

New Europe College Yearbook 2007-2008



MIREL BĂNICĂ
CRISTINA CIUCU
MARIAN COMAN
GABRIEL HORAȚIU DECUBLE
PETRE RADU GURAN
OVIDIU OLAR
CAMIL ALEXANDRU PÂRVU
CĂTĂLIN PAVEL
OVIDIU PIETRĂREANU
EMILIA PLOSCEANU
MIHAELA TIMUȘ

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright – New Europe College
ISSN 1584-0298

New Europe College
Str. Plantelor 21
023971 Bucharest
Romania
www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



GABRIEL HORAȚIU DECUBLE

Geburt 1968 in Sîngeorz-Băi

Dozent am Lehrstuhl für Germanistik der Universität Bukarest (2005)
Promotion an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. (2001)
Disertation: *Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung*

Ehemaliger Stipendiat des DAAD, der Konrad-Adenauer-Stiftung usw.

Teilnahme an Tagungen und Kongressen in Rumänien, Deutschland,
Frankreich, Indien

Wissenschaftliche Publikationen im Bereich der Mediävistik, der neueren
deutschen Literaturgeschichte, der Literaturtheorie und Philosophie

Buchveröffentlichung

Die hagiographische Konvention: Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung, Hartung-Gorre, Konstanz 2002

„DIE UNTHEILBARE GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN“. SCHLEIERMACHERS LAODIZEE

Malitätsbonus Laodizee. Dass es einen relativ engen Zusammenhang zwischen der mit Beginn der Neuzeit in Gang gesetzten Säkularisierung und den spätestens seit Beginn des 18. Jahrhunderts gepflegten Rechtfertigungstopoi gibt, hat nicht zuletzt Odo Marquard am Beispiel der Theodizee überzeugend gezeigt: So werde die Moderne stets von einem Kompensationsgedanken begleitet, der „die Welt als zustimmungsfähig begreifen“ will, „um Gott als gut denken zu können: in der Welt sind Übel durch Güter kompensiert.“¹ Nun, Kompensation ist kein unüberbietbares Beispiel für Gerechtigkeit. Als Form des Ausgleichs fordert sie Gleiches heraus. Wie es dann zur „Tribunalisierung“ der Welt (Marquard), d. h., zur Entstehung einer regelrechten Rechtfertigungstopik kommt, die nicht mehr oder nicht nur Gott, sondern gar allen und allem unter der Sonne gewidmet ist, werde ich weiter unten am Beispiel der Laodizee² zu zeigen versuchen.

Dem sei eine triviale Bemerkung vorausgeschickt: Die Menschen spielen gerne Tribunal. Überhaupt ist das menschliche Denken in seiner dialektischen Verfasstheit auf das unaufhörliche Wechselspiel der gegeneinander argumentierenden, ihm innewohnenden „Advokaten“ angewiesen, unabhängig davon, wie man die Finalität dieses Wechselspiels definiert: als geistige Tätigkeit zur Erfahrung der Wahrheit, wie bei Aristoteles, oder bloß „eristisch“, als – allerdings in den Mängeln des menschlichen Wesens anthropologisch fundierte – Gegnerschaft um der Gegnerschaft willen, wie bei Schopenhauer. Schon in der ontologischen Konstitution des argumentativen Diskurses ist beides enthalten: einerseits das Moment der argumentativen *Bejahung* der empirischen Beobachtung oder des tradierten, erlernten Wissens, und andererseits das Moment der verstandesmäßigen *Verneinung*, und sei diese nur Einschränkung

des Eigentümlichen durch Verallgemeinerung bzw. des Allgemeinen durch das Besondere. So gibt es latente, im Menschen tief verborgene und dementsprechend präformierte Diskursstrukturen, die ihn potentiell zum *Ja*- und zugleich zum *Nein*-Sager qualifizieren, je nach Interesse oder emotionalem Zustand. Diese Ambiguität lässt ihm auch im Falle der Rechtfertigungstopik die freie Wahl: zustimmen oder nicht. Oder zögern.

Dem langen Zögern kann nur ein überindividueller, kategorischer Imperativ entgegenwirken, und gerade am Beispiel der Philosophie Immanuel Kants, der ja ganz im Sinne der deistisch geprägten Aufklärung, die er vertrat, der Religion eine Funktion nur innerhalb der Grenzen der Moral einräumte, kann man die Tendenz feststellen, die Theodizee³ auf Grund nachgewiesener kognitiver Defizite als metaphysisch untauglich herabzuwürdigen. Das mindert wohl weder ihr Faszinationspotenzial noch ihre Aktualität, macht aber deutlich, dass sie mit starker Konkurrenz rechnen muss. Wenn sie der Konkurrenz weicht, wie sie es seit Ende des 18. Jahrhunderts üblicherweise tut, so haben ein emphatischer Fortschrittsglaube sowie Emanzipations- und Revolutionsbestrebungen Konjunktur. In allen Fällen lässt der antizipative Charakter dieser Bestrebungen – denn Revolution, Emanzipation und Fortschritt sind, um mit Reinhart Koselleck zu sprechen, genauso viele Erwartungsbegriffe, die auf eine offene Zukunft hinweisen⁴ – einen Horizont der machbaren Geschichte sich auf tun. Ob die „machbare“ Geschichte besser ist? Vielleicht für deren Gewinner.

Für die Mehrheit, die „gerne“ die Verliererrolle spielt, gilt aber: Die industrielle, hochtechnisierte Welt wurde trotz des souverän gedachten menschlichen Eingriffs in die Geschichte, der in der Art einer säkularisierten Pronoia die Zukunft zu lenken glaubt, nicht besser. Oder: sie wurde jedenfalls nicht besser als „die beste aller möglichen Welten“. Diese Wahrnehmung würde Odo Marquard „Übelstandsnostalgie“⁵ nennen. Und Übel, so die jüngsten Erfahrungen, passieren nach wie vor in der Welt. Vielfalt und Rekurrenz der Übel legen nahe, dass nicht nur ihre Zulassung durch Gott, sondern auch ihre Akzeptanz durch die Menschen einer Begründung bedarf. Durch „die Menschen“ ist nicht der Hiob in uns gemeint, sondern jene überindividuelle Instanz, von der Gott sagen kann: „Das ist mein Volk“.

Sobald das *Volk* als ultimative Legitimationsquelle an die Stelle Gottes tritt, muss es – vielleicht sogar um so überzeugender – gerechtfertigt werden. Um einen Titel Hans Blumenbergs umzuformulieren: in der

Laodizee geht es hauptsächlich darum, wie man Geschichte zur „Entlastung des Volkes“⁶ machen kann. Mit dieser Strategie hegt man Hoffnung darauf, jenen Schaden zu begleichen, der durch den postrevolutionären Autoritätsverlust – z. B. verursacht durch den Übergang von einem „Staatsoberhaupt“ zum „Staat überhaupt“⁷ – entstanden war. Die Frage danach, wer wohl hinter dem unpersönlichen Staat stecke, kann nicht bloß mit spitzfindigen Begründungen oder kecken Antworten wie „Seine Beamten!“ pariert werden. Um den Staat anders als Stand⁸ („der Dinge“) zu erklären, muss eine Theorie entwickelt werden, die besagt und erhärtet, dass der Staat seine Legitimität vom Souverän bekommt, das ist, in der Demokratie, das Volk. So wird die Menge, die amorphe Masse als *Volk* „entübelt“ und als transzendente Größe wahrgenommen. Insofern trifft auch Pierre Rosanvillons Äußerung über das Volk, dass es „introuvable“ sei, vollkommen zu; sieht man einmal von der europäischen Tradition ab, wo der Verständnishorizont der Volksproblematik ethnisch „belastet“ ist, so wird die Tatsache, dass das Volk zwar definierbar, aber unlokalisierbar ist, evident. Man denke nur an die amerikanische Demokratie!

Einerseits ist die Vorstellung der Transzendenz des Volks eine Reaktion auf die nach bitteren Enttäuschungen schließlich eingestandene Schwierigkeit, sich es anders als lärmende und gärende Masse auszumalen: Das beispielsweise im Areopag versammelte Volk entsprach einem äußerst limitativen Demokratiebegriff, der bereits im römischen Reich, doch dann vollends in der Moderne unzeitgemäß wurde. Spätestens seit der Formulierung des Anspruchs auf ein universales Wahlrecht wurde dem Volksbegriff eine physische Größe aufgebürdet, die seine Plausibilität erheblich beeinträchtigte. Andererseits ist diese Vorstellung dem Volksbegriff immanent, ja sie wurzelt im generischen Fluchtpunkt der Begriffsdefinition, der das Wunschbild „Gegenwart“ mit der idealen Zukunft verbindet. Vom Volk kann man, um die Begrifflichkeit Max Webers zu verwenden, nur idealtypisch sprechen.⁹ Daher rührt, dass imagologische Attribute ihm so oft anhaften: sie hypostasieren etwas, von dem man weiß, dass es nicht ganz wahr ist. Aber es ist tradiert, und Tradition verpflichtet, nur indem sie von weiteren Generationen gepflegt wird. So ist das Volk niemals als absoluter Zustand erfassbar, sondern immer als Werden, als ein Ort in der Gegenwart und in der Zukunft zugleich. Genauso wie das Land ist auch das Volk immer ein verheißenes.

Das hat seine anthropologischen Gründe. Denn die Laodizee widerspiegelt, um mit Dany-Robert Dufour zu sprechen, jenes konstante

Gerichtetsein des Ichs am Anderen, am „grand d’hommeiteur“ – und wenn man will, am „ganz Anderen“ (R. Otto) –, das die Menschheitsgeschichte schon seit der unvordenklichen Subjektwerdung des Menschen ständig begleitet hat, denn dieser hat den Gottesgedanken „dans sa tête“. ¹⁰ Dufour beschreibt sogar den Wandel dieses Gedankens, indem er geschichtsbedingte Prägungen des allumfassenden Alteritätsbegriffs – vom *Totem*, über die griechische *Physis*, den monotheistischen *Gott*, das *Volk*, bis hin zum *Proletariat* – in einer Reihe nennt. Seit es ein Geschichtsbewusstsein gibt, wurden solche Instanzen zu den „grands sujets“ der Geschichte gerechnet. ¹¹ So rätselhaft und unbeschreibbar es ist, ist das Volk fürs Verstehen sozialpolitischer Vorstellungen unabdingbar; denn dieser jeglicher Demokratie innewohnende Widerspruch lässt der Vernunft keine Alternative, als dass sie ständig zwischen dem geschichtsphilosophischen Prinzip eines einheitlich wirkenden kollektiven Subjekts und dem soziologischen Prinzip einer uneinheitlichen Empirie hin und her gerissen wird.

