

## **Der Mensch und seine Seele**

# Schleiermacher-Archiv

---

Herausgegeben von  
Notger Slenczka  
und  
Andreas Arndt, Jörg Dierken,  
Lutz Käppel, Günter Meckenstock

**Band 26**

# Der Mensch und seine Seele

---

Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik

Akten des Internationalen Kongresses der  
Schleiermacher-Gesellschaft in Münster, September 2015

Herausgegeben von  
Arnulf von Scheliha und Jörg Dierken

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-046457-3  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-046831-1  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-046782-6  
ISSN 1861-6038

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

## Vorwort

Der hier vorgelegte Band präsentiert die Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, der vom 27.–30. September 2015 in Münster/Westfalen stattfand und dem Thema „Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik“ gewidmet war. Die Anordnung der hier dargebotenen Abhandlung entspricht bis auf eine Ausnahme der thematischen Gliederung der drei Sektionen. Zwei Mitwirkende haben auf eine Veröffentlichung ihrer Beiträge verzichtet. Allen Beiträgerinnen und Beiträgern sei an dieser Stelle aufrichtig dafür gedankt, dass sie ihre Vorträge für die Veröffentlichung überarbeitet und zur Verfügung gestellt haben. Die Beiträge wurden für den Zweck dieser Veröffentlichung redaktionell bearbeitet. Spezifische Eigentümlichkeiten in Sachen Zitation und Nachweis wurden mit Rücksicht auf fach- und wissenschaftskulturelle Gewohnheiten jedoch belassen.

Die Durchführung des Kongresses wurde durch vielfältige Unterstützung ermöglicht. Zu danken ist zuvörderst der Fritz-Thyssen-Stiftung (Köln), die den maßgeblichen Beitrag zur Finanzierung der Tagung bewilligt hat. Ein Dank gilt dem Rektorat der Westfälischen Wilhelms-Universität, das die Durchführung des Kongress finanziell und organisatorisch unterstützt hat. Zu danken ist auch den Mitarbeitenden des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften (IfES) der WWU Münster, ohne deren unermüdlichen Einsatz die Durchführung des Kongresses und die Vorbereitung der Drucklegung dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre. Zudem sei die Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg für einen Druckkostenzuschuss bedankt. Die Herausgeber danken schließlich den Herausgebern des Schleiermacher-Archivs für die Aufnahme des Kongress-Bandes in diese Verlagsreihe und dem Verlag de Gruyter für die sorgfältige Betreuung der Publikation.

Die Herausgeber haben die begründete Hoffnung, dass die in diesem Band gesammelten Beiträge die Schleiermacher-Forschung auf den hier bearbeiteten Themengebieten weiter beflügeln werden.

Münster und Halle im Winter 2016

Arnulf von Scheliha / Jörg Dierken



# Inhalt

Jörg Dierken / Halle (Saale)

**Der Mensch und seine Seele – Eröffnung des Kongresses und Einführung in das Thema — 1**

Klaas Huizing / Würzburg

**Schleiermachers ursprüngliche Einsicht. *Über literarische Formen der Theologie* — 9**

## Bildung

Ursula Frost / Köln

**Gesinnungsbildung – Überlegungen zur rezenten Rezeption Schleiermachers in der Erziehungswissenschaft — 35**

Hartmut Kreß / Bonn

**Kinderrechte heute – im Gegenüber zur Sicht der Kindheit in der Aufklärung und bei Schleiermacher. Mit kritischen Hinweisen auf Schattenseiten und Grenzen der Überlegungen Schleiermachers — 51**

Andreas Kubik / Osnabrück

**Die implizite Religionspädagogik von Schleiermachers Reden „Über die Religion“ — 71**

Christiane Ehrhardt / Berlin

**Schleiermachers Voten zur preußischen Schulreform – ein Werkstattbericht — 93**

Constantin Plaul / Halle (Saale)

**Die Performanz der Spannung des bewussten Lebens.** Zum Wechselverhältnis der individuellen Darstellung von Selbst und Universum beim frühen Schleiermacher — 117

Georg Hardecker / Tübingen

**Bildung und Wahrheit. Das Gebildetwerden des religiösen Gefühls als Zugang zum Wahrheitsverständnis Schleiermachers — 131**

Kelly Brotzman / Lexington/Virginia

**Schleiermacher and Experiential Learning — 151**

Martin Fritz / Neuendettelsau

**Schleiermachers Idee theologischer Bildung — 165**

Christian Polke / Göttingen

**Bildung – eine Angelegenheit des Menschen nach Schleiermacher — 183**

Malte Dominik Krüger / Marburg

**Bild und Bildung. Protestantische Perspektiven — 201**

## Frömmigkeit

Eilert Herms / Tübingen

**Leibhafter Geist – Beseelte Organisation. – Schleiermachers Psychologie als Anthropologie. Ihre Stellung in seinem theologisch-philosophischen System und ihre Gegenwartsbedeutung — 217**

Andreas Arndt / Berlin

**Schleiermachers Psychologie – eine Philosophie des subjektiven Geistes? — 245**

Roderich Barth / Gießen

**„Frömmigkeit nannten sie all diese Gefühle“ Schleiermacher und die moderne Emotionsdebatte — 257**

Christian Albrecht / München

**„... daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe“. Schleiermachers Programm der Seelsorge als Wiederherstellung religiöser Autonomie — 277**

Julia A. Lamm / Washington, D.C.

**Schleiermacher's Re-Writing as Spiritual Exercise, 1799–1806: Revising the *Reden* — 293**

Georg Sans SJ / München

**„So gewiss ich bin, so gewiss ist Gott“ Unmittelbare Gewissheit des Glaubens bei Hegel und Schleiermacher — 303**

Anne Käfer / Münster

**Von der Freiheit einer christlich frommen Seele — 313**

Vasile Hristea / Weingarten

**Der erfüllte Augenblick. Schleiermacher als Phänomenologe des Genusses — 325**



Klaus Viertbauer / Innsbruck

**Von einer transzendentalen Begründung zu einer dialektischen Vermittlung.** Zur formalen Gestaltung des Glaubensbegriffs bei Friedrich Schleiermacher und Søren Kierkegaard — 339

Jana Huisgen / Osnabrück

**Die wechselseitige Bedingung frommen Selbst- und Weltbewusstseins. Aspekte der Schleiermacherdeutung Gerhard Ebelings** — 349

Sabine Schmidtke / Heidelberg

**„Lebendige Empfänglichkeit“ als anthropologische Grundbedingung der Frömmigkeit** — 363

Henning Theißen / Greifswald

**Gottes Geburt in der Seele. Historische und systematische Kontexte von Schleiermachers Wiedergeburtstheorie** — 379

Bernd Harbeck-Pingel / Freiburg i.B.

**Struktur und Bedeutung in der Lehre vom Heiligen Geist** — 393

Matthew Ryan Robinson / Bonn

**Vollendet: The Completion of Humanity, the Gospel of John, and the Intersubjective Soul of Schleiermacher's *Monologen*** — 405

Eckart David Schmidt / Mainz

**„... weil doch der Christ der rechte Bürge ist“?** Zur Funktion des „historischen Jesus“ in christologischen Entwürfen des frühen Schleiermacher – ein kritischer Versuch — 421

## Ästhetik

Christoph König / Osnabrück

**Schamhaftigkeit als Prinzip des Verstehens.** Zu Friedrich Schleiermachers *Vertrauten Briefen über Friedrich Schlegels Lucinde* — 441

Denis Thouard / Paris

**Die Kunst der Moderne.** Von Schleiermacher zu Schwitters — 459

Björn Pecina / Halle (Saale)

**Vom Gourmet zum Kunsthandeln.** Aufgeklärte Empfindungen vor Schleiermachers Ästhetik — 469

Christian Senkel / Halle (Saale)

**Die Macht der Phantasie und der theologische Diskurs — 485**

Jonas Lundblad / Lund

**Taste and sensibility for the infinite as vision of cohesion: Aesthetic communication as (a-)political theory in Schleiermacher's *On Religion* — 509**

Peter Grove / Aarhus

**Der Grundton aller unserer Gefühle. Schleiermachers Begriff der Stimmung — 533**

Holden Kelm / Berlin

**Kunsttrieb und Besinnung. Das ambivalente Verhältnis von Kunst und Natur in Schleiermachers Ästhetik — 553**

Markus Firchow / Hamburg

**Das Bild des Erlösers. Inkarnation als göttliche Tätigkeit und menschliche Darstellung — 565**

Susanne Hennecke / Bonn

**Schleiermachers Weihnachtsfeier als Theorie der Kirche — 593**

Simon Gerber / Berlin

**Ästhetische Probleme des Gottesdienstes nach Schleiermachers Praktischer Theologie — 607**

Hermann Patsch / München

**„Wenn Alle untreu werden, erhalte mich dir treu“ Schleiermachers Einkirchung des Novalis in das Berliner Gesangbuch — 619**

Richard Janus / Paderborn

**Schleiermachers Wirkung auf die Malerei. Zur Diskussion um den Einfluss des Denkens Friedrich Schleiermachers auf das Werk Caspar David Friedrichs und zur Schleiermacherrezeption im Allgemeinen — 659**

Christian Neddens / Saarbrücken

**Ästhetik des Kreuzes. Zur Theologie des Bildes bei Caspar David Friedrich – auch im Blick auf Schleiermachers ‚Reden‘ — 673**

Jörg Dierken / Halle (Saale)

# **Der Mensch und seine Seele – Eröffnung des Kongresses und Einführung in das Thema**

## **Eröffnung**

Das Thema des Kongresses „Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik“ erkundet Friedrich Schleiermachers Verständnis des Menschlichen in weiträumigen Perspektiven. Maßgebliche Beiträge dazu finden sich im gesamten Oeuvre Schleiermachers. Sie betreffen zentrale Phänomene des menschlichen Lebens. Bereits die „Reden“ von 1799 entfaltet mit der Frömmigkeit einen Grundzug des Menschlichen in verschiedenen subjekt- und sozialtheoretischen Konstellationen, und die „Monologen“ von 1800 beschreiben die Individualität des Menschen im Kontext von ethischer Selbstbildung im Lebenslauf. Schon daraus wird ersichtlich, dass es nicht um eine invariante anthropologische Formel zur Feststellung des ‚Wesens‘ des Menschen geht, sondern um dynamische Wechselbezüge zwischen Phänomenen des Menschlichen und geschichtlich-kulturellen Lebenszusammenhängen. Erst in der Differenziertheit der ‚höheren‘ Kultur kommen diese Phänomene zu ihrem jeweiligen Ausdruck, zugleich bildet sich die Kultur gerade über Interferenzen zwischen den Sphären, die durch jene Phänomene markiert werden. Subjektive Vermögen wie Erkennen, Gefühl und Handeln prägen sich in objektiven Institutionen aus, und diese bilden gerade in ihrer Eigenart als Kirche, Staat, Geselligkeit oder Wissenschaft Wechselverhältnisse. Das haben die kulturtheoretisch ausgerichteten Schriften zur philosophischen und theologischen Ethik herausgestellt. Schleiermacher hat zudem wesentliche Elemente dieser Wechselbezüge eigens erörtert. Den Fragen der Erziehung, der Religiosität und des Ästhetischen galten eigene Entwürfe, die teilweise nur durch die Hinterlassenschaft seiner Vorlesungstätigkeit überliefert sind. Neben weiteren Entwürfen zu Themenfeldern wie Staat, Geschichte, Verstehen und Kommunikation hat Schleiermacher auch die Psychologie des Menschen entfaltet. Die „Psychologie“ (ab 1818) hat es mit den Ausprägungen der Vernunft im Inneren des Menschen zu tun, dessen Leben immer auch leibhaft-organisch verfasst ist. Angesichts der mannigfachen Wechselbezüge zwischen den verschiedenen Disziplinen seines Oeuvres kann Schleiermacher geradezu als Prototyp eines Systemdenkers verstanden werden. Der in seiner Zeit prominente systematische Anspruch eines umfassenden Denkens war ihm nicht fremd. Das Stichwort ‚System‘ muss freilich mit prozeduraler Offenheit verbunden werden, die geschichtlicher Evolution und kultureller Variation Rechnung trägt. Ohne diesen weiten Zusammenhang ist Schleiermachers Verständnis des Menschlichen nicht zu fassen. Es integriert eine Vielzahl von Aspekten, die ebenso die sozialen Bedingungen des Lebens in den Formationen von Kirche, Politik und

Ökonomie betreffen wie auch die individuellen Ausprägungen von Charakter und Herz, von Geschmack und Stilempfinden.

Nachdem die Internationale Schleiermacher-Gesellschaft in mehreren Kongressen die religionstheoretischen und die gleichsam objektiven und institutionellen Seiten der Kultur beleuchtet hat, sollen beim diesjährigen Kongress insbesondere die subjektiven Dimensionen des individuellen Lebens erkundet werden. Hierfür steht die symbolische Prägnanz des Begriffs der Seele. Er markiert zwar nicht den vordersten Platz der Leitbegriffe von Schleiermachers literarischem Werk, aber Schleiermacher war sich der Bedeutung des Begriffs sehr wohl bewusst. Der Begriff der Seele stellt auf die besondere Geistigkeit des Menschen ab, also seine ‚höheren‘ und intellektuell-kommunikativen Vermögen, ohne die die ideellen Gehalte von Vernunft und Freiheit nicht wirksam werden können. Selbstverständlich ist mit der Seele keine gleichsam ätherische Substanz gemeint. Die Seele des Menschen steht für Schleiermacher in unlöslichen Bezügen zu seiner naturalen Verfasstheit als organisches Wesen. Der Bezug zum Leiblichen ist schon damit gegeben, dass alles Handeln des Menschen an den Leib gebunden ist. Das gilt für Ausdruck und Darstellung in kommunikativen Verhältnissen ebenso wie bei der Realisierung von Zielen in der sozialen und politischen Welt und erst recht für alle technische Realisierung von Zwecken. Gerade Schleiermacher trennte die Seele als Symbol für das geistige Leben des Menschen nicht vom Leib als Inbegriff seiner organischen Seite. Die Differenz von Leib und Seele ist ebenso wie ihr Bezogensein stets relativ, absolute Trennung ist für Schleiermacher ebenso undenkbar wie vollständige Gleichheit. Freilich liegt ein Primat bei der Seele. Sie symbolisiert eine implizite Sollbestimmung und überformt im Idealfall kultivierend den Leib. Das gilt nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern auch für die menschliche Kultur als humane Lebensform. Kultur kann geradezu als ‚Beseelung der Natur‘ durch Vernunfttätigkeit beschrieben werden, in ihr wird Natur gleichsam als zu gestaltendes ‚Organ‘ der Freiheit thematisch. Neben den Impulsen zum weltgestaltenden Handeln in den mannigfachen äußeren Relationen des Lebens bezeichnet die menschliche Seele auch eine auf das Innere bezogene Reflexivität. Sie markiert gleichsam die Innenseite in der Dynamik von sozialer Einbindung, kommunikativem Austausch und äußerer Darstellung. Diese Dimension des Inneren ist für die Bildung des jeweilig Individuellen, das zur Führung des eigenen Lebens befähigt, unverzichtbar, hieran hängen die je eigenen Prägungen von Stil und Charakter. Der Begriff der Seele fokussiert mithin im Spiegel des Inneren zentrale Aspekte einer Anthropologie, für die Wechselverhältnisse des Individuellen und des sozialen Lebens in geschichtlich-kultureller Evolution maßgeblich sind. Damit betont der Seelenbegriff gegenüber verschiedensten Reduktionismen die gleichsam unbedingte Geltung des Humanum mit einem kulturellen Eigenrecht des Subjektiven. Weder ist es ein bloßes Epiphänomen organisch-naturaler Prozesse, noch geht es in leeren Reflexen auf gesellschaftliche Vorgänge auf. Es ist auch kein bloßer Knotenpunkt der Kommunikation, die – wie gegenwärtig z.T. die elektronische – nach vorgegebenen Algorithmen verläuft und dadurch die Aktivitätsmuster der Beteiligten steuert. Das Menschlich-Subjektive hat eine Verfassung eigener Art, deren innerer Modus ein reflexiv geformtes

Erleben ist. Es will intersubjektiv anerkannt sein, muss sich dazu freilich in sozialen Konstellationen verstehbar darstellen. Dieser zumindest subkutan mitlaufende Geltungsanspruch im Blick auf das Menschlich-Subjektive macht die zeitdiagnostische Aktualität des Seelenbegriffs aus, jene Wechselbezüge von Innerem und Äußerem, von Individuellem und Kommunikativem markieren seine Anschlussfähigkeit für interdisziplinäre anthropologische Diskurse in Geschichte und Gegenwart. Diese Pointen des Seelenbegriffs lassen sich übrigens auch dann verstehen, wenn der Begriff selbst angesichts vielfacher Kritik wegzurutschen droht.

Die Erkundung des breiten Spektrums von Selbstverhältnissen in sozialen Prozessen soll bei diesem Kongress mit besonderem Fokus auf die Sphären Bildung und Erziehung, Frömmigkeit und Kirche sowie Literatur und Ästhetik erfolgen. Die drei Leitbegriffe für die Kongresstage haben eine gewisse Strukturierungsfunktion, sie identifizieren aber keine fixen Grenzen jener Sphären. Diese bilden Interdependenzen. So besitzt Bildung auch eine religiöse Dimension, die einerseits durch die Entwicklung der unvertauschbaren Individualität, andererseits durch Erziehung zur Gemeinschaftsfähigkeit gekennzeichnet ist. Den Horizont für beides markiert das Gottesymbol, Inbegriff einer Instanz, die für das Individuell-Verschiedene eine letzte Gleichheit bedeutet. Auch darum gibt es Religionspädagogik. Natürlich will auch der Sinn für Kunst und Schönheit gebildet werden. Die Anlagen zu Frömmigkeit und Kunstsinn sind in der Subjektivität des Menschen verankert, aber sie können verschüttet bleiben, wenn sie nicht durch Anregung und Kommunikation gefördert werden. Im Gravitationsfeld frommer Praxis liegt das darstellende Handeln, das nicht nur für den Kultus, sondern auch für die Kunst maßgeblich ist. Sie besitzt mit dem individuellen Symbolisieren ohnehin Familienähnlichkeiten mit der Religion. Wie sie, so hat auch die Kunst im Inneren des Gemüts ihren Boden, doch mehr als die Religion lebt die Kunst von dessen äußerer Darstellung.

Gestatten Sie mir drei Hinweise zur Aktualität und Anschlussfähigkeit der Leitbegriffe. Von ihnen hat der Begriff der Bildung heute die größte öffentliche Aufmerksamkeit. Bildungsoffensiven werden vom gesamten politischen Spektrum gefordert, und zwar von der frühkindlichen Förderung über die Optimierung der Schullaufbahn bis hin zur beruflichen Bildung durch Praxis oder Studium, mit Fortschreibung zum lebenslangen Lernen. In großem Stil werden Bildungsinstitutionen auf-, aus- und umgebaut, angefangen bei den Kitas über das Schulsystem bis hin zu den Universitäten. Gerade hier sind Dauerbaustellen permanenter Reformen entstanden. Ein wesentliches Motiv dafür ist ökonomischer Art: Bildung sei der Rohstoff, aus dem in unserem rohstoffarmen Land der Wohlstand erzeugt und tunlichst zukunfts fest gesichert werde. Ich brauche das nicht näher auszuführen. Nicht das Dass, doch das Wie der Gestaltung der Bildungsrepublik Deutschland ist umstritten: Familiäre oder öffentliche Früherziehung, gegliedertes Schulsystem oder Einheitsschule, breite Light-Akademisierung oder praktisch-berufliche Ausbildung, verschultes Massenstudium gegenüber Elitenbildung. Auch hier wird v. a. um ökonomische Effekte gestritten. Das lässt grundsätzlich nach Legitimität und Reichweite eines ökonomischen Maßstabs für Bildung fragen. Diese Frage wird verschiedentlich erörtert, bis hin

zur Fundamentalkritik des ökonomischen Paradigmas durch das Kontrastideal selbstzwecklicher Bildung. In diesem Zusammenhang werden die großen klassischen Namen genannt, zu denen neben Humboldt insbesondere auch Schleiermacher gehört. So plausibel die Kritik an technizistischer Engführung des Bildungsverständnisses ist, so wenig dürfte aber eine simple Opposition von Ökonomie und Bildung weiterführen. Es wäre vermessen, den evidenten Zusammenhang von Bildung und Wohlstand zu ignorieren, insbesondere in einer Gesellschaft, die maßgeblich durch ökonomische Teilhabe integriert wird. Allerdings ist es ebenso vermessen, an Bildung einfach eine fremde Latte anzulegen und sie auf ein externes Paradigma hin zu trimmen. Bildung wirkt vielmehr indirekt auf andere gesellschaftliche Größen, sie kann ihre Effekte im Zusammenspiel auch mit Ökonomie und Politik dann am besten erzielen, wenn ihre eigene Logik befolgt wird. Das hat Schleiermacher gewusst. Wenn Bildung in den Einzelnen den Sinn für das Allgemeine fördern soll, der anschlussfähig ist an die Organisation der sozialen Systeme des Staates und der Wirtschaft, gelingt dies nur, wenn zugleich das je Eigene der Einzelnen gestärkt wird. Das im Inneren des Einzelnen angelegte Individuelle gilt es durch Erziehung ebenso zu bilden wie seine Fähigkeit, seine berufliche Rolle zu erfüllen und in den entsprechenden äußeren Lebensgemeinschaften förderlich zu wirken. Damit ist Abweichen in die Norm aufgenommen, es geht nicht um Funktionsautomaten. Erziehung ist ein Einwirken auf den ‚Zögling‘ mit dem Ziel seiner Selbsttätigkeit und Freiheit. Es geht um Verantwortung und Handeln in der Gesellschaft aufgrund eigener Einsicht. Dazu ist nicht nur ein Verständnis wesentlicher Dimensionen von Bildung vonnöten, sondern es bedarf auch angemessener institutioneller Strukturen für Bildungsprozesse. Beides wird in Schleiermachers Pädagogik expliziert. Für Ersteres steht das mit Blick auf die Seele in ihren verschiedenen Lebensperioden differenzierte Begriffspaar des Individuellen und des Allgemeinen, für Letzteres ein durchaus pragmatisches Zusammenspiel von familiärer und öffentlicher Erziehung in Schule, beruflichen Ausbildungseinrichtungen und Universität. Natürlich wirken manche Formulierungen abständig, so etwa, dass Erziehung die Zöglinge bei den ‚großen Gemeinschaften‘, insbesondere von Staat und Ökonomie sowie Kirche und Wissenschaft, ‚abliefern‘; natürlich haben sich die institutionellen Verhältnisse der ‚großen Gemeinschaften‘ – zumal im Verhältnis von Staat und Kirche – geändert; und natürlich setzt der Gedanke einer Mischung von privater und öffentlicher Erziehung, der den seinerzeit selbstverständlichen Eigenstand von Familie und Staat fortschreibt, andere Akzente als viele gegenwärtige Debatten. Weitere Punkte ließen sich nennen. Doch ob eine vollkommen verstaatlichte Erziehung Freiheitsspielräume einschränkt statt erweitert, bleibt schon angesichts des klassischen Musters in Platons ‚Politeia‘ zu diskutieren. Und ob ein einziges Paradigma der für Freiheit und Verantwortung erforderlichen Komplexität von Bildungsprozessen entspricht, wäre angesichts des marktökonomischen Modells des Austauschs von Verschiedenem zu fragen. Gegenüber externen Funktionalisierungen stellte Schleiermacher stark auf Freiheit und Eigenständigkeit der Erziehungsinstitutionen ab – sowohl als Bildungspolitiker wie auch als Bildungstheoretiker. Am deutlichsten wird dies wohl an Schleiermachers Universitätskonzept sichtbar, das Freiheit von staatli-

cher Gängelung einfordert – mithin auch von der in ihrem Umfeld liegenden ökonomischen Instrumentalisierung von Bildung. Leider bleiben Bekenntnisse zum Humboldtschen – und damit faktisch ebenso Schleiermacherschen – Universitätskonzept oftmals leere Worte.

Mein zweiter Hinweis gilt dem Begriff der Frömmigkeit. Er wirkt mit seinem Gefälle zum Innerlichen eher abständig. Wenn von Religion die Rede ist – etwa in Verbindung mit dem Bildungssystem –, dann scheint es v. a. um ihre Bedeutung für das soziale Leben zu gehen. Dabei rücken vielfach Negativfunktionen in den Fokus, etwa im Sinne von Integrations- oder Modernitätshemmnissen. Das betrifft v. a. die neuartige Präsenz des Islams in unserem Kulturraum, dem ein aufgeklärtes Christentum gegenübergestellt wird. Jenen Negativfunktionen sei durch Bildung abzuhelfen. Dabei kommt besonders der Hybridcharakter der Religion in den Blick – also der Umstand, dass sie immer mehr und anderes ist als individuelle und innerliche Frömmigkeit, weshalb sie andere Lebensgebiete ausgreift und das Leben Anderer beeinflusst – etwa durch Einstellungen zu Politik oder Geschlechterverhältnissen. Wenn Bildung und Erziehung hier nicht äußerlich bleiben sollen, ist ein Verständnis der zentralen eigenen Kräfte von Religion erforderlich. Schleiermacher bündelte sie im Begriff der Frömmigkeit. Er beschreibt primär subjektive Gemüts- oder Bewusstseinszustände. Doch sie regen auch andere Lebensfunktionen an und gehen in deren Gebiete ein. Exemplarisch sei auf Bildung und Erziehung verwiesen, in denen die Ausgangspunkte – die Anerkennung des gleichsam geschöpflichen Eigenstands der Individuen mit ihren Anlagen – und die Ziele von Erziehung – Selbsttätigkeit und ein Bewusstsein einer letzten Gleichheit vor Gott – religiös grundiert sind. Mit beidem – Freiheit und Gleichheit – erweist sich der Romantiker Schleiermacher übrigens als Sohn der Aufklärung. Voraussetzung der Wechselwirkung mit anderen Lebensgebieten ist, dass Frömmigkeit als Inbegriff der Zustände und Vollzüge fungiert, in denen das Subjekt seiner selbst in eigener Bestimmung inne wird. Daher muss sich Frömmigkeit als Element des Menschlichen aufzeigen lassen. Deshalb gibt es untrennbare Bezüge zur Thematik der Anthropologie und ihrem Symbol, der Seele. Frömmigkeit gehört zur Psychologie des Menschen. Mit ihr sind die Koordinaten der *conditio humana* im Spiel. Schleiermacher konnte Frömmigkeit gar als zentrales Element der ‚menschlichen Natur‘ beschreiben. Genau damit ist angesichts der gegenwärtigen empirischen Phänomene einer zunehmenden Religionslosigkeit eine elementare Herausforderung verbunden: Wenn Religion solcherart anthropologisch fundiert sein soll, wird entweder die Allgemeinheit dieser Fundierung durch das Phänomen der Areligiosität widerlegt – oder die Nichtreligiösen werden nicht als Subjekte mit eigener Selbstbeschreibung ernst genommen. Schleiermacher ist in seiner Zeit dem Problem mit differenzierten Abstufungen zwischen religiöser Anlage, ihrer höchst unterschiedlichen Ausbildung in der Lebens- und Kulturgeschichte und dem Negativ von Frömmigkeit im Sinne von Erlösungsbedürftigkeit begegnet. Angesichts der forcierten Säkularität der Gegenwart dürfte es indes zunehmend bedeutsam werden, mit dem Religiösen seine Kontingenz zusammenzudenken – ohne damit im Gegenzug den Anker von Frömmigkeit im Menschlichen zu verlieren. Die Kontingenz des Religiösen steckt schon in den Mög-

lichkeiten geschichtlicher Entwicklung und Veränderung, sie ist mit Neuaufbrüchen bis hin zur Umkehr und Anderswerden verbunden. Doch sie muss auch dahingehend zugespitzt werden können, dass die Negation von Religion im Horizont von Frömmigkeit fassbar werden kann.

