen, hemmungsfreien Einigung ist, wie Schleiermacher in der Eschatologie ausführt, nicht nur undenkbar, sondern auch gar nicht wünschenswert: Schlechthinige Seligkeit, wie sie für

<sup>70</sup> KGA I/2, 317. In dieser Verhältnisbestimmung von Religionsgeschichte und Christentum sind sich die Berliner Antipoden Schleiermacher und Hegel einig.

<sup>71</sup> CG, § 94,2.

<sup>72</sup> CG, §§ 94,2; 5,3 (Her. v. mir, JD).

<sup>73</sup> CG, § 98,1.

<sup>74</sup> CG, § 5,3.

die vollkommene Einigung aus der Perspektive des sinnlichen Selbstbewußtseins steht, wäre ob der Dürftigkeit eines solchen gegensatzlosen Lebens in der Indifferenz »schwerlich als ein ... schlechthin vollkommene[r] Zustand [zu] denken«. <sup>75</sup> Aufgehoben wäre jedenfalls bei einer schlechthinnigen und durch keinen Gegensatz vermittelten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins die Individualität des menschlichen Subjekts: Es geht ganz in der Funktion, als Träger des Gottesbewußtseins auf dieses hin durchsichtig zu sein, auf. Dennoch favorisiert Schleiermachers Christologie am Scheitelpunkt der Glaubenslehre eine solche schlechthinnige, gegensatz- und »kampflose« Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Damit unterbelichtet Schleiermacher aber seine eigene Einsicht in die Vermitteltheit des Gottesbewußtseins durch das sinnliche Selbstbewußtsein.

Zwar hat die Christologie – wie die Eschatologie – bei Schleiermacher einen funktionalen Sinn und wird über die Lehrstücke der Soteriologie und Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für das gegenwärtig wirkliche religiöse Bewußtsein und seine Sozialgestalt fruchtbar gemacht. Aber im Unterschied zur Eschatologie läßt die Christologie ihren funktionalen Status nicht in einen Rückverweis auf die Vermitteltheit des gegenwärtigen frommen Selbstbewußtseins einmünden, obwohl sie die Struktur enthält, deren Vorkommen in Soteriologie und Ekklesiologie thematisch ist. Denn so sehr Schleiermachers Christologie in der wechselseitigen Bestimmung von Person und Werk eine epochemachende, geschichtlich-funktionale Deutung dieses dogmatischen locus enthält, so sehr beläßt sie den Zielpunkt der Versöhnungslehre in der einsinnigen Formel von der schlechthinnigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, an dem teilzuhaben die Gläubigen bestimmt sind. Demgegenüber stellt die Eschatologie die Grenzformeln für die Einigungsbewegung zwischen höherem und niederm Selbstbewußtsein bereit. Ihr Sinn ist es – darin den regulativen Ideen Kants ähnelnd –, gleichermaßen die Denkmöglichkeit und Denknottwendigkeit der Einheit von beiden Stufen des Selbstbewußtseins aufzuzeigen, um das Bewußtsein auf den *vermittelten* Status des Verhältnisses beider Stufen zurückzuverweisen. Wenn die Christologie statt dessen – freilich verborgen in der durchgängig traditionskritischen und funktionalen Durchdringung von Person und Geschäft Christi – die unmittelbare Einheit favorisiert, untergräbt sie ihr eigenes Fundament und wird überdies doketisch. Der *doketische* Charakter der Christologie ist der Preis, den Schleiermacher dafür zahlt, daß er den Anschein einer *unmittelbaren Gegebenheit* des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls diesseits aller Reflexion suggeriert. Die Christologie verfängt sich gleichsam in dem mit dieser Suggestion aufgespannten Fallstrick.

Gleichwohl ist Schleiermachers Denken nicht insgesamt, wie gezeigt, durch die Favorisierung dieser reflexionsvergessenen Unmittelbarkeit ge-

<sup>75</sup> CG, § 163,1.

kennzeichnet. Daß es bei Schleiermacher eine nahezu durchgängige Duplizität von Unmittelbarkeit und Vermittlung, von Gefühl und seinem reflexiven Gewahrwerden, kurz: von Vollzug und Bestimmtheit, gibt, hat die kritische Interpretation vielmehr erwiesen. Dieses Resultat ist *gegen* Schleiermacher dort zu wenden, wo er – wie in der Christologie, aber nicht nur dort – seine eigene Einsicht unterläuft. Nur dann, wenn diejenige Kritik, die in einer immanenten Schleiermacher-Interpretation gewonnen werden kann, auf Schleiermachers eigene Theorie appliziert wird, kann Schleiermacher einen ›Anfang theologischer Arbeit‹ für den ›Theologiegeschichtsschreiber‹ abgeben, wie Hirsch betont hat. Ohne eine solche Selbstapplikation des Schleiermacherschen Kritik-Potentials würde sich Schleiermachers Religionstheorie aber auf die bloße Fixierung von faktizitärer Unmittelbarkeit reduzieren.

