

Patrick Fries (Eichstätt)

"Weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl" – Religion, Kommunikation und Affekte bei Friedrich Schleiermacher

For some time emotions and passions have been rediscovered as a current subject of academic endeavours: as a basis of a philosophy of history (Peter Sloterdijk) or rather of an anthropology (Björn Sydow) or as 'emotional turn' in literary and cultural studies (Thomas Anz, Karl Eibl). If we determined a 'rediscovery' here, we would certainly overlook a substantial element of the theological and philosophical discourse in the nineteenth century – as it were a 'missing link' between early modernism and (post)modernism: the description and interpretation of Christian religion by Friedrich Schleiermacher (1768–1834) in terms of 'sense' and 'taste'. Schleiermacher's considerations describe not only an element of a late history of theology which has been effective until today, but may also contribute to the already mentioned 'rediscovery' of affects in philological thinking. For this there shall be two (apparently disparate) texts by Schleiermacher getting into conversation with each other: The *Reden über die Religion* in its original version from 1799 and the *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* of the same year, Schleiermacher's attempt of a 'communication theory' *avant la lettre*.

1 Von der Renaissance des Gefühls und einer übersehenen 'Denk-Figur'

Gefühle, Affekte, Leidenschaften, gerne begriffen als Gegenspieler von Verstand und logischem Kalkül, somit in vor allem geisteswissenschaftlicher Bemühung bislang eher vernachlässigt, genießen dort neuerdings wieder einen besseren Ruf bzw. werden wieder verstärkt in den Blick genommen. Dass dies lange nicht so war, wird von Seiten der Philosophie und Theologie (auch) gerne mit einem grundlegenden Problem der Anthropologie, der Lehre vom Sein, vom Können und Sollen des Menschen, in Verbindung gebracht, das offenbar auch in mehr als 200 Jahren ihrer Wissenschaftsgeschichte nicht zufriedenstellend gelöst werden konnte: Was mit dem 'typisch Menschlichen' präzise oder nur annähernd gemeint sein könnte, scheint nicht mehr eindeutig bestimmbar zu sein,¹ wenn das überhaupt je gelang – der "Anspruch, eine definierende Bestimmung dessen abzugeben, was

¹ Wie die römisch-katholische Theologin Ursula Lievenbrück sehen auch viele Stimmen aus dem evangelischen Kontext vor allem das 'Fragliche' in der Anthropologie, z.B.: "[W]enn es ein Kennzeichen der *conditio humana* gibt, könnte es eben das sein, daß die Frage nach dem Menschsein nicht zur Ruhe kommt" (Schoberth 2006: 7f.). "Was der Mensch ist, was er sein kann, soll oder will, steht nicht von vornherein fest, muß in allen ethischen Konflikten um medizinische und technische Innovationen, in politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen und Umbrüchen immer wieder neu durchbuchstabiert werden. Auf die Frage, was der Mensch ist, gibt es keine abschließende Antwort. Wohl aber läßt sich sagen, daß es zum Menschsein des Menschen gehört, die Frage nach sich selbst immer wieder neu zu stellen." (Körtner 2005: 14)

das Wesen des Menschen ausmacht, [ist] seit längerer Zeit in die Kritik geraten" (Lievenbrück 2014: 202). Zwar konnte für die (philosophische) Anthropologie wissenschaftstheoretisch als gesichert gelten, dass sie "geistige Leistungen nicht unabhängig davon zu durchdenken [hat], dass es sich um die Vollzüge von Lebewesen handelt" (Sydow 2013: 19), doch schien, spätestens im Lichte der 'systematisch unsicheren'² Bedingungen der Postmoderne, nicht nur strittig zu sein, "was der Mensch ist, sondern auch, wer ein Mensch ist" (Körtner 2005: 14), entsprechend 'fraglich' musste wohl auch der Beitrag der Affekte zu jenem 'Wesen des Menschlichen' anmuten. Dabei sollten es gerade Literaturwissenschaften und Theologie (als die in meinen Überlegungen vorzüglich in Rede stehenden Disziplinen) eigentlich besser wissen: Auch nur die zeitweilige Vernachlässigung der "'Leidenschaften der Seele' und ihrer Bewandnis für das Verständnis des Menschen" (Schäfer / Thurner 2013²: 8) war (und ist) keinesfalls gerechtfertigt. Von der Anthropologie des Alten Testaments über Martin Luthers "Rhetorik des Herzens" (Stolt 2000) bis zu heute weiterhin gültigen theologischen Aussagen wie der "Affirmation, dass der ganze, leibseelisch verfasste Mensch Abbild Gottes ist" (Lievenbrück 2014: 207) bzw. der "Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott" (Pannenberg 1991: 208) werden die vermeintlichen Gegenspieler Intellekt und Affekt als untrennbar miteinander verbunden und sich gegenseitig bedingend verstanden – und sie wurden, wenigstens bis zu Beginn der Neuzeit, sogar in demselben menschlichen Organ als deren Sitz bzw. Ausgangspunkt verortet: dem Herzen (hebr. *leb*, griech. καρδία), dem nach Hans Walter Wolff "für die Sprachlehre alttestamentlicher Anthropologie wichtigste[n] Wort" (2010: 75). Verstand und Gefühl zu trennen, so kann Luther in seinen Psalmenkommentaren feststellen, hieße daher, "den Begriff halbieren" (Stolt 2000: 51), dem entspricht, *sub specie anthropologica*, die unbedingte Komplementarität von biblisch postulierter Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 27f.) und dessen Leben als etwas Verletzlichem, Endlichem und Fragmentarischem – alles dies auch in dessen Prägung durch Intellekt *und* Affekte. In der Perspektive des Neuen Testaments (im Wesent-

² Vgl. hierzu Fries (2006: 100): "In der Bewältigung jener Lebensbedingungen [der Postmoderne] wie auch in deren Darstellung [...] ist gleichzeitig eine – vermutlich nicht unbedingt ungewollte – geradezu systematische Unsicherheit auszumachen. [...] Wenn überhaupt, sind nur noch so komplementär zu verstehende Kategorien wie 'Identität/Fragment' oder 'Schmerz/Sehnsucht' tauglich, Leben in Beiordnungen, in Bruchstücken und Widersprüchen zu begreifen und [...] zu deuten. Der Raum, in dem sich solches Leben abspielt, wird als ein einziger großer, in Wahrheit dimensionsloser Markt der Möglichkeiten wahrgenommen."

lichen unter Beibehaltung bisherigen Redens vom Menschen³) nimmt Gottes Menschwerdung in Jesus Christus "dem Menschen seine Menschlichkeit als utopisches Projekt aus der Hand; sie lässt ihn sein Menschsein vielmehr als konkrete Lebensmöglichkeit erfahren" (Reinmuth 2006: 318).

Auch den Philologien begegnen Gefühle, Affekte, Leidenschaften (und mit ihnen entsprechende anthropologische Kontexte) als eher alte Bekannte. Für unsere Betrachtungen kann, in Auswahl und ohne wertende Reihenfolge, etwa verwiesen werden auf die "Nüchternheit, mit der zuerst die Dichter der deutschen Klassik den Gedanken faßten, daß die Rede vom Menschen stets etwas fingieren muss" (und somit sich nicht zuletzt an Affekten abzarbeiten hat) und dass sie "ausichtslos ideologisch [bleibt], wenn nicht mit Geschichte und Kunst verschwisert" (Mattenklott 1989: 218). Dabei besteht etwa für F. G. Klopstock das

Wesen der Poesie [...] darin, daß sie, durch die Hülfe der Sprache, eine gewisse Anzahl von Gegenständen, die wir kennen, oder deren Dasein wir vermuten, von einer Seite zeigt, welche die vornehmsten Kräfte unsrer Seele in einem so hohen Grade beschäftigt, daß eine auf die andre wirkt, und dadurch die ganze Seele in Bewegung setzt. (Klopstock 1962: 992)

Ebenso ist zu erinnern an den oft bewunderten Realismus Jane Austens, in Wahrheit allerdings "kein Ideal, [...] vielmehr die Normalität des gesunden Menschenverstandes" (Gelfert 2005²: 197), mit dem sie, "[e]rzähltechnisch [...] ihrer Zeit weit voraus" (ebd.: 198), selbst so konträr Klingendes wie *Sense and Sensibility*⁴ oder *Pride and Prejudice* in den Titeln ihrer Romane wie im Zusammenspiel vor allem ihrer Protagonistinnen⁵ zusammenbringt. Gleiches ist wohl von der Nüch-

³ Das NT nimmt alttestamentliche Grundfragen nach dem 'Wesen des Menschen' mit entsprechenden Antworten (undiskutiert) auf, dabei geht der Begriff 'Israel' (wenn auch sehr respektvoll) über das Gottesvolk des 'Alten Bundes' hinaus und ist dabei "als theologische Größe zu verstehen, die in anthropologischer Hinsicht die Bestimmung aller Menschen zum Ausdruck bringt, ihr Leben in Vertrauen und Gerechtigkeit zu führen. Die Verlorenen Israels entsprechen demgegenüber den Völkern der Welt. Diese Übereinstimmung ist der Grund, warum die Kirche sich auf ihrem Weg zu den 'Völkern', in Übereinstimmung mit dem Weg Jesu zu den Verlorenen Israels wissen konnte" (Reinmuth 2006: 48). Einen besonderen Akzent setzt die alttestamentliche Beschreibung des Menschen, wenn sie im Sinne einer 'ganzheitlichen' Sicht etwas stärker als das NT eher die 'Korrelation von Körperorgan und Lebensfunktion' beschreibt, vgl. Janowski (2009³: 43f.).

⁴ Etymologisch (s. v. 'sensus') freilich naheliegend.

⁵ Wie Jane Austen dabei zugleich die Hauptfiguren entlang der Linie zwischen jenem 'konträr Klingendem' wunderbar und der Erzählung dienlich differenziert, mag ein Blick in *Sense and Sensibility* illustrieren: "Elinor, this eldest daughter whose advice was so effectual, possessed a strength of understanding, and coolness of judgement, which qualified her, though only nineteen, to be the counsellor of her mother [...]. She had an excellent heart; – her disposition was affectionate, and her feelings were strong; but she knew how to govern them: it was a knowledge which her mother had yet to learn, and which one of her sisters had resolved never to be taught. Marianne's abilities were, in many respects, quite equal to Elinor's. She was sensible and clever; but

ternheit zu sagen, mit der später etwa Edgar Allan Poe im Gedicht *The Raven* mit "kalkulierten Techniken der Emotionalisierung" (Anz 2007: 221f.) wie Melancholie als entsprechendem Gefühl zu Schönheit und / oder Tod einer geliebten Frau zu operieren vermag und darüber mit ebenso methodischer Präzision im Essay *The Philosophy of Composition* Rechenschaft ablegt.⁶ Für Bertolt Brecht sind Einfühlung und Verfremdung zentrale Kategorien seiner Theorie des epischen Theaters: ersteres ein Prinzip des 'alten Theaters', welches alle menschlichen Relationen (auch die Affekte, die sie [mit]bestimmen) als von jeher naturwüchsig, unveränderbar darstellt; letzteres das Prinzip des 'neuen', epischen Theaters in Brechts Sinne, worin mittels Verfremdung menschliches Leben als produzierbar bzw. veränderbar dargestellt wird. Damit erhalten Zuschauende die Chance, "produktiv, [...] in der Rezeption das Verändern geistig vor[zunehmen]" (Gutenberg 1998: 296) und so möglicherweise das von Ernst Cassirer (unter Rückgriff auf Georg Simmel) behauptete, der Kultur ständig innewohnende Spannungsverhältnis zwischen 'Seele' und 'Welt' aufzulösen.⁷

Schließlich steht im wahrsten Sinne des Wortes am Beginn aller europäischen Literaturproduktion ein starkes, jedes menschliche Schicksal prägendes Gefühl, offenkundig erwachsen aus einem relativ gut überschaubaren Menschenbild, einem "Kosmos, in dem jedwedem Ding sein Platz zugewiesen ist" (Rupé 1989⁹: 875)⁸ – gleich als erstes Wort in Homers *Ilias*: Μῆνις, also Zorn:

Singe, Göttin, den Zorn des Peleiden Achilleus,
Der zum Verhängnis unendliche Leiden schuf den Achaiern
Und die Seelen so vieler gewaltiger Helden zum Hades

eager in every thing; her sorrows, her joys, could have no moderation. She was generous, amiable, interesting: she was every thing but prudent." (Austen 1984: 42)

⁶ Vgl. Poe (1986: 484): "Regarding, then, Beauty as my province, my next question referred to the tone of its highest manifestation – and all experience has shown that this tone is one of sadness. Beauty of whatever kind, in its supreme development, invariably excites the sensitive soul to tears. Melancholy is thus the most legitimate of all the poetical tones."

