

EBERHARDT KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Kritische Dimension des christlichen Glaubens:

Eine diskursanalytische Untersuchung anhand exemplarischer Positionen

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von *Ruslan Rusinovich*

aus Minsk, Belarus

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Juli 2014

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Kampmann

1.Gutachter: Prof. Dr. Eilert Herms

2.Gutachter: Prof. Dr. Elisabeth Gräb-Schmidt

Inhaltsverzeichnis

1 Einführung.....	5
1.1 Die Perspektive der systematischen Theologie.....	5
1.2 Die Perspektive der ökumenischen Theologie.....	8
1.3 Die Perspektive der praktischen Theologie	10
1.4 Grundthese	12
1.5 Methodologie der Forschung	13
1.6 Aufbau der Untersuchung	14
2 Richard Schaeffler: Religion als kritisches Bewusstsein.....	16
2.1 Pragmatische Einstellungen	16
2.2 Selbstpositionierung des Autors gegenüber dem Untersuchungsobjekt.....	18
2.3 Evidenz der kritischen Vernunft aus ihrer historischen Genese	20
2.4 Die aus der Genese gewonnenen Aufgaben des kritischen Bewusstseins.....	39
2.5 Die Kategorie des Heiligen als eigentliche kritische Kategorie der Religion	46
2.6 Kritische Hermeneutik der Religion als ihr „Dienst an der Welt"	58
2.7 Die religiöse Hermeneutik als Kritik	67
2.8 Religion und Religionskritik.....	74
2.9 Zusammenfassung und Kritik	83
3 Paul Tillich: Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip	93
3.1 Einführung	93
3.2 Der Protestantismus als kritisches Prinzip.....	94
3.3 Der Protestantismus als gestaltendes Prinzip.....	103
3.4 Protestantisches Prinzip: Konsequenzen für den Glauben und die Theologie .	123
3.5 Mystik	127
3.6 Zusammenfassung.....	129
4 Günther Schiwy: Kritik als Wagnis des Deutens.....	136
4.1 Zusammenfassung und Kritik	144
5 Falk Wagner: Theologie als kritische Instanz.....	146
5.1 Zusammenfassung und Kritik	158
6 Schleiermachers „Reden über die Religion“	162

6.1	Vorwort.....	162
6.2	Die „Reden“ – eine Apologie?.....	163
6.3	Die Religionsauffassung der Gebildeten	163
6.4	Die Identität des Redners	169
6.5	Die Annäherung an die Religion.....	171
6.6	Gegenstand der Anschauung.....	187
6.7	Geselligkeit	199
6.8	Die Kirche	204
6.9	Kirche versus Staat	208
6.10	Einheit und Vielheit	211
6.11	Individuelle und positive Religion.....	220
6.12	Grundanschauung	223
6.13	Das Christentum als systematische und kritische Religion.....	224
6.14	Mittler	230
6.15	Christologie.....	232
6.16	Zukunft der Religion/Eschatologie	235
6.17	Zusammenfassung und Kritik	236
7	Schlußwort.....	240
8	Primärliteratur.....	244
9	Sekundärliteratur	245
9.1	Literatur zur kritischen Diskursanalyse.....	245
9.2	Ausgewählte Werke von Richard Schöffler.....	246
9.3	Ausgewählte Sekundärliteratur zu Richard Schaefflers „Religion und kritisches Bewußtsein“	246
9.4	Ausgewählte Sekundärliteratur zu den „Reden“ von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.....	247
9.5	Ausgewählte Sekundärliteratur zu Paul Tillich	251
9.6	Ausgewählte Werke von Falk Wagner	252
9.7	Ausgewählte Sekundärliteratur zu Falk Wagner	253

Als Einführung zu der vorliegenden Untersuchung stelle ich einige Perspektiven dar, aus denen die im Titel ersichtliche Problematik evident werden sollte. Man kann freilich andere Perspektiven hervorheben; die von mir erwähnten müssen aber ausreichen, um das Thema der Dissertation im aktuellen theologischen Paradigma zu verorten.

1.1 Die Perspektive der systematischen Theologie

Kein Wissen in der Theologie ist bisher veraltet: Es gibt keinen eindeutig nachweisbaren wissenschaftlichen Fortgang in der Theologie in dem Sinne, wie er in den Naturwissenschaften zu beobachten ist, wo ganze Wissensbereiche, Interpretationsmodelle und Paradigmen im Laufe der Fachgeschichte komplett gestrichen oder radikal umgedacht werden. Man kann natürlich auch in den Naturwissenschaften auf die Wissensgeschichte zurückgreifen, doch deren Inhalte werden nicht zwingend mitgetragen, sie sind auf jeden Fall nicht die Voraussetzung für die Aneignung des aktuellen Wissensstandes. Aber in der christlichen Theologie gibt es kaum einen Wissenscluster, den man als nicht mehr aktuell abwerten kann, man wagt es mindestens nicht. Nur wenige gelungene Ausnahmen haben die christliche Religionsgeschichte und konfessionelle Landschaft des Christentums radikal verändert. Um zur Konkretisierung ein Beispiel aus dem religiösen Alltagsleben eines orthodoxen Gläubigen anzuführen: In der ersten Zeit der Eingliederung in das Gemeindeleben neigen viele Gläubige aus Eifer dazu, mehrere Ikonen und Erbauungsbücher zu erwerben, ihre eigene Wohnung fast zu einem Ikonostas umgestalten. Allmählich wird aber man bescheidener und entwickelt eine spezifische Neigung zu der einen oder anderen Ikone, die einen besonders dazu verleitet, in ein vertieftes Gebet einzugehen. Und dann ist man mit der Frage konfrontiert, wohin man mit der Menge der Ikonen und Literatur, die man nicht mehr benötigt, soll. Die Ikonen wegwerfen darf man nicht, da diese vom Priester geweiht wurden und eine gewisse Unantastbarkeit genießen. Einige werden dann verschenkt, der Rest dieser ‚heiligen‘ Sammlung wird durch das ganze

Leben getragen: man braucht sie nicht unbedingt, kann und darf sie aber nicht loswerden. Ähnliches gilt für theologische Inhalte: Da durch diese das Leben mehrerer Generationen von Christen bestimmt wurde, sind sie auch im gewissen Sinne ‚geweiht‘ und ‚unantastbar‘ und werden von den Kirchen und der Theologie jahrhundertlang mitgetragen, also tradiert. Wie kann man als Gläubiger und Theologe auf Inhalte verzichten, die den eigenen Glaubensvollzug und den der Vorfahren bestimmt haben, vor allem wenn diese Vorfahren die ewige Gestalt der Kirche als zeitübergreifende Gemeinschaft mitbilden? Für einen Naturwissenschaftler wäre es dies kein Problem, da seine Gewissheiten weder auf eine Autorität noch auf eine unauflösbare Gemeinschaft angewiesen sind. Die theologischen Inhalte hingegen sind die Denkmale der stattgefundenen Kommunikation des Menschen mit Gott. Nicht, dass diese Inhalte in ihrer Totalität unbedingt für die Aneignung des christlichen Glaubens benötigt werden. Wie kann man aber auf sie verzichten, wenn dank ihnen ganze Generationen von Christen ihren Weg zu Gott gefunden haben? Die Naturwissenschaftler haben gewiss kein Problem damit, die Annahmen oder Überzeugungen der Vorfahren zu widerlegen, diese als falsch oder revidiert zur Seite zu legen. Die Lage der Theologie erschwert sich noch dadurch, dass in der realen Praxis nicht einmal ein Bruchteil der theologische Inhalte im kollektiven Bewusstsein der Theologie aktiv gehalten wird: Zu jedem Zeitpunkt wird nur ein kleiner Teil des theologischen Wissensbestandes zu einem aktuellen Diskurs aufgerufen. Jede konkrete Evokation der theologischen Inhalte verdankt sich verschiedenen Motiven: Neben den objektiven Aufgaben der Apologetik stehen auch persönliche Motive der einzelnen Theologen oder durch diese formierten Paradigmen. Gibt es darüber hinaus im Christentum ein Minimum an Inhalten, das immer vor Augen gehalten werden muss? Nicht nur in den Glaubenssymbolen und Bekenntnisschriften wurde der Versuch unternommen, die Menge des christlichen Wissens auf ein verbindliches Minimum zu bringen. Auch in der Praxis des östlichen Mönchtums wurde eine spezifische Form der Frömmigkeit geübt, die sich auf ein ständiges Kurzgebet konzentrierte: „Herr Jesu Christi, erbarme dich mir Sündigem.“ Die Ikonenmalerei stammt aus demselben Wunsch, das Wesen des Christentums in einer unbeschwert vermittelbaren symbolischen Gestalt zu kommunizieren. Allerdings hat die Suche nach dem Wesen des Christentums gerade das Gegenteil bewirkt: Jedes Minimum an Inhalt verlangt nach seinem Zusammenhang zu den anderen

Wissensclustern und sprengt konsequenterweise die Grenzen des Minimums. Spricht also ein Theologe über das Wesen Gottes, kann er paradoxerweise nicht den Bezug zu dem Nächsten verschweigen, und umgekehrt gelangt der Theologe von der Rede über seinen Nächsten notwendig zur Rede über das Wesen Gottes. Diesen Zusammenhang immer wieder vor Augen zu führen gehört zu den Aufgaben der systematischen Theologie, die sich mit dem Informationsfluss der theologischen Inhalte beschäftigt.

Die Spezialisierung der Fächer in Rahmen der wissenschaftlichen Theologie im Westen und teilweise auch im Osten hat das Problem des inhaltlichen Überflusses nicht gelöst, sondern gerade verschärft: Jede Teilwissenschaft beansprucht für sich eine gewisse Exklusivität und andererseits auch Allgemeinverbindlichkeit und Allgemeingültigkeit. Die Bildung elitärer Kreise von Theologen führte dazu, dass die Wissenskommunikation zu einer Hyperprofessionalisierung verengt wird und jeder Arbeitskreis sich in seine eigene Problematik ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem Ganzen der Theologie erarbeitet und zwar auf eine quantitativ intensive Art und Weise, wodurch eine konsequente Vermehrung der Inhalte stattfindet. Diese Vermehrung wird aber durch konservative Denkstile zu zügeln versucht. Somit entsteht ein Teufelskreis, in dem theologisches Handwerk zu exklusivem Expertentum entartet. Auch die Bemühungen der systematischen Theologie, das Ganze der theologischen Ansätze in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen, stoßen einerseits auf eine extensive und nicht mehr überschaubare Textproduktion seitens aller Teildisziplinen und konfrontiert diese andererseits mit dem eigenen Handwerk, wenn durch das Zusammenbringen und Aufeinanderbeziehen der einzelnen Inhalte wiederum eine Textvermengung und Inhaltsvermehrung entsteht. Die systematische Theologie übernimmt die Aufgabe, die Kommunikation und die Kommunizierbarkeit der einzelnen Wissenscluster der Theologie zu überwachen, ihren Zusammenhang zu sichern und transparent zu erhalten. Diese kann aber die Systematizität nicht aus sich selbst leisten, sondern sie ist auf den vorhandenen (falls dies der Fall ist!) systematischen Charakter der einzelnen Inhalte angewiesen und kann diese nur erkennen und erhellen. Das setzt aber voraus, dass jede Teildisziplin sich aus einer vorgegebenen Totalität verstehen muss, also selbst schon systematisch handeln muss. Dafür benötigt sie jedoch einen kritischen Rückgriff auf ihr eigenes Handwerk. Die Selbstreflexion der Theologie wird aber immer wieder als Selbstlegitimation und

Selbstrechtfertigung als wissenschaftliche Disziplin verstanden, wodurch der Informationsfluss noch ‚dicker‘ wird. Seltsamerweise hat sogar die Wirtschaft ein stärker ausgereiftes Verständnis von Selbstkritik: Zum Beispiel gehört die Rationalitätssicherung der gesamten Prozesse eines Unternehmens in Bezug auf die Zielsicherungen längst zur betrieblichen Alltagspraxis. Dadurch wird vor allem die nichteffiziente Vermehrung der Geschäftsprozesse verhindert. Das heißt, jede Entscheidung wird auf ihre Entsprechung mit den primären Zielen des Unternehmens befragt. So wird jeder Prozess in eine Systematik eingegliedert. Kann christlicher Glaube ein ähnliches kritisches Vermögen demonstrieren? Und worin besteht dies dann konkret? Diese Fragestellung erweist sich aber nicht nur aus der Perspektive der theologischen Systematik als legitim.

1.2 Die Perspektive der ökumenischen Theologie

Die christlichen Kirchen stehen vor einer doppelten Kontingenz: Einerseits wird die Pluralität der christlichen Kirchen von der Mannigfaltigkeit der eigenen Inhalte überwältigt, die trotz (oder dank?) der weitentwickelten Theologien nur schwer der Übersicht zugänglich sind, und bei denen kein Konsens besteht, was notwendig und was überflüssig ist, und andererseits stehen sie vor der Herausforderung durch religionsindifferente Gesellschaften, die diese zwar tolerieren, aber nicht für notwendig halten. Eine Strategie, die Inhalte der verschiedenen christlichen Traditionen, die seit Jahrhunderten verschiedene Wege gegangen sind, in Einklang zu bringen, wie es bei der ökumenischen Theologie das Ziel ist, lässt sich kaum als realistisch ansehen. Es liegt nicht nur an der unübersichtlichen Menge der geschichtlichen und theologischen Inhalte, sondern auch daran, inwieweit diese Inhalte zu einem konkreten Zeitpunkt der Gegenwart wirklich gelebt werden, also inwieweit diese mit den ständig wandelnden Realien der Gläubigen zusammenhängen. Es ist realistisch zu vermuten, dass auch wenn die ökumenische Bewegung zu einem Durchbruch in irgendeiner Form der gemeinsamen Glaubenserklärung gelangt, diese den gelebten Realien der einzelnen Gemeinden und Gläubigen nicht mehr gerecht wird. Das liegt vor allem an der internen Kontingenz der christlichen Glaubenslehren, was insbesondere für die katholische

Kirche mit ihrer auf den ersten Blick einheitlichen Glaubenslehre gilt, deren ‚Lebensfähigkeit‘ unter den Gläubigen dem ständigen Wandel unter dem Einfluss von inner- und außerreligiösen Gründen unterliegen. Nach der zutreffenden und situationsgerechten Aussage von Eilert Herms: Es solle „für Realismus in Sachen Ökumene plädiert werden.“ (Herms, 119) Hier wird unter Realismus „nicht de[r] Verrat des Guten, sondern die notwendige Bedingung seiner Realisierung“ verstanden. (Herms, 120) Unsere „tatsächlich gegebene[n] Einfluss- und Wirkungsmöglichkeiten“ samt subjektivem Vermögen, diese Möglichkeiten zu durchschauen und zu nutzen, bilden die Realität unserer Handlungssituation. (Herms, 120) Daraus ergibt sich auch die Realität der Ökumene:

Sie ist die geschichtlich gegebene Gesamtheit aller christlichen Gemeinden und Kirchen, die untereinander in unterschiedlichen Beziehungen stehen, sich gegenseitig als christliche Kirchen und Gemeinden anzuerkennen. (Herms, 120)

Diese Gesamtheit ist aber nicht von Trennungen und Gegensätzen frei. Letztendlich wird denjenigen, die vom Evangelium ergriffen wurden, „der Streit um die richtige Darstellung des Glaubens in Lehre und Ordnung der Kirche“ nicht erspart. (Herms, 122) Die vorherrschende ökumenische Praxis, „die Verschiedenheiten in der Lehre und Ordnung der Kirchen zu transzendieren“ hält Herms für unrealistisch. Diese Praxis übersehe unter anderem „die Einheit und Gemeinsamkeit“ des Gegenstandbezuges, der aus der gegenseitigen Kritik entsteht. (Herms, 127) Es geht bei der Ökumene deswegen nicht um Harmonisierung oder Verschweigung der Gegensätze, sondern um „die in der gegenseitigen Kritik selbst mitlaufende gegenseitige Anerkennung deutlich herausgehoben zu werden und der Grund nicht nur der Möglichkeit, sondern der Unvermeidlichkeit dieser Anerkennung: nämlich die Abhängigkeit der Kritik von einem Fundament, das durch die Kritik selber sowohl für sie als auch für die kritisierte und distanzierte Gegenseite als gegeben behauptet werden muss.“ (Herms, 127) Nicht die Preisgabe oder Umformung des verbindlichen Erbes konkreter christlicher Tradition ist heute geboten, sondern „die Vertiefung der geschichtlichen Positionen in ihrer Eigenart und Gegensätzlichkeit zwecks deutlicher Erfassung und Artikulation der in den Gegensätzen selbst wirksamen verbindenden Kraft.“ (Herms, 128) In dieser Vertiefung der Differenzen erkennt Herms auch einen kritischen Charakter:

Sie fragen sich jeweils selber nach ihrer eigenen Gegenstandsgemässheit, nach ihrem eigenen Realismus, nach ihrer eigenen Sachlichkeit. (Herms, 129)

Nicht um die nach außen gerichtete Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses, sondern allein um die „Verpflichtung auf die Sache“ muss es gehen, auch in der Kritik, was „eher für die Ehrlichkeit des Unternehmens“ spricht. (Herms, 129) Die Sachlichkeit, den Realismus und die Glaubenstreue der streitenden Parteien führt Herms darauf zurück, ob eine oder andere Seite „ihre kritische Bezugnahme auf Irrtümer unter explizitem Rückgriff auf die sie selbst transzendierende gemeinte Sache vollzieht.“ (Herms, 129)

Kritik als Geltendmachen des Verbindenden, das ist der einladende Ausweis von Sachlichkeit. Der Ausweis der Sachlichkeit, weil sich nur aus der Treue gegenüber dem Gegenstand ein Anlass und die Notwendigkeit zu Streit und Kritik ergeben kann; und ein einladender Ausweis von Sachlichkeit, weil sich in jeder Kritik, die das Verbindende zur Geltung bringt, die kritisierende Position selbst auf ihre Sache hin relativiert. (Herms, 129)

Die Einheit der Christen in der Welt und für die Welt wird nach Herms darin erfahrbar, dass „die Kritik als Anerkennung vollzogen wird; als Anerkennung der Gemeinsamkeit des Gegenstandsbezugs.“ (Herms, 130) Hier ist die von Herms angesprochene Verbindung zwischen den Selbstidentifikation und Selbstkritik der christlichen Kirchen nicht zu übersehen. Jene Kritik, die Herms in seinen Ausführungen zum Kriterium der „Sachlichkeit“ erhoben hat, möchte ich zum Gegenstand der folgenden Untersuchung machen.

1.3 Die Perspektive der praktischen Theologie

Heutzutage gibt es ein Übermaß an kritischen Ansätzen in allen Sphären der Wissenschaft und des Gemeinwesens. Auch der Bildungsbereich schließt sich von dieser Tendenz nicht aus: Immer wieder stößt man auf Lehrbücher und Wegweisungen, wie man den Schülern und Studenten das kritische Denken beibringt. Eine kritische

Einstellung zur Religion gehöre auch dazu. Letztendlich ist auch die Religionskritik heute wieder im Trend.

Immerhin halten es auch die christlichen Kirchen für angemessen und geboten, eine eigene Gesellschaftskritik zu üben. Das wird aus der Gesamtgeltung der christlichen Botschaft und der Allmacht Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart hat, begründet. Die Christen haben sich an diese Rolle schon gewöhnt und halten diese für selbstverständlich und unabdingbar für das Christsein in der Welt. Allerdings unterscheiden sich die christlichen Kirchen teilweise auch erheblich in der Art und Weise der Kritik. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Unterschiedliche Ekklesiologien bestimmen die Autoren und die Gattungen der Kritik, auseinanderlaufende Theologien beeinflussen die Ziele und Methoden der Kritik, reale Geltungsmacht der Kirchen in konkreter Gesellschaft bestimmt die Reaktion auf erläuterte Kritik. Hinzuzufügen wäre noch das Verständnis der Kirchen von dem, was das Wesen ihrer Kritik ausmacht. Und gerade an diesem Punkt wird es nicht so selbstverständlich, wie man es von Institutionen, die eventuell mit Kritik länger als irgendwelche anderen Institutionen vertraut sind, erwarten könnte. Doch der Mangel an theoretischer Fundierung der Aufgaben, Funktionen und Motivationen der Kritik in der christlichen Theologie und den Kirchen lässt sich auf äußerste Weise spüren, und zwar bei allen christlichen Kirchen ohne jegliche Ausnahme. Man findet bei ihnen die verheerende Diskrepanz vor zwischen dem Defizit an theoretischer Klärung der kritischen Funktion des christlichen Glaubens einerseits und einem Übermaß an grundsätzlicher Legitimation der umfassenden kritischen Funktionen des Glaubens nicht nur in der Theologie und Kirche, aber auch im Gemeinwesen andererseits.¹

¹ Den einzigen jüngsten Versuch, die kritische Funktion des Protestantismus zu erfassen, unternimmt Udo Kern, der in seinem Aufsatz „Zum Kritikpotential des Protestantismus“ eben diese zu erschließen versucht, ohne aber nach dem Grund und der Möglichkeit des kritischen Vermögens des christlichen Glaubens selbst zu fragen. Vgl. Udo Kern, Zum Kritikpotential des Protestantismus. URL: http://www.tabularasa-jena.de/artikel/artikel_230/ (13.10.2010)

1.4 Grundthese

Daher lautet die leitende These der vorliegenden Untersuchung wie folgt:

Die christliche Theologie ist geradezu als Einheit von gläubigen und kritischen Funktionen des Bewusstseins, die sich gegenseitig bestimmen und beeinflussen, zu verstehen. Kritische Funktion ohne Glaubensbezug verfällt einer bodenlosen und polemischen Kritikasterei, die keine tragfähige Grundlage bieten könnte. Glaube aber ohne die kritische Auseinandersetzung mit eigenen Inhalten und der Welt der Erscheinungen läuft Gefahr, sich selbst dem Offenbarungsgeschehen zu verschließen. Nur in einem ausgewogenen Miteinander von Glaube und Kritik kann das christliche Zeugnis auch für die Gesamtheit des öffentlichen Gemeinwesens von Bedeutung sein. Es wird hier vermutet, dass eine Annäherung an die genuine Gestalt des kritischen Glaubensbewusstseins des Christentums die Verwirrung über die authentische Art und Weise der christlichen Reaktion auf laufende wirtschaftliche und politische Prozesse erhellen wird. Sollen die Kirchen Rezepte für Wirtschaft und Politik anbieten oder sollen sie lieber ganz auf Distanz zu dieser Gemengelage bleiben? Die Breite der Meinungen dazu in der christlichen Ökumene ist jetzt kaum überschaubar. Diese ökumenische Kontingenz ist kaum ohne den Rückgriff auf die kritische Natur des christlichen Glaubens zu überwinden. Die Schwierigkeit liegt aber darin, dass sich die christliche Theologie bis jetzt nur unzureichend mit der eigenen kritischen Funktion auseinandergesetzt hat. Aber gerade eine solche Fragestellung wäre von großer praktischer Bedeutung für die christlichen Kirchen, die immer wieder mit einer inneren Unsicherheit über die Gestaltung der eigenen Reaktion auf gesamtgesellschaftliche Herausforderungen konfrontiert sind.

Nachfolgend soll gezeigt werden, dass die kritische Funktion zu den Wesensbestimmungen des christlichen Glaubens und die Wahrnehmung der kritischen Aufgaben auch in gesellschaftlichen Realitäten zur Grundberufung des christlichen Glaubens gehört. Die Wahrnehmung der kritischen Aufgabe für die christliche Theologie gehört zum Wesen des religiösen Bewusstseins als auch der Natur des christlichen Glaubens selbst. Um dies zu prüfen werde ich mich darauf einlassen, verschiedene Stimmen der christlichen Theologie und Religionsphilosophie in einen Diskurs über die kritische Dimension des christlichen Glaubens einzubeziehen. Damit

wird keinesfalls eine Homogenisierung der verschiedenen Ansichten und Zugangsweisen zur Problematik des kritischen Bewusstseins der christlichen Glaubens angestrebt, sondern im Gegenteil die Bewusstmachung der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede, die allerdings durch einen grundsätzlich bei allen Beteiligten nachweisbaren Impetus bestimmt sind: Die kritische Dimension des religiösen Glaubens zu erschließen, mit welchen Motiven auch immer.

1.5 Methodologie der Forschung

Meine Forschungsmethode würde ich als kritische Diskursanalyse der Originalwerke bezeichnen: Es werden verschiedene Texten darauf geprüft, ob sie sich durch gemeinsame und verfestigte Themen, Problemstellungen, Begriffe, Motive, Ziele und Argumentationen in einen Diskurs zusammenschließen lassen, wie diese sich im Rahmen dieses Diskurses zu einander verhalten, wie in diesen Texten mit der Macht umgegangen wird, wie die eine oder andere Theorie des kritischen Bewusstseins der Religion oder konkret des christlichen Glaubens mit einem Wahrheitswert aufgeladen wird, wie mit Widersprüchen oder mit Verschweigen umgegangen wird, wie die Grenzen der durch diese Textemarkierten Sag- und Machbarkeitsfelder der kritischen Funktion der Religion aufgezeigt werden. Wenn ich das ‚positive‘ Feld der Aussagen und Argumentationen belege, lasse ich auch nicht diejenigen Aussagen oder Perspektiven, die durch die erste ausgeschlossen oder gar bekämpft werden, bei Seite. Im Rahmen der Diskursanalyse werden sowohl das jeweils Sagbare in seiner qualitativen und quantitativen Bandbreite, als auch die Strategien, mit denen das Feld des Sagbaren ausgeweitet oder auch eingeeengt wird, etwa Vertuschungsstrategien, Relativierungsstrategien, Enttabuisierungsstrategien etc. erfasst. Indem die Begrenzung oder die Entgrenzung des Sagbaren aufgewiesen werden, wird ein wichtiger kritischer Aspekt von Diskursanalyse realisiert. Eben darum werden von mir häufiger Originalzitate präsentiert, als diese paraphrasiert: Das Begriffsvokabular der in die Untersuchung einbezogenen Autoren lässt ihre Positionierung gegenüber den für sie aktuellen religiösen, philosophischen oder theologischen Machtdiskursen offenbar werden. Mithilfe der kritischen Diskursanalyse wird eine Art der Systematik zwischen

den Texten festgestellt, die nach den Prinzipien der ideengeschichtlichen Rekonstruktion kaum miteinander ins Gespräch gebracht werden können. Durch den Diskurs soll dann eine neue Forschungsperspektive dargestellt werden, die für aktuelle Herausforderungen nicht nur in der Theologie offen ist.

Unter Originalwerken verstehe ich Werke, die sich wiederum nicht als Interpretation der Interpretation der Interpretation oder als ideengeschichtliche Genealogie verstehen, sondern eine originelle Auffassung des Gegenstandes wagen.

Der geringe Umfang der zitierten Sekundärliteratur in dieser Arbeit erklärt sich erstens aus der Fragestellung, die keine kontinuierliche Forschungstradition besitzt, und zweitens aus dem Spezifikum meines methodologischen Anspruchs, dass vorrangig Originalwerke befragt und untereinander in eine Beziehung gebracht werden müssen, um damit, drittens, einen Diskurs zur Geltung bringen und diesen erst als wissenschaftlich beachtungswert zu etablieren. Lässt sich also der vermutete Diskurs als real verifizieren, kann man weitere Verknüpfungen und Verbindungen herstellen. Der kritische Charakter der Interpretation wird auch daraus ersichtlich, dass ich die vorliegende Texte mit den eigentlichen Motiven und Intentionen des jeweiligen Autors konfrontieren werde, also den Text aus seiner eigenen Inhalten kritisieren werde, ohne ein externes Forschungsparadigma einzubeziehen. Dadurch wird primär dem Text selbst mit seinen Stärken und Schwächen Rechnung getragen.

1.6 Aufbau der Untersuchung

Der *erste Teil* widmet sich einer religionsphilosophischen Grundlagenreflexion, die bisher in der Theologie kaum beachtet wurde – dem Werk von Richard Schaeffler „Religion und kritisches Bewusstsein“.² Schaeffler behauptet Religion als die ursprünglichste Form von kritischem Bewusstsein. Man brauche nicht die zwei Größen

² Darauf wurde schon im Aufsatz von Max Seckler hingewiesen: Kritik, Krise, Kritizismus: Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie / Max Seckler. In: Theologische Quartalschrift: ThQ . Ostfildern: Schwabenverl. - Bd. 162 (1982), 1, S. 1 – 23.

der Religion und des kritischen Bewusstseins zwingend in ein kompatibles Verhältnis zueinander bringen, weil die Religion selbst eine authentische Gestalt des kritischen Bewusstseins sei. Da Schaeffler in seiner Untersuchung hilfreiche Maßstäbe für die hier angestrebte Problemstellung liefert, wird sein Werk vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit spezifisch christlichen und biblischen Wurzeln des kritischen Glaubensbewusstseins erörtert. Dies hängt auch mit dem allgemeinen, religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Charakter von Schaefflers Theorie des kritischen Bewusstseins der Religion zusammen.

Der *zweite Teil* hat eine Auseinandersetzung mit „protestantischem Prinzip“ in Redaktion von Paul Tillich zum Gegenstand. Dieses Prinzip wird nicht als ein exklusiver Glaubensinhalt des Protestantismus, sondern eher als eine allen christlichen Konfessionen innewohnende Gestalt des kritischen Glaubensbewusstseins erfasst.

Im *dritten Teil* werden die Ansätze von Günther Schiwy und Falk Wagner der kritischen Analyse unterzogen. Die Positionen der beiden Autoren sind exemplarisch im ersten Fall für eine grenzübergreifende und holistische Auffassung des kritischen Bewusstseins und im zweiten Fall für einen Anspruch auf eine elitäre und exklusive Institution der Kritik.

Der *vierte Teil* ist der Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff von Friedrich Schleiermacher auf der Basis seiner „Reden über die Religion“ in erster Auflage gewidmet. Ich werde eine grundsätzliche Revision des Religionsverständnisses bei Schleiermacher unternehmen, indem ich die Idee der kritischen Funktion der Religion bei der Herausbildung seines Religionsverständnisses stärker in den Vordergrund rücken werde.

Am Ende folgt ein Schlusswort, in dem ich den von mir unternommenen Versuch um den Aufbau eines Diskurses beurteilen werde.

2.1 Pragmatische Einstellungen

Die Auseinandersetzung mit Schaefflers Werk wird durch die thematische Fokussierung geleitet, wodurch die Homogenität und Nachvollziehbarkeit der Gesamtuntersuchung gewährleistet werden soll. Es ist unmöglich, alle Gedankengänge, die Schaeffler in seinem Werk entwickelt, im Rahmen der vorgelegten Untersuchung zu verfolgen, z.B. die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem kritischen Bewusstsein der Religion und dem der Philosophie, sowohl in der historischen als auch in der ideentheoretischen Perspektive. Das wird auch dadurch behindert, dass selbst Schaefflers Theorie des kritischen Bewusstseins der Religion so viele grundsätzliche Fragen entstehen lässt, dass eine kritische Reflexion der Interdependenz des kritischen Vermögens von Religion und Philosophie, wie diese von Schaeffler dargestellt wird, im Rahmen dieser Untersuchung kaum zu gewährleisten ist. Daher werde ich im Weiteren nur die Leitgedanken Schaefflers in Bezug auf die Formulierung der Theorie des kritischen Bewusstseins der Religion verfolgen, ohne die Beziehung zwischen Religion und Philosophie anzugehen. Grundsätzlich gilt für alle hier behandelten Werke, dass auf diese Bezug genommen wird und sie analysiert werden, soweit sie zu dem Diskurs beitragen können und diesen dadurch auch formen.

Ich halte es für nötig, die Grundlinien meines Ansatzes hinsichtlich des Werkes von Schaeffler zu erläutern. Hier ist vor allem die Frage der Effizienz der von mir angegangenen Untersuchung nennen, klare Ansprüche an das untersuchte Werk zu haben. Ausgehend von dem Spezifikum jedes einzelnen Werkes wird auch der Anspruch präzisiert, der aus der initiierten Fragestellung resultiert. Im Fall von Schaeffler werde ich vor allem seine Fragestellung hinsichtlich der kritischen Funktion des Christentums nachverfolgen: Die Strategien, die im Rahmen der Fragestellung

angewendet werden, Motivationen und Kriterien, die Schaeffler in Bezug auf die Genese und das Wesen des kritischen Bewusstseins der Religion offenbart und entwickelt, die Hemmungen und Widersprüche, mit denen er auf seinem Weg konfrontiert ist und wie diese von ihm überwunden oder verdrängt werden. Eigentlich fragt Schaeffler nicht nach der kritischen Kompetenz des Christentums, sondern nach der der Religion überhaupt. Das Werk Schaefflers ist ein maßgebliches Beispiel der Auseinandersetzung mit der kritischen Dimension des religiösen Glaubens, an dem die Art der Fragestellung und der Argumentation und die damit verbundenen Schwierigkeiten abgelesen werden können. In diesem Sinne erscheint meine spezifisch christliche Perspektive der Fragestellung gegenüber Schaeffler als kritisch, und zwar an mehreren konkreten Punkten: Wie und wodurch wird das kritische Selbstbewusstsein der Religion formuliert, wie wird das Wesen der Religion angesichts ihrer kritischen Funktion hinterfragt, wie und kraft welcher Argumente wird die Legitimität des kritischen Bewusstseins der Religion nach außen transponiert und schließlich: ob es für den christlichen Glauben möglich ist, die von Schaeffler entwickelte Theorie des kritischen Bewusstseins der Religion ohne Weiteres auf sich zu beziehen. Ich werde mich nicht mit jeder fragwürdigen Aussage oder Annahme Schaefflers auseinandersetzen, egal wie brisant und kritikwürdig die eine oder andere aus theologischer Sicht erscheinen mag, sondern nur mit denen, die eine Schlüsselrolle für meine Fragestellung spielen. Aber auch hier werde ich nicht vorschnell auf die schon längst unübersichtlich gewordene aktuelle Forschungsliteratur zurückgreifen, vor allem wegen der Menge der fundamentalen Fragen, die Schaeffler angeht, sondern vorerst und meistens auch ausschließlich den Text mit seinen eigenen Aussagen und dem Anliegen des Autors konfrontieren. Dadurch wird auch verhindert, dass von dem Werk ausgelöste Impulse angesichts der Flut an kontroversen Interpretationen oder gar engagierten Überinterpretationen verstummen, vielmehr sollen sie in das Forschungsgewebe einbezogen werden. Es geht mir dabei nicht um Etablierung einer bestimmten Theorie des kritischen Bewusstseins oder der kritischen Funktion des christlichen Glaubens, sondern vorerst nur darum, das Thema oder gar Forschungsfeld selbst zu problematisieren und seine Kontinuität bzw. Systematizität nachvollzuziehen.

2.2 Selbstpositionierung des Autors gegenüber dem Untersuchungsobjekt

Schon auf den ersten Seiten seines Werkes „Religion und kritisches Bewußtsein“ räumt Schaeffler die Schwierigkeiten ein, die seinem Ansatz der philosophischen Betrachtung des Verhältnisses der Religion zum kritischen Bewusstsein sicher entgegnet werden. Dies erkennt er vor allem daran, dass der Philosoph sowohl mit der Souveränität des eigenen Unternehmens, aber auch mit den „Selbstinterpretationen, also den ‘Theologien‘ im weitesten Wortsinn“ der Religion rechnen muss. (Schaeffler, 5) Die Untersuchung von Schaeffler „bewegt sich also bewußt und notwendigerweise auf dem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie.“ (Schaeffler, 5) Der Inhalt der Untersuchung steht im engsten Zusammenhang mit der „formalen Eigenart“ der Untersuchung, „sich auf einem an die Theologie angrenzenden Gebiet der Philosophie zu bewegen.“ (Schaeffler, 7) Die beiden Partner, sowohl die Philosophie als auch die Theologie, werden aufgrund der Gegenüberstellung des „philosophischen Religionsverständnis dem theologischen Selbstverständnis der Religion“ und des „theologisch-religiösen Philosophieverständnis dem Selbstverständnis der Philosophie“ und der sich daraus ergebenden philosophischen Auseinandersetzung mit der Religion und ihren „theologischen Selbstverständnis“, „aber auch mit ihrem spezifischen Philosophieverständnis“ profitieren, indem „die Möglichkeit einer Schärfung des kritischen Bewußtseins, das für das theologische wie für das philosophische Religionsverständnis, aber auch für das philosophische wie für das theologische Philosophieverständnis gleichermaßen nötig ist“, eröffnet wird. (Schaeffler, 7)

In der Einleitung formuliert Schaeffler das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Religion aufgrund ihres jeweiligen Verständnisses der Kritik, das zu deren Anfängen zurückreicht:

Zur Philosophie gehört Kritik als methodisch gesichertes eigenes Urteil über jede angebotene Meinung, zur Religion in vielen ihren Erscheinungsformen gehört die Selbstlosigkeit des Dienstes am empfangenen und überlieferten Wort. (Schaeffler, 20)

Das Verhältnis der beiden wurde im Laufe der Geschichte durch die christliche Botschaft und durch die neuzeitliche Auffassung der Wissenschaft zu einem Höhepunkt der Konfrontation gebracht. Einerseits wird die Vernunft angesichts der

Glaubensbotschaft zur Demut und Selbstzucht genötigt, andererseits wird von der Wissenschaft gerade die „Befreiung von der jeglichen Autorität teils als ihre spezifische Leistung, teils als die Voraussetzung ihrer Möglichkeit“ verstanden. (Schaeffler, 21) Diesen Konflikt beschreibt Schaeffler nicht als Konflikt an „einzelnen Inhalten, sondern an den Formen der Vergewisserung“, an dem „grundsätzlichen Problem, ob philosophische Kritik und religiöser Dienst am anvertrauten Wort ihrer Form nach untereinander zusammenbestehen können.“ (Schaeffler, 21) Dieser Konflikt wird von Schaeffler immer noch als gegenwärtig gesehen. Da nach Schaeffler „nur derjenige aktiven Anteil an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens nehmen kann, der zu wissenschaftlich-kritischem Denken fähig ist“, und unter der Voraussetzung, dass die „aktive Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens nicht ein Vorrecht einer Minderheit von Experten bleiben“ soll, „muß die Fähigkeit zu wissenschaftlich-kritischem Denken Allgemeingut werden.“ (Schaeffler, 22) Kritisches Bewusstsein wird dadurch als eine „unerläßliche Bedingung der demokratischen Gesellschaftsstruktur in der neuzeitlich-wissenschaftlichen Welt“ erfaßt. Die Vereinbarkeit der Religion mit dem kritischen Bewusstsein wird von Schaeffler in einen direkten Zusammenhang mit den Überlebenschancen der Religion in der Gesellschaft gebracht. (vgl. Schaeffler, 22) Denn vor allem angesichts der „wachsenden Interdependenz“ aller Glieder der Gesellschaft bleibt „immer weniger Raum für das Leben solcher Teilgruppen frei“, die gegenüber den gesellschaftlichen Prozessen auf Distanz bleiben wollen. (Schaeffler, 22) Somit würde eine „innere Emigration“ der Religion ihr Verschwinden bedeuten, „Ausschluß vom Leben überhaupt.“ (Schaeffler, 23) Daher ist es gerade die Religion, die sich für den Nachweis der Vereinbarkeit des kritischen und religiösen Bewusstseins interessieren muss, und nicht mehr die Wissenschaft. (vgl. Schaeffler, 23) Um die möglichen Berührungen des kritischen Bewusstseins mit der Religion aufzuspüren, unternimmt Schaeffler eine Revision der Genese des kritischen Bewusstseins von seinen Anfängen.

2.3 Evidenz der kritischen Vernunft aus ihrer historischen Genese

Mit der Befragung der Eigenart des kritischen Bewusstseins beabsichtigt Schaeffler den Zugang zu der Sachfrage nach dem Schicksal des kritischen Bewusstseins zu erschließen. Das Wesen der Kritik wird von Schaeffler in der Kunst erkannt, „Erscheinungen zu durchschauen und maßgebliche Maßstäbe ihrer Prüfung zu finden.“ (Schaeffler, 33) Diese Aufgabe der Kritik gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Vernunft, indem der Mensch sich als „von den Erscheinungen umgeben findet“, die das Wahre verbergen und darum der Prüfung obliegen. (Schaeffler, 36) Die historische Bedingtheit der Vernunft, oder genau gesagt ihres Gebrauchs, veranlasst Schaeffler dazu, eine historische Rekonstruktion der Genese des kritischen Bewusstseins zu unternehmen. Die Evidenz des kritischen Bewusstseins der Religion wird sich nur dann ergeben, so Schaeffler, wenn es gelingt, eine Geschichte des Selbstverständnisses des kritischen Bewusstseins unter Einbezug der kritischen Funktion der Religion nachzuzeichnen. Schaeffler geht diesem Vorhaben als einer fundierten Rekonstruktion nach, wobei die Kriterien und Reichweite dieser Rekonstruktion nicht näher geklärt werden. Nichts spricht dafür, dass Schaeffler seinen Rückblick in die Geschichte des kritischen Bewusstseins lediglich als eine Hypothese oder eine Inszenierung vorlegt. Ich werde im Weiteren nicht die Rekonstruktion Schaefflers kritisch gemäß der Ideengeschichte, der Philosophiegeschichte oder der Religionsgeschichte betrachten, sondern diese auf solche Weise rekonstruieren, dass das eigentliche Anliegen des Autors entdeckt und offengelegt wird. Die Theorie Schaefflers soll daher nicht in das Schlachtfeld der konkurrierenden Religionstheorien oder Theorien der Geschichte der kritischen Philosophie platziert werden, sondern auf interne Ausgewogenheit und Kohärenz unter besonderer Berücksichtigung der für mein Forschungsanliegen relevanten Thematisierungen befragt werden.

2.3.1 Prinzipielle Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung als Voraussetzung des kritischen Bewusstseins

Die Kritik entwickelt sich nach Schaeffler aus dem Bewusstsein der prinzipiellen Zweideutigkeit der Erscheinungen. Nur wenn die Faktizität der Erscheinungen in Frage gestellt und die Doppelfunktion der Erscheinungen in ihrer gleichzeitigen Maßgeblichkeit und Vorläufigkeit erkannt wird, kommt eine Kritik zustande. (Vgl. Schaeffler, 38) Für das Bewusstsein in seinem Verlangen nach der Wahrheit ist der Bezug auf die Erscheinung einerseits unverzichtbar, andererseits bleibt aber die Erscheinung im Bezug auf die Wahrheit immer noch eine „bloße“ Erscheinung:

Die Frage nach Aufgabe und Eigenart des kritischen Bewusstseins hat sich deshalb von vorneherein vor einer Verwechslung zu hüten: Kritik ist nicht die Bevorzugung einer Meinung vor einer anderen, die Höhererschätzung einer Erscheinung gegenüber einer anderen, sondern die Einsicht in die Erscheinungshaftigkeit von allem, was sich zeigt. (Schaeffler, 38)

Aus der prinzipiellen Unterscheidungsstrategie der Kritik folgt für Schaeffler ihre Unvereinbarkeit mit der Polemik, die immer die eine oder andere Seite ohne Reflexion auf den vorläufigen Charakter der bevorzugten Erscheinungen verabsolutiert, und dadurch immer vorkritisch bleibt.

Schaeffler setzt für die Genese des kritischen Bewusstseins ein bestimmtes Wahrheitsverständnis voraus. Die Wahrheit wird nur durch die Erscheinungen zugänglich, die zwar maßgeblich, aber immer noch nicht mit der Wahrheit identisch sind und darum der Kritik bedürfen. Die historische Herkunft und das sachliche Vorbild solcher Wahrheitsverfassung weiß Schaeffler im religiösen Bewusstsein zu erkennen:

Alles, was sich zeigt, ist einerseits die Weise, wie das Heilige und Göttliche sich uns zu erkennen gibt, andererseits zugleich der Schleier, in den es sich hüllt. (Schaeffler, 39)

Die kritische Einsicht in das Wesen der Erscheinung in ihrer grundsätzlichen und unüberwindlichen Unangemessenheit gegenüber dem, was Gott seinem Wesen nach ist, führt, nach Schaeffler, zur Entstehung einer Auslegungskunst. Schaeffler weist unter anderem auf die alttestamentliche Weisheitsliteratur als eine Form der religiösen

Auslegung hin (vgl. Schaeffler 40), die die Erscheinungen als Erscheinungen begreift und dadurch eigenes durchschauendes, also kritisches Bewusstsein aufweist.

Der hermeneutische Charakter der Religion und die zentrale Bedeutung der Hermeneutik für jegliche Theologie zeigen an, daß die Einsicht in die prinzipielle Erscheinunghaftigkeit aller Dinge, Ereignisse und Worte für die Religion als solche konstitutiv ist. Eben dadurch erweist sich die Religion als getragen von jenem kritischen Bewußtsein, das die Unentbehrlichkeit und zugleich die Vorläufigkeit und Unangemessenheit der Erscheinungen als solcher erkennt. (Schaeffler, 40)

Dadurch behauptet Schaeffler die Religion als die früheste Weise der Kritik, die sich vor allem in der religiösen Auslegungskunst des kritischen Bewusstseins entfaltet.

2.3.2 Religiöse Gemeinschaft unter der kritischen Dialektik des Gesetzes

Die religiöse Art des kritischen Bewusstseins positioniert Schaeffler als das maßgebliche Beispiel für die jeweils mögliche Kritik. Dieses Maß beruht auf der Unentbehrlichkeit und Unangemessenheit der Erscheinungen sowohl der Natur als auch der menschlichen Gesellschaft, die „in ihrer Frühzeit durchaus religiös verstanden“ wird, denn „in ihrem Tun und Leiden erscheint die Tätigkeit des Gottes, der als ihr Gründer und Herr verehrt wird.“ (Schaeffler, 41) Die konkrete menschliche Gemeinschaft mit ihrem Schicksal wird religionskritisch ausgelegt als maßgebliche Erscheinung der Präsenz Gottes in der Welt, die aber auch von derselben Gemeinschaft gleichzeitig verhüllt wird. Eine kritische Einstellung zu dem, wie man sich innerhalb der Gemeinschaft auf die Erscheinung Gottes einlässt, führt zu einer normativen Gestaltung des Zusammenseins der Gemeinschaft. So wird die Religion zur Quelle der Gesetzgebung als kritischer Funktion im doppelten Sinne: als Gesetzbewahrung und Gesetzerneuerung. Da Gott nur in seiner Erscheinung als Offenbarung zugänglich für den Mensch wird, ist die Erhaltung des Gesetzes als des die Gemeinde konstituierenden Willens Gottes unentbehrlich. Da aber die Offenbarung nicht mit Gott identisch ist, steht das Gesetz immer wieder vor der Herausforderung der Kritik und Erneuerung. Die letzte wird aber nur auf dem Nährboden des alten Gesetzes möglich. So wird das Gesetz

zur Kritik am faktischen Zustand der Gemeinde, was aber gleichzeitig die Erfahrung der Gottesferne und damit auch die Kritik am Gesetz selbst auslöst, ein Vorgang, der als Bedingung der neuen Gotteserfahrung erfasst wird. So ermöglicht die abgelegte Erfahrung des kritischen Bewusstseins eine neue Erfahrung. Diese neue Erfahrung wird nicht durch kreative Fantasie oder Erneuerungsdrang in Gang gesetzt, sondern allein durch „die kritische Besinnung darauf, dass keine erreichte Gestalt der Erscheinung dem Göttlichen Genüge tut, das sich im Leben der Gemeinde darstellen will“:

In der Einheit von Treue und Erneuerungswillen ist nicht nur die christliche Kirche, sondern jede sich religiös verstehende Gesellschaft „ecclesia semper reformanda“. Und eben in dieser Einsicht erweist sie sich getragen von jenem kritischen Bewusstsein, das die Unersetzlichkeit und zugleich das Ungenügen ihrer eigenen konkreten Sozialgestalt als Erscheinung durchschaut und deshalb ihre konkrete Verfasstheit weder schlechthin verwerfen noch schlechthin kanonisieren kann. (Schaeffler, 43)

Durch die Treue zum Gesetz und den Zweifel an seiner Vollmacht erweist sich die Religion laut Schaeffler als die früheste Form des kritischen Begreifens des gesellschaftlichen Lebens als eines erscheinungsverhafteten. Die religiöse Gesetzgebung in ihrer kritischen Funktion durchschaut zwar die Unzulänglichkeit des Bestehenden und erstrebt seine Verbesserung, aber nicht durch Hervorhebung einer neuen Alternative oder komplette Auslöschung des Bestehenden, sondern sie verweist darauf, dass das wahre Wesen des Bestehenden nur in ihm und nicht abseits von ihm gesucht werden kann. Schaeffler zieht daraus folgenden Schluss:

Das kritische Bewusstsein hat sich zunächst und in einer für die Zukunft maßgeblichen Weise in der Auslegungskunst der Religion und in der Gesetzgebung der religiösen Gemeinde sein Organ geschaffen. (Schaeffler, 44)

Eine Distanzierung des kritischen Bewusstseins von der kritisierten Erscheinungswelt führt es zur Institutionalisierung vor allem in der Form von Religion und Gesetzgebung. Dann besteht die Aufgabe des kritischen Bewusstseins als hermeneutischer Kritik jener Erscheinungen nicht in der Gegenüberstellung der einen oder anderen Art der Auslegung der bestehenden Erscheinungen, was zu einer Polemik unter konkurrierenden Auslegungen führe, sondern in dem Verweis auf „eigene Möglichkeitsgründe der Erscheinungen“ und auf „ihren eigenen Sachgehalt.“

(Schaeffler, 45) Dank dieser „hermeneutischen Eigenart“ wird einerseits die unersetzliche Bedeutung des Kritisierten bewahrt und andererseits wird das Abgleiten der von ihrem religiösen Ursprung abgelösten Kritik ins Polemische und Unwesentliche vermieden.

2.3.3 Von der institutionellen Kritik zur Kritik an Institutionen

In der nächsten Phase der Entwicklung des kritischen Bewusstseins erkennt Schaeffler einen Übergang „von der Kritik durch die Institutionen zur Kritik an Institutionen“. (Schaeffler, 46) Dabei wird auf zwei unzulängliche Typen der Kritik an Institutionen hingewiesen. Wird den Institutionen der Kritik Lebensferne vorgeworfen und ihre Mitwirkung bei den gesellschaftlichen Realien gefordert, so übersieht man die Tatsache, dass die Organe der Kritik gerade dann ihre Schlüsselkompetenzen verlieren, wenn sie die kritische Distanz zur Welt aufgeben:

Eine Vernunft, die nicht mehr den Mut hätte, dem zu widersprechen, was ist und sich in der Erfahrung zeigt, würde dadurch nicht „realitätsnah“, sondern funktionslos. Gerade weil ihre Funktion nicht nur in der Kenntnisnahme, sondern auch und gerade in der Kritik besteht, verliert sie ihre Bedeutung gerade dann, wenn sie unter Verzicht auf eigene Prinzipien nur noch das Faktische auf Begriffe bringt. (Schaeffler, 59)

Wird andererseits den Institutionen der Kritik die Rolle eines von den faktischen Verhältnissen der Gesellschaft unabhängigen Wächters der göttlichen Ordnung, des Wesens des Staates oder der Natur des Menschen zugeschrieben, missachtet man die Erscheinungen und stilisiert die kritische Instanz zur exklusiven Besitzerin der Wahrheit. Kritik aber schaut laut Schaeffler nicht an den Verhältnissen vorbei in die ewige Wahrheit, sondern entwickelt die Vernunft und die Verhältnisse aufeinander zu. (Vgl. Schaeffler, 47) Schlimmstenfalls würden aber die Religion und das Recht naiv die eine Erscheinung und Meinung durch die andere ersetzen, „statt die prinzipielle Differenz zwischen Erscheinung und Wahrheit bewußt zu halten“ (Schaeffler, 47):

Die Institutionen sind Organe der Kritik, indem sie der Faktizität der gesellschaftlichen Verhältnisse ein Sollen entgegenhalten; aber sie sind Organe der hermeneutischen Kri-

tik, sofern sie die Berechtigung des von ihnen formulierten Sollens in einer Auslegung der faktischen Verhältnisse ausweisen müssen. (Schaeffler, 47)

Damit ist gesagt, dass „die realen Verhältnisse und das kritische Bewußtsein sich gegenseitig bedingen, weil die Kritik stets die Erscheinungen befragen muß, um jene Wahrheit zu entdecken, an der sie die Erscheinungen mißt und in deren Namen sie ihre Umgestaltung fordert“ (Schaeffler, 48), d.h. die Wahrheit wird nicht der Realität normativ vorgetragen, sondern aus der Realität selbst erkannt, woraufhin dann in einem kritischen Verfahren die Realität mit der eigenen Wahrheit konfrontiert wird.

2.3.4 Vom kritischen Bewusstsein der Aufklärung zur dialektischen Geschichtstheorie

Laut Schaeffler setzt das kritische Bewusstsein eine bestimmte, historisch bedingte Art des Verhältnisses zwischen der Erscheinung und dem Bewusstsein voraus. Das Bewusstsein spiegelt weder die Welt der Erscheinungen ab, noch hält es der Erscheinungswelt ein Ideenvermögen entgegen. Schaeffler positioniert das sachliche Vorbild für dieses Verhältnis beim Bewusstsein der Aufklärungs-Philosophie und seiner Erkenntnis um Kritikbedürftigkeit der Institutionen des kritischen Bewusstseins selbst, da die letzten dazu neigen, sich bei dem kritischen Beurteilen der Gesellschaft dem eigenen kritischen Maßstab zu entziehen. Dadurch wird „das kritische Bewußtsein im ganzen korrumpiert.“ (Schaeffler, 49) Dazu trägt noch die selbstverschuldete Unmündigkeit der Vernunft bei, die sich die Mühe des eigenen Urteils erspart und meint, in der Religion oder im Staate sei das absolute Maß unmittelbar vorhanden. Durch diese Beschränkung der Urteilsfähigkeit kommt die Vernunft zum Verständnis „eigener Abhängigkeit von der historischen Verhältnissen.“ (Schaeffler, 49) Durch die Aufklärung und Französische Revolution ist die kritische Vernunft dazu gekommen, die Verhältnisse und die Kritikfähigkeit der Vernunft in einem dialektischen Prozess zu betrachten, wenn die Verhältnisse die Bedingungen für die Kritikfähigkeit der Vernunft schaffen und umgekehrt die kritische Vernunft die Veränderungen der Verhältnissen bedingt. Durch diesen Zusammenhang wurde „das

Selbstverständnis des kritischen Bewußtseins“ nach der Aufklärung bestimmt. (Schaeffler, 50) Diese Entwicklung lässt sich auch daran beobachten, dass „frühere Organe des kritischen Bewußtseins“ wie die Religion und das Recht nun zu „seinen bevorzugten Gegenständen“ geworden sind. (Schaeffler, 52) Die Kritik der Aufklärung meinte in diesen Institutionen „die ausgezeichneten Beispiele eines „vorkritischen Bewußtseins“ zu finden.“ (Schaeffler, 52) Diesen wurde vorgeworfen, sie hielten eigenen Anspruch für göttlich und unbedingt, obwohl sie wie auch alle anderen Institutionen unter konkreten historischen Umständen entstanden und der historischen oder dialektischen Interpretation untergeworfen sind. Zwar versuchte das kritische Bewusstsein der Aufklärung „auch die Religion historisch zu deuten, auf „bloß faktische“ Bedingungen zurückzuführen oder in den historischen Prozess dialektisch einzubeziehen“, die Religion selbst widersetzte sich jedoch einer solchen Deutung. (Schaeffler, 53) Durch das Streben, sich der Kritik zu entziehen, erregt die Religion den Verdacht, vorkritisch zu sein und kann „auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen“. (Schaeffler, 55) Kehrt sich also das kritische Bewusstsein gegen die Institutionen der Religion und des Staates, um sich von diesen zu befreien, so entdeckte die Vernunft „ihre eigene Abhängigkeit von den historischen Verhältnissen und begriff die Aufgabe, den dialektischen Zusammenhang zwischen der Veränderung der Verhältnisse und ihrer eigenen Veränderung zu durchschauen.“ (Schaeffler, 55) Durch diesen Zusammenhang realisierte sich die Religion „nunmehr als dialektische Geschichtstheorie.“ (Schaeffler, 55) Diese zweite Phase der Genese des kritischen Bewusstseins enthält nach Schaeffler „nicht weniger Auskunft über die Aufgabe des kritischen Bewußtseins“:

Kritik erweist vielmehr als dialektische Kritik ihr Recht dadurch, daß sie aufzeigt, wie der innere Widerspruch in den Verhältnissen selbst ein Bewußtsein erzeugt, das notwendig die Aufhebung eben dieser Verhältnisse verlangt. Auf solche Weise wird der kritisierte Zustand der Gesellschaft und der Institutionen nicht belanglos, sondern erhält historische Bedeutung gerade dadurch, daß er eine weiterdrängende Entwicklung ebenso sehr ermöglicht wie erfordert. (Schaeffler, 56)

Schaeffler weist auf die Erfahrung der revolutionären Praxis hin, die ein solches Selbstverständnis der Vernunft ermöglicht, das sich von dem der Aufklärung wesentlich unterscheidet. Es wurde in der Aufklärung und Revolution entdeckt, dass die Vernunft

ihre Fähigkeit zur Kritik durch die Überwindung der eigenen „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ realisieren kann, und zwar geschieht die Befreiung durch die revolutionäre Veränderung der Verhältnisse, die die Funktionalität der Vernunft entweder behindern oder fördern, aber nichts Konstitutives zur Entwicklung der Vernunft beitragen. Die von den Institutionen der Religion und des Rechts enteignete Qualitäten der Ewigkeit und der Geschichtsüberlegenheit wurden auf Vernunft verlegt:

Aufklärung und Revolution haben dennoch die Hoffnung nicht aufgegeben, neue und nunmehr „rein vernünftige“ Institutionen zu schaffen, die ihrerseits die ewige Wahrheit durchzusetzen vermögen. Ewige Vernunftwahrheiten sollten gegen die Torheit der faktischen Menschenmeinungen und der faktischen Zustände und gegen den Widerstand der faktischen Institutionen durchgesetzt werden, damit die Vernunft selbst wahre Meinungen erzeuge, vernünftige Verhältnisse schaffe, rechtmäßige Institutionen begründe. An die Stelle der empirisch-historischen Religion sollte die Vernunftreligion, an die Stelle der empirisch-historischen Staaten der Vernunftstaat treten. (Schaeffler, 57)

Die aufgeklärte Vernunft ordnete der Historie das Zufällige und der Vernunft das Ewige zu, aber die dialektische Geschichtstheorie setzte die Vernunft in Verbindung mit historischen Verhältnissen und dadurch werden nicht nur die Verhältnisse und Institutionen als „bloß“ historisch angesehen, was im Sinne der aufgeklärten Kritik ist, sondern auch die Vernunft wird der historischen Dialektik untergezogen.

Die Vernunft fiel hinter die Erfahrung der Revolution zurück, wenn sie meinen wollte, sie sei nicht selber ein Teil derjenigen Verhältnisse, die sie kritisiert. Ihre Aufgabe besteht nicht darin, je schon zu wissen, was wahr ist, und dadurch Erfahrung entbehrllich zu machen, sondern darin, Erfahrung zu ermöglichen. (Schaeffler, 59)

Im Übergang von der Kritik durch die Vernunft zur Kritik der Vernunft lässt sich nach Schaeffler die dritte Phase in der Entwicklung des kritischen Bewusstseins verorten. Die Emanzipation des Bewusstseins durch die Aufklärung mit ihrer Befreiung von Autoritäten und Traditionen und durch die Französische Revolution mit ihrer Entmachtung der traditionellen religiösen und staatlichen Institutionen hat „nicht zu der erwarteten Einmütigkeit der Menschenvernunft über das Wahre und Gerechte geführt.“ (Schaeffler, 61) Die exklusiven Ansprüche der streitenden Schulen und ihrer Systeme führten zum Dogmatismus, und diejenigen, die die vergeblichen Bemühungen um die

allgemein anerkannte Erkenntnis der Wahrheit verfolgten, trauten der Vernunft nicht mehr und wendeten sich darum zum Skeptizismus. Die beiden Extreme könnte nur der Kritizismus, „der die Grenzen der Vernunft bestimmt, um innerhalb dieser Grenzen ihr Recht zu sichern“, überwinden. Nicht umsonst geht es, wie Schaeffler bemerkt, beim Hauptwerk des Kritizismus nicht nur um die Kritik durch Vernunft, sondern auch um „Kritik der reinen Vernunft“. In dem von Schaeffler erörterten Zusammenhang steht nicht die Bedeutung des Werkes zur Diskussion, sondern sein Einfluss auf die Genese des kritischen Bewusstseins. In dieser Hinsicht hält Schaeffler für entscheidend, dass „Kant ein historisches Selbstverständnis der kritischen Vernunft ermöglicht hat.“ (Schaeffler, 64) Dadurch werden Dogmatismus und Skeptizismus nicht zu naiven Verfehlungen, sondern zu Selbstmissverständnissen der Vernunft hinsichtlich ihrer kritischen Aufgabe: Während der Dogmatismus in seiner kritischen Funktion sich der universalen Weltkonstruktion verpflichtet, verzichtet die Vernunft im Skeptizismus kritisch auf Selbstvertrauen, und jede Seite meint, ihre Aufgabe zu Ende geführt zu haben. Diese unvermeidbare Erfahrung motivierte die Vernunft, „sich auf ihre dritte, die kritische Stufe zu erheben“ und sich selbst als „Ergebnis einer Geschichte“ zu begreifen. (Schaeffler, 64)

Was der Dogmatismus für die Schulen war, das war für die politische Praxis der Terror der Französischen Revolution, den die Revolutionäre als die Verwirklichung der Einsichten der Vernunft rechtfertigten: Den Gegnern der Revolution wurde die bewusste Bekämpfung der Wahrheit vorgeworfen, was „durch Maßnahmen beantwortet wurde, die den ‚Schuldigen‘ von allem Einfluß auf die Gestaltung der Verhältnisse fern hielten.“ (Schaeffler, 63) Der Skeptizismus gegenüber der politischen Praxis entsteht aus der Erfahrung, dass „durch die Argumente der Vernunft die Einmütigkeit der Beteiligten nicht gesichert wird“ und dass diejenigen Argumente politisch wirksam werden, die „die Gegner zu Schuldigen erklären und so die gegen sie angewandte Gewalt rechtfertigen.“ (Schaeffler, 63) Diese Erfahrung lässt den Verdacht entstehen, die Vernunft diene lediglich als Mittel der Durchsetzung im Kampf der konkurrierenden Interessen. Der Terror als angewandter Dogmatismus geht von der Überzeugungskraft der Argumente aus, derer man sich nur aus Boshaftigkeit widersetzen könne, und der Ideologieverdacht als angewandter Skeptizismus betrachtet Argumente nur als Werkzeuge des Machtkampfs. Das Wechselspiel der beiden wird nur produktiv

aufgelöst durch „einen angewandten Kritizismus, der auch auf dem Felde der politischen Praxis die Grenzen der Vernunft bestimmt, um innerhalb dieser Grenzen ihr Recht zu sichern.“ (Schaeffler, 63)

Schaeffler hält also die Kantische Philosophie für das maßgebliche Vorbild der Überwindung des Gegensatzes zwischen Dogmatismus und Skeptizismus auf dem Feld der theoretischen Erkenntnisse und der individuellen Sittlichkeit. Auf den politischen Bereich hat sie aber laut Schaeffler kaum einen Einfluss ausgeübt. Es gehört zu den politischen Realien von heute, dass politischer Dogmatismus und Skeptizismus sich durch „das Programm des Kritizismus“ unvermittelt gegenüberstehen. Im Streit der Regierungsparteien und der Opposition erhebt immer wieder „jede Seite den Anspruch, im Namen der Vernunft zu sprechen.“ (Schaeffler, 65) Jede Seite sieht die andere als Verführer des Volkes, die dem Guten und dem Vernünftigen bewusst widerspreche, was unter anderem die allgemeine Evidenz der „Wahrheit“ und der „Tatsachen“ beeinträchtigt. Das Argumentieren wird beiderseits durch das Fingerzeichen auf den Schuldigen ersetzt. Beruft sich jemand doch auf die Vernunftgründe, ist er sofort dem Ideologieverdacht und dem Verdacht auf Interessenvertretung ausgesetzt.

Dogmatisch in der Behauptung der jeweils eigenen Vernünftigkeit und skeptisch im universellen Ideologieverdacht gegen jede gegnerische Ansicht, findet die Vernunft nicht zu jenem Kritizismus, der allein der politischen Praxis die so pathetisch geforderte Rationalität verschaffen könnte. (Schaeffler, 65)

Schaeffler beobachtet an der Geschichte der aufgeklärt-vernünftigen Politik das, was Kant an der Geschichte der aufgeklärt-vernünftigen Philosophie beobachtet hat:

Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus und die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. [...] Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer neuen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden. [...] Eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das

der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst. (Kant, Kritik der reinen Vernunft, IX-XII, zitiert nach Schaeffler, 66)

Nachdem das Kantische Programm, die dogmatische Theses und die skeptische Antithesis in einer höheren Einheit aufzuheben, die Entdeckung der Historizität der Vernunft geleistet hatte, musste das historisch-kritische Selbstbewusstsein der Vernunft sich auf allen Bereichen der Theorie und der Praxis explizieren lassen, das heißt, auf dem Feld der Theorie und der individuellen Sittlichkeit ebenso wie auf dem Feld der politischen Praxis, wie es dann von der dialektischen Geschichtstheorie des deutschen Idealismus unternommen wurde. (vgl. Schaeffler, 69) Zwar bestand schon beim Übergang von der Aufklärung zur Revolution die Notwendigkeit einer dialektischen Geschichtstheorie, doch erst Kant hat die Leistung vollbracht, der Vernunft die Dimension ihrer Historizität durch die Überwindung der Antithese von Dogmatismus und Skeptizismus im Kritizismus zu eröffnen. Die Wirklichkeit der dialektischen Geschichtstheorie geschah in neuem Selbstverständnis der Vernunft durch Aufhebung „der ‚Thesis‘ der bestehenden Verhältnisse und der ‚Antithesis‘ der oppositionellen Kritik“ in der „‚Synthesis‘ des gemeinsam beschlossenen Gesetzes“. (Schaeffler, 69) Die Vernunft befragt daher nun die Institutionen, inwiefern sie das innere Moment der Kritik in sich selbst erhalten, „das sie nötigt, sich über ihren jeweils gegebenen Zustand hinaus zu entwickeln“.

Maßstab für die Vernünftigkeit der Institutionen ist deshalb ihre Fähigkeit, sich auch die Negation als Moment ihrer eigenen Entwicklung zu integrieren. Maßstab für die Vernünftigkeit der Kritik ist entsprechend ihre Fähigkeit und ihr Wille, sich als vorantreibendes Moment der Entwicklung in den Dienst des umgreifenden Ganzen zu stellen. (Schaeffler, 69)

Das kritische Bewusstsein hat sich in einem dritten Schritt, nach dem es sich in den Institutionen seine Organe geschaffen hatte und sich in einem zweiten Schritt gegen diese Institutionen gewendet hatte, in eine Kritik der Vernunft verwandelt.

2.3.5 Kritische Vernunft als Bewusstsein von der Krisis der Vernunft

Aufgrund der erfahrenen Heillosigkeit des Streites zwischen der dogmatischen Theses und der skeptischen Antithesis ist die Überwindung der Gegensätze durch ihre Vermittlung zur obersten Aufgabe des kritischen Bewusstseins geworden. Kritik wird aus einer Sache des fixierenden Verstandes zu einer Sache der sich selbst in Gegensätzen entwickelnden Vernunft. Insofern die Vernunft die Erfahrungen, die sie mit sich selbst gemacht hat, zur Kontinuität eines historischen Weges zusammenbindet, bewährt sich ihr kritisches Selbstverständnis vielmehr als historisches Selbstverständnis. Auf solche Weise werden diejenigen Positionen, die die Vernunft als naiv entlarvt und überwindet, nicht belanglos, sondern erweisen sich als Möglichkeitsgründe für ihre eigene Weiterentwicklung. Nur sofern die Kritik auch dort, wo sie die System-Entwürfe einer dialektisch-logischen Vernunftmetaphysik verwirft, sich dieses historische Selbstverständnis bewahrt, vermeidet sie ein Abgleiten in ein unkontrolliertes und insofern gerade unkritisch-naives „Springen von Standpunkt zu Standpunkt.“ (Schaeffler, 71) Die dialektische Kritik zeigt gegenüber den kritisierten Verhältnissen und Institutionen deren Beschränktheit auf. Die dialektische Theorie behauptet sich als „höhere Instanz“, die im Namen des Ganzen „Vernünftigen“ jedem Objekt der Kritik seinen entsprechenden Ort und Recht zuweist. Was aber als Teil des Ganzen den Anspruch erhebt, selbst das Ganze zu sein, gilt dann als unvernünftig. Die dialektische Geschichtstheorie ist mit diesem Ganzen als Ganzen der Geschichte, in dem die Vernunft fortschreitet und herrscht, vertraut. Die Geschichte sei im ganzen „Fortschritt durch Vernunft und zur Vernunft.“ (Schaeffler, 72) Aber auch die Geschichte gibt der kritischen Vernunft keinen sicheren Halt, sobald die sich selbst nicht verschließen will:

Das kritische Bewusstsein darf sich auch der weitergehenden Erfahrung nicht verschließen, daß die Entwicklungsrichtung der Geschichte weit vieldeutiger ist, als alle spekulativen Geschichtstheorien das wahrhaben wollen. Kritik an der Zweideutigkeit des Geschichtsverlaufes und deshalb an jeder universalen Geschichtskonstruktion wird so zur zentralen Aufgabe des kritischen Bewusstseins. (Schaeffler, 73)

Der Übergang von paternalistischer Kritik, die „dem „Teil“ sein je begrenztes Recht im

„Ganzen“ zuweist“, zu der Kritik an jeder Theorie, die für sich die exklusive Maßgeblichkeit beansprucht, wird von Schaeffler als vierter Schritt in der Entwicklung des kritischen Bewusstseins identifiziert. (Schaeffler, 73) Durch ihn kommt die Vernunft zur ernüchternden Erfahrung eigener Unzuverlässigkeit und Täuschungsanfälligkeit. Sie kann sich auch nicht auf ein Entwicklungsgesetz verlassen, das ihrer Geschichte einen Charakter des stetigen Fortschritts zu „immer klarerem Selbstbewußtsein und immer wirkungsvollerer Selbstgestaltung der Vernunft“ verleihen könnte. (Schaeffler, 77) Aufgrund der Erfahrung der Vernunft mit den geschichtlichen Rückschlägen behauptet Schaeffler für die Vernunft die Notwendigkeit, auf frühere Formen des kritischen Bewusstseins zurückzugreifen. Dadurch wird das kritische Bewusstsein radikalisiert und früher erreichte Formen der Kritik werden nicht bloß wiederholt, sondern generell überholt, damit ihr wahrer Kern von Verstellungen befreit wird. Auf diese Weise könnte die damals erreichte Stufe überschritten werden. Lässt man aber die Vorstellung von einem unaufhaltsamen Fortschritt wie auch die Vorstellung von einem „klassischen Zeitalter“ der kritischen Vernunft beiseite, dann wird damit die seit der Aufklärung dominante Geschichtsauffassung prinzipiell verlassen. (vgl. Schaeffler, 78) Rechnet man mit der Möglichkeit der Stagnierung oder gar des Rückschrittes der Geschichte, wird dann die Herrschaft der Vernunft in der Geschichte widergelegt:

Die uneingeschränkte Herrschaft der Vernunft, die Unaufhaltsamkeit des Fortschritts und die Eindeutigkeit der Funktion jeder Epoche - diese drei Grundüberzeugungen der vorausgegangenen Geschichtsauffassungen erscheinen nun als seltsam naiv. Die Aufgabe des kritischen Bewusstseins aber besteht nunmehr darin, diese Naivität zu überwinden. Und sofern sich gezeigt hat, daß Aufklärung, Idealismus und materialistische Geschichtsdialektik gerade diese drei Grundüberzeugungen gemeinsam haben, drängt das kritische Bewußtsein heute über diese drei Positionen gemeinsam hinaus. (Schaeffler,78)

Diese Überlegungen führen Schaeffler zu einem vierten Ergebnis: Nun wird die Kritik „zum Organ innerhalb der Institutionen, zum vorantreibenden Moment ihrer Entwicklung.“ (Schaeffler, 81) An dieser Stufe entdeckt das kritische Bewusstsein „die Zweideutigkeit der historischen Entwicklungstendenzen und die daraus entspringende Gefahr, daß der Anspruch, als fortschrittlich und kritisch zu gelten, sich in ein bloßes

Mittel zur unausgewiesenen Selbstbestätigung verkehrt.“ (Schaeffler, 82) Schaeffler hält die Notwendigkeit „des Rückgriffes auf frühere, überwunden geglaubte Epochen in der Geschichte des kritischen Bewußtseins“ und „die Notwendigkeit, Früheres nicht einfach zu reproduzieren, sondern es in der Erneuerung zu reinigen und zu überbieten“ für unbestritten, und das bedeutet auch, auch „auf den ungebrochenen Fortschrittsglauben“ und „auf die Kanonisierung eines ‚klassischen Zeitalters‘“ zu verzichten. (Schaeffler, 82) Daraus ergibt sich für Schaeffler die gegenwärtige Krise der Kritik als vierter historischer Befund:

Kritische Vernunft ist heute, d. h. angesichts ihrer eigenen Geschichte, nur möglich als Bewusstsein von der Krisis der Vernunft. (Schaeffler, 82)

Kritische Vernunft kann bei der Selbstbestimmung weder auf „ein klassisches Zeitalter der Rationalität“ zurückgreifen, denn „jede ihrer Epochen erwies sich als überwindungsbedürftig“, noch kann sie an eine „gesetzmäßige Entwicklung des menschlichen Bewusstseins zu immer größerer Vernünftigkeit“ appellieren, da jede Entwicklungsstufe der kritischen Vernunft unter dem permanenten Verdacht der Rückfälligkeit steht. (Schaeffler, 82) Die gegenwärtige Krise kann nicht durch eine Emanzipation der Vernunft von ihrer Geschichte überwunden werden:

Die Entdeckung der hermeneutischen, dialektischen und historischen Aufgabe des kritischen Bewusstseins kann nicht mehr preisgegeben werden. (Schaeffler, 82)

Andererseits kann sich die Vernunft nicht mehr auf die eigene Geschichte stützen, da es ungewiss ist, ob „der zurückgelegte Weg die Realisation der kritischen Vernunft vorbereitet oder auf ihre Selbstvernichtung zuläuft.“ (Schaeffler, 83) Die Vernunft entdeckt daher für sich die eigene Historizität in ihrer Offenheit für je neue Entscheidungen über ihren Sinn.