#### 6. Die Bedeutung der Duplizität von Frömmigkeit und Reflexion für die theologiegeschichtliche Modernität Schleiermachers

Wie bereits angedeutet, besteht die Modernität von Schleiermachers Theologie darin, daß sie eine funktionale Interpretation von religiös-dogmatischen Inhalten eröffnet. Dies meint, daß dogmatische Aussagen nicht semantisch unter dem Gesichtspunkt der Substantialität ihres Gehalts zu verstehen sind, sondern vielmehr pragmatisch unter dem Gesichtspunkt ihrer Tauglichkeit zur Kommunikation von religiöser Subjektivität betrachtet werden können. Allerdings vermag nur eine *kritische* Interpretation, wie sie exemplarisch vorgeführt wurde, diese Modernität der Schleiermacherschen Theologie zu erweisen. Favorisierte man nämlich den von Schleiermacher mehrfach suggerierten Unmittelbarkeitscharakter von Frömmigkeit im bloßen *Gegebensein* des Abhängigkeitsgefühls sowie in der *absoluten Dominanz* des höheren Gottesbewußtseins gegenüber dem niederen sinnlichen Bewußtsein, so hätte man die Möglichkeit einer funktionalen Interpretation der dogmatischen Inhalte verspielt: Es bliebe allein die *Normativität* positiver Unmittelbarkeit übrig, die ebenso unmittelbare Normativität des positiv Gegebenen wäre. Allein das *Offenhalten der Differenz* von höherem und niederem Selbstbewußtsein sowie das Insistieren auf der *Vermitteltheit der Unmittelbarkeit* läßt den für eine funktionale Interpretation der Dogmatik notwendigen Spielraum zu. Und diese Differenz wird nur dann offengehalten, wenn die Duplizität von Frömmigkeit und Reflexion in einer kritischen Interpretation Schleiermachers wahrgenommen wird. Dabei unterstreicht diese Interpretation gerade die praktische Absicht von Schleiermachers Theorie: Zielt sie doch darauf, daß Religion als Kulturfaktor erscheinen soll, nicht aber als ein durch die Autorität der Tradition gebundener Hemmschuh für eine auf *Freiheit* aufgebaute Humanitätskultur. Dies aber wäre der Fall, wenn die Normativität der Unmittelbarkeit das letzte Wort behielte, in deren Zei-

chen religiöse Positivität unmittelbare Normativität beanspruchen könnte. Freilich bedarf, wie Schleiermacher betont, gerade auch eine freiheitsorientierte Humanitätskultur der individuell gelebten und sozial kommunizierten Religion – schon um des Selbstumgangs und der Selbstauslegung von Subjektivität willen. Ohne religiöse Integration der Abhängigkeit in den Freiheitsvollzug, wie sie im Interesse der Einheit von Subjektivität geschieht, ist nämlich nach Schleiermacher eine intersubjektive Freiheitskultur nicht möglich. Bereits der individuelle Vollzug von Religion in der Funktion des Gefühls ist also erforderlich, soll es zu einem Allgemeinen im Zeichen der Freiheit kommen.