Meine dritte Bemerkung gilt dem Leitbegriff Ästhetik. Mit ihm sind erhebliche Ähnlichkeiten zu der Sphäre der Religion verbunden, allerdings auch Differenzen, die bis zur Negation und Ablösung reichen. Diese liegen in der modernen Entwicklung zur Autonomie der Kunst begründet, die ihre Instrumentalisierung im Namen von Religion und Kirche beendete. Diese Entwicklung war schon zu Schleiermachers Zeit im Gang, und sie fand Vorschub durch gewisse Abschottungstendenzen im damaligen kirchlichen Milieu. Schleiermacher selbst musste dies in betrüblichem Kontrast zu seinen eigenen poetischen Neigungen zur Kenntnis nehmen. Freilich fielen die Hauptschübe dieser Entwicklung in die Zeit nach Schleiermacher, etwa mit ihrem bekannten Gipfel im spätromantischen ‚Gesamtkunstwerk‘, in dem die nunmehr selbst kultähnliche Kunst an die Stelle der Religion treten sollte. Weitere Phänomene ließen sich leicht nennen. Sie betreffen nicht nur die sog. Hochkultur in Opernhäusern, Museen oder im Literaturbetrieb, sondern auch die durch neue Techniken massiv veränderte Rolle ästhetischer Formate in unserem heutigen Alltag und seiner Kommunikation. Es sei nur verwiesen auf die Rolle von Bildern im Zusammenhang elektronischer Medien – künstlichen wie künstlerischen, vielfach von Klängen und Weiterem begleitet. Die Kulturwissenschaften verzeichnen einen *turn* hin zur Sprache der Objekte. Die neue mediale Entwicklung scheint vom Sinn zur Sinnlichkeit zu gehen, weniger indes wie zur Sattelzeit der Moderne erhofft, hin zum Ausdruck von philosophisch beschreibbaren Ideen oder gar zu symbolischer Darstellung des Absoluten. Auch bei Schleiermacher finden sich diese Motive: etwa in der Metapher von Gott als Künstler, dessen Schöpfung eine gleichsam urbildlich-künstlerische Darstellung dessen sei, was in der Kunst abbildlich als schöpferische Kreativität des Menschen zum Ausdruck komme. Damit ist bereits eine Ähnlichkeit zur Religion markiert, unbeschadet der systemischen Differenz von Kirche und Geselligkeit als Gemeinschaftsgestalten auf dem gemeinsamen Boden des individuellen Symbolisierens und unbeschadet der vielfachen Differenzen im konkreten Zyklus von Formen und Medien. Diese Ähnlichkeit fußt darauf, dass für Schleiermacher auch die Kunst in ihren Objektivationen Darstellung des Subjektiven ist, dass sie wie die Religion das Innere von Gemüt und Gefühl ausdrückt und in symbolische Mitteilung überführt. Mit dem Gefühl wird eine zentrale Dimension des menschlichen Seelenlebens thematisch, die auch in den ständigen Wechselzusammenhängen mit Erkennen und Handeln beansprucht ist: die innere Einheit des Subjekts, ohne die es nicht als es selbst in der Welt handeln oder als solches von ihr wissen kann. Diese in Korrelation mit der Welt in Handeln und Erkennen befindliche Einheit besteht zwar in ihrem dynamischen Vollzug, sie ist darin aber nicht durch das Subjekt gemacht. Es findet sich hierin immer schon vor. Darum steht diese Einheit über den Weltbegriff in einem Zusammenhang mit Gott, und darum wird eben auch in der Ästhetik das Absolute thematisch. Kunst ist ein Symbol des Absoluten im Einzelnen. Soziologisch schattet sich dies darin ab, dass das sittliche



Leben, in dem die Universalität der kulturell überformten Welt und das Allgemeine der Gesellschaft in individuellen Brechungen ihren praktischen Ort haben, bei Schleiermacher selbst in der Metapher von Ästhetik beschrieben wird. Nach Schleiermacher ist ‚jeder Mensch ein Künstler‘ – ein geradezu demokratisch-egalitäres Motiv. Dennoch wird die Differenz zur artifiziellen Kunst, deren Regeln Schleiermachers Produktionsästhetik beschreiben will, nicht außer Kraft gesetzt. Kunst wird soziologisch eingeeht und ästhetisch fruchtbar gemacht, und zwar im Bewusstsein dessen, dass künstlerische Darstellung in sinnlich vermittelte Kommunikation übergeht. In diesem Gedanken dürfte eine Chance zum Umgang mit den heutigen Herausforderungen ästhetisch-medialer Kommunikation liegen. Eine weitere scheint darin gegeben zu sein, dass auch die Kunst – wie auch Religion und Bildung – in einem gehaltvollen Sinn anthropologisch oder subjekttheoretisch verankert ist. Damit sind freilich auch aktuelle Probleme verbunden, für die das Stichwort ‚Ende des Subjekts‘ steht. Eine besondere Bewährungsprobe für das Ästhetische dürfte darin bestehen, dass es nach Schleiermacher immer an das Innere und Innerliche zurückgebunden bleibt, während in gegenwärtiger Wahrnehmung eher der Akzent auf dem Äußeren der Darstellung als solchem liegt. Doch schon der Begriff des Äußeren zeigt, dass es nicht allein stehen kann. Das Innere bleibt im Spiel, zumindest virtuell.

All diese Aspekte wurden auf dem Kongress eingehend bedacht und diskutiert. Die Ergebnisse werden in diesen Kongress-Akten der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgestellt.



Klaas Huizing / Würzburg

# Schleiermachers ursprüngliche Einsicht. *Über literarische Formen der Theologie*

## Einleitung: Parallelaktionen in der Gigantomachie zwischen Schleiermacher und Barth

Karl Barth schreibt am 23. 3. 1932 an Charlotte von Kirschbaum, genannt Lollo, in Bern einen Brief, der auf das Bergli, Liebesnest und Denkkommune oberhalb des Züricher Sees, expediert wird: „Viel mehr bewegte mich eigentlich in diesen Tagen die Lektüre der Forsyte-Saga, mit deren dritten Band ich gestern abend zu Ende kam. [...] Wieviel besser als die Buddenbrooks, nicht?“<sup>1</sup> Bereits in einem Brief an Otto Lauterburg vom 24. 11. 1908 moniert Barth an den Buddenbrooks den „abscheulich ins Detail gehenden Realismus mit Schopenhauer'scher Tendenz. [...] Als Gegengift habe ich soeben Schleiermachers Monologen eingenommen und befinde mich indessen so wohl, daß ich ohne die geringste Besorgnis der Nachtruhe entgegengehen kann.“<sup>2</sup> Karl Barth, übrigens der Patenonkel von Peter Rühmkorff, liest in seiner Frühzeit die Romantiker, die Russen Tugenjew und Dostojewski, den *Renouveau catholique*, allerdings kaum deutsche Autoren des beginnenden 20. Jahrhunderts. Seine eigenen literarischen Versuche, mit Vorliebe Dramen,<sup>3</sup> weichen schnell der Produktion von Wissenschaftsprosa.

Schleiermacher plante in seiner genialischen Frühphase Novellen und einen längeren Roman mit dem Titel *Geschichte eines geistigen Faublas. Er liebt drei Frauen und einige Mädchen*. Karl Barth hat diesen Plan in reformierter Verknappung mehr als dreißig Jahre lang gelebt – Ehefrau plus Geliebte wohnten unter einem Dach. Und auch das Symphilosophieren – die romantische Idee im Kollektiv zu denken und zu schreiben – hat Schleiermacher nur bei einigen wenigen Aphorismen im Schulterchluss mit Friedrich Schlegel während der Arbeit an der Zeitschrift *Athenaeum* ein-

---

1 Ralf-Joachim Erler (Hg.): Karl Barth – Charlotte von Kirschbaum. Briefwechsel 1925–1935, Bd. 1, Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe, Zürich 2008, 229. Barth verweist auf den Roman von John Galsworthy (1867–1933): *Die Forsyte Saga* (1922, dt. 1925), Köln 2011. Galsworthy bekam 1932 den Nobelpreis für Literatur.

2 Karl Barth: Thomas Mann. Buddenbrooks. Verfall einer Familie 1914/1915, in: Ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, Zürich 2012, 100–104. Der Herausgeber zitiert aus den Briefen. Vgl. auch Thomas Kucharz: *Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich. Theologie und Literatur Band 4*, Mainz 1995, 35–100.

3 Ernst Busch: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 39: „Sein umfangreichstes Drama entstand dann 1901 unter dem Titel ‚Leonardo von Monteneuva oder Freiheit und Liebe‘.“

gelöst.<sup>4</sup> Karl Barth hingegen hat nicht nur in frühen Jahren sehr eng mit seinem Freund Eduard Thurneysen zusammengearbeitet, sondern seine ganze *Kirchliche Dogmatik* mit seiner Geliebten ausbuchstabiert. Beide, Schleiermacher wie Karl Barth, beeindrucken bis heute Leserinnen und Leser als sehr gute Stilisten.<sup>5</sup> Jedoch besteht ein nicht geringer Unterschied zwischen Karl Barth und Friedrich Schleiermacher in Hinblick auf ihren theologischen Schreibstil. Karl Barth hat nie beherzt die traditionellen Gattungsunterschiede eingeebnet, wenn er das, was er Theologie nannte, trieb. Anders Schleiermacher: Das Besondere und bis heute Aufregende bei ihm ist die Planierung der Gattungsunterschiede, die er in vier großen Texten, die ausdrücklich literarische Formen aufnehmen, durchhält: den *Reden über die Religion*, den *Vertrauten Briefen über Friedrich Schlegels Lucinde*, den *Monologen* und der *Weihnachtsfeier*.

Mich interessiert, warum Schleiermacher zunächst explizit auf die Verwendung von literarischen Formen für die Darstellung seiner Form von Theologie setzt, dann aber weitgehend darauf verzichtet, sofern man sich nicht dazu entschließt, Schleiermachers späte Vorlesung *Leben Jesu*<sup>6</sup> als wissenschaftlich camoufliertes *literarisches Porträt* zu deuten, genauer: als Lobgesang auf Christus.

Schleiermachers Hinwendung zu den literarischen Formen ist einfacher zu beantworten als seine spätere Abkehr davon. Die Intuition, Theologie in ein literarisches Gewand zu kleiden, verdankt sich nicht nur Schleiermachers Nähe zum Kreis der Frühromantiker, sondern auch seiner Fronarbeit der Platonübersetzung, in die er bekanntlich von Friedrich Schlegel, mit dem er kurzzeitig unter einem Dach lebte, gedrängt wurde. Schlegel, ein ADHSler bevor die Medizin von diesem Krankheitsbild wusste, erwies sich als viel zu nervös, um das Projekt zu stemmen, Schleiermacher dagegen kam als gelernter Herrnhuter ein stabiles Arbeitsethos zugute. Nicht zufällig gibt er den Dialog *Phaidros* als ältesten Dialog aus, auch deshalb, weil im *Phaidros* (und im siebten Brief, den Schlegel übrigens wie alle Briefe für unecht hielt) Platons Schriftkritik behandelt wird, denn Platon hielt die Schrift für unfähig, dem Leser bei Verständnisschwierigkeiten beizuspringen und inszenierte deshalb Dialoge, die eine ideale Gesprächsführung zur Einsichtgewinnung der Gesprächspartner anbot. Platons Schriftkritik und die symphilosophische Erregung durch die romantische Universalpoesie haben offenbar Schleiermacher zu ganz unterschiedlichen literarischen Darstellungsformen, nicht nur zu Dialogen, animiert: Monologe, Reden, Erzählungen,

---

<sup>4</sup> Vgl. KGA I/2, 141–156.

<sup>5</sup> Bekanntlich erhielt Karl Barth 1968 den Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa.

<sup>6</sup> Vgl. Friedrich D.E. Schleiermacher: *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin 1832* gehalten, *Sämtliche Werke* I/6, hg.v. K.H. Rüttenik, Berlin 1864. Dazu Markus Schröder: *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums: Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*, Tübingen 1996.

Briefe. Weil Gattungen von der Interdependenz von Form und Inhalt zehren<sup>7</sup>, wird zu fragen sein, welche Gattungen Schleiermacher für seine Ziele jeweils folgerichtig auswählt.<sup>8</sup>

Mein Beitrag hat drei Teile. In einem ersten Teil will ich die ursprüngliche Einsicht Schleiermachers in den *Monologen*, dem Gründungsdokument einer individualistischen theologischen Ethik<sup>9</sup>, nach meiner Einschätzung der beste, der mutigste Text Schleiermachers, aufsuchen. Hier entscheidet sich zunächst alles, wer hier ungenau liest, vergibt die Chance zu einem Gespräch zwischen den noch heute unterschwellig herrschenden Denkschulen im Anschluss an die Gigantomachie zwischen Schleiermacher und Barth, die sich zu zwei manierierten Extremen entwickelt hat: hier eine konservativ-hermeneutische Theologie, die sich in einen grotesken Passivitätswahn<sup>10</sup> hineingesteigert hat nach dem Motto: an Demut macht uns keiner etwas vor, hier eine postliberale, auf Schleiermacher sich berufende und mit dem fiebrigen Pathos der Freiheit sich schmückende Religionstheologie der Deutungsvirtuosität.<sup>11</sup>

In einem zweiten Teil dient mir die *Weihnachtsfeier* als Schleiermachers milde verspäteter Beitrag zur Romantik, die sich teilweise eng an die Poetik von Novalis, bürgerlich Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772–1801), anlehnt, und von ihm den Gedanken übernimmt, das Fest sei Kernsymbol des Christentums. Im Anschluss

---

7 Gerade diese Interdependenz von Form und Inhalt ermöglicht auch das Spielen mit Gattungen und Formen, wobei Gattungen umgeprägt werden und eine andere Funktion erhalten. Z. B. Amos 5: ein parodistisches Leichenlied/Leichenklage.

8 Vgl.: Gottfried Gabriel: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1991; Christiane Schildknecht: *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart 1990; Gottfried Gabriel, Christiane Schildknecht (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990; Thomas Szlezák: *Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*, in: ebd., 40–61; Jürgen Habermas: *Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur*, in: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1985, 219–247; Ders.: *Philosophie und Wissenschaft als Literatur?*, in: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, 242–263; Pierre Hadot: [Art.] *Philosophie VI. Literarische Formen der Philosophie*, in: *HWPPh 7* (1989), 848–858; Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

9 Vgl. Hans-Joachim Birkner: *Einleitung*, in: Ders. (Hg.): *F.D.E. Schleiermacher: Brouillon zur Ethik (1805/1806)*, Hamburg 1981, VII–XXVIII; hier VII.

10 Vgl. Ingolf U. Dalferth: *Umsonst: Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011.

11 Vgl. Ulrich Barth: *Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung*, in: Ders.: *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 3–27. Dazu Dirk Evers: *Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik*, in: *ThLZ 140* (2015), 3–22. Evers hat in seinem inventarisierenden Essay eine hermeneutische Theologie, die stark am Begriff der Widerfahrnis orientiert ist, von einer im Anschluss an Schleiermacher konzipierten Religionstheologie als „menschliche Selbstauslegung“ (10) abgehoben. Diese etwas grobe Skizzierung ist durchaus hilfreich, weil sie Einseitigkeiten markiert und somit den Blick für Mittelwege öffnet. Evers nimmt Themen auf, die vorgedacht wurden in dem Sammelband: Ingolf U. Dalferth, Hans Peter Grosshans (Hg.): *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, Tübingen 2006.

an die Weihnachtsfeier wird auch die Frage zu klären sein, warum Schleiermacher zunehmend auf literarische oder poetische Formen in seinen Publikationen, durchaus nicht im Privaten, verzichtet hat. Verbirgt sich dahinter ein ausgefuchster Stufenplan der Bildung? Oder hat sich hier nur der Systemwille eines Ehrgeizigen durchgesetzt? Oder geht beides zusammen?

Ein letzter Teil stellt Fragen an Schleiermacher. Endlich hat die Theologie es wieder zu einem auch in den Feuilletons der überregionalen Zeitungen wahrgenommenen Skandal gebracht. Der an der Humboldt-Universität lehrende Kollege Notger Slenczka hat die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments oder Ersten Testaments für die Theologie erneut gestellt und sich selbst in eine Ahnenreihe mit Schleiermacher gerückt, der bekanntlich nicht zu den ausgewiesenen Liebhabern des Alten Testaments gehörte – eine Schwäche, die neben seinem auch auf die Religionen angewandten Individualitätsansatz nicht zuletzt einem Christozentrismus geschuldet ist, den er, wenn auch aus anderen, spekulativen Gründen, mit Karl Barth teilt. Wer an dieser Stelle mit guten Gründen anders votiert, fordert zugleich eine gewaltige Umformung der Theologie, die die Alternative von Schleiermacher und Barth weit hinter sich lässt. Auf offene Türen zu hoffen, wäre naiv.

## Eigentümlichkeit und Geselligkeit

Die Gattung der Monologe<sup>12</sup>, die Selbstgespräche, die Schleiermacher nach den *Reden* wählt, zählt zu den wichtigsten Sprachformen des okzidentalen Individualismus. Der Monolog wird bei Schleiermacher zu einer Sprachform mit psychopolitischer Sprengkraft, die gewaltige Energien freisetzt und die die bisherigen Denkgebäude und Institutionen in Ruinen verwandelt – Schleiermacher selbst hat nach 1806 alle Kraft aufwenden müssen, diese, von ihm selbst freigesetzte Energie abzuschöpfen, um aus den Ruinen Neues entstehen zu lassen. Als Gattungsvorbild dienten Schleiermacher einerseits die philosophischen Monologe: Descartes *Meditationes de prima philosophia* oder Fichtes *Die Bestimmung des Menschen*. Andererseits sieht Schleiermacher eine Verwandtschaft des Monologs mit den *Confessiones* etwa eines Augustins<sup>13</sup>, aber auch mit der Tagebuchkultur<sup>14</sup> der Frommen im Lande, eines Rousseaus und Lavaters. Nicht

**12** Ich zitiere die Monologe nach folgender Ausgabe und belege die Zitate direkt im Hauptteil: Friedrich D.E. Schleiermacher: Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe, hg.v. Friedrich Michael Schiele, erweitert u. durchgesehen von Hermann Mulert, Hamburg <sup>3</sup>1978.

**13** In einer Studie hat Hermann Detering die These aufgestellt, die *Confessiones* würden von Anselm von Canterbury, nicht von Augustin stammen: O du lieber Augustin. Falsche Bekenntnisse?, Aschaffenburg 2015.

**14** Vgl. Arno Dusini: Tagebuch. Möglichkeiten einer Gattung, München 2005, zu Schleiermacher 61 f.; vgl. auch Manfred Frank: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Frankfurt a.M. 1977; Burkhard Meyer-Sickendiek: Der Schmerz im literarischen Tagebuch, in: Ders.: Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen, Würzburg 2005, 424–

zufällig überschreibt Schleiermacher seinen zweiten Monolog mit dem Titel *Prüfungen*. Damit legitimiert er in begeisterten Jamben das, was ich seine „ursprüngliche Einsicht“ nenne, die ihm im geselligen Umgang an zwei Orten aufgegangen ist: die Idee der Menschheit als Privatlehrer im ehrwürdigen Hause des Reichsgrafen zu Dohna in Schlobitten, der Gedanke der Individualität im Kreis der Frühromantik. „Mit stolzer Freude“ schreibt Schleiermacher im zweiten Monolog, „denk ich noch der Zeit, da ich die Menschheit fand, und wußte, daß ich sie nie mehr verlieren würde.“ (27 f.) Diese Durchbruchserfahrung und neue Einsicht versprachlicht er doxologisch in jambischer Versform, also (griech.: iambos) vorwärtsdrängend, galoppierend und heraus-schleudernd, und erinnert damit an die *Parrhesia*<sup>15</sup> der Antike: dem bedingungslosen, aber auch selbstbewussten Mut zur Wahrheit. Schleiermacher fährt fort, er habe diese Erfahrung „durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen“ (28) gelernt, sondern „von innen kam die Offenbarung, [...] das lange Suchen, dem nichts gelingen wollte, krönte ein heller Augenblick; es löste die dunklen Zweifel die Freiheit durch die Tat“ (28). Oder wie es später im Text heißt: „Im fremden Hause ging der Sinn mir auf für schönes gemeinschaftliches Dasein, ich sah, wie Freiheit erst veredelt und recht ge-

---

453; Walter Sparr: *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990.

15 Vgl. Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit: Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France 1983/84, aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Berlin 2010; Foucault unterscheidet sehr präzise zwischen unterschiedlichen Ausprägungen der *parrhesia* in griechischen, jüdisch-hellenistischen, christlichen und nachchristlichen Kontexten. Im griechischen Kontext meint es „die Billigkeit, die allgemeine Nützlichkeit, die hier die Grundlage einer *parrhesia* sind, und zwar seitens einer Reihe von Personen, bei denen die Reinheit des Herzens, der Mut, der Seelenadel diese *parrhesia* ermöglichen.“ (418) Im jüdisch hellenistischen Kontext gibt es erste Modifikationen: „Zu dieser Zeit bezeichnet *parrhesia* nicht mehr bloß den Mut des einzelnen, der gewissermaßen allein gegenüber allen anderen die Wahrheit sagen muß, und wie es um das steht, was getan werden soll. Diese andere *parrhesia*, die sich hier abzeichnet, versteht sich als eine Art von Modalität des Verhältnisses zu Gott, eine volle und positive Modalität. Es geht um etwas wie die Öffnung des Herzens, die Transparenz der Seele, die sich dem Blick Gottes darbietet. [...] Die *parrhesia* wird sich also, wenn Sie so wollen, nicht mehr auf der (horizontalen) Achse der Verhältnisse des einzelnen zu den anderen abspielen, auf der Achse dessen der den Mut gegenüber denen aufbringt, die sich irren. Die *parrhesia* ist nun auf der vertikalen Achse eines Verhältnisses zu Gott angeordnet, wo einerseits die Seele transparent ist und sich Gott gegenüber öffnet, und wo sie sich andererseits zu ihm erhebt.“ (419) Bei Philon von Alexandrien rückt die *parrhesia* an das Gebet heran. In anderen Texten „erscheint die *parrhesia* als eine Eigenschaft, eine Qualität, genauer noch als eine Gabe Gottes.“ (420) Und in den Sprüchen (in der Septuaginta) wird der Ruf der Weisheit als *parrhesia* verstanden: „Es ist die *parrhesia* Gottes, die überströmende Gegenwart Gottes, gewissermaßen seine übervolle Gegenwart. [...] Es handelt sich nicht mehr um den Mut des einsamen Mannes gegenüber den anderen, die sich irren, sondern um die Seligkeit, die Glückseligkeit des Menschen, der sich Gott zugewandt hat.“ (412) In den neutestamentlichen Texten wird die *parrhesia* als Zuversicht und Vertrauen auf Gott gedeutet, und als apostolische Tugend, als „mutige Haltung dessen, der das Evangelium predigt.“ (424) In der Folgezeit wird der „Märtyrer der *Parrhesias* schlechthin.“ (426) In den Jahrhunderten danach kommt es zu einer markanten Verschiebung, denn jetzt wird *parrhesia* als Vertrauen durch „zitternden Gehorsam“ (428) ersetzt. *Parrhesia* wird zu einem „tadelswerte(n) Verhalten der Anmaßung“ (430), wird zu einem „Mangel an Ehrfurcht“ (432).

staltet die zarten Geheimnisse der Menschheit“. (71) Diese Entdeckungserfahrung der Menschheit, was also allen Menschen als individuell bildsamem Wesen gemein ist<sup>16</sup>, feiert Schleiermacher mit dem Pathos der Freiheit: „Ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein Mensch zu sein, wer den einmal gefaßt, wird's immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen.“ (27)

Die Entdeckung der Menschheit, die zum Spitzenbegriff der Sittlichkeit erklärt wird, ist freilich nur der eine von zwei Schritten. Erst in der Denkatmosphäre der romantisch bewegten Freunde in Berlin entdeckt Schleiermacher den Gedanken der Individualität in voller Schärfe – in voller Schärfe, denn die Frage des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit hatte Schleiermacher in Spinozastudien und in der Arbeit an der Platonübersetzung (Parmenides, Sophistes<sup>17</sup>) bereits im ontologischen Fragehorizont vorgedacht, jetzt stellt sich ihm das Problem bewusstseinstheoretisch als Verhältnis von Menschheit und individueller Darstellung der Menschheit. In diesem Text legt Schleiermacher allen Nachdruck auf die Individualität und feiert sie als „etwas Höheres Sittliches“ (39) im Vergleich zur allgemeinen Humanität.

Diese selbstbewusste Nullpunkt-Geste bedarf freilich einer Klärung, weil die Rede von der ‚inneren Offenbarung‘ den Begegnungscharakter abzuschatten scheint, denn die ursprüngliche Einsicht ist eine Sicht, die mehr ist als eine Beobachtung, vielmehr eine Anschauung lebendiger Menschen, weil die Menschheit in Gestalt der Grafenfamilie und die individuelle Darstellung der Menschheit in Gestalt der Freunde

---

**16** Friedrich Michael Schiele schlägt in seiner Einleitung zu den Monologen vor: „Hier nicht = Gesamtheit der Menschen, sondern *humanitas*, das, was das (höhere, ihn vom Tier unterscheidende) Wesen des Menschen ausmacht“; Friedrich Michael Schiele: Einleitung: Die Entstehung der Monologen, in: Schleiermacher: Monologen (Anm. 12), XIV-XXXV, XVI, Anm. 1.

