

DIE BEDEUTUNG DES RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS IN DEN PSYCHOLOGIEVORLESUNGEN FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHERS

von Matthis Glatzel*

Abstract. *The article discusses the significance of religious feeling as it appears in Friedrich Schleiermacher's lectures on psychology. Previous research has primarily focused on his speeches, doctrine of faith, and dialectics, largely ignoring this central component of Schleiermacher's philosophy and theology in his psychology lectures. In this article, I aim to show that Schleiermacher provides a genuine derivation of religious feeling from feelings of respect for humanity and nature, which cannot be found elsewhere in his work. Moreover, the concept of life and its interplay of spontaneity and receptivity provide the theoretical basis for determining religious feeling in his doctrine of faith as a feeling of ultimate dependence, as well as in his speeches and ethics as a feeling of predominant inner experience. Finally, I will sketch what the union of respect for humanity and nature in the religious feeling can mean for modern understandings of nature.*

Keywords. *Schleiermacher; Philosophy of Religion; Psychology; Religious Feeling; Consciousness*

1. Einleitung

Einer der wichtigsten Vertreter der Religionsphilosophie des sogenannten Deutschen Idealismus, ist der Berliner Theologe und Philosoph Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834). Seine Bestimmung der Religion als Gefühl ist in nahezu seinem kompletten Werk gut erforscht¹. Gilt Schleiermacher geläufig als

* Friedrich-Schiller-Universität Jena

¹ Eine ausführliche Zusammenfassung dieser Forschungslage bietet Christian Albrecht in C. Albrecht, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit*, Berlin, De Gruyter, 1994. Darüber hinaus sind auch in jüngerer Vergangenheit weitere ausführliche Studien entstanden: P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, Berlin, De Gruyter, 2004 und M. Jang, *Religion und Individualität bei Schleiermacher*, Berlin, De Gruyter, 2020.

einer der ersten, der auf die Verbindung von Psychologie und Religion aufmerksam gemacht hatte², so verwundert es sehr, dass ausgerechnet seine Psychologie in ihrer Rolle für das religiöse Gefühl nahezu unberücksichtigt geblieben ist. Dies gilt für die vier Psychologie-Kollegs, die Schleiermacher in den Jahren 1818, 1821, 1830 und 1833/34 gehalten hatte, insgesamt. Der folgende Beitrag, der die Bedeutung des religiösen Gefühls für die *Vorlesungen über die Psychologie*³ darlegen möchte, begegnet damit einem Forschungsdesiderat. In ihm werde ich zeigen, dass das religiöse Gefühl in der *Psychologie* alle werkimmanenten Dimensionen konzentriert, sowie aufgrund seiner Gebundenheit an das Naturbewusstsein⁴, anschlussfähig an zeitgenössische umweltphilosophische Debatten ist.

2. Historische Hinführung

Mit kaum einem anderen Namen sind die Begriffe ‘Religion’ und ‘Gefühl’ stärker verknüpft als mit dem Berliner Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher. Die Charakterisierung der Religion als «Anschauung und Gefühl»⁵ in seinen *Reden über die*

² So etwa bereits 1917 Georg Wobbermin (vgl. G. Wobbermin, *Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider Friedrich Trants Einwendungen dagegen*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XXVII, 1917, S. 314–350) und neuerdings Vsevolod V. Zolotukhin (vgl. V.V. Zolotukhin, *Erfahrung, Introspektion und Wert. Zur Vorgeschichte der Religionspsychologie in Deutschland*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», LXII, 2020, S. 351–371).

³ Ich zitiere die *Psychologie* nach der kritischen Gesamtausgabe: KGA II/13 *Vorlesungen über die Psychologie*, hrsg. von D. Meier, J. Beljan, Berlin, De Gruyter, 2018.

⁴ Schleiermacher selbst verwendet den Begriff des Naturbewusstseins nicht. Meine These ist jedoch, dass Schleiermacher spätestens ab 1830 eine mit der Natur in Verbindung stehende Bewusstseinskonzeption vor Augen hatte, die analog zu seiner Vorstellung von Gattungsbewusstsein steht. Demnach bietet sich meiner Ansicht der Begriff des Naturbewusstseins an dieser Stelle an.

⁵ KGA I/2, S. 211.

*Religion*⁶ – in der zweiten Auflage dann nur noch als Gefühl⁷ – stellt eine folgenreiche Antwort auf die Frage nach dem Geltungsanspruch theologischer Aussagen dar. Galt dieser noch zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie durch die Verbalinspiration gesichert⁸, die Bibel sei wahr als Wort Gottes und bürge damit für den Geltungsanspruch der christlichen Religion, geriet diese Überzeugung im Zuge der Aufklärung und der historischen Bibelkritik unter Beschuss. Die Aufklärer:innen erkannten, dass der biblische Text auf eine unüberschaubare Anzahl an Verfasser:innen zurückgeht und sahen dies als Beweis gegen die Annahme einer göttlichen Diktion. Damit wurde insgesamt fraglich, welche christlichen Aussagen überhaupt noch Geltung beanspruchen könnten. Die, der Sache der Religion wohlgesonnenen, Aufklärer:innen waren sich einig, dass dies nur Aussagen sein könnten, die nicht gegen die Vernunft verstießen. So kam es mitunter zur Neuauflage der scholastischen Gottesbeweise, um zu belegen, dass zwar nicht die Verbalinspiration der Bibel, sehr wohl jedoch der Gottesgedanke eine vernünftige Grundlage habe⁹. Neben der historischen Bibelkritik stellten die Antinomien in Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* aus dem Jahr 1781 eine weitere Zäsur dar. Kant proklamierte, dass alle Gottesbeweise letztlich eine abgewandelte Form des ontologischen Gottesbeweises darstellten. Dieser Beweis schloss, etwa in seiner Gestalt bei René Descartes, von der Vollkommenheit Gottes auf seine Existenz. Kant insistierte dagegen darauf, dass sich das Prädikat der Existenz grundlegend von anderen Prädikaten unterscheide. Von der Vollkommenheit auch auf die Existenz zu schließen, verstoße gegen die Regeln der Logik. Gott sei kein Inhalt der reinen Vernunft, sondern vielmehr ein Postulat der praktischen Vernunft: Bedingung der Möglichkeit

⁶ Hier und in Folge kürze ich Schleiermachers Frühschrift mit *Reden* und ab zitiere gemäß der kritischen Gesamtausgabe: KGA I/2 *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, hrsg. von G. Meckenstock, Berlin, De Gruyter, 1984, S. 185-326.

⁷ U. Barth, *Die Religionstheorie der Reden*, in *Aufgeklärter Protestantismus*, hrsg. von U. Barth, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, S. 259-291.

⁸ R. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2009, S. 57f.

⁹ Ebenda, S. 63-70.

einer moralischen Handlung, so Kant, sei es, dass der Mensch eine Aussicht auf ein vom Diesseits unabhängiges Heilsversprechen habe. Gott wird also nicht mehr als vernünftige Erklärung der Welt anerkannt, sehr wohl jedoch als notwendige Bedingung für Moral¹⁰.