Wie die Einziehung der Differenz zwischen den Stufen des Selbstbewußtseins eine positive Unmittelbarkeit von Religion suggeriert, die eine funktionale Interpretation religiöser Symbolisierungen ausschließt, so wäre eine bloße Gleichung von Individualität und Allgemeinheit einer modernen Freiheitskultur abträglich. Im Unterschied zu jener Unmittelbarkeitssuggestion hält Schleiermacher jedoch diese Differenz offen. Dies erhellt schon daraus, daß er sein funktionales Konzept von einer Theorie des absolut-Absoluten, welches ein substantialisiertes Allgemeines verkörpert, abgrenzt. Unmittelbar einen absoluten Standpunkt eines Absoluten in reiner Indifferenz einzunehmen, ist nicht Schleiermachers religiös-theologische Leitintention, so sehr freilich auch er das Absolute im Zeichen der Indifferenz faßt. Doch indem er es im religiösen Gefühl repräsentiert findet, das immer individuell vollzogen sein will, baut Schleiermacher ein Resistenzpotential gegen jene Indifferenz auf. Das als religiöses Gefühl präsente Absolute wird zwar als »Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist, und dem Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist«, gedacht, aber so, daß die »Aufhebung rein auf der subjectiven Seite des Bewußtseins« lokalisiert ist.<sup>76</sup> Mit diesem subjektiven Subjekt-Objekt – um die von Schelling geprägte Kunstsprache der damaligen Philosophie zu gebrauchen – ist ein strikt absoluter Standpunkt der absoluten Indifferenz von Subjekt und Objekt, von Individuellem und Allgemeinem nicht umstandslos zu vereinbaren. Vielmehr begründet die Einseitigkeit dieses Absoluten gerade die *Perspektivität*, in der endliche, diskursive Subjektivität sich vollzieht. Und sie begründet auch das Moment der *Positivität* in religiöser Selbstausslegung, das ihr angesichts ihres jeweiligen geschichtlichen Ortes eignet.

Eben diese Bindung der Schleiermacherschen Theorie an den Selbstvollzug und die Eigenperspektive von endlicher, menschlicher Subjektivität begründet deren Modernität. Schleiermacher beschränkt sich nicht darauf, diese Subjektivitätsbindung von Theorie bloß empirisch zu konstatieren. Damit wäre überdies alles Kritikpotential gegenüber einer kranken Empirie verloren. Vielmehr fundiert Schleiermacher die Subjektivität

---

<sup>76</sup> P, 212.

tätsbindung von Theorie darin, daß er funktional nach der Bedeutung des in unmittelbarer Indifferenz waltenden Absoluten für dasjenige Bewußtsein fragt, welches das Absolute thematisiert. Und die mit dieser Frage aufbrechende Differenz des *Für-Bezuges* legitimiert erst die Subjektivitätsbindung allen Denkens. Dieser Umstand befähigt auch die Theologie zu einer funktionalen Interpretation derjenigen Faktoren, an denen sich der Selbstvollzug von religiöser Subjektivität auslegt und deren Differenz er seiner subjektiven Absolutheit zum Trotz bedarf: nämlich der Korrelata von Gott und Welt in der Fülle ihrer möglichen Konstellationen. Sie zu buchstabieren, ihre Grenzwerte auszumitteln, Verfestigungen zu verflüssigen, aber auch einem reinen Verfließen durch Symbolprägungen zu wehren: das sind die Aufgaben, die einer modernen Theologie nach Schleiermacher gestellt sind und die sie im Dienste der Bildung von wirklicher religiöser Subjektivität erfüllen kann. Dabei vermag die Theologie durchaus die Binnenperspektive des Christentums zu überschreiten: Indem sie der Unhintergebarkeit von religiöser Positivität durch die in Letztgeltung stehende Subjektivitätsbindung allen Denkens innegeworden ist, ist sie sich im Bewußtsein der Positivität des Christentums nicht nur deren *Veränderbarkeit*, sondern zugleich auch der Notwendigkeit *anderer* Positivität bewußt. Denn dadurch, daß sie um den unhintergehbaren Reflexionscharakter von Religion weiß, kann sie sich zu religiöser Positivität zugleich auch kritisch verhalten: Sie geht nicht in bloßer Bindung an religiöse Traditionen auf. Beide Faktoren zusammen eröffnen der Theologie einen angemessenen Umgang mit dem Christentum unter den Bedingungen der Moderne.

Allerdings beruht die skizzierte Justierung der Theologie gegenüber der frommen Subjektivität auf einer Konstellation, der nur eine *kritische* Schleiermacher-Auslegung ansichtig wird. Dies ist die Konstellation einer *unreduzierbaren Duplizität* von dem im subjektiven Religionsvollzug lokalisierten Absoluten, wie Schleiermacher es versteht, und den zum Aufbau seiner Bestimmtheit erforderlichen Reflexionsstrukturen, die Schleiermacher zwar gebraucht, aber als solche zu explizieren unterläßt. Hierzu gehören einmal diejenigen philosophisch-begrifflichen Argumentationsmittel, mit denen Schleiermacher die Verfaßtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins als eines subjektiven Subjekt-Objekts aufzeigt. Und hierzu zählen ein andermal auch diejenigen Konstellationen wie beispielsweise das Verhältnis von Gott und Welt, in denen sich das religiöse Gefühl selbst auslegt. Die apagogische Bestimmung des Subjekt-Objekts sowie der korrelative Gegensatz von Gott und Welt sind aber nur *ein* ›Teil‹ eines *zwiefältigen* Absoluten, das weder von dem indifferenten Gott allein verkörpert wird, noch in der Relation von Gott und Welt aufgeht. Der *andere* ›Teil‹ des zwiefältigen Absoluten ist der Vollzug des religiösen Gefühls selbst. Absolut sind nun jene Reflexionsstrukturen, da sie nicht aus diesem Vollzug heraus ableitbar sind, obwohl sie nach Schleiermacher lediglich den Religionsvollzug in seiner Absolutheit explizieren sollen.

