

„Daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott“. Der Beitrag von Schleiermachers ‚Reden‘ zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten

VON JÖRG DIERKEN/HAMBURG

1. Schleiermachers Kritik theistischer Gottesvorstellungen und seine Neufassung des Religionsbegriffs

Kaum etwas scheint für den christlichen Kulturkreis untrennbarer zu sein als die Stichworte ‚Religion‘ und ‚Gott‘. Eine Religion ohne Gott ist jedenfalls im Horizont der vormodernen Kirchlichkeit mit der für sie zentralen gegenständlichen Gottesvorstellung schwer denkbar. Gleichgültig, ob man ihr Selbstverständnis nun traditionsgläubig teilt oder im Zeichen moderner Bildung ablehnt: in jedem Fall dürfte es ein hartnäckiges Definitionsmonopol in Sachen ‚Religion‘ besitzen. Dies gilt bis in die Gegenwart hinein. Dieses Definitionsmonopol aufzubrechen, ist nicht zuletzt die Absicht Schleiermachers bei seiner polemischen Bestreitung der Bedeutung der Gottesvorstellung für den Religionsbegriff. Der vermuteten Ansicht der Gebildeten unter den Religionsverächtern, wonach vom „Wesen der Religion“ nicht „gründlich geredet worden“ sei, wenn „von der Gottheit so gut als nichts gesagt worden ist“, begegnet Schleiermacher mit der Auflösung der Gleichung: „kein Gott, keine Religion“.¹ Geradezu beschwörend sucht er sein Religionsverständnis von der Gottesidee abzukoppeln: „In der Religion“ stehe „die Idee von Gott nicht so hoch“ als seine fiktiven Hörer meinen möchten; auch habe es „unter wahrhaft religiösen Menschen nie Eiferer, Enthusiasten oder Schwärmer für das Dasein Gottes“ gegeben, und der keinesfalls die Spitze der Irreligiosität markierende „Atheismus“ sei von ihnen „mit großer Gelaßenheit“ geduldet worden.² Für Schleiermachers Religionsverständnis ist offenkundig die Gottesvorstellung nicht leitend. Vielmehr wird sie zu einem – in letzter Hinsicht gar verzichtbaren –

¹ Friedrich Schleiermacher: Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799; in: KGA I/2, 185–326; hier: 242^{38ff.} 243^{19ff.}

² KGA I/2, 245^{33ff.}

Moment des im Gegenzug konzeptionell maßgeblichen *Religionsbegriffs* degradiert. Die Gottheit sei nichts als „eine einzelne religiöse Anschauungsart“;³ ihr Charakter sei abhängig von dem je nach Kulturstufe unterschiedlichen Gepräge des religiösen Bewußtseins, das sich in einer jeweils anders verfaßten Gottesvorstellung und dem hierzu korrelativen Weltverständnis reflektiert.

Mit dieser *Enttheologisierung des Religionsbegriffs* sucht Schleiermacher einen Beitrag zu der tiefgreifenden *Umformungskrise des Christentums*⁴ in der sich formierenden Moderne zu leisten. In sozio-kultureller Hinsicht wird sie beschrieben durch die Selbstunterscheidung der vermeintlich höheren Bildung von der gemeinen Kirchlichkeit,⁵ weiter durch Prozesse der Ausdifferenzierung von Kunst und Wissenschaft gegenüber der tradierten Religion zu jeweils eigenen Sphären,⁶ ferner durch die Herausbildung individualisierter Gesellschaftsformen gegenüber einem institutionalisierten Kultuschristentum und schließlich durch die zunehmende Orientierung des Lebens an innerweltlicher Nützlichkeit.⁷ Verbunden mit dem massiv gesteigerten bürgerlichen Freiheitsbewußtsein untergraben diese Modernisierungsvorgänge eine auf überlieferten Autoritätsverhältnissen gegründete Religiosität der Furcht vor einem höheren Wesen, die sich vornehmlich im Blick auf eine jenseitige Welt zu ‚rechnen‘ meint.⁸ Doch von den modernen Differenzierungsprozessen wird auch das aufklärungstheologische Bemühen eingeholt, die transzendente Gottheit zur Absicherung von diesseitiger Moral, von Sittlichkeit und Recht heranzuziehen. Denn diese müssen ihre Geltungsgründe selbst in sich tragen, da sie anderenfalls „nicht in sich nothwendig“ wären und damit an die „finstere Barbarei unheiliger Zeiten“ erinnerten.⁹ Schließlich ist der metaphysische Gedanke von einem höchsten Urwesen allenfalls ein Element zur theoretischen Welterklärung, aber kein Faktor der Sinnstiftung und Lebensorientierung. Philosophisch ist ohnehin die Gültigkeit des Gedankens eines ansichseienden Gottes durch Kants Kritik der rationalen Theologie bestritten worden, wonach die Gottesidee keinen konstitutiven, sondern nur einen regulativen Status besitzt. Und die Auseinandersetzungen des Atheismusstreits haben der intellektuellen Welt vor

³ KGA I/2, 243^{17.}

⁴ Vgl. zu diesem Stichwort die ‚Geschichte der neuern evangelischen Theologie‘ von E. Hirsch (Gütersloh 1949ff.), deren Leitmotiv mit ihm benannt ist.

⁵ Vgl. KGA I/2, 190. 196.

⁶ Vgl. KGA I/2, 189.

⁷ Vgl. KGA I/2, 194f. 204 u.ö.

⁸ Vgl. KGA I/2, 198.

⁹ KGA I/2, 204^{23.} 203^{27f.} Hier zeigt sich eine deutliche Differenz zum Mittelalterverständnis der Romantik, wie es klassisch in Novalis: Die Christenheit oder Europa, ausgeführt ist.

Augen geführt, daß eine weltjenseitige besondere göttliche Wesenheit, zumal wenn nach anthropomorphem Schema als individuierte himmlische Persönlichkeit verstanden, unangemessen zu einem raumzeitlich Gegebenen verendlicht wird.¹⁰ Wohl im Blick auf den Atheismusstreit ironisiert Schleiermacher denn auch theologiepolitische Bemühungen um eine gerichtsfeste „Definition von Gott und Dasein“.¹¹