17 Jahre nach der Veröffentlichung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlichte Schleiermacher seine Schrift *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Vorerst anonym, doch schon bald war in der Berliner Bevölkerung bekannt, dass diese Schrift aus der Feder des berühmten Charité-Predigers stammte. Die Religion, die insbesondere im gesellschaftlichen Klima Berlins und aufgrund der Kritiken der Aufklärung in Rechtfertigungsdruck geraten war, sei ihrem Wesen nach, so Schleiermacher, verkannt worden. Sein Fokus auf das Gefühl sollte die Religion ganz bewusst jenseits von Geltungsansprüchen der Moral und Metaphysik verorten. So formuliert Schleiermacher in seiner zweiten Rede in der ersten Auflage der *Reden* aus dem Jahr 1799: «Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl»¹¹. Hierin kommt Schleiermachers religionsphilosophische Innovation explizit zum Ausdruck: Unter «Denken» rekurriert er auf die Vernunftreligion der Aufklärung, die Gottes Existenz mittels rationaler Argumente zu stützen suchte. Sie erhob damit den Anspruch, Gottes Existenz zu beweisen und damit zu einem Gegenstand des Wissens zu machen. Eine solche Ansicht lehnt Schleiermacher ab. Doch auch Kants Verständnis des Gottesglaubens als Postulat der praktischen Vernunft, wie sie sich hinter dem Stichwort «Handeln» verbirgt, schlägt Schleiermacher aus. Ihr Wesen sei vielmehr «Anschauung und Gefühl»¹². Religiöse Aussagen folgen somit, Schleiermacher zufolge, einem subjektiven Geltungsanspruch.

¹⁰ Ebenda, S. 71-77.

¹¹ KGA I/2, S. 211.

¹² Ebenda.

Während Schleiermacher zur zweiten Auflage der Reden hin den Begriff 'Anschauung' streicht¹³, wird die Verbindung von 'Religion' und 'Gefühl' in seinem Gesamtwerk systematisch ausgebaut. So etwa in seinem Hauptwerk *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*¹⁴, in dem Schleiermacher das religiöse Gefühl als Gefühl «schlecht-hiniger Abhängigkeit»¹⁵ charakterisiert. Schleiermacher bestimmt es dort seinem Inhalt nach: Der eigentliche Lebensvollzug des Menschen ist durch relative Freiheit bestimmt. Seine Handlungen haben einen freiheitlichen Ausgangspunkt, allerdings steht ihnen die Welt gegenüber, an der sich die Freiheit des Individuums bricht. Durch die Welt erfährt das Individuum eine Beschränkung. Vollständige Freiheit kann nur im Hinblick auf Gott gedacht werden, während wiederum die Beziehung des Menschen zu Gott, als absoluten Grund der Bedingung seiner eigenen Möglichkeit ebenfalls jenseits dieser relativen Freiheit steht, nämlich im Modus absoluter Abhängigkeit, dem religiösen Gefühl. Der einzelne Mensch zielt hier auf die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Existenz (christlich: Gott), seiner Faktizität. Auf diesen Grund kann er nicht reagieren, sondern er wird ausschließlich durch ihn bestimmt. Dadurch steht der Mensch zu diesem Grund in absoluter Abhängigkeit. Eine Charakterisierung die Georg Wilhelm Friedrich Hegel dazu veranlasst hatte, polemisch zu entgegnen, es sei nach

¹³ Die Frage nach dem Grund für diese Streichung stellt eine virulent diskutierte Frage in der Forschung dar. Einen Überblick hierzu bietet: Albrecht, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit*, S. 109-111.

¹⁴ Schleiermachers dogmatischen Entwürfe kürze ich hier und in Folge mit *Glaubenslehre* ab und zitiere gemäß der kritischen Gesamtausgabe: KGA I/13 *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hrsg. von R. Schäfer, Berlin, De Gruyter, 2003.

¹⁵ Vgl. KGA I/13, S. 36. Die Frage nach der Auslegung der Einleitung in der Glaubenslehre wird in der Forschung kontrovers diskutiert: K. Cramer, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewusstseins*, in *Friedrich Schleiermacher*, hrsg. von D. Lange, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1984, S. 129-163; U. Barth, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen der ‚Glaubenslehre‘. Eine Replik auf K. Cramers Schleiermacher-Studie*, in *Aufgeklärter Protestantismus*, hrsg. von U. Barth, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, S. 329-352; Grove, *Deutungen des Subjekts*, S. 542-550.

Schleiermacher wohl der Hund der beste Christ, der sich doch gerade durch ein solches Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zum Menschen auszeichne¹⁶.

Darüber hinaus hat die Forschung insbesondere mit Blick auf Schleiermachers Dialektik herausgearbeitet, dass es sein Werk auch im Lichte der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie, insbesondere Kant und Johann Gottlieb Fichte, zu verstehen gilt¹⁷. Schleiermacher hatte sie, seine *Vorlesungen über die Dialektik*¹⁸, zum ersten Mal 1811 an der neuen Berliner Universität gehalten, um ein Gegengewicht zu Fichtes *Wissenschaftslehre* zu bieten¹⁹. Hier wird das religiöse Gefühl als unmittelbares Selbstbewusstsein eingeführt, das als Vereinigungspunkt von Bewusstsein und Bewusstem, Idealen und Realen fungiert. Damit setzt Schleiermacher das religiöse Gefühl in einen Zusammenhang mit der Selbstbewusstseinsphilosophie und dem Absoluten, wie sie insbesondere bei Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ausgeführt sind.

Sowohl in seinem Auftauchen in den *Reden, der Glaubenslehre* als auch in der *Dialektik* ist das religiöse Gefühl bisher gut erforscht. Doch das religiöse Gefühl taucht an weiterer Stelle auf, die, glaubt man Schleiermachers Selbstaussage in der

¹⁶ «Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle». G.W.F. Hegel, *Vorwort*, in H.F.W. Hinrichs, *Die Religion in ihrem inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, Karl Gross, 1822, S. 2.

¹⁷ A. Arndt, *Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte*, in *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1993, S. 105-126; A. Arndt, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, Berlin, De Gruyter, 2013; A. Arndt, *Schleiermachers Philosophie*, Hamburg, Meiner, 2021; Grove, *Deutungen des Subjekts*.

¹⁸ Diesen Teil von Schleiermachers philosophischen Werk werde ich in Folge mit *Dialektik* abkürzen und gemäß der kritischen Gesamtausgabe zitieren: KGA II/10, *Vorlesungen über die Dialektik*, hrsg. von A. Arndt, Berlin, De Gruyter, 2002.

¹⁹ A. Arndt, *Historische Einführung*, in KGA II/10,1, *Vorlesungen über die Dialektik*, hrsg. von A. Arndt, Berlin, De Gruyter, 2002, S. XVII.

*Glaubenslehre*²⁰, das eigentliche Zentrum der Theorie des religiösen Gefühls, nämlich überhaupt der Bestimmung der Frömmigkeit als Gefühl, darstellt²¹. Die Rede ist von den *Vorlesungen über die Psychologie*.