Was lehrt uns die Empirie? Kann man das Volk zählen oder charakterlich darstellen? Ja, aber die ethnologischen und – im weitesten Sinn dieses Wortes – demoskopischen Verfahren bringen den Volksbegriff um seine sozialpolitische Größe; sie „entzaubern“ ihn, denn sie wollen ihn im festen Boden des *hic et nunc* verankert sehen. So werden die grundlegenden „Schismen“ des sozialen Korpus als Bedingung der Möglichkeit sozialen Zusammenlebens zum Kriterium der positiven Sozialforschung schlechthin. Das soziologische Erkennen kommt ohne die Hervorhebung der tief verwurzelten Widersprüche und Frakturen innerhalb des sozialen Korpus nicht umhin: Frauen vs. Männer, Jugendliche vs. Alte, Rechtsgläubige vs. Anders- bzw. Nichtgläubige, Hetero- vs. Homosexuelle, neuerdings Nichtraucher vs. Raucher usw. Überhaupt besteht das Ermittlungsverfahren soziologischen Erkennens darin, dass man nach Differenzen und Meinungsverschiedenheit sucht. Und gibt es eine Soziologie, so ist das eine aus tiefen gesellschaftlichen Spaltungen und aus manifesten Habitus-Konflikten schöpfende Volk-istot-Soziologie. ¹²

Gewiss kann man auf der Empirie beharren und trotzdem versuchen, all diese Differenzen, nicht selten gewalttätig, zu beseitigen. Das tun jene „Sozialreligionen“ ¹³, die zwar den Erkenntnisfortschritt der modernen Wissenschaften nicht leugnen, den aufklärerisch-demokratischen Legitimitätsglauben indes preisgeben und wähen, auf jegliche transzendenten Begründungen der Souveränität verzichten zu

können. Daraus ergibt sich ein exklusives, auf prädikativer Immanenz fußendes Volksbild: Volk als Arbeiterklasse, als Nation und sogar – ganz unbekümmert für den Pleonasmus – als „Volksgemeinschaft“. Ich meine, gerade das Wesen der Laodizee verfehlen solche Sozialreligionen; denn wesentlich für die Laodizee ist, dass in der Gemeinschaft kein Gesetztes als Fremdes wirkt, sondern das gesetzte Fremde als Erscheinungsform eines Überindividuellen, einer Gesamtheit postuliert wird, an dem alle Individuen teilhaben.

So ist die Laodizee die Entübelung nicht bloß des Anderen, sondern des Anderen als jene (Groß-, Über-, Mehr- und Gesamt-)Zahl, die einen überwältigt¹⁴; die Entübelung des Anderen als des Allgemeinen, das trotz der Gewissheit über seine Existenz nicht erfassbar ist, denn es verharrt im Zustand der Unbegrifflichkeit.¹⁵ Es darf nicht verwundern, dass die mathematisch konnotierte Feststellung „man ist nicht allein“ im Paradoxon mündet, dass man erst dann als Individuum sozial existiert, wenn man sich teilweise schon in der Masse verloren hat. Teilweise! Das lehrt uns auch die goldene Spielregel der Demokratie: meine Stimme hat nur eine Wirkung, wenn sie mit vielen anderen gleichwertigen Stimmen zusammenfällt. Wenn ich aber „exzentrisch“ wähle, bin ich vielleicht noch unverkennbar in meiner Exzentrizität, meine Stimme ist aber wirkungslos. Soviel wusste schon Edgar Allan Poes „Mann der Menge“, dessen Identität erst dann Konturen zugewiesen bekam, wenn sie sich im Schatten der anonymen Gesellschaft verlor.¹⁶ Und es geht dabei gar nicht um die ethnische Substanz einer Gesellschaft, die gleich einem Identitätssurrogat lauter individuelle Frustrationen lindern soll.

Die Rechtfertigung eines bestimmten Volks als solches, als eines gesetzten, darf für die Philosophie uninteressant sein, denn es schlägt unmerklich in einen Ethnonarzismus um, der nationalistische Gefühle subkutan gedeihen lässt. Vielmehr geht es um die Rechtfertigung der Tranzendenz des Volks als Souverän, jener politisch-theologisch definierbaren Interessengemeinschaft überhaupt, die in der modernen Vertragslehre spätestens seit Jean-Jacques Rousseau als ultimative Legitimationsquelle und Träger der so genannten Zivilreligion immer *religiös*, ja theologisch konnotiert ist. Der Grund dafür ist, dass das historisch-genetische Modell der Gemeinschaftsbildung erst in der Religion zu finden ist, nirgendwo anders.¹⁷ Den Ausführungen Georg Simmels zum „einheitlichen Gott“, der einen „metaphysische[n] Zusammenhalt“ darstellt, „von dem aus die empirische Zersplitterung überwunden werden“

soll, bzw. als „Symbol ebenso wie [als] rechtlich wirksame[r] Träger der soziologischen Einheit“¹⁸ fungiert, kann ich insofern nur beipflichten.

Beides, Theodizee und Laodizee, ist Ausdruck der modernen Rechtfertigungstopik, die den gravierenden Verlust an transzendenten Werten durch Entschuldigungsgründen kompensieren will, und zwar so, dass der Einheitsgedanke trotz der sozialen Vielheit tendenziell immer in den Vordergrund gerückt wird. So ist die Laodizee, genauso wie die Theodizee, ursprünglich ein Nebenprodukt der monotheistischen Theologie, nicht der Polymythie¹⁹, denn diese spielt sich im vom Fortschrittsglauben geöffneten Horizont endloser Zeit ab, während jene ein Gemeinschaftsleben, dessen Kohäsion idealiter niemals in Frage gestellt wird, im Horizont befristeter, indes teleologisch verlaufender Zeit voraussetzt, wobei der historische Tod des „politischen Körpers“ nicht auszuschließen ist. Gerade in der Vertragslehre Rousseaus, der Plattform von vielen Überlegungen zur modernen Demokratie, sind die Spuren biblischen Gedankenguts unverkennbar. Zum Teil sind seine Ausdrücke durch den biblischen Wortschatz so tief beeinflusst, dass man sagen könnte, sein ganzes Bemühen sei nur die endgültige Profanisierung der Bibelauslegung: Man vergegenwärtige sich z. B. relativ häufige Ausdrücke wie *corps politique* oder *corps moral et collectif*, die, obwohl Rousseau das Christentum als soziales Modell leugnete, doch in Anlehnung an den als Gemeinschaft aller Gläubigen dogmatisierten Leib Christi formuliert worden sind. Ferner entblößt sich die Zivilreligion als ein Pendant bürgerlichen Inhalts zur wahren Religion: „Il y a donc une profession de foi purement civile“²⁰, während die Äußerung, das Gesetz müsse „ni sur le marbre ni sur l’airain mais dans le cœur des citoyens“²¹ eingraviert werden, nichts anderes als ein halbes Zitat aus dem Propheten Jeremias ist.²²

Der monotheistische Inhalt der Laodizee wird aber in der Vorstellung eindeutig, Gottes Wort (*vox Dei*) könne sich in der Stimme des Volks offenbaren, wobei auch diese schließlich vermöge – sollte sich jenes chronisch verschweigen – für die historische Großtat oder einfach für den politischen Konsens als Bürge einzutreten. Keineswegs erstaunlich darf in diesem Kontext der Befund sein, dass der biblische Ausdruck *Volk Gottes* bzw. *populus electus* oft genug vorkommen, um die Schlussfolgerung zu erlauben, dass das Volk der eigentliche Adressat der göttlichen Botschaft ist. Mehr noch: ein sprechender Gott darf als Mitglied der Sprachgemeinschaft, die er anspricht, angesehen werden, und dieser Gedanke kann unter Umständen zum politisch äußerst folgenreichen Schluss leiten, das Volk selber sei Träger der göttlichen Botschaft, und

zwar in der Art einer überindividuellen Instanz, die gewiss kein Gott ist, Gottes Willen aber immerhin vertreten oder aussprechen darf. Ausführliche Hinweise auf den Ursprung der Wendung *vox populi, vox dei* sollten sich an dieser Stelle erübrigen.²³ Einem ungebührlich langen Exkurs ziehe ich den Hinweis darauf vor, dass diese Gleichung vor allem in der Moderne akut wird, als die „Stimme Gottes“ stets dumpfer wirkt.

Interessant ist jedenfalls der Widerstand, dem dieser Gedanke schon zur Zeit seines ältesten schriftlichen Belegs begegnete, nämlich in einem Alcuin, dem englischen Mönch und zugleich Inspirator der karolingischen Reform, zugeschriebenen Brief. Dieser rät dem Herrscher: „Nec audiendi qui solent dicere: *Vox populi, vox Dei*, cum tumultuositas vulgi semper insaniae proxima sit.“²⁴ *Populus* wird also dem *Vulgus* gleichgestellt und für den Inbegriff der Verworrenheit, ja der Tollheit gehalten. Diese Einstellung taucht auch in der Moderne bei den Kritikern des so genannten „politischen Pantheismus“ auf.²⁵ Ohne an dieser Stelle auf den Disput über die Wesensverwandtschaft von Demokratie und politischem Pantheismus eingehen zu wollen, möchte ich in diesem Zusammenhang lediglich auf die unbestreitbare Einwirkung von Denkern wie Spinoza, Leibniz oder Rousseau auf Schleiermachers intellektuelle Entwicklung hinweisen, die erklärt, aus welchem Grund der letztere seinerseits auf das Motiv der Laodizee Bezug nahm. Überhaupt stand die sozialpolitische Reflexion zur Zeit Schleiermachers in vieler Hinsicht der Volksrechtfertigung wohlwollend gegenüber. Das bezeugt die begriffsgeschichtliche Analyse des Volksbegriffs für das Ende des 18. Jhs., als eine „Veredelung“ des Begriffs erfolgte. Diese „tritt [...] mit der erschütterung des rationalismus ein: der abkehr von dem stolz auf verstandeskultur u. gebildete dichtung entspricht ein wachsendes interesse für das innere leben des volkes, seine sitte, dichtung u. weisheit (s. volkslied, -märchen), man sieht in dem volke den unbefangenen, kern- und wurzelhaften, den unverbildeten, charakteristischen theil der gesellschaft; das volk wird unter umständen wie ein individuum gedacht, man spricht von volksmund, volksseele, volksbewusstsein, -character, -gedächtnis, -gefühl“ usw.²⁶

Gewiss lässt sich erst am Beispiel mehrerer Autoren feststellen, ob die Laodizee als Begriff *ex post* aus der abendländischen Geschichte des sozialpolitischen Denkens sich herauschälen lässt – nämlich indem man die Versuche, die unterschiedlichsten Gemeinschaftsformen zum Gegenstand systematischen Nachdenkens über die Möglichkeit eines kampflosen sozialen Miteinanders zu machen, auf einen gemeinsamen Nenner bringt. Doch der vorliegende Aufsatz, mag er in die engere

Problematik der Philosophie Schleiermachers auch *ex abrupto* und aus einem in der Forschung gewissermaßen untypischen Gesichtspunkt einführen, darf lediglich als partielle Betretung eines umfangreichen Interessenfeldes angesehen werden. Folglich werde ich nicht so sehr wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge erforschen, sondern vielmehr jene Stellen im Werk Schleiermachers hervorheben, die zwar die These des Volks als „grand Sujet“ der Geschichte erhärten, sie aber zugleich in ihren Auswirkungen teilweise einschränken. Meine These lautet mit anderen Worten, dass die Laodizee zwar auch in Schleiermachers Werken zum Ausdruck kommt, indes nicht ohne dass die Begrifflichkeit, die den Gültigkeitsbereich derselben umschreibt, einer dialektischen Analyse unterzogen wird. Eingeschränkt wird vor allem die Wünschbarkeit einer alle Unterschiede nivellierenden Einheit zugunsten einer dialektisch aufgefassten Vielheit.

„Mehr als der einzelne“. Schleiermachers Auffassung vom Überindividuellen. In einem der Manuskripte Friedrich Schleiermachers aus der frühen Berliner Zeit (1796/97) steht ein wahrscheinlich in großer Eile verfasster, denn korrekturbedürftiger *Entwurf zur Abhandlung über die Vertragslehre*²⁷, der aber auf Grund der angedeuteten Absichten schon von der Reichweite seiner wissenschaftlichen Ambitionen zeugt. Im ersten Abschnitt erwähnt Schleiermacher die seinerzeit kursierenden Theorien und referiert Autoren wie Hufland, Mendelssohn oder Schmalz²⁸, doch der *Entwurf* bricht nach dem Titel *Zweiter Abschnitt. Meine Theorie* abrupt ab und lässt somit die drei unbeschriebenen Fünftel der Seite zur leeren Transzendenz werden, deren Offenbarung sich dem Leser versagt.

