# Das doppelte Absolute

## Reflexion und Religion im Medium des Geistes

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Maierhofstr. 28, D-8390 Passau

### *I. Das Absolute als Geist*

Wie kaum ein anderer in der deutschen evangelischen Theologie der letzten 15 Jahre hat sich Falk Wagner um die Klärung des Verhältnisses von Theologie und Religion bemüht[1]. In vielfältiger Variation und mit immer schärferer Prägnanz[2] hat er die These ausgearbeitet und kritisch zur Geltung gebracht, daß sich der unausrottbaren Zweideutigkeit der Religion[3] nur begegnen läßt im Ausgang von einer trinitarisch strukturierten Theo-logie[4], die in ihrer Logizität anzuknüpfen habe an die unüberholten Einsichten Hegels in die Verfaßtheit des Begriffs als Zentrum jedes möglichen vernünftigen Gottesgedankens[5] und die ihre Vollgestalt erreiche als Theorie des Geistes, dessen Struktur und Inhalt als »Selbstentfaltung im anderen« begriffen wird[6].

Falk Wagners Verknüpfung von Theologie und Religion ist zuletzt modifiziert und erweitert worden durch die von Jörg Dierken entworfene »Theologie im Anschluß an Hegel«[7]. Dierken unterscheidet nicht nur zwischen der logisch vollständigen begrifflichen Struktur des Geistes, wie sie die Philosophie ermittelt, und der ihr entsprechenden realen Darstellungsform (hier) der Religionsphilosophie. Er bemüht sich darüber hinaus um eine Hegel fortführende Differenzhermeneutik, nach der gerade der strukturell vollständige Begriff die freie Selbstbewegung des anderen, also der Religion und der diese bedenkenden Theologie, erforderlich macht[8]. »Freilich ist auch die jener Identität gegenüber differente [Religion und] Theologie im Geist als dem Absoluten gehalten« – auch

---

[1] Diese Bemühungen liegen jetzt gesammelt vor: Falk Wagner: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986; ders.: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989.

[2] Vgl. Was ist Theologie?, 214 Anm. 34.

[3] Vgl. Was ist Religion?, 570.

[4] Vgl. Was ist Religion?, 585.588; Was ist Theologie?, 194.

[5] Vgl. Was ist Theologie?, 256–285.

[6] Vgl. Was ist Theologie?, 348 f u. ö.

[7] Theologie im Anschluß an Hegel. Überlegungen zu einer religions-philosophischen Zweideutigkeit, ZThK 88, 1991, 247–271. – Zum kritischen Anschluß an Wagner vgl. Jörg Dierken: Gott als Geist. Theo-logik und Religionsvollzug in Hegels Religionsphilosophie, in: Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre, hg. v. Dietrich Korsch und Hartmut Ruddies, Gütersloh 1989, 60 Anm. 17.

[8] Theologie im Anschluß an Hegel, 263 f.270 f. Das folgende Zitat: 270.

NZSTh, 35. Bd., S. 28–56
© Walter de Gruyter 1993
ISSN 0028–3517

bei Dierken gilt der Geist als das Medium, in dem das Differente zur Einheit versammelt wird.

Sowohl Wagner als auch Dierken entfalten die den Unterschied von Theologie und Religion, Bestimmtheit und Vollzug umgreifende Lehre vom Absoluten als dem Geist im Ausgang von den negationslogischen Bestimmungen der Philosophie Hegels[9] gewissermaßen als Vollendung der Begriffsbewegung in einem Zugleich des Verschiedenen; und es gibt starke Gründe für dieses Vorgehen. In diesem Beitrag[10] möchte ich die Argumentationsbasis für eine Lehre vom Absoluten als dem die genannten Differenzen umschließenden Geist verbreitern, indem ich nach einer kurzen Problemexposition (II) im Ausgang von Kant (III) die Konzeptionen des Absoluten bei Schelling (IV) und Schleiermacher (V) zueinander ins Verhältnis setze. Beide Konzepte scheinen von Hegel aus unter das Verdikt eines bloß subjektiven Idealismus zu fallen[11]; gerade in ihrem Widereinander aber geben sie eine Einsicht in eine solche Verfaßtheit des Absoluten frei, die nicht primär negationslogisch, sondern nach der Logik des paradoxen Zugleich aufgebaut ist – und die insofern für eine Theorie des Geistes Interesse beanspruchen darf.

## *II. Das Paradox des Absoluten*

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1922 hat Paul Tillich das »Urparadox« des Absoluten darin gesehen, daß in allen Aussagen über das Absolute zwangsläufig »das Unbedingte zum Objekt wird«[12]. Diese »Paradoxie des Unbedingten«, meint er, sei »nicht auflösbar«[13]. Damit schließt er sich der These an, das Absolute sei mit dem Endlichen auf reflexiv-begrifflichem Wege unvermittelbar, es gebe einen bleibenden Gegensatz zwischen Bedingtem und Unbedingtem.

Die Einsicht in diese Paradoxie muß dem Absoluten jedoch dann noch nicht seinen Sinn nehmen, wenn sie als »eine Aufgabe an das

---

[9] Hegels Logik der Negation ergibt sich aus dem zwingenden Gedanken, daß ein Bestimmtes nur durch verneinende Abgrenzung von anderem Bestimmtem zu erfassen ist. Dieser Vorgang der Verneinung gehört also zur Bestimmung selbst hinzu. Weil diese Überlegung allgemein gilt, darum baut sich auch das Absolute selbst gerade über den Einschluß der Negation auf: es ist die Identität von Identität und Nichtidentität.

[10] Er geht zurück auf Anregungen eines Passauer Kolloquiums vom 21.–24. 5. 1991, das ich zusammen mit Jörg Dierken abgehalten habe. Ich danke allen Teilnehmern für ihre Mitarbeit.

[11] So behandelt sie zusammenfassend Falk Wagner: Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh 1974, 264–275.

[12] Paul Tillich: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922), in: ders.: Frühe Hauptwerke, Ges. Werke Bd. I, Stuttgart 1959, 367.

[13] Ebd.

Schauen«[14] weitergegeben wird. Das Schauen aber »scheint die philosophische Aussage über das Unbedingte zu einer religiösen zu machen.«[15] Ein unmittelbar-religiöser Zugang zum Absoluten, so hat es den Anschein, legt sich nahe, wenn die begrifflichen Vermittlungen als unzureichend aufgefaßt werden.

Freilich warnt Tillich entschieden davor, sich in der Auffassung des Absoluten durch diese Alternative auf den Pol anschaulich-religiöser Unmittelbarkeit drängen zu lassen. Denn damit stelle man das Unbedingte erst recht – und ohne sich darüber Rechenschaft zu geben – in den Rahmen des Bedingten ein. Genau dies aber getan zu haben, ist sein Vorwurf gegenüber dem Begriff einer Religionsphilosophie, die sich über den Religionsbegriff aufzubauen unternommen hat. Statt dessen möchte er den »Versuch« unternehmen, »eine Religionsphilosophie« zu begründen, »die nicht vom Bedingten, sondern vom Unbedingten, die nicht von der Religion, sondern von Gott ausgeht«[16].

Tillich skizziert damit eine Religionsphilosophie, die bereits in gesteigertem Maße das Paradox des Absoluten in sich aufgenommen hat. Denn sie legt sich nach dem Scheitern aller Vermittlungen *und* nach der Einsicht in die Unzulänglichkeit der Unmittelbarkeit gerade durch das *widersprüchliche Verhältnis* von subjektiver Religion und objektiver Offenbarung aus. In diesem widersprüchlichen Verhältnis waltet aber nicht Gleichursprünglichkeit; vielmehr soll sich die Offenbarung gegen die Religion durchsetzen. »Den Beweis der Absolutheit führt Gott selbst, indem er den Absolutheitsanspruch einer Religion zerbricht ... durch die Offenbarung seiner Unbedingtheit, vor der alle Religion nichts ist.«[17] Das Urparadox des Absoluten widerlegt die Unmittelbarkeit, die das Paradox vermeiden will.

Allerdings ist es die Frage, ob Tillichs Aufstellung ausreicht, das eigentümliche Verhältnis zwischen dem Absoluten als dem Ineinander von Bedingtem und Unbedingtem und der Religion als dem Wahrnehmen des Unbedingten am Ort des Bedingten zu erfassen. Einerseits weiß Tillich offenbar darum, daß die Alternative von Reflexion und Religion oder von Begriff und Anschauung eine solche ist, die sich selbst der Logik der Reflexion verdankt, sofern die Anschauung erst und genau dann bemüht wird, wenn die begriffliche Vermittlung als nicht zureichend behauptet wird. Die gesteigerte Paradoxie in der Anlage seiner Religionsphilosophie ist Ausdruck dieses Sachverhalts. Auf der anderen Seite zehrt jedoch bereits die Konstruktion dieses Programms einer paradoxkritischen Religionsphilosophie von der unausgesprochenen Gewißheit, das Absolute sei jenseits aller Begründungs- und Erfassungsprobleme immer schon präsent. Nur insofern Tillich von dieser verschwiegenen Einsicht Gebrauch macht, kann sein Konzept der Paradoxie Anspruch auf Plausibilität erheben. Anders gesagt: Das von Tillich beanspruchte Verhältnis der Kritik zwischen theo-logischer Religionsphilosophie und faktischer Religion kann nicht die letzte Auskunft sein. Woran nämlich artikuliert sich dieser Widerspruch?

Wenn man also nach einer Bezugsbasis für den reklamierten Widerspruch fragen muß, dann ergibt sich bereits mit dieser Frage eine weitrei-

[14] Ebd.
[15] Ebd.
[16] AaO 384.
[17] Ebd.

chende Konsequenz. Es gälte nämlich dann den Gedanken zu fassen, daß das ins Paradox mündende Verhältnis von Begriff und Anschauung des Absoluten ebenso wie dessen unthematische Gegenwart zum Absoluten selbst gehört. Fragt man sich, wie das zu denken sei, dann sieht man sich zu der Vorstellung von einem doppelten Absoluten getrieben. Denn die beiden Seiten, die reflexionslogische Relation von Unmittelbarkeit und Vermittlung mit ihrem Paradox und die reflexions- und unmittelbarkeitsintegrative Präsenz des Absoluten, sind insofern beide von gleichem Recht, als sie selbst nicht wieder nach dem Muster von Vermittlung und Unmittelbarkeit einander zuzuordnen sind. Jeder Versuch, das zu tun, würde nämlich nur wieder auf den Ausgangspunkt zurückführen: das Zugleich und Widereinander von bewußter Reflexion und stummer Präsenz. Diesem Gedanken vom Wesen des Absoluten im Schein seiner Verdopplung soll hier nachgedacht werden.[18]

Dabei wird sich das doppelte Absolute spiegeln einerseits in den Versuchen Schellings, die reflexionstranszendente Unmittelbarkeit des Absoluten unter Einbeziehung der Anschauung zu erschließen, andererseits in dem Bemühen Schleiermachers, der Präsenz des Absoluten jenseits aller und durch alle Vermittlungen und Unmittelbarkeiten hindurch Ausdruck zu verleihen.

Mit der These vom doppelten Absoluten wird das Explikationsniveau für das Verhältnis zwischen Theorien des Absoluten und Theorien der Religion so beschrieben, daß es ihr zufolge weder bei einer Alternative noch bei einer Herleitung der einen Seite aus der anderen bleiben kann. Das Bild, das sich am Ende einstellt, trägt die Züge des Geistes, in dem Absolutes und religiöses Bewußtsein verschwistert sind und der seine Vermittlungsprozesse über Faktizität aufbaut.

Doch bevor von einer Verdopplung des Absoluten als Wider-Schein seines Wesens gesprochen werden kann, muß zunächst an Kants Analyse des Absoluten als eines widersprüchlichen Begriffs erinnert werden.