3. Die Psychologievorlesungen

Zwischen den Jahren 1818 und 1834 hatte Schleiermacher insgesamt vier Vorlesungen über die Psychologie an der frisch gegründeten Berliner Universität gehalten²². Die Psychologie war zu dieser Zeit, nachdem sie sich vor 1800 vornehmlich in einer blühenden Zeitschriftenlandschaft ausdrückte, endgültig in der akademischen Philosophie angekommen²³. Die damals hohe Popularität dieser Disziplin drückt sich auch in den Zuhörerzahlen zu Schleiermacher Kolleg aus: Die Vorlesung von 1830 war das bestbesuchte philosophische Kolleg das Schleiermacher jemals gehalten hatte²⁴. Erstmals herausgegeben wurde Schleiermachers Psychologie 1862 durch Leopold George²⁵. Trotz der Hoffnung

²⁰ «Nun aber muß hier das nöthige darüber gesagt werden, was aber nur als ein geliehenes aus der Seelenlehre anzusehen ist, und wol zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt» (KGA I/13, 24f.).

²¹ Als eigentliches Zentrum Schleiermachers Theorie des religiösen Gefühls bestimmt auch Thomas Lehnerer die Psychologievorlesungen: «Vielmehr ist die Psychologie wissenschaftstheoretisch gesehen die genuine Disziplin, in der von dem die Religion konstituierenden Bewußtsein gehandelt werden muß» (T. Lehnerer, *Die Kunsttheorie Schleiermachers*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, S. 130).

²² Vgl. D. Meier, *Schleiermachers Psychologie. Eine Phänomenologie der Seele*, Baden-Baden, Ergon, 2019, S. 20.

²³ Vgl. zur Geschichte der Psychologie in Deutschland um 1800: G. Eckart, M. John, T. Zantwijk, P. Ziche (Hrsg.), *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800*, Köln, Böhlau, 2001, und M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, Duncker, 1902.

²⁴ Vgl. D. Meier, *Schleiermachers Psychologie, Eine Phänomenologie der Seele*, Baden-Baden, Ergon, 2019, S. 42.

²⁵ Vgl. Ebenda, S. 58.

des Herausgebers wurde das Werk nur schwach rezipiert²⁶. Wissenschaftliche Monographien zu Schleiermachers Psychologie lassen sich an einer Hand abzählen und die wenigen sind bereits zum größten Teil über 100 Jahre alt²⁷.

Es zeigt sich ganz offenkundig eine Diskrepanz hinsichtlich der Bedeutung des Kollegs für Schleiermacher und seine Zeitgenossen sowie der sich anschließenden Rezeption. Besonders eindrücklich wird dies mit Blick auf einen Brief, den der junge Walter Benjamin an seinen Freund und Mentor Gershom Scholem am 31. Januar 1918 geschrieben hatte:

Für ein Seminar [...] mache ich ein Referat über Schleiermachers Psychologie, ein in Notizen und Vorlesungen nachgelassenes Werk, das keine philosophische Grundlage hat und nur in seiner Sprachtheorie negativ interessant ist²⁸.

Diesem vernichtenden Urteil zum Trotz, möchte ich die Bedeutung der Psychologie Schleiermachers für seine Religionsphilosophie darlegen und zeigen, dass es sich hierbei um einen zu Unrecht vernachlässigten Text handelt, der eine signifikante Stellung im Werk Schleiermachers einnimmt.

Die Psychologie Schleiermachers ist in zwei Teile gegliedert: in einen elementarischen und einen konstruktiven Teil. Im elementarischen Teil verhandelt Schleiermacher die allgemeinen Phänomene des Seelenlebens, während er im konstruktiven Teil

²⁶ George betonte, sie gebe «ja gewissermassen den Schlüssel nicht nur zu dem philosophischen System sondern auch zu der theologischen Grundanschauung des verehrten Meisters» ab (L. George, *Vorwort des Herausgebers*, in F. Schleiermacher, *Psychologie*, hrsg. von L. George, Berlin, G. Reimer, 1862, S. VII).

²⁷ E. Lang, *Ueber die Psychologie von Schleiermacher*, Diss. Jena 1873; O. Geyer, *Friedrich Schleiermachers Psychologie, nach den Quellen dargestellt und beurteilt*, Leipzig, B. G. Teubner, 1895; F. W. Siegmund-Schultze, *Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1931; J. Gröll, *Rezeptivität und Spontaneität. Studien zu einer Grundkategorie im psychologisch-pädagogischen Denken Schleiermachers*, Diss. Münster 1966.

²⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von C. Gödde, H. Lonitz, Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 420.

auf individuelle Eigenarten wie Geschlecht, Nation und Alter eingeht. Für die weiteren Ausführungen ist vor allem ersterer, der elementarische Teil, von Interesse. Schleiermacher setzt seine Psychologie an am selbstbewussten Leben. Dort, wo ein lebendiges Einzelwesen «Ich» sagt, also Selbstbewusstsein hat, dort gilt es eine Seele zu vermuten²⁹. Damit rückt der naturphilosophische Lebensbegriff³⁰ in den Vordergrund. Er ist es, der die Grundstruktur des elementarischen Teils vorgibt. Schleiermacher bestimmt Leben als eine Bewegung, eine Wechselwirkung von Spontaneität und Rezeptivität. Folglich kennt der elementarische Teil sowohl aufnehmende als auch ausströmende Tätigkeiten³¹. Als Seele versteht Schleiermacher im Gegensatz zur Platon und der mittelalterlichen Scholastik, keine unsterbliche, vom Körper getrennte, Identität des Menschen. Vielmehr bezeichnet er mit der Metapher Seele, das integrative Zentrum menschlicher Weltbeziehung³².

Seinen Anfang machen die aufnehmenden Tätigkeiten mit dem geringsten Anteil an seelischer Spontaneität: die äußeren Sinne, die nahezu reine Rezeptivität. Schleiermacher betont, dass es so etwas wie reine Rezeptivität nicht gibt. Dies würde den Begriff des Lebens aufheben. Jedem Eindruck, den das menschliche Seelenleben erhält, muss ein Minimum von Spontaneität vorausgehen. Schleiermacher spricht hierbei von einem «Aufnehmenwollen»³³. Der Begriff soll ausdrücken, dass diese Tätigkeit bereits eine Mischung von spontanen und rezeptiven Tätigkeitsanteilen darstellt. Damit findet Schleiermacher eigene, seiner Systematik folgende

²⁹ KGA II/13, S. 887-890.

³⁰ Schleiermacher übernimmt diesen Begriff aus der Philosophie Schellings, wie die Romantische Anthropologie zu dieser Zeit insgesamt (vgl. H. Süsskind, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1909, S. 93f.).

³¹ KGA II/13, S. 903-904.

³² «Nun kann es doch unmöglich eine richtige Behandlung der Seele sein, in welcher nicht das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zur Welt als ein und dasselbe erscheint» (KGA II/13, S. 567).

³³ KGA II/13, S. 36.

Begriffe, für das, was in der Halleschen Schultradition, namentlich bei Christian Wolff, unter dem Stichwort Aufmerksamkeit lief³⁴.