Angesichts dieser sozio-kulturellen und mentalen Umschwünge sucht Schleiermacher den Religionsbegriff von theistischen Gottesvorstellungen zu emanzipieren – jedenfalls insofern sie als seine grundlegende Bestimmung fungieren. Damit ergibt sich das Erfordernis, die vormals dem Gottesbegriff zugeschriebenen Begründungsleistungen in der menschlicherseits praktizierten Religion zu verorten. Anderenfalls würde die Religion darin aufgehen, wofür ihre Verächter sie halten: ein beliebiges Arsenal von „Bruchstücken“ aus den Gebieten der Metaphysik und der Moral, das einem „Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen oder die Welt, und von Geboten für ein menschliches Leben (oder gar für zwei)“ gleicht.¹² Als solche wäre die Religion damit letztlich arbiträr. Obzwar nun die Religion „nie rein erscheint“, ist es Schleiermacher programmatisch um deren *begrifflich distinkte Eigenständigkeit* zu tun: „notwendig“ aus dem „Inneren jeder beßern Seele“ entspringend, sofern nicht von außen gehemmt, bildet sie in ihrer anthropologisch-kulturellen Allgemeinheit gleichwohl eine „eigne Provinz im Gemüthe“.¹³ Eigenständig ist die Religion als Sphäre humaner Subjektivität, die durch die Vermögen der Anschauung und des Gefühls ausgefüllt wird. Damit ist kein ausschließender Gegensatz gegenüber den anderen Sphären der Metaphysik und Moral verbunden, die auf den Vermögen des Denkens und Handelns beruhen; insofern sie alle auf die von Schleiermacher mit dem Begriff des ‚Universums‘ bezeichnete Totalität des Lebens bezogen sind, kann Religion in ihrer Eigentümlichkeit gar ein „unentbehrliche[s] Dritte[s]“ sein und deren Einheit mittragen.¹⁴

Schleiermacher beansprucht, durch seine vermögenstheoretischen Differenzierungen die Eigenständigkeit der Religion auch in *geltungstheoretischer* Hin-

¹⁰ Nach Fichte kann Gott ob des mit bestimmendem Denken verbundenen Beschränkens letztlich gar nicht als er selbst gedacht werden. Vgl. I. H. Fichte (Hg.): Fichtes Werke, Bd. V, Berlin 1971, 187. 266; KGA I/2, 243f.

¹¹ KGA I/2, 243¹⁰. Eine solche Definition ist nicht nur „noch nicht vorhanden“, sondern ihr stehen faktisch „größte[] Verschiedenheiten“ im Verständnis der Gottheit entgegen (243^{23,24}).

¹² KGA I/2, 208²⁹. 209^{5f}.

¹³ KGA I/2, 210³⁰. 204^{34f}; vgl. 197. 252.

¹⁴ KGA I/2, 212^{20,21}.

sicht zu erweisen: Religion ist gerade in der *indifferenten Unmittelbarkeit ihres Vollzugs* als *momentan aktualisierte Einheit von Anschauung und Gefühl des Universums* nicht auf etwas anderes reduzierbar. Mit Hilfe einer „analytischen Kunst“ konzipiert Schleiermacher einen diskussionsfähigen „Begriff“ der Religion, der sie als eine „ursprüngliche Schöpfung“ ausweisen soll: Im Spiegel einer „notwendigen Reflexion“ wird die „ursprüngliche“ Einheit von „Anschauung [und] Gefühl“, von „Sinn und Gegenstand“ expliziert.¹⁵ In dieser *prä-reflexiven, unbegrifflichen Ursprünglichkeit* einer *vollzugsaktualen Indifferenz* ihrer subjektiven Vermögen, in der das Ich überdies zur „Seele“ der „unendlichen Welt“ wird, besitzt die Religion geltungstheoretisch einen quasi *absoluten Status* – wenigstens für die von Schleiermacher skizzierte, *reflexiv-begrifflich* verfahrenende *Religionstheorie*. Sie ist das unverzichtbare Medium des Nachweises, daß der elementare Gegensatz unterlaufende Religionsvollzug ob seiner Unmittelbarkeit¹⁶ letztgültig in ihm selbst gegründet ist. Zugleich aber wird die Religion als solche von allem Begrifflich-Systematischem abgehoben. Gedankliche Spekulationen, scholastische Begriffskombinationen, doktrinale Lehrgehalte machen nicht ihren Kern aus – wie schon an der herabgestuften Gottesidee sichtbar, die nach Schleiermacher „gewiß der systematischste Gedanke im ganzen Gebiete der Religion“ ist.¹⁷

So sehr nun der geltungstheoretisch gleichsam absolute Charakter der Religion theistische Modelle des Absoluten als Begründungsfiguren abzulösen imstande ist, so sehr verlangen die hierfür beanspruchten religionstheoretischen Medien des Begriffs und der Reflexion ihrerseits in ihr verortet zu werden. Anderenfalls ergäbe sich die Paradoxie, daß die *Unmittelbarkeit* des indifferenten Religionsvollzugs selbst nur *vermittels* der sie sub specie begrifflicher Differenzen explizierenden *Reflexionsform* aufscheinen würde. Damit wäre er freilich um seine Eigengültigkeit gebracht, und die den Gottesgedanken beerbende Religion hätte dessen geltungstheoretische Valenz immer schon unterschritten.

Es sei nun gefragt, in welcher Weise Schleiermacher jener Paradoxie begegnet. Hierzu seien nach einer knappen Exposition von Schleiermachers methodischem Vorgehen die Grundbegriffe seiner Religionstheorie, also Anschauung und Gefühl sowie das Universum, näher beleuchtet (2.), um schließlich seinen Beitrag zu einer nichttheistischen Theorie des Absoluten zu taxieren (3.).

¹⁵ KGA I/2, 210³⁵. 210¹⁹; 210³⁷. 220³⁵. 221^{19ff}.

¹⁶ Vgl. KGA I/2, 215 u.ö.

¹⁷ KGA I/2, 201^{14f}.

2. Schleiermachers religionstheoretische Grundbegriffe in ihrer immanent-duplizitären Struktur

Vordergründig besehen, trägt Schleiermachers Religionstheorie ein pantheistisches Gepräge. Die Zauberformel „Eins und Alles“, das seit dem Pantheismusstreit unvergessliche ‚HEN KAI PAN‘, findet sich neben Huldigungen an Spinoza;¹⁸ ferner sei „alles menschliche [...] heilig, denn alles [sei] göttlich“;¹⁹ überdies stehe „im Unendlichen [...] alles Endliche ungestört neben einander, alles [sei] Eins“;²⁰ und schließlich bedeute die „Unsterblichkeit der Religion“, „mitten in der Endlichkeit Eins [zu] werden mit dem Unendlichen und ewig [zu] sein in einem Augenblick“.²¹ Diese dem Anschein nach pantheistischen Formulierungen finden ihre höchste Zuspitzung in Schleiermachers erotisch gefärbter Darstellung der augenblickhaften „Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion“, in der Anschauung und Gefühl mit einem „jungfräuliche[n] Kuß“ und einer „bräutliche[n] Umarmung“ gleichgesetzt werden, da sie „ursprünglich Eins“ seien.²² Hierin würden die „unendliche Welt“ und das „Ich“ letztlich identisch²³ – so sehr diese Identität nur beschrieben wird durch eine organologische Metaphorik des wechselweisen Fühlens, Durchdringens und Bewegens von Seele und Leib, Leben und Kräften sowie Muskeln, Gliedern und Nerven.

