

KLASSIKER DER
RELIGIONSWISSENSCHAFT

VON FRIEDRICH SCHLEIERMACHER
BIS MIRCEA ELIADE

*Herausgegeben von
Axel Michaels*



VERLAG C.H. BECK MÜNCHEN

philosophischen, -soziologischen, -psychologischen und -phänomenologischen Theorien zusammenzustellen, ohne den Band unüberschaubar anschwellen zu lassen. Auch manch Lebender ist bereits ein Klassiker, aber ein kluger Grundsatz der Reihe, in der dieser Band erscheint, verbietet, hybride Denkmäler zu errichten, welche die Nachgeborenen zu bauen haben.

Gerne spreche ich auch an dieser Stelle meinen Dank an die Autorin und die Autoren dieses Bandes für ihre Mitwirkung und die Nachsicht bei meinen editorischen Anliegen und dem steten Drängen aus. Nur die kooperative Einstellung aller, zum Gelingen beizutragen, ermöglichte es, der Öffentlichkeit das Fach Religionswissenschaft in dieser Form und seiner Breite näherzubringen oder in Erinnerung zu rufen.⁴²

Während der Arbeit an diesem Band starb Haralds Biezais (Tägy, Schweden), der ursprünglich als Autor für Nathan Söderblom vorgesehen war und diesen Beitrag gerne geleistet hätte, da er, wie er mir noch schrieb, seine Antrittsvorlesung über seinen schwedischen Landsmann hielt. Es war ihm nicht vergönnt. Erfreulicherweise hat sich Eric J. Sharpe (Sydney) bereit erklärt, den Beitrag kurzfristig zu übernehmen. Auch Burkhard Schnepel ist für einen verhinderten Kollegen eingesprungen. Beiden gilt mein besonderer Dank. Dank schließlich an Sybil Krügel für die von E. J. Sharpe autorisierte Übersetzung seines Beitrags ins Deutsche.

Schließlich danke ich Günther Schiwy vom C.H. Beck Verlag, der die Planung dieses Bandes bis zu seinem Ruhestand betreute, und seiner Nachfolgerin Marla Stukenberg für die äußerst angenehme und verständnisvolle Zusammenarbeit.

Burkhard Gladigow

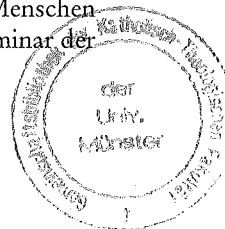
FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

(1768–1834)

Schleiermachers aus herrnhutischer Frömmigkeit und dem Geist der Romantik geschöpfte Deutung von «Religion», eines «so ganz vernachlässigten Gegenstandes», hat am Ende des 18. Jahrhunderts, zwischen französischer Aufklärung und dem «Systemprogramm des deutschen Idealismus», ein neues Muster in die Wesensbestimmung von Religion und die Beschreibung der Religionen eingefügt. Obwohl selber «Virtuose» in Sachen der Religion, stimmt Schleiermacher weder in die «Hilferufe der meisten über den Untergang der Religion»¹ noch in den Ruf des Systemprogramms nach einer «neuen Religion» ein, sondern bestimmt Religion in einer neuen Weise, die ihr, von Handeln und Wissen unterschieden, «eine eigene Provinz im Gemüte» zuweist. Mit diesem Ansatz wird einerseits der Philosophie das allgemeine Privileg entzogen, auf Religion als ihren Gegenstand zuzugreifen, andererseits wird Religion nicht am Modell des Christentums, schon gar nicht an dem christlicher Theologie bestimmt. In dieser Konstellation öffnet sich zum erstenmal die Möglichkeit, die historischen, «positiven» Religionen, die nun nicht mehr als «Verfallserscheinungen» einer abstrahierten Vernunftreligion angesprochen werden, in spezifischer Weise und in ihrem Eigenwert zu beschreiben. Obwohl es noch mehr als ein halbes Jahrhundert dauern sollte, bis Religionswissenschaft zu einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin erhoben wurde, läßt sich Schleiermacher unter die «Klassiker» der Religionswissenschaft einreihen: Er hat für diese Wissenschaft als erster so etwas wie die «Autonomie der historischen Gegenstände» begründet. Mit einer doppelten Argumentation: Nur in ihren historischen Konkretisationen lassen sich Religionen erfassen, und: Diese Konkretisationen sind notwendig, nicht zufällig (S. 247).

