

kann es nicht verwundern, wenn das Thema der Pluralität der Religionen von ihm mit einer gewissen Abstraktheit behandelt wird. Um so erstaunlicher ist es allerdings, daß Schleiermacher überhaupt und mit welcher Konsequenz er die religiöse Pluralität in die Grundlegung der Religionsphilosophie eingestellt hat. Schleiermacher hat den Allgemeinbegriff der Religion so konstruiert, daß die prinzipielle Gleichberechtigung individueller Zugangsweisen zur Religion notwendig aus diesem folgt. Und er hat hermeneutisch reflektierte Regeln des Umgangs mit den vorhandenen Religionen aufgestellt, die deren Charakter als individuelle Gestaltungen von Religion gerecht zu werden suchen. Beides scheint für eine Religionsphilosophie, die die Relevanz der Religion unter den Bedingungen der Moderne zur Geltung bringen will, unverzichtbar zu sein. Denn jede Reflexion über die Wirklichkeit der Religion steht vor der Frage, wie sich die humane Allgemeinheit der Religion im Zeitalter ihrer Individualisierung begrifflich darstellen läßt. Zudem stellt sich in praktischer Hinsicht die Frage, wie sich der unumgängliche Dialog der Religionen theoretisch fundieren läßt. Schleiermacher hatte die Vision einer umfassenden interreligiösen Ökumene und er hat sie begründet gesehen in seiner Theorie der Religion und des Christentums. Beide verschmähen den „Despotismus“.<sup>79</sup> Die erstere, indem sie darauf verzichtet, einen material bestimmten Begriff von Religion durch eine Theorie des Absoluten zu begründen, und letzteres, indem es, seiner eigenen Partikularität eingedenk, das Eigene am Ort des Anderen durch das Verstehen anderer religiöser Welten herauszubilden versucht.

Der Religionsphilosoph wird vielleicht fragen, ob bei Schleiermacher die Religion zureichend begründet ist, der Religionswissenschaftler, ob sie begrifflich über- und der Dogmatiker, ob sie theologisch unterbestimmt ist. Doch bedenkt man die mehrfach verminte Gesprächslage für eine gegenwartsrelevante Theorie der Religion, dann erweist sich Schleiermachers Modell zumindest in der Weise als klassisch, als an ihm die verschiedenen Problembezüge eines pluralitätsoffenen Religionsbegriffs verdeutlicht werden können. Möglicherweise ist das Religionskonzept der ‚Reden‘ aber doch moderner als mancher seiner modernen Kritiker. Zumindest müßte man nach dem Schleiermacher der ‚Reden‘ die Pluralität der Religionen, wenn es sie denn nicht schon gäbe, vom Begriff der Religion her eigentlich neu erfinden.

<sup>79</sup> Reden 310.

## „Höherer Realismus“. Schleiermachers Erkenntnistheorie der Religion in der Zweiten Rede

VON DIETRICH KORSCH/MARBURG

„Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches“, so sprechen manche, und glauben damit den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur insofern Idealist ist, als er zugleich und eben deswegen der strengste und bündigste Realist ist, würdet ihr anders reden“.<sup>1</sup> Diese Bemerkung Schellings von 1797 gibt zu erkennen, daß in der nachkantischen Debattenlage der deutschen Philosophie Idealismus und Realismus einerseits miteinander im Streit liegen und sich andererseits doch nicht ausschließen können. Allerdings ist mit der Verwendung der beiden Leitbegriffe Idealismus und Realismus allein noch keineswegs ausgemacht, was denn jedesmal darunter verstanden werden soll. Ja, man kann beobachten, daß die Bestimmung gerade dieser Begriffe in kürzester Zeit sich verändert, dienen sie doch zur elementaren Selbstbeschreibung der seinerzeit aktuellen philosophischen Systeme. Dabei ist es bemerkenswert – und auch das läßt Schellings eingangs zitierter Satz erkennen –, daß in die Unterscheidung von Idealismus und Realismus sowohl weltanschauliche wie erkenntnistheoretische Elemente einfließen. Das sei zunächst am Realismus-Begriff gezeigt. Sodann werde ich erläutern, an welchem Punkt der Debatte Schleiermachers Bemerkung eingreift, die Religion repräsentiere einen „höheren Realismus“. Die Erläuterung dieses Ausdrucks wird das sachliche Zentrum der folgenden Ausführungen bilden. Das Konzept auf seine Tragfähigkeit hin zu untersuchen und seine mögliche Bedeutung für die Theologie der Gegenwart zu erwägen, macht die beiden letzten Teile des Vortrags aus.

### I. Ambivalenzen des Realismus

„Er ist ein Realist.“ Das meint, als weltanschauliches Urteil, einen Menschen, der durch und durch der Wirklichkeit zugewandt ist, sie aufzunehmen und mit

<sup>1</sup> F. W. J. Schelling: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1797), Sämtliche Werke hg. v. K. F. A. Schelling I/1, 403 [= SW I/1].

ihr umzugehen in der Lage ist; einen, der auf eine nichtillusionäre Weise tüchtig ist in der Sicht der Welt und seines eigenen Lebens. Aber das Urteil meint auch jemand, der sich Utopien, Träume versagt, der sich auf das beschränkt, was vorliegt und machbar ist; ein resignativer Grundton schwingt mit.

„Er ist ein Realist.“ Erkenntnistheoretisch geurteilt, ist damit ein Gegenüber zum Idealisten benannt. Also eine Position, die, so scheint es, die bewußtseinsunabhängige Existenz wirklicher Erkenntnisgegenstände behauptet. Daß damit an die Behauptung einer lebensweltlichen Selbstverständlichkeit angeknüpft, ja diese gewissermaßen ins Theoretische fortgesetzt wird, ist offensichtlich. Aber diese Emphase des Realismus verdeckt doch nur schlecht seine theoretische Schwäche, nämlich nicht konsequent erklären zu können, wie denn die als objektiv gegenständlich vermeinte Wirklichkeit sich in die subjektive Empfindung, das bewußte Wissen übersetzen könne. Als eigenständige Theorie jedenfalls läßt sich ein solcher Realismus kaum durchführen, ohne in einen so schlichten wie strengen Naturalismus umzuschlagen. Sein Beharren auf dem theoretischen Einspruch gegen den Idealismus zehrt vielmehr von dessen eigentümlicher Schwäche, nämlich dasjenige, *was* mit den Mitteln des Bewußtseins begriffen werden soll, auch wiederum nur *mit den Mitteln* des Bewußtseins als dessen anderes vorstellen zu können.

Dieses Problem verschärft sich ersichtlichermaßen am Gottesgedanken: Ist Gott nur von Gnaden des Bewußtseins das Gegenüber zum Bewußtsein? Aus der Kraft dieser Frage speist sich denn auch in jüngster Zeit ein deutlich artikuliertes Interesse an einem theologischen Realismus,<sup>2</sup> mit dem zugleich dem Illusionsverdacht gegen (die Religion und) das Christentum begegnet werden soll. In diesem Zusammenhang kann Schleiermachers Diktum vom „höheren Realismus“ der Religion besondere Aufmerksamkeit wecken. Denn Schleiermacher stellt damit eine eigentümliche Konzeption in Aussicht, die einen veränderten Umgang mit dem hergebrachten Gegensatz von Idealismus und Realismus ermöglichen soll. Und zwar dadurch, daß er ebenso eine Erkenntnistheorie der Religion skizziert wie einen Beitrag der Religion zur Erkenntnistheorie behauptet.