Zum Glück sind neben dem *Entwurf* auch die *Notizen zur Vertragslehre* erhalten, die als Vorarbeiten desselben schon einen Eindruck darüber vermitteln können, wie die Theorie Schleiermachers wenigstens im Falle bestimmter Aspekte hätte aussehen müssen. Wilhelm Dilthey glaubte im Versuch Schleiermachers, die damals modische Frage nach dem Ursprung des Zwangsrechts zu lösen, ein interpretatives Pattern erkennen zu können: Schleiermacher bediene sich „wieder seines Verfahrens, aus dem Ansatz des Problems und der Kritik der vorhandenen Lösungen seine eigene Antwort zu entwickeln.“²⁹ Zutreffender könnte man in diesem Fall von einer dreistufigen Vorgehensweise sprechen, die Gunter Scholtz sowohl in Schleiermachers Dogmatik als auch am Beispiel seiner Ethik nachweisen konnte: Sie bestünde, frei nach Scholtz, aus einer exegetischen Annäherungsweise, einer historischen Kritik und schließlich einer Wertung

aus dem Gesichtspunkt der Gegenwart.³⁰ Dies heißt aber nicht mehr und nicht minder, als dass Schleiermacher jene Kunst der Kombinatorik beherrschte, die im festen Boden des Tradierten die Saat des Neuen durch Umformungen aufgehen lässt.

Eine Vertragslehre wird Schleiermacher bis zum Tode nicht mehr verfassen, doch das Interesse an einer solchen Problematik ist ihm keineswegs abhanden gekommen, denkt man z. B. an eine thematisch benachbarte Schrift wie die spätere *Staatslehre*. Will man nun die Vertragstheorie Schleiermachers trotz ihrer literarhistorischen Rubrizierung als Versäumtes aus verstreuten Zitaten rekonstruieren, so darf das *a priori* als ein unbesonnenes Unterfangen hingestellt werden. Doch wenn die Kontrafaktur dessen, was Schleiermachers Systemwillen entsprechend hätte vielleicht zu einem kohärenten Gedankengefüge auswachsen können, auch nicht verlockend genug ist, so kann man sich immerhin nach eingehender Auseinandersetzung mit seinem Werk versprechen, die wichtigsten Aspekte einer kontraktualistischen Gesellschaftstheorie wenigstens ansatzweise aus anderweitigen Stellen zu erhellen.

Man darf sich nur nicht irritieren lassen: Diltheys Aussagen zu beiden Fragmentschriften sind oberflächlich und knapp und übersehen viele für die spätere Entwicklung des Denkens Schleiermachers bedeutsame Textstellen. Günther Meckenstock hat am Beispiel der vermeintlichen Rechtfertigung des Zwangsrechts durch Schleiermacher gezeigt, wie vorschnell die Schlussfolgerungen Diltheys waren; vielmehr handele es sich hier um einen frühen hermeneutischen Ansatz, der zu erklären versucht, dass die Verbindlichkeit von Verträgen *Verstehen* voraussetzt. So führe Schleiermacher „das Zwangsrecht und die Verbindlichkeit von Verträgen auf die für menschliche Persönlichkeit elementare Handlungsfreiheit zurück.“³¹ Freiheit aber setzt Unterscheidungsvermögen voraus, d. h., sie wirkt nur in Verbindung mit einem Kode, der erst vorschreibt, was annehmbar ist oder nicht. Schleiermacher fragt sich in diesem Zusammenhang, was „das bindende Moment des Paktums“ denn sei, „nach welchem keine Retraktation mehr möglich ist“, und seine Erklärung „fällt wie die Kantische aus: Die Willenserklärung muß mit der Acceptation verbunden gedacht werden.“³² Meckenstocks Kommentar zu diesem Passus macht deutlich, wie wichtig die Intersubjektivität fürs Bestehen jedes Paktes ist³³ und weist zugleich darauf hin, dass diese ein Problem der Erkenntnis darstellt, denn die Vertragspartner müssen „des wechselseitigen Verstehens ihrer Absichten und Erklärungen völlig gewiss sein können.“³⁴ Daraus entsteht eine besondere Hermeneutik,

deren Grundthese es ist, dass nicht nur die menschliche Persönlichkeit, sondern auch die zwischenmenschliche Interaktion im Allgemeinen als dekodierbares Zeichensystem interpretierbar sind:

„Es fragt sich also: giebt es verständliche und für allgemein anzunehmende Zeichen einer Willensbestimmung? Ich antworte[:] es muß dergleichen geben, weil darauf die Anerkennung der Personalität beruht. [...] die praktische Vernunft postuliert hier also eine ursprüngliche allen übrigen zum Grunde liegende Gesellschaft, nemlich die Gesellschaft der Zeichen.“³⁵

Zeichen sind Zeichen nur kraft ihrer spezifischen Differenz. Ist diese unverträglich, so hat man einen Gegensatz vorhanden, den es zu überwinden gilt um des Fortbestehens der Gesellschaft willen. Natürlichen Bedürfnissen entsprechend finden Individuen in Gemeinschaftsformen zusammen, in denen diese Differenzen halb kaschiert, halb positiv verwertet ungefährlich gemacht werden. Diese nennt Schleiermacher in seiner Ethik „vollkommene ethische Formen“: das sind „Familie“, „Volk“, „Wissenschaft“, „Staat“, „Kirche“ und „freie Geselligkeit“. Die lebenspraktisch relevanten Hinweise auf solche autonomen Lebensbereiche und zugleich fast „vollkommenen“ Assoziierungsformen, deren Aufgabe es ist, die naturgemäßen Gegensätze aufzuheben³⁶, legen nahe, dass das Individuum, soweit es gesellschaftlich besteht, immer auf das Miteinander seines Mitgesetzten angewiesen ist. Mit anderen Worten: Ein Mitgesetztes wirkt mit Notwendigkeit mit, soll das individuelle Tun überhaupt wirksam werden.

Das Mitgesetzte ist aber, ins Lateinische rückübersetzt, als *Com-positum* aufzufassen, als das Element einer mutuellen Beziehung, das in Verbindung mit seinem Korrelat eine notwendige *Komposition* ergibt. Ohne das Ganze gibt es also nichts, und das Ganze ist nicht bloß Hochrechnung aller Individuen, sondern Aufholung der individuellen Struktur ins Unendliche. Umgekehrt ist das Individuum so gut wie undenkbar, wenn es keinen Anteil am Universalen hat. Ja, absolut gesetzt ist nur das Universale als ein Anderes; das Ich ist dagegen fragwürdig. Der Andere, als das Person gewordene Andere, erscheint aus diesem Grund als Kollektivsingular schlechthin. Denn der Andere kann nicht ohne weiteres als Individuum gedacht werden, es sei denn, ihm haften frappante Eigenschaften an, die als Signale der Andersartigkeit negativ ausgearbeitet werden können: Barbarei, Wildnis, Unmündigkeit, Krankheit, körperlicher Defekt usw. Aber auch

dann wird der Kollektivsingular auf Grund der Verallgemeinerung der betreffenden Eigenschaft bald zum Begriff. Zum Feindbegriff. Das muss vermieden werden, will man das „Gebot“ der Mitteilung einhalten.

Da das Individuum nur im Miteinander eines Mitgesetzten ist und sein kann, hat die Leugnung der Komposition, der Gesamtheit keinen Sinn. Im Gegenteil: man muss sich dem Anderen gegenüber öffnen. Die Bereitschaft, selbst mit fremden Geistern ins Gespräch zu kommen und so die von Schleiermacher theoretisierte „freie Geselligkeit“ zu verwirklichen, erinnert ans Schlegelsche³⁷ Programm der so genannten Symphilosophie, das im Athenaeum-Projekt beispielsweise durch die gemeinsam verfassten Aphorismen vom jungen Schleiermacher bereits experimentiert wurde: „Diese Aufgabe“, dass nämlich „auch die fremdesten Gemüther und Verhältnisse befreundet und gleichsam nachbarlich werden“, könne nur durch den „freien Umgang vernünftiger sich unter einander bildender Menschen gelöst“ werden.³⁸

Ob intersubjektiv oder symphilosophisch, je nach Rahmenbegrifflichkeit, stets wird das soziale Miteinander bzw. Nebeneinander durch ein gemeinsames Bemühen um Verständigung *verträglich* gemacht. Insofern lässt sich anmerken, dass Schleiermachers Überlegungen zur Vertragslehre nicht so sehr auf die Natur bzw. die Konsequenzen des Vertrags abzielten, sondern vielmehr auf die Verträglichkeit des sozialen Miteinanders, und zwar so, dass er die Notwendigkeit eines gemeinsamen Kommunikationskodes und der Kommunikation überhaupt für die Entschärfung von Konfliktpotentialen hervorhob. Zu den Prämissen der herkömmlichen kontraktualistischen Staatslehre muss er den logischen, allerdings von ihm nie geäußerten Satz gezählt haben, dass die „Verträglichkeit von Zielen und Interessen“³⁹, um einen Ausdruck Georg Simmels zu verwenden, zuallererst *vertraglich* zu erzielen ist. Vertrag ist aber Mitteilung – ein Schleiermacher liebes Wort. Diese kann nur auf Grund von (Sprach-)Konventionen bestehen, und Träger der Konvention sind immer die sich Mitteilenden, die schließlich zusammenfinden und eine Gemeinschaft bilden.

Gemeinschaft wäre demnach nicht etwa getilgte, erloschene Differenz, sondern Mitteilung innerhalb einer gesetzten „Gesellschaft der Zeichen“, also gerade keine Kommunion – kein Einverleiben der Hostie als Pflichtmenü –, sondern *Kommunikation*. Mitteilung ist Teilung, jedoch nicht Entselbung⁴⁰, wie im mystischen Erlebnis. Die Gestaltung des Unendlichen im Endlichen kraft der Urbestimmung des menschlichen Wesens, das ewige Weltgesetz aus sich selbst zu verwirklichen, kann auch ohne jene

Gottwerdung gelingen, die man aus der negativen Theologie, aus der Mystik z. B. eines Meister Eckhart oder der indischen Religion kennt. Mitgeteilt und dennoch ungeteilt kann das Individuum nur in der Frömmigkeit sein, in der *alles* und *alle* verbindenden Religion, die als psychische Substanz der Menschheit alle Individuen miteinander verknüpft und die Gesellschaft der Zeichen zur Mitteilung bewegt. Somit wird der Begriff Religion auf ein *a priori* reduziert: Was mitteilbar ist, ist an sich schon Ausdruck eines schlechthin Teilbaren, d. h., es hat Anteil am Sein. Die Maxime „sei nie kein Theil von dir selbst“⁴¹ aus dem *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* bedeutet etwa soviel wie „sei immer wenigstens ein Teil von dir selbst“, worin man ein hermeneutisches Verfahren, zu dem Schleiermachers Philosophie auch sonst stets ermutigt, erkennen kann: denn das Individuum erscheint in der Mitteilung als Teil eines überlegenen Ganzen, als *pars pro toto*. Der Mensch ist ein Zeichen innerhalb der Zeichengesellschaft, und Zeichen unterscheiden sich auf Grund ihrer spezifischen, jedoch nicht unüberwindlichen Differenz, die erst Verständlichkeit und Semantik erzeugt. Der definitorische hermeneutische Ansatz Schleiermachers setzt darauf, dass die Hermeneutik einen Sinn nur in jenem Dazwischen hat, das weder absolute Vertraulichkeit noch absolute Alterität ist.⁴²