**17** Schleiermacher hat vor allem den Sophistes besonders geschätzt, weil erst der Sophistes „das erste in seiner Art vollständige Bild des Mannes selbst“ bietet. Friedrich D.E. Schleiermacher: Der Sophist, in: Ders.: Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804–1828), hg. u. eingeleitet v. Peter M. Steiner, Hamburg 1996, 244–260, 251. Dazu Gunter Scholz: Schleiermacher und die platonische Ideenlehre, in: Victor Selge (Hg.): Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Schleiermacher-Archiv Bd. 1, Teilband 2, Berlin 1985, 849–871. Schleiermachers Platon-Interpretation inventarisiert Hans-Georg Gadamer: Schleiermacher als Platoniker, in: Ders.: Kleine Schriften III: Idee und Sprache, Tübingen 1972, 141–149, 148: „Die Auszeichnung, die Platon in der Einleitung zur Kritik aller bisherigen Sittenlehre durch Schleiermacher erfährt, sofern er (neben Spinoza) als einziger nach dem Einheitsgrund gefragt habe, der Physik und Ethik zusammenschließe, und in der Ableitung der Idee der absoluten Einheit bzw. der Gottheit deren Primat anerkannt habe, liegt diesem Umdenken der platonischen Dialektik in eine Individualmetaphysik zugrunde und ebenso seine Kritik an der Postulatenlehre der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Schleiermacher denkt die Welt als ein Kunstwerk der Gottheit, und er meint das bei Platon zu finden, wobei er sich wohl vor allem auf den inneren sachlichen Zusammenhang zwischen der Schrift vom ‚Staate‘ und dem ‚Timaios‘ beruft. Aber ausdrücklich interpretiert er damit die Ideen als die Gedanken der Gottheit. [...] Es ist aber klar, wie erst diese Umdeutung es Schleiermacher erlaubt, in der Schöpfung und damit in jeder Individualität die Darstellung der Gottheit zu denken. Insofern ist seine Umdeutung der platonischen Dialektik auf die Anerkennung des Individuellen hin kein zufälliger Anachronismus.“



Schlegel und Novalis und vor allem in der Gestalt seiner Freundin Jette Herz an ihm *handelt*, insofern ruht der Freiheitsentschluss selbstredend auf einer Passivitätserfahrung auf, die Selbstanschauung ist eine Reaktion auf die Anschauung<sup>18</sup> geselligen Lebens in unterschiedlichen Ausprägungen, wird aber in der inneren Erfahrung verarbeitet.<sup>19</sup> Und die Idee, jeder Mensch habe die Menschheit ganz individuell darzustellen, ist ein versteckter Imperativ. Ganz ohne Imperative wie diesen: *Stelle in deinem Leben die Menschheit individuell dar!*, kommt auch eine deskriptiv verfahrenende Ethik nicht aus. Radikal neu freilich ist die Idee, diesen Imperativ nicht an einer allgemeinen Bestimmung zu orientieren. Gegen Fichte, dessen Schrift *Die Bestimmung des Menschen* Schleiermacher mit einer zwischen den Zeilen enorm giftigen, nicht ganz fairen Rezension bedachte, weil er die Gattung betreffend ihm sehr nahe ist<sup>20</sup>, verzichtet er auf die Rede von einer Bestimmung des Menschen, die die radikale und kontingente Individualität dem unendlichen allgemeinen Humanitätsideal unterordnet.<sup>21</sup> Diese Neuausrichtung ist deshalb so revolutionär, weil sie in ethischen (und religiösen) Fragen davor schützt, eine normative Bestimmung des Menschen auszugeben, an der jeder Mensch notorisch scheitert oder zumindest zu scheitern droht.

Dieses Scheitern passte freilich vielen pathologisch sündenfixierten theologischen Entwürfen nach Schleiermacher herrlich in den Kram, weil der Ehrgeiz befeuert wurde, die Allgemeinheit der Sünde auszuweisen, indem man Anthropologien konstruierte, die das Scheitern immer schon garantierten. Sünde wurde prompt als quasi unvermeidbare Verfehlung einer allgemeinen Lebensbestimmung ausgegeben. Der

---

**18** Der Begriff der Anschauung, ein Spitzenbegriff der Reden, ist in späteren Auflagen herausredigiert worden, weil der Begriff zu wenig Passivitätsschwere vermittelt. Dazu: Friedrich Wilhelm Graf: Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermacher ‚Reden über die Religion‘, in: ZThK 75 (1978), 147–186. Vgl. auch Ulrich Barth: Was heißt ‚Anschauung des Universums‘? Spinozanische Hintergründe von Schleiermachers Jugendschrift, in: Ders.: Kritischer Religionsdiskurs. Tübingen 2014, 222–244, 225: „Der Gottesgedanke steht für die Einheitsbasis sämtlicher Tätigkeiten des Geistes, die ihrerseits in der vorprädikativen Einheit des Gefühls zu mentaler Darstellung gelangen. Die im Weltbegriff enthaltene Totalitätsidee hingegen bildet das regulative Prinzip der auf systematische Vollständigkeit zielenden Wissenskonstruktion. Das Wissen selbst aber gelangt in der Anschauung, nun verstanden als Balance von begrifflich-intellektueller und sinnlich rezeptiver Erkenntnisfunktion, zu seiner operationalen Vollendungsgestalt.“

**19** Ulrich Barth legt allen Wert darauf, Schleiermacher nicht unter der Rubrik eines „anthropologische(n) Religionskonzept(s)“ zu verrechnen, weil alle Beschreibungen menschlicher Gemütszustände aus der inneren Erfahrung resultieren, nicht aus dem objektiven Bewusstsein. Ulrich Barth: Subjektphilosophie, Kulturtheorie und Religionswissenschaft. Kritische Anfragen an Schleiermachers Theologieprogramm, in: Ders.: Kritischer Religionsdiskurs (Anm. 18), 293–320, 297.

**20** Friedrich D.E. Schleiermacher: Rezension von Johann Gottlieb Fichte: *Die Bestimmung des Menschen* [1800], in: KGA I/3, 246–248.

**21** Vgl. Kurt Nowak: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001, 92: „Den Reigen seiner kritischen Vernichtungen im ‚Athenaeum‘ krönte Schleiermacher mit der Rezension von Fichtes ‚Bestimmung des Menschen‘. Die Frage des Menschen an sich selber: ‚Wer bin ich?‘ war nicht zu lösen, wenn sich das Individuum als Werkzeug des ‚unendlichen Vernunftzwecks‘ betrachtete. Dieser Ansatz führte zum Untergang des Individuums in einem abstrakten Allgemeinen.“

dann daraus resultierende Heilswille, der sich einer zutiefst pessimistischen Anthropologie verdankt, ist eine bemerkenswerte Self-fulfilling-prophecy-Theorie. Von Sünde in diesem Sinn ist in den Monologen nie die Rede, im Gegenteil, Schleiermacher bietet nichts weniger als eine Umwidmung der bisherigen frommen Tagebuchliteratur, die bekanntlich stilistisch gepresst von Sündenzerknirschtheit redet. Seine Durchbruchserfahrung ist sehr viel optimistischer getönt, der Pietismus bekommt jetzt knallige Farben. Schleiermacher favorisiert – bei Platon (Phaidros) und vielleicht bei Goethe abgeschaut – eine organologische Metaphorik, will alles Juridische, alles, was nach Pflichten und Regeln riecht, auch die juridische Rede vom Gerichtshof des Gewissens, ausscheiden. Mit Pathos schreibt Schleiermacher: „Eitler Tand ists immer und leeres Beginnen, im Reich der Freiheit Regeln geben und Versuche machen.“ (27) Beschränkt ist die Freiheit nur durch die erste Wahl des Urbilds des eigenen Lebens: „Unmöglichkeit liegt mir nur in der Beschränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erste That, nur was ich aufgegeben als ich bestimmte, wer ich werden wollte, das nur kann ich nicht. [...] Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine Entwicklung dieses Einen Willens.“ (68f.) Die Kunst der Selbstbildung<sup>22</sup> soll sich organologisch entfalten und immer klarer zur Darstellung kommen.

Diese ursprüngliche Einsicht hat sich auch auf das Projekt der Platonübersetzung übertragen oder lag bereits, das ist nicht zu entscheiden, der Idee der Platonübersetzung, wie sie Schlegel vorschwebte und von Schleiermacher mit nur geringen Korrekturen ausgeführt wurde, zugrunde, nämlich eine chronologische Anordnung der Dialoge, die der gedanklichen Entwicklung der Dialoge und damit der organologischen Selbstbildung Platons folgt.<sup>23</sup>

Der Schlüsselbegriff der *Monologen* heißt Eigentümlichkeit, ein Begriff, den Schleiermacher wohl von Novalis übernommen hat. Die individuelle Darstellung der Menschheit wird nach Schleiermacher nur erreicht durch das romantische Zauberwort der Phantasie, um sich in „tausend Bildungen“ (32) hineinzudenken. Sein Bildungsverständnis ist auf Austausch, auf ein glückliches Verhältnis von „Geben und Empfangen“ (38), auf Geselligkeit und Mitteilung im „Reich der Geister“ geeicht: „(B)eim innern Denken, beim Anschauen, beim Aneignen des Fremden bedarf ich eines geliebten Wesens Gegenwart, dass gleich an die innere That sich reihe die Mittheilung.“ (36) Die neue Sitte, die Schleiermacher propagiert, besteht in der Freiheit sich von alten, petrifizierten Regeln und Gesetzen zu lösen. Das Band zwischen den Individuen

<sup>22</sup> Zum Begriff der Bildung bei Schleiermacher vgl. Matthias Riemer: *Bildung und Christentum*, Göttingen 1989, 14–71.

<sup>23</sup> Jan Rohls hat in einem Aufsatz genau inventarisiert, wie stark Schleiermacher der ursprünglichen Intention Schlegels gefolgt ist: Jan Rohls: *Schleiermachers Platon*, in: Niels Jørgen Cappelørn: *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit/Subjectivity and Truth*, Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003, *Kierkegaard Studies 11/ Schleiermacher-Archiv Bd. 21*, Berlin/New York 2006, 709–732.

knüpft die in der Romantik gefeierte Liebe<sup>24</sup>, die einerseits die Bildsamkeit begleitet, andererseits jede individuelle Darstellung toleriert: „Wo ich Anlage merke zur Eigentümlichkeit, weil Sinn und Liebe die hohen Bürgen da sind, da ist für mich ein Gegenstand der Liebe.“ (44)

Erkennen werden sich die „Weisen und Guten“ (65), wie Schleiermacher sagt, an der Melodie ihrer Rede, am hohen Ton: „Es bilde nur jeder seine Sprache sich zum Eigenthum und zum kunstreichen Ganzen.“ (65)<sup>25</sup> Dieser Ton ist der Ton der Parrhesia, der Mut zur freien Rede, die Feier des Neuen und der Kreativität, die sich geliebten Wesen mitteilt: „Schäme dich fremder Meinung zu folgen in dem was das Heiligste ist!“ (94) Und man darf ergänzen: „Schäme dich eine Sprache zu sprechen, die toten Buchstaben folgt.“ Spätmodern, im Jargon der achtziger Jahre gesprochen: Werde dein ganz eigener Liebes-Freak.<sup>26</sup>

Weil aber nicht jede seiner Mitteilung brieflich überliefert ist, bietet Schleiermachers Bildungsbegriff ein Arbeitsbeschaffungsprogramm für Generationen, denn Ideengeschichtler und Problemgeschichtler können sich bis zur Materialermüdung daran abarbeiten, was Schleiermacher mutmaßlich aus jeder Begegnung anverwandelt hat: aus der Begegnung mit Platon natürlich, allen philosophischen Fußnoten zu Platon, und vor allem: tout Berlin. Wir dürfen in ewiger Jugend und des Lebens Fülle noch hunderte von Dissertationen erwarten, die sich auf Spurensuche begeben.

Die literarische Form der Monologe ist Schleiermachers Ansinnen nicht äußerlich, weil sie zunächst der autobiographischen Selbstklärung dient, die gleichwohl paradigmatischen Charakter bekommt und in der Mitteilung auf nichts weniger drängt als eine revolutionär neue, von juristischen Beschränkungen freie Form der Bestimmung des Menschen zur geselligen Selbstbestimmung. Insofern bringen die Monologen etwas Objektives zur Darstellung: eine neue Anthropologie und Ethik der Individualität, die allerdings nur, weil es um Eigentümlichkeit geht, exemplarisch vorgeführt werden kann. Im hohen Ton, der gleichermaßen unterhalten, die Leserinnen aber nicht zerstreuen, sondern vorwärtstreiben will<sup>27</sup>, wird an die Leserin und den Leser appelliert,

---

24 Dazu Hermann Timm: *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik*, Frankfurt a.M. 1978.

25 Auch hier dürfte Novalis Pate gestanden haben: „Sprache ist Ausdruck des Geistes“ (Novalis: *Schriften* 2. Band: *Das philosophische Werk I, Die Werke Friedrich von Hardenberg*, hg.v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, Stuttgart 1960, 588). Vgl. Kurt Nowak: *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen 1986.

26 Der Gedanke hat überlebt, denn dass ein liberaler Individualismus einer Zählung durch eine ethische Instanz, durch Liebe und Hingabe, bedarf, ist auch die Überzeugung aller Romane von Michel Houellebecq. Dazu: Bernard Maris: *Michel Houellebecq. Eine Poetik am Ende des Kapitalismus*, Köln 2015.

27 Hilfreich zum Verständnis der Gattungswahl von Schleiermacher ist eine zeitgenössische Stimme über die Gattung „philosophische Monologe“, die zwar auf Fichtes „Bestimmung des Menschen“ bezogen ist, aber mutatis mutandi auch für Schleiermacher gilt: A.F. Bernhardt: [Rez.] *Die Bestimmung des Menschen*. Dargestellt von Johann Gottlieb Fichte (1800), in: *Berlinisches Archiv der Zeit und ihres*

die Reflexion selbst zu vollziehen, weil andernfalls die vermittelten Inhalte bloße Beteuerungen bleiben.<sup>28</sup> Die Gattung der Monologe korrespondiert dem Inhalt insofern, als die zentralen Begriffe der Monologe die Eigentümlichkeit und die Individualität sind. Keine andere Gattung kann Eigentümlichkeit besser inszenieren als Monologe. Dabei ist der Monolog stets Selbstgespräch und Selbstbildung: Die Monologe wenden sich „gemäß ihrer Gattung, an ihn selbst“<sup>29</sup>. Doch ist dies noch zu kurz gefasst. Allgemein galt im 19. Jahrhundert der Monolog als „lyrische Poesie, denn zu sich selbst spricht ein Mensch nur dann, wenn er innerlich bewegt ist. Der Monolog ist also subjektive Poesie und unterscheidet sich von der Lyrik nur durch die Abwesenheit des Gesangartigen, indem er nur Rede bleibt und nicht gesungen, sondern gesprochen werden will. [...] (V)on Rechtswegen darf ein Monolog nur dann erfolgen, wenn er der betreffenden Person innerlich *notwendig* ist, indem sie sich sammelt, über sich selbst klar werden, einen Beschluß fassen will, oder wenn die innere Aufgeregtheit wirklich so groß ist, daß das volle Herz in Worten überströmen muß“<sup>30</sup>.

Dies entspricht Schleiermachers inhaltlichen Ausführungen zum Freiheitsentschluss, Mensch zu werden. Insofern gebraucht Schleiermacher genau jene Form, die für einen Beschluss/Entschluss (27) reserviert ist – und damit ist immer eine Konversion verbunden, also wiederum eine schöne Parallele zur pietistischen Bekenntnisgattung. Hier zeigt sich die hohe Interdependenz von Form und Inhalt.

Markant, also eigentümlich an Schleiermachers Umdeutung der Gattung Selbstgespräche ist die Drift weg vom Sündenbegriff. Im Reich der Geister und im gewählten Idealbild gibt es keine Sünde. Sie taucht bei Schleiermacher als Mangel erst auf, wenn die „äußere Persönlichkeit“ (31) und damit die Leiblichkeit ins Spiel kommt. Hier

---

Geschmacks 1 (1800), Heft 3, 204–211, 205f.: „Es war gewiß keine geringe Schwierigkeit die notwendige Form aufzufinden [...]. Eine philosophische mußte es sein, dies forderte der Inhalt, und eine poetische untergeordnete war eben so nöthig als Vehikel der Darstellung populärer Wahrheiten. Eine rein-philosophische, nach der mathematischen hinstrebende, würde durch ihren strengen Ernst, durch ihr Ausschließen alles dessen was auf die Imagination Bezug hat, den Leser abschrecken; eine zu poetische gegen die Absicht des Verfassers, den Blick anders gelenkt, den Leser zerstreut haben. Beides aber wurde vermieden durch die Form des philosophischen Monologs. Das Nachdenken und besonders das Nachdenken über uns selbst, wie könnte es besser dargestellt werden, als durch eine Form, welche alles Belehren von außen abgeschnitten, und das Innere selbst als Stoff des Nachdenkens aufstellt. Dem Monologe ist ferner die logische Entwicklung der Gedanken am natürlichsten. Im Dialog wirkt ein zweites vernünftiges Wesen auf uns ein und dringt uns seine Schlüsse auf; und indem wir mit und durch dasselbe eine Reihe von Ideen durchlaufen, sind wir an dasselbe gefesselt, opfern wir einen Theil unserer Eigenthümlichkeit auf, um in eine fremde einzudringen.“

**28** Siehe Ulrich Barth: Das Individualitätskonzept der ‚Monologen‘. Schleiermachers ethischer Beitrag zur Romantik, in: Ders.: Aufgeklärter Individualismus, Tübingen 2004, 291–327, 297: „Die literarische Form des Monologs hat die Funktion, paradigmatische Selbstdeutung in idealtypischer Form zu inszenieren und zu vermitteln.“

**29** Kristin Junga: Wissen – Glauben – Bilden. Ein bildungsphilosophischer Blick auf Kant, Schleiermacher und Wilhelm Humboldt, München 2011, 158.

**30** August Knüttell: Die Dichtkunst und ihre Gattungen. Ihrem Wesen nach dargestellt und durch eine nach Dichtungsarten geordnete Mustersammlung erläutert, Dritte, vermehrte Auflage 1863, 231.

überwintert eine wohl von Platon geerbte Leibfeindlichkeit, die, wie wir gleich sehen werden, Schleiermachers Theologie vor eine letztlich unlösbare Aufgabe stellt.

Die Idee der Toleranz, die Schonung der Eigentümlichkeit des Anderen, die man nicht hoch genug rühmen kann, hat Schleiermacher auch im Privaten durchgehalten, selbst dann noch, als seine Ehefrau eine Freundin ins Haus holte, die als Medium einen zweifelhaften Ruf genoss. Im Hause Schleiermachers wurden auch die Kinder von der Mutter dazu angehalten, den abendlichen Séancen beizuwohnen, Schleiermacher flüchtete dann an seinen Schreibtisch. Grausam schlechte Ehen sind bekanntlich häufig der Anlass zur ausufernden Buchproduktion.

Am Begriff der Eigentümlichkeit scheitert letztlich auch die erotische Beziehung zwischen Schleiermacher und der Herz. Eine der geliebten Wesen war für Schleiermacher fraglos Jette Herz<sup>31</sup>, die in Berlin einen der großen Salons führte, in dem jeder, der etwas auf sich hielt, verkehrte. Diese Herz, die als schönste Frau Berlins galt und Schleiermacher um Haupteslänge überragte, hat offenbar nach dem Tode ihres Mannes sehr darauf gehofft, Schleiermacher würde sich erklären, es also nicht bei einer platonischen Liebe belassen. Er erklärte sich per Postillion anders als erwartet, nachdem Jette Herz ihn in einem nahezu verzweifelten Brief, der nicht erhalten ist, ganz allgemein fragte, warum die Männer sie nicht suchen. Die Hoffnung wird zu nichts gemacht, indem Schleiermacher ihr vorhält, es an Eigentümlichkeit auf allen Ebenen, dem Geistigen aber auch dem Sinnlichen fehlen zu lassen. „Erstlich, liebste Jette, suchen sie (die Männer, K.H.) dich ja, und zweitens geht das in Männer-Mysterien hinein, die du nicht zu kennen scheinst. Weil du mich aber ernstlich fragst, so will ich dich auch gar nicht schonen, sondern dir vorrechnen, dass du entsetzlich viele Fehler hast oder eigentlich nur einen, geistig und körperlich. Wenn die Männer auch nicht allein ihre Sinnlichkeit befriedigen wollen, so soll diese doch immer mit affiziert werden, das ist, was ich zwar an ihnen hasse, aber es ist doch so. Nun bist du freilich sehr schön, aber ich möchte sagen, du bist zu schön, du bist zu imponierend und zu wenig pikant, es ist nichts an dir, was ein bisschen liederlich aussähe, und das ist notwendig für die Anziehungskraft der Männer. Auch dein Imposantes ist zu passiv; es fragt gar nicht: Wollt ihr nicht niederknien allesamt? Sondern es sagt nur ganz gelassen: Ich will doch sehen, was ihr mit mir machen wollt. Ebenso kläglich steht es um deinen Geist, Jette. Du bist nicht recht witzig, nicht recht schalkhaft, nicht recht herrschsüchtig – kurz, die anziehende geistliche Sinnlichkeit kommt auch zu kurz, und du wirst dich mit all deinem Charakter, deinem Verstand und deiner Schönheit mit ein paar so treuen Hunden begnügen müssen wie Alexander (zu Dohna, K.H.) und mir.“<sup>32</sup> Jette Herz lebte, das zeigen auch ihre wenigen autobiographischen Texte<sup>33</sup>,

**31** Klaas Huizing: *Frau Jette Herz*. Roman, München 2009.

**32** Schreiben Schleiermachers an Henriette Herz, vom 15.11. 1802, in: Friedrich D.E. Schleiermacher: Briefwechsel 1802–1803 (Briefe 1246–1540), KGA V/6, hg.v. Andreas Arndt u. Wolfgang Virmond, Berlin/New York 2005, Nr. 1379, 201f. Siehe auch Henriette Herz: *Schleiermacher und seine Lieben*. Nach Originalbriefen der Henriette Herz, Magdeburg 1910; Heinrich Meisner (Hg.): *Schleiermacher als Mensch*. 1. Sein Werden. Familien- und Freundesbriefe 1783 bis 1804, Gotha 1922; 2. Sein Wirken 1804 bis

nicht im vorwärtsstrebenden Jambus. Warum allerdings Jette Herz nach diesem Brief noch mit Schleiermacher verkehrte, ist mir bis heute schleierhaft, denn Schleiermacher lässt es hier an Schonung der Eigentümlichkeit mangeln. Jette Herz musste in späten Jahren sogar erleben, wieviel eigentümlicher Friedrich Schleiermacher die kleine und sichtbar quirlige Bettina von Arnim empfand.

## Religiöse Eigentümlichkeit

Schleiermacher hat seine Entdeckung der Eigentümlichkeit nicht nur auf die Ethik angewandt, sondern auch auf die Religion bezogen – mit, wie noch zu zeigen, problematischen Folgen. Das Eigentümliche des Christentums entdeckt Schleiermacher um 1806 im Fest der Weihnacht. Christentum ist, zumindest auf den ersten Blick, Weihnachtschristentum. Gattungsspezifisch ist der Text der „Weihnachtsfeier“, der davon erzählt, wie befreundete Familien gemeinsam Weihnachten verbringen und sich darüber verständigen, was für sie das Eigentümliche des Weihnachtsfestes ausmacht, ein romantisches Gesamtkunstwerk, denn es versammelt Rahmenerzählung, Dialoge, novellistische Erzählungen, Reden<sup>34</sup>, die, wie der Untertitel verrät, an Platons Symposion gemahnen. Der Herausgeber der Weihnachtsfeier in der Gesamtausgabe, Hermann Patsch, hat deshalb als hübschen Begriff „Dialognovelle“<sup>35</sup> vorgeschlagen. Die Weihnachtsfeier bietet eine Vielzahl von Gattungen und ist daher als universalpoetische Form zu charakterisieren. Dementsprechend verfolgt auch die Weihnachtsfeier die allgemeine Funktion der universalpoetischen Form: Das ist: Symphilosophie und Synästhetik. Beide dienen zugleich der Poetisierung der Welt. Und obwohl Dialoge und Reden bestimmende Formen in der „Weihnachtsfeier“ sind, hat

---

1834, Gotha 1923. Vgl. auch von Schleiermacher die frühe, ironisch gebrochene Meinung aus der „Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen – Die zehn Gebote. 1) Du sollst keinen Geliebten haben neben ihm: aber du sollst Freundin seyn können, ohne in das Kolorit der Liebe zu spielen und zu kokettiren oder anzubeten.“ Friedrich D.E. Schleiermacher: Fragmente [Athenaeum 1798], in: KGA I/2, 153.

33 Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen, hg. von Rainer Schmitz, Leipzig/Weimar 1984.

34 Franz Christ hat deutlich machen können, wie Schleiermacher durch die Stufenfolge von Erzählung und Reden das platonische Verhältnis von Mythos und Logos zur Darstellung bringt. Franz Christ: Schleiermacher zum Verhältnis von Mythos und Logos bei Platon, in: Selge: Schleiermacher-Kongreß (Anm. 17), 837–848.

35 Hermann Patsch: Einleitung des Bandherausgebers. Historische Einführung, in: Friedrich D.E. Schleiermacher: Schriften aus der Hallenser Zeit 1804–1807, hg.v. Hermann Patsch, KGA I/5, Berlin/New York 1995, VIII-CXXXII, L; Ders.: Alle Menschen sind Künstler. Friedrich Schleiermachers poetischen Versuche, Schleiermacher-Archiv 2, Berlin/New York 1986; Ders.: Die esoterische Kommunikation der ‚Weihnachtsfeier‘. Über Anspielungen und Zitate, in: Ruth Drucilla Richardson (Hg.): Schleiermacher in Context. Papers from the 1988 International Symposium on Schleiermacher at Herrnhut, the German Democratic Republik, Schleiermacher: Studies and Translations 6, Lewiston u. a. 1991, 132–156.

sich Schleiermacher nicht für die rein dialogische Form<sup>36</sup> entschieden. Ein bestimmender Grund für die universalpoetische Form liegt im Stoff/Inhalt selbst begründet. Das Thema „Weihnachtsfeier“ sperrt sich gegen eine rein dialogische oder oratorische Form. Will ein Autor die Weihnachtsfeier darstellen, so ist er gezwungen, die bestimmende Atmosphäre und Stimmung zu inszenieren. Stimmung und Atmosphäre lassen sich aber literarisch am besten einfangen, wenn erzählerische Elemente, also bilderhaltige und -erzeugende Formelemente dargeboten werden: „Der freundliche Saal war festlich geschmückt“ (43) heißt es gleich am Anfang.

Das Atmosphärische ist nach Gernot Böhme „etwas zwischen Subjekt und Objekt [...], nämlich ihre gemeinsame Wirklichkeit. Sie werden erfahren in affektiver Betroffenheit“. Atmosphären sind „quasi-objektive Gefühle“<sup>37</sup>. Schleiermacher erzeugt oder *inszeniert* also mit seinem Formexperiment eine bestimmte Wirklichkeit, die es erlaubt, sowohl das kognitiv-vernünftige wie auch das affektiv-sinnliche des Weihnachtsfestes einzufangen. Die Erzeugung einer Atmosphäre ermöglicht es ein Objekt ganzheitlich und umfassend darzustellen, ohne dass die Einzelglieder dabei ihre Eigentümlichkeit verlieren. Es wird mithin Gemeinschaft dargestellt.

Schleiermacher selbst hat die Arbeit als Kunstwerk verstanden, war aber etwas erschrocken darüber, dass die Eigentümlichkeit seines Stils bei seinen Freunden, die er mit einem anonymen Sonderdruck bedachte, nicht sofort erkannt wurde. Die Rezensionen blieben, mit Ausnahme einer gespreizten, aber positiven Besprechung durch Schelling, der sich im Text erkannt glaubte, zurückhaltend. Hinter vorgehaltener Hand wurde im Freundeskreis eher über die Kunstfertigkeit gemäkelt – ich finde zu Unrecht. Fraglos gelingt es Schleiermacher die Festlichkeit von Weihnachten zu inszenieren, denn man kann die Weihnachtsfeier im Sommerurlaub am Strand lesen und erlebt doch Weihnachten, allenfalls die Personenzeichnung der Frauen zeigt nicht immer die angedachte Eigentümlichkeit. Die drei markanten Reden sind sichtbar der Produktionsästhetik von Platon, wie man eine Rede aufbauen muss, gefolgt: „Aber das wirst du doch zugeben, denke ich: dass jede Rede wie ein Lebewesen organisch aufgebaut sein und ihren eigenen Leib haben muss, so dass sie weder ohne Kopf noch ohne Füße ist, sondern Mitte und Enden hat, die so geschrieben sind, dass sie zueinander und zu dem Ganzen in einem passenden Verhältnis stehen.“ (Phaidros 264c)

Schleiermachers Weihnachtsfeier, so die These, ist der späte Höhepunkt der frühromantischen Universalpoesie und atmet an vielen Stellen den Geist von Novalis<sup>38</sup>, der das Wesen des Romans als weihnachtlichen Verzauberungsstab beschreibt: „Ein Roman muß durch und durch Poesie seyn. Poesie ist nämlich, wie die Philosophie, eine harmonische Stimmung unsers Gemüths, wo sich alles verschönert, wo jedes Ding seine gehörige Ansicht – alles seine passende Begleitung und Umgebung

---

**36** Die rein dialogische Form intendiert Bildungs- und Erkenntnisfortschritte mit dem Gewichten von Argument und Gegenargument. Dieser Bildungs- und Erkenntnisfortschritt ist aber nicht Inhalt der Festlichkeit.