## II. Idealismus, Realismus, „höherer Realismus“

Schleiermacher spricht vom „höheren Realismus“ der Religion an der Stelle der Zweiten Rede, an der, nach der Abgrenzung der Religion gegen Metaphysik

<sup>2</sup> Ingolf U. Dalferth: Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, in: *EvTh* 46 (1986) 402-422. Michael Welker: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992. Hans-Peter Großhans: *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Tübingen 1996.

und Moral, die positive Erörterung des Religionsbegriffs beginnt. Nun ist diese Abgrenzung der Religion alles andere als eindeutig, genausowenig selbstverständlich wie auch die Begriffsbestimmung von Metaphysik und Moral ihrerseits. Denn einmal kann man Schleiermachers Besonderung der Religion verstehen als den Versuch, sie ebenso der Schulphilosophie („Metaphysik“) wie dem Kantianismus („Moral“) entgegenzusetzen. Man muß die Unterscheidung von Metaphysik und Moral aber auch als Kennzeichnung des theoretischen und praktischen Vermögens im Sinne Kants verstehen. Dann verbindet sich mit dem Konzept der Religion nach Schleiermacher deren Anspruch, zur Überwindung der kantischen Dichotomie den entscheidenden Hinweis zu geben. Damit aber reiht sich Schleiermachers Religionstheorie exakt in die nachkantischen Versuche ein, sich dem Dualismus Kants zu entwinden: Genau als Alternative zur fortgeschrittenen idealistischen Reflexion Fichtes (auch Schellings) gibt sich der „höhere Realismus“ Schleiermachers: „Und wie wird es dem Triumph der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält, und ihn einen höhern Realismus ahnden läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet?“<sup>3</sup> An die Konstellationen, die Schleiermacher damit voraussetzt, sei erinnert, um zu verstehen, warum er sich deren Zentraleinsicht – *nicht* anschließt.

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt“, sagen Kants erste Worte in der Kritik der reinen Vernunft (B 1). Wie man aber das Zustandekommen von Erfahrung zu verstehen und zu erklären hat, das ist Gegenstand der philosophischen Erörterung. Im Blick auf unsere globale erkenntnistheoretische Frage fasse ich Kants Lösung so zusammen: Zu verstehen ist unsere Erfahrung als Synthese von empirischem Datenmaterial und Bewußtseinsaktivität. Diese Vorstellung einer Synthese aber können wir nur ausbilden aufgrund einer internen Bewußtseinsynthese von Sinnlichkeitsvermögen und Verstandesbegriffen. Diese transzendental genannte Bewußtseinsynthese wiederum operiert nur im beständigen Kontakt mit demjenigen Horizont, der „Realität“ heißt. „Also ist der transzendente Idealist ein empirischer Realist und gestehet der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird“, sagt in diesem Zusammenhang Kant selbst (KrV A 372).

Diese Bewußtseinsynthese trägt zwei entgegengesetzte Züge. Als dem Bewußtsein eigen ist sie dessen ursprüngliche Weise, sich auf sich zu beziehen.

<sup>3</sup> Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1999, nach der Paginierung der Erstausgabe: R<sup>1</sup> 81 (mit der Paginierung nach KGA I/2, 213).

Freilich gilt dann eben umgekehrt auch, daß aus ihr selbst keinerlei Folgerungen über äußere Wirklichkeit abgeleitet werden dürfen. Daraus folgt die Einsicht, daß die ursprüngliche Selbstbeziehung des Bewußtseins nur imstande ist, Sollensregeln für den Wirklichkeitsumgang des Bewußtseins aufzustellen; und das gilt auch noch für die Selbstverantwortung des Menschen in seiner zugleich bewußtseinsförmigen wie empirischen Welt. Der unwidersprechlichen Verbindlichkeit einer solcherart aufgebauten Moral entspricht die Unendlichkeit ihrer empirischen Verwirklichung, und dieser Gegensatz wird dann zum Erläuterungsraum der Gottesvorstellung. Das heißt: Nur aufgrund der internen synthetisch verfaßten Selbstbeziehung des Bewußtseins („Idealismus“) ist eine Erklärung der Erfahrung („Realismus“) möglich. Diese interne Selbstbeziehung aber findet nach Kant im Rahmen des Empirischen statt, und innerhalb dessen befindet sich auch der Mensch. So gewiß daher das Sollen erkennbar ist, so gewiß ist andererseits dessen empirische Unabschließbarkeit. Die Geltung des transzendentalen Idealismus als empirischer Realismus ist nach Kant nur im Medium einer Polarität von empirisch-unbestimmter Welt und bestimmendem, in sich synthetisch verfaßtem Bewußtsein zu erringen; eine Polarität, die sich in die Unabschließbarkeit der Ethik übersetzt.

Daß Kants Erklärung der Erfahrung den richtigen Weg eingeschlagen habe, auf diesem aber nicht zum Ziel gelangt sei, ist Fichtes Überzeugung. In analytischer Genauigkeit beobachtet er einen unterschiedlichen Rang des als selbständig vermeinten Realen in der kantischen Philosophie. Im praktischen Vermögen gilt das Empirische als zu Bestimmendes, wird also der Maßgabe des Verstandes (als Vernunft) unterworfen, sofern ein freies Anfangen von Kausalitätsreihen in der empirischen Welt soll möglich sein können; in theoretischer Hinsicht dagegen soll das Bewußtsein hinsichtlich des Sinnlichen rezeptiv bleiben. Wie kann eine Vereinbarung jener Spontaneität und dieser Rezeptivität gedacht werden? Nach Fichtes Auffassung nur so, daß ich mich selbst zum Rezeptivsein bestimmt habe.<sup>4</sup> Dieser Gedanke, daß ich mich selbst zur Rezeptivität bestimmt habe, setzt nun aber eine Unterscheidung im Ich voraus zwischen derjenigen Ebene, auf der diese Bestimmung (in einer Tathandlung, wie Fichte sagt) erfolgt, und einer Ebene, die diese Tathandlung beobachtet.

Die damit unterstellte Binnendifferenzierung des Ich stellt den Knoten der Grundprobleme der frühen Philosophie Fichtes dar. Ich hebe für unseren Zusammenhang fünf Aspekte heraus. Einmal, wie werden sich denn die beiden unterschiedenen Seiten, das gegenstandsbezogene und das bewußtseinsbezogene

<sup>4</sup> Diesen Gedanken entfaltet Fichte in verschiedenen Wendungen sehr anschaulich in der Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre, J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797), Werke hg. v. I. H. Fichte, Bd. 1, ND Berlin 1971, 451-518.

Ich, ihrer Identität gewiß? Als Antwort darauf entwickelt Fichte seine Auffassung von intellektueller Anschauung. „Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es tue.“<sup>5</sup> Der Einheitspunkt des komplexen, zugleich alltagsweltlichen wie philosophischen Bewußtseins ist ein Aufsichbezogensein im gegenstandsbezogenen Handeln. Nun gilt zweitens: „die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer *sinnlichen* verknüpft.“<sup>6</sup> Das zugleich rezeptive Ich des empirischen Lebens steht ja von vornherein im Kontext von Erscheinungen, die in der Form sinnlicher Anschauung vergewissert werden. Nun ist dieses empirische Ich aber drittens auch in der Erscheinungswelt als Ich zu unterscheiden, so gewiß es zugleich handelnd darauf bezogen ist; noch nicht auf der Stufe eines klaren Selbstbewußtseins, das von einem distinkten Gegenstandsbewußtsein begleitet wäre, wohl aber als Gefühl. Dieses Gefühl ist für Fichte das Äquivalent des kantischen Vermögens der Rezeptivität, und an genau dieser Stelle kann sich Fichte denn auch pünktlich an Kants Redeweise vom transzendentalen Idealismus als empirischem Realismus beziehen.<sup>7</sup> Diese Grundfigur von, sagen wir, empirischem und transzendentalem Ich – in ihrer Einheit vergewissert vermöge intellektueller Anschauung, nach ihrer sinnlichen Seite stets begleitet von Anschauungen und Gefühlen, erweist sich nun viertens als Bestimmungsfaktor theoretischen und praktischen Weltumgangs. Theoretisch ergibt sich der Entwurf der begreifbaren Welt aus der Regularität des Handelns des empirischen Ich, wenn der Philosoph ihm zusieht; praktisch ist dann in der Welt die im transzendentalen Ich grundlegende Einheit des Bewußtseins darzustellen in der Durchdringung der gegenständlichen Verhältnisse mit Bewußtsein (was zugleich auf die Aufhebung der zufälligen Individualität hinausläuft). Fünftens schließlich ist ersichtlich, daß in diesem Gefüge für einen gegenständlichen oder auch nur (im Sinne des kantischen Postulates) symbolischen Gottesbegriff kein Raum mehr bleibt. Gott ist nichts anderes, so kommt im Atheismusstreit heraus, als die unwidersprechliche Verbindlichkeit des Sittlichen, wie es im Bezug des transzendentalen aufs empirische Ich sich darstellt; damit unmittelbar mit dem Menschsein gegeben, aber von diesem auch ununterscheidbar als die letzte Tiefendimension seiner Pflicht. Klar ist nach diesen Überlegungen, inwiefern Fichte die berühmte strenge Alternative von Idealismus und Realismus (der hier Dogmatismus heißt) aufmachen kann (und muß), wie er es in der Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre getan hat. Es ist das moralisch sich

<sup>5</sup> AaO. 463.