## *III. Das Absolute als kritische Aufgabe*

Hermann Cohen hat einmal gemeint, »der Begriff des Absoluten« sei »vor und nach Kant der einzige eigentliche Inhalt der Metaphysik

[18] Er stellt, vom Absoluten ausgehend, ein Korrelat zum in sich gedoppelten Wesen der Religion dar, wie es Hans-Walter Schütte bestimmt hat: »Religion ist Darstellung des religiösen Bewußtseins und Mitdarstellung des Grundes, der religiöses Bewußtsein ermöglicht.« (Hans-Walter Schütte: Religionskritik und Religionsbegründung. Zur Theorie von Religion, in: Norbert Schiffers/Hans-Walter Schütte: Zur Theorie der Religion [Ökumenische Forschungen. Ergänzende Abt. Kleine ökumenische Schriften 7], Freiburg, Basel, Wien 1973, 95 – 144, hier: 107.) Denn im Gedanken der Mitdarstellung ist ebenso auf die vorkonstruktive Präsenz des Absoluten abgehoben wie im Gedanken des Grundes auf die rationale Begründung des Bedingten durch das Unbedingte.

gewesen und geblieben.«[19] Zutreffen dürfte Cohens These genau dann, wenn man die Markierung der Grenze, die der Name Kant bezeichnet, ernst nimmt. Nach Kant nämlich stellt sich derselbe Inhalt als eine neue Aufgabe.

Denn daß die Vernunft sich in elementare Schwierigkeiten bringt, wenn sie das Absolute denken will, hat I. Kant *der* Metaphysik ins Stammbuch geschrieben, als deren Kritiker er sich wußte.

Die Verstrickungen der von Kant als dogmatisch apostrophierten Vernunft gehen darauf zurück, daß zwischen Bedingtem und Unbedingtem einerseits ein kontinuierlicher Zusammenhang, andererseits eine kategoriale Differenz in Anschlag gebracht wird.

Unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität gilt, daß Denken und Gedachtes, Bedingtes und Unbedingtes derselben Sphäre der Realität angehören. Der Fortgang der Frage nach dem Bedingenden des Bedingten vollzieht sich in demselben Medium[20]. Auf diese Weise ist freilich das als unbedingt Ausgegebene entweder selbst bedingt oder es verflüchtigt sich in einem infiniten Regreß. Unter dem Gesichtspunkt der kategorialen Differenz wird dann das Unbedingte zu einem bloß abstrakt Anderen der bedingten Welt[21].

In diese Verwicklung der Vernunft mit sich selbst hat Kant kritisch eingegriffen, indem er einerseits an der Notwendigkeit der Bestimmung des Bedingten in Hinblick auf das es Bedingende festhielt, also das Verlangen der Vernunft nach fortlaufender Kontinuität als unabweislich erkannte, indem er aber andererseits die kategoriale Differenz zwischen Bedingtem und Unbedingtem in der Weise einschärfte, daß sich das Notwendigkeitsverlangen der Vernunft nach Bestimmungsfortschritt auf die als Erscheinung begegnende, in den Anschauungsweisen von Raum und Zeit wahrgenommene Wirklichkeit begrenzen müsse[22]. Diese sinnliche Restriktion des Verstandes eröffnet freilich umgekehrt der Vernunft die Möglichkeit, infolge ihres eigenen und nun nicht mehr mit der Sinnlichkeit verworrenen begriffsproduktiven Vermögens Ideen auszubilden, die als Regulative der Erkenntnis auftreten. So ist, um das Entscheidende der theoretischen Philosophie zu nennen, das »Ideal des höchsten Wesens ... nichts anderes, als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung

---

[19] Hermann Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage von Langes Geschichte des Materialismus (1914), in: ders.: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, hg. v. Albert Görland und Ernst Cassirer, 2. Bd., Berlin 1928 (Veröffentlichungen der Hermann Cohen-Stiftung bei der Akademie für die Wissenschaft des Judentums), 205.

[20] »... in jenem Stadium [der Metaphysik] sieht sich die Vernunft in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die, ohne Ende, immer wiederum bedingt sind, zum unaufhörlichen Fortschreiten zum Unbedingten aufgefordert, weil jeder Raum und jede Zeit nie anders, als wie Teil eines noch größern gegebenen Raumes oder Zeit vorgestellt werden kann, in denen doch die Bedingungen zu dem, was uns in jeder Anschauung gegeben ist, gesucht werden müssen, um zum Unbedingten zu gelangen.« Immanuel Kant: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? in: Werke in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 5, Darmstadt 1968, 622.

[21] »Der Begriff eines unbedingten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch; das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem anderen Grunde ist, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Klassen der Kategorien geht, so fern sie auf das Verhältnis der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, ist das, was die Vernunft mit sich selbst in einen nie beizulegenden Streit verwickelt«, aaO 623.

[22] Vgl. Kant, KrV B, XX f.

in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit der Erklärung derselben zu begründen«[23]. Die innere Notwendigkeit der Vernunft vollendet sich schließlich auf freie Weise in ihrer praktischen Selbstbeziehung als Selbstbestimmung zur Sittlichkeit.

Nach Kant also liegt die Unbedingtheit nicht im Bereich des Gegenständlichen, sondern ist ein Merkmal der Vernunft selbst. Freilich kommt diese Unbedingtheit am Ort der humanen Vernunft differenziert zur Geltung, indem sie einmal auf die Sinnlichkeit verwiesen bleibt, ein andermal auf regulative bzw. normative Geltung beschränkt wird.

Eben diese Beschränktheit des Unbedingten ist die Bedingung dafür, daß die Vernunft nicht in die der dogmatischen Metaphysik angelasteten Verwicklungen gerät. Auf der anderen Seite durchzieht Kants Philosophie aufgrund dieser Differenzierung eine Zweipoligkeit, die vor das Problem stellt, wie sich die Vernunft auf das Andere – ohne dessen Anderssein zu beeinträchtigen – soll beziehen können. Kants eigene Antwort lautet für die theoretische Vernunft bekanntlich, daß es der ungreifbare Einheitspunkt des Ich in der transzendentalen Apperzeption ist, der die Sinnlichkeit als Perzeptionsmedium erscheinender Wirklichkeit mit dem Verstand zu synthetisieren erlaubt; eine Verknüpfung, die sich dann im transzendentalen Schematismus konkretisiert. Zwischen theoretischer und praktischer Vernunft erkennt Kant die Urteilskraft als verknüpfendes Vermögen, der jedoch in ihrer vermögenstheoretischen Beschränkung keine gegenstandstheoretische Bedeutung zugesprochen werden kann.

Die das Merkmal der Unbedingtheit zum Ausdruck bringende Einheit des Bewußtseins baut sich also bei Kant im operationalen Vollzug des Selbstbewußtseins und unter limitativen Bedingungen seiner Anwendung auf. Insofern ist die Frage erlaubt, ob die sich im Verfahren Kants selbst zum Verschwinden bringende Voraussetzung, derzufolge Sinnlichkeit und Verstand ebenso wie theoretisches und praktisches Vermögen zusammenhängen und zusammenpassen, noch einmal expliziert werden kann, ohne hinter die Bedingungen zurückzufallen, die er in der kritischen Analyse der dogmatischen Metaphysik zur Geltung gebracht hat.

Die Auffassung mancher Zeitgenossen ist das gewesen, und Schelling und Schleiermacher haben zu ihnen gehört. Sie haben, jeder auf seine Weise, der Einsicht Raum zu schaffen versucht, daß jene bei Kant offen gehaltene Frage nach der Kohärenz der Vernunftvermögen sich nur beantworten läßt, wenn erneut der Gedanke des Absoluten gefaßt wird. Dabei wissen sie sich durchaus den Bedingungen verpflichtet, unter denen der Begriff des Absoluten nach Kant steht. Erstens kann man das Absolute nicht zum unmittelbaren Gegenstand haben, sondern muß von der Unbedingtheit ausgehen, die im Bewußtsein selbst wirksam ist,

[23] KrV B, 647.

welches sich als Vernunft begreift. Zweitens gilt, daß auch dieses Bewußtsein, so sehr es in sich regelhaft verfaßt ist, sich nicht aus sich selbst versteht, sofern es sich nicht selbst abschließen kann, sondern schon in seinem Grundbestand stets auf anderes zu Bestimmendes angewiesen ist.

## *IV. Das Absolute in Reflexion und intellektueller Anschauung*

### 1. Der Begriff des Geistes als Einheit des Selbstbewußtseins

In Anknüpfung an Gedanken Fichtes und in eigenständiger Fortsetzung von dessen Vorschlägen zur Konstruktion eines Einheitsgrundes für die Zweistämmigkeit der Vernunft nach den Begriffen Kants hat Schelling in den »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« im Jahr 1797 einen Entwurf skizziert, der deutlich den nachkantischen Weg zum Begriff des Absoluten erkennen wie auch eine Reihe von dessen Folgeproblemen ahnen läßt[24].

Schelling geht dabei von der Annahme aus, daß sich die Zwiespältigkeit von theoretischer und praktischer Vernunft genau dann vermitteln läßt, wenn es gelingt, die Differenz von Begriff und Anschauung herzuleiten. Zum Zwecke des Beweises seiner Annahme entwickelt er den Begriff des Geistes als einer sich selbst objektivierenden Einheit[25]. Dabei macht er für diesen Begriff des Geistes, sozusagen im Vorgriff und auf objektive Weise, von der Einsicht in die Verfaßtheit des Selbstbewußtseins Gebrauch, derzufolge es als einheitliches sich selbst gegenständlich wird.

Die Einheit von Anschauung und Begriff, die bei Kant ja als rezeptives und spontanes Vermögen unterschieden waren, soll nach Schelling von da her eingesehen werden können, daß beide auf Handlungsweisen des Geistes zurückgehen. Im Begriff des Geistes werden zwei gegenläufige Tätigkeiten angenommen, die in ihrer Gegenläufigkeit als unendliche oder endliche, positive oder negative bzw. expansive oder kontraktive Tätigkeit eine vollständige Alternative bilden. Auf dem Hintergrund dieser Struktur gegensätzlicher Handlungen wird Anschauung begriffen als das Zugleichvorliegen beider Tätigkeiten, wogegen der Begriff dadurch zustandekommt, daß nach der Maßgabe der Selbstobjektivation die ursprüngliche Handlungseinheit sich wiederholt, wodurch der Unterschied zur Anschauung allererst begreifbar wird. Es ist leicht zu sehen, daß Schelling hier mit Hilfe des (von Fichte vorgegebenen) Handlungsbegriffs versucht, Einheit und Differenz in einer abgestuften Weise zu synthetisieren; es handelt sich sozusagen um eine handlungstheoretische Transformation der transzendentalen Apperzeption Kants[26].

Das erscheinende Bewußtsein findet sich freilich schon immer ausgelegt in die phänomenal erschlossene Zweistämmigkeit. In dieser Fassung soll es aber lediglich als die nun auseinandergetretene Form jener ursprünglich-gegensätzlichen Handlung betrachtet werden.

---

[24] Zit. als »Abhandlungen« nach: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Ausgewählte Werke, Schriften von 1794–1798, Darmstadt 1967, 223–332 (= Sämmtliche Werke, Abt. I, Bd. 1, Stuttgart und Augsburg 1856, 343–452).

[25] AaO 246.

[26] Vgl. schon aaO 237.

Im Ausgang von der so hergeleiteten Zweistämmigkeit soll sich nach Schelling auch die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft begreifen lassen. Der Abschnitt III der »Abhandlungen« entwickelt zu diesem Zweck eine erste Systemskizze. Wenn man sich nämlich das Auseinandergetretensein von Anschauung und Begriff als erste Stufe der Selbstobjektivation des Geistes denken darf, dann legt sich die Annahme einer Serie von Objektivationen nahe, durch die sich dieselbe Konstellation auf verschiedenen Entäußerungsstufen wiederholt. »Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseins.«[27] Die Geschichte des Selbstbewußtseins wird erzählt von der die theoretische Philosophie umfassenden Philosophie der Natur, mit einem eindeutigen Gefälle zum bewußten Sichselbsterfassen des Bewußtseins.

