

WILHELM GRÄB

Religion als Praxis der Lebensdeutung.
Zu Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses
von Philosophie, Religion und Theologie¹

Die Religion gehört ins menschliche Leben. Sie ist eine bestimmte Weise seiner Deutung. Die Theologie, so Schleiermacher, hat die Religion als Praxis der Lebensdeutung nicht erst zu begründen. Sie setzt sie mit dem religiösen Bewusstsein der Menschen und den religiösen Gemeinschaften, die sich historisch gebildet haben, voraus. So ist die gelebte Religion, das Christentum, als geschichtlich wirksame und kulturell manifeste Praxis religiöser Lebensdeutung, durch Friedrich Schleiermacher zum zentralen Thema der Theologie geworden.

Zugleich hat Schleiermacher den Begriff der Religion jedoch auf der Basis seiner Transzendental-, Subjektivitäts- und Kulturphilosophie, seiner Psychologie und Anthropologie entwickelt, die Praxis der Religion somit auch einer rationalen Begründung zugeführt. Deshalb stellt die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie seit jeher ein Grundproblem der Schleiermacher-Interpretation dar. Schleiermacher hat zu diesem Problem selbst, vor allem im zeitlichen Zusammenhang der Abfassung seiner Glaubenslehre, sowie der durch diese ausgelösten Diskussionen, Stellung bezogen.¹

Theologie und Philosophie sollten sich nach Schleiermacher nicht widersprechen, ebenso wenig jedoch ineinander vermengt werden. Wichtig war ihm, in der Philosophie nicht zu theologisieren und in der Theologie nicht zu philosophieren. Das lag für Schleiermacher jedoch nicht am Unterschied von Glauben und Wissen. Beide, Theologie und Philosophie, bewegen sich für ihn im Bereich des Wissens. Und beide stoßen sie darauf, dass das Wissen das unmittelbare Selbstbewusstsein bzw. das religiöse Gefühl zur Voraussetzung hat. Es ist nicht so, dass die Philosophie voraussetzungslos verfährt, rein nur dem rationalen Begründungsdiskurs verpflichtet, die Theologie demgegenüber unter unausgewiesenen Glaubenspositionen ihr Geschäft betreibt. Das war in Schleiermachers Sicht der Dinge nicht der Punkt. Dennoch plädierte er dafür, dass Theologie und Philosophie unterschieden zu halten sind, obwohl sie keineswegs von widersprüchlichen Voraussetzungen ausgehen.

¹ Vgl. vor allem den Brief Schleiermachers an Jacobi vom 30. März 1818, in: L. Jonas / W. Dilthey (Hg.): *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen.* 4 Bde. Berlin 1858–63 [ND Berlin 1974], Bd. 2, 349–353, sowie die Sendschreiben an Lücke, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, KGA I/10, hg. von H.-F. Traulsen. Berlin / New York 1990, 307–394.

Philosophie und Theologie widersprechen sich nicht, so Schleiermachers Argumentation im berühmten Brief an Jacobi, da sie letztendlich beide auf dem die Ermöglichungsbedingungen allen Wissens gewährenden, religiösen Gefühl aufbauen.² Sie vereinigen sich aber auch nicht, da sie höchst differente Bezugnahmen auf das religiöse Gefühl vornehmen. In der Philosophie, die als Transzendentalphilosophie die Prinzipientheorie des Wissens ist, tritt das religiöse Gefühl als ein Postulat im transzendentalen Argumentationsgang auf. Die Theologie hingegen bezieht sich, sofern sie als Dogmatik bzw. Glaubenslehre die vernünftige Reflexion auf die Selbstdeutungen des religiösen Gefühls ist, auf das religiöse Gefühl in der Weise, dass sie den konkreten Lebensvollzug der Religion, somit die religiöse Lebensdeutung des christlichen Glaubens entfaltet.

Auch in der Philosophie kann zwar das religiöse Gefühl seine transzendente Funktion der Synthesis im Wissen nur erfüllen, weil es als ein mentales Faktum verstanden ist, das die Einheit der Subjektivität des individuellen Menschen konstituiert. In der Philosophie tritt das religiöse Gefühl somit zwar als ein anthropologisches Datum, jedoch nicht in Gestalt der konkreten religiösen Selbstdeutung empirischer Subjekte auf. Das eben ist die Sache der Theologie. Ihr Thema ist die Praxis der gelebten Religion, somit die von Menschen in den Erfahrungen des Lebens vollzogene religiöse Lebensdeutung. Die Theologie reflektiert den Sachverhalt, dass das religiöse Gefühl eine Angelegenheit des einzelnen Menschen ist, der auf der Basis seines individuellen religiösen Gefühls, sowie im geschichtlichen Kommunikationszusammenhang einer religiösen Gemeinschaft, zu einer seine persönliche Identität konstituierenden Deutung seiner Lebenserfahrungen und Sinnerwartungen findet.

Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie liegt in dieser differenten Bezugnahme auf die Religion. Für die Philosophie bleibt sie im Grunde ein transzendentes Postulat. Die Theologie hingegen reflektiert sie als einen erfahrungsoffenen, in eine religiöse Gemeinschaft einbezogenen, individuellen Lebensvollzug. Sie interpretiert die Religion des Einzelnen daher unter Einschluss all ihrer kulturell-geschichtlichen Bedingungs- und Gestaltungsfaktoren, damit dann auch der die religiösen Erfahrungen durchprägenden, geschichtlichen Symbolwelt des Christentums.

Nun hat Andreas Arndt in die kritische Edition der Dialektik Schleiermachers³ eine bislang unbekannte, erst kürzlich aufgefundene Nachschrift der Dialektik-Vorlesung Schleiermachers vom Wintersemester 1818/19⁴ aufgenommen. Sie

² Vgl. Anm. 1.