In Folge beschreibt Schleiermacher die Aufnahme des Eindrucks der äußeren Sinne ins Bewusstsein und die Bildung des Begriffs, um anschließend die Verknüpfung von Begriffen in einem logischen Zusammenhang als Sprache zu thematisieren. Hierbei arbeitet er zwei Grundformen des Bewusstseins heraus: das Selbst- und das Objektbewusstsein. Im Selbstbewusstsein erfährt die Seele ein Bewusstsein über ihren eigenen Zustand. Ein Beispiel ist das persönliche Selbstbewusstsein: Wenn ich friere, dann muss es nicht zwangsweise kälter geworden sein, geschweige denn habe ich notwendig ein Wissen darüber, wie viel Grad die mich umgebende Luft hat. Allerdings habe ich ein Bewusstsein über eine Veränderung meiner Selbst, meiner Seele³⁵. Das Objektbewusstsein hingegen geht auf eine Erfahrung eines äußeren Gegenstandes zurück. Es wird erst durch die Kombinationen mehrerer Sinne möglich. Durch beispielsweise die Verbindung eines Seh- und eines Tasteindrucks, erhalte ich ein Bewusstsein über Lage, Beschaffenheit, Farbe etc. eines Gegenstandes. Höhepunkt des Objektbewusstseins ist die Sprache. Erst wenn ich meine Kenntnisse von Lage, Beschaffenheit, Farbe des Gegenstandes einem anderen mitteile, ist mein Objektbewusstsein abgeschlossen. Analog zum «Aufnehmenwollen» spricht Schleiermacher hier vom «Bezeichnenwollen»³⁶.

Das eigentliche Interesse der Psychologie in ihrer weiteren Entwicklung gilt jedoch dem Selbstbewusstsein. Der Grund

³⁴ C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alle Dingen überhaupt*, hrsg. von C. A. Corr, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1983, S. 149.

³⁵ Schleiermacher verdeutlicht Dimension ausgehend vom ihm so bezeichneten allgemeinen Sinn: «Der organische Eindruck hat für uns nicht die Qualität wie die von den bestimmten Sinnesorganen, sondern erscheint uns als ein allgemeiner, ohne daß der Ort, wo er ursprünglich ist, sich kund gebe: Das daraus bestehende Bewußtsein läßt sich nicht spalten; was wir unterscheiden sind nur die Gegensätze, feuchte Kälte, trockene Kälte, die Modifikationen welche mehr das Objective bilden würden, entgeht uns eben» (KGA II/13, S. 508).

³⁶ KGA II/13, S. 743.

hierfür liegt in Schleiermachers Verständnis von Seele und dem erklärten Erkenntnisinteresse der Psychologie: unter Seele versteht Schleiermacher eine endliche und individuelle Manifestation des Geistes³⁷. Der Geist stellt wiederum seinerseits das, das Sein durchziehende, Strukturprinzip dar³⁸. Der Begriff des Prinzips kann im Sinne des aristotelischen Formbegriffs verstanden werden: während die Materie den Stoff des Seins darstellt, bildet der Geist dessen Form. Beide sind gleichberechtigte und notwendige Bedingungen des Seins³⁹. Das «geistige Princip»⁴⁰ in seiner Allgemeinheit im Ausgang seiner Gegebenheit in einer individuellen Seele ist das eigentliche Erkenntnisinteresse der Psychologie. Nicht im Objekt-, sondern im Selbstbewusstsein werden diese Blicke möglich, denn das Selbstbewusstsein richtet sich auf die Seele, der individuellen Verwirklichung des Geistes. Das Selbstbewusstsein ist jedoch in der Regel nicht von einem Objektbewusstsein zu trennen⁴¹: in der persönlichen Empfindung wie beispielsweise dem Schmerz überwiegt das Bewusstsein über den eigenen Zustand, jedoch steht hierbei immer ein Objekt im Hintergrund, das Auslöser des Schmerzes ist. Erst das unmittelbare Selbstbewusstsein entzieht sich dem Gegensatz von Selbst- und Objektbewusstsein und stellt damit ein reines Selbstbewusstsein dar⁴². Möglich wird dieses unmittelbare Selbstbewusstsein nach Schleiermacher erst im

³⁷ «Die Seele wird uns also nun, eine Art und Weise zu sein des Geistes» (KGA II/13, S. 634).

³⁸ P. Weiß, *Der Geistbegriff Schleiermachers*, «Archiv für Begriffsgeschichte», XXXII, 1989, S. 226.

³⁹ Vgl. C. Rapp, *Metaphysik*, in *Aristoteles-Handbuch*, hrsg. von C. Rapp, K. Corcilius, 2021, S. 136-146.

⁴⁰ KGA II/13, S. 16.

⁴¹ Auf diesen Umstand verweist auch Konrad Cramer (vgl. Cramer, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewusstseins*).

⁴² Vgl. hierzu Ulrich Barth: «Als reines Selbstbewußsein kann nur diejenige Art von Beziehung auf sich gelten, worin mentale Lebendigkeit lediglich als solche, d. h. diesseits ihrer intentionalen Ausformung und intentionalen Spezifizierung, zu Bewußtsein gelangt» (U. Barth, *Der Letztbegründungsgedanke der Dialektik. Schleiermachers Fassung des transzendenten Gedankens*, in Id., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, S. 372).

religiösen Selbstbewusstsein, im religiösen Gefühl⁴³. Doch wie kann dieses religiöse Selbstbewusstsein im Zusammenhang mit der erfahrungsbasierten Anschauung des Lebens stehen? Die Antwort zu dieser Frage bietet Schleiermacher in seinen Ausführungen zum höheren Selbstbewusstsein, dem eigentlichen Epizentrum seiner *Psychologie*. Die hier entfaltete Argumentation werde ich in Folge darlegen.

4. *Das höhere Selbstbewusstsein*

Schleiermacher beginnt seine Argumentation mit Ausführungen zu Gefühlen, wie sie klassischerweise in der Moralphysikologie der Aufklärung verhandelt wurden. So nennt er das Mit- und das Ehrgefühl sowie unter anderem auch das Gefühl der Achtung. Sowohl bei Adam Smith als auch bei Arthur Schopenhauer fungiert das Mitgefühl bzw. die Sympathie prominenter Weise als Antrieb zum moralischen Handeln⁴⁴. Allein aufgrund meines Mitgefühls werden für mich moralische Handlungen interessant, weil ich am Leid und an der Freude des Anderen teilhaben kann. Smith und Schopenhauer verweisen demnach dezidiert auf die ethisch-sittliche Komponente dieses Gefühls. Schleiermacher interessiert sich für eine andere Dimension. Ihm gelten diese empirischen Gefühle als Beleg für eine weitere Ebene des Selbstbewusstseins. Wird in der physischen Empfindung, etwa von Schmerz, deutlich, dass ich ein Bewusstsein meiner selbst habe, wird nach Schleiermacher im Mitgefühl deutlich, dass ich darüber hinaus über ein Bewusstsein meiner selbst als Teilhaber einer Gattung verfüge, dem Gattungsbewusstsein. Das Gattungsbewusstsein teile ich mit allen anderen Menschen. Es gibt demnach, so Schleiermacher, einen allen Menschen gemeinsamer Bewusstseinsinhalt. Diese Argumentation hat einen geistphilosophischen Hintergrund: wenn meine Seele eine individuelle Verwirklichung des Geistes darstellt, dann ist auch die Seele meines Gegenübers eine solche Verwirklichung. Im

⁴³ Vgl. KGA II/10, S. 266f.