<sup>6</sup> AaO. 464.

<sup>7</sup> AaO. 490.

artikulierende Interesse an sich selbst, das die Wahl zwischen Idealismus und Dogmatismus entscheidet.<sup>8</sup>

Wenn Schelling in seinen ‚Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus‘ von 1795 Kants Theorie des moralischen Gottesgedankens mit dem Argument einer Kritik unterzieht, man müsse erst einmal Gott denken, bevor man ihn als moralisch denken könne, so läßt er bereits damals einen anderen Ausgang aus Kants Dualismus ahnen als Fichte ihn gesucht hat.<sup>9</sup> Die entscheidende Wendung Schellings besteht darin, daß er das von Kant in Anspruch genommene synthetische Vermögen des Bewußtseins absolutheitstheoretisch deutet. Die synthetische Kraft im Bewußtsein muß als Element des Absoluten selbst gedacht werden.<sup>10</sup> Er unterstellt damit, daß die in der Synthese geformte Einheit eigentlich nichts anderes sein kann als die Wiederholung des ursprünglich und absolut sich setzenden Absoluten.<sup>11</sup> Allerdings stellt sich dann die Frage, „wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne“.<sup>12</sup> Ob diese Frage mit ihrem genetischen Beiklang klug gestellt ist, kann man bezweifeln. Sicher aber ist, daß, wenn eine solche Diremption des Absoluten ins Endliche stattfindet, diese nach Aufhebung verlangt; und dies, so meint der junge Schelling, auf doppelte Weise, in einer kritizistischen, mit der das Subjekt sich ins Objekt bildet, und in einer dogmatistischen, nach der das Objekt sich an die Stelle des Subjektes setzt. Dogmatismus und Kritizismus (oder Realismus und Idealismus) bilden zwei je für sich unvollständige, aber auch voneinander unwiderlegliche Teilsysteme einer Theorie des Absoluten.

Fragt man nach der Möglichkeit der Vergewisserung dieses so behaupteten Sachverhaltes, dann verweist Schelling auf die „intellektuale Anschauung“ und meint damit unser Vermögen, uns inmitten der Mannigfaltigkeit des sinnlich-anschaulichen Lebens aus diesem zurückzuziehen, uns nur auf uns selbst zu beziehen, „unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen“.<sup>13</sup> Bemüht man sich, diese eher andeutenden Bemerkungen schärfer

<sup>8</sup> „Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle. [...] Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich [...] Es wird daher durch Willkür, und da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt.“ Daher: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist“ (Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797), aaO. 432f. 434).

<sup>9</sup> SW I/1, 288f.

<sup>10</sup> AaO. 294.

<sup>11</sup> Vgl. aaO. 296.

<sup>12</sup> AaO. 310.

zu fassen, dann wird man sagen müssen: Schelling denkt hierbei offensichtlich an die Indifferenz im Bewußtsein zwischen einer sinnlichen und einer transzendentalen Fassung desselben, wertet diese Indifferenz aber gewissermaßen in ontologischer Aufladung als äquivalent mit der Indifferenz von Absolutem und Endlichem. Noch, so muß man feststellen, ist die Sprengkraft in diesem geballten Begriff intellektueller Anschauung nicht explodiert; noch soll der Zugang vom Bewußtsein aus mit dem vom Gedanken des Absoluten her gleichförmig gehalten werden.<sup>14</sup> Immerhin, und das ist in mehrfacher Hinsicht interessant, erwartet Schelling, daß einmal „eine vollendete Aesthetik [...] empirische Handlungen aufstellen [wird], die nur als Nachahmung jener intellektuellen Handlung erklärbar sind“<sup>15</sup> und also nur von jener Voraussetzung her als das begriffen werden können, was sie sind.

Das kantische Synthesisproblem der Erkenntnis, so fasse ich den Ertrag dieser Skizze zusammen, wandelt sich bei Fichte in den Versuch, auf eine absolute Synthesis des Ich zurückzugehen, in der ursprüngliche Tathandlung und das Beobachten derselben miteinander verbunden sind und aus der theoretische und praktische Erkenntnis verständlich werden. Schelling bietet eine Theorie des Gleichklangs von Absolutem und Bewußtsein auf, in dem eine Konstruktion und Bearbeitung der Welt möglich werden sollen. Kants Koexistenz von transzendentalen Idealismus und empirischem Realismus wird darüber bei Fichte zur strengen Antithese von Idealismus und Dogmatismus, bei Schelling zu einer Koordination von Kritizismus und Dogmatismus unter dem Dach einer Philosophie des Absoluten. Gemeinsam bleibt aber allen drei Versuchen, das erkenntnistheoretische Grundproblem der Verstehbarkeit des Realen zu lösen, der Ausgang bei der Aufgabe der Synthesis überhaupt, das heißt – und das gilt auch noch für Schellings Wende des Problems ins Verhältnis von Absolutem und Endlichem – bei der Beziehung zwischen einer identischen Zentralperspektive und einem durch diese zu vermittelnden Dual. Schleiermachers „höherer Realismus“ faßt eine Alternative dazu in den Blick.

### III. Selbstvergegenwärtigung des Universums

Es fällt leicht, eine Reihe von Motiven aus diesen Debatten um Idealismus und Realismus zu benennen, die in Schleiermachers Zweiter Rede im Umfeld seines

<sup>13</sup> AaO. 318.

<sup>14</sup> Die Problemgeschichte der intellektuellen Anschauung bei Schelling habe ich verfolgt in meinem Buch: *Der Grund der Freiheit*, München 1980.

<sup>15</sup> Ebd.

Ausdrucks „höherer Realismus“ prominent wiederkehren: Anschauung und Gefühl, der Parallelismus von Metaphysik und Moral als Einbildung des Objekts ins Subjekt und umgekehrt, der Abschied von einem schlichten Realismus der Außenweltpriorität. Aber die Aufsammlung solcher Motive führt nicht zu einer klaren Einsicht in Schleiermachers Alternativprogramm; auch eine Begriffsanalyse von Anschauung etc., so nötig sie ist, gelangt kaum zu diesem Ziel.<sup>16</sup> Deshalb sei hier ein anderer Weg eingeschlagen: der – angreifbare – Versuch, gewissermaßen die Schleiermachersche Grundintuition aufzuspüren und die erkenntnistheoretische Debattenlage in diese einzuzeichnen.<sup>17</sup> Eine methodische Rechenschaft über dieses Verfahren muß dann nachfolgen. Die Richtung dieser Grundintuition läßt sich vorab so beschreiben: Hatte die oben skizzierte Diskussion über die Basisannahmen zutreffender Erkenntnis nach Kant stets noch am Subjekt als operativer Zentralperspektive festgehalten und die Synthesis als Produkt verstehen wollen, so versucht Schleiermacher das Vorliegen von Verknüpftheit an die erste Stelle zu rücken und die nicht bestrittene synthetische Fähigkeit des Bewußtseins in dieselbe einzuordnen. Der Leitbegriff dieser Intuition heißt: Universum.

Im Unterschied zu scheinbar äquivalenten Begriffen wie All, Welt, Totalität oder das Absolute gewinnt der Begriff des Universums über den Ganzheitsaspekt hinaus, der ihm zweifellos auch zugehört, darin seine Prägung, daß mit ihm eine lebendige Binnendifferenzierung des Ganzen ausgesprochen wird, ein Ineinandergewendetsein von allem, was ist (Uni-versum). Das Eine soll vorgestellt werden als auf mannigfaltige, begrifflich unabschließbare Weise ineinander integriertes Vieles, als Gesamtheit miteinander verwobener Elemente und Bezüge. Ein jedes weist auf anderes hin, nimmt anderes in Anspruch, dient anderem als Grundlage, Ergänzung, Bereicherung. Das Eins als vielfältiges Al-

<sup>16</sup> In dieser Hinsicht stimme ich überein mit Christian Albrecht: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik, Berlin/New York 1994, 117-125. Allerdings halte ich seinen Vorschlag, von einer „religiösen Uraffektion“ auszugehen (aaO. 126-147), noch nicht für eine treffende Alternative zur begriffsanalytisch vorgehenden Interpretation, weil sie selbst die vermögens-theoretische Subjektivitätsperspektive noch zu fraglos als Ausgangspunkt nimmt. Daraus ergibt sich eine Fülle von Schwierigkeiten, nicht nur hinsichtlich der Zuordnung von Religion, Metaphysik und Moral (aaO. 150-155), auch hinsichtlich der Eigentümlichkeit und des Realitätscharakters des Christentums (aaO. 155-161).

