

Meiner

Philosophische Bibliothek

F. D. E. Schleiermacher

Über die Religion





FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER

# ÜBER DIE RELIGION

Reden an die Gebildeten  
unter ihren Verächtern

Mit einer Einleitung  
herausgegeben von  
ANDREAS ARNDT

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1690-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3287-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2004.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

*www.meiner.de*

## INHALT

Einleitung <i>von Andreas Arndt</i> . . . . .	VII
Editorische Notiz . . . . .	XXVII
Auswahlbibliographie . . . . .	XXVIII

FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER

### Über die Religion

ERSTE REDE: Apologie . . . . .	1
ZWEITE REDE: Über das Wesen der Religion . . . . .	22
DRITTE REDE: Über die Bildung zur Religion . . . . .	75
VIERTE REDE: Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum . . . . .	97
FÜNFTE REDE: Über die Religionen . . . . .	131
Namen- und Sachverzeichnis . . . . .	174



## EINLEITUNG

Schleiermachers Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, die 1799 anonym bei Unger in Berlin publiziert wurde, gilt als das bedeutendste Dokument frühromantischer Religiosität. Der genaue Charakter dieser Schrift, die Grenzen neu zieht (so zwischen Metaphysik und Moral auf der einen, Religion auf der anderen Seite), aber auch überschreitet (so im literarischen Genus), läßt sich indessen nur schwer bestimmen. Die „Reden“ waren – von Übersetzungen und kleineren Zeitschriftenbeiträgen abgesehen – Schleiermachers literarischer Erstling. Ihre Abfassung fällt in die Zeit der intensiven Freundschaft und Zusammenarbeit mit Friedrich Schlegel, in der beide vom Dezember 1797 bis zum August 1799 auch eine Wohnung in Berlin teilten. Indessen brachen an dieser Schrift auch erste inhaltliche Differenzen zwischen den Freunden auf, welche die Eigenständigkeit und Originalität der Schleiermacherschen Gedanken auch innerhalb des frühromantischen Freundeskreises unterstreichen.

Die äußere Entstehungsgeschichte der „Reden“ ist relativ gut dokumentiert. Im Hintergrund stand wohl auch das Versprechen, das Schlegel dem Freund bei der Feier seines 29. Geburtstages am 21. 11. 1797 abgenötigt hatte, nämlich im neuen Lebensjahr ein eigenes Buch zu schreiben.<sup>1</sup> Noch im Sommer 1798 freilich war Schleiermacher nicht geneigt, auf diese Forderung einzugehen.<sup>2</sup> Wohl wenig später finden sich dann jedoch in Schleiermachers Gedanken-Heft erste Überle-

<sup>1</sup> An Ch. Schleiermacher, 31. 11. bis 31. 12. 1797; in: Friedrich Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin und New York 1980ff. (im folgenden zitiert als KGA mit Nennung von Abteilung und Bandzahl), Abt. V, Bd. 2, S. 213.

<sup>2</sup> Vgl. an die Schwester Charlotte unter dem 16. 6. 1798 in bezug auf seine „Athenaeum“-Fragmente: „So weit hat mich nun Schlegel gebracht, aber das ich etwas größeres schreiben sollte, daraus wird nun nichts.“ (KGA V/2, S. 331).

gungen zum Thema „Religion“<sup>3</sup> und am 2. 12. 1798 schreibt Friedrich Schlegel an Friedrich von Hardenberg (Novalis): „Schleiermacher, der zwar wohl kein Apostel, aber ein geborner Recensent aller biblischen Kunstreden ist, und wenn ihm nur ein Wort Gottes gegeben würde, gewaltig dafür predigen würde, arbeitet auch an einem Werk über die Religion“.<sup>4</sup> Vollendet wurde das Buch während Schleiermachers zeitweiliger Übersiedlung nach Potsdam, wo ihm vom 14. Februar bis zum 14. Mai 1799 die Vertretung einer Hofpredigerstelle übertragen worden war. Den Anfang des Manuskripts muß er dorthin bereits mitgebracht haben, denn er setzt seine Arbeit in Potsdam unverzüglich fort;<sup>5</sup> um den 20. Februar ist bereits die zweite Rede vollendet.<sup>6</sup> Eine Reinschrift der im Manuskript abgeschlossenen Teile schickte Schleiermacher jeweils nach Berlin, wo – unter der Aufsicht Friedrich Schlegels – der Text bereits in den Satz ging. So konnte F. Schlegel schon am 19. Februar in einem Brief an seine Schwägerin Caroline unter Bezug auf den Schluß der zweiten Rede seinen ersten Eindruck mitteilen: „Religion ist übrigens nicht viel darin, außer daß jeder Mensch ein Ebenbild Gottes sey, und der Tod vernichtet werden soll. Indessen ists doch ein Buch wie mein Studium der alten Poesie, revolutionär und der erste Blick in eine neue Welt. Ich glaube, Ihnen wird es wohl gefallen: denn es ist gebildet und fein, ein classischer Essay!“<sup>7</sup> Am 15. April beendete Schleiermacher das Manuskript<sup>8</sup> und erhielt Anfang Juli die ersten Exemplare.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> KGA I/2, S. 25; vgl. dazu die Historische Einführung von Günter Meckenstock, S. LIII.