Wenngleich solche Formulierungen pantheistische Tendenzen durchscheinen lassen und Schleiermacher auch diesbezüglichen Vorwürfen ausgesetzt war,²⁴ ist mit ihnen keine plane All-Einheitslehre anvisiert. Dies erhellt schon daraus, daß jener momentane Einheitsakt *vergehen* muß, damit sich die *Duplizität* von Gefühl und Anschauung einstellt. Diese Duplizität ist methodisch für die Religionstheorie der Reden unverzichtbar – mag Schleiermacher sie auch in den späteren Auflagen angesichts von inneren Schwierigkeiten des Begriffs der Anschauung des Universums zugunsten eines modifizierten und mehrsinnigen Gefühlsbegriffs zurückgedrängt haben.²⁵ Denn die Duplizität erlaubt es aller-

¹⁸ Vgl. KGA I/2, 245⁸; vgl. 212⁷, 213^{26ff.}

¹⁹ KGA I/2, 291²⁹.

²⁰ KGA I/2, 217²⁵⁻²⁷.

²¹ KGA I/2, 247⁹⁻¹¹.

²² KGA I/2, 222⁹, 221^{29,30}, 221¹⁹.

²³ KGA I/2, 221^{35ff.}

²⁴ Vgl. G. Meckenstock: Einleitung des Bandherausgebers, KGA I/2, LXIIIff.; W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*, I. Bd., hg. v. H. Mulert, Berlin/Leipzig 1922, 471ff.

²⁵ Er wird dabei zum einen in untrennbaren Zusammenhängen mit den weiteren subjektiven Funktionen thematisiert, zum anderen steht er explizit für die Einheit des Subjektes

erst, Religion über das ebenso selbstevidente Erlebnis wie unbeschreibliche Geheimnis des gleichsam erotischen Augenblicks hinauszuhelben und in mentalen Vollzügen und kulturellen Gestalten zu entfalten. Überdies ist jene Zwiefältigkeit von Anschauung und Gefühl der Möglichkeitsgrund dafür, der stets duplizitär verfaßten, weil in Differenzbezügen sich realisierenden Reflexion selbst eine religiöse Entsprechung zu verschaffen. Wenngleich Schleiermacher nur metaphorisch anzugeben weiß, daß sich die Dissoziation von Anschauung und Gefühl einer „geringsten Erschütterung“ verdankt, in der die „heilige Umarmung“ „verweht“,²⁶ läßt sich doch ein gedankliches Motiv hierfür benennen: Es liegt in dem religionstheoretischen Erfordernis des Reflexionsgebrauchs beschlossen, vermöge dessen die ihrem Vollzug inhärierende Geltung der Religion expliziert und Religion somit von bloßer Opakheit unterschieden werden kann. Systematisch zugespitzt läßt sich deshalb sagen, daß die ‚geringste Erschütterung‘ des Vergehens der ‚Umarmung‘ ein Äquivalent darstellt zu der methodisch ‚nothwendigen Reflexion‘, die Anschauung und Gefühl im Bewußtsein trennt und sie als solche in ihrer Differenz zu vergegenwärtigen erlaubt. Dies erhellt daraus, daß die momenthafte „höchste Blüte“ der Religion – eine Schöpfung, zu der gleichsam nur ein Gott fähig ist – sich ins leere „Dunkel“ zurückziehen würde, ohne ein Erzeugnis zu hinterlassen, wenn sich keine Absonderung von Anschauung und Gefühl ereignete.²⁷ Und die trennende ‚Reflexion‘ der faktizitären Einheit von Anschauung und Gefühl wird vor dem Hintergrund einer inneren Selbstbetrachtung subjektivitätstheoretisch explizit durch eine Zwiefalt von Funktionen beschrieben: eine nach außen wirkende und eine nachbildende, kraft deren sich „der einfachste Stoff“ zu einem Objektbild und zu einem flüchtigen Gefühl zerlegt.²⁸

Insgesamt stehen Anschauung und Gefühl in der Erstauflage der Reden – welcher im Jahre 1999 die Aufmerksamkeit gilt – also in einem Verhältnis gegenläufiger Komplementarität. Nur hierdurch kann auch die spezifische Struktur des mit der ‚Blüte‘ der Religion verwobenen ‚Universums‘ entfaltet werden. Manifestiert sich in ihm doch Schleiermachers „unabänderliches Gesez“ der „Gottheit“, „ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien“ und

in der Verschiedenheit seiner Vermögen. – Vgl. hierzu F.W. Graf: Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenzen. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers „Reden über die Religion“. in: ZThK 75 (1978) 147-186; dagegen D. Korsch: Das doppelte Absolute, in: ders.: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1995, 241-272; hier: 260ff. Vgl. ferner Hirsch: *Geschichte*, 520ff.

²⁶ KGA I/2, 221⁴⁰⁻²²².

²⁷ KGA I/2, 222^{6,10}.

²⁸ KGA I/2, 221^{6f.}

„jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen“.²⁹ Das Universum ist einerseits durch solche Polaritäten wie Unendlichkeit und Endlichkeit, Totalität und Individualität geprägt; andererseits werden die Polaritäten phänomenal in einer unabschließbaren Fülle von jeweils perspektivisch unterschiedenen Konfigurationen thematisch, in denen sich ihre Glieder wechselseitig durchdringen.

Der *Anschauung* kommt nun die Funktion zu, im Modus der „*Passivität*“ das Universum in seinen einzelnen und endlichen „Abdr[ücken]“ und „Darstellungen“ wahrzunehmen.³⁰ Die Passivität der Anschauung wird zunächst in der Form eines Kausalitätsverhältnisses von ‚Universum‘ und seinen „unmittelbaren Einflüssen“ beschrieben. Der vom „Angeschauten auf den Anschauenden“ ausgehende „Einfluß“, der nach Schleiermacher gar auf ein der Anschauung nicht mehr zugängliches „ursprüngliche[s] und unabhängige[s] Handeln des Ersteren“ zurückzuführen sei, wird jedoch von dem „letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen“.³¹ Hierin enthält die Anschauung auch ein synthetisch-produktives Moment. Dennoch soll die Anschauung etwas „*einzelnes, abgesondertes*“ bleiben, eine „unmittelbare Wahrnehmung“, die nicht wie das abstrakte Denken das Einzelne zu einem Ganzen ergänzt, sondern in der jedes „ohne Zusammenhang mit ander[m]“ verharrt.³² Gleichwohl soll sie in ihren vereinzelt Gehalten eben das *Universum selbst* erblicken. Dies ist nur möglich, sofern die Anschauung durch ihre Binnenstruktur das Kausalitätsverhältnis von Universum und einzelner unterläuft und in eine Logik der *inneren Inhärenz* überführt. Für die Anschauung ist das Universum selbst im einzelnen gegenwärtig. Jede Anschauung ist nach Schleiermacher „ein für sich bestehendes Werk“; in ihr ist „alles [...] unmittelbar und für sich wahr“.³³ Der durch keine Außenrelationen getrübt Unmittelbarkeitscharakter der Anschauung umfaßt mithin auch einen *inneren rückbezüglichen Bogen*, ein gleichsam präreflexives ‚Für-sich‘, kraft dessen der Totalitätscharakter des Universums in das geschlossene Einzelne der Anschauung eingehen kann, ohne daß hierfür ein inadäquates äußeres Kausalitätsverhältnis maßgeblich wäre.³⁴

²⁹ KGA I/2, 191^{10ff.}

³⁰ KGA I/2, 211^{36.} 212^{1.} 211³⁴ (Hhg.v.Vf.).