³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Vorlesungen über die Dialektik, hg. von A. Arndt. Kritische Gesamtausgabe (KGA) II/10, 1–2. Berlin / New York 2002 (hier zitiert: A I / II).

⁴ A II, 99–394.

enthält einige wichtige Erläuterungen zu dem, in diese Zeit fallenden, berühmten Brief Schleiermachers an Jacobi. Zusammen mit der durch Arndt ebenfalls erstmals vollständig edierten Vorlesungsnachschrift vom Sommersemester 1822⁵ liegen in der KGA somit zusammenhängende Texte zur Dialektik vor, die die Rekonstruktion von Schleiermachers Sicht des Verhältnisses von Theologie – gegenüber den bisher vorliegenden Editionen⁶ – wesentlich erleichtern. Darauf will mit dem vorliegenden Beitrag aufmerksam gemacht sein.

Es tritt in diesen Vorlesungsnachschriften jedenfalls mit besonderer Prägnanz hervor, dass eine Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im Werk Schleiermachers in der Klärung ihres je differenten Bezuges zur Religion vorzunehmen ist:

»Der einzelne Religiöse freilich braucht die Philosophie nicht, der Philosoph braucht aber die Religion, weil in dieser die Befriedigung dessen gegeben ist, was er als Bedürfnis ausspricht. Aber will der Spekulative rein auf seinem Gebiete bleiben, so ist er doch, was er ist, unabhängig von der Religion, rein aus sich selbst; denn er wird durch die Religion an und für sich gar nicht weiter befördert in seiner Philosophie. Er braucht die Religion als Mensch; für seine Zwecke als Philosoph braucht er nichts weiter als die Voraussetzung des höchsten Wesens. Er kann zeigen, dass diese Voraussetzung nothwendig ist zum Wissen, er leitet es daraus ab, und begründet es darin, und das Bewusstsein Gottes im Selbstbewusstsein bringt ihn im Geschäft der Spekulation nicht ein Haar breit weiter.«⁷

Es lässt sich nun auf der Basis der Neuedition von Schleiermachers Dialektik in der KGA in der Tat vieles klarer sehen, als dies mit dem bislang publizierten Textbestand möglich war⁸ – ohne dass man freilich auf eine in den zentralen Punkten andere Auffassung von den Dingen stieße.

1. Philosophie und Religion

Schleiermacher kommt am Ende des transzendentalen Teils der »Dialektik«⁹ auf die Theologie in Gestalt der Glaubenslehre zu sprechen, da es deren Aufgabe

⁵ A II, 395–706.

⁶ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Dialektik, hg. von L. Jonas, Sämtliche Werke III. Abteilung, Bd. 4/2, Berlin 1839 (hier zitiert: J), sowie die von Rudolf Odebrecht veranstaltete Ausgabe (Leipzig 1942), die zwar im wesentlichen die Vorlesungsnachschrift zum Kolleg 1822 von Kropatschek zugrunde legt, diese jedoch mit anderen Vorlagen in einer Weise kompiliert, dass sie heutigen Ansprüchen an eine kritische Edition nicht mehr zu genügen vermag.

⁷ A II, 242.

⁸ Vgl. Andreas Arndt: »Die Dialektik ... will ein wahres Organon des realen Wissens sein.« Eine neu zugängliche Nachschrift zu Schleiermachers Dialektik-Vorlesung 1818/19, in: ZNThG 9 (2002) 1–12, sowie die Einleitung des Bandherausgebers, A I, LXXIX–LXXXIV.

⁹ A II, 239–257 (1818/19) und 571–575 (1822).

ist, die konkret vollzogene, praktizierte Religion zu reflektieren bzw. sie in ihren Äußerungen darzustellen.¹⁰ Es ist dabei aber völlig klar, dass das zentrale Problem der ›Dialektik‹ nicht im Verhältnis der Philosophie zur Theologie, sondern im Verhältnis der Philosophie – dann auch der Theologie – zur Religion, also zur religiösen Dimension in der Praxis des menschlichen Lebens liegt.

Noch in den jüngsten Überlegungen zu Schleiermachers Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, die Eilert Herms in einem der ›Dialektik‹ Schleiermachers gewidmeten Band vorgetragen hat, ist dies nicht recht im Blick.¹¹ Erst die allerdings bereits die Arndt'sche Ausgabe heranziehenden Ausführungen von Ulrich Barth zum »Letztbegründungsgang der ›Dialektik‹« machen treffsicher diesen entscheidenden Punkt deutlich, indem sie den spezifischen Bezug herausarbeiten, den Schleiermachers transzendentalphilosophischer Argumentationsgang zur Religion aufbaut.¹²

Herms hingegen hat sich in seiner Untersuchung der Schleiermacher'schen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie noch ausschließlich von der Maxime leiten lassen, die Hans-Joachim Birkner 1974 in seiner »Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation« unter dem Titel »Theologie und Philosophie« formuliert hat. Birkner hat dort völlig zu Recht festgestellt: »Die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher findet ihre Orientierung an der von ihm vorausgesetzten Wissenschaftssystematik«.¹³

Hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie trifft in der Tat zu, dass sie im Rahmen von Schleiermachers Wissenschaftssystematik vorzunehmen ist. Denn sofern die Theologie Wissenschaft ist, ist sie ein Wissen von der gelebten Religion, der christlichen Frömmigkeit. Als Wissenschaft von der gelebten Religion unterliegt selbstverständlich auch die Theologie den kritischen Prinzipien und konstruktiven Verfahrensregeln, die im Blick auf alles mögliche Wissen in Anschlag zu bringen sind.

