

Das wissenschaftlich- religionspädagogische Lexikon im Internet

(WiReLex)

Jahrgang 2016

Friedrich Schleiermacher

Martina Kumlehn

erstellt: Februar 2019

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200643/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Friedrich Schleiermacher

Martina Kumlehn

1. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der Religionspädagogik: Leben und Werk im geistesgeschichtlichen Kontext

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) hat im Rahmen seiner umfassenden akademischen Tätigkeit auf verschiedenen Gebieten der Philosophie, der Ethik, der Hermeneutik, der Ästhetik sowie der Psychologie Wegweisendes geleistet und gilt als einer der Begründer und spät entdeckten Klassiker der wissenschaftlichen Pädagogik (vgl. Brachmann, 2002, 12; Winkler, 1997; Mollenhauer, 1985). Vor allem aber wird er in der Theologie als Kirchenvater des 19. und 20. Jahrhunderts, als „Genius“ und bedeutendster evangelischer Theologe nach Luther und der Reformation hochgeschätzt (Meyer-Blanck, 2003, 63, der damit Urteile von Dilthey bis in die Gegenwart aufnimmt). Selbst aus Perspektive der inhaltlich divergierenden dialektischen Theologie konnte Karl Barth bei aller Kritik eingestehen, mit „Schleiermacher auf der ganzen Linie nicht fertig zu“ sein (Karl Barth, 1968, 309). Entsprechend wird Schleiermacher in der Religionspädagogik als Klassiker wahrgenommen, der Vergangenheit repräsentiert, „die Zukunft hat“ (Schröer, 1989, 132), weil es in seinem komplexen Werk um Fragen geht, die sich aus den geistesgeschichtlichen Konstellationen seit der → [Aufklärung](#) ergeben und immer wieder neu zu bearbeiten sind. Dazu gehören z.B. die Verhältnisbestimmungen von Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie, Frömmigkeit und Bildung und die Herausforderung, religiöse Erfahrungen im Horizont des Wahrheitsbewusstseins der jeweiligen Zeit religiös-ästhetisch und reflexiv-diskursiv angemessen zu kommunizieren und an den Lernorten Familie, Kirche, Gesellschaft und Schule zu vermitteln.

Aufgrund der gebotenen Kürze dieses Artikels, der dem umfänglichen Werk und Wirken Schleiermachers in keiner Weise gerecht werden kann, werden genau diese für die heutige Religionspädagogik noch relevanten spannungsreichen Grundkonstellationen seines Denkens sowohl in biographisch-historischer als auch theologisch-systematischer Perspektive fokussiert dargestellt.

1.1. Frömmigkeit und Bildung: Stationen der Biographie und Werkgeschichte Schleiermachers

Schleiermachers Werk lässt sich ohne Grundkenntnisse seiner Biographie (vgl. ausführlich Nowak, 2001; Fischer, 2001a, 15-50) kaum verstehen, weil die Spannung von Frömmigkeit und → [Bildung](#) in doppelter Hinsicht sein Lebensthema war: im eigenen Erleben und in der theoretischen Reflexion (vgl. z.B. Ebeling, 1970; Frost, 1991; Riemer, 1989; Fischer, 2001b; Ehrhart, 2005; Bauer, 2015). Entsprechend werden im Folgenden diejenigen Stationen seines Wirkens vorgestellt, die von dieser Spannung besonders bestimmt waren. Sie zeigen das biographiebezogene Lernen Schleiermachers und können zugleich das Lernen an seiner Biographie anregen (→ [biografisches Lernen](#)).