Schaeffler sieht also das kritische Bewusstsein in einer Krise steckend, die in eigener Reflexion eingeholt werden muss, wobei die bisherige Geschichte als Weg in diese Krise gedacht werden muss. Diese letzte Aufgabe wird von Schaeffler als der fünfte Schritt in der Entwicklung des kritischen Bewusstseins begriffen. Dieser Gang aber scheint für Schaeffler „gegenwärtig an eine Grenze gestoßen zu sein.“ (Schaeffler, 84) Das vorläufige Ergebnis, zu dem dieser Versuch der Geschichte des kritischen

Bewusstseins geführt hat, beschreibt Schaeffler unter Rückgriff auf eine kantische Formulierung folgendermaßen:

„Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher Indifferentism, die Mutter des Chaos und der Nacht“ (Kr. d. r. V. A X); und es bleibt zu fragen, ob wir mit Kant hoffen dürfen, dieses nächtliche Chaos sei „doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung“ (ibid.), aus welcher das wahrhaft kritische Bewußtsein nun endlich hervorgehen werde. (Schaeffler, 85)

2.3.6 Kritikbedürftigkeit des Subjektes der Kritik

Aus dem Entwicklungsgang des kritischen Bewusstseins, in dem jede kritische Instanz sich ihrerseits wiederum als kritikbedürftig erwiesen hat, schließt Schaeffler Folgendes:

Die Suche nach einem Subjekt der Kritik, welches für sich den Anspruch erheben könnte, nicht zugleich ihr Objekt zu sein, muß aufgegeben werden. (Schaeffler, 85)

Dieser Anspruch wurde von jeder kritischen Instanz aus der Überzeugung, „Kritik müsse im Namen einer unbedingten Einsicht geschehen“, erhoben. (Schaeffler, 85) Für Schaeffler ist es die gemeinsame Voraussetzung, die den geschichtlichen Weg des kritischen Bewusstseins bestimmt hat. Der Weg aus der Krise des kritischen Bewusstseins kann daher nur durch das Problematisieren und die Befragung dieser Voraussetzung gesucht werden. (vgl. Schaeffler, 86) Die Berufung auf unbedingte Einsicht erlaubt dem Subjekt oder der Instanz der Kritik, die unbedingte Maßgeblichkeit für sich zu beanspruchen. Entzieht man aber der Kritik ihre Begründung in unbedingter Einsicht, verliert die Kritik an Radikalität. Hier stellt sich Schaeffler eine für das Schicksal des kritischen Bewusstseins grundsätzliche Frage:

Kann die Kritik ihre eigene Radikalität wahren, ohne eine Institution oder eine Verstandeseinsicht, eine dialektisch-versöhnende Methode oder ein revolutionäres Programm für absolut maßgeblich zu halten und so gerade der Kritik zu entziehen? (Schaeffler, 87)

Da die Ansicht, radikale Kritik sei nur im Namen unbedingter Einsicht möglich, sich von dem unbedingten Geltungsanspruch religiöser Verkündigungen und religiös begründeter Rechtsforderungen auf alle nachfolgenden Formen des kritischen Bewusstseins fortgeerbt hat, wirft Schaeffler den Blick zurück auf die Anfänge des kritischen Bewusstseins. Er behauptet, alle bisher existierenden kritischen Instanzen hätten „jenen Anspruch übernommen, den die Religion ‚kraft ihrer Heiligkeit‘ erheben zu können meinte.“ (Schaeffler, 87) Eine kritische Revision lässt uns erkennen, behauptet Schaeffler, dass auf der ersten Stufe der Genese des kritischen Bewusstseins dieser Anspruch ein Selbstmissverständnis war. Schaeffler meint hier ein doppeltes Missverständnis sowohl seitens der Religion selbst, als auch seitens ihrer externen Beobachter zu erkennen. Dem Betrachter der Religion scheint ihr Wesen darin zu liegen, was selbst den Gläubigen nur als „bloße Erscheinung“ galt: Menschliche Worten und Handlungen lassen das Gotteswort vernehmbar werden. Religiöse Hermeneutik leistet kritische Auslegung der „signa repraesentativa“, indem sie diese von der Gottheit unterscheidet. Eine Offenbarung Gottes ohne die Vermittlung der verhüllenden Erscheinungen, unter anderem auch den menschliche Worten und Handlungen, käme einem apokalyptischen Ende der Welt gleich, das diese die unverhüllte Präsenz Gottes nicht ertragen würde. Diese apokalyptische Perspektive stellt das Bewusstsein der Religion vor ihre eigene wesentliche Vorläufigkeit. Die Religion kann die verhüllende Erscheinung der Gottheit kritisch auslegen, „gerade indem sie zugleich sich selbst als einen Teil der verhüllenden Erscheinung versteht.“ (Schaeffler, 88) Durch ihre Heiligkeit kann sie sich nicht etwa, wie sie das häufig meint, dieser Krise entziehen; durch Gottes Heiligkeit weiß sie sich immer schon einem Urteil unterworfen, das ihre eigene Vorläufigkeit offenkundig macht. Die Religion bleibt radikal weltkritisch, gerade wenn sie sich selbst unter die apokalyptische Krisis von Gottes Heiligkeit gestellt weiß. Die Berechtigung des Verdachtes, dass die Religion sich über alle Kritik erhaben meint, beruht vielmehr darauf, dass die Religion sich gerade dann, wenn sie sich selber als absolut zu setzen versucht, die eigene Grundlage entzieht:

Denn die ursprünglich kritische Aufgabe der Religion besteht, wie sich gezeigt hat, darin, den Unterschied zwischen den Erscheinungen und der Wahrheit selbst ausdrücklich zu machen. Wenn nun die Religion sich selber mit dem Heiligen verwechselt, das doch

in ihr nur erscheint, so hebt sie dadurch eben jene Unterscheidung auf, durch die allein sie zur Kritik an der Welt fähig gewesen ist. (Schaeffler, 89)

Kants Kritik setzt laut Schaeffler, möglicherweise auch unbewusst, dieses Selbstmissverständnis der Religion schon als geschehen voraus. Der „gerechte“ Verdacht gegen Religion und Gesetzgebung hat, so Schaeffler, die aufgeklärte Vernunft auf den Plan gerufen und damit jene Geschichte des kritischen Bewusstseins in Gang gebracht hat, die Schaeffler in seinem Werk unter anderem nachzuvollziehen versucht. Aber die Kritik der Aufklärung an der Religion hat nicht bei der prinzipiellen und unaufhebbaren Erscheinungshaftigkeit jeder menschlichen Einsicht und Aussage angesetzt; sie hat stattdessen auf den Anspruch der Religion auf absolutes Wissen mit dem gleichen Anspruch der Vernunft beantwortet. So hat die aufgeklärte Vernunft, und nach ihr jede folgende Gestalt des kritischen Bewusstseins, gerade jenes Selbstmißverständnis übernommen, das dem Verdacht gegen die Religion als wahrer, wenn auch verborgener Rechtsgrund zugrunde gelegen hatte: Die Überzeugung, Kritik im Namen eines absoluten Wissens üben zu können, pflanzte sich durch alle Phasen in der Geschichte des kritischen Bewusstseins fort. (vgl. Schaeffler, 89)

Beim Rückblick auf die Ursprünge des kritischen Bewusstseins kommt Schaeffler noch zu einem anderen Befund: Das kritische Bewusstsein hat im Laufe seiner Geschichte das erwähnte Selbstmissverständnis der Religion übernommen und hat es nie geschafft, dieses Missverständnis zu überwinden. In jeder Phase der Geschichte wird die Mahnung, dass Kritik stets mit Selbstkritik verbunden sein müsse, vernachlässigt. Auch wenn solche „moralische Ermahnung“ für die aufgeklärten Vernunft als „trivial“ erscheint und aus der Perspektive der „dialektischen Versöhnungssysteme“ „ideologieverdächtig“ aussieht, bleibt diese für die Religion „ein zentraler Inhalt ihres eigenen Bekenntnisses zu dem ‚Deus semper maior‘“, dem Gott, der stets größer ist, als das, was die Religion von ihm sagt und zur Erscheinung bringt.“ (Schaeffler, 40) Nicht nur vom Christentum gilt, meinte Schaeffler, was Schleiermacher von diesem gesagt hat: „Nie zufrieden mit dem Erlangten, sucht es auch in seinen reinsten Anschauungen, auch in seinen heiligsten Gefühlen noch die Spur des Irreligiösen... Dasselbe, was exoterisch heilig gepriesen und als das Wesen der Religion aufgestellt ist vor der Welt, ist immer noch esoterisch einem strengen und wiederholten Gericht unterworfen.“ (Schleiermacher, 296) Denn die Religion als solche weiß, dass sie zusammen mit der

Welt vergehen müsste, wenn die Gottheit unverstellt erschiene. (vgl. Schaeffler, 90)

2.3.7 Radikalität der Kritik und ihre Vorläufigkeit

Schaeffler beruft sich immer wieder auf die eigene Grundthese, „das kritische Bewusstsein in seiner religiösen Gestalt verdankt seine Radikalität gerade dem Umstand, dass es sich selber zu den Erscheinungen rechnet, die zwar unentbehrlich sind, wenn die göttliche Wahrheit zugänglich werden soll, die aber kritisch ausgelegt werden müssen, wenn sie auf die göttliche Wahrheit hin transparent werden sollen.“ (Schaeffler, 90) Ich würde nun fragen, ob die Kritik, indem sie durch den Verzicht auf den Anspruch absoluten Wissens ihre Radikalität zuspitzt, dadurch gerade nicht ihren kritischen Impetus aufhebt? Man verbindet doch üblicherweise die Legitimität der Kritik mit dem Profil der kritisierenden Person oder Institution und von diesen erhobenen Ansprüchen. Und wenn dieses Subjekt der Kritik sich selbst als ein vorläufiges Phänomen behauptet, warum sollte man dann gegenüber seiner Kritik auf Dauer aufmerksam sein? Dieser Gefahr ist sich Schaeffler auch bewusst, wenn er konsequenterweise fragt, „ob das kritische Bewusstsein sich selber aufhebe, wenn es auf seine Geschichte zurückblickt und dabei entdeckt, dass es trotz fortschreitender Radikalisierung keinen Maßstab gefunden hat, der nicht selber seinerseits der Kritik unterworfen werden müsste.“ (Schaeffler, 91) Schaeffler aber sieht gerade in dieser Erfahrung des kritischen Bewusstseins seine Bestätigung, indem es sich zu einer Wahrheit bekennt, „die jeder ihrer Erscheinungen überlegen bleibt.“ (Schaeffler, 91) Was ist aber mit der Legitimität und der Gültigkeit der Institutionen des kritischen Bewusstseins? Schaeffler kommt angesichts der Geschichte der Institutionen des kritischen Bewusstseins zu folgendem Ergebnis:

Das kritische Bewußtsein in seiner religiösen Gestalt versteht Institutionen nicht als die Organe des absoluten Wissens, sondern als Formen eines Dienstes, der der Wahrheit zu ihrer je vorläufigen Erscheinung, den Erscheinungen aber zu ihrer Transparenz für die Wahrheit verhelfen soll. Ein solcher Dienst muß Vorläufigkeit wagen, um dem Absoluten eine Stätte seines Erscheinens offen zu halten. (Schaeffler, 91)

Die bisherigen Überlegungen haben zu einem fünften Ergebnis geführt: Das kritische Bewusstsein wird durch seine Geschichte auf seine religiösen Ursprünge zurückverwiesen. Die Religion hat vor der Aufklärung ein vermeintlich absolutes Wissen institutionalisiert. Im Laufe der Geschichte des kritischen Bewusstseins wurde dieser Anspruch auf absolutes Wissen auf immer neue Instanzen übertragen, bis diese Geschichte in Widersprüche führte, in die Krise der Vernunft. (Schaeffler, 91) Schaeffler unternimmt den Versuch, eine sachliche Auskunft über die Aufgabe des kritischen Bewusstseins aus der historischen Rückschau vorzulegen. Er versucht auch zu belegen, dass „der Anspruch auf absolutes Wissen (nicht) in der besonderen Form der Religion auftrat, sondern darin, dass die Religion sich in der Form des absoluten Wissens verstand.“ (Schaeffler, 92) Als Kriterien des für die Religion konstitutiven kritischen Bewusstseins und für jede Form des kritischen Bewusstseins überhaupt hebt Schaeffler „den Mut zur Vorläufigkeit, das Bekenntnis zur eigenen Unangemessenheit, das Zutrauen zur je größeren Wahrheit“ hervor. (Schaeffler, 92) Die Radikalität der Kritik lässt sich vom kritischen Bewusstsein nur beherrschen, indem „es sich in sich selbst reflektiert“. Gerade der Dogmatismus des absoluten Wissens und in nicht geringerem Maße der skeptische Verzicht auf die Wahrheit halten gleicherweise das kritische Bewusstsein in einem vorkritischen Zustand.

Kritik erreicht vielmehr als reflexive Kritik ihre Radikalität dadurch, daß sie auch und gerade ihre eigene Vorläufigkeit als Bezeugung der „veritas Semper maior“ auszulegen versteht. (Schaeffler, 92)

Erst der Verzicht auf Selbstbehauptung befähigt die kritische Vernunft dazu, die eigene Aufgabe und das eigene Schicksal anzunehmen:

Auf solche Weise braucht die kritische Vernunft die Erfahrung von ihrem Weg in die Krisis weder zu verdrängen noch zu bagatellisieren. Gerade indem die Kritik nicht versucht, sich der Erfahrung von ihrer eigenen Krisis zu entziehen, wird sie zur Platzhalterin jener Wahrheit, die stets größer ist als jeder ihr gewidmete Dienst. (Schaeffler, 92)

Dadurch wird die Kritik außerdem "ein Abgleiten in eine durch die Geschichte unbelehrbare und insofern gerade unkritisch-naive Wiederholung jenes Wechselspiels von Anmaßung und Verzweiflung“ vermeiden. (Schaeffler, 93)

2.4 Die aus der Genese gewonnenen Aufgaben des kritischen Bewusstseins

2.4.1 Hermeneutische Aufgabe des kritischen Bewusstseins

Frei von der Naivität der konkurrierenden Alternativen und Ansprüche wird Kritik ihre hermeneutische Aufgabe dadurch erfüllen, dass sie die kritisierten „Erscheinungen und Meinungen auf ihre eigenen Möglichkeitsgründe und Sachgehalte hin durchsichtig macht.“ (Schaeffler, 94) Schaeffler traut der „hermeneutischen Kritik“ zu, die Phänomene nach den von den Phänomenen selbst erzeugten Maßstäben zu kritisieren. Die Phänomene aber erweisen sich immer noch als „bloße Erscheinungen, die von eben jener Wahrheit verschieden bleiben, die dennoch nur durch sie zugänglich wird.“ (Schaeffler, 94) Hermeneutische Kritik wird also in dem Maße berechtigt, in dem sie die Erscheinungen unbeschadet ihrer Unentbehrlichkeit prinzipiell von der unmittelbar nicht zugänglichen Wahrheit unterscheidet. Daraus folgt die Forderung an das kritische Bewusstsein, auch sich selbst hermeneutisch als unentbehrliche und trotzdem bloße Erscheinung, die nicht mit der Wahrheit zusammenfällt, zu begreifen. Schaeffler beruft sich auf die Religion, die sich immer schon diese doppelte Aufgabe der Auslegung zu eigen machte. Religion begreift die Welt und sich selbst als auslegungsbedürftige Erscheinungen des Göttlichen, die aber nicht mit dem Göttlichen zu verwechseln sind. Weil die Wirklichkeit des Heiligen auch der Religion nicht unmittelbar zugänglich ist, sondern auf spezifische Weise in die Erscheinung verhüllt ist, benötigt auch die Religion eine Auslegung. Damit begründet Schaeffler die „hermeneutische Funktion“ der Religion nicht als „eine unter anderen Funktionen der Kategorie des Heiligen, sondern eine der Zentralfunktionen religiöser Begrifflichkeit überhaupt.“ (Schaeffler, 203) Die Auslegung des Wortes Gottes ist nicht von dem Bewusstsein der Differenz von Wahrheit und Erscheinung zu trennen. Dieses Bewusstsein „von der bleibenden Differenz zwischen der Offenbarkeit des Heiligen und seiner Erscheinung“ gehört nach Schaeffler „zu den obersten Regeln jeder religiösen Hermeneutik“ und darum wird „diese Hermeneutik zugleich Kritik.“ (Schaeffler, 201) Die Wahrheit der Erscheinung und ihre erhellende Kraft stellt Schaeffler in direkten Zusammenhang mit der Frage, inwieweit die „Differenz zwischen Erscheinung und Wahrheit (zwischen der Weise, wie

das Heilige sich darstellt, und dem, was es selber ist) ausdrücklich bewusst gemacht wird.“ (Schaeffler, 201) Die religiöse Hermeneutik wird sowohl ihrer Form als auch ihrem Inhalt nach zur Kritik, und zwar zu einem Modell der Kritik, die immer noch maßgeblich für das kritische Bewusstsein als solche bleibt. (Vgl. Schaeffler, 210)

Wenn nun das kritische Bewußtsein im Rückblick auf seine Geschichte die Dringlichkeit eines solchen hermeneutischen Selbstverständnisses entdeckt, dann kann es ihm nicht gleichgültig sein, auf welche Weise die Religion die gleiche Aufgabe immer schon übernommen hat und bis heute in wechselnden Formen immer neu übernehmen muß. Die hermeneutische Kritik, wie sie zur Aufgabe der Religion gehört, wird so für das kritische Bewußtsein auch in seiner außerreligiösen Form zu einem Modell, an dem die Erfordernisse, Schwierigkeiten und Möglichkeiten der hermeneutisch-kritischen Aufgabe abgelesen werden können. (Schaeffler, 95)

Aus der Verwandtschaft der Aufgaben ergibt sich für Schaeffler das objektive Interesse des kritischen Bewusstseins an der Religion.

2.4.2 Dialektische Aufgabe der Kritik

Auch der dialektischen Aufgabe kann Kritik nur unter der Bedingung der unausweichlichen Absage von den möglichen Ansprüchen auf exklusives Wissen gerecht werden. Mehr noch, sie muss auch den „eigenen Protest gegen die Verhältnisse als einen Moment im ‚Realprozess‘ der Geschichte“ begreifen.

Nur als in diesem Sinne „dialektische Kritik“ findet sie den Ansatz für eine weltverändernde Praxis, die nicht ein willkürlich entworfenes Gedankengebilde äußerlich auf den „Stoff“ der Weltverhältnisse aufzuprägen versucht, sondern „vollstreckt“, was die Verhältnisse (dialektisch-kritisch verstanden) selber „erfordern“. (Schaeffler, 96)

Das kritische Bewusstsein erhebt Widerspruch gegen die Verhältnisse, sieht sich aber auch von diesen Verhältnissen in deren Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit ergriffen. Dialektische Kritik ist also dazu verpflichtet, selbst das Denken als durch die kritisierten Verhältnisse bedingt anzuerkennen. Dieser Bedingtheit durch die

Verhältnisse verfallen dann auch jegliche Entwürfe der Kritik, die sich selbst dialektisch als „Moment im Prozeß“ und als „bedingt durch sein jeweils erreichtes Stadium, nicht als unbedingte Einsicht in das „an sich Richtige“ begreifen muss. (Schaeffler, 97) Auch diese Leistung der dialektischen Kritik findet Schaeffler in der Religion realisiert:

Auch sie hat einen Widerspruch gegen die Welt vorzubringen, und auch in ihrem Widerspruch gegen die Welt wird der innere Widerspruch ausdrücklich, in dem die Welt sich selber widerstreitet, weil sie einerseits Bild ist, das auf das Göttliche verweist, andererseits in ihrer vorfindlichen Gestalt den Blick auf die göttliche Wahrheit nicht vermittelt, sondern verstellt. Wenn aber die Religion auf diese Weise ihren Widerspruch gegen die Welt zugleich als das Ausdrücklichwerden des inneren Widerspruchs in der Weltgestalt selber versteht, so bedeutet dies zugleich, dass sie sich mit unter das Gericht zu stellen hat, das sie der Welt ansagt. (Schaeffler, 97)

Die Religion wird auf eine paradoxe Weise dazu fähig, die aktuelle Weltgestalt in ihrer Vorläufigkeit radikal zu kritisieren und sich gleichzeitig der Vorläufigkeit und Kritikbedürftigkeit der kritisierten Welt zu unterwerfen. Durch ihre eschatologische Ausrichtung auf das Ende von „Himmel und Erde“, vom Tempel und Kult, vom religiösen Wort überhaupt, bekennt die Religion, dass sie so sehr der Vorläufigkeit dieser Welt angehört, „daß sie von der kommenden Weise der Gotteserkenntnis und des Gottesdienstes keinen Begriff hat.“ (Schaeffler, 97) Auch diesmal erkennt Schaeffler „eine Verwandtschaft der Aufgaben, die dem dialektisch-kritischen Selbstverständnis des kritischen Bewußtseins und dem dialektisch-kritischen Selbstverständnis der Religion gestellt sind.“ (Schaeffler, 97)

2.4.3 Das historische Selbstverständnis als Aufgabe des kritischen Bewusstseins

Die dritte, historische Aufgabe der Kritik verbindet Schaeffler mit der Überwindung der erreichten Positionen der Vernunft und der dadurch entstehenden Kontinuität eines Weges.

Kritik überwindet die Befangenheiten, in denen die Vernunft sich jeweils verfängt, indem sie die Aporien erfährt, in die das Denken auf seiner jeweiligen Position geführt wird, und indem sie der Erfahrung dieser Aporien diejenige Aufgabe entnimmt, durch die die Vernunft genötigt wird, über den jeweils erreichten Standpunkt hinauszugehen. Auf diese Weise werden die überwundenen Positionen nicht einfach preisgegeben, sondern „aufgehoben“, d. h. zugleich als unentbehrliche Momente der weiteren Entwicklung wiedererkannt. (Schaeffler, 98)

Die vermeintlichen Selbstverständlichkeiten, die der Kritik ausgesetzt sind, sind gleichzeitig die Bedingungen derjenigen Erfahrung, die sich als „neues Denken“ bewährt und wiederum neue Erfahrung ermöglicht. Schaeffler bezieht die Legitimität der historischen Funktion der Kritik darauf, inwieweit sie sich als durch ihre historische Herkunft bedingt begreift, „als bedingt durch vorausgehende und als Bedingung für kommende Erfahrung.“ (Schaeffler, 99) Auch diese Aufgabe des kritischen Bewusstseins findet Schaeffler längst von der Religion vollzogen.

Die Beziehung des „Evangeliums“ auf das „Gesetz“, das nicht nur überwunden, sondern zugleich „erfüllt“ wird, ist nur ein besonders deutlicher Fall für die Weise, wie die Religion überhaupt jede ihrer Erneuerungen derjenigen Erfahrung verdankt, die ihr nur in ihrer jeweils früheren Gestalt vermittelt werden konnte. (Schaeffler, 99)

Auch eine spezifische Art der Bewältigung der Vergangenheit und der von ihr ausgelösten Krise findet Schaeffler bei der Religion:

Die „reformatio perpetua“ der Religion ist daher der Modellfall, an welchem die Möglichkeit abgelesen werden kann, die eigene Vergangenheit bei aller Radikalität der Kritik nicht nur zu negieren, sondern in einer erneuerten Gegenwartsgestalt des eigenen Bewußtseins aufzuheben und dadurch der Abfolge von historischen Gestaltungen die Kontinuität eines Entwicklungsweges zu verleihen. (Schaeffler, 99)

Somit stellt Schaeffler ein drittes Mal die Verwandtschaft der Aufgaben der kritischen Vernunft und der Religion fest.

2.4.4 Das Bewusstsein von der eigenen Krisis als Problem der kritischen Vernunft und der Religion

Kritik, so Schaeffler, „ist heute nur möglich als Bewusstsein der Vernunft von ihrer eigenen Krisis.“ (Schaeffler, 100) Die bisherige Geschichte der Vernunft betrachtet Schaeffler als den „Weg in diese Krisis hinein“. Diesem Weg wird die Vernunft nur dann gerecht, falls sie „auf jedes naive Zutrauen in irgendein ‚klassisches Zeitalter‘ innerhalb ihrer Geschichte ebenso verzichtet wie auf das gleichermaßen naive Zutrauen in ein eindeutiges Entwicklungsgesetz dieser Geschichte im ganzen oder in die Überlegenheit der eigenen Gegenwart, die nach allen Irrfahrten der Geschichte ‚nun endlich‘ auf den sicheren Weg zur Wahrheit gelangt zu sein meint.“ (Schaeffler, 100) Die Krise der Vernunft geht also unmittelbar an die durch die Kritik selbst hervorgerufene neue geschichtliche Situation, die ebenso nach einer Entscheidung seitens der Vernunft verlangt: Die Kritik ruft durch ihren Ansatz bestimmte geschichtliche Perturbationen hervor, die ihrerseits die kritische Vernunft vor eine Herausforderung stellen und diese in eine Krise treiben. Man darf dann die Krise des kritischen Bewusstseins als eine Bestätigung der Tatsache verstehen, dass auch die Kritik selbst die „kommende Geschichte mithervorbringt und also auf kommende Mitentscheidung über den Sinn dessen verwiesen bleibt, was heute Gegenwart heißt.“ (Schaeffler, 100) Die auffallende Strukturverwandtschaft zwischen den Aufgaben der Kritik und der Religion veranlasst Schaeffler zu der Frage, „ob und in welchem Sinne die Religion auch das Bewusstsein von ihrer eigenen Krisis in ihr religiöses Selbstverständnis aufzunehmen vermag.“ (Schaeffler, 101) Nach Schaeffler weigert sich gerade die christliche Theologie, eine religiöse Deutung der Krise der Religion abzulegen. Er meinte, vor allem die christliche „gläubige Hoffnung“ auf den von Gott gesicherten Fortbestand der Gemeinde und die christliche exklusive Einstellung zu den anderen Religionen als „heidnisch“ und darum zum Verschwinden prädestiniert, hindert die christliche Theologie daran, die aktuelle Krise wahrzunehmen. (Vgl. Schaeffler, 102) Diese Überlegungen veranlassen Schaeffler dazu, auf die christliche Theologie als Referenzobjekt der Untersuchung zu verzichten: Da die kritische Vernunft im Bewusstsein von ihrer Krisis von der christlichen Theologie allein gelassen wird, fragt Schaeffler „nicht nach den speziellen Interpretationen“ seitens der christlichen

Theologie, sondern „nach den allgemeinen Strukturen des religiösen Bewußtseins, sofern sie im bisher durchlaufenen Gedankengang vorläufig bestimmt werden konnten.“ (Schaeffler, 103) Da Schaeffler für sich beschlossen hat, keinen klaren Anknüpfungspunkt für die Krise der Vernunft bei der christlichen Theologie zu finden, fokussiert er auf „allgemeine Strukturen des religiösen Bewusstseins“, welches eine „eigene und spezifische Beziehung zur Erfahrung der Krisis“ hat. (Schaeffler, 103) Die Religion als verhüllende Erscheinung des Göttlichen ist in ihren Verehrung und Verkündigung auf diejenige Art und Weise, wie die Gottheit sich offenbart hat, angewiesen. Die Nähe der Gottheit kann die Religion aber nur unter der Voraussetzung von deren Verhüllung ertragen, also indem die Gottheit fern von der Gemeinde bleibt, ohne dabei die eigene Nähe, die die Gemeinde und das ganze Universum am Leben trägt, zu entziehen.

Nicht nur die Welt, auch die Religion selbst ist in das stets labile Gleichgewicht zwischen tödlicher Ferne und todbringender Nähe ihres Gottes gestellt. Darum ist die Religion nur sie selbst, sofern sie immer schon und immer noch in der Krisis steht. (Schaeffler, 103)

Dadurch wird die Religion einer permanenten Bedrohung, sowohl durch das Fernhalten der Gottheit, als auch durch ihre Nähe, ausgesetzt.

Im Gegensatz zur Geschichte der kritischen Vernunft scheint die Geschichte des religiösen Bewußtseins nicht ein Weg in die Krise, sondern ein Weg in der Krise zu sein, weil die „Bedrohung“, der die Religion sich ausgesetzt weiß (die Doppelgefahr von Gottferne und Gottnähe), nicht eine unter mehreren möglichen Situationen der Religion ist, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit überhaupt. (Schaeffler, 104)

Die kritische Vernunft wurde durch ihre Geschichte in eine besondere Situation der Krise hineingeführt, wobei Religion immer schon unter dem Prinzip „reformatio perpetua“ steht. Schaeffler erkennt allerdings die strukturellen Unterschiede der Aufgaben der kritischen Vernunft und des religiösen Bewusstseins:

Die kritische Vernunft hat die Aufgabe, ihre Krise als eine besondere Situation ihrer Geschichte zu bewältigen; die Religion hat die Aufgabe, sich aus der Krisis als ihrer wesentlichen und beständigen Möglichkeitsbedingung zu verstehen. (Schaeffler, 104)

Die kritische Vernunft könnte aber, nach Schaeffler, die Art und Weise, wie die Religion in der Krise die Radikalität ihrer Kritik bewahrt, für die eigene historische Krise tauglich machen.

2.4.5 Rückblick auf die Fragestellung

Im ersten Teil seiner Untersuchung meint Schaeffler den Begriff des „kritischen Bewusstseins“, der doch den „Maßstab für die Beurteilung von Religion bildet“, geklärt zu haben, indem durch die Voruntersuchung die Bedingungen festgestellt wurden, die ein Bewusstsein erfüllen muss, um als kritisch zu gelten. (vgl. Schaeffler, 104-105) Schon im Laufe der Voruntersuchung, in der die Aufgaben und Bedingungen der Kritik bestimmt wurden, wird der Leser immer wieder auf die Religion samt ihrer Gesetzgebung als Stätte und früheste Form der Kritik verwiesen.

Die geschichtliche Entwicklung des kritischen Bewusstseins hat sich „nicht einfach als eine Überbietung seiner religiös-hermeneutischen Frühphase“ erschlossen, sondern vielmehr als ein Weg in die gegenwärtige Krisis des kritischen Bewusstseins, die Schaeffler auf ein Selbstmissverständnis der Religion zurückführt, „das sich durch alle weiteren Entwicklungsphasen fortgeerbt hat, das aber gerade von seinem religiösen Ursprung her als Selbstmissverständnis entlarvt und überwunden werden kann“. (Schaeffler, 109) Im aktuellen Stand des historischen Ganges des kritischen Bewusstseins kommt es also zu seiner Krise, wodurch wiederum auf die Religion als „maßgebliche Vorbild“ verwiesen wird. Und zwar wird für die kritische Vernunft eine konkrete Leistung der Religion in ihrer kritischen Haltung interessant: Wie sie die Radikalität ihrer Kritik wahrt, ohne für sich das absolute Wissen zu beanspruchen. Die herausgestellte „Strukturähnlichkeit der Aufgaben“ wird die kritische Vernunft dazu veranlassen, die Religion als ein „taugliches Mittel zur Klärung ihres eigenen Selbstverständnisses“ heranzuziehen. (Schaeffler, 106) Daraus ergibt sich für Schaeffler die Veranlassung für die weitere Untersuchung, bei der denjenigen „Impulsen eines kritischen Bewusstseins“ nachgegangen werden muss, die „die Religion selbst, wenn sie ihre Aufgabe reflektiert, zu vermitteln vermag.“ (Schaeffler, 110) Aufgrund des bisherigen Befunds geht Schaeffler die zweite Teilfrage an, nämlich, ob und wie der

Zusammenhang zwischen der Religion und dem kritischen Bewusstsein angemessen zu bestimmen wäre. Diesen Zusammenhang versteht Schaeffler als den Zusammenhang zwischen dem „zentralen Thema der Religion, dem Heiligen, und der innerreligiösen Begründung eines kritischen Bewusstseins.“ (Schaeffler, 106) Da die „Reflexion der Religion auf ihre Aufgabe sich in einer spezifisch religiösen Begrifflichkeit“ ausdrückt, können die „kritischen Impulse, die von einer solchen Reflexion ausgehen, nur bedacht werden, indem versucht wird, die (mögliche) kritische Funktion religiöser Kategorien zu klären.“ (Schaeffler, 110) Die Kategorie des „Heiligen“ hat sich für Schaeffler schon im ersten Teil der Untersuchung als Ursprung und Anlass der hermeneutischen Aufgabe der Religion bewährt und gehört, „wie kaum je bestritten wird, zu den zentralen religiösen Kategorien.“ (Schaeffler, 110) Schaeffler beruft sich auf die ersten drei Teiluntersuchungen, die seines Erachtens dazu veranlassen, „die mögliche kritische Funktion solcher religiöser Kategorien zu klären, in denen sich die Reflexion der Religion auf ihre Aufgabe ausspricht“, und dafür bietet sich „die religiöse Zentralkategorie des Heiligen“ an. (Schaeffler, 114) Dieser Schritt wird von Schaeffler als alternativlos vorgetragen:

Diejenigen kritischen Impulse, die speziell durch die Religion vermittelt werden können, können nicht anders geklärt werden, als durch die Analyse der kritischen Funktion einer religiösen Kategorie. Für eine solche Untersuchung bietet sich die Kategorie des Heiligen an. (Schaeffler, 134)

2.5 Die Kategorie des Heiligen als eigentliche kritische Kategorie der Religion

Schaeffler setzt sich also das Ziel, die ganze Problematik des Begriffes des Heiligen aufs Neue zu hinterfragen. Der Begriff selbst ist zum „Gegenstand grundsätzlicher Kontroversen geworden ist“, wenn auch „unbeschadet seiner zentralen Bedeutung für die Religion“. (Schaeffler, 111) Den Grund für Polemik rund um das Heilige erkennt Schaeffler aber nicht in der Frage, „was dieser Begriff bedeute“, sondern in der Frage „nach seiner Funktionstüchtigkeit bzw. nach seiner Legitimität“, d.h. inwieweit es dazu fähig ist, etwas „für die Klärung des Selbst- und Weltverständnisses eines Menschen

unter den Lebensbedingungen von heute“ zu leisten. (Schaeffler, 111) Das Heilige wird in eine Verbindung mit der Sakralisierung einiger Weltteilen oder Verhältnisse, die „dadurch einer rationalen Kritik vorenthalten werden gebracht“, was zur Krisis dieser religiösen Zentralkategorie geführt hat und zu einem „Symptom für die Krisis der Religion als solcher“ wird. (Schaeffler, 112) Dadurch wurde vor allem die Theologie herausgefordert, „die theologischen Bemühungen aber, sich über die Krise der Kategorie des Heiligen Rechenschaft zu geben, lassen diese Krise besonders deutlich hervortreten.“ (Schaeffler, 112) Schaeffler sieht die christliche Theologie in zwei Lager gespalten: Eines hält das Christentum für eine Religion und das andere eben nicht. Schaeffler zieht sich aus der theologischen Kontroverse zurück, mit der Begründung: „eine philosophische Betrachtung hat nicht die Aufgabe, in diese Kontroverse einzugreifen.“ (Schaeffler, 113) Für wichtig hält er nur, dass es „auch für den philosophischen Betrachter aufschlußreich genug [ist], zu sehen, wie eine an Zahl und Bedeutung wachsende Gruppe von christlichen Theologen zwei entgegengesetzte Bemühungen zugleich unternimmt: eine Besinnung auf all das, was den christlichen Glauben mit den ‚nichtchristlichen Religionen‘ [...] verbindet und gleichzeitig eine ‚Reinigung‘ des christlichen Glaubensverständnisses von allen ‚sakralen Resten‘ [...].“ (Schaeffler, 113)

Noch vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit der Frage, „ob und in welcher Weise die Kategorie des Heiligen fähig sei, eine kritische Funktion zu erfüllen“, hält Schaeffler es für sinnvoll, nach der Gründen der Krisis der Kategorie des Heiligen forschen:

Nun ist aber die Krisis einer Kategorie stets die Krisis ihres geläufigen Verständnisses und Gebrauches. (Schaeffler, 114)

Den Unterschied zwischen seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff des Heiligen und den herkömmlichen Ansätzen findet Schaeffler darin, dass diese um „die Funktionstüchtigkeit oder um die Legitimität der Kategorie des Heiligen“ gestritten haben, wobei „nicht immer sehr viel Sorgfalt darauf verwendet wird, ihre Bedeutung zu bestimmen“. (Schaeffler, 115)

2.5.1 Philosophische Perspektive: Das Heilige als Unbedingte

Die Funktion der Kategorie des Unbedingten zählt Schaeffler zu jenen, die Halt, Orientierung und Kontinuität dem menschlichen Dasein gewähren, sei es im ontologischen, gnoseologischen oder moralischen Sinne. (vgl. Schaeffler, 116) Gerade aus der Perspektive des Unbedingten erscheint für Schaeffler die Kategorie des Heiligen im Verhältnis zum kritischen Bewusstsein problematisch: Stößt sich die Kritik an dem Heiligen als Unbedingtes, gelangt sie an ihre Grenze und pervertiert sich „faktisch zu einer bloßen Konfrontation von Grundentscheidungen, über die die Beteiligten nicht mit sich reden lassen“. (Schaeffler, 116) Beim Unbedingten geht es um die Wirklichkeit oder sachliche Disposition, die keine weitere Begründung braucht oder diese auch verweigert. Alles, was sich hinter dem Schirm des Unbedingten verbirgt, scheint jeder Kritik unzugänglich zu sein. Was den beteiligten Seiten übrig bleibt, ist der „bloße Austausch von Bekenntnissen“. (Schaeffler, 116) Schaeffler aber sieht auch die Gefährdung, die vom Verzicht auf Unbedingtes ausgehen könnte:

Die Möglichkeit der Kritik nicht weniger gefährdet, wenn sie durch eine universale Relativierung aller Maßstäbe im wörtlichen Sinne maßlos wird und deshalb notwendig in skeptische Ironie umschlägt. Diese ihrerseits vermag dann nur noch die Funktion einer propagandistischen Waffe zu erfüllen, durch die jede Widerrede gegen die unkontrollierte Entscheidung eines Einzelnen oder einer Gruppe niedergeschlagen wird. (Schaeffler, 117)

Aufgrund dessen gelangt Schaeffler zu einer Dilemma zwischen dem kritikwidrigen Unbedingten und der angeblich konsequenten Maßstablosigkeit infolge des Verzichtes auf das Unbedingte. Das Unbedingte im Sinne des ersten und unbedingten Prinzips versagt also bei der Auslegung der spezifischen Bedeutung der religiösen Kategorie des Heiligen, wie Schaeffler zu belegen versucht.

Jede ontologische, gnoseologische oder moralische Prinzipienlehre kann Träger derjenigen Funktion sein, die hier der Rede vom Heiligen zugeschrieben wird. Der Gebrauch der Vokabel „heilig“ scheint in diesem Zusammenhang nichts anderes anzuzeigen, als daß Metaphysik, Erkenntnislehre und Moral zugleich religiöse Würde für sich in Anspruch nehmen oder gar als säkulare Ersatzformen der Religion auftreten. Die Theologie

könnte in diesem Falle nur daran interessiert sein, solcherlei Prinzipienlehren konsequent der angemessenen religiösen Würde zu entkleiden. Die Entsakralisierung der Systeme wäre dann der von ihr geforderte spezifisch religiöse Dienst. (Schaeffler, 117-118)

Dem endogenen kritischen Impuls der Theologie wird also von Schaeffler zugetraut, den eigenen Lehrsystemen und Prinzipienlehren den Charakter der „Heiligkeit“, also der Unbedingtheit, die von der Theologie selbst durch eigenes Handwerk angemessen wurde, letztendlich zu entziehen, und zwar im Namen der Religion. Die Religion versteht sich zwar als aufs Unbedingte angewiesen, aber im Gegensatz zu den Prinzipienlehren der Theologie vergisst sie nicht, dass die „Weise dieses Verhältnisses selbst vorläufig und der Krisis des Gerichtes unterworfen ist.“ (Schaeffler, 118)

2.5.2 Die religionshistorische Perspektive: Das Heilige als Ausgegrenztes

Auch in der Funktion des „Ausgegrenzten“, an der die religionshistorische Forschung die strukturierende Funktion des Heiligen erkannte, wird von Schaeffler die Kategorie des Heiligen auf ihr Verhältnis zum kritischen Bewusstsein problematisiert: Wird das Ausgegrenzte in seiner religiösen Funktionalität als „heilig“, „erwählt“ usw. zum kritischen Maß gegenüber anderen Erscheinungen genommen, wird damit auch eine konkrete Gottesvorstellung legitimiert. (Vgl. Schaeffler, 120) Diese Ausgrenzung lässt sich aber sowohl aus dem philosophischen Gottesbild begründen, nach dem die Gottheit entweder als „transzendent der Welt“ gegenübergesetzt wird oder „transzendental in ihrem Möglichkeitsgrund wirksam“ gedacht wird, als auch aus dem theologischen Gottesbild, nach dem die Gottheit entweder als „unverfügbare“ verkündet wird oder als „inkarnierte“ verstanden wird.

[...] in beiden Fällen ist nicht mehr zu sehen, warum ein Weltteil vor dem anderen einen Vorzug genießen soll, warum nicht vielmehr die ganze Welt vor dem unverfügbaren Gott unwesentlich oder durch seine Inkarnation als ganze wesentlich sei. (Schaeffler, 120-121)

Aufgrund dieses Befundes muss laut Schaeffler darauf verzichtet werden, „irgendwelche Orte, Zeiten, Funktionen oder Personen unter dem Titel des Heiligen

qualitativ auszugrenzen.“ (Schaeffler, 121) Daraus aber entsteht ein Problem im Bezug auf das kritische Bewusstsein:

Ist die theologische Kritik an der „Sakralisierung“ besonderer Weltteile ein Anzeichen dafür, daß die Religion durch diejenigen kritischen Momente, die ihr wesentlich zugehören, schließlich sich selber im ganzen aufhebt? (Schaeffler, 122)

Mitnichten, wenn man nur an die spezifisch religiöse Hermeneutik erinnert, die sich einerseits auf Gottes Unverfügbarkeit und andererseits auf seine universale Gegenwart besinnt. Indem die theologische Kritik sich gegen diejenigen Gottesvorstellungen wendet, die „entweder die Unverfügbarkeit Gottes oder die Universalität seiner Gründungsmacht zum Vergessen“ bringen, wird dadurch auch „jede qualitative Ausgrenzung besonderer Weltteile in Frage“ gestellt. Daran weiß Schaeffler den „hermeneutisch-kritischen Impuls, der für die Religion als solche wesentlich ist“ und „schließlich zur Selbstaufhebung der religiösen Weltansicht“ führt, zu erkennen. (Schaeffler, 124)

Nicht äußeren Einflüssen, sondern dem Fortwirken eines der Religion selber immanenten Prinzips wäre dann die eingangs beschriebene Krisis der Religion zuzuschreiben, die in der Krisis der Kategorie des Heiligen zum Ausdruck kommt. (Schaeffler, 124)

An dem Dilemma, dass einerseits das „Ausgegrenzte“ als Heilige dem universalen Anspruch der kritischen Vernunft widerspricht und andererseits die Aufhebung des „Ausgegrenzten“ „jede Entscheidung zur Willkür entarten läßt“, wird deutlich, dass die Krisis des kritischen Bewusstseins und die Krisis der Religion, die sich für Schaeffler aus der Krisis der Kategorie der Heiligen ergibt, zusammenfallen. (vgl. Schaeffler, 125) Dieses Dilemma wird von der Religion dadurch überwunden, dass die sakrale Erhebung bestimmter Orte oder Personen strikt von der „Wirklichkeit des Heiligen“ unterschieden und damit selbst in die Krisis gebracht wird.

Gerade weil die Wirklichkeit des Heiligen von jeder Weise seines Erscheinens verschieden bleibt, besteht kein Widerspruch zwischen der „Transzendenz“ seiner Wirklichkeit (die sich an keinen besonderen Weltteil binden läßt), dem „transzendentalen“ Charakter seiner Macht (die nicht mit innerweltlichen Mächten konkurriert, sondern al-

lem, was ist, die Bedingung seiner Möglichkeit gewährt) und der Auszeichnung gewisser Weltteile für die Weise seines Erscheinens. (Schaeffler, 126-127)

Also scheint es für Schaeffler unmöglich, das Spezifikum der Religion mit dem „Verfahren der Ausgrenzung von Weltteilen und der Rhythmisierung der Wirklichkeit“ zu definieren, da „das Heilige falsch interpretiert wird, wenn man es ohne nähere Differenzierung mit dem Ausgegrenzten identifiziert.“ (Schaeffler, 127)

2.5.3 Religionspsychologische Perspektive: Das Heilige als Erlebnis

Unter Bezug auf den religionswissenschaftlichen Ansatz von Rudolf Otto läßt Schaeffler die Kategorie des Heiligen auch als durch eine „besondere Erlebnisqualität“ gekennzeichnete auf ihre kritische Standhaftigkeit prüfen. Als Alternative zur in sakrale und profane Gebiete gegliederten Welt wird die menschliche Seele als Begegnungsstätte mit dem Heiligen bezeichnet. Das auf eine spezifisch religiöse Art Erlebte wird als Heiliges signifiziert: „in der Erschütterung durch sein Erlebnis wird der Erfahrende daran gehindert, in der Distanz des theoretischen Betrachters zu verweilen.“ (Schaeffler, 129) Der Denkende wird aus seiner formalen Reflexion in die Erfahrung zurückgeholt, „in der er erneut lernt, darüber zu staunen, daß er ist und nicht vielmehr nicht ist“, d.h. staunen über das „Faktum der eigenen Existenz.“ (Schaeffler, 129) Die menschliche Vernunft wird dadurch mit der Realität konfrontiert, die „weder im Denken noch im bloßen Gedachtsein aufgeht.“ (Schaeffler, 129) In der Erfahrung des Schreckens und Erstarrens (*tremendum et fasciniosum*) vor dem Heiligen wird nicht nur die Grenze des Denkens evident, sondern wird auch „das Unausdenkbare hier gerade in seinem Verhältnis zum Denken erfahren.“ (Schaeffler, 129) Aus dieser Erfahrung wird Vernunft dazu befähigt, sich auf die Bedingungen eigener Existenz zu besinnen, d.h. auf das Heilige, das keineswegs einfach als Irrationales verstanden wird. (Schaeffler, 129) Das Denkbare trifft also das Unausdenkbare als Fundierung des Denkens:

[...] es bedarf einer prinzipiellen Erschütterung durch die Erfahrung des Paradoxen, um das Denken aus seiner Selbstverstrickung zu befreien, ihm die Erfahrung seiner Kon-

tingenz zu vermitteln und so die Frage nach seinem Möglichkeitsgrunde neu zu wecken. (Schaeffler, 130)

Das Heilige erscheint dann als das „Begründende (und deshalb Faszinierende)“ und zugleich als das „Bedrohende (und deshalb Erschreckende)“, „weil der unverfügbare Grund der eigenen Möglichkeit sich zugleich als die Grenze der eigenen Verfügungsmacht erweist.“ (Schaeffler, 130) Diese Erscheinungen sind aber keine funktionale Erfahrungen des Heiligen, sondern lediglich dieser Erfahrungen entsprechende Erlebnisqualitäten, wie es Schaeffler aus dem Ansatz von Otto zu verstehen weiß. (Vgl. Schaeffler, 132) Da aber die Erlebnisqualitäten von der Eigenart des empfangenden Bewusstseins abhängig sind, wird von Schaeffler die Legitimität einer Kategorie, die sich herleitet von „einer von der Funktion abgelösten Erlebnisqualität“, bezweifelt. (Schaeffler, 132) Darum wird die erlebnisorientierte Beschreibung von Schaeffler als „unzureichend“ eingestuft, da „die Religion hinsichtlich ihrer spezifischen kritischen Bemühung und Fähigkeit unentdeckt bleibt“ und „der für die Religion spezifische und im Zusammenhang einer Theorie des kritischen Bewußtseins allein interessierende Impuls zu einer hermeneutischen Kritik [...] durch eine solche Betrachtung nicht deutlich gemacht werden“ kann. (Schaeffler, 133)

Zwar wird die Rede vom Heiligen aus den ersten zwei oben vorgeführten Perspektiven als funktionstragend erkannt, doch es steht für Schaeffler fest, „daß gerade auf diese Weise der Rede vom Heiligen Funktionen zugeschrieben werden, die diese Rede wenigstens unter den Bedingungen der heutigen Welt nicht zu erfüllen vermag.“ (Schaeffler, 134) Die traditionelle Funktionalität des Heiligen wird also angesichts der veränderten gesellschaftlichen Konstellationen nicht nur fragwürdig, sondern gerade „funktionslos“ innerhalb „des menschlichen Welt- und Selbstverständnisses“. (Schaeffler, 134) Schaeffler wird aber darauf aufmerksam, dass die Religionen selbst „sich wenig darum gekümmert zu haben“ scheinen, „ob ihre Rede vom Heiligen in irgendwelchen anderen Zusammenhängen von Nutzen sei.“ (Schaeffler, 134) Die Religionen kümmern sich lediglich um Zeugnisse des Heiligen, das sie als einzige „Legitimation ihres Sprechens und Handelns“ wahrnehmen. Hier meint Schaeffler den Grund der fortschreitenden Funktionslosigkeit der Religion zu entdecken:

Es könnte sein, daß die Rede vom Heiligen gerade dadurch funktionslos geworden ist, daß sie vorschnell in den Dienst anderweitig entdeckter Bedürfnisse gestellt worden ist. (Schaeffler, 134)

Daraus ergibt sich für Schaeffler die Notwendigkeit, „die Rede vom Heiligen dort aufzusuchen, wo sie innerhalb der Religion ihre Stelle hat“, und zwar dort, wo sie sich nicht „primär an der Erfüllung anderer Funktionen orientiert.“ (Schaeffler, 134)

2.5.4 Das religiöse Selbstverständnis des Heiligen

Schaeffler macht uns auf die spezifische Funktion religiöser Rede aufmerksam, da "nicht nur der Inhalt, sondern ebenso sehr die Form der religiösen Rede beachtet werden müssen", wenn die kritische Funktion der Religion oder konkret der religiösen Kategorie, z.B. des Heiligen geklärt werden soll. (Schaeffler, 136) Als erstes Ergebnis liegt die Feststellung nah, dass es sich bei der Frage nach der Form der religiösen Rede nicht um „eine einheitliche Form, sondern um eine außerordentliche Mannigfaltigkeit von Formen handelt." (Schaeffler, 136) Nicht zuletzt wird dies durch den spezifischen Modus der Rede verursacht:

Vom Heiligen wird religiös in der Weise gesprochen, dass der Sprechende sich zu ihm bekennt. (Schaeffler, 136)

In der religiösen Rede wird also nicht die Information im Mittelpunkt gestellt, sondern das Bekenntnis zum Heiligen. Falls dieses Bekenntnis vor fremden Zuhörern abgelegt werden muss, gewinnt es den Charakter des Zeugnisses:

Bekenntnis und Zeugnis können so als die zentralen Formen der religiösen Rede vom Heiligen gelten. (Schaeffler, 137)

Im Bekenntnis geht es nicht um die Selbstmitteilung des Bekenntners, sondern primär um den, an den das Bekenntnis gerichtet ist, an seinen Adressaten, d.h. an das Heilige selbst und nicht an die Umwelt des Bekenntners. (Vgl. Schaeffler, 137) Im Bekenntnis wirkt das Heilige gleichsam als Grund, kraft dessen die Rede erst ermöglicht wird und zugleich als Inhalt des Redens, womit die Gefahr des Vergessens des Grundes, der verborgen ist,

überwunden wird. (Vgl. Schaeffler, 138)

Das Heilige ist also dem Sprecher „nahe“ als der ihn ermächtigende Grund; es ist ihm zugleich „fern“ als dasjenige, das sich seinem Hinblick zu entziehen droht. (Schaeffler, 139)

Schaeffler bezieht sich auf mythische „Archaiologia“, die die gleichzeitige Nähe und Ferne des Heiligen thematisieren, womit auch das Selbstverständnis des Bekenners in den „Zusammenhang eines umfassenden Weltverständnisses“ gestellt wird:

Das Bekenntnis [...] stiftet zugleich ein Gedächtnis, das die Gefahr des Vergessens überwindet. (Schaeffler, 140)

Im kollektiven Gedächtnis der Gemeinde bezüglich des Heiligen werden die Erscheinung und der Abschied der Gottheit auf die Perspektive der gleichzeitigen Nähe und Ferne des Heiligen zurückgeführt, auf seine konstruktive und destruktive Seite. Die wirksame, d.h. die Welt begründende und gleichzeitig die Welt bedrohende Gegenwart des Heiligen wird in der verhüllenden Gestalt des „kultischen Zeichens“ vergegenwärtigt, wenn in dem „theophanischen Zeichen“ die weltbegründende Nähe der Gottheit thematisiert wird und in dem „verhüllenden Zeichen“ die weltschonende Ferne der Gottheit zum Ausdruck gebracht wird. (Vgl. Schaeffler, 141) Schaeffler vermutet, dass die „Ausformung der kultischen Zeichen für die verhüllte Gegenwart der Gottheit“ vom Gedanken an die „notwendige Schonung der Welt“ geleitet wurde:

Die volle "Enthüllung" (Apokalypsis) der Gottheit gilt häufig nicht als unmöglich, sondern wird für eine Zukunft wirklich erwartet. Aber sie gilt als unerträglich für die Welt, weshalb diese Zukunft "apokalyptisch" ist, d. h. einerseits die Enthüllung der Gottheit bringen wird, andererseits eben damit das Ende des Kosmos. (Schaeffler, 141)

Diese gemeinsame Funktion des mythischen Wortes und kultischen Zeichens erkennt Schaeffler im Feiern des Festes, "an dem der Ursprung der Weltwirklichkeit [...] sich aus der fortwirkenden Kraft des Heiligen erneuert." (Schaeffler, 142) Das Opfer und das Mahl erscheinen nun als kultische Zeichen unverzichtbar für das Eintreten des Heiligen in die Welt als "Möglichkeitsgrund der Welt"; da aber die "volle Enthüllung" der Gottheit eine für die Welt tödliche Nähe bedeutet, verhüllt sich die Gottheit im kultischen Zeichen. Das Verhältnis des Heiligen zur Welt wird daher als die „Einheit

von Existenzermöglichung und Tötungsmacht" bestimmt. Das Bekenntnis zum Heiligen wird dadurch über den Kreis der Religionsstifter und Religionsangehörigen samt geschaffenen Mythen und gestaltenden kultischen Handlungen hinaus auf die ganze Welt erweitert:

Die Einheit von Existenzermöglichung und Tötungsmacht betrifft nicht nur die Gemeinde der Bekennenden, sondern die Welt im ganzen. [...] Das Heilige ist in seiner jeweiligen Ankunft der Möglichkeitsgrund der Welt; in seiner zuständigen Gegenwart wäre es ihr Ende. Darum muss sie auch der ganzen Welt kundgemacht werden. (Schaeffler, 143)

Da den Außenstehenden das Zusammenfallen der „Ermöglichung der Existenz“ und der „Tötungsmacht des Heiligen“ verborgen ist, erscheint die Mahnung des Gläubigen als Zeugnis:

Denn dem Außenstehenden ist zunächst verborgen, dass dort, wo die Ermöglichung der Existenz erfahren wird, zugleich die Tötungsmacht des Heiligen schon am Werke ist, und dass umgekehrt dort, wo die tödliche Existenzbedrohung erfahren wird, zugleich auf die rettende Kraft des Heiligen vertraut werden darf. Dieses zunächst Verborgene muss dem, der das Heilige nicht kennt, von dem, der sich zu ihm bekennt, gesagt werden. Die Weise dieses Sagens aber ist das Zeugnis. (Schaeffler, 143)

Kultische Handlung wird damit zum Dienst am Heiligen und zugleich zum Dienst an der Welt. Die gleiche Einheit des Dienstes am Heiligen und des Dienstes an der Welt sieht Schaeffler auch bei der doppelten Funktion des Bekenntnisses – zunächst ist es "die Rückgabe im Wort" von dem, was vorher in der Offenbarung erhalten wurde, und danach auch die Weitergabe des Wortes als Zeugnis an Außenstehende. Im Zeugnis wird einem das vermittelt, was sich eigener Erfahrung entzog:

Zeugnis ist nötig, wo jemand nicht aus eigener Einsicht und Erfahrung wissen kann, was er wissen muß. (Schaeffler, 143)

Das vermeintliche Spezifikum des religiösen Zeugnisses besteht laut Schaeffler darin, dass „der religiöse Zeuge Anspruch auf Maßgeblichkeit seines Zeugnisses“ erhebt, d.h. er beansprucht für sich, „recht zu reden oder recht zu hören“ als „Gabe des Heiligen, das er bezeugt.“ (Schaeffler, 144) In allen drei Formen der religiösen Rede glaubt

Schaeffler ein gemeinsames impliziertes Verständnis des Heiligen zu entdecken, das am besten in der kultischen Zeichenhandlung sichtbar wird, wenn „die Einheit von Lebensermöglichung und Tötungsmacht“ im Heiligen „die ins Zeichen gehüllte Vergegenwärtigung“ verlangt, „wenn die Welt bestehen soll.“ (Schaeffler, 148) Jeglicher Dienst am Heiligen, sowohl im Wort als auch im Kult, wird durch die „freie Gabe des Heiligen an den Menschen“ gewährleistet. (Schaeffler, 148) Das menschliche Verhältnis zum Heiligen wird also in der Unverfügbarkeit seiner Wahl begründet, die „verblindet“ oder „verständlich macht“, „zugleich aber in der Unbeschränktheit einer Weitervermittlung seiner Gunst an immer neue Menschen.“ (Schaeffler, 149) Allen Formen der religiösen Rede wird ein Gefüge an Aufgaben zugeschrieben, die als Dienst am Heiligen und zugleich als Dienst an der Welt verstanden werden. Daraus entsteht aber der Konflikt zwischen dem im Selbstverständnis der religiösen Rede impliziten Weltverständnis mit dem der antiken Philosophie und neuzeitlichen Wissenschaft. (Vgl. Schaeffler, 149) Hier aber ist Schaeffler mit dem Geburtsfehler seiner Untersuchung konfrontiert, indem er auf den nicht zu übersehenden Unterschied zwischen dem Kult in den „vorbiblichen“ Religionen und im „biblischen Glauben“ stößt, wie er es bezeichnet. (Vgl. Schaeffler, 150) Allerdings ist es für Schaeffler an dieser Stelle zu spät, die Anwendung des allgemeinen Religionsbegriffes zu hinterfragen, darum sucht er eine Zwischenlösung. Und diese wird dadurch erreicht, dass eine nicht weiter begründete Umlenkung auf den religiösen Stoff der Bibel vorgenommen wird und die vorherige Schlussfolgerung bezüglich der Funktionalität des Heiligen revidiert wird:

Aber Wort und Handlung, Bekenntnis und Zeugnis dienen inhaltlich nicht (oder doch nicht primär) der Erneuerung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Kosmos, sondern der Erneuerung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen: sei es in der Sündenvergebung an den Einzelnen, sei es in der Erwählung der Gemeinde. Dementsprechend wird der Dienst an der Welt, der auch hier mit dem Gottes-Dienst wesentlich verbunden ist, als Dienst an den Menschen, nicht am Kosmos, verstanden. (Schaeffler, 151)

Und weiter:

So ist der biblische Glaube gegenüber einer großen Zahl von Religionen durch eine entscheidende „Wendung vom Kosmos zur Geschichte“ gekennzeichnet. (Schaeffler, 151)

Woran wird dann der „wahre Grund für die Krisis der Kategorie des Heiligen“ erkannt? Nicht nur an seinen „geläufigen“ Interpretationen, sondern vor allem am „in der religiösen Rede vom Heiligen implizierte[n] Verständnis des Kosmos, durch welches der Widerspruch der Philosophie, der Naturwissenschaften und sogar der Theologie hervorgerufen wird.“ (Schaeffler, 152) Die Art und Weise, wie die Kategorie des Heiligen in der religiösen Rede gebraucht wird, ist also für ihre „drohende Funktionslosigkeit oder gar Illegitimität innerhalb eines ‚heutigen‘ Weltverständnisses“ verantwortlich. (Schaeffler, 152) Welches Ergebnis Schaeffler aber angesichts der von ihm selbst festgestellten Tatsache erwartet, dass die Religionen selbst „sich wenig darum gekümmert zu haben“ scheinen, „ob ihre Rede vom Heiligen in irgendwelchen anderen Zusammenhängen von Nutzen sei“, bleibt unklar. (Schaeffler, 134) Schaeffler versucht aber die Funktionalität des Heiligen für sein kritisches Projekt zu retten, indem er fragt, „ob dieser Begriff noch eine andere Funktion zur Ermöglichung eines Weltverständnisses erfüllen kann.“ (Schaeffler, 153)

Seine Beziehung zum Weltverstehen hat diesen Begriff fragwürdig gemacht und so seine Krisis verursacht; seine hermeneutische (d. h. ein Verstehen begründende) Funktion hat andererseits, wie die erste der hier vorgelegten drei Teiluntersuchungen ergab, die spezifisch religiöse Gestalt des kritischen Bewußtseins begründet. (Schaeffler, 153)

Das Weltverstehen, das in der Kategorie des Heiligen impliziert ist, hat also seine Krisis zu verantworten, aber seine hermeneutische Funktion muss dann die kritische Aufgabe übernehmen. Worin aber der Unterschied liegt zwischen dem Weltverstehen, das ohne eine Weltdeutung unmöglich ist, und der Hermeneutik, die gerade diese Weltdeutung leistet, wird von Schaeffler nicht weiter hinterfragt. Verfolgen wir aber ungeachtet dieser Widersprüche den Leitgedanken Schaefflers weiter.

2.6 Kritische Hermeneutik der Religion als ihr „Dienst an der Welt“

Die Religion hat sich also laut Schaeffler mit ihrer Deutung der Kategorie des Heiligen in ein Terrain hineingedrängt, wo die „weltlich“ gewordene Vernunft“ gerade deswegen der Religion widersprechen kann, „weil die Sache, von der die Rede ist, sich „weltlich“ verstehen läßt.“ (Schaeffler, 154) Religiöses Wort und kultische Zeichenhandlung werden vom philosophischen und vom naturwissenschaftlichen Bewußtsein nur in gewissem Rahmen toleriert, und zwar in den Bereichen der Ethik und der Moral. Soweit aber die beiden den Anspruch erheben, einen wirksamen und unentbehrlichen Dienst an der Welt zu leisten, widerspricht ihnen die "weltliche" Vernunft, "weil die Sache, von der die Rede ist, sich ‚weltlich‘ verstehen lässt." (Schaeffler, 154)

Die Religion, so musste aus diesen Überlegungen gefolgert werden, entartet zur Magie oder entleert sich zur bloßen Moral, wenn sie in den Dienst von Zwecken tritt, die ihr durch außerreligiöse Bedürfnisse gestellt werden. (Schaeffler, 248)

Wenn es um die Erneuerung und Erhaltung der Welt geht, weiß sich die Naturwissenschaft dafür zuständig. Von dieser werden die kultischen Zeichenhandlungen zugunsten der Gesellschaft und ihrer Praxis am Maßstab der wissenschaftlichen Erkenntnis als "Zauber" entlarvt. Schaeffler beschreibt dies auf folgende Weise:

Im Christentum wird die Rezitation von Texten (z. B. über Tod und Auferstehung Jesu und über die dadurch erwirkte Vergebung der Sünden) und der Vollzug von Ritualhandlungen (z. B. der Taufe und des Abendmahles) mit der Erwartung verknüpft, dass dadurch in der Gegenwart eine Neuschaffung des Menschen geschehe und so eine neue Form des Zusammenlebens möglich werde, und zwar zunächst für die Religionsgenossen untereinander, sodann aber für die Gesamtgesellschaft, in der sie leben; in Taufe und Mahl „ein Leib geworden“, sollen sie fähig werden zu einer „Liebe“, kraft deren sie (nach den Worten der Bergpredigt) von der Notwendigkeit der Selbstdurchsetzung befreit sind, weil sie mit Jesus ihr Leben in dieser Welt „verloren“ haben, um, „mit ihm gestorben“, in einer kommenden Welt das Leben zu „gewinnen“ Es lässt sich absehen, dass eine kommende Gesellschafts- und Verhaltenswissenschaft solche Versuche, durch

Wort und Sakrament eine neue Fähigkeit des Zusammenlebens zu gewinnen, als „Sozialtechnik mit untauglichen Mitteln“ beurteilt wird. (Schaeffler, 156)

Schaeffler warnt davor, dass immer wieder, wenn sich die Religion um ihren Dienst an der Welt als eine Veränderung der Lebensumständen durch das Wirken des religiösen Wortes und Kultes bemüht, "der spezifisch religiöse Dienst als ‚Technik mit untauglichen Mitteln‘ erscheinen" wird. (Schaeffler, 157) Die Religion entdeckt, dass sie nach außen zweideutig erscheint:

Wenn sie spricht und handelt, kann sie als versuchte Magie missverstanden werden. (Schaeffler, 192)

Resigniert die Religion vor diesem Missverständnis und dem "Urteil der Welt", wird sie auf der Flucht von der Welt eigene Frömmigkeit der Bewahrung des Heiligen vor der Profanierung verschaffen und dadurch das Heilige gerade profanieren. Sie kann aber überhaupt auf das Urteil der Welt keine Rücksicht nehmen und sich auf eine kritikferne Ebene zurückziehen. Oder aber die Religion wird, wenn sie diese Fehler vermeiden und dennoch einen Dienst an der Welt leisten will, "in die Rolle einer bloßen Erzieherin zur Sittlichkeit abgedrängt.“ (Schaeffler, 248) Schaeffler versteht dies nicht als ein Anzeichen der Feindseligkeit der aufgeklärten Gesellschaft gegenüber der Religion, sondern als eine Gelegenheit, den spezifischen Charakter des religiösen Dienstes an der Welt zu erkennen:

Der religiöse „Dienst an der Welt" kann seinen spezifisch religiösen Charakter auf die Dauer nicht rechtfertigen, wenn seine Ziele mit denen einer profanen Technik (der Natur oder der Gesellschaft) identisch sind und nur die dafür angebotenen „Mittel“ religiösen Charakter tragen. Der seinem Ziele nach „profane“ Dienst an der Welt macht den Einsatz „religiöser Mittel“ stets zur „vorrationalen Technik“. (Schaeffler, 157)

Schaeffler stellt damit selbst die Ziele des religiösen Dienstes an der Welt in Frage: Sind diese mit den Zielen der profanen Wissenschaft identisch, dann positioniert sich die Religion bloß als ein Restbestand der längst überwundenen Weltanschauung.

Wenn aber die Religion dadurch der Welt dienen will, daß sie spezifisch religiöse Ziele verfolgt [...], dann muss erst noch geklärt werden, inwiefern damit der „Welt“ als solcher wirklich „gedient“ sei. (Schaeffler, 157)

Die moderne Krise der Religion sieht Schaeffler gerade durch den Widerspruch zwischen dem "Anspruch der Religion, einen spezifisch religiösen Dienst an der Welt zu leisten" und der „weltlichen Vernunft“ hervorgerufen, obwohl gewöhnlich gerade die Vernachlässigung ihres Dienstes an der Welt für die berüchtigte Krise der Religion verantwortlich gemacht wird. (Schaeffler, 157) Die Einheit der Dienste an Gott und der Welt, wie diese in der christlichen Antike und im christlichen Mittelalter gelebt wurde, da beide Dienste "in einer sich recht verstehenden Religion wesentlich zusammengehören", erlitt eine Trennung in der Neuzeit, wenn der Weltdienst von den profanen Kräften übernommen wurde.

Und wenn heute erneut die Forderung erhoben wird, Gottesdienst und Weltdienst als Einheit zu begreifen, so bleibt zu fragen: Können diejenigen Theologen, die diese Forderung mit Recht für ein wesentliches Bestandsstück recht verstandener Religiosität halten, auch eine Möglichkeit aufzeigen, einen spezifisch religiösen Dienst an der Welt zu leisten? (Schaeffler, 158)

Schaeffler befürchtet, dass der Unterschied zwischen den Gläubigen und den Atheisten sich aufgrund der Übernahme der Ziele und der Mittel der "profanen Weltgestaltungstechnik“ durch die Gläubigen auf den Unterschied der Interpretationen der gleichen Bemühungen reduzieren lässt. Zwar gehört jener Weltdienst zum Wesen der Religion, aber Schaeffler wirft die Frage auf, ob er "in seiner heute geforderten Gestalt ein nach seinen Zielen und Mitteln spezifisch religiöser Dienst sein kann oder nur eine private (weil für die Praxis folgenlose) Interpretation derjenigen Tätigkeit ist, zu der eine wissenschaftlich begründete Technik Glaubende und Ungläubige gemeinsam in Anspruch nimmt." (Schaeffler, 159) Schaeffler sieht die Option, hier könnte man schnell auf die hermeneutische Funktion der Religion und die konkrete religiöse Kategorie zurückgreifen und dadurch die Funktion der Religion zu einer der "bloßen ‚Interpretationen‘ einer Welt" reduzieren lassen. Die wirklich weltverwandelnde Praxis wird dann aber allein der Wissenschaft zugemutet. Ausgerechnet die Kritik aber könnte diejenige Funktion der Religion sein, die jeder Unterscheidung von Theorie und Praxis vorausliegt, denn die Kritik ist zwar eine „Aufgabe der Theorie“, aber sie ist „weder eine praxisferne Weltinterpretation noch eine interpretationsneutrale Praxis.“ (Schaeffler, 159) Durch einen spezifischen Zusammenhang zwischen der Hermeneutik und der Kritik in der Religion könnte "die

Frage nach einem möglichen Weltdienst der Religion in ein verändertes Licht gerückt werden.“ (Schaeffler, 160)

Der Anspruch der Religion, einen eigenen, unverwechselbaren Dienst an der Welt zu leisten, erwies sich in dem Maße als fragwürdig, in welchem dieser Dienst als Bemühung um die Verbesserung der Lebensbedingungen in Natur und Gesellschaft verstanden wurde [...] Nur in einer kritischen Hermeneutik, die der Unterscheidung von Theorie und Praxis vorausliegt, kann ein Dienst der Religion an der Welt gesucht werden, der spezifisch religiös und zugleich weltwirksam ist. (Schaeffler, 160)

Da die Religion dazu fähig ist, auf den Anspruch auf absolutes Wissen zu verzichten und zugleich die Radikalität der Kritik zu bewahren, wird von Schaeffler erwartet, dass "die religiös begründete hermeneutische Kritik einen spezifischen Dienst an der Welt leisten könne." (Schaeffler, 160) Bei aller Gewinnung von theoretischen Einsichten und bei der Durchsetzung praktischer Entscheidungen setzt Schaeffler jene Veränderung des Bewusstseins voraus, das sich weder mit den Erscheinungen noch mit der Gegebenheiten zufriedengibt, aber auch die möglichen "theoretischen Fiktionen und praktischen Irrrealismen" vermeidet. (Schaeffler, 250) Vor-theoretisches und vor-praktisches Bewusstsein prüft jede Erscheinung und jeden Begriff kritisch, indem es diese von der Wahrheit selbst unterscheidet und zugleich den unentbehrlichen Charakter der zu vergegenwärtigenden Gestalt anerkennt.

Kritische Hermeneutik ist deshalb keine bloße Anweisung zur Gewinnung theoretischer Einsichten oder praktischer Handlungsprogramme, sondern die Voraussetzung für jede verantwortliche Theorie und Praxis zugleich ... Indem die Religion ihre eigene Wirklichkeit und damit die Möglichkeit eines kritischen Bewußtseins [...] aller Welt vor Augen hält, leistet sie dieser Welt deshalb jenen Dienst, der der Unterscheidung von Theorie und Praxis vorausliegt. (Schaeffler, 251)

Indem Religion die kritische Hermeneutik als eigene, spezifische Aufgabe wahrnimmt, so Schaeffler, erfüllt sie zugleich den Dienst an der sich nicht religiös verstehenden Welt:

In solchen Fällen wäre ihr „weltlicher“ Nutzen umso größer, je unbeirrbarer sie ausschließlich ihre Aufgabe erfüllte, je eindeutiger sie ihre „religiöse“ Eigenart wahrte. (Schaeffler, 248)

Schaeffler behauptet, wie schon früher gezeigt wurde, dass die Religion durch ihre spezifisch religiöse Welt- und Selbstausslegung der „Welt“ einen Dienst erwiesen hat, indem sie "die Entstehung einer außerreligiösen Form des kritischen Bewusstseins vorbereitet“ habe. (Schaeffler, 248) Auch in unserer Zeit, in der das kritische Bewusstsein in eine Krise geraten ist, kann die Religion der Welt dazu verhelfen, das kritische Bewusstsein mit dem Bewusstsein seiner eigenen Krisis zu versöhnen. Deshalb bedeutet die Erfüllung der spezifischen Aufgabe einer religiösen kritischen Hermeneutik zugleich einen Dienst an der Gesellschaft, "weil diese auf Kritik nicht verzichten kann und zugleich die Krisis des kritischen Bewusstseins erfährt." (Schaeffler, 249) In der sich vor der Welt vollziehenden kritischen Hermeneutik schließt die Religion zugleich die Kritik und das Bewusstsein von der eigenen Krisis ein.