Georg Simmel hat die Auffassung Schleiermachers von diesem ‘Weder-Noch’ des Identitätsverhältnisses vom Unendlichen und Endlichen vortrefflich erklärt: Der Gegensatz von Gott und Ich werde vernichtet, so Simmel,

„gleichviel welche seiner Seiten man zum Opfer bringt. Zu einer *Vereinigung* des individuellen Ich mit Gott kommt es ja auch auf dem Wege der Mystik und Spinozas nicht, weil beide die Individualität aufheben, indem die *deificatio* eintritt. Ihnen genau wie Nietzsche ist das Nicht-Gott-Sein des Individuums so unaushaltbar, daß sie lieber entweder das Individuum oder Gott beseitigen, um nur aus der Qual der Gottferne erlöst zu sein. Nur Schleiermacher hat diesen Zwiespalt überwunden, weil er jene Voraussetzung nicht anerkannte: die Besonderheit und die göttliche Universalität schließen sich so wenig aus, daß umgekehrt jene allein die Form ist, in der diese sich darstellt – nicht so, als wäre sie dahinter und offenbarte sich in ihr, sondern Persönlichkeit, Einzigkeit ist die Art, in der das Universum lebt, ist seine unmittelbare, von dieser Form nicht trennbare Existenz. Darum lebt das ganze Universum, das Göttliche, in jeder Individualität, *als* jede Individualität. Wenn der Zwiespalt nicht besteht, fällt der Grund fort, um seiner Unerträglichkeit willen eine seiner Seiten zu leugnen.“⁴³

Überhaupt hat Georg Simmel den religionswissenschaftlichen Ansatz Schleiermachers am produktivsten und zugleich am treuesten weitergeführt, so sehr er sich damit auch nicht monografisch auseinandergesetzt hat.⁴⁴ In seinen Ausführungen zum Einheitsbegriff, der seiner Ansicht nach jeglicher religionsgemeinschaftlichen Ausgestaltung immanent sei, erhärtete Simmel die Annahme eines „konkurrenzlosen Nebeneinander“ in den religiösen Gemeinschaften, das sich in der „Kampf- und Konkurrenzlosigkeit“ der primitiven Gruppen, sowie in den „jüdischen und in den frühesten christlichen Gemeinden“ gleichermaßen manifestiere. Mehr noch: Simmel betonte fast fortschrittsgläubig die Entwicklung des Bestrebens nach Einheit und Frieden im Fortgang der Weltgeschichte und erinnerte damit an Schleiermachers Vorstellungen von der Individualisierung und somit der Historisierung der einzelnen Religionen, die als notwendige Erscheinungen und eben nicht als bloße Kontingenz betrachtet werden sollen.⁴⁵ Dass diese konkreten Ausprägungen der Religion nur in der „Eine[n] und untheilbaren Gemeinschaft der Heiligen [...] gedeihen können“⁴⁶, schlägt noch keine Brücke zum traditionellen christlichen Verständnis der Kircheneinheit, das sich eher in einer zeitgenössischen Schrift wie Novalis' *Christenheit oder Europa* offenbart. Im Gegenteil: Schleiermacher betont, dass „nichts unchristlicher“ sei, als „Einförmigkeit zu suchen in der Religion.“⁴⁷

In etwaiger Distanzierung von der Symbolik des Abendmahls als Quintessenz der paulinischen Sozialmystik⁴⁸ und bestimmte Affinitäten mit der Sozialpädagogik eines Rousseau aufweisend konnte Schleiermacher die zentrale Rolle der Mitteilung aus dem Gesichtspunkt eines Romantikers nur nicht genug hervorheben, um die Dürre der Pflichtenmoral Immanuel Kants abzumildern, da diese, so der Vorwurf, den Menschen immer nur als „die Menschen“ behandeln würde. Diese Haltung darf aber keineswegs als bedingungsloser Lobgesang des Individualismus missdeutet werden. Man befindet sich nach wie vor in jenem Bereich des 'Weder-Noch', in dem das Individuum für das Universum steht und umgekehrt. Wenn im Sinne der Dialektik Schleiermachers der Grundsatz gilt, dass „kein Gegenstand isolirt“⁴⁹ ist, so kann man sich auch das Individuum nicht als isoliertes Wesen vorstellen. Immer gibt es den Anderen als Mitgesetzten. Darauf beruht das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“⁵⁰, das Schleiermacher als Inbegriff der Frömmigkeit und damit als Bedingung der Möglichkeit aller Religion ansieht. Und wenn „in der Begrenzung des Gegenstandes selbst [...] sein Verhältnis zu den anderen“ liegt, so ist in der Begrenztheit des Individuums schon das Verhältnis zu seinen Mitmenschen und zur

Allgemeinheit des Menschen vorhanden. Das gilt nun auch für alle Formen des Menschseins, für die Religion inklusive: „Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein.“ Und weiter: „in der wahren religiösen Geselligkeit [ist] alle Mittheilung gegenseitig.“⁵¹

Um gegenseitig zu sein, braucht die Mitteilung jenen „wahlverwandschaftlichen Zusammenhang“, auf den Schleiermacher in seinen Ausführungen zum *Begriff des Höchsten Gutes* die Aufhebung aller Sonderung und die Entstehung von „Lebenstypen, Schulen und schließlich Gemeinschaften“, in denen „jeder mit jedem vermittelt ist“, zurückführte.⁵² Ferner verdankt die Mitteilung ihr Gelingen dem *künstlerischen* Ausdruck in allen seinen möglichen Formen, „ohne den auch das geistigste Selbstbewußtsein nicht kann aus sich herauswirken und mitgeteilt werden“, und der „immer abhängig von der Verwandtschaft der Organisation und der Sprache [ist]; und so bleibt, wenn die Kunst in allen ihren Zweigen wesentlich volkstümlich ist, auch die Religion, die sich nur durch die Kunst ausdrückt und mitteilt, mehr oder weniger hierdurch bedingt.“⁵³ Misslingt die Mitteilung, so kann man „in das Chaotische zurück [fallen], wenn die Gemeinschaft nur besteht in dem unendlichen Aggregat der für das Verständnis mannigfaltig, aber unbestimmt gegeneinander abgestuften Familien.“⁵⁴ Mittels der künstlerisch gestalteten Sprache der Mitteilung kann sich das sozial-politische Aggregat, genauso wie bei Rousseau, von der bloß summierenden *volonté de tous* zur vektorialen *volonté generale* erheben, und das erklärt in etwa, weswegen Schleiermacher Religion, Volk und Staat qua autonome Bereiche zum Gegenstand analoger Untersuchungen gemacht hat, wenn er es auch nicht unterlassen hat, dem Judentum ganz im Sinne Spinozas vorzuwerfen, es habe das Moralische, Staatliche und Religiöse unzulässig vermengt.⁵⁵ Rein erkenntnistheoretisch ist die Analogie indes nicht nur erlaubt, sondern auch ertragreich, denn sie deckt den gemeinsamen Kern der Problematik auf: mereologisch gesehen, sind alle diese Bereiche als Systeme oder Gesamtheiten dadurch gekennzeichnet, dass sie „mehr als [den] einzelne[n]“ darstellen und dennoch ohne den Einzelnen nicht bestehen können, worin übrigens auch Simmel das erste *a priori* jedweder Vergesellschaftungsform identifizierte: nämlich, dass das Subjekt an sich Fragment (sprich: unvollkommen) ist und daher stets sich danach sehnt, vervollständigt zu werden.⁵⁶

Wie schlägt sich nun das Universum, das Unendliche im Endlichen, im Individuum nieder, so dass die Majestät jenes durch das launenhafte Benehmen dieses nicht lächerlich gemacht wird? Fast möchte man sagen, dass dem Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ eine *ohnehinige*

Religion entspricht, die jenseits aller Gottesvorstellungen steht, und der sich kein Mensch entziehen kann, es sei denn, der Mensch verdrängt jenes Gefühl systematisch. (Und täte er das, würde er nicht mit Notwendigkeit zum „gebildeten Verächter der Religion“?) So aufgefasst ist Religion immer universal, sie drückt sich aber am vortrefflichsten im religiösen Menschen aus, der keine äußerlichen Formen und auch kein Glaubensobjekt braucht, um das Universale an sich selbst zu verwirklichen. Nochmals sei auf Simmel verwiesen, der zwischen der Religion als „Summe von Behauptungen“ oder als „Objektivität der religiösen oder kirchlichen Tatsachen“ und dem „So-Sein“ des religiösen Menschen, der „von sich aus fromm“ ist, zu unterscheiden wusste.⁵⁷

Zweifelsohne war Schleiermacher selbst ein religiöser Mensch und, ohne unbedingt psychanalytisch vorgehen zu wollen, kann man gewisse Berührungspunkte zwischen Biografie und Werk beobachten, die nahe legen, dass er sich geradezu nostalgisch nach einem homogenen Mitteilungsmedium sehnte, pflegte er doch die Freude der Mitteilung mit dem beim Publikum ausgelösten Genuss zu bemessen⁵⁸: Dies sei, so die Annahme, eine Sache des gemeinsamen Geschmacks und des Gemeinnsinns. So schrieb er in einem Brief an die Schwester Charlotte über die von ihm aus dem Englischen übersetzten Predigten von Joseph Fawcett (erschienen 1798) und konnte dabei seine Begeisterung über die vollbrachte Tat kaum vertuschen:

„Mir haben [die Predigten...] sehr behagt, [...] nicht nur als Produkte eines originellen Kopfes, sondern noch mehr als Beweise, wie viel man leisten und um wie viel eindringlicher und gewichtiger man reden kann, wenn man vor einer gleichartigen nicht allzu gemischten Versammlung redet und gewiß weiß, daß jeder der da ist, gewiß nur deswegen da ist, weil er an der Sache Geschmack findet.“⁵⁹

Mitteilung ist dementsprechend nicht nur ein Verhältnis von Sender, Botschaft und Empfänger, sondern braucht immer auch einen spezifischen Kontext. Wenn der Ausdruck „eine nicht allzu gemischte Versammlung“ erwartungsgemäß auf die erwünschte Homogenität des Empfängerkreises hinweist, so betont der letzte Satz des Fragments die Notwendigkeit eines gemeinsamen ästhetischen Interesses im homogenen Medium: die Gemeinschaft als Ästhet. Damit knüpfte Schleiermacher an Luthers Überlegungen zur Eucharistie an, der ja schon seinerzeit „der menschen mund“ mit dem „herzens grund“ wie in einem ad-hoc getroffenen

Binnenreim religiösen Erlebnisses in Verbindung gebracht hatte: „ßo lange du das fulen nicht hast, ßo lange hastu gewißlich gottis wort nicht geschmeckt.“⁶⁰

Was braucht denn eine „Versammlung“, damit sie homogen wirkt, damit sie nicht in unzählige Egoismen zerfällt? Setzen wir den Fall einer Nullpunkt-Aggregation, wo die Versammlung gar keine oder eine „eiskalte“⁶¹ ist, so ist die Alterität dessen, der gegenüber steht, schlagend und lässt sich nur mit „Gastfreiheit“ überwinden, wobei schon die reflexmäßige Bezeichnung des unbekanntenen Anderen als *Gast*, wie man etymologisch auf Grund der Parallele zu lat. *hostis* schließen kann, Feindschaftspotenziale in allen nur denkbaren Formen freisetzt. Für diesen Fall kann Schleiermacher nur das exemplarische christliche Verhalten vorschreiben:

„wenn unser Hauswesen so eingerichtet ist, wie das Wort Gottes verlangt [...], dann ist ein solcher Verein, mehr als der einzelne, auch der vollendetste Mensch es sein kann, ein Tempel Gottes, in welchem der Geist Gottes wohnt; [...] Allein der Mensch soll nicht seinem Bedürfnis nach allein leben; und besonders sind wir Christen auch eben dazu in einem eigenen Sinne ein Volk von Brüdern, daß wir, auch in unsrem häuslichen Leben auf mannigfaltige Weise enger untereinander vereint, jeder auch für das, was er an dem andern getan hat. So wenig also der einzelne, der auch aus diesem Grunde ein Tempel Gottes heißt, sich verschließen soll und sein Licht verbergen, sondern es leuchten lassen, damit der in ihm wohnende Geist Gottes geschaut werden könne und gepriesen.“ Und ferner: „Der Zweck aller Gastfreiheit soll auf geistigen Verkehr und geistigen Genuß gerichtet sein und alles Äußere und Leibliche soll dem nur dienen. [...] Die zweite Regel [...] ist die, daß sich in der Gastfreiheit eine Gegenseitigkeit des geistigen Gebens und Empfangens erzeuge.“⁶² Nicht ganz zufällig hat Schleiermacher diese die Gastfreundschaft als Tugendethik bestimmende Predigt als Kommentar zu Hebr. 13,2 konzipiert, war doch der Jude eines der „beliebtesten“ Feindbilder in der europäischen Tradition überhaupt. Und es darf kaum wundernehmen, dass gerade ein an sich so generöser Ausdruck wie „mehr als der einzelne“ von den totalitären Herrschaftsformen des 20. Jahrhunderts propagandistisch missbraucht wurde⁶³ – ein Hinweis darauf, dass die Laodizee zur degradierenden Schwärmerei entarten kann, sobald die „unbegeistete“ Masse zu ihrem Gegenstand wird.