³¹ KGA I/2, 213^{44ff.}

³² KGA I/2, 215^{3ff.} (Hhg.v.Vf.).

³³ KGA I/2, 215^{9.14.}

³⁴ Dies wird von Schleiermachers Kritiker Hegel durchaus anerkannt, wenn er hier eine „Subject-objectivität der Anschauung“ des Universums findet, die freilich ein „Besonderes und Subjectives“ bleibe (G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen*, *Gesammelte Werke* 4, Hamburg 1968, 385).

Offensichtlich ist Schleiermachers Anschauungskonzept weder nach dem Modell einer rein empirischen, noch nach dem einer rein intellektuellen Anschauung geprägt. Ersterem widerspricht das Universum als möglicher Gegenstand; letzterem die Ausrichtung auf Einzelnes und Abgesondertes. Eher dürfte die dritte Erkenntnisart von Spinoza, das *intuitive Wissen*, im Hintergrund stehen.³⁵ Es verbindet auf rationale Weise die Erkenntnis des Wesens der Einzeldinge mit der Erkenntnis Gottes.³⁶ Diese Erkenntnisart geht über die erste – fehlbare – Art vager Erfahrungserkenntnis bzw. zeichenvermittelter Phantasievorstellung,³⁷ aber auch über die zweite, adäquate Erkenntnisart des Geistes und der Dinge durch Allgemeinbegriffe hinaus. Während darin der menschliche Geist die Dinge so erkennt, wie sie im immanenten, notwendigkeitsbestimmten göttlichen Kausalzusammenhang stehen und aufgrund der unter der Duplizität der Attribute Denken und Ausdehnung begriffenen identischen göttlichen Substanz eine grundsätzliche Parallelität von Geist und Körperwelt darstellen, begreift das intuitive Wissen den attributiv betrachteten Gott auch als Ursache der *singulären* Dinge als solchen. Gott ist immanente Ursache nicht nur des Ganzen, sondern auch des einzelnen Teils, dessen Wesen nur kraft der Wesenheit Gottes adäquat erkannt werden kann. Das intuitive Wissen der Wesenheiten der singulären Dinge beinhaltet qua Gotteserkenntnis also die Individualität der Einzeldinge. Intuitiv wird überdies die „Natur des Daseins“ in den einzelnen Dingen erkannt. Sie meint nicht deren zeitlichen und räumlichen Ort, sondern deren Kraft,³⁸ im Dasein zu beharren: den ‚*conatus perseverandi*‘.³⁹ Insofern dieser – sub specie Dei – auch die aktuelle Essenz des Dinges selbst ist, drücken die Einzeldinge im Bestreben ihrer Daseinsbeharrung das göttliche Vermögen, wodurch Gott ist und handelt, aus.⁴⁰ In diesem Streben, das letztlich *Selbsterhaltung* meint, liegt mithin die intuitiv erkannte ‚Na-

³⁵ Eine direkte Ableitung von Schleiermachers Anschauungskonzept aus Spinozas intuitivem Wissen sei damit freilich nicht behauptet. – Vgl. U. Barth: *Schleiermachers Reden als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm*, in: *Ästhetische Moderne in Europa*, hg. v. S. Vietta/D. Kemper, München 1998, 441-474; hier: 462; ausführlich dazu, wenngleich mit etwas anderer Akzentsetzung als hier vertreten, Dilthey, aaO. 359ff.

³⁶ Vgl. B. de Spinoza: *Ethik [=E]*, hg. v. K. Blumenstock, Darmstadt 1989, II, prop. 45-47; 40, sch. II; V, prop. 36, sch.

³⁷ Daß diese für alle Falschheit der Erkenntnis verantwortlich zeichnet, läßt den Rationalismus Spinozas deutlich erkennen.

³⁸ Spinoza gebraucht explizit den Terminus ‚vis‘.

³⁹ Vgl. E II, prop. 45, sch.

⁴⁰ „Res, quae Dei potentiam, qua Deus est, et agit, certo, et determinato modo exprimit“ (E III, sch. 6, dem; vgl. prop. 7).

tur des Daseins' beschlossen.⁴¹ Diese kommt den in Gott als ihrer Ursache begriffenen Einzeldingen *selbst* trotz ihres Determiniertseins durch andere Dinge zu, weil sie konsequent aus der auch das Einzelne bewirkenden Selbstmächtigkeit Gottes folgt. Die intuitiv erkannte ‚Natur des Daseins‘ der Einzeldinge gründet insofern in Gott, als ihr Wesen im Unterschied zu Gott des Daseins nicht unmittelbar mächtig ist.⁴² Anderenfalls wäre eine Mehrzahl von wesensnotwendig Daseiendem angenommen – was auf den widersinnigen Gedanken einer Mehrzahl von göttlichen Substanzen von gleichem Attribut hinausliefe. Die Stelle der eigentümlichen Vielheit endlicher Einzeldinge wäre dabei schon durch göttliche Substanzen von reiner und gleicher Selbstmächtigkeit besetzt – eine Konsequenz, der Spinozas Gedanke einer Singularität der Substanz wehrt.⁴³ Spinozas monistische Substanzontologie erlaubt es mithin, die Vielheit singulärer Dinge in ihrer eigentümlichen, von Gott differenten Endlichkeit zu denken und zu erkennen, worin sie zugleich die göttliche Potenz der Selbsterhaltung ausdrücken.

Wenngleich Schleiermachers Fundierung der Anschauung nicht den Grundbegriffen von Spinozas Substanzmetaphysik direkt folgt, so zielt sie doch darauf, das Universum im Einzelnen zu erblicken und gegenüber einer rein transzendentaltheoretischen Konstitution des Wirklichen einen „höhern Realismus“ für die Verbürgung von dessen Dasein fruchtbar zu machen.⁴⁴ Eine Korrespondenz zu dem Gehalt der im intuitiven Wissen zugänglichen Selbsterhaltungsfigur findet sich bei Schleiermacher jedoch weniger im Anschauungs-, als vielmehr im *Gefühlsbegriff*. Vor dem Hintergrund einer romantisierenden Fichte-Rezeption⁴⁵ überbietet er die in der spinozaischen Selbsterhaltungsfigur enthaltene Spontaneität durch eine Logizität der *Wahrnehmung subjektiver Selbsttätigkeit*. Als Komplement der Anschauung steht Schleiermachers Gefühl dafür, daß sich im „innern Bewußtsein“ des Subjekts eine „Veränderung“ ein-

⁴¹ Diese ist nach Spinoza den einzelnen Dingen insofern „beigelegt“, als sie „in Gott“ sind, aus dessen ewiger „Nothwendigkeit [...] Unendliches auf unendliche Weisen folgt“ (E II, prop. 45, sch.).