⁷ Cassirer (2007: 464) geht dabei davon aus, dass "die scheinbare Verinnerlichung, die die Kultur uns verspricht, stets mit einer Art von Selbstentäußerung einhergeht. Zwischen 'Seele' und 'Welt' besteht ein stetes Spannungsverhältnis, das zuletzt zu einem schlechthin antithetischen Verhältnis zu werden droht. Der Mensch kann auch die geistige Welt nicht gewinnen, ohne dadurch Schaden an seiner Seele zu nehmen. Das geistige Leben besteht in einem ständigen Fortgang; in einem immer tieferen Rückgang auf sich selbst."

⁸ Vgl. auch Auerbach (1971⁵: 15): "Die homerischen Gedichte, deren sinnliche, sprachliche und vor allem syntaktische Kultur so viel höher ausgebildet erscheint, sind doch in ihrem Bild vom Menschen vergleichsweise einfach; und sie sind es auch in ihrem Verhältnis zu der Wirklichkeit des Lebens, welches sie schildern, überhaupt. Die Freude am sinnlichen Dasein ist ihnen alles, und es uns gegenwärtig zu machen ihr höchstes Streben. [...] Und so bezaubern sie uns und schmeicheln sich bei uns ein, so daß wir in der Wirklichkeit ihres Lebens mitleben – es ist, solange wir diese Gedichte hören oder lesen, ganz gleichgültig, ob wir wissen, daß alles nur Sage, daß alles 'erlogen' ist".

Sandte, aber sie selbst zum Raub den Hunden gewährte
Und den Vögeln zum Fraß [...]. (Rupé 1989: 7, V. 1–5, eig. Hervorh.)

Des Achilleus Gefühlsaufwallung zeitigte (sicher nicht sofort und nicht ohne Hilfe wenigstens von Teilen des olympischen Pantheons) mit Trojas Untergang für die Griechen den gewünschten Erfolg – dies klingt vermutlich umso weniger zynisch, je mehr Homers 'Universum' und sein Verhältnis zum Zorn und dessen 'Ausführung' in Betracht gezogen werden: "Wie düster die Horizonte dieses Universums aus Kämpfen und Toden sein mögen, der Grundton der Darstellung ist bestimmt durch den Stolz, Zeuge solcher Schauspiele und Schicksale sein zu dürfen. Ihre leuchtende Sichtbarkeit versöhnt mit der Härte der Tatsachen" (Sloterdijk 2006: 12) – und setzt, nicht nur weil es ohne "den grollenden Helden [...] oder Gott [...] kein Epos" geben kann (Curtius 1978⁹: 179), eine andere Anthropologie voraus: Anders als in der jüdischen bzw. christlichen Vorstellung der gleichzeitigen Beheimatung von Verstand und Gefühl im Herzen ist der Zorn nach antiker, hellenischer Vorstellung wie alles Gefühlsaufbegehren (neben Zorn auch Mut, Stolz, Geltungsdrang, Vorurteile u.ä.m.) in einem Organ namens θυμός angesiedelt, offenbar getrennt von Verstand, Vernunft und logischem Kalkül. Daran, dass zumindest literarisch mit dem "Zorn [...] im alten Westen alles anfing" (ebd.: 9), muss Peter Sloterdijks Essay *Zorn und Zeit* von 2006 gleichsam neu erinnern, wenn er anhand der antiken Affektenlehre, vor allem des 'Zornes', eine Geschichtsphilosophie zu erarbeiten sucht. Er macht deutlich, wie sehr zum einen alle ungezügelt, im θυμός lokalisierten Gefühle einer domestizierenden Korrektur durch die Kultur bedürfen; zum andern, dass sich die Entwicklung der westlichen Kultur in stetem Wechsel von 'thymotisch' und 'nicht-thymotisch' geprägten Abschnitten vollzieht, mit je eigener, temporärer Vorherrschaft, mit je eigenen positiven wie negativen Auswirkungen auf das Werden der Zivilisation.⁹

⁹ Sloterdijk (2006: 30f.) setzt dabei dem 'Thymotischen', speziell dem Zorn, das Feld des 'Erotischen' entgegen: "Man muß [...] wohl zu der Grundansicht der philosophischen Psychologie bei den Griechen zurückkehren, nach welcher sich die Seele nicht allein im Eros und seinen Intentionen auf das eine und viele äußert, vielmehr ebenso sehr in den Regungen des Thymos. Während die Erotik Wege zu den 'Objekten' zeigt, die uns fehlen und durch deren Besitz oder Nähe wir uns ergänzt fühlen, erschließt die Thymotik den Menschen die Bahnen, auf denen sie geltend machen, was sie haben, können, sind und sein wollen. Der Mensch ist der Überzeugung der ersten Psychologen zufolge durchaus zum Lieben geschaffen [...]. Keinesfalls [aber] darf er sich ausschließlich den begehrenden Affekten ausliefern. Mit ebenso großem Nachdruck soll er über die Forderungen seines *thymós* wachen, wenn nötig sogar auf Kosten der erotischen Neigungen. Er ist herausgefordert, seine Würde zu wahren und sich Selbstachtung wie Achtung durch andere im Licht hoher Kriterien zu verdienen."

Sloterdijks Essay lässt sich jener angeblich neuen Konjunktur der "Lehre von den Leidenschaften und ihrer Verbindung zum Rationalen [...] [und des] Problem[s] der fehlenden Verbindung oder der Verbindungsunterbrechung zwischen beiden" (Schäfer / Thurner 2013²: 7) zuordnen. Dorthin gehören auch philosophische Neubestimmungen der Leidenschaft in Verbindung "mit der Ausübung der Vernunft als eine Wendung des Lebens" (Sydow 2013: 188) sowie deren Verhandlung in der Literatur über "Kulturtechniken der Emotionalisierung" (Anz 2007), in rezeptionsästhetischer Nutzbarmachung von "Gefühlen beim Lesen" (Keitel 1996) bzw. bei der Literaturproduktion (Alfes 1995), in der Dekodierung eines Autoren- und Leserwissens darum, "wie Emotionen verlaufen, in welchen Situationen sie entstehen und wie sie angemessen auszudrücken sind" (Winko 2003: 141), als markierende bzw. katalytische Prozesse der Literatur- bzw. Kulturgeschichte (Meyer-Sickendiek 2005), bis zur Unterstellung eines *emotional turn* als Parallel- bzw. Teilbewegung des *cultural turn* mit Potential zur Beschreibung eines Paradigmenwechsels (Sommer 2008⁴). Hier 'nur' eine 'Neu-' oder 'Wiederentdeckung' im Gefolge einer 'Historischen' oder 'Kultur-Anthropologie'¹⁰ zu konstatieren, kann von Seiten der (evangelischen) Theologie so aber nicht unwidersprochen bleiben, man unterschläge denn (im doppelten Wortsinn) eine entscheidende 'Denk-Figur': Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) – Mensch gewordener "Neuaufbruch der Kirchengeschichte ins 19. Jahrhundert" (Beutel 1999: 352), der aber auch (spätestens wieder ab den 1960er Jahren) durch die Übersetzung der Werke Platons und Beiträge zu "Hermeneutik, Dialektik, Pädagogik und Psychologie [...] in den verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen eine neue Beachtung" (Meckenstock / Ringleben 1991: VII) gefunden hat, auch, wie hier gelegentlich aufscheinen wird, in der Sprechwissenschaft und Sprecherziehung.¹¹

¹⁰ Vgl. Dülmen (2000: 32): "Die historische Anthropologie stellt den konkreten Menschen mit seinem Handeln und Denken, Fühlen und Leiden in den Mittelpunkt der historischen Analyse. Ihr Konzept unterscheidet sich dabei wesentlich von der Konstruktion des Menschen in der Philosophischen Anthropologie, insofern sie nicht nach dem Wesen, dem Allgemeinen des Menschseins in der Geschichte fragt, sondern nach den vielseitigen kulturell-sozialen Bedingtheiten im Wandel der Zeiten, nach der Besonderheit und Eigensinnigkeit menschlichen Handelns, die ein geschlossenes und einheitliches Menschenbild ausschließen". So verstanden lehrt Kulturwissenschaft für Cassirer (2007: 445), "Symbole zu deuten, um den Gehalt, der in ihnen verschlossen liegt, zu enträtseln – um das Leben, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind, wieder sichtbar zu machen."

¹¹ Gutenberg (1998: 32) verweist gerade auf Schleiermachers für diese Disziplin wertvollen und weiter zu entdeckenden Beitrag: "Es zeigt der Überblick über Schleiermachers außertheologische Arbeiten überall Ansätze einer Theorie und Didaktik mündlicher Kommunikation, die zwar sicherlich dem philosophisch-hermeneutischen Zugriff entspringen, aber nicht darauf reduzierbar sind, es sei denn, man wolle den Begriff Hermeneutik so dehnen, daß alles, was Kommunikation mit der

Neben Schleiermachers Person selbst (und seiner Zeitgenossenschaft an der Schwelle zu Romantik und Moderne¹²) ist auch seine Beschreibung und Interpretation christlicher Religion mit Begriffen wie 'Gefühl' und 'Geschmack' als 'Denk-Figur' zu verstehen. Diese Begriffe durchziehen sein theologisches Schaffen an herausragender Position der Theologie- und Ideengeschichte, lassen sie aber zugleich als einen Denkansatz aufscheinen, der "sich durch die Wandlungen der Welterfahrung und die Wandlungen des Wahrheitsbewusstseins in der Neuzeit vor neue Aufgaben gestellt sieht, [...] sich insofern unter anderen Bedingungen weiß als alle Theologie vorher." (Birkner 1996a: 113) Schleiermachers Reden vom "Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein [...] hinter dem Wissen und dem Tun als Formen des (sachlich) vermittelten Selbstbewußtseins" (Lange 1991: 188), seine Erkenntnis gegen Ende der ersten *Rede über die Religion*, dass "ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unbeschränkt herrscht" (Schleiermacher 1984a: 204), können im Gespräch mit den genannten Diskursen zwischen *καρδία* und *θυμός*, zwischen 'Zorn' als 'Europas erstem Wort' (Sloterdijk 2006: 9–22) und literarischer Kommunikation als hochgradig emotionalem Geschehen (vgl. Anz 2007: 207) einen eigenen Beitrag zur supponierten 'Neu-' oder 'Wiederentdeckung' der Affekte auch für die Philologie anbieten. Dazu sollen (im Rahmen eines Aufsatzes natürlich nur in einem ersten Herantasten¹³) zwei frühe Texte Schleiermachers miteinander und mit jenem 'Gefühl diskurs' ins Gespräch gebracht werden – beide Arbeiten stammen aus einer literarisch sehr produktiven Zeit, als Schleiermacher reformierter Prediger an der Berliner Charité und zur gleichen Zeit (wenigstens aushilfsweise) Hofprediger in Potsdam war, in dieser Zeit "eingeführt [wurde] in die Geselligkeit der Berliner Salons und [...] Anteil [gewann] an der philosophisch-literarischen Bewegung der frühen Romantik"

Kategorie 'Verstehen' zusammenbringt, 'hermeneutisch' heißt, das aber würde die Hermeneutik als 'Kunstlehre des Verstehens' nicht mehr einschließen". Dass Gutenberg Schleiermachers theologische Schriften dabei nicht im Blick hat, führt Gutenberg selbst darauf zurück, dass sie ihm "als einem exemplarischen Mitglied des Zielpublikums seiner 'Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern' überhaupt nichts sagen." (Ebd.: 29)

¹² Diese besondere Zeitgenossenschaft, bis hin zur Freundschaft auch zu Dichtern und Denkern seiner Zeit, beschreibt Gräb (2000: 167f.): "Schleiermacher teilte mit Fichte und Hegel, mit Novalis, Friedrich Schlegel und anderen das Schicksal der um 1770 Geborenen. Sie alle wußten sich mit der Französischen Revolution in das Epizentrum eines weltgeschichtlichen, epochalen Ereignisses gestellt. Sie waren alle 89er. Die Französische Revolution war für die Romantiker das krisenhafte Geschichtszeichen für den Übergang zu einer neuen Ordnung der Dinge."

¹³ Im Sinne jenes 'Herantastens' muss ich auf eine genauere historische Hinführung zu den hier untersuchten Texten Schleiermachers und ihrem Entstehungsjahr 1799 verzichten, kann hier aber neben den Darstellungen bei Birkner (1996b) und Nowak (2001: 79–113) auf die hervorragende historische Einführung bei Meckenstock (1984: IX–XVIII) verweisen.