Indem also die Religion die ihr aufgetragene kritische Hermeneutik vollzieht, führt sie zugleich der Welt jene Einheit von Kritik und Bewusstsein der eigenen Krisis als wirklich vor Augen, deren Möglichkeit dieser Welt zum Problem geworden ist. Im Angesicht dieser Erfahrung kann die Welt [...] sich selbst die Antwort auf ihre Frage geben [...] Und indem die Gesellschaft diese Erfahrung macht, erfährt sie zugleich, daß sie an der Möglichkeit, das kritische Bewusstsein im Bewusstsein der Krisis zu bewahren, nicht zu verzweifeln braucht. (Schaeffler, 249)

Die Religion ist also imstande, der Welt einen Dienst aus eigener Erfahrung leisten, ohne sich "für fremde Zwecke“ in Dienst nehmen zu lassen und ihren spezifisch religiösen Charakter aufzugeben:

Das Faktum der Religion selbst ist ihr wahrer Dienst an der Welt, weil dieses Faktum die Möglichkeit des kritischen Bewusstseins in Bewusstsein der Krisis bezeugt. (Schaeffler, 249)

2.6.1 Bestimmung des Heiligen aus seiner hermeneutischen Funktion

Das Wesen der religiösen Hermeneutik wird von Schaeffler nachträglich, nach dem die formellen Rahmenbedingungen für die Wirksamkeit der kritischen Funktion der Religion festgestellt wurde, aus denjenigen Inhalten präzisiert, die sich anscheinend in

vorherigen Teil der Untersuchung zunächst als dazu untauglich erwiesen haben. Die primäre Absicht Schaefflers, aus der eigentlichen kritischen Kategorie der Religion, dem Heiligen, die kritische Funktion der Religion aufzuspüren, ist misslungen und das Heilige wird nachträglich aus der normativ gesetzten Formalbedingungen der kritischen Funktion der Religion bestimmt. Darum greift Schaeffler bei der näheren Bestimmung der hermeneutischen Funktion der Religion wieder auf das Heilige zurück. Das Heilige wird wieder in seiner Rolle als weltbegründendes und weltvernichtendes Prinzip aufgegriffen. (vgl. Schaeffler, 165) Die Existenz von Welt und Mensch wird nun als „Erscheinung“ des Heiligen gedeutet, als „Bild“, das die Mächtigkeit des Heiligen zugleich offenbart und verhüllt. (vgl. Schaeffler, 165) Das Heilige „zeigt sich“ und „verbirgt sich“, und zwar so, dass in einem das andere verborgen wird:

Indem das Heilige existenzermöglichend wirkt, verhüllt es seine Tötungsmacht; indem es die Weltwirklichkeit mit Vernichtung bedroht, verbirgt es seine Gründungsmächtigkeit. (Schaeffler, 165)

Dem Menschen wird also die Gegenwart des Heiligen nur dadurch vermittelt, dass dieser „seine eigene Existenz und die alles welthaft Wirklichen auf den darin wirksam gegenwärtigen und sich zugleich verhüllenden Möglichkeitsgrund hin durchschaut.“ (Schaeffler, 166) Daher fällt laut Schaeffler die Erfahrung des Heiligen mit der Auslegung der Welt zusammen:

Das Heilige wird „angetroffen“, indem das welthaft Wirkliche als seine Erscheinung verstanden wird. Die Welt wird religiös verstanden, indem sie als Erscheinung auf das Heilige hin ausgelegt wird. (Schaeffler, 166)

Die Auslegung wird aber nicht nachträglich auf die gemachte Erfahrung angewendet, sondern geht in der Form eines „Vorblickes“ der Erfahrung voraus:

Worauf wir achten, was wir bemerken, was von dem Bemerkten wir ausdrücklich auffassen, hängt davon ab, von welchem Hinblick unser „Blick in die Welt“ geleitet wird. Dieser Hinblick aber ist immer schon ein Vorblick, der Ausschau hält nach Verständlichkeit und damit nach möglicher Auslegung, die Verständlichkeit schafft. (Schaeffler, 166)

Bei der religiösen Hermeneutik wird also eine besondere Einstellung, ein „Vorblick auf

Auslegung“, vorausgesetzt, die erst die Erfahrung als „religiöse“ Erfahrung, als Erfahrung „im Lichte des Heiligen“ ermöglicht. (Schaeffler, 166) Da im Heiligen die „Existenzermöglichung und Tötungsmacht zusammenfallen“, erscheint die Weltwirklichkeit als prinzipiell labil und einer „beständigen Erneuerung“ unterworfen:

Alles Wirkliche in der Welt findet seine Erneuerung und damit den Grund seines möglichen Fortbestehens gerade dort, wo es in der Epiphanie des Heiligen in seine tödliche Bedrohung geführt wird. (Schaeffler, 167)

Aus dem Wechselspiel der Tötungs- und Erneuerungsmacht des Heiligen versucht Schaeffler sowohl die „Kulte[n] der Unterweltsgottheiten mit Riten der Fruchtbarkeitserneuerung und die Bedeutung der Todesweihen in antiken Mysterien“ zu erklären, als auch die „paradoxe Aufforderung des Apokalyptikers, inmitten der Schrecken der Endzeit, die durch die enthüllte Ankunft des Heiligen heraufgeführt werden, ‚das Haupt zu erheben‘, weil ‚die Erlösung nahe ist““ und gar Luthers Aussage, „die Gnade Gottes erscheine stets ‚sub contrario‘, d. h. in der ihr entgegengesetzten Gestalt des vernichtenden Gerichtes.“ (Schaeffler, 168) Die Labilität der Wirklichkeit wird also von Schaeffler zu der Grundanschauung des religiösen Bewusstseins erhoben:

Die Labilität der Existenz und die Fortdauer durch Erneuerung aus dem Untergang — dies ist derjenige Zug der Weltwirklichkeit, auf den das religiöse Bewußtsein mit besonderer Intensität aufmerksam geworden ist. (Schaeffler, 169)

Zu dieser Erfahrung der Labilität der Weltwirklichkeit wurde das religiöse Bewusstsein durch die Erfahrung des Heiligen als desjenigen, das zugleich „tötet und lebendig macht“ befähigt. (Schaeffler, 169)

Und eben dieser Grundzug der Weltwirklichkeit wird dem religiösen Bewußtsein dadurch verständlich, daß es die Weltwirklichkeit auf das Heilige als den gemeinsamen Grund des Seinkönnens und des Nichtseinkönnens zurückführt. (Schaeffler, 169)

Es wird also von Schaeffler behauptet, die Erfahrung des Heiligen als desjenigen, was „tötet und lebendig macht“ habe die religiöse Erfahrung der Labilität der Existenz ermöglicht. Woran aber hat das religiöse Bewusstsein die Labilität des Heiligen erkannt, wenn nicht an seiner Erscheinung in der Weltwirklichkeit?

Die hermeneutische Funktion des Begriffes des Heiligen wird von Schaeffler darin

erkennt, dass das Weltgeschehen vom religiösen Bewusstsein als Erscheinung ausgelegt wird, „um in ihr seine „Sache“ anzutreffen: Die Einheit von Lebensbegründung und Tötungsmacht des Heiligen und das Zugleich seiner Nähe und Ferne.“ (Schaeffler, 172)

Das religiöse Bewusstsein trifft dabei diese seine „Sache“ darin an, daß und wie sie als wirkmächtige „Kraft“ in der Gestalt der erfahrenen Weltwirklichkeit „am Werke ist.“ (Schaeffler, 173)

Dabei wird von dem „spezifisch religiösen Weltverständnis“ die Existenz des Wirklichen auf die „Lebensbegründung durch das Heilige“ zurückgeführt, die sich andererseits als ihre Tötungsmacht offenbart. Nicht „äußere Wechselfälle des Lebens“ veranlassen das religiöse Bewusstsein zu diesem Weltverständnis, sondern es erfährt dieses aus der Bedrohung der eigenen Existenz als Religion, aus der Erfahrung eigener Vorläufigkeit. (Vgl. Schaeffler, 179) Schaeffler verbindet das kritische Weltverständnis und das selbstkritische Selbstverständnis der Religion mit ihrem Verhältnis zum Heiligen, das seinerseits die doppelte kritische Hermeneutik der Religion ermöglicht und erfüllt.

Denn der religiöse Begriff des Heiligen macht deutlich, daß die Rede vom Heiligen sich nur in dem Maße recht versteht, in dem sie sich zugleich kritisiert, d. h. ihre Funktion, „Rede vom Unbedingten“ zu sein, nicht verwechselt mit der Anmaßung, als „unbedingte Rede“ gelten zu wollen. Und nur wenn sie diese Verwechslung vermeidet, kann die Religion jenen Beitrag zur Überwindung der „Krisis des kritischen Bewußtseins“ leisten [...] (Schaeffler, 184)

Aus dem Verständnis und dem Verhältnis der Religion zu dem Heiligen entsteht also der Zusammenhang zwischen dem Selbstverständnis der Religion und ihrem Weltverständnis, das noch an den vor-theologischen „Formen religiösen Sprechens und Handelns“ abgelesen werden kann. (Schaeffler, 204)

2.6.2 Unvollendbarkeit der Auslegung

Die Religion versteht sich nach Schaeffler ebenso wie die gesamte Wirklichkeit dem Wechselverlauf von Erscheinung und Verhüllung unterworfen. Auch die Religion verhüllt das Heilige, wenn sie es offenbaren will, weswegen sie „selber mit zur vorläufigen Erscheinung des Heiligen gehört.“ (Schaeffler, 199) Mit ihrer Auslegung der Erscheinung des Heiligen setzt die Religion „eine neue Form des Zeichens, das auf das Heilige verweist, nicht ein ‚Sehenlassen‘ des Heiligen selbst.“ (Schaeffler, 199) Mit dieser Grunderfahrung wird auch das Selbstverständnis der Religion selbst als „auslegungsbedürftig“ formiert:

So ist die Religion mit ihren Worten und Handlungen zwar Zeichendeutung, die die Erscheinungen der Welt als Hinweise auf die verhüllte Gegenwart des Heiligen verstehen läßt, aber sie ist Zeichendeutung in der Gestalt von Zeichensetzung, welche ihrerseits wiederum auslegungsbedürftig bleibt. (Schaeffler, 199-200)

Die Religion behält daher nicht das letzte Wort in der Auslegung der Realität, sondern ist auf die weitere Auslegung eigener Zeichensetzung angewiesen.

Die Aufgabe der religiösen Auslegung erweist sich so als wesentlich unvollendbar. (Schaeffler, 200)

Was das für eine Instanz ist, die über die Notwendigkeit der Auslegung der religiösen Zeichensetzung urteilt, wird von Schaeffler nicht präzisiert, allerdings:

Diese Einsicht ist nicht ein Ergebnis philosophischer Religionskritik, sondern ein inneres Moment im Selbstverständnis der Religion. (Schaeffler, 200)

Es ist zumindest so zu verstehen, dass erstens die Religion sich selbst in der Auslegung eigener „Zeichendeutung“ und „Zeichensetzung“ reflektiert und zweitens keinen exklusiven Anspruch auf die Auslegung eigener Auslegung behält. Die Religion wird dabei durch das Bewusstsein geleitet, „daß die Differenz von Wahrheit und Erscheinung sich in jedem Versuch des Verständlichmachens wiederherstellt.“ (Schaeffler, 201) Diese Voraussetzung genügt Schaeffler, um im hermeneutischen Ansatz der Religion eine genuine Art der Kritik zu erkennen:

Wenn aber dieses Bewußtsein von der bleibenden Differenz zwischen der Offenbarkeit des Heiligen und seiner Erscheinung zu den obersten Regeln jeder religiösen Hermeneutik gehört, dann ist diese Hermeneutik zugleich Kritik. (Schaeffler, 201)

Der kritische Ansatz der Religion besteht also gerade nicht in der Auslegung als solcher, fällt mit dem konkreten Inhalt der Auslegung nicht zusammen, sondern begleitet jede Auslegung als Akkompagnement. Das hat aber eine unmittelbare Wirkung auf die Ergebnisse der hermeneutischen Bemühung der Religion:

Die Wahrheit der Erscheinung (ihre erhellende Kraft) tritt gerade dann zutage, wenn die Differenz zwischen Erscheinung und Wahrheit (zwischen der Weise, wie das Heilige sich darstellt, und dem, was es selber ist) ausdrücklich bewußt gemacht wird. (Schaeffler, 201)

2.7 Die religiöse Hermeneutik als Kritik

2.7.1 Krisis der Welt – Krisis der Religion

Die spezifisch religiöse Auslegung der Weltwirklichkeit als der Wirksamkeit des Heiligen unterworfen ist laut Schaeffler gerade nicht zwingend. (vgl. Schaeffler, 213) Denn die Weltwirklichkeit macht sich auch selbst verständlich, indem sie „natürliche“ Erklärungen ihrer Entstehung und Untergangs liefert:

Was in der Welt geschieht, muß sich stets aus dem Zusammenhang der Welt begreifen lassen. (Schaeffler, 213)

Tritt die Religion solchen „natürlichen“ Erklärungen entgegen, „so ist sie gegenüber dem Erkenntniswillen der Vernunft stets im Unrecht.“ (Schaeffler, 213) Andererseits lässt das exogene Verständnis der Weltwirklichkeit laut Schaeffler „die Frage nach einem anderen als innerweltlichen Grund ihres Entstehens, ihres Bestandes und ihres Untergangs gar nicht entstehen.“ (Schaeffler, 214) Dann aber wird die Weltwirklichkeit unmöglich als ein Zeichen, das einer Auslegung bedarf, verstanden. Erst wenn die Ent-

stehung, der Fortbestand und der Untergang der Weltwirklichkeit in einem Zusammenhang verstanden werden, wird auch die Frage nach einem gemeinsamen Grund für alle drei aktuell. Gerade die religiöse Auslegung ist dazu berufen, „die Existenz des Wirklichen, seine Bedrohung und seine Rettung“ auf die „gemeinsame[n] Wurzel“ zurückzuführen. (Schaeffler, 214) Dazu wird sie durch die Rede vom Heiligen befähigt, aber dann und nur dann, wenn die „Krise“ als diejenige Situation verstanden wird, in der „über Untergang oder Fortbestand einer Wirklichkeit entschieden wird“, und zwar nicht aufgrund der „gelegentlich auftretenden äußeren Gefährdungen“, sondern im Bewusstsein, dass sie der Weltwirklichkeit wesentlich zugehörig ist. (Schaeffler, 215)

Der Nachweis der Wesentlichkeit der Krisis ist so ein wesentliches Bestandsstück religiöser Weltauslegung. Die Kunstlehre dieser Auslegungskunst ist insofern notwendigerweise „kritische Hermeneutik“. (Schaeffler, 215)

Es wird von Schaeffler erwartet, dass auch die Religion „in komplementärer Weise“ die eigene Existenz als wesentlich krisenhaft bekennt, „um sich selbst als Zeichen für die Gegenwart des Heiligen verstehen zu können.“ (Schaeffler, 215) Ebenso wie die Weltwirklichkeit kann sich auch die Religion in eigener Selbstgenügsamkeit verstecken, unter dem Motto „was im religiösen Zusammenhang geschieht, muß sich stets aus dem religiösen Bewußtsein begreifen lassen“, wodurch auch Fragen „nach anderen Gründen ihres Sprechens und Handelns als denen, die in der Eigenart und dem Inhalt ihres Bewußtseins liegen, gar nicht entstehen.“ (Schaeffler, 216) Die Religion ist in ihrem Selbstverständnis ähnlich wie auch die Weltwirklichkeit darauf angewiesen, den Zusammenhang zwischen „der Wahrheit ihres Wortes und der Zuverlässigkeit der an ihr Handeln geknüpften Hoffnung“ und „der Überbietung ihrer Meinungen und Erwartungen“ zu erkennen und ihre gemeinsame Wurzel zu bekennen. (Schaeffler, 217) Wird dann auch die Krisis als eine Entscheidungssituation über die bleibende Gültigkeit des „überlieferten Vorstellungszusammenhanges“ verstanden, „dann gerät das religiöse Denken und Handeln nicht zufällig und durch äußere Umstände gelegentlich in diese Situation, sondern steht immer schon in ihr.“ (Schaeffler, 218) Dem Begriff des Heiligen wird von Schaeffler die Auslegung der Religion als „Zeichen“ nur dann zugetraut, wenn die wesentliche Vorläufigkeit der Religion selbst offenbart wird. Die

prinzipielle Krisenanfälligkeit gehört also zum Selbstverständnis der Religion als Rede vom Heiligen und offenbart sich in der „kritischen Hermeneutik“ der Religion, und zwar auf zweifache Weise: Erstens wird die Weltwirklichkeit als „Erscheinung des Heiligen“ ausgelegt, indem „die notwendige Zusammengehörigkeit von Existenz, Vernichtung und Erneuerung alles Wirklichen“ erkannt wird, und zweitens wird das eigene Sprechen und Tun der Religion als „Zeichen für die Gegenwart des Heiligen“ ausgelegt, indem sie aus der „notwendigen Zusammengehörigkeit von Wahrheit des Wortes und Überbietung allen Vorwissens“ ausgeht. (Schaeffler, 219) Indem die Religion nachweist, daß sie „gemeinsam mit der Welt notwendig und darum permanent in die Krisis gestellt ist“, erweist sie sich als „fähig, die geforderte kritische Auslegung der Welt und ihrer selbst wirklich zu leisten.“ (Schaeffler, 219) Daraus ergibt sich folgende Konsequenz für die Kategorie des Heiligen: Gerade sie stellt erstmals der Religion die Aufgabe der Kritik und bietet zugleich auch den Ansatz der Kritik. „Im Lichte des Heiligen“ gewinnt die Religion „ein Verständnis der Welt und ihrer selbst“, „das die Notwendigkeit und Permanenz ihrer gemeinsamen Krisis zutage bringt.“ (Schaeffler, 220)

Die Kategorie des Heiligen erfüllt also für die Religion ihre hermeneutische Funktion gerade darin, daß sie eine spezifisch kritische Hermeneutik als nötig erweist und zugleich möglich macht. (Schaeffler, 220)

Die Aufgabe der kritischen Hermeneutik schlägt sich konsequent auch auf die Bestimmung des Wesens der Religion nieder:

Die Religion sich nur dann recht versteht, wenn sie sich nicht von der Krisis ausgespart meint, sondern begreift, daß sie immer und wesentlich und gemeinsam mit der Welt in der Krisis steht. (Schaeffler, 231)

2.7.2 Religiöse Kritik zwischen Dogmatismus und Skeptizismus

Für das kritische Bewusstsein, das "durch die besondere Erfahrung und das besondere Verständnis des Heiligen begründet ist", sind die Notwendigkeit und die Möglichkeit der Kritik durch den gemeinsamen Grund, der die Existenz der Weltwirklichkeit

ermöglicht und gleich auch bedroht, bestimmt. (Schaeffler, 243) Dieses Bewusstsein ist imstande, den Krisencharakter jedes innerweltlichen Geschehens zu durchschauen und ihn zugleich durch Auslegung verständlich zu machen. Das kritische Bewusstsein wird kaum von der Krise überrascht, da diese für ihn kein "zufällig auftretendes Phänomen, sondern die notwendige Gestalt jeder Gegenwart" darstellt. (Schaeffler, 243) Es gibt für das kritische Bewusstsein keine Ausflucht – "weder bei der Idealisierung der Gegenwart noch bei einer Idealisierung irgendeiner vergangenen oder künftig möglichen Weltgestalt." (Schaeffler, 243)

Eine religiöse Kritik findet also nirgendwo in Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft eine heile Welt; sie verachtet aber auch nicht eine vermeintlich schlechterdings heillose Wirklichkeit. (Schaeffler, 244)

Gerade in der „heillosen Wirklichkeit“, in der Krisis erscheint das Heilige. Da alles Existierende eine bloße Erscheinung ist, nicht das Heilige selbst, ist es unmöglich zu idealisieren, da es aber zugleich auch eine Erscheinung des Heiligen ist, kann es auch nicht missachtet werden. Schaeffler sieht die spezifische Leistung der religiös begründeten Kritik im "Bewusstsein von der Kostbarkeit alles Wirklichen und gleichzeitig von seiner radikalen Kritikbedürftigkeit“:

Dieses doppelte Bewusstsein ermöglicht Radikalität der Kritik ohne Verzweiflung, Weltzuwendung ohne Idealisierung und Gelassenheit in der Vorläufigkeit des eigenen Tuns und Sagens. (Schaeffler, 244)

Aus dieser Perspektive der kritischen Leistung der Religion geht Schaeffler die grundsätzlichen Differenzen zwischen der Funktionalität des kritischen Bewusstseins der Religion und derjenigen der Philosophie an. Philosophie behauptet sich gegenüber der Kontingenz der Erscheinungen und der Meinungen durch das Vertrauen in die Eindeutigkeit eigener Begriffe. Die Religion bewahrt sich dagegen vor der analogen Versuchung zur „Idololatria" nicht durch das Vertrauen in Begriffe, aber indem sie sich immer bewusst bleibt, dass "das Heilige sich verhüllen muss, wenn es sich zeigen will." (Schaeffler, 224) Dadurch hat Religion keine Angst, sich bei der Kritik an den Erscheinungen zu überfordern. Auch die Versuchung zum „Ikonoklasmus", d.h. zur Verachtung der Erscheinungen, "wird nicht durch eine primär erkenntnistheoretische,

sondern durch eine spezifisch religiöse Reflexion bekämpft", d.h. durch eine vor-theoretische und vor-praktische Reflexion. (Schaeffler, 225) Die Differenz zwischen der philosophischen und der religiösen Kritik erkennt Schaeffler auch auf der zweiten Reflexionsstufe. Die Philosophie sieht die Gefahr des Dogmatismus in der Kritik an den Erscheinungen in ihrer Vieldeutigkeit, da sich die Vernunft um der inhaltlichen Wahrheit Willen auf die formale Eindeutigkeit der eigenen Begriffe verlassen muss. Da die Religion die "Einsicht pflegt, dass das Heilige stets größer ist als jede Weise, wie es sich den Menschen zu erkennen gibt", verfällt sie nicht dem Zutrauen in die Wahrheit der eigenen Begriffe. (Schaeffler, 245) Spezifisch religiösen Dogmatismus erkennt Schaeffler in dem Zutrauen, "das Wort des Bekenntnisses und Zeugnisses sei unmittelbar „geistgewirkt" und deshalb, als Selbstaussage des Heiligen, derjenigen Wirklichkeit vollständig angemessen, die es kund-macht." (Schaeffler, 245)

Nun ist dieses vorbehaltlose Zutrauen in den religiösen Logos zwar ebenso irrig wie das vorbehaltlose Zutrauen in den philosophischen Begriff; das menschliche Wort in Bekenntnis und Zeugnis ist die „Knechtsgestalt“, in die die göttliche Rede sich entäußert, und bleibt daher stets unangemessen gegenüber der Wirklichkeit, die es aussagen will. (Schaeffler, 245-246)

Durch die Unzulänglichkeit aller Rede wird die Religion "nur in ihrem Bekenntnis zum Heiligen als dem ‚je Größeren‘ bestätigt", während die Philosophie durch die Unzulänglichkeit eigener Begriffe in den eigenen Grundlagen erschüttert wird. (Schaeffler, 246) Darin sieht Schaeffler den Grund, warum die Religion leichter als die Philosophie sowohl den Dogmatismus als auch den Skeptizismus überwindet. Die religiöse Kritik erkennt im religiösen und philosophischen Dogmatismus und Skeptizismus die gleichen fehlerhaften Einstellungen des Menschen: Im ersten Fall werden eigene Aussagen mit Berufung auf die Autorität für absolut gehalten und im Fall des Skeptizismus wird überhaupt auf den Willen zur Wahrheit verzichtet. Für Schaeffler ergibt sich daraus, dass die Kritik ihre Radikalität nur dann bewahrt, wenn sie, „angesichts des gegenseitigen Umschlages von Dogmatismus und Skeptizismus, deren gemeinsame Wurzel freilegt, um beide gemeinsam zu überwinden." (Schaeffler, 246) Die Religion verfügt also anscheinend über ein Prinzip, das es ihr ermöglicht, alle falschen Alternativen zu überwinden, d.h. Dogmatismus und Skeptizismus. Ob die Religion eine eigene Alternative bieten könnte, und worin diese konkret bestehe, wird

von Schaeffler nicht erörtert. Da die Religion dazu berufen ist, ein Wort zu verkündigen und damit die "je neue und je überraschende Selbstdarstellung des Heiligen" vorzubereiten, kann sie weder skeptisch schweigen noch dogmatisch Endgültigkeit ihrer Aussagen beanspruchen. (Schaeffler, 247) In der Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit der religiösen Rede findet die religiöse Kritik gerade das Zeugnis des Heiligen, das "über jede Erscheinung und Auslegung hinaus das jeweils Größere ist." (Schaeffler, 247)

Weltzuwendung ohne Weltvergötzung, Weltkritik ohne Zuflucht zu fiktiven Idealen, Verbindlichkeit des Wortes und Einsicht in die Vorläufigkeit der Aussage, und in beiderlei Hinsicht Radikalität der Kritik ohne skeptische Verzweiflung: dies dürften deshalb die Kennzeichen sein, an denen eine religiös begründete Kritik ihre Eigenart zu bewähren hat. (Schaeffler, 247)

Mit dieser Fähigkeit leistet die Religion "einen Beitrag zum menschlichen Selbst- und Weltverständnis." (Schaeffler, 247)

2.7.3 Religion, Philosophie und Kritik

Zwar habe ich aufgrund der spezifischen Aufgabenstellung der vorliegenden Untersuchung das von Schaeffler aufgegriffene Thema des Verhältnisses zwischen der philosophischen Religionskritik und der religiösen Vernunftkritik in den Hintergrund gerückt, es soll hier aber zumindest eine kurze Skizze gegeben werden, und zwar soweit es zu der Problematisierung des kritischen Bewusstseins und der damit verbundenen Fragestellung beiträgt.

Die vorhergehenden Überlegungen über den weltlichen Dienst der Religion, der darin besteht, „daß die Religion sich selbst ihrer eigenen Aufgabe gemäß, d. h. religiös und eben darum hermeneutisch-kritisch, verhält, versteht und darstellt“, könnten den Anschein erwecken, „als sollten die religiöse und die philosophische Gestalt des kritischen Bewußtseins ausschließlich als Partner in einem gemeinsamen Bemühen verstanden werden, als sei die Religion nur Bundesgenossin der philosophischen Kritik im Kampf gegen Dogmatismus und Skeptizismus, nicht auch ihr Gegenstand.“

(Schaeffler, 253) Schaeffler warnt vor dem Missverständnis, dass die Philosophie in der Religion einen Feind sucht, wo in Wirklichkeit ein Partner zu finden ist. Er betont, dass die Religionskritik von ihren Anfängen an zu den Aufgaben der Philosophie gehörte und ihrer bleibenden Struktur entspricht. Was aber wirklich zu revidieren ist, ist der Gegenstand der philosophischen Religionskritik: Sie hat zu ihrem Gegenstand „nicht ein „naives“, sondern ein auf spezifische Art kritisches Bewusstsein“, so Schaeffler.

Deshalb ist die Philosophie auch nicht nur das Subjekt einer Kritik an der Religion, sondern, wie sich schon früher gezeigt hat, zugleich das Objekt einer religiösen Kritik an der Vernunft. (Schaeffler, 253)

Die religiöse Vernunftkritik erweist sich als kritisch dadurch, „daß sie das, was für die (sich philosophisch reflektierende) Vernunft als unableitbares Faktum gilt, als ein abgeleitetes Phänomen durchschaut.“ (Schaeffler, 191) Die philosophische Religionskritik widerspricht aber der religiösen Vernunftkritik nicht. Die beiden Arten der Kritik prüft Schaeffler auf ihre spezifisch hermeneutische Natur hin: Sie erleuchten „das verborgene ‚Wesen‘ des Kritisierten (der Religion hier, der Philosophie dort)“ und zugleich bemühen sich um Verständnis, „warum die kritisierte Form des Bewusstseins sich selber nicht zu durchschauen vermag“. (Schaeffler, 191) Die Religion wird von der Philosophie wegen ihrer „konstitutiven ‚Selbstentfremdung‘“ kritisiert, die Religion wirft ihrerseits der Vernunft ihre „unüberwindlich gewordenen ‚Selbstverfangenheit‘“ vor. (Schaeffler, 191) Wendet sich Schaeffler zur Genese des kritischen Bewusstseins in seiner philosophischen Gestalt, dann weist er darauf hin, dass es sich „von Anfang an als religions-kritisches Bewußtsein entwickelt“ hat:

Aber gerade dort, wo die philosophische Kritik sich polemisch gegen die Religion wendet, findet sie schon eine innerreligiöse Parallele vor. Die Aufgabe der Religionskritik ist nicht von der Philosophie erstmalig entdeckt worden; ihr geht innerhalb der Religionsgeschichte selbst die Kritik an „heidnischen“ Religionen und ihren „falschen Götzen“ voran. (Schaeffler, 222)

Den Sachzusammenhang zwischen der religiösen Hermeneutik und der entstehenden philosophischen Kritik leitet Schaeffler auch aus der philologischen Beobachtung, „dass die philosophische Kritik wichtige Termini aus der Sprache der Religion übernommen hat“, ab. (Schaeffler, 225) Daraus folgert er „einen historischen Zusammenhang

zwischen dem kritisch-hermeneutischen Selbstverständnis der Religion und dem entstehenden kritischen Bewusstsein der Philosophie“. Die historische Beobachtung, dass philosophische und innerreligiöse Religionskritik gegenseitig ihre Ergebnisse übernehmen konnten, rechtfertigt nach Schaeffler „die Vermutung eines Sachzusammenhanges zwischen beiden Formen des kritischen Bewußtseins.“ (Schaeffler, 225) Dieses Thema wird in seiner dritten Teiluntersuchung erweitert.

2.8 Religion und Religionskritik

2.8.1 Pragmatische Einstellungen

Für meine Fragestellung erweist sich die dritte Teiluntersuchung von Schaefflers Werk nur teilweise als von Belang, und zwar aus folgendem Grund: Die sich aus den zwei ersten Teilen ergebende Religionsauffassung hat sich als höchst problematisch und unhaltbar erwiesen, wodurch auch die Auffassung der kritischen Aufgabe der Religion betroffen ist. Das ist aber noch kein zureichender Grund, um auf eine Auseinandersetzung mit dem dritten Teil zu verzichten, denn sofern diese zu der Klärung seiner Auffassung der kritischen Aufgabe der Religion beiträgt, ist auf sie nicht zu verzichten. Allerdings werde ich es auch zu dem leitenden Motiv der weiteren Untersuchung bestimmen. Ich werde also genauer darauf schauen, inwieweit Schaeffler die Vorstellung von der kritischen Funktion der Religion, die er in ersten zwei Teilen erarbeitet hat, konsequent einbezieht und konkretisiert, und zwar die Einsicht der Religion in die Labilität der Weltwirklichkeit aufgrund der Labilität des Heiligen. Ich werde also nicht die magistrale Auseinandersetzung Schaefflers mit der Kompatibilität der kritischen Funktionen der Religion und der Philosophie verfolgen, sondern gerade darauf achten, wie er die vorher gewonnene Einsicht in die kritische Funktion der Religion implementiert und welche Konsequenzen daraus entstehen. Damit beabsichtige ich die Widersprüche, die schon in den ersten zwei Teilen zum Vorschein kamen, noch einmal aufzuspüren und dadurch das ganze Projekt des kritischen

Bewusstseins der Religion als solches als folgenreiches Missverständnis zu belegen.

2.8.2 Revision des Verhältnisses zwischen der Religion und der Religionskritik

Im ersten Teil der dritten Teiluntersuchung wird von Schaeffler der Versuch unternommen, unter Voraussetzung der gewonnenen Einsichten in die kritische Aufgabe der Religion die These zu widerlegen, dass die Religionskritik nur als Aufhebung der Religion möglich ist. (vgl. Schaeffler, 263) Dafür geht Schaeffler näher auf die „traditionelle[n] Argumente“ der Religion und der philosophischen Religionskritik in ihrem „Verhältnis von Angriff und Verteidigung“ ein. (Schaeffler, 265) Schaeffler beruft sich nicht auf eine konkrete Form der Religionskritik, sondern suggeriert einen Sammelbegriff des „philosophisch-kritischen Bewusstseins“ samt seinen religionskritischen Ansprüchen, unter denen auch die komplette Aufhebung der Religion sein soll. Dass die meisten religionskritischen Theorien gerade nicht die Aufhebung der Religion forderten, sondern ihre Reformierung, scheint Schaeffler keinesfalls zu stören. Auch die Gegenseite der Religionskritik wird auf ähnliche Weise als ein Metabegriff der religiösen Apologetik konzipiert, und zwar wiederum ohne den Rückgriff auf konkrete Referenzinstanzen. Indem Schaeffler die gegenseitigen Aufhebungsversuche der Religion und der Religionskritik in drei Vorwürfen zusammenfasst, und zwar im Vorwurf der Fraglosigkeit, der Geschichtslosigkeit, der Unfähigkeit zur radikalen Selbstkritik und der Selbstentfremdung, untersucht er die Argumentationsversuche der Streitparteien und kommt zu dem folgenden Schluss:

Die Religionskritik „versteht“ die Religion, die religiöse Apologetik „versteht“ die Religionskritik auf solche Art, daß sie das Verstandene je schon „überwindet“. Auch diese Weise des gegenseitigen „Verstehens“ erweist sich so als bloße Selbstbestätigung der Religionskritik auf der einen, der religiösen Apologetik auf der anderen Seite, als unfruchtbare Reproduktion des jeweils eigenen Standpunktes, nicht als weiterführendes Ergebnis. (Schaeffler, 285-286)

Der Grund dafür:

Angriff und Gegenangriff scheinen auf polemischen Schematisierungen zu beruhen, die das Verhältnis zwischen Religion und Religionskritik eher verdecken als erhellen. (Schaeffler, 286)

Diese „Schematisierungen“ werden dann von Schaeffler dekonstruiert, in der Erwartung, dass „daß die genannten Vorwürfe weniger das ‚Wesen‘ des religiösen bzw. des religionskritischen Bewußtseins treffen als vielmehr deren (häufig genug vorkommende) Mißbildungen.“ (Schaeffler, 287) Schaeffler versucht weiter mit den Missdeutungen aufzuräumen, die Religion und philosophische Religionskritik angeblich über einander haben, indem er unter anderem wieder auf das Wesen der Religion und ihre kritisch-hermeneutische Aufgabe eingeht. Indem Schaeffler gegen den Vorwurf an die Religion vorgeht, diese versuche ihren „Kern“ der Kritik zu entziehen, weist er darauf hin, dass „die Religion das Heilige stets nur in der Weise kennt, wie dieses sich ihr zu sehen gibt“ und darum behielte diese „nichts übrig, wenn sie auf die Erscheinung wegen ihrer historischen Bedingtheit verzichten wollte.“ (Schaeffler, 288) Gerade an dem Versuch, „den ‚ewigen Kern‘ aus der ‚historischen Schale‘ zu lösen, weiß Schaeffler den „Irrtum aller ‚Reinigungsversuche‘ einer aufgeklärten Theologie“ zu erkennen. (Schaeffler, 288) Die Aufgabe des kritischen Selbstverständnisses der Religion bestehe aber laut Schaeffler gerade darin: ständig „einen unverfügbaren Neubeginn verhüllend antizipieren“, eigene „heilige Worte und Schriften“ stets für „jene Bedeutung offenhalten, die über alles hinweist.“ (Schaeffler, 289) Hier wird die historische Bedingtheit der Erscheinungen des Heiligen aus deren prinzipiellen Labilität, einer gewissen „Unverlässlichkeit“ abgeleitet. Dadurch werden aber gerade diejenigen Religionen als unkritisch abgewertet, die in ihrer Existenz zwar von der absoluten Autonomie Gottes ausgehen, aber immerhin auch von dem gegenseitig verbindlichen Bund des Menschen mit Gott, der seine Versprechungen und Verheißungen hält. Zu diesen werden mit Sicherheit das Christentum und das Judentum gezählt. Hier wird also ersichtlich, dass die schon in den ersten zwei Teilen der Untersuchung angedeutete Konfrontierung Schaefflers mit dem Gottesbild des Christentums hier ihre konsequente Vertiefung findet. Die Treue des christlichen Gottes zu seinem Volk lässt sich kaum mit der willkürlichen Labilität des Heiligen, die Schaeffler zum Grundbegriff seiner Auffassung der Religion gemacht hat, identifizieren. Wird aber dadurch das Christentum aus der Zahl der kritikfähigen

Religionen ausgeschaltet, lässt sich kaum noch nachvollziehen, welcher konkreten Religion das positive Ergebnis sonst noch nutzt:

Religion und philosophische Religionskritik, Philosophie und religiöse Vernunftkritik, [...] stellen keineswegs notwendig „vernichtende Gegensätze“ dar, als ob je eine Seite sich nur dadurch behaupten könnte, daß sie die andere „überwindet“. Untereinander verbunden durch den kritischen Charakter ihrer Aufgabe, voneinander verschieden durch die Eigenart der ihnen aufgetragenen Kritik, können sie vielmehr zueinander in eine höchst fruchtbare Beziehung treten. (Schaeffler, 313-314)

Es ist selbstverständlich, dass Schaeffler nun nach dem Topos fragt, wo eine solche Art der „fruchtbaren Beziehung“ konkret und greifbar aufzufinden ist:

Gibt es Phasen in der Geschichte von Religion und Philosophie, an welchen sich die Möglichkeit dieser fruchtbaren Beziehung besonders deutlich ablesen läßt? (Schaeffler, 314)

Die vermeintlich ebenso selbstverständliche Antwort wird aber von Schaeffler in Anlehnung an „eine in jüngerer Zeit geläufig gewordene Theorie“ in ein spezifisches Licht gerückt:

Der Sachgrund jedoch dafür, daß es möglich ist, die Ergebnisse der philosophischen Religionskritik in die theologische Selbstausslegung des Glaubens einzubeziehen, aber auch durch theologische Erwägungen die kritische Reflexion der philosophischen Vernunft positiv anzuregen, besteht darin, daß der biblische Glaube gerade keine Religion ist, sondern deren Überwindung. Eine ihren Auftrag recht verstehende Theologie kommt deshalb von vornherein auf die Seite der Religionskritik, nicht auf die der Religion zu stehen. (Schaeffler, 314)

Also aus der Befragung der Möglichkeit einer „fruchtbaren Wechselbeziehung zwischen philosophischer und innerreligiöser Religionskritik“ gelangt Schaeffler zur Notwendigkeit der Überprüfung des Anspruches der sogenannten „Theologie der Säkularisierung“ von Gogarten, dass „die innerreligiöse Religionskritik und damit die Verwandtschaft zur philosophischen Gestalt des kritischen Bewußtsein ein Spezifikum der biblischen Botschaft sei.“ (Schaeffler, 315) Laut dieser theologischen Theorie gilt die Säkularisierung nun als „die sachnotwendige Folge des biblischen Impulses zur

Entgötterung der Welt und des biblischen Herrschaftsauftrages an den Menschen, also als eine Spätfolge der biblischen Botschaft selbst.“ (Schaeffler, 317) Selbst die philosophische Religionskritik erweist sich als „Säkularisat“ der biblischen Logik der Säkularisierung. Die Annahme, dass aus der Anklage der Gottlosigkeit der frühen Christen der religionskritische Charakter der frühchristlichen Gemeinde belegt wird, wird von Schaeffler jedoch abgelehnt:

Antike Aufklärung kam der biblischen Entdivinisierung zeitlich zuvor; persische Polemik gegen die alten Götter und Kulte überbot die biblische Botschaft in dieser Ansicht an Radikalität. So traf die biblische Botschaft weder eine eindeutig religiös bestimmte Umwelt an, noch kann sie, was die zeitliche Priorität oder die graduelle Radikalität betrifft, die Entsakralisierung der Welt als ihr Werk für sich beanspruchen. Nur die Unkenntnis dieser historischen Befunde kann den Anschein erwecken, als sei der Impuls zur Entgötterung und Entsakralisierung der Welt von der christlichen Botschaft ausgegangen. (Schaeffler, 321)

Die ganze Polemik von Schaeffler endet im Urteil:

Die geforderte ursprüngliche Religionslosigkeit hat es, historisch gesehen, nie gegeben. (Schaeffler, 324)

Zwar ist Schaeffler darin vollkommen zuzustimmen ist, es sei „eine willkürliche Fiktion, irgendwo zwischen der judenchristlich-religiösen Frühgemeinde und der heidenchristlich-religiösen Spätgemeinde eine Entwicklungsphase der jungen Christenheit zu suchen“, aber offensichtlich nicht diese Fiktionen bereiten Schaeffler Schwierigkeiten, sondern der Anspruch der christlichen Theologie, das Christentum sei keine Religion unter anderen Religionen, was die Homogenität des Konstrukts von Schaeffler und die Konsistenz seines Religionsbegriffes gefährdet. Wie kann eine Religion sich sowohl als Religion leugnen, als auch für sich auch die religionskritische Funktion beanspruchen? Darum wird die Theologie der Säkularisierung als „nicht so sehr eine historische Rekonstruktion der wirklichen Ereignisse als vielmehr eine Selbstinterpretation der Gegenwart im Spiegel einer nach Interessen zurechtgerückten Historie“ verurteilt. (Schaeffler, 329) Aus ebenselben Grund wird danach auch die reformatorische Theologie mit ihrem Verständnis der Religion als „versuchten Weg des Menschen zu Gott“, wobei das Evangelium der Weg ist, der „ausschließlich von Gott

zum Menschen führt“, beschuldigt. Ihre „Kennzeichnung der Religion entspricht jedoch nicht dem Selbstverständnis der religiösen Menschen“, da „für die meisten Religionen [...] im Gegenteil die Überzeugung charakteristisch [ist], daß alles religiöse Tun und Sprechen in seinem Zentrum gerade nicht menschliches Werk und Wort, sondern Werk und Wort der Gottheit sei.“ (Schaeffler, 333) Die Absurdität dieser Gegenüberstellung braucht keinen weiteren Kommentar. Auch bei der reformatorischen Theologie der Säkularisierung meint Schaeffler einen Begriff der Religion zu entdecken, der nicht aus der „Beobachtung empirischer Religionen gewonnen, sondern zum Zweck der Polemik gegen die Religion als solche konzipiert ist.“ (Schaeffler, 334) Ebenso kritisiert Schaeffler auch die katholische Schöpfungslehre mit ihrer Ansicht, „Gott ist nicht ein inneres Prinzip der Welt, sondern ihr freier Schöpfer“ (Entsakralisierung), wobei der Mensch im Auftrag Gottes dazu eingesetzt wird, über die aus Nichts geschaffenen Welt (Entdivinisierung) zu herrschen, diesen „als ein Ganzes von Sachen sachlich in seinen Besitz zu nehmen“ (Hominisierung). (Schaeffler, 334-336) Aufgrund dessen nimmt diese Theologie für sich in Anspruch, „die neuzeitliche Säkularisierung des Weltverständnisses als legitime Vollstreckung christlich-theologischer Impulse zu interpretieren.“ (Schaeffler, 336) Ihr wirft Schaeffler jedoch vor:

Die biblischen Texte, auf die die hier erörterte Theologie sich beruft, bedienen sich nicht nur einer sakralen Terminologie, die nicht inhaltsgleich in eine Profansprache übersetzt werden kann. (Schaeffler, 340)

Da laut Schaeffler die Versuche scheitern, die Fruchtbarkeit der kritischen Wechselbeziehung zwischen Religion und Religionskritik aus „einem spezifischen „Säkularisierungsimpuls“ der biblischen Botschaft zu erklären, so liegt es nahe, die entgegengesetzte Hypothese zu versuchen, die Fruchtbarkeit der Beziehung zwischen der philosophischen Religionskritik und dem hermeneutisch-kritischen Selbstverständnis der Religion sei die Folge „derjenigen kritischen Impulse, die zur Religion als solcher gehören.“ (Schaeffler, 350) Und das sieht Schaeffler nur dann möglich, wenn das „religiöse Bewußtsein einen gewissen Grad der Reflexion auf seine Aufgabe und Eigenart erreicht hat“, womit unmissverständlich klar wird, dass das im Christentum in diesem Sinne nicht der Fall sei. Darum rückt sich Schaeffler im

Weiteren an diejenige Religionen, die seiner Ansicht nach „zu einer fruchtbaren Wechselbeziehung mit der philosophischen Religionskritik fähig sind“ und darum „religionskritische Religionen“ genannt werden“ sollen. (Schaeffler, 351) Es ist nicht zu übersehen, dass Schaeffler sich mehr um die Konsistenz seines Befundes, des eigentlichen Begriffes der Religion kümmert, als um die Evidenz der Sache selbst. So fasst er zusammen:

Die Erfahrung, in der das Heilige als die Einheit von Lebensstiftung und Tötungsmacht erfahren wird, schärft den Blick für die wesentliche Labilität aller Weltwirklichkeit und stiftet so ein kritisches Verhältnis zu ihr. (Schaeffler, 365)

Wenn er in den ersten zwei Teilen immer noch den Eindruck einer unparteiischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Religionen zu bewahren versuchte, indem er immer wieder, auch wenn höchst willkürlich, die eine oder andere Stelle aus der Bibel herangezogen hat, so wird von ihm nun der klare und aus der vorausgehenden Polemik sich konsequent ergebende Schwerpunkt gelegt:

Die Einheit von Lebensbegründung und Tötungsmacht im Heiligen spricht sich innerhalb der Religion häufig darin aus, daß der Spender der Fruchtbarkeit zugleich als Herr der Unterwelt verehrt wird. (Schaeffler, 364)

Im Kult des Osiris will Schaeffler die moralische, in den Mysterien von Eleusis die theoretische und in der Religion des Zoroaster die logisch-ontologische Religionskritik erkennen. (Vgl. Schaeffler, 364-365)

Und dieser Zusammenhang braucht nicht vermutet zu werden, sondern ist in den Quellen bezeugt. (Schaeffler, 366)

Diese Aussage wird aber sofort von Schaeffler selbst relativiert:

Freilich, die radikale Kritik am Mythos und Kultus zugunsten der kulturschaffenden Praxis, wie sie in der Religion des Zoroaster geübt worden ist, scheint in der antiken Philosophie ohne Nachfolge geblieben zu sein. Hier scheint erst die neuzeitliche „Säkularisierung“ des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses diejenige Art von Religionskritik philosophisch „eingeholt“ zu haben, die in der Religion des klassischen Per-

sien vorgebildet gewesen ist – freilich ohne daß in diesem Falle die Philosophie eine bewußte Aneignung ihres religiösen Vorbildes vollzogen hätte. (Schaeffler, 366)

Diese schwerwiegende Ausnahme bewegt Schaeffler aber nicht dazu, die eigene Konstruktion des Religionsbegriffes kritisch zu überprüfen. Stattdessen werden die exklusivistischen Ergebnisse so zusammengefasst:

Jenes kritische Selbstverständnis, das zur Religion im allgemeinen gehört, sofern diese sich nicht radikal mißversteht, hat im ostmittelmeerischen Raum die Entstehung besonderer Religionen ermöglicht, die in den hier vorgetragenen Überlegungen als „religionskritische Religionen“ bezeichnet wurden. (Schaeffler, 383)

Nachdem die „philosophische Religionskritik aus den „religionskritischen Religionen“ im besonderen Kriterien für die Beurteilung von Mythen und Kulte entnommen“ hat und die „philosophische Vernunftkritik an die hermeneutische Selbstkritik der Religion angeknüpft hat“, haben „die Vertreter der jüdischen und christlichen Theologie die Ergebnisse der philosophischen Religionskritik bereitwillig und wirkungsvoll rezipiert.“ (Schaeffler, 385) Also gerade die Übernahme von Ergebnissen der philosophischen Religionskritik in die jüdische und christliche Theologie habe entscheidend dazu beigetragen, „eine ihrer religiösen Aufgabe gewachsene kritische Theologie zustande zu bringen“, und nicht der innere kritische Impetus, wie es bei den „religionskritischen Religionen“ der Fall war. Schaeffler neigt beinahe dazu, eine Verschwörung seitens des Christentums zu entdecken:

Gerade der Erfolg, mit der es der Theologie der späten Antike und des Mittelalters gelang, philosophische Argumente nicht nur widerwillig „zuzugeben“, sondern in die Selbstausslegung ihres Glaubensverständnisses zu integrieren, macht es verständlich, daß der jüdische wie der christliche Glaube sich lange Zeit hindurch von der philosophischen Religionskritik unbetroffen meinten konnten. (Schaeffler, 386)

Das ganze Anliegen der biblischen Botschaft wird auf ihre Auseinandersetzung mit der Religionskritik reduziert:

Die biblische Botschaft des Alten wie des Neuen Testaments schien alle Forderungen zu erfüllen, an denen die philosophische Religionskritik die religiösen Aussagen messen wollte. Sie „reinjigte“ den Gottesbegriff von aller Beimischung des Dämonischen,

indem sie die Unvermischtheit seines Wesens und die reine Positivität seines Wirkens betonte und alles Böse der Schuld der Geschöpfe zuschrieb. Sie versprach für ein kommendes Leben die „seligmachende Schau“, die im Glauben und in der Hoffnung abbildhaft vorweggenommen wird und die Seele zum unsterblichen Leben bereitet. Sie forderte in praktischer Hinsicht die Reinheit der Gesinnung und die Bereitschaft zur Buße als vorwegnehmende Annahme des göttlichen Gerichtes. In ihrer spezifisch neutestamentlichen Gestalt schließlich erwies sie sich als geeignet, die Aporie der Moralphilosophie zu überwinden: Ohne Abschwächung der sittlichen Forderung, aber auch ohne den, der sich vor dieser Forderung schuldig weiß, der Verzweiflung zu überantworten, kann sie demjenigen, der sich als Sünder bekennt, die Gnade verheißen. (Schaeffler, 386-387)

Das Christentum wurde also nicht durch eigenen Glaubensvollzug formiert, sondern lediglich durch eine Mimikry angesichts der Religionskritik. Aber auch das müsste durch die neuzeitliche Religionskritik aufgedeckt werden, wenn nicht mehr heidnische Religionen bekämpft werden, sondern das Christentum zum primären Gegenstand der Kritik wird. (Vgl. Schaeffler, 388) Zwar muss Schaeffler die wirkungsvollen „Impulse der christlichen Tradition“ bei den „Neuansätzen“ der neuzeitlichen Religionskritik zugeben, bleibt aber seiner Verschwörungstheorie treu:

Weil nun die christlichen Theologen in den Argumenten ihrer Gegner an wichtigen Stellen einen Reflex ihrer eigenen Verkündigung wiedererkennen, sind sie daran gehindert, sich gegen diese Art von Religionskritik einfach polemisch abzugrenzen. Stattdessen sehen viele Apologeten des Christentums sich genötigt, den religionskritischen Argumenten auch dort, wo sie auf die christliche Botschaft zielen, ihren „gut christlichen Sinn zurückzugeben“. (Schaeffler, 390)

Die christliche Theologie wird also eines chronischen Widerstands gegen die Religionskritik verdächtigt, indem sie, auch wenn sie scheinbar diese akzeptieren mag, die religionskritische Argumentation „entschärft“ und inkorporiert und dadurch diese auch entmachtet.

2.9 Zusammenfassung und Kritik

Schaeffler kehrt aufgrund der gewonnenen Einsichten in das Wesen des kritischen Bewusstseins wieder zu der primären Frage zurück, die er schon in der Anleitung seiner Untersuchung gestellt hat. Aufgrund der gewonnenen Ergebnisse stellt Schaeffler die Frage nach dem Verhältnis von Religion und kritischem Bewusstsein nun anders. Schaeffler hatte vorher nach der „Kompossibilität“ der beiden gefragt. (vgl. Schaeffler, 26; 105) Nun wendet sich Schaeffler entschieden gegen die traditionelle Frage, ob ein Mensch in sich den religiösen Glaube und die kritische Fähigkeit aufrechterhalten kann, ohne die eine oder andere zu vernachlässigen.

Die Frage ist vielmehr in dieser Form von Grund aus falsch gestellt. Religion und kritisches Bewusstsein befinden sich nicht in einem Verhältnis der Kompossibilität oder Inkommpossibilität, sondern in einem Verhältnis wesentlicher Korrelation. Diese Korrelation ist zu jener Zeit besonders deutlich in Erscheinung getreten, als das kritische Bewusstsein in seiner philosophischen Gestalt entstand. In der heutigen Krisis des kritischen Bewusstseins aber gewinnt diese Korrelation erneute und gesteigerte Aktualität. (Schaeffler, 251 – 252)

Es ist nicht so, dass Kritik und Religion im Rahmen des einzelnen Bewusstseins gelegentlich zusammentreffen, und darum muss gefragt werden, was von diesem Zusammentreffen für beide zu erwarten ist, ob diese einander in der einen oder anderen Weise umgestalten oder das eine die Position der anderen schwächt. Schaeffler aber besteht darauf, und die von ihm geleistete Untersuchung erlaubt es mir, ihm darin grundsätzlich zuzustimmen, dass die Aufgabe der Kritik vielmehr "kraft ihres eigenen Auftrages" zur Religion gehört:

[...] die Religion tritt dem kritischen Bewusstsein nicht mit einem fremden Anspruch entgegen, so dass gefragt werden müsste, ob das kritische Bewusstsein diesen Anspruch „akzeptieren“ könne, ohne sich selber preiszugeben. Vielmehr hält die Religion dem kritischen Bewusstsein, auch und gerade in dessen außerreligiöser Form, vor Augen, dass Kritik auch in der Krisensituation möglich bleibt. (Schaeffler, 252)

Es ist auch nicht so, dass die beiden, die Religion und das kritische Bewusstsein, sich auf irgendwelche Weise vertragen müssen, sondern die Religion "schließt eine

besondere Gestalt des kritischen Bewußtseins in sich ein." (Schaeffler, 252) Auch dem kritischen Bewusstsein wird der Anspruch der Religion nicht so befremdlich, sondern es wird gerade durch die Erfahrung der religiösen Wirklichkeit "vor der Verzweiflung an seiner eigenen Möglichkeit bewahrt." (Schaeffler, 252) Schaeffler weicht nicht von dem Vorwurf ab, dieses Ergebnis habe etwas Befremdliches an sich, "aber noch die Befremdlichkeit bestätigt die gewonnene Einsicht." (Schaeffler, 252)

Das Ergebnis erscheint befremdlich, weil die historische Erfahrung lehrt, daß „Religion durch ihre Heiligkeit“ sich der Kritik „gemeinlich zu entziehen“ versucht (Kant: Kr. d. r. V. A XI Anm.; vgl. S. 31), und daß das kritische Bewusstsein sich ebenso „gemeinlich“ über das „naive“ Selbst- und Weltverständnis der Religion erhaben meint. Der so erfahrene Gegensatz zwischen Religion und kritischem Bewusstsein beruht jedoch [...] auf einem Selbstmißverständnis der Religion, das sich auf alle nachfolgenden Formen des kritischen Bewusstseins fortgeerbt hat. (Schaeffler, 252)

Schaeffler beruft sich auf den von ihm erarbeiteten historischen Befund und der daraus gewonnenen Einsicht, "dass Religion und kritisches Bewusstsein in einem Verhältnis wesentlicher Korrelation stehen." (Schaeffler, 253) Dies erweist sich auf zweifache Weise: Die Religion bewährt das Potenzial für die außerreligiöse Gestalt des kritischen Bewusstseins und das Selbstmißverständnis der Religion beeinträchtigt auch die außerreligiösen Gestalt des kritischen Bewusstseins. Und schließlich braucht die Welt den Dienst der Religion, indem diese "sich selbst ihrer eigenen Aufgabe gemäß, d. h. religiös und eben darum hermeneutisch-kritisch, verhält, versteht und darstellt." (Schaeffler, 253)

Inwieweit lassen sich aber die Befunde von Schaeffler aus der Perspektive einer konkreten Religion oder Theologie würdigen?

2.9.1 Kritische Stellungnahme

Schaefflers Ansatz ist ein gewissermaßen einzigartiger Versuch, einen religionsübergreifenden Diskurs des kritischen Bewusstseins der Religion zu etablieren, indem systematisch nach der kritischen Funktion des religiösen Bewusstseins gefragt

wird. An der exemplarischen Untersuchung von Schaeffler lassen sich die grundsätzlichen Fragen an das kritische Vermögen des religiösen Bewusstseins als solchen ablesen, wenn das letzte im Sinne eines objektiven und unmittelbar, d.h. abseits der herkömmlichen Theologien zugängliches Phänomenes postuliert wird. Diese Annahme erweist sich als höchst fragwürdig und das wird schon im Rahmen des Werkes von Schaeffler selbst ersichtlich. Die in den ersten zwei Teilen der Untersuchung entstandenen Widersprüche und eindeutigen Fehler führen zu einem verstörenden Ergebnis im dritten Teil, wo Schaeffler das Christentum der Gruppe der „religionskritischen Religionen“ gegenüberstellt und es letztendlich in ein Ghetto verschiebt.

Doch auch wenn man die Existenz einer solchen Entität wie des „religiösen Bewusstseins“ als solches ablehnen würde, werden die von Schaeffler formulierten Fragen auch gegenüber einer bestimmten Religion oder einem konkreten Glauben nicht sinnlos erscheinen. Das von ihm entworfene Modell der historischen Vergewisserung über die Evidenz des kritischen Bewusstseins der Religion und dessen Zusammenhanges mit dem kritischen Bewusstsein der Philosophie kann man zwar auf keinen Fall als eine *grand theory* für die gesamte religiöse Wirklichkeit akzeptieren, aber als eine Arbeitshypothese, die bei der Anwendung auf konkrete Religionen oder Religionsgemeinschaften eine bestimmte und manchmal grundsätzliche Revidierung bedürfte, ließe diese sich wohl als sinnvoll darstellen.

Meine Schlussfolgerung aus dem Werk Schaefflers fällt nicht unbedingt mit der von Schaeffler selbst zusammen. Ich werde sie daher auf die grundlegendsten Punkte zusammenbringen, die für meine Fragestellung und meine Untersuchungsperspektive von Belang sind.

Die Frage nach dem Wesen des kritischen Vermögens der Religion hat sich anhand der Untersuchung von Schaeffler als untrennbar mit der Frage nach dem Wesen der Religion verbunden erwiesen, und zwar auf zweifache Weise: Einmal wird das Wesen der Religion als Instanz der Kritik hinterfragt, und zweitens wird das Wesen der Religion als primäres Objekt der religiösen Kritik wieder in Frage gestellt. Das letzte wird aber nicht wie üblich als Gefährdung und Selbstaufhebung wahrgenommen, sondern ganz im Gegenteil als Bestätigung des kritischen Auftrages der Religion. Das heißt auch nicht, dass die Evidenz des kritischen Bewusstseins der Religion nur unter

der Bedingung der objektiven Bestimmung des Wesens der Religion zustande kommt. Schaeffler hat gerade einen anderen Zusammenhang entdeckt: Soweit die Religion ihr eigenes Wesen unter ständiger Befragung hält, wird ihr kritischer Dienst umso nachhaltiger. Hier liegt ein gewisser ‚Skandalon‘ für tradierte christliche Theologien: Nicht die essenzielle Profilierung trägt dem kritischen Bewusstsein einer bestimmten Religion bei, sondern gerade die Relativierung ihres Wesens.

Aus diesem Grund wird von Seiten der Philosophie der Vorwurf der „Selbstentfremdung“ der Religion gemacht. Die Religion muss nicht die kritischen Ansätze der nichtreligiösen Instanzen und Subjekte „domestizieren“, sondern die eigene authentische kritische Leistung als nicht unbedingte, d.h. immer noch fragliche und kritikfällige „Rede vom Unbedingten“ vortragen. Dadurch wird sie auch für die Weltwirklichkeit einen unverzichtbaren Dienst leisten.

2.9.2 Kritisches Bewusstsein und Überlebenschancen der Religion

Die Anbindung der Überlebenschancen der Religion direkt an ihre Fähigkeit, das wissenschaftlich-kritisches Denken zu erzeugen, vermisst jede Begründung aus der Realität der Religionen. (Vgl. Schaeffler, 22) Erstens setzt eine solche These noch vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit dem kritischen Bewusstsein der Religion dessen Angewiesenheit an das der Wissenschaft voraus. Das letzte wird als Maßstab vorausgesetzt. Am Ende der Untersuchung hat sich aber erwiesen, die Religion besitze ein authentisches kritisches Vermögen, das keine Ziele der emanzipierten Wissensbereichen verfolgen kann, auch die der Wissenschaft nicht. Daher wird das kritische Vermögen der Religion von der Wissenschaft nicht unbedingt oder gar mit Sicherheit als nicht genügend kritisch oder gar als unkritisch wahrgenommen. Zweitens wurde die kritische Selbstleugnung der Religion, d.h. Verzicht auf eigene Unbedingtheit angesichts der vermittelnden unbedingten Botschaft, als ein wesentliches Merkmal und Voraussetzung des kritischen Dienstes der Religion erkannt. In diesem Sinne verzichtet Religion in ihrem kritischen Impetus sowohl auf Selbstbestätigung als auch auf jegliche „Überlebenschancen“. Bedenkt man aber auch den sich aus der Untersuchung von Schaeffler ergebenden Zusammenhang des kritischen Vermögens der Religion mit

ihrem Wesen, dann scheint das kritische Denken keine primäre Rolle für die gesellschaftliche Relevanz der Religion zu spielen, sondern vor allem für ihre authentische Selbstwahrnehmung, und nur danach, schon nachträglich, für ihre Umwelt. Bedenkt man aber auch die Religionsauffassung Schaefflers, nach dem das Heilige sich als Labilität des Macht des Heiligen offenbart, dann wird die Frage nach den Überlebenschancen der Religion überhaupt als sinnlos erscheinen, da diese primär und radikal nicht von ihrer Umwelt gefährdet wird, sondern von der eigenen Quelle, die sich auch als ihr Ende erweist, und zwar als nichtnachvollziehbares Ende.

2.9.3 Geschichtliche Inszenierung des kritischen Bewusstseins der Religion

Die historische Rekonstruktion der Genese des kritischen Bewusstseins, die gerade an dem Punkt der Formierung des kritischen Bewusstseins der Religion ansetzt, scheitert an zwei grundsätzlichen Punkten: Erstens, im modernen religionswissenschaftlichen Paradigma kann es keine Geschichte des religiösen Bewusstseins überhaupt geben, und umso weniger seines kritischen Vermögens. Diese Behauptung wird aufgrund der Tatsache offensichtlich, dass es heute kaum möglich ist, über ein Forschungsobjekt wie das religiöse Bewusstsein als solches zu sprechen. Darum ist es kaum realistisch zu erweisen, warum die Geschichte des kritischen Bewusstseins der Religion mit der europäischen Geschichte zusammenfallen muss. Die Bemühungen der Religionswissenschaft um eine einheitliche Religionsgeschichte wurden schon zur Zeit der Entstehung von Schaefflers Werkes größtenteils aufgegeben.

Zweitens, keine von den existierenden Religionen wird sich mit dem religiösen Bewusstsein, dessen Schicksal von Schaeffler in Bezug auf das kritische Vermögen rekonstruiert wurde, identifizieren. Nicht einmal die fernöstlichen Religionsanschauungen, deren Gottesbild, wenn ein solches überhaupt bei ihnen zu finden ist, eher dem Begriff des Heiligen von Schaeffler entspricht, werden sich mit der geschichtlichen Theorie Schaefflers identifizieren. Dadurch bleibt die Theorie Schaefflers auf eine imaginierte Religion bezogen, die keinen Platz in einer konkreten Religionsgeschichte finden würde. Hätte aber Schaeffler seine Rekonstruktion als eine Inszenierung vorgetragen, die lediglich ein Muster lieferte, wie die eine oder andere

Religion die Geschichte des eigenen kritischen Vermögens nachzeichnen könnte, dann wäre sie als eine Arbeitshypothese, an der zuerst die Möglichkeit und Bedingungen einer solchen Geschichte abgelesen werden könnte, durchaus brauchbar und legitim.

2.9.4 Schaefflers Religionsauffassung

Zwar bemüht sich Schaeffler darum, über Religion generell zu sprechen, die absolute Mehrheit seiner Hinweise bezieht sich jedoch auf die Inhalte des Alten Testaments. Rückgriffe auf die Inhalte der anderen Religionen sind eher selten und unsystematisch. In diesem Sinne behält Schaeffler kein Gleichgewicht bei der Einbeziehung der religiösen Inhalte. Er hat sich aber dadurch eine direkte Konfrontation mit dem einen oder anderen tradierten theologischen Grundsatz erspart, ohne auf die Kompromisse bei der Behandlung der Reichweite des kritischen Bewusstseins in der Religion, und zwar unter anderem in der biblischen Religion einzugehen. Daher vermute ich hinter Schaefflers Verzicht, sich direkt mit den theologischen Inhalten auseinanderzusetzen, nicht seine Arroganz gegenüber der Theologie, sondern eine Strategie, an der theologischen Polemik vorbei zu den Grundlagen der Religion zu gelangen und diese auf ihre Kompatibilität mit dem kritischen Bewusstsein zu befragen. Das mag eine gewisse Transparenz schaffen, allerdings wird diese im besten Fall von der Philosophie akzeptiert, wobei selbst die Religionen sich nicht unbedingt in dem Bild, das Schaeffler erstellt hat, wiedererkennen werden. Schaeffler versucht der organisierten Religion auszuweichen, als ob hinter den religiösen Institutionen eine authentische religiöse Realität liege. Das verfolgt er aber auch nicht konsequent, vor allem in seiner Genese des kritischen Bewusstseins musste er die religiösen Instanzen als Subjekte und Objekte der Kritik miteinbeziehen.

Gerade das Neue Testament bleibt für Schaeffler in seiner Auffassung der Religion und der sie auszeichnenden Kategorie des Heiligen unerreichbar. Das kritische Vermögen der Religion wird auf die Fähigkeit der Religion, die Labilität des unpersönlichen Heiligen in der Weltwirklichkeit zu erkennen, zurückgeführt. Dieses religiöse Paradigma gilt zwar teilweise für die Religion des Alten Testaments, aber wohl nicht für die Religion des Neuen Testaments, wo Gott in seinem Sohn soweit auf die Menschheit

zugekommen ist, dass in ihm die zwei Naturen nicht mehr zu trennen sind. Sowohl die alttestamentliche Religion, als auch das Christentum leben von der Zuversicht Gottes, die einmal im Gesetz ihre Gestalt gefunden hat, und im anderen Mal und endgültig im Gottesebenen Jesu Christi. Überprüft man die Einstellung Schaefflers zur Christologie des Neuen Testaments oder der christlichen Theologien, wird man dadurch überrascht, dass das Thema kaum von Schaeffler angegangen wird. Man kann sogar davon sprechen, dass Christologie sowohl in ihrer neutestamentlichen, frühchristlichen oder späteren konfessionellen Auffassungen im philosophischen und religionswissenschaftlichen Horizont des untersuchten Werkes völlig fehlt. Nicht umsonst hat Schaeffler, auch wenn unter einem teilweise nachvollziehbarem Anlass, sich aus der Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie zurückgezogen, auch wenn es seinem primären Anliegen widerspricht. Und das liegt bestimmt nicht nur an der vermeintlichen Unmündigkeit der christlichen Theologie in Fragen der Selbstkritik, sondern gerade an der Figur von Jesu Christi als menschengewordenem Wort Gottes, die nicht in das Prokrustesbett von Schaefflers Religionsauffassung passt. Das Heilige als Quelle der Labilität der Weltwirklichkeit mag eine zutreffende Beschreibung irgendeiner selbst von Schaeffler als eigentlich „religionskritisch“ bezeichneten Religionen oder einer der fernöstlichen Religionen sein, wohl aber nicht des Judentums und gar nicht des Christentums. Die Quelle der Labilität der Weltwirklichkeit ist laut christlicher Botschaft nicht die Existenz Gottes, sondern die Existenz des Menschen, und zwar seine Existenz als freies Geschöpf mit freiem Willen. Immerhin sucht Schaeffler auch christliche Referenzpunkte für seine Auffassung des Heiligen. Aus dem Wechselspiel der Tötungs- und Erneuerungsmacht des Heiligen weiß Schaeffler sowohl die „Kulten der Unterweltsgottheiten mit Riten der Fruchtbarkeitserneuerung und die Bedeutung der Todesweihen in antiken Mysterien“, als auch die „paradoxe Aufforderung des Apokalyptikers, inmitten der Schrecken der Endzeit, die durch die enthüllte Ankunft des Heiligen heraufgeführt werden, „das Haupt zu erheben“, weil „die Erlösung nahe ist“ und gar Luthers Aussage, „die Gnade Gottes erscheine stets „sub contrario“, d. h. in der ihr entgegengesetzten Gestalt des vernichtenden Gerichtes“ zu erklären. (Schaeffler, 168) Mit dem letzten Beispiel greift Schaeffler auf eine höchst polemische Äußerung zurück und erhebt diese zu einem maßgeblichen Beispiel. Dies ist eines unter mehreren anderen Indizien, dass das faktische Material aus den primären

Quellen der Religionen, das vermutlich Schaefflers Untersuchung zugrunde liegt, keiner nachvollziehbaren Systematisierung unterzogen wurde. Der gleiche Vorwurf gilt der Art und Weise, wie Schaeffler auf die Religionsschriften zugreift: sporadisch, unnachvollziehbar, unlogisch. Er bleibt zumindest auch darin inkonsequent, dass er nach der Absage an das Rückgreifen auf theologische Inhalte des Christentums, was wiederum eigentlich seinem primären Anliegen widerspricht, mehrmals nach Schriften der christlichen Theologen greift. Das Thema des verborgenen Gottes ist ein brisantes für Lutherforschung. Der Gedanke Luthers in *De servo arbitrio* über den in den Leiden und dem Kreuz verborgenen Gott geht auf 1.Sam. 2,6 zurück: „Der Herr tötet und macht lebendig, führt hinab zu den Toten und wieder herauf“, was als ein „beziehungsloses Nebeneinander von Töten und Lebendigmachen verstanden werden“³ kann. Dieser zugespitzte polemische Meinung Luthers wird z.B. von Eberhard Jüngel widersprochen, der die Widerspruchslosigkeit Gottes vor Augen hat. Jüngel fordert die Sachkritik an Luthers Äußerung in der Frage der Geborgenheit Gottes, denn „seine Rede vom verborgenen und offenbaren Gott, näherhin seine Unterscheidung zweier Willen bei Gott, trage eine unerträgliche Spaltung in Gott hinein.“⁴ Kurz gesagt, Schaeffler erhebt eine partikuläre, höchst polemische Annahme zu einer repräsentativen Aussage.

Für Schaeffler steht der ontologische Status des von ihm als Grundkategorie der Religion bezeichneten Heiligen außer Frage. Einerseits kann er es auch nicht weiter beleuchten, ohne sich gerade auf die von ihm verworfenen Theologien zu stützen, und zwar auf mehrere Theologien der verschiedenen Religionen. Und dann kann seine Kategorie sicherlich ins Wanken kommen. Andererseits ist zu vermuten, dass es für Schaeffler in seinem Werk nicht darum geht, ob hinter dem Heiligen ein Wesen verborgen ist, das thematisiert er auch selbst, wenn er eher bevorzugt über die prozessuale Seite der Religion (*energea* und *dynamis*) spricht. Daher ist die Religion für Schaeffler eine einzigartige und genuine Art der Wahrnehmung der Labilität des Seins,

³ Reinhuber, Thomas: *Kämpfender Glaube: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin 2000, S.100

⁴ Ebd. S. 106

und diese Art ist von großem Interesse für Philosophie und Gesellschaft im Ganzen, unabhängig davon, ob man die Metaphysik, Zeichen- und Begriffssysteme der Religion teilt oder nicht.

Wenn Schaeffler sich schon darüber Gedanken gemacht hat, dass „die religiöse Hoffnung auf die Unmittelbarkeit des Geistes [...] nicht weniger trügerisch als die philosophische Hoffnung auf die Erkenntnis im reinen Begriff“ [ist], dann müsste er konsequent bleiben und auch die Unmittelbarkeit des religiösen Bewusstseins als solches aus dem philosophischen Forschungsblick ausschließen. (Schaeffler, 233)

2.9.5 Zur Kritik des Aufklärungsverständnisses bei Schaeffler

Am Beispiel der Aufklärung lässt sich ein ähnlich fragwürdiges Vorgehen von Schaeffler illustrieren. Schaeffler dehnt die Bedeutung der europäischen Aufklärung auf das gesamte Gebiet des Phänomens der Religion aus. Hier wird deutlich, wie unrealistisch der von Schaeffler unternommene Versuch ist, die Entwicklung des kritischen Bewusstseins vor dem Hintergrund des allgemeinen Begriffes der Religion, der übrigens später noch näher erläutert wird, nachzuzeichnen. Gerade heute vor der Herausforderung der islamischen Welt, die nur bruchstückweise etwas Ähnliches wie die europäische Aufklärung kennt, wird klar, dass die Aufklärung zu einer Grunderfahrung eines bestimmten Teils der religiösen Welt geworden ist, die auch heute die Welt der Religionen auseinander hält. Die Inkonsistenz der theoretischen Gebilde Schaefflers wird noch an mehreren Stellen offensichtlich, z.B. an der Tatsache, dass die Aufklärung bei allen europäischen Akteuren auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Schwerpunkten abgelaufen ist. In Deutschland z.B. hatte sie einen ausgeprägt theologischen Charakter und radikale Religionskritik wurde eher zu einer Randerscheinung. Auch die Sensibilität der christlichen Konfessionen Deutschlands gegenüber der Aufklärung unterscheidet sich drastisch: Im Katholizismus wurden die Konsequenzen der Aufklärung viel schwächer bemerkbar als im Protestantismus, auch wenn beide Konfessionen auf die eine oder andere Weise eigene Positionen angesichts der Ansprüche der Aufklärung modifizieren mussten. Letztendlich würde die Reduzierung der Aufklärung auf bestimmte Inhalte ihren prozessualen und

dynamischen Charakter leugnen.

Wird aber die Geschichte des kritischen Bewusstseins der Religion als solcher unmöglich, so besagt das keinesfalls, dass auch eine des kritischen Bewusstseins einer konkreten Religion unmöglich wäre.

3.1 Einführung

Tillichs Konzept des protestantischen Prinzips ist eine der profiliertesten Auseinandersetzung mit dem kritischen Potenzial des Christentums nicht nur in der protestantischen Theologie. Tillich selbst erweitert den Wirkungsbereich des protestantischen Prinzips ausdrücklich auch auf die katholische Kirche und behauptet einen allgemeinchristlichen Charakter des Prinzips.

Der erste Aufsatz aus dem Band VII der Gesammelten Werke, der speziell der Behandlung des Themas der protestantischen Prinzips gewidmet ist, nennt das Thema schon präzise: "Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip", und der Aufsatz ist entsprechend aufgebaut, was eine systematische und vergleichende Untersuchung erleichtert. Ich werde im Weiteren die Gliederung des Aufsatzes teilweise beibehalten und dabei aber auch andere Beiträge von Tillich, die sich mit dem protestantischen Prinzip auseinandersetzen, einbeziehen.

Mein Vorgehen bleibt das gleiche wie im ersten Kapitel der Untersuchung: Das Anliegen des Autors zu erschließen, die Konsistenz seines Argumentations- und Auslegungsverfahrens zu überprüfen, seinen möglichen Beitrag zum Diskurs festzuhalten. Ich werde einige kritische Aussagen und Kommentare schon in die Auslegung der Texte integrieren, um damit wichtige Punkte für die kritische Behandlung des Beitrages von Tillich zum Problem der kritischen Aufgabe des christlichen Glaubens in der Zusammenfassung zu verankern.

3.2 Der Protestantismus als kritisches Prinzip

Schon in der Einleitung zu der hier untersuchten Aufsatzsammlung führt Tillich einige grundsätzliche Gedanken ein, die teilweise seine Grundintention offenbaren. Es lohnt sich daher, vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit einzelnen Aufsätzen die Einleitung näher anzuschauen.

Die Einleitung zu der Aufsatzsammlung wird als eine persönliche Stellungnahme präsentiert. Tillich verabschiedet sich von der objektiven Forschungsposition gegenüber dem Protestantismus zugunsten der beteiligten und empathischen Innenansicht, die eine starke Korrektur der vermeintlich objektiven Außenansicht leistet, indem aus der Perspektive der Innenansicht gerade das relativiert wird, was der Außenansicht als äußerst homogen und wesenhaft erscheint:

Sieht man den Protestantismus nur als eine besondere konfessionelle Form des Christentums, an die man durch Tradition und Glaube gebunden ist, so erhält man ein ganz anderes Bild, als wenn man ihn als einen Faktor innerhalb des weltgeschichtlichen Prozesses ansieht, der von allen anderen Faktoren beeinflusst wird und wiederum diese beeinflusst. (Tillich, 11)

Im Hinblick auf diese Komplementarität der Innen- und Außenansicht begreift Tillich den Protestantismus als „eine besondere geschichtliche Verkörperung eines allgemein bedeutsamen Prinzips“. (Tillich, 12) Das Prinzip ist sowohl in allen Perioden der Geschichte und in allen Religionen, als auch im Leben der christlichen Kirchen mit Sicherheit zu finden, wobei es in den Kirchen der Reformation die „alleinige Grundlage“ bildet. Das Prinzip ist zwar in der Geschichte wirksam, ist aber nicht den geschichtlichen Wandlungen, wie es bei einer religiösen und kulturellen Idee der Fall ist, unterworfen. Tillich unterscheidet zwischen dem Protestantismus als einer geschichtlich bedingten religiösen Form und dem protestantischen Prinzip als metahistorischem Impetus, dem der Protestantismus selbst als „Manifestation der Wahrheit und Mächtigkeit des protestantischen Prinzips“ unterworfen ist:

Der Protestantismus als Prinzip ist ewig und ein ständiges Kriterium alles Zeitlichen. Der Protestantismus als das Charakteristikum einer geschichtlichen Epoche ist zeitlich und dem ewigen protestantischen Prinzip unterworfen. (Tillich, 12)

Daher kann man vom Ende des Protestantismus sprechen, aber kaum vom Ende des protestantischen Prinzips, wobei das Erste gerade als die Manifestation der „Mächtigkeit“ und Wirksamkeit des letzten erscheint.