**37** Gernot Böhme: *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Ostfildern 1998, 8f.

**38** Dazu sehr erhellend: Nowak: *Schleiermacher* (Anm. 25).

findet. Es scheint in einem ächt poetischen Buche, alles so natürlich – und doch so wunderbar – Man glaubt es könne nichts anders seyn, als habe man nur bisher in der Welt geschlummert – und gehe einem nun erst der recht Sinn für die Welt auf. Alle Erinnerung und Ahndung scheint aus eben dieser Quelle zu seyn – So auch diejenige Gegenwart, wo man in Illusion gefangen – einzelne Stunden, wo man gleichsam in allen Gegenständen, die man betrachtet, steckt und die unendlichen, unbegreiflichen gleichzeitigen Empfindungen eines zusammenstimmenden Plurals fühlt.“<sup>39</sup> Wenn Schleiermacher in seinem romantischen Kurzroman sich scheinbar überlang über die Geschenke – ohne viele exakt zu nennen – auslässt, dann geht es auch um diese romantische Verwandlung von Alltagsgegenständen, die als „Wechselgeschenke“ (62) eine „reine Darstellung der religiösen Freude“ (62) sind.

Einer der Spitzensätze von Novalis lautet: „Ein Kind ist eine sichtbargewordene Liebe“<sup>40</sup>. Die ersten Bögen der Weihnachtsfeier sind nichts anderes als Erzählungen oder besser: Novellen zu diesem Thema<sup>41</sup> und bilden den Hintergrund für die im engeren Sinne theologischen Reden der Männer. Aufgabe der Kunst im romantischen Sinne ist es, erfahrbar zu machen, wie die Welt sein sollte, nicht als Gegenmodell – das wäre Schwärmerei – sondern als Verwandlung.<sup>42</sup> „Die Welt muss romantisiert werden. So findet man den urspr(ünglichen) Sinn wieder. Romantisieren ist nichts, als eine qualit(ative) Potenzirung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identificirt.“ (II, 545) Nicht wie die Welt ist, sondern wie die Welt sein sollte, kommt zur Darstellung. Novalis wählt dafür bekanntlich gerne das Märchen (also den Mythos) oder den Traum, aber an erster Stelle doch das Fest, das den Alltag verflüssigt, eine Pause einlegt<sup>43</sup> und das romantische Band der Liebe spürbar werden lässt. In der

---

**39** Novalis: Schriften 3. Band: Das philosophische Werk II, Die Werke Friedrich von Hardenberg, hg.v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, Stuttgart <sup>2</sup>1960, 558 (Nr. 21).

**40** Novalis: Schriften 3. Band (Anm. 39), 253.

**41** Die Erzählungen der Frauen wirken wie verflüssigte Marienbilder, vielleicht auch eine hintersinnige Anspielung auf Schlegels Katholizismusehnsucht.

**42** Vgl. Josef Haslinger: Die Ästhetik des Novalis, Königstein 1981. Haslinger ist heute Schriftsteller von Rang, der durch den Roman *Opereball* bekannt wurde. In seiner Dissertation zeigt Haslinger auch, wie kapitalismuskritisch das Romantisieren von Novalis verstanden werden muss. Treffend weist er auch auf den Unterschied zu Goethes Wilhelm Meister hin: „Die Kritik, die er daran übte, betraf unter anderem das Stilmittel der Mystifikation. Er fand, daß Goethe dort, wo er eine qualitative Potenzierung des Alltäglichen vernahm, diese ausdrücklich als Schwärmerei dem Romangeschehen gegenüberstellte. Das Bestreben von Novalis' Ästhetik ging jedoch dahin, sämtlichen Inhalt der Poesie in jene höhere Gemütsinheit zu erheben, die dem Rezipienten die entfremdete Wirklichkeit als solche erkennen lässt.“ (Ebd., 147).

**43** Schleiermacher hatte den Gottesdienst später als Fest definiert: F.D.E. Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, hg.v. J. Frerichs, Berlin 1850, 70. Dazu Dietrich Rössler: Unterbrechungen des Lebens. Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher, in: Peter Cornehl/Martin Dutzmann/Andreas Strauch (Hg.): In der Schar derer, die da feiern. Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion, Göttingen 1993, 33–40, 37: „Im Fest also repräsentiert sich eine andere Weise des Daseins. Die Formel von der ‚Unterbrechung des übrigen Lebens‘ kann als die fundamentale These der Schleiermacherschen Festtheorie bezeichnet werden.“



späteren Sprache Schleiermachers wird das wirksame Handeln unterbrochen und das darstellende Handeln hat seinen Auftritt. Daraus erklärt sich auch, wieso die Gespräche der Figuren im Grunde nicht streng dialogisch sind. Die Figuren bringen sich der Gemeinschaft „zur Anschauung“. Die Gemeinschaft und das höhere Bewusstsein entstehen eben im Sich-Mitteilen, nicht in der dialogischen Auseinandersetzung mittels Argumenten.<sup>44</sup> Die drei Reden dienen zunächst und zumeist der „Belebung des religiösen Bewußtseins, der *Erbauung*.“<sup>45</sup>

Der erste Redner in Schleiermachers *Weihnachtsfeier* scheint mir besonders starke Anleihen bei Novalis genommen zu haben<sup>46</sup>, denn der erste Redner, Leonhardt, ein offenbar durch die Bibelkritik der Aufklärung gestählter Pastor, ist am legendarischen Tand der biblischen Weihnachtsgeschichte uninteressiert, hinlänglich reicht ihm die Bedeutung der Feier selbst, seine rituelle Wiederholung, in der die „symbolische Art der Weihnachtsgeschenke“ (88) jene Verzauberungserfahrung spürbar werden lässt, die durch die Auszeichnung der Kindheit durch das Christentum in die Welt kam. Der passende Ort der Feier ist deshalb der private Raum, nicht die Kirche.<sup>47</sup> Das Weihnachtsfest ist Romantisierung in Vollendung, und es ist durchaus das Anliegen des Kunstwerkes aus der Hand Schleiermachers, eine Stimmung zu erzeugen, in der sich das ersehnte romantische goldene Zeitalter allweihnachtlich darstellt.

Ernst, der zweite Redner, gibt dem ersten Redner zwar zu, dass „der geschichtliche Grund der Sache“ (87), wie Leonhardt gesagt hat, sehr „schwach“ sei. In gewisser Weise rückt er aber noch näher an Novalis heran, wenn er die heitere Freude, die sich gleichsam flächendeckend einstellt, nun auch anthropologisch als Überwindung von Zwiespalt und Entfremdung deuten will. In der Rede von Ernst wird gleichsam das Kind romantisiert, weil eben dieses Kind mehr als ein Kind ist, nämlich die Idee eines Erlösers: „Mögen die historischen Spuren, die Sache so in einem niedrigen Sinne kritisch angesehen, noch so schwach sein; das Fest hängt nicht daran, sondern an der notwendigen Idee eines Erlösers, und darum waren auch jene genug.“ (92) Der religiöse Sinn des Festes ist die Geburt eines göttlichen Kindes, somit die „Freude an dem wiedergefundenen höheren Leben“ (93) und damit der Anbruch einer „neuen Welt“ (92). Die Hypothek freilich ist nicht gering, denn das göttliche Leben kommt nur ans Ziel, wenn das göttliche Kind nichts „Verderbliches (...) ansetzt“ (52). Weihnachten ist dann auch nur ein Versprechen auf „Charfreitag und Ostern“ (93).

Eduard heißt der letzte Redner dieses weihnachtlichen Symposions, dessen Eigentümlichkeit und rednerischer Ehrgeiz darin besteht, die Kluft zwischen dem his-

---

<sup>44</sup> Zu den Festtheorien siehe Christian Albrecht: Sinnvergewisserung im Distanzgewinn. Liturgische Erwägungen über das Wesen des evangelischen Gottesdienstes zwischen Feier und Fest, in: ZThK 97 (2000), 362–384.

<sup>45</sup> Schleiermacher: *Praktische Theologie* (Anm. 43), 216.

<sup>46</sup> Achim von Arnim glaubte in Leonhardt Heinrich Steffens, den Freund Schleiermachers, wiederzuerkennen, siehe: Patsch: *Einleitung* (Anm. 35), LIII.

<sup>47</sup> Dazu muss man wissen, dass zur Zeit Schleiermachers die Christmetten eher wüste Vergnügungen waren.

torischen Jesus und der dogmatischen Kindes-Christologie spekulativ vermitteln zu wollen. Eduard will diese Vermittlung aber nun nicht anhand der Mythen und Legenden der synoptischen Evangelien lösen, sondern anhand des Prologs des Johannesevangeliums (Joh 1,14). Er hält sich an den „Mystischen“, an Johannes, „bei dem fast gar nichts Geschichtliches vorkommt, auch kein Weihnachten äußerlich, in dessen Gemüth aber eine ewige kindliche Weihnachtsfreude herrscht.“ (94) Die Fleischwerdung des Wortes beschreibt den Eintritt des Göttlichen oder des Logos, genauer: den Eintritt „de(s) Gedanke(s), d(es) Erkennen(s)“ in die „endliche beschränkte sinnliche Natur“ (94). Das Ergebnis, diese mystische Verschränkung, nennt Schleiermacher Erdgeist – ein Begriff, den vor ihm Goethe und Schelling bereits benutzt haben<sup>48</sup> – bei Eduard aber eine inkarnationslogische Pointe bekommt: „Menschen an sich“ (95) sind zwar erdgebunden, haben aber ein Erkennen des Ewigen in sich. „Was ist der Mensch an sich anders, als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden. So ist auch kein Verderben in ihm und kein Abfall, und kein Bedürfnis einer Erlösung. Der Einzelne aber, wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde, und sein Erkennen in ihnen sucht, da doch sein Erkennen allein in ihm wohnt, dieser ist das Werden allein, und ist ihm Abfall und Verderben, welches ist die Zwietracht und die Verwirrung, und er findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich.“ (95) Nur beim „Menschensohn“, so die Behauptung, „(i)n Christo sehen wir [...] den Erdgeist zum Selbstbewußtsein in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten. [...] Andacht und Liebe sind sein Wesen.“ (95) Bei den übrigen Erdlingen gelingt das nur, wenn sie aus dem Geist Jesu und seiner Gemeinde wiedergeboren werden. „Und eben so jeder von uns schaut in der Geburt Christi, seine eigene höhere Geburt an, durch die nun auch nichts anderes in ihm lebt, als Andacht und Liebe, und auch in ihm der ewige Sohn Gottes erscheint. Darum bricht das Fest hervor.“ (96) Die Weihnachtsfeier endet mit dem Erscheinen eines Gastes, Josef<sup>49</sup>, dem alles „Reden zu langweilig und kalt ist“ (96) und der für eine gemeinsame Gemüts-erregung durch das polyphone Singen plädiert.

Ein so wunderbares Kunstwerk wie *Die Weihnachtsfeier*, das nicht nur zum Nachsinnen animiert und ein Fest erlebbar macht, im Vollzug Positionen in ihrer romantischen Potenzierung durchspielt und Identitätsnarrative anbietet, ist nicht jedermanns Geschmack, vielmehr hat ein wahrer Kenner und Liebhaber Schleiermachers einen Stoßseufzer der Erleichterung am Ende seines Essays über die Weihnachtsfeier ausgestoßen, der nachhallt: „Der bald danach eingeschlagene Weg verlief aber glücklicherweise in weniger überdrehten Bahnen. Schleiermacher hatte wohl eingesehen, daß bei größerer methodischer Disziplin sich einige Probleme auch von selbst erledigen.“<sup>50</sup> Dem ist entschieden nicht so. Alle Probleme, die exemplarisch vor

<sup>48</sup> Vgl. Ulrich Barth: Christologie und spekulative Theologie. Schleiermacher und Schelling, in: Ders.: Kritischer Religionsdiskurs (Anm. 18), 245–262, 255.

<sup>49</sup> Patsch: Einleitung (Anm. 35), LIII, sah hier eine Anspielung auf den „‘Bruder Joseph’ August Gottlieb Spangenberg (1704–1792), den Herrnhuter Brüderbischof“.

<sup>50</sup> Barth: Christologie (Anm. 48), 257.

allem in Eduards Rede aufscheinen, bleiben bis zum Ende auch bei Schleiermacher ungelöst.

Hoch problematisch etwa bleibt Eduards These, die geistige Menschwerdung setzte die Inkarnation voraus, markiere also einen Epochensprung, der das Christentum markant von anderen Religionen abhebt. Das ist eine spekulative Verhebung, die auch quer steht zur Mystifikationsthese von Novalis, denn Novalis – darin auch unterschieden von Schlegel – will gleichsam die Erde durch Kunst mystifizieren, um von dort aus das drohende Verderben einzudämmen, lange Partien der Weihnachtsfeier lassen sich durchaus so lesen. In der dritten Rede drohen die Weltbezüge aus dem Blick zu geraten. Die *Mystifizierung von unten*, die leichter am historischen, besser: am literarischen Jesus ausweisbar wäre, steht eine *Mystifizierung von oben* entgegen, die nach meiner Überzeugung zum Scheitern verurteilt ist. Der Redner Eduard hätte, das wäre seine Bringschuld gewesen, zeigen müssen, wie die christologische Verschränkung von Geist und Erde im Erdgeist Jesu gelingt. Bereits die *Monologe* warnen aber ausdrücklich davor, sobald das Thema der Persönlichkeit genannt werde, sei es um die Idealität geschehen.

Ich tue mich schwer mit dem vom hallischen Interpreten vorgeschlagenen Gedankenexperiment im Anschluss an Eduard<sup>51</sup>, ein Mensch, hier: Jesus könne ständig, aufgrund der Kräftigkeit des Gottesbewusstseins gleichsam limitativ eine Liebestugend ausbilden und somit vor Vereinzelnung geschützt sein. Ich halte dieses Gedankenexperiment zwar für spannend, aber im Schleiermacher-Kontext für völlig verkorst, denn streng genommen müsste eine metaphysische Wachheit oder ein konsequentes religiöses Träumen vorgestellt werden. Das zumindest ist nicht menschlich, allenfalls verspäteter hallischer Romantizismus. Schleiermacher bleibt letztlich im Platonismus gefangen, denn die Urbildlichkeit ist für ihn kein „Grenzbegriff der strukturellen Entwicklungsmöglichkeiten“, sondern ein „ontologisches Prädikat“, und es muss ein ontologisches Prädikat sein, wenn man Jesus von Sünde sehr grundsätzlich, nicht etwa als Ergebnis eines Bildungsprozesses freisprechen will.<sup>52</sup> Historischer Jesus und spekulativer Christus gehen nicht zusammen<sup>53</sup>, daran hat sich nach der Weihnachtsfeier letztlich nichts geändert, anders gewendet: die Entkleidung der literarischen Formen zeigt nur die Nacktheit des Scheiterns, wenn man eine Position konsequent durchspielt.

Die Weihnachtsfeier arbeitet mit einer offenen Form. Diese freilich muss auch in die Interpretation einbezogen werden. Jede Publikation zur Schleiermacherschen Weihnachtsfeier versucht hinter den Figuren und ihren Positionen Schleiermacher selbst zu entziffern. Hinsichtlich der Weihnachtsfeier widerspricht diesem Vorgehen

---

51 Vgl. Barth: *Christologie* (Anm. 48), 260 f.

52 Vgl. Barth: *Christologie* (Anm. 48), 261.

53 Vgl. Wilhelm Gräb: *Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers*, Göttinger theologische Arbeiten 14, Göttingen 1980; Ders.: *Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie bei Schleiermacher*, in: *NZStH* 54 (2012), 240 – 261; Ders.: *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002.

auch die Form: Die Gespräche und Reden in der Weihnachtsfeier stellen individuelle Persönlichkeiten dar, deren Meinungen gerade nicht dialogisch vermittelt werden, die also argumentativ aufsteigend zur klärenden Wahrheit gelangen, sondern unvermittelt nebeneinander ein Gesamtes ergeben, das seine Einheit in der Vielstimmigkeit erfährt. Daher die Pointe am Schluss: Männer- und Frauenstimmen singen gemeinsam.

Warum verzichtet Schleiermacher nach 1806 auf markante Werke literarischer Theologie? Drei Gründe scheinen mir dafür ausschlaggebend.

Die mobilisierende Kraft der Symphilosophie war für Schleiermacher Lebenselixier.<sup>54</sup> Als diese Bewegung zum Erliegen kam, als auch noch der enge Freund Novalis stirbt, fehlt Schleiermacher die freundschaftliche Erregung. Vielleicht war er von allen Freunden am meisten auf das Geben und Nehmen, auf die Affektion durch andere angewiesen. Mit deutlicher Parusieverzögerung erscheint *Die Weihnachtsfeier* 1806, zu diesem Zeitpunkt ist der frühromantische Hype bereits abgeflaut. Und die arme Frau Jette Herz hatte offenbar nicht sinnliche Geistigkeit genug, um ihn auch künftig literarisch zu affizieren.

Die von den Aufklärern zelebrierten Dialogproduktionen empfand bereits der junge Schleiermacher offenbar als zu abgeschmackt, wie seine Besprechungen von Engel und Garve<sup>55</sup> zeigen, um produktiv daran anzuknüpfen.<sup>56</sup> Vielleicht war Schleiermacher von der Raffinesse der platonischen Dialoge auch so eingeschüchtert, dass er auf eine Neuauflage verzichtete und nur das Element der Mythen (Erzählungen der Frauen) und die großen Reden im freien Anschluss an das Symposium übernahm.

Offenbar hat Schleiermacher karrieretechnisch die Lust gepackt, nicht nur den Vollzug von (Selbst)Bildung zu inszenieren, sondern auch institutionell zu verorten, zunächst als Universitätslehrer, später auch in der Mitarbeit an der Gründung der Humboldt-Universität. Als sich ihm die Chance bot, hat er zugriffen. Schleiermacher war im besten Sinne ehrgeizig, die Idee des Systems, das er sich bei Platon erlesen hatte, stachelte seinen Ehrgeiz an. Zwar entscheidet sich Schleiermacher in seinem

<sup>54</sup> Vgl. bereits die in der Auseinandersetzung mit Adolf Freiherr Knigge geschriebene frühe Arbeit *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, in: KGA I/2, 163–184.

<sup>55</sup> Vgl. die Rezension zu Johann Jakob Engel: *Der Philosoph für die Welt*, dritter Theil [1800], in: KGA I/3, 225–234. Schleiermacher giftet: „Die Philosophie besteht nemlich darin, daß es gar keine Philosophie geben soll, sondern nur eine Aufklärung; die Welt ist eine Versammlung gebildeter und unterrichteter Zuhörer, die jedoch hauptsächlich zu Tische sitzen und nur demnächst schöne Sachen hören wollen. [...] Eben so fordere wenigstens ich von einem Dialog weniger, wenn die Personen A und B heißen, oder ohne weiteres nur mit einem Namen eingeführt werden. Sobald man aber diese Formen individualisirt, sobald offenbar Koketterie mit ihnen getrieben wird, und die Einbildung von ihrer Vortrefflichkeit so weit geht, daß der Verfasser glaubt, die Leser in besondern Anmerkungen benachrichtigen zu müssen, diese Formen seien nur fingirt, so muß doch Brief und Dialog so beschaffen sein, daß man die Möglichkeit sieht, solche Personen könnten in solchen Verhältnissen so geredet oder geschrieben haben“ (ebd., 230 f.). Engel wird von Schleiermacher sehr ungnädig verabschiedet, zu Unrecht, vor allem Engels Mimik zeigt eine ganz neue Zulänglichkeit zur Körperlichkeit.

<sup>56</sup> Nur einmal wählt Schleiermacher anonym die Dialogform: Gespräch zweier selbst überlegender evangelischer Christen über die Schrift: Luther in Bezug auf die neue preußische Agende, Leipzig 1827. Schleiermacher wendet sich gegen eine Schrift des preußischen Königs und bleibt deshalb anonym.

theologischen Hauptwerk ausdrücklich für den Terminus *Glaubenslehre*, um die subjektsspezifische Anknüpfung deutlich zu machen, gleichwohl möchte er nicht „ein Gebäude von lauter ganz eigentümlichen Meinungen und Ansichten“<sup>57</sup> vertreten, sondern er versucht sich an dem zu orientieren, was zumindest in Teilen der kirchlichen Öffentlichkeit Gültigkeit hat. Die Rede von Eigentümlichkeit weicht methodisch dem „Postulat, eine mittlere Linie der Dogmatik zu zeichnen“<sup>58</sup>, die zumindest Raum lässt, die petrifizierten Dogmatiken der Vergangenheit behutsam umzuwidmen. Die anvisierte mittlere Linie beschreibt freilich auch die hermeneutische Problemlage, denn zumindest gelegentlich scheint diese anvisierte Mittellinie doch reine Beteuerung zu sein und verdankt sich dem divinatorischen Genius von Schleiermacher.

Ganz ohne literarische Formen kommt aber auch die *Glaubenslehre* nicht aus, denn die Christologie ist, wie Nowak richtig sieht, nichts anderes als ein „Lobgesang“<sup>59</sup>, eine fromme Doxologie, ich halte sie eher für eine spekulative Selbstgratulation. Und schließlich die Vermittlung der Glaubenslehre an ein breiteres Publikum setzt explizit auf die ‚epistorale Poetik‘<sup>60</sup>, denn die berühmten zwei *Sendschreiben an Lücke*, die ja der Erläuterung der Glaubenslehre dienen, sind in der poetischen Form des Briefes gehalten. Die Gattung des Briefes wartet aber mit der Besonderheit auf, dass sie sich auf der „oszillierende[n] Grenze zwischen öffentlichem und privatem Raum als Schwellensituation“<sup>61</sup> auszeichnet. Insofern inszeniert die Gattung Brief eine Art „Intimität“ und „Privatheit“, also Inhalte, die ein individuelles, eigentümliches Element transportieren, das in einer Dogmatik nicht markant zur Geltung gebracht werden kann.

## Umwidmungen im Denken Schleiermachers

Weil auch die Geisteswissenschaften von Konjunkturen nicht frei sind, kommt es turnusmäßig zu Debatten, die häufig mit der üblichen Rhetorik bedient werden: der

---

57 Friedrich D.E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/1822), KGA I/7,1, 3.

58 Kurt Nowak: Schleiermacher (Anm. 21), 268.

59 Kurt Nowak: Schleiermacher (Anm. 21), 279.

60 Thomas Nolden: „An einen jungen Dichter“. Studien zur epistolaren Poetik, Würzburg 1995, 29: „Wie sehr sich auch diese einzelnen Situationen, in denen Autoren zum fiktiven poetologischen Briefen greifen, voneinander unterscheiden mögen, gemeinsam ist ihnen doch der Versuch, durch das scheinbar private Medium des Briefes Öffentlichkeit herzustellen. Während sich die Fiktion der intimen Mitteilung in der Form des Briefes dabei stets an die Tabus hält, die der offizielle Diskurs diktiert, unterwandert der veröffentlichte Brief zugleich diese Ausschlußregelungen – eben weil seine öffentlichkeitsscheue Intimität nur Fiktion und der Brief letztenendes ein der Öffentlichkeit zugänglicher Text ist. Er bringt zum Ausdruck, was in der Öffentlichkeit noch nicht [...] gesagt werden darf, aber schon auf dem Wege ist, ‚offenes Geheimnis‘ zu sein.“

61 Tanja Reinlein: Der Brief als Medium der Empfindsamkeit. Erschriebene Identitäten und Inszenierungspotentiale, Würzburg 2003, 57.

Streit um die Bedeutung des Alten Testaments, oder – wie es wissenschaftspolitisch korrekt heißt – des Ersten Testaments für die evangelische Theologie flammt etwa nach Dekaden der Beruhigung dann plötzlich jäh auf, erst jüngst wieder, als der an der Humboldt-Universität lehrende Notger Slenczka<sup>62</sup> die Debatte wieder anfachte. Reflexhaft wurde eine Mobilmachung beschlossen, kollegiale Schelte schlug über den Kollegen zusammen, er wurde an den digitalen Pranger gestellt, mit Schnappatmung der Bruch des evangelisch-akademischen Zivilisations-abkommens konstatiert. Tonart und argumentative Dichte der Rechtgläubigen hielt mit der Gediegenheit von Slenczkas Essay nicht mit. Die lärmende Absetzbewegung beschädigte dabei auch eine honorige Ahnenreihe, die von Semler, Schleiermacher, Harnack, Hirsch bis hin zu Falk Wagner reicht.

Richtig an der Diagnose von Slenczka ist die Unbeholfenheit der Theologie, das Erste Testament auf Augenhöhe zu rezipieren, Pflichtzitate verkommen zu Lametta-Flitter in den akademischen Texten.<sup>63</sup> Offenbar ist das sich im Einsatz befindende akademische Besteck ungeeignet, tragfähige Verbindungen herzustellen: Einseitig johanneisch-spekulative oder rechtfertigungstheologische Christozentrismen haben häufig nur Bedarf an den alttestamentlichen Schöpfungserzählungen plus Sündenfall, der Rest wird eilig und interesselos überblättert.

Schleiermacher als Repräsentant einer spekulativen Theologie grenzt sich vom Alten Testament durch zwei Argumente ab. Er stellt den Unterschied zwischen dem Judentum, dessen Grundanschauung er als Vergeltung<sup>64</sup> charakterisiert (besser wäre wohl: karikiert), und dem Christentum als der Erlösungsreligion heraus. Weil zugleich, wie gesehen, das geistige Wesen des Menschen überhaupt erst durch die Inkarnation Christi erschlossen wird, ist der Hiatus zu allen nichtchristlichen Religionen markant.

---

**62** Vgl. Notger Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, in: Elisabeth Gräb-Schmidt, Reiner Preul (Hg.): Das Alte Testament in der Theologie. Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Leipzig 2013, 83–119. Ich will die Debatte hier nicht inventarisieren, auch deshalb nicht, weil die Argumente zu sehr von Reflexen gesteuert wurden. Entscheidende Hinweise kamen deshalb allenfalls von außerhalb. So hat etwa Jan Assmann noch einmal an die Bedeutung des Ersten Testaments für das kulturelle Gedächtnis erinnert: „Das hängt mit der viel höheren Farbigkeit und Einprägbarkeit der alttestamentlichen Erzählungen, dem größeren Reichtum an Gebeten und Lobpreisungen, dem unerschöpflichen Vorrat an ‚Weisheit‘ und Lebensregeln und der Vielfalt der lyrischen, narrativen, normativen und historiographischen Gattungen zusammen.“ (Jan Assmann: Die Fremdheit des Alten Testaments. Bemerkungen zu einer These von Notger Slenczka, in: FAZ Nr. 149, 1. Juli 2015, N 3.)