<sup>4</sup> Friedrich Schlegel: *Werke. Kritische Ausgabe*, Paderborn u. a. 1958 ff. (im folgenden zitiert als KFSA), Bd. 24, S. 206.

<sup>5</sup> Vgl. Schleiermacher an Henriette Herz, 15. 2. 1799, KGA V/3 3, S. 10; zur Entstehungsgeschichte und zum Verlauf der Arbeiten an den *Reden* vgl. KGA I/2, S. LIII–LX.

<sup>6</sup> An Henriette Herz, 22. 2. 1799, KGA V, Bd. 3, S. 15, wo er auch auf seine Befürchtung zu sprechen kommt, der Schluß dieser Rede könne Schwierigkeiten mit der Zensurbehörde herbeiführen.

<sup>7</sup> KFSA 24, S. 230 f.

<sup>8</sup> An Henriette Herz, 14.–15. 4. 1799, KGA V/3, S. 90.

<sup>9</sup> An Henriette Herz, 4. 7. 1799, KGA V/3, S. 140.



Daß sein literarischer Erstling ein Buch zum Thema Religion werden sollte und nicht zum Thema Ethik, das ihn schon seit seinen Hallenser Studienjahren 1787–1789 vordringlich beschäftigt hatte, ist keineswegs selbstverständlich. Darüber, weshalb Schleiermacher sich der Religionsthematik zugewandt hatte, wissen wir aus den überlieferten Zeugnissen jedoch nichts Zuverlässiges; die inhaltlichen Motive der „Reden“ liegen im Dunklen. Im Diskussionskontext der Frühromantiker freilich war das Thema „Religion“ spätestens seit dem Sommer 1798 in den Vordergrund getreten, so daß geradezu von einer frühromantischen Wendung zur Religion gesprochen werden kann.<sup>10</sup> So berichtete F. Schlegel Anfang Juli 1798 aus Dresden an Schleiermacher über Pläne Novalis', im „Athenaeum“ „christliche Fragmente“ zu publizieren;<sup>11</sup> in einem späteren Brief aus demselben Monat heißt es dann: „Hardenberg ist dran, die Religion und die Physik durch einander zu kneten. Das wird ein interessantes Rührey werden!“<sup>12</sup> Auch Schlegel selbst hatte in seinen „Athenaeum“-Fragmenten das Thema Religion bereits angeschlagen<sup>13</sup> und 1798 Aufzeichnungen zur Religionsthematik gemacht.<sup>14</sup> Am 20. Oktober 1798 – mittlererweile nach Berlin zurückgekehrt – verkündete er Novalis, es sei „das Ziel meiner literarischen Projekte eine neue Bibel zu schreiben, und auf Muhameds und Luthers Fußstapfen zu wandeln.“<sup>15</sup> In einem großen Brief an Novalis vom 2. Dezember 1798 erläuterte er sein Projekt ausführlich: „Ich denke eine neue Religion zu stiften oder vielmehr sie verkündigen helfen: denn kommen und siegen wird sie auch ohne mich. Meine Religion ist nicht von der Art, daß sie die Philosophie und Poesie verschlucken wollte. [...] Aber ganz ohne Eingebung betrachtet, finde ich, daß Gegenstände übrigbleiben, die weder Philosophie noch Poe-

<sup>10</sup> Vgl. Kurt Nowak: *Schleiermacher und die Frühromantik*, S. 119ff.

<sup>11</sup> Vgl. KGA V/2, S. 345.

<sup>12</sup> Ebd., S. 363.

<sup>13</sup> Vgl. KFSa 2, S. 201 (Nr. 221 f.), 202–204 (Nr. 230–235).

<sup>14</sup> KFSa 18, S. 319–321.

<sup>15</sup> KFSa 24, S. 183.

sie behandeln kann. Ein solcher Gegenstand scheint mir *Gott*, von dem ich eine durchaus neue Ansicht habe.“<sup>16</sup>

Da Friedrich Schlegel in demselben Brief bereits über Schleiermachers Arbeit an einem „Werk über die Religion“ berichtet, kann die These von der Eigenbedeutung der Religion durchaus auf die für Schleiermachers Religionsverständnis zentrale Auffassung zurückgehen, der Religion gehöre „eine eigne Provinz im Gemüte“ an, wie es zum Schluß der ersten Rede heißt.<sup>17</sup> Wie auch immer im einzelnen die wechselseitigen Beeinflussungen innerhalb des frühromantischen Freundeskreises zu gewichten sein mögen: es handelte sich in jedem Falle um einen gemeinsamen Diskussionsprozeß, in dem sich das Thema Religion als zentral herauskristallisierte. Schleiermachers Wendung zur Religionsthematik fällt mit der frühromantischen Wendung zur Religion zusammen. Diese führt jedoch nicht zu einer einheitlichen Position, sondern bringt erhebliche Differenzen hervor. Während die von Schlegel projektierte neue Religion das Christentum überbieten soll, hält Novalis am Christentum als *der* Religion fest; hierin kommt er mit Schleiermacher insoweit überein, als dieser ebenfalls nicht an eine Überbietung der christlichen Religion denkt, diese aber in eine Vielheit von Religionen einbettet, ohne eine dogmatische Entscheidung unter ihnen herbeiführen zu wollen.