Und eben dieses bewußte Sichselbsterfassen im Wollen ist als der Anfang der praktischen Philosophie zugleich »die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt«[28]. Auf diesem Punkt der Systementfaltung tritt also als subjektiv mitvollziehbar in den Blick, wovon die prinzipientheoretische Erörterung von Anbeginn zehrte[29]. Womit im übrigen auch die kantische Einsicht eingeholt sein soll, daß allein in der praktischen Vernunft das Wesen der Vernunft zum Vorschein kommt.

Mit dieser Beobachtung einer fortlaufenden Selbstdifferenzierung des anfänglich gesetzten Prinzips kann die Betrachtung der »Abhandlungen« für unseren Zweck abgebrochen und das Augenmerk auf das Problem gelenkt werden, das sich aus der Inanspruchnahme dieses Prinzips als eines solchen ergibt, welches als bewußtes erst im späteren Verlauf des Systems hervortritt. Es läßt sich auf die Frage bringen, wie denn der Geist, der ja von der Verfaßtheit des Selbstbewußtseins ist, seiner selbst als ein solcher innewird, der bereits vor seinem Auftreten in der (zwiespältig-gedoppelten) Einheit von Anschauung und Begriff und vor seinem Sichselbstdurchsichtigwerden als reines Sichwollen tätig ist. Eben diese Beziehbarkeit des vorbewußt Wirksamen versucht Schelling mittels des Begriffes der intellektuellen Anschauung zum Ausdruck zu bringen[30]. Denn was im Wollen durchscheint, ist eben nichts anderes als das absolute Aufsichbezogensein des durch gegensätzliche Handlungen hindurch mit sich Identischen. Freilich ist das Bewußtsein von dieser Identität ein solches, das sich gerade nicht den Differenzierungen verdanken darf, die als theoretische (Natur-)Philosophie und als praktische Philosophie auftreten, wenn anders es diese Differenzen selbst noch einmal soll genetisieren können. Der Begriff der intellektuellen Anschauung zeichnet sich also dadurch aus, daß er unter den Bedingun-

---

[27] AaO 262.

[28] AaO 275.

[29] Daß sich von diesem Eintrittstor in die praktische Philosophie her durch die Verdoppelung des sich selbst wollenden Willens in eine ziellose und insofern bestimmungsbedürftige Willkür das ganze Feld der Sittlichkeit im praktischen Vollzug eröffnet, sei hier nur angemerkt. Vgl. die Zusammenfassung, aaO 320 f.

[30] »Anschauung heißt diese Erkenntnis, weil sie unvermittelt, intellektual, weil sie eine Tätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird.« AaO 281.

gen der (aufgehobenen) Differenz den Zugriff auf eine prädifferente Einheit ermöglichen soll.

Es ist deutlich erkennbar, daß Schelling in den »Abhandlungen« die Erörterung des Einheitspunktes der bei Kant offen gelassenen Zweistämmigkeit des Bewußtseins auf die Konzeption eines Absoluten hintreibt, dessen Begriff sich im übrigen durchaus den kantischen Bedingungen zu unterwerfen bereit ist: Ausgang von der internen Necessität des Bewußtseins; Nichtselbstverständlichkeit, sondern Erklärungsbedürftigkeit des erscheinenden Selbstbewußtseins. Beides geschieht im Rückgriff hinter das sich selbst differenzierende und objektivierende Bewußtsein. Dabei zeigt sich die intellektuelle Anschauung als Medium des Innewerdens des Geistes im Sinne eines handlungsbezogenen Einheitsvollzugs des Differenten. So wie sie hier eingeführt wird, ist sie jedoch noch nicht den Anschein losgeworden, als handle es sich bei ihr um eine die Aporie der präreflexiven Selbsterfassung des Geistes doch nur überspielende Kategorie, die dann freilich auch den Absolutheitsanspruch des Geistes ruinieren würde. Dieser Verdacht kann nur ausgeräumt werden, wenn das Absolute selbst zum Thema gemacht und von ihm aus gezeigt wird, wie eine Erschließung desselben auf eine vom Bewußtsein ausgehende nichtdogmatische Weise möglich wird. Auf der Ebene der Identitätsphilosophie hat Schelling diesen Versuch unternommen.

## 2. Der Begriff des Absoluten als Gehalt des Geistes

»Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das absolut Reale zu sein. In dieser Bestimmung liegen die zwei Möglichkeiten, daß es als Ideales seine Wesenheit in die Form, als das Reale bildet, und daß es, weil diese ihm nur eine absolute sein kann, auf ewig gleiche Weise auch die Form wieder in das Wesen auflöst, so daß es Wesen und Form in vollkommener Durchdringung ist. In diesen zwei Möglichkeiten besteht die Eine Handlung des Urwissens; da es aber schlechthin unteilbar, also ganz und durchaus Realität und Idealität ist, so muß von dieser untrennbaren Duplizität auch in jedem Akt des absoluten Wissens ein Ausdruck und in dem, was im Ganzen als das Reale, wie in dem, was als das Ideale erscheint, beides in Eins gebildet sein.«[31]

Was Schelling hier mit Hilfe der Relation von Idealem und Realem, Wesen und Form faßt, ist eine Strukturbeschreibung des Absoluten. Ihr zufolge ist das Absolute zu denken als die vollendete und aufgehobene Vermittlung eines umfassenden und ausschließlichen Gegensatzes. Und dieser aufgehobenen Vermittlung entspricht ein identisch strukturiertes »Urwissen«, das sich freilich, im Unterschied zum Absoluten selbst, in noch zu vermittelnde Gegensätze auslegt. Die spannende Frage lautet

[31] Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803), in: Ausgewählte Werke, Schriften von 1801–1804, Darmstadt 1968, (441–586) 453 (= SW I, 5, aaO 1859, 207–352, hier: 219).

nun, wie Absolutes und Urwissen sich einander zuordnen; und hierfür spielt die intellektuelle Anschauung abermals eine Rolle.

Das läßt sich an einer kleinen »Rekapitulation« studieren, die Schelling 1802 dem § IV der »Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie« vorangestellt hat[32]. Hier lautet die erste These: »Das absolute Wissen ist auch das Absolute selbst.« Wenn der Begriff des Wissens als Einheit von Denken und Sein gefaßt wird und wenn es vom Bewußtsein ausgehendes Wissen vom Absoluten geben soll, dann kann das Absolute von dieser aus der Differenz synthetisierten Einheit nicht unbetroffen sein. Sonst wäre es eben außerhalb des Wissens und folglich auch nicht mehr das Absolute. Es kann aber nicht, wie das für das Wissen zutrifft, von nachträglich-synthetischer Gestalt sein. Vielmehr gilt für das Absolute selbst, und das ist Schellings zweite These: »Von dem Absoluten gibt es kein Denken und kein Sein, also auch kein Subjekt und kein Objekt, sondern das Absolute ist eben nur Absolutes ohne alle weitere Bestimmung.« Damit ist die Einsicht ausgesprochen, daß das Absolute mehr ist als die Einheit von Relaten; es ist Einheit selbst. Genau diese Einsicht aber, die den dem »Aufstieg« vom absoluten Wissen zum Absoluten selbst gegenläufigen »Abstieg« vom Absoluten anvisiert, läßt sich nicht mehr auf den Begriff bringen. »Indem die Vernunft aufgefordert wird, das Absolute weder als Denken noch als Sein und doch zu denken, entsteht für die Reflexion ein Widerspruch, da für diese alles entweder ein Denken oder ein Sein [ist]. Aber eben in diesem Widerspruch tritt die intellektuelle Anschauung ein und produziert das Absolute«. Die intellektuelle Anschauung wird damit gefaßt als das eigentümliche Zwischen, das reflexionstranszendent die absolute Positivität des Absoluten erschließt: »In diesem Durchgang liegt der lichte Punkt, worin das Absolute positiv angeschaut wird (Die intellektuelle Anschauung als in der Reflexion nur negativ).«

Versucht man, die begriffliche Verfaßtheit der intellektuellen Anschauung nachzuzeichnen, dann legt sich eine abgestufte Beschreibung von Reflexion und deren Negation nahe. Danach ist, auf einer ersten Stufe, die intellektuelle Anschauung die Negation der (z. B. Denken und Sein trennenden) Reflexion. Sofern sie aber als intellektuelle bestimmt ist und als Gedanke soll gedacht werden können, schließt sie (auf einer zweiten Stufe) die Reflexion auch wieder ein. Die dritte Stufe des Begriffs wird durch die Einsicht markiert, daß sich der Gegensatz der beiden ersten Stufen selbst noch einmal nach dem Muster der Reflexion aufbaute. Die intellektuelle Anschauung ist also genauer zu beschreiben als Negation der Negationsbewegung, die in ihr selbst liegt – und wird in diesem Sinne des Indifferenzpunktes inne, der das Absolute als Absolutes bezeichnet. Nun kann es schließlich aber (viertens) bei einer Negation der Negationsbewegung nicht bleiben; daher ist die intellektuelle Anschauung auch zu begreifen als eine solche, die die doppelte Negationsbewegung ihrerseits wieder integriert. Die intellektuelle Anschauung wäre danach zusammenfassend zu bestimmen als Zugleich von reflexionsbestimmtem Gegensatz und Gleich-Gültigkeit von Einheit und Differenz des Absoluten und des endlichen Bewußtseins. Und auf diesem Punkt der begrifflichen Entwicklung wäre dann erreicht, was Schelling möchte,

[32] AaO 287 f (= SW I/4, aaO 1859, 391 f); im folgenden ohne Einzelnachweise.

daß nämlich »nun überhaupt erst philosophische Konstruktion oder, was dasselbe ist, Darstellung im Absoluten möglich« ist[33]. Sie ist freilich auch nötig.

### 3. Die Darstellung des Absoluten im Wissen und als Geschichte

Dank der intellektuellen Anschauung kann gewußt werden, daß das Wissen als Urwissen im Absoluten ist. Dann entspricht ihm aber auch ein Sein, andernfalls könnte es nicht als Wissen gelten. Und folglich entspricht auch der Seinsbezug von Wissen überhaupt der internen Struktur des Absoluten, nämlich sich auszulegen und im Ausgelegtsein bei sich zu sein.

In den »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums«[34] von 1803 hat Schelling von dieser Einsicht Gebrauch gemacht und sie auf die Wissenschaften angewandt, die sich in dieser Perspektive als ein zusammenhängender Kosmos des Wissens aufbauen (bzw. auf ihn hin normieren) lassen, der in seiner äußeren Differenziertheit den inneren Reichtum des Absoluten nachbildet oder darstellt[35]. Diese Darstellung ist auch unumgänglich, weil sonst die Behauptung der inneren Differenziertheit des Absoluten, an der ja seine Erkennbarkeit überhaupt haftet, unhaltbar würde.

Das System der Wissenschaften also soll so rekonstruiert werden, daß es als Darstellung des Absoluten verstanden werden kann. Wenn mit der intellektuellen Anschauung gerechnet werden kann und muß als dem Innewerden der Indifferenz inmitten des Absoluten selbst (die oben ausgesprochenen Abgrenzungen mit in Rechnung gestellt, die sie von einer platten Unmittelbarkeit unterscheiden), dann erfordert die Realdarstellung des erscheinenden Wissens in den und durch die Wissenschaften es auch, daß jener Indifferenzpunkt seine anschauliche Gestalt finde. Erst dann kann die Mannigfaltigkeit des Wissens in den verschiedenen Wissenschaften als im Grunde zusammengefaßt und einheitlich verstanden werden.

Schelling hat in der 8. Vorlesung die »historische Konstruktion des Christentums« insofern als Begriff dieses Indifferenzpunktes ansehen können, als das Christentum in der realen Welt den Ort markiert, an dem gewußt wird, daß diese Welt in ihrem unüberschaubar vielfältig erscheinenden Verlauf doch auf ein letztes und einheitliches Ziel hin ausgerichtet ist[36].