(Birkner 1996b: 256). Es handelt sich um die erwähnten *Reden über die Religion* in ihrer ersten Fassung von 1799¹⁴ (mit einem Schwerpunkt auf der zweiten Rede, darin das 'Wesen der Religion' besonders verhandelt wird) und den *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* aus dem gleichen Jahr, die "auf der kritischen Beschäftigung mit Adolph Freiherr Knigges 'Über den Umgang mit Menschen'" (Nowak 2001: 95) beruht und sich bei genauerer Betrachtung als eine Gesellschafts- und Kommunikationstheorie *avant la lettre* darstellt.

2 Von Gefühl und Geschmack – Schleiermachers *Reden über die Religion*

"Seit jeher sind Gefühle im Bereich der Literatur 'erlaubt'. LiteratInnen dürfen gefühlvoll sein, um gerade für emotionale Tönungen (zwischen-)menschlicher Erlebniswelten sprachliche Ausdrucksformen (er-)finden zu können" (Alfes 1995: 12) – was der Literatur und auch der sie kritisch begleitenden Wissenschaft zugestanden wird, mag in der Theologie, präziser der Glaubenslehre oder Dogmatik,¹⁵ worin fachtheoretisch auch das Nachdenken über Sein, Können, Sollen (und somit auch Fühlen) des Menschen (in weitgehend ökumenischer Übereinstimmung¹⁶) beheimatet ist, eher befremdlich klingen, weil unvertraut. Wo, wie in der Theologie, über christlichen Glauben und seine Ausdrucksformen wissenschaftlich reflektiert wird und kritisch Rechenschaft zu geben ist, finden Affekte im Sinne einer Beschreibungskategorie innerhalb des 'Wesens des Menschen' einen wie erwähnt notwendigen, aber doch eher nachrangigen Platz. Um so erstaunlicher mag es anmuten, dass gerade eine Schrift aus der Zeit der Frühromantik, die mit 'Religion' und 'Gefühl' ähnlich Widerstreitendes meisterhaft zusammenbringen kann, wie Jane Austen es zwölf Jahre später literarisch mit *Sense and Sensibility* gelingt, nicht nur ausgewiesenen Schleiermacher-Expertinnen und Experten mehr als geläufig ist, sondern zur DNA evangelischer Theologinnen und Theologen über-

¹⁴ Ich entscheide mich aus zwei Gründen für diese erste Fassung: zum einen in fach- bzw. rezeptionsgeschichtlicher Anerkennung dessen, dass "im 20. Jahrhundert die Interpretations- und Wirkungsgeschichte der 'Reden', oft des Schleiermacher-Verständnis im Ganzen, durch die Erstfassung 1799 bestimmt worden" ist (Birkner 1996b: 261); zum anderen in der Überzeugung, dass die Ergänzungen und Änderungen der 2. Auflage von 1806 für unsere Fragestellung keine über das hier zu Sagende hinausgehende Erkenntnis liefern (entsprechend folge ich der Argumentation bei Adriaanse 2000: 104–107).

¹⁵ Zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie bzw. Dogmatik vgl. z.B. Filser (2014) (römisch-katholisch) bzw. Härle (2007³) (evangelisch) mit weiteren Literaturhinweisen.

¹⁶ Lievenbrück (2014: 184) weist mit Blick auf die "Stimmenmehrheit im evangelisch- und katholisch-theologischen Diskurs [darauf hin] [...], dass im Themenbereich der Theologischen Anthropologie zwar verschiedene Akzentsetzungen, nicht aber einander ausschließende und eine Kircheneinheit unterbindende Gegensätze gegeben sind".

haupt gehört: "Wir haben dieses seit der Reformation bedeutendste Manifest eines evangelischen Theologen alle gelesen" (Jüngel 1999: 208).

"[P]ünktlich zur Michaelismesse 1799" (Beutel 1999: 355) publizierte Schleiermacher erst anonym die Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, sein "geniales Jugendwerk" (Beutel 2006: 343) und (auch jenseits theologischer Adressaten) wohl bekanntestes Werk. Um 'Reden' im Wortsinn handelt es sich freilich nicht, sie wurden zu keiner Zeit 'gehalten', sie sind in der Einsamkeit seines Hofpredigerdienstes in Potsdam entstanden, derentwegen er die Arbeit am *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* zumindest vorläufig aussetzte.¹⁷ Wenigstens aber sind die *Reden* "religiöse Sprachereignisse. [...] Sie teilen etwas mit [...] [, und zwar] derart, daß diese [Anrede] sich ihre Hörer allererst erschafft, um ihnen an der mitzuteilenden hinreißenden Sache so Anteil zu geben, daß sie sich selber von dieser Sache zu ihr hinreißen lassen" (Jüngel 1999: 209). Ebenso gut *könnten* sie *Sprechereignisse* sein. Mit Recht sind sie aber *rhetorisch* zu nennen, da sie die von Sprechwissenschaft und Sprecherziehung entwickelten, von Jüngel 'populärwissenschaftlich' in Begriffe wie 'Mitteilen', 'Anrede', 'Hinreißen (lassen)' gefasste 'Kriterien des 'Rhetorischen'¹⁸ erfüllen.

Schleiermachers "intensive Zusammenarbeit [...] mit dem Kreis der deutschen Frühromantik" (Voskanian 2000: 574) bzw. seine Verbindung zur von der Französischen Revolution geprägten Generation setzten den Ton seiner *Reden*, deren Thema Religion zunächst nichts notwendig Revolutionäres entbarg und eher unpräzise klang: Seit der frühen Neuzeit bzw. der konfessionellen Friedenspflicht nach 1648, da kaum eine "außer- bzw. überkonfessionelle Gruppe [...] [eigentlich nur] die von N. L. Graf von Zinzendorf begründete Herrnhuter Brüdergemeinde"

¹⁷ Zur Entstehung der *Reden* vgl. Meckenstock (1984: LIII f.). Für Adriaanse (2000: 100 f.) sind die *Reden* im strengen Sinne "keine wissenschaftliche Schrift. Man kann sie höchstens zu der ziemlich vagen Gattung der Geistesgeschichte zählen". Beutel (1999: 363) vermutet, dass bei der Entscheidung zur anonymen Publikation die "Sorge vor Unannehmlichkeiten seitens der Amtskollegen und kirchlichen Vorgesetzten [...] eine Rolle gespielt haben" mag.

¹⁸ Gutenberg (1994: 435 f.) fasst die beiden, seit den antiken Anfängen bei Korax und Teisias bis heute erkennbaren, sprechwissenschaftlichen Kriterien der Kategorie des 'Rhetorischen' wie folgt zusammen: "1. 'Rhetorisch' meint diejenige Intentionalität von Sprechhandlungen, die außer der Zweckabsicht (Zielintention) auch die Zweck-Mittel-Relation (Mittelintention) einschließt, ja letztlich alle auf ein Handlungsziel hin funktionalisierbaren Faktoren der Sprech-Hör-Situation umfaßt [...]. 2. 'Rhetorisch' meint denjenigen intentionalen Zugriff auf Ziele, Mittel und Situationsdeterminanten, der auf einer methodischen Reflexion beruht, die aufgrund einer didaktischen Anleitung zustandekommt. Rhetorik war von Anbeginn eine τέχνη oder 'ars': das ist weder eine (instrumentalistisch zu begreifende) 'Technik' noch eine (genie-ästhetisch zu begreifende) 'Kunst', sondern eine theoriegeleitete Methodik aufgrund einer didaktisch orientierten Theorie. Intentionale Sprechhandlungen, die durch Anwendung einer methodisch erlernten 'techne' zustandekommen, heißen darum 'rhetorische Kommunikation'."

(Beutel 2006: 201) sich nachhaltig etablieren konnte (zu der auch der junge Schleiermacher gehörte), waren Schriften über die 'Religion'¹⁹ fast ähnlich 'inflationär' verbreitet wie Schriften über 'Aufklärung'.

Bemerkenswert ist einmal die Bestimmung der Adressaten der *Reden*, als "Gebildete unter ihren Verächtern" – wie es aussieht, eine "Zuhörerschaft, die von Neugier, Skepsis, Ablehnung und Zustimmung hin- und hergerissen ist" (Nowak 2001: 98). Dabei setzt Schleiermacher wohl Folgendes voraus: (1) Religion bzw. Glaube ist längst nicht mehr unumstritten oder allen geläufig, sonst gäbe es weder "Verächter" noch bedürfte es überhaupt der *Reden* an sie:

Von Alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen sie sich aus Herablaßung willig umhängen ließ. (Schleiermacher 1984a: 189)

(2) Denen, die seine *Reden* zur Kenntnis nehmen wollen, kann Schleiermacher wohl ein Interesse an deren Gegenstand (und sei es eben nur aus der 'Verachtung' heraus) und guten Willen unterstellen:

Es ist nicht blinde Vorliebe für den väterlichen Boden oder für die Mitgenossen der Verfaßung und der Sprache, was mich so reden macht, sondern die innige Überzeugung, daß Ihr die einzigen seid, welche fähig und also auch würdig sind, daß der Sinn ihnen aufgeregt werde für heilige und göttliche Dinge. (Ebd.: 195)

(3) Bei "Gebildeten" (auch unter "Verächtern") kann Schleiermacher Diskursfähigkeit wie auch das Einverständnis voraussetzen, Logik und Plausibilität als 'Mindeststandards' seiner Reden und eventueller Entgegnungen gelten zu lassen,

da Ihr über jeden Gegenstand, er sey wichtig oder gering, am liebsten von denen belehrt seyn wollt, welche ihm ihr Leben und ihre Geisteskräfte gewidmet haben, und eure Wissbegierde auch die Hütten des Landmanns und die Werkstätten der niederen Künstler nicht scheuet. (Ebd.: 190)²⁰

(4) Die "Verächter" will Schleiermacher in keiner Weise in ihrer Haltung angreifen, vielmehr sollen gerade sie seine Gedanken kritisch prüfen können:

¹⁹ Zum Begriff hält Nowak (2001: 97f.) fest: "Alle Welt verwendete ihn, doch seine Bedeutung war unscharf. 1783 fragte der Berliner Konsistorialrat Zöllner in der 'Berlinischen Monatsschrift': 'Was ist Aufklärung?' Ebensogut hätte Schleiermacher seinem Buch den Titel geben können 'Was ist Religion?' [...]. Seit den Abhandlungen Herbert de Cherburys 'De veritate' und 'De religione gentilium' war die gebildete Welt mit Schriften zur Religion regelrecht überschüttet worden, welche das Thema in den Traktaten, Essays, Lehrbüchern, Briefen behandelt haben. Die Wahl des literarischen Genus ('Reden') war von daher originell, stellte den Autor allerdings vor erhebliche Probleme. Schleiermacher mußte sein Thema im rhetorischen Stil entfalten."

²⁰ Für Birkner (1996a: 117) ist schon im "Titel [...] der geistige Ort des Buches markiert. Schleiermacher wendet sich an Leser, mit denen er sich durch eine gemeinsame Voraussetzung verbunden weiß, durch die Voraussetzung der Bildung".

An nichts anders kann ich also das Interesse, welches ich von euch fordere, anknüpfen, als an Eure Verachtung selbst; ich will Euch nur auffordern in dieser Verachtung recht gebildet und vollkommen zu sein. (Ebd.: 198)

Alles das klärt Schleiermacher in der ersten der fünf *Reden*, der "Apologie";²¹ auch nimmt er dort eine "Analyse der Motive und Formen solcher Verachtung" (Birkner 1996b: 257) vor, ehe er in den weiteren Reden über das "Wesen der Religion", die "Bildung zur Religion", "Geselligkeit in der Religion, oder über Kirche und Priesterthum" und "Über die Religionen" handelt. Im Hinblick auf Affekte bzw. Leidenschaften will ich mich auf die dafür besonders aussagekräftige zweite Rede "Über das Wesen der Religion" konzentrieren.