Romantiker und Aufklärer zugleich, konnte Schleiermacher die Masse – dieses Nicht-Ich einer vorstaatlichen Gesellschaftsform – nur nicht energisch genug ablehnen, um in Versunkenheit darüber rätseln zu können, wie „man nur etwas [fände], wodurch aus Nicht-Staat ein Staat wird.“⁶⁴ Seine Antwort auf diese Frage bildet den Gegensatz zu Schlossers Begriff des Interaktionismus⁶⁵, den Schleiermacher zu deskriptiv fand und also wiederum in Gefahr, einem unperspektivischen Faktendogmatismus zu verfallen. Einfallsreicher wäre es schon, diesem Begriff Gefühl entgegenzusetzen, denn dieses kann von sich allein die Dichotomie vom organisierenden (bildenden) und symbolisierenden Handeln aufheben: so spreche sich „in jedem einzelnen Gefühl [...] die ganze Einheit des Lebens aus, dessen Äußerung es ist.“⁶⁶ Erst durch das Gefühl wird man zum Ich, wie Schleiermacher in den „verfichtenden“ Fragmenten über den Gegensatz zwischen Volk und Regierung betont: „In Fichtes politischem Handelsstaat ist die Masse das Nichtich. [...] Je roher noch die Masse ist, um desto mehr muß alles Individualisierende geschützt und geheiligt sein, damit das schon gebildete nicht in rohe Hände komme.“⁶⁷ Sobald der Aufklärer verblasst, und der Romantiker die Oberhand gewinnt, wird der Gedanke eines dem Staat zugrunde liegenden Vertrags verschwiegen. Dann hilft nur noch, den Staat auf einem „auf ganz unbekannte Weise“ wirkenden Prinzip beruhen zu lassen, und Schleiermacher scheut sich tatsächlich nicht davor, improvisatorische Begriffsprägungen zu erarbeiten, welche die Originalität seiner Erklärungen hervorheben sollen. Er meint dann, der Staat sei „gar nicht sittlich bestimmt, sondern er ist ursprünglich entweder ein Unsittliches oder ein Sittliches zwar, aber auf ganz unbekannte Weise.“⁶⁸ – Besser romantisch dunkel, denn bürokratisch hell, könnte man anmerken; aber diese „ganz unbekannte Weise“ des Staatswerdens birgt vieles in sich, das dem Laodizee-Motiv nahe kommt, denn „das Volk“, sagt er ferner, „ist die Totalität der Aufnahme der Idee“⁶⁹, und somit werden Staats- und Volksgenese im Rahmen einer Ethik der Güter mit jener *Begeisterung* in Verbindung gebracht, die in der Schrift *Über den Begriff des höchsten Gutes*⁷⁰ zum Schlüsselbegriff erhoben wird. Erst mittels Begeisterung sind Sein und Bewusstsein der vielen vereint: „das Sein eines Gemeinsamen in vielen, und das Bewußtsein vieler durch ein und dasselbige, wie sich beides in auseinander entspringenden Generationen wiederholt: so gebührt nun auch mit dem Eintreten der Begeisterung entstehenden menschlichen Geschlecht die vollkommenste Gattung zu sein, d. h. das Eine in allen.“⁷¹ Begeisterung sei laut Schleiermacher „naturgewordene Vernunft und Vernunft gewordene Natur“, die darin

zum Ausdruck komme, dass „die Menschen durch eine bestimmtere Gemeinsamkeit des Eigentümlichen in größeren Massen, die wir Völker nennen, vereint sind.“⁷²

Wiewohl die Begriffe *Volk* und *Begeisterung* in der obigen Prägung die Möglichkeit einer positivistischen Beobachtung einschränken, legte Schleiermacher großen Wert auf ihre „Abgeschlossenheit“, auf ihre Konturenschärfe: So bestehe das Volk nicht bloß aus einzelnen Familien, sondern aus der Gemeinschaft der Familien⁷³, die außer der Abgeschlossenheit der einzelnen Familien auch noch durch „freie Geselligkeit“ und ferner durch „Geschäft“ und „Verkehr“ gekennzeichnet ist. In Volk und Familie hat man also „zwei in verschiedenem Maß für sich bestehende Naturganze, in welchen Abgeschlossenheit und Geselligkeit sich gegenseitig bedingen.“⁷⁴

In seinem späten theologischen Werk *Der christliche Glaube* wird Schleiermacher auf den Begriff der Begeisterung verzichten und dahingegen den heiligen Geist als jene Instanz darstellen, die zur Verwirklichung der Einheit innerhalb der religiösen Gemeinschaft wirkt. So gewähre die „vermöge der Einheit des Geistes Allen einwohnende Idee“ die Kohäsion und Homogenität der Gemeinschaft.

„Dieses [das Ineinandergreifen der Kräfte und Tätigkeiten] aber ist auch selbst alsdann wenn das ganze menschliche Geschlecht in die Gemeinschaft der Erlösung aufgenommen ist, keineswegs vollendet, sondern nur in der an sich schon unendlichen wechselseitigen Darstellung des gemeinsamen im eigentümlichen, und des eigentümlichen in dem gemeinsamen, als worin das Leben und Wesen eines Volkes besteht.“⁷⁵

Nicht preisgeben indessen konnte Schleiermacher den Volksbegriff, der aber nunmehr vor dem Hintergrund der Dialektik von Gesellschaft und Gemeinschaft verstanden wird. Schleiermacher beschritt somit den Weg von der romantisch anmutenden Staatslehre zur aufgeklärten Theologie.

„Die untheilbare Gemeinschaft der Heiligen“ – der Zweck, der die Mittel heiligt. Dass Schleiermacher feinsinnig genug war, um zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft – Jahrzehnte vor Ferdinand Tönnies – unterscheiden zu können, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Er legte den „eigentlichsten Sinn“ der Gesellschaft – als freie Geselligkeit – bereits in seinem Frühwerk, in der so genannten Geselligkeitstheorie dar:

„In jeder durch einen äußern Zweck gebundenen und bestimmten geselligen Verbindung ist den Teilhabern etwas gemein, und diese Verbindungen sind Gemeinschaften, κοινονια; hier ist ihnen eigentlich nichts gemein, sondern alles ist wechselseitig, das heißt eigentlich entgegengesetzt, und dies sind Gesellschaften, συνουσια.“⁷⁶

Den Passus habe ich vollständig zitiert, um ihn so zu sagen aus der Unscheinbarkeit, die Schleiermacher ihm beimisst, in den argumentativen Textfluss emporzuretten: im Original steht er nämlich in einer Fußnote.

Verbindet man nun diese Unterscheidung mit der Forderung zur wechselseitigen Mitteilung, die in den *Reden über die Religion* teils ausdrücklich vorkommt, teils angedeutet wird, doch immer zentral bleibt, so ist Schleiermachers Bevorzugung der *Gesellschaft* evident. Dies mag mehrere Gründe haben: Durchaus plausibel ist einerseits die misstrauische Reaktion auf das Gemeinschaftsleben, das Schleiermacher selbst während seiner Kindheit durchmachen musste.⁷⁷ Andererseits kann man darin den Ausdruck seiner Persönlichkeit oder des Zeitgeistes erahnen, die ihm ein von den Gemeinschaftszwängen beeinträchtigt Leben unerträglich machten. Vor dem Hintergrund der Biografie Schleiermachers scheint beides zuzutreffen. Sicher ist, dass der Duktus der Schriften Schleiermachers oftmals die Anmerkung zulässt, ein „tolle, lege te ipsum!“ sei ihm eigen, ein Drang zur Selbstoffenbarung und Selbstausslegung, der als Übung der Selbsterkenntnis in den *Monologen* gipfeln sollte.⁷⁸ Den Zeitgenossen Schleiermachers konnte dieser Sachverhalt nicht entgehen.⁷⁹ Der oft reflexive Ton der Jugendschriften war schon Friedrich Schlegel auffällig, der ihren kunstreichen Stil lobte und einräumte, „von der Religion [lasse sich] nur mit Religion“ reden.

Die Rhetorik Schleiermachers irritiert den Leser nur allzu oft, soviel steht fest; doch er verteidigte sich gegen den Vorwurf, er rede ständig nur von sich selbst, indem er zum Beispiel ein berühmtes Zitat aus Luthers Rede auf dem Wormser Reichstag 1521 für den eigenen Zweck zurechtschnitt:

„Non possumus facere, quin locum laudatum huc exscribamus. Vergönnet mir, von mir selbst zu reden. Ihr wißt, niemals kann Stolz seyn, was Frömmigkeit sprechen heißt; denn sie ist immer voll Demuth. Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessem heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte; sie half mir, als ich

anfieng, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt; sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit verschwanden; sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben; sie zeigte mir, wie ich mich selbst mit meinen Vorzügen und Mängeln in meinem ungetheilten Daseyn heilig halten solle, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt.“⁸⁰

Das Mitteilungsbedürfnis, das Freundschaft und Liebe erntet, scheint also der reinen Frömmigkeit zu entquellen. Doch zwingt die Frömmigkeit, die Schleiermacher weder im Wissen (also in der starken Überzeugung), noch im Tun (also im Antrieb und im Zweck) verankert sehen will, sondern sie als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“ deutet, einen so zur Mitteilung, dass die Gefahr auftaucht, die Wechselwirkung der Geselligkeit zu beeinträchtigen. Wenn keine Wechselwirkung in der Mitteilung stattfindet, erlischt die Frömmigkeit selbst.⁸¹ Deswegen bedarf der Zwang zur Mitteilung einer Rechtfertigung.