<sup>17</sup> Es wird damit an dieser Stelle darauf verzichtet, in die Diskussion um die Herkunft Schleiermacherscher Theoreme einzutreten, die auf neuem Niveau Eilert Herms eröffnet hat: Eilert Herms: Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974.

les: ein explikativer Pantheismus, könnte man sagen, und die berühmt-berühmte Erwähnung Spinozas findet ja eben hier ihren Ort.<sup>18</sup> Freilich ein explikativer Pantheismus, dessen innere Struktur sich quasi monadologisch aufbaut, als überdeterminiertes Beziehungsgeflecht pluralistischen Zuschnitts. So vom Universum, dem Ineinandergewendeten, zu sprechen, das setzt aber, nach Kant, voraus, über die Erkenntnisbedingungen desselben Auskunft zu geben. Diese Erörterung der Erkenntnisbedingungen freilich muß sich aus dem Gedanken des Universums selbst ergeben. Ein bereits an dieser Stelle vorgenommener Perspektivenwechsel zur Frage nach der subjektiven Produziertheit des Begriffs Universum würde den möglichen Gewinn des Begriffs wieder verspielen (so gewiß darauf zurückzukommen ist). Ich schlage darum vor, für die Beantwortung der erkenntnistheoretischen Frage sich einstweilen des Ausdrucks „Resonanz“ zu bedienen: Das Universum wird erkennbar, sofern es sich selbst in Resonanzen zum Klingen bringt. Dieser Resonanzbegriff versucht auszudrücken, daß im Universum nicht ein chaotisches Rauschen herrscht, sondern ein geordnetes Vieles vorliegt, oder: daß in der Sinnlichkeit Sinn enthalten ist; und dieser Sinn läßt sich erfassen und benennen. Wie? Das muß eine relecture der Zweiten Rede aus diesem Blickwinkel ergeben.

Der Beginn der Antwort lautet: Diese Resonanz vollzieht sich vermittelt Anschauung und Gefühl. Das Universum, sagt Schleiermacher, „ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit“.<sup>19</sup> Und zu diesem Tätigsein, das ob der wechselvollen Vielfalt von Verknüpfungen hinter dem überall stattfindenden Verbundenein gesehen wird, gehört auch ein Affiziertsein von Wesen mit dem Merkmal Sinnlichkeit. Ich bin, als derartiges Sinnenwesen, selbst Teil des Universums, und finde mich mit meiner Sinnlichkeit in die vielfältigen Bezüge hineingesenkt, in denen das Universum lebt. Es kommt also hier darauf an, den Gedanken ursprünglich produktiver individueller Subjektivität, die sich im Selbstbezug konstituiert und sich selbst anschaulich mit einer Außenwelt verknüpft, zunächst fernzuhalten. Innerhalb der unendlich vielen Relationen im Universum findet eben auch diese statt, daß ein Wesen wie ich hineinverstrickt ist. Anschauung ist und bleibt daher, nach diesem Verständnis, stets sinnlich, stets partikular, stets perspektivisch.<sup>20</sup>

Allerdings ist mit diesem Einbezogensein rezeptiver Sinnlichkeit ins Universum, die man sich zunächst ganz physiologisch vorstellen muß, noch keine

<sup>18</sup> R<sup>1</sup> 54f; I/2, 213<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> R<sup>1</sup> 56; I/2, 214<sup>9f</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. zu diesen Charakteristika R<sup>1</sup> 55-58, 58-61, 61-66; I/2, 213f, 215f, 216-218. Der Ausdruck „Anschauung des Universums“, den Schleiermacher zum Schlüssel erklärt, darf darum nicht als intellektuelle Anschauung verstanden werden; er ist selbst sehr viel komplexer, als seine Kennzeichnung als Elementar-begriff vermuten läßt.

Zentrierung verbunden, keine Fokussierung auf einen Punkt. Diese ergibt sich erst über das Gefühl, sofern mit dem Zusammenklang sinnlicher Eindrücke eine organische Resonanz im Leib verbunden ist: „Euere Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und Euch.“<sup>21</sup> Die mit der Anschauung verbundene organische Rückkopplung, wie sie sich als Gefühl bemerklich macht, ist die Weise, wie Zentralität überhaupt erst gewonnen wird. Gefühle, die aus Anschauungen resultieren, sind ihrerseits physiologische Komplexitätsreduktionen, die etwa die Möglichkeit eines Wiedererkennens befördern. Gefühl, so müßte man fortsetzend sagen, ist die leibliche Basis von Bewußtsein und in gewisser Weise bereits diesem analog strukturiert. Zugespielt könnte man formulieren: Das Bewußtsein ist selbst eine Rückkopplung des Gefühls. Indem dem Bewußtsein die anschaulichen Begleitumstände gefühlsmäßigen Affiziertseins verschwinden, ist es nur noch auf sich selbst bezogen, ohne sich aus diesem Selbstbezug gewonnen oder erzeugt zu haben.<sup>22</sup> Im Bewußtsein gelangt diese Rückkopplung allererst auf die Stufe des Gedankens und in eine vom Gefühlsleben unterscheidbare Beständigkeit.<sup>23</sup>

Nun enthält, im Universum gedacht, jede Anschauung gerade in ihrer Suisuffizienz auch schon wieder einen Verweis auf anderes in sich. In der Verbindung mit dem korrespondierenden Gefühl ergibt sich daraus eine Ahnung davon, daß in jedem einzelnen Betroffensein eben nicht nur dieses eine An-

<sup>21</sup> R<sup>1</sup> 66; I/2, 218<sup>22f</sup>.

<sup>22</sup> Wir kommen mit diesem Gedanken ganz nah an Schleiermachers späteren Ausdruck eines unmittelbaren Selbstbewußtseins aus der Glaubenslehre (CG<sup>2</sup> § 3; 1, 16f) heran, dessen Unmittelbarkeit ja nur verstanden werden kann, wenn von einem ursprünglichen Selbstvollzug als Selbstsetzung abgesehen werden darf. Von hier aus lassen sich auch die entsprechenden Veränderungen der Terminologie verstehen, die Schleiermacher ab der 2. Auflage der Reden vornimmt. Die dort zu beobachtende Präferenz des Gefühlsbegriffes bewegt sich aufs unmittelbare Selbstbewußtsein zu; das hier noch im Anschauungsbegriff intendierte Moment der Abhängigkeit wird aufs Gefühl selbst geschoben, der unvermeidliche Aktivitätsanteil der Anschauung wird zugunsten von Ausdrücken wie „Wirkung“ etc. zurückgedrängt. Vgl. zu diesem Weg vom Vf.: Das doppelte Absolute. Der Geist als Medium von Reflexion und Religion, in: Dietrich Korsch: Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996, 257-264. Allerdings scheidet sich an dieser Stelle dann auch eine Verständnisweise Schleiermachers, die vom Universum ausgeht, von einer im engeren Sinne subjektivitätstheoretischen. Daß es zu dieser Spannung in der Schleiermacher-Interpretation kommt, ist nicht zufällig, wie sich unten (Abschnitt V) zeigen wird.

<sup>23</sup> Freilich ist damit umgekehrt eine dauerhafte Beziehung des Bewußtseins auf das Gefühl konstitutiv verknüpft. Es gibt kein Bewußtsein ohne das ihm zugrundeliegende Gefühl: das ist ja auch die These der ‚Glaubenslehre‘. Hier eröffnet sich übrigens eine Argumentationsbasis für brain-mind-Verhältnisse.

schauliche am Werk ist, sondern in diesem das tätige, lebendig bewegte Universum selbst. Genau dieses Bewußtsein ist Religion, und genau insofern schließt Religion an die Sinnlichkeit von Anschauungen und Gefühlen an.<sup>24</sup> Religion und Bewußtsein – sie entstehen miteinander. Religion ist, so betrachtet, die Resonanz des Universums selbst in solchen in es selbst eingeschlossenen Gestalten, die auf der Basis von Anschauung und Gefühl sich selbst im Universum wissen und damit auch (dank ihrer Weltverbundenheit) von ihm zu sprechen vermögen. Bewußtsein ist das in diesem konkreten Zusammenhang entstandene Vermögen der sich in Gedanken erfassenden Selbstbeziehung.