Sofern es im Christentum um die Darstellung dieses Sachverhalts der Indifferenz im erscheinenden Wissen geht, kann es sich selbst nur im und als Gegensatz artikulieren: als Gegensatz zur (griechischen) Mythologie, bei der das Unendliche in den Repräsentationen des Endlichen aufzugehen und zu entschwinden droht. Und es artikuliert sich insofern genau ihr gegenüber, als im Christentum selbst das Endliche als nichts an sich selbst,

---

[33] AaO 288.

[34] Zit. als »Vorlesungen« nach: Ausgewählte Werke, Schriften von 1801–1804, aaO, 441–586 (= SW I, 5, 207–352).

[35] Vgl. aaO 450f.

[36] Im Christentum nämlich wird »das Universum überhaupt als Geschichte ... angeschaut«, und »diese allgemeine Anschauung« macht »den Grundcharakter desselben« aus, aaO 521.

sondern bloß als innerlichstes Symbol des Unendlichen verstanden wird. Die Konstitution des Christentums vollzieht sich also als Negation der Mythologie – und dieses Verhältnis verlangt nun noch einmal pointiert zu werden.

Die »Grenze der beiden Welten« und insofern ihr bestimmender Mittelpunkt ist nämlich konzentriert auf Christus, in dessen Gestalt »das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen«[37]; »er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner ... den Geist, das ideale Prinzip, welches ... des Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.«[38] In der Person Christi bzw. von ihr ausgehend ist also, noch vor Ablauf der Geschichte und inmitten der Vielfalt möglichen Wissens, das Bewußtsein präsent und erschwinglich, daß die endlich-reale Welt nichts anderes ist als die Darstellung des Absoluten.

Diesen (auch) historischen Sachverhalt kann Schelling in spekulativer Vertiefung so interpretieren, daß Christus als »Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist«[39]. Diese ewige Anschauung Gottes ist nun aber nichts anderes als die absolute Entsprechung zur intellektuellen Anschauung des Absoluten. Das Innewerden des Absoluten durch das Endliche in intellektueller Anschauung und das Gewahren des Endlichen durchs Absolute im Bilde Christi sind präzis aufeinander bezogen – so, daß die Darstellung des Absoluten im endlichen Wissen der Wissenschaften damit als prinzipiell vollendbar angesehen werden kann.

Ich breche hier diese Erörterung ab. Was den Vollzug der Darstellung angeht, hat Schelling sein Ziel erreicht. Es bleibt nur noch die – intrikate – Frage übrig, wodurch denn eigentlich die Entsprechung von intellektueller und göttlicher Anschauung geregelt oder bestimmt wird. Anders gefragt: Wenn, mit Schellings Relationsbegriffen gesprochen, die intellektuelle Anschauung auf die ideale, die göttliche Anschauung auf die reale Seite gehört – muß man dann nicht abermals einen Indifferenzpunkt zwischen beiden annehmen?

Schelling ist entschieden der Auffassung, daß die nach Anleitung der Philosophie erzeugte intellektuelle Anschauung auch und allererst in der Lage ist, sich ins Verhältnis zur als real zu deutenden religiös-christlichen zu setzen. Es ist dann aber zu fragen, ob nicht diese Entgegensetzung von Philosophie und Religion, wie sie im Gegenüber von intellektueller Anschauung und göttlicher Anschauung zutage tritt, sich selbst noch der Logik von Reflexion und Negation verdankt, zu deren Überwindung doch das gesamte Konzept erdacht war. Die notwendige *Darstellung* des Absoluten wäre dann aber gerade nicht Darstellung des *Absoluten.*

## 4. Das »andere Absolute«

Daß es einzig und allein die Philosophie sei, die die alle Differenzen in sich und außer sich habende Indifferenz zur Klarheit über sich selbst bringen könne und sie nicht der Opakheit des religiösen Aktes opfern dürfe, das hat Schelling 1804 in seiner Schrift »Philosophie und Religion«

[37] AaO 526.
[38] Ebd.
[39] AaO 528.

noch einmal nachdrücklich betont[40]. Gleichwohl verwickelt sich die von der intellektuellen Anschauung ausgehende philosophische Theorie des Absoluten in ein Problem, das diesen Ausgangspunkt am Ende selbst in Frage stellt. Das sei in kurzen Strichen skizziert.

Noch einmal und in klarer Kontinuität zur zuletzt gegebenen Begriffsbestimmung benennt Schelling die intellektuelle Anschauung als Voraussetzung jeglicher philosophischer Konstruktion. Dabei ist, wie wir bereits sahen, in der intellektuellen Anschauung die »reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung«[41] ebenso präsent wie die »ewige Form« des Absoluten: »... daß das schlechthin-Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei.«[42] Die intellektuelle Anschauung ist also zugleich Orientiertsein hin auf die Indifferenz wie auch das Präsenthalten und Aufgehobenhaben der Differenz. Genau diese beiden Aspekte legen sich, unterschiedlich gewichtet, nachfolgend auseinander.

Auf der einen Seite entspricht dem Absoluten Gegenwart und Immerschonvermitteltsein der Formdifferenzen unter der Maßgabe der Indifferenz. »Diese Formen aber, da in ihnen das Allgemeine, die Absolutheit, mit dem Besonderen auf solche Weise eins wird, daß weder jene durch dieses noch dieses durch jene aufgehoben ist, könnten nur die Ideen sein.«[43] Schelling versucht also an diesem Ort, die Ideenlehre zu integrieren, um die Vielfalt der Formbilder und die Einheit des Absoluten vollständig verknüpft zu halten.

Auf der anderen Seite findet sich die präsentgehaltene Differenz, die zwar unter der Maßgabe der Vermittlung (und damit auch schon unter der Devise schließlicher Indifferenz) steht, die sich aber eben um des Vorherrschens der Differenz willen sowohl von der Einheit des Absoluten abgesondert hat als auch mit sich selbst in Verschiedenheiten zerfallen ist. Die weiterführende Pointe in der Beschreibung dieser Welt des Endlichen besteht nun darin, daß sie als ein »anderes Absolutes«[44] beschrieben wird. Und diese Beschreibung ist konsequent; denn damit wird auf den noch immer nach dem Muster von Negation verfaßten Darstellungsgedanken verzichtet und von der Einsicht Gebrauch gemacht, daß es »ein anderes Verhältnis als ein absolutes ... in dieser Region nicht« gibt[45].

Aus der Selbstentfaltung des in intellektueller Anschauung gewahrten Absoluten resultiert somit eine Verdopplung des Absoluten selbst.

Freilich ist nun über das Verhältnis dieser beiden Absoluta zueinander Auskunft zu geben, wenn der Gedanke einer abkünftigen Vermittlung positiv soll ausgeschlossen werden können. Hier bemüht Schelling zunächst, und in dieser Unmittelbarkeit ist er seiner Problemstellung selbst

---

[40] »In der Tat ist das Besondere, was die Ahndung oder religiöse Intuition vor der Vernunfterkenntnis voraushaben soll, nach den meisten Beschreibungen nichts anderes als ein Rest der Differenz, der in jener bleibt, in dieser aber gänzlich verschwindet.« Ausgewählte Werke, Schriften von 1801–1804, aaO (597–656) (= SW I, 6, aaO 1860, 11–70) 605.

[41] AaO 615.

[42] AaO 616.

[43] AaO 619.

[44] AaO 620.

[45] AaO 621.

treu, das Bild vom »Abfall«: »Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar.«[46] Die Unvermitteltheit des Bildes vom Sprung ist eine erste Bezeichnung des Verhältnisses zwischen dem »einen« und dem »anderen« Absoluten.

Allerdings bedarf es noch einer weiteren Deutung, um dieses in sich schwierige Verhältnis des Zugleich des einen und des anderen Absoluten zu bestimmen. Die hierfür aufgebotene Kategorie heißt Freiheit. So gewiß das eine Absolute, das sich lediglich über die schon immer zurückgenommene Differenz der Ideen auslegt, frei heißen kann, so gewiß kann und muß auch dem anderen Absoluten dieses Prädikat zugesprochen werden; ja, sogar in gesteigertem Maße, denn es bewährt seine Freiheit gerade in seiner Differenz zum ersten Absoluten. Daß die darin ergriffene Freiheit nicht auch schon eine solche ist, die sich selbst realisieren könnte, ist zwar sicher, spielt aber für den Begriff keine Rolle. Es bleibt dabei: »Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst«[47]. An dieser Stelle, sozusagen als Haupt der abgefallenen Wirklichkeit, wird nun von Schelling die »Ichheit« als »das allgemeine Prinzip der Endlichkeit« erkannt[48].

Die beiden Seiten dieses gedoppelten Bildes vom Absoluten, das durch diese Skizze entsteht, sind noch immer aufeinander bezogen. Dieses Bezogensein kann von Schelling sogar so interpretiert werden, daß »der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird«[49]. Gleichwohl muß festgehalten werden, daß das nun entstandene Verhältnis der beiden Absoluta nur ein solches sein kann, das sich durch Freiheit und in Freiheit zueinander bestimmt. Die intellektuelle Anschauung, die als Eingangstor zum Gedanken des Absoluten diente, kann einen Platz in der Mitte zwischen diesem verdoppelten Absoluten nicht mehr einnehmen. Das Zugleich von Indifferenz und präsenter, aber aufgehobener Differenz treibt in die Gegensätzlichkeit der Verdopplung des Absoluten auseinander.

Dieser Sachverhalt ist nun noch einmal abschließend zu bedenken.

## 5. Intellektuelle Anschauung zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion

Das Konzept von intellektueller Anschauung, das Schelling entwikkelt, setzt das Wissen darum voraus, daß das Absolute nicht nach dem Muster von Reflexion, dem steigerbaren Widereinander von Affirmation

---

[46] AaO 624.
[47] AaO 626.
[48] AaO 628.
[49] AaO 649.

und Negation, erschlossen werden kann. Schelling weiß aber auch, daß ein bloßer Rekurs auf Unmittelbarkeit sich ebenfalls der Reflexionslogik verdankte und insofern keine Alternative darstellt. Im Unterschied zu diesen beiden Vergewisserungsweisen des Absoluten bemüht sich die intellektuelle Anschauung darum, ein Zugleich von Identität von Identität und Differenz und Differenz von Identität und Differenz (welche dann immer auch eine Differenz des Differenten einschließt) vorstellig zu machen. Und dieses Zugleich zeichnet sich dadurch aus, daß es selbst weder im Schema von Vermittlung zu begreifen noch auch als bloße Unmittelbarkeit zu behaupten ist.

Wenn freilich dieses Verhältnis des Zugleich entfaltet wird (und es muß entfaltet werden, um seine Erklärungskraft für das Wissen überhaupt unter Beweis zu stellen), dann kommt an den Tag, daß in jenem Zugleich eine enorme Kraft des Unterschiedes steckt, die schließlich auf eine Verdopplung des Absoluten hinausläuft, welche unvermittelbar ist, wie das Bild vom Abfall noch einmal unterstreicht.

Die Folgerung, die sich daraus ergibt, ist weitreichend. Sie besagt, daß die Kohärenz des Absoluten an sich selbst nicht auszuweisen ist. Statt dessen richtet sich das Interesse auf das eigentümliche Zwischen, von dem im Bild des Abfalls Gebrauch gemacht wird. Dieses Zwischen steht seinerseits zwischen der immer schon aufgehobenen, darum aber auch noch nicht richtig wirklichen Freiheit, die der Ideenkosmos repräsentiert, und der realen, aber in ihren Folgen unbeherrschbaren endlichen Freiheit, die aus dem Ich entspringt. Genau in dieser Position ist es aber der eigentliche Inbegriff der Freiheit oder der Ort, an dem das Absolute als solches präsent ist.