Hier liegt noch ein Besonderes, desgleichen unerhört, weil so noch nie gehört: Um aus der "Verachtung und [...] Kritik, welche der Religion widerfährt" (Birkner 1996b: 257), einen 'akzeptablen' Religionsbegriff zu ermitteln, sucht Schleiermacher eine neue bzw. altbekannte Verbündete, die sich in den Denkbewegungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts neu formiert und 'Gebildeten unter den Verächtern' als vertrauenswürdige Kronzeugin präsentiert wird: Kunst erhält im sich immer stärker ausdrückenden bürgerlichen Leben neue Funktionen: Orientierung und Sinnstiftung in Welt und Wirklichkeit und (sinnliche) Ausdrucksform eigenen Personseins.²² Die Kunst ist gerade durch die Brücke der 'Bildung', durch welche sie überhaupt erst zu "bleibenden Gestaltungen" befähigt ist und die "menschliche Tat [...] zum Sein verdichtet" (Cassirer 2007: 486), durch die Brücke der neuen "Kunst und Philosophie, [...] [jener] neue[n] Welt- und Lebensauffassung, die zu vertreten das Selbstbewußtsein und das Sendungsbewußtsein der Frühromantik ausmacht" (Birkner 1996a: 117), vertrauenswürdig wie notwendig – wurde doch die Zeit um 1799 von den Zeitgenossen, nicht nur ob der Ereignisse der zehn vorangegangenen Jahre, als 'aus den Fugen' gegangen gedeutet. Die "Romantiker signalisierten einen Bruch der Weltordnung. Sie standen für eine Krise. Wie sach-

²¹ Für Adriaanse (2000: 110) sind dies "[k]ühne Worte [...], in denen zumindest enthalten ist, daß der Verfasser sich dem Selbstdenken und dem eigenen Urteilsvermögen der Leser vorbehaltlos auszusetzen bereit ist. Man kann sagen, daß damit eine Mindestbedingung aller und jeder Philosophie ausgesprochen ist. Für die Religionsphilosophie gilt sie ebenfalls und hier beinhaltet sie, daß Strategien zur Inschutznahme dogmatischer Glaubensaussagen vor sachlicher Kritik besser vermieden werden sollten, weil sie zum Scheitern verurteilt sind. In dieser Hinsicht hat Schleiermachers Publikumswahl heutzutage großen paradigmatischen Wert, wenn nicht im faktischen, so doch im normativen Sinn des Wortes 'Paradigma'."

²² Für Gräb (2000: 170) verklärt Kunst "die Wirklichkeit, deckt sie aber auch tiefer auf, bringt das Nicht-Sagbare, Individuelle zu allgemein zugänglicher Darstellung, arbeitet an der Versöhnung des Dissonanten. Sie stiftet Sinn und bringt ihn sinnlich zur Anschauung. Sie verwickelt in eine neue Auseinandersetzung von Individuum und Welt. Sie gibt Gefühlen und Stimmungen Ausdruck. Sie wird zur eigentlichen Manifestationsgestalt der neuen Kultur der Individualität".

haltig ihr Krisenwissen war, ist ein relativ sekundäres Problem [...]. Sicher ist, daß sie den Januskopf der Zivilisation erblickt haben. Alles kann scheitern." (Nowak 2000: 45)²³ Gleichzeitig grenzt sich Schleiermacher (wohl als eine *seiner* Antworten auf jene Krise) scharf von einem mehr metaphysisch aufgeladenen Religionsbegriff ab, wie ihn noch die Aufklärung, jene zweite, ebenso eher 'überpublizierte' Denkform der Zeit entwickelt, wobei er voller Polemik von "übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral [spricht], die man vernünftiges Christentum nennt" (Schleiermacher 1984a: 199). Dagegen bestimmt er die Religion als etwas Selbständiges, zum Ganzen Drängendes, das zu einem "mit meinen Tugenden und Fehlern [...] ungeteilten Dasein" befähigt (ebd.: 195), sodann als etwas von allem Moralischen und Metaphysischen Bereinigtes: "Sie entsagt hiermit, um den Besitz ihres Eigentums anzutreten, allen Ansprüchen auf irgend etwas, was jenen angehört und giebt alles zurück, was man ihr aufgedrungen hat." (Ebd.: 211) Sie geht vielmehr umgekehrt "so sehr aufs Ganze, daß sie – im Unterschied zur Moral – das menschliche Ich sogar mit seinen Fehlern zusammenschließt" (Jüngel 1999: 211f.).

Überhaupt gehört Religion zur *conditio humana*:

Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder anderen, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperret und verrammelt wird [...], so müßte sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln. (Schleiermacher 1984a: 252)

Dieser Gedanke ist kein ausschließlich 'romantischer', sondern findet sich auch in theologischen Entwürfen der Moderne und Postmoderne, wenn etwa Gerhard Ebeling menschliche Befindlichkeit als ein zugleich relational und öffentlich sich zeigendes Beziehungsgeflecht bestimmt, das er dreifach entfaltet als das Sein des Menschen vor Gott ("coram Deo"), vor der Welt ("coram mundo") und – sicher nicht zum Wenigsten – vor sich selbst ("coram meipsum") (vgl. Ebeling 1979: 346–355). Für Schleiermacher darf es freilich nicht bei der menschlichen Anlage bleiben, Religion ist vielmehr (notwendiger) Gegenstand von 'Bildung' und 'Aufklärung' im besten Sinn.²⁴ Gegen alle falsch verstandene 'Aufklärung', gegen den

²³ Für einen philologischen Abriss "romantischer Religion" vgl. Safranski (2009: 133–149), wo im Besonderen auf Schleiermacher eingegangen wird (139–149).

²⁴ So argumentiert Adriaanse (2001: 113) gegen das "Mißverständnis, als eigne Schleiermachers Begriff der Anlage sich reibungslos zur Anwendung für [ein] [...] Forschungsprogramm nach einem religiösen Apriori. Schleiermacher selbst kommt es nicht nur auf die Vorhandenheit dieser Anlage, sondern mindestens so sehr auf ihre Entwicklung, auf die Bildung also, an".

"schneidenden Gegensatz [...], in welchem sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet" (Schleiermacher 1984a: 211), aber auch, wenn wir es weiter denken, gegen alle postmoderne Vorstellung vom "Nicht-Zeigbare[n und] Nicht-Darstellbare[n]"²⁵ wird Schleiermacher allerdings (wiederum) erstaunlich deutlich:

Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Paßivität ergreifen und erfüllen lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt was ihr Wesen ausmacht, und in allem was ihre Wirkung charakterisirt. (Ebd.)

Was aber wie ein eindeutiger (bis zum heutigen Tag gerne unterstellter) Abschied der Religion von allem Intellektuellen, womöglich von allem Wissenschaftlichen klingt, ist mitnichten so gemeint: Glauben ("Religion"), Denken ("Spekulation") und Handeln ("Praxis") sind für Schleiermacher wohl unterscheidbar,²⁶ aber doch untrennbar miteinander verbunden,²⁷ ähnlich wie die "grundlegende Beziehung des Bewußtseins zum unendlichen Grund des Lebens [...] im Lebensgefühl" (Pannenberg 1991: 221) gegeben ist. Für Schleiermacher zeigt sich Religion "als das nothwendige und unverzichtbare Dritte zu jenen beiden [anderen], als ihr natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit [...]. Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermuth" (1984a: 212). Man könnte (in Erinnerung an erstere Überlegungen) hier festhalten, dass Verstand und Gefühl bzw. Intellekt und Affekt bei Schleiermacher zwar weiterhin unvermischt bleiben, aber durch 'Religion', also durch "Anschauung und Gefühl" (ebd.: 211) zu zwei unauflöslchen Seiten der einen Medaille werden – ähnlich wie schon das Gefühl in eigentümlicher Weise alle Unterschiede zwischen Subjekt

²⁵ Dieses "Nicht-Zeigbare, Nicht-Darstellbare" beschreibt Hassan (1988: 51) als eine von elf 'definitiven Merkmalen' der Postmoderne: "Wie schon ihre Vorgängerin, so ist auch die postmoderne Kunst irrealistisch, nicht-ikonisch. Selbst ihr sogenannter 'magischer Realismus' löst sich in ätherische Zustände auf; ihre harten, flachen Oberflächen verweigern sich der Mimesis. Was den spezifisch literarischen Bereich angeht, so strebt die Postmoderne oft in den Grenzbereich, betreibt ihre eigene 'Erschöpfung', untergräbt sie sich in den Formen vernehmlichen Schweigens. Sie wird also zu einem Grenzphänomen, bestreitet ihre eigenen Darstellungsweisen."

²⁶ Jüngel (1999: 212) kann hier ergänzen: "Wie denn ja auch die Unterscheidung der Religion von Metaphysik und Moral, von Spekulation und Praxis eine genuin reformatorische Einsicht zur Geltung bringt, die seit Luthers Heidelberger Disputation zum character indelebilis jeder sich recht verstehenden evangelischen Theologie gehört."

²⁷ Im Sinne dieser Verbundenheit kann Filser (2014: 57) für die zeitgenössische theologische Dogmatik (im Grunde konfessionsverbindend) als fachliche Aufgabe heute und morgen formulieren, "im Rahmen einer Hermeneutik des 'gelebten Glaubens' die geoffenbarten Glaubenslehren aus der Anordnung um die theologische, christologische und kirchliche Mitte des Glaubens auf die Situation und des Lebens der Gläubigen zu beziehen und ihre Heilsdimension aufzuzeigen".

und Objekt, zwischen Eigen- und Weltwahrnehmung zu überschreiten vermag (vgl. Pannenberg 1983: 243f.). Von dieser verbindenden Wirkmächtigkeit der Religion zeugt ihre wohl berühmteste Beschreibung in der zweiten *Rede*: "Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche." (Schleiermacher 1984a: 212)

3 Von Geselligkeit und Teilhabe – Schleiermachers *Theorie des geselligen Betragens*

Im beschriebenen Miteinander von "Religion", "Spekulation" und "Praxis", also Glauben, Denken und Handeln, suchte Schleiermacher eine Verbindung zwischen Religion und den Gedanken und Geschehnissen der "Epochenschwelle um 1800" (Gräb 2000: 170), in der vielleicht zum ersten Mal die Wechselwirkung zwischen der von Menschen gemachten Geschichte und den von der Geschichte geprägten Menschen besonders augenscheinlich wurde.²⁸ Immerhin sah er "in der Französischen Revolution einen menscheitsgeschichtlichen Umbruch [...], von dem er auch das eigene Denken grundstürzend bestimmt wusste" (Beutel 1999: 353). So kam eine ganze Generation durch politische und kulturelle Ereignisse zu vielen Namen, man kann "die Romantiker 'Neunundachtziger' nennen, gleichviel ob sie die Revolution bejahten oder verneinten" (Nowak 2000: 42). Dass er seinen Versuch, "das Christentum mit jenen Phänomenen der Zeit in Kontakt zu halten, die sich unschwer als Anzeichen einer Entchristianisierung haben lesen lassen" (Gräb 2000: 171), auch im steten, zumindest brieflichen Kontakt zu befreundeten ProtagonistInnen der Berliner Romantik wie Friedrich Schlegel oder Henriette Herz unternahm, lag auch an *seinem* Anteil an der geselligen Salonkultur: Im "Ideen- und Anregungsaustausch mit Schlegel und mit den Berliner Romantikern ist Schleiermacher zum Schriftsteller geworden" (Birkner 1996b: 171). In den Berliner Salons der Frühromantik ging es um genau diesen Austausch, um den *esprit de conversation* (Madame de Staël), modern gesagt das "interdisziplinäre Gespräch in allen denkbaren Überkreuzungen der Künste und Wissenschaften" (No-

²⁸ Im 18. *Brumaire des Louis Napoleon* nimmt Karl Marx bereits 1852 dies als Arbeitshypothese der heutigen 'Historischen Anthropologie' vorweg: "Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen." (Zit. nach Dülmen 2000: 33)

wak 2000: 49) von der Literatur bis zur Judenemanzipation,²⁹ so dass dort "Bildung und Gelehrsamkeit [...] zu einem Gegenstand des gesellschaftlichen Interesses [avancierten] und [...] zur Entstehung einer literarischen Öffentlichkeit maßgeblich" beitragen (Beutel 2006: 181). Der *esprit de conversation* und die persönlichen Beziehungen zwischen den in der 'Krise des europäischen Bewusstseins' (Hazard 1978) namens Romantik Handelnden wurden vom Diskurs geprägt, wie "persönliche Identität mit allgemein gesellschaftlichen oder geistig-universellen Gesetzmäßigkeiten harmonisieren kann" (Voskanian 2000: 574). Salons, vorrangige Orte dieses Diskurses, wurden zum Laboratorium über die Frage, ob und wie das unter den Bedingungen zivilisierter Gesellschaften gelingen könne. Schleiermacher, zumindest dem "romantischen Paradigma angehörig" (ebd.), lieferte gleichsam Versuchsbeschreibung und Gebrauchsanleitung dazu.