⁴² Vgl. E I, prop. 24.

⁴³ Vgl. E I, prop. 14. Vgl. hierzu K. Cramer: Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit, in: D. Henrich: All-Einheit, Stuttgart 1985, 151-179.

⁴⁴ KGA I/2, 213²²; vgl. 208 – Schleiermachers Ausrichtung auf ein nicht durch die transzendente Ichheit produziertes, sondern ‚reales‘ Dasein gründet allerdings zumindest ebenso sehr wie in einem spinozistischen ‚höheren Realismus‘ auch in Jacobis Denken, das programmatisch auf Daseinsenthüllung zielt. Vgl. über Schleiermachers Verhältnis zu Jacobi: E. Herms: Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974.

stellt, die einer „in Bewegung“ gesetzten „Selbstthätigkeit“ gleicht.⁴⁶ Gegenläufig zu dem überwiegenden Passivitätscharakter der Anschauung ist das Gefühl denn auch durch ein vorwiegend aktivisches Moment ausgezeichnet. Darin verkörpert es in der Religion die *innere Selbsttätigkeit* des Subjekts als Art der Gegenwart des Universums.⁴⁷ Diese Selbsttätigkeit meint freilich nicht ein nach außen gerichtetes Handeln; die Grenze zur Moral bleibt gewahrt. Und ebenso ist sie keine absolute, sich gleichsam selbst hervorbringende Freiheit. Auch die religiösen Gefühle sind vom Universum „unmittelbar gewirkt“;⁴⁸ sie fußen auf denselben „Handlungen des Universums“, welche in Anschauungen eingehen. Im Verbund mit den Anschauungen *wird* das Subjekt „von mancherlei Gefühlen ergriffen“; es erzeugt sie mithin nicht.⁴⁹ Obwohl die Struktur des Gefühls für subjektive Selbsttätigkeit steht, sind Gefühle nicht aus vorausgesetzter Selbsttätigkeit heraus produziert. Darin entspricht das Gefühl der *Gegebenheit* des Bestimmungsgrundes selbsteigener Tätigkeit: Wie im Gefühl das Subjekt seiner aktivischen Selbsttätigkeit passivisch inne wird, rezipiert es hierin die für Selbsttätigkeitsakte immer schon beanspruchte Konstituiertheit seines Selbst. In der Religion sei, so Schleiermacher lapidar, „Freiheit selbst schon wieder Natur geworden“.⁵⁰

Kraft seiner präreflexiven Unmittelbarkeit soll also das religiöse Gefühl den Reflexionszirkel unterlaufen, daß subjektive Selbsttätigkeit sich selbst voraussetzen muß, um aus sich heraus als solche sich betätigen zu können – wiewohl sie bereits als solche für ihre Selbstvoraussetzung beansprucht wäre. Die präreflexive Unmittelbarkeit des Gefühls impliziert allerdings eine innere Rückbezüglichkeit, vermöge deren das Subjekt der Strukturanzahl von sich gegebener Selbsttätigkeit inne wird. Sie wird von Schleiermacher *prozessual* und *phänomenal* beschrieben. Danach stellen sich die dem Universum verdankten und als innersubjektive Universalität erlebten Gefühle als ein „neues Verhältniß zu Eurem Gemüth und Eurem Zustand“ dar.⁵¹ Diese inneren Umschwünge vergegenwärtigen nicht nur die Konstituiertheit des Subjekts, sondern sie beinhalten auch den Indikator für die äußere Differenziertheit der je individuellen Religiosität nach Grad und Charakter. Ohne sie blieben religiöse Gefühle opak

⁴⁵ Vgl. Hirsch: Geschichte, aaO., 505. Hirsch sieht auch den Begriff der Anschauung auf dem Boden von Schleiermachers Studium von Fichtes Ich-Philosophie erwachsen, insofern er das zum Gefühl gegenläufige Moment verkörpert.

⁴⁶ KGA I/2, 218^{22ff.}

⁴⁷ Vgl. auch KGA I/2, 238^{14ff.}

⁴⁸ KGA I/2, 241^{14.}

⁴⁹ KGA I/2, 218^{35ff.}

⁵⁰ KGA I/2, 212^{12f.}

⁵¹ KGA I/2, 218^{37f.}

– und zwar sowohl nach innen für das sie vollziehende Bewußtsein als auch nach außen für ihre religionskulturelle Darstellung. Die komplexe Struktur des Gefühls vergegenwärtigt somit das Universum in verschieblichen Totalitätsempfindungen des inneren Lebens.

Die sensitive Indifferenz von passiver Konstituiertheit und aktiver Selbsttätigkeit weiß sich zudem eingestellt in eine unerschöpfliche Ganzheit, deren Teil das innere Leben darstellt.⁵² Das bei Spinoza thematische Verhältnis von Ganzem und Teil wird von Schleiermacher subjektivitätstheoretisch im Gefühlskonzept zugespitzt. Kraft der Gefühle gibt die Religion „dem Menschen Universalität“, und für die Religion hat der Mensch als „ein freier durch eigene Kraft thätiger Theil des Ganzen“ seinen eigenen Wert.⁵³ Hinter diesem Gedanken steht, ähnlich wie bei der Anschauung, eine Logik der *Inhärenz* des Ganzen in den eigenaktiven Teilen, nicht jedoch eine Logik der Subsumtion der Teile unter das Ganze.

Das von Schleiermacher herangezogene Begriffspaar von Ganzem und Teil kann trotz der präreflexiven Indifferenz des Gefühls nicht alle Reflexionsmittel hinter sich lassen. Der Begriff des Ganzen ist von seinem Gegenbegriff nicht ablösbar: Das Ganze ist nur kraft einer Reflexionsbeziehung auf seinen Gegenbegriff, den des Teils, zugänglich – und umgekehrt. ‚Teil‘ und ‚Ganzes‘ verlor ihren Sinn, kämen sie als solche irgend vollständig zur Deckung, und sei es in der Unmittelbarkeit eines Lebensaktes. Ähnlich verhält es sich mit anderen prominenten Begriffsparen, die den – wohl von Shaftesbury⁵⁴ – stammenden Begriff des *Universums* als Bezugsgröße von Anschauung und Gefühl beschreiben. Genannt sei nur der Begriff des Unendlichen und sein Komplement, das Endliche. So besteht nach Schleiermacher etwa das Endliche nur durch die „Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen“.⁵⁵ Diese Formulierung insinuiert, es ließe sich der Standpunkt des Unendlichen selbst einnehmen. Wenngleich sichtbar wird, daß der Begriff des Unendlichen funktional bezogen ist auf sein Gegenmoment, ist er gerade darin nur mit Reflexionsmitteln zu gewinnen – zumal er für den Vorgang des ‚Herausschneidens‘ vorausgesetzt werden muß. Wie schon die Etymologie des Wortes ‚Un-endliches‘ unterstreicht, ist das Unendliche durch einen Gegensatz gegen das Endliche aufgebaut; darin gleicht es einem Reflexionsbegriff und verdankt seinen Charakter keineswegs seinem unmittelbaren Selbstvollzug.