Schellings Versuch, nach den Bedingungen der Einheit des bei Kant unterschieden Bleibenden zu fragen, mündet also hier, in »Philosophie und Religion« 1804, in die Konstellation ein, daß dasjenige Absolute, das vom Bewußtsein aus als Einheit des Bewußtseins zu rekonstruieren ist, sich selbst verdoppelt[50]. Dies Ergebnis besagt aber, daß auch das Bewußtsein selbst grundsätzlich und auf unvermittelbare Weise in sich unterschieden ist. Es kann seine eigene Einheit allenfalls in der ungreifbaren Mitte zwischen dem sich verdoppelnden Absoluten symbolisiert finden.

Diese Einsicht ist es, die plausibel macht, daß es einen anderen Weg gibt, das Absolute zum Thema zu machen; den Weg, den Schleiermacher gewählt hat und der eben von diesem Zwischen seinen Ausgang nimmt[51].

---

[50] Es läßt sich zeigen, daß die nachfolgende philosophische Entwicklung Schellings der Aufgabe dient, die Konsequenzen aus diesem Sachverhalt zu ziehen. Vgl. Dietrich Korsch: Der Grund der Freiheit, München 1980.

[51] Das Verhältnis zwischen Schelling und Schleiermacher ist monographisch bis jetzt allein von Hermann Süskind behandelt worden: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung

## V. *Das Absolute in Religion und Gefühl*

### 1. Die Religion zwischen Metaphysik und Moral

Zu den elementaren Einsichten Schleiermachers, die ihn seit seiner Kritik aufklärerischer Religion bis an sein Lebensende begleitet haben, gehört das Bewußtsein von dem »schneidenden Gegensatz ..., in welchem sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet.«[52] Schneidend ist der Unterschied gerade insofern, als »beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm.«[53] Als durchgreifender wird er von Schleiermacher so expliziert, daß sich die Eigentümlichkeit der Religion nicht aus den Abgrenzungen gegenüber Metaphysik und Moral ergibt, sondern aus eigenem Recht erfolgt; freilich ist sie eben deswegen von der Art, daß ohne sie auch Metaphysik und Moral keinen Bestand hätten. Beide Vorstellungen kann man bereits in $R^1$ angezeigt finden: das Nebeneinander von Religion, theoretischer und praktischer Philosophie wie auch den Anspruch auf Überordnung der Religion[54].

Bekanntlich sind es die Begriffe Anschauung und Gefühl gewesen, mit deren Hilfe Schleiermacher in $R^1$ das spezifische Wesen der Religion hat beschreiben wollen.

Ohne Frage ist der Anschauungsbegriff die Leitkategorie zum Verständnis der Religion: »Anschauen des Universums ... ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion«[55]. Diesem Begriff gilt daher die erste Aufmerksamkeit.

Der Begriff der Anschauung wird von Schleiermacher so gefaßt, daß in ihm Passivität und Aktivität miteinander verknüpft vorliegen[56]; und dies so, daß einerseits eine Affektion

---

von Schleiermachers System, Tübingen 1909. Süskinds Arbeit ist, trotz mancher treffender Beobachtung im einzelnen, deshalb unausgewogen, weil sie zwischen dem Versuch einer Dependenzgeschichte (die ganz unzureichend durchgeführt ist) und Ansätzen zu einer Problemgeschichte (der eine einheitliche Perspektive fehlt) schwankt. Hier wird der Versuch unternommen, Süskinds Schlußbeobachtung (aaO 274 f) zum Ausgangspunkt einer problemgeschichtlichen Zuordnung zu machen, nach der beide Autoren vom Identitätsprinzip ausgehen, sich aber in der Verhältnisbestimmung von höchstem Wissen und intellektueller Anschauung bzw. von religiösem Bewußtsein und transzendentem Grund unterscheiden. Eine umfassende Monographie über die historischen Zusammenhänge steht noch aus. Hinweise zum Verhältnis von Schelling und Schleiermacher finden sich bei Eilert Herms: Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974, S. 256–261 und Falk Wagner: Schleiermachers Dialektik, aaO 264–278.

52 Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Stuttgart 1980, zit. als $R^1$ mit Paginierung der Erstausgabe; Zitat: 50.

53 $R^1$ 41.

54 Selbst wenn er, wie $R^1$, 50, im Gewande tiefster Demut auftritt.

55 $R^1$ 55.

56 »Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird.« Ebd.

des Anschauenden statthat, die freilich andererseits von ihm aktiv muß begriffen werden können[57]. Die Vorordnung des Angeschauten soll dabei sicherstellen, daß es sich bei der Anschauung selbst nicht um eine Leistung der subjektiven Vermittlungstätigkeit des Anschauenden handelt, ohne daß diese naiverweise unterschlagen werden könnte. Diese Struktur der Anschauung ist nun von Bedeutung für das Anschauen des Universums. Denn zu diesem Anschauen kommt es genau und nur dann, wenn sich in der Einzelheit eines Anschaulichen das Universum selbst darstellt[58]; es gibt in der Religion keinen gedanklich vermittelten Aufschwung zum Absoluten. Und es gibt auch keine nachträgliche Hierarchisierung solcher Anschauungen, so gewiß die Eigentätigkeit des Anschauenden auf die Vorgängigkeit des Angeschauten angewiesen bleibt: »im Unendlichen ... steht alles Endliche ungestört nebeneinander, alles ist Eins und alles ist wahr.«[59] Wollte man die Logik der Anschauung im Sinne Schleiermachers mit Mitteln der Reflexion bezeichnen, so müßte man das, was in ihr vorgeht, eine unvermittelte Vermittlung durchs vermittelte Unmittelbare nennen.

Der Gefühlsbegriff ist, wie man weiß, demgegenüber in $R^1$ sehr viel weniger deutlich ausgearbeitet[60]. Trotzdem dürfte sich der Versuch einer kategorialen Näherbestimmung lohnen. Schleiermacher unterstellt zunächst, daß »jede Anschauung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden ist«[61], rekurriert also auf das allgemeine Phänomen, daß jedem Außenkontakt des Bewußtseins eine innere Selbstbeziehung korrespondiert, die als Selbstbeziehung von jenem Außenkontakt her zwar nicht aufgebaut, aber mittelbar beeinflußt wird. Nach Maßgabe dieser Einsicht gilt, daß ein Gewahrwerden des Absoluten zweifellos auch das Selbstverhältnis, wie es im Gefühl angelegt ist, berühren wird. Und dies offenbar auf eine Art und Weise, die dieses Selbstverhältnis sowohl in einen freieren Horizont[62] als auch auf Dauer stellt[63]. Insofern kann Schleiermacher mit Recht sagen, »daß in der Religion ein anderes und festeres Verhältnis zwischen der[!] Anschauung und dem[!] Gefühl stattfindet«[64]. Man wird das so interpretieren dürfen, daß durch die Religion dieses Verhältnis überhaupt grundgelegt wird. Wenn das zutrifft, dann zeichnet sich hier, wenngleich noch unausgefaltet, eine Doppelung im Gefühlsbegriff ab, insofern ein Unterschied zu machen ist zwischen einzelnen Gefühlsbestimmtheiten infolge einzelner Anschauungen (ein allgemeines Phänomen, an dem auch das religiöse Leben partizipiert) und einer grundsätzlichen Erschlossenheit oder Bezogenheit des Gefühls durch das Universum, das sich durch die einzelnen Anschauungen hindurch dem Anschauenden vergegenwärtigt.

Für diese Auslegung von Anschauung und Gefühl in $R^1$ spricht auch ein Blick auf die berühmte Stelle, an der Schleiermacher in poetischer Wehmut von jenem verlorengegangenen Zeitpunkt redet, an dem Anschauung und Gefühl noch eines waren[65]. Die Aufmerksamkeit kann sich konzentrieren auf den folgenden Satz:

»Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in

---

[57] Insofern steht dieses Konzept der Anschauung auch nicht im Gegensatz zum Begriff.
[58] Vgl. $R^1$ 58.
[59] $R^1$ 64.
[60] Vielleicht deshalb, weil von Anfang an die Differenzbestimmung zum Handeln mitläuft, vgl. bereits $R^1$ 67 oben.
[61] $R^1$ 66.
[62] Die »Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart, bringen es auch in ein *neues* Verhältnis zu Eurem Gemüt und Eurem Zustand«, $R^1$ 67, Hervorhebung von mir.
[63] »ununterbrochen von ihm ergriffen werden«, $R^1$ 68.
[64] $R^1$ 67.
[65] $R^1$ 71–78.

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.«[66]

Dieser Satz bringt, in seiner dichterischen Form, präzis zusammen, was in Anschauung und Gefühl getrennt vorliegt: die Einheit der »Vermittlung« mit dem Absoluten (die Anschauungs-Seite) und der Vertrautheit mit sich selbst (das Moment des Gefühls). Eben diese Einheit ist aber allenfalls noch in poetischen Bildern auszusprechen, so gewiß »eine notwendige Reflexion« beide trennt[67]. Sie ist jedoch für das Funktionieren des Bewußtseins mit seinen beiden Erfassungsdimensionen von Fremd- und Selbstwahrnehmung unerläßlich: »Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts«[68]. Und noch ein Gesichtspunkt über das Bewußtsein ist damit ausgesprochen: Das ursprüngliche Verwiesensein von Anschauung und Gefühl aufeinander schließt es endgültig aus, die Objektivität religiöser Anschauung als selbstgemacht zu verstehen und die Subjektivität des Gefühls als ursprünglich.

Mit dieser Näherbestimmung im Rücken läßt sich nun auch der Gegensatz der über Anschauung und Gefühl sich auslegenden Religion zu Metaphysik und Moral in schneidender Schärfe bestimmen. Denn die »Metaphysik geht aus von der endlichen Natur des Menschen«[69], »sie entspinnet aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze«[70]. Sie setzt also das Begriffsvermögen als ursprünglich und erzeugend voraus. Aus der Anschauung, wie sie die Religion entwickelt, wird klar, daß dieses begriffsproduktive Vermögen gerade für seine Produktivität eine Voraussetzung hat, die ihm entzogen ist. »Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern und ihr alles unterwürfig machen«[71]. Die Verwiesenheit des Gefühls auf die Anschauung zeigt, daß der ursprünglichen Selbstbestimmung zur Freiheit eine Selbstbeziehung vorausgeht, die nicht Gegenstand des anfänglich-sittlichen Aktes werden kann. Sittliche Selbstbeziehung und gegenständliche Objektbeziehung verdanken sich demzufolge der Religion, »und indem sie sich neben beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet. Sie zeigt sich Euch als das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden«[72].

Die Unergründlichkeit des religiösen Uraktes der Einheit von Anschauung und Gefühl verlangt freilich noch nach näherer Bestimmung. Einen Versuch zur Fortbestimmung, der freilich seinem Charakter nach unabgeschlossen geblieben ist, hat Schleiermacher im Jahr 1806 bei der Überarbeitung der »Reden« für die 2. Auflage unternommen[73].

---

[66] $R^1$ 74.
[67] $R^1$ 72.
[68] $R^1$ 73.
[69] $R^1$ 51.
[70] $R^1$ 42.
[71] $R^1$ 51.
[72] $R^1$ 52.
[73] Im folgenden zitiert als $R^2$ nach: Friedrich Schleiermacher's Reden über die Religion. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage besorgt von G. Ch. Bernhard Pünjer, Braunschweig 1879 (zit.: P).

## 2. Die Religion und das Gefühl

Es ist eine bekannte Beobachtung, daß der Anschauungs-Begriff in $R^2$ seine für die Bestimmung der Religion prominente Rolle verliert. An seine Stelle als Leitbegriff tritt der Begriff des Gefühls.