Schleiermacher wurde am 21. November 1768 in Breslau als Sohn eines reformierten Feldgeistlichen geboren, den nach jahrelangen Glaubenszweifeln die pietistische Frömmigkeit Herrnhuter Prägung so beeindruckte, dass er seine Kinder in die Obhut der Brüdergemeine gab. Schleiermacher wurde nach einem kurzen Aufenthalt in Gnadenfrei 1783 als Internatsschüler in das Pädagogium zu Niesky aufgenommen. Dort sog er die intellektuellen Anregungen auf und überließ sich der Herrnhuter Frömmigkeit mit ihrer mystischen Christusliebe und starken Erlösungssehnsucht. Aufgrund seiner Begabung wurde er schon 1785 an das theologische Seminar der Herrnhuter in Barby versetzt. Dort geriet er jedoch schnell in eine tiefe adoleszente Krise: Obwohl die Schriften aus dem Einflussbereich der → [Aufklärung](#) in Barby verboten waren, schloss sich Schleiermacher mit seinen engsten Freunden in einem philosophischen Club zusammen und las heimlich Bücher, die auf dem Index standen. Diese Leseindrücke gekoppelt mit dem intellektuell unbefriedigenden Lehrangebot führten zu einer Entfremdung von der schlicht erbaulichen Jesusfrömmigkeit der Brüdergemeine. Schleiermacher bat seinen Vater, an der Universität in Halle Theologie studieren zu dürfen, weil er psychosomatisch auf die Spannungen in Barby reagierte. In dem berühmten Brief an den Vater heißt es: „Ich kann nicht glauben, daß der wahrer ewiger Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte; ich kann nicht glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Versöhnung war, weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat, und weil ich nicht glauben kann, daß sie nöthig gewesen.“ (KGA V/1, 50). Trotz des Bruches mit der den Intellekt einengenden Form der Herrnhuter Frömmigkeit, ist er jedoch Grundzügen des → [Pietismus](#) mit der Wertschätzung des Einzelnen, der Frömmigkeit als lebendigem Geschehen und dem gemeinschaftlichen und kommunikativen Charakter der Kirche treu geblieben und hat sich später als „Herrnhuter höherer Ordnung“ bezeichnet (KGA V/5,

393).

1787 durfte Schleiermacher schließlich nach Halle wechseln, wo der Aufklärungstheologe, Exeget und Kirchenhistoriker Johann Salomo Semler lehrte. Schleiermachers vorrangiger akademischer Lehrer wurde jedoch August Eberhard, der ihm die griechische Philosophie erschloss, der er von da an nicht zuletzt durch langjährige Platon-Übersetzungen (vgl. KGA IV/3) verbunden blieb. Zugleich setzte sich Schleiermacher in dieser Zeit kritisch mit Immanuel Kant und vor allem dessen Vorstellungen vom höchsten Gut auseinander.

Nach dem Examen arbeitete Schleiermacher 1790 zunächst als Hauslehrer bei der Familie des Grafen zu Dohna in Schlobitten (Ostprien). Es kam jedoch u.a. aufgrund seiner Begeisterung für die Französische Revolution zu Unstimmigkeiten, so dass Schleiermacher 1793 nach Berlin an eine Lehrerausbildungsstätte (Seminar von Friedrich Gedike) übersiedelte, bevor er dort Prediger an der Charité wurde. In Berlin nahm Schleiermacher an der lebendigen Salonkultur mit ihrer freien Geselligkeit und den anregenden Gesprächskreisen teil, vor allem im Haus von Marcus und Henriette Herz. Von größter Bedeutung für seine weitere Entwicklung war die Freundschaft mit Friedrich Schlegel, dem Vordenker der Frühromantik, mit dem er in intensivem Austausch über die Bedeutung der Individualität, der Geselligkeit, Freundschaft, Liebe, Ehe und insbesondere die romantischen Grundideen einer progressiven Universalpoesie stand, die alle Sinne ansprechen, die verschiedenen Literaturgattungen vereinen und Bezüge zwischen Poesie und Wissenschaft, Kunst und Rhetorik herstellen sollte (vgl. Nowak, 1986). In diesem geistigen Klima entstanden seine programmatischen frühen Werke, in denen auch das Bildungsthema schon prominent platziert ist: allen voran erschien 1799 sein wirkmächtigstes Werk „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (KGA I/2, 185-326). Es folgten die „Monologen. Eine Neujahrgabe“ (1800), die in Form eines Selbstgespräches ein romantisches Manifest gebildeter Individualität darstellen und Selbsterkenntnis als Einheit von Reflexion und Leben aufscheinen lassen (KGA I/3, 1-61). Als Spiegel der Erfahrungen in der Salonkultur ist der fragmentarische „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ (1799) zu verstehen, der die Bedingungen eines freien anregenden Austausches als Grundlage kultureller Praxis reflektiert (KGA I/2, 163-184). Als eine literarische Konkretion dieser im Spannungsfeld von → [Pietismus](#), → [Aufklärung](#) und Romantik entwickelten Ansätze ist die religionspädagogisch anregende Schrift „Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch“ (1806) zu sehen, in der in verschiedenen Erzählungen und Diskursen sowie in der Musik das Thema Weihnachten sowohl erfahrungsgesättigt als auch reflexiv-theologisch

vielstimmig erschlossen wird (KGA I/5, 39-98).