Die Schrift trug den Titel „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, nachdem sie zur Leipziger Frühjahrsmesse noch als „Ueber die Religion. Reden an die aufgeklärten Verächter derselben“ angezeigt worden war. Der ursprüngliche Titel muß das Projekt lange begleitet haben, denn der Verleger annoncierte noch nach Fertigstellung des Buches am 7. 9. 1799 in der „Staats- und gelehrten Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten“: „Ueber die Religion. Reden an die Aufgeklärten unter

<sup>16</sup> Ebd., S. 205; in dem vorhergehenden Brief vom 7. November hatte Novalis sein eigenes Bibelprojekt vorgestellt, das allerdings im Unterschied zum Schlegelschen auf eine „Encyklopaedistik“ (S. 195) der *Wissenschaften* gerichtet war.

<sup>17</sup> Reden, S. 37, unten S. 20.

ihren Verächtern.“<sup>18</sup> Die Veränderung von den aufgeklärten zu den gebildeten Verächtern dürfte zunächst äußeren Rücksichten entsprechen. An erster Stelle ist hier der Atheismusstreit um Fichte zu nennen, der gerade einen Höhepunkt erreicht hatte. Vermutlich wollte Schleiermacher verhindern, daß die „Reden“ als Kampfschrift im Atheismusstreit aufgefaßt werden konnten, denn Fichtes Philosophie konnte ja mit Recht als Radikalisierung der Aufklärung verstanden werden. Ferner konnten sich die Repräsentanten der Berliner Spätaufklärung, die auf die Frühromantiker nicht gut zu sprechen waren, mit denen Schleiermacher aber vielfach Umgang hatte, nicht mehr angesprochen fühlen, auch wenn sie größtenteils keineswegs als areligiös oder indifferent gegenüber der Religion gelten konnten. Jedoch vertraten sie – wie z. B. Johann Joachim Spalding in seiner 1797 erschienenen Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“<sup>19</sup> – die von Schleiermacher explizit kritisierte Vermischung von Religion und Moral.<sup>20</sup>

Die Änderung im Titel der „Reden“ bringt sie dagegen nicht mit bestimmten philosophischen oder theologischen Überzeugungen zusammen, sondern adressiert sie an das Lesepublikum überhaupt, eben an die „Gebildeten“. Mit den „Verächtern“ unter ihnen spielt Schleiermacher wohl nicht so sehr auf die zeittypische, in unzähligen Varianten wiederholte (und zugleich die im ganzen Prozeß der Moderne immer wieder erhobene) Klage über den Verfall der Religion an – eine solche Klage mußte Schleiermacher schon deshalb suspekt erscheinen, weil sie mit der Religion zugleich immer um die

<sup>18</sup> Nr. 144, S. 6.

<sup>19</sup> Als Anhang abgedruckt in: *200 Jahre „Reden über die Religion“*.

<sup>20</sup> Entgegen der Ansicht, Schleiermacher habe seine „Reden“ in enge Anlehnung an Spaldings Religionsschrift konzipiert, hat Wolfgang Virmond gezeigt, daß die „Reden“ vielmehr einen Angriff auf Spaldings Auffassung darstellen, die Religion sei nützlich für Tugend und Glückseligkeit des Menschen; vgl. „Bemerkungen zu Schleiermachers Schlobittener Stil-Vorträgen von 1791. Mit einem Exkurs über die ‚Reden‘ (1799) und Spaldings ‚Religion‘ (1797)“, in: *200 Jahre „Reden über die Religion“*, hier S. 259–261.

Moral fürchtete –, sondern wohl vor allem auf eine gleichgültige Haltung zur Religion, eine praktische, nicht explizite „Verachtung“, welche den Menschen nach seiner Überzeugung eine ganze Provinz ihres Gemütes verschloß.

Erläuterungsbedürftig ist auch, in welchem Sinne der Ausdruck „Reden“ im Titel gemeint ist. Zwar finden sich zahlreiche rhetorische Formeln eingestreut, welche den gewollten Charakter der Ausführungen als Rede immer wieder unterstreichen, jedoch hatte schon Schleiermacher selbst Zweifel daran, daß dieser Gestus auch durchgehalten worden sei. Speziell in der fünften Rede ärgerte er sich im nachhinein „über eine Portion Dialektik“, durch die sie „gewaltig trocken gerathen“ sei.<sup>21</sup> Unabhängig davon, ob Schleiermacher die Anlage des Textes als Reden durchgängig gelungen ist,<sup>22</sup> unterstreicht die gewollte Fiktion einen Grundzug der Schleiermacherschen Religionsauffassung selbst. Göttliche Dinge, so heißt es in der vierten Rede, seien nicht in einem Gespräch – mit Rede und Gegenrede – mitteilbar, sondern dies müsse „in einem größern Stil“ geschehen: „Darum ist es unmöglich Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Anstrengung und Kunst der Sprache“.<sup>23</sup> Die Rede ist Objektivierung eines Subjektiven, der „Wanderung durchs Universum in sich selbst“<sup>24</sup>, der Redner „tritt hervor um seine eigne Anschauung hinzustellen, als Objekt für die Übrigen“,<sup>25</sup> kann aber gerade darin eine Übereinstim-