Die Forschung hat verschiedentlich den Versuch unternommen, diesen grundbegrifflichen Wandel durch den Einfluß externer Faktoren zu erklären[74]. Im Unterschied zu diesen Deutungen und angesichts ihrer historischen wie systematischen Schwierigkeiten hat Friedrich Wilhelm Graf die Behauptung vertreten, »daß sich die Modifikationen des ursprünglichen R-Textes rein immanent, als sachlich geboten erklären lassen«[75]. Dieser Linie folgt auch die hier vorgelegte Interpretation. In seinem Aufsatz hat Graf die materiale These aufgestellt, in $R^2$ seien zwei unterschiedliche, zum Teil auch in sich selbst unstimmige Religionsbegriffe auf widersprüchliche Weise miteinander verknüpft worden. Einerseits, in Abgrenzung von Denken und Handeln, werde die Religion allein als Gefühl bestimmt; andererseits, sofern mittels der Selbstexplikation der Religion die Einheit des Gemüts vorstellig gemacht werden soll, werde die Religion durch Gefühl und Anschauung beschrieben. Zwischen beiden Auffassungsweisen der Religion aber gebe es nicht nur keine Vermittlung, es seien auch beide je für sich unfähig, den Gehalt der Religion zu begreifen[76]. Dieser These wird hier widersprochen, ohne daß damit zugleich behauptet wird, der Wortlaut von $R^2$ ließe sich als in sich völlig widerspruchsfrei rekonstruieren.

Im gleichen Maße, in dem der Anschauungsbegriff als religiöser Grundbegriff in den Hintergrund tritt, wird er als Kennzeichen der Wissenschaft festgestellt: »Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung«[77]. Wo er in bezug auf die Religion Verwendung fand, wird er häufig durch den Begriff der Wirkung oder durch Äquivalente desselben ersetzt[78]. Diese doppelte Beobachtung läßt sich, wird die vorhin gegebene Analyse des Anschauungsbegriffes in Gebrauch genommen, so interpretieren, daß (allein) im Falle der Wissenschaft die eigentümliche, dem Objektiven eine konstitutive Funktion zusprechende Einheit von objektivem und subjektivem Anteil (oder von Passivität und Aktivität) zur vollkommenen Darstellung gelangt; als Bezugspunkt von Wirkung oder Handlung dagegen bleibt die Religion aufs Passive beschränkt. So kann man sagen: Die Entfernung des Begriffs der Anschauung von der Religion dient der Austilgung des in diesem Begriff immer auch noch enthaltenen Aktivitätsmomentes bzw. Anteils subjektiv-endlicher Vermittlung des

---

[74] Hermann Süskind hat eine Absetzung Schleiermachers von Schellings Anschauungsbegriff im Hintergrund gesehen (aaO 154 f), Emanuel Hirsch rechnete mit einem Einfluß Fichtes. Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 4, $^3$Gütersloh 1964, 562–565.

[75] Friedrich Wilhelm Graf: Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers »Reden über die Religion«, in: ZThK 75, 1978, 147–186, hier: 150.

[76] AaO 180.

[77] $R^2$, P 50.

[78] $R^2$, P 93; aaO 103: Geschichte »als die allgemeinste und größte Handlung des Universum«.

Absoluten in seiner aufs Unmittelbare zielenden Selbstvergegenwärtigung.

An der Stelle der Anschauung soll der Begriff des Gefühls als Ort der Selbstrepräsentation verstanden werden. Indem Schleiermacher diese Absicht verfolgt, verdoppelt sich ihm der Gefühlsbegriff selbst.

Das zeigt sich in der im Einzelnen recht schwierigen Stelle von $R^2$, wo Schleiermacher seine Theorie vom ersten geheimnisvollen Augenblick der Einheit von Anschauung und Gefühl überarbeitet[79]. Schien sich diese Stelle in $R^1$ ganz auf die vordifferente Einheit der Religion zu konzentrieren, so wird nun in $R^2$ eine Analyse des Bewußtseins überhaupt vorgenommen[80], durch die die Struktur des Bewußtseins ermittelt wird. Apagogisch versucht Schleiermacher zunächst zu zeigen, daß in allen Bewußtseinstätigkeiten eine gegenständliche und eine selbstbezügliche Relation miteinander verknüpft sind. Diese Verknüpfung konstatiert er als in der Weise vorliegend, daß von einer (abstrakten) Reinheit der Relationen nicht ausgegangen werden kann – weshalb denn übrigens auch der Punkt der Einheit nie als solcher sich ergreifen läßt. In das Bewußtsein tritt immer nur der Unterschied von Anschauung und Gefühl[81]. Dabei macht sich dann freilich am Ort der Anschauung ebenso wie am Ort des Gefühls die gegenläufige Doppelheit der Relationen bemerkbar: Anschauung wäre demnach zu beschreiben als die Vermitteltheit oder das Zusammengefundenhaben des Differenten (im Sinne negierter oder aufgehobener Vermittlung); Gefühl als die im Moment der Unterschiedenheit von der Anschauung sich einstellende Selbstvermitteltheit. Sofern beide, Anschauung und Gefühl, die divergenten Relationen in verschiedener Konstellierung in sich tragen, kann die Auslegung des an sich selbst ungreifbaren Einheitspunktes als abgeschlossen gelten.

Diese Struktur des Bewußtseins liegt nun aber nicht an sich selbst in Reinheit vor, sondern immer nur verbunden mit einem Träger derselben, also einem endlichen Menschen – wie man denn auch umgekehrt wird sagen können, daß Schleiermachers Theorie von der Unerschwinglichkeit der Einheit an sich selbst bereits der Reflex der Einsicht in den Unterschied des Absoluten vom Endlichen ist. Die »horizontale« Differenzierung von Anschauung und Gefühl entspricht daher genau der »vertikalen« von Absolutem und Endlichem – beides ist jeweils miteinander unvermittelbar. Die beiden Modi, unter denen die Struktur des Bewußtseins auftritt, sind Wissen und Handeln. Beide also, Wissen und Handeln, legen sich in Anschauung und Gefühl auseinander. Dabei sind abermals verschiedene Schwerpunkte zu setzen, insofern unter dem Exponenten des Wissens die Anschauung leitend ist, der Gestaltung durch Handeln aber die Selbstbeziehung des Gefühls zugrundeliegt[82].

Wenn man also in der hier von Schleiermacher vorgetragenen Analyse des Bewußtseins derart die Struktur des Bewußtseins von seinen Erscheinungsformen unterscheiden darf, dann stellt sich die Frage, ob es so etwas wie einen Mittelpunkt in dem Viererkreuz von Anschauung und Gefühl (als Strukturelementen) und Wissen und Handeln (als Erscheinungsexponenten) geben kann. Für ihn wird gelten müssen, daß er am Ort des erscheinenden Bewußtseins die Struktur als solche enthalten muß. Genau diesen Ort aber nimmt der Gefühlsbegriff auf einer neuen Explikationsstufe an, der deshalb als $G^2$ bezeichnet sein soll. Und ihm entspricht im Lebensvollzug die Religion[83], die sich, natürlich auch ihrerseits den Strukturbedingungen des Bewußtseins unterworfen, in Anschauungen und Gefühlen ausspricht[84].

---

[79] $R^1$, 72 ff; $R^2$, P 53–59.
[80] »Auf den ersten Anfang jenes Bewußtseins zurückgehen«, $R^2$, P 54.
[81] $R^2$, P 56, oberer Absatz.
[82] Vgl. $R^2$, P 56, mittlerer Absatz.
[83] Vgl. $R^2$, P 57, oberer Absatz.
[84] Vgl. $R^2$, P 57, unterer Absatz.

Das Gefühl ($G^2$) bringt »Euer und des Universum gemeinschaftliches Sein und Leben« zum Ausdruck[85]. Freilich kann es das nur so, daß »die einzelnen Momente desselben ... als ein Wirken Gottes in Euch durch das Universum«[86] gegenwärtig sind. Anschauungen und Gefühle bauen sich also auf gleicher Ebene unterhalb des Gefühls ($G^2$) auf, so daß man sagen muß: *Das* Gefühl ($G^2$) ist in seiner Beschaffenheit nie ohne *die* Gefühle (Schleiermacher sagt hier: »Empfindungen«), die ihrerseits auf Anschauungen (hier: »Handlungsweisen des Universums«) zurückgehen. Nicht wird man aber sagen können, daß *das* Gefühl ($G^2$) durch Anschauungen erzeugt ist.

Die hier skizzierte Analyse rechnet also mit einer Verdopplung des Gefühlsbegriffs im Vorgang der grundbegrifflichen Umstellung von Anschauung zu Gefühl in $R^2$: Neben den mit Anschauungen verknüpften Gefühlen steht das Gefühl; es steht gewissermaßen an der Stelle, die in $R^1$ mit jenem »geheimnisvollen Augenblick« gemeint war. Insofern ist klar, daß dieser weiterreichende Gefühlsbegriff allein in der Lage ist, die Einheit des Gemüts zu bezeichnen. Und insofern scheint mir die These Friedrich Wilhelm Grafs gerade umgekehrt werden zu müssen[87].

Zwei Fragen schließen sich an diese Interpretation an. Zum einen: Warum ist der Begriff des Gefühls tauglich für den Ort, an den Schleiermacher ihn eingestellt hat? Zum anderen: Wie soll man sich die Verknüpfung zwischen dem Gefühl und den von Anschauungen induzierten Gefühlen vorstellen? Um diese beiden Fragen annäherungsweise zu beantworten, soll ein Blick auf die Dialektik und die Glaubenslehre geworfen werden.

## 3. Das Gefühl und der transzendente Grund

Wenn das Gefühl, wie es über die Analyse der Religion erschlossen wurde, als Einheit des Bewußtseins nachgewiesen werden soll, dann ist

---

[85] Ebd.

[86] Ebd.

[87] Das heißt noch nicht, daß damit Schleiermachers Religionsbegriff der Kritik entzogen wäre, die Graf formuliert, wohl aber, daß man seine Anfragen anders an Schleiermacher anknüpfen müßte. – Im übrigen läßt sich von hier aus begreifen, inwiefern Schleiermacher in seiner Rezension von Schellings »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« diesem zustimmen und warum er ihm widersprechen mußte. Er konnte ihm zustimmen aus dem Interesse an dem eigentümlichen »Mittelpunkt«, der die Erfassung des Absoluten ermöglichen soll und der bei Schelling im Modus der intellektuellen Anschauung wahrgenommen werden sollte. Er mußte ihm widersprechen, sofern dieser Punkt selbst der Dialektik von Anschauung und Begriff unterworfen werden sollte, wie sich in Schellings Forderung zeigt, in der Theologie den Indifferenzpunkt objektiv darzustellen. Damit wäre ja in Schleiermachers Augen eine direkte Überführung *des* Gefühls in die Differenzsphäre von Anschauungen und Gefühlen gegeben, die umgekehrt gerade die exzeptionelle Leistung *des* Gefühls dementieren würde. Bereits diese kurze Aufstellung zeigt, welches Problem Schleiermachers Dialektik zu bearbeiten hat. Die Rezension von 1804 findet sich in: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Bd. 4, vorbereitet von Ludwig Jonas, hg. von Wilhelm Dilthey, Berlin 1863 (Nachdruck Berlin/New York 1974), 579–593. Vgl. dazu die Interpretation von Falk Wagner: Schleiermachers Dialektik, aaO 20–26.

vom Bewußtsein selbst auszugehen. Schleiermacher beginnt den transzendentalen Teil seiner Dialektik mit dem Begriff des Denkens als einem aktualen Verknüpfungsvollzug von Verschiedenem[88]. Im Denken selbst also liegt eine Struktur vor, die bereits auf anderes bezogen ist. Und diese Relationierung kommt da voll zum Bewußtsein, wo Wissen entsteht, wo nämlich mit intersubjektiver Verbindlichkeit etwas vom Denken Verschiedenes, ein Sein, gedacht wird[89]. Wo immer also etwas gewußt oder Wissen behauptet wird, da wird der Anspruch einer auf Zustimmung rechnenden Übereinstimmung von Denken und Sein erhoben. Als exemplarischen Fall (jedoch nicht als Begründung!) der Wirklichkeit von Wissen führt Schleiermacher das Selbstbewußtsein an, in welchem nicht nur eine reale Verknüpfung von Denken und Sein (also ein Wissen im engeren Sinne), sondern auch eine als verpflichtend erlebte Übereinstimmung von Denken und Sein (also ein Wollen) vorliegt[90].