Erst durch diese gestufte Resonanz des Universums also kommen Religion und Bewußtsein miteinander zustande. Und damit unmittelbar zugleich auch das Universum als Universum. Allein vermöge dieser Resonanz kann man vom Universum als Universum reden. Nur darum darf man dann auch von einer Selbstvergegenwärtigung des Universums sprechen; das Universum ist nicht ein Selbst, das sich duplizierend wiederholt; in Religion und Bewußtsein, also im Menschen, kommt das Universum erst zum Bewußtsein seiner selbst. Umgekehrt freilich ist das Bewußtsein dann auch nie ursprünglich reines Bewußtsein, sondern stets Bewußtsein des Universums.<sup>25</sup> Dieser Zusammenhang kann dann auch den Sprachgebrauch Schleiermachers rechtfertigen, wenn er von einer Offenbarung spricht: Dieses Wahrnehmen des Universums ist seine (Selbst-)Offenbarung.

Diese Beschreibung, daß in dem sinnlich vermittelten Weg zu Religion und Bewußtsein das Universum selbst aufscheint, macht es nun auch plausibel, inwiefern Schleiermacher auf den berühmten „erste[n] geheimnißvolle[n] Augenblick“<sup>26</sup> zu sprechen kommen muß, der so etwas wie eine ursprüngliche Einheit von Anschauung und Gefühl meint.<sup>27</sup> In ihm – und in der Schwierigkeit, von ihm zu reden – manifestiert sich nichts anderes als das Bewußtsein davon, daß

<sup>24</sup> Nicht umsonst wird ja die Leistung der Religion (R<sup>1</sup> 55-71; I/2, 214-220) stets mit einer Analogie der Sinnlichkeit eingeführt.

<sup>25</sup> Die von den (immer in weltlichen Konnotationen bleibenden) Menschen alsdann vorgenommene Produktion des Gottesgedankens ist die Vorstellung einer ursächlichen Zurechnung des Werdens des Universums zum Universum. An diesem Ort entspringt die christliche Dogmatik als die Serie derjenigen Vorstellungen, die das Konstituiertsein von Welt, die Herkunft des Menschen in ihr und seine Erlösung in Sprache faßt. Aufgrund dieses Ursprungs bewegt sich die Dogmatik dann auch stets zwischen der Bildlichkeit metaphorischer und der Strenge begrifflich reflektierter Rede.

<sup>26</sup> R<sup>1</sup> 73; I/2, 221<sup>20</sup>.

<sup>27</sup> Es ist mir überaus fraglich, ob man mit Albrecht (aaO. [wie Anm. 14] 131) diesen Moment psychologisch zu positivieren suchen darf. Er entfaltet seine Realität gerade als immer schon vorbeigegangener.

sich in der Religion eben das Universum selbst vergegenwärtigt. Dies nicht so, daß das Universum in einem einzelnen Anschaulichen gewissermaßen unmittelbar enthalten ist; vielmehr macht es sich als es selbst so bemerklich, daß seine Allheitsseite in der potentiellen und realen Mannigfaltigkeit der Anschauungen zum Zuge kommt, sein Einheitsaspekt in der Vertrautheit des Gefühls mit sich. Es läßt sich dann auch verstehen, inwiefern die Metaphorik der leiblichen Vereinigung oder der leibseelischen Durchdringung oder der Geburt hier präzise am Platze sind.<sup>28</sup> Religion ist – so betrachtet – eine, ja die entscheidende Prägnanzstufe des Universums selbst. Oder: diejenige Resonanz, in der das Universum als Universum im Universum wiederklingt. Religion, in der das Universum vermittelt Anschauungen und Gefühlen sich selbst vergegenwärtigt, bedarf nun aber stets eines sinnlichen Mediums, in dem der Sinn aufscheint. Die soeben gegebene Strukturanalyse verlangt nach (religions)historischer Konkretion. Religion kann grundsätzlich überall sich ereignen, es gibt aber doch, so muß man Schleiermacher verstehen, einige ausgezeichnete Orte für die Beobachtung dieser Selbstvergegenwärtigung des Universums. Warum und inwiefern hebt Schleiermacher an dieser Stelle Natur, Menschheit und Geschichte hervor?<sup>29</sup>

In der Natur als dem Ensemble der sinnlichen Welt außer uns sind es nicht die Größe oder die scheinbare Unendlichkeit, die auf Religion führen; es ist vielmehr die nach dem Zerfall schlichter Gesetzmäßigkeit aus dem Chaos hervortretende überbegriffliche Ordnung, die wir in der Natur finden, welche uns die Sinnhaftigkeit des Sinnlichen und darin die Gestalt des Universums selbst präsentiert.<sup>30</sup> Nun liegt diese Ordnung des Natürlichen jedoch nur im Bewußtsein als eine solche vor und kann nicht an sich behauptet werden; daher kommt Schleiermacher mit Konsequenz auf das menschliche Gemüt zu sprechen, das nun freilich seinerseits ebenfalls wieder „in einer Welt angeschaut werden“

<sup>28</sup> „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblicke ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen“ (R<sup>1</sup> 74, I/2, 221).

<sup>29</sup> Vgl. R<sup>1</sup> 78-105; I/2, 223-235.

<sup>30</sup> R<sup>1</sup> 82; I/2, 225<sup>24</sup>. Dazu: „Sehet wie Neigung und Widerstreben alles bestimmt und überall ununterbrochen thätig ist; wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar und relativ ist, und alle Individualität nur ein leerer Namen; seht wie alles Gleiche sich in tausend verschiedene Gestalten zu verbergen und zu vertheilen strebt, und wie Ihr nirgends etwas Einfaches findet, sondern alles künstlich zusammengesetzt und verschlungen; das ist der Geist der Welt, der sich im kleinsten eben so vollkommen und sichtbar offenbart als im größten, das ist eine Anschauung des Universums, die sich aus allem entwickelt und das Gemüth ergreift“ (R<sup>1</sup> 86; I/2, 227<sup>5-14</sup>).

muß.<sup>31</sup> Die Leibhaftigkeit des Bewußtseins aber veranschaulicht sich im Menschen, genauer: in der Menschheit als leibseelischer Struktur in raumzeitlicher Erstreckung. Die Verhältnisse von individuellem Menschsein und Menschengeschlecht finden hier ihren Ort – Ausdruck des Sachverhaltes, daß Verstehen als Verstehen von (intersubjektiv und objektiv) anderem möglich ist.<sup>32</sup> Der Übergang zum Medium der Geschichte schließlich ist zu verstehen als Weg zur Menschheitsgeschichte, in der es – auch hier: jenseits des Chaos von Entstehen und Zerfall – auf eine Integration von Natur und Menschheit abgesehen ist, also auf eine immer vollkommeneren Selbstvergegenwärtigung des Universums.<sup>33</sup> Das Wissen um diese, welches zugleich ein Sichhineinbilden ins Universum ist: das macht – auf allen Stufen und auf der letzten der Geschichte insbesondere – Religion aus.

Die Auszeichnung dieses an der Naturgeschichte der Menschheit gewonnenen Wissens um Religion als Selbstvergegenwärtigung des Universums bedeutet jedoch zugleich eine Selbstrelativierung des Menschen als Resonanzraum des Universums. So gewiß in ihm die Einheit und Ordnung des Universums widerhallen, so sehr ist er doch seinerseits auch wiederum nur Element des Universums, ausgezeichneter Fall eines mannigfach konkret Allgemeinen. Die für uns unerläßliche und unendlich erschließungskräftige Zentralperspektive unseres leibseelischen Lebens ist doch nur eine mögliche unter den pluralistisch vielen, über die das Universum verfügt; wir können deren Reichtum unmöglich ausschöpfen, können ihn aber auch nicht negieren, nur weil wir ihn nicht vollends erkennen können. Soviel zur umrißhaften Rekonstruktion des Alternativangebotes, das Schleiermacher unter dem Namen der Religion als eines „höheren Realismus“ bereitstellt. Nun muß es um eine kritische Prüfung dieser Alternative gehen.