Doch seine Unmittelbarkeit verwehrt es, daß sich aus ihm allein heraus eine reflexive Vermittlung erzeugt<sup>77</sup> – wengleich nur sie die Selbsttransparenz des Religion vollziehenden Bewußtseins verbürgt und deshalb in jedem Religionsvollzug immer schon beansprucht ist. Umgekehrt blieben aber die Reflexionsrelationen unbegründet, wenn sie nicht ihrerseits auf der Selbstübernahme der faktizitären Subjektivität fußen könnten, wie sie im religiösen Gefühl geschieht. Denn dann würde die auf Subjektivität abzielende Reflexion nicht nur ihr Thema verlieren, sondern sie würde auch ihres Fundaments beraubt: Ohne Subjektivitätsbindung würde Reflexion zum Ferment eines substanzmetaphysischen Absoluten werden, das überdies nur einen Gegensatz hypostasierte. Aufgrund ihrer Unreduzierbarkeit, die sich in der wechselseitigen Angewiesenheit der Relate aufeinander manifestiert, ist die skizzierte Relation von unmittelbarem Gefühl und vermittelndem Begriff zwiefach absolut. Frömmigkeit und Reflexion, Vollzug und Bestimmtheit verkörpern daher das *zwiefältige Absolute*, das das – wenigstens insgeheim – organisierende Prinzip von Schleiermachers Denken ist. Für dieses zwiefältig Absolute kann es keine einfältige Theorieform mehr geben. Eben dies dokumentiert sich noch indirekt in Schleiermachers Differenzierung seines Denkens, das sowohl eine philosophische als auch eine theologische Ebene im theoretischen Umgang mit Religion kennt. Beide Theorieebenen sind auf je ihre Weise vom religiösen Gefühlsvollzug unabtrennbar. Sie zeigen deshalb die Unhintergebarkeit von praktisch getätigter Religion. Praktisch vollzogene Religion und theoretisch bestimmende Reflexion sind also die Elemente des zwiefältigen Absoluten. Die Duplizität der Ebenen von Schleiermachers Denken bildet nun diesen Sachverhalt im Medium der Theorie selbst ab. Die Theorie ist hierdurch befähigt, den religiösen Vollzug in seiner Bestimmtheit selbst zu begreifen. Damit erweist sich die Theorie, ihrerseits nur *ein* Moment des basalen Verhältnisses von Frömmigkeit *und* Reflexion, zugleich als der notwendigerweise einseitige, weil perspektivisch gebundene Kommentar zum Schlüsselbegriff von Schleiermachers Denken: nämlich dem zwiefältigen Absoluten.

<sup>77</sup> Deshalb ist der Nachweis einer Vermittlungsfähigkeit der Unmittelbarkeit, welcher dieser *selbst* eignet, der Prüfstein einer jeden systematischen Schleiermacher-Interpretation, die in Schleiermachers Fußstapfen auf die Vermittlungsleistung von Unmittelbarkeit abhebt. Diesen Nachweis nicht erbracht zu haben, ist der Mangel der historisch erhellenden Ausführungen von Arndt (Anm. 33). Arndt beschreibt zutreffend die der ›intellektuellen Anschauung‹ parallele Bedeutung von Unmittelbarkeit – sei es am Orte des Gefühls, sei es an dem des Absoluten – und stellt das Ansinnen Schleiermachers präzise heraus, demzufolge »Unmittelbarkeit ... ihrerseits ... Vermittlung ... leistet« (119; vgl. 120; 125). Arndt unterläßt es jedoch zu zeigen, wie Unmittelbarkeit *ihrerseits*, d.h. ohne Inanspruchnahme einer externen Reflexionsinstanz, soll Vermittlung *leisten können*. Daß sie freilich *für* eine solche Reflexionsinstanz eine Vermittlungsfunktion erfüllen kann, steht außer Frage, und der Umgang von Arndt mit Schleiermacher bestätigt denn auch diesen Sachverhalt.