**63** Nach der erstaunlich schnellen Auskühlung der Debatte und den flugs verschorften Stigmata des Berliner Kollegen besteht jetzt der Kairos, ein anderes Theologiemodell in die Debatte einzubringen, um den Hiatus zwischen Erstem und Zweitem Testament zu minimieren.

**64** Vgl. Friedrich D.E. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958, 160. Dazu: Rudolf Smend: Die Kritik am Alten Testament, in: Dietz Lange (Hg.): Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 106–128. Jetzt: Friedhelm Hartenstein: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: ThLZ 140 (2015), 738–751; Andreas Feldtkeller: Vom Reichtum der ganzen Bibel. Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament aus der Perspektive Interkultureller Theologie, in: ThLZ 140 (2015), 752–765.

Der Johannismus, also die Rede von der Fleischwerdung des Logos, dient als Markierung eines Epochensprungs hin zur geistigen Menschheit: erst mit der Inkarnation ist der Mensch an sich erkennbar. Zu einer unglücklichen Melange verkommt die Idee, Eigentümlichkeit und Fortschritte in der Religion gleichermaßen zu verschränken.<sup>65</sup> Denn Schleiermacher wendet das Individualitätsparadigma nicht konsequent an, stattdessen bildet er Religionstypen und vernachlässigt individualisierende Binnenformen der jeweiligen Religionen. Eigentümlichkeit der Reformierten und Lutheraner bewertet er offenbar nicht so hoch, weil er dort eine Kirchen-Union anstrebt, vor dem Katholizismus aber dann doch zurückschreckt.

Mir ist es bis heute nicht ganz verständlich, warum zumindest die frühen Romantiker, Schlegel und Novalis, die beide die orientalische Erzählkunst über den Klee loben, die Abundanz literarischer Formen des Ersten Testaments nicht ausgeschöpft haben, denn das Alte Testament hat das Zeug zu einem veritablen romantischen Roman. Poetische Gattungen im Alten Testament wahrzunehmen, gelang offenbar zu Schleiermachers Zeiten nur bedingt, weil die meisten Texte als Historie gelesen wurden. Die aufkommende historisch-kritische Erforschung des Alten Testaments bestärkte diese Tendenz noch zusätzlich. Selbst für Herder und Eichhorn sind nur geringe Teile des Alten Testaments Poesie. Erst durch die Arbeiten von Gunkel wurde der Schleier gelüftet.

Schleiermacher ist jedenfalls ganz entschieden, wenn er im §2 der Glaubenslehre in seiner ersten, mutigeren Auflage schreibt: „Den jüdischen Kodex mit in den Kanon zu ziehen, heißt, das Christentum als eine Fortsetzung des Judentums ansehen, und streitet gegen die Idee des Kanon.“<sup>66</sup> In seiner *Enzyklopädie* rechnet Schleiermacher das Alte Testament zur Hilfswissenschaft nur deshalb, weil die christlichen Autoren in der Denk- und vor allem Sprachwelt des Alten Testaments gearbeitet haben.<sup>67</sup> Erneut stellt Schleiermachers karikierende Charakterisierung des Judentums den nicht bloß historischen Zusammenhang der beiden Religionen.

Schleiermacher hat in seinen (wenigen) Predigten zum Alten Testament beinahe ausschließlich „Weisheitstexte oder Verwandtes aus den Psalmen“<sup>68</sup> (auch Kohelet) ausgewählt, Texte, die offenbar in Schleiermachers Wahrnehmung als nicht ursprünglich israelitisch galten und deshalb auch Gegenstand einer christlichen Predigt sein konnten. Noch der Alttestamentler Ernst Würthwein konstruierte Ende der

---

<sup>65</sup> Vgl. Jörg Dierken: Fortschritte in der Geschichte der Religion. Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012.

<sup>66</sup> Schleiermacher: Der christliche Glaube (Anm. 56), §2; vgl. Friedrich D.E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1821/1822], KGA I/7,2, 88 (§22): „Das Christentum ist ohnerachtet seines geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Judentum doch nicht als eine Fortsetzung oder Erneuerung desselben anzusehen; vielmehr steht es, was seine Eigentümlichkeit betrifft, mit dem Judentum in keinem anderen Verhältnis als mit dem Heidentum.“

<sup>67</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg.v. Heinrich Scholz (1910), Darmstadt 1982, § 126.

<sup>68</sup> Rudolf Smend: Kritik (Anm. 64), 116.

fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts einen Gegensatz zwischen Weisheit und JHWH-Glaube.<sup>69</sup> Längst hat die Weisheitsforschung diese Auffassung revidiert.<sup>70</sup> Wenn man überhaupt von einer Eigentümlichkeit reden will, dann im Blick darauf, wie die gemeinorientalischen Vorstellungen im Alten und Neuen Testament zu einer sehr eigentümlichen Bildungstheologie ausgearbeitet wurden, die im Weisheitslehrer Jesus von Nazaret kulminiert.

Ein Anmarsch wäre auch von der anderen Seite her möglich. Schleiermachers Intuition, die Dialoge Platons als Stufenfolge der Einsichtgewinnung anzuordnen, lässt sich lesen als Theorie der Selbstbildung und Bildung nach außen. Entsprechend wäre das Alte Testament im Verbund mit dem Neuen Testament eine Bildungstheorie der Menschheit und eine Selbstbildung Gottes, die, das ist faszinierend, bereits im Alten Testament mediengeschärft agiert. Die Geschichte Gottes mit der Menschheit, die auch immer eine Selbstbildung Gottes einschließt, ist bei näherem Hinsehen eine Geschichte der Medienkrisen. Der literalisierte Gott setzt, wenn er nicht mehr vorsintflutlich agiert, immer wieder auf die Kunst, auf die Poesie und Novellistik, auf die Eventkultur bei den Propheten und auf einen finalen Erzähler, der alltagsnahe neue Mythen, vulgo: Gleichnisse erzählt, die sich niemals ganz dem Logos erschließen.

Eine weisheitliche Bildungstheologie scheint eine Kandidatin für eine gesamt-biblische Theologie zu sein. Jesus ist eine eigentümliche Verkörperung dieser Idee, weil seine Eigentümlichkeit wiederum darin besteht, traditionelle Weisheit und apokalyptische Weisheit zu verschränken.<sup>71</sup> Das setzt freilich voraus, der Weisheit eine zentrale Rolle in der literarischen Formatierung des biblischen Kanons zuzusprechen.<sup>72</sup> Das Thema wäre neu zu verhandeln. Altes und Neues Testament sind dann ein über die Weisheit verschränktes Gesamtkunstwerk der Bildung der Menschheit. Unterkomplex wäre es, biblische Texte nur als Ausdruck religiöser Erfahrung<sup>73</sup> oder als symbolisches Gedächtnis<sup>74</sup> zu deuten, sie sind vielmehr produktionsästhetisch gelesene Inszenierungen, die immer schon die Leserin und den Leser im Auge haben, ge-

**69** Vgl. Ernst Würthwein: *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament* (1958/1960), in: Ders.: *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen 1970, 197–216, 207.

**70** Vgl. Markus Witte: ‚Weisheit‘ in der alttestamentlichen Wissenschaft. *Ausgewählte literatur- und theologiegeschichtliche Fragestellungen und Entwicklungen*, in: *ThLZ* 137 (2012), 1159–1176.

**71** Vgl. Andreas Grandy: *Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit*, Göttingen 2012.

**72** Vgl. Klaas Huizing: *Inszenierte Geistesgegenwart. Kleines Plädoyer für eine weisheitliche Theologie und Ethik*, in: Christian Senkel (Hg.): *Geistes Gegenwart. Zur religiösen Grundierung der Lebenswelt, Theologie Kultur Hermeneutik* 18, Leipzig 2016, 77–95.

**73** Vgl. Jörg Lauster: *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.

**74** Vgl. Ulrich Barth: *Subjektphilosophie* (Anm. 19), 313: „Meine These lautet: Heilige Schriften repräsentieren das symbolische Gedächtnis einer Religion. Ihr Gebrauch bildet die Mitte religiöser Erinnerungskultur. Das besagt aber zugleich: Objektiv fixierte Bedeutungskomplexe werden nur als subjektiv erinnerte zum symbolischen Kapital einer Religion. Codifizierte Sinnressourcen leisten nur dort einen Beitrag zu konkreter Sinngebung, wo sie als Deutungsschemata eigenen Erlebens aufgerufen und angeeignet werden. Textbezogene Erinnerungskultur und gegenwartsbezogene Deutungskultur gehören zusammen.“



deutetes Erleben inszenatorisch nachvollziehbar machen wollen und Glauben und somit auch Gewissheit allererst erzeugen. Das aber hieße wissenschaftspolitisch, sich den literarischen Formen des Alten Testaments und des Neuen Testaments ausdrücklich nochmals zuzuwenden. Auf die Agenda gehört eine Poetik der Weisheit und des Heiligen Geistes, um der Kraft literarischer Formen aufklärerisch auf die Spur zu kommen. In unserer an literarischen Formen inzwischen höchst armen Theologie wäre produktionsästhetisch künftig mit der Erneuerung literarischer Form zu antworten.

An anderer Stelle erweist sich der Platonismus von Schleiermacher allerdings als Mühlstein. Die von mir gefeierten *Monologen* können Sündenfreiheit nur im Reich der Geister durchhalten, sobald die Leiblichkeit ins Spiel kommt, wird der Sünde als Unlust erneut ein Platz zugestanden. „Der Leib ist der Kerker der Seele“, dieser Satz aus dem Phaidros (247c, 250; Kratylos 400) von Platon hatte für die Geistesgeschichte entsetzliche Nebenwirkungen und zementierte die Leibfeindlichkeit für Jahrtausende. Wer hier gegensteuern will, ist gut beraten, einen anderen Zugang zu wählen und die Enge subjektivitätstheoretischer Verortung, in der Schleiermacher seinen Platon umwidmete, zu verlassen. Nur so ist auch die geniale Intuition Schleiermachers zu retten, Gefühle auszuzeichnen, die er zwar fälschlich für die Religion reservieren wollte<sup>75</sup>, und die er aber doch als „inneres Zustandsbewusstsein“<sup>76</sup> verkürzt. Hier muss man anders ansetzen. Die inzwischen hochgeschätzte, auf eine Intuition Goethes zurückgehende Gefühlstheorie von Hermann Schmitz deutet Gefühle als Atmosphären, die den resonanten Körper heimsuchen.<sup>77</sup> Auch Schleiermacher spricht in den *Reden* von einer „mit auflösenden und magnetischen Kräften angefüllte(n) Atmosphäre“<sup>78</sup>, das meint wohl eher einen Gefühlsraum als einen inneren Zustand. Von dieser realitätsgesättigten Betroffenheit her erschließt sich eine leibfreundliche Anthropologie, die einer entsprechenden Theologie zur Grundlage dienen kann.

Eine leibfreundliche Theologie, die den engen Zusammenhang von Emotion und Ethik, Emotion und Theologie im Auge behält, kann auch von der Sündenfixierung lassen. Im Gegensatz zu dieser Sündenfixierung arbeitet das biblisch-weisheitliche Paideia-Konzept mit allen Tricks, gerne auch mit Beschämung, um die Leserinnen und Leser zur Bildung ihrer Eigentümlichkeit zu animieren, um, ein Gedanke, der im christlichen Westen wenig Anhänger hat, die Vervollkommnung, jetzt aber als Bildungsprogramm umgewidmet, voranzutreiben. In einem spannenden Artikel hat der Alttestamentler Konrad Schmid von der *Unteilbarkeit der Weisheit* gesprochen und in wünschenswerter Klarheit an den Schöpfungserzählungen gezeit: „Es gibt keine

---

<sup>75</sup> Vgl. Hans-Peter Grosshans: Alles (nur) Gefühl? Zur Religionstheorie Friedrich Schleiermachers, in: Andreas Arndt, Ulrich Barth, Wilhelm Gräb (Hg.): *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin 2006*, Schleiermacher-Archiv Bd. 22, Berlin/New York 2008, 547–565.

<sup>76</sup> Ulrich Barth: *Subjektphilosophie* (Anm. 19), 305.

<sup>77</sup> Vgl. Hermann Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990. Schmitz charakterisiert Schleiermacher treffend als „kontemplativen Sentimentalismus“, ebd., 444.

<sup>78</sup> Schleiermacher: *Über die Religion* (Anm. 64), 54. Dazu Timm: *Revolution* (Anm. 24), 48.

göttliche Spezialweisheit, die sich von der menschlichen qualitativ absetzen würde, vielmehr ist die Weisheit *eine* Weisheit.<sup>79</sup> Heil und Rettung haben in diesem Konzept eine andere, aus der Sündenumklammerung gelöste Pointe. Nochmals: Eine gesamtbiblische und zugleich antiplatonisch-leibfreundliche und von der Sündenpathologie geheilte Theologie ist über die Weisheit als Bildungstheorie möglich, sofern man sie nicht auf eine Bildung der Seele reduziert. Die Umbaukosten für diese Theologie sind dann aber beträchtlich. Sie siedelt diesseits von Schleiermacher und Barth.

Zur Eigentümlichkeit des Protestantismus gehören das Freiheitspathos und die Geselligkeit gleichermaßen. Ich wünsche uns allen Witz und Schalkhaftigkeit, also jene sinnlichen Elemente am Geist, die erfrischend sind und die Schleiermacher bei der Herz vermisste, damit ein Fest ein spannendes Fest wird. Nun lasst uns also feiern und fröhlich sein.

---

79 Konrad Schmid: Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, in: ZAW 114 (2002), 21–39, 30 (Hervorhebung im Original).



Bildung



Ursula Frost / Köln

# Gesinnungsbildung – Überlegungen zur rezenten Rezeption Schleiermachers in der Erziehungswissenschaft

In den letzten Jahren hat die Pädagogik Schleiermachers und ihre Begründung wieder vergleichsweise deutliche Aufmerksamkeit erhalten. Von einer Schleiermacher-Renaissance in der Pädagogik zu reden, wäre allerdings zu viel gesagt. Eher zeichnet sich das altbekannte Bild des Abarbeitens an einem überragenden Klassiker ab, wie es auch für Humboldt gilt, auf dessen Werk die aussterbende Zunft Allgemeiner Pädagogen von Zeit zu Zeit in beharrlicher Hassliebe zurückgreift, um sich von ihm abzugrenzen und neue Wege zu gehen, die man auch als „Humboldts Albtraum“ ansehen kann<sup>1</sup>. Eine ernsthafte Auseinandersetzung findet sich in Bezug auf Schleiermacher – auch das hat Tradition – vor allem in Dissertationen vor. Im Folgenden werden drei davon aufgegriffen, weil sie einen charakteristischen Eindruck von der rezenten Rezeption Schleiermachers in der Erziehungswissenschaft vermitteln können.

## 1. Drei neue Blicke auf Schleiermacher

2008 erschien Steffen Kleints Arbeit „Über die Pädagogik D.F.E. Schleiermachers. Theoriebildung im Spannungsfeld von Kritik und Affirmation“.<sup>2</sup> Diese Arbeit widmet sich den Begründungsfiguren der Pädagogik als Wissenschaft ebenso wie dem „Fachwerk“ ihrer spezifischen Grundbegriffe und theoretischen Gestalten. Der Fragehorizont ergibt sich aus dem hartnäckigen Urteil eines ‚Vernunft-, Natur- und Geschichtsoptimismus‘ Schleiermachers, das das erziehungswissenschaftliche Schleiermacher-Bild seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend prägt und das in den Spuren einer Kritischen Erziehungswissenschaft zum Vorwurf einer ‚affirmativen Erziehung‘ führt. Kleints Arbeit geht dem nach, indem sie insbesondere das Verhältnis von Pädagogik und Ethik untersucht und die spannungsreichen Bezüge von Natur und Vernunft zu Rate zieht, um am Ende das Urteil über einen in erster Linie bloß affirmativen Charakter der Pädagogik Schleiermachers vorsichtig, aber deutlich zu revidieren.

---

1 Vgl. dazu Franz Schultheis/ Paul-Frantz Cousin/ Marta Roca i Escoda (Hrsg.): Humboldts Albtraum. Der Bologna-Prozess und seine Folgen. Konstanz 2008.

2 Steffen Kleint: Über die Pädagogik D.F.E. Schleiermachers – Theoriebildung im Spannungsfeld von Kritik und Affirmation, Frankfurt a.M. 2008.

2010 veröffentlichte Stefanie Bermges ihr Buch „Die Grenzen der Erziehung. Eine Untersuchung zur romantischen Bildungskonzeption Friedrich Schleiermachers“.<sup>3</sup> In dieser Arbeit werden die frühromantischen Konzepte von Individualität, Bildung und Religion als entscheidende Grundlagen für sein späteres pädagogisches Denken vermutet und in ihrem Einfluss für das Bildungsverständnis in den Pädagogikvorlesungen verfolgt. Am Ende steht eine eigenständige Reflexion, die den Versuch unternimmt, Schleiermachers Individualitätsdenken als persönlichkeithethischen Ansatz zu lesen und in einen aktuellen Bildungsbegriff einzutragen.

2012 wurde Franziska Bartels Buch über „Die Entstehung des Erziehungsdenkens bei Schleiermacher“ gedruckt.<sup>4</sup> Bartel setzt ebenfalls bei den Frühschriften Schleiermachers an und verbindet die Tatsache, dass Schleiermachers früheste Gedanken zur Erziehung sich innerhalb religiöser Kontexte finden, mit dem Generalverdacht einer religiös-theologischen Hegemonie. Schleiermachers Pädagogik sei insgesamt von dieser Herkunft geprägt und müsse in diesem Sinne gelesen werden, auch und gerade da, wo sie explizit Unabhängigkeit behauptete. In ihrer Arbeit zeigt sie die biographischen Kontexte des Herrnhuter Pietismus und insbesondere den Einfluss Zinzendorfs als ideengeschichtliche Basis für das spätere Erziehungsdenkens Schleiermachers auf und stellt daraufhin die relative Autonomie seiner Pädagogik in Frage.

Es wäre nun von eigenem Interesse, den verschiedenen Ansätzen und den sich teilweise deutlich widersprechenden Ergebnissen dieser drei jüngeren Arbeiten nachzugehen. Hier soll ein anderer Weg eingeschlagen werden, der das Augenmerk auf ein Thema richtet, das für alle drei Arbeiten von zentraler Bedeutung ist: Gesinnungsbildung. In Kleints Arbeit kommt die Gesinnungsbildung als Kernstück einer affirmativen, weil der sittlichen Entwicklung des einzelnen Edukanden und Erziehers folgenden und „vertrauenden“ Grundhaltung der Erziehung zur Sprache. Stefanie Bermges macht an der Gesinnungsbildung die Verpflichtung des Individuums auf die Gemeinschaft bzw. Gesellschaft fest, die die Betonung der Individualität in den Frühschriften in starker Form modifiziere. Bei Franziska Bartel steht der Begriff der Gesinnung als solcher unter Verdacht; dass sich pädagogisches Handeln überhaupt auf Gesinnung richten sollte, wird – auch unabhängig von allen inhaltlichen Bezügen – auf Schleiermachers missionarischen Eifer zurückgeführt, das Gebiet der Erziehung insgesamt unter die „Leitung“ religiöser Kategorien und Haltungen zu bringen.

Der Begriff der Gesinnung, den alle drei Untersuchungen als zentrale Kategorie behandeln, stellt in Schleiermachers Pädagogik wohl am deutlichsten den Zusammenhang zur Ethik her. Gerade an diesem Zusammenhang aber muss sich die aktuelle Schleiermacher-Rezeption in ihrer Tragfähigkeit für pädagogisches Denken erweisen. Zugespitzt kann man im Blick auf die angeführten jüngsten Schleiermacher-Arbeiten

---

<sup>3</sup> Stephanie Bermges: Die Grenzen der Erziehung. Eine Untersuchung zur romantischen Bildungskonzeption Friedrich Schleiermachers. Studien zur Pädagogik der Schule, hrsg. v. Rudolf Biermann, Stephanie Hellekamps und Wilhelm Wittenbruch Bd. 34, Frankfurt a.M. usw. 2010.

<sup>4</sup> Franziska Bartel: Die Entstehung des Erziehungsdenkens bei Schleiermacher. Erziehung, Schule, Gesellschaft, hrsg. v. Winfried Böhm u. a. Bd. 62, Würzburg 2012.

fragen: Welche Zumutung ist aus heutiger Sicht mit der Kategorie der Gesinnung für die pädagogische Theorie formuliert?

## 2. Gesinnung – Gesinnungserziehung – Gesinnungsbildung

Steffen Kleint arbeitet als systematischen Kern der Pädagogikvorlesungen die „befördernde Erziehungsart“, die „Gesinnungs- und Fertigkeitserziehung“ und die „Erziehung als Kunst“ heraus. Dass Schleiermacher gegenüber der verhindernden und gegenwirkenden Tätigkeit die unterstützende in den Mittelpunkt rückt, fasst Kleint in den Begriff der „befördernden Erziehung“, um damit herauszustellen, dass Schleiermacher sich hauptsächlich auf eine positive statt einer negativen Erziehung konzentriert und dass seine Erziehungstheorie als Kunstlehre sich an reale Gegebenheiten anschließt statt ein Gegenmodell zu entwerfen. Die Analyse von deren Herzstück, der Gesinnungs- und Fertigkeitserziehung, arbeitet sich denn auch besonders an der Darlegung ab, wie die Erziehung dem durch die Selbsttätigkeit des zu Erziehenden sich Zeigenden folge – und also darauf angewiesen ist, dass sich von ihm selbst her das jeweils ‚Richtige‘ ergebe. Gesinnung als die bewusste Bestimmung des Willens und ihre sittliche Orientierung scheinen ihm zu leicht in eins zu fallen. Das Zutrauen, dass sich Freiheit als Sittlichkeit erweist, wird als Problem eines von Schleiermacher zugrunde gelegten „Weltvertrauens“ angesprochen. Diesem Befund entspricht auch für die Seite des Erziehers Schleiermachers „Vertrauen in eine pädagogische Gesinnung“, so dass Kleint sich verwundert, „wie zuversichtlich Schleiermacher auf pädagogische Gefühle setzte und sich mit einer gelehrten ‚Appellation‘ an deren Sittlichkeit begnügte“<sup>5</sup>.

Stefanie Bermges widmet sich den Verschiebungen in Schleiermachers Bildungsdenken von den frühromantischen Schriften zur Formulierung seiner Pädagogik. Während in der romantischen Konzeption Bildung als Selbstbildung gedacht werde, komme sie in den Pädagogikvorlesungen als mögliches ‚Ergebnis‘ von Erziehung vor. Zwar finde sich auch dort die Betonung der Individualität wieder, werde aber in eine Passung zur Universalität und damit zu Gemeinschaft und Gesellschaft versetzt. In diesem Zusammenhang konzentriert sich die Fragestellung auf die Gesinnung, „da sich vor allem in diesem Bereich die Spannung von individueller und universeller Erziehung“ zeige<sup>6</sup>. Als pädagogische Probleme der Gesinnungsbildung werden ausgemacht: die persönliche Eigentümlichkeit des Einzelnen im Verhältnis zur Sittlichkeit des Ganzen – Kann Erziehung beides gleichermaßen bewirken? – und die Paradoxie, etwas durch Erziehung erreichen zu wollen, was der Einzelne nur selbsttätig hervorbringen kann.

---

<sup>5</sup> Kleint 2008, S. 187.

<sup>6</sup> Bermges 2010, S. 103.

Für Franziska Bartel zeigt Schleiermachers pädagogische Konzentration auf Gesinnung bereits die christlich-religiöse Grundlage seiner Pädagogik an. Die „Konstellation von Gesinnungsbildung und pädagogischem Handeln“ überhaupt sowie deren systematische Bedeutung für Theologie und Pädagogik gleichermaßen ließen sich nur historisch und biographisch herleiten.<sup>7</sup> „Schleiermacher ist Theologe, seine originären Bestrebungen widmet er der Religion, und in diesem Kontext entstehen erste Ansätze seines Erziehungsdenkens“<sup>8</sup>. Dieser Entstehungskontext bestimmt Bartel zufolge die gesamte Ausrichtung seines pädagogischen Denkens, wofür die bisherige pädagogische Schleiermacherforschung blind gewesen sei. Die „Vernachlässigung der religiös-theologischen“ zugunsten einer „einseitigen Akzentuierung der philosophischen Perspektive“ wird hier als „Problem der pädagogischen Schleiermacherforschung“<sup>9</sup> identifiziert und stellt den Zugang zur eigenen Problemformulierung dar. In deren Zentrum steht die Gesinnung, die dem zufolge kein pädagogisches Problem aufwirft, sondern selbst eines darstellt, da sie auf religiöse Vereinnahmung und Missionierung verweise. „Die pädagogische Methodologie, insbesondere die originäre unterstützende Maxime, postuliert in Bezug auf die Gesinnungsbildung eine spezifische Form christlicher Erziehung in Konformität zum Herrnhuter Pietismus. Erziehung findet im praktischen Leben statt, während sich der Erzieher in religiöser Nächstenliebe der Kinder und Jugendlichen annimmt, um die persönliche Erfahrung der menschlichen Wesensstruktur zu sichern.“<sup>10</sup>

Welcher Art ist also die Zumutung, die sich aus heutiger Sicht mit dem Begriff der Gesinnung verbindet? Die Antworten lauten zugespitzt: Die Zumutung liegt darin, dass Erziehung freigibt; dass und wie Freiheit in Anspruch genommen wird.

Dazu Kleint: „Mit der befördernden Erziehung nähert man sich vor allem einer freien Lebensregung, wodurch die pädagogische Theoriebildung überflüssig zu werden droht, und ihrem Namen nach neigt die befördernde Erziehung zur Affirmation des Gegebenen, weswegen sie als notwendiger Handlungszusammenhang überhaupt verloren gehen kann“<sup>11</sup>. Die hier aufgeworfene Frage lautet: Wie kann Schleiermacher den wichtigsten Teil der Erziehung dem sogenannten ‚freien Leben‘ überlassen? Muss darin nicht einerseits ein naiver Glaube an eine sich von selbst einstellende Sittlichkeit und andererseits die Gefahr der Zementierung gegebener gesellschaftlicher Verhältnisse befürchtet werden?

Bermges geht – beinahe umgekehrt – von der frühromantischen Betonung individueller Selbstbildung aus und argumentiert: Wenn Schleiermacher in sein Konzept der Gesinnungsbildung die Selbstbildung der Individualität aufnimmt, wie kann diese „Grenze der Erziehung“ angesichts der gleichzeitigen Deutung von Gesinnung als „Gemeingeist“ gewahrt werden? Die „selbstverständliche Pflicht, einen solch

---

7 Bartel 2012, S. 229.

8 Ebd., S. 13.

9 Ebd., S. 16.

10 Ebd., S. 228.

11 Kleint 2008, S. 81.



harmonischen Zustand mit der Gesamtheit anzustreben“ stellt Bermges „als die normative Pointe von Schleiermachers handlungstheoretischen Überlegungen“ heraus.<sup>12</sup>

Für Bartel ist die Freigabe der Gesinnungsbildung nichts als die Sicherstellung einer um so wirksameren religiösen Sozialisation. Bartel betont, „dass Schleiermachers pädagogische Konzeption auf christlichem Gedankengut basiert und deshalb ihr einschlägiger Autonomieanspruch (...) obsolet wird“<sup>13</sup>.