I. Leben

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde am 21. November 1768 in Breslau als Sohn des Stabspredigers Gottlieb Adolph Schleyermacher geboren. Nach der ersten schulischen Unterweisung in Breslau und Pleß erfolgte seine weitere Ausbildung im Rahmen des Pädagogiums von Niesky, einer Ausbildungsstätte für künftige Theologen der Herrnhutergemeinde. Schleiermacher hat später die Zeit von 1783–1787 unter Herrnhuter Einfluß als prägend für sein Bewußtsein vom Verhältnis des Menschen zu einer «höheren Welt» bezeichnet.² 1785 wechselt er auf das Seminar der



Brüdergemeinde in Barby, dessen «Geist strengster pietistischer Bevormundung» bei Schleiermacher 1787 eine Krise seiner religiösen Bestimmung und seines Lebensplans auslöst. Er verläßt Barby nach einem dramatischen Briefwechsel mit seinem Vater und geht nach Halle, um dort Theologie zu studieren. In den Monologen von 1800 wertet Schleiermacher seinen Weggang von Barby und den Bruch mit Herrnhut als Geburtsstunde seiner Freiheit, erklärt aber wenig später, er sei «nach allem wieder ein Herrnhuter geworden, nur von der höheren Ordnung.» Das Theologiestudium in Halle bot Schleiermacher kaum Anregungen; dagegen hatte die «Hallenser Schulphilosophie», die zu der Zeit J. A. Eberhard in seiner *Allgemeinen Theorie des Denkens und Empfindens* von 1776 vertrat³, für Schleiermacher erheblichen Reiz und regt ihn zu einer weiteren Auseinandersetzung mit Kant an.

Nach dem schnellen Abschluß des ersten theologischen Examens vor dem reformierten Kirchendirektorium in Berlin (mit dem Prüfungsaufsatz «Zu welchem Zweck studiert ein künftiger christlicher Lehrer die Polemik, und wie verhütet er den Nachteil, den dieses Studium, wenn es zu weit getrieben wird, haben kann?») verläßt Schleiermacher nach einigen Versuchen, am Ort eine Stelle zu finden, Berlin und nimmt eine Hauslehrerstelle auf dem Gut Schlobitten des Grafen Dohna an. Nach Differenzen und seinem Abschied von Schlobitten legt er 1794 in Berlin sein zweites theologisches Examen ab. Es folgt eine vorübergehende Tätigkeit als Hilfsprediger («Predigtadjunkt») in Landsberg, die schließlich durch die bescheidene Stelle als Prediger an der Berliner Charité abgelöst wurde. Über den Salon der Henriette Herz erschließt sich Schleiermacher allmählich die Welt des Berliner Kulturlebens, des gebildeten Bürgertums – eine andere Welt als die seiner Schutzbefohlenen und Hörer in der Charité! Von besonderer Bedeutung war hier der enge Kontakt mit Friedrich Schlegel, der dem frühromantischen Kreis in Berlin neue Akzente verlieh. Aus der zeitweiligen Wohngemeinschaft mit Schlegel (1797/8) gehen die Pläne zu einer gemeinsamen Zeitschrift, aber auch zu einer Platonübersetzung hervor. Die Umsetzung dieses Planes einer Übersetzung (zu der Schlegel praktisch nichts beitragen sollte) und die damit verbundene Diskussion über die Anordnung der Schriften haben der Platon-Forschung bis in das 20. Jahrhundert hinein entscheidende Impulse vermittelt. In diese Zeit fallen auch verschiedene literarische und philosophische Versuche und Vorarbeiten Schleiermachers, die vorerst freilich nur in die kleinen literarischen Formen, wie Fragmente, Essays oder Rezensionen, gerannen. Der Plan für Schleiermachers Reden *Über die Religion* muß in das Jahr 1798 fallen – Grundgedanken zu einer Verteidigung der Religion als Phänomen *sui generis* finden sich freilich schon in den *Vermischten Gedanken und Einfällen* zwischen 1796 und 1799⁴ –, die Publikation erfolgt anonym im Sommer 1799 bei J. F. Unger. Als Gründe für die anonyme Publikation der Schrift, die Schleiermacher den ersten Ruhm einbringen sollte, lassen sich wohl vor