<sup>31</sup> R<sup>1</sup> 88; I/2, 227<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> „Ihr selbst seid ein Compendium der Menschheit, Eure Persönlichkeit umfaßt in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als Euer eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes, und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich. Bei wem sich die Religion so wiederum nach Innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet“ (R<sup>1</sup> 99; I/2, 232<sup>20-26</sup>).

<sup>33</sup> „Das Rohe, das Barbarische, das Unförmliche soll verschlungen und in organische Bildung umgestaltet werden. Nichts soll todte Maße sein, die nur durch den todten Stoß bewegt wird, und nur durch bewußtlose Friktion widersteht: alles soll eigenes zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein“ (R<sup>1</sup> 103; I/2, 234<sup>23-27</sup>).

## IV. Der „höhere Realismus“ – eine Erkenntnistheorie des Universums

Im Zusammenhang der nachkantischen Debatte über eine weitere Bearbeitung des Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft verweigert sich Schleiermacher – so schlage ich vor, die Zweite Rede zu lesen – dezidiert einem vermögens-theoretischen Zugang von der synthetischen Kraft des Subjekts aus. Wollte man dennoch den Versuch unternehmen, den von Schleiermacher als hilfreiches Gegenlager zum „vollendeten und gerundeten Idealismus“ propagierten „höhern Realismus“ auf so etwas wie ein spezifisch religiöses Vermögen in der Subjektivität zurückzuführen, das über einen privilegierten Wirklichkeitszugang verfügt, dann stellte sich dies als Rückfall auf eine vorkritische Position heraus. Gerade eine solche Möglichkeit der schlichten Ergänzung der subjektivitätstheoretisch ermittelbaren Vermögen spielt Schleiermacher selbst durch, um sie dann abzulehnen.<sup>34</sup>

Weiter führt ein Vergleich von Schleiermachers Leitformel des Universums mit Schellings Begriff des Absoluten. Während das Absolute von Schelling bald als absolute Identität, als vollkommene Einheit von Subjekt und Objekt, von Begriff und Sein gefaßt werden wird, in der alle Duale immer schon verschwunden sind, bei der es aber schwerfällt, dann umgekehrt das Hervortreten des Unterschiedes aus der differenzlosen Einheit zu begreifen, ist Schleiermachers Ausdruck „Universum“ als absolutes Symbol zu begreifen, das das Immer-schon-verknüpftsein aller Unterschiede meint, ihr Miteinanderbestehen und Nichtauseinanderfallen. Die Generierung dieses Symbols ist daher nicht als Konsequenz der nach dem Muster von Subjekt und Objekt dualisierenden Begriffsarbeit zu verstehen, sondern als ein divinatorischer Akt, ein Ausgriff und Vorgriff über die konstruktive Begriffsarbeit hinaus.<sup>35</sup>

Da es nun natürlich nicht mit dem bloßen Nennen des Symbols „Universum“ getan sein kann, muß eine Analyse folgen. Diese freilich kann nur mit dem Gedanken der Beziehung arbeiten – und der ist unvermeidlich dual strukturiert. Allerdings wird man eine analytische Rekonstruktion von „Universum“ nur vornehmen können, wenn man mindestens ein Beziehungsgeflecht mit

<sup>34</sup> „Ihr sucht [...] schon seit einiger Zeit nach einer höchsten Philosophie, in der sich diese beiden Gattungen [des Theoretischen und des Praktischen] vereinigen, und seid immer auf dem Sprunge sie zu finden; und so nahe läge dieser die Religion! und die Philosophie müßte wirklich zu ihr flüchten, wie die Gegner derselben so gern behaupten? Gebt wohl Achtung was ihr da saget“ (R<sup>1</sup> 46; I/2, 210<sup>2-7</sup>).

<sup>35</sup> Diese Divination läßt sich, in den Termini dieses Vorstellungsensembles selbst, so deuten, daß die Polyvalenz des Ausdrucks „Universum“ selbst Spiegel der vielgestaltigen, bezügereichen Einheit des Universums ist.

einer doppelten Ausrichtung unterstellt, einer – abermals bildlich geredet – horizontalen und vertikalen. In der horizontalen Dimension werden Unterschiede als solche festgestellt – im Ineinanderverwobensein von Subjekt und Objekt oder im Miteinander von Spontaneität und Rezeptivität. Hier bleibt es bei dem unübersteigbaren Zweierlei, dessen jeweilige Einseitigkeit nur durch Kombination mit dem gegenläufigen Verfahren gemildert werden kann.<sup>36</sup> Vertikal durch diese Beziehungsebene hindurch geht die andere von – sagen wir – Endlichem und Unendlichem, also Setzung und Aufhebung von Differenz. Diese Dimension ist nun aber nicht als solche zu besondern, sondern tritt stets nur in und mit den horizontalen Differenzierungen auf. Lediglich eine Akzentverschiebung läßt sich denken zwischen solchen symbolischen Codierungen, die sich auf die Strenge der Unterscheidung und ihre intersubjektive Kontrolle richten, und solchen, die das Verfließen der Unterschiede im umgreifenden Ganzen mit präsent halten. Der Ort, an dem diese beiden Beziehungsdimensionen im Bewußtsein von Zusammenhang und Unterschied koexistieren, ist das Menschsein des Menschen. Der Mensch stellt das Wesen dar, das zugleich von der Differenz als Differenz Gebrauch macht wie durch die Differenzen hindurch nach der Einheit sich ausrichtet; im Menschen koexistieren Religion, Metaphysik und Moral. Fragt man nach dem Spezifikum der Religion in diesem Zusammenhang, dann muß man sagen: Religion steht für das Wissen um den Sachverhalt, daß die letzte Stufe des Lebens im Universum und des Umgangs mit dem Universum eine symbolisch-metaphorische ist. Nur solche Worte und Vorstellungen vermögen die Charakteristik des Universums zum Ausdruck zu bringen, die nicht die Bestimmtheit des Begriffs beanspruchen, sondern die Überdeterminiertheit der Metapher. Darin stecken zwei Implikationen. Einmal gilt, daß die Metaphorizität der Abschlußsymbolik dualisierende Begriffsarbeit nicht ausschließt, sondern daß die Metaphorik solcher Abschlußsymbole auch mit und neben der Begriffsarbeit bestehen kann. Sodann, daß eine derartige Abschlußsymbolik auch ihrer eigenen Pflege bedarf; sie kann nicht nur immer in anderem mitthematisiert werden.

Von dieser Interpretation aus ergibt sich nun aber eine schlüssige Sicht auf das Verhältnis von Religion, Metaphysik und Moral, wie Schleiermacher es in der Zweiten Rede faßt. Auch Metaphysik und Moral, sagt er, haben das Universum zum Thema, nur in einem bestimmten Ausschnitt.<sup>37</sup> Die Perspektive dieses Ausschnittes bestimmt sich nun eben nicht regional, sondern nach der Zentrierung aufs Subjekt und seine Aktionsformen von Rezeptivität und Spontaneität – so nimmt Schleiermacher das Resultat der Transzendentalphilosophie

<sup>36</sup> „Metaphysik“ und „Moral“ entsprechen einander, ohne auseinander ableitbar zu sein.

<sup>37</sup> R<sup>1</sup> 42f; I/2, 208.

auf. Da diese Zentralperspektive der Subjektivität – aufgrund des Zugleichs von Religion und Bewußtsein, wie oben beschrieben – stets mitläuft, kann man erklären, inwiefern es zu Vermischungen von Religion mit Metaphysik und Moral kommen kann; man kann dann aber auch darauf bestehen, daß die kategorialen Unterschiede wahrgenommen werden, mithin die Religion in ihrer Eigentümlichkeit betrachtet wird. Eine Aufblähung der Zentralperspektive jedoch ins Absolute würde der Verfaßtheit des Universums nicht gerecht. Ein solcher religionsvergessener Idealismus vielmehr „wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eignen Beschränktheit“, heißt es an der Stelle, wo es um das geforderte Miteinander von gerundetem Idealismus und höherem Realismus geht.<sup>38</sup> Schleiermachers Konzept der Unterscheidung von Metaphysik und Moral gewinnt mithin erst von diesem Verständnis des Universums her seine innere Klarheit und offenbart sein Konstruktionsprinzip.