⁴⁴ Vgl. C. Demmerling, *Philosophie der Gefühle. Achtung bis Zorn*, Heidelberg-Berlin, J.B. Metzler, 2007, S. 172-175.

Gattungsbewusstsein, der «Anerkennung des menschlichen als ungleichem»⁴⁵, existiert ein Bewusstsein darüber, dass es derselbe Geist ist, der sich in jeweils unterschiedlicher, individueller Art und Weise manifestiert hat. Der Geist erkennt sich demnach im Gegenüber selbst⁴⁶.

Eine ähnliche Argumentation setzt Schleiermacher ebenfalls im Hinblick auf die Natur an. Analog zum Gattungsbewusstsein verweist er auf die ästhetischen Gefühle als empirische Basis, namentlich das Gefühl des Schönen und das Gefühl des Erhabenen⁴⁷. Mit der Anführung ästhetischer Gefühle folgt Schleiermacher Alexander Gottlieb Baumgartens Trennung in *veritas logica* und *veritas aethetica*. Neben der Wahrnehmung von Gegenständen im Sinne des Objektbewusstseins, der rationalen Erkenntnis, gibt es auch eine Wahrnehmung von Gegenständen, die Einfluss auf das Gefühl haben. Die Möglichkeit, dass Gegenstände der Natur Einfluss auf mein Gefühl haben, versteht Schleiermacher als Beleg für eine weitere Ebene des Selbstbewusstseins, dem Naturbewusstsein⁴⁸.

Die hier angeführte Argumentation verläuft deutlich weniger selbsterklärend, als es beim Gattungsbewusstsein der Fall war. Auch hier steht eine geisttheoretische Argumentation im Hintergrund: Das Gefühl des Schönen stellt sich nach Schleiermacher ein, weil der schöne Gegenstand in Nähe zum allgemeinen Bild steht⁴⁹. In anderen Worten: Er zeichnet sich dadurch aus, dass seine Verwirklichung dem allgemeinen Bild besonders nahesteht.

⁴⁵ KGA II/13, S. 161.

⁴⁶ Vgl. zur Rolle des Geistes im höheren Selbstbewusstsein: M. Diederich, *Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede von Geist*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1998, S. 123-147.

⁴⁷ Vgl. KGA II/13, S. 163.

⁴⁸ Den Begriff selbst verwendet Schleiermacher nicht, jedoch macht er im Hinblick auf die Natur eine ähnliche Struktur wie für die Gattung geltend, weswegen sich in der Rekonstruktionssprache der Begriff des Naturbewusstseins anbietet.

⁴⁹ «Das Schöne also ist das wodurch das Schema selbst in seiner Reinheit vergegenwärtigt wird und wodurch sich die Differenzen erklären» (KGA II/13, S. 163).

Das allgemeine Bild stellt für Schleiermacher ein wichtiges Element in der Erkenntnistheorie dar⁵⁰: Um zu beurteilen, ob es sich bei einem Gegenstand um einen Baum handelt, brauche ich eine allgemeine Vorstellung des Baumes, um beurteilen zu können, inwieweit der mir begegnende Gegenstand dieser Vorstellung entspricht. Wenn ein konkreter Baum meiner allgemeinen Vorstellung eines Baumes besonders gut entspricht, dann, so Schleiermacher, stellt sich ein Wohlgefallen ein, ich empfinde den Baum als schön. Dieses Wohlgefallen stellt sich nach Schleiermacher ein, weil der Geist in der Natur seine Formen findet. Auch hier steht eine geisttheoretische Begründung im Hintergrund: Wenn der Geist das formgebende Prinzip des gesamten Seins ist, dann ist die einzelne Seele genauso wie der Baum eine Verwirklichung des Geistes. Weil ich in den ästhetischen Gefühlen erkenne, dass sich meine eigenen Vorstellungen und Strukturen in der Natur wiederfinden lassen, erkenne ich, dass ich genauso wie der Baum eine Manifestation des einen Geistes bin. Ähnlich wie im Hinblick auf das Gattungsbewusstsein erkennt der Geist sich im ihm gegenüberstehenden Gegenstand selbst.

Dadurch kommt es letztendlich nach Schleiermacher zur Identifikation der individuellen Seele mit dem gesamten Sein. Die «Möglichkeit des Streitens zwischen uns und der uns umgebenden Natur»⁵¹ wird hier aufgehoben. Die Seele erkennt sowohl ihr menschliches als auch ihr natürliches Gegenüber als Manifestation desselben Geistes. Doch ein einheitliches Selbstbewusstsein ist an dieser Stelle nicht möglich, wie Schleiermacher feststellt und genau hier tritt das religiöse Selbstbewusstsein auf den Plan.

⁵⁰ «Wenn wir darauf Rücksicht nehmen, wie es in der Natur überall einzelne Gegenstände giebt, deren viele einer Art sind in Beziehung auf das Beharrliche und Wechselnde an ihnen, so entsteht eine Überfüllung mit Bildern, welche den Drang mit sich führt sich zu entledigen so erklärt sich, wie wir die Hauptzüge der gleichartigen Bilder festhalten und wie sich im Bewußtsein allgemeine Bilder entwickeln d. h. es wird uns in vielen Fällen geichgültig, ob wir das Einzelne von den [andern] Einzelnen unterscheiden, und wir haben eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen nur als Erscheinung der Art» (KGA II/13, S. 701).

⁵¹ KGA II/13, S. 317.

5. *Das religiöse Selbstbewusstsein*

Warum ist an dieser Stelle, der Identifikation der Seele im Selbstbewusstsein mit dem gesamten Sein aufgrund des Zusammenseins von Gattungs- und Naturbewusstsein, ein einheitliches Selbstbewusstsein nicht möglich? Der Grund liegt für Schleiermacher in der dem endlichen Sein selbst inhärenten Spaltung:

Nun aber haben wir gesagt, er finde sich auch mit allem andren Seyn identisch; also: der Mensch findet sich als alles getheilte Seyn in sich tragend, und sich mit diesem identisch⁵².

Diese Spaltung des Seins führt er nicht in der *Psychologie* aus, sehr wohl allerdings in seiner *Dialektik*. Als höchste Spaltung des Seins versteht er hier die Trennung in Ideal und Real. Hierbei handelt es sich um eine erkenntnistheoretische Trennung: Mit dem Auftreten eines bewussten Seins, eines Bewusstseins, entsteht für dieses Bewusstsein die Spaltung des Seins in Bewusstsein und Bewusstes. In dem Moment, in dem ich einen Gegenstand als Teil des Seins fokussiere, erfahre ich mich selbst als Bewusstsein, der Gegenstand, der durch die Wahrnehmung zu einem Teil meines Bewusstseins wird, zu einem Bewusstseinsinhalt, bleibt etwas Bewusstes⁵³. Diese Spaltung, so Schleiermacher, ist im endlichen Sein unhintergebar. Ich selbst kann keinen wirklichen Bewusstseinsinhalt haben, der hinter diese Spaltung zurückreicht.