Friedrich Schleiermacher (1768–1834)

allem zwei Erwägungen anführen: Zum einen scheint er Sorge gehabt zu haben, wie die orthodoxen Amtskollegen und Vorgesetzten die Schrift aufnehmen würden. Zum anderen gehörte Anonymität zu einem romantischen Publikationsgestus – Schleiermacher selber spielte damit, wenn er 1806 die «Weihnachtsfeier» in den für Berlin und Halle bestimmten Kontingenten anonym erscheinen ließ, den anderen Teil der Auflage aber unter seinem Namen. Die Aufnahme von Schleiermachers Reden blieb zunächst auf den Kreis der Frühromantiker beschränkt und fand selbst dort nicht ungeteilte Aufnahme.

1802 verläßt Schleiermacher Berlin, um eine Hofpredigerstelle in Stolp anzutreten, 1804 erreicht ihn ein Ruf an die Universität Würzburg, den er schließlich zugunsten einer außerordentlichen Professur in Halle ausschlägt. Nach der Schließung der Universität Halle, eines Zentrums des Widerstandes gegen Frankreich, durch Napoleon kehrt er 1807 nach Berlin zurück und hält dort Privatvorlesungen über Philosophie und Geschichte. 1808 erscheinen seine *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende*, mit denen er zu den Planungen für eine neue Universität in Berlin Stellung nimmt. Es ist zugleich die Zeit höchsten patriotischen Engagements. 1809 tritt er das Predigeramt an der Dreifaltigkeitskirche an, nach der Eröffnung der Berliner Universität im Herbst 1810 wird er Professor und erster Dekan der Theologischen Fakultät, 1811 Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1811 erscheint seine *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen*, in der er die Theologie als Wissenschaft verteidigt, im selben Jahr wird auch die «Dialektik» als Einleitung in seine philosophischen Vorlesungen fertiggestellt. Höhepunkt von Schleiermachers theologischem Wirken ist seine Glaubenslehre *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* von 1821/2; 1821 war eine Neuauflage der Reden *Über die Religion* vorausgegangen, mit deutlichen Akzenten gegen eine restaurative Theologie. Bis zu seinem Tode am 12. Februar 1834 blieb Schleiermacher als Prediger und Theologieprofessor in Berlin tätig, als Philosoph und Kulturpolitiker freilich zunehmend angefeindet.

II. Werk

Schleiermachers 1799 anonym veröffentlichtes Büchlein *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* ist in dem Bewußtsein geschrieben, zwischen «zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge» zu stehen, die «gewaltige Krisis» zu überwinden und einen Moment herbeizubringen, an dem «eine ahnende Seele, auf den schaffenden Genius gerichtet», den Punkt angeben kann, «der künftigen Geschlechtern der Mittel-

punkt werden muß für die Anschauung des Universums» (S. 311). Die Grenze, auf der Schleiermacher seine Apologie und seinen Protreptikos der Religion ansiedelt, ist durch das Religionsverständnis der Aufklärung und das Unverständnis gegenüber der «erhabensten Tat des Universums», der französischen Revolution, auf der einen und die Erwartung einer Palingenesie der Religion und des Christentums⁵ auf der anderen Seite bestimmt. Dieses Epochenbewußtsein ist eingebettet in eine Neubewertung der Religionsgeschichte und eine Abwertung der herrschenden «Religions-systeme».