Die Zumutung der Schleiermacherschen Pädagogik scheint bei aller Unterschiedlichkeit der genannten Untersuchungen darin zu liegen, dass sie „Gesinnungs-Pädagogik“ ist – was nach Kleint sittlichen Optimismus, nach Bermges Einschränkung der Individualität, nach Bartel religiöse Übergriffigkeit bedeutet. Hinter der Frage: Was mutet uns Schleiermacher mit seiner Betonung der Gesinnung zu? steht nachdrücklich die Frage: Muss nicht jede Art von Gesinnungs-Pädagogik heute obsolet sein?

### 3. Das Problem der Normativität

Eine gemeinsame Klammer der drei unterschiedlichen Arbeiten bildet die Verabschiedung einer normativen Pädagogik. Normative Pädagogik abzubauen ist ein Projekt, das allen derzeitigen Ansätzen der Erziehungs- und Bildungswissenschaft gemeinsam ist. Normative Vorgaben, etwa im Rückgriff auf metaphysische Vorentscheidungen, sollen, insbesondere im Umgang mit traditionellen Theorien, kenntlich gemacht und abgewiesen, generell die normative Übergriffigkeit von Theorien aufgedeckt werden. Das führt bei Kleint und Bermges dazu, die „starken“, metaphysisch begründeten Vorannahmen Schleiermachers zu identifizieren, die heute so nicht mehr geteilt werden können. Demgegenüber wollen sie Sperrigkeiten zur Geltung bringen, die sich Schleiermachers „harmonischem Denken“ nicht fügen. Bei Franziska Bartel geht es dezidiert um die Verabschiedung der Pädagogik Schleiermachers und ihrer philosophisch-geisteswissenschaftlichen Rezeption.

In ihren Arbeiten stellen die zitierten Erziehungswissenschaftler normative Vorannahmen heraus, mit denen Schleiermachers Konzept der Gesinnungsbildung begründet und gesichert werde. So könne er das Risiko einer dem freien Leben überlassenen Willensorientierung der zu Erziehenden nur eingehen, weil er von einer Gleichsetzung von Entwicklung und *guter* Entwicklung, von Freiheit und Sittlichkeit ausgehe, so Kleint. Die Forderung nach freier Entwicklung der Individualität könne er nur stellen, weil er eine Passung von Individualität und Allgemeinheit annehme, so Bermges. Da das Individuelle als Teil des Ganzen gedacht werde, könne es keine wirklichen Widersprüche und Verletzungen geben, sondern nur harmonische Ergänzungen. Demnach sei „die Verwirklichung der Eigentümlichkeit bei Schleiermacher ganz undialektisch die harmonischste Form des Menschseins: Die Entdeckung

---

<sup>12</sup> Bermges 2010, S. 126.

<sup>13</sup> Bartel 2012, S. 229.

und Ausfaltung der Eigentümlichkeit des Einzelnen koinzidiert mit den Individuationen der allgemeinen Menschheit, denn die ‚menschliche Gattung realisiert sich nur in der Unendlichkeit der persönlichen Differenzen‘<sup>14</sup>. Humane Entwicklung scheint teleologisch gesichert. ‚Die Entfaltung des individuellen telos ist hier also mit der Entfaltung des allgemeinen telos identisch‘<sup>15</sup>. Religion wird in der romantischen Sicht zum einen als Grundlage für Pluralität und Individualität herangezogen, andererseits behält sie als Einheitsgrund und höchste Stufe des Selbstbewusstseins eine teleologische Funktion.

Beide Autoren führen an, Schleiermachers pädagogische Theorie bleibe zu offen, sie überlasse zu viel der Praxis und den darin handelnden Personen, und das ersehe umso problematischer, wenn Schleiermachers metaphysische Sicherungen entfallen.

Nach Bartels Ausführungen ist die gesamte Gesinnungsbildung Domäne religiös-theologischer Ansprüche, so dass seine Pädagogik nicht nur normative Vorgaben für Pädagogik enthalte, sondern auf gar kein genuin pädagogisches Interesse zurückgreife. ‚Aus dem Bewusstsein der religiösen Mission erstrebt er die Weiterentwicklung des ethischen Zusammenlebens in der Gesellschaft, denn lediglich »mit« Religion ist moralisches Handeln möglich. Die Religion verfährt aus einem übergeordneten Standpunkt ziel- und richtungsweisend, somit kommt ihr binnen des soziokulturellen Lebens eine Leitungsfunktion zu. In der Obliegenheit, die Entwicklung humaner Existenz für das »Höhere und Göttliche« zu fördern, kulminieren vorerst Schleiermachers pädagogische Interessen‘<sup>16</sup>. Der zunächst auf einzelne Texte bezogene Befund wird zum allgemeinen Urteil: ‚Von einem originär pädagogischen Interesse Schleiermachers kann in dieser Arbeit kaum ausgegangen werden‘<sup>17</sup>. Bartels Rückführung der Pädagogik Schleiermachers auf ‚christliches Gedankengut‘<sup>18</sup> vollzieht sich als Abkehr von geisteswissenschaftlicher als normativer Pädagogik im Ganzen.

Erziehungstheorie soll nicht normativ sein. Darin sind sich die angeführten Untersuchungen zu Schleiermachers Pädagogik einig. Die Rede von einer ‚nicht-normativen Theorie der Erziehung‘ ist indes missverständlich. Teils wird darunter Wertneutralität im Sinne der empirisch-analytischen Wissenschaft, teils Analyse und Kritik von Normen verstanden. In jedem Falle besteht die Gefahr, die eingenommene Haltung selbst nicht als normierende mit zu bedenken. So kann die Wertneutralität der Empirie zur Norm der Meßinstrumente oder der Meßbarkeit selbst werden (Lutz Koch spricht treffend von ‚normativer Empirie‘<sup>19</sup>). So geraten aber auch die Kriterien und Maßstäbe von Analysen immer wieder zur Normierung des Blicks und der Diskurse,

---

<sup>14</sup> Bermges 2010, S. 211.

<sup>15</sup> Ebd., S. 213.

<sup>16</sup> Bartel 2012, S. 13.

<sup>17</sup> Ebd., S. 12.

<sup>18</sup> Ebd., S. 229.

<sup>19</sup> Lutz Koch: Eine neue Bildungstheorie? Qualitätsentwicklung, Neues Steuerungsmodell, Evaluation und Standards. In: Ursula Frost (Hrsg.): Unternehmen Bildung, Paderborn 2006, 126–139.

auf die sie sich beziehen. Nach Dietrich Benner meint eine nicht-normative Theorie der Erziehung eine solche, die bestehende normative Ansprüche unterschiedlichster Herkunft auf die „konstitutive Fragestruktur“ individueller und gesellschaftlicher Lernprozesse und auf die Fraglichkeit des „Experiments, Menschen mit Hilfe von Menschen zu bilden“, bezieht.<sup>20</sup> Alle möglichen Arten von Normen, die Anspruch auf Erziehung erheben, sollen hier in doppelter Weise reflexiv gebrochen werden; zum einen, indem sie in je neuen Lernprozessen sachlicher Auseinandersetzung unterworfen, zum anderen, indem sie auf die Fraglichkeit menschlicher Selbstwerdung bezogen werden. Damit ist eine pädagogisch ungefilterte Funktionalisierung der Erziehung und Bildung für bestehende Normen abgewiesen, aber auf einer zweiten Ebene wird pädagogische Theorie in einem weiten Sinne *selbst normativ*, nämlich indem sie für die Ermöglichung des Fragens in bestimmtem Sinne eintritt. Die „konstitutive Fragestruktur“ sachlicher Auseinandersetzung und der Bezugshorizont der Bildung als Menschwerdung drücken selbst Ansprüche eines bestimmten Welt- und Menschenbildes aus, das *Reflexion im Sinne von Erkenntnissuche und Freiheitsversuchen* in den Lebensentwurf von Individuen und Gesellschaften mindestens einbezieht und sich damit gegen Menschen anders beanspruchende Normen zur Wehr setzt.

Die Betonung des Fragens und der Fraglichkeit in Bezug auf Sachen und Menschen eröffnet einen anderen Horizont als etwa die Konzentration auf Problemlösen und Funktionalität. Auf dieser Ebene lässt sich das Problem der Normativität nicht aus der Pädagogik ausschließen. Bartel liefert mit ihrer Arbeit selbst einen Beleg dafür, wenn sie am Ende ein Bekenntnis ablegt für den Pragmatismus Deweys, für die empirische Bildungsforschung und das Kompetenzmodell, das durch PISA und Bologna verwirklicht wurde.

## 4. Schleiermachers aufklärerischer Humanismus

Schleiermachers Konzept der Gesinnungsbildung steht unzweifelhaft im Zusammenhang mit seiner großen Vision einer humanen Selbstbestimmung der Menschheit. Seine Theorie der Erziehung setzt gleichwohl bei der realen Gesellschaft an, in der sie stattfindet, hofft aber auf jenen Fortschritt der Generationen, den Kant in seinem berühmten Aufklärungsaufsatz andeutet und auslösen will. Der Kontrast zwischen der Beschreibung realer Verhältnisse und dem Selbstbestimmungsanspruch hat schon in Kants Aufklärungsaufsatz appellativen Charakter. Es geht um die Lösung aus herrschenden Vormundschaften durch die Anstrengung des Selberdenkens und um die Ermöglichung politischer und moralischer Freiheit durch den öffentlichen Vernunftgebrauch. Von diesem soll nach Kant, unter Umgehung gängiger Praktiken, ein

---

<sup>20</sup> Dietrich Benner: Studien zur Theorie der Erziehung und Bildung, Weinheim 1995, 166.

Lernprozess über Generationen hinweg ausgehen<sup>21</sup>, der eine Orientierung an theoretischer und praktischer Vernunft statt an kurzschlüssigen Eigeninteressen bewirkt, so dass Eltern nicht nur das gesellschaftliche „Fortkommen“ ihrer Kinder, Regierende nicht nur die Stabilisierung ihrer Machtstrukturen wollen.<sup>22</sup>

Wenn Schleiermacher die „Lösung der sittlichen Aufgabe“ zum „Beruf“ des Menschen als Menschen erklärt, dann ist damit nicht nur eine Erweiterung der ethischen Perspektive, sondern zugleich ihre Überantwortung an die Praxis selbst gemeint. Fragen zu stellen, eigene Antworten zu geben und selbst Verantwortung zu übernehmen, bedeutet am Prozess der offenen Bestimmung des Menschseins teilzunehmen. Sittlichkeit ist dabei keine Selbstverständlichkeit, sondern nur eine Möglichkeit. Aber diese Möglichkeit kann eröffnet oder verstellt werden. Sie zu eröffnen, bedarf einer gemeinschaftlichen Anstrengung aller gesellschaftlichen Mächte und Gruppen und ist kein spezieller Auftrag für ausgewählte Berufsgruppen, wie etwa Lehrer und Professoren. Deshalb nimmt er in seiner Pädagogikvorlesung von 1826 bekanntlich die jeweils gesamte Generation von Erwachsenen einer Gesellschaft in die erzieherische Verantwortung. Der bis heute kaum abzuweisende Grundgedanke dabei ist: Erzieherisch wirken nicht nur pädagogisch intendierte Maßnahmen und Institutionen, sondern der entscheidende Einfluss geht von der tatsächlichen Orientierung der Menschen in einer Gesellschaft aus.

#### **4.1 Jede Gesellschaft hat die Erziehungstheorie, die sie (sich) verdient**

Lange vor Emile Durkheim sah Schleiermacher die Gebundenheit der Erziehung an und ihre Abhängigkeit von der jeweiligen Gesellschaft, in der sich ihre Praxis und Theorie entwickelt. Daraus resultierte für ihn aber weniger der fremde Blick bloß empirischer oder struktureller Analyse als vielmehr in erster Linie ein Impetus aufklärerischer Reform. Wissenschaft von Erziehung soll demzufolge nicht selbstbezüglich sein und die Verwendung ihrer Ergebnisse einer ihr äußerlichen Praxis überlassen. Stattdessen dient sie der kritischen Reflexion und ethischen Erneuerung einer Praxis, und zwar zunächst immer der je gegebenen faktischen Erziehungspraxis in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation. Dabei kommt dieser Praxis aber eine zu beachtende eigene Würde zu, weniger aufgrund der bestehenden Strukturen und Funktionen als hinsichtlich der darin handelnden Personen, die erzieherisch wirken. Unter dem Hinweis auf die „Dignität der Praxis“<sup>23</sup> wird deren Eigenrecht betont, das

---

**21** Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Werkausgabe Bd. 11, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1964, S. 58.

**22** Immanuel Kant: Über Pädagogik. In: Werkausgabe Bd. 12, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1964, S. 704.

**23** Friedrich Schleiermacher: Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe Bd. 2, hrsg. von Michael Winkler und Jens Brachmann, Frankfurt a.M. 2000, S. 11.

durch den geschichtlichen Rahmen von Traditionen, vor allem aber durch die Unvorfinglichkeit und Unverfügbarkeit des Miteinanderhandelns lebendiger Personen begründet ist und daher nicht beliebig konstruiert und verplant werden darf. Pädagogische Theorie ist für Schleiermacher gerade in ihrer kritisch reformerischen Ausrichtung nicht ohne großen Respekt vor dem Eigenrecht der Erziehungspraxis zu denken. Keinesfalls kann sie, ohne die Freiheit, den Handlungsspielraum und die eigene Reflexion der beteiligten Personen zu berücksichtigen, von außen ‚innoviert‘ werden. Denn gerade ihre freie Selbstbestimmung ist ja das Ziel.

Eben darum liegt die Dignität der Praxis andererseits aber nicht schon in der bloßen Faktizität begründet, sonst wären alle Formen und Praktiken der Erziehung, die in einer Gesellschaft tatsächlich vorkommen, eo ipso sakrosankt. Dagegen schafft erst das Bemühen einer offenen, reflektierten Auseinandersetzung um das, was eine gute Erziehung ausmacht, die Spannung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, die jeweils den Horizont des Handelns und seiner Verantwortung eröffnet. Gesellschaftliche Praxis hat da ihre eigene Dignität, wo dieser Horizont wahrgenommen wird. In diesem Sinne ist die Qualität von Erziehung und Bildung von der je gesellschaftlich entwickelten Sittlichkeit bzw. Ethik her zu ermessen.<sup>24</sup> Schleiermacher unterstellt damit das pädagogische ‚Praxisfeld‘ nicht einfach gesellschaftlicher Funktionalität oder professionellem Management, sondern fordert mit dem Hinweis auf gesellschaftliche Abhängigkeit alle gesellschaftlichen Kräfte zur ethischen Anstrengung heraus. Ihm erscheint es ebenso absurd, die Qualität von Erziehung und Bildung als partielles Feld losgelöst von den gesellschaftlichen Bedingungen erfassen zu wollen, wie auch, sie unabhängig von den ethischen Anstrengungen einer Gesellschaft zu diskutieren. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bestimmung der Art von Pädagogik, die sich eine Gesellschaft leistet: Sie ist ihrerseits Indiz für die Entwicklung einer Gesellschaft im Umgang mit Freiheit.

## 4.2 Pädagogik und Politik müssen koordiniert, nicht kurzgeschlossen werden

Pädagogisches Denken und Handeln haben insofern immer eine eminent politische Dimension, als sie zugleich Grundlage und Aufgabe der Politik sind. Pädagogik und Politik sind in ihrer Wirkung aufeinander bezogen. Was die eine hervorbringt, gibt der anderen ihre Bedingungen vor. Beide müssen gut „koordiniert“<sup>25</sup> sein, wenn die sinnvolle Gestaltung eines öffentlichen Gemeinwesens gelingen soll. Für Schleiermacher war klar, dass mit den wachsenden Spielräumen bürgerlicher bzw. humaner Freiheit und Verantwortung die pädagogische und die politische Praxis eng anein-

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Birgitta Fuchs: Schleiermachers dialektische Grundlegung der Pädagogik. Klärende Theorie und besonnene Praxis, Bad Heilbrunn/ Obb. 1998.

<sup>25</sup> Schleiermacher 2000, S. 13.

ander rücken. Ihre gemeinsame Mitte müsse der offene Prozess eines Miteinanderhandelns verantwortlicher Personen sein; in der Erziehung tragen dabei die schon etablierten und – im besten Falle – gebildeten Erwachsenengenerationen die Hauptverantwortung gegenüber der nachwachsenden, während in der Politik die gleichartige Verantwortlichkeit aller Beteiligten anzusetzen sei.

Schleiermacher, sicher kein Demokrat im heutigen Verständnis, verlangte die Teilhabe aller an der pädagogischen und politischen Praxis unter prinzipieller Gleichheit und Gemeinsamkeit über soziale, kulturelle und individuelle Differenzen hinweg durchzusetzen. Das bedeutete für ihn in pädagogischer Hinsicht die Stärkung der allgemeinen Bildung als gemeinsame Bildung gegenüber Privaterziehung und Standesbildung. In der Politik sollte bürgerliche Selbstbestimmung als Grundlage und Kontrolle der Regierung eingerichtet werden. Individuelle und kulturelle Differenzen sollten dabei nicht nur berücksichtigt, sondern überall gefördert werden – solange sie irgend ethisch vertretbar erscheinen. Sein zentraler Gesichtspunkt dabei: In der pädagogischen wie in der politischen Praxis dürfen Menschen als Mithandelnde niemals zu bloßen Objekten von Handlungen degradiert werden.

Der Demokratie als Verfassungsform stand Schleiermacher skeptisch gegenüber. Er befürchtete an ihr wie viele seiner Zeitgenossen das „Tumultarische“, den blinden Kampf aller gegen alle um die Durchsetzung von Interessen. Sein Argument ist, dass dieser Kampf ein gemeinsames Handeln verhindert. Dem bloßen Kampf der Interessen gegenüber eröffne nur die Suche nach Orientierung und ethischen Maßstäben gemeinsames Handeln. Gerade weil es um ein solches geht, sind aber auch politische Vorgaben inakzeptabel, die mit den Betroffenen nicht abgestimmt sind. Die Differenz von Regierenden und Regierten sei nur zu rechtfertigen durch eine ebenso umfassende wie intensive Gesprächsführung; so müsse Regieren dezentralisiert und pluralisiert werden.<sup>26</sup>

### **4.3 Pädagogisches Handeln bezieht sich auf freie Personen als mündige Gesellschaftsmitglieder und zugleich widerständige Individuen**

Schleiermachers Pädagogik liegen in der Tat normative Vorentscheidungen zugrunde: In ihr werden die zu Erziehenden von Anfang an als Personen betrachtet, die nie bloße Objekte des Erziehungshandelns sein dürfen, sondern denen durch die Anerkennung

---

<sup>26</sup> Die Konzentration der Macht soll den politischen Handlungsraum für die „Regierten“ nicht nur beschränken, sondern in gewissem Sinne erst eröffnen. Monarchie impliziert in Schleiermachers Verständnis Demokratisierungsprozesse. „Wenn nun aber in diesem größten und umfassendsten Staat der Gegensatz zwischen Regent und Unterthan so weit auseinander gelegt ist: so giebt es auch einen desto größeren Spielraum für die vielseitigsten und lebendigsten Einwirkungen des einen Theils auf den andern, deren auch das Bestehen des Ganzen durchaus bedarf“ (KGA I, 11, S. 121; vgl. auch KGA I,11,S. 109; vgl. KGA II,8, S. 70).

ihres Subjektstatus prinzipiell eine Mitwirkung zugestanden wird. Des Weiteren werden Menschen in der Tat gleichermaßen als soziale Wesen wie auch als Individuen gesehen. Dass Individualität gegen Gemeinschaft streiten kann, ändert nichts am doppelten Ziel der Erziehung: die Bildung zum Miteinanderhandeln in Gesellschaft und Gemeinschaft einerseits und die Ausbildung der eigenen Individualität andererseits. Für beide Teilziele ist die oszillierende Spannung von Individualität und Gemeinschaft, von Selbstsein und Mitsein maßgebend, so dass mündige Teilhabe an Gesellschaft auch Kritik und individuelle Persönlichkeitsbildung sowohl Abweichung als auch gegenseitige Mitteilung und Anerkennung einschließt.

Das Sperrige individueller Bildung, die in einem gegebenen oder gedachten Ganzen nicht aufgeht, wäre hier gerade als nicht vorschnell zu glättende Spannung einzutragen. Es aber nicht auf ein größeres Ganzes zu beziehen, würde nicht nur seine Sittlichkeit infrage stellen, sondern es zu gesellschaftlicher Unsichtbarkeit und Nichtlebbarkeit verdammen.<sup>27</sup>

So ist gesellschaftliche Teilhabe über bloßes Funktionieren hinaus immer auch auf Widerspruch und kritische Auseinandersetzung gerichtet; individuelle Selbstwertung über bloßes Abgrenzen hinaus ist immer auf die Wahrnehmung und Anerkennung der Anderen in ihrem Eigenrecht bezogen. Für beide Seiten gilt der Verweisungszusammenhang von Mit-teilen und Ver-antworten, der in Schleiermachers ethischem Modell grundgelegt ist und in seiner pädagogischen Handlungstheorie ausgeführt wird.

## 5. Erziehung als Unterstützung von Gesinnungsbildung

Was erzieherisches Handeln im Einzelnen bewirken will, kann angemessen nur im oben angegebenen Zielhorizont bedacht werden, denn die Tätigkeit muss am Zweck, das Resultat an der Tätigkeit gemessen werden. Dieser systematische Zusammenhang kann nicht ohne Schaden aufgelöst oder umgekehrt werden (wie etwa bei derzeit gängigen Zielvereinbarungen, Outputorientierung, Außensteuerung etc.). Demgemäß ist die Unterscheidung zwischen Fertigkeiten und Gesinnung von grundlegender Bedeutung. „Die Erweckung und Befestigung der Gesinnung umfaßt das freie Gebiet, die Entwicklung der Fertigkeit das methodische, technische Gebiet, beides zusammen das ganze Gebiet der Erziehung.“<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Die polare Verklammerung von Individuum und Gemeinschaft in der Pädagogikvorlesung dient sowohl einer Verpflichtung des Einzelnen auf die Gemeinschaft als auch der Veränderung von Gemeinschaft durch Individualität. Nur wenn individuelle Bildung nicht nur Abgrenzung, sondern auch Mitteilung umfasst, kann tatsächlich Wahrnehmung und Anerkennung des bzw. der je Anderen und gesellschaftliche Veränderung möglich werden. Vgl. Schleiermacher 2000, S. 34.

<sup>28</sup> Ebd. S. 115.

## 5.1 Die Differenz von Fertigkeiten und Gesinnung

Ein Begriff von Erziehung ist nur dann nicht defizitär, wenn er sowohl die Entwicklung von Fertigkeiten als auch von Gesinnung umfasst. Während Fertigkeiten alles bezeichnen, was nach Regeln gelernt und ausgeführt werden kann, also physische, psychische und geistige Operationen und Techniken, die vermittelbar im Sinne der Übertragbarkeit sind, meint Gesinnung die unvertretbare individuell subjektive Haltung, die allgemeine Einstellung des Willens, die jeweils den einzelnen Willensakten eines Menschen zugrunde liegt. Beiden eignet eine *verschiedenartige Güte*, weshalb ihre Unterscheidung in der Erziehung Schleiermacher so wichtig ist. Sowohl Fertigkeiten als auch Gesinnung können auch ohne erzieherischen Einfluss durch bloße Sozialisation entwickelt werden. Das Gütekriterium eines pädagogischen Handelns liegt demgegenüber für die Fertigkeiten in ihrer sachlichen Angemessenheit; Aufgabe der Erziehung ist es hier, „Vollständigkeit, Ordnung und Zusammenhang“ in die Entwicklung zu bringen. Für die Entwicklung der Gesinnung liegt die Aufgabe darin, „die Bewußtlosigkeit in Hinsicht des Einflusses zum Bewußtsein“ zu erheben. Das Ziel liegt hier darin, die *erworbene Haltung als solche zu durchschauen* und sich von bloß übernommenen Mustern in Richtung eigenständigen Denkens und Handelns zu bewegen. Pädagogisches Handeln hat hier zu berücksichtigen und zu unterstützen, dass „ein entwickeltes Bewußtsein in ein sich entwickelndes Bewußtsein hineintrete“<sup>29</sup>.

Fertigkeiten und Gesinnung sind gleichermaßen dem Doppelziel der Erziehung zuzuordnen; sowohl für die gesellschaftliche Teilhabe als auch für die Ausprägung der eigenen Individualität bedarf es einer Beherrschung von Operationen und Techniken bis hin zu dem, was Schleiermacher „mechanische Virtuosität“ nennt, und einer möglichst durchdachten und entschiedenen Haltung bis hin zu dem, was Schleiermacher „die fortwirkende Kraft der Begeisterung“ nennt. Er lässt keinen Zweifel, was das „Höhere“ und Schwerere in der „Kunst“ der Erziehung sei: „Gewiß nur das letztere.“<sup>30</sup> Denn Fertigkeiten sind regelbar, Gesinnung meint die Möglichkeit von Freiheit.

## 5.2 Letztlich kann nur in Freiheit zur Freiheit erzogen werden

Kants Erziehungsparadox „Wie kann ich die Freiheit kultivieren bei dem Zwange?“ wird bei Schleiermacher handlungstheoretisch weitergedacht. Während Kant auf den Sprung zwischen der Vermittelbarkeit auf den Erziehungsstufen der Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und der nötigen Selbstübernahme auf der Stufe der Moralisierung, die nicht mehr zu bewirken, sondern schon Ausdruck der Freiheit ist, nur verweist, bedenkt Schleiermacher die pädagogischen Konsequenzen. Die erzieherische Tätigkeit muss ihr planvolles Wirken auf den Bereich der Fertigkeiten be-

---

<sup>29</sup> Ebd. S. 146.

<sup>30</sup> Ebd. S. 126.



schränken und die *Bildung der Gesinnung an das nicht geregelte Leben freigegeben*, so seine Überlegung. Das bedeutet ihm zufolge keine Preisgabe der Erziehung für diesen Bereich, sondern knüpft an die Voraussetzung einer schon bewussten *Freiheitspraxis* in verschiedenen Bezügen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens an. Dazu gehören für ihn die mit der Aufklärung beginnende politische Freiheit des Bürgers neben der Freiheit der Christenmenschen und die Freiheit der Wissenschaft neben der Freiheit des geselligen Verkehrs.