Wenn Schleiermachers Rezeption der Theodizee Leibnizens, den er für einen die tiefen Widersprüche des Wissens verkennenden „Moderantisten“ hielt, der Ich und Nichtich, Katholizismus und Protestantismus verschmelzen wolle und die „Billigkeit bis zur Karikatur“ treibe⁸², sich unfruchtbar erwiesen hat – denn er hat ja vermutlich in Anlehnung an Kant die Theodizee eines personalistischen Gottes sowieso als Sackgasse (genauer: als „Advokatschrift in Sachen Gottes“⁸³) abgelehnt –, so heißt das nicht, dass er selber in seinem späteren Werk überhaupt keine Rechtfertigungstopoi gepflegt hätte. Ganz im Gegenteil: Apologetische Haltungen lassen sich in seinen Schriften vielfach belegen. Nun schuf Schleiermacher, indem er die Religion als *gesellig* definierte, den hermeneutischen Rahmen dafür, dass diese als Phänomen der Kommunikation interpretiert wird. Die Religion muss sich mitteilen, also nimmt sie die Form von Kollektivsingularen, das heißt, von symbolischen Homogenitäten wie Gemeinschaft, Kirche, Umma u. ä. Fällt die religiöse Gemeinschaft mit der ethnischen und politischen zusammen, so wird das Individuum vor die Alternative gestellt, das höchste Mitgesetzte, von dem es sich schlechthin abhängig weiß und das sich der Offenbarung lange entzieht, nach dem Maß seiner Vorstellungskraft zurecht zu schneiden, d. h., es der Immanenz näher zu rücken. Tatsächlich ist dieses Denkreflex vielen alttestamentlichen Propheten gemeinsam, die eifrig und trotz aller historischen Umstände über die Gültigkeit des Bundes zwischen Gott

und Volk wachen. Der Bund droht gebrochen zu werden, denn man schwankt allzu oft zwischen Extremen. Die Frömmigkeit kann zwar die Gewissheit eines „ungetheilten Daseyns“ herbeiführen, aber sie ist „durch das Wirken der Welt“⁸⁴ vermittelt, also kann sie auch negative Momente in sich aufnehmen und Krisen auslösen. Als Medium der Kommunikation muss die Welt selbst geheiligt werden. So behandelt Schleiermacher in seinem Kommentar *Ueber Koloss. 1, 15-20.* gerade eine Stelle im Kolosserbrief, die „weder Anfang noch Ende hat“, schrikt jedoch vor dieser „unthunlich scheinenden“ Aufgabe nicht zurück, da er doch aus anderen Anlässen weiß, dass A und O „nicht immer das Wahre und das Höchste“ sind. Zwischen A und O muss jene Mitte ausgemacht werden, die erst der Mitteilung gerecht und gewachsen ist. Denn diese zunächst unscheinbare Mitte ist der Ort, an dem das Ich und der Andere zusammenfinden. Das Mitgesetztsein ist eigentlich keine Exzentrizität in Bezug auf das Selbstbewusstsein, sondern gerade das In-der-Mitte-Sein.

Diese Mitte ist die Welt selbst bzw. erst das In-der-Mitte-Sein der Welt macht sie zum bewohnbaren und verträglichen Ort für das Sein. Aus dem oben angeführten Kommentar geht ein gewisser – man möchte fast sagen: ein optimistischer – Kosmismus hervor, den Schleiermacher exegetisch verankert und gerechtfertigt sehen will: „Zuerst ist ja aber κτίζειν gar nicht das gebräuchlichste Wort für erschaffen; an keiner Stelle in der Schöpfungsgeschichte haben es die Lxx., und in der athenischen Rede bedient sich Paulus für die Schöpfung desselben ποιησαι, womit sich auch jene begnügen. Ja, in allen Stellen der Lxx. [...] ist nirgends von dem ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht gewesen seyn die Rede, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln [...] Dasselbe gilt von allen paulinischen Stellen.“⁸⁵ – und verweist in einer Fußnote auf 1 Kor. 11,9. 1 Tim. 4,3. und Kol. 3,10: „wo es auf kosmos bezogen wird, da ist schon um dieses Wortes willen das Begründen einer festen Ordnung und Zusammenstimmung der Hauptbegriff.“ Im Fortbestehen und in der Ordnung der Welt liegt erst ihr Sinn. Luthers Satz vom Glauben aus dem *Kleinen Katechismus* hätte mit Sicherheit auch Schleiermacher wenigstens einmal laut und ohne Arglist aussprechen können: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat [...] und noch erhält.“⁸⁶ Die Schöpfung hat nur einen Sinn, wenn sie erhaltbar ist. Damit wird der grundsätzliche Kosmismus des Christentums nochmals unterstrichen, und es steht außer Frage, dass Schleiermacher die Dominium-Terrae-Verheißung des Alten Testaments

niemals zu widerlegen versucht hat. Im Gegenteil: Er hat die gnosisnahe Zurückziehung aus der Welt als „Verwirrung“ abgelehnt.⁸⁷

Und wenn trotzdem „die untheilbare Gemeinschaft der Heiligen“⁸⁸ nicht in dieser Welt zu erringen ist, sondern erst als Idealzustand vorstellbar ist, wie Schleiermacher nahelegt, so bleibt einem frommen Gemüte übrig, auf Erden bereits als eminentes Mitgefühl der „Gesellschaft der Zeichen“ zu handeln. Die freie Geselligkeit, deren Ziel die Wechselwirkung aller Teilhaber, und deren Inhalt „das freie Gedankenspiel“ ist, scheint das beste Mittel dazu zu sein.

Giläubistu in die Moderne? Ih giläubu – Ausblick. Aus vielfachen Gründen kann man die Behauptung aufstellen, Schleiermacher habe den „Moderantismus“, den er Leibniz einmal mit unverhüllter Ironie vorzuwerfen wusste, selber auf bestimmte Weise verkörpert: Dazu hat er sich mehr oder weniger methodisch verpflichtet, indem er in seiner als „Organon aller Wissenschaft“ und als „Identität des höchsten und allgemeinsten Wissens“⁸⁹ begriffenen Dialektik darauf beharrte, dass transzendentes und empirisches Wissen korrespondieren, dass es Wissen „sowohl unter der Form des Begriffs als unter der Form des Urtheils“ gibt, und dass zudem beides nicht getrennt werden kann, „da alles Wissen Eines ist, und auch Begriff und Urtheil ihrer Natur nach durch einander bedingt sind.“ So verstand er es als eine logische Pflicht, (scheinbare) Widersprüche zu tilgen, indem er sie als Natur der Sache auslegte. So kann man in fast allen Schriften Schleiermachers die Tendenz dazu ausmachen, hochkomplexe Probleme dialektisch auseinander zu nehmen. Auf diese Weise entstand jene „Doppelpoligkeit“, die von Friedrich Schlegel im Falle der *Reden über die Religion* treffsicher diagnostiziert wurde. Die oft von verschiedenen Kommentatoren hervorgehobene romantische Grundhaltung Schleiermachers besteht unter anderem auch darin, dass er Widersprüche gerne zusammennähte, um den Zwiespalt zu überwinden. Fast möchte man sagen, Schleiermachers Persönlichkeit sei von einem Prediger und einem Weltmann zugleich bewohnt worden: niemals erlosch das Charisma des einen, ehe es in den Charme des anderen übergeschlagen ist. Eigentlich zeugt die von Schlegel hervorgehobene rhetorische Doppelpoligkeit der *Reden über die Religion*, die Rücksicht nehme auf zweierlei Adressaten – einen „irreligiösen“ und einen „religiösen“ – und von daher diesen in „esoterischem“, jenen in „exoterischem“ Ton anspreche⁹⁰, davon, dass kein Zwiespalt überwunden werden kann, solange die ihn konstituierenden Spanningskräfte nicht

zum Ausdruck gebracht werden. Denn erst aus der Manifestation dieser Kräfte entsteht die Mitteilung – soviel kann man schon den Gesetzen der Natur ablesen.

Gewiss ist die grundlegend versöhnliche und nach Harmonie und Frieden strebende Natur Schleiermachers – die durch Pseudonyme wie *Pacificus Sincerus*⁹¹ suggeriert wird, und die er selber hätte vermutlich als Praxis des „Irenisierens“⁹² bezeichnet – nicht in allen seiner Texte nachzuweisen, vor allem in den polemischen nicht, deren Pragmatik eine ganz andere und ganz gezielte ist, doch drängt sich aus der Fülle der Indizien die Feststellung auf, dass wenigstens die theoretischen oder theorieträchtigen Schriften von dieser Grundhaltung Schleiermachers zeugen. Ein Paradebeispiel in diesem Sinne ist die Parteinahme für die im Protestantismus teilweise gering geschätzten Glaubenssymbole und symbolischen Bücher, deren Einführung in das Bildungssystem Schleiermacher befürwortete. Das ist, so möchte man glauben, ein implizites Plädoyer für jene Toleranz, die schon in der Dialektik Schleiermachers wurzelt: Wo das Urteil durch den Begriff widerlegt zu sein scheint, muss man das Urteil nicht allein aus diesem Grund schon preisgeben, sondern als lehrreiche Alternative immer mit berücksichtigen. Dass der Begriff „symbolische Bücher“ teilweise bereits wegen der Pluralform, doch vollends durch den Mangel an Ursprünglichkeit die Buchfrömmigkeit des Protestantismus gefährdet, heißt nicht, diese seien völlig irrelevant für die von Wissensdurst erfüllten frommen Menschen. Damit erinnert die Haltung Schleiermachers an Luthers Interesse für die alttestamentlichen Apokryphen, die zwar, so die friedfertige Erklärung, keinerlei dogmatischen Wert für sich beanspruchen könnten, indes schon eine interessante Lektüre versprechen würden: „Apocrypha, das sind Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind.“⁹³

Ich glaube, in dieser Form von Argumentation ein kulturfrommes, da ethisches Verhalten identifizieren zu können, das darin wurzelt, dass Schleiermachers Ethik im Grunde eine „Güterlehre“ ist, „die expliziert, was in der modernen Welt als vernünftig und sittlich gelten kann.“⁹⁴ Insofern ist sie zugleich auch eine Philosophie der modernen Kultur. Denn die Güter, einschließlich des „höchsten“, die die Ethik systematisch beschreibt, sind alle im Grunde als Formen der Weltmittelbarkeit vermöge des menschlichen Tuns und zugleich als Formen der menschlichen Mitteilung zu verstehen, gehört doch „der Mensch der Welt an, die er machen half.“⁹⁵

Staat, Volk, Kunst, Religion – alle sind Teilbereiche der Kultur, also Güter unter Gütern. Wo man das schon weiß und akzeptiert, so muss man, Schleiermachers Auffassungen entsprechend, die Moderne als einen kontinuierlichen Prozess der Freigabe von autonomen Bereichen ansehen, der vorangetrieben werden muss.⁹⁶ Erst das erklärt, warum die religiöse Deutungskultur der Moderne pluralistisch verfasst ist, warum „ethische, ästhetische, personalistische und politische Frömmigkeitstypen [...] heute weitgehend unverbunden nebeneinander“⁹⁷ bestehen können. Diesem Nebeneinander gegenüber hat Schleiermacher schon jene Toleranz gezeigt, die die heutige pluralistische Gesellschaft kennzeichnet: „Auf alle Weise werde das Universum angeschaut und angebetet.“⁹⁸ Dem Volksbegriff selber hat er jene aufgeklärt-protestantische Semantik hinzugefügt, die ihm paradoxerweise das von vielen anderen Denkern umjubelte Moment einer totalen oder vorwurfsfreien Vergesellschaftungsform wegdichtete. Somit wurde auch die Laodizee um eine semantische Dimension angereichert, die sie jedoch in ihren möglichen Exzessen einschränkt.