1804 kehrte Schleiermacher als Professor an die Universität Halle zurück, wo er seine umfangreiche Lehrtätigkeit über Dogmatik, Enzyklopädie, philosophische Ethik und Hermeneutik aufnahm, die er jedoch nur bis zur Niederlage Preußens gegen Napoleon 1806 und der damit verbundenen Schließung der Universität Halle ausüben konnte. Er ging nach Berlin zurück und wirkte dort an der Erneuerungsbewegung der preußischen Reformen mit, die Ideen der → [Aufklärung](#) verfolgten und sich neben Verwaltung, Militär und Kirchenordnung auch in besonderer Weise auf den Bildungsbereich bezogen. Schleiermacher war sowohl in die Kirchenreform eingebunden und Präses der ersten unierten Berliner Synode als auch neben dem klassisch-humanistischen Bildungstheoretiker Wilhelm von Humboldt an der Profilierung der Gymnasien und der Gründung der Berliner Universität 1810/11 beteiligt, an der er Gründungsdekan der Theologischen Fakultät wurde und dort zunächst neben Fichte, später neben Hegel bis zu seinem Tod 1834 wirkte. In dieser Hochphase seines Schaffens entstanden die theologischen, philosophischen und ethischen Hauptwerke, die überwiegend aus Vorlesungen hervorgingen und z.T. auch nur aus dem Nachlass und Mitschriften publiziert wurden. Kompakt führt die enzyklopädische Schrift von 1811 „Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen“ (KGA I/6, 243-314) in das Studium der Theologie ein. Die Theologie wird als positive Wissenschaft bestimmt, deren wissenschaftliche Erkenntnisse und Kunstregeln in philosophischer, historischer und praktischer Theologie die Aufgabe der „Kirchenleitung“ ermöglichen sollen. Von herausgehobener Bedeutung sind die beiden Auflagen seiner Dogmatik „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ (1. Aufl. 1821/22, KGA I/7, 1.2.3; 2. Aufl. 1830/31, KGA I/13, 1.2). Aus religionspädagogischer Perspektive interessant hinsichtlich der Bestimmung der religiösen Kommunikations- und Vermittlungsformen sind zudem die Vorlesungsnachschriften „Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ (Sämtliche Werke I/12) und „Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ (Sämtliche Werke I/13).

1.2. Theologie und Philosophie: Strukturen des Werkes Schleiermachers

So wie die Spannung von Frömmigkeit und Bildung seinen Werdegang bestimmt hat, ist seinem Werk selbst das Ringen um die Verhältnisbestimmung von Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie eingeschrieben (vgl. Gräß, 2005; Birkner, 1996). Besonders anschauliche Bilder bietet er dafür in seinem

Brief an Jacobi 1818 (ZThK 68/1971, 195-212). Dort spricht er mit Blick auf die unterschiedlichen Reflexionsformen Philosophie und Dogmatik von einer Ellipse mit zwei Brennpunkten, zwischen denen das Denken beständig oszilliert, d.h. hin- und herschwingt. Zudem bemüht er die Vorstellung einer „galvanischen Operation“ aus der Elektrizitätslehre, um die spannungsgeladene Anziehung und Abstoßung von Gefühl (Religion) und Verstand metaphorisch zu erfassen (vgl. Erhardt, 2005, 182). Die Pole fordern sich immer wechselseitig heraus und ihr Verhältnis ist auf einer Skala unterschiedlicher Nähe und Distanz je nach Perspektive und Kontext genauer zu bestimmen. So heißt es im Brief an Jacobi in der gekreuzten Kopplung beider Gegensätze auch, Aufgabe der Dogmatik sei es, durch den Verstand die im Gefühl präsente Religiosität zu dolmetschen und zwar „durch Formen der allgemein zugänglichen Vernunft und Reflexion“ (Bauer, 2015, 125). Dabei muss dann jedoch gelten, dass jede Übersetzung Interpretation ist und die Reflexionsformen den Inhalt beeinflussen und diesem nicht einfach äußerlich bleiben, auch dann nicht, wenn dezidiert kein semantisches Ableitungsverhältnis der Dogmatik aus der Philosophie angenommen wird. Schleiermacher war demnach alles daran gelegen, der religiösen → [Erfahrung](#) und Religionspraxis ihr vorgängiges Eigenrecht und ihre Unableitbarkeit aus philosophischer Reflexion zuzusprechen und zugleich zu sichern, dass der Religionsbegriff und die Reflexionsformen der Religion auf der Höhe des Verstandes entwickelt werden. Denn eine Spaltung von Glauben und Intellekt wollte Schleiermacher auf jeden Fall vermeiden, wie die berühmte Sequenz aus dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke signalisiert: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen? Das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ (KGA I/10, 347).