Seinen Werdegang als Theologe verbindet Tillich engstens mit der Neufassung des Prinzips der Rechtfertigung durch den Glauben, das er nicht nur beim Sünder, sondern auch beim Zweifelnden wirksam sieht:

Die Situation des Zweifels, selbst des Zweifels an Gott, braucht uns nicht von Gott zu trennen. In jedem tiefen Zweifel liegt ein Glaube, nämlich der Glaube an die Wahrheit als solche, sogar dann, wenn die einzige Wahrheit, die wir ausdrücken können, unser Mangel an Wahrheit ist. (Tillich, 14)

Tillich berichtet über das von ihm damals erfahrene Paradox, dass „der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht.“ (Tillich, 14) Als Voraussetzung dafür gilt aber, dass man im unbedingten „Ergriffensein“ bleibt, ob in der profanen oder religiösen Form:

Verzweifelt man am Sinn des Lebens, dann ist gerade der Ernst dieses Zweifels der Ausdruck des Sinnes, in dem man immer noch lebt. Dieser unbedingte Ernst ist der Ausdruck der Gegenwart des Göttlichen im Erlebnis des völlig von ihm Getrenntseins. (Tillich, 15)

Die Erfahrung der „paradoxen Gegenwärtigkeit des Sinnes in der Sinnlosigkeit“ wird zur Grundlage von Tillichs Theorie des protestantischen Prinzips. Die daraus folgende „radikale und universale Deutung der Rechtfertigung durch den Glauben“ führte zur Herausbildung der theologischen Position von Tillich. Dabei wird der persönlich erlebte universale Impetus, den Tillich als protestantisches Prinzip begreift, als immerwährendes personales Ergriffensein erlebt und wird nicht zu einem formalen Prinzip der theologischen Schule hochstilisiert. Tillich spekuliert mit dem entdeckten Prinzip nicht, geht mit ihm eher sparsam um. Auf dieses Prinzip führt er aber alle seine Bemühungen um die Systematisierung des christlichen Glaubens und seines Kontextes zurück; aus seiner Anwendung wurden die Kategorien abgeleitet, die zur Analyse und

Kritik der Weltsituation und der Kultur herangezogen wurden. (Vgl. Tillich, 15-17) Eben das protestantische Prinzip scheint auch durch die Auffassung des christlichen Sozialismus von Tillich hindurch: Der christliche Sozialismus wird als metaökonomisch gedacht, indem „die Abhängigkeit der Wirtschaft selbst von allen anderen sozialen, intellektuellen und geistigen Faktoren“ postuliert wird und selbst der Sozialismus zum „Bild der gesamten untereinander abhängigen Struktur unserer gegenwärtigen Existenz“ wird. (Tillich, 18) Ähnlich dem protestantischen Prinzip wird ein religiöser Sozialismus als „geistige Kraft“ erfasst, an der jede mögliche politische Partei Anteil haben kann, aber keiner hat sie in seinem Besitz, weder die Partei noch die politischen oder ökonomischen Doktrinen. Das Bekenntnis zum protestantischen Prinzip führte Tillich konsequenterweise zum Bruch mit dem „philosophischen Idealismus und dem theologischen Transzendentalismus.“ (Tillich, 18)

Aufgrund seiner Treue zum protestantischen Prinzip erhebt Tillich auch den Anspruch, eine genuin protestantische Geschichtsdeutung zu schaffen:

Das protestantische Prinzip fordert eine Methode der Geschichtsdeutung, in welcher die kritische Transzendenz des Göttlichen gegenüber Konservatismus und Utopismus starken Ausdruck findet und in dem zugleich die schöpferische Allgegenwart des Göttlichen im Laufe der Geschichte konkret aufgezeigt wird. (Tillich, 19)

In der Geschichte erscheint das protestantische Prinzip als Kairos, wodurch sowohl der „katholische geschichtliche Absolutismus“ als auch der „lutherische individualistische Transzendentalismus“ überwunden werden und die eigentliche Intention des Protestantismus erfasst wird:

Der Kairosgedanke vereint Kritik und Schöpfung. Und dies gerade ist das Problem des Protestantismus. (Tillich, 20)

In allen diesen Begriffen und mehreren anderen findet Tillich das protestantische Prinzip mächtig wirkend. Allerdings merkt er an: „(...) das protestantische Prinzip ist nicht die protestantische Wirklichkeit“, und daher greift er in seiner Aufsatzsammlung immer wieder auf die eine oder andere Weise die Fragen auf, wie die beiden miteinander in Beziehung stehen, wie „das Leben der protestantischen Kirchen unter dem Kriterium des protestantischen Prinzips möglich ist“, genauer gesagt nicht nur das

Leben der Kirchen, sondern der Kultur und der Gesellschaft insgesamt. (Tillich, 21) In jeder vorgeschlagenen Antwort wird laut Tillich „die Notwendigkeit einer tiefen Verwandlung des religiösen und kulturellen Protestantismus“ evident:

Denn das Christentum ist nur insoweit entscheidend, als es die Kraft der Kritik hat und die Kraft, jede seiner geschichtlichen Manifestationen umzuwandeln, und gerade diese Kraft ist das protestantische Prinzip. (Tillich, 22)

Aus der von Tillich erhobenen scharfen Trennung zwischen dem protestantischen Prinzip und der protestantischen Wirklichkeit ergeben sich folgende wegweisende Fragen:

Aus der Kraft welcher Wirklichkeit übt das protestantische Prinzip seine Kritik aus? (Tillich, 22)

Gibt es aber eine solche Wirklichkeit, wie kann sie dem protestantischen Protest entgegen? (Tillich, 23)

Wie kann eine geistige Gestalt leben, wenn ihr Prinzip der Protest gegen sich selbst ist? (Tillich, 23)

Wie können kritische und gestaltende Kraft in der Wirklichkeit des Protestantismus vereint werden? (Tillich, 23)

Es ist also nicht die Evidenz des protestantischen Prinzips, die Tillich vor allem beschäftigt, sondern die Frage nach der Gestalt oder Instanz des protestantischen Prinzips, die selbst nicht mehr der Kritik des Prinzips unterworfen ist. Die positive, gestaltende Kraft des protestantischen Prinzips muss ein Gegengewicht zu seiner kritischen Kraft darstellen:

Wie können kritische und gestaltende Kraft in der Wirklichkeit des Protestantismus vereint werden? Die Antwort lautet: In der Kraft des neuen Seins, die offenbar ist in Jesus als dem Christus. Hier kommt das protestantische Prinzip zu seinem Ende. (Tillich, 23)

Tillichs Antwort auf die Herausforderung des protestantischen Prinzips hört sich eher an wie eine Parole. Was hier aber festzustellen ist, ist Tillichs Sorge um die positive

Gestalt des kritischen Prinzips des Protestantismus. Daraus ist auch seine Sorge um die sakramentale Seite des Protestantismus zu erklären. (vgl. Tillich, 23-24) Daneben wird die Sorge um die Aktualität des Protestantismus als einem „entscheidenden Geschichtsfaktor“ geäußert, was wiederum auf die Frage hinausläuft, ob der Protestantismus „in der Kraft seines Prinzips“ fähig bleibt, einerseits seine kritische Funktion gegenüber der „bürgerlichen Ideologie und Wirklichkeit“ vollkommen zu entfalten und andererseits seine „Aufnahmebereitschaft“ durch eine „Synthese der neuen Kräften“ zu realisieren. (Tillich, 24)

Eine Synthese wird von Tillich auch in Rahmen der evangelischen Theologie beabsichtigt: Tillich behauptet, aufgrund des Rückgriffes auf das protestantische Prinzips den „Konflikt zwischen beiden Typen der Theologie zu überwinden“, nämlich zwischen dem „neuen Liberalismus“ und der „neuen Orthodoxie“. Das protestantische Prinzip findet Tillich sowohl in der liberalen Theologie wirksam, wenn diese sich den „Heiligen Schriften mit den kritischen Methoden der geschichtlichen Forschung“ nähert oder das Christentum als „verwickelt“ in die „allgemeinen Strukturen und Wandlungen des menschlichen Lebens“ betrachtet und den „Supranaturalismus des katholischen Systems zerstört“, als auch in der theologischen Orthodoxie, wenn diese dazu drängt, „die Schrift als Heilige Schrift zu betrachten“ und stets den „Boden“ für die protestantische Theologie zu behaupten, und wenn er die Entfremdung des Menschen in seiner Existenz gegenüber Gott erkennt, die nur durch den Akt der „göttlichen Selbsthingabe“ überwunden werden kann. (Tillich, 27)

Da der Protestantismus „ein Element in der sich wandelnden Struktur der westlichen Welt ist“, nimmt er konsequenterweise Teil an ihrem „Zerfall und Umwandlungsprozess.“ (Tillich, 28) Daher sagt Tillich einen möglichen Niedergang des Protestantismus vorher. (Vgl. Tillich, 28) Was aber mit Sicherheit übrig bleibt, ist das protestantische Prinzip und „seine ewige Bedeutung und seine fortdauernde Kraft in allen Geschichtsepochen.“ (Tillich, 28) Im Lichte des protestantischen Prinzips kann man die nächsten Stufen des Protestantismus, auch wenn er diesen Namen dann nicht mehr behalten wird, und der Welt insgesamt ahnen. In Bezug auf die Zukunft rechtfertigt das protestantische Prinzip einerseits die Hoffnung, „obgleich es ihre utopische Form zerstört“, und andererseits den Realismus, „obgleich es seine zynische Form zerstört.“ (Tillich, 28)

Die Vereinigung der Kritik und der Schöpfung im Protestantismus wird also zum Hauptanliegen Tillichs in seiner dem protestantischen Prinzip gewidmeten Aufsatzsammlung. Wie und inwieweit das „Problem des Protestantismus“ gelöst wurde und welchen Bezug es zu meiner Problemstellung hat, werde ich im Folgenden näher behandeln. Bemerkenswert ist, dass im Hintergrund der Sorge Tillichs um die Gestalt der Gnade als Instanz des kritischen Prinzips des Protestantismus seine Absage gegenüber dem theologischen Transzendentalismus steht. Ob und wie Tillich den Spagat zwischen den beiden Positionen schafft, soll hier ebenfalls problematisiert werden.

In dem Aufsatz „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“ wird das Thema des protestantischen Prinzips systematisch behandelt. Ich werde die dem Text innewohnende Logik verfolgen, die Absichten des Autors aufdecken und kritisch in Bezug auf die Grundproblematik meines Ansatzes hinterfragen.

3.2.1 Zwei Arten der Kritik

In einem ersten Schritt unterscheidet Tillich zwischen zwei Arten der Kritik aufgrund ihrer Standorte, womit das Thema des Standortes der Kritik selbst von Tillich von Anfang an als Leitthema und Prüfstein für seine Auffassung der Kritik eingesetzt wird: Von Standort des Ideals wird die konkrete aktuelle Gestaltung gemessen, während der andere Standort "im Jenseits der Gestaltung, von dem aus die Gestaltung als solche in Frage gestellt wird" liegt. (Tillich, 29) Schon hier merkt man, dass es falsch wäre, die von Tillich behaupteten Standorte als zwei gegenüberliegende Pole anzusehen, da sie sich nicht nur in einzelnen Merkmalen oder Funktionen unterscheiden, sondern viel grundsätzlicher. Wenn Tillich über die erste Art der Kritik behauptet, sie sei rational, "auch wenn der Maßstab selbst nicht rational gewonnen ist", gilt für die zweite Art hingegen, dass sie keinen Maßstab hat und darum nicht rational ist, sondern "prophetisch". (Tillich, 29) Die rationale Kritik könnte über die wissenschaftliche Evidenz als Maßstab verfügen, wobei die prophetische Kritik "jenseits aller sozialen Gestaltung" das wissenschaftliche Gebilde als solches in Frage stellt. (Tillich, 29) Auch die sittlich handelnde Person wird zuerst an einem sittlichen Ideal gemessen, aber

seitens der prophetischen Kritik wird sie im Ganzen "von dem ‚Heiligen‘, das jenseits aller persönlichen Gestaltung liegt", in Frage gestellt. (Tillich, 29) Im Gegensatz zur Lebensphilosophie mit ihrem Wechselspiel von metaphysischem Pessimismus und Optimismus behauptet Tillich das Gemeinsame der beiden Arten der Kritik in der „Erhebung über das bloße Sein“, wobei die Erhebung der rationalen Kritik in der „Erhebung des Geistes über das Sein“ besteht, die der prophetischen Kritik hingegen in dem „Erschüttertersein des Lebens und des Geistes durch das, was jenseits beider liegt." (Tillich, 30) Zwar brechen beide Arten der Kritik mit der "Unmittelbarkeit des Daseins", der Sinn dieses Bruches ist jedoch in jedem Fall verschieden. (Tillich, 30) Im Fall der rationalen Kritik wird das Sein "nicht überschritten“, sondern das „unmittelbare Sein“ wird an dem „wahren Sein“ gemessen, das „Gegebene“ an dem „Gesuchten und dem Geforderten." (Tillich, 30) Als Voraussetzung für diese Art der Kritik gilt die Unterscheidung im Sein zwischen der Wesensschicht und einer dem Wesen entfremdeten Schicht. Die prophetische Art der Kritik überschreitet dagegen durch den Glauben das Sein als solches und mithin jegliche existenzielle Unterscheidungen. Tillich stellt die mehr als berechtigte Frage "wie weit gehen beide Arten der Kritik den gleichen Weg und wo trennen sie sich?" (Tillich, 31) Er entdeckt das Merkmal der wirklichen Kritik in seiner "Macht der Scheidung", in der Fähigkeit, eine "Krisis" herbeizuführen. Und er fürchtet, dass die "aus dem Jenseits von Sein und Geist kommende Kritik" zu abstrakt wäre, um damit eine Krisis herbeizuführen und so würde sie „alles beim alten lassen oder vielmehr: würde die konkrete, also wirkende Kritik dem rationalen Weg überlassen." (Tillich, 31) Tillich sieht die Gefahr für die prophetische Kritik, nur "radikal negative Urteile über das Sein als solches" hervorzuheben und damit als Theorie für die „kritische Lage innerhalb des Seinskreises" unproduktiv zu bleiben. (Tillich, 31) Dadurch würde aber „die konkrete, also wirkende Kritik dem rationalen Weg überlassen." (Tillich, 31)

Damit die prophetische Kritik konkret wird, muss sie die „ganze Breite der wirklichen Existenz" umfassen und in ihr eine Scheidung, eine Krisis hervorrufen. Die nach Tillichs Meinung maßgebende alttestamentliche Kritik hat immer die "konkret-rationale Kritik" in sich aufgenommen. (Tillich, 31) Tillich verweist auf den "unlöslichen Zusammenhang“ des theologischen Ideals mit allen übrigen Idealen, auch des Ideals der theologischen Kritik mit den Idealen der rationalen Kritik:

(...) das Auseinander beider Wege der Kritik bewirkt also, wie diese Entwicklung zeigt, eine Abschwächung der kritischen Haltung überhaupt. Es besteht zwar keine Identität, wohl aber eine Angewiesenheit beider Wege aufeinander. (Tillich, 32)

Die prophetische Kritik wird konkret in der "im Seinskreise selbst sich erhebenden Kritik des Geistes gegen das Sein." (Tillich, 32) Auch rationale Kritik profitiert angeblich von diesem Bund – laut Tillich bekommt sie erst durch den prophetischen Moment den Charakter der „Unausweichlichkeit, Unbedingtheit“. (Tillich, 32) Nun wird prophetische Kritik durch rationale Konkretisierung existenziell und die rationale Art der Kritik gewinnt einen ihr vorher fehlenden Charakter der Unausweichlichkeit und Ernsthaftigkeit. Dieser scheinbar gleichberechtigte Bund wird aber der rationalen Kritik zum Verhängnis, da diese "durch die prophetische zugleich in ihrer Begrenztheit erwiesen wird." (Tillich, 32) Der rationalen Kritik wird das Recht, das in Frage gestellte Sein letztendlich zu erfüllen, verweigert. Hier stößt sie angeblich auf die eigene Grenze, denn indem sie den prophetischen Moment in sich aufnimmt und dadurch auf eigene ideelle Maßstäbe verzichtet, kann nicht mehr auf diese zurückgreifen, auch nicht auf das, durch was „das Sein in Frage gestellt wird“, da es „auf die Erfüllung im Sein nicht angewiesen ist“. So verfällt sie also sie selbst der Kritik durch das, was jenseits der kritischen Situation steht – der Gnade. Tillich:

In der rationalen Kritik wird die prophetische konkret. In der prophetischen Kritik erhält die rationale ihre Tiefe und ihre Grenze, ihre Tiefe durch die Unbedingtheit des Anspruchs, ihre Grenze durch die Gnade. (Tillich, 33)

3.2.2 Protestantische Kritik

Die Kritik des Protestantismus wird von Tillich als Nachfolgerin der maßgebenden prophetischen Kritik angesehen:

[...] sie geht aus von dem Jenseits des Seins und des Geistes und stellt von dort aus beides in Frage. (Tillich, 33)

Für die protestantische Kritik gilt das Gleiche wie im Fall des Bundes der prophetischen

Kritik mit der rationalen Kritik. Die protestantische Kritik gewinnt ihre eigene Identität im Kampf um die Rechtfertigung, den „eigentlich kritischen Begriff des Protestantismus.“ (Tillich, 33) Die Rechtfertigung „stellt die Existenz als solche in Frage und berücksichtigt nicht die teilweise Annäherung des widerstrebenden Seins an das wahre Sein“, d.h. die Bemühungen des einzelnen Menschen, sich aus eigenen Kräften dem Heiligen zu nähern. (Tillich, 33) Den prophetisch-kritischen Ansatz Luthers versteht Tillich als „Kampf gegen die Verwechslung der Freiheit mit dem Jenseits von Sein und Freiheit“, also mit dem, was man heute als Wahlfreiheit oder (Selbst)Bestimmungsfreiheit der Person bezeichnen würde. (Tillich, 33-34) Die Leidenschaft Luthers erklärt Tillich mit seiner Befürchtung, dass die prophetische Kritik sich ganz in der rationalen auflöst. Diese Möglichkeit wird deutlich am Beispiel der humanistisch-protestantischen „Rückwendung zu den Quellen“, zu den Idealen der abendländischen Kultur, Schrift und Antike. Dadurch wird die Funktion der rationalen Kritik, das Seiende an einem oder mehreren Idealen zu messen, den transzendenten Charakter der prophetischen Kritik ganz auslöschen. Das gleiche geschieht in dem Fall, dass man die „geschichtlich bedingten Formen“ der rationalen Kritik, die man „Luthers prophetischem Wort“ entnimmt, „unmittelbar an die Gegenwart heranbringt, anstatt sie aus der Tiefe der Gegenwart, aus dem Kairos neu hervorbrechen zu lassen“, wenn man also die konkrete Gestalt der lutherischen Kritik zu einem allgemeingültigen und unüberbietbaren Ideal hochstilisiert. (Tillich, 34) Die eigentliche kritische Situation, die Infragestellung des Menschen als solchen, wird aber durch die Gnade überwunden:

Die „Gerechtersprechung des Sünders“, die „Gerechtigkeit allein durch den Glauben“ ist Ausdruck für das, was die kritische Situation in ihrer unbedingten Tiefe überwindet. Die katholische Gnadenehre hatte die rationale Kritik in den Gnadengedanken mitaufgenommen. Sie ließ die Gnade mitbedingt sein durch die Erhebung der Freiheit über das Sein, durch die Annäherung des widerstrebenden an das wahre Sein. (Tillich, 35)

Den Kampf um den „Glauben ohne Werk“ deutet Tillich als den „Kampf um den unbedingten Ernst und die unbedingte Überwindung der Kritik“, d.h. um die radikale Infragestellung des ganzen Menschen und nicht weniger radikale Bejahung seiner Existenz, welche er durch seinen Glauben wahrnimmt und an der er dadurch auch teilhat. (Tillich, 35) In diesem Zusammenhang versteht Tillich auch die Begriffe der Rechtfertigung und der Prädestination, die ihm nur dann sinnvoll erscheinen, wenn

beide als Hinweise auf die Situation verstanden werden, in der die „prophetische Kritik zugleich ihre Erfüllung und ihre Überwindung erfährt.“ (Tillich, 35) Beide Begriffe werden als „Korrektive“ gegen die „Abschwächung von Kritik und Gnade“ angesehen; werden sie aber als metaphysische Größen angenommen, wird eine „verhängnisvolle Wendung“ offensichtlich, wenn die „echte Situation der prophetischen Kritik nicht mehr vorliegt.“ (Tillich, 35)

Zwar liegt das Gewicht des Protestantismus in seiner prophetischen Kritik, doch fehlt auch ihm nicht das gestaltende Prinzip:

[...] die Gestalt das Prius der Krisis ist, die rationale Gestalt die Voraussetzung der rationalen Kritik, die Gestalt der Gnade die Voraussetzung der prophetischen Kritik. (Tillich, 36)

Wird die protestantische Kritik nicht als Kritik eines endlichen Seienden an einem anderen Seienden, sondern als Kritik aus dem Jenseits der Endlichkeit verstanden, dann muss der Protestantismus „am Unendlichen teilhaben“:

Aber Teilhabe am Unendlichen, Unbedingten, an außermenschlicher Autorität heißt, in der Wirklichkeit der Gnade leben, oder [...] in einer „Gestalt der Gnade“, einer heiligen Wirklichkeitsstruktur. (Tillich, 57)

Auf diese Weise erhebt Tillich die Gestalt der Gnade zur Voraussetzung des protestantischen Protestes. (Tillich, 57) Durch diese Formel gelangt Tillich zur Problematik des gestaltenden Prinzips des Protestantismus.

3.3 Der Protestantismus als gestaltendes Prinzip

3.3.1 Zwei Arten der Gestaltung

Ebenso wie bei der Kritik unterscheidet Tillich zwischen zwei Arten der Gestaltung. Einmal gibt es die rationale Gestaltung, die „die Voraussetzung jeder rationalen Kritik ist.“ (Tillich, 36) Die rationale Gestaltung ist die wirkliche, konkrete Gestaltung, „in der

der Schauende steht“ und die das Inhaltliche jedes Ideals bestimmt. (Tillich, 36) Auch das Formale des Ideals sieht Tillich zwar abstrakt und unabhängig von konkreter Gestalt, aber immerhin bedingt „durch eine besondere Gestalt, durch diejenige nämlich, in der die Gestalt die Tendenz zu ihrer eigenen Auflösung hat.“ (Tillich, 36) Tillich wendet sich entschlossen gegen einen kantischen Kritizismus:

Es gibt im Grunde keine ohnmächtigere Art der Kritik als die kritizistische. Denn sie ist nicht getragen von der Macht einer werdenden Gestalt. (Tillich, 36)

Und weiter:

Denn wenn alles kritisiert ist, so ist im Grunde nichts kritisiert, und den Vorteil hat das Bestehende, das unangetastet bleibt. (Tillich, 37)

Der Abstraktion der kritizistischen Kritik hält Tillich die „Macht der konkreten Schau“ der rationalen Kritik entgegen. Das Ideal in der rationalen Kritik wird von Tillich als der „Ausdruck der aus den Spannungen einer gegenwärtigen Gestalt sich herausringenden werdenden Gestalt“ erfasst. (Tillich, 37) Daraus lässt sich klären, was Tillich unter dem Ideal der rationalen Kritik versteht: Nicht etwa ein theoretisches Gebilde aus persönlichen oder sozialen unerfüllten Ansprüchen oder Wunschbildern, sondern das, was aus der gegenwärtigen Gestalt selbst erwächst. Das Ideal ist also nirgends zu suchen als bei der immer werdenden Gestalt selbst. Tillich meint damit nicht die „stets mangelhafte Angleichung der Wirklichkeit an das Ideal“, und auch nicht etwa „eine mechanische Angeglichenheit“ (Tillich, 37), sondern eine durch Symbole hindurch repräsentative Erfüllung, denn es sei das Ideal nie anschaulich gegeben, sondern immer nur durch Symbole hindurch gemeint ist“. (Tillich, 38)

Den Ablauf der rationalen Kritik versteht Tillich als „Kritik der werdenden an der vergehenden Gestalt“, nicht aber bloß im Namen der werdenden Gestalt. Tillich sieht im Vorgang der „wirklich konkreten und darum vollmächtigen“ Kritik den „abstrakten Moment des Ideals“ am Werke, nicht aber „offenkundig und greifbar wirksam“, sondern „eingehüllt in das konkrete.“ (Tillich, 38) Aus der Tiefe der konkreten Kritik verleiht ihr das Moment des Ideals den unbedingten Ernst. Der ideelle Maßstab für die Gestalt wird nicht von außen gebildet, nicht zu einem abstrakten Gesamtmaßstab stilisiert, sondern entsteht selbst aus der immer werdenden Gestalt:

Das echte Ideal ist das Erschaute einer werdenden Gestalt. Die Verwirklichung des Ideals ist das Gewordensein der neuen Gestalt. (Tillich, 38)

Gerade dank diesem verborgenen „Idealcharakter“ ist es der prophetischen Kritik möglich, „sich mit der rationalen zusammenschließen, das konkrete Ideal aufzunehmen.“ (Tillich, 39) Dazu muss aber die prophetische Kritik auf das Sein zurückgreifen, von dem aus ihre Kritik erst ermöglicht wird. Und dieses Sein liegt, wie Tillich vorher angedeutet hat, im „Jenseits von Sein und Freiheit“ und ist darum weder konkret greifbar, noch im Werden aufzusuchen und kann auch nicht „mit den religiösen Gestalten und ihrem Wechsel“, wie es bei der Idealbildung und Idealrealisierung der religiösen Gestalten geschieht, gleichgesetzt werden. Die religiösen Gestalten gehören, nach Tillich, durchaus der rationalen Sphäre an, und alles, was für das Werden der Gestalt aufgrund eines kritischen Ideals gilt, gilt auch für religiöse Gestalten:

Der Idealcharakter, der verborgen in der Idealbildung wirkt, gibt dem Ideal seine Ernsthaftigkeit und gibt der prophetischen Kritik die Möglichkeit, sich mit der rationalen zusammenschließen, das konkrete Ideal aufzunehmen. (Tillich, 39)

Damit ist aber die Intention der religiösen Idealbildung und der Kritik noch nicht verstanden:

Ihre Intention geht ja gerade hinaus über diese Sphäre der Verwirklichung, über das ganze Ineinander und Gegeneinander von Sein und Geist. (Tillich, 39)

Das transzendente Sein als gegenwärtige Quelle der prophetischen Kritik bezeichnet Tillich als „das Sein der Gnade“. (Vgl. Tillich, 39) Um in der Analogie zur rationalen Kritik und seiner Gestalt zu bleiben, muss Tillich die prophetische Kritik aus einer „Gestalt der Gnade“ ableiten. Und die Frage nach der Instanz der prophetischen Kritik bleibt für Tillich unmittelbar an das Phänomen des protestantischen Prinzips angebunden.

Nach diesem Schritt steht Tillich vor der Herausforderung, den vorher bewilligten transzendenten Charakter der Quelle der prophetischen Kritik auf zweifache Weise zu sichern. Einmal ist es die Versuchung, „die Gestalt der Gnade in der vollkommenen rationalen Gestalt“ aufzusuchen:

Erschautes Ideal und Begnadung werden verwechselt. Die Gnade wird hineingezogen in die Spannung von Sein und Geist. Die Kraft, jene Spannung durch ihr Erscheinen zu überwinden, wird ihr genommen. Der Ort der prophetischen Kritik wird verlassen. (Tillich, 39)

Wird also die Gewinnung eines Ideals, die laut Tillich auf eine nichtrationale Weise vollgezogen wird, als Begnadung gedeutet, wird diese notwendigerweise als Referenzinstanz bei der Durchsetzung des Ideals benutzt, was konsequenterweise zur Privatisierung der Gnade führe; dadurch wird auch die Polemik der Ideale nicht überwunden, sondern eskaliert erst.

Einen anderen Irrweg erkennt Tillich bei der Auffassung der Gnade in ihrem Gegenwartscharakter als einer „Wirklichkeit höherer Art“:

Die Gestalt der Gnade wird zu einer Seins-Gestalt höherer Ordnung, z. B. zu einer Kirche, der die Verwaltung der Gnadensubstanz anvertraut ist. (Tillich, 40)

Dadurch wird eine „bestimmte Wirklichkeit“ der prophetischen Kritik entzogen:

Unter dem Namen „Gestalt der Gnade“ wird eine Seinsgestalt der Kritik entzogen. Ist aber die prophetische Kritik eingegrenzt, so ist auch die Gnade in ihrer Unbedingtheit gebrochen. (Tillich, 40)

Die Gestalt der Gnade wird damit weder zur rationalen Idealgestalt noch zur Seinsgestalt höherer Ordnung. In beiden Fällen sieht Tillich „den Gnadencharakter zugunsten des Gestaltcharakters zerstört.“ (Tillich, 40) Eine weitere Missdeutung findet Tillich beim Versuch, „auf die Gestalt der Gnade zu verzichten.“ (Tillich, 41) Man kann sich nicht der Forderung entziehen, dasjenige Sein zu nennen, aus dem die prophetische Kritik stammt. Für Tillich birgt jede Benennung des transzendenten Seins, wie z.B. Heiliger Geist, Heilige, den Gedanken „Gestalt der Gnade“. Die Gestalt der Gnade lässt das, was jenseits von Sein und Geist liegt, in der Spannung von „Sein und Geist“ anschaulich und trotzdem ungegenständlich erscheinen:

Die Gnade ist Gegenwart, aber nicht Gegenstand. Sie ist wirklich in Gegenständen, aber nicht als Gegenstand, sondern als transzendentes Bedeuten eines Gegenstandes. Die Gestalt der Gnade ist Bedeutungsgestalt. (Tillich, 41)

Die Gestalt der Gnade schließt all das in sich, was zum „geistig-leiblichen Dasein auch in idealer Vollendung“ gehört und gleichzeitig trägt sie eine „sie unbedingt überschreitende[n] Bedeutung“ in sich, die aber nicht gegenständlich in ihr nachgewiesen werden kann. (Tillich, 41)

Das Heilige ist nicht unanschaulich. Aber es ist nicht gegenständlich. Das Heilige wird ungegenständlich angeschaut; es wird als transzendentes Bedeuten angeschaut. (Tillich, 41)

Als Beispiel dafür weist Tillich auf den „katholisch-protestantische[n] Streit um die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche“ hin:

(...) die Kirche als Gestalt der Gnade ist anschaulich, aber sie ist nicht gegenständlich. (Tillich, 41)

Zwar kann in der Kirche das „Jenseits von Sein und Freiheit“ angeschaut werden, aber nur als ihr „transzendentes Bedeuten“ und nicht als ihre „empirisch-übernatürliche Qualität“. (Tillich, 41) Aber eine rein spiritualistische Gemeinschaft wäre zu keinem wirklichkeitsrelevanten Auftrag fähig:

Eine „unsichtbare“ Kirche wäre keine Gestalt der Gnade. Sie hätte auch keine Macht der prophetischen Kritik. Nur sofern sie Gestalt der Gnade ist, kann sie in Vollmacht die Krisis verkünden. (Tillich, 41)

Die sichtbare Kirche ist ihrem Bedeuten nach die Gestalt der Gnade, hat aber diese nicht zur Verfügung und kann darum „kein System und keinen hierarchischen Anspruch darauf gründen.“ (Tillich, 41) Immerhin erkennt Tillich an der Gestalt der Gnade mehr als den „Hinweis auf die Transzendenz“, soweit die Gestalt durch die „Wirklichkeit dessen, was sie bedeutet“, geformt ist:

Sie ist Sichtbarwerden der „Herrlichkeit“. (Tillich, 42)

Das Verhältnis von Anschaulichkeit und Ungegenständlichkeit der Gestalt der Gnade bestimmt Tillich als „Vorwegnahme“ dessen, „was jenseits von Freiheit und Sein liegt.“ (Tillich, 42) Hier spricht Tillich die Themen an, die gerade für die protestantische Theologie ein Tabu geworden sind: Tillich hält auch Mystik und Visionen für

Vorwegnahmen, freilich nur, falls diese keine „Techniken“ sind und sie nicht zum „Gegenstand des Besitzes“ entwürdigt werden. (Tillich, 42)

So ist das sakramentale Sterben und Auferstehen, der Geistempfang, die „Erkenntnis Gottes“ und die „Liebe“ als Qualität der „neuen Kreatur“ eine Vorwegnahme, ein Teilhaben an der Gestalt der Gnade, das nie den Charakter des Besitzes annehmen kann. (Tillich, 42)

Durch den Begriff der „Vorwegnahme“ versucht Tillich diejenige intentionale Aufnahme des menschlichen Geistes zu bestimmen, die der eigentlichen Rationalisierung der wahrgenommenen Inhalte vorausgeht:

Denn das liegt ja im Begriff der Vorwegnahme, daß es noch nicht genommen werden kann, daß es ein uneigentliches, ein bedeutungstragendes Nehmen ist, aus dem sich keine Vergegenständlichung entwickeln darf. (Tillich, 42)

Im Verhältnis der Gestalt der Gnade und der rationalen Gestalten erkennt Tillich das gleiche Muster wie bei der prophetischen Kritik, „die über die Situation der rationalen Kritik hinausgeht und sie doch gleichzeitig in sich aufnimmt“:

Die Gestalt der Gnade ist wirklich nur in rationalen Gestalten, und zwar so, daß sie diesen einerseits eine Bedeutung verleiht, die über sie hinausgeht, andererseits sich mit der Eigenbedeutung der rationalen Gestalten vereinigt. (Tillich, 42)

Als Beleg für den Zusammenhang zwischen den zwei Arten der Gestaltung weist Tillich auf neutestamentliche Formulierungen hin wie „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ oder „der Geist führt in alle Wahrheit“, wo die Gestalten der Gnade zur Erfüllung der rationalen Gestalten werden, allerdings nicht im „empirisch erfaßbaren, sondern im vorwegnehmenden, bedeutungstragenden Sinne.“ (Tillich, 43) Die rationalen Gestalten der Liebe, der Erkenntnis werden nicht „verbessert oder vermehrt“, qualitativ geändert, aber in ihrem Vorhandensein erhalten sie „eine neue Dimension“ als ihr „transzendentes Bedeuten“. (Tillich, 43) Inwieweit sich aber das transzendente Bedeuten z.B. des neutestamentlichen Begriffes der Liebe feststellen läßt und worin genau es bestehen muss, wird von Tillich nicht erklärt. Die Gestalt der Gnade enthält die rationalen Gestalten der Gerechtigkeit oder der Erkenntnis in sich, aber unterliegt nicht der „Spannung von Sein und Geist“, in der diese Gestalten sich offenbaren, d.h.

sie steht außerhalb dieser Spannung und zeigt durch Vorwegnahme eine „transzendente Gerechtigkeit“ und eine „transzendente Erkenntnis“, die nicht in „dem Widerspruch erkämpft“ und nicht „dem Widerstrebenden abgerungen“ sind. (Tillich, 43) Mit den Begriffen des „Widerstrebens“ und des „Widerspruchs“ beschreibt Tillich die polemischen Auseinandersetzungen, in denen mehrere Ideale der rationalen Gestalten unter einander um eigene Exklusivität streiten.

3.3.2 Gegenstand der prophetischen Kritik

Als eigentlichen Gegenstand und „ständiges Anliegen“ der prophetischen Kritik bezeichnet Tillich die „religiöse Kultur“ mit ihrer „Verschiedenheiten der Gestalt der Gnade“ wie z.B. Kirchen, Riten usw. und die Verwechslung der „Gestalt der Gnade“ mit der „religiösen Kultur“, die sich aus der „Vergegenständlichung der Gestalt der Gnade“ ergibt. (Tillich, 43) Den Grund für diese Verwechslung erkennt Tillich in der bedenkenswerten Praxis, „die Gnade zu benutzen, um der Kritik zu entgehen.“ (Tillich, 43) Tillich möchte auf keinen Fall die religiöse Kultur in ihrem Recht leugnen: Die rationalen Gestalten sind für das Stattfinden des transzendenten Bedeuten, d.h. der Gestalt der Gnade, unverzichtbar, sie sind aber an sich nicht mehr als rationale Gestalten, die der Gefahr ausgeliefert sind, „unmittelbar die Gestalt der Gnade für sich in Anspruch zu nehmen.“ (Tillich, 43) Hier aber wird ausdrücklich die Autonomie der Gestalt der Gnade gegenüber den Formen der religiösen Kultur offengelegt:

Die Gestalt der Gnade aber ist nicht an sie gebunden und kann erscheinen in rationalen Gestalten, die keine religiösen Ausdrucksformen tragen. (Tillich, 43)

Verlieren die religiösen Formen ihre exklusiven Ansprüche an die Gestalt der Gnade, wäre es konsequent, den Alleingang des Heiligen zu behaupten:

Das Heilige kann erscheinen im Gewände der Profanität, obwohl dieses Gewand Verhüllung ist. (Tillich, 43)

Dadurch wird auch Kritik an den Formen der religiösen Kultur geleistet:

Diese Möglichkeit ist durch ihr bloßes Vorhandensein Kritik des Anspruchs der religiösen Kultur, selbst Gestalt der Gnade zu sein. (Tillich, 43)

Wie die religiöse Kultur so ist auch die profane Kultur eine Verhüllung des Heiligen, und an ihr wird für den religiösen Menschen die Grenze der religiösen Kultur sichtbar, die durch nichts anderes als die Gnade selbst in ihrer Freiheit bestimmt wird. Damit wird aber von Tillich auch der profanen Kultur kein Vorrecht gegeben, denn diese ist in Gefahr, „die Gestalt der Gnade zu verleugnen zugunsten einer bloßen in sich geschlossenen Seins-Gestalt, ihre Gefahr ist es, in dem Sinne autonom zu werden, daß sie sich dem transzendenten Bedeuten entzieht.“ (Tillich, 44) Die Seinsgestalt aber, die grundsätzlich die Gestalt der Gnade verneint, leugnet oder vergisst, ist vom Verlust ihrer eigenen Gestalt bedroht. (vgl. Tillich, 44) Tillich greift auf die Analogie zur prophetischen Kritik zurück, die der rationalen ihr unbedingtes, transzendentes Gewicht verleiht, damit die Beziehung der Gnade zur rationalen Gestalt zum Ausdruck gebracht wird: Die Gnade gibt jeder rationalen Gestalt die Macht, am unbedingten, d.h. transzendenten Sein teilzuhaben. Was sich aber im Widerstreit, in der „Spannung von Sein und Freiheit“ befindet, ist schlechthin ohnmächtig, da eine Gestalt nur durch die Überwindung des Widerstreits zur Gestalt der Gnade wird, was eigentlich den Sinn jeder Gestalt ausmacht. Jede Gestalt steht, indem sie Autonomie anstrebt, unter Gefahr des Gestaltverlustes, weil „sie die Gestalt der Gnade verfehlt und damit grundsätzlich die Macht zu sein preisgibt.“ (Tillich, 44) Als charakteristisches Beispiel für ein solches Vorgehen verweist Tillich auf den kantianischen Kritizismus:

Die Tendenz der Gestaltauflösung, auf deren Boden das abstrakte Prinzip der rationalen Kritik erfaßt werden konnte, könnte also grundsätzlich gedeutet werden als ein Verfehlen und Vergeuden der Gnade [...] In Wirklichkeit lebt natürlich auch diese Seinsgestalt von dem Erbe der Gestalt der Gnade, aus der sie hervorgegangen ist. Also der Kritizismus von der christlich-protestantischen Gestalt. (Tillich, 44)

Indem der Protestantismus „einen konkreten Protest gegen die sakrale Sphäre und gegen den kirchlichen Stolz“ fordert, fordert er eine profane Wirklichkeit. (Tillich, 62) Die „protestantische Profanität“ wird zum „Wesenselement“ der protestantischen Gestaltung. Die Beziehung des Protestantismus zur profanen Kultur wird zum Kriterium seiner gestaltenden Kompetenz:

Gibt sich der Protestantismus an die Profanität preis, so hört er auf, eine Gestalt der Gnade zu sein. Zieht er sich von der Profanität zurück, hört er auf, protestantisch, das heißt, eine Gestalt zu sein, die in sich den Protest gegen sich einschließt. (Tillich, 62)

Protestantische Gestaltung in ihren religiösen Formen und ebenso protestantische Gestaltung in ihrer profanen Formen leisten eine reziproke Kritik:

In dem Maße, in dem der Protestantismus den Protest der Profanität gegen sich selbst aufnimmt, in dem Maße hat er ein Recht und eine Kraft, auch den Protest gegen die Profanität zu richten. (Tillich, 68)

Da die Profanität aus Angst um die eigene Autonomie dazu neigt, der prophetischen Kritik und der prophetischen Verheißung zu entfliehen und dadurch „sich von der Gestalt der Gnade trotz ihrer wesensmäßigen Beziehung zu ihr zu trennen“, muss sie dauernd der Kritik unterzogen werden. (Tillich, 68) Profane Kultur fürchtet ihrerseits den „Machtwillen der organisierten Religion“ und Rückkehr der „Heteronomie und die Knechtschaft der Kirche“. (Tillich, 68) Tillich aber sieht gerade den Protestantismus über diese Alternative erhoben, da dieser selbst jegliche kirchlichen Machtansprüche der gleichen Kritik unterzieht, „der er eine auf sich selbst gestellte Profanität unterzieht, sei sie wissenschaftlich, politisch oder moralisch.“ (Tillich, 68) Daran sieht Tillich die Bemühung des Protestantismus, „eine protestantische Profanität zu schaffen, eine Kultur, die zu einer Gestalt der Gnade als ihrem geistigen Zentrum in Beziehung steht.“ (Tillich, 68) Tillich sieht den Einfluss des Protestantismus auf die profane Kultur, indem sich ihre „Formen des Denkens und des Handelns den spezifisch religiösen, ohne selber religiös zu werden“, nähern. Diese werden unter dem geistigen Einfluss der Gestalt der Gnade zwar eine eigene profane Natur beibehalten, werden aber immerhin zu der Frage nach dem „letzten Ziel“ und „Erfüllung“ getrieben, „das heißt zu der Frage des religiösen Handelns, sei es individuell oder sozial.“ (Tillich, 68) Für diese dialektische Beziehung zwischen der profanen Welt und der Gestalt der Gnade verwendet Tillich den Begriff der „Theonomie“, was für ihn besagt, daß „weder kirchliche Heteronomie noch profane Autonomie für die menschliche Kultur das letzte Wort haben kann.“ (Tillich, 69) Nach Tillich wird die protestantische Gestaltung sich nur dann als wirksam erweisen, wenn es eine protestantische profane Kultur gibt. Die protestantische Gestaltung überwältigt die profanen Formen nicht, aber hält ihnen den transzendenten

Sinn des Lebens vor:

Religiöses Denken und Handeln repräsentieren sichtbar das, was im profanen Denken und Handeln verborgen ist. (Tillich, 69)

Religiöses Denken und Handeln bilden also keine Alternative zum Profanen, beanspruchen für sich weder sein Terrain noch seine Funktionen:

Sie sind nicht etwas, das neben oder über dem Profanen steht, sie sind nicht gegen das Profane gerichtet und sind auch kein Teil von ihm. Sie sind der repräsentative Ausdruck seines Grundes und Zieles. Ohne einen solchen Ausdruck wird die Profanität leer und das Opfer dämonischer Selbstzerstörung. (Tillich, 69)

Die protestantische Gestaltung wird von Tillich als konstitutiv für die profane angesehen:

Protestantische Gestaltung ist notwendig in einer profanen Welt, und sie ist am Werk, wo immer die autonomen Formen Träger eines letzten Sinnes werden. (Tillich, 69)

Tillich stellt die protestantische Gestaltung in einen direkten Bezug zum Schicksal des Protestantismus, der sich in der Lage der Krise befindet:

Entweder entscheiden wir uns für eine bloße gestaltlose Wortverkündigung, die notwendig zu einem intellektuellen Bericht über die Gnade wird und neben sich eine von ihr unberührte Profanität läßt, oder wir entscheiden uns für protestantische Gestaltung als den Ausdruck einer Gestalt der Gnade im Handeln und Denken und damit für die Möglichkeit, den letzten Sinn der profanen Welt auszudrücken [...] Entweder werden die protestantischen Kirchen zwischen Katholizismus und Profanität zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt, oder sie überwinden beide durch die Macht des protestantischen Prinzips und der Wirklichkeit, für die es zeugt. Entweder wird der Protestantismus eine Sekte, abgeschnitten von den Hauptströmungen der Geschichte, oder er wird der Anfang einer neuen Gestalt christlichen Seins, in der dämonischer Sakramentalismus und profane Entleerung überwunden sind. (Tillich, 69)

An diesem Punkt der Überlegung angekommen, wendet sich Tillich noch der Frage des Verhältnisses von Kritik und Gestalt(en) der Gnade zu. Die Verwirklichung der Gnade stellt Tillich in einen Zusammenhang mit der Art ihrer Einigung mit der prophetischen

Kritik:

In dem Maße und in der Art, mit der die prophetische Kritik den Charakter einer Seinsgestalt bestimmt, kann sich die Gnade in ihr verwirklichen. (Tillich, 44)

Daraus ergibt sich für Tillich auch die Frage, „inwieweit die Gnade benutzt wird, um sich der radikalen prophetischen Kritik zu entziehen“, „inwieweit die Gestalt der Gnade dämonisiert“ wird. (Tillich, 45) Der „antidämonische Kampf der prophetischen Kritik“ ist maßgebend für die Gestalt der Gnade, für die Art des Erscheinens des Jenseits von Sein und Freiheit im Sein. Von hier aus will Tillich „den Wandel der Gestalten der Gnade und dadurch indirekt den Wandel der historischen Gestalten überhaupt“ verstehen und „das Besondere des protestantischen Prinzips“ erfassen. (Tillich, 45)

3.3.3 Protestantische Gestaltung

Die grundsätzliche Voraussetzung für die Erscheinung der Gnade, wenn jede Form, in der die Gnade erscheint, selbst der Kritik unterzogen werden muss, damit die Gnade nicht „gegenständlich“ gemacht werde, wird von Tillich aus der „protestantischen Grundhaltung“ entnommen. Zwar hat diese kritische Funktion des historischen Protestantismus „die Ablehnung sowohl der katholischen Vergegenständlichung als auch der autonomen Profanisierung der Gnade“ hervorgebracht, hat sie gleichzeitig die „positive Lösung des Protestantismus“ erschwert. (Tillich, 45) Tillich erkennt in der Heiligen Schrift die einzige bestehende Gestalt der Gnade im Protestantismus, in der „sich die Einheit von prophetischer Kritik und religiöser Gestalt in vollkommener Form“ fand. (Tillich, 45) Aber auch hier wurde die „Vorwegnahme der Gnadengestalt“ verwischt und es folgte ein „Besitzanspruch auf Wahrheit“, als die Schriftkritik sich selbst der „prophetischen Kritik“ entzog und „verhältnismäßig früh der rationalen Kritik zum Opfer fiel.“ (Tillich, 45) Die „Vergegenwärtigung der Gestalt der Gnade“ hält Tillich für das schwerste Problem des Protestantismus. (Tillich, 45) Das gilt vor allem für seine Entstehungszeit, denn er „befand sich in einer sehr anderen Lage als das erste Christentum“, insofern als die relativ homogene, d.h. konfessionell geprägte, religiöse Landschaft nicht vergleichbar mit der Situation des Frühchristentums und

seiner Vielfalt an religiösen Formen war. (Tillich, 45) Daher wurde der Protestantismus in seinen „positiven“ Ansprüchen auf Formbildung sehr stark begrenzt. Es entstand somit im Protestantismus eine neue kritische Gestalt „von unabsehbarer geschichtlicher Wirksamkeit“: Es ist „die heroische, der Grenzsituation des Menschen bewusste, sich ständig der prophetischen und sittlich-rationalen Kritik unterstellende Persönlichkeit“, deren Ernst und Würde durch die Entschlossenheit, „sich die Tiefe der prophetischen Kritik durch eine gegenständliche Gestalt der Gnade“ nicht verdecken zu lassen, begründet ist. (Tillich, 46) Darin aber liegt auch ihre Gefahr, wenn das Subjekt der prophetischen Kritik ohne die „transzendente“ Rückendeckung der Versuchung unterliegt, sich mit der rationalen Gestalt der Kritik zu begnügen:

Denn es ist fast unvermeidlich, daß bei dem Fehlen einer heiligen Gestalt die rationale Gestalt der sittlichen Persönlichkeit an die entscheidende Stelle tritt und die rationale Kritik die prophetische in sich aufsaugt. Dann ergibt sich leicht eine Verbindung mit dem humanistischen Persönlichkeitsideal, und die Profanisierung ist vollendet. Es fehlt die Gegenkraft einer heiligen Gestalt anschaulicher, wenn auch nicht gegenständlicher Art. (Tillich, 47)

Immerhin gelangt Tillich zum Schluss, dass „auch auf protestantischem Boden die Gestalt der Gnade nicht ganz verschwunden war.“ (Tillich, 47) Letztendlich hat Tillich selbst die Gestalt der Gnade zur Voraussetzung der prophetischen Ethik erhoben und daraus folgt, dass die Gestalt der Gnade nicht dort fehlen kann, wo die authentische prophetische Kritik zu vermuten ist. Die gestaltenden Kräfte des Protestantismus werden nach Tillich „vielfach unterschätzt, weil sie nicht so einfach zu fassen sind wie die des Katholizismus.“ (Tillich, 48) Die Schwierigkeit erkennt Tillich in der Tatsache, dass der Protestantismus „keine fassbare Gestalt der Gnade wie der Katholizismus“ kennt und darum ständig der Gefahr von Profanisierung ausgeliefert ist. Das eigentliche protestantische Gestaltprinzip findet Tillich bei der „Gestaltung des persönlichen Lebens, sei es im Sinne der sittlichen Persönlichkeit, sei es im Sinne frommen Erlebens.“ (Tillich, 48) Die Gefahr der Auflösung dieser und anderer protestantischer Gestalten bezeugt gerade ihre „heroische“ Qualität. Auch die Zurückhaltung des Protestantismus im Schaffen von speziell religiösen Formen hält Tillich für seine Größe. Da aber der Protestantismus sich der Arbeit der Formbildung nicht ganz entziehen kann, wenn er damit seine eigene „positive“ Grundlage nicht verlieren will,

bedient er sich also bei genuin „katholischem“ Material:

Daß es zu keiner völligen Zurückhaltung kam und kommen konnte, ist in dem Gesetz begründet, daß die Gestalt das Prius der Kritik ist. Und so wurde aus dem katholischen Material das ausgewählt, was geeignet war, die prophetische Kritik und die Verkündigung der Gnade in der Schrift an den Einzelnen zu übermitteln. (Tillich, 48-49)

Zwar werden sowohl die Predigt als auch die „katechetisch-liturgische Hinführung zu dem Inhalt der Predigt“ in der Gemeinde verwirklicht, die Gemeinde selbst aber als anschauliche Gestalt der Gnade, so ist der Vorwurf Tillichs, „tritt kaum in das Bewußtsein des Protestantismus.“ (Tillich, 49) Dadurch wird dem Protestantismus angeblich aber „die eigentliche Kraft der religiös-kulturellen Gestaltung genommen.“ (Tillich, 49) Andererseits lehnt Tillich entschlossen den Sinnexport aus dem Milieu der rationalen Gestaltung ab:

Es wäre aussichtslos und verfehlt, wollte man versuchen, durch Mittel, die der rationalen Gestaltung angehören, ästhetische oder gesellschaftliche, die protestantische Kirche neu aufzubauen. Entweder ist sie eine Gestalt der Gnade, dann hat sie ihren Sinn in sich, oder sie ist es nicht, dann kann sie durch fremde Sinngebung sich nicht stärken. (Tillich, 49)

Nun formuliert Tillich die Frage, die manche Verwirrungen und Widersprüche in seiner Darstellung des protestantischen Prinzips klären könnte und seinen persönlichen Impetus offenbart:

Kann der Protestantismus trotz der entschlossenen Durchführung der prophetischen Kritik, die er nicht abschwächen darf, ohne sich selbst aufzugeben, Wirklichkeit werden in einer Gestalt der Gnade? (Tillich, 49)

Tillich weist auf seine Herausarbeitung des protestantischen Sinnes von der „Gestalt der Gnade“ als Antwort hin und verweist nur wieder darauf, dass „die Gestalt der Gnade aus dem Geist des Protestantismus keine gegenständlich fixierbare Gestalt ist.“ (Tillich, 49) Die Gestalt der Gnade ist nicht greifbar, weder im persönlichen Leben noch im Leben einer Gemeinschaft ist sie zu sehen oder zu ergreifen. Tillich schließt aber nicht aus, „daß eine Gestalt der Gnade ein möglicher Gegenstand ‚anschaulicher Intuition‘ sein kann.“ (Tillich, 60) Der transzendente Sinn einer endlichen Wirklichkeit wird von

Tillich nicht als ein abstrakter Begriff erfasst, sondern als etwas, was „anschaulich wahrnehmbar ist.“ (Tillich, 60)

Das neutestamentliche Bild Jesu als des Christus steht einer unsinnlichen Intuition offen. Sein Charakter als die zentrale Gestalt der Gnade kann ergreifen vor jeder begrifflichen Deutung. (Tillich, 60)

Gnade ist also nach Tillich nicht wahrnehmbar, aber „ihre Manifestation an einem endlichen Medium kann wahrgenommen werden.“ (Tillich, 60)

Tillich kommt zum Schluss, „daß die Voraussetzung protestantischer Gestaltung die Einheit von Protest und Gestalt in einer Gestalt der Gnade ist.“ (Tillich, 59) Für ihn ist es wichtig, „die Realität der Gnade nachdrücklich zu betonen – gleichgültig, welche Terminologie man benutzt, da die protestantische Theologie (sogar schon bei Melanchthon) immer eine Neigung zeigte, die Religion zu intellektualisieren.“ (Tillich, 59)

Daraus zieht Tillich zwei grundlegende Folgerungen, die ich im Weiteren genauer untersuchen werde.

3.3.4 Formbildung

„Die Aufhebung des Gegensatzes von heilig und profan“ ist nach Tillich im tiefsten Grunde des protestantischen Prinzips verankert und wird zur ersten und entscheidenden Folge, „die sich aus dem prophetischen Protest gegen die Vergegenständlichung der Gnade ergibt.“ (Tillich, 50) Die Aufhebung einer besonderen, exklusiven Sphäre des Heiligen schließt aber die Formbildung nicht aus, denn „die Gestalt der Gnade kann verhüllt sein, aber sie muß doch durchscheinen.“ (Tillich, 50) Jene Formen aber müssen zeigen, „daß ihr ‚Über‘ und ‚Neben‘ ein Über und Neben des Bedeutens, der Vorwegnahme, nicht des gegenständlichen Seins ist.“ (Tillich, 50) Die nach dem protestantischen Prinzip wirkende religiöse Erkenntnistheorie würde dann auf den metaphysischen Charakter ihrer Aussagen verzichten:

Die religiösen Erkenntnisaussagen z. B. dürfen sich nicht geben als Aussagen über eine höhere Gegenstandswelt, sie sind vielmehr Aussagen, in denen das transzendente Bedeuten aller Gegenstände einen gesonderten Ausdruck findet. Die Gemeinde darf sich nicht auffassen als eine höhere soziologische Form über dem sonstigen gesellschaftlichen Leben, sondern als gesonderter Ausdruck des transzendenten Bedeutens der soziologischen Gebilde. (Tillich, 50)

Den Protest gegen die Form und die Gestaltung der Form sieht Tillich in der Wirklichkeit des geschichtlichen Protestantismus realisiert. Die Frage, „wie Gestaltung der Form und Protest gegen die Form zusammen in einer Kirche leben können, wie Form und der Protest gegen Form eine neue, darüber sich spannende Form schaffen können“, wird von Tillich so beantwortet:

Sein Protest ist abhängig von seiner Gestalt, seine Negation der Form von seiner form-schaffenden Kraft, sein Nein – wie sehr es auch vorherrschen mag – von seinem Ja. Sein Nein würde in Nichts zerfallen ohne das Schöpferische seines Ja. Diese Einheit von Protest und Gestaltung nennen wir die Gestalt der Gnade. (Tillich, 54)

Tillich behauptet realistisch die Unausweichlichkeit der Bildung von sozialen Gruppen innerhalb des religiösen Milieus, „wenn die Gestalt der Gnade wirklich Gestalt sein soll.“ Das Entscheidende liegt aber darin, „daß diese Sonderungen nicht vorgeben, selbst etwas zu sein im Unterschied von den profanen Seinsgestalten, daß sie vielmehr nur Träger von deren transzendenter Bedeutung sein wollen.“ (Tillich, 50) Dadurch wird nicht die „Auflösung der Kirche in die sozialen Gebilde“ und auch nicht die „Auflösung der religiösen in die profane Erkenntnis“ angestrebt, sondern „eine solche Kirche, in der die sozialen Gebilde die Darstellung ihres transzendenten Bedeutungsgehaltes, die Vorwegnahme ihres Stehens im Jenseits von Sein und Freiheit anschauen; und eine solche religiöse Erkenntnis, in der die profane Erkenntnishaltung den transzendenten Sinn ihrer im Kampf stehenden Wahrheit vorwegnehmend anschauen kann.“ (Tillich, 50) Durch den Glauben als Vorwegnahme werden also die Gemeinden dazu ermutigt, ihr ganz normales Sozialesein als Zusammensein und ihre Erkenntnis als Verlangen nach der Wahrheit soweit zu erweitern, bis sie an die Grenzen ihres Muts stoßen. Das, was erlebt wird, ist weder ein Traum noch ein illusionärer Wunsch, sondern die Verheißung, die auf ihr Aufbrechen im Leben wartet – auf den

Kairos.

In der Kirche erscheint die neue Dimension des Lebens, die Dimension ihrer Transzendenz, nicht ein unbedingten Anspruch erhebendes Gebilde der gleichen Dimension. Die Macht der Kirche ist die Macht dessen, durch das die Gestalten des Lebens zur Erkenntnis und Verwirklichung ihres transzendenten Sinnes getrieben werden. (Tillich, 50)

Tillich besteht darauf, dass die Kirche sich nicht auf parteiische Auseinandersetzungen mit geistigen und sozialen Mächten auf der gleichen Ebene einlassen darf, auch wenn sie in ihrer Vorwegnahme einer bestimmten rationalen Gestalt sehr nah vorkommt:

Die Kirche ist nicht Partei, auch dann nicht, wenn sie das Anliegen einer Partei in ihre prophetische Kritik aufnimmt und in ihrer transzendenten Bedeutung offenbar macht, auch dann nicht, wenn sie in ihrer vorwegnehmenden Gestaltung einer rationalen Gestalt sich annähert. (Tillich, 51)

Die Konkretheit der Kirche als Gestalt der Gnade ist nach Tillich nicht vereinbar mit der Entscheidung für eine konkrete Seinsgestalt als solche, wohl aber mit der Bejahung des transzendenten Bedeuten der Seinsgestalt. Das protestantische Prinzip lässt keine Identifikation der Gnade mit einer sichtbaren Wirklichkeit zu, auch nicht mit der Kirche in ihrer Sichtbarkeit. Immerhin wird die Kirche von Tillich doch als eine Gestalt der Gnade behauptet, aber „in ihrer geistigen Qualität, als ein Gegenstand des Glaubens.“ (Tillich, 21)

Und die Kirche als Gestalt der Gnade ist älter und größer als die christlichen Kirchen. Ohne Vorbereitung durch die ganze Geschichte, ohne das, was ich später die Kirche in ihrer Latenz – abgekürzt „latente Kirche“ – nannte, hätte die „sichtbare“ Kirche niemals zu einer besonderen Zeit erscheinen können. (Tillich, 21)

Im Gegensatz zur katholischen Auffassung von der Wirklichkeit der Gnade, die laut Tillich keinen Protest gegen Dogma, Kirche und Sakrament zulässt, behauptet der Protestantismus, „daß die Gnade an einer lebendigen Gestalt erscheint, die in sich das bleibt, was sie ist.“ (Tillich, 60)

Das Göttliche erscheint am Menschlichen in Christus, an der geschichtlichen Schwäche der Kirche, an der endlichen Materie des Sakraments. Das Göttliche erscheint an den endlichen Wirklichkeiten als deren transzendentes Bedeuten. (Tillich, 60)

Die Gestalten der Gnade werden von Tillich als endliche Gestalten bezeichnet, „die etwas bedeuten, das über sie hinausgeht.“ (Tillich, 60) Sie sind von der Gnade erwählt, damit sie an ihnen erscheint, sie werden aber von der Gnade nicht verwandelt, so daß diese mit ihnen eins ist. Zwischen Erscheinen an ihnen und Einswerden mit ihnen setzt Tillich den protestantischen Protest, der das Einswerden nicht zulässt.

Tillich ist überzeugt, dass das protestantische Prinzip für die kommende Gestalt der Gnade maßgebend sein soll. Die katholische Welt ist aus dieser Perspektive darauf angewiesen, sich zu dem Schritt zu entscheiden, den die protestantische Welt gemacht hat, „den Schritt zur Entgegenständlichung des Heiligen und den Schritt zur persönlichen Entscheidung.“ (Tillich, 53)

Diesen Schritt muß sie machen; sie kann an ihm nicht vorbei. Sie braucht nicht die Wege des Protestantismus mitzugehen; aber sie muß diesen Schritt machen, den entscheidenden des ganzen Weges. (Tillich, 53)

Auch die autonome Kultur sieht Tillich „dem Werden einer Gestalt der Gnade“ gegenüber verschlossen, „denn ihr fehlt die lebendige Beziehung zu der Sphäre des transzendenten Bedeutens.“ (Tillich, 53) Gleichzeitig behauptet Tillich, dass es „freilich keine durchgeführte profane Wirklichkeit“ gibt, und kraft der Erschütterung auf dem profanen Boden könnte die profane Kultur sogar eher zu „einer neuen Erscheinung der Gestalt der Gnade“ vorbereitet sein als der kirchliche Protestantismus, „der noch immer weitgehend auf seiner vergangenen Gestalt ruht.“ (Tillich, 53) Wenn diese Beobachtung Tillichs sich als zutreffend erweist, dann „müßte an den Protestantismus in gleicher Weise die Forderung gestellt werden, den Schritt zu machen, der über seine alte Form hinausführt, wie an den Katholizismus die Forderung gestellt ist, den Schritt zu machen, den der Protestantismus vorangegangen ist.“ (Tillich, 53) Das ganze Christentum steht also unter Berufung, die „Wegbereitung“ zu leisten:

d. h. vor allem Nichthinderung einer Gestalt der Gnade, die geeint ist mit der radikalen prophetischen und der konkreten rationalen Kritik, Wegbereitung aus dem Geist des „Kairos“ und damit aus dem Prinzip des Protestantismus: das ist die Aufgabe, die vor

uns steht und die in gleicher Weise gestellt ist der autonomen Kultur wie den christlichen Kirchen. (Tillich, 53)

3.3.5 Geschichtsbildung

Die zweite grundlegende Folge des Verzichtes des Protestantismus auf die Vergegenständlichung der Gestalt der Gnade besteht nach Tillich im Verhältnis zum „Werden der Gestalten“, zur „Geschichte“. (Tillich, 51) Die gegenständlich fixierte Gestalt der Gnade entzieht, indem sie die ideale Sphäre statisch erfasst und das Wesenhafte für „außergeschichtlich und überzeitlich“ hält, die eigenen Formen dem historischen Wechsel und verknüpft sich mit einer bestimmten rationalen Gestalt. (Tillich, 51) Nach Tillich aber hält gerade der Protestantismus die Geschichte für „den Ort der Wesenheiten“, die dynamisch wechseln:

Die Gestalt der Gnade ringt ständig um Verwirklichung in den wechselnden historischen Gestalten. Sie ist auf den Weg angewiesen, der zwischen Fixierung und Preisgabe ihrer selbst mitten hindurch führt. (Tillich, 51)

Die Gestalt der Gnade ist lebendige Gestalt und dadurch wird die Geschichte zum „Ort der Wesensverwirklichung: das liegt im protestantischen Prinzip beschlossen und muß aus ihm herausgeholt werden.“ (Tillich, 52) Auch die Idee des „Kairos“ wird von Tillich im Sinne „der Verwirklichung der Gestalt der Gnade in einem neuen Wesen“ als eine Seite des protestantischen Prinzips verstanden. Kairos in seinem neutestamentlichen Gebrauch beschreibt „den Augenblick, in welchem das Ewige in das Zeitliche einbricht und das Zeitliche bereitet ist, es zu empfangen.“ (Tillich, 19)

Der Protestantismus wird von Tillich als eine besondere geschichtliche Verkörperung eines allgemein bedeutsamen Prinzips verstanden:

Das protestantische Prinzip, dessen Name sich von dem Protest der Protestanten gegen die Entscheidungen der katholischen Mehrheit ableitet, enthält den göttlichen und menschlichen Protest gegen jeden absoluten Anspruch, der für eine bedingte Wirklichkeit erhoben wird, auch dann, wenn dieser Anspruch von der protestantischen Kirche selbst ausgeht. Das protestantische Prinzip ist der Richter jeder religiösen und kulturellen

Wirklichkeit, einschließlich der Religion und der Kultur, die sich selbst protestantisch nennen. (Tillich, 86)

Dieses Prinzip findet Tillich in allen Perioden der Geschichte wirksam, es offenbart seine Wirkung in den „großen Religionen der Menschheit“, „es wurde durch die jüdischen Propheten machtvoll verkündet, es ist manifest im Bilde Jesu als des Christus.“ (Tillich, 12) Nach Tillich wird dieses Prinzip immer wieder im Leben der Kirche entdeckt und daraus kann mit Sicherheit geschlossen werden, dass es auch immer wieder vergessen wird. Dieses Prinzip „bildete die alleinige Grundlage der Kirchen der Reformation“ und hält sie wach für die eigene Grundlage. (Tillich, 12) Es ist weder der Dynamik der geschichtlichen, kulturellen und religiösen Wandlungen, noch der Intensität der religiösen Erfahrungen unterworfen, liegt diesen allerdings zugrunde. Die Art und Weise, wie dieses Prinzip verwirklicht und gelebt wird, ist in verschiedenen Zeiten und Orten, bei verschiedenen Gruppen und Individuen unterschiedlich.

Tillich unterscheidet zwischen dem Protestantismus, der als Prinzip „ewig und ein ständiges Kriterium alles Zeitlichen“ ist und dem Protestantismus, der als „das Charakteristikum einer geschichtlichen Epoche“ zeitlich ist und dem „ewigen protestantischen Prinzip unterworfen“ ist. (Tillich, 12) Der Protestantismus wird von seinem eigenen Prinzip gerichtet, „und das Urteil kann negativ sein.“ (Tillich, 12) Dieses Gericht wird in dem, was Tillich als „Ende der protestantischen Ära“ bezeichnet, sichtbar. Mit dem Urteil des Prinzips im Fall des Endes der protestantischen Ära wäre es nicht widerlegt, sondern gerade in seiner „Wahrheit und Mächtigkeit“ bestätigt.

Geht die protestantische Ära ihrem Ende entgegen? [...] Diese Frage kann natürlich nicht durch geschichtliche Vorhersagen beantwortet werden, sondern durch eine Deutung des Protestantismus, seiner Gefahren und seiner Aussichten, seines Mißlingens und seiner schöpferischen Möglichkeiten. (Tillich, 12)

Das protestantische Prinzip steht jenseits jeder konkreten Verwirklichung des Protestantismus, ist aber auch ihre kritische und dynamische Quelle und Grundlage. Keine Definition vermag es festlegen und es wird durch „keine historische Religion voll ausgeschöpft.“ (Tillich, 86) Zwar wirkt das protestantische Prinzip für die Dauer der ganzen Religionsgeschichte, es wird aber zum Proprium des historischen

Protestantismus:

Es ist weder mit der Reformation noch mit dem Urchristentum, noch mit irgendeiner religiösen Form überhaupt gleichzusetzen. Es transzendiert sie alle, wie es auch jede kulturelle Form transzendiert. Andererseits kann es aber in ihnen allen erscheinen, es ist die lebendige bewegende Kraft in ihnen, und das ist es, von dem angenommen wird, daß es dem historischen Protestantismus in besonderer Weise innewohnt. (Tillich, 86)

Oswald Bayer behauptet in Bezug auf die geschichtliche Verwurzelung des protestantischen Prinzips von Tillich Folgendes:

Tillich hebt den Protestantismus ins zeitlos Allgemeine, indem er das protestantische »Prinzip« von dessen konkreten Gestaltungen unterscheidet, diese für vergänglich, das Prinzip aber für unvergänglich, für ewig hält (z.B. GW VII, 12f.; 28). 334

Und weiter:

Tillich wiederholt damit den Kunstgriff der Spekulation Hegels, der darin besteht, im Besonderen Allgemeines zu entdecken, um das Besondere als Besonderes negieren, jedenfalls »aufheben« zu können. Hatte Hegel den Protestantismus als das Allgemeine entdeckt, um ihn als das Besondere negieren zu können und damit spekulativ zu fassen, sucht Tillich das spezifisch Christliche so in ein Allgemeines aufzuheben, dass es in seiner Besonderheit verschwindet und von einem Allgemeinen her plausibel wird, das zugleich auch alles andere verständlich macht: den Buddhismus genauso wie die Theologie Luthers. Tillich löst das protestantische Prinzip völlig von jeder geschichtlichen Vermittlung und Gestalt und sucht es in bilderloser Reinheit geltend zu machen.⁵

Dieses vernichtende Urteil kann man jedoch kaum auf die Inhalte beziehen, die von mir in textnaher Weise und dem Anliegen des Autors möglichst gerecht erarbeitet wurden. Diese Kritik ist auch schwer mit folgender ausdrücklichen Aussage von Tillich zu vereinbaren:

⁵ Bayer, Oswald: Grundzüge der Theologie Paul Tillichs, kritisch dargestellt, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 49/3 (2007), S. 334

Das protestantische Prinzip schlechthin, der unfaßbare Grund im Protestantismus darf nicht mit dem „Absoluten“ des deutschen Idealismus oder dem „Sein“ der alten und neuen Philosophie verwechselt werden. Es ist nicht der höchste, aus der Analyse des gesamten Seins hervorgehende ontologische Begriff, sondern der theologische Ausdruck für die wahre Beziehung zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, oder, religiös gesprochen, zwischen Gott und Mensch. (Tillich, 86)

Nach Tillich fordert das protestantische Prinzip eine solche Methode der Geschichtsdeutung, in welcher erstens die „kritische Transzendenz des Göttlichen gegenüber Konservatismus und Utopismus starken Ausdruck findet“ und in dem zweitens „zugleich die schöpferische Gegenwart des Göttlichen im Laufe der Geschichte konkret aufgezeigt wird.“ (Tillich, 19) Das protestantische Prinzip kritisiert den katholischen geschichtlichen Absolutismus und „verhindert die Annahme jedes utopischen Glaubens, sei es des fortschrittlichen oder des revolutionären, an eine vollkommene Zukunft“, „überwindet den lutherischen individualistischen Transzendentalismus.“ (Tillich, 19) Tillich besteht immer wieder darauf, dass die Gestalten der Gnade immer in der Geschichte wirksam sein müssen, auch wenn diese nicht aus der Geschichte stammen, „da das Wort in jedem Augenblick der Geschichte verkündet werden soll.“ (Tillich, 58)

3.4 Protestantisches Prinzip: Konsequenzen für den Glauben und die Theologie

3.4.1 Protestantisches Prinzip als theologisches Anliegen

Wenn man das protestantische Prinzip als eine unerlässlich wirkende und beanspruchende Macht erkennt, ist davon unvermeidlich auch die Theologie betroffen. Tillich erhebt zu den ersten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie diese, „den protestantischen Protest auszusprechen, grundsätzlich und eindringlich, in ihrem eigenen Arbeiten an der Lehre und in jeder einzelnen Äußerung des gegenwärtigen Lebens.“ (Tillich, 55) Den Grund für diesen Anspruch an die Theologie sieht Tillich in

der „Unbedingtheit des Göttlichen“, die die Theologie dazu bewegt, dieses Prinzip „angesichts des konkreten Charakters jeder geschichtlichen Situation“ auszusprechen. (Tillich, 55) Mehr als das, das Verhältnis zum protestantischen Prinzip wird zum Kennzeichen der Authentizität jeder konkreten Theologie:

Eine Theologie, die nicht durch die Erschütterung der „Theologie der Krisis“ hindurchgegangen ist, sondern deren prophetisches Nein mit höflicher Verbeugung oder mit einer leichten Kritik ihrer Methode und Form abgetan hat, kann nicht ernst genommen werden. (Tillich, 55)

Nicht nur jeder konkreten religiösen Praxis, sondern auch jeder Theologie droht die Gefahr, „daß die Wirklichkeit der Gnade im Sinne einer objektiven Realität gedeutet wird, das heißt, einer Wirklichkeit, die wie jeder andere Gegenstand gegeben ist, von jedermann erkannt und gebraucht werden kann, der sie erkennen und gebrauchen will.“ (Tillich, 59) Auch für Theologien gilt, dass die Gestalt der Gnade keine Gestalt neben anderen ist:

Sie ist das Erscheinen des Seins-Jenseits jeder Gestalt in einer Seinsgestalt. (Tillich, 59)

Tillich in seiner Sorge um die Wirksamkeit des Prinzips greift noch tiefer, noch radikaler, wenn er auch die tradierten Funktionen der protestantischen Theologie in Frage stellt:

Es ist nicht die Aufgabe protestantischer Theologie, an einer Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes fortzuarbeiten und sie durch einige Wendungen zu bereichern oder zu beschneiden, sondern es ist ihre Aufgabe, die Wirklichkeit so zu schauen und zu beschreiben, daß ihr tragender Grund in ihr erscheint und durch sie hindurchscheint. (Tillich, 66)

Wir werden laut Tillich aufgefordert, zu lernen, „von Gott so zu sprechen, daß er nicht als ein Gegenstand über allen anderen Gegenständen erscheint, nicht als ein bloßes Symbol, sondern als das wahrhaft Wirkliche in allem, das Wirklichkeit beansprucht.“ (Tillich, 66) Dies ist nur aber auf dem „Boden einer Gestalt der Gnade“ möglich, im Glauben, da wir nicht wissen, „ob es geschieht und wo es geschieht“; es ist nicht „willentlich und handelnd“ herbeizuführen.