Schleiermachers Bild der allgemeinen Religionsgeschichte unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von dem seiner Vorgänger im 18. Jahrhundert. Die gängigen Konstruktionen der Religionsgeschichte versuchten, entweder über die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Religionen zum «Wesen» der Religion vorzustoßen und dieses Wesen durch einen abstrakten Vernunftbegriff zu definieren, oder sie gingen von der These aus, Furcht und Ohnmacht gegenüber der Natur hätten zu den frühesten Ausbildungen von Religion geführt. Demgegenüber ist Schleiermachers allgemeines Bild der Religionsgeschichte dadurch bestimmt, daß er die Vielfalt der positiven Religionen – «Religionsindividuen» in seiner Begrifflichkeit – unterschiedlichen «Arten» und «Sekten» (S. 21) zuordnete. Die unterschiedlichen Arten sind für Schleiermacher gemeinsam dadurch charakterisiert, daß sie ein «Anschauen des Universums» sind, «die allgemeinste und höchste Formel der Religion» (S. 55). Dieses Anschauen ist nicht bloßes Wahrnehmen oder Erkennen, sondern geht von «einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden» aus: «...das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns, und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.» (S. 56)

Wird diese Art der Anschauung des Universums, der «Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden»⁶ – später tritt an diese Stelle die Formel von der «schlechthinnigen Abhängigkeit»⁷ – verlassen, besteht die Gefahr, daß das, «was aber darüber hinaus will und tiefer hineindringen in die Natur und Substanz des Ganzen», nicht mehr Religion ist, sondern «leere Mythologie». Den antiken Kulturen spricht Schleiermacher zunächst durchaus emphatisch «Religion» in seinem Sinne zu: «So war es Religion, wenn die Alten, die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichtend, jede eigentümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das Werk und Reich eines allgegenwärtigen Wesens ansahen ... es war Religion, wenn sie für jede hilfreiche Begebenheit, wobei die ewigen Gesetze der Welt sich im Zufälligen auf eine einleuchtende Art offenbarten, den Gott, dem sie angehörte, mit einem eigenen Beinamen begabten und einen eige-

nen Tempel ihm bauten ... Es war Religion, wenn sie sich über das spröde eiserne Zeitalter der Welt voller Risse und Unebenen erhoben und das goldene wiedersuchten im Olymp unter dem lustigen Leben der Götter ...» (S. 57). Nicht mehr Religion ist es dagegen, von den Abstammungen der Götter «eine wunderbare Chronik» zu bilden, oder eine lange Reihe von «Emanationen und Erzeugungen» vorzuführen, «das ist leere Mythologie». Die Beziehungen auf ein unendliches Ganzes charakterisieren Religion, über das Sein des Gottes vor der Welt und außer der Welt nachz Grübeln, «mag in der Metaphysik gut und notwendig sein», in der Religion hingegen wird auch diese philosophische Form der Abstraktion nur «leere Mythologie». Parallel zur Ablehnung der leeren Mythologie ist Schleiermachers Ablehnung von Dogmatik, Lehre und Reflexion als «Wesen der Religion» (S. 115 f.) zu sehen; hier werde der Inhalt der Reflexion für das Wesen der Handlung genommen, über welche reflektiert wird.