Entsprechend lassen sich in Schleiermachers Werk vielfältige Bezüge zwischen Konvergenz und Divergenz im Sinne spannungsreicher Korrelationen herstellen, z.B. zwischen „Reden“ und „Monologen“ hinsichtlich der Rolle der Individualität in Religion und Ethik; zwischen seiner „Dialektik“, die das System des Wissens entwirft und nach dem Grund des Wissens fragt, und der „Glaubenslehre“, die das fromme Bewusstsein und seine Bezugnahme auf den Grund des Seins in christlicher Perspektive auslegt; zwischen seinen ethischen Entwürfen, die das ganze Feld der Gesellschaft und der kulturellen Praktiken vermessen und der „Christlichen Sittenlehre“, die das Kulturhandeln im Raum der Kirche entfaltet; zwischen seinen Kunstlehren der Hermeneutik und der Pädagogik, die Rahmenbedingungen des Verstehens sowie der Erziehung und anzuregender Bildungsprozesse entwerfen und seiner Praktischen Theologie mit ihren Vorstellungen religiöser Kommunikation und deren Vermittlung.

2. Sinn für das Unendliche und Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit: Schleiermachers Verständnis von Religion und Frömmigkeit

2.1. Sinn und Geschmack für das Unendliche: Die Religionstheorie der Reden

Schleiermacher erweist sich in seiner Religionstheorie (vgl. Albrecht, 1994; Mädler, 2005; Barth, 2014), wie er sie erstmalig in rhetorisch hymnischer Form in „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ entfaltet, als „Aufklärer höherer Ordnung“ (Beutel, 2000, 310), d.h., er nimmt wesentliche Anliegen der → [Aufklärung](#) auf und führt sie durch eine spezifische Aufklärungskritik hindurch im romantischen Sinne weiter. So setzt er bei der seit Johann Joachim Spalding vorausgesetzten Grundüberzeugung aufgeklärter Frömmigkeit an, dass sich Relevanz und Evidenz von Religion im Kontext der je eigenen Lebenserfahrung erweisen müssen (vgl. Kubik, 2009, 4; Beutel, 2000) – ein Ansatz, der sich auch gegenwärtiger, erfahrungsbezogener Religionspädagogik eingeschrieben hat. Entsprechend realistisch beginnt sein Nachdenken über Religion mit einer Lebenswelthermeneutik im Sinne einer schonungslosen Analyse des Ist-Zustandes, der Wahrnehmung von Religion in der Gesellschaft. Religion gilt bei den Gebildeten ihrer Verächter als überholt, man erwartet nichts mehr von ihr und man vermisst sie auch nicht. Denn viele kennen „keine andere Losung als gewinnen und genießen“, sind allein auf das „Sinnliche“, „den nächsten unmittelbaren Nutzen“ und eine „jämmerliche Empirie gerichtet“ (KGA I/2, 195f.). Der Redner konstatiert zudem eine „Wuth des Verstehens“, die den Sinn für Religion gar nicht erst zur Entfaltung kommen lässt, und betrachtet nicht die Zweifler und Spötter als die eigentlich Religionsfernen, sondern die „Verständigen und praktischen Menschen“, denen auch der Sinn für Phantasie und Kunst fehlt und die deshalb nicht über die Wahrnehmung des Vorfindlichen hinausgehen können (KGA I/2, 252). Schleiermacher nimmt hier schon etwas von der „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno, 2017) vorweg, die auf die Verengung der Rationalität verweist, die sich nur dem Messbaren und Verrechenbaren, der Optimierung unter Nützlichkeitskriterien verschreibt. Zugleich nimmt Schleiermacher progressiv das Anliegen der Aufklärung auf, Mündigkeit und → [Emanzipation](#) im eigenen Denken auch entsprechend in der individuellen Aneignung religiöser Tradition zu fördern: Religion ist „kein Sklavendienst und keine Gefangenschaft; auch hier sollt Ihr Euch selbst angehören.“ (KGA I/2, 241f.). D.h. jedoch auch: wenn Verachtung der Religion, dann eine gebildete Verachtung, die kritische Rechenschaft von den eigenen begrifflichen Voraussetzungen zu geben vermag.