¹⁰ Vgl. A II, 573.

¹¹ Vgl. Eilert Herms: Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewusstseins, in: Christine Helmer / Christiane Kranich / Birgit Reme-iffert (Hg.): Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in Philosophie und Theologie. Tübingen 2003, 23–54.

¹² Vgl. Ulrich Barth: Der Letztbegründungsgang der ›Dialektik‹. Schleiermachers Fassung des transzendentalen Gedankens, in: ders.: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, 353–385; bes. 380–385.

¹³ Hans-Joachim Birkner: Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation. 1973, 43.

2. Theologie als Wissenschaft von der gelebten Religion

Sofern die Theologie ein Wissen von den (Selbst-)Äußerungen des religiösen Bewusstseins aufstellt, unterliegt dieses Wissen den Kriterien, die für das Wissen überhaupt gelten. Es ist kategorial verfasst und auf Empirie angewiesen. So bildet auch die Theologie kritische und technische Disziplinen aus, die Begriff und Erfahrung aufeinander beziehen, dabei einerseits das in der Erfahrung Vorkommende in seiner wesenhaften Verfassung und seinen Grundprinzipien erkennen bzw. kritisch beurteilen (kritische Disziplinen), sowie andererseits zu einer dem Erfahrungswissen entsprechenden Praxis anleiten (technische Disziplinen). Es ist völlig klar, dass die Theologie in ihrer Begriffs- und Urteilsbildung, mit ihren kritisch-hermeneutischen und technisch-praktischen Verfahren gegenüber anderen Wissenschaften keinen Unterschied macht. Nicht einmal die Tatsache, dass sie als positive Wissenschaft bestimmt wird, welche das Christentum als geschichtlich gegebene Größe voraussetzt und seiner kirchlichen Gestaltung dienen soll, begründet einen Sonderstatus der Theologie. Auch die Medizin und die Jurisprudenz sind positive Wissenschaften, insofern sie zur Lösung praktischer Aufgaben, die ihnen vorgegeben sind, gebraucht werden.¹⁴

Die Zugehörigkeit der Theologie, als Wissenschaft von der Praxis der christlichen Religion, zum System des Wissens und der Sachverhalt, dass sie den transzendentalen und logischen Bedingungen und Regeln allen Wissens unterliegt, eben sofern die Theologie (positive) Wissenschaft ist, ist jedoch dezidiert nicht das Thema des transzendentalen Argumentationsgangs in der ›Dialektik‹. Ebenso wie in der ›Einleitung in die Glaubenslehre‹, sodann in der ›Kurzen Darstellung‹ und schließlich in der ›Philosophischen Ethik‹, hebt Schleiermacher auch am Schluss des transzendentalen Teils der Dialektik vielmehr auf die Unterscheidung der Philosophie nicht von der Theologie, sondern von der Religion bzw. dem religiösen Gefühl ab. Die Philosophie ist in anderer Weise als die Theologie auf die von ihr unterschiedene Religion bezogen.

3. Transzendentalphilosophie und die Praxis religiöser Lebensdeutung

Indem Schleiermacher am Ende des transzendentalen Teils der Dialektik auf die religiöse Dimension des Gefühls zu sprechen kommt, geht es ihm gerade um die Betonung der Differenz nicht eigentlich von Philosophie und Theologie, sondern von Philosophie und Religion. Das ist Schleiermachers Punkt, zu fragen, wie ver-

¹⁴ Vgl. Wilhelm Gräß: *Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung*; Friedrich Schleiermacher, in: C. Grethlein / M. Meyer-Blanck (Hg.): *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*. Leipzig 1999, 67–110.

halten sich Philosophie und Religion zueinander, sofern die eine transzendentes Letztbegründungsdenken ist und die andere auf den transzendental-transzendenten Grund alles Wissens bezogene, aber in den konkreten Erfahrungen des Lebens aufkommende und in ihnen vollzogene Praxis der Lebensdeutung. Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie ist demgegenüber sekundär. Die Theologie ist ja eben positive Wissenschaft, Wissenschaft von der christlichen Religion, schon insofern von der Philosophie durch ihre Gegenstandsorientierung unterschieden. Vor allem aber hat die Theologie, im Unterschied zur Philosophie, den konstitutiven Bezug auf die Praxis der christlichen Religion, des näheren auf eine vorgegebene praktische Aufgabe, die Leitung der christlichen Kirche, zu realisieren.

Nun wollte Herms im jüngsten Diskussionsband zur ›Dialektik‹ allerdings darauf hinaus, dass Schleiermacher Philosophie und Theologie gerade nicht, einem bis heute verbreiteten Vorurteil entsprechend, dahingehend unterschieden habe, dass die Philosophie voraussetzungslos verfare, nur den Vernunftgebrauch verlange, während die Theologie mit der christlichen Religion eine der vernünftigen Einsicht nicht zugängliche Voraussetzung mache.¹⁵ Herms insistiert denn auch völlig zu Recht darauf, dass Philosophie und Theologie gleichermaßen auf der Basis des reflektierten Selbstbewusstseins operieren, welches wiederum in einer Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins, somit im religiösen Gefühl, gründe. Dem ist vollkommen zuzustimmen. Denn es gilt diese Feststellung durchaus für Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zu. Nur geht sie vorbei an eben dem Sachverhalt, dass die Philosophie einen ganz anderen Bezug zur Religion hat als die Theologie.