Gesinnung *bildet sich* bei der jüngeren Generation durch das Beispiel des mündigen Gebrauchs der Freiheit durch die Erwachsenen und durch die Zumutung eigener Freiheit an die Jugend. Erzieherische Einwirkung im positiven Sinne geschieht durch die Artikulation von Gesinnung; durch Billigung und Missbilligung: „Durch diese soll die Gesinnung erweckt und entwickelt werden; und zwar in jener vierfachen Beziehung auf das bürgerliche und religiöse Gemeinwesen, auf das gesellige Leben und auf alles, was Steigerung der Erkenntnis bezweckt, bis zur Wissenschaft hinauf.“<sup>31</sup> Gesinnungsbildung ist damit auf die Erfahrung der kritischen Auseinandersetzung und der mutigen Stellungnahme in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen als Freiheitspraxen angewiesen. „In der Familie allein kann dies nicht geschehen; es muß in einem eigentlich gemeinsamen Leben geschehen.“<sup>32</sup>

Während Operationen und Techniken nach Regeln erlernt und durch Übung vervollkommen werden können, geht es in der persönlichen Haltung und Einstellung gerade darum, Regeln zu befragen und neu zu bestimmen. Hier kommt die Spannung von Regeln und Freiheit ins Spiel. „Im Leben bleibt immer der Gegensatz von Regel und Freiheit; dies muß die Erziehung berücksichtigen.“<sup>33</sup> Zwar ist nach Schleiermacher der Gegensatz von Regeln und Freiheit, Fertigkeiten und Gesinnung nur ein relativer, weil beides einander durchdringt, aber für die Erziehung ist die Spannung zwischen beidem unbedingt zu beachten, wenn die Zielbestimmung nicht unterwandert und verkehrt werden soll. Denn die *Fertigkeiten bringen ihre eigene implizite Gesinnung mit sich*, die sich in der Ausübung als Muster festsetzen. So bringen die Techniken der Wahrnehmung „Weltanschauung“ hervor, die Techniken des selbsttätigen Eingreifens in die Welt Muster der „Weltbildung und Beherrschung“<sup>34</sup>. Daher gilt es gerade demgegenüber für die Erziehung zu differenzieren: „es ist eine andere Art der Einwirkung auf die zu erziehende Generation, wodurch die Gesinnung, und wodurch die Fertigkeit entwickelt wird.“<sup>35</sup> Denn die den Fertigkeiten implizite Gesinnung gehört zum „entwickelten Bewußtsein“ und fordert nicht zum Übergang in ein „sich entwickelndes Bewußtsein“ heraus. Um die Möglichkeit des letzteren nicht zu umgehen,

---

31 Ebd., S. 156.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 111.

34 Ebd., S. 148 ff.

35 Ebd., S. 149.

fordert Schleiermacher: „Das streng methodische technische Verfahren darf aber bei der Einwirkung auf die Gesinnung nicht eintreten.“<sup>36</sup>

Pädagogisches Handeln muss mit der möglichen Freiheit des Gegenübers ‚rechnen‘ und darf daher nicht alles unter Regeln bringen und steuern wollen. „Die Erziehung enthält dann keine Aufforderung zu einem lebendigen freien Handeln, und hindert, die ursprüngliche Freiheit zu gebrauchen ...“<sup>37</sup>. Dies wäre nicht nur ein performativer Widerspruch, der das Erziehungsziel unter der Hand verkehrte, sondern brächte auch einen *Machtmissbrauch* in das Generationenverhältnis. „Es wäre die offenbarste Verschiedenheit zwischen denjenigen, welche die Regel geben und nach ihr leben, und den anderen, die, ohne sie gegeben zu haben, ihr Folge leisten sollten; jene hätten die höhere Potenz des menschlichen Lebens, diese scheinen nur das Leben jener fortzusetzen, nur als untergeordnete Organe gar nicht mit eigenem Leben ausgerüstet. Das dies das Rechte nicht sei, ist klar.“<sup>38</sup>

Erziehung zur Freiheit ist nur durch das Zugeständnis von Freiheit in der Spannung zu gegebenen Regeln sinnvoll. Das müssen Erwachsene verantwortlich vorleben. Es geht Schleiermacher um die Rechenschaft politischer Regeln vor dem „Gemeingeist“; religiös-kirchlicher Gebote vor einer „christlichen Gesinnung“; wissenschaftlicher Kenntnisse und Fertigkeiten vor einer „wissenschaftlichen Gesinnung“ und der sozialen Regeln des informellen geselligen Verkehrs vor einer Art ästhetischen Gewissens, nämlich der Wahrnehmung des Anderen mit „Sinn für das Anmutige und Schöne“<sup>39</sup>. Dass Gesinnungsbildung dabei an Gemeinschaft verwiesen ist, bedeutet, dass Freiheit in Schleiermachers Sinne zum einen immer die Achtung und Berücksichtigung der Freiheit der Anderen einbezieht, und zum anderen, dass Freiheitspraxen sich nur in der gegenseitigen Bezugnahme von Personen in Sprechen und Handeln verwirklichen können.

## **6. Ausblick: Wucherung der Fertigkeiten, Mangel an Gesinnung. – Ein desillusionierender Blick mit Schleiermacher auf die heutige Gesellschaft**

Der Impetus aufklärerischer Reform, den Schleiermacher mitgeprägt hat, hat sich im professionalisierten Bildungssystem zu einem beschleunigten Dauerspektakel verselbstständigt, ohne noch an humane Leitideen gebunden zu sein. Die ethische Fundierung ist in den Transformationen der Pädagogik zu Erziehungs- und Bildungswissenschaft weitgehend einem „neutralen“ Wissenschaftsverständnis zum Opfer gefallen, ähnliches gilt in der Politikwissenschaft; in der pädagogischen und

---

<sup>36</sup> Ebd., S. 125.

<sup>37</sup> Ebd., S. 112.

<sup>38</sup> Ebd., S. 111f.

<sup>39</sup> Ebd., S. 116ff.

politischen Praxis kann sie kaum noch als Feigenblatt ausgemacht werden. Pädagogisches Handeln richtet sich nicht an freie Personen, sondern an kybernetische Steuerungssysteme, die als Lerner und Lernorganisierer bzw. Selbstorganisierer auftreten. Schulen sind im selben Sinne lernende Systeme, die von außen entwickelt, gewartet und technisch überprüft werden müssen. Freiheit ist allein dem Markt vorbehalten und denen, die ihn vertreten und beherrschen. Um an dieser Freiheit partizipieren zu können, muss man sich seinen Gesetzen unterwerfen und allein von ihm Segnungen und Gratifikationen erwarten.

Erziehung und Bildung, ihre Spannungen, Differenzen und Hoffnungen, sind im vereinheitlichenden Kompetenzmodell untergegangen. Überlebt hat die Perspektive der Steigerung. Aber sie ist nicht mehr die Perspektive einer über Generationen hinweg anzuregenden Steigerung einer Orientierung im Denken und Humanisierung aller Lebensverhältnisse, sondern die einer jederzeit sofort einzufordernden und zu erbringenden Steigerung von Leistung, die sich auf das pure Können reduziert hat. Das Subjekt der Freiheit in Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft als pädagogisches Leitbild ist zum selbstverantwortlichen Mehr- oder Minderleister für beliebige Verwertungskontexte mutiert. Erziehung richtet sich auf Fertigkeiten und die Potenzierung von Fertigkeiten, nicht auf Gesinnung. Fertigkeiten werden keineswegs nach ihrer sachlichen Angemessenheit beurteilt, sondern nach der Messbarkeit des Könnens. Dieses wird Bildung genannt. Bildung erweist sich also nicht am Maßstab geistiger Horizonte, sondern an vorgefertigten Produktstandards nach Industrienormen. Im gemessenen Können löst sich die Vielfalt der sachlichen und mitmenschlichen Ansprüche auf in ihre kompetente Bewältigung, die am besten gelingt, wo sie von der Begegnung mit dem Anderen unberührt bleibt. Die verlangte Kette erfolgreicher Bewältigung von Herausforderungen des Könnens – ‚Problemlösungen‘ – macht immun gegen mögliche Widerstände des Bewältigten.

Dazu verhilft die Verselbstständigung der Messlatten: Es herrscht eine unabsehbare Wucherung willkürlicher Standardisierung und Produktion von Fertigkeiten und ein eklatanter Mangel an Gesinnung. Die den Fertigkeiten implizite Gesinnung ist an ihre Stelle getreten und verhindert das politische, religiöse, wissenschaftliche und soziale Gewissen. Die politische Hoffnung auf die Gemeinschaft widerständiger Individuen ist verblasst gegenüber dem Verweis an soziale Kompetenzen als (Anpassungs-) Leistung des Einzelnen. Das religiöse Engagement neigt zu gesellschaftlicher Defensive und sucht als religiöse Kompetenz Angleichung – oder pervertiert zu Fundamentalismen. Wissenschaft pocht kaum noch auf ihre Autonomie, sondern tritt als gesellschaftlicher Zulieferer auf, organisiert sich betrieblich und produziert Wissen belohnungs-, absatz- oder wegwerforientiert. Die freie Geselligkeit als nichtöffentlicher Rückzugsort für die Erprobung abweichender Individualität verschwindet in der Vielzahl der Markt- und Konsumprodukte, die als Kulturindustrie alle Orte längst aufgesucht und mit Mustern des Leistens und Sichleistenkönnens überzogen und umgeschrieben haben.

Wettbewerb und Vorteilssicherung stehen bei all dem im Vordergrund und setzen auf den Kampf der Interessen gegen die Möglichkeit der Gemeinschaftsbildung. Die

Prüfung gesellschaftlicher Regeln und Strukturen wird dabei mit organisiert und erfolgt nach eben denselben Regeln und Strukturen, so dass diese perpetuiert werden. Das sensible Gleichgewicht zwischen verschiedenartigen kulturellen und sozialen Gemeinschaften und ihren Gewissensformen wird nicht mehr als anthropologisches Experiment unter ethischen Leitfragen wahrgenommen. Vielmehr scheinen alle Menschheitsfragen zur kompetitiven Bewerbung von Problemlösern ausgeschrieben zu sein.<sup>40</sup>

Vielleicht wäre es ja an der Zeit, angeregt von Schleiermacher, Bildung nicht als Produkt, sondern als Grenze der Erziehung aufzufassen, wie Bermges vorschlägt.

Schleiermachers Erziehungstheorie bestimmt und fordert eine Erziehung, die dem bloßen Bewirken-wollen (als Steuern und Beurteilen) *Grenzen* setzt, *ohne die pädagogische Verantwortung damit enden zu lassen*. Die Möglichkeit von Freiheit zuzugestehen, schafft erst den Raum, in dem einzigartige Personen sich zeigen und bewegen können. Sie in all ihrer Unsicherheit, Schönheit und Verletzlichkeit wahrzunehmen und zu unterstützen gehört ebenso zu dieser Verantwortung wie die Herausforderung des Gewissens in seinen unterschiedlichen Bezügen als politisch-soziales und persönlich-ästhetisches, als wissenschaftliches und als religiöses. Das würde bedeuten, in den Lebens- und Bildungsräumen unserer Gesellschaft gemeinsam zu lernen, erwachsen zu werden, denn Erwachsenwerden heißt, wie jüngst die Potsdamer Philosophin Susan Neiman erinnert hat, nicht nur fähig zu werden, die Spiele und Spielregeln unserer Gesellschaft mitzuspielen, sondern faktische Realitäten unter ideale Ansprüche zu stellen und aus dieser Differenz sein Leben zu gestalten.<sup>41</sup> Besser kann man kaum zum Ausdruck bringen, was Schleiermacher uns mit seinem Konzept der Gesinnungsbildung zumutet.

---

<sup>40</sup> Das gilt auch für Bildung; als ein Beispiel sei hier verwiesen auf Richard David Precht: *Anna, die Schule und der liebe Gott. Der Verrat des Bildungssystems an unseren Kindern*, München 2015.

<sup>41</sup> Susan Neiman: *Why grow up?* London 2014. Dt. Übers.: *Warum erwachsen werden? Eine philosophische Ermutigung*. Aus dem Engl. von Michael Bischoff, München 2015.

Hartmut Kreß / Bonn

# **Kinderrechte heute – im Gegenüber zur Sicht der Kindheit in der Aufklärung und bei Schleiermacher. Mit kritischen Hinweisen auf Schattenseiten und Grenzen der Überlegungen Schleiermachers**

Die Humanität einer Gesellschaft ist in besonderem Maß daran abzulesen, wie sie sich zu vulnerablen Gruppen, zu ihren schwächeren und verletzlichen Angehörigen verhält. Zu denjenigen, die als vulnerabel zu betrachten sind, gehören auf jeden Fall Kinder. Im Folgenden werde ich die Sicht von Kindern und Kindheit bei Schleiermacher ansprechen – und zwar im Horizont der damaligen Epoche, vor allem im Vergleich mit der jüdischen Aufklärung –, um abschließend auf heutige Problemstellungen einzugehen. Ein Blick auf die Gegenwart soll vorab als Einstieg dienen.

## **1. Durchbruch im ausgehenden 20. Jahrhundert: Die Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen**

Kinder sind schutzwürdig und schutzbedürftig, weil sie insbesondere im frühen Kindesalter und in jüngeren Lebensjahren ihre Interessen noch nicht selbständig zur Sprache bringen, geschweige denn durchsetzen können. Umso dringlicher ist es geboten, dass sich die Ethik und die Rechtsordnung mit ihren Schutzansprüchen befassen. Vor ca. 25 Jahren kam ein Dokument zustande, das in dieser Hinsicht eine Schlüsselstellung besitzt, das Übereinkommen der Vereinten Nationen über die Rechte des Kindes, kurz: die UN-Kinderrechtskonvention, die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 20. November 1989 verabschiedet worden ist. Sie symbolisiert ethischen Fortschritt, einen kulturellen Zugewinn an Humanität und ist als epochaler Durchbruch zu würdigen, weil sie Kinder als eigenständige Rechtssubjekte versteht und ihnen persönliche Grundrechte zuschreibt. Zu den Abwehr-, Schutz- und Freiheitsrechten von Kindern gehören ihr Recht auf Gesundheitsschutz, auf Gewissens- und Religionsfreiheit oder ihr Recht auf Bildung.

Es war freilich ein langwieriger Prozess gewesen, bis es zur Kodifizierung solcher Kinderrechte in einer eigenen Menschenrechtskonvention kam. Kulturgeschichtlich waren andere Akzente gesetzt worden. Jahrhundertlang hatten Kinder nicht als Menschen mit eigenen Rechten, sondern als das Eigentum der Eltern oder als unfertige Menschen bzw. als unfertige oder kleine Erwachsene gegolten. Das griechische Wort für „Kind“ (pais) bedeutete zugleich „Knecht“ oder „Sklave“. Noch Martin Luther sprach im Sinn der ständischen Gesellschaft des Mittelalters in einem Atemzug von

„Kindern und Gesinde“. Diese Gruppe war der patriarchalen Gewalt des Familienoberhauptes, des Hausherrn, des *pater familias* unterstellt.<sup>1</sup> Im Mittelalter hatte man Kinder offenbar noch nicht einmal unbedingt als Individuen mit persönlicher Identität empfunden. Es war nicht zwingend, ihnen einen eigenen Namen zu geben; denkbar war, sie nach der Reihenfolge der Geburt durch Beinamen zu unterscheiden.<sup>2</sup> Noch in der Zeit Montaignes finden sich Äußerungen, die darauf hindeuten, dass insbesondere kleine Kinder nicht als eigenständige Persönlichkeiten galten und ihr Tod nicht als Verlust eines unverwechselbaren Menschen erschien.<sup>3</sup> Dies erklärt sich auch aus der damaligen extremen Kindersterblichkeit. Daneben spielten gedanklich weitere Motive eine Rolle. So hielt der Aufklärungsphilosoph René Descartes das Kind für einen Gegenstand des Erschreckens und des Unglücks, weil ihm die Vernunft als Merkmal des Menschseins fehle.<sup>4</sup>

Angesichts solcher kultureller Traditionen liegt auf der Hand, dass die UN-Kinderrechtskonvention einen epochalen Durchbruch repräsentiert. Nun hat es kulturgeschichtlich für die Anerkennung eigener Rechte von Kindern, die die UN-Konvention ausspricht, bestimmte Vorstufen gegeben, etwa die Bemühungen um allgemeine Schulbildung seit dem Ausgang des Mittelalters<sup>5</sup> sowie die Aufklärungsphilosophie, für die die Subjektivität von Kindern und der Eigenwert der Kindheit zum Thema wurde. Im Horizont der Aufklärung lässt sich bedenken, welchen Beitrag Schleiermacher beigesteuert hat. Dabei werden freilich Grenzen und Schattenseiten seiner Sicht aufzuzeigen sein. Doch zunächst ist auf wegweisende Ideen hinzuweisen, die sich bei ihm finden.

## 2. Gesichtspunkte zu Kindern bei Schleiermacher

### 2.1 Ein konstruktiver Ansatz: Schleiermachers Hochschätzung von Individualität

Vom Ansatz her waren Denkmotive Schleiermachers gut geeignet, die „Entdeckung“ der Kindheit und des Kindes zu rezipieren, die sich im 18. Jahrhundert vor allem seit Jean-Jacques Rousseau ausgeprägt hatte. Von Belang ist seine Auslegung menschlicher Existenz mit Hilfe eines Individualitätsgedankens. So finden sich in seiner Schrift

---

<sup>1</sup> Vgl. Frank Surall, *Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption*, Stuttgart 2009, 35.

<sup>2</sup> Vgl. Neil Postman, *Das Verschwinden der Kindheit*, Frankfurt a. M. 1993, 55.

<sup>3</sup> Vgl. Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 17. Aufl. 2011, 98 f.

<sup>4</sup> Vgl. R. Mühlbauer, *Kind*, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, 827–834, hier 830.

<sup>5</sup> Vgl. Ariès, *Geschichte* (s. o. Anm. 3), 267 f.; Juliane Jacobi, *Versorgte und unversorgte Kinder*, in: Meike Sophia Baader/Florian Eßer/Wolfgang Schröder (Hg.), *Kindheiten in der Moderne. Eine Geschichte der Sorge*, Frankfurt a. M. 2014, 21–41, hier 35 ff.

„Monologen“ Überlegungen zur Hochschätzung jedes Menschen als eines unverwechselbaren Individuums, zu ethischem Wachstum und zur steten Vertiefung von Sittlichkeit und Ich-Werden: „Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille“; „bei jeder That eigne ich etwas mir an von dem gemeinschaftlichen Nahrungsstoffe der Menschheit, und wachsend bestimmt sich genauer meine Gestalt“.<sup>6</sup> Mit solchen Sätzen interpretierte Schleiermacher die einzelne menschliche Person in ihrer biographischen Besonderheit („Eigenthümlichkeit“) und erfasste das Phänomen der Individuation, so dass Potenzialität und Dynamik des persönlichen Werdens zum Zuge gelangten.

Diese anthropologische Grundidee war wie geschaffen, dem Phänomen der Kindheit gerecht zu werden. In seinen Pädagogikvorlesungen deutete Schleiermacher Kinder als Subjekte, die an ihrer Bildung aktiv zu beteiligen sind. Daher sprach er von ihrer „Selbsttätigkeit“ und „Freiheit“, womit er dann die sog. verhütenden, gegenwirkenden und unterstützenden Funktionen der Erziehung verband.<sup>7</sup> Darüber hinaus beschäftigte er sich mit pädagogischen Zielen – ein Aspekt, auf den sogleich zurückzukommen sein wird. Doch zunächst ist wichtig, dass er neben den Zielen als dem Zukunftsbezug der Erziehung dem Sein, der Existenz von Kindern in ihrem jeweiligen Lebensalter einen eigenen Rang zuschrieb. Es gelte, ihre Empfindungen in ihrer jeweils erlebten Gegenwart ernstzunehmen. Diesem Postulat verlieh er hohes Gewicht, indem er es in Worte kleidete, die an den Kategorischen Imperativ Kants anklangen. Der pädagogische Umgang mit Kindern dürfe nicht allein an den Erziehungszielen orientiert werden, die in der Zukunft bzw. in der Zeitspanne des späteren Erwachsenenlebens lägen, weil dies für das Kind im Hier und Jetzt, in den Augenblicken seiner Kindheit – „Das Kind lebt [...] ganz in der Gegenwart“<sup>8</sup> – eine Instrumentalisierung bedeute. In eine rhetorische Frage gekleidet: „Darf man überhaupt zugestehen, daß ein Lebensaugenblick als bloßes Mittel für einen anderen diesem anderen könne geopfert werden?“<sup>9</sup> Schleiermachers Antwort fiel verneinend aus. Es sei vonnöten, dem Kind in seiner Gegenwart gerecht zu werden. Deswegen betonte er pädagogisch den Sinn von Spiel und Spielen.<sup>10</sup>

Hiermit antizipierte er Überlegungen, die ein Jahrhundert später der Vordenker moderner Lebensphilosophie und Sozialwissenschaft Georg Simmel auf den Punkt gebracht hat.<sup>11</sup> Bei Simmel erfolgte dies begrifflich nochmals deutlich präziser. Auch er

<sup>6</sup> Friedrich Schleiermacher, *Monologen*, hg v. Friedrich Michael Schiele, Philosophische Bibliothek Bd. 84, 3. Aufl. Hamburg 1978, 69, 85.

<sup>7</sup> Vgl. Wolfgang H. Pleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlin/New York 1988, 82ff.

<sup>8</sup> Friedrich Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826*, hg.v. Erich Weniger, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1983, 46.

<sup>9</sup> Ebd.; vgl. auch 267.

<sup>10</sup> Ebd. 50.

<sup>11</sup> Zu den ideengeschichtlichen Verbindungslinien zwischen Schleiermacher und Simmel vgl. Hartmut Krefß, *Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels*, in: Kurt-Victor Selge (Hg.), *Schleiermacher-Archiv Bd. 1, Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Berlin/New York 1985, 1243–1266.

griff den Kategorischen Imperativ Kants auf, dem er konzeptionell neue Pointen verlieh. In der Fassung Kants liege dem Kategorischen Imperativ ein Menschenbild zugrunde, das die Menschen egalisiere und ihre Individualität einebene, weil Kant zu einseitig nur von der Vernunft bzw. von universalisierbaren ethischen Prinzipien als dem „allgemeinen Gesetz“ ausgegangen sei, dem alle Menschen unterlägen. Hier setzte eine erste Korrektur Simmels an. Sie bestand darin, den einzelnen Menschen als „individuelles Gesetz“ zu bezeichnen. Simmel wollte neben der Gleichheit der Menschen ihre jeweilige individuelle Verschiedenheit verdeutlichen und unterstrich, jeder Einzelne habe für sich selbst Verantwortung zu übernehmen.<sup>12</sup>

Sodann verlieh er dem Kategorischen Imperativ eine weitere Pointe, die sich auf einzelne Stationen und Augenblicke innerhalb der Biographie bezog. Seiner Lebens- und Individualitätsphilosophie gemäß „ist jeder Lebensaugenblick, jedes Sich-Verhalten und Handeln das ganze Leben“<sup>13</sup> – eine anthropologisch-ethische Leitidee, die er pädagogisch fruchtbar machte. Dass ein jeder Mensch „in jedem Augenblick der ganze Mensch“ sei, gelte gerade auch für Kinder. In seinen Pädagogikvorlesungen von 1915/1916 legte Simmel dar, dass „jeder Augenblick als Selbstzweck angesehen werden“ müsse: „Was Kant über den ganzen Menschen im Verhältnis zu andern sagt: man dürfe ihn niemals nur als Mittel, sondern müsse ihn immer zugleich als Zweck ansehen – das gilt auch für das Verhältnis der einzelnen Lebensmomente zueinander“. Pädagogisch, im Blick auf Kinder und Kindheit, sei deswegen jede „falsche Teleologie“ zu verneinen. Ein Kind sei weder ein antizipierter noch ein kleiner Erwachsener; Kindheit und Jugend dürften nicht als bloßes Durchgangsstadium, als „Durchgangspunkt und Mittel für das Erwachsensein“ bewertet, sondern müssten in ihrem Eigenwert und in ihrer Selbstzwecklichkeit gesehen werden.<sup>14</sup>

Mit derartigen Erwägungen brachte Simmel auf den Nenner, was im Kern bereits von Schleiermacher erkannt worden war. Schon Schleiermacher hatte Individualität und Individuation, das Ich-Sein und das Ich-Werden der Menschen zu würdigen gewusst und auf dieser Basis Kinder in ihrer Selbstzwecklichkeit<sup>15</sup>, d. h. als eigenständige Subjekte gedeutet. Erziehung und Bildung sollten ihm zufolge deshalb bei der Subjektivität des Kindes ansetzen. Damit gelang Schleiermacher der Anschluss an das Verständnis von Kindheit, das sich seit der Aufklärung Bahn gebrochen hatte. Im Übrigen lag die Wahrnehmung von Kindern und Kindheit in Berlin um 1800 noch

<sup>12</sup> Vgl. Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* (1913), in: Ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hg.v. Michael Landmann, Frankfurt a. M. 1968, 174–230. Zur Idee der Verantwortung vgl. ebd. z. B. 201, 228.

<sup>13</sup> Simmel, *Das individuelle Gesetz* (s. o. Anm. 12), 207.

<sup>14</sup> Georg Simmel, *Schulpädagogik. Vorlesungen*, gehalten an der Universität Straßburg 1915/16, hg.v. Klaus Rodax, Konstanz 1999, 88.

<sup>15</sup> In den Pädagogikvorlesungen von 1813/1814 hieß es, jeder „Zögling“ sei „selbst Zweck“ (Schleiermacher, *Anhang: Einleitung und Allgemeiner Teil der Vorlesungen aus dem Wintersemester 1813/14*, in: Ders., *Pädagogische Schriften I* [s. o. Anm. 8], 371–405, hier 372). Dass diese Formulierung auf Kants Kategorischen Imperativ anspielt, meint auch der Herausgeber der Textedition (vgl. ebd. 450).



anderweitig geradezu in der Luft. Im Wintersemester 1802/1803 wurde von Christoph W. Hufeland erstmals eine Vorlesung über Kinderheilkunde angekündigt. Sein einschlägiges Werk über die Gesundheitserziehung – „Guter Rath an Mütter über die wichtigsten Punkte der physischen Erziehung der Kinder in den ersten Jahren“ – war 1794 und 1799 erschienen.<sup>16</sup> Drei Jahrzehnte später, in den Jahren 1829/1830, entstand an der Berliner Charité das erste deutsche Kinderkrankenhaus.<sup>17</sup>

Zu Schleiermacher ist indessen auch eine Kehrseite anzusprechen. Er hat seinen eigenen Ansatz, Kinder in ihrer Subjektivität und als Selbstzweck zu begreifen, anderweitig relativiert, ja konterkariert.

## 2.2 Überlagerung durch Etatismus und Intoleranz

An dieser Stelle wird belangvoll, was Schleiermacher inhaltlich sowie soziostrukturell über das Ziel von Erziehung vorgetragen hat. Ihm lag an der Eingliederung der Kinder in die Institutionen, die das Zusammenleben in der Gesellschaft regulieren, so dass sie auf die Kirche und auf den Staat hin zu erziehen seien. Die von ihm gern verwendete Formel lautete, sie seien an Kirche und Staat „abzuliefern“.<sup>18</sup> Mit Bezug auf die Kirche legte er dar, dass durch die Erziehung „religiöse Gesinnung entwickelt und [...] Gleichgültigkeit gegen die religiöse Gemeinschaft verhütet“ werden solle.<sup>19</sup> Und bezogen auf den Staat: „Die Kinder gehören den Eltern und dem Staat gemeinschaftlich“; denn der Staat repräsentiere „nur eine erweiterte Familienverbindung“. Die Eltern seien „die natürlichsten Organe des Staats“ und sollen daher „im Namen wie im Geist des Staats erziehen“.<sup>20</sup> Bündig gesagt: „Daß aber für den Staat erzogen werden solle, darüber ist die Theorie nicht schwankend.“<sup>21</sup> Die Aufgabe der Erziehung, das Kind an den Staat abzuliefern, erwuchs für ihn auch daraus, dass es als Bürger dann einmal

<sup>16</sup> Vgl. Josef N. Neumann, Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836), in: Dietrich v. Engelhardt/Fritz Hartmann (Hg.), *Klassiker der Medizin*, 1. Bd., München 1991, 339–359, hier 349.