Schleiermacher will freilich zeigen, dass es ein aufklärungskompatibles Verständnis von Religion geben kann, das von den verengten Fehlformen aufgeklärter Ratio gar nicht getroffen wird. Deshalb wird Religion von jeder Funktionalisierung und Vereinnahmung durch Philosophie/Spekulation und Moral befreit: „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“ (KGA I/2, 211) und „so alles Einzelne als eine Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.“ (KGA I/2, 214). Oder: „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion“ (KGA I/2, 214). Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (KGA I/2, 212) ist demnach ein eigener irreduzibler Weltzugang bzw. ein spezifischer Modus der Weltwahrnehmung, eine „mentale Disposition oder innere Haltung“ bzw. „ein Stil“ (Mädler, 2005, 18) oder wie Schleiermacher auch sagt: eine eigene „Provinz im Gemüthe“ (KGA I/2, 204). Die mit dieser Weltwahrnehmung verbundenen religiösen Gefühle „sollen wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion thun, nichts aus Religion.“ (KGA I/2, 219). Religion ist etwas unvertretbar Eigenes, aber verbindet sich dann auch wieder komplementär mit Denken und Handeln. Dieser spezifisch religiöse Weltzugang ist genauer durch die Haltung des radikalen „Empfangens“ gekennzeichnet, durch eine vorgängige Wahrnehmung des unverfügbar Gewordenseins von Selbst und Welt; durch Passivität, die der eigenen aktiven Gestaltung und reflexiven Aneignung und Durchdringung vorausliegt. Diese existentielle Grunderfahrung des Sich-Verdanktwissens und Gebildetwerdens muss sich in einem „geheimnisvolle[n] Augenblick“ (KGA I/2, 221), d.h. in einem unverfügbaren Erschließungsmoment am Orte des Subjektes konstituieren, sonst bleibt Religion dem Individuum immer äußerlich. Religion lässt sich demnach auch als eine bestimmte Deutung dieses Erlebens im Horizont der Idee des Unbedingten oder Gottes (→ [Gott](#)) begreifen (vgl. Barth, 2003, 10).

Schleiermacher sucht – trotz der grundsätzlichen Unverfügbarkeit der Erschließungsmomente – nach Anschlussstellen, die ein Öffnen des Sinns für Religion ermöglichen. Klassische Kontingenzerfahrungen wie „geboren werden und sterben“ (KGA I/2, 256) sind dafür besonders prädestiniert. Selbstreflexion, Weltanschauung und Kunstbetrachtung können darüber hinaus den Sinn auf Religion hin ausrichten. Die Kunst steht dabei als verwandte Seele neben der Religion, denn beide haben mit einer besonderen Ausdruckskultur des Gefühls zu tun. Kunst kann deshalb auch zur Sprache der Religion werden.

Für Schleiermacher ist „natürliche Religion“ wie Kant oder der englische Deismus sie propagiert haben, keine Option, sondern Religion ist immer positiv, auf bestimmte in der Erfahrung vermittelte Grundanschauungen angewiesen, die ihr dann in spezifischer Weise Inhalt und Form geben. Von daher ist evident, dass schon Schleiermachers Strukturbestimmung von Religion von seiner christlichen Position her mitbestimmt ist und zugleich auf die Bestimmung der Grundidee des Christentums in der fünften Rede hinführt, „daß Alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf um mit der Gottheit zusammenzuhängen“ und dass Jesus Christus diese Vermittlung geleistet hat (KGA I/2, 321f.).

2.2. Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit: Das Frömmigkeitsverständnis der Glaubenslehre

In der Glaubenslehre schärft Schleiermacher seine Position schließlich begrifflich unter Rekurs auf bewusstseins- und subjektivitätstheoretische Bezüge, die sich schon in der grundlegenden Bestimmung zeigen, dass die Dogmatische Theologie Zustände des frommen Bewusstseins auslegt, die nur aus dem Gebiet der inneren → [Erfahrung](#) genommen werden können (vgl. KGA I/13,1, § 30, 194). Damit vollzieht Schleiermacher die kopernikanische Wende der Transzendentalphilosophie Kants mit. Alle Aussagen sind durch das religiöse Bewusstsein vermittelt und jenseits von ihm sind keine Aussagen über Gott an sich möglich. Entsprechend entfaltet er die Grundstruktur der Frömmigkeit: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.“ (KGA I/13,1, §4, 32). Bewusstseinstheoretisch wird das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit so ausgelegt, dass es alle relativen Abhängigkeits- und Freiheitserfahrungen umgreift und damit auch die Grundspannung der Erfahrungen von „Sichselbstsetzen“ und „Sichselbstnichtsogesezthaben“, von „Sein“ und „Irgendwiegewordensein“ (KGA I/13,1, §4, 33). Beim Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“ geht es Schleiermacher von daher um ein „unmittelbares Existentialverhältnis“ (KGA I/10, 318), um eine Form vorreflexiver Daseinsgewissheit, die alle Übergänge von Denken und Handeln bzw. alle Bewusstseinsvollzüge im Sinne eines „unmittelbaren Selbstbewusstseins“ (KGA I/13,1, § 3, 20) grundiert. Der Begriff „unmittelbares Selbstbewusstsein“ ist dabei leicht missverständlich. Er soll sichern, dass es weder um einen bewusstlosen Zustand geht noch um ein reflexives Gegenstandsbewusstsein von sich Selbst. Unmittelbares Selbstbewusstsein und Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit sind