Mit der grundsätzlich unbeschränkten Zahl individueller Gestaltungen von Religion wird den historischen Religionen von Schleiermacher ein neuer Stellenwert zuerkannt – gegen die tote Abstraktion der aufklärerischen Positionen. So sind die *Reden über die Religion* voll von Aufforderungen an die Hörer, «die mannigfaltigen Gestalten, in welchen jede einzelne Art das Universum anzuschauen schon erschienen ist» (S. 280), zu betrachten. Religion als «Erzeugnis der Zeit und der Geschichte» (S. 22) zu sehen, ist vordergründig das Programm einer konsequenten Historisierung, vor dem romantischen Hintergrund der Schleiermacherschen Religionstheorie ist es der Ausdruck ihrer durchgängigen Individualisierung. Trotz der Distanz, die Schleiermacher zur Systembildung innerhalb einer Religion herstellt («Ein System von Anschauungen, könnt Ihr Euch selbst etwas Wunderlicheres denken?» S. 58), verzichtet er nicht auf eine externe Klassifikation «der Arten, das Universum anzuschauen», die man als eine der ersten phänomenologischen Religionstypologien bezeichnen könnte.⁸ Die Arten, das Universum anzuschauen, sind: erstens als Chaos, zweitens in seiner elementarischen Vielheit und drittens als System. Für die erste Art, das Universum anzuschauen, entwirft er folgenden Rahmen: «Das Universum stellt sich in seinen Handlungen dem rohen Menschen, der nur eine verwirte Idee vom Ganzen und Unendlichen hat, und nur einen dunklen Instinkt, als eine Einheit dar, in der nichts Mannigfaltiges zu unterscheiden ist, als ein Chaos gleichförmig in der Verwirrung, ohne Abteilerung, Ordnung und Gesetz, woraus nichts Einzelnes gesondert werden kann, als indem es willkürlich abgeschnitten wird in Zeit und Raum. Ohne den Drang, es zu beseelen, repräsentiert ihm ein blindes Geschick den Charakter des Ganzen; mit diesem Drang wird sein Gott ein Wesen ohne bestimmte Eigenschaften, ein Götze, ein Fetisch, und wenn er mehrere annimmt, so sind sie durch nichts zu unterscheiden, als durch die willkürlich gesetzten Grenzen ihres Gebiets.» (S. 126 f.) Es ist unschwer zu erkennen, welche konkreten Religionen hinter dieser Art der Anschauung ste-

hen könnten; am ehesten entspricht das Bild dem, was sonst als Fetischismus oder Polydämonismus bezeichnet wird.

In der idealtypischen Differenzierung der Arten stellt Schleiermacher der Anschauung als Chaos die «als Vielheit» gegenüber: «Auf einer anderen Stufe der Bildung stellt sich das Universum dar als eine Vielheit ohne Einheit, als ein unbestimmtes Mannigfaltiges heterogener Elemente und Kräfte, deren beständiger und ewiger Streit seine Erscheinungen und Kräfte. Nicht ein blindes Geschick bezeichnet seinen Charakter, sondern bestimmte Notwendigkeit, in welcher die Aufgabe liegt, nach Grund und Zusammenhang zu forschen, mit dem Bewußtsein, ihn nie finden zu können. Wird zu diesem Universum die Idee eines Gottes gebracht, so zerfällt sie natürlich in unendlich viele Teile, jede dieser Kräfte und Elemente, in denen keine Einheit ist, wird besonders beseelt, Götter entstehen in unendlicher Anzahl, unterscheidbar durch verschiedene Neigungen und Gesinnungen» (S. 127). An einer späteren Stelle der Reden erläutert Schleiermacher, daß hinter jenen «drei so oft angeführten Arten, das Universum anzuschauen» (S. 255), keine einzelnen und bestimmten Religionen stehen. Jene drei Arten seien vielmehr «nichts andres als eine gewöhnliche und überall wiederkommende Einteilung des Begriffs der Anschauung». Trotzdem spielt er mit der Wertigkeit der unterschiedlichen Arten und bringt für die zweite Art (das Universum als eine Vielheit ohne Einheit anzuschauen), einen präsumtiven Gläubigen ins Spiel: Muß man nicht zugestehen, daß diese Anschauung «unendlich würdiger» ist als jene als Chaos, vor allem aber: «... werdet Ihr nicht auch gestehen müssen, daß derjenige, der sich bis zu ihr erhoben hat, aber sich ohne die Idee von Göttern vor der ewigen und unerreichbaren Notwendigkeit beugt, dennoch mehr Religion hat als der rohe Anbeter eines Fetisches?» Hier liegt neben der «Umformulierung der Unsterblichkeitsidee» durch Schleiermacher der «Unprekäre Punkt seiner «Universums-Religiosität»⁹: Gegenüber der zweiten Art des Universums sind die Gottesvorstellungen der Menschen der Anschauungsphänomene, «ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab

Das gilt insbesondere für die dritte Stufe, auf der sich das Universum als Totalität, als Einheit in der Vielheit, «als System» darstellt «und so erst seinen Namen verdient». «Sollte nicht der», fragt Schleiermacher provozierend, «der es so anschaut als Eins und Alles, auch ohne die Idee eines Gottes, mehr Religion haben, als der gebildetste Polytheist? Sollte nicht Spinoza ebensoweit über einem frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Götzendiener?» (S. 128). Schleiermacher hatte die Arten, das Universum anzuschauen, aufgezählt, um seinen Hörern zu zeigen, daß «die Gottheit nichts andres sein kann, als eine einzelne religiöse Anschauungsart», daß sie aber insofern gegenüber dem handelnden Universum sekundär ist, als «eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andre mit Gott» (S. 126). Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus bilden in dieser

Aufzählung eine Reihe, die zu den Anschauungsformen Chaos, Vielheit ohne Einheit und Einheit in der Vielheit gehört, ohne jedoch zugleich ein Evolutionsschema vorzugeben, und die vor allem keine Aussagen über eine ursprüngliche Religionsform bieten soll. Schleiermacher lehnt es ab, Aussagen über eine anfängliche Religion und ihre Wahrheit zu machen und verlegt, seiner Grundthese von der Individualisierung der Religion entsprechend, jenen «ersten geheimnisvollen Augenblick» (S. 73), wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind¹⁰, in das Individuum. Die Beschreibung dieses Augenblicks, der «Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion» atmet romantisches Natur-Pathos und christliche Brautmystik: »Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachenden Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht *wie* dies, sondern er ist alles dieses *selbst*. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums.¹¹ ... Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele; denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes ... Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt ... Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion» (S. 73 f.). Vor dem Hintergrund dieses höchstpersönlichen Erkenntnisgrundes von Religion, aber auch im Blick auf seine Bewertung der verschiedenen Arten der Anschauung des Universums, distanziert sich Schleiermacher von den rationalistischen Theorien über die Entstehung von Religion. «Weder Furcht vor den materiellen Kräften, die Ihr auf dieser Erde geschäftig seht, noch Freude an den Schönheiten der körperlichen Natur soll und kann Euch die erste Anschauung der Welt und ihres Geistes geben ... 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» (S. 78).

III. Wirkung

Während ein Joseph Ringmüller noch 1772 eine Allgemeine Religionsgeschichte¹² schreiben konnte, die bei aller phänomenologischen Differenzierung der Darstellung in eine Geschichte der wahren und eine Geschichte der falschen Religion auseinanderfällt, liefert Schleiermacher in seinen Reden über die Religion zum ersten Mal ein erkenntnistheoretisches Modell, in dem die positiven Religionen ihren eigenen Ort haben und zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexionen werden können. Mit der Aufklärung war eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion fest mit erkenntnistheoretischen Reflexionen verbunden¹³, die Schleiermacher nun in romantischen Schemata fortsetzt. Die Religionsphänomenologie des 20. Jahrhun-