Das religiöse Gefühl erfüllt in der Philosophie eine bestimmte Funktion in der gedanklichen Fassung der Einheit der Subjektivität. Es fungiert gewissermaßen als transzendentaler Einheitsgedanke, auch wenn der Verweis auf das Gefühl die leibhaft-mentale Einheit der Subjektivität meint. Im Schlussteil des transzendentalen Teils der Dialektik¹⁶ ist Schleiermacher dennoch gerade dies wichtig, dass das Gefühl für die Philosophie eine argumentative Funktion in der Begründung der transzendentalen Synthesis erfüllt, sie von ihr aber nicht als geschichtlich-konkreter, praktischer Vollzug letztinstanzlicher Lebensdeutung zum Thema gemacht wird. Dieser praktische Vollzug ist eine Angelegenheit des Menschen in den Gegebenheiten seines Lebens, somit dann auch den Bedürftigkeiten, die sich in den Erfahrungen des Lebens einstellen.

Als Praxis der Lebensdeutung wiederum ist die Religion dann eben das Thema der Theologie. Die Theologie ist in dieser ganz anderen Weise auf den praktischen

¹⁵ Vgl. Herms, aaO. 47–51.

¹⁶ Vgl. besonders Dial 1818/19, A II, 239–257.

Vollzug religiöser, auf den transzendenten Grund sich beziehender Lebensdeutung verwiesen. Sie expliziert die Selbstdeutungen des christlich-frommen Bewußtseins begrifflich und im systematischen Zusammenhang. Auch wenn die Philosophie, sofern sie sich als die Prinzipientheorie des Wissens aufbaut, auf das religiöse Gefühl und damit auf die Erfahrung leibhaft-mentaler Identitätsrepräsentation rekurrieren muss, ist es deshalb doch erst die Praxis der gelebten Religion, die christliche Frömmigkeit, in der der einzelne Mensch sich selbst auf den transzendenten Ermöglichungsgrund seiner Identität hin deutet.

Die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Religion stellt Schleiermachers Dialektik somit im Grunde als Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Leben. Die Religion tritt auf die Seite des individuellen, menschlichen Lebens. Die Religion ist, wo sie wirklich wird, immer gelebte Religion, praktische Frömmigkeit, damit dann ein als Deutung sich vollziehendes Verhalten des Menschen zum transzendenten Einheitsgrund seines ganzen Selbst- und Weltumgangs. Religion ist der Vollzug einer auf das Ganze der Wirklichkeit bezogenen Lebensdeutung. Als solche macht sie die Theologie zum Thema.

Die Theologie setzt deshalb die Religion als geschichtlich konkreten Vollzug religiöser Lebensdeutung am Ort des leibhaften, individuellen Subjekts nicht nur voraus, sie nimmt auch noch deren materialen Deutungsgehalte, wie sie sich geschichtlich und kulturell entwickelt haben, für den Aufbau ihres Wissens in Anspruch. Sie ist die reflexive Explikation der materialen Deutungsgehalte gelebter Religion, Religionshermeneutik.

4. Transzendentaler Religionsbegriff

Die Philosophie kommt sowohl als die allgemeine Theorie über die Prinzipien des Wissens (Dialektik) wie als die Theorie der grundlegenden Verfassung seiner realen Gehalte (Ethik und Physik) lediglich in der Weise auf das religiöse Gefühl zurück, dass dieses den Status eines transzendentalen Arguments gewinnt. Die gelebte Praxis religiöser Lebensdeutung ist ein sozio-kultureller, geschichtlicher Tatbestand. Sie führt in die symbolische Welt der religiösen Überlieferungen, Gemeinschaftskreise und Kirchen. Davon geht die Theologie aus, indem sie sich auf eine bestimmte, geschichtliche Religion, das Christentum, verwiesen sieht. Die Theologie ist deshalb eine »positive Wissenschaft«. Sie ist als solche ebenfalls von der Religion unterschieden, aber in anderer Weise als die Philosophie. Die Philosophie rekurriert in ihrer transzendentalen Prinzipienreflexion auf die Religion, indem sie ihr den struktur-funktionalen Ort im Leistungsgefüge individueller, leibhafter, humaner Subjektivität zuweist.

Die Philosophie entwickelt einen transzendentalen Begriff der Religion, auf

den dann allerdings auch die Theologie als Religionshermeneutik angewiesen bleibt. Die Theologie steht als Hermeneutik der Religion unter den Bedingungen, die die ›Dialektik‹, dann auch die ›Hermeneutik‹, als in allem Wissen gegeben, zur Aufklärung bringt.

Im Gang der ›Dialektik‹ richtet sich Schleiermachers Untersuchung bekanntlich auf die Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass sich das auf Wirklichkeit bezogene Denken von menschlichen Individuen in ein objektives Wissen überführen lässt. Wissen wird von Schleiermacher so definiert, dass es die Übereinstimmung der Individuen in ihrem Denken sowie die Übereinstimmung ihres Denkens – abbildend und vorbildend, theoretisch und praktisch – mit der Wirklichkeit verlangt. Das Wissen muss einem bestimmten Gegenstand in der vom Denken unterschiedenen Realität korrespondieren, und die Denkenden müssen sich untereinander im Konsens bezüglich der Übereinstimmung ihres Denkens über diesen bestimmten Gegenstand befinden. Soll Wissen prinzipiell möglich sein, dann müssen Individuen, die verschieden über die Wirklichkeit denken und deshalb immer wieder miteinander im Streit liegen, zu kohärenten Wirklichkeitsauffassungen finden können. Insofern muss dann aber auch, als Bedingung der Möglichkeit des Wissens, eine prinzipielle Einheit von Denken und Sein, wie auch eine prinzipielle Identität in den Operationen des Denkens aller menschlichen Individuen vorausgesetzt werden können.