<sup>21</sup> An Henriette Herz, 8. 4. 1799, KGA V/3, S. 72f.

<sup>22</sup> Kurt Nowak schreibt zutreffend, daß sich „eine durchgängige Charakterisierung der Schrift als Reden nicht aufrechterhalten“ lasse: „Sie schwankt zwischen kunstvoll stilisierter Rhetorik und zwischen Traktat, der seinerseits die Mitte zwischen Abhandlung und Erbauungsschrift hält.“ (*Schleiermacher und die Frühromantik*, S. 158).

<sup>23</sup> Reden, S. 181; unten S. 100f. – Hierin unterscheidet sich die Position der „Reden“ deutlich von der späteren Dogmatik, welche von der *Dialektik*, also der philosophischen Kunst der Gesprächsführung, die wissenschaftliche Form entlehnt.

<sup>24</sup> Reden, S. 182, unten S. 101.

<sup>25</sup> Ebd.

mung erwarten, in der die Herzen des Redners und der Gemeinde „Schauplatz desselben Gefühls“<sup>26</sup> sind.

Die *erste Rede* ist mit *Apologie* überschrieben. Sie rechtfertigt das Tun des Redners aus dem Leben überhaupt und speziell der menschlichen Natur: „Jedes Leben ist nur das Resultat eines beständigen Anneigens und Abstoßens [...] Jede menschliche Seele [...] ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe. Der eine ist das Bestreben alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihr eignes Leben zu verstricken, und wo möglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzuthemen, und selbst nie erschöpft zu werden“.<sup>27</sup> Dies bezieht sich nicht nur auf die Mitteilung der Religion, sondern auch auf die Perspektive, Alles zu durchdringen, um es zu einer (subjektiven) Einheit zu bringen. Anneigen und Abstoßen bezeichnen in der Natur überhaupt wie im geistigen Leben einen Widerstreit, durch den sich perspektivisch gleichwohl Einheit realisiert.<sup>28</sup> Diese Einheit ist jedoch kein Indifferenzpunkt, in dem die Extreme zusammenfallen, denn das Leben bewegt sich notwendig zwischen diesen Extremen, die daher nur in einer harmonischen,

<sup>26</sup> Reden, S. 182f., unten S. 101.

<sup>27</sup> Reden, S. 6, unten S. 3f. – Die dort vorgenommene, gängige Konjektur „Aneigenen“ statt „Anneigen“ (so auch KGA I/2, S. 191) macht zwar im Blick auf das „durstige an sich ziehen“ auch Sinn, verdeckt aber vielleicht doch einen ursprünglich gar nicht organologischen Hintergrund, nämlich den Rekurs auf Attraktivkraft und Repulsivkraft als Grundkräfte der (Newtonschen) Himmelsmechanik. – Das Schema einer Konstruktion des Zusammenhangs aus zwei Grundkräften bzw. einem grundlegenden Gegensatz variiert Schleiermacher auch in späteren Schriften und Entwürfen vielfach (z. B. Spontaneität und Rezeptivität).

<sup>28</sup> Man könnte hierin schon die Grundfigur der späteren Schleiermacherschen Dialektik erkennen wollen. Allerdings ist zu betonen, daß der Gedanke einer sich vermittelnden Polarität Schleiermacher nicht eigentümlich ist; vgl. Kurt Nowak: *Schleiermacher und die Frühromantik*, S. 164.

„zur Ruhe gebrachten Mischung“<sup>29</sup> vermittelt werden können. Diese Mischung zu finden, ist Resultat einer „angestregten und durchgeführten Selbstbildung“;<sup>30</sup> sie wird erreicht von ausgezeichneten Menschen, Gesandten der „Gottheit“,<sup>31</sup> die es als „Mittler“ nicht nur verstehen, die Extreme zu vermitteln, sondern deren Mittleramt auch darin besteht, „das Innere aller geistigen Geheimnisse [...] aus dem Reiche Gottes“ herab zu verkünden.<sup>32</sup> Hiermit verbindet sich die Perspektive, daß schließlich Alle zu Mittlern werden und es für die Menschen eines besonderen Mittleramtes nicht mehr bedarf.<sup>33</sup> Hier scheint eine religiöse Vergesellschaftung der Menschheit auf, in der zugleich die Zerrissenheit zwischen den Extremen des Lebens aufgehoben und damit die Entfremdung überwunden wäre. Ihre Realisierung verlangt, daß Religion nicht äußerlich in tradierten Praxen oder toten Buchstaben gesucht wird, sondern daß man auf die „Andeutungen und Stimmungen“ in den „Äußerungen und edlen Taten gottbegeisterter Menschen“<sup>34</sup> achtet, sie also in der Subjektivität aufsucht, wo sie „aus dem Inneren jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt“ und „eine eigne Provinz im Gemüte“ beherrscht.<sup>35</sup> Mit dieser Wendung zur Subjektivität, der Verankerung der Religion im Gemüt, nimmt Schleiermacher ausdrücklich<sup>36</sup> die Unterscheidung von Re-