Aus dem Unterschied und der Verbundenheit von Denken und Sein, die selber Reflex der Endlichkeit, d. h. auch Körpergebundenheit des Selbstbewußtseins ist[91], geht einerseits eine Differenzierung im Sein selbst, andererseits eine Differenzierung in den Formen des Wissens hervor. Im Sein ist nämlich Schleiermacher zufolge Ideales und Reales zu unterscheiden, wobei man das Ideale wird interpretieren dürfen als Ausdruck der Bezogenheit des Seins aufs Denken, das Reale als Bezogenheit des Denkens aufs Sein[92]. Und in Rücksicht auf die Formen des Wissens ist zu differenzieren zwischen dem Wissen unter der Form des Begriffs (oder dem spekulativen Wissen) und dem Wissen unter der Form des Urteils (oder dem empirischen Wissen)[93]. Die identische Struktur dieser Unterscheidungen besteht darin, daß zwischen jedem der beiden Differenzpaare eine Einheit angenommen werden muß, ohne daß man dieselbe je erreichen oder für sich darstellen könnte.

Damit erhebt sich aber die Frage, wie denn der Grund der Einheit des solcherart Verschiedenen soll vorgestellt werden können, der doch gedacht werden muß, wenn anders nicht auf den Wahrheitsanspruch des Wissens und auch nicht auf den Wirklichkeitsanspruch des Wollens Verzicht getan werden soll. Als Zugang zu dieser Einheit wird – unter

---

[88] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833), hg. v. Andreas Arndt, (PhB 387), Hamburg 1988, § 86 (zit. als A); Friedrich Schleiermachers Dialektik. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften aufgrund bisher unveröffentlichten Materials hg. v. Rudolf Odebrecht (1942), Darmstadt 1976, 125 (zit. als O). Ich folge zunächst dem Manuskript Schleiermachers von 1814/15, um später auf die Vorlesung von 1822 zu sprechen zu kommen, die der Ausgabe Odebrechts zugrundeliegt.

[89] A § 87.

[90] A § 101.103.

[91] A § 106.

[92] A § 132.

[93] Vgl. zusammenfassend A § 197.

Rückgriff auf die durch Einheit des Selbstbewußtseins zugängliche Doppelung von Wissen und Wollen (die dann natürlich auch für den gleich strukturierten Weltumgang gültig ist) – der Gefühlsbegriff ausgearbeitet. Kann man sich nämlich das Wissen vorstellen als in die Selbstbeziehung aufgenommene Fremdbeziehung und das Wollen als in die Fremdbeziehung ausgedrückte Selbstbeziehung, dann ist das Gefühl zu rekonstruieren als diejenige Einheit von Selbst- und Fremdbeziehung, die noch gar nicht in ihre beiden extremen Gestalten übergegangen ist, oder: die die beiden Vollzugsformen Wissen und Wollen immer begleitet[94]. Vorreflexive Selbstvertrautheit und Bezogenwerdenkönnen sind also im Begriff des Gefühls verknüpft zu denken – und das Bezogenwerdenkönnen kann nicht nach Art der Gegenstandsbeziehung ausgelegt werden. Genau in diesem Sinne wäre dann der Ausdruck von der »Identität des Denkens und Wollens im unmittelbaren Selbstbewußtsein« zu verstehen[95] – wobei Unmittelbarkeit zu begreifen ist als revozierte Vermittlung mit Wissen und Wollen, nicht als Aufhebung jeglicher innerer Strukturiertheit.

Von diesem Gefühl sagt nun Schleiermacher, daß wir in ihm »die Analogie mit dem transzendenten Grunde« haben, »nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze«[96]. Falk Wagner hat diesen Analogiegedanken zu Recht einer scharfen Kritik unterzogen, indem er darauf hinwies, daß »Schleiermacher für die Analogisierung des unmittelbaren Selbstbewußtseins mit dem transzendenten Grund ein Wissen um den transzendenten Grund schon in Anspruch nehmen muß«[97]. Nicht ein analogice eröffnetes Bewußtsein des transzendenten Grundes also kann – gegen Schleiermachers eigene Formulierungen – das Gefühl vermitteln. Was aus dem Vorliegen des Gefühls statt dessen tatsächlich zu denken sich nahelegt, ist der transzendente Grund als absolute Hypothese oder als Hypothese des Absoluten[98].

Dieser Sachverhalt sei kurz umschrieben. Als *Hypothese* soll der transzendente Grund gedacht werden, weil er als Erklärung beansprucht wird für das Gefühl als analytisch aufzuhellender Einheitsvollzug des Bewußtseins. Als *absolute* Hypothese kann er gelten, weil seine Inanspruchnahme das kategoriale Schema für Hypothesen, nämlich eine grundsätzlich mögliche kausale Rückverknüpfung, ausschließt. Deshalb muß die absolute Hypothese zugleich als Hypothese des Absoluten beschrieben werden, mit dessen Dasein ja jederzeit und allerorten gerechnet werden darf. Sofern der transzendente Grund aber auch nur als

---

[94] So kann man sich den Ausdruck von der »relativen Identität des Denkens und Wollens ... im Gefühl« (A § 215) näherbringen.

[95] O 287.

[96] O 289.

[97] Schleiermachers Dialektik, aaO 156; vgl. 276 f.

[98] Wagner nennt den transzendenten Grund in einer leicht pejorativ klingenden Wendung ein »Konstrukt des Selbstbewußtseins«, aaO 165.

Hypothese des Absoluten verstanden werden darf, schließt er zugleich aus, daß es so etwas wie eine Totalvermittlung zwischen Absolutem und Endlichem gibt. So kann man sagen: die Hypothese des Absoluten ist geradezu die Verweigerung der Vermittlung. Freilich: Indem sie diese Verweigerung ist, macht sie selbst von der trennenden Reflexion Gebrauch. Als Hypothese ist das Absolute im Sinne des Wortes abstrakt.

Nun dürfte es wenig Sinn haben, gegen Schleiermachers eigene Intention die gedankliche Einholung der absichtlich unterlassenen Vermittlung einzuklagen. Vielmehr gilt es festzuhalten, daß diese gedankliche Inkonzinnität der unumgängliche Preis ist für ein Unternehmen, das das Absolute für begrifflich unvermittelbar hält, weil es schon immer von seiner allen Begriff übersteigenden Präsenz überzeugt ist. Allerdings muß dann gezeigt werden können, wie »wir die zeitlose Begleitung des transzendenten Grundes auf irgendeine Art erhalten. Dies geschieht nun im religiösen Bewußtsein.«[99]

## 4. Das Gefühl und Gott

Wie Philosophie und Religion zusammenhängen, läßt Schleiermacher in einer interessanten Anmerkung zum § 215 der Dialektik 1814/15 erkennen[100]. Der philosophische Gedanke bringt danach die Reinheit der Form zum Vorschein, aber die »Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus.« Im Unterschied dazu ist das religiöse Gefühl »zwar ein wirklich vollzogenes aber es ist nie rein denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen«. Die Dialektik sorgt danach für diejenige gedankliche Klarheit der Wirklichkeit der Religion, die sie als wahrhaftig erscheinen läßt; die Religion steht ein für den wirklichen Vollzug des philosophisch notwendigen Gedankens.

Wie das vorzustellen ist und welches Problem sich bei dieser Aufgabenverteilung einstellt, soll ein Blick auf die Glaubenslehre zeigen[101].

In der Bestimmung des Gefühlsbegriffs im § 3 fällt auf, daß die Last des Anspruches, der auf dem Begriff als solchem liegt, geringer ist als in der Dialektik, sofern zunächst nur das strukturell nötige Vorkommen des Gefühls unter den Gemütsvermögen gezeigt wird[102]. Erst indem das fromme Gefühl analysiert und d. h. als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit interpretiert wird, rückt es in die Basisfunktion des Bewußtseins ein, sofern

---

99 O 292.

100 Dialektik A § 215,2.

101 Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, auf Grund der 2. Aufl. hg. v. Martin Redeker, Bd. 1, [7]Berlin 1960 (zit.: CG).

102 Vgl. CG § 3,5, 22. Die innere logische Verfaßtheit als »gänzlich ein Insichbleiben« (§ 3,3, 18) läßt sich dabei durchaus entsprechend der Deutung der Dialektik auslegen.

es erklärt, »daß unsere ganze Selbsttätigkeit ... von anderwärts her ist«[103]. Erst als religiöses Gefühl wird die Tiefe des Gefühls wirklich erschlossen.

Die Präsenz des religiösen Gefühls als eines bestimmten macht es aber des weiteren nötig, diese Bestimmtheit zu artikulieren, also dem Woher der Abhängigkeit einen Namen zu geben. Wenn Schleiermacher hier den Namen Gott als »unmittelbarste Reflexion« über das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl und als dessen »ursprünglichste Vorstellung« auszeichnet[104], dann will er damit nicht nur den Unterschied zu einem vorgängigen gehaltvollen Wissen von Gott überhaupt, sondern auch zu allen so oder so bestimmten Gottesbegriffen im einzelnen markieren. Denn das macht ja auf jeden Fall das Problem aller Gottesbegriffe aus, daß sie aufgrund der weltlichen Gebundenheit unseres Vorstellungs- und Begriffsvermögens allemal mit einem Bild- und Gedankenmaterial arbeiten müssen, das seinem Sinn und Zweck nicht entspricht. Darin wirkt sich der Sachverhalt aus, daß das höchste Selbstbewußtsein immer mit sinnlichem Selbstbewußtsein koexistiert[105].

Aus der Sequenz dieser Einsichten entsteht nun schließlich die Aufgabe, durch die »verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins ... das Hinzutreten des höheren Selbstbewußtseins«[106] zu größtmöglicher Reinheit und Klarheit gelangen zu lassen. Der religiöse Vollzug wird so in eine geschichtliche Dimension eingestellt, an deren Ende sich eine adäquate Realisierung der philosophischen Einsicht von der Präsenz des Absoluten ergeben soll.

Unternimmt man eine Deutung dieses Zusammenhanges, dann wird man sagen können, daß die Religion (Frömmigkeit heißt es bekanntlich in CG) den aktualen Vollzugsmodus der Gegenwart des Absoluten im Endlichen darstellt – und zwar gerade so und darin, daß im Endlichen selbst der Widerspruch von Absolutem und Endlichem durch ein Aufeinanderverwiesensein und Ineinandergeschautwerden von Bestimmungen sinnlichen Selbstbewußtseins und der absoluten Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewußtseins als Zugleich des Differenten erfahren wird. Allerdings ist dieses Resultat selbst nicht ohne die tiefgreifende Schwierigkeit, daß ja aus dem von Gegensätzen durchzogenen sinnlichen Selbstbewußtsein das reine niemals entstehen kann; so daß die Kenntnis der Reinheit des Reinen nicht selbst religiöses Erleben sein, sondern als begrifflicher Beitrag des Denkens verstanden werden muß. Gleichwohl geht Schleiermacher in der Glaubenslehre davon aus, daß faktisch mit einer gelungenen Koexistenz des Differenten gerechnet werden darf – mit einer Koexistenz, die sich als durchschaubare nur aufbaut im fragilen Verwiesensein des philosophischen aufs religiöse Bewußtsein und umgekehrt[107].

---

[103] CG § 4,3, 28.

[104] CG § 4,4, 30.

[105] Vgl. CG § 5, bes. 5,3. Die Schlußfolgerung auf den Anthropomorphismus zieht Schleiermacher im Zusatz zu § 5, 40 f.

[106] CG § 5,5, 40.

[107] Selbst wenn man nicht davon ausgehen wollte, daß Schleiermacher im Gottesbewußtsein Jesu den einzig durchgreifenden Fall einer Verbindung von reinem Selbstbewußtsein als schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl mit sinnlich-endlichem Selbstbewußtsein unterstellt und als Systemmitte konzipiert habe, so läuft diese Annahme nur dann nicht auf eine Selbstdemontage der Schleiermacherschen Theorie hinaus, wenn eben auch in Jesu Gestalt diese beiden Seiten als unvermittelt miteinander vorgestellt werden.