Geschieht es aber, dann ist es nicht nur enthüllend für unsere Zeit, sondern auch erhellend für die vergangene Zeit; die Begriffe und Worte der Tradition werden gegenwärtig, sie weisen hin auf ihre Tiefe und Wirklichkeit. Protestantische Gestaltung ist überall da am Werk, wo die Wirklichkeit angeschaut und beschrieben wird im Hinblick auf ihren Grund und letzten Sinn. (Tillich, 66)

3.4.2 Gläubiger Realismus

Die Voraussetzung für protestantische Gestaltung wird von Tillich im Wagnis gesehen, und zwar im Wagnis „auf dem Boden und in den Grenzen der Wirklichkeit der Gnade.“ (Tillich, 63) Zwar überschreitet protestantische Gestaltung jede Form, die sie gestaltet, „aber sie überschreitet nicht die Wirklichkeit der Gnade, die sich in diesen Formen ausdrückt.“ (Tillich, 63) Tillich unterscheidet zwischen dem Wagnis als dem „Sprung von einer endlichen Möglichkeit zu einer anderen“, was eher einer Freiheit im Geist und Sein, also der Polemik zusteht, und einem Wagnis „auf dem Boden der Wirklichkeit der Gnade“, was eigentlich den protestantischen Protest ausmacht. (Tillich, 63) Einem „Akt des Wagnisses“ wird das zugetraut, was kaum mit „Sicherungen logischer oder methodischer Art erreicht wird“: „in die tiefsten Schichten der Realität einzudringen bis zu ihrem transzendenten Grund.“ (Tillich, 63)

Ein solcher Akt ist das, was in der religiösen Tradition Glaube genannt wird und was wir gläubigen Realismus genannt haben. Nur „gläubiger Realismus“ ist wirklicher Realismus. Nur er läßt sich von keiner vorläufigen Schicht des Seins und des Sinnes festhalten, er schneidet hindurch bis zu der letzten Schicht. Und so befreit der gläubige Realismus in gleicher Weise vom zynischen wie vom utopischen Realismus. (Tillich, 64)

Daraus leitet Tillich die Forderung an jede protestantischen Gestalt ab, „die Haltung des gläubigen Realismus“ gegenüber „der Manifestation des wahrhaft Wirklichen“ zum Ausdruck zu bringen. (Tillich, 64)

Jede protestantische Gestaltung muß die Wirklichkeit in ihrem unbedingten und unwiderstehlichen Ernst ergreifen und darf nicht an einem Ort vor oder jenseits des wahrhaft Wirklichen bauen. (Tillich, 64)

In den Ausführungen über den gläubigen Realismus könnte man also eine Erkenntnistheorie von Tillich vermuten. Tillich deutet die religiöse Erkenntnis als „Erkenntnis der Dinge und Geschehnisse in ihrer religiösen Bedeutung, ihrer Beziehung zum transzendenten Grund.“ (Tillich, 65) Und dadurch wird religiöse Erkenntnis zum „Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen.“ (Tillich, 65) Hier unternimmt Tillich eine grundsätzliche Revision des Wesens der religiösen Erkenntnis, die nicht zuletzt durch seine Hinwendung zur kritischen Aufgabe des protestantischen Prinzips zu erklären ist. Das Wesen der religiösen Erkenntnis besteht nach Tillich weder in der „Entfaltung einer Tradition“, noch in der „Diskussion und Weiterführung tradierter Probleme“, da sie „nicht die Antwort auf das Fragen nach Sinn und Wahrheit tradierter Begriffe“ sind. Tillich verzichtet nicht auf „religiöse[n] Selbstbesinnung“, diese ist aber angesichts der Befragung der Wirklichkeit eher zweitrangig.

Aber zuerst und vor allem ist sie Hinwendung zur Wirklichkeit, Befragen der Wirklichkeit, Sich-Hineinbohren in die Existenz, Vorstoßen auf die Ebene, wo die Welt über sich hin ausweist auf ihren Grund und unbedingten Sinn. (Tillich, 65)

Die theologische Tradition und ihr Bestand an Begriffen und Theorien werden in Bezug auf die unmittelbare Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit relativiert:

Wenn dann aus einem solchen Eindringen in die Wirklichkeit Worte und Begriffe hervorgehen, unmittelbar geformt durch die Sache selbst, so geben sie erst den Schlüssel zum Verständnis und zur neuen Deutung der Tradition. (Tillich, 65)

Die Tradition als Impetus des theologischen Handwerks wird zugunsten der unmittelbaren erfahrungsbedingten und engagierten Hinwendung zu den Dingen als solchen ersetzt:

So ist es nicht Aufgabe der protestantischen Theologie, um der Tradition willen zu reden von einem Schöpfungsakt und den Problemen, die er der mythisch-dogmatischen Begriffsbildung bietet, sondern die Kreatürlichkeit aller Dinge und ihre Beziehung zum schöpferischen Grund zu beschreiben. (Tillich, 65)

Die Befragung der Dinge auf ihren schöpferischen Grund wird nun nicht anhand der durch Tradition geerbten Selbstverständlichkeit erledigt, sondern lediglich aus persönlichem Ergriffensein, die keine Substituierung durch tradierte Fragestellung braucht.

3.5 Mystik

Auch die Bedeutung der christlichen Mystik im Protestantismus wird von Tillich aufgrund seiner Hinwendung zum protestantischen Prinzip neu gedacht. Diese Entwicklung steht im Rahmen seiner Neubewertung der katholischen Gestaltung. Diese Revision wird durch eine existentielle Neuverortung des Protestantismus ermöglicht, die auch im Wesen des protestantischen Prinzips verankert ist:

Anders als die Reformatoren stehen wir nicht mehr in einem Kampf auf Leben und Tod mit Rom. Wir können aus prinzipiellen Gründen entscheiden und nicht nur aus polemischen. Und wir sind in unserer Entscheidung nicht an eine klassische Epoche des Protestantismus gebunden. Es gehört zum Wesen des Protestantismus, daß er keine klassische Epoche hat. Jede Epoche steht unter dem protestantischen Protest, auch das Zeitalter der Reformation. (Tillich, 58)

Der erwähnte Verzicht auf Polemik und Idealisierung der Reformation lässt Tillich durch das protestantische Prinzip zum Prinzip der Mystik in seiner katholischen Gestaltung gelangen. Das Prinzip der Mystik wird von Tillich als „Erlebnis des Göttlichen jenseits der speziellen religiösen Symbole“ erfasst. Tillich behauptet, dass die christliche Mystik im moralistischen Verständnis des Christentums durch die „theologischen Kantianer“ und durch den aus der Verbindung von Protestantismus und Empirismus stammenden „Aktivismus der technisierten Welt“ verbannt wurde. Auch in der dialektischen Theologie erkennt Tillich „starke antimystische Züge.“ (Tillich, 130) Der Protestantismus, soweit er mit dem Rationalismus in Berührung kommt, wird „antimystisch“, an sich ist er es aber nicht. (Tillich, 130) Dies belegt Tillich mit dem Hinweis, dass das „Mystische“ eine wesentliche und allgemeine Kategorie der Religion als solcher ist, die von der großen Mystik als einer speziellen Ausformung des

Religiösen unterschieden werden muß.“ (Tillich, 130) Tillich bezieht sich auf die „charakteristische protestantische Mystik“, die in allen Arten des Protestantismus, „die ihren religiösen Charakter bewahrt haben“, vorhanden ist.

In beiderlei Hinsicht ist es falsch und gefährlich, die Mystik als unprotestantisch zu bezeichnen. Keine Religion kann auf die Dauer lebendig bleiben, wenn die Gegenwart des Göttlichen völlig geleugnet wird, wie es häufig geschieht, damit die Distanz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen betont wird. (Tillich, 131)

Der Verkündigung der Distanz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen wird das Ergriffensein durch die unausweichliche göttliche Gegenwart entgegengesetzt. Und daran sieht Tillich das Wesen der Mystik „im Sinne der allgemeinen religiösen Kategorie.“ (Tillich, 131) Diese Art von Mystik unterscheidet Tillich von der Mystik als „speziellen methodischen Weg, um zur Vereinigung mit dem Göttlichen zu gelangen.“ (Tillich, 131)

In diesem Sinne ist Mystik „Werk“ und widerspricht der Grundlehre des Protestantismus, der Rechtfertigung durch den Glauben. (Tillich, 131)

Tillich aber weigert sich, jede mystische Haltung mit Methode und Werk gleichzusetzen:

Ein Protestantismus, in dem Meditation und Kontemplation, Ekstase und „mystische Vereinigung“ keinen Raum mehr haben, hat aufgehört, Religion zu sein; er ist zu einem intellektuellen und moralischen System in traditionellen religiösen Begriffen geworden. (Tillich, 131)

Tillich begrüßt es, wenn mystische Elemente in den Gottesdienst und im weiten Kreise des Protestantismus einfließen. Sie müssen aber auch mit „mystischem Inhalt“ gefüllt werden, „und dafür muß das unerschöpfliche Reservoir der katholischen Mystik den Protestanten erschlossen werden, die unter dem Druck von Aktivismus und Moralismus den Weg zur Tiefe ihrer Seele verloren haben und sie nun mit Hilfe psychoanalytischer und therapeutischer Methoden wiederzugewinnen suchen.“ (Tillich, 131)

3.6 Zusammenfassung

Tillich versucht das protestantische Prinzip im Sinne einer dem christlichen Glauben innewohnenden kritischen Haltung als ein universales Vermögen zu postulieren, das nicht nur den Formen der religiösen Kultur zu eigen ist, sondern auch der Profanität, soweit diese eigenem transzendenten Bedeuten offen ist. Das Prinzip selbst aber wird strikt von den polemischen Auseinandersetzungen unterschieden, dabei wird den polemisierten Parteien eine partikuläre Interessenvertretung vorgeworfen. Mithilfe der Unterscheidung zwischen der prophetischen und der rationalen Kritik bemüht sich Tillich vor allem um die Übersetzbarkeit der prophetischen Kritik, indem die letzte mit der rationalen Kritik kooperiert: In seiner Polemik gegen die „abstrakte“ Auffassung der prophetischen Kritik seitens der dialektischen Theologie weist er auf eine definitive Gefahr solcher Auffassung hin:

Die abstrakt prophetische Kritik (abstrakt nicht in bezug auf die Theologie, aber in bezug auf Wissenschaft, Gesellschaft, Kunst usw.) wirkte konservativ, und zwar in eigentümlicher Sachdialektik schließlich auch in der Theologie selbst, denn ihr wurde nun die von den übrigen Kulturgebieten ausgehende rationale Kritik abgeschnitten. Das Auseinander beider Wege der Kritik bewirkt also, wie diese Entwicklung zeigt, eine Abschwächung der kritischen Haltung überhaupt. (Tillich, 32)

Wenn Tillich die Konkretheit der prophetischen Kritik in der rationalen Kritik erkennt, behauptet er keinesfalls die Unmündigkeit der prophetischen Kritik, sondern sieht darin eine Chance für prophetische Kritik, in den „außerreligiösen“ Kreisen wahrgenommen zu werden. Die rationale Kritik übersetzt also die Botschaft der prophetischen Kritik in eine kulturell-konkrete Sprache, die sich nicht unbedingt religiöser Symbole und Gestalten bedient. Ob diese Perspektive sich aufrechterhalten lässt, wird schon auf der Grundlage von Tillichs Texten selbst höchst fragwürdig. Seine Ausführungen weisen aber auch einige unerwartete Stärken auf, die nicht unbedingt selbst vom Autor thematisiert wurden. Wenn im Folgenden die Stärken und Schwächen der Ausführungen von Tillich pointiert werden, dann nicht in Bezug zu einem Ideal oder einem Supertext, sondern nur und ausschließlich in Bezug auf die von mir untersuchten Texte von Tillich und seinem Anliegen, das ich in diesen Texten erkennen konnte.

Es wird von Tillich kaum beleuchtet, wie die prophetische Kritik in ihrer Allianz mit der rationalen Kritik in ihrer operativen Wirklichkeit denn erscheinen und wirken soll: Wie kann man letztendlich die prophetische Kritik von der Polemik unterscheiden? Das Unbedingtsein als Kriterium wagt doch nicht viel: Eine ausgereifte und professionelle Polemik kann sehr wohl das Gefühl eigener Unbedingtheit ausstrahlen. Dieses Dilemma könnte man durch die Einführung eines legitimen institutionellen Richters lösen, wie z.B. der kirchlichen Hierarchie als Korpus der „Gestalt der Gnade“, in deren Macht es stünde, die Kritik von der Polemik exklusiv zu unterscheiden. Dann aber wird die Kirche selbst der Kritik entzogen, was unter dem protestantischen Prinzip undenkbar ist. Allerdings gibt Tillich es nicht auf, eine Instanz der Kritik erfassen zu wollen: Da selbst der kritische Ansatz von einem positiven Inhalt ausgeht, muss es also notwendig eine Instanz für das kritische Prinzip geben. Diese Instanz darf nicht direkt greifbar sein, muss aber doch real existieren, und zwar so, dass sie auch anschaulich wäre, d.h. man muss im Stande zu sein, an diese Instanz zu appellieren und diese auch den anderen Menschen unter Umständen vorzuführen. Wie kann aber man die Gestalt der Gnade erscheinen lassen, ohne diese selbst „hart“ zu postulieren? Darin liegt das eigentliche Paradox: Einerseits wird das „Handwerk“ der katholischen Kirche in der vermeintlich eigenwilligen Bestimmung der Gestalten der Gnade verurteilt, andererseits leidet der Protestantismus laut Tillich an „Gestaltlosigkeit“. Nimmt er aber etwas Initiative in der Sache der Bildung der Gestalten der Gnade auf sich, wie es am Beispiel des „Schriftprinzips“ ersichtlich wurde, wird die Gestalt der Gnade auf gleiche Weise wie im Katholizismus behandelt: Sie wird verselbstständigt, dogmatisiert und letztendlich selbst der Kritik entzogen, also laut Tillich „dämonisiert“. Es gibt also grundsätzlich keine der Gestalt der Gnade externe Instanz, die die Präsenz der Gestalt der Gnade bei der einen oder anderen Form der Kritik oder der Gestaltung „machtvoll“ nachweisen kann, wie es in den katholischen oder orthodoxen Kirchen der Fall ist, wenn bestimmte Plätze und Menschen mit dem Status der Heiligen ausgezeichnet werden, also als „greifbare“ Gestalten der Gnade anerkannt werden. Angesichts des protestantischen Prinzips darf aber keine Instanz auch von sich selbst behaupten, sie sei die Gestalt der Gnade, da dadurch die Gefahr entsteht, dass sie sich der Reichweite der Kritik zu entziehen versucht.

Tillichs Ringen um die Instanz des protestantischen Prinzips ist aus meiner Sicht auf sein Verständnis oder eher Missverständnis der Kritik zurückzuführen: Da er von Anfang an nicht klar genug zwischen der Kritik und der Polemik unterscheidet, erklärt er zwar einige Voraussetzungen der Polemik wie z.B. die „Spannung von Sein und Freiheit“ als mit der Kritik unvereinbar, andererseits aber sucht er nach der Instanz der Kritik, die er unbedingt einem transzendenten Topos zuzuschreiben sucht und übernimmt darum die polemische Positionierung, indem eine Seite die Wahrheit behält, auch wenn auf eine unbedingte Art und Weise, die andere Seite als Rezipientin der Kritik aber in ihrem Schicksal vollkommen verblendet ist. Die Kritik wird also nicht einzig ihretwegen radikal und unbeding, sondern dank ihrer Instanz, die diese erst mit der Radikalität und der Unbedingtheit ausrüstet. Damit sie sich nicht mit der Polemik vermischt, muss die kritische Instanz transzendent bleiben, ohne sich wiederum in der Dichotomie des Natürlichen und Übernatürlichen zu verstricken. Allerdings darf sie auch der Realität nicht fremd sein und muss sich gleichzeitig auch vor der Identifizierung mit der konkreten Form des Seins bewahren. Die systematischen Ansprüche Tillichs führen ihn in ein unendliches Kreisen rund um die eigene Erfahrung der unleugbaren Realität und Wirkung des protestantischen Prinzips einerseits und andererseits um die eigenen Ansprüche als Theologe, dieses in einem wissenschaftlichen Gebilde, das auch mit den tradierten theologischen Inhalten kohärent bleibt, zu verorten. Aus der Brüchigkeit und Unverbindlichkeit des polemischen Widerstandes in der „Spannung von Sein und Freiheit“ zieht Tillich den Schluss, dass wirklich wirksame Kritik total sein muss, wozu sie auch eine totale und unleugbare Instanz braucht. Da er aber dem Supranaturalismus abgeschworen hat, muss er die kritische Instanz in die Transzendenz zurückführen, die er als Gestalt der Gnade bestimmt, ohne aber dieser Gestalt einen klaren ontologischen Status zu verleihen. Das ergibt sich für ihn notwendig, um konsequent und glaubwürdig zu bleiben. Tillich hat schließlich das Gemeinsame der beiden Arten der Kritik in der „Erhebung über das bloße Sein“ aufgefunden, wobei die Erhebung der rationalen Kritik in der „Erhebung des Geistes über das Sein“ besteht, die der prophetischen Kritik in dem „Erschüttertersein des Lebens und des Geistes durch das, was jenseits beider liegt.“ (Tillich, 30) Tillich markiert das Jenseits, ohne es gleich mit dem Sein eines Gottes gleichzusetzen, als ob dieses Verschweigen ihn von dem Vorwurf, doch einen Supranaturalismus zu vertreten,

befreien könnte. Ohne den Bezug zu einer Gestalt der Gnade kann jedoch weder das kritische Prinzip, noch die religiöse Kultur noch die profane Kultur aus sich etwas vermögen. Zwar verzichtet Tillich auf einen Supranaturalismus, behält aber offenbar immer noch in seinem Denken den dem Supranaturalismus innewohnenden Anspruch auf Totalität der Bestimmung des Seienden aufrecht. Und auch wenn die Gestalt der Gnade sich in das Konkrete verhüllt, macht es sie nicht weniger totalitätsaffin. Auch wenn diese Neigung zur Totalität ein starkes kritisches Korrektiv im protestantischen Prinzip hat, bestärkt sie trotzdem den Totalitarismus als solchen, da selbst die kritische Haltung dadurch totalitär wird. Zwar erhebt sich Tillich gegen die unheilvolle Totalitarität des kantianischen Kritizismus, trägt aber selbst auf eine andere Weise zum Totalitarismus der Kritik bei.

Tillich liefert keine einheitliche Vorstellung über die rationale Kritik; letztere erlebt in seinen Texten eine Umdeutung, die nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis des protestantischen Prinzips und der kritischen Dimension des christlichen Glaubens überhaupt bleiben kann. Zunächst wird bei der Gegenüberstellung der prophetischen und rationalen Kritik die letztere auf den bloßen Vergleich zwischen dem Ideal und aktueller Gestaltung reduziert. Aber schon hier gibt es den Vorbehalt, dass der Maßstab selbst nicht rational gewonnen wird. (Vgl. Tillich, 29) Allerdings wird sofort eingeräumt, dass die rationale Kritik über die wissenschaftliche Evidenz als Maßstab verfügen kann. Lässt sich etwa wissenschaftliche Evidenz auf einem nichtrationalen Weg gewinnen? Immerhin bleibt die rationale Kritik zuerst im Schema zwischen dem „wahren Sein“ und dem „Gegebenen“ bzw. „unmittelbaren Sein“ verhaftet, was auf eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Wesensschicht des Seins und einer dem Wesen entfremdeten Schicht hinausläuft. (vgl. Tillich, 30) Nur wenige Seiten später wird das Wesen der rationalen Kritik komplett revidiert. Wie zuvor schon festgestellt wurde, versteht Tillich unter dem Ideal der rationalen Kritik eine der gegenwärtigen Gestalt exogene Vorwegnahme, die nur aus der Gestalt selbst und in seinen Symbolen zu erkennen ist. Der Prozess der rationalen Kritik wird von Tillich als „Kritik der werdenden an der vergehenden Gestalt“ erfasst, wenn in der „wirklich konkreten und darum vollmächtigen“ Kritik sich das „abstrakte Moment des Ideals“ realisiert, wenn auch nicht direkt greifbar, sondern „eingehüllt in das konkrete.“

(Tillich, 38) Dieses der konkreten Kritik immanente Moment des Ideals verleiht dieser ihren unbedingten Ernst. Diese Feststellung lässt sich aber kaum mit der Behauptung von Tillich vereinbaren, dass lediglich die prophetische Kritik der rationalen ihre Ernst und Unbedingtheit verleiht. Wenn aber die rationale Kritik doch einen souveränen Ernst besitzt, was liefert dann die prophetische Kritik zu der Allianz? Worin liegt also der Beitrag der prophetischen Kritik? Die letzte kann nicht mehr als ihren Rückgriff auf das transzendente Sein anbieten, wobei es immer noch unverständlich ist, inwieweit dieser zur eigentlichen Aufgabe der Kritik beiträgt. Entscheidet die prophetische Kritik über die Ausrichtung oder das Thema der rationalen Kritik? Wenn die prophetische Kritik laut Tillich in das „Konkrete“ der rationalen Kritik steigt, dann kann dieses „Konkrete“ nicht nur im Argumentationsverfahren liegen, sondern vor allem in der Thematik der Kritik. Daher entscheidet prophetische Kritik auch nicht über das Objekt der rationalen Kritik, sondern nimmt dieses unkritisch an. Wenn aber das letzte der Fall ist, dann erscheint prophetische Kritik als kaum greifbar, da sie außer einem nicht unbedingt nachvollziehbaren Ausweis auf Transzendenz der rationalen Kritik kaum was hinzufügen kann. Der „ungeschaffene“ Idealcharakter der rationalen Kritik, der aus der Gestalt selbst hervorgeht, lässt mehr Chancen, die Kritik als unparteiisch zu positionieren. Daher scheint es unmöglich, das, was Tillich als prophetische Kritik bezeichnet, überhaupt als „Kritik“ anzunehmen. Man kann es wohl als prophetischen Impetus bezeichnen, der sich in der rationalen Kritik niederschlägt, aber nicht eigentlich als Kritik. Es bleibt aber immer noch unklar, wie sich der prophetische Impetus und der Idealcharakter der rationalen Kritik zueinander verhalten würden, denn der Idealcharakter der rationalen Kritik gerade erfüllt die Aufgabe, die Tillich der prophetischen Kritik zuschreibt: Wie die prophetische Kritik auf transzendentes Bedeuten einer Gestalt weist, damit diese sich nicht dem, was die noch werden muss, abschließt, so trägt auch die rationale Kritik mit dem Hinweis auf das Ideal einer Gestalt zu ihrer Entfaltung bei, indem sie den Moment der Selbsttransformation der Gestalt thematisiert.

Zwar gibt es Tillich nicht ausdrücklich zu, aber es ist wohl möglich anzunehmen, dass er sich der Tatsache bewusst ist, dass prophetische Kritik sich als grundsätzlich gnadenbedingte Kritik realisiert, und zwar auf zweifache Weise, da sie einerseits durch die Gnade hervorgerufen wurde, also nicht allein durch kritisches Vermögen des

Menschen entoben wird, und andererseits ihre Wahrnehmung und Wirkung wiederum von der Gnadenwirkung auf den Rezipienten der Kritik abhängig sind. Darum bemüht sich Tillich um die Allianz zwischen der prophetischen und der rationalen Kritik: Der rationalen Kritik wird die Rolle eines trojanischen Pferdes zugewiesen – sie bewahrt die eigene Struktur, transportiert aber im Inneren den Inhalt der prophetischen Kritik, der sie angeblich mit nichtüberbietbarer Verbindlichkeit und Radikalität vergütet. Die prophetische Kritik profitiert ihrerseits von der Allgemeingültigkeit, der Objektivität der rationalen Kritik und braucht dadurch nicht unbedingt an ihre transzendente Grundlage appellieren, um eigene Wirksamkeit und Verbindlichkeit zu gewährleisten. Hinsichtlich dieser Allianz bleibt aber unklar, welche der beiden Kritiken wirklich über Wirksamkeit und Verbindlichkeit verfügt. Mehr noch, es ist unklar, welche der Kritiken eigentlich die Kritik ist? Wenn die rationale Kritik in der Auffassung von Tillich wirklich eine Kritik und nicht ein Moment des Polemisierens ist, warum ist sie dann noch auf die prophetische Kritik angewiesen, um sich als Kritik zu etablieren? Das protestantische Prinzip von Tillich leistet also nur geringe Aufgaben: Als selbstkritisches Prinzip des Christentums mag es seinen Aufgaben gerecht werden, was aber ohne die grundsätzliche Befragung des ontologischen Status der kritischen Instanz, wenn diese postuliert wird, auch unmöglich wird. Dieses Postulieren entartet im Laufe der Religionsgeschichte aber regelrecht in die Dogmatisierung der Instanz und bringt darum das ganze kritische Unternehmen in eine Krise. Es kommt also für Tillich vor allem auf die Legitimation der Kritik als Anfang des kritischen Ansatzes an. Ist dann die Unterscheidung zur Polemik wirklich konsequent durchgezogen? Man kann begeistert und überzeugend eine Kritik im Namen einer bestimmten Instanz, die dem kritischen Subjekt als Absolut auffällt, üben, für den Rezipienten oder das Objekt der Kritik, das nicht die Verbundenheit mit der Instanz des Kritikers teilt, wird diese Kritik immer noch eine Polemik im Namen einer bestimmten Instanz sein. Werden aber die beiden Seiten, also Kritiker und Kritisierende, von der Gnade der Instanz erfasst, bleibt Kritik einem esoterischen Kreis verhaftet, deren Wirksamkeit mit dem Gnadenkreis zusammenfällt. Darum bemüht sich Tillich, die Gestalt der Gnade aus der esoterischen Selbstverständlichkeit der Religion zu befreien, indem er auch für die profane Kultur die Fähigkeit einräumt, eine Gestalt der Gnade zu bilden. Allerdings bleibt er auch bei dieser Intention inkonsequent: Ohne die klare und ausdrückliche

Berufung auf transzendentes Bedeuten wird auch eine profane Gestalt der Gnade unmöglich. Ist diese transzendente Perspektive nur aus der Religion zu erkennen, dann wird die profane Gestalt unmöglich profan bleiben. Ist das nicht der Fall, dann wird die Religion als solche in Frage gestellt.

Eine kurz gefasste, aber immerhin tiefgreifende Diagnostik des modernen Bestandes an Kritik bietet Günther Schiwy in seinem Aufsatz „Krisis im Verständnis der Gegenwart“. Seinen Überlegungen werde ich im Weiteren nachgehen und sie aus der Perspektive meines Forschungsvorhabens analysieren. Zeitgenössische Kritik findet Schiwy in einer gefährlichen Ambivalenz verstrickt: Einerseits schwindet das kritische Vermögen und die Begabung zum kritischen Denken des Menschen angesichts des „unkritischen, geradezu konformistischen Verhalten unter dem Decknamen von Kritik“, andererseits veranlasst die „Seichtheit“ der prominenten Instanzen der Kritik einen Aufschwung im Lager der kritischen Philosophie und Kulturkritik:

Wir erleben eine Renaissance der Kritik, eine Reflexion von hohem Niveau auf das, was Kritik sein könnte. (Schiwy, 9)

Es wird hier also eine bedenkenswerte Diskrepanz zwischen der theoretischen Aufwertung des kritischen Vermögens und der Bereitschaft, dieses in der Praxis konsequent einzusetzen, festgestellt. Die Erhaltung und Bewahrung des kritischen Vermögens des Menschen hält Schiwy für das allerdringlichste Anliegen, da „totale Kritiklosigkeit“ nicht mehr und nicht weniger als zum „Ende des Menschen“ führen würde. (Schiwy, 9) Die Besorgnis über die Relevanz der Kritik in der modernen Gesellschaft veranlasst Schiwy dazu, auch nach der kritischen Potenz des Christlichen zu fragen:

Der Christ, der sich mit der Theorie und Praxis großer Kritik der Gegenwart vertraut macht, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß da eine lange Tradition am Werk ist und daß diese Tradition dem Christlichen selbst da nicht fremd ist, wo sie das Christentum kritisiert. (Schiwy, 10)

Hier lässt Schiwy einen Bezug zwischen der exoterischen Religionskritik und der

esoterischen Selbstkritik des Christentums als zusammenhängende Größen erkennen. Die Verwurzelung der Kritik wird im Wesen des Christentums, in der Art und Weise des christlichen Daseins vermutet:

Man möchte den Blochschen Satz, ursprünglich vom Atheisten gesagt, ummünzen: „Nur ein Kritiker kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Kritiker sein.“ In der Terminologie dieses Buches gesagt: Nur Krisis kann gute Kritik sein, gute Kritik ist Krisis — wenn wir unter Krisis jene praktische und theoretische Kritik verstehen, die den biblischen Menschen auszeichnet und in Christus ihre überzeugendste Ausprägung gefunden hat. (Schiwy, 10)

Kritik als „Krise“ wird also von Schiwy nicht als exklusives Vermögen der christlichen Religion verstanden, auch wenn die letzte in einem breiten Diskurs der „Krise“ erkennbar wird. Schiwy versucht auch nicht, eine christliche Art der Kritik im Gegensatz zum „Kritikverständnis der Gegenwart“ nachzuzeichnen, sondern vermutet, in dieser Kritik lebe „die biblische und genuin christliche Krisis weiter, wenn auch in einem säkularisierten Gewand.“ (Schiwy, 10)

Seinen Aufsatz beginnt Schiwy mit der Registrierung des „antipositivistischen“ Elements der zeitgenössischer Kritik, worunter „die Entlarvung jener Naivität, die das Gegebene, die sogenannten Tatsachen, als Wirklichkeiten nimmt“, wenn „die Macht des Faktischen zum Götzen wird“, verstanden wird. (Schiwy, 10) Diese Art der Kritik lässt auf äußerste Weise „die Ohnmacht des Menschen inmitten der von ihm selbst geschaffenen Realitäten“ verspüren. Zwar mag der Mensch auch die vorhandene Natur als eigenes Handwerk zu erkennen, seine Flucht in die „eigentliche“ Natur wird jedoch immer wieder durch Dogmatisierung des Eigentlichen der Natur begleitet, wird also wiederum zum ‚Handwerk‘:

Es ist nicht so sehr die erste Natur der Welt und des Menschen, mit der er sich seufzend oder zynisch abzufinden hätte, sondern vielmehr die zweite, die vom Menschen selbst hergestellte „Natur“. Aus ihr versucht er geradezu wieder in die erste Natur zurückzurlüchten, die dann als Befreiung erlebt wird, soviel Selbsttäuschung auch darin sein mag und so aussichtslos dieser Weg auch ist. (Schiwy, 11)

Der positivistische Dogmatismus des Menschen verdammt ihn zu einem unendlichen Scheitern am selbstgemachten ‚Simulacrum‘ statt zu einem Durchbruch zur

selbstreferenziellen und von dem Mensch selbst unabhängigen Realität. Durch die positivistische Pseudokritik, indem nämlich „das Faktische zementiert und noch mit einem guten Gewissen versehen wird“, wird die Kritik in die Krise geführt, in die Krise der „fundamentalen Unterscheidung [...] zwischen den Dingen, wie sie faktisch sind, und den Dingen, wie sie sein können und sollen.“ (Schiwy, 11) In der Krisis kommt es zur Weigerung, „den Tatsachen den Rang von absoluten Werten zu geben“, wird „eine gewisse Skepsis“ gegenüber „allen Verwirklichungen“ evident. (Schiwy, 11) Die von der Krisis ausgehende Negation wird zur „Befreiung von dem Zwang und der Gewalt“, von „der Faszination, die von Tatsachen auszugehen pflegen und den Menschen in ihren Bann schlagen, so daß er ihr Gefangener wird.“ (Schiwy, 12) Gerade die Krisis als „Negation des Bestehenden“ ermöglicht es, die Distanz zu dem „nicht mehr fragwürdigen Bestand“ zu gewinnen, erst „das Faktische auf seine ihm innewohnende Norm zu befragen und diese zu bestreiten oder zu bejahen.“ (Schiwy, 12) Aus der Krisis als Befähigung „zur Distanz, zur Unterscheidung“ nimmt der Prozess der „Befreiung des Menschen von der Diktatur des Bestehenden“ seinen Anfang. (Schiwy, 12) Somit sind einige Parallelen zur biblischen Thematisierung der göttlichen Negation aller Gegenständlichkeit „bei allem Ja, das Gott zur Welt gesprochen hat und das fundamental alles umfängt, wie in Christus offenbar geworden ist“, nicht zu übersehen. (Schiwy, 12) Daran knüpft sich konsequenterweise die Frage, „in wessen Namen, kraft welcher Autorität bestreitet die Krisis dem Faktischen seine unbesorgte Daseinsberechtigung?“ (Schiwy, 13) Weder im Namen des „abstrakten Wesens der Dinge“, des „reinen Denkens“, noch des „reinen Nichtdenkens“, sondern „im Namen des geglückten Seins wird das unglückliche in Frage gestellt.“ (Schiwy, 13) Die Frage nach der Instanz der Kritik erfährt bei Schiwy also eine auf den ersten Blick neue Wende, wenn auch die theistische Perspektive nicht ausdrücklich thematisiert wird.

Die Krisis entartet also nicht zu bloßem Aufruf zur Erlangung eines Ideals, sondern „argumentiert auf der Ebene des Faktischen, von Möglichkeiten her, deren Realisierbarkeit sich bereits kundgetan oder zumindest angedeutet hat.“ (Schiwy, 13) Jede durchgemachte Erfahrung wird also zur Grundlage der Reflexion und der daraus folgenden Infragestellung, „inwieweit eine gemachte Erfahrung den Menschen in größere Freiheit, in mehr Offenheit, zu größeren Möglichkeiten führt.“ (Schiwy, 14) Aus der gemachten Erfahrung wird ein neuer Maßstab der menschlichen Freiheit

gewonnen, indem konkrete „Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten“ die Angst und die Not überwältigt. Nicht der Positivismus mit seiner Zementierung der Erfahrung des Gelungenen wird diesem gerecht, sondern die Krisis mit ihrem kritischen Anspruch auf das, was das Gelungene notwendigerweise übrig lässt:

Die Krisis bemächtigt sich nun des Gelungenen, stellt es heraus und vor und macht es zur richterlichen Instanz über das Noch-nicht-Gelungene des Gelungenen. (Schiwy, 14)

Daraus ergibt sich der grundsätzliche Unterschied der Krisis zur sich „rein negativ gebärdende[n] Kritik“ also der Kritikasterei, „die den relativen Charakter der Negation in der Krisis zur absoluten Verneinung alles Bestehenden radikalisiert und sich damit der Möglichkeit beraubt, ihren Maßstab in Erfahrung zu gründen.“ (Schiwy, 14) Indem solche Art der negativistischen Kritik jede Verifizierung eigener Maßstäbe für überflüssig hält, lässt sie einen neuen Positivismus „des absoluten Idealismus oder Irrationalismus“ entstehen. (Schiwy, 14) Die Krisis wehrt sich sowohl gegen den „objektiven Positivismus“, als auch gegen „subjektiven Positivismus“. Sie leistet dies, indem sie „die Unfreiheit des Faktischen“ zwar verurteilt, aber auch darauf setzt, „im Faktischen die Erfahrung von Freiheit zu machen.“ (Schiwy, 15) Die Krisis bleibt also konkret, denn sie ist die „Leidenschaft“ für das „Konkrete“, „es ist der Ort, wo sich die Freiheit mitten in der Unfreiheit zu Wort meldet.“ (Schiwy, 15) In der Kunst erkennt Schiwy ein glaubwürdiges Beispiel für die Wirksamkeit der Krisis:

Wo Kunst als gelungene Verleiblichung abstrakter Möglichkeiten sich ereignet, kommt ein Prozeß der Krisis in Gang, muß sich die entfremdete Gestalt von Verleiblichung, die Versachlichung, die das Menschliche Sachzwängen unterwirft, angesichts des Kunstwerks verantworten. (Schiwy, 15)

In der Kunst erkennt also Schiwy den Ort, von dem aus die Perspektive des Noch-nicht-Gelungenen ersichtlich wird. Außerdem beansprucht die Kunst für sich, die potenzielle Reichweite der menschlichen Freiheit zu ahnen, ohne diese vorzuschreiben oder zu einer selbsterfüllenden Prophezeiung zu entarten.

Alle negativen und positiven Erfahrungen in ihrer Konkretheit sind im Individuum und in seinem Freiheitsraum verwurzelt. Nur insoweit dieser „seinem eigenen Faktischen und dem der Gesellschaft nicht anheimfällt“, wird er zum „Hort der Krisis“. (Schiwy,

15) „Eine Krisis, die aus der Erfahrung von Freiheit argumentiert und diesen Freiheitsraum vergrößern will“, wird auch in der Bibel ausdrücklich thematisiert. Schiwy verweist auf die Erfahrung der Gefangenschaft durch das Gesetz, der von den biblischen Propheten und von Jesus die Erfahrung der Sohnschaft entgegengesetzt wird. (Vgl. Schiwy, 16) Das letzte ist aber weder von evolutionären Ansichten noch von der Aussicht auf gesellschaftlichen Fortschrittes motiviert, sondern lediglich von der überwältigenden Erfahrung der Liebe und dem dieser korrespondierenden Freiheitsverständnis.

Das Gelungene der einzelnen Erfahrung wird in seiner Authentizität von der Kritik „gegen das schlechte Ganze, gegen das falsche System“ ins Feld geführt. Diese Strategie wird durch die Erfahrung gerechtfertigt, dass das gelungene Fragment auf die eine oder andere Weise, ob durch die Erhöhung zum Ganzen im Kollektivismus, Systemzwang und Totalitarismus oder durch die Herabwürdigung zum Privaten und Individualistischen des Individualismus, des Partikularismus und gar der Anarchie, in der Systematik des „wahren Ganzen“ untergeordnet wird und dadurch letztendlich zerstört wird, denn „es lebt doch von der Offenheit und Hoffnung, nur Fragment und nicht das Ganze sein und verantworten zu müssen.“ (Schiwy, 17) Die Krisis, nach Schiwy, verteidigt gerade diese Ansätze des gelungenen Lebens – „nicht um dem individuellen und privaten Glück den Vorzug zu geben vor dem allgemeinen, sondern um diesem auf die Sprünge zu helfen“, wobei von Schiwy eine spezifische Art und Weise der Systematik vorausgesetzt wird:

Gerade im Interesse des Ganzen, damit es gelinge, wird das Gelungene des Teils verteidigt. Der Teil ist jedoch nur insofern gelungen, als er sich versteht als Teil und das Ganze im Auge behält. (Schiwy, 17)

Diese nichttotalitäre Art der Systematik wird von der Krisis dadurch vollzogen, dass einerseits das „Glück des einzelnen“ vor der „Verflechtung mit dem Ganzen“ gesichert wird und andererseits diesem Glück der Anspruch entzogen wird, „bereits das ganze Glück zu sein und das Glück des einzelnen garantieren zu können.“ (Schiwy, 18) Dadurch eignet nach Meinung Schiwy der Krisis die „Kraft der Synthese“:

Die Krisis verweist den einzelnen auf das Ganze und das Ganze auf den einzelnen, deckt die wechselseitige Abhängigkeit auf und verhindert dadurch deren völlige Igno-

ranz, auch wenn es ihr nicht gelingt, das Besondere mit dem Ganzen zu versöhnen. Indem die Krisis das Nicht-versöhnt-Sein bewußt macht, trägt sie ihren Teil zur Versöhnung bei. (Schiwy, 18)

Es ist also nicht die Aufgabe der Kritik, die Gegner zu versöhnen, wohl aber, diese auf die gegenseitige Abhängigkeit, auf die beiderseitige Angewiesenheit des einzelnen und der Ganzen ausdrücklich und unverhüllt hinzuweisen. Als Grundmuster für eine solche Art der Kritik erkennt Schiwy die Einstellung der biblischen Propheten und Jesus:

Gegen jede individualistische und partikularistische Heilserwartung der Juden stellen sie das Heil des ganzen Volkes, gegen das exklusive Heilsverlangen des einen Volkes den Heilsuniversalismus Gottes. Umgekehrt wird das individuelle Heilsverlangen der Glieder des Volkes und der Völker nicht geißelt, sondern im Gegenteil zum Kriterium für das erlangte Heil des Ganzen. (Schiwy, 18)

Die Krisis wird aber keinesfalls zu einer Art übergreifender Beratungsanstalt, die die politischen und wirtschaftlichen Akteure bedient, indem sie auf Antrag Feedback liefert, oder gar Anträge auf Produktion des kritischen Stoffes erfüllt. Dass sie aber nicht zu instrumentalisieren ist, besagt noch lange nicht, dass sie untätig oder autark bleibt. Laut Schiwy verfügt die Krisis über einen authentischen Entscheidungscharakter, der sie nicht unbeteiligt bleiben lässt. Die Entscheidungskraft der Krisis steht in einem direkten Zusammenhang mit der „Entschiedenheit, mit der sich der Kritiker engagiert hat.“ (Schiwy, 19) Die Krisis wird nach den Maßstäben der eigenen Erfahrung des Individuums gemessen, nicht aus der Perspektive eines Ideales oder des „Über-ding-Stehens“. Hier weist Schiwy ausdrücklich die Autorität der Transzendenz als notwendige Bedingung für jeden möglichen allgemeinverbindlichen Anspruch, wie sie im Falle der Religionen und speziell des Christentums praktiziert wird, ab – „es wäre falsche, angemäße und sich vermessende“ Autorität: lediglich „das Erleben der Dinge am eigenen Leibe“ zählt. Die Erfahrungen ihrerseits müssen der Reflexion unterzogen werden und „zu den Resultaten muß Stellung genommen werden“, wobei der Kritiker selbst von der Krisis herausgefordert und zur Entscheidung aufgerufen wird. (Schiwy, 19) Diese Entscheidung wird von Schiwy als „Wagnis“ qualifiziert, da der Kritiker zu dem Zeitpunkt noch über keinen „deutlichen Maßstab“ für seine Entscheidung verfügt, sondern allein über die von der Intuition vermittelten „vage[n] Ahnung der

Zusammenhänge.“ (Schiwy, 19) Aber gerade aus dem Wagnis werden diese geahnten Zusammenhänge ans Licht gebracht und „der Maßstab wird deutlich.“ (Schiwy, 19) Wird aber nachträglich die Entscheidung hinterfragt, wird sie als „maßstabgerecht“ erscheinen, wobei es in Wirklichkeit der „Sprung“ war – „nicht ein irrationaler, sondern ein existentieller – in das Wagnis des Deutens.“ (Schiwy, 19) Und gerade „das Wagnis des Deutens“ wird zur Voraussetzung des Verständnisses, das seinerseits die vorausgehende Deutung bestätigt, ohne dem Individuum „für das nächste Mal den gleichen Sprung zu ersparen.“ (Schiwy, 19) Das funktionale Wesen der Krisis wird von Schiwy folgenderweise erfasst:

Krisis zeichnet sich dadurch aus, daß sie ihre Maßstäbe nicht vorfindet und übernimmt, sondern immer auch noch setzt, nicht willkürlich, sondern im unmittelbaren Umgang mit den Dingen. Das gibt der Krisis ihre Unberechenbarkeit, ihre Spontaneität, ihre Individualität. (Schiwy, 19)

Es wird damit unmöglich, die Identität des Kritikers damit aus seinem Handwerk normativ festzulegen, da sie auf die Gegenstände seiner Kritik angewiesen ist, die sich ihrerseits in einer ständigen Wandlung befinden:

Denn die Gegenstände seiner Kritik sind morgen nicht mehr die gleichen wie heute, und er selbst hat ein Stück Geschichte, Erfahrung hinter sich gebracht seit gestern. (Schiwy, 20)

Schiwy postuliert einerseits die grundsätzliche Einmaligkeit der Ereignisse:

Keine Situation, kein Zusammenhang sind wie die anderen. (Schiwy, 20)

Daher komme ich nur auf die Spur des Gesetzes der Entfaltung der Dinge, indem ich mich „in ihren augenblicklichen Zustand vertiefe und ihn jeweils neu deute, verstehe und in all dem meine Entscheidungen treffe.“ (Schiwy, 20) Dafür benötigt man einen gewissen Grad an Entschlossenheit und der Erschlossenheit:

Das erfordert Wachsein, Frische des Geistes und des Herzens. Der Kritiker der Krisis ist immer auf Neues gefaßt, ohne ein oberflächlicher Neuerer zu sein. (Schiwy, 20)

Andererseits weiß der Kritiker von der „Kontinuität der Dinge, aber gerade deshalb ist

er fasziniert von dem jeweils neuen Antlitz, das sie tragen, ohne ihre Identität aufzugeben.“ (Schiwy, 20) Der Kritiker ist darum auf die Zukunft ausgerichtet, denn er „lebt aus dem Glauben, der aus Erfahrung kommt, daß die Dinge noch nicht sind, was sie sein können, aber auch, dass sie verlieren können, was sie schon waren.“ (Schiwy, 20) Man kann sich daher weder an der vergangenen Gestalt der Dinge festbinden, noch sich auf kommende Gestalten blind verlassen. Daraus ergibt sich für Schiwy die wahre Aufgabe der Geschichte, die „selbst zur Krisis über das Gelingen oder Nichtgelingen der Dinge wird.“ (Schiwy, 20) Der Kritiker wird seinerseits zum „Anwalt dieser geschichtlichen Krisis“, der „ihre Urteile artikuliert.“ (Schiwy, 20)

Alles steht unter dem Gericht, alles steht unter der Kritik. Der Krisis lebt aus dem „Glaube[n] an eine letzte Gerechtigkeit“, wobei damit nicht unbedingt der Glaube an eine endgültige Erfüllung der Krisis, sein Aufhören bei einer bestimmten Gestalt der Dinge gemeint ist. (Schiwy, 20) Es ist eher das Vertrauen der Kritiker auf die Krisis als homogenes und darum den Dingen und den Ereignissen gegenüber ‚gerechtes‘ Schicksal, wobei die Krisis selbst über diese Gerechtigkeit nicht verfügt, sie „verdankt sich vielmehr dieser Gerechtigkeit, ist deren Funktion.“ (Schiwy, 20) In diesem Sinne wird von Schiwy die biblische Krisis als „ganz und gar gekennzeichnet von diesen Zügen“ angesehen:

[...] sie ist Entscheidung für die schöpferische Wirksamkeit Gottes in jedem Augenblick: „Siehe, ich mache alles neu!“ (Schiwy, 20)

Diese Neues Gottes zu vermitteln, damit es „vom Menschen deutend erfaßt, aufgenommen und entwickelt“ wird, ist die Aufgabe des Propheten:

Den Willen Gottes erkennen heißt, die in ihrer Gegenwart angelegte Zukunft dieser Welt in die eigene Verantwortung nehmen. (Schiwy, 20)

Darin liegen ein Wagnis und das Risiko des Verfehlens. Der Prophet ist immer auch einer des Gerichts, in dem sich die Krisis erfüllt.

4.1 Zusammenfassung und Kritik

Schiwy behauptet die kritische Leistung des Christentums als einen Moment der allgegenwärtigen Krisis, die nicht irgendwo prärogativ zu verorten ist. Dem Christentum wird von Schiwy dabei keine besondere Stelle im kritischen Diskurs eingeräumt. Eigentlich artikuliert er auch keine christliche Kritik, greift stattdessen auf den biblischen kritischen Diskurs mit Schwerpunkt auf dem Alten Testament zurück. Schiwy liefert keine ausdrückliche Stellungnahme zu der Rolle der christlichen Religion im kritischen Diskurs (Krisis), wohl aber eine auf den Inhalt der Bibel bezogene Verknüpfung mit der Gestaltung der Krisis. Der Autor lässt auch die Frage nach den Anfängen der Krisis offen.

Schiwy bietet eine zwar skizzenhafte, aber immerhin beachtenswerte Alternative zur Verortung des kritischen Bewusstseins: Es wird keine spezifisch kritische Institution angesetzt, sondern eher ein kritischer Diskurs angeboten, in dem auch das Christentum sich selbst erkennen könnte. Es wird also nicht darüber gestritten, ob und wie Christentum kritisch sein kann, sondern darum, ob Christen die übergreifende Krisis als tätig in der eigenen Religion erkennen und den aktuellen Kritiken zustimmen können. Übrigens wird der Krisis selbst keine essenzielle Natur zugeschrieben, daher ist diese nirgendwo spezifisch zu verorten, keinem Wissensgebiet und keiner Machtinstanz exklusiv zuzuschreiben. Daher wird aus dieser Auffassung der Rolle der christlichen Religion in der Krisis auch kein spezifisch christlicher Modus der Selbstkritik, Religionskritik, Wirtschaftskritik oder Gesellschaftskritik abgeleitet. Stattdessen verweist Schiwy auf den übergreifenden kritischen Diskurs, der alle diese Topoi samt der Religion einbezieht. Diese Perspektive darf man auf keinen Fall vernachlässigen. Auch wenn die christliche Religion sich mit den Formen der exogenen, wenn auch prinzipiell inklusivistischen Kritik bedient, lässt die Frage offen, welche Qualitäten des christlichen Glaubens diesen dazu befähigen, sich im Kontext des kritischen Diskurses zu erkennen und sich mit bestimmten Momenten dieses Diskurses zu solidarisieren? Es ist nicht bestreitbar, dass sich der christliche Glaube z.B. mit dem kritischen Ansatz seitens der Umweltschutzorganisationen solidarisch fühlt. Was befähigt ihn aber dazu? Eine Solidarisierung mit kritischen Ansätzen ist nicht ohne ein vorhandenes ‚kritisches Organ‘ möglich, wie auch eine Einfühlung ohne bestimmte emotionale Kompetenz

unmöglich ist. Die Thematisierung des spezifisch christlichen ‚Organes‘ der Kritik bleibt in Schiwys Ansatz unberührt. Dennoch liefert Schiwy eine sehr präzise und zugleich auch unbeschwerte Sicht auf die Natur des kritischen Bewusstseins. Er hat die wichtigsten und markanten Grundzüge des kritischen Bewusstseins konsequent und nachvollziehbar pointiert. Ob diese sich aber komplett auf das religiöse Bewusstsein übertragen lassen, und inwieweit die kritische Herausforderung für den christlichen Glauben reicht, wird von Schiwy nicht weit genug erhellt. Auch die Anbindung der Kritik an die gelungene Erfahrung als Quelle und Objekt der Kritik zugleich wirft in Bezug auf die christliche Offenbarung eine grundsätzliche Frage auf: Ist das Christusgeschehen eine „gelungene“ Erfahrung und wenn ja, welche Konsequenzen hat diese als Quelle der Kritik und inwieweit wird es zugleich auch zum Objekt der Kritik? Sowohl das Verständnis des Gelungenen aus der Perspektive des Christusgeschehens als ‚Nichtgelungenem‘, das in seiner Mächtigkeit und Resonanz jegliches „Gelungene“ übersteigt, einer radikalen Umdeutung unterzogen werden muss, als auch die Frage nach dem Status der Erfahrung des Christusgeschehens als immerwährendes und konstitutives für alle übrigen Erfahrungen ist zu beantworten. Dieser Anspruch würde aber zu der Position von Schiwy im Widerspruch stehen, eine konkrete Erfahrung als Teil nicht zu einem totalitären „wahren Ganzen“ zu erheben.

Die Problematik der kritischen Funktion des Christentums wird fragmentarisch auch von Falk Wagner angegangen. Seine ausführlichste Auseinandersetzung mit der Problematik kann man dem Kapitel mit dem Titel „Theologie – eine kritische Instanz?“ in der Aufsatzsammlung „Was ist Theologie?“ entnehmen. Darauf möchte ich hier fokussieren, ohne auf die gesamte Systematik des theologischen Nachlasses von Wagner anzugehen. Da der Autor selbst in dem von mir analysierten Aufsatz keinen dringenden Hinweis auf den Kontext seiner Werke zur Klärung des einen oder anderen seiner Statements gibt, halte ich für legitim, im Rahmen eines einzigen Aufsatzes einige Schlussfolgerungen zu ziehen und sie kritisch zu beleuchten.

Die Differenz zu den anderen „kritisch besonnenen“ Autoren lässt sich schon aus dem Titel des Kapitels erkennen: Wagner verschmilzt die kritische Funktion der Religion mit der kritischen Aufgabe der christlichen Theologie. Dem Verdacht von Kant folgend, „die Religion durch ihre Heiligkeit“ wolle sich dem „eigentlichen Zeitalter der Kritik“ und der „freie[n] und öffentliche[n] Prüfung“ durch Vernunft zu entziehen, fragt Wagner, ob „die christliche Religion, das Christentum, eine gute Figur macht, wenn man sie der von Kant geforderten freien und öffentlichen Prüfung aussetzt?“ (Wagner, 166) Wagner weist auf die Taktik seitens des Christentums hin, die eigene Religionsgeschichte mit ihrer ungünstigen „Bilanz des Schreckens und der Gewalt“ zu verdrängen, indem „die Unterscheidung von Theorie und Praxis, Idee und Wirklichkeit“ geübt wird. (Wagner, 166) Ohne den Übergang von der Religion zur Theologie zu klären, erhebt Wagner die christliche Theologie zum Objekt der Kritik. Als erstes wird der ‚Tranquilizer‘ in der Theologie, und zwar die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, entlarvt:

Das Wissen um die faktische Duldung oder gar Unterstützung von Gewaltverhältnissen durch die christlichen Kirchen wird angesichts des Bewußtseins, daß die Idee und Theorie des Christentums schon in Ordnung sind, nicht zum Stachel der Kritik. (Wagner, 166)

Durch die Unterscheidung zwischen „göttlichem und weltlichem Frieden“, wo „angesichts der Zukünftigkeit des Friedens Gottes alle menschlichen Versuche zur Friedenssicherung der Kritik verfallen“, wird von der christlichen Theologie die kritische Positionierung beansprucht. Indem aber die Theologie „den Frieden Gottes als Bezugspunkt von Kritik und Scheidung ansetzt“, verfällt sie dem Relativismus der Parteilichkeit, wenn eine Seite, in diesem Fall der von „Mensch und Welt getrennte Frieden Gottes“, selbst durch den Gegensatz zu der anderen Positionierung bestimmt wird, also zur Welt. (Wagner, 166-167) Daraus folgert Wagner, die kritische Scheidung müsse durch Selbstkritik vervollständigt werden:

Theologie kann sich nicht mit der scheidlich – friedlichen Scheidung zwischen guter Theorie und schlechter Praxis bescheiden. Sie hat nach der Bedeutung dieser Scheidung selbst zu fragen. (Wagner, 167)

Durch diesen strategischen Bruch zwischen „Idee und Wirklichkeit“, „Faktizität und normativen Anspruch“ wird laut Wagner die ganze Geschichte des Christentums mitbestimmt. Wird aber dieser Bruch in der Theologie thematisiert, wird es weiter unmöglich, dass „die Theorie und Idee bruchlos der faktischen Wirklichkeit des Christentums enthoben sind“:

Die Idee kann sich nicht durch die Trennung von Idee und Wirklichkeit entlasten, sie ist durch die Trennung vielmehr belastet. (Wagner, 167)

Dadurch wird der Anspruch der christlichen Theologie, eine kritische Instanz zu sein, in einen direkten Zusammenhang mit ihrer Fähigkeit und Bereitschaft zur Selbstkritik gesetzt:

Die Frage, ob Theologie für Staat, Gesellschaft und Kirche eine kritische Funktion ausüben kann, setzt voraus, dass die Theologie von Haus aus selbstkritisch und das heißt überhaupt zur Kritik fähig ist. (Wagner, 167)

Um den eigenen kritischen Anspruch auch gegenüber nicht religiösen Bereichen der Gesellschaft auf eine glaubwürdige Weise zu realisieren, muss Kritik zu einem unabdingbaren Bestandteil der Theologie werden. Doch Wagner fragt an dieser Stelle, ob sie das wirklich ist, ob also „von der Theologie wirklich behauptet werden kann, daß sie, an sich betrachtet, kritisch ist. Ist Kritik für das theologische Denken selber so konstitutiv, daß Kritik ein notwendiges Moment der theologischen Konstruktion ist?“ (Wagner, 167)

Die Religion wird seit ihren Anfängen von der Religionskritik begleitet. Wagner liest dies direkt aus der „Entstehung und der Geschichte des Christentums“ ab:

Das Auftreten Jesu und die Reflexion dieses Auftretens bei Paulus implizieren eine Kritik der jüdischen Religion bzw. eine Kritik an bestimmten Erscheinungsweisen derselben. Rechtfertigung aus Werken wird gegen die Rechtfertigung durch Glauben gestellt. (Wagner, 168)

In dem erwähnten Gegensatz zwischen „Rechtfertigung aus Werken und Rechtfertigung durch den Glauben“ findet Wagner eine implizite „Verhältnisbestimmung von falscher und wahrer Religion, von Idee der wahren Religion gegen eine schlechte Wirklichkeit von Religion.“ (Wagner, 168) Entsprechende Sachverhalte ließen sich laut Wagner auch „für das Verhältnis von Reformation und mittelalterlichem Katholizismus“ zeigen, und innerhalb der Geschichte des Protestantismus „für das Verhältnis von Alt- und Neuprotestantismus“, innerhalb des Neuprotestantismus in der Kritik, die „die dialektische Theologie an der Theologie des Kulturprotestantismus geübt hat“ und letztendlich in der historisch-kritischen Forschung der evangelischen Theologie. (Wagner, 168) Hier offenbart sich deutlich die Schwäche des Ansatzes von Wagner: Da er von Anfang an keine definitive Unterscheidung sowohl zwischen der Religion als solcher und der konkreten Gestalt einer bestimmten Religion, als auch zwischen konkreter Religion und ihrer Theologie trifft, werden alle Arten der Konfrontation im Rahmen der einen oder anderen christlichen Konfession zur „Religionskritik“ stilisiert. Auf diese Weise wird von Wagner eine Gestalt schlechter „Religionskritik“ aufgebaut, gegen die es jetzt zu polemisieren gilt. Und in der Tat, für alle diese Formen der Kritik findet Wagner „aller Unterschiede zum Trotz“ denselben Sachverhalt:

Diese Religionskritik als Implikat der christlichen Religion bzw. Theologie steht im Dienst einer affirmativen Religionsbegründung: Religionskritik als affirmativ-konstruktive Religionsbegründung basiert auf der Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, Idee und schlechter Wirklichkeit, Theorie und Praxis, Normativität und Faktizität religiöser Vollzüge, und zwar derart, daß das wahre Wesen von Religion jeweils gegen eine schlechte Wirklichkeit derselben ausgespielt wird. (Wagner, 168)

Wagner entdeckt also bei diesen Arten der Kritik ein identisches Muster, nach dem jede Religionskritik der Religion sich letztendlich als affirmative „Religionsbegründung“ entpuppt.

Aber welche Religion spricht denn wirklich über die „Idee“ oder über „Normativität und Faktizität“? Hier verwechselt Wagner auf eine grobe Weise die Religion mit der Theologie und ihren reflexiven Urteilen, Abstraktionen und Systematisierungen der religiösen Erfahrungen. Zwar kritisiert Wagner die Vergessenheit und Verdrängung der Religion von der Seite der Theologien, bleibt aber in seinen Überlegungen demselben Missverständnis selbst noch verhaftet.

Also wird die religiöse Art der Religionskritik von Wagner als immer noch nicht „selbstkritisch“ abgestuft:

Durch die Unterscheidung von wahr und falsch kommt insofern nur eine parteiische Kritik zustande, die standortbedingt, positionell ist. (Wagner, 168-169)

Was wäre dann für Wagner die gültige Gestalt der Religionskritik?

Kritik als Unterscheidung von Idee und Wirklichkeit kann jedoch dadurch radikalisiert werden, daß die Religion als solche der Kritik verfällt. Damit wird die Unterscheidung von Idee und Wirklichkeit von Religion durch die Destruktion der Religion schlechthin überholt. Diese radikale Religionskritik zielt mit ihrer Begründungsleistung auf die Vernichtung der Religion. Religionskritik als negativ-destruktive Religionsbegründung will zeigen, daß mit der Aufdeckung der Genese von Religion Religion selbst überflüssig wird. (Wagner, 169)

Religion selbst wird also von Wagner als unfähig zur Selbstkritik bloßgestellt. Kritik wird nun durch Radikalisierung in Form der Destruktion der Religion ermöglicht: Die negative Funktion bestehe dann in der „Vernichtung der Religion“, indem durch die positive Funktion „die Genese der Religion“ und ihre wahre Voraussetzungen

aufgedeckt werden. Hier wird unter Religionsbegründung nicht die Unterstützung der Religion in ihren primären Ansprüchen verstanden, sondern das Zurückführen der Entstehung der Religion auf ihre anthropologischen Voraussetzungen. Folgende These wird von Wagner als Richtschnur der Religionskritik genommen:

Erst die Kritik der Religion ist radikal, die die Genese der Religion ohne Rückgriff auf ihre Gehalte erklärt. (Wagner, 169)

Letzterem würde ich voll und ganz zustimmen. Gerade auch das Anliegen Schleiermachers in seinen Reden lässt sich in diesem Satz wiedererkennen. Die Entfaltung des Grundmotivs wird von Wagner aber auf eine problematische Art und Weise durchgeführt. Wagner greift auf die radikale Religionskritik von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud zurück, die die Religion aus den „entfremdeten Zuständen ideologischer Geschlagenheit des Menschen“ erklärt. (Wagner, 169) Näher untersucht er allerdings nur die Religionskritik von Feuerbach, deren Eigenart er in dem Ergebnis erkennt, „daß Gott kein notwendiges Konstrukt zur Erklärung des menschlichen Daseins ist.“ (Wagner, 170) Angesichts dieser Position der „radikal-genetisch-destruktiven“ Religionskritik wird die Theologie dazu genötigt gesehen, ihre „Spielart der Unterscheidung von Idee und Wirklichkeit“ endgültig aufzugeben. (Wagner, 170) Bemerkenswert ist, dass diese Unterscheidung früher der Religion selbst vorgeworfen wurde und dadurch ihre Unfähigkeit zur Selbstkritik konstatiert wurde. Die Theologie hingegen scheint ein aussichtsreicherer Kandidat für die Selbstkritik zu sein:

Theologie ist nur selbstkritisch, wenn sie die radikale Kritik an Religion nicht verdrängt, sondern zum Ausgangspunkt ihrer Bemühungen macht. (Wagner, 170)

Hier wird die kritische Leistung der Theologie auf die Religion bezogen, nicht aber auf ihr eigenes Handwerk und die Voraussetzungen eigener Legitimität. Der Religion wird von Wagner keine Eigenleistung in der Sache der Selbstkritik und dadurch auch in Gesellschaftskritik zugetraut. Daher erscheint seine Privatisierung der Religionskritik seitens der Theologie als elitäre Positionierung. In diesem Sinne wird die Religion selbst als defizitär und als auf exogene Formen der Kritik angewiesen angesehen. Theologie wird dagegen als exklusive Aufklärungsstelle der Religion postuliert. In seiner Polemik gegen die von Karl Barth vorgenommene Trennung von Religion und

Christentum weist Wagner daraufhin, eine derartige Trennung von Religion und Christentum setze voraus, dass „man weiß, worin Begriff und Thema der Religion bestehen.“ (Wagner, 170) Um eine drohende „Ghettoisierung des Christentums“ und die „Beschäftigung der christlichen Theologie mit sich selbst“ zu vermeiden, plädiert Wagner für eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit „der Leistungskraft von Begriff und Thema der Religion für die Konstitution der christlichen Theologie.“ (Wagner, 170) Dem eigenen Aufruf folgt er aber selbst nicht, zumindest nicht in der Sache der Religionskritik. Die Theologie wird selbstkritisch, indem sie „die radikale Religionskritik als momentan berechtigt anerkennt.“ (Wagner, 170) Wagner steht offensichtlich vor der Herausforderung der exogenen Religionskritik und sucht eine Lösung, die letzte einerseits zu akzeptieren und gleichzeitig das eigentliche theologische Handwerk vor dem gemeinsamen Untergang mit der Religion zu bewahren. Letzterer wird unter anderem vorgeworfen, „daß das religiöse Bewußtsein als Subjekt von Religion in der Tat aporetisch ist.“ (Wagner, 170) Dafür wird eine vorübergehende Koalition mit den exogenen Religionskritiken eingegangen, sie werden als „momentan berechtigt“ anerkannt. Da aber der Anspruch der theologischen Kritik auf gesamtgesellschaftliche Relevanz zielt, müssen die exogenen Religionskritiken überboten werden:

Ist sie (Theologie – R.R.) fähig, die Religionskritik ihrerseits zu kritisieren? Denn nur unter dieser Bedingung ist sie in der Lage, auch eine kritische Instanz für Staat, Gesellschaft und Kirche zu sein. Behielte nämlich die Religionskritik das letzte Wort, so wäre Theologie auch um ihre mögliche kritische Funktion für nichtreligiöse Bereiche gebracht. (Wagner, 171)

Und letztendlich wird gefragt:

Wie jedoch kann die Theologie die Aporie des religiösen Bewußtseins so aufheben, daß sie damit zugleich der Religionskritik nicht das letzte Wort läßt? (Wagner, 171)

Worin besteht dann diese befürchtete Aporie?

Aber ist es nicht so, daß der vom religiösen Subjekt vorausgesetzte göttliche Grund selbst nur durch das religiöse Subjekt gesetzt und so produziert wird? Diese Aporie ist tatsächlich die des religiösen Subjekts. (Wagner, 171)

Wagner gleitet in seinen Überlegungen in eine undurchsichtbare Metaphorik, die einen klaren Bezug zur Theologie oder exogenen Religionskritik verloren hat. Aus der Beobachtung, dass „das selbsttätige Tun und Denken des Menschen sich nicht selbst erklären und erfassen kann, es setzt sich voraus, es ist sich gegeben“, gelangt Wagner zur Behauptung, dass „dieses Sichgegebensein der Mensch aber nur dadurch erklären [kann], daß er sich Gott voraussetzt – als das sich selbsterklärende Subjekt.“ (Wagner, 171-172) Aus der Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erfassen, sich selbst zu erklären, wird die Idee eines Gottes als Reparaturleistung des defizitären Bewusstseins des Menschen gedeutet. Mehr als das, die Figur Gottes selbst wird in die Erklärungsnot hineingezogen:

Der Mensch kann sich nicht erklären, so daß er zur Erklärung seiner selbst Gott beansprucht. Der Gedanke der göttlichen Selbsterklärung ist also nicht ohne den Menschen durchführbar. Genau diese Einsicht macht den Ausgangspunkt, den "Anfang der christlichen Theologie" aus, wie dieser Anfang in der Vorstellung der "Menschwerdung Gottes" angelegt ist. (Wagner, 172)

Auf welchen "Anfang der christlichen Theologie" Wagner hier verweist, bleibt sicher nicht nur für mich ein Rätsel. Immerhin führt er seinen Gedanken weiter bis zu dem Anspruch, „Kreuz und Auferstehung sind vorab in ihrer Bedeutung für den christlichen Gottesgedanken selbst zu erfassen.“ (Wagner, 172) Dem Geschehen des Kreuzes verleiht Wagner zweifache Bedeutung: Erstens endet am Kreuz „Gottes Herrschaft als selbstmächtiger und gewaltig-gewalttätiger Herr.“ (Wagner, 172) Das Kreuz wird zur „Kritik des Gottes, der als allmächtiges Herrschaftssubjekt verehrt und gefürchtet wird“, zur Selbstverurteilung Gottes. (Wagner, 172) Allerdings wird nicht ausdrücklich darauf hingewiesen, von wem diese Kritik vollzogen wird. Von den Juden? Römern? Oder gar den Jüngern Christi? Selbst von Gott? Aber das wird von Wagner als zweite Bedeutung des Kreuzes erfasst. Das einseitige Verständnis von der Macht als unvermeidlicher Gewalt, das dem gefallenem und ebenso einseitig funktionierenden menschlichem Verstand und dem Wille zu eignen ist, wird nun auf das Selbstbewusstsein Gottes extrapoliert. Im Versuch, dieser Aporetik zu entfliehen, entscheidet sich Gott angeblich, sich der eigenen Macht durch das Kreuz zu entäußern:

Die Bedeutung des Kreuzes impliziert deshalb auch zweitens das Moment der göttlichen Selbstkritik, die im Leiden an der Gewalt sichtbar wird. Gott leidet an seiner eigenen Gewalt, die seiner unmittelbaren Selbstmacht folgt. (Wagner, 172)

Wozu muss dann der Mensch den Gott, der als Garant seiner Subjektivität eingesetzt wurde, noch an das Kreuz nageln? Wird etwa dem Konstrukt ‚Gott‘ als menschlichem Geschöpf noch das Streben nach Selbstlegitimierung angesichts des eigentlichen Schöpfers (des Menschen) zugeschoben? Erträgt etwa der Mensch die Souveränität der eigenen Schöpfung nicht? Hier wird von Wagner der Weg der tradierten Theologie aufgegeben und ein Weg des sozialen Konstruktivismus beschritten, auch wenn nicht gerade konsequent und nachhaltig. Das „göttliche Leiden an der Gewalt“ stilisiert zum konstituierenden Moment des Christentums und seiner „Denkungsart in göttlichen Dingen“. Das Selbstbewusstsein des Menschen wird also durch Selbstentfremdung Gottes erkaufte, und die daraus resultierende „Logik der göttlichen Selbstexplikation“ wird Wagner zufolge zum Stachel der kritischen Theologie. (Wagner, 173) Indem Gott das Schicksal des Menschen teilt, findet er sich zu sich selbst. Dadurch wird auch die menschliche „Naturgeschichte der Selbsterhaltung aufgehoben“, wodurch nicht mehr „dem direkten Weg des Triebes, der die Vernichtung des Anderen will“, gefolgt wird. (Wagner, 173) Beide defizitäre Seiten befinden sich also im gegenseitigen „Verhältnis der Anerkennung“. Der Mensch wird zum Subjekt, indem er zur „Selbstexplikation Gottes an der Stelle des Menschen und des Menschen an der Stelle des Mensch gewordenen Gottes“ wird. (Wagner, 173) Gott seinerseits wandelt sich von der fernen Macht zum „Gehalt des Geistes, der durch den Menschen seine Realisierung erfährt.“ (Wagner, 173)

Da die Theologie nach Wagner ihren Anfang bei der „Selbstdarstellung des absoluten Subjekts“ nimmt, und zwar „nicht bloß kritisch, sondern vorab selbstkritisch“, knüpft sie „an die Kritik an Religion und am religiösen Bewusstsein an, aber so, dass sie die Religionskritik ihrerseits kritisieren muss.“ Gerade aufgrund der vorher explizierten Potenz der Theologie, das Problem der Selbsterklärung des Menschen zu lösen, wird ihr auch die Kritik der Religionskritik zugemutet:

Das von der Religionskritik offengelassene Problem der Selbsterklärung des Menschen kann nur theologisch (durch Philosophie oder Theologie) gelöst werden. (Wagner, 173)

Die kritische Funktion der Theologie für Kirche, Gesellschaft und Staat wird dadurch ermöglicht, dass sie „ihr Denken der Logik der göttlichen Selbstexplikation unterstellt“ und „ihre kritische Funktion selber als Selbstanwendung der göttlichen Selbstexplikation durchführt.“ (Wagner, 173) Die Theologie ist also dazu berufen, die eigene kritische Leistung als Handwerk der göttlichen Selbstoffenbarung zu begreifen. Hier wird die Kernkompetenz der Theologie in einem klaren Abstand zur Kirche und Gesellschaft postuliert und die eigene kritische Leistung durch Berufung auf „Selbstanwendung der göttlichen Selbstexplikation“ gegen Außenkritik immunisiert.

Im zweiten Schritt beabsichtigt Wagner, die „speziellen Bedingungen“ zu thematisieren, „die erfüllt sein müssen, damit Theologie eine kritische Funktion für Staat, Gesellschaft und Kirche ausüben kann.“ (Wagner, 167) Hier wird wiederum hervorgehoben, dass „christliche Theologie von ihrem Anfang her jede mögliche Gewaltstruktur kritisiert.“ (Wagner, 174) Das bedeutet, der Anfang der christlichen Theologie selbst wird beim Geschehen „von Kreuz und Auferstehung als Ende des selbstmächtig-gewaltig-gewalttätigen Gottes“ eingesetzt. (Wagner, 174) Theologie, nach Wagner, verblendet alle innerweltlichen „möglichen Bedingungen“ der Gewalt und plädiert für „die göttliche Selbstmacht und ihr Erscheinen als Gewalt an sich selber“, da die Theologie „das Scheitern der Gewalt auf unbedingte Weise denkt.“ (Wagner, 174) Hier gerät Wagner in den Widerspruch mit der exogenen Religionskritik, die jegliche Machtverhältnisse und Gewaltansprüche gerade beim Menschen und seinen endogenen inneren Konflikten verortet. Als Voraussetzung für das Stattfinden der theologischen Kritik gilt, dass der Mensch schon weiß, „was Gott als Geist ist, weil der Geist als Struktur der Selbstexplikation im Anderssein präsent ist.“ (Wagner, 174) Die Wirkung der theologischen Kritik wird also schon an die kritische Vorleistung des Menschen gebunden. Warum aber muss es in der religiösen Sprache ausgedrückt werden? Ist diese Heterogenität ohne die Gottesgestalt nicht nachweisbar? Immerhin lässt sich durch die religiöse Komponente die kritische Aufgabe (und eventuell die einzige, die sie für die Gesellschaft überhaupt relevant macht) der Theologie definieren:

Denn ob Gott als Geist in allen Bereichen menschlichen Zusammenlebens auch realisiert ist, dies im Denken und Handeln zu prüfen, bleibt Aufgabe des Menschen in der jeweiligen Gegenwart. Kein Bereich des menschlichen Weltumgangs kann von dieser Prüfung ausgenommen werden. Handle es sich um die Systeme von Familie, Recht,

Bildung, Wissenschaft, Wirtschaft, Gesellschaft oder Staat: Sie alle sind immer wieder daraufhin zu befragen, inwieweit ihre jeweilige Verfaßtheit der Struktur des Geistes entspricht. (Wagner, 174)

In seinem Anspruch an die kritische Funktion der Theologie für Kirche und kirchliches Amt werden beide von Wagner vollkommen entkoppelt:

Die Theologie ist keine bloße Funktion der Kirche als Sozialgestalt des christlich-religiösen Bewusstseins [...] Vielmehr wird die Kirche durch die Theologie bedingt, sofern diese selbstkritisch der göttlichen Selbstexplikation als Geist folgt. [...] kann die Theologie wissen, dass die Verfasstheit der Kirchen der Verwirklichung des Christentums immer auch widerstreiten kann. Deshalb muß die Theologie die kirchliche Wirklichkeit dort kritisieren, wo die Kirchen durch Festhalten an positiven Gegebenheiten die Verwirklichung des Christentums verstellen. (Wagner, 175)

Vor diesem Hintergrund wird die Selbstbehauptung der Theologie manifestiert:

Theologie ist frei und eine freie Wissenschaft, weil und insofern sie der Logik des Geistes, der göttlichen Selbstexplikation folgt. (Wagner, 175)

Im Nachhinein wird das Handwerk der Theologie von allen Voraussetzungen, auch religiöser Natur, gesäubert:

Das Betreiben des theologischen Geschäfts als Wissenschaft setzt damit auch nicht notwendigerweise gläubige Träger voraus. Theologie ist weder Glaube noch Vollzugsorgan des christlich-religiösen Bewusstseins. Theologie klärt die Voraussetzung des Glaubens und begründet ihn. Erklärung und Begründung des Glaubens implizieren, wie die selbstkritische Aufnahme der Religionskritik zeigt, Kritik am Glauben und am christlich-religiösen Bewusstsein. (Wagner, 175)

Übersetzt man diese Positionierung von Wagner in eine andere wissenschaftliche Disziplin, z.B. in Physik, dann darf der Physiker die von ihm behaupteten und belegten Naturgesetze nicht unbedingt auf das eigene physische Dasein anwenden und muss ggf. sich von diesen als unbetroffen behaupten.