derts hat diese Einschlagfäden wieder aufgegriffen und romantische Kulturkritik mit individualisierender Einzelforschung verbunden.¹⁴ Schleiermacher selber steht in jener «frühromantischen Wende zur Religion»¹⁵, zu der Wackenroder und Tieck, A. W. Schlegel, A. L. Hülsen, Novalis und natürlich Friedrich Schlegel gehörten. F. Schlegel hatte seit 1796 in den Athenaeum-Fragmenten mehrfach die Forderung nach einer neuen Beziehung von «Christianismus» und Kultur vorgetragen, die schließlich in jenem Brief an Novalis vom 2. Dezember 1798 in den Appell einmündete, bei der Stiftung einer «neuen Religion» mitzuwirken; eben dieser Brief enthält den ersten Hinweis darauf, daß Schleiermacher an einem Werk «über die Religion» arbeite. Nach dem Erscheinen dieses Werks, der Reden über die Religion, läßt Schlegel in seiner Athenaeum-Rezension Schleiermacher für die Religion «gegen das Zeitalter» reden. Anders als den «Romantikern» und den Verfassern des «Systemprogramms» ging es Schleiermacher aber nicht um eine «neue Religion»: Er tritt für eine «Palingenesie der Religion» und «Palingenesie des Christentums» nach den Zeiten des Verfalls ein. Sein Religionsbegriff würde auch keine einzelne «neue Religion» in dem von seinen romantischen und idealistischen Zeitgenossen gemeinten Sinne zulassen: «Unzählige Gestalten der Religion sind möglich, und wenn es notwendig ist, daß jede zu irgendeiner Zeit wirklich werde, so wäre wenigstens zu wünschen, daß viele zu jeder Zeit könnten gehandelt werden. ... neue Bildungen der Religion müssen hervorgehen, und bald, sollten sie auch lange nur in einzelnen und flüchtigen Erscheinungen wahrgenommen werden» (S. 310f.). Dieses ganz andere erkenntnistheoretische Modell («jede solche Gestaltung der Religion, wo in Beziehung auf eine Zentralanschauung alles gesehen und gefühlt wird, ... ist eine positive Religion», S. 260) erlaubte es späteren phänomenologischen Ansätzen in der Religionswissenschaft, unter wechselnder Suspendierung der Frage nach der Wahrheit und Absehung von Evolutionsschemata, geschichtliche Eigenart und geschichtliche Vielfalt der Religionen zum Forschungsgegenstand zu erheben.

Vor allem Friedrich Max Müller hat das romantische Muster «Anschau- en des Unendlichen im Endlichen» auf Sprache übertragen und definiert, Religion sei «jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselndsten Formen zu erfassen».¹⁶ Seine Rezeption romantischer Muster ist mit einer Kritik an Kant verbunden, der «dem menschlichen Geist ... kein Organ zur Wahrnehmung des Uebersinnlichen oder Göttlichen zu (er- kannte)», und so postuliert Müller als «dritte Tätigkeit des Geistes» die «Wahrnehmung des Unendlichen». Rudolf Ottos Neuausgabe der Reden Schleiermachers, hundert Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, hat Nathan Söderblom dazu veranlaßt, seine Probestellung in Uppsala über das Thema «Die Bedeutung von Schleiermachers Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Hundertjahrfeier»¹⁷ zu halten. Auf religionshistorischem Ge-

biet ist ein Einfluß Schleiermachers vor allem in Söderbloms *Werden des Gottesglaubens*¹⁸ zu finden, wo Söderblom für die tiefe Andacht im Gottesglauben auf Schleiermacher verweist und ihm «einen Ehrenplatz in der Religionsgeschichte zuweist». Mit dem Ziel, rationalistische Fehldeutungen von Religion zu überwinden, hat W. B. Kristensen von allen Religionshistorikern dieses Jahrhunderts Schleiermachers religionshistorische Ansätze am differenziertesten aufgegriffen.¹⁹ Schleiermachers Hermeneutik liefert ihm dabei den Ansatzpunkt für eine Neubestimmung der Aufgaben einer Religionswissenschaft, die sich an den Anschauungen der Gläubigen orientieren sollte. Kristensens Schüler van der Leeuw rezipiert Schleiermacher wohl auch über Diltheys Begriff des Erlebnisses²⁰, amalgamiert daraus freilich eine spezifische Verbindung von Verstehen und phänomenologischer Methode.