In dieser Spaltung drücken sich darüber hinaus die beiden zuvor thematisierten Formen des Selbstbewusstseins aus, das Gattungs- und Naturbewusstsein. Das Gattungsbewusstsein steht für das Ideale, denn alle Menschen haben potenziell Bewusstsein. Sie sind das Bewusstsein habende Sein. Die Natur hingegen

⁵² KGA II/13, S. 993.

⁵³ «Wir nennen ihn in dieser Beziehung den Gegensatz des Realen und idealen, und denken uns unter dem Realen das Sein sofern es im Denken dem Bilde zum Grunde liegt als ein stetiges Gegebenes, und unter dem Idealen das Sein wie es im wirklichen Denken dem Begriff zum Grunde liegt als lebendige Entgegensetzung» (KGA II/10,1, S. 240).

erscheint ausschließlich als Reales, als Bewusstes. Ich erfahre zu keinem Zeitpunkt einen Baum mit Bewusstsein ausgestattet, er erscheint mir ausschließlich als Objekt in meinem Bewusstsein. Diese Spaltung des Seins kann nur aufgehoben werden durch ein Sein, das sowohl Bewusstes als auch Bewusstsein ist. Ein solches Sein ist, so Schleiermacher, das Dasein, das wir je selbst sind. Wir sind sowohl Mensch als auch Natur, Bewusstsein und Bewusstes. Dies drückt sich aus im reflektierten Selbstbewusstsein. Wenn ich mich auf mein eigenes Selbstbewusstsein beziehe, dann kann ich mich selbst als Selbstbewusstsein thematisieren.

Und doch zeigt sich hier, so Schleiermacher, ein Problem, dass im endlichen Sein, auch im einzelnen Dasein des Menschen, unlösbar ist: Ein unmittelbares Selbstbewusstsein, also ein tatsächlich einheitliches Selbstbewusstsein erscheint unmöglich. In dem Moment indem ich mein Selbstbewusstsein selbst thematisiere und reflektiere, erscheint es einmal als das thematisierende Bewusstsein und gleichzeitig als thematisiertes Bewusstes. Die Spaltung bleibt bestehen. Analog dazu erscheint auch die von Schleiermacher angeführte Identifizierung mit dem endlichen Sein, also die gleichsamer Identifizierung mit Gattung und Natur, als eine gespaltene Form des Bewusstseins.

Hierbei muss jedoch notwendig über das endliche Sein hinausgegangen werden, da das endliche Sein nur in der Teilung gegeben ist:

[...] die Identifizierung mit dem getheilten Seyn und die Erweiterung über das Seyn hinaus; allein beydes ist dasselbe und kann nur mit einander bestehen⁵⁴.

Ein Ausweg wird nach Schleiermacher nur möglich, wenn über das endliche Sein hinausgegangen wird:

Der Gegensatz zwischen dem bewußten Sein als Gattung und dem dem Bewußtsein gegebenen Sein muß im

⁵⁴ KGA II/13, S. 994.

Selbstbewußtsein aufgehoben werden, also es muß dabei afficirt sein von einem Andern⁵⁵.

Diese Aufhebung der Spaltung des Seins, der Spaltung zwischen Gattungs- und Naturbewusstsein, kann nur durch die Affektion mit einem anderen aufgehoben werden. Das Andere, von dem Schleiermacher hier schreibt, ist der transzendente Grund oder, theologisch formuliert, Gott. Dieser transzendente Grund kommt nun im Hinblick auf das unmittelbare Selbstbewusstsein ins Spiel. Ein unmittelbares Selbstbewusstsein ist ein solches, das sich der letzten Spaltung des Seins in Bewusstsein und Bewusstes entzieht. Das wird nur möglich, wenn Bewusstsein und Bewusstes miteinander identifiziert werden. Hierfür braucht es nach Schleiermacher ein externes Bewusstsein, das Zugriff auf diese Bewusstseinsstruktur hat und nicht dem endlichen Sein unterworfen ist. Dieses Bewusstsein kann das im endlichen Bewusstsein in Bewusstsein und Bewusstes gespaltene Selbstbewusstsein miteinander identifizieren. Ein solches Bewusstsein kann nur gedacht werden und nicht als wirklich angenommen werden. Dieser Gedanke ist jedoch notwendig, weil sonst die Spaltung des Selbstbewusstseins unhintergebar ist. Die Bezugnahme auf diesen Bewusstseinsinhalt ist nach Schleiermacher das religiöse Gefühl. Erst im religiösen Bewusstsein, erst in der Bezugnahme des Selbstbewusstseins auf einen transzendenten Grund, wird ein einheitliches Selbstbewusstsein denkmöglich.

Während die Dialektik Schleiermachers ausgehend von der Frage nach dem Wissen auf diesen Einheitsgrund stößt, schließt die Psychologie auf diesen Grund ausgehend vom Gefühl. Damit erfüllen Psychologie und Dialektik einander komplementär zugeordnete Funktionen für das religiöse Bewusstsein.

6. *Absolute Abhängigkeit und religiöse Innerlichkeit*

Darüber hinaus erschließt sich die Bedeutung des religiösen Bewusstseins in seiner Rolle für die *Glaubenslehre* erst vor dem

⁵⁵ KGA II/13, S. 163.

Hintergrund der Psychologie. Schleiermacher selbst reflektiert diesen Umstand explizit und spricht in seiner Glaubenslehre von dem religiösen Bewusstsein als einer Leihgabe aus der «Seelenlehre»⁵⁶. Der Grund hierfür liegt in der Charakterisierung des religiösen Bewusstseins in der *Glaubenslehre* als Gefühl «schlechthiniger Abhängigkeit»⁵⁷. In die Termini der Psychologie übersetzt, verweist diese Formel auf den Modus vollständiger Rezeptivität. Der Gedanke vollständiger Rezeptivität, hebt jedoch das Leben auf, das Schleiermacher als Wechselwirkung von Spontaneität und Rezeptivität bestimmt hatte⁵⁸. Demnach kann es sich hierbei um kein empirisches Gefühl handeln, sondern um eine Idee, einen Gedanken. Ein empirisches Gefühl stände nach wie vor in der Wechselwirkung von Spontaneität und Rezeptivität. Dieser Gedanke verweist darauf, dass die seelische Spontaneität, die Schleiermacher gegen den Mechanismus nicht aus der Rezeptivität ableiten möchte, sich nicht zur Bedingung ihrer Möglichkeit, ihrer Faktizität, verhalten kann. Erst vor der psychologischen Beschreibung des Lebens als Wechselwirkung von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit wird die Rede vom religiösen Bewusstsein als «schlechthinger Abhängigkeit» verständlich.

Doch nicht nur im Hinblick auf die Bestimmung des religiösen Bewusstseins in der *Glaubenslehre*, sondern auch im Hinblick auf die *Reden* und die *philosophische Ethik*⁵⁹ wirkt die Psychologie Schleiermachers erhellend. Sowohl die *Reden* als auch die *philosophische Ethik* weisen das religiöse Gefühl als ein Phänomen menschlicher Innerlichkeit aus. So die frühen *Reden*:

Nur euch also kann ich zu mir rufen, die Ihr fähig seid Euch
über den gemeinen Standpunkt der Menschen zu erheben,
die Ihr den beschwerlichen Weg in das Innere des

⁵⁶ KGA I/13, S. 24.

⁵⁷ Ebenda, S. 38.