Theologie entbindet sich also von allen möglichen Bezügen zu dem, was sie eigentlich zu vertreten beansprucht. Sie wird von Wagner als autarker Richter, der sich lediglich auf eine von ihm selbst vertretene Logik und die Bewahrung der eigenen Freiheit von

jeglicher Bindung angewiesen weiß, über die konkrete innerweltliche Situation gestellt:

Fragen theologischer Lehre können nur frei entschieden werden, nämlich im

Geltendmachen der durch den logischen Anfang des Christentums begründeten Freiheit, der Freiheit der göttlichen Selbstexplikation und ihrer Selbstanwendung [...] Ihre Argumentationsebene ist, weil subspecie aeternitatis erfolgend, die der Normativität und Geltung. (Wagner, 175)

Die Theologie zieht sich also von jeglicher Bindung und darum jeglicher Kritik, außer einem Prinzip, das sie eigentlich auch selbst zu formulieren frei ist, heraus. Eine solche Gestalt der Theologie kann nicht als eine geltende kritische Instanz dienen und entartet früher oder später zu einem elitären Kreis der Auserwählten, also zur Sekte, die beansprucht, im Gegensatz zur Tradition, die zu verwerfen ist, einen „absoluten Inhalt“ zu vertreten:

Nur wenn die Theologie in der denkenden Bewahrheitung des absoluten Inhalts ausharrt, wird sie fähig, eine kritische Instanz für das Christentum zu sein, das zwar nicht von seinem Grund, wohl aber von seiner Verwirklichung her unabgeschlossen ist [...] Ihr Grund ist die Selbstbegründung des Absoluten. (Wagner, 176)

Zwar werden die Sprache und Tradition als vermittelnde „Bedingungen des Grundes“ akzeptiert, aber im Falle der Selbstdarstellung „muss der Grund von seinen Bedingungen ablösbar sein.“ (Wagner, 176) Und diese Selbstdarstellung des Grundes geschieht nach Wagner ausschließlich im Rahmen der Theologie. Wäre die Theologie nicht dazu fähig, selbstkritisch „Grund und Bedingungen“ zu unterscheiden, würde sie das Schicksal des Christentums teilen:

Damit würde sie aber gar nicht mehr wissen, als was das Christentum in Auslegung der göttlichen Selbstdarstellung zu verwirklichen ist. (Wagner, 176)

Das Christentum bleibt laut Wagner in Widersprüchen der Machtverhältnisse und Machtansprüche verwickelt, wie auch der Rest der Welt. Jeder bestimmt die Freiheit für sich selbst und dadurch geraten alle in einen Krieg an allen möglichen Fronten:

Freiheit als unmittelbare, bloß auf sich bezogene (allgemeine = "meine") Selbstbestimmung mündet im Kampf aller gegen alle, sie realisiert sich als Konkurrenz. Die Folgen

dieser Freiheitsrealisierung sind an der gegenwärtigen soziokulturellen Situation ablesbar: Dem Prozeß der unter Konkurrenzbedingungen sich realisierenden Selbstbestimmung wohnt die bekannte "Dialektik der Aufklärung" inne, durch die Selbsterhaltung dem Selbst entfremdet wird. (Wagner, 176-177)

Nach der zutreffenden Diagnose von Wagner folgen Gewalt und Gegengewalt „dem Muster sich unmittelbar durchsetzender Selbstmacht.“ (Wagner, 177) Nun ist die theologische Kritik dazu berufen, „von der Idee des Christentums zeigen können, dass diese an sich selbst betrachtet die Aufhebung von Gewalt thematisiert.“ (Wagner, 179) Die Theologie kann aber weder für die Gewalt in welcher Form auch immer noch für „irgendeine Gestalt von Gegengewalt“ plädieren, sondern „das Bewusstsein über das notwendige Scheitern jeder Art von gewaltsamer Aktion wachzuhalten.“ (Wagner, 177) Ebenso zutreffend deutet Wagner die Widersprüchlichkeit der "gewaltfreien Aktionen", indem er darauf hinweist, dass „auch die gewaltfreie Aktion - strukturell gesehen - auf der Basis der Differenz von Wirkung und Gegenwirkung erfolgt“, also „auf der Basis der Differenz zwischen Aktivität und Passivität“:

Wo das Bewusstsein über diese Differenz fehlt, steht eine gewaltfreie Aktion in der Gefahr, in gewaltsame Aktionen umzuschlagen. (Wagner, 178)

Gewaltaufhebung wird von Wagner und demzufolge auch von der Theologie zum „grundlegenden und integralen Implikat des Christentums“ erhoben:

Das Christentum kann, wie gebrochen auch immer, die Forderung nach Gewaltaufhebung erheben, weil Gewaltaufhebung für seine Wirklichkeit konstitutiv ist. Das Christentum ist die durchgeführte Gewaltaufhebung, so daß es sich mit der Forderung nach Gewaltaufhebung zugleich selbst thematisiert. (Wagner, 179-180)

Hier wird Wagner wieder widersprüchlich: Am Anfang ging er davon aus, dass das Christentum gerade die im Christusgeschehen offenbarte Gewaltaufhebung verschleiert und dass darum die von der Kirche unabhängige Theologie die Szene betreten und diese Gewaltaufhebung in aller Strenge durchsetzen muss. Hier wird aber gerade dem Christentum, unter dem ich keinesfalls das Christusgeschehen allein verstehen würde, sondern eher die Religion mit allen ihren Attributen, doch zugemutet, die Gewaltaufhebung zu thematisieren. Auch die Geburtsstunde der Theologie als

„gedanklich verwirklichten Christentums“ wird auf diese Urerfahrung und das Bewusstsein der Gewaltaufhebung zurückgeführt:

Der Anfang des gedanklich verwirklichten Christentums und der Anfang der Wirklichkeit des Christen sind durch Gewaltaufhebung konstituiert. Das ist die These, die ich hier zu begründen versucht habe. (Wagner, 180)

Seinen Anspruch hat Wagner aber offensichtlich nicht realisiert, zumindest nicht durch die Erhebung der Theologie zur kritischen Instanz. Sein Versuch, die Theologie als eine selbstgenügende Realität zu erfassen, die von allen Bedingungen und Beziehungen losgelöst ist, ist letztendlich an der inneren Widersprüchlichkeit gescheitert.

5.1 Zusammenfassung und Kritik

Eine grundsätzliche Gegenüberstellung der Kirche und der Theologie und der Kampf der letzten um eigene Independenz steht im Hintergrund von Wagners Auffassung von der kritischen Funktion der Theologie. Es ist leider nicht so, dass diese Funktion zur Relativierung des Konflikts der Machtansprüche beiträgt, sondern gerade mitten im Konflikt und auch seinetwegen wird das kritische Vermögen der Theologie problematisiert. Dadurch bekommt die Auseinandersetzung mit der Kritik einen starken Beigeschmack des Polemisierens und Rechthaberei. Eigentlich wird nicht die kritische Funktion der Theologie problematisiert, sondern die Stärkung des Selbstbewusstseins der Theologie angestrebt. Das letzte steht nicht unbedingt mit dem ersten in Widerspruch, allerdings wird die Kritik im Falle Wagners offensichtlich instrumentalisiert. Alles Zutreffende in Wagners Ausführungen fällt letztendlich den Machtansprüchen der Theologie zum Opfer, die in dem Streben nach Independenz jeder Bindung mit der Religion auszuweichen versucht und sich selbst von der Kritik auszuklammern sucht.

Wagner zeichnet ein von Machtverhältnissen durchdrungenes Bild, wo Religion von Anfang an aus dem Geschäft der Religionskritik als unmündig ausgeschlossen wird, während die exogene Religionskritik so weit toleriert wird, bis die Theologie sie durch Kritik der Religionskritik überbietet. Andererseits wird die Verfassung der kritischen

Funktion der Theologie auf ein bestimmtes Quantum des Problematischen reduziert, und zwar auf die Machtverhältnisse in Rahmen der Religion und außer der Religion. Selbst die Religion wird auf einen inneren Konflikt des Menschen zurückgeführt und auch seine Gottesvorstellungen werden primär aus diesem Konflikt abgeleitet. Wagner versucht, die Theologie diesem Konflikt zu entziehen, wohl aber erfolglos.

Die von Wagner konstruierte Gestalt der kritischen Theologie ist für ein Scheitern nicht nur in Rahmen der Religion, sondern auch und vor allem in außerreligiösem Bereich prädestiniert. Die Undurchsichtbarkeit seines Konzepts, die nicht nachvollziehbare Vermischung der metaphysischen, psychoanalytischen und philosophischen Inhalte und Perspektiven führt dazu, dass dieses Konzept nur im Rahmen einer exklusiven Gemeinschaft lebensfähig ist und nicht nach außen transparent wird.

Bei der Herausarbeitung der kritischen Funktion der Theologie geht es Wagner nicht primär um die Kritik als solche, sondern eher um die Bewahrung der Eigenständigkeit der Theologie gegenüber der Kirche und Gesellschaft. Um das zu erreichen, muss die Theologie eine unabdingbare Funktion für beide übernehmen und die angeblich kritische Funktion wird zur Kernkompetenz der Theologie. Von Anfang an führt Wagner die Theologie in eine Entfremdung gegenüber der Religion und dann auch gegenüber der Kirche. Durch die vermeintliche „Aufhebung religiöser oder theologisch-dogmatischer Sprachtradition“ wird von der Theologie angeblich „eine kategoriale Sprache ausarbeitet, durch die die Vergleichbarkeit von Theologie und gesellschaftlichem Sachverhalt allererst ermöglicht wird.“ (Wagner, 174) Hier wird ein Höhepunkt der Entfremdung der Theologie gegenüber Kirche und Gesellschaft ersichtlich.

Wagner vertritt eine stark freudistische Gottesgestalt, mit Gott als einem unterdrückenden Gewalttäter. Die Rolle von Christus wird von Wagner ausschließlich auf sein Kreuz reduziert: es gibt für ihn weder den vorösterlichen noch den nachösterlichen Christus, noch nicht mal einen engagierten Christus, sondern lediglich einen durch die eigene Macht überlasteten Neurotiker. Letztlich wird nicht ersichtlich, wie die Theologie diesem Kreis der Gewaltausübung entgehen kann. Durch ihre kritische Aufgabe wird die Theologie selbst profiliert, nicht aber selbst in ihrer Existenz der Kritik unterzogen und daher wiederum als eine Form des Machtanspruchs problematisiert.

Wagner stilisiert die von ihm in der Religion und teilweise auch der Theologie vorgefundene Unterscheidung zwischen „Praxis“ und „Theorie“ als eine Abweichung angesichts jeglicher Kritik, als eine Musterhaltung zur Vergangenheitsbewältigung oder Vergangenheitsverdrängung: Die schlechte Praxis wird also zum Sündenbock, wobei die ‚gute‘ Theorie unantastbar bleibt. Es lässt sich nicht beantworten, warum Wagner hier die Praxis der Buße in den christlichen Kirchen außer Acht lässt, wobei doch gerade in der Buße die Erfahrung gemacht wird, dass der Kirche diese Unterscheidung schmerzlich unerwünscht ist. Die Spiritualität und die Praxis der christlichen Kirchen sind von dem Bewusstsein des Leidens der Christen an dem göttlichen Anspruch an sie durchdrungen. Und zwar an dem Anspruch der Liebe, den die Christen nur in Christus adäquat verantworten können. An dieser Stelle soll auf die Theorie des kritischen Bewusstseins von Schaeffler hingewiesen werden, nach der gerade die von Wagner verurteilte Diskontinuität zwischen der Theorie als erlebtem Anspruch Gottes an die Gemeinde und der Praxis derselben Gemeinde im Dienste an diesem Anspruch zur Quelle der genuinen Kritik, und nicht nur der religiösen, erklärt wurde. Wagner wagt es nicht, hinter die Wand der kirchlichen Machtansprüche zu schauen, und umso weniger traut er der Religion als lebendiger Praxis ein kritisches Potenzial zu und erkennt unter dem Anspruch Gottes lediglich eine unterdrückende Macht einer „Idee“:

Die kritische Unterscheidung von Idee und Wirklichkeit, guter Theorie und schlechter Praxis setzt immer schon die wahre Idee als gegeben voraus. (Wagner, 168)

Wagner wirft dem Christentum die „Unterscheidung von der Idee und Wirklichkeit“ vor, obwohl im Christentum doch die göttliche Offenbarung und menschliche Wirklichkeit unterschieden wird, wobei die erste nicht weniger als wirklich erfahren wird als die letzte. Es ist nicht zu übersehen, dass Wagner die Kritikfähigkeit am engsten mit der rationalen Reflexivität verbindet und nur dieser zutraut. Wodurch unterscheidet sich dann die Positionierung der theologischen Kritik bei der „Logik der göttlichen Selbstexplikation“, die aufgrund ihrer nichtreligiösen Abstammung eigentlich nur ein gedankliches Konstrukt ist, von dem von Wagner als für die Kritik untauglich gefundenen Gegensatz zwischen Ideal und schlechter Realität? Abgesehen davon, dass der letzte Gegensatz aus der Religion nicht eindeutig zu entnehmen ist, ist der von Wagner für die kritische Funktion postulierte Gegensatz zwischen „Grund“ und

„Bedingungen“ nach demselben Muster „Konstante – Variablen“ gebildet und fällt darum derselben Kritik anheim. (Vgl. Wagner, 176)

6.1 Vorwort

Bei der Behandlung der „Reden“ habe ich nicht vor, die Religionstheorie Schleiermachers mit der einen oder anderen Religionstheorie zu konfrontieren oder sie auf eine oder andere von denen zurückzuführen. Als Maßstab der Behandlung und der Kritik des Werkes dienen das Werk selbst und die darin verschlüsselten Anliegen des Autors. Auch die Erfassung der Fülle der kritischen Ansätze, die den Bestand der modernen Schleiermacher-Forschung ausmachen, ließ ich nach gründlicher Forschung bei Seite und habe ich mich entschieden, mich unmittelbar mit dem Text Schleiermachers auseinanderzusetzen, auch wegen seiner außerordentlichen und anspruchsvollen Qualität, die in der speziellen Forschungsliteratur gelegentlich verloren geht. Selten besitzen Schriften, auch unter den Religionsschriften, einen so hinreißend persönlichen Charakter, sind so mehrdimensional und multitonal aufgebaut und von solcher märtyrerischen Ehrlichkeit und gleichzeitig zurückhaltend in ihren Ansprüchen, d.h. nicht hegemonisch. Es ist also nicht die ideengeschichtliche Perspektive, die mich an den „Reden“ primär interessiert, sondern der eigentliche Impetus des Werkes und des Autors. Dafür muss man sich aber der dem Werk eigenen Logik und Schlüssigkeit zuwenden. Genau darum werde ich mich bemühen, und zwar unter besonderer Berücksichtigung meiner Fragestellung.

In seinem Werk bemüht sich Schleiermacher darum, das Wesen der Religion vor die Augen der „Gebildeten“ zu führen, und tut dies, indem er auf der Basis seiner Religionsauffassung eine kritische Position einnimmt – gegenüber den Gebildeten und ihrer Auffassung der Religion, gegenüber der Religion selbst in ihrer theistischen Prägung. Meine These ist daher, dass Schleiermacher in den Reden nicht nur seine Auffassung der Religion präsentiert, sondern nebenbei auch die kritische Funktion der

Religion entfaltet, auch wenn diese nicht sein Hauptanliegen zu sein scheint. Die beiden sind eigentlich von einander nicht zu trennen, wie im Fall der „Religion der Religionen“ ersichtlich wird.

Da ich hier keine ausführliche kritische Darlegung der Reden vorhabe, gehen unvermeidlich viele wertvolle Facetten und Einzelheiten verloren. Diese auf eine entsprechende Weise vollständig zu würdigen und zu bewerten ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit schlicht nicht möglich. Immerhin hoffe ich darauf, unter dem Leitbegriff der kritischen Funktion der Religion einen frischen und dem rebellischen Vorhaben Schleiermachers gerecht werdenden Blick auf den Grundgedanken der Reden zu entwickeln und diesen für den Leser plausibel und nachvollziehbar darzustellen.

6.2 Die „Reden“ – eine Apologie?

Auch wenn Schleiermacher sein Werk selbst als Apologie bezeichnet, wird diese Gattungsbezeichnung zu einer Quelle der Missverständnisse. Das erste von diesen besagt, dass es Schleiermacher um die Erhaltung der konventionellen Auffassung der Religion in ihrer christlichen Prägung zu tun ist. Dazu maskiert er sich als Kritiker der tradierten Religionsauffassung, um sich damit unter diejenigen, die zu bekehren sind, einzuschleichen und ihre Verteidigungsstellungen vom Inneren her zu entkräften. Aus meiner Sicht aber geht es Schleiermacher um die Apologie der Religion schlechthin gegenüber der Religion, die zwar darauf Anspruch erhebt, die Religion schlechthin zu sein, diese aber nicht ist. Es geht allerdings nicht um Gegenüberstellung der realen und der idealen Religion, bei der die letzte als kritische Korrektur der ersten gilt, aber keinen realen Platz im Dasein besitzt.

6.3 Die Religionsauffassung der Gebildeten

Indem ich die Auseinandersetzung Schleiermachers mit der primären Hörerschaft seiner „Reden“ verfolgen werde, werde ich mich darum bemühen, das Leitbild seines

Auditoriums nachzubilden und, noch wichtiger, die Gründe zu untersuchen, warum Schleiermacher sich mit seinem Projekt der Rehabilitierung der Religion gerade an die „Verächter der Religion“ wendet. Die Frage ist also, ob es nicht gerade an den Verächtern unter den Gebildeten selbst liegt, dass Schleiermacher gerade sie als besonders geeignet für die eigentliche Sache der Religion auswählt und ob darum diese Auswahl folglich nicht ein methodologischer Trick oder Zufall ist, sondern dem Wesen der Religion, wie es von Schleiermacher aufgefasst wird, kongruent ist.

Schon am Anfang der ersten Rede holt Schleiermacher die Religion aus dem Kreis der Selbstverständlichkeiten heraus, die jedem ohne große Anstrengung zugänglich sind:

Von alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur Wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen sie sich aus Herablassung willig umhängen ließ. Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem, was ihr auch nur ähnlich wäre. (Schleiermacher, 1-2)

Unmissverständlich nimmt Schleiermacher eine grundsätzliche Unterscheidung vor, indem er zu „jedermanns Ding“ lediglich die Umhüllungen der Religion zählt. „Das Leben der gebildeten Menschen“ findet er „fern von allem, was [...] auch nur ähnlich“ der Religion wäre, also so fern wie von den Umhüllungen der Religion, so auch von der Religion selbst. (Schleiermacher, 2) Die Lebensweise der Gebildeten lässt „für das ewige und heilige Wesen“, welches für Gebildete „jenseit der Welt liegt“, nichts übrig und diese haben keine Gefühle „für dasselbe und mit ihm.“ (Schleiermacher, 2) Es ist den Gebildeten gelungen, „das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen“, dass sie „der Ewigkeit nicht mehr bedürfe[n]“, und nachdem sie sich selbst „ein Universum geschaffen“ haben, halten sie es für „überhoben, an dasjenige zu denken“, welches sie „schuf.“ (Schleiermacher, 2) Hier verbindet Schleiermacher die Religionsvergessenheit seitens der Gebildeten mit dem Substituieren des wirklichen und schöpferischen Universums durch seinen kulturellen Ersatz. Weigert man sich, vorschnell das Universum mit der Figur des monotheistischen Schöpfers zu identifizieren, lässt sich eine nicht weniger berechtigte Deutung der Perspektive der Gebildeten offenbaren. Schleiermacher verstand unter dem Universum, das auch den Gebildeten „schuf“, weder einen göttlichen Schöpfer, noch versuchte er dadurch die Idee der absoluten Persönlichkeit unter dem Schleier eines physikalischen Begriffes ins Bewusstsein der

Gebildeten zu schmuggeln. Dass Schleiermacher statt „Gott“ über das Universum spricht, ist kein Trick, sondern ein wesentlicher Bestandteil seiner Auffassung der Religion, zu der er die Gebildeten zu bringen sucht.

Hat Schleiermacher aber etwa nicht das falsche Publikum angesprochen? Er vertraut sich gerade nicht den „Mitgenossen der Verfassung und der Sprache“, sondern dem Auditorium der überzeugten Religionsverächter an, die er für „fähig und also auch würdig“ hält, dass ihnen „der Sinn für heilige und göttliche Dinge aufgeregt werde.“ (Schleiermacher, 16) Schleiermacher ist nicht so über die Art und Weise, wie die Gebildeten mit den „Umhüllungen“ der Religion umgehen, besorgt, sondern darüber, dass es den Gebildeten „nicht mehr ernst mit allem übrigen, was über das Sinnliche und den nächsten unmittelbaren Nutzen hinausgeht“ ist, dass sie „ihre Weisheit nur auf eine jämmerliche Empirie“ richten und ihnen dadurch auch die Religion als „ein toter Buchstabe, ein heiliger Artikel in der Verfassung, in welcher nichts Reelles ist“ erscheint (Schleiermacher, 16) Das eigentliche Problem liegt also darin, dass die Gebildeten sich weigern, die Frage nach der Religion an sich selbst zu richten, indem sie unter anderem auf „Rohe und Ungebildete“, auf den „niederen Teil des Volks“ verweisen, dem „es allein noch ziemt, in Scheu und Glauben von dem Unsichtbaren ergriffen zu werden.“ (Schleiermacher, 18) Diese Frage nach der Religion, wie sie von Schleiermacher formuliert wird, darf man aber nicht vorschnell mit der Frage der christlichen Konfessionszugehörigkeit verwechseln. Schleiermacher lässt allerdings ein schweres Urteil fallen:

Die frivole Gleichgültigkeit, mit der Millionen des Volks, der witzige Leichtsin, mit dem einzelne glänzende Geister der erhabensten Tat des Universums zusehen, die nicht nur unter ihren Augen vorgeht, sondern sie alle ergreift und jede Bewegung ihres Lebens bestimmt, beweiset zur Genüge, wie wenig sie einer heiligen Scheu und einer wahren Anbetung fähig sind. (Schleiermacher, 17)

Das Urteil wird aufgrund der Missachtung der „erhabensten Tat des Universums“ gefällt, das denen so nah ist, die ihn missachten, dass sie auch trotz ihrer Gleichgültigkeit von ihm „ergriffen und bestimmt“ werden. Es geht hier also weder um Missachtung einer transzendenten Realität oder personalen Gottheit, und noch weniger um die Gleichgültigkeit gegenüber der konfessionellen Zugehörigkeit, sondern um die Gleichgültigkeit gegenüber einer Realität, die alle ohne Ausnahme angeht, wie das Volk

so auch einzelne „glänzende Geister“. Hier wird also ersichtlich, dass für Schleiermacher die Religion kein metaphysisches Surplus zur alltäglichen Existenz ist, sondern etwas, was jeden schon jetzt und immer unmittelbar angeht. Mit anderen Worten, sie ist immer schon da, auch trotz der Missachtung und Ignoranz, wenn die „Herrscher des Volks“ den „ewigen Gesetzen der Welt“ übermütig trotzen. (Schleiermacher, 17) Auch beim Verhältnis zwischen den Gebildeten und den „Rohen und Ungebildeten“ des Volkes wird von Schleiermacher seitens der Gebildeten die Aufdeckung „des innersten Zusammenhanges und des höchsten Grundes jener Heiligtümer der Menschheit“, die Verfolgung „des Begriffes und des Gefühles, des Gesetzes und der Tat bis zu ihrer gemeinschaftlichen Quelle“ und die Darstellung „des Wirklichen als ewigen und im Wesen der Menschheit notwendig gegründeten“ vorausgesetzt. (Schleiermacher, 19) Hier wird von Schleiermacher schon teilweise sein Verständnis vom Universum als dem „innersten Zusammenhang und des höchsten Grundes“ anschaulich dargelegt und gleichzeitig darauf hingewiesen, dass man auch beim politischen Regieren auf die Einsicht in den „innerste[n] Zusammenhang“ des Universums der Menschheit angewiesen ist. Denen aber, die „sich täglich am mühsamsten mit dem Irdischen abquälen“ und „an die nächsten Gegenstände fest gekettet sind“, wird dadurch der Blick aufs Universum verstellt, und nur diejenigen, deren Lebensumstände es zulassen, sich „über den gemeinen Standpunkt der Menschen zu erheben“, sind laut Schleiermacher dazu fähig, seinem Ruf zu folgen. (Schleiermacher, 20) Offensichtlich wird den Gebildeten aufgrund ihrer professionellen Tätigkeit von Schleiermacher eine besondere Intensität des Vermögens der Einbildungskraft zugeschrieben, da diese Kraft die „ganze Idee“ der „Verbindungen aller Art“ auffassen kann, „die im Einzelnen nicht anders als zerstreut und mit vielem Fremdartigen vermischt angetroffen werden“, und somit dem Menschen auch bei der Suche nach dem Wesen der Religion hilft. (Schleiermacher, 40)

Indem Schleiermacher mit Nachdruck die Gebildeten zum gemeinsamen Geschäft einlädt, „eine genaue Kenntnis der Sache“ der Religion, „wie sie liegt“, zu erwerben, beschwört er sie, dieses Geschäft nicht zu „verabsäumen“, damit die Menschheit ihnen „nicht als solchen, die sie in einer wichtigen Angelegenheit verlassen haben, mit dem größten Rechte zürne.“ (Schleiermacher, 22-23) Daraus dürfen wir mit Sicherheit ableiten, dass Schleiermacher die Auseinandersetzung der Gebildeten mit der Religion

in einen engen Zusammenhang mit ihrer gesellschaftlichen Rolle als Regierende und der damit verbundenen Verantwortung vor dem Volk und der Menschheit bringt.

In dem Fall, dass durch diese von Schleiermacher vorgegebene Vorgehensweise, die Anfänge der Religion zu betrachten, „nichts Neues und Treffendes“ in dem, „was sonst Religion genannt wird“ entdeckt wird, entsagt Schleiermacher auch „jenen gemeinen Mitteln“, mit denen „die besten Freunde und die eifrigsten Verteidiger der Religion“ aus dem Kreise der gebildeten Verächter der Religion seit Jahrhunderten die Existenz der Religion durch ihre vermeintlich kritische Funktion für Gesellschaft rechtfertigen:

[...] um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten und mit dem Andenken an ein allsehendes Auge und eine unendliche Macht der Kurzsichtigkeit menschlicher Aufsicht und den engen Schranken menschlicher Gewalt zu Hülfe zu kommen, oder wie sie eine treue Freundin und eine heilsame Stütze der Sittlichkeit sei, indem sie mit ihren heiligen Gefühlen und ihren glänzenden Aussichten den schwachen Menschen den Streit mit sich selbst und das Vollbringen des Guten gar mächtig erleichtern. (Schleiermacher, 31)

Als „verderblichste Heuchelei gegen die Welt und gegen sich selbst“ bezeichnet Schleiermacher ein solches die Religion instrumentalisierende Vorgehen, wenn die Gebildeten den Volk „betrüg[en] und ihnen etwas für heilig und wirksam hingeb[en]“, was diesen „höchst gleichgültig ist und was sie wegwerfen sollen, sobald sie sich auf dieselbe Stufe“ mit Gebildeten erhoben haben (Schleiermacher, 32):

[...] und wer die Religion so empfehlen will, muß nur die Verachtung vergrößern, der sie schon unterliegt. (Schleiermacher, 33)

Diese Verachtung und Erniedrigung der Religion seitens der Gebildeten besteht nach Schleiermacher in dem Anspruch an sie, dass sie „ganz eigentlich dienen soll, [...] einen Zweck soll sie haben, und nützlich soll sie sich erweisen.“ (Schleiermacher, 35) Gerade diejenigen, die den Nutzen zum Maß alles Bestehenden erheben, verderben damit nicht nur das Eigentliche der Sittlichkeit und des Rechts, die am Ende für sie doch „um eines andern Vorteils willen da sind“, sie nehmen sogar die Rolle der „Verteidiger der Religion“ auf sich, „deren Sache zu führen sie gerade die Ungeschicktesten sind.“ (Schleiermacher, 35-36) Aus diesem „ewigen Kreislaufe eines allgemeinen Nutzens, in welchem sie alles Gute“ untergraben, entstehen dann unter dem Mitwirken oder direkter

Beteiligung der Gebildeten diejenigen Missbräuche, die Schleiermacher dazu veranlassen, die Korruption zwischen dem Recht, der Sittlichkeit und der Religion offenzulegen. Jede Einmischung von einem dieser Drei in die Angelegenheiten der anderen führt unverzüglich zu katastrophalen Konsequenzen für jede beteiligte Seite, verzerrt ihre Authentizität und Würde. (vgl. Schleiermacher, 33-35) Die Position Schleiermachers bei der Frage der Beteiligung der Religion am Recht und der Sittlichkeit der Gesellschaft steht im klaren Widerspruch auch zu der aktuell immer noch verbreiteten Praxis, die Religion als einen Schiedsrichter wahrzunehmen, dessen Urteile zwar nicht juristisch verbindlich sind, aber hohe Akzeptanz seitens der Regierungseliten genießen. Dieses Phänomen der Einverleibung der Religion seitens des Staats kann man am deutlichsten dort beobachten, wo die religiös bedingte Motivation eine größere Rolle bei der Bildung des Staates oder der Nation gespielt hat. Die eigentlich kritische Rolle der Religion, ihre höchste Zweckmäßigkeit wird gerade in ihrer Beteiligung in Fragen der gesellschaftlichen Moral und des Rechts gesehen. Nun werden wir von Schleiermacher darauf aufmerksam gemacht, dass solche „unheilige Union“ selbst die Natur der Religion verstummen lässt, und erst recht ihre kritische Funktion. Die Suche nach der eigentümlich religiösen Kritik fällt damit mit der Wiederherstellung der Religion in ihren genuinen Rechten und Ansprüchen zusammen. Der Topos der Suche wird ins Gemüt des Menschen verlagert:

Daß sie aus dem Inneren jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden, das ist es, was ich behaupte und was ich ihr gern sichern möchte. (Schleiermacher, 37)

Ist es taktische Geschicklichkeit Schleiermachers, dass er sich mit seiner Rede gerade an die ‚Entscheidungsträger‘, wenn man modernes Vokabular benutzt, wendet? Oder liegt es vor allem an der Verfassung der Gebildeten selbst, dass sie bei der Rehabilitierung der Religion mitwirken könnten? Dann müsste etwas, was das Wesen der Religion ausmacht, mit den konstitutiven Erfahrungen der Gebildeten auf die eine oder andere Weise korrelieren. Offensichtlich gerade darauf will Schleiermacher hinaus, wenn er den Gebildeten vorwirft, sie würden wohl bei den „gemeinsten Dingen“ die Prinzipien, „nach denen das Ähnliche zusammengestellt und das Besondere dem

Allgemeinen untergeordnet werden muß“ kennen, sich aber weigern, diese auf die Religion anzuwenden, worin dann auch die eigentliche Verachtung der letzten bestehe. (Schleiermacher, 45)

6.4 Die Identität des Redners

Sein Anliegen bei den vorgelegten Reden sieht Schleiermacher „so gut als völlig außer Kreise“ seiner „Zunftgenossen“ und möchte dem wenig gleichen, „was sie gern sehen und hören wollen“, was nichts anderes bedeuten kann, als eine bewusste Grenzziehung zu tradierten Arten und Weisen der Religionsrede, wie man sie in den herkömmlichen Theologien findet. (Schleiermacher, 4) Der Redner ist bereit, auch seinen professionellen Stand zu verleugnen und damit verbundene Vorurteile und „heiliggehaltene Grenzsteine alles Fragens und Mitteilens“ aus dem Weg zu räumen und sich lediglich auf persönliche Erfahrung zu berufen:

Als Mensch rede ich zu Euch von den heiligen Mysterien der Menschheit nach meiner Ansicht, von dem, was in mir war, als ich noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte, von dem, was, seitdem ich denke und lebe, die innerste Triebfeder meines Daseins ist und was mir auf ewig das Höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit mich bewegen mögen. (Schleiermacher, 5)

Schleiermacher gibt vor, er rede weder „aus einem vernünftigen Entschlusse“, noch „aus Hoffnung oder Furcht“, noch „geschiehet es einem Endzwecke gemäß“, sondern lediglich aus der inneren unwiderstehlichen Notwendigkeit seiner Natur, aus der „göttlichen“ Berufung, also von dem aus, was seine „Stelle im Universum“ bestimmt. (Schleiermacher, 5) Schleiermacher beruft sich auf eigene biografische Hintergründe, auf die Zeit, als die Religion ihm „der mütterliche Leib“ war, in dessen „heiligen Dunkel“ sein junges Leben genährt wurde und sein Geist atmete, „ehe er noch seine äußere Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte“, also noch bevor seine Religion konkrete und greifbare Gestalt angenommen hatte, und sie blieb auch bei ihm, als „Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden“, lehrte ihn,

sich selbst mit eigenen Tugenden und Fehlern im „ungeteilten Dasein heiligzuhalten“, lehrte ihn letztendlich die Freundschaft und Liebe. (Schleiermacher, 14-15)

Es ist nicht ungewöhnlich, vor allem in der christlichen Tradition, dass ein Autor sich auf eine höhere Macht als den eigentlichen Autor seiner Werke beruft, wohl aber ungewöhnlich, dass der Autor der Reden kein Zeugnis von dem Gott ablegt, dessen tradiertes Leitbild eigentlich seine professionelle und persönliche Identität bestimmen sollte. Dies ist ein Indiz für einen zumindest unkonventionellen Umgang Schleiermachers mit der Religion. Zwar bekennt Schleiermacher die eigene Zugehörigkeit zum Orden der Priester, also zu denen, „welche die Virtuosen derselben [der Religion] zu sein behaupten und von Staat und Volk dafür angesehen werden“, und setzt sich dadurch auch der Gefahr aus, von den Gebildeten „mit dem großen Haufen desselben unter eine Benennung geworfen zu werden“, also verachtet werden, aber er charakterisiert sein Anliegen als das, was „so gut als völlig außer ihrem [Priester] Kreise liegt und dem wenig gleichen möchte, was sie [Priester] gern sehen und hören wollen.“ (Schleiermacher, 4) Er geht bewusst davon aus, dass alles von ihm Gesagte seinen „Stand“ völlig verleugnen wird, den er nun als eine unter anderen „Zufälligkeiten“ betrachtet, deren „erwünschte Vorurteile“ und „heiliggehaltene Grenzsteine alles Fragens und Mitteilens“ er eher für ein Hindernis hält. (Schleiermacher, 4-5) Schleiermacher entscheidet sich also für einen bewussten Alleingang, ohne jegliche ‚professionelle‘ Rückdeckung und nur mit der Hoffnung, dass die Evidenz der Sache der Religion sich selbst den Weg freiräumen wird.

An der Frage nach der Legitimität der eigenen Rede kommt Schleiermacher allerdings nicht vorbei, lässt dabei aber keine Berufung auf eine transzendente Instanz mit entsprechenden Machtansprüchen und Legitimationen zu. Die Art und Weise, wie Schleiermacher für sich das Recht beansprucht, gehört zu werden, deutet schon auf seine Auffassung von der Religion hin: Für sich die Rede über ein bestimmtes Thema zu beanspruchen, ist für die Weisen und Verständigen des Volks kein Argument, da man es aus Beschreibungen und Beobachtungen, aus „Nachahmung“, wie Schleiermacher später sagen wird, kennen kann. Aber die Sache der Religion ist so selten, dass, „wer von ihr etwas ausspricht, [...] es notwendig gehabt haben [muss], denn er hat es nirgends gehört.“ Schleiermacher weist darauf hin, das, was er als Werk der Religion preist, stehe „wohl wenig in heiligen Büchern, und wem, der es nicht selbst erfuhr, wäre

es nicht ein Ärgernis oder eine Torheit?“ (Schleiermacher, 15)

6.5 Die Annäherung an die Religion

Sein Unternehmen beginnt Schleiermacher mit der Aufforderung an die Verächter der Religion, „in dieser Verachtung recht gebildet und vollkommen zu sein“ und bindet sich dadurch an ihre Verachtung selbst, mit ihren Voraussetzungen und Begriffen der Religion. (Schleiermacher, 21) Es ist nicht zu übersehen, dass Schleiermacher konsequent auf die Stringenz der fachtheologischen Beschlüsse und überhaupt auf das tradierte Vokabular der theologischen Begriffe verzichtet, und zwar nicht primär wegen seiner Hörerschaft. Er operiert eher mit dem Vokabular, der gerade den Verächtern der Religion zuzuschreiben ist: Eine Palette an Begriffen, die eher aus einem Gespräch über die Religion überhaupt ohne jegliche Bindung an eine konkrete religiöse Gestalt zu entnehmen sind, was wiederum nicht durch seine Anpassung an das Niveau seiner Hörerschaft zu erklären ist, sondern lediglich durch sein Anliegen und seine Vorhaben, das Eigentliche der Religion zu erfassen.

Ein unvermeidbarer Schritt in der Annäherung an die eigentliche Sache der Religion besteht laut Schleiermacher in einem Herabstieg zu dem Einzelnen in seiner Einzigartigkeit, der unter der Repression des Systematischen leidet, vor allem bei den „Systemen der Theologie, diesen Theorien vom Ursprung und Ende der Welt, diesen Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens, wo alles auf ein kaltes Argumentieren hinausläuft und nichts anders als im Ton eines gemeinen Schulstreites behandelt werden kann“. (Schleiermacher, 26) Diese Systeme werden von den Gebildeten darum mit Recht verachtet. Es wundert Schleiermacher nicht, dass hier die Religion nicht zu finden ist:

In allen diesen Systemen, die Ihr verachtet, habt Ihr also die Religion nicht gefunden und nicht finden können, weil sie nicht da ist, und wenn Euch gezeigt würde, daß sie anderswo wäre, so wäret Ihr immer noch fähig, sie zu finden und zu ehren. Warum seid Ihr aber nicht mehr zu dem Einzelnen herabgestiegen? (Schleiermacher, 26-27)

Die Wegweisung zum Eigentlichen der Religion führt bei aller Kritikfähigkeit der

Systeme der Religionen aber nicht an diesen vorbei:

Was Ihr in diesen Systemen nicht gefunden habt, das würdet Ihr in den Elementen ebendieser Systeme haben sehen müssen, und zwar nicht eines oder des andern, sondern gewiß Aller. (Schleiermacher, 27)

Immerhin könnten auch die Systeme ohne einen authentischen Bezug zur Religion nicht entstehen, aber dadurch allein bekommen sie das Eigentliche der Religion nicht in Besitz:

In Allen liegt etwas von diesem geistigen Stoffe gebunden, denn ohne ihn hätten sie gar nicht entstehen können; aber wer es nicht versteht, ihn zu entbinden, der behält, wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die tote, kalte Masse in Händen. (Schleiermacher, 27)

Das Systematische wird also nicht durch die ebenso systematische Zersplitterung bewältigt, sondern durch die „Entbindung“, durch das Zurückgreifen auf die Phänomene in ihrer Eigentümlichkeit und Souveränität, was im Lichte des Verzichtes auf den tradierten systematischen Vorgang und seinen „genealogischen“ Totalitarismus der „Ideengeschichte“ bedeutet, dass jeder Erscheinung bei aller ihrer Ähnlichkeit mit den gleichen ihre eigene Würde und Eigentlichkeit, die letztendlich nur auf sie selbst zurückzuführen sind, zurückgegeben wird.

Schleiermacher weist in diesem Zusammenhang auf die Philosophie hin, die auch beansprucht, „das Wahre und Richtige [...] in den ersten, dem Anschein nach ungebildeten Elementen zu suchen“, wobei nur wenige von denen, die „auf einem eigenen Wege in das Innre der menschlichen Natur und der Welt hinabgestiegen sind und ihr gegenseitiges Verhältnis, ihre innere Harmonie in einem eigenen Lichte angeschaut und dargestellt haben“, ein eigenes System der Philosophie herausgebildet haben, die Mehrheit aber teilte ihre Entdeckungen in „zarter und zerbrechlicher“ Form mit. (Schleiermacher, 27-28) Die philosophischen Systeme werden aber durch die Schulen gebildet und gepflegt, die Schleiermacher als „die Pflanzstätte des toten Buchstabens“ entwertet, und deren Verwalter man doch nicht selbst für Philosophen hält, sondern für solche, „welche nur nachtreten und zusammentragen und bei dem, was ein anderer gegeben hat, stehenbleiben“, denn „der Geist der Sache [...] ruht nur auf den Erfindern.“ (Schleiermacher, 28) Umso mehr macht Schleiermacher für die Religion

geltend, dass ihr alles Systematische fremd sei und keiner von ihren „Herosen“, „die irgendeine neue Offenbarung zu uns heruntergebracht haben“, „sich mit dieser sisyphischen Arbeit“ befasst hat. (Schleiermacher, 29) Diesen letzteren wird von Schleiermacher aber die andere Art der Systematik zugetraut, und zwar „die Eine und Allgemeine Gottheit“ zu denken – „gewiß der systematischste Gedanke im ganzen Gebiete der Religion“, welche aber wenig mit dem Geschäft derjenigen „Buchstabentheologen“ gemeinsam hat, „welche glauben, das Heil der Welt und das Licht der Weisheit in einem neuen Kostüm ihrer Formeln oder in neuen Stellungen ihrer figurierenden Beweise zu finden.“ (Schleiermacher, 29) Das Herumgaukeln mit der wissenschaftlich immer anspruchsvolleren Begriffsbildung und Begriffsumwertung wird von Schleiermacher der schlichten „Suche“ nach „himmlischen Funken“, „welche entstehen, wenn eine heilige Seele vom Universum berührt wird“ und dem Belauschen „in dem unbegreiflichen Augenblick, in welchem sie sich bildeten“, unmissverständlich gegenübergestellt. (Schleiermacher, 30)

Als Voraussetzung für die Annäherung an die Sache der Religion gilt für den Beobachter die „angestrengte Aufmerksamkeit“, um damit den Geist der Religion „zu erkennen und seine bedeutsamen Züge zu verstehen“, und die „unbefangenste Nüchternheit des Sinnes“, die „jeden Umriß klar und richtig auffaßt und, voll Verlangen, das Dargestellte aus sich selbst zu verstehen, weder von alten Erinnerungen verführt noch von vorgefaßten Ahnungen bestochen wird“, was wiederum auf einen eindeutigen Verzicht auf systematisches Instrumentarium hinweist. (Schleiermacher, 39)

Die mitreißende Sorge Schleiermachers um die Eigentümlichkeit der Sache der Religion verstellt ihm aber nicht die realistische Einsicht, dass sie „unverkleidet [...] unter den Menschen nicht angetroffen wird und sich in ihrer eigentümlichen Gestalt wohl lange nicht erblicken lassen hat.“ (Schleiermacher, 40) Das Vermögen der Einbildungskraft des Menschen hilft dem Menschen bei der Suche nach dem Wesen nicht nur der Religion, da diese Kraft die „ganze Idee“ der „Verbindungen aller Art“ auffassen kann, „die im Einzelnen nicht anders als zerstreut und mit vielem Fremdartigen vermischt angetroffen werden.“ (Schleiermacher, 40) Den vorgefundenen Zustand der Zerstreung und Vermischung hält Schleiermacher aber keinesfalls für einen Nachteil oder eine Unvollkommenheit, die das systematische Verfahren gerade zu

beseitigen sucht, ganz im Gegenteil, er hält es für „harmonische Ausbildung“, die nichts abgesondert denken läßt, „so daß man sich in dieser gebildeten Welt vergeblich nach einer Handlung umsieht, die von irgendeinem Vermögen des Geistes, es sei Sinnlichkeit oder Verstand, Sittlichkeit oder Religion, einen treuen Ausdruck abgeben könnte“, also nach einer Handlung, die rein und ohne Einmischung der anderen Vermögen und Triebe erscheint. (Schleiermacher, 41) Darum hält Schleiermacher auch sein Anliegen, die Religion aus der Gesamtheit ihrer Beziehungen abzusondern und als Einzelne darzustellen, für einen gewissen Kunstgriff, der aber nichts mit dem steifen Systematisieren zu tun habe.

6.5.1 Religion versus Metaphysik und Moral

Vor allem die vermeintliche Ähnlichkeit der Religion mit der Metaphysik und der Moral hält Schleiermacher für das größte Hindernis auf dem Weg zum unverstellten Wesen der Religion, da alle drei „denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“, was auch die Metaphysik und die Moral dazu verleitet, in die Religion einzudringen, und „manches, was der Religion angehört, hat sich unter einer unschicklichen Form in die Metaphysik oder die Moral versteckt.“ (Schleiermacher, 41) Die Handlungsart der Religion, die Art und Weise, wie sie ihren Stoff behandelt, unterscheidet sich grundsätzlich von der der Metaphysik, die „das Universum klassifiziert und es in solche Wesen und solche abteilt“, die „den Gründen dessen, was da ist, nachgeht und die Notwendigkeit des Wirklichen deduziert, sie entspinnet aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze“, so auch von der der Moral, die „aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten“ entwickelt. (Schleiermacher, 42-43) Die Religion aber muss es vermeiden, „Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen, sich in ein Unendliches von Gründen und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen“, noch darf sie das „Universum“ dazu benutzen, um „Pflichten abzuleiten“: „sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten.“ (Schleiermacher, 43) Den Verzicht auf Wesensbestimmung und Deduzierung der Realität macht Schleiermacher nur im Hinblick auf die Religion geltend, und zwar nicht

aufgrund irgendwelcher normativen erkenntnistheoretischen Prämissen, sondern nur aufgrund der eigenen Vorstellung von ihrem Wesen.

Willkürliche Manipulationen an den Inhalten der Religion werden von den „Sachverständigen“ vorgenommen:

Die Theoretiker in der Religion, die aufs Wissen über die Natur des Universum und eines höchsten Wesens, dessen Werk es ist, ausgehen, sind Metaphysiker; aber artig genug, auch etwas Moral nicht zu verschmähen. Die Praktiker, denen der Wille Gottes Hauptsache ist, sind Moralisten; aber ein wenig im Stile der Metaphysik. (Schleiermacher, 43)

Schleiermacher betrachtet die Bemühungen der Metaphysiker und Moralisten, ein lebensfähiges Model der Religion zusammenzubasteln, skeptisch und ironisch:

Die Idee des Guten nehmt Ihr und tragt sie in die Metaphysik als Naturgesetz eines unbeschränkten und unbedürftigen Wesens, und die Idee eines Urwesens nehmt Ihr aus der Metaphysik und tragt sie in die Moral, damit dieses große Werk nicht anonym bleibe, sondern vor einem so herrlichen Kodex das Bild des Gesetzgebers könne gestochen werden. Mengt aber und rührt, wie Ihr wollt, dies geht nie zusammen, Ihr treibt ein leeres Spiel mit Materien, die sich einander nicht aneignen, ihr behaltet immer nur Metaphysik und Moral. (Schleiermacher, 44)

Schleiermacher plädiert hier für die Souveränität und Nicht-Substituierbarkeit der Religion als einer Evidenzerfahrung, die weder metaphysische noch moralische Rechtvertigungen benötigt. Die Religion läßt sich nicht aus ihren Formen und Mustern rekonstruieren, sondern offenbart sich als konkrete Geschichte ihrer Entstehung und Wirkung indem das Universum als relationales aus einer konkreten, individuellen Perspektive angesehen wird. Schleiermacher empört sich über das Geschäft der Systematiker und der daraus folgenden Missdeutung der Religion:

Dieses Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen oder die Welt und von Geboten für ein menschliches Leben (oder gar für zwei) nennt Ihr Religion! und den Instinkt, der jene Meinungen sucht, nebst den dunkeln Ahndungen, welche die eigentliche letzte Sanktion dieser Gebote sind, nennt ihr Religiosität! Aber wie kommt Ihr denn dazu, eine bloße Kompilation, eine Chrestomathie für Anfänger, für ein eignes Werk zu halten? (Schleiermacher, 44)

Indem die Religion „ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter“ behauptet, und indem sie sich neben die Metaphysik und die Moral stellt, zeigt sie sich als „das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, als ihr natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit.“ (Schleiermacher, 52) Das gemeinschaftliche Dreieck wird nun so aussehen:

Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche. (Schleiermacher, 53)

Wobei die Religion eine eigene ‚Objektivität‘ behält:

Vom Anschauen muß alles ausgehen, und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein und braucht freilich auch keinen, um zu wissen, ob er etwas Ordentliches darüber gedacht hat. (Schleiermacher, 54)

Schleiermacher liefert kein allgemeines Kriterium dafür, ob einer die religiöse Anschauung und das Gefühl besitzt oder nicht – er wendet sich an jeden, dem es ernst um die Sache der Religion geht, sich selbst zu prüfen, inwieweit er, ungeachtet dessen, dass er die Anschauungen und Gefühle „noch so vollkommen versteht“ und in sich „zu haben glaubt im klarsten Bewußtsein“, sich diese ursprünglichen Augenblicke der Entstehung der Anschauungen vergegenwärtigen kann. (Schleiermacher, 75) Wenn das nicht der Fall ist, dann muss man sich selbst zugestehen, dass die eigene Seele „nie empfangen“ hat, „es sind nur untergeschobene Kinder, Erzeugnisse anderer Seelen“, die man „im heimlichen Gefühl der eignen Schwäche adoptiert“ hat. (Schleiermacher, 75) Die Sache der Religion fällt in die Sphäre der Interessen derjenigen, die „herumgehen und sich mit Religion brüsten“, die miteinander streiten, „wieviel Begriffe und Erklärungen man nehmen müsse und wieviel Rührungen und Empfindungen, um daraus eine tüchtige Religion zusammensetzen, die weder kalt noch schwärmerisch wäre.“ (Schleiermacher, 76) Tüchtigkeit oder Nützlichkeit werden dadurch zu den entscheidenden Kriterien der ‚effektiven‘ Religion. Schleiermacher ruft wieder zu einer intrinsischen Selbstprüfung auf, ob man die Anschauungen wirklich empfangen hat oder lediglich fremde Reflexion durchgekaut und reproduziert hat:

Ihr Toren und träges Herzens! wißt Ihr nicht, daß das alles nur Zersetzungen des religiösen Sinnes sind, die Eure eigne Reflexion hätte machen müssen, und wenn Ihr Euch

nun nicht bewußt seid, etwas gehabt zu haben, was sie zersetzen konnte, wo habt Ihr denn dieses her? Gedächtnis habt ihr und Nachahmung, aber keine Religion. Erzeugt habt Ihr die Anschauungen nicht, wozu Ihr die Formeln wißt, sondern diese sind auswendig gelernt und aufbewahrt, und Euere Gefühle sind mimisch nachgebildet wie fremde Physiognomien und eben deswegen Karikatur. (Schleiermacher, 76)

Die Religion gleicht Schleiermacher einem lebendigen Organismus, den man nicht beliebig in Bestandteile zersetzen kann und dann in den originalen Zustand zurückversetzen kann, und „so wird es [...] mit der Religion nicht gelingen, wenn [...] ihre einzelnen Elemente auch noch so vollkommen von außen an- und eingebildet“ werden, denn „von innen muß sie hervorgehen.“ (Schleiermacher, 77) Die Religion wird sich dadurch nie auf ein „know how“ oder einen sozialen Kunstgriff reduzieren lassen, auch wenn sie die soziale Realität mitbestimmt oder sogar erst ermöglicht. Den Grund, warum man überhaupt zum Gedanken der „armseligen Einförmigkeit“ kommt, erkennt Schleiermacher im Mangel an „dem Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur“, welche sich in „Mannigfaltigkeit und Individualität“ äußert. (Schleiermacher, 53) Gerade dies müsste übrigens bei den Gebildeten aufgrund ihrer professionellen Tätigkeit nicht der Fall sein, da sie ständig mit der „Mannigfaltigkeit und Individualität“ der Gesellschaft konfrontiert sind.

Der Religion traut Schleiermacher die Fähigkeit zum „höheren Realismus“, zur Opposition gegen „den Triumph der Spekulation“, der Realität des „vollendeten und gerundeten Idealismus“ zu. (Schleiermacher, 54) Wird der Idealismus irgendwann die Realität sich unterwerfen, wird er das Universum vernichten, „wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eignen Beschränktheit.“ (Schleiermacher, 54) Nach Kant besteht der Idealismus „in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondierte.“ (I. Kant: Prolog § 13, Anm. II.) Schleiermacher setzt den Realismus der Religion unmissverständlich dem Primat des Geistes, den Ideen und Idealen des deutschen Idealismus entgegen.

Die Religion „flieht mit Widerwillen die kahle Einförmigkeit“, welche den „göttlichen Überfluß wieder zerstören würde.“ (Schleiermacher, 64) Bemerkenswert ist die letzte

Eigenschaft der Religion – sie lebt aus dem „göttlichen Überfluß“. Wer aber aus dem Überfluß der Unendlichkeit lebt, dem ist nichts so fremd wie das Streiten und Fordern:

Die Systemsucht stößt freilich das Fremde ab, sei es auch noch so denkbar und wahr, weil es die wohlgeschloßen Reihen des Eigenen verderben und den schönen Zusammenhang stören könnte, indem es seinen Platz forderte; in ihr ist der Sitz der Widersprüche, sie muß streiten und verfolgen; denn insofern das Einzelne wieder auf etwas Einzelnes und Endliches bezogen wird, kann freilich Eins das Andere zerstören durch sein Dasein; im Unendlichen aber steht alles Endliche ungestört nebeneinander, alles ist Eins und alles ist wahr. Auch haben nur die Systematiker dies alles angerichtet. (Schleiermacher, 64)

In Rahmen der „Streitkultur“, die fast die ganze Menschheit in ihrer Vergangenheit bestimmt hat und immer noch bestimmt, wird das Einzelne zwar auf ein anderes Einzelnes bezogen, allerdings geraten die beiden dadurch in eine existenzielle Konfrontation, da die Bezogenheit in ihrem Wesen durch die exklusive Selbstbehauptung verfälscht wird. Die Bezogenheit der Einzelnen wird also zu einem angeblich schöpferischen Prozess der gegenseitigen Konkurrenz, die scheinbar wiederum letztendlich auf irgendeine Weise zum Gemeinwohl der Streitenden beitragen muss. Dieser negativen Bezogenheit wird von Schleiermacher eine andere, positive Bezogenheit, bei der jeder Einzelne die Existenz des anderen und umgekehrt ermöglicht, gegenübergestellt. Ein Einzelner kann nicht auf die Präexistenz eines anderen Einzelnen oder mehrerer Einzelnen reduziert werden, wird aber von diesen unter Bewahrung der eigenen Authentizität mitbestimmt und bestimmt auch die Existenz der anderen Einzelnen mit.

6.5.2 Das Wesen der Religion

Bemüht um den Ernst seines Unternehmens wendet sich Schleiermacher an sein der Religion entfremdetes Publikum mit dem Aufruf, „nicht gegen einen Schatten“ zu fechten, indem man erst „selbst aus so disparaten Dingen etwas Unhaltbares zusammennähet, das Religion nennt und dann so viel unnütze Umstände damit macht“,

denn als ein würdiger Feind muss die Religion „doch etwas Eigenes sein, was in der Menschen Herz hat kommen können, etwas Denkbares, wovon sich ein Begriff aufstellen läßt, über den man reden und streiten kann.“ (Schleiermacher, 47)

Die Sache der Religion bestehe im Anschauen des Universums „in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen“, in seinem Realismus, im passiven Ergriffensein und Erfülltsein „von seinen unmittelbaren Einflüssen“ (Schleiermacher, 50), im Leben aus „der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen“, im Anschauen und Ahnen der „ewigen Gärung einzelner Formen und Wesen.“ (Schleiermacher,51) Die Religion „faßt den Menschen und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist“, bietet ihm also keine andere transzendente Heilung, als sich mit dem zu versöhnen, was ihm unmittelbar gegenübersteht. (Schleiermacher, 52) Die Religion setzt also nur sich selbst voraus. Darum setzt Schleiermacher für den weiteren Vorgang die freiwillige Annahme der „allgemeinsten und höchsten Formel der Religion“ durch den Leser voraus:

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, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen lassen. Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird. (Schleiermacher, 55)

Diese Annahme ist unter anderem auch dadurch bedingt, dass Schleiermacher sich selbst den Weg der systematischen, ideengeschichtlichen Ableitung durch den Verzicht „von allem Systematischen“ versperrt hat und darum eine andere Art des Umgangs mit dem Leser wagen muss, die ich als eine Art der ‚Mystagogie‘, der empathischen Einweihung, bezeichnen würde. Da er selbst dem „Verächter der Religion“ schon einiges zugetraut hat, erwartet er nun auch vom Leser den Gegenschritt, indem er diesen bittet, den Begriff des „Anschauens des Universums“ nicht aufgrund der ausführlichen Ableitung oder Argumentation zu akzeptieren, sondern sich schlicht auf empathische Weise mit diesem zu „befreunden“. Man darf diesen Punkt nicht zu leicht als einen Kunstgriff überspringen, sondern muss bei seinem ungewöhnlichen Charakter etwas verweilen. Schleiermacher bahnt den Weg zu einem Begriff der Religion nicht

durch die systematische Ableitung, sondern durch eine empathische Wahrnehmung. Religion vermittelt sich so, wie sie sich nur vermitteln kann: Als „Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden“. Es wäre ein schwerwiegender Selbstwiderspruch, hätte Schleiermacher das Wesen der Religion anders zu vermitteln versucht, als es selbst der Religion ihrem Wesen nach zusteht. In diesem Sinne ist der Aufruf Schleiermachers an die Gebildeten, sich mit dem vorgelegten Begriff zu befreunden, eine Einladung, die Religion selbst nach der Art der Religion durch „Anschauung“ als ein sich Beeinflussenlassen wahrzunehmen.

Schleiermacher entfaltet den Inhalt der „allgemeinsten und höchsten Formel der Religion“, indem er die Religion als die eigentümliche Haltung beschreibt, „alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen“ hinzunehmen. Will aber man weiter und tiefer „in die Natur und Substanz des Ganzen“ eindringen, entartet dann die Religion in „leere Mythologie“ (Schleiermacher, 56):

[...] über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln mag in der Metaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie [...] (Schleiermacher, 57)

Man mag auch vor einem solch ‚mageren‘, a-metaphysischem Religionsbild Schleiermachers enttäuscht sein, da es keine intellektuelle Spannung gibt, die mit dem metaphysischen Ringen um das Wesen der Gottheit vergleichbar wäre. Zwar hat Gott immer noch einen Platz in der Beschreibung der Religion, die „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes“ vorstellt, was aber letztendlich nur Ausdruck „ihrer Beziehung auf ein unendliches Ganzes“, nur „Hilfsmittel der Darstellung“ und keine essenzielle Entität ist. (Schleiermacher, 57-58) Dasselbe gilt auch für andere von Schleiermacher verwendete Begriffe mit metaphysischem Hintergrund: Versteht man „das Ganze“ oder „das Unendliche“ als metaphysische Begriffe mit entsprechenden tradierten Inhalten, verzerrt sich das ursprüngliche Anliegen Schleiermachers bis zur Unkenntlichkeit. Allerdings bleibt es immer noch ein formal gerechter Anspruch, das ganze Werk als modifizierte, aber trotzdem immer noch als „metaphysisches“ Werk zu lesen, da die dem Werk innewohnende Revolte von einem bestimmten und nicht unbedingt formal nachweisbaren Gesichtspunkt zugänglich bleibt. Ebenso steht es mit

der Anschauung als dem Hineindrängen „in die Natur und Substanz des Ganzen“, die „immer etwas Einzelnes, Abgesondertes“ bleibt, als „die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts“. (Schleiermacher, 58) Die einzelnen Anschauungen in ein Ganzes, in ein System zu binden „ist schon wieder nicht das Geschäft des Sinnes, sondern des abstrakten Denkens“:

So die Religion; bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums, bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen bleibt sie stehen; jede derselben ist ein für sich bestehendes Werk ohne Zusammenhang mit andern oder Abhängigkeit von ihnen; von Ableitung und Anknüpfung weiß sie nichts, es ist unter allem, was ihr begegnen kann, das, dem ihre Natur am meisten widerstrebt. (Schleiermacher, 58)

Indem Schleiermacher jede einzelne Anschauung des Universums jedem möglichen Versuch der Vereinheitlichung der verschiedenen Anschauungen oder der Kategorisierung, welcher auch immer, entzieht, revolviert er gegen jede tradierte Gestalt der Religion, nicht nur gegen die des Christentums. Die daraus folgende Individualisierung und Pluralität lassen keinen Platz für repressive Systematisierung:

Lassen sich Ansichten, und gar Ansichten des Unendlichen, in ein System bringen? (Schleiermacher, 58-59)

Könnt Ihr sagen, man muß dieses so sehen, weil man jenes so sehen mußte? (Schleiermacher, 59)

Dicht hinter Euch, dicht neben Euch mag einer stehen, und alles kann ihm anders erscheinen. (Schleiermacher, 59)

Eben wegen dieser selbständigen Einzelheit ist das Gebiet der Anschauung so unendlich. (Schleiermacher, 61)

[...] nur das Einzelne wahr und notwendig, nichts kann oder darf aus dem andern bewiesen werden. (Schleiermacher, 60)

Wie man für sich nicht beanspruchen kann, mit dem eigenen Horizont alles umfassen zu können, um so mehr gilt dies für die Religion, wo jede neue Positionierung von neuen Anschauungen begleitet wird; sogar „in dem alten wohlbekanntem Räume würden sich die ersten Elemente in andere Gestalten vereinigen, und alles würde anders

sein.“ (Schleiermacher, 62) Die Religion ist „unendlich nach allen Seiten, ein Unendliches des Stoffs und der Form, des Seins, des Sehens und des Wissens darum.“ (Schleiermacher, 62) Dieses Gefühl der Unendlichkeit der Pluralität würde Schleiermacher jedem zutrauen, „der wirklich Religion hat“:

Jeder muß sich bewußt sein, daß die seinige nur ein Teil des Ganzen ist, daß es über dieselben Gegenstände, die ihn religiös affizieren, Ansichten gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und daß aus andern Elementen der Religion Anschauungen und Gefühle ausfließen, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt. (Schleiermacher, 62 – 63)

Unter Unendlichkeit der Religion versteht Schleiermacher also vor allem die unendliche Zahl der Anschauungsperspektiven des Universums und die daraus folgende Unabhängigkeit der Religion, ihre Souveränität gegenüber allen, expliziten und impliziten, Machtansprüchen derjenigen, die die Religion zu begreifen glauben. Die aus dem auf solche Weise verstandenen Begriff der Religion folgende „schöne Bescheidenheit“ und „freundliche, einladende Duldsamkeit“ wird dem Vorwurf entgegengesetzt, die Religion sei an Kriegen und anderem Leiden schuldig. Die Schuld am Verderben der Religion gibt Schleiermacher denjenigen, „welche sie mit Philosophie überschwemmen und sie in die Fesseln eines Systems schlagen wollen.“ (Schleiermacher, 63) Die angeblich religiös motivierten Konflikte sind Schleiermacher zufolge nicht von Religion selbst verursacht, sondern von der parteiischen Positionierung in Fragen der Moral und der Metaphysik, und beide gehören doch eigentlich nicht zur Religion. Den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Philosophie und der Religion erkennt Schleiermacher in der Intention der beiden:

Die Philosophie wohl strebt diejenigen, welche wissen wollen, unter ein gemeinschaftliches Wissen zu bringen, wie Ihr das täglich sehet, die Religion aber nicht diejenigen, welche glauben und fühlen, unter einen Glauben und ein Gefühl. (Schleiermacher, 63)

Die authentische Bestrebung der Religion bestehe darin, denen, „welche noch nicht fähig sind, das Universum anzuschauen, die Augen zu öffnen, denn jeder Sehende ist ein neuer Priester, ein neuer Mittler, ein neues Organ.“ (Schleiermacher, 44) Der weite Blick und das Gefühl des Unendlichen lassen auch das sehen, was außerhalb des eigenen Gebietes liegt, sie befähigen zur „unbeschränktesten Vielseitigkeit im Urteil

und in der Betrachtung, welche in der Tat anderswoher nicht zu nehmen ist.“ (Schleiermacher, 65) Diese Stelle hat einen eindeutigen Bezug zu meiner Fragestellung und lässt schon jetzt Schleiermachers Bestimmung der kritischen Funktion der Religion vorausahnen. Ich würde wohl behaupten, dass es hier weder um die Allwissenheit noch um eine allen übrigen Wissenschaften überlegene Kompetenz geht, sondern um eine Fähigkeit, die am engsten mit dem Wesen der Religion als Anschauung des Universums verbunden ist, wo das Universum aus seiner Überfülle den Schauenden unendlich viele Positionen denken und immer neue Anschauungen erhalten lässt, auch in einer begrenzten physischen Dimension. Schleiermacher gibt keiner ausführlichen Auskunft, was er hier unter der „unbeschränktesten Vielseitigkeit im Urteil und in der Betrachtung“ versteht. Er setzt aber diese Fähigkeit demjenigen entgegen, der „nur systematisch denken und nach Grundsatz und Absicht handeln und dies und jenes ausrichten will in der Welt, der umgrenzt unvermeidlich sich selbst und setzt immerfort dasjenige sich entgegen zum Gegenstande des Widerwillens, was sein Tun und Treiben nicht fördert.“ (Schleiermacher, 65) Nur die anschauende Ausrichtung aufs Unendliche „setzt das Gemüt in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es von den schimpflichsten Fesseln der Meinung und der Begierde“ (Schleiermacher, 65), also jenseits jeglicher polemisierenden Positionierung. Jede Erscheinung und jede Begebenheit, „und alles, was sein kann“ ist für die Religion notwendig, „ist ihr ein wahres, unentbehrliches Bild des Unendlichen“ (Schleiermacher, 65), und das wird auch für jeden ersichtlich, der „nur den Punkt findet, woraus seine Beziehung auf dasselbe sich entdecken lässt“ (Schleiermacher, 66), d.h. sich in den Zustand versetzen ließ, wenn das Unendliche in seinen Anknüpfungen und der Allbezogenheit des Bestehenden ihm offenbar wird:

Wie verwerflich auch etwas in andern Beziehungen oder an sich selbst sei, in dieser Rücksicht ist es immer wert zu sein und aufbewahrt und betrachtet zu werden. (Schleiermacher, 66)

In diesem Kontext wird von Schleiermacher auch der ursprüngliche Sinn der Frömmigkeit direkt aus dem Wesen der Religion erfasst:

Einem frommen Gemüte macht die Religion alles heilig und wert, sogar die Unheiligkeit und die Gemeinheit selbst, alles, was es faßt und nicht faßt, was in dem System

seiner eigenen Gedanken liegt und mit seiner eigentümlichen Handlungsweise übereinstimmt oder nicht; sie ist die einzige und geschworne Feindin aller Pedanterie und aller Einseitigkeit. (Schleiermacher, 66)

Hier ist keinesfalls gemeint, dass der Fromme alles Geschehen, ob positives oder negatives, gleichgültig als notwendig oder unvermeidbar wahrnimmt, sondern die Einstellung, alle Begebenheiten lediglich aus der Allbezogenheit der Menschen und darum auch die Allbetroffenheit aus den Konsequenzen ihrer Taten heraus zu deuten. Das Böse in seiner „Unheiligkei“ wird als „heilig“ befunden, da es dem ewigen Kreis der Relationalität immanent ist und keinen anderen „transzendenten“ Grund hat und keiner Tilgung von „oben“ bedarf. Sowohl das Gute als auch das Böse offenbaren letztendlich die schlechthinnige Angewiesenheit des Bestehenden unter sich, also das „Universum“.

Zur Natur der Religion gehöre auch die Verbundenheit jeder Anschauung mit dem Gefühl, wodurch „die ewige Welt auf die Organe unseres Geistes so wirkt wie die Sonne auf unser Auge.“ (Schleiermacher, 67) Die Stärke der Gefühle bestimmt „den Grad der Religiosität“, die Aufnahmefähigkeit des Gemüts bestimmt den Wahrnehmungsgrad der Fülle der Relationalität:

Je gesunder der Sinn, desto schärfer und bestimmter wird er jeden Eindruck auffassen, je sehnlicher der Durst, je unaufhaltsamer der Trieb, das unendliche zu ergreifen, desto mannigfaltiger wird das Gemüt selbst überall und ununterbrochen von ihm ergriffen werden, desto vollkommener werden diese Eindrücke es durchdringen, desto leichter werden sie immer wieder erwachen und über alle andere die Oberhand behalten. (Schleiermacher, 67)

Die beiden, sowohl die Anschauung als auch das Gefühl, bedingen sich soweit, dass beide eigentlich nicht voneinander zu unterscheiden sind:

Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind. (Schleiermacher, 73)

Das Individuum „schaut“ die Gesetze des Universums an und gleichzeitig erlebt es im

Gefühl die eigene Bedingtheit durch diese Gesetze. Schleiermacher geht es nicht um irgendein abstraktes Gefühl, sondern um ein bestimmtes Gefühl des allübergreifenden Zusammenhanges, das in der Anschauung mitgeteilt wird. Dabei wird unter Gefühl kein rein emotionales Erlebnis verstanden, sondern eine Art der Ahnung oder der Intuition, eine Art der Gewissheit, die sich nur schwer äußern lässt und über welche man nicht verfügen kann.

6.5.3 Religion und Handeln

Zwar gehören die Gefühle dem Gebiet der Religion an und man muss sie „aussprechen, festhalten, darstellen“, aber nur bis zu einer gewissen Grenze – „sollen sie eigentliche Handlungen veranlassen und zu Taten antreiben“, so befindet man sich „auf einem fremden Gebiet“ (Schleiermacher, 68):

Die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion. (Schleiermacher, 69)

Man muss also handeln mit dem immer präsenten Bewusstsein der Allbezogenheit von allem, was uns auf unserem Wege trifft, was aber nicht dazu bewegen soll, die von uns gewonnene Ansicht in die Allbezogenheit den anderen als einzig mögliche einzuprägen, da die eigene Ansicht aus einer Position gewonnen wurde, die den anderen nicht unbedingt vermittelbar ist.

Und wenn schon der Einzelne sich aus der Religion zum Handeln bewegen lässt, was wird er ausrichten, was könnte er zu dem alles beherrschenden Zusammenhang beitragen? Ist er im Stande, dem schon vorhandenen universellen Zusammenhang etwas Wesentliches hinzuzufügen? Diese Relationalität aber im Handeln immer vor die Augen zu halten, ist eine ganz andere Art und Weise, diese letzte zu aktualisieren.

Die Frage des Zusammenhanges der Anschauung des Universums und der daraus gewonnenen Gefühle mit dem Handeln des Menschen rückt auch in den Horizont der Problematisierung der kritischen Funktion der Religion. Letztendlich wird die kritische Aufgabe der Religion als eine der wichtigsten „tätigen“ Funktionen der Religion wahrgenommen. Die kritische Aufgabe der Religion besteht also nicht in einer

Gegenüberstellung der religiösen Ansichten auf ein Problem mit den anderen Ansichten über dieselbe Problemlage, sondern darin, auch selbst und zuerst die religiösen Inhalte und Glaubenswahrheiten, auf die Ansicht der Grundanschauung der jeweiligen Religion zu beziehen.

Wenn aber Schleiermacher sich entschlossen jeglicher Handlung „aus Religion“ entgegensetzt, dann hat dies sicherlich auch Konsequenzen für eine religiös motivierte Kritik. Handelt man *aus* der Religion, erhebt man die eigene und immer nur partielle Perspektive des relationalen Universums zum essenziellen Maßstab seines Handelns und neigt dazu, die seines Nächsten zu entwerten, indem man das Wesen der Religion im eigenen Handeln zu behaupten sucht. Handelt man *aus* der Religion, substantiviert man diejenige Dynamik, die einem in der Anschauung mittgeteilt wurde, setzt das Wesen der Religion und bestimmt ihre Natur. (Vgl. Schleiermacher, 43) Bleibt man aber der Intention der Anschauung treu, dann wird man eher alles *mit* der Religion tun, also mit dem ständigen Bewusstsein der Unendlichkeit der Relationalität des Bestehenden, wobei unter der Unendlichkeit wird gemeint, dass keine einzelne Existenz ohne der Bezogenheit zu der anderen bestehen könnte und es gebe auch keine, auf der diese Bezogenheit ihr Ende nehmen könnte.

Daraus gewinnt man die Vorstellung, was Schleiermacher unter „Universum“ als der „allgemeinsten und höchsten Formel der Religion“ verstand, nämlich dass „alles Beschränkte“ und „alle Begebenheiten“ in ihrem Zusammenhang das Unendliche und Ewige bilden. Die religiöse Kritik kann daher auch nicht von einem bestimmten Bestand des dogmatischen Stoffes ausgehen, ohne damit selbst das Wesen der Religion zu verfehlen. Generell wird jede Tätigkeit mit dem Bewusstsein der Unendlichkeit der Relationalität des Bestehenden, also *mit* der Religion, auf die eine oder andere Weise zur Kritik der vorhandenen Verhältnisse, nicht nur in der Religion. Aus der Religion kann man also nur *mit*-handeln, den in jedem Moment erkannten Zusammenhang mit eigenem Handeln begleiten, ihm gehorchen, ihn vor der Vergessenheit retten, ihn bezeugen, ohne den Anspruch, ihn irgendwann mit eigenem Handeln zu verbessern oder zu überbieten.

6.6 Gegenstand der Anschauung

6.6.1 Weltgeist/Gesetze der Welt

Was wird aber bei der Anschauung eigentlich angeschaut? Ist es die „äußere Natur, welche von so Vielen für den ersten und vornehmsten Tempel der Gottheit, für das innerste Heiligtum der Religion gehalten wird“? (Schleiermacher, 78) Ist die Anschauung eine ästhetische Beobachtung von „jenen Schönheiten der Erdballs, welche der kindliche Mensch mit so inniger Liebe umfasst“? (Schleiermacher, 80) Nach dem Urteil Schleiermachers sind diese und andere Erscheinungen, die den Mensch so stark rühren, „zu Anschauungen der Welt doch nicht geeignet“ (Schleiermacher, 81):

Weder Furcht vor den materiellen Kräften, die Ihr auf dieser Erde geschäftig seht, noch Freude an den Schönheiten der körperlichen Natur soll oder kann Euch die erste Anschauung der Welt und ihres Geistes geben. (Schleiermacher, 78)

Zwar lässt Schleiermacher die erhabene Wahrnehmung der Naturkräfte als „Vorhof“ der Anschauung zu, bestreitet er aber ihre direkte Beteiligung an der Religion selbst:

Es mag sein, daß beides, Furcht und freudiger Genuß, die roheren Söhne der Erde zuerst auf die Religion vorbereitete, aber diese Empfindungen selbst sind nicht Religion. (Schleiermacher, 78)

Das Ziel der Religion bestehe nach Schleiermacher darin, „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen“ (Schleiermacher, 80), wobei „der Raum und die Masse nicht die Welt aus[machen] und sind nicht der Stoff der Religion; darin die Unendlichkeit zu suchen ist eine kindische Denkungsart“; was aber „in der Tat den religiösen Sinn anspricht in der äußern Welt, das sind nicht ihre Massen, sondern ihre Gesetze.“ (Schleiermacher, 82) Indem man das Paar „Weltgeist“ und „Gesetze der Welt“ als substituierbare Größen zusammen betrachtet, erkennt man den Schwerpunkt bei den beiden nicht an dem essenziellen, sondern an ihrem dynamischen Charakter. Dies wird auch mit dem Beispiel der Kunst belegt. Betrachtet man einen einzelnen Teil eines Kunstwerkes und die ihm eigenen harmonischen Verhältnisse, stößt man notwendigerweise auf einen „großgedachten Zusammenhang“, der auf die unter den

einzelnen Teilen vorhandenen Verhältnisse hinweist, die aus dem Einzelnen selbst nicht völlig zu verstehen sind. (Schleiermacher, 83-84) Der von uns erahnte regelgerechte Zusammenhang der einzelnen Erscheinungen lässt sich nur außerhalb dieser belegen:

Die Perturbationen in dem Laufe der Gestirne deuten auf eine höhere Einheit, auf eine kühnere Verbindung als die, welche wir schon aus der Regelmäßigkeit ihrer Bahnen gewahr werden, und die Anomalien, die müßigen Spiele der plastischen Natur, zwingen uns zu sehen, daß sie ihre bestimtesten Formen mit einer Willkür, mit einer Phantasie gleichsam, behandelt, deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkte entdecken könnten. (Schleiermacher, 86-85)

Zum Gegenstand der Anschauung macht Schleiermacher nicht ein „was“ einer Entität, sondern ein „wie“ einer Perspektive:

Sehet, *wie* Neigung und Widerstreben alles bestimmt und überall ununterbrochen tätig ist, *wie* alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar und relativ ist und alle Individualität nur ein leerer Namen; seht, *wie* alles Gleiche sich in tausend verschiedene Gestalten zu verbergen und zu verteilen strebt und *wie* Ihr nirgends etwas Einfaches findet, sondern [*wie*] alles künstlich zusammengesetzt und verschlungen; das ist der Geist der Welt, der sich im Kleinsten ebenso vollkommen und sichtbar offenbart als im Größten, das ist eine Anschauung des Universums, die sich aus allem entwickelt und das Gemüt ergreift, und nur derjenige, der sie in der Tat überall erblickt, der nicht nur in allen Veränderungen, sondern in allem Dasein selbst nichts findet als ein Werk dieses Geistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze, nur dem ist alles Sichtbare auch wirklich Welt, gebildet, von der Gottheit durchdrungen und Eins. (Schleiermacher, 86-87)

Fragt man aber nach dem Ursprung der Begriffe, die man zur Beschreibung der Anschauung benutzt, wie „Liebe und Widerstreben“ oder „Individualität und Einheit“, wird man finden, dass diese „ursprünglich aus dem Innern des Gemüts her“ (Schleiermacher, 87) stammen, und nur „durch das innere wird erst das äußere (Universum-R.R.) verständlich.“ (Schleiermacher, 88) Dieser sachliche Bezug wird von Schleiermacher zum Anlass genommen, die Menschheit anzuschauen:

Aber auch das Gemüt muß, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden. (Schleiermacher, 88)

Zur Menschheit also laßt uns hintreten, da finden w i r Stoff für die Religion.
(Schleiermacher, 89)

Dieser Rekurs auf die Menschheit im Kontext von Schleiermachers Auslegung über das Universum mag überraschen, da er nicht linear gefolgert, sondern eher sachbezogen erscheint und die Anschauung der Menschheit dann sogar zur grundsätzlichen Bedingung der Anschauung des Universums ernannt wird. Und gerade hier verbirgt sich auch ein tiefgehendes kritisches Moment, das weiterer Auslegung bedarf.