Die am weitesten wirksame Rezeption Schleiermachers läuft über Rudolf Otto, der sich für seine Bestimmung des «Kreaturgefühls» unmittelbar auf Schleiermachers «Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit» bezieht, freilich «drei Fehler» der Bestimmung Schleiermachers notiert: «Abhängigkeitsgefühl» sei nicht der richtige Ausdruck für das Gemeinte, sondern «Kreaturgefühl», zweitens habe das Abhängigkeitsgefühl das Gefühl einer «schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit) seiner» zur Voraussetzung, und drittens²¹, den ersten Punkt wieder aufnehmend, «Geschöpflichkeit» und nicht «Geschaffenheit» sei für das Abhängigkeitsgefühl konstitutiv. Für die Religionswissenschaft hat Folgen gehabt, daß R. Otto für seine Konzeption «des Irrationalen in der Idee des Göttlichen» nicht auf die komplementären Begriffe Anschauung und Universum aus den «Reden» zurückgegriffen hat, sondern auf die «schlechthinnige Abhängigkeit» der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Auf diese Weise, in einem Rückgriff des systematischen Theologen R. Otto auf Schleiermacher als Dogmatiker, ist «das Numinose» in die Religionsphänomenologie gekommen. Während Schleiermachers Ansätze zu einer deskriptiven und individualisierenden Religionswissenschaft in den allgemeinen Entwicklungen der historischen Wissenschaften und Philologien aufgegangen sind, haben seine aus dem apologetischen Kontext der Reden herausgenommenen Positionen weitreichende Auswirkungen gehabt. Das ist zum einen seine These, «auch Religion (könne) nur durch sich selbst verstanden werden und daß Euch ihre besondere Bauart und ihr charakteristischer Unterschied nicht eher klar wird, bis ihr selbst irgend einer angehört» (S. 286). Diese gegen die «steifen Systematiker» und die «seichten Indifferentisten» gerichteten Worte laufen in ihrer Rezeption durch die Religionsphänomenologie auf Religion als «Phänomen *sui generis*» und den Phänomenologen als durch ein religiöses Erlebnis Qualifizierten²² hinaus. In dieser Umsetzung Schleiermacherscher zeitbezogener Apologetik auf Religionsphänomenologie bekommt die Disziplin einen latent apologetischen und explizit esoterischen Duktus²³, der ihr den Vorwurf eines «Irrationalismus protestantisch-romantischer

Prägung»²⁴ eingetragen hat. Demgegenüber sind Schleiermachers Eintreten dafür, «die Religion in ihren bestimmten Gestalten zu betrachten» (S. 279), als «Erzeugnis der Zeit und der Geschichte» (S. 22), seine Warnung davor, Lehrsätze und «tote Schriften» für die Religion selbst zu halten (S. 115 ff.), sowie sein früher Entwurf einer Abhandlung in Religionssoziologie aus der vierten Rede²⁵ in der Geschichte der Religionswissenschaft weitgehend unbeachtet geblieben. Daß man auf der Basis von Aussagen Schleiermachers über den Ort der individuellen Religionen und mit Rekurs auf seine hermeneutischen Vorgaben darüber reflektieren kann, «how Comparative Religion could have been studied in Schleiermacher's University of Berlin»²⁶, belegt seine Bedeutung für das Fach Religionswissenschaft. Umso auffallender ist, daß Schleiermacher, Dezernt im preußischen Kultusministerium und Mitbegründer der Berliner Universität, nicht im entferntesten daran dachte, Religionskunde, Religionsbeschreibung oder Religionsgeschichte als eigene Disziplin zu institutionalisieren.²⁷ Der Grund dafür liegt offensichtlich in seiner Hochschätzung der Philosophie, in der er das Zentrum der Wissenschaften sah: «In der philosophischen Fakultät ist allein die ganze natürliche Organisation der Wissenschaft enthalten, die reine transzendente Philosophie und die ganze naturwissenschaftliche und geschichtliche Seite, beide vorzüglich mit den Disziplinen, welche sich am meisten jenem Mittelpunkt der Erkenntnis nähern.»²⁸ Die theologische, medizinische und juristische Fakultät sind für ihn demgegenüber nur «Spezialschulen, welche der Staat entweder gestiftet, oder wenigstens ... in seinen Schutz genommen hat.» Unter diesen Rahmenbedingungen gab es entweder keinen Bedarf für eine Religionswissenschaft, oder sie blieb integraler Teil philosophisch-historischer Studien. Die Potentiale freilich, die Schleiermacher für eine «Wissenschaft von den Religionen» erschlossen hatte²⁹, waren damit noch lange nicht abgegolten. Die ersten religionswissenschaftlichen Lehrstühle sind erst hundert Jahre später in Deutschland eingerichtet worden, in vielem freilich hinter dem zurückbleibend, was Schleiermacher von Wissenschaft in einer philosophischen Fakultät gefordert hatte.