⁵⁸ «Alle Lebensthätigkeiten nämlich sind lebendig auffassende und lebendig ausströmende» (KGA II/13, S. 486).

⁵⁹ Ich verwende hier und in Folge die Abkürzung *philosophische Ethik* in Abgrenzung von Schleiermachers philosophischer Handlungstheorie zu seiner christlichen Sittenlehre.

menschlichen Wesens nicht scheuet, um den Grund seines Thuns und Denkens zu finden⁶⁰.

Schleiermacher schreibt hier von einem Inneren des Menschen, das ihm in besonderer Weise als Ort der Religion gilt. Die Rede von einem Grund des «Thuns und Denkens» verrät, dass es hierbei um das religiöse Gefühl geht. Es steht demnach in besonderer Bindung zur menschlichen Innerlichkeit.

Einen ähnlichen Vorschlag unterbreitet Schleiermacher auch in seiner Berliner Ethik von 1814:

Das schlechthin Innere des Menschen ist das Streben nach Gott, welches eben deshalb, weil es nie ein Äußerliches sein kann, sondern nur ein solches haben, auch nie Symbol sein kann, sondern nur Symbole suchen oder hervorbringen⁶¹.

Hier wird das Innere des Menschen konkreter charakterisiert: Es ist das «Streben nach Gott» und damit rein innerlich. Aufgrund seiner reinen Innerlichkeit versagt es auch der symbolischen Fassung, der Tätigkeit des Symbolisierens⁶².

Einerseits bespielt Schleiermacher hiermit das Theologumenon des Inneren Menschen, wie es bereits bei Platon auftaucht, jedoch durch Paulus, Augustin und Luther eine dezidiert theologische Deutung erfährt⁶³. Doch was genau versteht Schleiermacher

⁶⁰ KGA I/2, S. 197.

⁶¹ Ethik 1814/15, S. 433, zitiert nach: F. Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, hrsg. von O. Braun, Leipzig, Felix Meiner, 1967.

⁶² Das Symbolisieren ist neben dem Organisieren ein Teil des sogenannten Quadrupels, wie es Schleiermacher in seiner Ethik entfaltet hatte (vgl. E. Herms, *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, S. 226).

⁶³ C. Marksches, *Die Platonische Metapher vom „inneren Menschen“: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie*, «International Journal of the Classical Tradition», I (3), 1995, S. 3-18; W. Kersting, „Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi“: *Augustinus über die Seele*, in *Die Seele: ihre Geschichte im Abendland*, hrsg. von G. Jüttemann, M. Sonntag, C. Wulf, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2005, S. 59-74; G. Sauter, *Die Wahrnehmung des Menschen bei Martin Luther: Hans-Jürgen*

hier unter Innerlichkeit und wie ist die Verbindung von Innerlichkeit und religiösen Gefühl zu verstehen? Einen Hinweis darauf bieten abermals die *Psychologievorlesungen*:

Von hier aus werden wir zugeben, daß das religiöse Gefühl dasjenige ist, wozu es von einer jeden andern Gestaltung des Selbstbewußtseins einen unmittelbaren Übergang giebt durch reine Einkehr des Subjekts in sich selbst. In jeder einzelnen bestimmten Gestaltung des Selbstbewußtseins ist der Gegensatz mit ausgedrückt und rein in sich selbst Einkehren ist nichts als das sich mit diesem Gegensatz die Richtung auf das Aufheben des Gegensatzes bewußt werden⁶⁴.

Wie sich an dem angeführten Zitat zeigt, findet sich auch hier eine konkrete Verbindung von Innerlichkeit und dem religiösen Gefühl. Das Moment der Innerlichkeit ist durch die Wendung «reine Einkehr des Subjekts in sich selbst» angezeigt. Durch diesen Weg zur Innerlichkeit, kann, so Schleiermacher, von jedem Zustand des Selbstbewusstseins zum religiösen Selbstbewusstsein übergegangen werden. Warum ist das so? Ein gewöhnliches Selbstbewusstsein, wie etwa die Empfindung von Kälte, stellt nach Schleiermacher immer ein mittelbares Selbstbewusstsein dar. Es werden nicht nur Aussagen über die Seele selbst getroffen, sondern auch über einen oder mehrere äußere Gegenstände. Ein unmittelbares Selbstbewusstsein hingegen ist nur ein solches, das sich selbst zum Inhalt hat.

Wenn Schleiermacher, wie dargelegt, Innerlichkeit in Verbindung mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein, dem religiösen Gefühl setzt, dann wird klärungsbedürftig, was genau hier nach Schleiermacher unter Innerlichkeit verstanden werden kann. Bloße Empfindungen, wie etwa die Empfindung von Kälte, stehen hierbei noch nicht für Innerlichkeit. Hierzu muss abermals der Blick auf den Lebensbegriff in seinem Auftauchen in der

Hermission und Friedrich Wintzer zum 50. Geburtstag, «Evangelische Theologie», XVIII, 1983, S. 489-503.

⁶⁴ KGA II/13, S. 747.

Psychologie gelegt werden. Dieser beschreibt neben der angeführten Wechselwirkung von Spontaneität und Rezeptivität eine Bewegung von außen nach innen und von innen nach außen⁶⁵. Mit Innen meint hier Schleiermacher in erster Linie nicht eine unbestimmte Innenwelt des Menschen, sondern den Ausgangspunkt der seelischen Spontaneität, des Geistes in der Natur⁶⁶. Ein Blick in die Innerlichkeit des Menschen, verweist demnach auf die Bedingung der Faktizität seiner seelischen Spontaneität. Exemplarisch zeigt sich dies an Begriffen des inneren Sehens und Hörens die Schleiermacher in der *Psychologie* im Zuge der Erkenntnistheorie anführt. Er charakterisiert diese Tätigkeiten deswegen als innen, weil sie im Gegensatz zu den äußeren Sinnen auf Reproduktion, auf seelische Spontaneität, zurückgehen⁶⁷.

6. Würdigung

Es konnte gezeigt werden, dass die *Psychologie* entgegen ihrer zurückhaltenden Rezeption eine Zentralstellung in Schleiermachers Rede vom religiösen Gefühl einnehmen: Sie leiten den transzendenten Grund vom Gefühl her und ergänzen damit die Dialektik, die hierbei von der Idee des Wissens ausgeht. Darüber hinaus bieten sie die theoretische Grundlage für die Rede von einer absoluten Abhängigkeit in der *Glaubenslehre* und der religiösen Innerlichkeit in den *Reden* und in der *philosophischen Ethik*.

⁶⁵ «Gehen wir von unserm eigenen Bewußtsein aus, und messen eben danach alles, was wir zusammenfassen unter den Begriff des Lebens, so reduciren wir die Veränderungen auf zwei Factoren, auf einen innern und einen äußern» (KGA II/13, S. 237).

⁶⁶ Dies zeigt sich daran, dass Schleiermacher die seelische Spontaneität als ein Von-Innen-heraus charakterisiert: «Gegenüber steht die Annahme das Uebergehn sei allein von innen heraus bestimmt ohne vorangehenden und ohne sich daraus erzeugenden Bestimmungsgrund; d. h. durch vollkommene Willkühr, und dies ist die Theorie der absoluten Freiheit» (KGA II/13, S. 142).