"Freie, durch keinen äußern Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit wird von allen gebildeten Menschen als eins ihrer ersten und edelsten Bedürfnisse laut gefordert." (Schleiermacher 1984b: 166) Mit diesen Worten beginnt der Fragment gebliebene *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (im Januar / Februar-Heft 1799 im *Berlinischen Archiv der Zeit und ihres Geschmacks* auch anonym publiziert³⁰). Von den drei geplanten Teilen erschienen nur die ersten zwei, was in der Hauptsache dem bereits erwähnten Ortswechsel von der Berliner Charité nach Potsdam und der dortigen Einsamkeit geschuldet war. Es war eine Antwort auf Knigges dreibändiges Werk *Ueber den Umgang mit Menschen*, das von ihm "als egoistisch-individualistisch und philosophisch naiv" (Meckenstock 1984: XIV) beurteilt wurde. Im Gegensatz zur Sammlung von 'Benimmregeln', auf die der 'Knigge' heute (wohl zu Unrecht) reduziert wird, bietet die *Theorie des geselligen Betragens* eine 'Geselligkeitslehre', die, modern formuliert, zum einen eine beschreibende Gesellschaftstheorie anhand der "bürgerlichen Gesellungspraxis in den Salons und häuslichen Diskussionszirkeln" (Nowak 2001: 95) darstellt und zum anderen, durchaus in anthropologischer Absicht (auf die später noch einzu-

²⁹ Vgl. Nowak (2000: 49): "Der Salon war eine europaweite Institution von beträchtlichem Signalwert [...]. Die Salons der deutschen Romantik fügen sich in die Geschichte der Weimarer Abendgesellschaften von Herzogin Anna Amalia und der Salons von Charlotte von Greiner und Karoline Pichtler in Wien ein. Neu war in der romantischen Salonkultur der preußischen Metropole um 1800 die Führungsrolle jüdischer Frauen. Seit 1781 lief in der preußischen Monarchie eine intensive Debatte zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden. Vielleicht erklärt sie die Besonderheit der Salonière vom Typ der Henriette Herz, Rahel Levin oder Sarah Meyer."

³⁰ Zur Entstehungs- bzw. Editions-geschichte der *Theorie des geselligen Betragens* sei wiederum auf Meckenstock (1984: L–LIII) verwiesen.

gehen sein wird), daraus den zentralen Begriff 'Geselligkeit' als eine "nicht zu umgehende natürliche Tendenz" (Schleiermacher 1984b: 168) bzw. als "Grundelement der menschlichen Existenz" (Nowak 2001: 95) entwickelt. 'Geselligkeit' gehört wie die Religion (was in der 3. *Rede über die Religion* gezeigt wird) zur *conditio humana*.³¹ Und hier ist eine 'klassische Formel' jener Tage mit zu bedenken, in der nebenbei der oft unterstellte Gegensatz von Aufklärung und Romantik aufgrund eines durch "neue, aufklärungskritische Strömungen [...] [entstandenen] Bewusstsein[s] historischer Distanz" (Beutel 2006: 153) sich als erledigt erweist: der 'ganze Mensch' als "anthropologischer Ansatz, der die biotische Verwurzelung des Menschen ebenso umgreift wie seine Prägung durch Gesellschaft, Sprache, [τέχνη]" (Nowak 2000: 50). Der 'ganze Mensch' ist in frühromantischer Sicht wesentlich bestimmt "von der unendlichen Empfänglichkeit für alles charakteristisch Individuelle und die neue Fähigkeit, zu verstehen, wie es ist und wie es wurde" (Gräb 2000: 268). Der 'ganze', seiner Individualität bewusste Mensch soll sich also in 'freier' Geselligkeit anderen 'ganzen', ihrer Individualität bewussten Menschen mitteilen – dies kann sich freilich nur darin vollziehen, was Schleiermacher 'Wechselwirkung' nennt:

Wenn wir den Begriff der freien Geselligkeit der Gesellschaft im eigentlichen Sinn zerlegen, so finden wir hier, daß mehrere Menschen auf einander einwirken sollen, und das diese Einwirkung auf keine Art einseitig seyn darf. [...] [D]as ist der wahre Charakter einer Gesellschaft in Absicht ihrer Form, daß sie eine durch alle Theilhaber sich hindurchschlingende, aber auch durch sie völlig bestimmte und vollendete Wechselwirkung seyn soll. (Schleiermacher 1984b: 169)

Doch erst unabhängig von "den Sorgen des häuslichen und den Geschäften des bürgerlichen Lebens" (ebd.: 165) kann der Mensch in Teilhabe an 'freier Geselligkeit' zum 'ganzen', seiner Individualität bewussten Menschen werden³² – nebenbei reiht sich Schleiermacher mit dieser Unterscheidung in eine Tradition von Aristoteles über Benedikt von Nursia bis Kant ein, welche 'zwei Kulturen', die der Arbeit und die der Muße und Reflexion, sorgsam voneinander unterscheidet.³³ Doch

³¹ Somit ist Gräb (2000: 175) zuzustimmen, wenn er festhält: "Schleiermacher hat die Religion als den Ursprungsort für die letztinstanzliche, individuelle Selbst- und Weltdeutung – Identität gewährend und diese freiheitsbewußt für Veränderungen offenhaltend – angesehen. Als praktisch gelebte, subjektiv erfahrene Religion, erfüllt sie in seinen Augen unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Moderne eine fürs individuelle Menschsein konstitutive Funktion."

³² Vgl. Nowak (2001: 95): "Erst in freier Wechselwirkung mit anderen Menschen stellte der Mensch seine volle Individualität her. In der vollkommenen Geselligkeit verstand sich jeder Mensch als unverwechselbarer (individuierter) Teil des Ganzen. Die gänzliche Einheit der Gesellschaft verblieb im Stadium einer regulativen Idee."

³³ Eibl (2007: 33f.) hält fest, dass "diese Dichotomie [...] keineswegs eine moderne Erscheinung ist, sondern zumindest fürs Abendland eine universelle Konstellation darstellt. [...] In der Gestalt

auch 'freie Geselligkeit' ist nicht willkürlich, sondern unterliegt drei Gesetzmäßigkeiten: erstens einem formellen ("Alles soll Wechselwirkung seyn") und zweitens einem materiellen Gesetz ("Alle sollen zu einem freien Gedankenspiel angeregt werden durch die Mittheilung des meinigen") (ebd.: 170). Ethisch begrenzt wird 'freie Geselligkeit' durch ein drittes, quantitatives Gesetz – gewissermaßen einen 'geselligen Imperativ': "deine gesellige Tätigkeit soll sich immer innerhalb der Schranken halten, in denen allein eine bestimmte Gesellschaft als ein Ganzes bestehen kann" (ebd.: 171). Dies wird später zu einem 'Gebot der Schicklichkeit' konkretisiert, wonach "nichts angeregt werden soll, was nicht in die gemeinschaftliche Sphäre Aller gehört" (ebd.), oder, (post-)modern gesprochen: was nicht als 'schicklich' gesetzt oder intersubjektiv verabredet werden kann.³⁴

Neben einer Gesellschaftstheorie liegt mit der *Theorie des geselligen Betragens*, wie Norbert Gutenberg zeigen kann, auch "Schleiermachers erste Gesprächstheorie" (1998: 46) vor. Freie 'Geselligkeit' bietet offenbar den Raum für rhetorische Kommunikation bzw. deren Konkretion im aktuell-dialogischen Prototyp 'Gespräch' (Gutenberg 1994: 236), worin sich Person- und Sachgespräche ereignen können, die (bei aller 'Geselligkeit') auch Strittiges beinhalten und somit in ihnen Phasen des 'Klärrens' und 'Streitens' ablaufen können. In der *Theorie des geselligen Betragens* steht das Persongespräch im Mittelpunkt mit dem Anspruch (so interpretiert Gutenberg Schleiermacher), dass 'ganze', ihrer Individualität bewusste Menschen zum 'verbindlichen Subtypus' des Persongesprächs befähigt sind oder durch Bildung befähigt werden.³⁵ Nach Schleiermacher sucht 'freie Geselligkeit' als 'erstes und edelstes Bedürfnis aller gebildeten Menschen' nach einem

Zustand [...], der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, daß sie von den Sphären Anderer so mannigfaltig als möglich durchschritten werde, und jeder seiner eignen Grenzpunkte ihm die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so daß alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt, und auch die fremdesten Gemüter und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden können. (Schleiermacher 1984b: 165)

einer Unterscheidung von Werktag und Feiertag, von Arbeit und Freizeit/Spiel/Geselligkeit usw. wird man die Zweiteilung immer wieder auffinden können."

³⁴ Dies scheint für Schleiermacher eine frühe Konkretisierung eines romantischen 'Denkangebots eines entscheidungszeitlichen Entweder-Oder' zu sein, vgl. Nowak (2000: 45): "Entweder verliert sich die Menschheit im geist-, kunst- und religionslosen Tun und Machen, oder sie drängt zu einer neuen Kultur im denkbar umfassenden Sinn des colere vor: von der Poesie bis zur Politik, vom Parnaß des Geistes bis in die Alltagswelt". Richtschnur dafür, wie weit oder besser auf welchem Weg, mit welchen Mitteln Menschen im Sinne 'freier Geselligkeit' zu dieser umfassenden Kultur voranzuschreiten gedenken, wäre für Schleiermacher wohl auch jene 'Schicklichkeit'.

³⁵ Zur sprechwissenschaftlichen Systematik und Nomenklatur der Formen, Verlaufstypen und Prozessmodelle rhetorischer Kommunikation vgl. Gutenberg (1994: 334–345).

Jenen Zustand findet er im "freien Umgang vernünftiger sich unter einander bildender Menschen" (ebd.) verwirklicht. Da dieser, wie gesehen, nach dem 'formellen Gesetz der Geselligkeit' auf 'Wechselwirkung' bzw. aktuelle Dialogizität abzielt, wäre jene 'Lösung der Aufgabe' mit Begriffen der Sprechwissenschaft und Sprecherziehung als verbindliches Persongespräch zu übersetzen. Aus dem 'Gebot der Schicklichkeit', das bei jeder 'freien Geselligkeit' gilt, ergibt sich für alle am (Person-)Gespräch Beteiligten ein Bezugsrahmen, der von folgenden drei Maximen³⁶ aufgespannt ist: (1) die 'Manier', "das wesentliche, was ein Individuum charakterisiert" (ebd.: 174), sie ist *sub specie communicativa* mit persönlichem Denk-, Sprach- und Sprechstil wiederzugeben, worunter auch eine hermeneutische Rückkopplung³⁷ (sprechwissenschaftlich 'Sprechdenken' bzw. 'Hörverstehen') zu fassen ist; an diesem persönlichen Stil sollen alle am Gespräch Beteiligten festhalten: "Dagegen soll sich [...] in seiner eigenthümlichen Manier Niemand genieren" (ebd.: 175). (2) Der 'Stoff', mit dem sich die 'freie Geselligkeit' befasst: Bei dessen Auswahl ist darauf zu achten, "in Rücksicht auf diesen die Grenzen zu finden, in denen eine Gesellschaft eingeschlossen bleiben muss" (ebd.) und nicht etwa Gefahr läuft, durch einen 'unschicklichen' Stoff die Geselligkeit zu sprengen. (3) Die Gleichzeitigkeit der rhetorischen Aufgaben *docere* und *delectare*: "[A]lles das was ich tue, um die Gesellschaft [...] zu unterhalten, muß zugleich auch die Absicht haben, sie [...] weiter fortzubilden." (Ebd.: 181)

Von diesen Maximen aus führt Gutenberg drei kommunikationstheoretische bzw. -ethische Linien weiter: bei Maxime 3 in eine dialektische Richtung hin zu einer Gesprächstheorie, Maxime 1 ist im Sinne eines Anspruchs auf persönliche 'Wahrhaftigkeit' oder 'Echtheit' und Maxime 2 als Rücksichtnahme "auf die Verletzlichkeit des anderen" (Gutenberg 1998: 48) weiterzudenken. Zugleich beinhaltet der Bezug auf den Topos 'Wechselwirkung' bzw. 'aktuelle Dialogizität' eine pädagogische Implikation (für Schleiermacher ebenso wenig untypisch wie für die klassi-

³⁶ Vgl. hierzu im Folgenden Gutenberg (1998: 47).