Schleiermachers Vorstellung vom Universum, das in sich Platz für die Zentralperspektive der Subjektivität läßt, wirft nun freilich ein weiteres Problem auf, nämlich eine distinkte Zuordnung dieser dualitätsgenerierenden Subjektivität zum Universum vorzunehmen; mit dem bloßen Zusammengehören ist es nicht getan. An dieser Stelle kommt das Christentum ins Spiel, und von hier aus zeigt sich dann diese Lektüre der Zweiten Rede als aufschlußreich auch für die Fünfte Rede. Denn im Christentum wird genau das Problem der Zentralperspektive bearbeitet, nämlich daß sie zugleich unvermeidlich ist wie daß sie keinen letzten Geltungsgrad besitzt. Die „ursprüngliche Anschauung des Christentums“, heißt es bekanntlich in der Fünften Rede, „ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt [...] Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung“.<sup>39</sup> Genau so und nur insofern ist das Christentum die Religion der Religionen, als es das in allen Religionen virulente Verhältnis der Aufhebung der Besonderung nicht nur auch vollzieht, sondern auf die Schärfe des tatsächlichen Gegensatzes und seiner Überwindung bringt. Erst in der radikalen Form des Christentums aber kommt, umgekehrt betrachtet, auch das Wesen des Menschen heraus.<sup>40</sup> Der Erlöser seinerseits ist

<sup>38</sup> R<sup>1</sup> 54; I/2, 213<sup>23-26</sup>.

<sup>39</sup> R<sup>1</sup> 291; I/2, 316<sup>28-37</sup>.

<sup>40</sup> Dieser Beitrag des Christentums zur Geschichte des Universums läßt nun auch erkennen, daß die Theorie des Universums und die Christentumsauffassung ineinander

sozusagen Agent des Universums, der entscheidende derjenigen „Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind“.<sup>41</sup>

Wenn die Perspektive der Subjektivität aber stets mit dabei ist, dann auch *in* der Religion; die mannigfachen Verquickungen der Religion, die auf noch nicht hinreichender Differenzierungsstufe mit dem theoretischen Weltbild und dem moralischen Handeln vorkommen, erklären sich von hier aus. Aber auch in der ausdifferenzierten Religion bleibt die Zentrierung auf das Subjekt erhalten. Sie wirkt sich darin aus, daß es eben auch im Leben der Religion Lehre gibt, also den Versuch, eine religiöse Grundanschauung begrifflich zu strukturieren.<sup>42</sup> Klar ist, daß solche Lehre nicht eigentlich theoretischen Gehalt besitzt; ihr Wirklichkeitsbezug liegt in der Religion selbst und nirgends sonst. Darum sollte sie auch so gefaßt werden, daß die Verwechslung mit einer Konstitution der Religion durch Lehre möglichst fern liegt. Nicht nur die Lehre als solche, auch die traditionellerweise als religiöse Grundbestimmungen angesehenen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit verdanken sich der Subjekt-Perspektive.<sup>43</sup> Der theistisch vorgestellte Gott gilt demzufolge als personalisierte Instanz für die Einheit des Universums unter der Vorstellungsform eines vom Menschen unerreichbaren Gegenübers und Wirkungsgrundes; die als unendliches Beharren auf sich gemeinte Unsterblichkeit als die dieser Instanz korrespondierende Chiffre für die Wahrheit individuellen Lebens. Für Schleiermachers Konzept des Universums spielen die beiden so gefaßten Gedanken keine konstitutive Rolle, sondern lassen sich in ihrer logischen Form wie auch nach ihrem religionsgeschichtlichen Auftreten rekonstruieren.

## V. Selbstvergegenwärtigung des Universums, Theorie des Absoluten und theologischer Realismus

Im Vergleich mit Fichte und Schelling kann man sagen, daß Schleiermachers „höherer Realismus“ von 1799 eine beachtliche Theoriekonzeption vorstellig macht. Denn es zeigt sich ja im weiteren Verlauf der Philosophie Fichtes, daß

verzahnt sind. Die Annahme des Ineinanderbestehens von Differenzen kann nur dann geäußert werden, wenn die darin unvermeidlich enthaltende Gegensätzlichkeit zum Austrag und zur Vermittlung gelangt ist. Die dogmatische Christologie ist die anschauliche Mitte des gesamten Vorstellungskomplexes.

<sup>41</sup> R<sup>1</sup> 291; I/2, 316<sup>33-36</sup>.

<sup>42</sup> Vgl. die Ausführungen Schleiermachers zur Lehre in der Religion R<sup>1</sup> 115-122; I/2, 239-242.

<sup>43</sup> Vgl. dazu R<sup>1</sup> 122-133; I/2, 242-247.

das im Theorem der intellektuellen Anschauung anvisierte Problem zu stets weitergehenden Entfaltungen drängt und später, etwa in der Wissenschaftslehre von 1804, in eine religionsäquivalente Theorie des Absoluten mündet, in der alle Differenzen zugleich entstehen und verschwinden. Auch für Schellings Ausgang bei der reinen Identität läßt sich zeigen, daß spätestens mit der Freiheitsschrift von 1809 die Zentralperspektive der Subjektivität durch die Vorstellung vom Abfall neues Gewicht erhält; auch bei Schelling sollen die daraus entstehenden Probleme schließlich in der Religionsphilosophie gelöst werden. Demgegenüber bringt Schleiermachers Symbol des Universums die Religion von Anfang an ins Spiel und bemüht sich um eine – auf Linearität verzichtende – Rekonstruktion endlicher menschlicher Subjektivität in dessen Rahmen. Man kann die Behauptung vertreten, daß in Schleiermachers religiös grundierter Vorstellung vom Universum die Möglichkeit auch unterschiedlich angelegter Theorien des Absoluten eingeräumt wird: der „höhere Realismus“ ist ein prinzipieller Pluralismus;<sup>44</sup> der vorliegende Pluralismus wird gedeutet als Selbstvergegenwärtigung des Absoluten.

Hier ist es nun am Platze, die früher zurückgestellte Frage nach der Produktivität des Bewußtseins hinsichtlich des Universums bzw. bezüglich der gesamten von ihm ausgehenden Theorie zu erörtern. Dazu scheinen mir zwei Überlegungen nötig. Einmal, Schleiermachers Konzept des Universums, wenn man die hier vorgeschlagene Perspektive zusammenfassend so nennen darf, enthält in sich einen Ort für die selbsttätige Subjektivität mit ihrem produktiven Vermögen. Ja, man darf behaupten, daß der theoretischen und praktischen Tätigkeit des Bewußtseins hinsichtlich der Erfassung und Gestaltung der Welt und des menschlichen Lebens in ihr kein Eintrag geschieht. Insofern kann Schleiermachers Anspruch, mit seinem „höheren Realismus“ den „gerundeten Idealismus“ weder ersetzen noch überbieten zu wollen, sondern ihm einen von ihm selbst aus nicht einsichtigen Grund aufzuweisen, als zutreffend angesehen werden. Dieser „höhere Realismus“ ist keine Konkurrenztheorie hinsichtlich begrifflicher Letztbegründung der Möglichkeit des Bewußtseins, sondern kann dem selbstbewußtseinsbezogenen Idealismus gegen einen erkenntnistheoretisch kurzschlüssigen Realismus ohne Zögern den Primat einräumen.