<sup>17</sup> Vgl. Karl Max Einhäupl/Detlev Ganten/Jakob Hein (Hg.), *300 Jahre Charité – im Spiegel ihrer Institute*, Berlin/New York 2010, 128. – Das überhaupt erste europäische städtische Kinderkrankenhaus war 1802 in Paris errichtet worden; vgl. Pia Schmid, *Die bürgerliche Kindheit*, in: Baader u. a. (Hg.), *Kindheiten in der Moderne*, a.a.O. (s.o. Anm. 5), 42–71, hier 46.

<sup>18</sup> Vgl. Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* (s.o. Anm. 8), z.B. 375, 379. – Schleiermacher hat durchaus erkannt, dass sein Postulat, die Erziehung habe das Kind an den Staat abzuliefern, in Spannung zu seiner antiteleologischen Idee des Eigenwerts der Kindheit stand (s. oben bei Anm. 8–10). Daher versuchte er, in tastender Formulierung einen gewissen Ausgleich zu schaffen: „Alle Vorbereitung muß zugleich unmittelbare Befriedigung, und alle Befriedigung muß zugleich Vorbereitung sein“ (a.a.O. 380).

<sup>19</sup> Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* (s.o. Anm. 8), 157.

<sup>20</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Vorlesungen über die Lehre vom Staat*, hg.v. Walter Jaeschke, *Kritische Gesamtausgabe (KGA) II/8*, Berlin/New York 1998, 152.

<sup>21</sup> Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* (s.o. Anm. 8), 28.

„lebendiger organischer Bestandtheil des Ganzen“ sein werde.<sup>22</sup> Insofern ziele Erziehung auf Gehorsam ab, die „Basis des bürgerlichen Zustandes“ sei. Dies bestärkend unterstrich Schleiermacher: „Die Regel, daß man, um den Kindern den Gehorsam zu erleichtern, ihnen Gründe angeben müsse, ist nichtig; denn Gründe angeben, heißt den Gehorsam erlassen“.<sup>23</sup>

Zwar hat er sich im Rahmen des monarchischen Staates für eine Verfassung und auch für Reformen ausgesprochen.<sup>24</sup> Die Option, dass im Staat Reformen erfolgen, sei gleichfalls pädagogisch zu berücksichtigen: „Die Erziehung soll so eingerichtet werden, daß beides in möglichster Zusammenstimmung sei, daß die Jugend tüchtig werde einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig in die sich anbietenden Verbesserungen mit Kraft einzugehen“.<sup>25</sup> Das Schwergewicht hat er jedoch ganz auf den Staatsgedanken als solchen gelegt. Dass die Ausrichtung der Erziehung auf den Staat und die Nation sein Leitbild war, hat später auch sein Interpret Wilhelm Dilthey betont. Schleiermacher biete ein Gegenmodell zur Philosophie der Renaissance, die das Eigenrecht des Individuums gegenüber dem Staat herausgearbeitet habe.<sup>26</sup> So betrachtet wirkt sich in Schleiermachers Erziehungstheorie ein vordemokratisches Ethos aus, das die evangelische Tradition des Gehorsams gegen die Obrigkeit und das absolutistische Staatsmodell des 17./18. Jahrhunderts noch nicht hinter sich zu lassen vermochte. Letztlich tritt bei ihm ein Etatismus zutage, der sein anderweitiges Plädoyer für eine Erziehung zugunsten von Freiheit und Selbsttätigkeit von Kindern in hohem Maß überlagerte.

Ein weiterer Problempunkt kommt hinzu. Es gehört zu den Schwächen Schleiermachers, dass er sich auf das Phänomen soziokultureller Pluralität und auf das Ideal der Toleranz nicht einließ. Diese Grenze seines Werks prägte auch seine Sicht des Umgangs mit Kindern. Ihm schwebte ein homogener, christlich geprägter Staat vor, auf den hin zu erziehen sei. In seiner Abhandlung „Über den Beruf des Staates zur Erziehung“ von 1814 bezeichnete er sich selbst „als christlicher Bürger eines christlichen Staates“.<sup>27</sup> Zur Religionsfreiheit als Menschenrecht fand er keinen Zugang. Daher freundete er sich auch nicht damit an, dass in Preußen 1812 ein Emanzipationsedikt erlassen wurde, durch das die Lage von Juden zeitweise ein Stück weit verbessert

---

**22** Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Akademievorträge*, hg.v. Martin Rössler, KGA I/11, Berlin/New York 2002, 144 (aus dem Vortrag „Über den Beruf des Staates zur Erziehung“, 22.12.1814).

**23** Friedrich Schleiermacher, *Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe*, Bd. 1, hg.v. Michael Winkler/Jens Brachmann, Frankfurt a. M. 2000, 267.

**24** Vgl. Dankfried Reetz, *Staatslehre mit „politischer Tendenz“? Schleiermachers Politik-Vorlesung des Sommersemesters 1817*, in: *ZNThG* 7 / 2000, 205–250, hier 223 f., 224 ff.

**25** Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* (s.o. Anm. 8), 31.

**26** Vgl. Wilhelm Dilthey, *Pädagogik. Geschichte und Grundlagen des Systems*, *Gesammelte Schriften*, IX. Band, Stuttgart/Göttingen 4. Aufl. 1974, 24.

**27** Schleiermacher, *Akademievorträge* (s.o. Anm. 22), 144. Vgl. Matthias Blum, „Ich wäre ein Judenfeind?“. Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik, Köln/Weimar/Wien 2010, 148 f., 154, 190, 195 ff.

wurde.<sup>28</sup> Folgerichtig schob er das Anliegen der Religionsfreiheit von Kindern, konkret: von Kindern aus jüdischen Familien beiseite.<sup>29</sup> Dieses Unverständnis schlug sich in seinen Erwägungen zum Religionsunterricht nieder, mit dem er sich in seinen Vorlesungen, aber auch in seiner amtlichen Funktion in Preußen als Staatsrat für das Unterrichtswesen<sup>30</sup> beschäftigte.

## 2.3 Die Frage des Religionsunterrichts

Nun waren Schleiermachers Vorstellungen über einen vom Staat erteilten Religionsunterricht nicht aus einem Guss. Einerseits meinte er, die Vermittlung von Religion sei Aufgabe von Familie und Kirche.<sup>31</sup> Beim staatlichen Religionsunterricht in Schulen bestehe die Gefahr, dass dieser inhaltlich einseitig werde und anderweitige christliche Überzeugungen übergehe.<sup>32</sup> In seiner Kritik an einem vom Staat durchgeführten Religionsunterricht ging Schleiermacher gelegentlich recht weit. Er deutete ihn als historisch-kulturellen Anachronismus und meinte: „Was nun den Religionsunterricht, der in öffentlichen Anstalten erteilt wird, betrifft, so bin ich der Meinung, daß dieser ganz erspart werden kann. Es ist dieser Unterricht nur ein Relikt aus früherer Zeit, in der diese Anstalten, kirchlichen Ursprungs, der Kirche untergeordnet waren.“<sup>33</sup> Doch trotz solcher kritischen Distanzierung legte er andererseits dar, die Religion sei neben der „Gymnastik“ eines der „beiden Grundelemente der Volksbildung“.<sup>34</sup> Es sei Sache

---

**28** Aus Schleiermachers Abwehrreflex gegen das Edikt erklärt sich vielleicht zumindest teilweise sein scharfes, schroff ungerechtes Verhalten gegenüber einem jüdischen Medizinstudenten in Berlin im Jahr 1812 („Fall Brogi“); vgl. Matthias Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft. Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit*, Schleiermacher-Studien, Bd. 1 Tl. 2, Berlin/New York 2004, 353 f., 357 f. – Zu dem Edikt selbst: Hannah Lotte Lund, *Die Berliner Juden und die Diskussion um die Verbesserung ihrer Lage – Von Mendelssohn bis Friedländer*, in: Irene A. Diekmann (Hg.), *Das Emanzipationsedikt von 1812 in Preußen*, Berlin/Boston 2013, 77–102, hier 101.

**29** Indirekt zeigte sich Schleiermachers Ablehnung der Religionsfreiheit jüdischer Kinder auch an einer Äußerung, die zwei Jahre nach dem Erlass des Edikts in seiner Abhandlung „Über den Beruf des Staates zur Erziehung“ fiel. Er hielt bedauernd fest, für die staatsbürgerliche Existenz habe der Staat „bis noch vor kurzem wenigstens [verlangt,] daß zuvor die christliche Kirche ihn als ihr Mitglied sollte angenommen haben und der Erzieher mußte auch dieses prästiren“ (Schleiermacher, *Akademievorträge* [s. o. Anm. 22], 144).

**30** Vgl. Ingrid Lohmann, *Jüdische Identität zwischen Vernunft und Verbürgerlichung*, in: Roderich Barth/Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hg.), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, Berlin/Boston 2012, 29–41, hier 40; Dies., *Lehrplan und Allgemeinbildung in Preußen*, Frankfurt a. M. 1984, 9; Kurt Nowak, *Schleiermacher*, Göttingen 2001, 219.

**31** Vgl. Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* (s. o. Anm. 8), 117.

**32** Ebd. 340.

**33** Ebd. 339.

**34** Schleiermacher, *Vorlesungen über die Lehre vom Staat* (s. o. Anm. 20), KGA II/8, 321 (Kolleg 1817, Nachschrift Varnhagen).

des staatlichen Religionsunterrichtes, „Gleichgültigkeit gegen die religiöse Gemeinschaft“, d. h. gegen die Kirche zu „verhüten“, da die Zugehörigkeit zur Kirche nun einmal die Voraussetzung für die bürgerliche Stellung bzw. die bürgerlichen Rechte im Staat bilde.<sup>35</sup>

Obwohl Schleiermacher wiederholt auch für eine Trennung von Staat und Kirche plädiert hatte, ging er letztlich dann eben doch von einem christlichen Staat und von der Zuordnung, der Koordination von Kirche und Staat aus.<sup>36</sup> Insofern ließ er sich von einer vormodernen Staatsidee leiten. Was nun aber in besonderem Maß irritiert: Auf Schüler jüdischen Glaubens sei keine Rücksicht zu nehmen. Aus Gründen des Staatsinteresses müsse der Religionsunterricht „christlich“ bzw. „in unserem protestantischen Staate auch protestantisch sein“. Um „der etwaigen jüdischen Zöglinge willen“ dürfe man keine Konzessionen machen und ihn keinesfalls im Sinn einer „sogenannten allgemeinen Religion“ – heute würde man sagen: als übergreifende Religionskunde – erteilen.<sup>37</sup> Entscheidend sei, dass der Staat für seine „Staatsdiener“ und für die „höher Gebildeten“ die Kenntnis des Christlichen wünsche.<sup>38</sup> Mit dieser staatspositivistischen Begründung schob Schleiermacher die Identität von Kindern jüdischer Religionszugehörigkeit bzw. „die Schwierigkeit, welche aus dem Zusammensein verschiedener Religionsgenossen auf den Schulen entsteht“<sup>39</sup>, kurzerhand einfach beiseite. Aus seinem massiven theologischen und soziokulturellen Antijudaismus<sup>40</sup> erklärt es sich, dass er für den auf jeden Fall nur christlichen Religionsunterricht zudem den Gebrauch des Alten Testaments ablehnte.<sup>41</sup> Zwar hatte er theoretisch ein Verständnis für die Individualität und Identität von Kindern entwickelt, nahm den Individualitätsgedanken kulturell und pädagogisch aber nicht tatsächlich ernst. Zum Respekt vor der Alterität des Andersdenkenden und zur Toleranz – auch im

---

**35** Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* (s. o. Anm. 8), 157. Ähnlich wie diese Äußerung in den Pädagogikvorlesungen von 1826 fielen die entsprechenden Überlegungen in Schleiermachers Abhandlung „Über den Beruf des Staates zur Erziehung“ von 1814 aus; s. o. bei Anm. 27–29. Zur Problematik der Voten Schleiermachers zum Religionsunterricht vgl. auch Christiane Ehrhardt, *Religion, Bildung und Erziehung bei Schleiermacher*, Göttingen 2005, 285 ff., 288 ff.

**36** Vgl. auch Blum, *Judenfeind?* (s. o. Anm. 27), 192, 195 ff.

**37** Schleiermacher, *Texte zur Pädagogik* (s. o. Anm. 23), 169, aus Schleiermachers „Allgemeinem Entwurf zum Religionsunterricht auf gelehrten Schulen“ für die Schulabteilung der preußischen Regierung.

**38** Ebd. 171.

**39** Ebd. 171 f.

**40** Vgl. Matthias Wolfes, *Schleiermacher und das Judentum. Aspekte der antijudaistischen Motivgeschichte im deutschen Kulturprotestantismus*, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 14 / 2004, 485–510; Matthias Blum, *Briefe bei Gelegenheit (Friedrich Schleiermacher, 1799), Über die Religion (Friedrich Schleiermacher, 1799)*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, Publikationen, Berlin/Boston 2013, 83–85, 711–713; Micha Brumlik, *Die Duldung des Vernichtenden. Schleiermacher zu Toleranz, Religion und Gesselligkeit*, in: Jens Flemming/Dietfrid Krause-Vilmar/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Juden in Deutschland*, Kassel 2007, 27–45.

**41** Vgl. Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* (s. o. Anm. 8), 277.

Kontext von Erziehungs- und Bildungsinstitutionen – drang er nicht vor. Hiermit blieb er weit hinter den Einsichten zurück, die zu seiner Zeit eigentlich bereits gewonnen worden waren.

Um dies zu verdeutlichen, beleuchtete ich in einem Seitenblick die Toleranzidee im aufgeklärten Judentum im damaligen Preußen und gehe auf jüdische Zugänge zu Kindheit und Bildung in der Epoche Schleiermachers ein. Vergleicht man die Standpunkte, die jüdische Aufklärer einerseits, Schleiermacher andererseits vertraten, dann tritt besonders markant zutage, wie sehr er hinter das gedankliche Niveau zurückfiel, das damals eigentlich bereits erreicht war.<sup>42</sup>

## 2.4 Zum Vergleich: Ideen zu Bildung und Toleranz in der jüdischen Aufklärung

Wesentliche Vordenker der Haskala, der jüdischen Aufklärung, wirkten seinerzeit in Berlin, unter ihnen Moses Mendelssohn oder sein Schüler David Friedländer. Gegen religionspolitische Ideen, die Friedländer in die Debatte gebracht hatte, verfasste Schleiermacher im Jahr 1799 eine heftige ablehnende Schrift: „Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Von einem Prediger außerhalb Berlin“.<sup>43</sup> Als Mendelssohn das Judentum im Licht der Aufklärung interpretierte, gelangte er zu dem Ergebnis, es stelle im Unterschied zum Christentum keine dogmatische, sondern im Kern eine ethische Religion dar. Eine Schlüsselidee, die der Aufklärungsphilosophie und dem Judentum gemeinsam sei, sah er in der persönlichen Gewissensfreiheit jedes Menschen. Auf dieser Basis entwarf er ein sehr starkes Verständnis von Gewissensfreiheit: Sie sollte ihm zufolge nicht nur im Staat, sondern auch innerhalb der Religionen gelten.<sup>44</sup> Kant zeigte sich von Men-

---

<sup>42</sup> Schleiermacher ließ sich im Übrigen auch nicht darauf ein, dass in den Vereinigten Staaten von Amerika Religionsfreiheit 1776 zur Staatsräson geworden war. Hierdurch ändere sich nichts daran, dass „bei uns“ in der Jugend durch staatlichen Religionsunterricht „religiöse“ – d. h. christlich-kirchliche – „Gesinnung entwickelt“ werden müsse (Schleiermacher, Pädagogische Schriften I [s. o. Anm. 8], 157).

<sup>43</sup> Friedländer widersprechend schlug Schleiermacher vor, ein Teil des Judentums, das Reformjudentum, solle unter staatlicher Aufsicht eine neue „Kirchengesellschaft“ oder „Sekte“ werden. Sein Votum lief darauf hinaus, das Judentum konfessionalisierend und klerikalisierend zu überfremden; vgl. Hans-Martin Kirn, Friedrich Schleiermachers Stellungnahme zur Judenemanzipation im „Sendschreiben“ David Friedländers, in: R. Barth u. a. (Hg.), Christentum und Judentum (s. o. Anm. 30), 193–212, hier 209 ff.; Julius H. Schoeps, David Friedländer. Freund und Schüler Moses Mendelssohns, Hildesheim/Zürich/New York 2012, 205–238, bes. 222 ff.

<sup>44</sup> Vgl. Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783), in: Ders., Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, 99–204, z. B. 103 f., 130, 138: „Weder Kirche noch Staat haben also ein Recht die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgend einem Zwange zu unterwerfen“, 140 ff. Mit seinem Plädoyer für innerreligiöse – innerchristliche und innerjüdische – Freiheitsrechte ging Mendelssohn noch deutlich über die Vorstellungen hinaus, die der von ihm inspirierte preußische Staatsrat Christian Wilhelm Dohm in seinen Reformschriften

delssohns Idee möglichst umfassender Gewissensfreiheit derart beeindruckt, dass er sie als beispielgebend und als vorbildlich auch für das Christentum würdigte.<sup>45</sup>

In unserem Zusammenhang ist vor allem wichtig, dass Mendelssohn und die ihm folgenden jüdischen Aufklärer, die Maskilim, ein individualitätsorientiertes Verständnis der Kindheit entwickelten. Sie entwarfen Programme für eine Erziehungsreform, um die jüdische mit einer säkularen Bildung zu versöhnen, übten innerjüdisch Kritik am herkömmlichen Rabbinismus, forderten den Verzicht auf körperliche Strafen<sup>46</sup> und legten Wert auf die individuelle Bildungsfähigkeit der Kinder. Aufgrund einer verbesserten, der Gegenwart gemäßen Bildung von Kindern erhofften sich die jüdischen Aufklärungsdenker eine gesellschaftliche Emanzipation bzw. Integration von Juden.<sup>47</sup>

Ein Projekt, das in Berlin seit 1778 verfolgt wurde, war die Errichtung einer jüdischen Freischule. Die Schule unterlag in den nachfolgenden Jahrzehnten einem wechselvollen Schicksal, was mit Finanzierungsproblemen und mit der Schaukelpolitik Preußens gegenüber der jüdischen Minorität zusammenhing.<sup>48</sup> In der jüdischen Freischule lernten zwischen 1809 und 1818 ebenfalls christliche Schüler, und zwar mit einem Anteil von ca. 30%.<sup>49</sup> Genauso waren außerhalb von Berlin Kinder aus christlichen Familien in jüdischen Schulen anzutreffen.<sup>50</sup> Solche Schulen besaßen Anziehungskraft, unter anderem weil in ihnen erwerbsvorbereitender Unterricht, sei es zum Kaufmann oder zum Handwerker, erteilt wurde. Zu den Anliegen der Berliner Schule gehörte es, mit Hilfe der gemeinsamen Beschulung von Juden und Christen religiöse Vorurteile abzubauen. In den Schulprogrammen wurde seit 1810 explizit kundgetan, dass die christlichen Schüler nicht am jüdischen Religionsunterricht teilzunehmen brauchten.<sup>51</sup>

---

vorgetragen hatte; vgl. Schoeps, Friedländer (s.o. Anm. 43), 179; Shmuel Feiner, Moses Mendelssohn, Göttingen 2009, 141 ff.

**45** Vgl. Hartmut Krefß, Die Theorie der Gewissensfreiheit bei Moses Mendelssohn. Ein Beispiel für die Freiheitsidee als Leitmotiv der neuzeitlichen jüdischen Religionsphilosophie, in: ZNThG 3 / 1996, 60 – 87, hier 64 f.

**46** Dieses Anliegen teilte der Sache nach auch Schleiermacher.

**47** Vgl. Michael Graetz, Jüdische Aufklärung, in: Mordechai Breuer/Michael Graetz (Hg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, 1. Bd., 1600 – 1780, München 1996, 249 – 350, hier 333 – 350.

**48** Vgl. Ingrid Lohmann, Die jüdische Freischule in Berlin – eine bildungstheoretische und schulhistorische Analyse, in: Dies. (Hg.), Chevrat Chinuch Nearim. Die jüdische Freischule in Berlin (1778 – 1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kulturreform. Eine Quellensammlung, Münster i. W. u. a. 2001, 13 – 86; Ingrid Lohmann/Uta Lohmann, Die jüdische Freischule in Berlin im Spiegel ihrer Programmschriften (1803 – 1826), in: Arno Herzig/Hans Otto Horch/Robert Jütte (Hg.), Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit, Göttingen 2002, 66 – 90.

**49** Vgl. Lohmann/Lohmann, a.a.O. 79.

**50** Vgl. Michael A. Meyer, Jüdische Gemeinden im Übergang, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, 2. Bd., 1780 – 1871, München 1996, 96 – 134, hier 120.

**51** Vgl. Lohmann/Lohmann, Freischule (s.o. Anm. 48), 79.

Im Jahr 1819 untersagte die preußische Regierung der jüdischen Schule dann jedoch die Unterrichtung christlicher Kinder. Die Begründung lautete, dass sich auch außerhalb des Religionsunterrichts die Unterrichtung von Christenkindern durch Juden „auf ihren Charakter und die Richtung ihres Geistes“ nachteilig auswirke.<sup>52</sup> Das Verbot des preußischen Staates war Ausdruck religiöser Vorurteile, von Intoleranz und Diskriminierung. Hiervon sticht ab, wie zuvor sogar von evangelisch-kirchlicher Seite zu der Schule Stellung genommen worden war: nämlich zustimmend. Zu den Beobachtern der Schule gehörte der Berliner evangelische Propst Hanstein.<sup>53</sup> Er hatte die Aufnahme christlicher Schüler positiv bewertet und schrieb im Jahr 1807, die Freischule sei in dieser Hinsicht „ein schönes Muster ächter Toleranz und Unparteilichkeit“.<sup>54</sup> Dieser Auffassung schlossen sich die preußische Schulpolitik sowie Schleiermacher freilich nicht an – Letzterer weder in seinen akademischen Äußerungen noch in seiner preußischen regierungsamtlichen Funktion 1810 als Direktor der wissenschaftlichen Deputation bei der Sektion für Kultus und öffentlichen Unterricht und bis 1815 als Mitglied der Unterrichtssektion.<sup>55</sup>

Wenn man sich dies alles vor Augen führt: Es ist nicht nur so, dass Schleiermacher die Toleranzideen der profanen Aufklärungsphilosophie deutlich unterbot und dass er sich an den Vertretern der jüdischen Aufklärung ein Beispiel hätte nehmen können. Vielmehr unterschritt er sogar das Maß an Toleranz, das einzelne Kirchenvertreter seiner Zeit an den Tag gelegt hatten. Und nicht zuletzt: Er fiel völlig dahinter zurück, wie Wilhelm von Humboldt staats- und schulpolitisch für Religions- und Gewissensfreiheit, Toleranz, bürgerliche Gleichstellung der Juden sowie Ausgestaltung von Schulreformen zugunsten der jüdischen Minorität plädiert hatte.<sup>56</sup> Mit Wilhelm von Humboldt schließt sich im Übrigen der Kreis zu Impulsen zugunsten von Aufklärung, Bildung und Toleranz, die vom Judentum selbst ausgegangen waren. Denn Humboldt war von Christian Wilhelm Dohm beeinflusst gewesen, also von jenem preußischen Beamten, der – aus einem evangelischen Pfarrhaus stammend – sich seinerseits die Ideen Moses Mendelssohns über Aufklärung, Emanzipation und Bildung zu eigen gemacht und in seinen eigenen Schriften verbreitet hatte.<sup>57</sup>

---

52 Zit. ebd. 83.

53 Im Jahr 1821 hielt Schleiermacher eine Totenrede auf Hanstein; vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kleine Schriften 1786–1833*, hg.v. Matthias Wolfes/Michael Pietsch, KGA I/14, Berlin/New York 2003, 309 ff.

54 Zit. nach Lohmann/Lohmann, *Freischule* (s. o. Anm. 48), 78.

55 S. o. Anm. 30.

56 Vgl. Dietrich Spitta, *Die Staatsidee Wilhelm von Humboldts*, Berlin 2004, 33 ff., 40, 101 ff.; I. Lohmann, *Freischule* (s. o. Anm. 48), 54.

57 Einschlägig insbesondere: Christian Wilhelm Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin/Stettin 1781/1783. Vgl. Schoeps, *Friedländer* (s. o. Anm. 43), 175 ff.

## 2.5 Fazit: Die Ambivalenzen in der Sicht von Kindern bei Schleiermacher

Insgesamt ist zu Schleiermachers Verständnis von Kindern und Kindheit ein zweiseitiges Fazit zu ziehen. Zwar finden sich bei ihm Gedanken über Kindheit und Bildung, die der Aufklärung gemäß waren. Vor allem war es sein anthropologisch-ethischer Individualitätsgedanke, der sich pädagogisch fruchtbar machen ließ. Trotzdem blieb sein Standpunkt vormodern. Die Orientierung an der Individualität des Kindes wurde dadurch relativiert und davon überlagert, dass das Kind für Kirche und Staat zu erziehen und dort „abzuliefern“<sup>58</sup> sei. Hier schlug durch, dass Schleiermachers Denkansatz aufgrund methodischer Grundsatzentscheidungen, nämlich seiner deskriptiven Methode, positivistische Züge trug. Auch in seiner Pädagogik gab für ihn letztlich dasjenige den Ausschlag, was „bei uns“ vorhanden und in Kirche und Staat in Preußen als „das Bestehende“ zu erachten sei.

Zum Positivismus Schleiermachers kam sein vehementer Antijudaismus hinzu.<sup>59</sup> Dieser schlug sich sogar in seiner Wortwahl nieder. Den Aufklärungsphilosophen und Reformdenker Moses Mendelssohn, der im 18. Jahrhundert als „der deutsche Sokrates“ höchste Anerkennung besaß und von Gotthold Ephraim Lessing in der Gestalt Nathans des Weisen gewürdigt worden war<sup>60</sup>, bezeichnete er abschätzig als „diesen ungekreuzigten Juden“, den er „eben nicht sehr verehere“.<sup>61</sup> Er wertete das Judentum in religiöser Hinsicht als Straf-, Vergeltungs- und Gesetzesreligion ab, deutete es medikalisierend und pathologisierend als „Krankheit“, als „todte Religion“, als Infektionsherd und Auslöser von Kontaminierung und nicht zuletzt als „höchst kindlich“.<sup>62</sup> In diesem Fall, mit Bezug auf das Judentum, verwendete Schleiermacher das Wort „Kind“ also sogar in herkömmlicher Weise pejorativ, nämlich als Äquivalent für einen zu überwindenden Zustand der Unreife im Gegensatz zum Erwachsensein. Sein scharfer christlicher Antijudaismus kehrte in seinen Voten zu gesellschafts- und schulpolitischen Fragen wieder, so dass er der Religionsausübung von Kindern aus jüdischen Familien den notwendigen Respekt versagte.

---

<sup>58</sup> S. o. Anm. 18.

<sup>59</sup> S. o. Anm. 28 und 40.

<sup>60</sup> Vgl. Feiner, Mendelssohn (s. o. Anm. 44), 80, 119.

<sup>61</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Briefwechsel 1796–1798, hg. v. Andreas Arndt/Wolfgang Virmond, KGA V/2, Berlin/New York 1988, 113 (Brief 379).

<sup>62</sup> Vgl. Christiane Ehrhardt, „Erwachsen“ oder „kindlich“? Religionspädagogische Aspekte des Verhältnisses Christentum/Judentum bei Schleiermacher, in: R. Barth u. a. (Hg.), Christentum und Judentum (s. o. Anm. 30), 368–384, hier 374 f., 383.