³⁷ Vgl. auch Ringleben (1991: 478): "Sprechen ist selber schon Verstehen und nicht erst Objekt eines nachträglichen Verstehens (durch einen anderen) und von dessen Theorie als Hermeneutik. Denn indem jeder Sprechende auch sich selber zuhört, liegt im Sprechen Verstehen: nämlich im sich Anmessen der Rede an das zu Sagende, in dem das Sprechen simultan begleitenden Vergleichen von Gedachtem und Gesagtem bzw. im (kritischen) Aufeinanderbeziehen und gegebenenfalls Korrigieren durcheinander."

sche Rhetorik³⁸): Alles kann besser werden – durch Aneignung einer τέχνη oder *ars*, einer "theoriegeleiteten Methodik aufgrund einer didaktisch orientierten Theorie" (Gutenberg 1994: 436). Bei Schleiermacher ist das der Weg von einer "blinde[n] unzusammenhängende[n] Empirie" zum Anspruch, "das gesellige Leben als ein Kunstwerk [zu] construieren" (Schleiermacher 1984b: 167), ebenso die Überzeugung; die Manier könne "durch Uebung – aber auch nur durch sie – besser werden" (ebd.: 175). Sicher bewegt sich Schleiermacher hier selbst noch im Sinne der Empirie, gleichwohl ist "der Keim zu einer Rhetorik des Personengesprächs [...] gelegt" (Gutenberg 1998: 48). Das gilt so wohl auch für eine kommunikationsethische Lektüre der *Theorie des geselligen Betragens*; diese ist auch deshalb alles andere als abwegig, stellt doch der *Versuch* von 1799 "einen gewichtigen Teilschritt zu Schleiermachers späterer Ethik und zu seiner Theorie der religiösen Gemeinschaft dar" (Nowak 2001: 95)³⁹. Dieser 'gewichtige Teilschritt' ist *sub specie communicativa* wohl umso bemerkenswerter, als Schleiermachers europäische Zeitgenossen ein offenbar besseres und unbefangeneres Verhältnis zur Rhetorik hatten, als dies im deutschsprachigen Raum damals der Fall war.⁴⁰

4 Von neuen Gesprächen zwischen Schleiermacher und der Philologie

Wer allein dem Inhaltsverzeichnis einer Tagungsdokumentation vom Juni 2007 über die "*passiones animae* in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie"

³⁸ Hier ist mit Curtius (1978⁹: 75f.) etwa an die *Insitutio oratoria* ('Ausbildung des Redners', rd. 95 n. Chr.) von Marcus Fabius Quintilianus zu denken: Dieses Werk "gehört nicht zur Gattung der seit Jahrhunderten in Griechenland und Rom üblichen Handbücher. Es ist ein anziehend geschriebener Traktat über *Menschenbildung*. Der Idealmensch kann für Quintilian nur der Redner sein. [...] Hiermit erhebt die Rhetorik durch Quintilian den Anspruch, von sich aus alle Bedürfnisse befriedigen zu können, für welche die Philosophie und die *Allgemeinbildung* als zuständig galten" [eig. Hervorh.].

³⁹ Zu einer kommunikationsethischen Lektüre der *Theorie* mag auch passen, dass die *Reden* zwar nie 'gehalten wurden', aber in Form und Vermittlung wie eine 'Anwendung' der *Theorie des geselligen Betragens* anmuten. Birkner (1996b: 261) hält fest: "Es handelt sich um seine literarische Stilisierung, die zur Geltung bringen soll, daß die Thematik der Religion nicht in theoretischer Abhandlung ihre sachgemäße Darstellung findet, sondern in persönlichem Zeugnis, in bekenntnishafter Rede und Anrede. Es macht das 'romantische' Gepräge der Schrift aus, daß mit dieser Stilisierung sich durchaus theoretische Absichten und Ansprüche verbinden. Diesem Gepräge entspricht es, daß die Schrift auf höchst unterschiedliche Weise gelesen werden kann und gewirkt hat. Nicht wenigen Lesern ist sie ein Erbauungsbuch 'höherer Ordnung' geworden."

⁴⁰ So hält Curtius (1978⁹: 71f.) zutreffend zur Rhetorik fest: "Ein angeborenes Mißtrauen gegen sie scheint dem Deutschen eigen. [...] Den romanischen Völkern ist die Rhetorik durch natürliche Anlage und durch das Erbe Roms vertraut. Redner wie Bossuet gehören zu Frankreichs Klassikern. In England ist seit dem 18. Jahrhundert die Beredsamkeit Ausdruck der politischen Kräfte, Angelegenheit der Nation. In Deutschland haben diese Voraussetzungen gefehlt. Adam Müllers wundervolle 'Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland' (1816) konnten keinen Widerhall finden. Auch die antike Rhetorik wurde von der deutschen Wissenschaft bis in die neueste Zeit meist als eine Verirrung betrachtet".

(Schäfer / Thurner 2013²: 8) folgt, in zweiter Auflage (mit weiteren Denkern wie Dionysius Aeropagita oder Meister Eckart) sogar zum 'Handbuch' erhoben, schreitet dabei 1000 Jahre Denkgeschichte zum Thema von Augustinus bis Nicolaus Cusanus ab – vom Blick auf antike rhetorische Affektenlehre ganz zu schweigen (vgl. Anz 2007: 220f.). Wer die Einleitung zum vorliegenden Beiheft über 'Affectivity' liest, kann mit Vives, Descartes, Hobbes und Spinoza diese Linie noch bis in die frühe Neuzeit weiter führen. Zusätzlich mögen Dichter und Denker wie Friedrich Gottlob Klopstock in den Sinn kommen, um jene Linie bis zur Romantik zu ziehen, immerhin liegen für Klopstock die "tiefsten Geheimnisse der Poesie [...] in der Aktion, in welche sie unsere *Seele* setzt" (1962: 993) – und wie sollte sie dies anders bewerkstelligen als mittels des Gefühls! Erst ab Mitte der 1990er Jahre scheinen Arbeiten in Philologie, Kulturwissenschaft und Philosophie (z.B. Alfes, Keitel, Anz oder auch Sloterdijks *Zorn und Zeit*)⁴¹ den Diskurs um Gefühle, Affekte, Leidenschaften wieder aufzunehmen. Die 'Lücke' dazwischen, die ein erneutes Interesse am Thema überhaupt voraussetzt, und mit der z.B. die "paradoxe Erfahrung einer auffälligen Vernachlässigung emotionaler Phänomene in weiten Teilen interdisziplinärer humanwissenschaftlicher Forschung" (Alfes 1995: 13) tatsächlich erklärt wird, sollen die betrachteten Texte Schleiermachers also mit Gewinn ausfüllen können. Ehe ich mich aber am Nachweis dieser Behauptung wenigstens versuche, ist zuvor noch die Frage nach dem Zusammenhang der *prima vista* eher disparaten Texte zu klären, einem theologischen bzw. religionsphilosophischen Grundtext zum einen und einer Geselligkeits- und Gesprächstheorie zum anderen. Dabei ist selbstredend vorausgesetzt, dass diese Frage allein mit dem Verweis auf den gleichen Autor und das gleiche Erscheinungsjahr 1799 sicher nicht hinreichend beantwortet sein wird.

Dennoch ist bei dieser Frage mit dem Autor Schleiermacher zu beginnen. Das Verfassen der *Reden über die Religion* war deutlich mit "anderen literarischen Unternehmungen verschränkt" (Meckenstock 1984: LVII) – nicht zuletzt mit der *Theorie des geselligen Betragens*. Beide Texte entstehen, wie schon angedeutet wurde, unter gleichsam komplementären Lebensumständen, in einem Jahr an zwei Lebensmittelpunkten (Berlin und Potsdam) mit zwei unterschiedlichen 'Leben' (hier die Einsamkeit der eher ruhigen Residenz, dort das gesellige, Kultur genie-

⁴¹ Für einen (kurzen) Forschungsüberblick über (auch literatur- und kulturwissenschaftliche) Emotionsforschung sei auf Anz (2007: 207–214) verwiesen.

ßende und schaffende Leben der Metropole). So sehr Schleiermacher das Leben in Berlin mit freundschaftlichen Kontakten, etwa zu Schlegel,⁴² mit allen persönlichen und literarischen Erfolgen genoss, so wenig behagte ihm das Leben in Potsdam, die Verpflichtung als Hofprediger; und irgendwann fühlte er einen "drückenden Schaffenszwang, er wollte die Reden ans Ziel bringen, um wieder 'ganz freithmen und auch einmal wieder nach Berlin kommen' zu können" (ebd.). Und so sehr er sich in der Einsamkeit in Potsdam an den *Reden* abarbeiten kann, so wenig kann er dort die Arbeit an der *Theorie* voranbringen,⁴³ bis er sie ganz abbricht – der geplante dritte Teil wird nie erscheinen. Somit sind beide Schriften schon ihres Werdens wegen gemeinsam zu betrachten. Ein weiteres Argument für den Zusammenhang beider Texte liegt in ihrer jeweiligen Beziehung zur Epoche ihrer Entstehung, zur Frühromantik und den Ereignissen von 1789 als diakritischem Moment "ohne jede Analogie. Der Boden des Zeitalters war aufgebrochen. Nach 1789 war alles anders als vorher, die Hoffnungen, die Ungewißheiten, die Enttäuschungen" (Nowak 2000: 41). Die Ratlosigkeit währte auch noch zehn Jahre nach dem Beginn jener Zeitenwende; neue Antworten wurden gesucht in der Kunst, in der Wahrnehmung der umgebenden Wirklichkeit, im Umgang miteinander und nicht zuletzt in der Religion: "Die romantische Weltsicht mußte ihre Deutungskraft auch und gerade an der Religionsthematik erweisen." (Meckenstock 1984: LIV) Ein Denkhorizont öffnete sich zwischen neu gefasster Individualität und einer zu dieser Zeit passenden Erfahrung einer "eigentümlich ungreifbare[n] 'Macht', [...] [der] Zeit, [...] [der] Geschichte, [...] [einem] universale[n,] aber letztlich unbestimmbare[n] Wirklichkeitsgeschehen" (Gräb 2000: 169), das weiter greift als alles individuelle Wollen und Können. Schleiermacher nennt es "Universum" (1984a: 207 u.ö.). Zwischen Individualität und "Universum" sucht er mit den *Reden* und der *Theorie* Möglichkeiten auszuloten für den 'ganzen', seiner Individualität bewussten und zugleich von Frömmigkeit bzw. frommem Selbstbe-

⁴² Vgl. Birkner (1996b: 257): "1797 kam Friedrich Schlegel (1772–1829) nach Berlin, 25 Jahre alt, mit frühem literarischem Ruhm geschmückt. Er wurde Schleiermachers Freund und zog zu ihm. [...] Außer Rezensionen hat er vor allem 'Fragmente' beige-steuert, die teils in seinen früheren Aufzeichnungen ihre Grundlage haben, teils im 'Symphilosophieren' der Berliner Freundesrunde entstanden sind. [...] Von diesen Beiträgen, die anonym erschienen, ist besonders die 'Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen' (1798) weithin bekannt geworden."

⁴³ Schleiermacher schreibt darüber am 15. 2. 1799 an Henriette Herz: "Ich habe einen Dialog in Platon gelesen, ich habe ein kleines Stück Religion gemacht, ich habe Briefe geschrieben, kurz ich habe Alles versucht, außer die gute Lebensart – und was soll ich mit dieser ohne Gesellschaft? aber es geht Alles nur sehr mittelmäßig" (zitiert nach Meckenstock 1984: LIV).

wusstsein als "Dritte[m] neben Wissen und Tun" (Lange 1991: 188) bestimmten Menschen; er gibt ihm als "endliche[m] Wesen [mit] [...] bestimmter Sphäre, innerhalb er allein denken und handeln, und also auch sich mittheilen kann" (Schleiermacher 1984b: 171), Formen und Regeln zur Teilhabe am geselligen Leben an die Hand und trägt insofern zur Bildung jenes 'ganzen' Menschen bei. Und im "Bewußtsein eines revolutionären Neuanfangs" (Beutel 1999: 353) erklärt er die Religion, ihrem Wesen nach 'Anschauung und Gefühl', zum Zugang zum unbestimmten, unbestimmbaren Universum, das zugleich Subjekt und Objekt der Anschauung ist.⁴⁴ Mit seinen *Reden über die Religion* wählt Schleiermacher das schriftliche Abbild einer mündlichen Form, so als wollte er, durchdrungen vom *esprit de conversation* und gleichsam in Umsetzung seiner eigenen Gesprächstheorie *des geselligen Betragens*, sich in einem Berliner Salon einer 'freien Geselligkeit mitteilen' und sich einem "verbindlichen Personengespräch" mit allem notwendigen "Klären" und "Streiten" (Gutenberg 1994: 339) stellen:

Ihr wißt, was Religion sprechen heißt, kann nie stolz sein; denn sie ist immer voll Demuth [...]. Wenn ich so von ihr durchdrungen endlich reden und ein Zeugniß von ihr ablegen muß, an wen soll ich mich damit wenden als an Euch? (Schleiermacher 1984a: 195)

Somit ist ein drittes Argument für die gemeinsame Lektüre beider Texte ihre *gemeinsame* anthropologische und pädagogische Absicht und Perspektive, die von Schleiermachers Lebensthema, der Frage nach dem Glauben in kritischen Zeiten, angetrieben zu sein scheint: "Der geistige Umbruch, den er persönlich erlebt und den er als epochal beurteilt hatte, mußte sich auch in der Auffassung und Darstellung der religiösen Erfahrungen zur Geltung bringen." (Meckenstock 1984: LIV) Das *wahre* Potential beider Texte, auch in ihrem (mittelbaren) Bezug aufeinander, wurde von seinen Zeitgenossen weniger gewürdigt. Doch in all ihrer Verschiedenheit liefern die *Reden an die Religion* und die *Theorie des geselligen Betragens* eine *gemeinsam* zu lesende Antwort auf eine erschütternde und ratlos machende

⁴⁴ Jüngel (1999: 214) zeigt auf, dass Schleiermachers Begriff der 'Anschauung' unabhängig von Kants und Fichtes Konzeptionen zu betrachten ist: "Nach Schleiermacher aber wird im Endlichen das Unendliche, im Teil das Ganze, im Sinnlichen das Universum angeschaut, und diese Anschauung ist eine *unmittelbare* Erfahrung. [...] [W]as nach Schleiermacher in der Religion angeschaut wird, ist das allemal *tätige* Universum [...], so daß in der Religion der Mensch das Universum als *handelnd*, sich selber aber als *nicht handelnd* erfährt [...]. Das Universum ist also selbst die *handelnde* Instanz, die Anschauung des Universums ist von diesem selbst bewirkt" [Hervorh. Jüngel].