Sodann aber und wichtiger stellt sich die Frage, wie man den ja völlig unstrittigen Sachverhalt deuten soll, daß natürlich in der Aufstellung einer solchen Theorie vom Universum das Bewußtsein die produktive Instanz ist. Aus

<sup>44</sup> Vgl. R<sup>1</sup> 65; I/2, 217<sup>35-39</sup>: „Mit diesem weiten Blick und diesem Gefühl des Unendlichen sieht sie [sc. die Religion] aber auch das an was außer ihrem eigenen Gebiete liegt, und enthält in sich die Anlage zur unbeschränktesten Vielseitigkeit im Urtheil und in der Betrachtung, welche in der That anderswoher nicht zu nehmen ist.“

dem hier gewählten Blickwinkel kann man sagen, daß sich das Selbstbewußtsein seine Genese vermöge dieser Theorie selbst deutet, nämlich als durch das Universum vermittelt und konstituiert, darum in der Doppelfigur von metaphorisch-symbolischen und begrifflich-exakten Deutungen verharrend. Wenn man das so formuliert, dann bleibt die Bewußtseinsaktivität des Selbstbewußtseins die unübersteigbare Basis alles Denkens und Deutens. Diese Bewußtseinsaktivität aber deutet ihr Konstituieren von *Theorie* dann nicht als (abstrakt-unmittelbares) *Sichsetzen*. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß das Selbstbewußtsein dieses Setzen von Vorstellungen und Einsichten als identisch mit einem Sichsetzen verstehen kann; wenn das geschieht, verändert sich die Perspektive, und der Gedanke des Universums kann höchstens als eine solche noch vorbegriffliche Formulierung verstanden werden, deren Einholung im Begriff erforderlich ist. Dagegen müßte eine Option auf den Spuren Schleiermachers daran festhalten und dafür werben, die Duplizität zwischen einem Setzen des Bewußtseins (genitivus subjectivus) und einem Gesetzsein im und durch das Universum offenzuhalten.

Bleibt man bei dieser theoretisch grundbegrifflichen Differenz, dann ist damit prinzipiell auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich von der Basis des Selbstbewußtseins als einem produktiven Vermögen verschiedene, auch miteinander konkurrierende Theorien sich entwickeln, die ihrerseits Letztbegründungsansprüche entwickeln, also sich als Theorie des Absoluten aufbauen. Die symbolische Theorie des Universums immerhin kann eine solche Pluralität nicht nur ertragen, sie muß sie fördern als möglichst konsequente Versuche, die Implikate des Selbstbewußtseins ausdrücklich zu machen. Sie muß sich selbst aber nicht prinzipiell einer einzigen dieser möglichen Konkurrenztheorien völlig verschreiben, sondern vermag in mancherlei Stimmen die Wahrheit zu hören. Die Selbstvergegenwärtigung des Universums spiegelt sich gedanklich in einer Mehrzahl von Theorien des Absoluten.<sup>45</sup>

Von der Theorie des Universums her läßt sich dann aber auch der Begriff eines theologischen Realismus mit Schleiermacher bestimmen: Theologischer Realismus läßt sich einerseits ganz auf den Alltagsrealismus unseres natürlichen Weltumgangs ein, indem die erkenntnistheoretischen Entscheidungen hinsicht-

<sup>45</sup> Dieselbe Forderung muß nun freilich auch für eine jegliche Theorie des Absoluten gelten, daß sie zu einer Form der Pluralität gelangt, die das Leben kennzeichnet. Für grundbegrifflich dual strukturierte, begriffsorientierte Verfahren läuft das auf die dreigestaltige Alternative hinaus, entweder eine Indifferenzierung des Differenten (Fichte) oder ein Heraustreten des Differenten aus dem Identischen (Schelling) oder ein Nebeneinander von in sich geschlossener Begriffsdialektik und empirischem Realwissen (Hegel) konstruieren zu müssen.

lich der Realität der Außenwelt den philosophischen Diskursen überlassen werden. Der Alltagsrealismus also wird keineswegs durch eine tiefere Dimension, eine jenseitige oder verborgene Welt ergänzt, für die auch ein ontologisch „realistischer“ Status behauptet werden müßte.<sup>46</sup> Nicht im weltanschaulich-ontologischen, sondern genau im alltagspraktischen Sinne ist christliche Religion realistisch, sofern sie mit dem unausweichlichen Zwiespalt in unserem Weltumgang rechnet, einerseits uns selbst, die Menschen, die Welt, die Religion auf uns selbst zu beziehen, also subjektzentriert zu leben; andererseits aber dieser Zentriertheit entgegen auch deren Grenzen immer wieder überwinden zu müssen, im Gewissen, in der sozialen Kommunikation der Moral, in gelebter religiöser Erfahrung. Realistisch wäre christliche Theologie dann darin, für das Leben in dieser Differenz die letztvergewissernde Regel anzugeben, die mit dem Leben des Universums selbst, um in Schleiermachers Terminologie zu bleiben, koinzidiert: ein „höherer Realismus“. Eine pluralistische Theorie des Universums und eine realistische Theologie wären dann, so gesehen, zwei Ausdrucksformen desselben Sachverhaltes: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Daß „der christliche Glaube nicht beansprucht, eine beispielsweise von der umgangssprachlich gegebenen Wirklichkeit unterschiedene andere Ebene der Wirklichkeit sprachlich darzustellen – z. B. die Tiefe der Wirklichkeit –, sondern auf den gewöhnlichen Lebensvollzug des Menschen bezogen zu sein“, sagt auch Hans-Peter Großhans (aaO. [wie Anm. 2] 262); von seinem sprachphilosophischen Hintergrund her hält er es gleichwohl für möglich, „die Sprache des christlichen Glaubens im Sinne einer deskriptiven Metaphysik zu beschreiben“ (aaO. 268). Über diesen Metaphysikbegriff wäre im Zusammenhang einer symbolisch vermittelten Weltbildkonstitution zu diskutieren.

<sup>47</sup> R<sup>1</sup> 133; I/2, 247<sup>9-11</sup>.

## „Ein Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung findet nicht statt“. Friedrich Schleiermachers Vorlesung über Dogmatische Theologie aus dem Sommersemester 1811

VON MATTHIAS WOLFES/KIEL

Die Dogmatische Theologie bildete neben der Christlichen Sittenlehre diejenige theologische Einzeldisziplin, der Schleiermacher sich während seiner fast dreißigjährigen Lehrtätigkeit in Vorlesungen am häufigsten gewidmet hat.<sup>1</sup> Bereits im Wintersemester 1804/05, dem ersten Semester nach der Berufung in das Hallenser Lehramt, bot er sowohl eine Vorlesung über ‚die Haupt- und Fundamentallehren des theologischen Systems‘ als auch über ‚die christliche Sittenlehre‘ an.<sup>2</sup> Vermutlich hatte Schleiermacher zunächst den in der Dogmatik-Vorlesung zu erörternden Stoffumfang unterschätzt; jedenfalls ließ er im anschließenden Semester eine Fortsetzung folgen.<sup>3</sup> Bereits im Wintersemester

<sup>1</sup> Während die lateinischen Ankündigungen seit dem Wintersemester 1805/06 regelmäßig auf Vorlesungen zur *Theologia dogmatica* hinweisen, verwendet Schleiermacher in den deutschsprachigen Angaben unterschiedliche, zwischen Sommer- und Wintersemester wechselnde, z.T. wohl auch von außen vorgegebene Bezeichnungen. Sie lauten im einzelnen: ‚Christliche Glaubenslehre‘ (Wintersemester 1805/06; Wintersemester 1808/09; Wintersemester 1812/13; Wintersemester 1823/24; Wintersemester 1827/28), Dogmatik (Wintersemester 1806/07; Wintersemester 1818/19; Wintersemester 1820/21; Sommersemester 1821; Sommersemester 1825), Dogmatische Theologie (Sommersemester 1811; Sommersemester 1818; Sommersemester 1830), ‚Christliche Dogmatik‘ (Sommersemester 1816). Vgl.: Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) nebst einer Liste seiner Vorlesungen. Bearbeitet von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond (Schleiermacher-Archiv. Band 11), Berlin/New York 1992, 300-330.

<sup>2</sup> Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung vom Jahre 1804, Num. 155 (Ausgabe vom 26. September 1804), 1249. Hier zitiert nach: Hermann Peiter: Einleitung des Bandherausgebers, in: Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). Teilband 1 (Kritische Gesamtausgabe. Band I/7.1), Berlin/New York 1980, XV-LXV, hier: XV. – Schleiermachers ‚Glaubenslehre‘ wird im Folgenden nach den beiden, von Hermann Peiter herausgegebenen Bänden dieser Ausgabe zitiert: Der christliche Glaube. Teilband 1 bzw. 2, Berlin/New York 1980.

<sup>3</sup> Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) nebst einer Liste seiner Vorlesungen, 300. Die Fortsetzungsvorlesung fand während des Zeitraumes vom 20. Mai bis zum 16.