⁵² Vgl. KGA I/2, 216^{37ff.}; 227^{30ff.}

⁵³ KGA I/2, 238^{15f.}; 220^{16f.}

⁵⁴ Vgl. Hirsch: *Geschichte*, 502; W. Dilthey nennt neben ihm noch Spinoza, Hemsterhuys und Jacobi, vgl. *Leben Schleiermachers*, 342.

Dies hat Konsequenzen für den Begriff des Universums. Denn das durch Reflexionsbegriffe wie ‚Ganzes‘ und ‚Unendliches‘ bezeichnete Universum wird selbst von Reflexionsstrukturen tangiert. Deshalb kann es weder mit dem Religionsvollzug in der Blüte seiner Unmittelbarkeit identisch sein, noch umgekehrt eine Region des reinen Ansich ausfüllen. Vielmehr ist das Universum ob der reflexiven Gegenläufigkeit seiner gedanklichen Aufbauelemente der Inbegriff für die wechselweise Bezogenheit solcher Momente wie Unendliches und Endliches, Ganzes und Teil. In traditioneller religiöser Sprache werden sie durch die von Selbstverhältnissen her konzipierten Begriffe Gottes und der Welt repräsentiert. Beide bedürfen einander zur Profilierung des je eigenen Charakters. Und beide sind deshalb auch keine unmittelbaren Gegenstände von Anschauung und Gefühl, sondern *gedankliche Konstrukte*. Ihre Funktion ist es, den Rahmen für die *Deutung* des durch Anschauung und Gefühl ausgefüllten religiösen Erlebens abzugeben. Auf dem Boden der in den Gedanken gedolmetschten Religion erwachsend, bliebe ohne sie das religiöse Erleben blind und leer – vergleichbar mit der bloßen Indifferenz der religiösen Basisfunktionen Anschauung und Gefühl. Jene Deutung bedarf des unvermischten und ungetrennten Gegensatzpaares, da sie sich als religiöse im Zwischenfeld seiner Glieder bewegt. Religion steht weder nur im Unendlichen, noch nur im Endlichen. Ihre Stellung ist im Übergang zwischen beiden, wie aus Schleiermachers abgestufter Phänomenologie von Anschauung und Gefühl ersichtlich wird, die sich von der Naturwelt bis über die Geschichtsteleologie hinaus sowie von ehrfürchtiger Demut bis zu volltönendem Gesang des Lebens erstreckt. Diese mannigfache Differenziertheit wird freilich von Schleiermachers anscheinend einheitlicher und vorgeblich reflexionsüberhobener Formel des ‚Universums‘ dann überdeckt, wenn es quasi substantialistisch unmittelbar als solches in der Religion am Werk sein soll. Tatsächlich aber ist der Begriff des Universums durch mehrfältig gegenläufige Momente geprägt, die es selbst seine vermeintliche Einfachheit transzendieren lassen.

Der Richtungssinn der Transzendenz des Universums geht dabei auf diesseitige *Individualität*. Die innere Gegenläufigkeit von Schleiermachers Äquivalent zum traditionellen Begriff des Absoluten trägt gedanklich seine These, wonach die Religion im Individuum ihren Ort habe. Denn sie erlaubt es, daß eine Religion des „Sinn[s] und Geschmack[s] fürs Unendliche“ zugleich moderatoffen die Vielspältigkeit von Individualität ins Zentrum rückt.⁵⁶ Nicht zum Allgemeinen, sondern zum Einzelnen, Besonderen sei in der Religion hinabzusteigen, wie Schleiermacher nicht müde wird zu betonen. Ist religiös in den

⁵⁵ KGA I/2, 213^{5ff.}

⁵⁶ KGA I/2, 212^{32.}

einzelnen Individuen das Universum zu finden, dann ist Schleiermachers Religionskonzept deutlich von einem pantheistischen Akosmismus unterschieden. Indem es das Unendliche im Endlichen erblickt,⁵⁷ hebt es zudem auf die jeweilige *Perspektivität* der Vielheit individueller Selbstvollzüge ab.⁵⁸ Sie stellen gleichsam ein pluralisiertes Absolutes dar – der Gegentyp zu einem die Welt in seine Einheit aufsaugenden Gott. Die Pluralisierung des Absoluten fußt näherhin auf einer Logik der Inversion. Hiernach ist Individualität in ihren durch das ‚Herausschneiden‘ aus dem Unendlichen gebildeten Grenzen *als sie selbst* bestimmt – und deshalb „innerhalb dieser Gränzen selbst unendlich“.⁵⁹ Anderenfalls verlöre sie sich in der „Gleichförmigkeit eines allgemeinen Begriffs“.⁶⁰ Die Wirklichkeit und das Dasein von einzelnen basieren auf der durch seine Grenzen gewinnbaren Bestimmtheit der je eigentümlichen Gestalt.⁶¹ Das Individuum ist das, *was es ist*, vermöge seiner *Grenzen*,⁶² die es sich mit seinem *Selbstvollzug* zu eigen macht – ein inneres Verhältnis des Für-sich, kraft dessen es als Teil des Ganzen selbst durch *innere Unendlichkeit* ausgezeichnet ist.

Individuen existieren in stets unterschiedlicher Weise auch in äußeren Verhältnissen. Mit ihrem Dasein treten Individuen zugleich in eine Welt, ohne daß die Welt deshalb die Individuen in ihrem der Welt gegenüber *kontingenten* Selbstverhältnis determinierte.⁶³ Der schließlich wieder zum Universum hin entschränkbare Weltbegriff ist erforderlich, um von der Individualität her die unendliche Mannigfaltigkeit veränderlicher Außenrelationen, in denen das Individuum seine Bestimmtheit realisiert, in den Blick zu nehmen. Ein in seiner „eigenthümlichen Natur und seiner höchsten Vollendung“ betrachtetes Einzelnes kann, so Schleiermacher, „im Universum [...] nur etwas sein durch die Totalität seiner Wirkungen und Verbindungen“; allerdings sei diese „nicht von einem Punkt außer ih[m], sondern von [seinem] eignen Mittelpunkt aus und von allen Seiten in Beziehung auf ihn“ zu betrachten. Ebendarin wird das einzelne in seinem „abgesonderten Dasein“ ansichtig, welches zugleich sein „eigne[s] Wesen“ ist.⁶⁴

⁵⁷ Vgl. KGA I/2, 211^{40ff.}

⁵⁸ Hierin steckt das Erbe von Leibniz' Monadologie.