Zeitenwende und sind daher (wie ich hoffe auch von künftiger Forschung) aus innerer, d.h. inhaltlicher Notwendigkeit gemeinsam zu betrachten.⁴⁵

Was können die untersuchten Arbeiten Schleiermachers zum Füllen der anfangs beschriebenen 'Lücke' in der diskursiven Wahrnehmung und Bearbeitung der Gefühle, Affekte, Leidenschaften nun substantiell beitragen? Dies mögen nicht nur "Gebildete unter den Verächtern" fragen. Zweifel oder wenigstens ein gewisser Gleichmut in Fragen von Themen und Methodologie scheinen, wenn ich Henrike F. Alfes recht verstehe, in philologischen Arbeiten nicht ungewöhnlich zu sein: "Erlaubt ist, was gefällt bzw. – frei nach Voltaire – im Bereich der Literatur ist alles gestattet, nur keine Langeweile. Die Spannweite des Gegenstandsbereichs Literatur und Emotion ist also groß und lädt zum 'thematischen Vagabundieren' ein" (Alfes 1995: 12). Vielleicht, auch in frühromantischer Tradition des *esprit de conversation*, könnte dieses 'Vagabundieren' zu drei Begriffen führen, woran sich, neben der einzigartigen Verbindung von Religions- und (praktischer) Gesprächstheorie, der von mir behauptete Beitrag zur 'Neu- / Wiederentdeckung' der Affekte in drei 'Ausformungen' orientiert: Gefühl, Anschauung, Universum.

Schleiermacher spricht in seinem Religionsbegriff das Gefühl als subjektbezogene Kategorie des Menschseins an, der die Anschauung des Universums als eine objektbezogene gegenübersteht. Religion will "im Menschen nicht weniger als in allen andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, deßen Abdruck, deßen Darstellung" (Schleiermacher 1984a: 211f.). Gefühl und Anschauung sind untrennbar verbunden, wohl aber zu unterscheiden, da von ihnen "nicht anders als getrennt" (ebd.: 220) 'die Rede sein' kann.⁴⁶ Schleiermachers Gefühlsbegriff richtet sich über die Anschauung an das 'Universum', das sicher (als theologisch verstandene Kategorie) mehr ist als 'nur' die Gesamtheit alles Vorfindlichen, Wiss- und sinnlich Erfahrbaren, jene aber beinhaltet. So kann das 'Universum' als mögliche philologische Kategorie (als *erste* der von mir vorzuschlagenden 'Ausfor-

⁴⁵ Beutel (1999: 382) zeigt exemplarisch an den *Reden*, wie spät Schleiermachers Gedanken von 1799 erst zu ihren verdienten Ehren kamen: "Die weiteren Zeitgenossen haben darauf kaum reagiert, schon gar nicht das Erscheinen des Bandes als eine Epochenwende gefeiert. Erst im Rückblick konnte man die 'Reden' von 1799 als das Manifest eines theologischen Neuaufbruchs lesen, durch den Schleiermacher in gewandelter intellektueller Gesprächslage ein altes Thema in neuer modernitätsfähiger Weise bearbeitet hat."

⁴⁶ Vgl. Jüngel (1999: 215): "Reden kann man von dieser Einheit allerdings nur, indem man sie auch schon wieder aufhebt und also Gefühl und Anschauung unterscheidet [...]. Die ursprüngliche Einheit von Anschauung und Gefühl *ereignet* sich nur [...]. [D]er denkende λόγος ist immer auf Unterscheidung bedacht. Und deshalb läßt sich die Reflexion auf die Einheit von Anschauung und Gefühl nur unterscheidend vollziehen."

mungen' und zunächst ohne jede theologische Implikation) ins Spiel gebracht werden. Der Mensch, der sich gegenüber dem handelnden 'Universum' als nicht handelnd und (mit Worten Schleiermachers) als "schlechthin abhängig"⁴⁷ erfährt, bedarf der Religion und (nicht-theologisch formuliert) des Gefühls als einer kommunikativen Brücke zum Gesamt alles Vorfindlichen, Wiss- und sinnlich Erfahrbaren namens 'Universum': "Anschauen will sie [die Religion als das Gefühl] das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen" (ebd.: 211). Sicher nicht ist das 'Universum', das von Gefühl und Anschauung so adressiert wird, mit einer postmodern verstandenen 'Unbestimmtheit' zu verwechseln, die gleichsam im Dauermodus der Performanz zu durchschreiten sein soll.⁴⁸ Dass zudem der Zugang zu jenem 'Universum' weder ein rein intellektueller noch ein exklusiv schwärmerisch gedankenloser sein kann, war schon biblisch fundierten Anthropologien vom Alten Testament bis zur Reformation mehr als deutlich, die, wie erwähnt, Verstand *und* Gefühl im Herz angesiedelt sahen (vgl. Wolff 2010: 84). Schleiermachers Vorstellung von Gefühl und Anschauung ist ebenso weder eine gedanken- noch herzlose Sache, sondern korrespondiert, auch wenn "sie sich in kindlicher Paßivität ergreifen und erfüllen lassen" (Schleiermacher 1984a: 211) wollen, mit der Trias menschlicher Lebens- und Empfindungsfähigkeit (auch Glaubensfähigkeit), die er mit den Begriffen "Religion", "Spekulazion" und "Praxis", also Glauben, Denken und Handeln fasst. Auch macht (jedenfalls für Schleiermacher) niemand sein Verhältnis zum 'Universum' bzw. zu 'Anschauung und Gefühl' nur mit sich allein aus, sondern wird es, wo immer möglich, in 'Geselligkeit' ausleben bzw. bearbeiten, deren "Sphäre [...] etwas Allen gemeinschaftliches seyn" (1984b: 182) soll⁴⁹. Erfolgt dieses Ausleben und Bearbeiten auf dem Wege der Produktion oder Rezeption von Literatur, kann bestimmt nicht von ihrem emotionalen Anteil abgesehen werden; vielmehr ist

⁴⁷ So die berühmte Formel zur näheren Beschreibung des 'frommen Selbstbewusstseins' aus Schleiermachers Dogmatik *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche dargestellt* von 1821/22, zitiert nach Birkner (1991a: 122).

⁴⁸ Hassan (1988: 53) zählt "Performanz [und] Teilhabe" ebenfalls zu seinen definitorischen Merkmalen für die Postmoderne, die er beide aus dem ersten dieser Merkmale, der 'Unbestimmtheit' ableitet: "Unbestimmtheit ist die Ursache von Teilnahme; diese Lücken wollen gefüllt sein. Der postmoderne Text, verbal oder nicht, lädt ein zu Performanz: er will geschrieben, verändert, beantwortet, ausgelebt werden". Diese 'Teilhabe' ist (schon wegen des Kriteriums der 'Schicklichkeit') wohl nicht mit der 'Theilhabe' bzw. der 'Wechselwirkung' in Schleiermachers *Theorie des geselligen Betragens* (1984b) gleichzusetzen.

⁴⁹ Nicht umsonst handelt die 4. *Rede* (Schleiermacher 1984a: 266–292) über das 'Gesellige in der Religion' – durchaus auch in einem religions- bzw. kirchensoziologischen Sinn.

"Emotionalität [...] als ästhetisch relevante spezifische Eigenschaft literarischer Texte [...] [und] als vornehmlich interaktive Kategorie" (Alfes 1995: 114) anzusehen.⁵⁰ Über Gefühle, Affekte, Leidenschaften kommen Lebenswelten ins Gespräch, etwa von Schreibenden und Lesenden, welche ihrerseits im intersubjektiven Diskurs (mit Schleiermachers Worten: in 'Geselligkeit') über Gefühle, Affekte, Leidenschaften sich auseinandersetzen, auch über das Leben als etwas Verletzliches, Endliches und Fragmentarisches. Cassirers Kulturphilosophie greift die Idee vom 'Sich-Mitteilen' *sine verbo* auf: "Was die Individuen fühlen, wollen, denken, bleibt nicht in ihnen selbst verschlossen, es objektiviert sich im Werk." (2007: 485) Philologie als kritisch-interpretative Wissenschaft könnte (als *zweite* 'Ausformung') mit Bezug auf Schleiermachers Universumsbegriff (der durchaus mit der *cloud* im Sinne der Informatik assoziiert werden kann) das interaktive und intersubjektive Verhältnis zwischen Produktions- und Rezeptionsprozess neu in den Blick nehmen: "Man spricht, um gehört zu werden" (zit. nach Gutenberg 1998: 30). Schreibt man aber auch, um gelesen zu werden?

Werden schließlich "Religion", "Spekulazion" und "Praxis" zurecht als Trias menschlicher Lebens- und Empfindungsfähigkeit bestimmt, dann durchdringen alle drei alles menschliche und somit auch alles kulturelle Wirken – darauf kann sich Schleiermacher wohl auch mit den "Gebildeten unter den Verächtern" der Religion verständigen, etwa zu Beginn seiner 5. *Rede*:

Daß der Mensch in der Anschauung des Universums begriffen ein Gegenstand der Achtung und der Ehrfurcht für Euch alle sein muß; daß Keiner, der von diesem Zustande noch etwas zu verstehen fähig ist, sich bei der Betrachtung desselben dieser Gefühle enthalten kann: das ist über allen Zweifel hinaus. (Schleiermacher 1984a: 293)

Auch das 'Universum' und dessen Anschauung wird ein Gegenstand kulturellen Wirkens sein, etwa von literarischen Produktions- und Rezeptionsprozessen. Dabei dürfte, wie bei anderem kulturellen Wirken, unbestritten gelten: "Je mehr der Horizont menschlichen Vorstellens, Meinens, Denkens und Urteilens sich erweitert, umso komplexer wird das System der Mittelglieder, derer wir bedürfen, um ihn überschauen zu können" (Cassirer 2007: 383), oder anders gesagt: umso mannigfaltiger werden unsere Möglichkeiten des Verstehens und Interpretierens. Ein

⁵⁰ Ähnlich formuliert Anz (2007: 231) seine erste von zehn 'Regeln zur Wirksamkeit literarischer Emotionalisierungstechniken': "Szenarien, die in der Lebenswelt der Autoren und ihrer Adressaten bestimmte Emotionen hervorrufen, evozieren ähnliche Emotionen auch dann, wenn sie durch ihre literarische Simulation von Lesern imaginiert werden."