Schleiermacher arbeitet sich im transzendentalen Teil der ›Dialektik‹ an der Bestimmung dieser transzendentalen Ermöglichungsbedingungen für die Überführung strittigen Denkens in ein intentional der Sache entsprechendes, konsensfähiges, kohärentes Wissen ab. Das Ergebnis freilich ist, dass diese transzendentalen Bedingungen des Wissens nicht selber wieder gewusst werden können. Denn das Denken, das zum Wissen wird, kommt aus der Differenz von Denken und Gedachtem nie heraus, auch dort nicht, wo es die absolute Einheit zu denken versucht. Außerdem bleiben auch die denkenden Individuen, durch die das Wissen vollzogen wird, voneinander unterschieden. Der absolute, transzendente Grund des Wissens ist dem Denken, das ein Wissen werden will, nie anders gegeben als so, wie er von denkenden Individuen gedacht wird. Im Denken ist aus dem Gegensatz von Denken und Gedachten bzw. von Denken und der Realität, auf die es sich im Wissen bezieht, ebenso wenig hinauszukommen wie sich das voneinander Verschiedensein der denkenden Individuen, ihre Individualität, überwinden lässt.

Soll Wissen möglich sein, muss die transzendente Möglichkeitsbedingung der Einheit von Denken und Sein vorausgesetzt werden können, und zwar auf eine Weise, die selber nicht als Inhalt eines Wissen werdenden Denkens gegeben ist. Im Denken bleibt diese Einheit ein Postulat des Denkens. Das Denken stößt auf

einen »transzendentalen Grund«,¹⁷ einen Ermöglichungsgrund des Wissens, der ihm selbst transzendent bleibt, weshalb Schleiermacher ihn auch den »transzendenten Grund«¹⁸ nennen konnte.

Diese Frage nach der Gegebenheit des dem Wissen transzendenten, es transzendent ermöglichenden Grundes des Wissens, bringt Schleiermacher in der ›Dialektik‹ dahin, über das Denken hinauszugehen und auf die leibhaftige Existenz der denkenden Individuen zu reflektieren. Was das Denken qua Denken nicht kann, zur Einheit mit dem Gedachten in einem wirklichen Wissen zu finden, das vollzieht die leibhaft existierenden, denkenden Individuen mit jedem Akt des Denkens. Sie sind denkendes Sein und seiendes Denken. Sie sind es freilich auch nur in der Faktizität ihres Daseins als vernunftbegabte, menschliche Individuen. Sie können die Einheit von Denken und Sein, die sie unmittelbar selbst sind, nicht gegenständlich und damit auch nicht in einem objektiven Wissen vor sich bringen. Sie sind diese Einheit von Denken und Sein, Denken und Wollen bzw. vorbildendem und abbildendem Denken, in genau der Weise, in der sie sich selbst in ihrem Lebendigsein spüren. Sie sind sich selbst unmittelbar gegeben im eigenen leibhaften Spüren, »im Gefühl«¹⁹ bzw. in ihrem unmittelbaren Selbstbewusstsein. Im Gefühl liegt eine unbedingte subjektive Gewissheit, die Gewissheit ein eigenes, denkendes und wollendes Lebewesen zu sein. Das Gefühl ist die Weise, in der ein leibhaft existierendes menschliches Individuum sich unmittelbar selbst hat, vor aller Reflexion sich seines Gegebenseins als eines denkenden Seins und seienden Denkens bewusst ist.

Insofern ist das Gefühl diejenige Weise des Sich-Selbst-Gegebenseins des individuellen Subjekts, aufgrund deren es zugleich des Gegebenseins derjenigen Einheit von Denken und Sein sich unmittelbar bewusst ist, die die Transzendentalphilosophie als die Voraussetzung allen Wissens postulieren muss. Im Denken ist diese Einheit von Denken und Sein nur als gedachte, nicht als wirklich vollzogene, da. Das Denken muss sich die prinzipielle Einheit von Denken und Sein zwar voraus denken, wenn es die Bedingung der Möglichkeit, zu einem Wissen zu gelangen, denken will. Ob die voraus gedachte Einheit von Denken und Sein aber auch eine wirklich gegebene Einheit ist, ob sie somit als Ermöglichungsgrund des Wissens auch wirklich funktioniert, lässt sich rein durch das Denken, das ein Wissen werden will, nicht erfassen. Was das Denken auf seinem Weg zum Wissen nicht in sich einholen kann, ist dem denkenden Individuum jedoch eine unmittelbare Erfahrung, die es mit sich selbst im Gefühl macht. Im Gefühl,

¹⁷ Vgl. A I, 142 = J 151 u. ö.

¹⁸ Vgl. A I, 144 = J 157 u. ö.

¹⁹ A I, 142 = J 151: §215. »Dem gemäß nun haben wir auch den transzendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nemlich im Gefühl.«

dem Selbstgefühl, ist das leibhaft existierende menschliche Individuum sich seiner Identität unmittelbar bewusst.²⁰

Schleiermacher bezeichnet dieses Gefühl unmittelbar gespürter Selbstpräsenz dann des näheren als das »religiöse Gefühl«,²¹ weil sich in ihm die »Idee der höchsten Einheit«²² abschattet, diese Einheit dem Individuum als eine mit dem eigenen, individuellen menschlichen Dasein notwendig gegebene, bewusst wird. Die absolute Einheit von Denken und Sein, die dem Wissen transzendent ist, obwohl sie die Bedingung seiner Möglichkeit darstellt, kommt dem individuellen Subjekt dabei als nicht von ihm selbst hervorgebracht zum Bewusstsein. Es lebt aus einem Identitätsbewusstsein, das auf schlechthin passive Weise in ihm aufkommt und eben deshalb als religiöses bezeichnet werden kann. In seinem unmittelbaren Selbstgefühl, das mit seiner denkenden und wollenden Existenz unweigerlich verbunden ist, wird das Individuum sich zugleich, auf passive Weise, in der Unmittelbarkeit seines sich selbst Spürens, des wirklichen Gegebenseins der Einheit von Denken und Sein, gewiss.