6.6.2 Die Menschheit

Zunächst wird von Schleiermacher die Unbedingtheit der Menschheitsbezogenheit für die Anschauung des Universums eindeutig vorausgesetzt:

Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt; denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben [...] Zur Menschheit also laßt uns hintreten, da finden wir Stoff für die Religion.
(Schleiermacher, 89)

Zwar liegt es auch den Lesern am Herzen, wie Schleiermacher zugibt, in der Menschheit die „eigentlichste und liebste Heimat“ zu finden und sich „an ihr zu bessern und zu bilden“, aber am Ende lassen sie „unmutsvoll liegen, was zu keinem Ziel kommen will.“ (Schleiermacher, 90) Sie sind also von der Schwäche jedes einzelnen Menschen in Bezug auf die moralische Ideale überfordert und stürzen von der Höhe eigener moralischer Anforderungen zum Missfallen an der ganzen Menschheit ab. Den Grund für diese Katastrophe sieht Schleiermacher im „Mangel an Religion“, d.h. am „verkehrten Beginnen“, dem Einzelnen ein moralisches Ideal entgegenzuhalten. (Schleiermacher, 90) Ein Vergleich des tatsächlichen moralischen Standes der Person mit einem Ideal hat laut Schleiermacher nichts mit der Religion zu tun. Die religiöse Schau der Menschheit fordert dann den Wechsel der Perspektive: Man verzichtet auf Anpassung des moralischen Ideals an jeden einzelnen Menschen und versucht, den einzelnen als Offenbarung der Menschheit wahrzunehmen. Die moralische Haltung drängt dazu, die mannigfaltige Darstellung der Menschheit in ihrer „vorübergehenden

Erscheinung des endlichen Lebens“ zu einem höchsten Ideal bringen lassen, wobei immerhin „die Menschen doch, Zeit und Umstände abgerechnet, eigentlich einerlei sind, dieselbe Formel, nur mit andern Koeffizienten verbunden [...].“ (Schleiermacher, 92) Die von Schleiermacher postulierte Einheit der Menschheit ist keineswegs mit dem „oft beklagten Überfluß an den gemeinsten Formen der Menschheit, die in tausend Abdrücken immer unverändert wiederkehren“, den die Religion für einen leeren Schein erklärt, zu verwechseln. (Schleiermacher, 94) Schleiermacher formuliert eine weitreichende Behauptung über die Natur des Zusammenhalts der Menschheit:

Der ewige Verstand befiehlt es, und auch der endliche kann es einsehen, daß diejenigen Gestalten, an denen das Einzelne am schwersten zu unterscheiden ist, am dichtesten aneinandergedrängt stehen müssen, aber jede hat etwas Eigentümliches: keiner ist dem andern gleich [...] so ist jedes Individuum seinem innern Wesen nach ein notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommnen Anschauung der Menschheit. (Schleiermacher, 94)

Die interne konstituierende Grundfunktion wird als „unübersehliches Ineinandergreifen“ beschrieben, „wo nichts Bewegliches ganz durch sich selbst bewegt wird und nichts Bewegendes nur sich allein bewegt“ und „die Vernunft der Einen und die Seele der Andern affizieren einander doch so innig, als es nur in einem Subjekt geschehen könnte.“ (Schleiermacher, 96) Die moralische Urteilsbildung spaltet den Mensch aus seinem natürlichen Zusammenhang und lässt außer Acht, wie er bedingt wurde und was/wer durch ihn bedingt wurde. Begreift man aber die Fülle der Bezogenheit des Einzelnen, verlieren seine moralischen Ansprüche an Relevanz.

Hier möchte ich wieder darauf hinweisen, dass Schleiermacher sich nur wenig darum bemüht, eine essenzielle Bestimmung der Menschheit herausarbeiten, sondern es geht ihm wie auch im Falle des Universums vor allem um die allseitige Relationalität der Menschheit als Gegenstand der Anschauung und Quelle der Religion. Wenn Schleiermacher auch über die Menschheit spricht, ist damit nicht die abstrakte Summe der Individuen gemeint, sondern konkrete Personen, die man unmittelbar als notwendig und unverzichtbar für das Zustandekommen der ganzen Menschheit wahrnimmt:

Wenn wir in der Anschauung der Welt auch unsre Brüder wahrnehmen und es uns klar ist, wie jeder von ihnen ohne Unterschied in diesem Sinne gerade dasselbe ist, was wir sind, eine eigne Darstellung der Menschheit, und wie wir ohne das Dasein eines Jeden

es entbehren müßten, diese anzuschauen, was ist natürlicher, als sie Alle ohne Unterschied selbst der Gesinnung und der Geisteskraft mit inniger Liebe und Zuneigung zu umfassen? (Schleiermacher, 109)

Jedes individuelle Dasein wird von Schleiermacher als gleichzeitig mitkonstituiert von anderen Individuen und mitwirkend bei der Konstituierung der anderen Individuen gedacht, so dass „Jeder und Jedes in Jedem ein Werk des Universums [ist], und nur so die Religion den Menschen betrachten kann“:

Ihr wißt, die Art, wie jedes einzelne Element der Menschheit in einem Individuo erscheint, hängt davon ab, wie es durch die übrigen begrenzt oder freigelassen wird; nur durch diesen allgemeinen Streit erlangt jedes in Jedem eine bestimmte Gestalt und Größe, und dieser wiederum wird nur durch die Gemeinschaft der Einzelnen und durch die Bewegung des Ganzen unterhalten. (Schleiermacher, 143)

Das veranlasst Schleiermacher dazu, aufs Neue den systematischen Vorgang zu definieren, dessen Ergebnisse sich im Universum verlieren, d.h. er bleibt in seinen Ergebnissen immer offen, in einen unendlichen Zusammenhang einbezogen:

Schaut außer Euch auf irgendeinen Teil, auf irgendein Element der Welt und faßt es auf in seinem ganzen Wesen, aber sucht auch alles zusammen, was es ist, nicht nur in sich, sondern in Euch, in diesem und jenem und überall, wiederholt euren Weg vom Umkreise zum Mittelpunkte immer öfter und in weitem Entfernungen: Das Endliche werdet Ihr bald verlieren und das Universum gefunden haben. (Schleiermacher, 166)

Indem man die Unentbehrlichkeit „eines Jeden“ für die Menschheit begreift, bleibt einem auf „natürliche“ Weise nichts anderes, als sich mit der Liebe und der Zuneigung an jedem Einzelnen auszurichten. Die moralische Leistung jedes Einzelnen würde dann als relatives Surplus angesichts seines unabdingbaren Grundwertes in den Hintergrund gerückt. Erkennt man aber im Ablauf seines Lebens weiter auch die Rolle derjenigen, die sich auch seinetwegen ihren Eigenwille ganz entäußert haben, dann wird man konsequent von der Bindungserfahrung samt einem Dankgefühl überwältigt:

Und wenn wir von ihrer Verbindung mit dem Ganzen zurücksehen auf ihren Einfluß in unsere Ereignisse und sich uns dann diejenigen darstellen, die von ihrem eigenen vergänglichen Sein und dem Streben, es zu erweitern und zu isolieren, nachgelassen haben,

um das unsrige zu erhalten, wie können wir uns da erwehren jenes Gefühls einer besondern Verwandtschaft mit denen, deren Handlungen einmal unsre Existenz verfochten und durch ihre Gefahren glücklich hindurchgeführt haben, jenes Gefühls der Dankbarkeit, welches uns antreibt, sie zu ehren als solche, die sich mit dem Ganzen schon geeinigt haben und sich ihres Lebens in demselben bewußt sind? (Schleiermacher, 109)

Aber auch die negative, destruktive Seite der gegenseitigen menschlichen Handlungen gehört nach Schleiermacher der Schau der Menschheit an, wenn man zum Zeuge der erbärmlichen Versuche der Einzelnen wird, ihr „abgesondertes Dasein“ gegenüber der ewigen und unendlichen Abhängigkeit unter der Menschen durchzusetzen:

Wenn wir im Gegenteil das gewöhnliche Treiben der Menschen betrachten, die von dieser Abhängigkeit nichts wissen, wie sie dies und das ergreifen und festhalten, um ihr Ich zu verschanzen und mit mancherlei Außenwerken zu umgeben, damit sie ihr abgesondertes Dasein nach eigener Willkür leiten mögen und der ewige Strom der Welt ihnen nichts daran zerrütte, und wie dann notwendigerweise das Schicksal dies alles verschwemmt und sie selbst auf tausend Arten verwundet und quält [...] (Schleiermacher, 110)

Gewinnt man die Einsicht in das, „was im Gange der Menschheit überall aufrechterhalten und gefördert“ wird und wird der Unterscheidung bewusst, „was unvermeidlich früher oder später besiegt und zerstört werden muß“, dann wird man von der gewonnenen Grundperspektive aus, die Schleiermacher als „Gesetz“ oder „Weltgeist“ bezeichnet, das menschliche Handeln in der Welt betrachten. (Schleiermacher, 110) Indem das Individuum die erkannten „Gesetze“ in ihrer Dynamik mitverfolgen kann, empfindet es auch auf natürliche Weise die „zerknirschende Reue über alles dasjenige in uns, was dem Genius der Menschheit feind ist.“ (Schleiermacher, 110) Dem Erlebnis der Reue schließt sich das demütige und „sehnlichste Verlangen“ nach Umkehrung und Versöhnung an, und zwar samt allem, „was uns angehört, in jenes heilige Gebiet zu retten, wo allein Sicherheit ist gegen Tod und Zerstörung.“ (Schleiermacher, 111) Allerdings wäre es ein Missverständnis, die von Schleiermacher vorgeführte Reihenfolge der Gefühle als ein Muster oder als systematische Ableitung wahrzunehmen: „Alle diese Gefühle sind Religion und ebenso alle andere“, die dem menschlichen Gemüt von dem Universum zugeteilt werden. (Schleiermacher, 112)

Zwar bezeichnet Schleiermacher das Objekt der Versöhnung als „Gottheit“, es gibt aber

keinen Anlass, diese als eine personale Gottheit einer Religion zu verstehen. Wahrscheinlicher wird hier „Gottheit“ als Synonym für das Paar „Weltgeist“/„Gesetz“ verwendet. Alle drei Begriffe haben einen eindeutigen Bezug zu dem, was die treibende Kraft des Universums und der Menschheit ausmacht, erschöpfen sich aber nicht in den beiden.

Schleiermacher reformiert die kritische Aufgabe der Religion in ihrem Bezug auf die Menschheit: Die moralisierende Stigmatisierung und das damit verbundene Scheitern an jeder einzelnen Person wird durch die Anschauung des Genius der Menschheit, das der Visionär in sich selbst und in jeder anderen Person entdeckt, ersetzt. Die von Schleiermacher gezeichnete Gesamtperspektive könnte man als ‚relationale Anthropologie‘, die auf die fundamentale Interdependenz aller Menschen ohne Ausnahme hinweist, bezeichnen. Ob diese anthropologische Perspektive exklusiv aus dem Topos der Religion zugänglich wird, wird von Schleiermacher weder ausdrücklich bejaht noch verneint. Es geht ihm allerdings keinesfalls darum, den Nächsten durch die Menschheit zu ersetzen, sondern eher um die Einsicht, dass alle Menschen auf eine unübersehbare Weise aufeinander angewiesen sind. Aus diesem Blickwinkel könnte man die tradierte Deutung des Gebotes der Nächstenliebe mit diesem ontologischen Moment der gegenseitigen Angewiesenheit wenigstens ergänzen, wenn schon nicht ganz umdeuten.

6.6.3 Die Geschichte

Der Geschichte, die nach Schleiermacher „der höchste Gegenstand der Religion“ ist, geht es darum, „die verschiedenen Momente der Menschheit aneinanderzuknüpfen und aus ihrer Folge den Geist, in dem das Ganze geleitet wird, [zu] erraten.“ (Schleiermacher, 100) Letztendlich könne man sagen: „alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen ausgegangen“, aus dem mehr oder weniger offensichtlichen Zusammenhang der Welt der Götter, der Schöpfung und der Menschheit, wobei in ihrem Gebiet dann auch die „höchsten und erhabensten Anschauungen der Religion“ liegen (Schleiermacher, 100) Nur unter der Voraussetzung jener Auslegung von Schleiermachers Religionstheorie,

die von mir als absolute Relationalität des Bestehenden verstanden wird, wird auch der Zusammenhang, den Schleiermacher zwischen Religion und Geschichte findet, evident. Der primäre religiöse Zweck „aller wahren Geschichte“ könne in nichts anderem bestehen als in dem der Religion, und zwar in der Anschauung und dem Gefühl der Totalität der gegenseitigen Angewiesenheit und Unentbehrlichkeit der einzelnen Personen und ganzen Völker, in dem Ineinandergreifen der kosmischen und regionalen Ereignisse. Indem die Geschichte versucht, diese lebendige Dynamik des „Weltgeistes“ aufzuspüren, kommt sie an der Religion nicht vorbei.

In jedem einzelnen Moment der Menschheit soll man „aus den verschiedenen Ursachen, durch die er jetzt erzeugt worden ist, den Gang des Universums und die Formel seines Gesetzes erkennen“ können. (Schleiermacher, 101) Daraus könnte man schließen, dass mit dem Begriff der Geschichte hier die hermeneutische Aufgabe der Religion in Bezug auf die Menschheit gemeint ist:

In allem, was zum menschlichen Tun gehört, im Spiel wie im Ernst, im Kleinsten wie im Größten, weiß sie die Handlungen des Weltgeistes zu entdecken und zu verfolgen. (Schleiermacher, 107)

Indem man das Ineinandergreifen der Menschheit aufmerksam verfolgt, was an sich noch keineswegs Selbstverständlichkeit für diejenigen ist, denen keine Anschauung zuteil wurde und die auch deswegen in einem Gegeneinander als „natürlichem“ Zustand der Menschheit verharren, wird man allmählich von seinem diskursiven Blick, der auf die Unterscheidung zwischen Wirkung und Ursache eingestellt ist, losgelöst:

Wenn hier in dem Anschauen eines allgemeinen Zusammenhanges Euer Blick so oft unmittelbar vom Kleinsten zum größten und von diesem wiederum zu jenem herumgeführt wird und sich in lebendigen Schwingungen zwischen beiden bewegt, bis er schwindelnd weder Großes noch Kleines, weder Ursach' noch Wirkung, weder Erhaltung noch Zerstörung weiter unterscheiden kann, dann erscheint Euch die Gestalt eines ewigen Schicksals [...] (Schleiermacher, 102)

Die für menschliche Machtverhältnisse gewöhnliche Unterscheidung zwischen dem aktiven Subjekt der Tätigkeit und seinem passiven Objekt führt Schleiermacher auf die Korruption der menschlichen Freiheit zurück, die keinen Platz in dem „ewigen Schicksal“ der Menschheit finden könne:

Nichts soll tote Masse sein, die nur durch den toten Stoß bewegt wird und nur durch bewußtlose Friktion widersteht: alles soll eigenes zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein. Blinder Instinkt, gedankenlose Gewöhnung, toter Gehorsam, alles Träge und Passive, alle diese traurigen Symptome der Asphyxie der Freiheit und Menschheit sollen vernichtet werden. (Schleiermacher, 103-104)

Die Freiheit wird also von Schleiermacher als eine genuine und schöpferische Bezugnahme auf den allgemeinen Zusammenhang, als ein bewusstes Hineinsetzen in die alles verschlungene Relationalität des Universums gedeutet.

Auch hier tritt Schleiermacher nicht im Geringsten in die Falle des Anthropozentrismus, führt aber seinen Leser über sich hinaus, zur Intuition, „es müßte noch ein höherer Charakter gefunden werden im Menschen, als seine Menschheit um ihn und seine Erscheinung unmittelbar aufs Universum zu beziehen.“ (Schleiermacher, 105) Die „Ahndung von etwas außer und über der Menschheit“ wird von jeder Religion erstrebt und dadurch wird der Punkt markiert, „wo ihre Umrisse sich dem gemeinen Auge verlieren.“ (Schleiermacher, 105)

Nun aber habe ich Euch deutlich genug gesagt, daß die Menschheit nicht mein Alles ist, daß meine Religion nach einem Universum strebt, wovon sie mit allem, was ihr angehört, null ein unendlich kleiner Teil, nur eine einzelne vergängliche Form ist [...] (Schleiermacher, 125)

6.6.4 Der Über-Mensch

Den Hinweis darauf, dass der Mensch, indem er seine Grenze mit der Grenze der Menschheit gleichsetzt, sich selbst nicht gerecht wird, findet Schleiermacher im „Überfluss an Kraft und Trieb“ im Menschen, der ihm „nicht einmal zu einem Werk kommen läßt, weil doch keines ihm angemessen wäre“, die Kraft aber wird durch das überflüssige Ringen zum Verderben getrieben. (Schleiermacher, 113) Jeder „will Werke ausführen, jeder hat ein Ideal, dem er entgegenstrebt, und eine Totalität, welche er erreichen will“, und jeder verdrängt darum den anderen, wodurch die „Rivalität“ entsteht. (Schleiermacher, 114) Nach Schleiermacher ist aber nur eines geboten – „sich

ohne bestimmte Tätigkeit vom Unendlichen affizieren lassen und durch jede Gattung religiöser Gefühle“ eine eigene „Gegenwirkung gegen diese Einwirkung“ zu erzeugen. (Schleiermacher, 114) Was aber seine Tätigkeit beim „Bestimmten und Vollendeten“ einer einzelnen willkürlich gewählten „Direktion“ angeht, muss er dieses Streben in „das erweiternde Schweben im Unbestimmten und Unerschöpflichen“ einbeziehen, um damit „seiner überflüssigen Kraft einen unendlichen Ausweg“ zu verschaffen und dadurch das Gleichgewicht in seinem Wesen wiederherzustellen. (Schleiermacher, 115) Es ist grundsätzlich sinnvoller, dem „Instinkt fürs Universum als Religion“ zu folgen und sich der Anschauung des Universums zu widmen und dadurch das Begrenzte im Ganzen zu „beschauen und betrachten“, um sich damit „bei einer schon gewählten Richtung des Gemüts auch das, was außer derselben liegt“ anzueignen. Schleiermacher lässt hier erkennen, wie man die Anschauung des Universums in das eigene Leben integrieren könnte. Das geschehe allerdings nicht durch den willkürlichen Wechsel der Aufgabenbereiche mit dem Ziel, das Universum in sich „aufzusaugen“:

Das ist das große Übel, daß die guten Leute glauben, ihre Tätigkeit sei universell und die Menschheit erschöpfend und wenn man tue, was sie tun, brauche man auch keinen Sinn, als nur für das, was man tut. (Schleiermacher, 152)

Auch exakte Spezialisierung auf irgendeinem Wissensgebiet oder einem einzelnen Gegenstand, das Vorhaben, aus einem einzigen Punkt das Ganze zu erfassen, wird das Universum sicher verpassen, denn „nur einen Gesichtspunkt zu wissen für Alles ist grade das Gegenteil von dem Alle zu haben für jedes, es ist der Weg, sich in grader Richtung vom Universum zu entfernen [...]“ (Schleiermacher, 153) Dem Universum wird man nur dann gerecht, wenn man auf dem schon erwählten Weg verweilt und alle seine Bezüge zur Umwelt dem Universum entgegenhält, um damit in dem, was notwendigerweise bei Seite geblieben ist, aus der Perspektive des Universums als Ganzem teilzunehmen:

Denn im Universum kann es nur etwas sein durch die Totalität seiner Wirkungen und Verbindungen; auf diese kommt alles an, und um ihrer innezuwerden, muß man eine Sache nicht von einem Punkt außer ihr, sondern von ihrem eignen Mittelpunkt aus und von allen Seiten in Beziehung auf ihn betrachtet haben, das heißt in ihrem abgesonderten Dasein, in ihrem eignen Wesen. (Schleiermacher, 153)

6.6.5 Die Bildung der religiösen Anlage

Doch in der Tat, „wer kann der Gewalt eines beschränkteren Interesse entfliehen, wer hat Ruhe und Festigkeit genug, um stillzustehen und anzuschauen?“ (Schleiermacher, 138) Die dem Mensch eingeborene religiöse Anlage befähigt nach Schleiermacher den Menschen zur nur ihm eigentümlichen Art der „Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum.“ (Schleiermacher, 144) Die natürliche Entwicklung und Entfaltung dieser Anlage, die sich seit der „zarten Kindheit“ im „Streben nach dem Höheren“, in der Ahnung von dem, was „über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreiche“ offenbart, wird aber von den „Verständigen und praktischen Menschen“, die „in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion“ bilden, gewaltsam unterdrückt und misshandelt. (Schleiermacher, 145) Da die Erziehung und Bildung den Sachverständigen überlassen wurden, leiden die junge Seelen unter dem Diktat der „gemeinen Dinge“, da nach der Überzeugung der Sachverständigen „die Phantasie [...] nicht mit leeren Bildern angefüllt werden“ soll und untätige Ruhe vom „Standpunkt des bürgerlichen Lebens“ als „Trägheit und Müßiggang“ angesehen wird. (Schleiermacher, 147)

Absicht und Zweck muß in Allem sein, sie müssen immer etwas verrichten, und wenn der Geist nicht mehr dienen kann, mögen sie den Leib üben; Arbeit und Spiel, nur keine ruhige, hingeebene Beschauung. (Schleiermacher, 148)

Und weiter:

In den Schranken des bürgerlichen Lebens müssen sie festgehalten werden mit allem, was in ihnen ist. Alles Handeln soll sich ja doch auf dieses beziehen, und so, meinen sie, besteht auch die gepriesene innere Harmonie des Menschen in nichts anderm, als daß sich alles wieder auf sein Handeln beziehe [...] Daher sind alle Empfindungen, welche damit nichts zu tun haben, gleichsam unnütze Ausgaben, durch welche man sich erschöpft und von denen das Gemüt möglichst abgehalten werden muß durch zweckmäßige Tätigkeit. (Schleiermacher, 150)

Die praktische *oikonomia* der bürgerlichen Gesellschaft wird von Schleiermacher als „die schöne Frucht der väterlichen eudämonistischen Politik, die die Stelle des rohen

Despotismus eingenommen hat“, bezeichnet. (Schleiermacher, 155) Die repressive Einstellung der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber jenen Arten des Handelns oder Nicht-Handelns, die nicht in den konventionellen Rahmen des Nutzbaren und Zweckmäßigen passen, wurzelt in einem bestimmten Denkmuster der Entscheidungsträger:

Sie freilich meinen, sie hätten die wahre und wirkliche Welt und sie wären es eigentlich, die Alles in seinem rechten Zusammenhange nähmen. (Schleiermacher, 152)

Der Wirkungskreis der utilitaristischen Weltanschauung läßt keine religiöse Regung unbeachtet, was die Religion nicht nur zur Opposition verpflichtet, sondern auch die Gestalt der oppositionellen Haltung bestimmt:

Ganze Städte und Länder werden nach ihren (utilitaristischen Weltanschauung – R.R.) Grundsätzen erzogen, und wenn die Erziehung überstanden ist, findet man sie wieder in der Gesellschaft, in den Wissenschaften und in der Philosophie [...] Durch ihren mächtigen Einfluß auf jedes weltliche Interesse und durch den falschen Schein von Philanthropie, womit sie auch die gesellige Neigung blendet, hält diese Denkungsart noch immer die Religion im Druck und widerstrebt jeder Bewegung, durch welche sie irgendwo ihr Leben offenbaren will, mit voller Kraft. Nur bei dem stärksten Oppositionsgeist gegen diese allgemeine Tendenz kann sich also jetzt die Religion emporarbeiten und nie in einer andern Gestalt erscheinen als in der, welche Jenen am meisten zuwider sein muß. (Schleiermacher, 156)

Die „widrige“ Gestalt der Religion wird von Schleiermacher nicht als Selbstzweck gedeutet, sondern als konsequente Folge des Selbstbewusstseins der Religion, die sich in Individuen „emporarbeitet“, sich entfaltet. Schleiermacher bestimmt den beständigen Inhalt der kritischen Haltung der Religion gegenüber dem Totalitarismus der rationalen Erklärungswut und der utilitaristischen Weltsicht folgendermaßen:

Alles also muß davon anheben, daß der Sklaverei ein Ende gemacht werde, worin der Sinn der Menschen gehalten wird zum Behuf jener Verstandesübungen, durch die nichts geübt wird, jener Erklärungen, die nichts hell machen, jener Zerlegungen, die nichts auflösen; und dies ist ein Zweck, auf den Ihr Alle mit vereinten Kräften bald hinarbeiten werdet. (Schleiermacher, 162-163)

6.7 Geselligkeit

In der vierten Rede gelangt Schleiermacher in konsequenter Entsprechung zum inhaltlichen Gesamtverlauf des Monologes zum Thema der Geselligkeit. Wie er bereits zu Anfang der dritten Rede feststellt:

Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt; denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben. (Schleiermacher, 89)

Nun erweitert Schleiermacher seine Ausführungen, indem er die Beziehung zwischen dem einzelnen Individuum und der Menschheit nach dem Geschehen der Anschauung betrachtet:

Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein: es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen. (Schleiermacher, 177)

Der Einzelne ist nun auf zweifache Weise auf die Menschheit angewiesen: Einmal am Anfang als Voraussetzung dafür, dass die Anschauung des Universums überhaupt erst möglich wird, und dann nach der Anschauung, wenn die Religion in ihm zu Stande gekommen ist. Zwischen beiden Erfahrungen aber besteht mindestens ein grundsätzlicher Unterschied, der auf die Art und Weise des Gegebenseins der Menschheit hinausläuft. Während der Mensch am Anfang aufgrund des Erkennens des schlechthinigen gemeinsamen Schicksals zur Menschheit gerückt wird, wird er danach, indem er die Religion betritt, von der der Religion selbst innewohnenden Neigung zur Geselligkeit beschenkt. Die Religion knüpft sich dann an den Trieb des Menschen, „in der beständigen, nicht nur praktischen, sondern auch intellektuellen Wechselwirkung, worin er mit den Übrigen seiner Gattung steht, [...] alles [zu] äußern und mitteilen, was in ihm ist, und je heftiger ihn etwas bewegt, je inniger es sein Wesen durchdringt, desto stärker wirkt auch der Trieb, die Kraft desselben auch außer sich an Andern anzuschauen, um sich vor sich selbst zu legitimieren, daß ihm nichts als Menschliches begegnet sei.“ (Schleiermacher, 177) Der Einzelne bindet sich an die Menschheit nicht unter dem Eindruck vom „Glauben an die Unentbehrlichkeit dessen, was in uns ist für

Alle, sondern nur davon, des Verhältnisses unserer besondern Ereignisse zur gemeinschaftlichen Natur innezuwerden.“ (Schleiermacher, 177) Nicht durch Eigenwille oder Hochmut wird er dazu verleitet, sondern durch die „Einwirkungen des Universums“, die ihm als „das Größte und Unwiderstehlichste“ erscheinen, wird er aus sich herausgetrieben:

Sein erstes Bestreben ist es vielmehr, wenn eine religiöse Ansicht ihm klargeworden ist oder ein frommes Gefühl seine Seele durchdringt, auf den Gegenstand auch Andre hinzuweisen und die Schwingungen seines Gemüts wo möglich auf sie fortzupflanzen. (Schleiermacher, 178)

In der Gesellschaft der Gleichen von der Religion zum Äußern gedrängt, wird er Zuhörer für sich finden und wird selbst zum Zuhörer für die anderen:

Wenn also von seiner Natur gedrungen der Religiöse notwendig spricht, so ist ebendiese Natur, die ihm auch Hörer verschafft. (Schleiermacher, 178)

Aus dem Bewusstsein dessen, wie begrenzt sein Vermögen dazu ist, den in der Anschauung berührten Gegenstand der Religion jemals zu erfassen, drängt er darauf, das, „was er nicht unmittelbar erreichen kann, [...] wenigstens durch ein fremdes Medium wahrzunehmen“:

Darum interessiert ihn jede Äußerung derselben, und seine Ergänzung suchend, lauscht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt. So organisiert sich gegenseitige Mitteilung, so ist Reden und Hören Jedem gleich unentbehrlich. (Schleiermacher, 179)

Tritt aber einer vor die Übrigen, dann ohne den Anspruch auf ein Amt oder eine Legitimierung, sondern in der „freien Regung des Geistes“, aus dem „Gefühl der herzlichsten Einigkeit Jedes mit Allen und der vollkommensten Gleichheit“, unter der Bedingung der „gemeinschaftlichen Vernichtung jedes Zuerst und Zuletzt und aller irdischen Ordnung.“ (Schleiermacher, 182) Schleiermacher führt vor die Augen des Lesers seine eigene Vision der ekstatischen Entäußerung des Einzelnen vor den Übrigen, der Gemeinde, die ihm in seiner Enthüllung nachfolgt und seine als das eigene wahrnimmt:

Er tritt hervor, um seine eigne Anschauung hinzustellen, als Objekt für die Übrigen, sie hinzuführen in die Gegend der Religion, wo er einheimisch ist, und seine heiligen Gefühle ihnen einzupflanzen: er spricht das Universum aus, und im heiligen Schweigen folgt die Gemeine seiner begeisterten Rede. Es sei nun, daß er ein verborgenes Wunder enthülle oder in weissagender Zuversicht die Zukunft an die Gegenwart knüpfe, es sei, daß er durch neue Beispiele alte Wahrnehmungen befestige oder daß seine feurige Phantasie in erhabenen Visionen ihn in andere Teile der Welt und eine andre Ordnung der Dinge entzücke: der geübte Sinn der Gemeinde begleitet überall den seinigen, und wenn er zurückkehrt von seinen Wanderungen durchs Universum in sich selbst, so ist sein Herz und das eines Jeden nur der gemeinschaftliche Schauplatz desselben Gefühls. (Schleiermacher, 182)

In dieser gemeinschaftlichen *Perichorese* erkennt Schleiermacher die wahre „Einwirkung religiöser Menschen aufeinander“, darin besteht „ihre natürliche und ewige Verbindung“. Dieses „vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit“, das „himmlische Band“, stellt er dem „irdischen politische Band, welches doch nur ein erzwungenes, vergängliches, interimistisches Werk ist“ entgegen. (Schleiermacher, 184) Wie aber kann solche Geselligkeit zustande kommen, wenn Schleiermacher zugleich mit Nachdruck über die Individualisierung des „höchsten Gegenstandes der Religion“ spricht? Das Individuelle wird doch im Bereich der Religion (in den Orthodoxien und Orthopraxien) als Hauptursache des Sektierens und Haupthindernis „der freien Geselligkeit in der Religion“ angesehen. Schleiermacher kehrt die tradierte Gegenüberstellung der Individualität und der Gemeinschaft um:

In der idealen Betrachtung gilt es wohl, daß Alles, was außer einander gesetzt und unter verschiedene Abteilungen befaßt ist, sich auch entgegengesetzt und widersprechend sein muß, macht Euch aber doch davon los, wenn Ihr das Reale selbst anschaut, da fließt Alles ineinander. (Schleiermacher, 185)

Die Homogenität der einzelnen Elemente lässt zwar diese eine Einheit bilden, aber selbst diese Homogenität ist nicht absolut und schließt andere potentielle Konstellationen mit anderen Elementen nicht aus, ja, sie ist nie ganz von ihnen getrennt:

Freilich werden diejenigen, die sich in einem dieser Punkte am ähnlichsten sind, sich auch einander am stärksten anziehen, aber sie können deswegen kein abgesondertes Ganzes ausmachen: denn die Grade dieser Verwandtschaft nehmen unmerklich ab und zu, und bei so viel Übergängen gibt es auch zwischen den entferntesten Elementen kein absolutes Abstoßen, keine gänzliche Trennung. (Schleiermacher, 185-186)

Ähnliches gilt auch für jede menschliche Gemeinschaft: Wie das einzelne Individuum nicht von der Gemeinschaft zu trennen ist, so gelingt es auch einer bestimmten Gemeinschaft nicht, das Individuum gänzlich von der anderen zu trennen. Auch wenn ein Teil der Einzelpersonen eine homogene Gemeinschaft bildet, „gibt es auch einige unter ihnen, die eine Ahnung des Besseren haben, und Jeder, der wirklich höher gestellt ist, versteht sie besser als sie sich selbst; er ist sich des Vereinigungspunktes bewußt, der Jenen verborgen ist.“ (Schleiermacher, 186) Nach einem Prinzip der homogenisierten Gemeinschaft wird sie laut Schleiermacher bestimmt Individuen enthalten, die auch heterogenfähig sind:

Wenn die sich aneinanderschließen, in denen die eine Sinnesart herrschend ist, so gibt es doch Einige, welche beide verstehen und beiden angehören, und der, in dessen Natur es liegt, das Universum zu personifizieren, ist doch im wesentlichen, im Stoff der Religion gar nicht von dem unterschieden, der dies nicht tut, und es wird nie an solchen fehlen, welche sich auch in die entgegengesetzte Form mit Leichtigkeit hineindenken können. (Schleiermacher, 186)

Diese „unbeschränkte Universalität des Sinnes“ wird von Schleiermacher als „die erste und ursprüngliche Bedingung der Religion“ angesehen, so auch als „ihre schönste und reifste Frucht.“ (Schleiermacher, 187) Jene „Höchsten und Gebildetsten“, die auch in den „niederer Gegenden“ mit dem dort herrschenden „Absonderungstrieb“ „einen allgemeinen Verein“ wahrnehmen und ihn dadurch auch mitstiften, sind nicht mit einer Art von Gnostikern zu verwechseln, da der Inhalt ihres Gebildes von ganz anderer Natur ist:

Indem Jeder nur mit dem Nächsten in Berührung steht, aber auch nach allen Seiten und Richtungen einen Nächsten hat, ist er in der Tat mit dem Ganzen unzertrennlich verknüpft [...] jede einzelne Vereinigung ist nur ein fließender integrierender Teil des

Ganzen, in unbestimmten Umrissen sich in dasselbe verlierend, und fühlt sich auch nur so. (Schleiermacher, 187)

Was hier Schleiermacher als fundamental-anthropologische Theorie der Gesellschaft präsentiert, liefert auch eine implizite Kritik sowohl an der tradierten Kirche und ihrem exklusiven und steifen Gemeinschaftsverständnis, und ebenso auch an der ganzen zeitgenössischen Gesellschaft samt ihrer Entscheidungsträger.

Jeder aus der Vereinigung der Individuen ist sich bewusst, dass er ein zwar unabdingbarer Teil, aber immer doch nur ein Teil des Ganzen ist:

Sie sind untereinander ein Chor von Freunden. Jeder weiß, daß auch er ein Teil und ein Werk des Universums ist, daß auch in ihm sein göttliches Wirken und Leben sich offenbart. (Schleiermacher, 233)

Unter dem Ganzen wird aber keine gesellschaftliche Größe wie die Nation oder der Staat verstanden, sondern das Universum, die unendliche Menge der Verbindungen und der Verknüpfungen in dem mehrdimensionalen Modus. Die daraus folgende gegenseitige Angewiesenheit bestimmt auch die Art der interpersonalen Kommunikation:

Was er in sich wahrnimmt von den Beziehungen des Universums, was sich in ihm eigen gestaltet von den Elementen der Menschheit, alles wird aufgedeckt mit heiliger Scheu, aber mit bereitwilliger Offenheit, daß Jeder hineingehe und schaue. Warum sollten sie auch etwas verbergen untereinander? Alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich. – Sie sind untereinander ein Bund von Brüdern [...] (Schleiermacher, 234)

Die Annäherung zum Universum wird in eine unmittelbare Verbindung mit der Annäherung zum Nächsten gesetzt, ebenso wie auch wie in den Evangelien die Annäherung an den personalen Gott von der Annäherung zum Nächsten mitbestimmt und auch dadurch gemessen wird:

Sie sind untereinander ein Bund von Brüdern – oder habt Ihr einen innigeren Ausdruck für das gänzliche Verschmelzen ihrer Naturen, nicht in Absicht auf das Sein und Wollen, aber in Absicht auf den Sinn und das Verstehen? Je mehr sich Jeder dem Universum nähert, je mehr sich Jeder dem Andern mitteilt, desto vollkommener werden sie Eins, keiner hat ein Bewußtsein für sich, Jeder hat zugleich das des Andern, sie sind

nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit, und aus sich selbst herausgehend, über sich selbst triumphierend, sind sie auf dem Wege zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit. (Schleiermacher, 234)

6.8 Die Kirche

Wie kann man dann angesichts dieses übergreifenden Zusammenhangs noch wagen, an Bekehrung oder an einen absolutistischen Heilsanspruch zu denken?

Wo ist die verschriene wilde Bekehrungssucht zu einzelnen bestimmten Formen der Religion, und wo der schreckliche Wahlspruch: kein Heil außer uns? Die Religion der Gesellschaft zusammengenommen ist die ganze Religion, die unendliche, die kein Einzelner ganz umfassen kann und zu der sich also auch keiner bilden und erheben läßt. (Schleiermacher, 188)

Der Einzelne wird aber auch „aus dem Kreise der religiösen Vereinigung, wo Anschauung des Universums ihm den erhabensten Genuß gewährt und, von heiligen Gefühlen durchdrungen, sein Geist auf dem höchsten Gipfel des Lebens schwebt [...] in die niedrigen Gegenden des Lebens“ zurückgezogen, wobei er durch die erworbene Fähigkeit, dass er „alles, womit er sich da beschäftigen muß, zugleich auf das beziehen kann, was seinem Gemüt immer das Höchste bleibt“, getröstet wird. (Schleiermacher, 189) Als „ein Verwalter der Religion unter den Ungläubigen“ strebt er in seiner Geschäftigkeit aus der „frommen Sehnsucht des Fremdlings nach seiner Heimat“ danach, „sein Vaterland mit sich zu führen und die Gesetze und Sitten desselben, sein höheres, schöneres Leben überall anzuschauen.“ (Schleiermacher, 190) Dieses Vaterland bezeichnet Schleiermacher als die „triumphierende Kirche“, die im Gegensatz zur gegen alle „Hindernisse der religiösen Bildung“ „streitenden Kirche“, „alles, was ihr entgegenstand, überwunden und sich selbst konstituiert hat.“ (Schleiermacher, 191) Diejenigen, die „mit ihrer Religion zum Bewußtsein gekommen sind und denen die religiöse Ansicht des Lebens eine der herrschenden geworden ist“, sind nur in der Minderzahl und sind nicht „in großen Tempeln“ zu finden:

Daß aber ist gewiß, daß alle wahrhaft religiöse Menschen, soviel es ihrer je gegeben hat, nicht nur den Glauben, sondern das lebendige Gefühl von einer solchen Vereinigung mit sich herumgetragen und in ihr eigentlich gelebt haben und daß sie Alle das, was man gemeinhin die Kirche nennt, sehr nach seinem Wert, das heißt eben nicht sonderlich hoch, zu schätzen wußten. (Schleiermacher, 192)

Die Gemeinschaft der „wahrhaft religiöse Menschen“ wird der etablierten Kirche entgegengesetzt, und zwar wird die letzte nicht unbedingt als notwendige Vorstufe für die erste angesehen:

Diese große Verbindung nämlich [...] ist weit entfernt eine Gesellschaft religiöser Menschen zu sein, vielmehr nur eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen, und so finde ich es sehr natürlich, daß sie jener fast in allen Stücken entgegengesetzt ist. (Schleiermacher, 193)

Der radikale Unterschied zwischen beiden Gattungen der Kirche besteht gerade in dem Prinzip, das sich dem Einzelnen in der Anschauung des Universums offenbart und weiter die gesamte Lebenslaufbahn des Einzelnen bestimmt. Diesem Prinzip gemäß sind auch „in der wahren religiösen Geselligkeit alle Mitteilung gegenseitig“, und dasselbe Prinzip, „welches uns zur Äußerung des Eigenen antreibt, [ist] innig verwandt mit dem, was uns zum Anschließen an das Fremde geneigt macht“ und so ist Wirkung und Gegenwirkung eng miteinander verbunden. (Schleiermacher, 193) In den tradierten Gestalten der Kirche „im Gegenteil findet Ihr gleich eine durchaus andere Form:

Alle wollen empfangen, und nur einer ist da, der geben soll; völlig passiv lassen sie auf einerlei Art in sich einwirken durch alle Organe und helfen höchstens dabei selbst von innen nach, soviel sie Gewalt über sich haben, ohne an eine Gegenwirkung auf Andere auch nur zu denken.“ (Schleiermacher, 193-194)

Unter einer „Gegenwirkung auf Andere“ versteht Schleiermacher allerdings weder die Mission noch eine spezielle Art der Beeinflussung, sondern die aus der genuinen Anschauung gewonnene Mitteilung, die nach einem Auftreten vor den Gleichgesinnten und dem sich anschließenden Austausch strebt, das, was ich oben als *Perichorese* bezeichnet habe:

Wer es weiß, wie die Religion wirkt, der findet es natürlich, daß sie Alle reden, sie würden fürchten, daß die Steine es ihnen zuvortäten. (Schleiermacher, 206)

Diejenigen aber, die die ursprüngliche Anschauung nur aus der Nachahmung des von anderen Mitgeteilten kennen, „tun keine Gegenwirkung, weil sie keiner fähig sind, und sie können nur darum keiner fähig sein, weil keine Religion in ihnen wohnt.“ (Schleiermacher, 194) Je mehr aber der Einzelne an Religion hinzugewinnt, desto gleichgültiger wird ihm die Kirche „und die Frömmsten sondern sich stolz und kalt von ihr aus.“ (Schleiermacher, 197) Für Schleiermacher verhält es sich ganz eindeutig:

[...] man ist in dieser Verbindung nur deswegen, weil man keine Religion hat, man verharrt darin nur so lange, als man keine hat. (Schleiermacher, 197)

Das Urteil über die Abwesenheit der Religion bei denen, die sich der herkömmlichen Kirche verbunden fühlen, belegt Schleiermacher mit der Art und Weise, „wie sie die Religion behandeln“, wobei er auf eine negative Weise die wichtigsten Merkmale seiner Auffassung der Religion und der ihr entsprechenden Gesellschaft wiederholt. (Schleiermacher, 197) Erstens würden sie sich, falls sie die Religion verstanden hätten, eher für die „klarsten individuellsten Anschauungen und Gefühle“ desjenigen interessieren, „welchen sie für sich zum Organ der Religion gemacht haben“, sprich der „Pfarrer“ oder „Prediger“, statt „vornehmlich Begriffe, Meinungen, Lehrsätze, kurz, statt der eigentlichen Elemente der Religion die Abstraktionen darüber“ zu suchen. (Schleiermacher, 198) Würden sie also den individuellen Äußerungen dieses „Organs der Religion“ nachfolgen, dann würden sie auch konsequent zu einem richtigen Verständnis der „symbolischen Handlungen“ gelangen, die zwar als „Zeichen der Gleichheit des in Allen hervorgegangenen Resultats“, als „Andeutung der Rückkehr zum gemeinschaftlichen Mittelpunkt“ und als der „vollstimmigste Schlußchor nach allem, was Einzelne rein und kunstreich mitgeteilt haben“ der „wahren“ religiösen Gemeinschaft zu eigen sind, aber nicht „etwas für sich Bestehendes“ sind, wie sie üblicherweise im kirchlichen Milieu wahrgenommen werden. (Schleiermacher, 198) Darum sieht sich Schleiermacher gezwungen, nichts anderes als die Ignoranz der Kirchengänger in Bezug auf „jenen Charakter einer hohen und freien Begeisterung, der der Religion durchaus eigen ist“, festzustellen. (Schleiermacher, 199) Ihr „schülerhaftes“ und „mechanisches“ Wesen lässt die Religion „erst von außen

überkommen“:

Darum hängen sie so an den toten Begriffen, an den Resultaten der Reflexion über die Religion und saugen sie begierig ein, in der Hoffnung, daß diese in ihnen den Rückweg ihrer eigentlichen Genesis machen und sich wieder in die lebendigen Anschauungen und Gefühle zurückverwandeln werden, aus denen sie ursprünglich abgeleitet sind. Darum brauchen sie die symbolischen Handlungen, die eigentlich das Letzte sind in der religiösen Mitteilung, als Reizmittel, um das aufzuregen, was ihnen eigentlich vorangehen müßte. (Schleiermacher, 199)

Indem man sich der „religiösen Meinungen“, Glaubenssätze und Dogmen als Methoden bedient und dadurch notwendig eine autoritär bestimmte Exklusivität gegenüber jeglicher Heterogenität beschwört, verfällt man „einem verderblichen Sektengeist.“ (Schleiermacher, 201) Dieses Fehlverhalten ist wiederum nur aus der Perspektive der Gesetze des Universums, nach denen nichts für sich alleine bestehen könnte und alles ineinanderbegriffen ist, als solches zu verstehen und zu beurteilen.

Schleiermacher lässt sich aber auch angesichts seines unmissverständlichen Urteils gegenüber der Institution der Kirche nicht in die Reihen der Feinde der kirchlichen Institutionen als solcher schieben. Und dafür sieht er einen guten Grund:

[...] wenn die wahre Kirche doch immer nur denjenigen offenstehen wird, welche schon im Besitz der Religion sind, so muß es doch irgendein Bindungsmittel geben zwischen ihnen und denen, welche sie noch suchen, und das soll doch diese Anstalt sein, denn sie muß ihrer Natur nach ihre Anführer und Priester immer aus jener hernehmen. (Schleiermacher, 200)

Wenn die konventionelle Vorstellung besagt, man gehöre zu einer bestimmten Kirche und gehöre darum auch zu einer Religion, („Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem“: Wer die Kirche nicht als Mutter hat, kann Gott nicht als Vater haben, De unit. eccl. 6 De ecclesiae catholicae unitate bei Cyprian von Karthago) so verhält es sich bei Schleiermacher umgekehrt – indem man eine Religion hat, ein „Dokument seiner religiösen Individualität“ aufzeigen kann, „den Geburtstag seines geistigen Lebens angeben und eine Wundergeschichte erzählen“ kann, wird man zur Kirche zuallererst fähig. (Schleiermacher, 268) Hier entdeckt Schleiermacher den genuin reformatorischen Befund als konstituierend für das ganze Gebiet der Religion.

6.9 Kirche versus Staat

Den Misserfolg der kooperativen Korrespondenz zwischen beiden Kirchen stellt Schleiermacher dem Staat in Rechnung, da sein „epidemischer Enthusiasmus“ in Sache der Religion zur „Quelle alles Verderbens geworden“ ist. (Schleiermacher, 210) Der Staat und seine Vertreter haben dazu nicht nur durch ihre „kleinliche Eitelkeit und den wunderlichen Dünkel, daß die Vorzüge, welche sie mitteilen könnten, überall ohne Unterschied etwas Wichtiges sind“, beigetragen, sondern sie lähmten „die Versammlung der Heiligen“ auch durch „die Ehrfurcht vor den Dienern des Heiligtums“, die sie in ihre „Paläste und Richtsäle“ mitgenommen haben. (Schleiermacher, 210) Kühn und scharfsinnig klärt Schleiermacher den Wirkungsmechanismus der staatlichen Umarmung der Religion auf:

Sooft ein Fürst eine Kirche für eine Korporation erklärte, für eine Gemeinschaft mit eignen Vorrechten, für eine ansehnliche Person in der bürgerlichen Welt [...] sooft ein Fürst, sage ich, zu dieser gefährlichsten und verderblichsten aller Handlungen sich verleiten ließ, war das Verderben dieser Kirche unwiderruflich beschlossen und eingeleitet. Wie das furchtbare Medusenhaupt wirkt eine solche Konstitutionsakte politischer Existenz auf die religiöse Gesellschaft: alles versteinert sich, sowie sie erscheint. Alles nicht Zusammengehörige, was nur für einen Augenblick ineinander geschlungen war, ist nun unzertrennlich aneinander gekettet; alles Zufällige, was leicht hätte abgeworfen werden können, ist nun auf immer befestigt; das Gewand ist mit dem Körper aus einem Stück, und jede unschickliche Falte ist wie für die Ewigkeit. (Schleiermacher, 211-212)

Die Grundvoraussetzung für eine solche feindliche Übernahme wird von Schleiermacher im religiösen Milieu selbst erkannt:

[...] und es geschah nie anders, als wenn bereits jener unglückliche Zustand eingetreten war, wo die Gesellschaft der Gläubigen und die der Glaubensbegierigen, das Wahre und das Falsche, was sich bald wieder auf immer geschieden hätte, bereits vermischt war, denn ehe war nie eine religiöse Gesellschaft groß genug, um die Aufmerksamkeit der Herrscher zu erregen. (Schleiermacher, 211)

Durch den Ansatz des Staates wird „die größere und unechte Gesellschaft“ ihrer natürlichen Plastizität und Beweglichkeit beraubt:

[...] sie kann weder ihre Form noch ihre Glaubensartikel mehr ändern; ihre Einsichten, ihre Gebräuche, alles ist verdammt, in Zustände zu verharren, in dem es sich eben befand. (Schleiermacher, 212)

Der Staat mit seinem „übelverstandenen Großmut“ lässt die „Virtuosen der Heiligkeit“ von jedem Anteil an der Regierung der „äußern Religionsgesellschaft“ ausschließen und damit das Band zwischen ihnen und der wahren Kirche auflösen. (Schleiermacher, 214) Wird aber die äußere Kirche ihrer Freiheit entäußert, wird sie danach vom Staat als diejenige Anstalt behandelt, „die er eingesetzt und erfunden hat“, wo er allein sich die Entscheidung darüber anmaßt, „wer tüchtig sei, als Vorbild und als Priester der Religion aufzutreten in dieser Gesellschaft“. Damit begreift Schleiermacher die „Fehler und Mißbräuche“ der Kirche als überwiegend vom Staat hervorgebracht, „fast alle [sind] seine Erfindung.“ (Schleiermacher, 215) Die Religion wird letztendlich auch ihrer Authentizität des unmittelbaren Selbstbezuges beraubt:

Nichts gibt es nun in allen ihren Einrichtungen, was sich auf die Religion allein bezöge oder worin sie auch nur die Hauptsache wäre: in den heiligen Reden und Unterweisungen sowohl als in den geheimnisvollen und symbolischen Handlungen ist alles voll von moralischen und politischen Beziehungen, alles ist abgewendet von seinem ursprünglichen Zweck und Begriff. (Schleiermacher, 216)

Die institutionelle Kirche kann also nicht „eine Gesellschaft von Menschen sein“, „die ein bestimmtes Streben haben und genau wissen, was sie wollen“, sie ist auf jeden Fall „nicht die eigentliche Gesellschaft der religiösen Menschen“, da die „wahre Kirche“ die Gaben verweigert hätte, „die sie nicht brauchen konnte, wohl wissend, [...] daß sie nichts brauchen auf Erden und auch nichts brauchen können als eine Sprache, um sich zu verstehn, und einen Raum, um beieinander zu sein, Dinge, zu denen sie keiner Fürsten und ihrer Gunst bedürfen.“ (Schleiermacher, 217- 218) Zwar behauptet Schleiermacher, dass die sichtbare Institution der Kirche in ihrer aktuellen Gestalt unverzichtbar für die Kommunikation zwischen der wahren Kirche und der profanen Welt ist, aber damit wird nicht die konkrete Kirche in ihrer Bestimmtheit vorausgesetzt, sondern die grundsätzliche Angewiesenheit der wahren Kirche auf irgendeine Institution, um damit überhaupt „in eine gewisse Berührung mit der profanen Welt“ zu kommen:

Welche Gestalt soll diese Gesellschaft denn annehmen und wie wäre sie zu befreien von dem Verderben, welches sie eingesogen hat? Das letzte bleibe der Zeit zu beantworten überlassen: es gibt zu Allem, was irgend einmal geschehen muß, tausend verschiedene Wege und für alle Krankheiten der Menschheit mannigfaltige Heilarten: jede wird an ihrem Ort versucht werden und zum Ziele führen. (Schleiermacher, 218)

Schleiermacher wagt es nicht, die konkreten zukünftigen Gestalten wenigstens zu skizzieren, wohl aber die Ziele, die die Herausbildung dieser Gestalten bestimmen werden. Dazu gehören die „allgemeine Freiheit der Wahl, der Anerkennung und des Urteils“, wodurch der Unterschied zwischen Priestern und Laien aufgehoben werden muss, und auch die Auflösung der „Bande der unheiligen Symbole“ und der damit zusammenhängenden systematischen Ansprüche. Und nicht zuletzt muss die „äußere Religionsgesellschaft“ „der allgemeinen Freiheit und der majestätischen Einheit der wahren Kirche“ nähergebracht werden, eine „fließende Masse“ werden, „wo es keine Umrisse gibt, wo jeder Teil sich bald hie, bald dort befindet, und Alles sich friedlich untereinandermengt“ und „keiner mehr fühlen kann, daß er einem bestimmten Kreise angehört und ein Andersglaubender einem andern.“ (Schleiermacher, 225-226)

Doch mindestens eine der wahren Kirche würdige Gestalt nennt Schleiermacher. Gerade die Familie wird von ihm als das „gebildetste Element und das treueste Bild des Universums“ bezeichnet. (Schleiermacher, 230) In der Familie wirken dieselbe Kräfte und Gesetze, die auch im Universum tätig sind und bieten sich als Inhalt der Anschauung dar:

[...] wenn still und mächtig alles ineinandergreift, so wirken hier alle Kräfte, die das Unendliche beseelen; wenn leise und sicher Alles fortschreitet, so waltet der hohe Weltgeist hier wie dort; wenn die Töne der Liebe alle Bewegungen begleiten, hat sie die Musik der Sphären unter sich. (Schleiermacher, 230)

Wird dieses „Heiligtum“ gebildet und gepflegt, „so wird mancher [...] das Universum anschauen lernen in der kleinen verborgenen Wohnung, sie wird ein Allerheiligstes sein, worin mancher die Weihe der Religion empfängt.“ (Schleiermacher, 230) Das familiäre Priestertum wirkt sowohl in den Anfängen der Religion als auch bis an ihr Ende, denn „es wird das letzte sein, wenn kein Anderes mehr nötig ist“:

Ja, wir warten am Ende unserer künstlichen Bildung einer Zeit, wo es keiner andern vorbereitenden Gesellschaft für die Religion bedürfen wird als der frommen Häuslichkeit. (Schleiermacher, 230)

6.10 Einheit und Vielheit

Das Thema der Einheit und der Vielheit der Religionen beginnt Schleiermacher mit einer Anspielung auf den Prolog zum Johannesevangelium:

Ich will Euch gleichsam zu dem Gott, der Fleisch geworden ist, hinführen; ich will Euch die Religion zeigen, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäußert hat und in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen ist; in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken; in dem, was irdisch und verunreinigt vor Euch steht, die einzelnen Züge derselben himmlischen Schönheit aufsuchen, deren Gestalt ich nachzubilden versucht habe. (Schleiermacher, 238)

Dass hier Schleiermacher nicht nur die konkrete christliche Religion meint, sondern jede mögliche Religion, die eine konkreten geschichtlichen, positiven Gestalt angenommen hat und dadurch die von Schleiermacher gesuchte Religion verkörpert hat, ist aus den bisher erläuterten Inhalten der Reden mit Sicherheit zu entnehmen.

Schleiermacher wendet sich gegen die Vielheit der Kirchen, und zwar nicht aus der einen oder anderen theologischen Positionierung, sondern „aus der Natur der Sache“, nach „dem wirklichen Zusammenhange“; und aus demselben Grund behauptet er die „bestimmteste Verschiedenheit“ der Religionen „als etwas Notwendiges und Unvermeidliches.“ (Schleiermacher, 238) Hier weist Schleiermacher ausdrücklich auf den „wirklichen Zusammenhang“ als Hauptgrund und Ursache hin, warum man die Vielheit der Kirchen als ein „ungeteiltes Ganzes“ betrachten soll. Ich vermute, der „wirkliche Zusammenhang“ wird zum Synonym (oder auch zum Inhalt?) des „höheren Realismus“ für die Bezeichnung einer konkreten Tatsache, die den Inhalt jeder grundlegenden Anschauung des Universums ausmacht. Ein Zusammenhang ist aber ohne die Individuen nicht zu denken, da ohne die konkreten und selbstbezogenen Individualitäten der Zusammenhang zum rohen und gleichmachenden Totalitarismus

entartet. Warum aber die Einheit der Kirche und die Vielheit der Religionen und nicht umgekehrt? Wie ich vorher herausgestellt habe, wird das Gemeinschaftliche der Kirchen zum Platz, wo das „rege und lebendige Selbst“ sich verbreiten sucht, und in der Religion sucht es die „durstige Urkraft“ an sich zu ziehen, zu empfangen. Jedes Ding hat nach Schleiermacher „nur dadurch sein bestimmtes Dasein, daß es die beiden Urkräfte [...] auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält“ (Schleiermacher, 6):

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 mitzuteilen und selbst nie erschöpft zu werden. (Schleiermacher, 7)

Das gelte nicht nur für den Menschen und seine Umwelt, sondern auch für die Geister, die „sobald sie auf diese Welt verpflanzt werden, einem solchen Gesetze folgen müßten.“ (Schleiermacher, 6) Ausgehend von diesen anthropologischen Voraussetzungen können wir die Frage nach der Notwendigkeit der Einheit der Kirche und der Vielheit der Religionen näher anschauen. Der Realismus könnte dann darin bestehen, dass man zwar diesen Zusammenhang ahnt und auch erlebt, aber auf eine inkonsequenteren, unvollkommenen Weise, und der „höhere Realismus“ würde dann in einem Gefühl der allgegenseitigen Abhängigkeit, in dem Bewusstsein des übergreifenden Zusammenhanges bestehen.

Denn warum sollte die innere, wahre Kirche Eins sein? Damit Jeder anschauen und sich mitteilen lassen könnte die Religion des Andern, die er nicht als seine eigene anschauen kann und die also als gänzlich von ihr verschieden gedacht wurde. Warum sollte auch die äußere und uneigentlich sogenannte Kirche Eins sein? Damit Jeder die Religion in der Gestalt aufsuchen könnte, die dem schlummernden Keim, der in ihm liegt, homogen ist, und dieser mußte also von einer bestimmten Art sein, weil er nur durch dieselbe bestimmte Art befruchtet und erweckt werden kann. (Schleiermacher, 239)

Die Einheit der Kirche ermöglicht dadurch dem menschlichen Gemüt, „ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen“ oder im Falle der uneigentlichen Kirche, sich selbst zu identifizieren, ohne den anderen entgegenzutreten. (Schleiermacher, 7)

Was aber versteht Schleiermacher unter „Eins sein“? Offensichtlich nicht die geläufige Vorstellung von Einigkeit als Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kreis oder Inanspruchnahme bestimmter Identitätsmerkmale, die in der Regel eine Positionierung gegenüber den Außenstehenden bestimmen. Unter „Eins sein“, das für die „wahre Kirche“ gilt, versteht Schleiermacher etwas, was uns nicht sofort in den Sinn kommt als solches zu bezeichnen. Für ihn heißt „Eins sein“, einen Freiraum für gänzlich Verschiedenes zu behalten, sich auf das einzustellen, was man nicht als das „eigene anschauen kann“. „Eins sein“ bedeutet für Schleiermacher demnach den Verzicht auf Eingrenzung als Selbstbehauptung, wobei für uns gerade das Gegenteil der Fall wäre. Diese Einsicht in die Natur des „Eins seins“ korreliert wiederum mit der Einsicht, die während der Anschauung des Universums mitgeteilt wird. Das „Eins sein“ der wahren Kirche ist in diesem Zusammenhang keine Ideologie, sondern eine Sachgemäßheit gegenüber dem Universum, das durch seine Gesetze und vor allem durch sein Prinzip der kritischen Relationalität nicht nur mit der menschlichen Anlage korreliert, sondern auch die Art und Weise der Existenz der „eigentlichen“ Kirche als Resultat der stattgefundenen Korrespondenz zwischen der menschlichen Anlage und dem aus der Anschauung gewonnenen Prinzip kritischer Relationalität grundsätzlich bestimmt. Die „uneigentliche“ Kirche ist dagegen dem Naturzustand der menschlichen Anlage, die noch nicht durch das Einwirken des Universums und seines Prinzips angefochten wurde, ausgesetzt, das heißt, entsprechend dem Zustand seiner Anlage und „dem schlummernden Keim, der in ihm liegt“, erhebt der Mensch Ansprüche an die Kirche. Auch die Einheit der „äußeren Kirche“ hat einen eigentümlichen Charakter, der aber nicht mit dem der „wahren Kirche“ zu verwechseln ist.

Ganz anders als bei der Vielheit der Kirchen sieht es bei der Vielheit der Religionen aus. Die Kirchen sind in ihrer Vielfalt nur „Fragmente eines einzigen Individuums“, welches für den Verstand als „Eins“ bestimmt und für die Sinne in seiner Einheit unerreichbar bleibt, wobei die Vorstellung von den Kirchen als „besondere Individuen“ auf einem Missverständnis beruht, das durch die Einwirkung „eines fremdartigen Prinzips“ entstand. (Schleiermacher, 241) Fraglich aber bleibt bei dieser Erklärung Schleiermachers, worauf eigentlich das erwähnte „fremdartige Prinzip“ gewirkt hat: wenn auf die Sinne, warum spricht Schleiermacher dann von einem „Missverständnis“, wenn aber auf den Verstand, wie ist es dann möglich, dass das „Missverständnis“ und

die Einsicht des Verstandes in die Einheit der Kirchen zusammen bestehen? Immerhin ist auch die Religion für den Verstand „ihrem Begriff und ihrem Wesen nach [...] ein Unendliches und Unermeßliches“, das sich in „unendlicher Menge endlicher und bestimmter Formen“ individualisiert. (Schleiermacher, 241) Es gilt ebenso für die Religion auch, „daß Niemand die Religion ganz haben kann; denn der Mensch ist endlich und die Religion ist unendlich.“ (Schleiermacher, 240) Die unendliche Religion erscheint jedoch in „positiven Religionen“ begleitet von Schleiermacher zufolge unvermeidbarer Ausartung und Verderben:

[...] vieles überall unvermeidlich ist, sobald das Unendliche eine unvollkommene und beschränkte Hülle annimmt und in das Gebiet der Zeit und der allgemeinen Einwirkung endlicher Dinge, um sich von ihr beherrschen zu lassen, herabsteigt. (Schleiermacher, 246)

Bei aller negativen Einstellung zur positiven Religionen muss man, nachdem man zunächst überhaupt in allem Gemeinen und Niedrigen „jede Spur des Göttlichen, Wahren und Ewigen“ sucht, auch und vor allem diejenige auf solche Weise betrachten, welche „die gerechtesten Ansprüche darauf hat, religiös gerichtet zu werden.“ (Schleiermacher, 246) *Die* Religion kann schließlich nur „in einer unendlichen Menge durchaus bestimmter Formen“ gegeben sein (Schleiermacher, 249), „welche die ewige und unendliche Religion unter endlichen und beschränkten Wesen notwendig annehmen mußte.“ (Schleiermacher, 247) Der Grund dafür liegt im Wesen der Religion, da „jede Anschauung des Unendlichen völlig für sich besteht, von keiner andern abhängig ist und auch keine andere notwendig zur Folge hat.“ (Schleiermacher, 240) Die Religion hat aber auch keine exklusive oder privilegierte Ansichtsperspektive und erscheint ganz anders, „wenn sie von einem andern Punkt aus gesehen oder auf eine andere bezogen wird.“ (Schleiermacher, 240) Religion wird also erst dadurch ermöglicht, dass zu ihrer Grundanschauung verschiedene Arten von individuellen Ansichten mit verschiedenen Beziehungsprinzipien zusammenkommen, die denselben Gegenstand der Anschauung auch ganz anders wahrnehmen können. (Vgl. Schleiermacher, 249) Konsequenterweise folgt daraus die Frage nach den Kriterien und Prinzipien, die diese individuellen Ansichten zusammen- und auseinanderhalten:

Wodurch werden nun diese Individuen bestimmt, und wodurch unterscheiden sie sich voneinander, was ist das Gemeinschaftliche in ihren Bestandteilen, was sie zusammenhält, oder das Anziehungsprinzip, dem sie folgen, wornach beurteilt man, zu welchem Individuo ein gegebenes religiöses Datum gehören muß? (Schleiermacher, 250)

Zum konstituierenden Prinzip einer bestimmten religiösen Form gehört jedoch kein „bestimmtes Quantum religiösen Stoffs“ (Schleiermacher, 250), da es in der Natur der menschlichen Erfahrung liegt, dass „einzelne Ansichten sich ihm verdunkeln können, andere ihm aufgehen können und sich zur Klarheit bilden, und seine Religion ist von dieser Seite immer beweglich und fließend.“ (Schleiermacher, 252) Jene dagegen, die die Religion aus einem vorgegebenen Inventar der Anschauungen und Gefühle bestimmen, sind in einen beständigen Streit über das verwickelt, „was zu derselben wesentlich gehöre und was nicht; sie wissen nicht, was sie als charakteristisch und notwendig festsetzen, was sie als frei und zufällig absondern sollen, sie finden den Punkt nicht, aus dem sie das Ganze übersehen können, und verstehen die religiöse Erscheinung nicht, in der sie selbst zu leben, für die sie zu streiten wähnen und zu deren Ausartung sie beitragen, indem sie nicht wissen, wo sie stehn und was sie tun.“ (Schleiermacher, 253) Mehr als das, eine solche Einstellung wird implizit oder auch explizit durch ein „dem Geist der Religion so ganz entgegengesetzte[s]“ Prinzip des „inneren und objektiven Zusammenhanges“, „des Sektierens und des Systemwesens“, der einige Erscheinungen verbindet und andere ausschließt, begründet. (Schleiermacher, 253) Dem Sektieren, gleich ob dem spekulativen, bei dem „einzelne Anschauungen in einen philosophierenden Zusammenhang“ gebracht werden, oder dem asketischen, bei dem auf „ein System und eine bestimmte Sukzession von Gefühlen“ gedrungen wird, das zur Gleichförmigkeit aller, „die an demselben Stück Religion Anteil haben wollen“ strebt, hält Schleiermacher das Prinzip entgegen, nach dem die positive Religion „während ihrer Bildung und ihrer Blüte“ nach außen wuchs und „immer neue Wege getrieben“ hat. (Schleiermacher, 255-256) Auch hinsichtlich der formellen Unterscheidungsmerkmale zwischen den Religionen, wie z.B. die Arten, „das Universum anzuschauen als Chaos, als System und in seiner elementarischen Vielheit“, wird der Religion eine Rolle bei der Wesensbestimmung untersagt:

[...] wenn man einen Begriff einteilt, soviel man will und bis ins Unendliche fort, so kommt man doch dadurch nie auf Individuen, sondern immer nur auf weniger allge-

meine Begriffe, die unter jenen enthalten sind, auf Arten und Unterabteilungen, die wieder eine Menge sehr verschiedener Individuen unter sich begreifen können: um aber den Charakter der Einzelwesen selbst zu finden, muß man aus dem allgemeinen Begriff und seinen Merkmalen herausgehn. (Schleiermacher, 255-256)

Ein Individuum der Religion wird nach Schleiermacher nur dann zustande gebracht, wenn „irgendeine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür – denn anders kann es nicht geschehen, weil eine jede gleiche Ansprüche darauf hätte – zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und Alles darin auf sie bezogen wird.“ (Schleiermacher, 259) Von welcher Art ist nun diese Willkür und wer ist eigentlich das Subjekt dieser Willkür? Das Universum steht da als ein souverän Handelnder und keiner von seinen Einflüssen auf den Schauenden wird vor der unendlichen Zahl der anderen herausgehoben. Da alles von einem ewigen und unendlichen Zusammenhang durchdrungen ist, ist es vollkommen gleichgültig, welche konkrete Erfahrung der Anschauung zur Grundanschauung erhoben wird. Eine einzelne Anschauung bringt „ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze“, das bisher „vieldeutig und unbestimmt war.“ (Schleiermacher, 260) Dieser neue Bezugspunkt wird aber auf keinen Fall totalitär in Bezug auf einzelne Elemente und Gefühle, diese „erhalten eben dadurch einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und eingreifender ineinander“ (Schleiermacher, 260), d.h. der immer schon vorhandene Zusammenhang der einzelnen Elemente durch den Bezug auf eine konkrete Anschauung wird auf eine neue Art und Weise evident und plausibel. Was wäre dann der Beitrag dieser zentralen Anschauung für die vorher existierende Konstellation der einzelnen Elemente? Werden diese durch die Anschauung in ihrem Wesen verändert oder wird eben nur ihr Verhältnis untereinander aufs Neue geregelt? Das letztere scheint der Fall zu sein: Von der Beeinflussung der zentralen Anschauung wird von Schleiermacher weder eine moralische Vervollkommnung noch eine metaphysische Perturbation erwartet, sondern alles Vorhandene wird ein neues Verhältnis untereinander gewinnen. Eigentlich könnte man die durch die grundsätzliche Anschauung bewirkte Neukonstellation des Vorhandenen als Systematisierung bezeichnen. Diese würde dabei aber auf jeden Fall einen anderen Charakter besitzen, als die von Schleiermacher verworfene Systematisierung als philosophisches oder theologisches Handwerk. Wenn es bei letzterem um totalitäre Hierarchisierung oder

generische Herabstufung der einzelnen Bausteine der Wirklichkeit, um damit ihr Wesen zu greifen, geht, dann handelt es sich bei der durch die Anschauung hervorgebrachten Systematisierung eher um die Totalität der gegenseitigen Bezogenheit des Vorhandenen. In der Totalität der durch solche Art der Systematisierung hervorgebrachten Formen wird von Schleiermacher die „ganze Religion“ erkannt:

Nur in der Totalität aller nach dieser Konstruktion möglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden, und sie wird also nur in einer unendlichen Sukzession kommender und wieder vergehender Gestalten dargestellt, und nur was in einer von diesen Formen liegt, trägt zu ihrer vollendeten Darstellung etwas bei. (Schleiermacher, 260)

Die „unendliche Sukzession kommender und wieder vergehender Gestalten“ verweist uns wiederum auf das Spezifikum des systematischen Charakters der Religion, wie sie von Schleiermacher angesehen wird: Zwar weist jede konkrete Form oder Gestalt oder Individuum der positiven Religion einen für die Religion unverzichtbaren Charakter auf, „trägt zu ihrer vollendeten Darstellung etwas bei“, ist aber immer noch vergänglich. In Bezug auf die Mannigfaltigkeit des Bestehenden wirkt die Zentralanschauung als ein Ordnungsprinzip, das alles miteinander und untereinander einbezieht und aufeinander verweist, aber in Bezug auf das „Ganze“, unter dem Schleiermacher wohl die unendliche Gesamtheit aller Anschauungsperspektiven versteht, wird sie zur Häresis, „ein Wort, das wieder zu Ehren gebracht werden sollte“ (Schleiermacher, 261), da aus dieser Gesamtheit eine einzelne Anschauung willkürlich in den Mittelpunkt einer Religion gestellt wurde. Wird die Religion „in und durch solche bestimmte Formen dargestellt, so hat auch nur der, welcher sich mit der seinigen in einer solchen niederläßt, eigentlich einen festen Wohnsitz“, „ein aktives Bürgerrecht in der religiösen Welt, nur er kann sich rühmen, zum Dasein und zum Werden des Ganzen etwas beizutragen; nur er ist eine eigne religiöse Person mit einem Charakter und festen und bestimmten Zügen.“ (Schleiermacher, 261) Sofort relativiert Schleiermacher die eigene Aussage, indem er die Hegemonie der vorhandenen Formen der Religion verneint, „aber eine Anschauung muß in seiner Religion die herrschende sein, sonst ist sie so gut als Nichts.“ (Schleiermacher, 262) Zwar wirbt Schleiermacher für „unzählige Gestalten“, die sich „von allen Punkten entwickeln sollen“, allerdings wird auch die Möglichkeit, eine neue Gestalt zu entwickeln, für einen Einzelnen, der

sich nicht in eine von den schon vorhandenen Gestalten der Religion einpasst, dadurch begrenzt, dass die „vorhandenen“ Gestalten „noch nicht existiert hätte[n].“ (Schleiermacher, 262) Und weiter vertritt Schleiermacher eine aus geschichtlicher Perspektive höchst umstrittene These, wenn man z. B. den Umgang mit Heterodoxie und Häresien in Christentum bedenkt:

Ihr seht, daß diese vorhandenen Formen keinen Menschen durch ihr früheres Dasein hindern, sich eine Religion seiner eigenen Natur und seinem Sinn gemäß auszubilden. (Schleiermacher, 262)

Konsequent legt er den Schwerpunkt auf die autonome Handlung des Universums gegenüber dem Anschauenden:

Ob er in einer von ihnen wohnen oder eine eigne erbauen werde, das hängt lediglich davon ab, welche Anschauung des Universums ihn zuerst mit rechter Lebhaftigkeit ergreift. (Schleiermacher, 262)

Das zutiefst persönliche Interesse Schleiermachers an der Frage des religiösen Bürgerrechts liegt auf der Hand: Wie kommen die religiösen „Virtuosen“ mit ihrer alltagstauglichen Identitätsbildung in einer Gesellschaft, die durch die institutionalisierte Kirche und Staat total beherrscht wird, zurecht? Ein spannender und auch tragischer Konflikt zwischen der Gestalt des religiösen Individuums, das Schleiermacher in den ersten vier Reden entwirft, und dem, das er mit der kirchlichen und gesellschaftlichen Realität in der fünften Rede zu versöhnen versucht, ist nicht zu übersehen. Gerade diese innere Inkohärenz erschwert eine herkömmlich ‚systematische‘ Erfassung des Werkes. Indem Schleiermacher es auch angesichts seiner im Vergleich mit den ersten vier Reden revidierten Auffassung der Rolle der tradierten Formen der Religion nicht aufgibt, die Souveränität des religiösen Individuums bewahren zu wollen, fragt er, ob die Religion eines Menschen deshalb weniger einzigartig und weniger die seinige ist, „wenn sie in einer Gegend liegt, wo schon mehrere versammelt sind“ und „wenn aber auch Tausende vor ihm, mit ihm und nach ihm ihr religiöses Leben mit derselben Anschauung anfangen, wird es deswegen in Allen dasselbe sein, und wird sich die Religion in Allen gleich bilden?“ (Schleiermacher, 262) Hier zielt Schleiermacher auf die offensichtliche Diskrepanz

zwischen der Häresis als Modus der Herausbildung der individuellen Religion und der tradierten Form der Religion ab: Nur wenige Gläubige entscheiden sich für das erste, die meisten folgen hingegen den tradierten Mustern. Ist dann aber den letzteren automatisch die bloße Nachahmung der Religion vorzuwerfen, nur weil sie die dominierende Mehrheit eingeschlossen haben?