Beispiel: Manche Menschen schreiben über bzw. lesen von 'schlechthinniger Abhängigkeit' und verbinden damit die notwendig kommunikative Verfasstheit des Menschen als *ens sociale*; andere aber schreiben darüber und lesen davon und assoziieren mit dem 'Universum' Gott und mit 'Anschauung und Gefühl' Glaube bzw. Religion.⁵¹ In dieser Hinsicht ist Sloterdijks These zu widersprechen, wonach "im nach-aufgeklärten Klima [...] 'Gott' präzise dasjenige Thema [ist], das unter allen Umständen kein Thema sein kann – verstreute Sonderhefte elitärer Kulturzeitschriften ausgenommen" (Sloterdijk 2006: 117). Im Gegenteil: Vollzieht sich Leben als Glauben, Denken, Handeln, *müssen* Gott und Glaube darin (ein) Thema sein.⁵² Dies gilt wohl für jede Form der "Inanspruchnahme Gottes" (Ebeling 1979: 202), zum einen für religiöse Vollzüge wie das Gebet, allgemeiner formuliert: für alles Reden *zu* Gott, worauf sich auch alles Reden, auch alles wissenschaftliche Reden *von* Gott gründen lässt.⁵³ "Man kann nicht anders beweisen, daß man mit der Wirklichkeit Gottes rechnet, als indem man zu ihm betet." (Ebd.) Zum anderen gilt dies, wie ich meine, in gleicher Weise auch für alle Inanspruchnahme durch kulturelles Wirken, etwa für Literatur und damit für kritische und interpretierende Philologie. Diese könnte (im Sinne einer dritten 'Ausformung') stärker als zuvor mit der Theologie das Gespräch suchen, etwa auf dem Wege einer Erkundung expliziter und impliziter Glaubensaussagen in literarischen Texten sowie der Suche nach Möglichkeiten, diese stärker in ihrer theologischen Eigenart und Selbstmitteilung in interpretativen Prozessen ernst zu nehmen und zu nutzen.⁵⁴ Davon, dass die Thematisierung des 'Universums' im Sinne Gottes bzw. des

⁵¹ Wie nahe beide Sichtweisen beieinander liegen können, zeigt Ebeling (1979: 352f.), wenn er das Sein des Menschen vor Gott, vor der Welt und vor sich selbst in den drei Bestimmungen "Sein als Zusammensein", "Sein als Sprachlich sein" und "Sein als Verantwortlich sein" entfaltet und so nichts anderes als jene notwendig kommunikative Verfasstheit aufgreift.

⁵² Dies schmälert in keiner Weise die Richtigkeit des Einwurfes bei Dülmen (2000: 74): "Daß religiöse Toleranz als subjektive Lebensweise gerade das außer Kraft setzte, was die Religion als Weltinterpretation für sich beanspruchte, ist bekannt. Religiöse Praxis in einer als multikulturell begriffenen Gesellschaft ist und muß notwendig anders begründet sein als in einem christlichen Staat. Wenn jedoch religiöse Sinngehalte den Menschen unfähig machen, sich modernen Entwicklungen anzupassen und neue Lebensordnungen zu konstruieren, verliert 'Religion' ihre sinnstiftende und die Gesellschaft stabilisierende Funktion."

⁵³ Doris Hiller (2000: 316) weist dem Gebet in Anlehnung an Gerhard Ebeling ein grundlegendes Moment in der und für die systematische Theologie zu: "By grounding speech about God in speech to God, a meaning of prayer is conveyed which has previously been given little attention in systematic theology: Prayer is foundational for the knowledge of God, to prayer belongs a function of discernment which comes to a central part in the discussion about God, insofar as the speech about God is first made possible through prayer."

⁵⁴ Vera Waschbüsch (2007) zeigt am Beispiel von Charlotte Brontës Roman *Jane Eyre* und dessen biblischen Implikationen luzide, wie sinnvoll dieses Gespräch zwischen Theologie und Philologie sich gestalten kann.

'Gefühls' im Sinne von Religion kein erzwungener christlich-missionierender Anspruch, sondern ein zutiefst gültiger Anspruch durch die *conditio humana* darstellt, ist Schleiermacher, der Hermeneutiker aus Breslau, überzeugt:

Daß sie aus dem Inneren jeder beßern Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unbeschränkt herrscht, daß sie es würdig ist [...] ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden; das ist es was ich behaupte, und was ich ihr gern sichern möchte. (1984a: 204)

Der Theologe Eberhard Jüngel kann mit Blick auch auf die "Gebildeten unter den Verächtern" ergänzen: "Gerade weil der Mensch 'nichts aus Religion' tun soll, kann er 'alles mit Religion' tun." (Jüngel 1999: 213)

Bibliographie

Adriaanse, Hendrik Johan (2000): "Schleiermachers 'Reden' als Paradigma der Religionsphilosophie", in: Barth, Ulrich / Osthövener, Claus-Dieter (Hg.): *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999*. Berlin / New York: De Gruyter, 100–117.

Alfes, Henrike F. (1995): *Literatur und Gefühl. Emotionale Aspekte literarischen Schreibens und Lesens*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Anz, Thomas (2007): "Kulturtechniken der Emotionalisierung. Beobachtungen, Reflexionen und Vorschläge zur literaturwissenschaftlichen Gefühlsforschung", in: Eibl, Karl / Mellmann, Katja / Zymner, Rüdiger (Hg.): *Im Rücken der Kulturen*. Paderborn: mentis, 207–239.

Auerbach, Erich (1971⁵): *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern / München: A. Francke. [1946]

Austen, Jane (1984): "Sense and Sensibility" [1811], hg. v. Tony Tanner. Harmondsworth: Penguin, 37–368.

Beutel, Albrecht (1999): "Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797)", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96, 351–383.

Beutel, Albrecht (2006): *Aufklärung in Deutschland*. Göttingen: V&R.

Birkner, Hans-Joachim (1996a): "Schlechthin abhängig von Gott. Ein Porträt Friedrich Schleiermachers (1768–1834)" [1964], in: ders.: *Schleiermacher-Studien*, hg. v. Hermann Fischer. Berlin / New York: De Gruyter, 113–123.

- Birkner, Hans-Joachim (1996b): "Friedrich Schleiermacher" [1985], in: ders.: *Schleiermacher-Studien*, hg. v. Hermann Fischer. Berlin / New York: De Gruyter, 251–283.
- Cassirer, Ernst (2007): "Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien" [1942], in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946) (Ernst Cassirer Werke – Hamburger Ausgabe 24)*, bearb. v. Claus Rosenkranz. Hamburg: Felix Meiner, 355–486.
- Curtius, Ernst Robert (1978⁹): *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern / München: A. Francke. [1948]
- Dülmen, Richard van (2000): *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Köln / Weimar / Wien: Böhlau.
- Ebeling, Gerhard (1979): *Dogmatik des christlichen Glaubens. Band I: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eibl, Karl (2007): "Zwei Kulturen? Zwei Denkweisen und ihre biologischen Ursprünge", in: Eibl, Karl / Mellmann, Katja / Zymner, Rüdiger (Hg.): *Im Rücken der Kulturen*. Paderborn: mentis, 31–48.
- Filser, Hubert (2014): "Theologisch-dogmatische Erkenntnislehre", in: Marschler, Thomas / Schärfl, Thomas (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*. Regensburg: Pustet, 19–58.
- Fries, Patrick (2006): "'...etwas ganz Fremdes, Neues, Unbegreifliches'. Vom Wiederentdecken 'Gemeinsamen Lebens' unter den Bedingungen postmoderner Medienreligion – eine Relektüre", in: Geist, Matthias / Klein, Andreas (Hg.): *"Bonhoeffer weiterdenken..." Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart*. Wien: LIT, 97–111.
- Gelfert, Hans-Dieter (2005²): *Kleine Geschichte der englischen Literatur*. München: C. H. Beck.
- Gräb, Wilhelm (2000): "Der kulturelle Umbruch zur Moderne und Schleiermachers Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion", in: Barth, Ulrich / Osthöfener, Claus-Dieter (Hg.): *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999*. Berlin / New York: De Gruyter, 167–177.
- Gutenberg, Norbert (1994): *Grundlagenstudien zu Sprechwissenschaft und Sprecherziehung. Kategorien – Systematik – Programm*. Göppingen: Kümmerle.
- Gutenberg, Norbert (1998): *Einzelstudien zu Sprechwissenschaft und Sprecherziehung. Arbeiten in Teilfeldern*. Göppingen: Kümmerle.
- Härle, Wilfried (2007³): *Dogmatik*. Berlin / New York: De Gruyter.

- Hassan, Ihab (1988): "Postmoderne heute" [1985], in: Welsch, Wolfgang (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltex-te der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: VCH, 47–56.
- Hazard, Paul (1978): *La crise de la conscience européenne: 1680–1715*. Paris: Fayard. [1935]
- Hiller, Doris (2000): "Faith, Experience and the Concept of Prayer. Some Reflections on Theological Epistemology", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 42, 316–319.
- Janowski, Bernd (2009³): *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Jüngel, Eberhard (1999): "'Häresie – ein Wort das wieder zu Ehren gebracht werden sollte'. Schleiermacher als Ökumeniker", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96, 207–234.
- Keitel, Eveline (1996): *Von den Gefühlen beim Lesen. Zur Lektüre amerikanischer Gegenwartsliteratur*. München: Wilhelm Fink.
- Klopstock, Friedrich Gottlob (1962): "Gedanken über die Natur der Poesie" [1759], in: ders.: *Ausgewählte Werke*, hg. v. Karl August Schleiden. München: Hanser, 992–997.
- Körtner, Ulrich H. J. (2005): *"Lasset uns Menschen machen". Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter*. München: C. H. Beck.
- Lange, Dietz (1991): "Das fromme Selbstbewusstsein als Subjekt teleologischer Religion bei Schleiermacher", in: Meckenstock, Günter / Ringleben, Joachim (Hg.): *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*. Berlin / New York: De Gruyter, 187–205.
- Lievenbrück, Ursula (2014): "Theologische Anthropologie", in: Marschler, Thomas / Schär-tl, Thomas (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*. Regensburg: Pustet, 173–230.
- Mattenklott, Gert (1989): "Ästhetische Anthropologie in Goethes zweitem *Faust*", in: Gebauer, Gunter / Kamper, Dieter / Lenzen, Dieter et al.: *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung*. Reinbek: Rowohlt, 217–252.
- Meckenstock, Günter (1984): "Einleitung des Bandherausgebers", in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 (KGA I, 2)*, hg. v. Günter Meckenstock. Berlin / New York: De Gruyter, IX–XCI.
- Meckenstock, Günter / Ringleben, Joachim (1991): "Vorwort", in: dies. (Hg.): *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*. Berlin / New York: De Gruyter, VIII.

- Meyer-Sickendiek, Burkhard (2005): *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nowak, Kurt (2000): "Romantik. Zum historischen Ort einer kulturellen und religiösen Erscheinung", in: Barth, Ulrich / Osthövenner, Claus-Dieter (Hg.): *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999*. Berlin / New York: De Gruyter, 39–57.
- Nowak, Kurt (2001): *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen: V&R.
- Pannenberg, Wolfhart (1983): *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: V&R.
- Pannenberg, Wolfhart (1991): *Systematische Theologie. Band 2*. Göttingen: V&R.
- Poe, Edgar Allan (1986): "The Philosophy of Composition" [1846], in: ders.: *The Fall of the House of Usher and Other Writings. Poems, Tales, Essays and Reviews*, hg. v. David Galloway. Harmondsworth: Penguin, 480–492.
- Reinmuth, Eckart (2006): *Anthropologie im Neuen Testament*. Tübingen / Basel: A. Francke.
- Ringleben, Joachim (1991): "Die Sprache bei Schleiermacher und Humboldt. Ein Versuch zum Verhältnis von Sprachdenken und Hermeneutik", in: Meckenstock, Günter / Ringleben, Joachim (Hg.): *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*. Berlin / New York: De Gruyter, 473–492.
- Rupé, Hans (1989⁹): *Homer. Ilias*. Übertragen von Hans Rupé. Mit Urtext, Anhang und Registern. München / Zürich: Artemis.
- Safranski, Rüdiger (2009): *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Schäfer, Christian / Thurner, Martin (2013²): "Einführung", in: Schäfer, Christian / Thurner, Martin (Hg.): *Passiones animae. Die "Leidenschaften der Seele" in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Ein Handbuch*. Berlin: Akademie-Verlag, 7–9.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1984a): "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" [1799], in: ders.: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 (KGA I, 2)*, hg. v. Günter Meckenstock. Berlin / New York: De Gruyter, 185–326.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1984b): "Versuch einer Theorie des geselligen Betragens" [1799], in: ders.: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 (KGA I, 2)*, hg. v. Günter Meckenstock. Berlin / New York: De Gruyter, 163–184.

- Schoberth, Wolfgang (2006): *Einführung in die theologische Anthropologie*. Darmstadt: WBG.
- Sloterdijk, Peter (2006): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sommer, Roy (2008⁴): "Kulturbegriff", in: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler, 395f.
- Stolt, Birgit (2000): *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sydow, Björn (2013): *Philosophische Anthropologie der Leidenschaften. Über den Menschen als körperliches Wesen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Voskanian, Ashot (2000): "Warum Schleiermacher kein Romantiker ist", in: Barth, Ulrich / Osthöven, Claus-Dieter (Hg.): *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999*. Berlin / New York: De Gruyter, 574–582.
- Waschbüsch, Vera (2007): "'...fiel auf guten Boden und brachte Frucht'. Charlotte Brontës Jane Eyre – theologisch gelesen", in: *Theologie und Glaube* 97, 70–85.
- Winko, Simone (2003): *Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*. Berlin: Erich Schmidt.
- Wolff, Hans Walter (2010): *Anthropologie des Alten Testaments*. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski. Gütersloh: GVH. [1973]