Deshalb ist genau hier aber auch die Grenze markiert, die der Philosophie in der Aufstellung des transzendentalen Begriffs der Religion gesetzt bleibt. Weiter kommt sie nicht, sofern sie es mit den allgemeinen Prinzipien des Wissens zu tun hat. Es ist ihre Sache nicht mehr, die Motive und Inhalte religiöser Praxis, also die Praxis konkreter, mit den Erfahrungen des Lebens vermittelter, religiöser Lebensdeutung zu verstehen und zu beschreiben.

5. Der Übergang vom transzendentalen Religionsbegriff zur Praxis der Religion als Lebensdeutung

Das religiöse Gefühl ist im wirklichen Vollzug individuellen Lebens immer auch in die Gegensätze des Lebens eingebunden. Die Akte der religiösen Deutung des Lebens müssen geradezu durch die Gegensätze des Lebens hindurch geführt werden, um sie in der Perspektive der immer vorauszusetzenden, aber nie schon in die Wirklichkeit eingeholten Einheit, sehen zu können.

²⁰ A II: »es ist notwendige Voraussetzung, indem wir aus dem Denken ein Wissen produzieren wollen, dass wir in das Absolute die Einheit des Denkens und Seins setzen. Dies ist aber bloße Voraussetzung. Wie verhält sich dazu das Gefühl? Im Gefühl ist diese Voraussetzung vollzogen, und zwar im religiösen Gefühl, aber nicht im Gedanken und nicht in der That. Im Gefühl also ist die höchste Identität des Idealen und Realen wirklich vollzogen, und was wir im Denken und Wollen nur voraussetzen haben wir vollkommen im Gefühl, und im Gedanken haben wir es nur, insofern wir das Gefühl darin abbilden. Daher der Streit zwischen der Religion und der Philosophie« (239).

²¹ A 143 = J 152.

²² Ebd.

Schleiermacher hebt dezidiert darauf ab, dass wir im »unmittelbaren Selbstbewußtsein . . . das absolute Sein . . . immer mit einem andern, mit dem endlichen Selbstbewußtsein«²³ nur haben, wie auch darauf, dass »das unmittelbare Selbstbewußtsein . . . eine Abspiegelung des Seins (ist), inwiefern die Gegensätze von Denken und Wollen darin aufgehoben sind«.²⁴ D. h. die absolute Einheit als transzendentes Argument, ihre Funktion in der philosophischen Letztbegründung, ist das eine, ihre Form der Gegebenheit im religiösen Bewusstsein das andere. Im einen Fall geht es um Fragen der philosophischen Prinzipienkenntnis. Im anderen Fall geht es um den existentiellen Kontakt zum Absoluten in der leibhaften Präsenz des Selbstgefühls, damit dann aber auch um die konkrete Praxis religiöser Lebensdeutung und deren Bedeutung für die Lebensführung. Die Dinge liegen auf verschiedenen Ebenen, die sich nicht für einander funktionalisieren lassen, weshalb Schleiermacher von irgendwelchen Rangordnungen zwischen Philosophie und Religion nichts wissen wollte.²⁵

Die Transzendentalphilosophie erkennt, wo das Wissen aufhört und die Religion anfängt. Die Religion überschreitet somit zwar die Grenzen der Philosophie. Aber das hat Konsequenzen nur für die Praxis des Lebens. Der Wert der Religion liegt in ihrer Lebensdienlichkeit, insofern sie die Praxis einer in die Tiefe reichenden, die Erfahrung von Einheit in den Gegensätzen und Widersprüchen des Lebens gewährenden Lebensdeutung ermöglicht. Im philosophischen Geschäft hilft die Religion jedoch nicht weiter.

Die Transzendentalphilosophie hat die Bedingungen und Grenzen des Wissens zu ermitteln, sowie die logischen Regeln, die es braucht, wenn denkende Individuen zu einem übereinstimmenden Wissen von wirklich Gegebenem gelangen wollen. Aus dem religiösen Gefühl und der von ihm getragenen Lebensdeutung lässt sich im Blick auf diese Fragen nichts gewinnen. Man kann, vom religiösen Gefühl ausgehend, weder zu den kritischen Grenzen des Wissen etwas sagen, noch über die Regeln seiner Konstruktion, noch gar über die kategoriale Verfassung alles dessen, was an realen Gegenständen in Natur und Geschichte gewusst werden kann. Es ist das religiöse Gefühl ein Tatbestand am Ort des menschlichen Individuums, ein Faktum seines sich selbst Spürens, konkret dann immer auch mit all den anderen, gegensatzbestimmten Tatbeständen verbunden, die den Lebensvollzug eines Menschen ausmachen. Das religiöse Gefühl, sich in allen ge-

²³ Dial 1822, A II, 572.

²⁴ Ebd.

²⁵ Dial 1822, A II: »Diejenigen, welche die religiöse Seite des unmittelbaren Selbstbewußtseins über die Funktion der Spekulation stellen wollen, und sagen, der Mensch könne mit seiner Denkfunktion den transcendenten Grund nur suchen, weil er ihn hat, und die Art, wie er ihn hat, müsse ihn dort leiten, – diese verwechseln 2 ganz verschiedene Tätigkeiten« (573).

gensatzbestimmten Erfahrungen des Lebens auf einem transzendentem Einheitsgrund zu bewegen, ist immer mit dem bedingten, endlichen Selbstbewusstsein verbunden, mit Gefühlen somit auch, die die Weltbezüge meines empirischen, leiblichen Daseins und seine Affektionen ausmachen.