demnach doppelt bestimmt: als transzendente Voraussetzung der denkendhandelnden Subjektivität und zugleich als eine Erfahrung, die sich empirisch nur durch sinnliche und reflexive Formen des Selbstbewusstseins hindurch zeigen kann (vgl. Korsch, 1993 und Dierken, 1994). Es „ist eine charakteristische Tönung oder Färbung sämtlicher Konturen, die sich im Gefühlsleben vorfinden ... eine Erfahrung mit der Erfahrung“ (Moxter, 2015, 132f.). Im religiösen Gefühl erfährt das Subjekt das in all seinen Vollzügen immer mitgesetzte „*Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins“. Es wird sich seiner Beziehung zu dem *Woher* bewusst und nennt es „Gott“. In der Benennung seines *Woher*s kommt das religiöse Bewusstsein zur Klarheit und Bestimmtheit. Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit kann in die Kommunikation übergehen, die ihm erst einen kulturellen und sozialen Resonanzraum verschafft (vgl. Moxter, 2015, 135).

Jesus Christus schließlich wird als Urbild schlechthinniger Vollkommenheit hinsichtlich der Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins verstanden, das „allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen“ (KGA I/13,2, § 93, 42) vermochte und als ein Sein Gottes in Christus verstanden wird. Die erlösende Kraft Christi bestimmt Schleiermacher dann als Aufnahme der Gläubigen „in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins“ (KGA I/13,2, § 100, 104).

3. Individuelles Symbolisieren: Grundzüge religiöser Kommunikation

Die religiöse Erfahrung, die den Menschen in seinem Innersten betrifft, treibt ihn zugleich aus sich heraus, weil er vor dem Deutungshorizont des Unendlichen gewahr wird, „nur einen kleinen Theil von ihr zu umspannen, und was er nicht unmittelbar erreichen kann, will er wenigstens durch ein fremdes Medium wahrnehmen. Darum intereßiert ihn jede Äußerung derselben, und seine Ergänzung suchend, lauscht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt. So organisiert sich gegenseitige Mitteilung, so ist Reden und Hören Jedem gleich unentbehrlich.“ (KGA I/2, 268). In Schleiermachers Perspektive, der die fundamentalistischen Formen von Religion kaum im Blick hat, folgt aus der Einsicht in den Reichtum der Religion, der sich nur im kommunikativen Kontext des freien Austauschs erschließt, auch religiöse → [Toleranz](#). Denn das religiöse Individuum hat zu akzeptieren, „daß es über dieselben Gegenstände, die [es] religiös affizieren, Ansichten giebt, die eben so fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und daß aus andern Elementen der Religion Anschauungen und Gefühle ausfließen, für die ihm vielleicht gänzlich der Stoff

fehlt“ (KGA I/2, 216).