Auch die in den ersten vier Reden scheinbar festgelegte Struktur der Anschauung des Universums bleibt in der fünften Rede von dem Konflikt nicht verschont. Bemüht sich Schleiermacher auch um die Versöhnung des religiösen Individuums mit den bestimmten Formen der Religion, so kommt er doch nicht der Frage vorbei, inwieweit die souveränen Anschauungen der religiösen Individuen mit den Grundanschauungen der konkreten Formen der Religion korrelieren:

Ihr erinnert Euch doch, daß in jeder bestimmten Form der Religion nicht etwa nur eine beschränkte Anzahl von Anschauungen zu derselben Ansicht und Beziehung auf eine gestattet werden solle, sondern die ganze unendliche Menge derselben: gewährt das nicht einem Jeden Spielraum genug? Ich wüßte nicht, daß es schon einer einzigen gelungen wäre, ihr ganzes Gebiet in Besitz zu nehmen und Alles ihrem Geiste gemäß zu bestimmen und darzustellen. (Schleiermacher, 263)

Hier führt Schleiermacher eine nicht vorher erwähnte Beziehung zwischen der unendlichen Menge der Anschauungen und derselben Ansicht der konkreten Form der Religion ein. Die damit gestiegene Komplexität des Ereignisses der Anschauung, wenn sie nicht mehr für sich selbst steht, sondern auf eine Ansicht angewiesen ist, besteht darin, dass die Grundanschauung auch mit konkretem Inhalt gefüllt wird. Mit der Erweiterung der Anschauung des Universums auf die Ansicht schließt Schleiermacher die Lücke, die offensichtlich in den früheren Reden, besonders wenn es um die Gemeinschaft ging, entstand. Es wird jedoch noch nicht ganz verständlich, was wäre zu dem Konstituierenden der Gemeinschaft der religiösen Individuen der „wahren Kirche“ und der „äußeren Religionsgesellschaft“, soweit die erste in der letzten erscheint.

Die religiösen Individuen unterscheiden sich dann zwar durch die gänzlich voneinander verschiedenen Anschauungen, die letzten aber beziehen sich letztendlich auf dieselbe Ansicht, die in der Anschauung zuteil wurde. Dieser Bezug aber mindert nach Schleiermacher die Eigentümlichkeit der individuellen Religion nicht im Geringsten. Das Gegenteil ist der Fall, „insofern der Mensch in eine positive Religion eintritt, und

aus demselben Grunde die seinige noch in einem andern Sinne ein besonderes Individuum nicht nur sein kann, sondern auch von selbst werden wird.“ (Schleiermacher, 264) Man könnte an dieser Stelle von Schleiermacher eine ausführliche Apologie der positiven Religion in ihrem Umgang mit der individuellen Religion erwarten. Stattdessen fährt Autor mit der Auslegung der Geburtsstunde des „eigenen religiösen Leben“ fort, ohne die Rolle der positiven Religion im Geringsten zu problematisieren. Sein Anliegen besteht nun darin, die Geburt der Fundamental-Anschauung zu verfolgen und ihre konkrete Wirkung auf die Existenz des Individuums aufzuspüren.

6.11 Individuelle und positive Religion

Indem „der Mensch überhaupt zuerst in das Gebiet der Religion eintritt“, wird „in Rücksicht der unendlichen religiösen Anlage der Menschheit“ nicht nur „ein ganz eignes und neues Individuum zur Welt gebracht“, sondern zugleich wird sein faktisches Leben davon betroffen, es wird zu einer „Begebenheit“, die „in einem bestimmten Zusammenhange steht mit einem Vorher, einem Jetzt und Nachher.“ (Schleiermacher, 265) Weil „dieses Vorher und Jetzt in jedem Einzelnen etwas ganz Eigentümliches“ ist, so wird es das „Nachher“ auch, was nichts anderes bedeuten kann, als dass durch den eigentümlichen, individuellen Charakter der Vergangenheit und Gegenwart des Einzelnen auch die Eigentümlichkeit der durch die Anschauung bestimmten Zukunft gesichert wird. Aufgrund des dem menschlichen Leben eigenen persönlichen Charakters wird es auch ermöglicht, dass sich durch die Anschauung das bisher „dürftige Bewußtsein“ der Religion zu dem einer „durchaus bestimmten Persönlichkeit“ in der Religion entwickelt, und zwar so, „wie sein menschliches Leben selbst.“ (Schleiermacher, 266) Die Entstehung der religiösen Persönlichkeit gleicht dem Geburt eines neuen Menschen, „eines eignen Wesen“, dessen „abgesondertes Dasein“ zwar „von der Menge und der objektiven Beschaffenheit seiner Begebenheiten und Handlungen“ unabhängig ist, aber immer angewiesen ist auf „die Einheit des fortdauernden und an jenen ersten Moment sich anschließenden Bewußtseins und in der eigentümlichen Beziehung jedes Späteren auf ein bestimmtes Früheres und in dem

Einfluß dieses Früheren auf die Bildung des Späteren“. (Schleiermacher, 266) Zur welcher der beiden zeitlichen Perspektiven rechnet Schleiermacher aber die „positive Religion“? Und schließlich, was versteht Schleiermacher unter der „positiven Religion“? Wäre es eine etablierte und tradierte Religion, dann würde man sie unmissverständlich der „objektiven Beschaffenheit“ zurechnen und damit das Thema abschließen. Wird aber die „positive Religion“ eher mit der Einheit der Perspektiven des „Früheren und Späteren“ des Bewusstseins assoziiert, wird es weitreichende Konsequenzen für ihre Bestimmung haben. Zunächst aber soll der Augenblick betrachtet werden, „in welchem ein bestimmtes Bewußtsein des Universums anhebt, ein eignes religiöses Leben“ zu entwickeln, dessen Eigentlichkeit und Eigentümlichkeit weder auf „eine besondere Anzahl und Auswahl von Anschauungen und Gefühlen“ noch „die Beschaffenheit des darin vorkommenden religiösen Stoffs“ zurückzuführen ist, den er sehr wohl mit allen anderen gemein haben kann. Dieses eigene religiöse Leben zeichnet sich lediglich aus „durch den immerwährenden Einfluß des Zustandes, in welchem sein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist“ und nichtsdestoweniger durch „die eigene Art, wie er die Betrachtung desselben und die Reflexion darüber verarbeitet“, durch „den Charakter und Ton, in welchen dies die ganze folgende Reihe seiner religiösen Ansichten und Gefühle hineinstimmt“, also gerade durch das, was in einer tradierten Religion durchaus durch dogmatische und moralische Inhalte größtenteils substituiert oder gar vollkommen verdrängt wird. (Schleiermacher, 267) Dieses fundamentale Erlebnis wird zu einem biografischen Faktum, welches kontinuierlich und unaufhaltsam das Individuum begleiten und beeinflussen wird, obgleich der Gläubige „auch hernach in der Anschauung des Universums fortschreitet über das hinaus, was die erste Kindheit seiner Religion ihm darbot.“ (Schleiermacher, 267) Die religiöse Individualität kann Schleiermacher zufolge nur demjenigen zugetraut werden, der imstande ist, das „unbegreifliche Faktum“ aufzuzeigen, „wie auf einmal mitten unter dem Endlichen und Einzelnen das Bewußtsein des Unendlichen und des Ganzen sich ihm entwickelt hat“, also eine Art Geburtsstunde seiner religiösen Lebens anzugeben und eine Wundergeschichte „vom Ursprung seiner Religion, die als eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit und als eine Regung ihres Geistes erscheint“, zu erzählen. Dadurch bezeugt er seine Einzigartigkeit, „denn so etwas geschieht nicht, um eine leere Dublette hervorzubringen

im Reich der Religion.“ (Schleiermacher, 268) Daraus folgen für Schleiermacher klare Konsequenzen für die Erkenntnis des Wesens der individuellen Religion:

[...] die religiöse Persönlichkeit eines Jeden [ist] ein geschlossenes Ganze, und ihr Verstehen beruht darauf, daß Ihr die ersten Offenbarungen derselben zu erforschen sucht. (Schleiermacher, 268)

Was ist angesichts dieser Bevorzugung der individuellen Religion dann die Rolle der positiven Religion? So wie ein Mensch zu seiner individuellen Existenz kommt, indem er „in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände“ hineinversetzt wird, also in einen unendlichen Zusammenhang alles Endlichen, so gelangt auch der religiöse Mensch zu seiner religiösen Individualität nur durch „irgendeine bestimmte Form der Religion“, indem er in einen bestimmten religiösen Zusammenhang hineinversetzt wird und dadurch zum Beteiligten im Ganzen wird. (Schleiermacher, 271) Zwar sind beide Ereignisse „die Wirkung eines und desselben Momentes“, die Geburt des religiösen Individuums wird aber von der Intensität der „ursprünglichen Anschauung“ bedingt, indem die Anschauung entweder aus eigener Kraft sich selbst in den Mittelpunkt der individuellen Religion hineinsetzt und alles auf sich bezieht, oder eben nicht mächtig genug wird, „um den Prozeß eines eignen und rüstigen religiösen Lebens einzuleiten.“ (Schleiermacher, 272) Im letzten Fall ist das Individuum konsequenterweise auf den Bestand der tradierten positiven Religionen angewiesen, wobei es in beiden Fällen, ob mit der „Angel“ der Uranschauung oder ohne, auf die objektive Beschaffenheit der bestimmten Ordnung der religiösen Dinge, auf religiösen Kontext angewiesen ist. Allerdings bestreitet Schleiermacher eine generische Verbindung zwischen den Religionen, die Vorstellung also, dass sich eine notwendigerweise aus der anderen entwickelt:

Auch rede ich nicht deswegen von ihm (Judentum), weil er etwa der Vorläufer des Christentums wäre: ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen, ihre Notwendigkeit ist eine weit höhere und ewige, und jedes Anfangen in ihr ist ursprünglich. (Schleiermacher, 287)

Es ist offensichtlich, dass Schleiermacher sich darum bemüht, den Konflikt zwischen der individuellen und der positiven Religion zu tilgen, aus welchem Grund auch immer. Schleiermacher gibt nur eine unzureichende Klärung der Rolle der positiven Religion

bei der Bildung und dem Bestehen der individuellen Religion, und zwar ohne das Phänomen näher anzuschauen, sondern lediglich durch den Hinweis auf einzelne Personen, denen eine solche Synthese vermeintlich gelungen sind. Allerdings soll hier nicht die Homogenität des Werkes um jeden Preis behauptet werden, zumal gerade unter anderem die Widersprüchlichkeit und eine gewisse Konfusion den Reden eine langlebige Inspirationskraft verleihen. Schleiermacher scheint nicht in der Lage zu sein, die eigene Souveränität in der Sache der Religionstheorie zu verteidigen und gleichzeitig das eigene Integriertsein in der bestehenden Ordnung der Dinge zu bewahren. Hier wird die Dialektik zu einem tragischen Lebensakt.

6.12 Grundanschauung

Die Grundanschauung der Religion oder der Religionen lässt sich laut Schleiermacher nicht aus einer Summierung der religiösen Inhalte oder Dominanten erfassen:

Und wenn Ihr das Ganze umfassen wollt, so bleibt ja nicht allein bei denen Gestalten der Religion stehn, welche jahrhundertlang gegläntzt und große Völker beherrscht haben und durch Dichter und Weise vielfach verherrlicht worden sind: was historisch und religiös das Merkwürdigste war, ist oft nur unter Wenige geteilt und dem gemeinen Blick verborgen geblieben. (Schleiermacher, 281)

Der Geist der Religion ist nicht durch das Abstrahieren aus dem, was „allen, die eine bestimmte Religion bekennen, gemeinschaftlich ist“, zu finden. Man wird sich lediglich „in tausend vergeblichen Nachforschungen auf diesem Wege“ verirren und „kommt am Ende immer anstatt des Geistes der Religion auf ein bestimmtes Quantum von Stoff“, wobei „alle Kenntnis vom Einzelnen nichts hilft“, solange man die Grundanschauung der Religion nicht findet, welche uns ihrerseits dazu befähigen wird, „alles Einzelne aus Einem“ zu erklären. (Schleiermacher, 282-283) Schleiermacher warnt auch davor, den Moment, in welchem die religiösen Menschen „selbst von der Anschauung erfüllt worden sind“, der ihnen als „eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit“ erscheint und der zu einem totalen Bezugspunkt in ihrer Religion wird, mit „der Grundanschauung der Religion selbst zu verwechseln; dies hat nur nicht Alle verführt und die Ansicht fast

aller Religionen verschoben.“ (Schleiermacher, 283) Die Grundanschauung der Religion liegt üblicherweise gerade nicht in ihrem Mittelpunkt, sie ist auch nicht „bei den Heroen der Religion oder in den heiligen Urkunden“ zu finden. Den Grund dazu sieht Schleiermacher darin, dass die Verfasser der religiösen „Urkunden“ nicht die Absicht hatten, das unverhüllte Eigentliche der Religion darzustellen, sondern sie hätten in konkreten Umständen gesprochen, aus einem konkreten *Diskurs*, sei es „Weltklugheit und Moral“ oder „Metaphysik und Poesie“, was nicht unbedingt in Religion hineingezwängt werden muss, und noch weniger muss darin ihr Charakter gesucht werden. Auf der Suche nach dem Geist der Religion muss man es zwischen der Scylla der „steifen“ Systematiker, die den Geist der Religion in „einzelnen Lehrsätzen“ umgrenzen wollen, und der Charybdis der „seichten Indifferentisten“, die alles Eigentümliche in der Religion als „toten Buchstaben verschreien“ zu denjenigen schaffen, „die in ihr leben als in ihrem Element und sich immer weiter in ihr bewegen, ohne den Wahn zu nähren, daß sie sie ganz umfassen könnten.“ (Schleiermacher, 285) Schleiermacher neigt dazu, auf eine objektivierende Erfassung der Grundanschauung der Religion zu verzichten:

Ich weiß es nicht: aber ich fürchte, daß auch Religion nur durch sich selbst verstanden werden kann und daß Euch ihre besondere Bauart und ihr charakteristischer Unterschied nicht eher klarwerden wird, bis Ihr selbst irgendeiner angehört. (Schleiermacher, 286)

6.13 Das Christentum als systematische und kritische Religion

Schleiermacher sieht also keine Alternative zu den „positiven“ Religionen, wenn es darum geht, dass in der Religion „alles wirklich, kräftig und bestimmt“ erscheinen muss und „jede einzelne Anschauung ihren bestimmten Gehalt und ein eignes Verhältnis zu den übrigen, jedes Gefühl seinen eignen Kreis und seine besondere Beziehung“ haben muss. (Schleiermacher, 219) Dieses Bild der positiven Religion ist durch das Bewusstsein der Totalität des gegenseitigen Zusammenhanges von allem Bestehenden bestimmt, was sich konsequenterweise auch in Schleiermachers Auffassung des

„Systematischen“ niederschlägt. Und wenn Schleiermacher von der Frage nach der Notwendigkeit der positiven Religion zu der Erfassung des Wesens der christlichen Religion übergeht, spielt seine Auffassung des positiven Inhaltes des Systematischen eine entscheidende Rolle:

Herrlicher, erhabener, der erwachsenen Menschheit würdiger, tiefer eindringend in den Geist der systematischen Religion, weiter sich verbreitend über das ganze Universum ist die ursprüngliche Anschauung des Christentums. (Schleiermacher, 291)

Die Irritation beim Leser über die Fähigkeit des Christentums, „tiefer in den Geist der systematischen Religion“ einzudringen, entsteht dabei nur dann, wenn nur eine einzige Auffassung des Systematischen bei Schleiermacher vorausgesetzt wird, und zwar die, die Schleiermacher selbst entschieden verworfen hat. In diesem Fall aber geht es weder um eine „Wiederherstellung“ der Rechte der Systematiker, noch um eine unbewusste Verwendung des vorher Verdrängten, und noch weniger um Inkonsequenz. Schleiermacher führt seine Leser allmählich zu einem neuen Verständnis des Systematischen, das unmittelbar mit dem Verständnis des Wesens der Religion verbunden ist: Im Geschehen der Grundanschauung wird dem Individuum auf eine singuläre und unwiederholbare Weise die Einsicht der Allbezogenheit alles Existierenden mitgeteilt, man wird nun in die Totalität der Relationalität des Bestehenden, der physischen und der geistigen, eingeweiht. Eine ähnliche Einsicht legt Schleiermacher gerade auch dem Christentum zugrunde:

Sie ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt, durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. (Schleiermacher, 291)

Das Verderben der Welt gemäß der christlichen Grundanschauung bestehe nun darin, dass der Wille der individuellen Natur „sich überall aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen losreißt, um etwas für sich zu sein“ (Schleiermacher, 292), und dadurch wird auch die physische Welt „ihrer Vollkommenheit und unvergänglichen Schönheit“ entzogen. (Schleiermacher, 291) Nur der Tod bereitet der Feindschaft gegenüber dem Ganzen ihr Ende. Die Erlösung findet durch die Vermittlung zwischen dem

Endlichen/Individuellen und Unendlichem/Ganzen statt. Die Realisierung dieser Anschauung wird aber von Schleiermacher nicht auf ein einziges Geschehen, wenn auch in der historischen Perspektive das mächtigste und einflussreichste, reduziert. Auch wenn diese Anschauung „die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christentum und seine ganze Form“ bestimmt (Schleiermacher, 291), ist damit nicht besagt, dass sie nicht auch die anderen Religionen, bestehende oder im Zukunft kommende, bestimmen könnte. Darüber hinaus lässt Schleiermacher aus dem für ihn aktuellen Zustand der religiösen Landschaft ein positives Urteil gegenüber dem Christentum fallen: Es schaut „in seiner eigentlichsten Grundanschauung am meisten und liebsten das Universum in der Religion“ und verarbeitet „die Religion selbst als Stoff für die Religion“, was es zur einen „höheren Potenz“ der Religion befähigt und letztendlich „das unterscheidendste seines Charakters“ ausmacht und „seine ganze Form“ bestimmt. (Schleiermacher, 293-294) Damit wird gesagt, dass die eigentliche Grundanschauung ihre Verkörperung in der bestimmten Religion, in der bestimmten religiösen Gestalt finden muss, wobei die Religion selbst, in diesem Falle das Christentum, zwischen der Grundanschauung und der Religion unterscheidet, also einer bestimmten Form der Wahrnehmung und der Gestaltung der Transparenz der Grundanschauung. Das Christentum ist sich also bewusst, dass es immer nur eine Gestalt ist und keinen Anspruch auf das Ganze der Grundanschauung hat, was es, nach Schleiermacher, von den anderen Religionen unterscheidet. Diese kritische Haltung gegenüber sich selbst und gegenüber der Umwelt wird von Schleiermacher zwar mit dem Attribut „polemisch“ bezeichnet, damit ist aber mit Sicherheit auch ‚kritisch‘ gemeint. Da aus der Grundanschauung des Christentums „ein irreligiöses Prinzip als überall verbreitet voraussetzt“ wird, wird es allseitig „polemisch“, also kritisch. (Schleiermacher, 294) Die kritische Haltung des christlichen Glaubens gegenüber der Umwelt wird von Schleiermacher aufs engste mit der Selbstentfaltung von dessen Wesen verbunden:

Polemisch in seiner Mitteilung nach außen, denn um sein innerstes Wesen klarzumachen, muß es jedes Verderben, es liege in den Sitten oder in der Denkungsart, vor allen Dingen aber das irreligiöse Prinzip selbst überall aufdecken. (Schleiermacher, 294)

Durch ihre Verfolgung des „irreligiösen Prinzips“, das in der Selbstbehauptung der individuellen Natur auf Kosten des Zusammenhanges mit dem Ganzen besteht, erreicht

die christliche Religion eine Klärung ihres „innersten Wesens“ sowohl für sich selbst als auch für die Außenwelt. Das hat das Christentum schon in seinen Anfängen geleistet, indem es „die Heiden hinweg über die Trennung, die sie gemacht hatten zwischen dem Leben und der Welt der Götter und der Menschen“ geführt hat. (Schleiermacher, 294-295)

Zwar vermögen die Christen überall „die Grundzüge des göttlichen Ebenbildes“ zu erkennen, auch „in allen Entstellungen und Entartungen“ erfahren sie den „himmlischen Keim der Religion“, aber als Christen geht es ihnen hauptsächlich um „die Entfernung vom Universum, die einen Mittler bedarf.“ (Schleiermacher, 295)

Den Stachel der Kritik richtet das Christentum auch gegen sich selbst, es wird „scharf und schneidend innerhalb seiner eignen Grenzen und in seiner innersten Gemeinschaft der Heiligen.“ (Schleiermacher, 295) Die Radikalität der christlichen Selbstkritik führt Schleiermacher auf die Klarheit und Idealität der „ursprünglichen Voraussetzung“ des Christentums zurück, womit auch das „immerwährende Polemisieren“ des Christentums „gegen alles Wirkliche in der Religion“ zu erklären ist. (Schleiermacher, 296) Aus dem kritischen Kreuzzug des Christentums gegen das irreligiösen Prinzip in allem Wirklichen, hin zur „unendliche Heiligkeit“, entsteht eine gewisse Kultur der Verdächtigkeit:

Nie zufrieden mit dem Erlangten, sucht es auch in seinen reinsten Anschauungen, auch in seinen heiligsten Gefühlen noch die Spuren des Irreligiösen und der dem Universum entgegengesetzten und von ihm abgewandten Tendenz alles Endlichen. (Schleiermacher, 296)

Die kritische Aufgabe gehört zum Alltag des christlichen Gemeinschaftslebens, wird zum dominierenden Ton im Konzert von Lehre und Lobpreisung, wobei kein Glied der Gemeinschaft und nichts aus dem Gemeinschaftlichen, auch das Selbstverständlichste, sich der Kritik zu entziehen vermag:

Im Ton der höchsten Inspiration kritisiert einer der ältesten heiligen Schriftsteller den religiösen Zustand der Gemeinen, in einfältiger Offenheit reden die hohen Apostel von sich selbst, und so soll Jeder in den heiligen Kreis treten, nicht nur begeistert und lehrend, sondern auch in Demut das Seinige der allgemeinen Prüfung darbringend, und nichts soll geschont werden, auch das Liebste und Teuerste nicht, nichts soll je träge

beiseite gelegt werden, auch das nicht, was am allgemeinsten anerkannt ist. (Schleiermacher, 296)

Auch von der äußeren Gunst lässt sich das Christentum in seinem scharfsinnigen Umschauen nicht einschläfern:

Dasselbe, was exoterisch heilig gepriesen und als das Wesen der Religion aufgestellt ist vor der Welt, ist immer noch esoterisch einem strengen und wiederholten Gericht unterworfen, damit immer mehr Unreines abgeschieden werde und der Glanz der himmlischen Farben immer ungetrübt erscheine an allen Anschauungen des Unendlichen. (Schleiermacher, 297)

Gerade gegen diejenige Auffassung vom Wesen der Religion, die von der Welt selbst aufgestellt wird und gleichzeitig von ihr kritisiert und abgelehnt wird bis zur Verachtung, richtet Schleiermacher seine Apologie.

Sowohl die einzelnen Elemente als auch „die ganzen Massen des Christentums“ werden ständigem Revidieren durch „polemische Kraft“ unterzogen, wobei es „auch die heftigsten innerlichen Bewegungen“ nicht scheut, um „etwas Fremdes“ oder gar „ein Prinzip des Verderbens“ auszustoßen, womit nichts anderes gemeint ist, als dass es dem Christentum nicht um Bewahrung des eigenen moralischen Rufes geht, sondern nur um das Durchsichtigmachen eigener Grundanschauung. (Schleiermacher, 297) Diese Art der Kritik wurde, nach Schleiermacher, selbst vom Stifter des Christentums initiiert, und zwar ohne „jene elenden Wortstreite, die sich auf den toten Stoff beziehen, den die lebendige Religion nicht aufnimmt“, sondern lediglich wegen der „heiligen Kriege, die aus dem Wesen seiner Lehre notwendig entstehen.“ (Schleiermacher, 297) Aus dem Gesagten können wir den Begriff des „Polemisiens“ von Schleiermacher als eine unglückliche Wortwahl verstehen, die nichts mit der Polemik als gelernter Streitkultur zu tun hat. Ob Schleiermacher Gründe dafür hatte, den Begriff der Kritik zu vermeiden, eventuell angesichts der kritischen Philosophie von Kant, möchte ich zu bedenken geben, kann es hier aber nicht weiter verfolgen.

Durch die „beständige Sichtung“ der Kritik muss nicht „nur die Beschaffenheit der einzelnen Elemente des Christentums“, aber auch die innere Konsistenz des „Lebens im Gemüt“, das weder die Grauzonen noch die „blinde Flecke“ und das Niemandland zulässt, bewahrt werden:

In jedem Moment, wo das religiöse Prinzip nicht wahrgenommen werden kann im Gemüt, wird das Irreligiöse als herrschend gedacht [...] Jede Unterbrechung der Religion ist Irreligion; das Gemüt kann sich nicht einen Augenblick entblößt fühlen von Anschauungen und Gefühlen des Universums, ohne sich zugleich der Feindschaft und der Entfernung von ihm bewußt zu werden. (Schleiermacher, 298)

Schleiermacher schreibt dem Christentum die originelle Forderung zu, dass „die Religiosität ein Kontinuum im Menschen sein soll“, und sich nicht auch mit den „stärksten Äußerungen“ zufrieden geben oder in ein Ghetto abschieben lassen soll, sobald noch einige Teile des endlichen Lebens aufs Unendliche bezogen werden müssen. Die Kritik soll nun überwachen, dass nichts der Religiosität so „schlechthin entgegengesetzt“ wird, dass „es nicht mit ihr bestehen könne“:

[...] von allem Endlichen sollen wir aufs Unendliche sehen, allen Empfindungen des Gemütes, woher sie auch entstanden seien, allen Handlungen, auf welche Gegenstände sie sich auch beziehen mögen, sollen wir imstande sein religiöse Gefühle und Ansichten beizugesellen. Das ist das eigentliche höchste Ziel der Virtuosität im Christentum. (Schleiermacher, 298-299)

Diese Forderung angesichts meiner Interpretation von Schleiermachers Religionsbegriff als Einsicht in die absolute Relationalität des Seienden bestätigt diese nur: Jedes Einzelne ist als eingewoben im Gewebe der Relationalität anzusehen, jede Handlung aus dem allübergreifenden und allergreifenden Zusammenhang zu begreifen, darin liegt die Virtuosität des Christentums nach Schleiermacher. „Das Heilige mit dem Profanen“ und „das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen“ aufs innigste ineinandergreifend zu finden und „diese Mischung überall vorauszusetzen und überall nach ihr zu forschen“ ist „der herrschende Ton aller religiösen Gefühle“ der Christen, „der Grundton, auf den sich Alles bezieht.“ (Schleiermacher, 299) Wird man dazu fähig, durch alles Fremdartige das „Innere eines Gemüts“ durchzuschauen, so wird man „in dem Stifter des Christentums durchaus diese Empfindung herrschend finden.“ (Schleiermacher, 300)

6.14 Mittler

Die Figur des Mittlers taucht schon in der ersten Rede auf, und später in der fünften Rede wird ihre Rolle vollkommen entfaltet. Zunächst kommt die Figur des Mittlers zur Sprache in Bezug auf die entgegengesetzter Kräfte des beständigen Aneignens und Abstoßens, durch welche jedes menschliches Leben bestimmt ist:

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 mitzuteilen und selbst nie erschöpft zu werden. (Schleiermacher, 6-7)

Da aber die Menschen dazu neigen, den einen oder den anderen Trieb auf Kosten des anderen zu bevorzugen, verlangen sie entweder nach den einzelnen Dingen, ohne den zwischen ihnen bestehenden Zusammenhang zu begreifen, oder sind nur auf den Zusammenhang der Wesenheiten und Kräften ausgerichtet, ohne dem Einzelnen genug Achtung zu geben. Die ersten „in dem ewigen Wechsel zwischen Begierde und Genuß kommen nie über die Wahrnehmungen des Einzelnen hinaus“, die anderen werden von einem ungebildeten, „sein Ziel überfliegende[n] Enthusiasmus rastlos im Universum“ umhergetrieben, „ohne irgend etwas Wirkliches besser zu gestalten und zu bilden.“ (Schleiermacher, 9) Damit „diese äußersten Entfernungen“ zusammengebracht werden könnten, „sendet die Gottheit zu allen Zeiten hie und da Einige, in denen beides auf eine fruchtbarere Weise verbunden ist [...] und setzt sie ein zu Dolmetschern ihres Willens und ihrer Werke und zu Mittlern desjenigen, was sonst ewig geschieden geblieben wäre.“ (Schleiermacher, 10) Zu den Mittlern zählt Schleiermacher "Helden, Gesetzgeber, Erfinder, Bezwingen der Natur, gute Dämonen, die eine edlere Glückseligkeit im stillen schaffen und verbreiten.“ (Schleiermacher, 10) Ihre Wesensbestimmung wird nur durch „ihr bloßes Dasein als Gesandte Gottes und als Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit“ erfüllt. Sie erfüllen ihre kritische Rolle in Bezug auf zwei Extreme:

Sie zeigen dem untätigen, bloß spekulativen Idealisten, der sein Wesen in einzelnen leeren Gedanken zersplittert, dasjenige tätig, was in ihm bloß träumend war [...] sie deuten ihm die verkannte Stimme Gottes, sie söhnen ihn aus mit der Erde und mit seinem Platze auf derselben. (Schleiermacher, 11)

Die „Irdischen und „Sinnlichen“ werden vom Mittler belehrt, jene höhere Grundbestimmung der Menschheit zu begreifen, „ohne ein Treiben und Tun wie das ihrige beschauend und erleuchtend alles umfassen und keine andere Grenzen kennen wollen als das Universum, welches sie gefunden haben.“ (Schleiermacher, 11) Dem Mittler wird keine besondere Gnade zuteil, zu einem solchen wird jeder, der die „Laufbahn“ aus dem „Streben nach Ausdehnung und Durchdringung“ und „jener mystischen und schöpferischen Sinnlichkeit, die allem Inneren auch ein äußeres Dasein zu geben strebt“ bewältigt hat und danach aus unwillkürlicher Begeisterung anstrebt, „das, was ihm begegnet ist, für Andere darstellen als Dichter oder Seher, als Redner oder als Künstler“:

Ein solcher ist ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn denjenigen näherbringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind. (Schleiermacher, 12)

Aufrichtig erwartet Schleiermacher aber die Zeit, wenn „dieses Mittleramt aufhörte und das Priestertum der Menschheit eine schönere Bestimmung bekäme!“ (Schleiermacher, 13) Der eigentliche Kern dieses seligen Zustandes wird in einem Modus der intermenschlichen Kommunikation bestehen, den Schleiermacher intuitiv mit der Unbeschwertheit und Spannungsfreiheit des Spieles der Lichtstrahlen vergleicht:

Die innige Jeder leuchtete dann in der Stille sich und den Andern, und die Mitteilung heiliger Gedanken und Gefühle bestände nur in dem leichten Spiele, die verschiedenen Strahlen dieses Lichts jetzt zu vereinigen, dann wieder zu brechen, jetzt es zu zerstreuen und dann wie der hie und da auf einzelne Gegenstände zu konzentrieren. Das leiseste Wort würde verstanden, da jetzt die deutlichsten Äußerungen der Mißdeutung nicht entgehen. (Schleiermacher, 13)

Bis daher aber „seufzen Millionen von Menschen beider Geschlechter und aller Stände unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten“ und dieses unglückliche Schicksal erbt die jüngere Generation von der älteren. (Schleiermacher, 231) Darin sieht

Schleiermacher die Ursache, warum „sie den freien und offenen Blick nicht gewinnen, mit dem allein man das Universum findet“, da ihr ganzes Dasein darauf gerichtet ist, etwas zu verrichten, „was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können.“ (Schleiermacher, 231) Mit der beginnenden Industrialisierung verbindet Schleiermacher ganz konkrete Hoffnungen:

Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste, daß sie uns diese toten Kräfte werden dienstbar machen, daß sie die körperliche Welt und alles von der geistigen, was sich regieren läßt, in einen Feenpalast verwandeln werde, wo der Gott der Erde nur ein Zauberwort auszusprechen, nur eine Feder zu drücken braucht, wenn geschehen soll, was er gebet. Dann erst wird jeder Mensch ein Freigeborner sein, dann ist jedes Leben praktisch und beschaulich zugleich, über keinem hebt sich der Stecken des Treibers und Jeder hat Ruhe und Muße, in sich die Welt zu betrachten. (Schleiermacher, 231)

Gerade die Mittler als „einzelne Glücklichen“ haben eine besondere Aufgabe unter deren Unglücklichen, „deren Organen die Kräfte entzogen waren, welche ihre Muskeln in seinem Dienst unaufhörlich verwenden mußten“, sie um sich her zu versammeln, „um ihr Auge zu sein und ihnen in wenigen flüchtigen Minuten die Anschauungen eines Lebens mitzuteilen.“ (Schleiermacher, 232)

In der glücklichen Zeit, wenn Jeder seinen Sinn frei üben und brauchen kann, wird beim ersten Erwachen der höheren Kräfte in der heiligen Jugend unter der Pflege väterlicher Weisheit Jeder der Religion teilhaftig, der ihrer fähig ist; alle einseitige Mitteilung hört dann auf, und der belohnte Vater geleitet den kräftigen Sohn nicht nur in eine fröhlichere Welt und in ein leichteres Leben, sondern auch unmittelbar in die heilige, nun zahlreichere und geschäftigere Versammlung der Anbeter des Ewigen. (Schleiermacher, 232)

6.15 Christologie

Auf die Rolle des Mittlers ist auch die Christologie der Reden zurückzuführen. Aus dem der christlichen Grundanschauung von der ganzheitlichen Allangewiesenheit

zuwider strebenden persönlichen Willen zur Selbstbehauptung, der nicht anders als durch einen Mittler überwunden werden kann, wird für Schleiermacher auch das eigentliche Spezifikum der Person Jesu Christi evident:

[...] so bewundere ich nicht die Reinigkeit seiner Sittenlehre, die doch nur ausgesprochen hat, was alle Menschen, die zum Bewußtsein ihrer geistigen Natur gekommen sind, mit ihm gemein haben und dem weder das Aussprechen noch das Zuerst einen größeren Wert geben kann, ich bewundere nicht die Eigentümlichkeit seines Charakters, die innige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmut; – jedes erhabene einfache Gemüt in einer besondern Situation muß einen großen Charakter in bestimmten Zügen darstellen; das Alles sind nur menschliche Dinge: aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete. Vergebliche Verwegenheit ist es, den Schleier hinwegnehmen zu wollen, der ihre Entstehung in ihm verhüllt und verhüllen soll, weil aller Anfang in der Religion geheimnisvoll ist. (Schleiermacher, 301)

Schleiermacher bietet hier eine kurze Skizze einer minimalistischen und antimetaphysischen Christologie, die durch den Verzicht, „den Schleier hinwegzunehmen“, der die Entstehung der Idee der Vermittlung verhüllt, bestimmt ist und dadurch von einem wesentlichen Teil der traditionellen Christologie Abschied nimmt. Es geht Schleiermacher weder darum, die göttliche Genealogie Christi nachzuzeichnen noch darum, seine Exklusivität zu beweisen, und noch weniger darum, über die Details seiner Tat zu spekulieren. Es geht ihm lediglich um die Mittlerrolle Christi, wodurch er das Endliche in Verbindung mit dem Universum bringt, wenn diese zwei keine metaphysischen Größen sind:

Wenn alles Endliche der Vermittlung eines Höheren bedarf, um sich nicht immer weiter vom Universum zu entfernen und ins Leere und Nichtigte hinausgestreut zu werden, um seine Verbindung mit dem Universum zu unterhalten und zum Bewußtsein derselben zu kommen: so kann ja das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittlung benötigt sein darf, unmöglich bloß Endlich sein; es muß Beiden angehören, es muß der göttlichen Natur teilhaftig sein ebenso und in eben dem Sinne, in welchem es der endlichen teilhaftig ist. (Schleiermacher, 302)

Zwar bedient sich Schleiermacher des Vokabulars der Theologie, es wäre aber ein

Missverständnis, seine Verwendung der Kategorien „göttlich“, „Gottheit“ und ähnliche auf eine traditionell metaphysische Art zu interpretieren. Mit „göttlich“ ist für Schleiermacher offensichtlich ein Zustand oder eine Qualität und keine Entität gemeint, und zwar der Zustand oder die Qualität des absoluten und vollkommenen Bewusstwerdens des Zusammenhanges des Universums. Dadurch wird auch seine Christologie klarer: Jesu Christi verkörpert in sich auf eine vollkommene Weise den Zustand/die Qualität des vollkommenen Einbezogenseins der endlichen Person in die Relationalität des Universums.

Aus der Gewißheit Christi über sich selbst als „Mittler für Viele“ leitet Schleiermacher auch die von Christus gestifteten Symbole als Stoff für seine kommende Schule ab. Die Selbstgewißheit Christi werde ihn aber nie dazu veranlassen, sich als „das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler“ zu behaupten, „und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion [...], wenn nur der Geist, das Prinzip, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte, nicht gelästert ward.“ (Schleiermacher, 303-304) Auch hier sprengt Schleiermacher den Rahmen der traditionellen christlichen Gotteslehre, indem er den Geist zu einem Prinzip der Grundanschauung des Christentums umdeutet. Schleiermacher vollzieht eine seinerzeit unvorstellbare Relativierung der Exklusivität Christi:

Nie hat er die Anschauungen und Gefühle, die er selbst mitteilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, die von seiner Grundanschauung ausgehn sollte; er hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde. (Schleiermacher, 304-305)

Die dadurch geschehene Abkoppelung der Person Christi von der von ihm vermittelten Grundanschauung und die Relativierung seiner eigenen Person gegenüber dem in der Grundanschauung vermittelnden Prinzip, dem Geist, führt konsequenterweise zur Umdeutung der christlichen Identität als solchen:

Und noch jetzt sollte es so sein: wer dieselbe Anschauung in seiner Religion zum Grunde legt, ist ein Christ ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgendeinem Andern ableiten. (Schleiermacher, 304)

Die Zugehörigkeit zum Christentum wird nun nicht durch das Glaubensbekenntnis samt seiner Bestandteile zustande gebracht, sondern durch die schlechthinige und

ganzheitliche Zuwendung zur Grundanschauung Christi, die aber nicht unbedingt als solche erkannt oder bekannt wird.

Christus wird von Schleiermacher von der Bürde der Schlüsselfigur und den Spekulationen über die Details und Möglichkeitsgründe des von ihm vollzogenen Werkes befreit, behält aber für ihn die Rolle des exklusiven Autors der Mittlerrolle. Von daher ist jeder selbst dafür verantwortlich, wen oder was er für den eigenen Mittler erklärt; auch wenn das Mittlertum nicht so vollkommen und ideal wird, wie es im Fall Christi war, geht es letztendlich darauf hin, dass selbst das Prinzip/der Geist der Grundanschauung evident wird:

Andern ist Christus Eins und Alles geblieben, und Andere haben sich selbst oder dies und jenes für sich zu Mittlern erklärt. Wie oft in dem Allen in der Form und Materie gefehlt sein mag, das Prinzip ist echt christlich, solange es frei ist. (Schleiermacher, 306)

6.16 Zukunft der Religion/Eschatologie

Die Grundanschauung jeder positiven Religion bleibt an sich ewig, weil sie als eine perspektivische Momentaufnahme des Universums „ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muß.“ (Schleiermacher, 307) Selbst die Religion und alles, was sie ausmacht, bleibt vergänglich gerade aufgrund der perspektivischen, beobachterbedingten Natur der Grundanschauung des Universums:

[...] denn jene Grundanschauung grade im Zentrum der Religion zu sehen, dazu gehört nicht nur eine bestimmte Richtung des Gemüts, sondern auch eine bestimmte Lage der Menschheit, in welcher ja bis jetzt allein das Universum eigentlich angeschaut werden kann. Hat diese ihren Kreis durchlaufen, ist die Menschheit so weit fortgerückt in ihrer fortschreitenden Bahn, daß sie nicht mehr wiederkehren kann: so ist auch jene Anschauung ihrer Würde als Grundanschauung entsetzt, und die Religion kann in dieser Gestalt nicht mehr existieren. (Schleiermacher, 307-308)

Nach dem Perspektivenwechsel des Schauenden folgt zuerst die Neuaufnahme der Grundanschauung, was seinerseits grundsätzliche Veränderungen in Form und Gestaltung der Religion hervorruft. Das Christentum, nach Schleiermacher, „hat diese

Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt: es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem.“ (Schleiermacher, 308) Bis dahin aber sieht Schleiermacher keine Besserung voraus:

Zeiten des Verderbens stehen allem Irdischen bevor, sei es auch göttlichen Ursprungs, neue Gottesgesandete werden nötig, um mit erhöhter Kraft das Zurückgewichene an sich zu ziehn und das Verderbte zu reinigen mit himmlischem Feuer, und jede solche Epoche der Menschheit wird die Palingenesie des Christentums und erweckt seinen Geist in einer neuen und schöneren Gestalt. (Schleiermacher, 309)

Schleiermacher bemüht sich auch um eine Eschatologie, indem er die eschatologische Annahmen in die eigene Auffassung von der christlichen Grundanschauung inkorporiert, laut der „die Verderblichkeit alles Großen und Göttlichen in den menschlichen und endlichen Dingen [...] die eine Hälfte von der ursprünglichen Anschauung des Christentums“ ist. (Schleiermacher, 309) Und wenn die Grundanschauung an sich ewig ist, stellt nun Schleiermacher die Frage, ob doch eine Zeit kommen soll, „wo diese ans Universum anziehende Kraft so gleich verteilt wäre unter die große Masse der Menschheit, dass sie aufhörte, für sie vermittelnd zu sein?“:

Ich wollte es, und gern hülfe ich jede Größe ebnen, die sich also erhebt: aber diese Gleichheit ist wohl weniger möglich als irgend sonst eine. (Schleiermacher, 309)

6.17 Zusammenfassung und Kritik

Eine kritische Würdigung der Reden zu schreiben ist eine Herausforderung, besonders wenn diese Kritik nicht nach den Maßstäben der Ideengeschichte und der damit verbundene Spekulationen über die Einflüsse und das Beeinflusstseins des Autors vorgeht, wenn es nicht darum geht, das Gedankengut des Autors auf das seiner Vorgänger zurückzuführen, womit möglicherweise eine gewisse Kontinuität rekonstruiert werden könnte, aber nichts über den tatsächlichen Motiven der verfassten Werke gesagt wird. Ich wollte den Autor beim Wort nehmen, so wie es wohl seiner Vorstellung entsprach, als er seine Reden als anonymes Werk veröffentlichte. Aus

diesem Grund erscheint auch das kritische Verfahren einigermaßen problematisch, vor allem wenn man die Gattung der Reden ernst nimmt und die Art und Weise von Schleiermachers Auslegung nicht als Argumentation oder Lehre wahrnimmt. Schleiermacher argumentiert in den Reden nicht, es handelt sich eher um einen Aufruf: „befreundet Euch!“ Was aber doch kritisch zu prüfen bleibt, ist die Frage, ob Schleiermacher im Laufe der Reden seinem Impetus treu bleibt, oder ob er einige Abweichungen zulässt, die letztendlich eine unmissverständliche Gestalt seiner Auffassung der Religion nicht zulassen. Indem Schleiermacher seine Reden an eine bestimmte Zielgruppe richtet, geht er doch davon aus, dass er nichts Neues oder vorher Unbekanntes mitteilt, sondern auf das Selbstverständliche hinweist, das aber als solches seiner Ehre beraubt wurde. Der eindeutig anti-metaphysische Charakter der Reden lässt sich aber nicht nur durch das Spezifikum der Rezipienten der Reden als vermeintlich metaphysisch ‚unmündige‘ erklären, sondern steht in einem klaren Zusammenhang mit dem Wesen der Religion, wie es von Schleiermacher erfahren wird. Schleiermacher appelliert nicht an den ästhetischen Hochsinn, sondern an den *common sense* seiner Zuhörer, auch wenn dieser durch romantische Rhetorik überlagert wird und dadurch auch seine Banalität im Sinne der Alltäglichkeit und Gemeinnützigkeit verdeckt wird, obwohl beide Themen in den Reden immer wieder in Erscheinung kommen. Auch wenn Schleiermacher über die Gebildeten sagt, dass diese „das irdische Leben so reich und vielseitig“ gestaltet haben, dass sie „der Ewigkeit nicht mehr bedürfe[n]“, und nachdem sie sich selbst „ein Universum geschaffen“ haben, sie es für überhoben halten, „an dasjenige zu denken“, welches sie „schuf“ (Schleiermacher, 2), besagt dies allerdings nicht unbedingt, dass damit ein Vorwurf gemacht wird. Hier wird zuerst die Emanzipation der Gebildeten vom metaphysischen Gottesbild bestätigt und zweitens der Fehler der Gebildeten festgestellt, diese Emanzipation mit der Abwertung der Religion als solcher gleichzusetzen. Die Gebildeten schufen ein Universum, d. h. sie haben ein geschlossenes relationales Netzwerk aufgebaut, vergaßen aber das Universum, das sie eigentlich schuf, d.h. das ihr Netzwerk eigentlich erst ermöglicht hat. In diesem Sinne erscheint auch die Bezeichnung der „Gebildeten“ sehr markant: Sie wurden gebildet, also in eine Reihe von Zusammenhängen gebracht, haben diese aber für selbstgenügend erklärt. Selbst Gebildete verstehen aber ihre Art des Zusammenseins und Untereinanderseins als abgeschlossen („nicht mehr ernst mit allem

übrigen, was über das Sinnliche und den nächsten unmittelbaren Nutzen hinausgeht“) und auf keinen weiteren Zusammenhang angewiesen, obwohl sie von der „erhabensten Tat des Universums“ ergriffen und bestimmt werden. (Schleiermacher, 16-17) Immerhin sind die Gebildeten dazu fähig, den „innersten Zusammenhang“ des Universums anzusehen und „über den gemeinen Standpunkt der Menschen zu erheben.“ (Schleiermacher, 20) Das Credo seiner Auffassung von der Religion wird von Schleiermacher erst unauffällig in den Text eingebettet:

Denn im Universum kann es nur etwas sein durch die Totalität seiner Wirkungen und Verbindungen; auf diese kommt alles an, und um ihrer innezuwerden, muß man eine Sache nicht von einem Punkte außer ihr, sondern von ihrem eigenen Mittelpunkt aus und von allen Seiten in Beziehung auf ihn betrachtet haben, das heißt in ihrem abgesonderten Dasein, in ihrem eigenen Wesen. (Schleiermacher, 32)

Um sich mit dieser Aussage zu „befreunden“, muss man zunächst ihre Reichweite erkennen und die beschriebene Tatsache im eigenen Leben, aus eigener Perspektive erkennen können. Dadurch wird man erst religiös. Die Religion besteht also darin, den universellen Zusammenhang, die ewige Relationalität des Existierenden im eigenen Leben zu erkennen und zu bekennen, indem man mit dem Bewusstsein dieses Zusammenhanges handelt. Abschließend soll hier eine kurze Bestimmung der kritischen Aufgabe der Religion, wie diese von Schleiermacher vorgetragen wurde, vorgenommen werden. Die kritische Aufgabe der Religion fällt in dieser Perspektive mit der Religion selbst zusammen: Indem die universelle Relationalität des Bestehenden erkannt wird, werden auch die Verzerrungen in den Zusammenhängen erkannt, sowohl in Form der Prioritätssetzung einzelner Zusammenhänge („praktische Notwendigkeit“, „gedankenlose Gewöhnung“, „toter Gehorsam“, die Kirche als „Korporation mit eigenen Vorrechten“) oder ihrer partiellen oder kompletten Leugnung, der Instrumentalisierung usw. Man kann also das Wesen der Religion von ihrer kritischen Aufgabe nicht trennen, die Dimension Kritik fällt mit der Dimension des Glaubens zusammen, da das unwesentliche, d.h. nichtsubstanzielle Wesen der Religion selbst keine substanziellen Charakteristiken aufweist. Die Religion als pure Funktionalität lässt sich nicht in einzelne Funktionen teilen, sondern lässt sich als eine „heilige“, d.h. „kohärente“, „zusammenbindende“ Einstellung beschreiben:

aber wenn Einem der Sinn fürs Universum in einem klaren Bewußtsein und in einer bestimmten Anschauung für immer aufgeht, so bezieht er auf diese hernach Alles, um sie her gestaltet sich Alles, durch diesen Moment wird seine Religion bestimmt. (Schleiermacher, 263)

Der spezifisch christliche Beitrag zur kritischen Aufgabe der Religion lässt sich an zwei Punkten feststellen: Erstens realisiert das Christentum im Sinne der die Uranschauung Christi teilenden Gemeinschaft die „der erwachsenen Menschheit würdige“ Form der systematischen Religion, d.h. einer Religion, die auf die Relativität des Bestehenden ausgerichtet ist und aus dieser Relativität sich selbst sowie den eigenen Auftrag versteht, gegen den individuellen Willen, „sich überall aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen“ loszureißen, vorzugehen. Zweitens wird im Christentum die eigene Grundanschauung nicht als exklusiver Besitz behandelt und darum auch der eigene Umgang mit dieser immer wieder der Kritik unterzogen, die durchaus „scharf und schneidend innerhalb seiner eigenen Grenzen und in seiner innersten Gemeinschaft der Heiligen“ verläuft (Schleiermacher, 295), was man als Selbstkritik des Christentums bezeichnen könnte. In seiner Expansion nach Außen wird das Christentum wiederum „polemisch“ in seinen Mitteilungen, „denn um sein innerstes Wesen klarzumachen“, muss es „vor aller Dingen aber das irreligiöse Prinzip selbst überall aufdecken.“ (Schleiermacher, 294) Dabei wird die Bezeichnung des Christentums selbst auf die gelungene Erfahrung Christi zurückgeführt, seine Grundanschauung transparent für die menschliche Menge zu machen, wobei die Grundanschauung selbst nicht seine exklusive Leistung ist. Die Bewunderung Schleiermachers richtet sich vorwiegend auf die, wie man es heute bezeichnen würde, ‚kommunikative‘ und ‚mediale‘ Leistungen Christi, die seither die Rolle des religiösen Mittlers auszeichnen.

In einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gilt die sich durch die unvoreingenommene Untersuchung ergebende Kohärenz zwischen den Ergebnissen der wissenschaftlichen Untersuchung und der primären Fragestellung als erstrebenswertes Ideal: Sowohl die Fragestellung als auch die gewählte Methodik müssen zu den absehbaren Ergebnissen führen. In einem Schlußwort wird es unter anderem noch darum gehen, eine eventuell doch nicht ganz offensichtliche Kohärenz der Fragestellung und der Ergebnisse als gelungene darzustellen und mögliche Diskrepanzen zu erklären bzw. diese zu rechtfertigen.

In meinem Fall wird die primäre Fragestellung, die aus meiner Sicht wissenschaftlich relevant und grundsätzlich dem aktuellen theologischen Paradigma der christlichen Kirchen nicht fremd ist, durch die Ergebnisse der Untersuchung jedoch eher problematisiert als beantwortet. Diesen Umstand sehe ich aber keinesfalls als Grund, die Ausgangsfrage im Nachhinein an das Ergebnis anzupassen und diese so zu gestalten, dass die Kompatibilität der beiden von vorneherein außer Frage steht. Das sich aus der Untersuchung abzeichnende Spannungsfeld muss zunächst ertragen und darf nicht vorschnell einseitig aufgelöst werden, und zwar weder auf Kosten der primären Fragestellung noch auf Kosten der Ergebnisse. Dies gilt nicht nur angesichts der von mir angestrebten Methode, indem ich nach einem *Diskurs* gefragt habe, und der Diskurs, falls seine Existenz nachgewiesen werden kann, kann aus sich selbst weder richtig noch falsch sein, sondern muss in Bezug auf seine Umgebung, unter anderem auch andere Diskurse, verstanden und gewürdigt werden.

Die Kritik in der Gestalt, die aus dem hier rekonstruierten Diskurs aufscheint, lässt sich kaum als Lösung für jede aus der in der Einleitung skizzierten Perspektiven akzeptieren. Dadurch werden sowohl die primäre Fragestellung als auch der kritische Diskurs relativiert, d.h. aufeinander bezogen. Die einleitende Fragestellung ging von

dem instrumentellen Begriff der Kritik aus, die dazu berufen wurde, die selbstverschuldete Verwirrung im Hause der Theologie aufzulösen und der theologischen Wissenschaft zu mehr Selbstbewusstsein angesichts ihren echten oder vermeintlichen Grundlagen und externen, gesellschaftlichen Herausforderungen zu verhelfen. Allerdings erscheint der kritische Diskurs als genuin emanzipatorisch und neigt seinerseits dazu, die Theologie von alldem abzulösen, was diese gerade für das Nötigste und Unabdingbare hält; er neigt also dazu, diese ihrer Grundsicherheiten zu entäußern. Dies wäre aber nur halb so skandalös, wenn diese Entmachtung im Namen des nicht hinterfragbaren Wesens vollzogen worden wäre: Dann würde eine Auffassung des Absoluten durch eine andere, die aber vermeintlich eine kritischen Revision verkraftet hat, ersetzt. Das wird aber nicht der Fall: Im kritischen Diskurs wird die Frage nach der positiven Grundlage der Kritik zwar höchst prominent, aber keinesfalls zugunsten eines solchen ‚Wesens‘ gelöst. Es muss ganz deutlich gesagt werden: In dem vorliegenden, überwiegend christlich geprägten Diskurs wird kein Bezug zu Gott oder einer bestimmten Gotteslehre als Grundlage der Kritik akzeptiert. Darin liegt das eigentliche Skandalon dieses Diskurses, dass in ihm ein impliziter *postfoundationalism* zu erkennen ist, wenn auch bei jedem Autor mehr oder weniger ausgeprägt: Der Bezug auf die Grundlagen des christlichen Glaubens als einer Quelle des Kritischen wird nicht aufgegeben oder bestritten, sondern schlicht nicht mehr vollzogen. In diesem Sinne kann man im Rahmen des vorliegenden Diskurses noch nicht über einen *antifoundationalism* sprechen, ohne ihm etwas zuzuschreiben, was nur sporadisch und eigentlich nicht *diskursiv* nachgewiesen werden kann. Immerhin trägt das Verlassen der tradierten und bewährten Formen der Legitimierung der religiösen Kritik der Religion und der Gesellschaft ein *diskursives* Verhalten in sich, bei dem die Konturen umschrieben werden und durch das Verschweigen dessen, was in Rahmen des herrschenden Diskurses als allgemeingültig und verbindlich gilt, selbst ein neuer Diskurs gestiftet wird.

Die in der Einleitung geschilderte Problemlage aus der Perspektive der systematischen, ökumenischen und praktischen Theologie lässt sich kaum durch die kritische Funktion des christlichen Glaubens, wie diese in dem dargelegten Diskurs erscheint, genügend beantwortet werden, ohne das Implizite und das Selbstverständliche der theologischen Prämissen zu befragen. Der Diskurs liefert nicht nur keine befriedigende Lösung der

Probleme, sondern verschärft im Gegenteil eben die aufgeworfenen Probleme, indem die gesuchte Instanz der Kritik und jede mögliche Instanz als hegemoniale Substanz in Frage gestellt wird. Schaeffler z.B. hinterfragt jene Voraussetzung, die keinesfalls von der Geschichte des kritischen Bewusstseins, falls solche möglich ist, wegzudenken ist, und zwar, dass die Kritik „im Namen einer unbedingten Einsicht geschehen“ müsse. (Schaeffler, 85) Den Weg aus der von ihm diagnostizierten Krise der Selbstbestimmung des kritischen Bewusstseins erkennt Schaeffler im Problematisieren und Befragen dieser Voraussetzung, wobei er auf ein Dilemma stößt, wie die Radikalität der Kritik ohne Berufung auf eine absolut maßgebliche Instanz bewahrt und realisiert werden kann. (Vgl. Schaeffler, 87) Diese Konnotation wird von Schaeffler als Erbgut eines religiösen Missverständnisses dekonstruiert, und zwar sei sie aus dem Anspruch der Religion entnommen worden, „kraft ihrer Heiligkeit“ der Kritik entzogen zu bleiben (vgl. Schaeffler, 87), in ihrer Überzeugung, Kritik im Namen eines absoluten Wissens üben zu können. (vgl. Schaeffler, 89) Es schien berechtigt und angebracht davon auszugehen, dass die zur Untersuchung herangezogenen Autoren auf das Wesen des Christentums oder der Religion als Grundlage des jeweiligen kritischen Vermögens zurückgreifen würden. Dabei wäre es zu erwarten gewesen, dass das gesuchte Wesentliche des Glaubens zur Sprache kommt. Die hermeneutische Analytik der Werke zeigte aber ein nicht selbstverständliches Bild: Sobald die Frage nach der kritischen Funktion des Glaubens gestellt ist, wird selbst der Glaube in seinen Voraussetzungen und Inhalten von der Kritik nicht verschont. Die Auseinandersetzung jedes Autors führt diesen auf eine oder andere Weise zur Relativierung der Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens: Das Spektrum der Relativierungen reicht vom Ausschluss des Christentums mit seinem berechenbaren Gottesbild aus der Familie der kritikfreudigen Religionen überhaupt (R. Schaeffler) über die Relativierung des christlichen Glaubens samt seiner „allerheiligsten Anschaffungen“ gegenüber dem ihm zugrunde liegenden selbstregulierenden Prinzip (Tillich) bis zur Relativierung der kritischen Leistung des Christentums für den übergreifenden kritischen Diskurs (Schiwy), von der Relativierung des institutionellen Christentums gegenüber der jedem Menschen innewohnenden religiösen Anlage und seiner Selbstbestimmung in Fragen der Religion (F. Schleiermacher) und schließlich bis zur Relativierung der christlichen Religion hinsichtlich der exklusiven Leistung der kritischen Funktion der christlichen Theologie

(Wagner). Alle Positionen neigen dazu, sich mehr oder weniger auf die *Emergenz* als *positiven* Modus der Kritik statt auf eine positive, vorgegebene Grundlage zu beziehen: Diese wird keinesfalls abgewertet oder verworfen, sondern einem bestimmten Grad der Relativierung angesichts der entstehenden unerwarteten und vorerst nicht nachvollziehbaren Zusammenhänge unterzogen. Das eher ‚statische‘ und ‚verlässliche‘ Gottesbild des Christentums veranlasst Schaeffler dazu, die dynamische und unberechenbare Welt der Gottheiten der Naturreligionen gegenüber dem christlichen Monotheismus als zu kritischen Leistungen besser ausgerüstete darzustellen. Die anderen Autoren meinen hingegen gerade im christlichen Glauben und der christlichen Offenbarung einen dynamischen, *emergenten* Charakter auf die eine oder andere Weise zu enthüllen. Ich bin weit davon entfernt, den Begriff der *Emergenz* hier als einen modischer Dachbegriff etablieren zu wollen, finde ihn aber mehr oder weniger den ausdrücklichen Intentionen angemessen, die von den Akteuren des Diskurses verfolgt werden. Die Frage, inwieweit dieser Diskurs, der sicherlich nur *einen* von den mehreren denkbaren kritischen Diskursen des Christentums und anderer Religionen darstellt, in die aktuelle(n) normative(n) Ordnung(en) der christlichen Kirchen integrieren lässt und ob daran seitens der religiösen Akteure überhaupt ein Interesse besteht, lässt sich angesichts der mangelnden kritischen Rückbesinnung und positivistischen Verkrustung der christlichen Theologie(n) in ihrem anscheinend notwendigen Kampf um ihr öffentliches Ansehen und Geltung vorerst nur negativ beantworten. Viel zu tief ist bei den christlichen Akteuren die aus meiner Sicht unbegründete Befürchtung verankert, die radikale (Selbst)Kritik gefährde die Identität oder sogar die Existenz des christlichen Glaubens.

Hermes, Eilert: Die verbindende Kraft im Trennenden, in: Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft II, Marburg 2003

Schaeffler, Richard: Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg 1973

Schiwy, Günther: Krisis im Verständnis der Gegenwart, in: Christentum als Krisis, hrsg. von Günther Schiwy, Würzburg 1971

Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999 (Zitiert wird nach der Paginierung der Erstausgabe, Berlin 1799)

Tillich, Paul: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, in: ders., Gesammelte Werke, hrsg. von Renate Albrecht, Teil 7: Schriften zur Theologie, Stuttgart 1962

Wagner, Falk: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh, 1989

9.1 Literatur zur kritischen Diskursanalyse

Baker, Paul: Key terms in discourse analysis, London 2011

Dijk, Teun Adrianus van (Ed.): Discourse studies: a multidisciplinary introduction, London 2011

Dijk, Teun Adrianus van (Hrsg.): Handbook of Discourse Analysis, Vol. 1, London 1985

Dijk, Teun Adrianus van (Hrsg.): Discourse as Social Interaction. A Multidisciplinary Introduction. Vol. 2. London, 1997
Fairclough, Norman: Analysing discourse. Textual analysis for social research, London 2007

Fairclough, Norman: Critical Discourse Analysis. The critical study of language, London, New York 1995

Fairclough, Norman: Critical discourse analysis. The critical study of language, Harlow 2007

Fairclough, Norman: Discourse and Social Change, Cambridge 1992

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main 1982

Jäger, Margarete: Deutungskämpfe: Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse, Wiesbaden 2007

Jäger, Siegfried: Lexikon kritische Diskursanalyse : eine Werkzeugkiste, Münster 2010

Keller, Reiner (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Theorien und Methoden, Bd.I, Opladen 2001

Keller, Reiner (Hg.): Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse, Band 1: Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2013

Keller, Reiner Werner Schneider, Willy Viehöver (Hg.): Diskurs-Macht-Subjekt: Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung, Wiesbaden 2012

- Keller, Reiner: Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. - 2. Forschungspraxis, 4. Aufl., Wiesbaden 2010
- Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse, Frankfurt/Main 2008
- Leeuwen, Theo van: Discourse and Practice: New Tools for Critical Analysis, New York 2008
- Wodak, Ruth & Meyer, Michael: Methods of Critical Discourse Analysis. London, 2009

9.2 Ausgewählte Werke von Richard Schöffler

- Schaeffler, Richard: Die Religionskritik sucht ihren Partner: Thesen zu einer erneuerten Apologetik, Freiburg im Breisgau 1974
- Schaeffler, Richard: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre: Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie / Freiburg im Breisgau [u.a.] : Herder, 1980
- Schaeffler, Richard: Wissenschaftstheorie und Theologie, Freiburg im Breisgau 1982
- Schaeffler, Richard: Kritik und Anerkennung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd.21, Freiburg 1980, 107-138

9.3 Ausgewählte Sekundärliteratur zu Richard Schaefflers „Religion und kritisches Bewußtsein“

- Seckler, Max: Kritik – Krise – Kritizismus. Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie, in: ThQ 162 (1982), 1–23
- Geyer, C.-F., Schaeffler, Richard: Religionsphilosophie (Book Review), Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 37 (1985) p.172-173
- Brechtken, Josef, Richard Schaeffler: Religion und kritisches Bewusstsein (Book Review), Zeitschrift für philosophische Forschung, 29:1 (1975:Jan./März) p.164-168

9.4 Ausgewählte Sekundärliteratur zu den „Reden“ von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Adriaanse, Hendrik Johan: Schleiermachers „Reden“ als Paradigma der Religionsphilosophie, in: Barth/Osthöener (Hg.), 200 Jahre, 2000, S. 100-117

Albrecht, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik, Berlin/New York 1994

Albrecht, Christian: Die Ermöglichung von Korrelativität: Religion als „Anschauung und Gefühl“ in Schleiermachers zweiter Rede, in: Schreurs (Hg.), „Welche unendliche Fülle“ 2003, 45-60

Arndt, Andreas: Hermeneutik und Kritik im Denken der Aufklärung, in: Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung, hrsg. von M. Beetz u. G. Cacciatore, Köln/Weimar/Wien 2000, 211-236

Barth, Ulrich: Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion, Göttingen 1983

Barth, Ulrich/Osthöener, Claus-Dieter (Hg.): 200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14. - 17. März 1999, Berlin/New York 2000

Barth, Ulrich: Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: Theologische Rundschau, Bd. 66 (2001), S.408-461

Barth, Ulrich: Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004

Barth, Ulrich: Die Religionstheorie der „Reden“. Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm, in: ders., Aufgeklärter Protestantismus, 2004, 259-289

Beisser, Friedrich: Schleiermachers Lehre von Gott, dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre, Göttingen 1970

Beutel, Albrecht: Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797), in: Barth/Osthöener (Hg.), 200 Jahre, 2000, 277-310

Birkner, Hans-Joachim: Theologie und Philosophie. Einführung in die Probleme der Schleiermacher-Interpretation, München 1974

- Brunner, Emil: Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1928
- Clements, Keith: Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology, London 1987
- Cramer, Konrad: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewusstseins, in: Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher, 1985, 129 - 162
- Cramer, Konrad: „Anschauung des Universums“. Schleiermacher und Spinoza, in: 200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 13.-17. März 1999, hrsg. von U. Barth und C.-D. Osthövener, Berlin/New York 2000, 118-141
- Dierken, Jörg: „Daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott“. Der Beitrag von Schleiermachers „Reden“ zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten. in: Barth/Osthövener (Hg.), 200 Jahre, 2000, 668-684
- Dilthey, Wilhelm: Leben Schleiermachers, Bd. 1: 1768-1807, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 13, Göttingen 1991
- Dilthey, Wilhelm: Leben Schleiermachers, Bd. II, 2: Schleiermachers System als Theologie, Berlin 1966
- Dole, Andrew: Schleiermacher and Otto on Religion. Religious Studies 40 (2004), 389–413
- Dole, Andrew: The Case of the Disappearing Discourse: Schleiermacher's Fourth Speech and the Field of Religious Studies, Journal of Religion 88 (2008), 1–28
- Dole, Andrew: Schleiermacher's Theological Anti-realism, in: Oliver Crisp and Michael Rea (Hg.), Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology, New York 2009, 136–154
- Ebeung, Gerhard: Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein (1972), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975, 116 - 136
- Eckert, Michael: Das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem in Friedrich Schleiermachers Reden „Über die Religion“, in: Archiv für Religionspsychologie 16, Göttingen, 22-56
- Eckert, Michael: Gott - Glauben und Wissen: Friedrich Schleiermachers Philosophische Theologie, Berlin/New York 1987

Ellsiepen, Christof: Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie, Berlin 2006

Foreman, Terry Hancock: Schleiermacher's 'Natural History of Religion': Science and the Interpretation of Culture in the Speeches" in: *Journal of Religion* 58 (1978), 91–107

Frost, Ursula: Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher, Paderborn 1991

Gerrish, Brian: A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology, Philadelphia 1984

Graf, Friedrich Wilhelm: Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers „Reden über die Religion“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978), 147-186

Grosshans, Hans-Peter: Alles (nur) Gefühl? Zur Religionstheorie Friedrich Schleiermachers, in: Arndt/ Barth/Gräb (Hg.), *Christentum - Staat - Kultur*, Berlin 2008, 547-565

Harvey, Van A: On the New Edition of Schleiermacher's Speeches on Religion, in: *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 488–512

Hermes, Eilert: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003.

Hertel, Friedrich: Das theologische Denken Schleiermachers, untersucht an der ersten Auflage seiner Reden „Über die Religion“, Zürich, Stuttgart 1965

Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Band IV (Gütersloh, 1952), 490-582; Band V (Gütersloh, 1954), 281-364

Huxel, Kirsten: Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey, Tübingen 2004

Jüngel, Eberhard: „Häresis - ein Wort das wieder zu Ehren gebracht werden sollte“. Schleiermacher als Ökumeniker, in: Barth/Osthövener (Hg.), *200 Jahre*, 2000, 11-38

Junker-Kenny, Maureen: Die „Anschauung des Universums ... zur Vollkommenheit ausgebildet“. Zur Christologie der „Reden“, in: Barth/Osthövener (Hg.), *200 Jahre*, 2000, 714-727

Korsch, Dietrich: „Höherer Realismus“. Schleiermachers Erkenntnistheorie der Religion in der Zweiten Rede, in: Barth/Osthövener (Hg.), *200 Jahre*, 2000, 609-628

Laurent, Jacques: Von einer romantischen hin zu einer transzendental-philosophischen

Bewusstseinstheorie: Schleiermachers Entwicklung anhand der Religionsauffassung in der ersten und vierten Auflage der „Reden über die Religion“, in: Schreurs (Hg.), „Welche unendliche Fülle offenbart sich da ...“, 2003, 135-144

Lönker, Fred: Religiöses Erleben. Zu Schleiermachers zweiter Rede „Über die Religion“, in: Burdorf/Schmücker (Hg.), Dialogische Wissenschaft, Paderborn 1998, 53-68

Mariña, Jacqueline: The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, New York 2005

Mariña, Jacqueline: Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher, New York 2008

Meckenstock, Günter (Hg.): Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, Berlin/New York 1991

Meckenstock, Günter: Historische Einführung, in: Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von ders., Berlin/New York, 1999, 1-52

Meckenstock, Günter: Die Aufnahme der „Reden“ in Schleiermachers Zeitgenossenschaft, in: Schreurs (Hg.), „Welche unendliche Fülle“ 2003, 1-22

Niebuhr, Richard R.: Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction, New York 1964

Nowak, Kurt: Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001

Pleger, Wolfgang H.: Schleiermachers Philosophie, Berlin/New York 1988

Osthövener, Claus-Dieter: Die Christologie der „Reden“, in: Schreurs (Hg.), „Welche unendliche Fülle ...“, 2003, 61-78

Otto, Rudolf: Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte, in: Die christliche Welt 17 (1903), 506–512

Piper, Otto: Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion, Göttingen 1920

Redeker, Martin: Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk (1768-1834), Berlin 1968

Ringleben, Joachim: Die Reden über die Religion, in: Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher, 1985, 236-258

Rohls, Jan: Das Christentum - die Religion der Religionen?, in: Arndt/Barth/ Gräb (Hg.), Christentum - Staat - Kultur, Berlin/New York 2008, 41-89

Schreurs, Nico F. M. (Hg.): „Welche unendliche Fülle offenbart sich da ...“ Die Wir-

kungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion“. Papers read at the Symposium of the Theological Faculty Tilburg, 15 April 1999, Assen 2003

Schröder, Markus: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion, Tübingen 1996

Schröder, Markus: Das „unendliche Chaos“ der Religion. Die Pluralität der Religionen in Schleiermachers „Reden“, in: Barth/Osthöener (Hg.), 200 Jahre, 2000, 585-608

Schultz, Werner: Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung, in: ZThK 53 (1956), 75-103

Smith, David A.: Schleiermacher and Otto on Religion: A Reappraisal, Religious Studies 44 (2008), 295–313

Willems, Ad: Zur Aktualität von Schleiermachers „Reden“ aus dem Jahre 1799: Ein kontextueller Deutungsversuch, in: Schreurs (Hg.), „Welche unendliche Fülle ...“, 2003, 23-44

9.5 Ausgewählte Sekundärliteratur zu Paul Tillich

Bayer, Oswald: Grundzüge der Theologie Paul Tillichs, kritisch dargestellt, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 49/3 (2007), 325-348

Fischer, Hermann: Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Band 31, Heft 1, 195–212

Kubik, Johannes: Paul Tillich und die Religionspädagogik. Religion, Korrelation, Symbol und protestantisches Prinzip (= Arbeiten zur Religionspädagogik, 49), Göttingen 2011

Moxter, Michael: Kritischer Intuitionismus. Tillichs Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.): Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920) Wien 2008, 173-195

Ogden, Steven: The Presence of God in the World. A Contribution to Postmodern Christology Based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Barth, Bern 2007

Schüßler, Werner/Sturm, Erdmann: Paul Tillich: Leben –Werk – Wirkung, Darmstadt

2007

Schübler, Werner: Im „Rhythmus von Kritik, Gegenkritik und Selbstkritik“. Paul Tillich zum Absolutheitsanspruch des Christentums und zum interreligiösen Dialog, in: Trierer Theologische Zeitschrift 116/1 (2007), 61-74

Sturm, Erdmann: Protestantismus und protestantisches Prinzip in der philosophischen Theologie Paul Tillichs, in: Theologische Revue 102/6 (2006), 443-458

Wagoner, B. L.: The Subject of Emancipation: Critique, Reason and Religion in the Thought of Theodor Adorno, Max Horkheimer and Paul Tillich, Diss. Harvard Univ., 2011

Zager, Werner (Hg.): Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig 2012

9.6 Ausgewählte Werke von Falk Wagner

Wagner, Falk: Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh 1974

Wagner, Falk: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986

Wagner, Falk: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989.

Wagner, Falk: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995

Wagner, Falk: Religion und Gottesgedanke, Frankfurt a. M. 1996 (Beiträge zur rationalen Theologie Bd. VII)

Wagner, Falk: Kritik und Krise der Religion. Überlegungen zu Günter Dux' historisch-genetischer Theorie der Religionen, in: F. Wagner / M. Murrmann-Kahl (Hrsg.): Ende der Religion - Religion ohne Ende? Zur Theorie der "Geistesgeschichte" von Günter Dux, Wien 1996, S.17-123, 285-292

Wagner, Falk: Umformungskrise des Protestantismus in der modernen Gesellschaft, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 1, 1996, S. 157-182

Wagner, Falk: Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999

9.7 Ausgewählte Sekundärliteratur zu Falk Wagner

Barth, Ulrich: Von der spekulativen Theologie zum soziologischen Religionsbegriff. Versuch einer Annäherung an das Denken Falk Wagners, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology, Volume 7 (2) 2000, 251-282

Berger, Martin/ Murrmann-Kahl, Michael (Hrsg.): Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, Gütersloh 1999

Dahnelt, Rainer: Funktion und Begriff: Der Einfluss der Religionssoziologie auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner, Leipzig 2009