Das religiöse Gefühl hat keine Bedeutung in der Philosophie. Bedeutung hat das religiöse Gefühl für das menschliche Individuum, für den Philosophen insofern auch als einzelnen Menschen, nicht aber in seinem philosophischen Geschäft. Im philosophischen Geschäft genügt es im Grunde, zu wissen, dass das Absolute als Einheit von Denken und Sein immer schon vorausgesetzt werden muss, wenn ein der Wirklichkeit entsprechendes, übereinstimmendes Wissen soll möglich sein können. Es genügt vor allem, zu wissen, dass wir mit unserem eigenen, leibhaften Dasein der kontingente Vollzug absoluter Einheit in der Unmittelbarkeit unseres Selbstgefühls sind. Das wirkliche Gegebensein des transzendenten Einheitsgrundes ist mit dieser Gewissheit verbunden, die sich im Gefühlsbewusstsein des individuellen Subjekts bildet. Was in solcher Daseinsgewissheit liegt und wie sie sich ausspricht, geht dann aber nicht mehr aus der Prinzipienreflexion, sondern aus der Hermeneutik der gelebten Religion hervor.

Da ist dann auch der Philosoph an sich selbst gewiesen. Er ist als der einzelne Mensch im Vollzug seines Lebens, seiner ganzen leiblich-seelischen Existenz gefragt und in Anspruch genommen. Er sieht sich nach seinen persönlichen Lebenserfahrungen gefragt und nach der Kunst, sie zu meistern, somit potentiell auch auf den Vollzug von deren religiöser Deutung verwiesen. Im Ineinander von Einheitserleben und dessen religiöser Deutung kann sich die Erfahrung einer tiefen Daseinsgewissheit einstellen, ein Zugang zum Ursprung einer im Absoluten gründenden Selbst- und Weltvertrautheit. Es bleibt diese Erfahrung, eben weil sie eine solche des leibhaften, persönlichen Gefühls ist, aber auch an das individuelle Subjekt gebunden, in dem sie aufkommt.

6. Religion und Individualität

Sowohl als Erlebnis wie als Deutung ist die Religion eine Angelegenheit des einzelnen Menschen, individuelle, im Unbedingten gründende Daseinsgewissheit und Lebensdeutung. Daher verweist die Philosophie lediglich auf die Religion als auf etwas, das im Leben der Individuen so vorkommt, dass sie daran zugleich eine Analogie dessen haben, was die Transzendentalphilosophie, im Gedanken des transzendenten Grundes der Einheit von Denken und Sein, dem Wissen unbedingt voraussetzen muss. Für die Philosophie stellt die Religion gewissermaßen einen gegenüber dem transzendentalen Einheitsgedanken strukturfunktionalen Sachverhalt dar.

Das religiöse Gefühl ist ein unbedingt im Individuum aufkommendes und durch das individuelle Subjekt deutes Gefühl des Konstituiertseins im Unbedingten. Wer im Gefühl unbedingt seiner gewiss ist, kann sich nicht täuschen. Lediglich von anderen, von außen, kann das Gefühl bezweifelt und eines bloß illusionären Charakters verdächtigt werden.²⁶

Das religiöse Gefühl hat es aber eben nicht mit dem Wissen und den Bedingungen seiner Möglichkeit zu tun, sondern mit dem Leben und den Gegensätzen, in denen es auf bewusste Weise von uns Menschen zu führen ist. Das religiöse Gefühl ist das Bewusstsein der Einheit in den Gegensätzen des Lebens. Dieses Bewusstsein der Einheit in den Gegensätzen des Lebens ist uns Menschen mit unserem Selbstbewusstsein untrüglich mitgegeben. Es kommt als das Bewusstsein eines absoluten Gegründetseins, einer Gründung im Absoluten, auf, so dass es den Charakter eines Grundvertrauens ausbildet. Dieses wiederum kann, aber muss nicht, seine Symbolisierung in einem Gottesbewusstsein finden.

Auch das Gottesbewusstsein und alle weiteren Symbolisierungen des religiösen Gefühlsbewusstseins resultieren aus einer vom Subjekt vollzogenen Deutung des unmittelbaren Gegebenseins seiner Einheit. So ist die Religion diejenige Deutung des Lebens, die dieses in allen Kontingenz- und Differenzerfahrungen gleichwohl in einem alles tragenden Einheitsgrund versammelt weiß. Es wächst im religiösen Gefühl, indem es die religiöse Lebensdeutung trägt, gesteigerte Lebensgewissheit zu.

Der Philosoph, der nach dem realen Wissen fragt, den transzendentalen Bedingungen und den logischen Regeln, braucht für diese Operationen des Denkens keine Religion. Der Mensch braucht Religion, insofern dann auch der Philosoph in seinem individuellen Menschsein und den Erfahrungen seines Lebens. In der Notwendigkeit der Bildung des Gottesgedankens bzw. des Gedankens vom tran-