⁶⁷ «Aus dem Sehen oder Hörenwollen entsteht ein innerliches Sehn oder Hören, was dann für ein äußerliches gehalten wird» (KGA II/13, S. 675).

Von besonderem Interesse ist die, den *Psychologievorlesungen* genuine, Herleitung des religiösen Gefühls aus Gattungs- und Naturbewusstsein. Über das Gefühl verläuft der Weg zum religiösen Bewusstsein und zum transzendenten Grund nach Schleiermacher demnach nur über die Anerkennung des menschlichen Gegenübers und der Natur. Damit werden die beiden Begriffe Gattungs- und Naturbewusstsein konstitutiv für Schleiermachers Verständnis des religiösen Bewusstseins.

Vor dem Hintergrund der Bindung des Gattungsbewusstseins zum religiösen Gefühl stellt Schleiermacher bereits in seiner ersten Vorlesung zur Psychologie, dieses in einen Zusammenhang mit der Demut. Im vom Gattungsbewusstsein abhängigen religiösen Gefühl werden die Grenzen von Nationen und Ethnien überschritten. Eine solche Figur findet sich zeitgenössisch bereits bei Immanuel Kant und dessen Rede vom Weltbürger.

Spannend bei Schleiermacher ist darüber hinaus, dass er diese Dimension um eine Ebene erweitert, die im Sinne eines umweltethischen Arguments gelesen werden kann: Seit einigen Jahren spricht der sogenannte New-Materialism von einem Ende der Natur⁶⁸. Natur gebe es deswegen nicht, weil sie sich als bloß menschliches Konstrukt erweise. Sowohl Mensch und Natur sind aus einer ähnlichen Ansammlung an Atomen zusammengesetzt. Hier eine Unterscheidung anzunehmen sei willkürlich und folge einer beliebigen Setzung des Menschen, einem Konstrukt. Die Auffassung wendet sich vornehmlich gegen einen aufklärerischen Dualismus, der im Sinne der verbreiteten Vorstellung eines biblischen *dominium terrae* die Natur dem Menschen kategorisch unterordnet. Der New-Materialism sieht vor allem im aufklärerischen Dualismus das Gefahrenpotenzial einer Entwertung der Natur angelegt.

⁶⁸ J. Purdy, *After Nature: A Politics for the Anthropocene*, Cambridge, Harvard University Press, 2016; P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, Cambridge, University of Chicago Press, 2013; T. Morton, *Ecology Without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, Harvard University Press, 2009; S. Vogel, *Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature*, Cambridge, MIT Press Ltd, 2015; R. Braidotti, R. Dolphijn, *Philosophy after Nature*, Maryland, Rowman&Littlefield, 2017.

Erst wenn Mensch und Natur als teilhaftig am selben Sein gedacht werden, könne die fehlerhafte Vorstellung einer Zentralstellung des menschlichen Subjekts überwunden werden. Diese Auffassung steht jedoch vor dem Problem, dass ihr das begriffliche Instrumentarium fehlt, Umweltverschmutzungen zu benennen: Wenn Mensch und Natur Teilhaber desselben Seins sind und darin unterschiedslos anerkannt werden, dann fehlt die theoretische Grundlage Mikroplastik im Ozean zu kritisieren. Wenn doch beides, Plastik und Meer, aus ähnlichen Stoffen zusammengesetzt ist, dann wird unklar, was es hier eigentlich zu schützen gilt und was der Fremdkörper ist⁶⁹.

Meine These ist, dass die bewusstseinstheoretische Figur, wie sie in diesem Beitrag im Anschluss an Schleiermacher nachgezeichnet worden ist, Potenziale bietet sowohl die Probleme des aufklärerischen Dualismus als auch des modernen Materialismus zu umgehen. In Schleiermachers Konzept werden ein ontologischer Monismus und ein epistemischer Dualismus miteinander kombiniert: Es gibt bewusstes Sein, das die Welt in einer Subjektstellung erfährt und es gibt dem Bewusstsein gegebenes Sein, das diesen Subjekten als Objekt begegnet. Beide Perspektiven erheben jedoch keinen ontologischen Anspruch, sondern stehen vor dem Hintergrund eines als Einheit verstandenen Seins. Die Bedingung der Denkbarkeit dieser Figur ist für Schleiermachers das religiöse Gefühl in seiner Verbindung zum transzendenten Grund.

Diese Konzeption lässt sich nun konkret auf die Mikroplastik im Ozean anwenden: Die Natur unterscheidet sich vom Menschen und auch all seinen kulturellen Artefakten, weil sie uns immer als Reales (Bewusstes) und zu keinem Zeitpunkt als Ideales (Bewusstsein) begegnet. Die Mikroplastik ist das Überbleibsel eines artifiziiell hergestellten Produkts, das auf eine bewusste Tätigkeit zurückgeht. Demnach stammen diese Produkte aus der Urheberschaft eines Menschen, eines Bewusstseins. Diese Rückführung auf ein Bewusstsein ist hingegen in Bezug auf die Fische im Meer nicht möglich. Sie begegnen uns nicht als Produkt eines

⁶⁹ Diese Schwachstelle des New-Materialism hat Christoph Henning in einem bisher noch unveröffentlichten Vortrag am 07.07.2022 in Jena herausgearbeitet. Herr Henning hat mir das Manuskript freundlicherweise zur Verfügung gestellt.

Bewusstseins, sondern immer nur als Bewusstes. Durch die Anerkennung dieser Trennung, wird die Natur in ihrer Eigenlogik anerkannt und kann demnach auch als etwas Schützenswertes begriffen werden.

Gleichzeitig umgeht Schleiermacher die Konsequenzen eines ontologischen Dualismus in seinen Ausführungen zum höheren Selbstbewusstsein in seiner *Psychologie*⁷⁰, durch den Verweis auf einen transzendenten Grund. Durch den transzendenten Grund, der Bewusstsein und Bewusstes des Selbstbewusstseins miteinander identifiziert, wird das unmittelbare Selbstbewusstsein, die Identifizierung des Menschen mit dem gesamten Sein denkbar. Zentral für die Vorstellung des transzendenten Grundes ist für Schleiermacher, wie gesagt, das religiöse Gefühl.

Damit kann vor dem Hintergrund dieser Konzepte sowohl die Natur in ihrer Eigenlogik als Gegenüber des Menschen respektiert werden, andererseits wird durch den Verweis auf den transzendenten Grund die Gefahr des aufklärerischen Dualismus umgangen.

⁷⁰ Der in der philosophischen Ethik geschilderte ethische Prozesse als Wirkung des Geistes auf die Natur, kann demgegenüber stärker in dieser aufklärerischen Logik gelesen werden: «Der ethische Prozeß geht erst an, nachdem das ideelle Princip dem reellen einwohnend unter der Form des vollendeten Bewußtseins, d. h. des Erkennens, also als Vernunft gegeben ist» (Ethik 1812/13, S. 258). Es geht mir hierbei nicht darum Schleiermacher insgesamt als Umweltethiker zu inszenieren, sondern seine Metaphysik und Bewusstseinstheorie für solche Gedanken fruchtbar zu machen.