<sup>29</sup> Reden, S. 9, unten S. 5.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Reden, S. 12, unten S. 7.

<sup>33</sup> Die Figur des Mittlers hatte Novalis bereits in der 1798 im „Athenaeum“ veröffentlichten Fragmentsammlung „Blüthenstaub“ eingeführt; es heißt dort in Fragment 74 u. a.: „Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet. [...] Wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre sinnliche Erscheinung.“ (Novalis: *Schriften*, hg. v. R. Samuel in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl und G. Schulz, Bd. 2, Darmstadt <sup>3</sup>1981, S. 441–443)

<sup>34</sup> Reden, S. 30, unten S. 17.

<sup>35</sup> Reden, S. 37, unten S. 20.

<sup>36</sup> Vgl. Reden, S. 45, unten S. 25.

ligion und Religiosität zurück: „Was also zunächst die Vorgeschichte des Religiositätsbegriffs war, nämlich das Individuelle der Religion, wird nun zum Wesen der Religion überhaupt.“<sup>37</sup> Diese Wendung hat auch, wie dann in der fünften Rede deutlich wird, eine christologische Pointe: Jesus erscheint als „Mittler für Viele“, der weitere Mittler dessen, was in ihm Religion war, nicht ausschließt, und damit als einer der ausgezeichneten Menschen, die ein gelingendes, die Extreme vermittelndes Leben beispielhaft vorführen.<sup>38</sup>

Die *zweite Rede* behandelt *das Wesen der Religion*. Sie erläutert, was es für die Bestimmung der Religion selbst heißt, wenn sie einerseits subjektivitätstheoretisch im Gemüt des Individuums verankert, andererseits aber ihrem Gehalt nach zugleich an einer universellen Einheitsperspektive orientiert wird. Diesen Gegenstand, „nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“,<sup>39</sup> habe die Religion mit Metaphysik und Moral gemein, jedoch habe sie einen anderen Zugang hierzu; sie wolle das Universum weder „bestimmen“ noch „erklären“ wie die Metaphysik, noch es „fortbilden“ und „fertig machen“ wie die Moral.<sup>40</sup> Weder verfährt Religion instrumentalistisch, indem sie ihren Gegenstand mit (begrifflichen) Denkmitteln bestimmt, noch ist sie instrumentalistisch orientiert, indem sie das Universum als Reservoir zur Realisierung menschlicher Zwecke ansieht.<sup>41</sup> Ihr Gestus ist kontemplativ, der des Sein-lassens, der passiven Hingabe an das Universum in Anschauung und Gefühl. „Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion“.<sup>42</sup> Anschauen

<sup>37</sup> Ernst Müller: „Religion/Religiosität“, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, hg. v. K. Barck, M. Fontius u. a., Bd. 5, Stuttgart und Weimar 2003, S. 246.

<sup>38</sup> Vgl. Reden, S. 302–306, unten S. 168–170.

<sup>39</sup> Reden, S. 41, unten S. 24.

<sup>40</sup> Reden, S. 50, unten S. 28f.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch die negative Charakteristik des Prometheus (Reden, S. 52, unten S. 30).

<sup>42</sup> Reden, S. 55, unten S. 31.

bedeutet Passivität ebenso wie Nichtbegrifflichkeit, auch wenn das Angesehene vom Anschauenden „seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird“,<sup>43</sup> denn dieses Synthetisieren und Begreifen ist eine nachgängige Reflexion auf eine ursprüngliche, nicht-relationale und insofern begrifflich nicht vollziehbare Einheit. Die ursprüngliche Anschauung als ein ursprüngliches Erlebnis der Einheit des Universums entzieht sich der Reflexion; in der Reflexion kommt sie vielmehr schon immer als in Anschauung und Gefühl getrennt zur Sprache: „vergönnt mir [...] einen Augenblick darüber zu trauern, daß ich von beiden nicht anders als getrennt reden kann [...]. Aber eine nothwendige Reflexion trennt beide, und wer kann über irgend etwas, das zum Bewußtsein gehört, reden, ohne erst durch dieses Medium hindurch zu gehen“.<sup>44</sup> Das Medium der Reflexion trennt die Einheit der Anschauung und des Gefühls entsprechend dem „ursprünglichen Bewußtsein unserer doppelten Tätigkeit“, der herrschenden, aktiv nach außen wirkenden einerseits, und der nachbildenden, rezeptiven andererseits; das in der Anschauung Gegebene tritt außereinander in das „Bild eines Objekts“ und ein „flüchtiges Gefühl“.<sup>45</sup> Im Reden über die Anschauung sind Anschauung und Gefühl schon immer Einzelnes; Allgemeinheit und Zusammenhang erhalten sie erst durch das abstrakte Denken.<sup>46</sup> Gleichwohl verweist die Reflexion auf die ursprüngliche, unmittelbare Einheit, indem zwischen der (einzelnen) Anschauung und dem Gefühl ein natürlicher Zusammenhang besteht,<sup>47</sup> wobei die Anschauung nicht die Selbsttätigkeit eines inneren Sinns weckt, sondern beide – objektgerichtete Anschauung und subjektives Gefühl – gleich ursprünglich sind und zusammengehen: „beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind“.<sup>48</sup> Diese Einheit be-