²⁶ Dial 1822, A II: »Es muß also möglich sein, dass wir die zeitlose Begleitung des transzendentalen Grundes auf irgend eine Art erhalten. Dies nun geschieht im religiösen Gefühl. In ihm ist die Beziehung des unmittelbaren Selbstbewusstseins auf dasjenige, das allem Sein und allen Affectionen zum Grunde liegt. Wir mögen uns diese Modification des unmittelbaren Selbstbewusstseins erklären, wie wir wollen, selbst als Fiction oder Täuschung, so ist doch das Bestreben des Menschen darin ausgedrückt, das Transcendentale zu ergreifen. Dies kann nur als ein Factum hingestellt werden« (569f). Dial 1818/19, A II: »Wenn man sagen wollte: im Religiösen ist wohl etwas gesetzt, aber es ist nur Einbildung, dass dies das Höchste sei, so müssen wir diese Skepsis abweisen, denn weil das Religiöse das Gefühl, das absolute Selbstbewusstsein selbst ist, kann es darin keine Einbildung geben. Nur im Raisoniren über das Gefühl ist Irrthum möglich, im Gefühl nicht. Es kann einer für sich dies bestreiten und sagen: er habe es nicht; aber in dem andern kann er es nicht ableugnen. Nun könnte aber einer sein Gefühl beschreiben soweit es angeht und sagen: was ich habe ist das, was ihr in der Philosophie sucht. Dies ist aber schon ein Raisoniren über das Gefühl, ein Rechenschaftgebenwollen, woraus allein immer die Verwickelungen zwischen dem religiösen und philosophischen Interesse entstanden sind« (240).

szenten Grund, stimmen Philosophie und Religion trotzdem zusammen. Nur dass ihn die Philosophie gedanklich postuliert und die Religion ihn als unbedingten Grund existentieller Daseinsgewissheit symbolisiert.

Die sinnlich-vorstellungshafte Symbolisierung der innerlichen Daseinsgewissheit gehört allerdings entscheidend zur Religion. Sie leistet sie auch immer schon, vermöge ihres Eingespieltseins in geschichtlich-kulturelle Symboltraditionen. In Symbolen und Ritualen, dann auch in der Kunst, bringt die Religion nach außen zur Darstellung, dessen der einzelne in seinem Gottesbewusstsein sich gewiss ist. Darum geht es in der gelebten Religion, mit Gott zu leben, ebenso dann aber auch um Darstellung und Mitteilung dieses Bewusstseins. Die darstellende Mitteilung des religiösen Bewusstseins geschieht in Gestalt des Aufbaus eines symbolischen Universums, das dann immer auch im systematischen Zusammenhang zu entwickeln ist. Dieses ist schließlich die Sache der Theologie, im engeren Sinn der Glaubenslehre.²⁷ Sie wiederum braucht, sofern sie ein Wissen werden will, die Philosophie.²⁸ Da ist ein wechselseitiger Verweisungszusammenhang aufein-

²⁷ Schleiermacher schärft in der Vorlesung von 1822 freilich energisch ein, dass die Theologie im Unterschied zur Philosophie vom Gegebensein des religiösen Bewusstseins ausgeht, sie nichts anderes ist als die begriffliche, sich zu Darstellungszwecken auch der Philosophie bedienende Reflexion auf die Selbstausslegung des religiösen Bewusstseins, wie sie von individuellen Subjekten vollzogen wird. Die Theologie geht vom Gegebensein dessen aus, und zwar am Ort des individuellen Subjekts, was die Philosophie in ihrem regressiv-kritischen Verfahren lediglich als Postulat des Denkens aufstellt. Vgl. Dial 1822, A II: »Es giebt freilich über das unmittelbare Selbstbewusstsein und über das religiöse eine Reflexion, aber diese ist durchaus nicht die Analyse der Denkfunktion in Bezug auf den transcendentalen Grund. Was sind die Resultate der Reflexion über das religiöse Selbstbewusstsein? Wir finden sie in der Form der Glaubenslehre, und der transcendente Grund kann hier nicht anders betrachtet werden, als in der Vermischung mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein. Daher die Darstellung der Gottheit in der Analogie mit dem menschlichen Bewusstsein, was nicht zu vermeiden ist ... Ganz anders ist der Process, in dem wir begriffen gewesen sind, bis wir das unmittelbare Selbstbewusstsein zu Hülfe rufen mussten« (173).

²⁸ Da diese Darstellung des an sich selbst vorprädikativen religiösen Gefühls im Medium der Sprache, somit von Begriff und Urteil, erfolgt, kann sie ihrem Inhalt nie vollständig adäquat sein. Es gilt deshalb das religiöse Gefühl von den Formen seiner Darstellung bzw. seines sprachlichen Ausdruck unterschieden zu halten, somit auch die Religion, die dieses Gefühl ist und die Philosophie, die allein mit der begrifflichen Darstellung des Gefühlsbewusstseins es zu tun hat. Vgl. Dial 1818/19, KGA II/10, 2: »Indem der Religiöse seinen Zustand beschreiben wollte, so fand er dazu nur Mittel in Gedanken und Begriffen; sind diese seinen Gefühlen adäquat, so braucht er sie eben als Zeichen für sein Gefühl, indem er aber diese Vorstellung weiter gebrauchte in der Beschreibung der verschiedenen Modificationen des religiösen Gefühls, so kommt doch immer mehr heraus, dass das Gefühl dem speculativen Ausdruck nicht adäquat ist, und dann entsteht ein Widerstreit zwischen Religion und Philosophie. Die Schuld davon aber liegt nur in der Art wie der Religiöse sich der Mittel der Philosophie bedient. Findet nun aber der Religiöse von Anfang an die Gedanken und Begriffe nicht adäquat, so entsteht gleich hier ein Streit zwischen Religion und Philosophie. Allein dies sind lauter Missverständnisse« (240f).

ander, in dem die Philosophie auf die Theologie, beide aber auf das religiöse Bewusstsein und damit auf die Praxis religiöser Lebensdeutung bezogen sind. Die Religion gehört ins Leben. Darin ist sie, worauf es Schleiermacher vor allem ankam, sowohl von der Philosophie wie von der Theologie unterschieden. »Der Philosoph braucht also die Religion nicht für sein Geschäft, aber als Mensch, und der Religiöse braucht die Philosophie an und für sich nicht, sondern nur in der Mittheilung. An ein Primat ist nicht zu denken.«²⁹

²⁹ A II, 242.