⁵⁹ KGA I/2, 213^{7ff.}

⁶⁰ KGA I/2, 213^{8ff.}

⁶¹ Vgl. KGA I/2, 272^{17ff.}; 255^{33ff.}; 308^{14ff.}

⁶² Schon deswegen ist es keine Substanz im spinozaischen Sinne.

⁶³ Vgl. KGA I/2, 308^{14ff.}; 304^{9ff.} Der Zusammenhang von Fürsichsein und Kontingenz erhellt aus der Theorie der Positivität von individuellen Religionen (vgl. auch KGA I/2, 300^{17ff.}).

⁶⁴ KGA I/2, 255^{33ff.}

Das in selbsttätiger Perspektivität und in der Totalität eigener Grenzen gegenüber der Fülle des anderen seine innere Unendlichkeit realisierende Individuum ist also, metaphorisch gesprochen, selbst ein *im Endlichen pluralisiertes Absolutes*. Es ist gleichsam der Gott, dessen Dasein die multizentrische Menschenwelt bildet. Darin unterscheidet sich das im Endlich-Individuellen präsente Absolute von einem *nur* unendlichen göttlichen Wesen, das allen welthaften Lebens ermangelte. Denn, um eine Formulierung aus den Monologen heranzuziehen: „ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott, [der] [...] die Last des Lebens nicht ertragen [könnte], und [...] nicht in der Welt der Menschheit Raum [hätte]“.⁶⁵ Will man die von Schleiermacher gestreifte Metapher der Menschwerdung Gottes zuspitzen, so realisiert sie sich als *unendliche Individualisierung*, dabei das vollendete Wesen um die Last des Lebens in der diesseitigen Menschenwelt bereichernd. Oder stärker dogmatisch-theologisch formuliert: Die Inkarnation gipfelt darin, daß Gott seine Wirklichkeit als Geist gewinnt – nämlich in den vielfältigen religiösen Vollzügen menschlicher Subjektivität.

3. Das pluralisierte Absolute oder: Religion zwischen Metaphysik des Endlichen und Phänomenologie des Unendlichkeitssinns

Sucht man den Beitrag von Schleiermachers Reden zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten zu bündeln, so ist hierbei zunächst deren Eigenart zu berücksichtigen. Ebenso wenig wie sie eine theistische Dogmatik sind, ebenso wenig beinhalten sie eine ausgeführte Theorie eines nichttheistischen Absoluten. Die Internstruktur eines Absoluten wird nirgends thematisch; gleiches gilt für eine begrifflich entfalterte Relation von Absolutem und Nichtabsolutem. Gleichwohl implizieren die Reden insofern Elemente einer Absolutheitskonzeption, als sie in ihren religionstheoretischen Grundbegriffen selbsttragende Konstellationen von Unendlichem und Endlichem, ferner von basalen Funktionen der Subjektivität und schließlich von individueller Subjektivität und ihren sozio-kulturellen Weltverhältnissen explizieren. Deren Logik läßt das Absolute im Nichtabsoluten präsent werden: Eben darin ist sie absolut. Leitend ist dabei die jeweils räumlich bestimmte Perspektive und der zeitlich individuierte Vollzug des Nichtabsoluten, nicht aber eine ewige Introspektion der

⁶⁵ Friedrich Schleiermacher: Monologen. Eine Neujahrsgabe, in: KGA I/12, 383^{2ff.} Vgl. Schleiermachers Andeutungen zur Fleischwerdung Gottes im Zusammenhang seiner Aufstellungen zu den Religionen KGA I/2, 294^{15ff.}

Gortheit. Schleiermacher schließt mithin an die Grundeinsichten des Kritizismus an – so sehr er Spinoza huldigt. Zugleich führt er über vormoderne theologische Konzeptionen hinaus. An die Stelle lehrhafter Begründungen im Zeichen eines ansichseienden Gottes, der durch Offenbarung und Schrifttradition kund wird, tritt die *gelebte Religion* in ihrer *inneren Evidenz*. In den Dienst ihrer Deutung und Klärung werden funktional die überlieferten religiösen Vorstellungen und Lehrgehalte gestellt. Dies erhellt insbesondere aus Schleiermachers Behandlung der Gottesvorstellung – einer einzelnen religiösen Anschauungsart, die den meisten in seiner Gegenwart nur der „Genius der Menschheit“ ist. Nach einer angedeuteten Theorie von Religionsstufen stellt sich in der Gottesvorstellung das Universum näherhin als chaotische Einheit, sodann „Vielheit ohne Einheit“ und schließlich als „Einheit in der Vielheit, als System“ dar.⁶⁶ Wengleich in dieser Sequenz ein aufsteigender Zug erkennbar ist, sieht Schleiermacher von dogmatischen Normierungen ab. Vielmehr ist es der individuell und kulturell unterschiedliche „Sinn fürs Universum“, der für die Art der Anschauung verantwortlich zeichnet.⁶⁷

Dennoch zieht keine gleichgültige Beliebigkeit in die Religionstheorie ein. Dies ist durch zwei differente methodische Gedankenfiguren bedingt. Sie lassen sich als *Metaphysik des Endlichen*⁶⁸ und *Phänomenologie des Unendlichkeitssinns* umschreiben. Der Metaphysik des Endlichen kommt die Aufgabe zu, durch den Gedanken des Universums als des Unendlichen und Ganzen die Bestimmung des Endlichen sowie des Teils zu ermöglichen. Diese Bestimmungen haften an einer – cum grano salis – *metaphysischen Grenzwertdialektik*. Denn bestimmt als sie selbst sind sie nur in ihren und durch ihre Grenzen. Ebendatum ist auch das Jenseits dieser Grenzen vonnöten. Diese Grenzwertdialektik wird im romantisch-poetischen Stil der Reden freilich eher in Metaphern des harmonischen Ineinanders und Miteinanders beschrieben als in einer differenztheoretischen Begriffsform. Dadurch wird der Tendenz Vorschub geleistet, die Reden im Sinne einer All-Einheitslehre mißzuverstehen. Demgegenüber wäre die Pointe einer kritischen Metaphysik des Endlichen gerade in der *Unterscheidung* des Endlichen vom Unendlichen zu sehen – eine Unterscheidung, für die das Unendliche als anderes des Endlichen beansprucht wird, so sehr die im

⁶⁶ KGA I/2, 243^{25f.} 244^{29.} 245^{6f.}

⁶⁷ KGA I/2, 245^{15.}

⁶⁸ Unter dieses Stichwort stellt B. Oberdorfer seine Darstellung von Schleiermachers Jacobi- und Spinozastudien, vgl. ders.: *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*, Berlin 1995. Vgl. zu diesem Stichwort ferner vom Vf.: *Individuelle Totalität*. Ernst Troeltschs Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, erscheint demnächst in den Troeltsch-Studien.