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Reden, S. 72, unten S. 40.

<sup>45</sup> Reden, S. 72, unten S. 41.

<sup>46</sup> Vgl. Reden, S. 58, unten S. 33.

<sup>47</sup> Vgl. Reden, S. 66, unten S. 37.

<sup>48</sup> Reden, S. 73, unten S. 41.



schreibt Schleiermacher als „bräutliche Umarmung“, die im Augenblick der Trennung ein Reflexionsverhältnis hervorbringt: „nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich meße sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor, und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange“.<sup>49</sup> Die praereflexive Einheit der Anschauung und des Gefühls tritt auseinander in die abgesonderte Anschauung einerseits, die zum Objekt der Reflexion wird („ich meße sie“) und sich ihrerseits reflektiert („spiegelt“), sowie das Gefühl andererseits, das als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“<sup>50</sup> das Innewerden jener praereflexiven Einheit ist. Die Perspektive dieser Einheit als Einheit des Universums selbst verbindet Schleiermacher mit dem Namen Spinozas:<sup>51</sup> das Individuelle ist Moment des Universums, der All-Einheit, aber so, daß diese Einheit nur in den Individuationen oder Modifikationen zugänglich wird. Eben hierin besteht die Einheit der Subjektivität (des Gefühls) und ihres objektiven Gehalts, des Universums.

Die *dritte Rede* handelt von der *Bildung zur Religion*. Sie knüpft daran an, daß Religion als Vermittlung von Gegensätzen zu verstehen sei, welche die Zerrissenheit des Lebens überwinde. Die Bildung zur Religion ist somit zugleich die Gewinnung eines unverkürzten und nichtentfremdeten Menschseins; in einer geradezu rousseauistischen Wendung gegen Zivilisation und „Reflexion“, welche die natürliche Unmittelbarkeit des Religiösen verdecken, kritisiert Schleiermacher die Unterdrückung des Strebens nach dem Unendlichen schon beim Kinde. „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperrt und verammelt wird [...] so müßte sie sich auch in Jedem unfehlbar

<sup>49</sup> Reden, S. 74, unten S. 41f.

<sup>50</sup> Reden, S. 53, unten S. 30.

<sup>51</sup> Reden, S. 54f., unten S. 31.

auf seine eigne Art entwickeln [...]. Mit Schmerzen sehe ich es täglich wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und wie Alles sich vereinigt den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt desselben zu befestigen“.<sup>52</sup> Das Heilmittel gegen diese Wut des Verstehens ist aber nicht ein sich über das Leben erhebender Mystizismus, sondern die Bildung des Sinns: „Drei verschiedene Richtungen des Sinnes kennt jeder aus seinem eignen Bewußtsein, die eine nach innen zu auf das Ich selbst, die andre auf das Unbestimmte der Weltanschauung, und eine dritte die beides verbindet [...]; dies ist die Richtung auf das in sich Vollendete, auf die Kunst und ihre Werke“.<sup>53</sup> Mit dieser Parallelisierung von Kunst und Religion nimmt Schleiermacher das frühromantische Programm der Universalisierung von Kunst, wie es Friedrich Schlegel im „Athenaeum“-Fragment 116 formuliert hatte,<sup>54</sup> ausdrücklich auf: der Schluß der dritten Rede spielt mit seinen Formulierungen direkt darauf an: „laßt uns Vergangenheit Gegenwart und Zukunft umschlingen, eine endlose Galerie der erhabensten Kunstwerke durch tausend glänzende Spiegel ewig vervielfältigt.“<sup>55</sup>

Die *vierte Rede* über das *Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum* behandelt die Kirche als gesellige Vereinigung, als lebendige „Wechselwirkung“ derer, die Religion haben. Schleiermacher greift damit Gedanken seines 1799 anonym publizierten Aufsatzes „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ auf.<sup>56</sup> Darin wird die freie,

<sup>52</sup> Reden, S. 144, unten S. 80.

<sup>53</sup> Reden, S. 165 f., unten S. 92.

<sup>54</sup> Vgl. KFSa 2, S. 182f.