3.1. Die Theorie des individuellen Symbolisierens

Religiöse Kommunikation muss also durch eine bestimmte Ausdruckskultur symbolisierenden Handelns zum Austausch zwischen nur bedingt übertragbaren Erfahrungen und Positionen beitragen und dabei zum Umgang mit dem Differenten anleiten (zur ausführlichen Darstellung von Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation vgl. Kumlehn, 1999). Grundbedingungen dafür entfaltet Schleiermacher im Rahmen seiner ethischen, d.h. kulturtheoretischen Entfaltung menschlicher Praxisformen in Form von sozialen Gütern, die sich aus der Durchdringung von Vernunft und Natur ergeben: Individuelles Organisieren durch Darstellung des materiellen und geistigen Eigentums in freier Geselligkeit, identisches Organisieren durch Verkehr und Recht im Staat, identisches Symbolisieren durch Sprache und Wissen in den Bildungsinstitutionen und individuelles Symbolisieren durch Kunst und Religion in der vor allem letzterer zugeordneten Sozialform Kirche (vgl. Moxter, 1992, 220). Mit Blick auf Schleiermachers Symbolbegriff ist festzuhalten, dass er kommunikativ verfasst ist, indem die Tätigkeiten der menschlichen Vernunft, die Symbole hervorbringen und in interpretativen Aneignungsprozessen aufnehmen, im Zentrum stehen. Die Ausdrucksformen des individuellen Symbolisierens beziehen sich auf das Gefühl, das das Eigentümliche und die Unübertragbarkeit individuellen Erlebens repräsentiert. Sie müssen demnach das Unübertragbare in den Akt der Übertragung transformieren. Dabei werden „Ton, Geberde, vorzüglich Antlitz, Auge“, also die ganze menschliche Gestalt bzw. der Leib einschließlich stimmlicher Äußerungen zu ersten Ausdrucksformen des Erlebens (PhE, 98). Wenn das Gefühl über das unmittelbare Bewegtsein hinaus dargestellt werden soll, wird die Phantasie als individuelles „synthetisches Vermögen“ der Vernunft tätig, indem sie durch eigentümliche Kombinationen Vorstellungen und Bilder produziert. Im Rahmen individuellen Symbolisierens kann das Erkennen nur „vermitteltst eines analogischen Verfahrens“ erfolgen, indem das Symbolisierte beim Gegenüber ähnliche Erfahrungskontexte wachruft (vgl. PhE, 317). Zur gemeinschaftlichen Kommunikation des Individuellen trägt aber in besonderer Weise die Ausbildung eines Kunstschatzes bei, also die Überführung der kunstlosen Elemente des individuellen Symbolisierens in künstlerische Formen. Begreift man die künstlerische Aktivität und den mehr passiven Sinn für die Kunst als zwei verschiedene Momente ein und desselben künstlerischen Gesamtzusammenhangs, dann erscheint zum einen das Handeln des Künstlers als eine im wesentlichen dolmetschende Tätigkeit und zum anderen wird

verständlich, was Schleiermacher meint, wenn er behauptet: „Alle Menschen sind Künstler“ (PhE, 184).

Eine doppelt besetzte Rolle spielt in Schleiermachers Schema die Sprache: Einerseits kann sie als Medium der Kunst und der individuellen Mitteilung religiöser Erfahrung dienen, weil es neben dem diskursiven und überzeugend-geschäftlichen Denken auch eine künstlerische Form des Denkens gibt, das im freien Austausch und seiner kreativ anregenden Kraft zum Ziel kommt (vgl. PhE, 188). Dem Ausdruck religiöser Erfahrung kommen poetische und rhetorische Formen am ehesten entgegen, besonders wirkmächtig in Kombination mit → [Musik](#) (vgl. KGA I/2, 270). Wenn nun die religiöse Erfahrung auf einer Metaebene reflektiert werden soll, dann muss dies jedoch in einer Sprache geschehen, die den Augenblick zu transzendieren vermag, um die situationsunabhängigen Elemente der Frömmigkeit angemessen zu erfassen. Damit wird andererseits auf Sprache rekurriert, die auf das identische Symbolisieren verweist und das klar bestimmte Wirklichwerden der Gedanken ermöglicht. In dieser Weise erfüllt sie auch für die theologische Reflexion der religiösen Gefühle und Erfahrungen eine unersetzbare Funktion, denn sie entfaltet sich im Diskurs und mit eigenständigem wissenschaftlichem Interesse an differenzierter Sprachbildung, um eigene Urteilsbildung zu ermöglichen. Über die Begriffsbildung hinaus ist im Kontext systematischer Theologie ein strukturierter Zusammenhang christlicher Deutungsmuster zu entwerfen. Schleiermacher entfaltet also ein komplexes Modell religiöser Ausdruckskompetenz, das sich vom leibhaften Ausdruck über ästhetische Formen bis zur theologischen Reflexion entwickelt und miteinander vernetzt zu denken ist, weil auch die dogmatische Sprache an die Auslegung der religiösen Erfahrung verwiesen ist. Seine Ansätze des individuellen Symbolisierens verbinden sich dabei mit sprachlich-hermeneutischer Deutungskompetenz, die im Kontext der theologischen Reflexion immer auch Elemente des identischen Symbolisierens, also der Wissenschaftlichkeit, der Nachvollziehbarkeit und des Verstehens integriert.