Endlichen angesiedelte *Selbsttätigkeit* des Unterscheidens ihrerseits selbst das *Unendliche* verkörpert. Ihre Zuspitzung findet Schleiermachers als Metaphysik des Endlichen bezeichnete Gedankenfigur im Begriff der *Individualität*. Hier zeigt sich, daß die Grenzwertdialektik kritisch aus der individuell-unverrechnbaren Perspektive des selbsttätig-einzeln heraus entfaltet wird, nicht aber dogmatisch aus der unerschwinglichen eines Unendlichen an sich.

Bestimmte Individualität jedoch, das unterstreichen Schleiermachers Ausführungen über die Positivität der Religionen, gibt es nur im *kontingenten geschichtlichen Dasein*. Es läßt sich als solches mit den Grundbegriffen der Endlichkeitsmetaphysik nicht erfassen. Hierfür wird vielmehr eine – ebenfalls cum grano salis – *phänomenologische* Betrachtungsweise maßgeblich. Dies erhellt nicht zuletzt aus dem von Schleiermacher unscharf gebrauchten Sinnbegriff. Religion überhaupt ist nach Schleiermachers bereits erwähnter Formel ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche‘; danach ist der Sinn gleichsam das religiöse Organ. Zugleich aber bestimmt der Sinn das Gepräge der Religiosität; er kennt verschiedene Richtungen, heftet sich an unterschiedliche Objekte und ist graduierbar nach Schärfe und Weite. Überdies sucht er, „was und wie etwas für sich ist“ zu erschauen, indem er einen „ungetheilten Eindruck von etwas Ganzem“ gewinnt.⁶⁹ ‚Sinn‘ wird so zur Auffassung von etwas in seinem „eigenthümlichen Charakter“ – womit es bereits in der Fülle des anderen kontextualisiert ist.⁷⁰ Im ‚Sinn‘ wird eine in sich gerundete Totalität ansichtig, welche zugleich vor dem unerschöpflichen Horizont des Unendlichen erscheint. Dabei stimmt die „Freiheit des Sinns“ zusammen mit der zu bestimmtem Selbstsein erforderlichen Beschränkung, aber so, daß der Sinn dem Beschränkten zugleich den Weg zum Unendlichen hin bahnt. In seinem Horizont variiert sich der Sinn in verschiedene Richtungen. Schleiermacher unterscheidet wenigstens drei: eine nach innen „auf das Ich“ und eine andere auf das „Unbestimmte der Weltanschauung“ zugehende sowie eine des „Schweben[s]“ zwischen beiden.⁷¹ Diese Differenzierung gibt den Boden ab für die von Schleiermacher skizzierte Phänomenologie von religionskulturellen Gestalten.

In einer solchen Metaphysik des Endlichen, die verbunden ist mit einer Phänomenologie des Unendlichkeitssinns, läßt sich Schleiermachers religions-theoretischer Beitrag zu einer nichttheistischen Konzeption des im Individuellen realisierten Absoluten bündeln. Bezeichnenderweise ist diese durch strukturelle Duplizitäten explizierte Konzeption nicht in einer einfältigen Form erschöpfbar. Ebendies gilt nun auch für die Gottesvorstellung. Sie, bzw. ihre

⁶⁹ KGA I/2, 254^{11f.}

⁷⁰ Vgl. KGA I/2, 261^{22ff.} 254^{1ff.} 271^{13ff.} 245^{13ff.}

⁷¹ KGA I/2, 260^{34.} 261^{22ff.}

Derivate, stellen im Verbund mit dem Weltbegriff entscheidende Elemente religiöser Deutung dar. Eine nichttheistische Theorie des Absoluten kann darum liberal mit verschiedenen Gottesvorstellungen umgehen und sie im Wissen um ihre religiöse Funktion durchklären und kultivieren. Dies gilt, mutatis mutandis, auch für die personale Gottesvorstellung: Reflektiert sich doch hierin humane Individualität nach ihrer personalen Freiheit⁷² – ein Thema, das keineswegs am Rand von Schleiermachers Religionstheorie angesiedelt ist.

⁷² Vgl. KGA I/2, 245_{18ff.}

Das Christentum als Erlösungsreligion

VON CLAUS-DIETER OSTHÖVENER/HALLE

„Alle Religionsgebiete, denen es vergönnt ist, einen tiefen und reichen ethisch-religiösen Gehalt auszuleben, münden in irgend einer Weise in den Erlösungs-glauben aus.“¹ Mit diesen Worten leitet Ernst Troeltsch seinen Beitrag zum Stichwort ‚Erlösung‘ für das lexikalische Projekt ‚Die Religion in Geschichte und Gegenwart‘ ein, der im Jahre 1907 erschien.² Der Terminus der ‚Erlösungs-religion‘ gehört, wenngleich nicht nach seiner Entstehung, so doch nach seiner selbstverständlichen Verwendung in die Formation der ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘ und deren weiteren Kontext.³ Zu diesem weiteren Kontext zählt auch noch die Religionssoziologie Max Webers, der das Stichwort in seiner berühmten ‚Zwischenbemerkung‘ innerhalb seiner Untersuchungen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen aufnahm und nach seinen Ausprägungen in den verschiedenen Kultursphären untersuchte.⁴ Neben seiner Funktion als religionswissenschaftliche Deskriptionskategorie leistete dieser Begriff und seine Verwendung zugleich eine gewisse Abgrenzung gegen andere theologische Richtungen. Indem der Erlösungsgedanke den Aspekt der Weltverneinung und die Abwendung von der natürlichen Bestimmtheit des Menschen in den Blick rückte, war ihm ein polemisches Potential gegen den Kulturprotestantismus eingeschrieben, das diesen sicher nicht im Ganzen, aber doch in seinen die Religion allzu bruchlos in die Gesellschaft einzeichnenden Varianten betraf und auf Elemente der Religion aufmerksam machte, die sich solchen Vermittlungen gegenüber widerständig zeigten.⁵ Die Prägung des Terminus selber geht vermutlich auf die ‚Religionsphilosophie‘ von Hermann Siebeck aus dem Jahre

¹ Ernst Troeltsch: Erlösung; II. Dogmatisch; RGG Bd. 2, Tübingen 1910, 481.

² Vgl. Friedrich Wilhelm Graf/Hartmut Ruddies (Hg.): Ernst-Troeltsch-Bibliographie, Tübingen 1982, 86.

³ Vgl. Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 164-178.

⁴ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, 536-573.

⁵ „Das Evangelium bleibt immer in aller Schärfe eine Erlösungsverheißung, die von der Welt [...] zu Gott führt [...] die Bedeutung der klassischen Urzeit bleibt immer die, die Herzen aus aller Kultur und Immanenz immer wieder zu dem zu rufen, was über beiden ist“ (Ernst Troeltsch: Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903); GS II, Tübingen