### 5. Das philosophische und das religiöse Konzept des Absoluten

Schleiermacher ist, so war die These, von der vermittlungslosen bzw. alle Vermittlung übersteigenden Präsenz des Absoluten ausgegangen. War diese Annahme in der Beschreibung des Eigentümlichen der Religion entdeckt worden, wie an $R^1$ gezeigt, so erforderte sie eine Explikation, die nicht mehr allein auf dem Boden der Religion erfolgen konnte ($R^2$), sondern in der doppelten Verwiesenheit von Denken und Glauben als Dialektik und Religionstheorie entfaltet werden mußte.

Arbeitet die Dialektik den transzendenten Grund als absolute Hypothese oder als Hypothese des Absoluten aus, so ist dieser Gedanke, insoweit er als Hypothese Konstrukt ist, einsichtig. Er wird jedoch überlastet, wenn das Konstruiertsein des Konstrukts zugleich als Wirklichsein des Konstruierten verstanden werden soll. Statt dessen gehört es zum wohlverstandenen Sinn dieses Konzeptes Schleiermachers, daß die sich ja immer noch der Logik der Differenz verdankende Konstruktion hinsichtlich der Wirklichkeit des Absoluten konterkariert und ergänzt wird durch den Hinweis auf ein Bewußtsein, das in dieser Differenz lebt, dem aber diese Differenz als immer schon überbrückt gilt: das religiöse Bewußtsein.

Zu diesem freilich gehört umgekehrt, daß es sich als immer schon konstituiert nicht insoweit selbst durchschaut, daß es seiner Konstitution durchs Absolute ansichtig werden könnte. Der Hypothese des Absoluten, deren Realität eingefordert werden muß, steht gegenüber das Immerschon-Realisiertsein dieser Realität, so daß man auch immer nur vom einen aufs andere zurückkommen kann. Daß und wie Absolutes und Endliches sich miteinander verbunden haben, ist der geheimnisvolle Punkt, um den Philosophie und Religion beständig kreisen, von dem sie aber auch jede für sich und miteinander leben[108].

Die Annahme der absoluten Präsenz des Absoluten führt also mit innerer Schlüssigkeit zu einer gedoppelten, nicht aufeinander rückführbaren Behandlungs- und Auslegungsweise derselben. Das eine Absolute legt sich auseinander in zwei aufeinander verwiesene, aber nie zusammenzuführende Betrachtungsweisen. Und auch dieser Sachverhalt muß als für das Absolute wesentlich gedacht werden, wenn anders die Wege, die es zu begreifen suchen, mit zum Absoluten gehören.

## *VI. Das doppelte Absolute*

Im Anschluß an Kant hatte sich gezeigt, daß das Unbedingte ein notwendiger Gedanke der Vernunft ist, der allerdings nur als Idee mit

[108] Dieses genaue Aufeinanderbezogensein wird man als eigentliche Pointe zu Wagners Analyse der »Übereinstimmung von philosophischer und theologischer Entfaltung des unmittelbaren Selbstbewußtseins« hinzufügen müssen. Vgl. Wagner: Schleiermachers Dialektik, aaO 208 – 210.

unserem endlichen Wissen verträglich ist. Fragt man, wie unerläßlich, nach der Bedingung dieser Verträglichkeit, dann ist damit die Frage nach dem Absoluten gestellt. Der Gedanke des Absoluten muß, nach Kantischen Bedingungen, im Ausgang vom Bewußtsein konzipiert werden und hat zwei Forderungen zu erfüllen: er muß die Beziehung zwischen Unbedingtem und Endlichem interpretieren; und zwar so, daß zwischen Absolutem und Endlichem kein Hin und Her auf den Bahnen schlußfolgernden Denkens erlaubt ist. Oder anders gesagt: Das Endliche muß so als in Relation zum Absoluten stehend gedacht werden, daß mit der Präsenz des Absoluten bereits vor aller gedanklichen (Re-)Konstruktion gerechnet wird.

Legt man diese Rahmenbedingungen für ein Konzept des Absoluten zugrunde, dann scheint ein doppelter Zugang zum Absoluten naheliegend. Schelling hat, wenn man das schematisierend so sagen darf, das Moment der Beziehung als Ausgangsproblem gewählt und mit Hilfe der intellektuellen Anschauung eine Vorstellung vom Absoluten ausbilden wollen, die die im Moment der Beziehung schon immer waltende Reflexionsdifferenz sistiert, freilich nur deshalb, um sie sodann auch wieder zur Entfaltung zu bringen. Es zeigte sich aber, daß in diesem Verfahren das Element der Beziehung oder Reflexion insofern noch herrschend bleibt, als die Darstellung der Grundidee schließlich nur so möglich wird, daß sich das Absolute selbst verdoppelt – in den Kosmos der Ideen, in dem die Beziehung des Differenten aufeinander schon immer aufgehoben ist, und in die Welt des Endlichen, die vom Moment des Unterschiedes Gebrauch machend sich von der Bezogenheit auf die Ideen losreißt. Diese Konstellation hat zur Folge, daß das Wesen des Absoluten selbst zerfällt und seine Einheit nur in dem ungreifbaren Mittelpunkt der Freiheit besitzt, der zwischen dem einen und dem »anderen« Absoluten waltet – einer Freiheit, die ihrerseits begriffen und vollzogen zu werden verlangt.

Schleiermacher dagegen ist, abermals schematisierend gesprochen, vom Moment der Unvermittelbarkeit als Grundeinsicht ausgegangen. Sie besagt, daß die Annahme der Präsenz des Absoluten und der Schematismus unseres reflektierenden Begreifens zunächst als unterschieden verstanden werden müssen. Im Ausgang von dieser Differenz ist dann zu fragen, wie sich die Gegenwart der Einheit entdecken läßt. Hat die Religion, Schleiermacher zufolge, schon immer von dieser Gegenwart gelebt, so gilt es doch, diesen Sachverhalt gedanklich aufzuklären. Diese gedankliche Aufklärung aber führt auf eine doppelte Konzeption des Absoluten: als absolute Hypothese und als unter allen endlichen Unterschieden schon vorliegende Wirklichkeit. Die eigentlich gesuchte Einheit von Absolutem und Endlichem stellt sich dabei nur in dem unanschaulichen gemeinsamen Vollzug von Denken und Glauben her.

Der Versuch, sich im Ausgang von Kant dem Gedanken des Absoluten zu nähern, führt also bei Schelling und Schleiermacher zu dem

Ergebnis, daß der jeweils gewählte Zugangsweg selbst einen jeweils doppelten Ausgang hat: die Vorstellung von einem und einem »anderen« Absoluten, die Thematisierung des Absoluten im Gedanken des rein transzendenten Grundes und im immer endlich mitbestimmten Gedanken Gottes. Die Pointe dieses Gegenübers besteht nun darin, daß diese zweifache Verdopplung selbst aus der sachlich notwendigen Verdopplung des Ausgangspunktes sich ergibt. Der Gedanke des Absoluten führt mit innerer Schlüssigkeit auf eine Verdopplung des Absoluten – überhaupt und auch auf jedem der beiden Wege.

Wie ist dieses anhand von Schelling und Schleiermacher herausgearbeitete Resultat zu begreifen? Wenn es überhaupt eine Nötigung zum Gedanken des Absoluten gibt, dann wird man es als Aufforderung zu lesen haben, diese Verdopplung als selbst zum Wesen des Absoluten gehörig zu verstehen. Das Absolute *als* aufgehobener Unterschied (Schelling) einerseits und das Absolute *als* unvermittelte Differenz (Schleiermacher) andererseits – und als beides das Absolute selbst. Die Verdopplung gehört zum Wesen. Damit wird die These vertreten, es könne keinen höheren Begriff des Absoluten geben, der diese beiden Seiten noch einmal zu integrieren vermöchte. Vielmehr wird umgekehrt damit zu rechnen sein, daß diese Gestalt der Verdopplung die Weise ist, wie das Absolute in sich selbst faktisch integriert ist. Damit wird der faktische Zusammenhang als Modus der Kohärenz des Absoluten selbst interpretiert, also das Faktische zum konstitutiven Moment des Absoluten erklärt, man könnte auch sagen: das Absolute selbst als Faktum begriffen.

Es macht nun die Eigentümlichkeit der christlichen Religion aus, daß sie das Absolute als Faktum oder das Faktum des Absoluten zum Inhalt hat. Denn genau so ist gedanklich zu fassen, daß von Jesus Christus als Sohn Gottes, Wort Gottes oder Offenbarung Gottes gesprochen wird. Diese Beobachtung ist, der grundsätzlichen Struktur nach, in zweifacher Hinsicht zu entfalten. Erstens ist seine Person in ihrer Geschichte als Faktum des Absoluten einerseits als Einheit von Gott und Mensch begrifflich-spekulativ zu denken. Andererseits kann nur immer darauf rekurriert werden, daß diese Einheit sich schon, der konstruktiven Kraft der Spekulation voraus, vollzogen hat. Zweitens ist das Absolute als Faktum insofern zu verstehen, als in gleicher Weise mit seiner Gegenwart auch am Orte des Endlichen gerechnet werden wie auch diese Gegenwart als inhaltlich gewußte begriffen werden kann. Wenn man nun noch den Zusammenhang der beiden Seiten dieses Begriffs bedenkt, dann kann man sagen: Das Faktum des Absoluten ermöglicht eine Selbsterschließung des Endlichen. Die Einheit dieses differenzierten Zusammenhanges ist gemeint, wenn davon gesprochen wird, daß Gott und Mensch im Geist eines sind.

Reflektiert man nun noch einmal auf diese hier behauptete Entsprechung zwischen dem Gedanken des Absoluten und der christlichen

Religion als Lebensgestalt desselben, dann fällt das Bedenken doppelt aus. Einerseits wird man, aus philosophischem Blickwinkel, sagen müssen, daß es sich bei der religiösen Auslegung um eine (mehr oder weniger plausible) Veranschaulichung des Problems handelt, in das die kritische Aufgabe des Absoluten die Vernunft selbst verstrickt. Auf der anderen Seite erwächst aus der Perspektive der Theologie der Eindruck einer »Sonderstellung des christlichen Bewußtseins unter den geschichtlich auftretenden Gestalten von Religion«, die »auf der ihm eigenen Reflektionsmetastufe« beruht[109] – und zwar nicht nur bezüglich anderer Religionen, sondern auch bezüglich des Grundproblems der Vernunft selbst. Die Theologie kann deshalb freilich nicht der Überzeugung sein, durch ihre gedankliche Auslegung die Wirklichkeit dessen heraufführen zu können, von dem in der Religion endliches Selbstbewußtsein schon immer lebt. Über die Doppelheit dieser Reflexionskontrolle durch Philosophie und Theologie ist nicht hinauszukommen. Es besteht aber auch keine Nötigung dazu, wenn zutrifft, wovon hier gesprochen wurde.

SUMMARY

As a critical comment on Falk Wagner's and Jörg Dierken's debate about the relationship between philosophy and religion – a debate which is related to the Hegelian idea of the Absolute – this article draws attention to Schelling and Schleiermacher. Alternatively to Hegel, Schelling conceives the Absolute by means of an "intellektuelle Anschauung"; this, however, leads him to an understanding of non-absolute reality as a second Absolute. Alternatively to Hegel but different from Schelling, too, Schleiermacher's conception of "Gefühl" provides an insight into the Absolute, which can only be grasped by combining religious experience and philosophical reasoning. The one concept of the Absolute, in Schelling as well as in Schleiermacher, becomes twofold. The article suggests that this double representation is precisely the way of self-representation of the Absolute. Thus the article tries to establish structures of a coming pneumatology.

[109] Ulrich Barth: Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion (GTA 27), Göttingen 1983, 6.12.22.107.