NOTES

- ¹ So Odo Marquard, *Einheit und Vielheit*, in: Marquard: 1990, S. 8.
- ² Der vielfachen Subjektzuweisung in der Moderne kann man meines Erachtens nur gerecht werden, wenn man über das erkannte Subjekt qua absolutes Ich hinaus und neben einem sich so vielfältig offenbarenden „ganz Anderen“ (Rudolf Otto) noch ein Drittes annimmt, das wie ein kollektives Ich, eine überindividuelle Instanz seinen Ort im Zwischenraum zwischen Geschichtstranszendenz und -machbarkeit hat. Die Subjektwerdung des Volks in der Moderne – vor dem Hintergrund der Territorialisierung und des gesteigerten Klassenbewusstseins noch ausgeprägter als „Nation“ in die Geschichtsannalen eingegangen – ist ein Prozess, dessen metaphysische Vorbereitung mit Kants kategorischem Imperativ geschah und in Hegels Totalitätsdenken gipfelte. Ferner wurde mir die Begriffsprägung „Laodizee“ durch Hans Blumenberg inspiriert, und zwar in Verbindung mit seinen Ausführungen zum Verhältnis von Säkularisation und Theodizee. Den Begriff habe ich dann in Eugen Rosenstock-Huessys FAZ-Artikel aus dem Jahre 1954, *Laodizee. Wie rechtfertigt sich ein Volk?*, gefunden, er hat mir indessen im dortigen Gebrauch nicht eingeleuchtet. Aus diesem Grund habe ich ihn umzubestimmen versucht, so dass ein Idealtypus mit seiner Hilfe angesprochen werden konnte, der sich zu den einzelnen geschichtlichen Phänomenen paradigmatisch verhält.
- ³ Vgl. Kant, I., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1912.
- ⁴ Vgl. Koselleck: 2006, S. 68ff.
- ⁵ Marquard: 1990, S. 6.
- ⁶ Vgl. Blumenberg: 1996, S. 63-72.
- ⁷ Zu dieser Problematik vgl. die Ausführungen von Reinhart Koselleck: 2006, S. 290ff.
- ⁸ Vgl. die im lateinischen Begriff *status* wurzelnde Homonymie, die in den deutschen Prägungen semasiologisch zerlegt wurde: *Staat* bzw. *Stand*.
- ⁹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, S. 190ff.
- ¹⁰ Dufour: 2007, S. 12.
- ¹¹ Ebd., S. 15.
- ¹² Steht schon die wesentliche Frage „Wie ist Gesellschaft möglich?“ im Mittelpunkt der Überlegungen Simmels zur Soziologie, so führt sie von der Feststellung des objektiven Bestehens der Gesellschaft unausweichlich zur (beunruhigenden?) Erkenntnis, dass letztere aus lauter Gegensätzen wächst. Vgl. G. Simmel, *Das Problem der Soziologie*, in: GA 11, S. 13-62; dort insbesondere den *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?*, S. 42-61.

- ¹³ Zu den „Sozialreligionen“ rechnet Hans Albert z. B. den Sozialismus und den Nationalismus. Vgl. Hans Albert, *Die Verfassung der Freiheit. Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung*, in: Marquard: 1990, S. 254-276, hier S. 274.
- ¹⁴ Zur Bedeutsamkeit der Zahl in jeder Form von Vergesellschaftung vgl. G. Simmel, *Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe*, in: Ders., *Soziologie*, GA 11, S. 63ff.
- ¹⁵ Vgl. Leibnizens *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [Meditationes de cognitione, veritate et ideis, 1684, dt. von Buchenau/Cassirer], in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften und Briefe, 1683-1687*, hrsg. von Ursula Goldenbaum, Berlin, 1992, S. 28-36. Zwar räumt Leibniz die Möglichkeit einer begrifflich *deutlichen*, analytisch gesteuerten Erkenntnis ein, wenn „die Zerlegung bis zu Ende ausgeführt worden ist“, wobei er nicht ganz weiß, „ob die Menschen davon ein vollkommenes Beispiel geben können“ (S. 30). Dem komme eventuell die „Erkenntnis der Zahlen“ sehr nah. Doch die Erkenntnis *mittels* Zahlen kann ab einem gewissen Niveau zur reinen Unbegrifflichkeit werden, und Leibniz nennt in diesem Zusammenhang das Beispiel des Tausendecks (vgl. ebd.), das nicht die Natur der Sache wiedergibt, sondern als bloßes Zeichen fungiert, denn der Begriff *Tausendeck* ist schier inkommensurabel, obwohl man seines mathematisch nachweisbaren Bestehens gewiss sein kann. Nicht anders ist es um den Volksbegriff bestellt, der mit der Vorstellung der inkommensurablen Zahl unauflöslich verbunden ist.
- ¹⁶ Vgl. Edgar Allan Poe, *The Man of the Crowd*, in: ders., *The Selected Writings of Edgar Allan Poe*, hrsg. von G. R. Thompson, New York, 2004, S. 236.
- ¹⁷ Der gleichen Meinung ist Hans Albert, wenn er hervorhebt: „Im Rahmen soziokosmischer Anschauungen, wie sie für das Weltbild der meisten Hochkulturen charakteristisch sind, ist die Rechtfertigung sozialer Ordnungen ein religiöses Problem, ein Problem der politischen Theologie in einem weiten Sinne dieses Wortes. Der Glaube an die Legitimität der jeweils bestehenden Ordnung ist in einer Wirklichkeitsauffassung verankert, in der numinose Wesenheiten eine zentrale Rolle spielen.“ Hans Albert, a.a.O., S. 255.
- ¹⁸ G. Simmel, *GA*, Bd. 10, S. 81.
- ¹⁹ Zu diesem Unterschied vgl. z. B. Johann Baptist Metz, *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: Marquard: 1990, S. 170-186. Im Übrigen antizipiert Metz viel von der hier angegangenen Problematik, indem er die postmoderne Polymythie für die ethische Suspension nachgeschichtlichen Zeiterlebens verantwortlich macht. Diese sei nichts anderes als der Ausdruck einer Entschuldigungsstrategie und zugleich „sublimste Form spätmoderner Anthropodizee“, die besagt, dass es „ihn [den Menschen] als schuldfähiges Subjekt gar nicht gibt“. Ebd., S. 174.
- ²⁰ J.-J. Rousseau, *OC III, Du contrat social*. Livre IV. Chap. VIII, S. 511.

- 21 Ebd., Livre II. Chap. XII, S. 394.
- 22 Vgl. Jer 31,33.
- 23 Zum Ursprung dieser Wedung und zur Entwicklung des Volksbegriffs überhaupt vgl. z. B. Philip P. Wiener (Hg.), *The Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, Bd. 4, Charles Scribner's Sons, New York, 1974, S. 497ff.
- 24 Monumenta Germaniae Historica Ep. 4, *Epistolae Karolini Aevi*, hrsg. von E. Dümmler, Berlin, 1895, Brief Nr. 132, S. 199.
- 25 Es handelt sich natürlich auch um Philosophen wie Nietzsche oder Kierkegaard, die „Herdenmoral“ und „Masse als Lüge“ stets denunzierten, aber vor allem um sozialpolitische Theoretiker wie ein Donoso Cortés oder ein Carl Schmitt, deren Werke oft gegen die viele Gefahren in sich bergende Demokratie haderten.
- 26 *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 26., bearb. von Rudolf Meisner, Nachdruck: Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1984, S. 463ff.
- 27 KGA I.2, S. 73f.
- 28 Die meisten angeführten Theoretiker waren Schleiermacher doch nur mittels der Kurzreferate Hufelands bekannt, so dass man sagen kann, dass Schleiermacher in gewisser Hinsicht die Syntheseleistung desselben sich angeeignet hat. Vgl. G. Meckenstock, *Schleiermachers naturrechtliche Überlegungen zur Vertragslehre*, in: SA I.1, S. 142.
- 29 Dilthey: 1966, Bd. I, 1, S. 222.
- 30 Vgl. Scholtz, S. 129 u. 190ff.
- 31 SA I.1, S. 156.
- 32 KGA I.1, S. 56.
- 33 „Schleiermachers Antwort, die sich an Kants Erklärung in dessen damals druckfrischer Schrift *Metaphysische Anfragsgründe der Rechtslehre* orientiert, legt alles Gewicht auf die Intersubjektivität des Vertrags“, SA I.1, S. 148.
- 34 Ebd.
- 35 KGA I.1, S. 57.
- 36 So z. B. müsse die Ehe als ‚Gründungsakt‘ der Familie den geschlechtsspezifischen Gegensatz von Mann und Frau „extinguieren“; der Staat müsse seinerseits den Gegensatz zwischen Regierenden und Regierten aufheben usw. Vgl. Ethik II, in: WA 2, S. 324.
- 37 Vgl. die *Historische Einführung* des Herausgebers, in: KGA, I.2, S. xxxii.
- 38 Ebd.
- 39 GA 10, S. 226.
- 40 Vgl. die Ausführungen zur als Inbegriff der Transzendenzerfahrung verstandenen, am Beispiel des Damaskus-Erlebnisses des Apostels Paulus nachgewiesenen „Entselbung“ bei R. Otto, *Mystische und gläubige Frömmigkeit*, in: *Commemoration volume: the twenty-fifth anniversary of*

the foundation of the professorship of science of religion in Tokyo Imperial University, Tokyo, Herald Press, 1934, S. 144.

41 KGA I,2, S. 27.

42 Vgl. HK, S. 128. Vgl. auch Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3. Aufl., Niemeyer, Tübingen, 1972, S. 279, der es zum Prinzip der Hermeneutik erhebt: „In diesem Zwischen [zwischen Fremdheit und Vertrautheit] ist der wahre Ort der Hermeneutik“.

43 GA 10, S. 356f.

44 Nähere Hinweise auf dieses wirkungsgeschichtliche Verhältnis bei Hartmut Kreß, *Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels*, in: SA I,2, S. 1243-1266. Da Kreß den intellektuellen Werdegang Simmels als progressive Entwicklung hin zur Lebensphilosophie beschreibt, legt er erwartungsgemäß einen größeren Wert auf den Telos derselben, auf das Individualitätsprinzip. Mir scheint jedoch, dass der zweite Lebensabschnitt Simmels (um das Werk *Die Religion*, 1905) genauso gut für eine ausgeglichene, unvoreingenommen synthetische Schleiermacher-Rezeption stehen kann, in der das Prinzip Individualität und das Prinzip Gemeinschaft einander so bedingen, dass jenes ohne dieses unvorstellbar ist. Erst in *Das individuelle Gesetz* (1913) bedient sich Simmel der Kritik Schleiermachers am kategorischen Imperativ Kants, um seine Ethik der Individualität zu formulieren.

45 Vgl. Burghard Gladigow, Friedrich Schleiermacher, in: Axel Michaels, *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, S. 22.