<sup>55</sup> Reden, S. 173, unten S. 96. – Bei Schlegel heißt es: „Nur sie [die Poesie, A.] kann gleich dem Epos ein Spiegel der ganzen umgebenden Welt, ein Bild des Zeitalters werden. Und doch kann auch sie am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frey von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen.“ (KFSa 2, S. 182f.)

<sup>56</sup> KGA 1/2, S. 165–184; der Aufsatz war im „Berliner Archiv der Zeit und ihres Geschmacks“ erschienen; eine geplante Fortset-

keinem äußeren Zweck unterworfenen Geselligkeit – die Gesellschaft im eigentlichen Sinne – allen Formen „gebundener Geselligkeit“ entgegengesetzt, in denen durch äußere Zwecke Gemeinschaften gebildet werden, deren Teilnehmer sich zueinander instrumentell und nicht in einer selbstbestimmten Wechselwirkung verhalten. Gesellig in diesem Sinne ist auch die Religion als gemeinschaftliche Verständigung über das, „wobei der Mensch sich ursprünglich als leidend fühlt, Anschauungen und Gefühle“.<sup>57</sup> Kirchliches Leben gründet nicht auf Hierarchie, Dogmen und lehrhafter Mitteilung, sondern auf dem Austausch der so – durch Anschauung und Gefühl – bestimmten Subjekte, auf der freien Zusammenstimmung der Glaubenden. Sie bilden die „wahre Kirche“, die sich nicht zuletzt in der „frommen Häuslichkeit“<sup>58</sup> mit dem „Privatzimmer“ als „Tempel“<sup>59</sup> realisiert. Diese ist das religiöse Gegenbild der freien (häuslichen) Geselligkeit im privaten Salon. Als in freier Wechselwirkung konstituiert, ist die wahre Kirche frei von äußeren Zwecken. Dies setzt voraus, daß die Menschen sich allgemein über die Niederungen des zweckgebundenen Daseins erheben können, was durch die „Vollendung der Wissenschaften und Künste“<sup>60</sup> ermöglicht werde. Hier bekommt die religiöse Vergesellschaftung die Perspektive der Befreiung von Arbeit: das Reich der Freiheit jenseits der Arbeit ist eins mit der wahren und vollendeten Kirche, in der Humanität und Religiosität konvergieren.

Diese Perspektive verlangt auch die Überwindung des Gegensatzes der *Religionen*, den Schleiermacher in der *fünftens Rede* zum Thema macht. Während die wahre Kirche jenseits der Kirchen „Eins“ sein soll,<sup>61</sup> ist die Religion selbst „un-

zung unterblieb. – Vgl. Andreas Arndt: „Geselligkeit und Gesellschaft. Die Geburt der Dialektik aus dem Geist der Konversation in Schleiermachers ‚Versuch einer Theorie des geselligen Betragens‘“, in: *Salons der Romantik*, hg. v. H. Schultz, Berlin und New York 1997, S. 45–61.

<sup>57</sup> Reden, S. 177, unten S. 99.

<sup>58</sup> Reden, S. 230, unten S. 128.

<sup>59</sup> Reden, S. 224, unten S. 124.

<sup>60</sup> Reden, S. 231, unten S. 128.

<sup>61</sup> Reden, S. 239, unten S. 133.

endlich“ und muß sich „in Erscheinungen organisieren [...], welche mehr voneinander verschieden sind.“<sup>62</sup> Wenn es das Wesen der Religion ist, subjektiv das Universum anzuschauen und seiner im Gefühl innezuwerden, so ist Religion schon immer das individuelle Sich-Darstellen des Unendlichen, welches nur in unendlichen Modifikationen geschehen kann. Religion ist somit ihrem Wesen nach pluralistisch und nicht ausschließend. Die religiöse Anschauung der Religion verlangt, „den eitlen und vergeblichen Wunsch, daß es nur Eine geben möchte“, aufzugeben, die Vielheit der Religionen anzuerkennen und ihnen „so unbefangen als möglich“ zu begegnen.<sup>63</sup> Um in den Religionen die Religion zu entdecken,<sup>64</sup> muß die Religion selbst als geschichtliches „Individuum der Religion“ hervortreten, in welchem „irgendeine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür [...] zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und Alles darin auf sie bezogen wird.“<sup>65</sup> Die praktische Unendlichkeit der Religionen in der Entwicklung der Menschheit sowohl in der Folge geschichtlicher Epochen als auch im Nebeneinander der Religionen bedeutet für Schleiermacher jedoch nicht deren Gleichwertigkeit. Explizit behandelt er jedoch nur die jüdische und die christliche Religion. Erstere sei „schon lange eine tote Religion“,<sup>66</sup> deren Idee des Universums die „einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung“ sei.<sup>67</sup> Dem wird das Christentum als „herrlicher“, „erhabener“, „würdiger“ und „tiefer“ entgegengestellt; in ihr werden Verderben und Erlösung, Feindschaft und Vermittlung untrennbar miteinander verbunden.<sup>68</sup> Das Christentum ist darin überlegen, daß es in dem Bezug auf die Religion und ihre Geschichte „die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet, und so gleich-

<sup>62</sup> Reden, S. 240, unten S. 134.