46 Rür, S. 194.

47 Ebd., S. 193.

48 Vgl. die neutestamentlichen Schlüsselstellen, die den Keim der so genannten „paulinischen Sozialmystik in Christus“ bilden: I Kor 10, 16-17 und I Kor 11, 17ff. Vgl. dazu G. Adam, Art. „Abendmahl“, in: Lachmann, Rainer u.a. (Hgg.), *Theologische Schlüsselbegriffe*, Göttingen, 2004, S. 15. Schleiermacher zeigt sich misstrauisch vor allem gegenüber dem abergläubischen Missbrauch des Abendmahls als Zaubermittel, als Heilmittel gegen allerlei Krankheiten usw. Vgl. Brief 686, *An das Armendirektorium*, in: KGA V, 3, 173. Allerdings ließen sich zum Verhältnis Schleiermachers zu Paulus noch viele weitere Aspekte untersuchen, die ganz im Gegenteil die Affinität des neuzeitlichen Theologen zum Apostel belegen; dieser muss wohl unter allen Aposteln Schleiermacher am nächsten gewesen sein, wie Fr. Lücke mit Recht betonte: „Unter den neutestam[en]t[lichen]. Schriftstellern stand seiner Eigenthümlichkeit keiner näher, als Paulus [...]; und indem er in Paulus mehr sich selbst, als den Paulus in sich sieht, begegnet es ihm, daß er bei allem Scharfsinne und der fast zauberischen Gewalt seiner exegetischen Argumentation und Darstellung, [...] mehr sich auslegt, als

den Apostel.“ (Fr. Lücke, *Erinnerungen*, zitiert nach: Hermann Patsch und Dirk Schmid, *Einleitung des Herausgebers*, in: KGA I/8, xlvii.) Das heißt aber keineswegs, dass Schleiermacher die tradierten paulinischen Schriften nicht kritisch untersucht hätte. Bekannt sind vor allem seine Einwände gegen die Echtheit bestimmter Passus im ersten Timotheus-Brief, in dem er Spuren von Deutero-Paulinismus ausmachen konnte: vgl. Hermann Patsch, *The Fear of Deutero-Paulinism: The Reception of Friedrich Schleiermacher's „Critical Open Letter“ Concerning 1 Timothy*, engl. Übersetzung von Darrell J. Doughy, *Jornal for Higher Critical Studies*, 6/1, 1991, S. 3-31. Über den wissenschaftlichen Ehrgeiz hinaus, der Schleiermacher dazu bewegen konnte, den „echten“ Paulus philologisch zu filtern, muss es aber auch wahlverwandtschaftliche Beweggründe gegeben haben, die in seiner Paulus-Rezeption eine Rolle gespielt haben.

49 KGA II.10, 2, S. 101.

50 KGA I.7, 1, S. 129.

51 RürR, S. 135 u. 142.

52 WA 1, S. 490.

53 WA 1, S. 490.

54 Ebd., S. 488.

55 Vgl. RürR, S. 183.

56 Vgl. GA 11, S. 48: „Wir alle sind Fragmente, nicht nur der Allgemeinheit, sondern auch unser selbst.“

57 GA 15, S. 141 u. 150.

58 Zum Teil erklärt sich die zentrale Rolle der Mitteilung in der Philosophie Schleiermachers auch aus der psychischen Veranlagung des Philosophen heraus. Es kann nicht von ungefähr sein, dass ein beträchtlicher Teil der wichtigsten Werke Schleiermachers als Reden, Vorlesungen, Predigten und Briefe entstanden sind, also als typische Mitteilungsformen, die immer auch ein physisches Gegenüber, einen leibhaftigen Empfänger voraussetzen. Andererseits kann man nicht davon absehen, dass Schleiermacher in einer eminenten Kultur der Mitteilung aufgewachsen ist. Vgl. dazu Thouard, D., *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, Paris 2007.

59 KGA I.2, S. X.

60 M. Luther, *Von beider Gestalt des Sakraments*, zitiert nach G. Ebeling, *Luther und Schleiermacher*; In: SA, I,1, S. 33.

61 Dass zwischen einem Verhaltenskodex der Kälte und der so genannten Sachlichkeit im Umgang mit dem Anderen tiefe Zusammenhänge bestehen, hat nicht zuletzt Helmut Lethen gezeigt. Vgl. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main 1994. Auch hinter der „Gastfreiheit“, sobald sie ritualisiert erscheint und insofern „sachlich“ zu erledigen ist, verbirgt sich das Risiko des Rückfalls in eine geistlose Kälte. Vielleicht aus diesem Grund riet Simmel von jeglichem sachlichen Gespräch ab, will man, dass Geselligkeit gelinge. Vgl. G. Simmel,

- Soziologie der Geselligkeit*, in: Ders., *Soziologische Ästhetik*, hrsg. von Klaus Lichtblau, Darmstadt 1998, S. 192 u. 200f.
- 62 Schleiermacher, F. E. D., *Predigten über den christlichen Hausstand. VIII. Über die christliche Gastfreundschaft*, in: *Predigten von Friedrich Schleiermacher*, Bd. 1, Berlin 1843, 645-656, hier S. 649 und 651.
- 63 So schrieb der Arzt Heinrich Nelson, um nur ein Beispiel zu geben, im Jahre 1937: „Wir betrachten den Menschen heute nicht mehr als Einzelnen. Mehr als der Einzelne gilt das Ganze, mehr als das persönliche Behagen der Dienst an der Volksgemeinschaft!“ Zitiert nach Rebecca Schwach, „*Volksgesundheit*“ im *Nationalsozialismus*, in: Sigrid Stöckel, Ulla Walter (Hgg.), *Prävention im 20. Jahrhundert. Historische Grundlagen und aktuelle Entwicklungen in Deutschland*, Weinheim 2002, S. 137.
- 64 WA 4, S. 540.
- 65 Vgl. dazu Christian Sinn, *Soziologie der Unbegrifflichkeit: Schleiermacher, Simmel, Luhmann*, in: Almut Todorow/ Ulrike Landfester/ Christian Sinn (Hgg.), *Unbegrifflichkeit: ein Paradigma der Moderne*, 2004, S. 17-32 hier S. 31.
- 66 KGA I/14, S. 299.
- 67 WA 4, S. 613.
- 68 WA 1, S. 452.
- 69 Ebd., S. 616.
- 70 Ebd., S. 445-494.
- 71 Ebd., S. 463.
- 72 Ebd., S. 464.
- 73 Vgl. Ebd., S. 472.
- 74 Ebd., S. 484.
- 75 KGA I/7, 2, S. 192.
- 76 KGA I.2, S. 169.
- 77 Als Zögling der Herrhuter in Niesky muss er sich „ein wenig einsam“ gefühlt haben. Auch war er von der „Tristesse der Landschaft“ bedrückt. Vgl. Nowak: 2002, S. 24ff. Die „Geburtstunde seiner Freiheit“ nannte Schleiermacher seinen Bruch mit den Herrhutern. Vgl. ebd., S. 32.
- 78 Vgl. Otto Wullschlegers Aufsatz *Schleiermacher als Theologe der Selbstliebe*, in: SA I.2, S. 252-261, in dem insbesondere die *Monologen* als eindeutiges Psychogramm behandelt werden.
- 79 Vgl. die ironische Aussage Isaak Rusts, der die *Reden* rezensiert hatte: „Schleiermacherus enim, qui de se ipse loquitur, se ab incunabulis pietate imbutum est, narrat.“, in: KGA I, 10, S. 549.
- 80 So eine Randbemerkung, die Schleiermacher im Buch Rusts, *De nonnullis quae in theologia nostrae aetatis dogmatica desiderantur*, Erlangen 1828, machte.
- 81 Vgl. RÜR, S. 142ff.

- 82 KGA I.2, S. 144.
83 Ebd.
84 KGA I, 10, S. 551.
85 KGA I, 8, S. 204f.
86 *Kleiner Katechismus*, II, 1, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 11. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
87 Zur kosmistischen Einstellung Schleiermachers vgl. z. B. Hans-Georg Fritzsche, *Schleiermacher zur biblischen Dominium-Terrae-Verheißung*, in: SA I.2, S. 687-697.
88 RüR, S. 194.
89 KGA II.10.2, S. 7f.
90 Vgl. KGA I, 2, S. Ixviii.
91 Vgl. die polemische Schrift *Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten*, in: KGA I.9, S. 211ff., die Schleiermacher mit dem völlig unironisch gemeinten Decknamen Pacificus Sincerus unterschreibt. Übrigens ist das Schriftstück nur „ein theologisches Bedenken“ – wie dem Untertitel zu entnehmen ist –, kein politisches Pamphlet. Intentionalpoetisch sind nicht einmal Spuren von Selbstironie auszumachen.
92 Wenn Schleiermacher meint, Leibniz *irenisiere* „schon als Student“ und wolle „Plato und Aristoteles vereinigen“ (KGA, I.2, S. 78), so ist das ein früher Beleg dafür, dass das intellektuelle Reifwerden Schleiermachers zuweilen auch Aneignung des vorher Verneinten bedeutete, und der Gegenstand der Kritik ihm oft zum Vorbild wurde.
93 Zitiert nach Georg Wilhelm Hopf, *Würdigung der Lutherschen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Übersetzungen*, von Schrag, Nürnberg, 1847, S. 70.
94 So Scholtz: 1995, S. 10.
95 WA 4, S. 443.
96 Vgl. Scholtz S. 36 f.
97 So Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2003, S. 38.
98 RüR, S. 193.

LITERATUR

- BLUMENBERG, H., *Legitimität der Neuzeit*, 3. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.
- DILTHEY, W., *Leben Schleiermachers I und II*, in: Ders., *Gesammelte Schriften* XIII/1-2, hrsg. von M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/ Berlin, 1966/ 1970.
- DUFOUR, D.-R., *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Denoël, Paris, 2005.
- FRANK, M., *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- HEGEL, G. F. W., *Theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der königlichen Bibliothek in Berlin hrsg. v. H. Nohl, Tübingen, 1907 (unveränderter Nachdruck: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966).
- KOSELLECK, R., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- MARQUARD, O., *Apologie des Zufälligen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1986.
- MARQUARD, O. (Hg.), *Einheit und Vielheit.* (=XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- NOWAK, K., *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2002.
- PLEGER, W. H., *Schleiermachers Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988.
- ROSANVALLON, P., *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris, 1998.
- ROUSSEAU, J. J., *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1959. [zitiert unter der Sigle OC]
- SCHLEGEL, F./SCHLEIERMACHER, F., *Lucinde/ Vertraute Briefe über Schlegels >Lucinde<*. Ullstein Taschenbuch, Frankfurt am Main, Berlin, 1980.
- SCHLEIERMACHER, F. E. D., *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, hrsg. von Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977. [zitiert unter der Sigle HK]
- SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hrsg. von Günter Meckenstock, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999. [zitiert unter der Sigle RR]
- SCHLEIERMACHER, F. E. D., *Werke. Auswahl in vier Bänden*, hrsg. von Otto Braun und Johannes Bauer, 4 Bände, Scientia Verlag, Aalen, 1967 [zitiert unter der Sigle WA]

- SCHLEIERMACHER, F. E. D., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.J. Birkner, H. Fischer u.a., Walter de Gruyter, Berlin, New York, Bd. 1ff., 1990ff., [zitiert unter der Sigle KGA]
- SCHLEIERMACHER, F. E. D., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1789), hrsg. von Günter Meckenstock, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999 [zitiert unter der Sigle RÜR]
- SCHLEIERMACHER, F. E. D., *Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe*. Hrsg. von Michael Winkler und Jens Brachmann. 2 Bände. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/ Leipzig, Duncker & Humblot, 1922.
- SCHMITT, C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Dunkcer & Humblot, 1970.
- SCHOLTZ, G., *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
- SELGE, K.-V. (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß - Berlin 1984*, Schleiermacher-Archiv, Bd. I,1 und I,2, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1985. [zitiert unter der Sigle SA]
- SIMMEL, G., *Die Religion; Kant und Goethe; Schopenhauer und Nietzsche*, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Band 10, hrsg. von Michael Behr u.a., Surhkamp, Frankfurt am Main, 1995. [zitiert unter der Sigle GA]
- SIMMEL, G., *Das individuelle Gesetz*, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 12, *Aufsätze und Abhandlungen*, I (1909-1918), hrsg. von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt, Surhkamp, Frankfurt am Main, 2001. [zitiert unter der Sigle GA]
- SIMMEL, G., *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 15, hrsg. von Uta Kösser, Hans-Martin Kruckis und Otthein Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003. [zitiert unter der Sigle GA]
- SPIEGEL, Y., *Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher*, Kaiser, München, 1968.