<sup>63</sup> Reden, S. 242, unten S. 135.

<sup>64</sup> Reden, S. 238, unten S. 132.

<sup>65</sup> Reden, S. 259f., unten S. 144.

<sup>66</sup> Reden, S. 286, unten S. 159.

<sup>67</sup> Reden, S. 287, unten S. 160.

<sup>68</sup> Reden, S. 291, unten S. 161f.

sam eine höhere Potenz derselben ist“.<sup>69</sup> Das Christentum ist „Religion der Religionen“, das aber gerade darum die „Einförmigkeit“ in der Religion nicht sucht.<sup>70</sup> Das Verhältnis von Pluralität der Religionen einerseits und Hierarchisierung der Religionen andererseits bleibt damit jedoch unausdrücklich. Die Stilisierung des Christentums zur absoluten oder potenzierten Religion legt nahe, es habe die anderen Religionen ihrem lebendigen Gehalt nach in sich aufgehoben. Ein solches Aufhebungsmodell jedoch ist mit dem Gedanken des sich in den Religionen unendlich individuierenden Universums schwer zu vermitteln.<sup>71</sup>

Die Entschiedenheit, mit der Schleiermacher die Religion von der Philosophie trennt, verbietet es, die „Reden“ umstandslos als einen philosophischen Text zu lesen. Gleichwohl verliert diese Trennung dort an Schärfe, wo Schleiermacher die Religion ausdrücklich ins Verhältnis zur Philosophie setzt, wobei er nicht nur die Philosophie betreffende Thesen formuliert, sondern auch philosophische Positionen für sein Religionsverständnis vereinnahmt. Dies geschieht vor allem in der zweiten Rede dort, wo die Religion als „Gefühl des Unendlichen“ bzw. „Sehnsucht“ nach dem Unendlichen<sup>72</sup> spekulative Bedeutung erlangt. Die Religion, so führt Schleiermacher aus, bilde das „Gegengewicht“ zu dem „Triumph der Spekulation [...] dem vollendeten und gerundeten Idealismus“, indem sie ihn „einen höheren Realismus ahnden läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich

<sup>69</sup> Reden, S. 293f., unten S. 163.

<sup>70</sup> Reden, S. 310, unten S. 172.

<sup>71</sup> Von Goethe ist überliefert, daß er sich durch die christliche Tendenz am Schluß der „Reden“ abgestoßen fühlte; am 10.10.1799 berichtete Friedrich Schlegel aus Jena: „Goethe [...] konnte nach dem ersten begierigen Lesen von zwey oder drey Reden gegen Wilhelm [A. W. Schlegel, A.] die Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen. Je nachlässiger indessen der Styl und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung.“ (KGA V/3, S. 212)

<sup>72</sup> Reden, S. 54, unten S. 30.

unterordnet.“<sup>73</sup> Gemeint ist die Fichtesche Philosophie, welche die Realität der Außenwelt dem Ich unterordnet. Es geht Schleiermacher hierbei nicht um eine *philosophische Widerlegung* des Fichteschen „Idealismus“, sondern um dessen *Begrenzung* durch einen „höheren Realismus“, der den Absolutheitsanspruch des Ich bricht. Hierfür steht Spinoza: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe [...]; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes“.<sup>74</sup> Schleiermacher interpretiert Spinoza – darin Friedrich Schlegel folgend<sup>75</sup> – als Mystiker des Unendlichen oder Absoluten, wobei er – im Unterschied zu Schlegel – Mystik und Religion gleichsetzt. Der Mystiker „ahnt“ einen höheren Realismus, den die vom Ich ausgehende Reflexion sich nicht unterzuordnen vermag.

Diese Begrenzung des Ich durch eine absolute Seinsmacht deutet voraus auf das für Schleiermachers spätere Dogmatik entscheidende Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Sie deutet aber auch zurück auf Schleiermachers frühere Spinoza-Lektüre von 1793/94, die Spinoza und Kant darin parallelisierte, daß beide das Bedürfnis hätten, „den Dingen unserer Wahrnehmung ein anderes Daseyn unterzulegen welches außer unserer Wahrnehmung liegt“.<sup>76</sup> Spinoza macht dem kritischen Idealismus Kants die unabdingbare Voraussetzung eines bewußtseinstranszendenten Seins und damit einer *objektiven* Philosophie deutlich; Kant hingegen macht dem Spinozismus deutlich, daß dieses Sein für uns nur im Rahmen begrenzter subjektiver Erkenntnisvermögen und nicht an und

<sup>73</sup> Reden, S. 54, unten S. 31.

<sup>74</sup> Reden, S. 54f., unten S. 31.

<sup>75</sup> Vgl. Andreas Arndt: „Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie. Jacobi im Spannungsfeld von F. Schlegel und Schleiermacher“, in: *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hg. v. Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen, Hamburg 2004, S. 126–141.

<sup>76</sup> Schleiermacher: „Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems“, in: KGA I/1, S. 573.