3.2. Darstellung und Mitteilung des frommen Selbstbewusstseins im Raum der Kirche

Die Sozialform Kirche versteht Schleiermacher entsprechend als eine Kommunikationsgemeinschaft, die „einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewusstseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet“ (KGA I/13,1, § 6.4, 58). Christus wird als Ursprungsort aller kommunikativen Akte im Christentum aufgefasst: „Christus, der absolute Anfang der christlichen Kirche, hat diese nur durch darstellendes Handeln zu stiften angefangen“ (ChS, 511f.). Das darstellende Handeln als Ausdruck des im

schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl erfahrenen Gottesverhältnisses will die Konzentration auf die expressive Kraft befördern und das Eigenrecht nicht verzweckter religiöser Kommunikation stark machen, indem es vom wirksamen Handeln abgegrenzt wird. Dementsprechend bezeichnet der Gottesdienst (→ [Gottesdienst, evangelisch](#)) den Ort, an dem sich die Individuen auf der Basis der christlichen Erfahrungen mit Hilfe derjenigen Ausdrucksformen, die ihnen als vernünftige Wesen zu Gebote stehen, füreinander „als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen“ (ChS, 525f.). Der Gottesdienst als zentrale Ausdrucksform religiösen Lebens muss das Gebiet des Religiösen, das seine Mitglieder zu affizieren vermag, als seinen Stoff begreifen und die Kunst als adäquate Form, die den Ansatz beim Individuum und das Ziel überindividueller Kommunikabilität miteinander verbindet (vgl. PrT, 76f.). Dabei wird die Sprache hier wieder als Leitmedium hervorgehoben, weil sie sowohl das künstlerische Denken im individuellen Symbolisieren als auch die auf intersubjektiven Austausch angelegten Formen des Denkens und der Kommunikation repräsentieren kann. Mit der Weitergabe, Transformation und Neuformierung christlicher Denk- und Sprachformen im permanenten kulturellen Wandel obliegt der Kirche dementsprechend eine vielschichtige Bildungsaufgabe im Bereich der Ausdrucks-, Deutungs- und Urteilskompetenz.

4. Religiöse Bildung und pädagogische Reflexion

4.1. Bildung zur Religion und Bildung durch Religion

Die Bildungsthematik ist gleichermaßen Ausgangs- und Zielpunkt des Denkens und Wirkens Friedrich Schleiermachers. Schon in der romantischen Frühschrift „Monologen“ nimmt er Humboldts Anliegen auf, dass individuelle Selbstbildung als unabschließbarer Prozess nur in Freiheit geschehen kann (vgl. Kumlehn, 2015; Bauer, 2015, 34-44; Heller, 2011, 94-104). Selbstbetrachtung und Selbstbewusstsein sollen dazu beitragen, „selbst werdend Welt zugleich zu bilden“ (KGA I/3, 11). Jeder Mensch soll auf eigene Art die Menschheit darstellen, „in einer eigenen Mischung ihrer Elemente“ (KGA I/3, 18) und mit einer eigenen Sprache, die es zu finden gilt. Das ist aber nicht solipzistisch gedacht, denn wer „sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für Alles was er nicht ist.“ (KGA I/3, 21). → [Bildung](#) kommt dabei nicht ohne Einbildungskraft, Empathie und die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel aus: „ich denke mich in tausend Bildungen hinein, um desto deutlicher die eigene zu erblicken“ (KGA I/3, 19). Schleiermacher kann sogar sagen: „Keine Bildung ohne Liebe“ (KGA I/3, 22). Allerdings gehört zur Differenzkompetenz gebildeter Individualität, begründet wählen zu können, was adaptiert werden kann und

was sich der eigenen Anverwandlung entzieht.

Schleiermachers Vorstellungen von der Bildung zur Religion reflektieren die Ansätze zur freien Selbstbildung im Kontext des Anderen, denn für eine solche Bildung „kennt die Religion kein anderes Mittel, als nur dieses, daß sie sich frei äußert und mittheilt.“ (KGA I/2, 248). Insofern die Theorie des individuellen Symbolisierens das Bewusstsein von dem nicht identisch zu übertragenden Gefühl wachhält, kann es hinsichtlich einer Vermittlung von Religion niemals darum gehen, sie anderen „aufzudringen“ (KGA I/2, 248), sondern es darf lediglich versucht werden, dem Gegenüber religiöse Erfahrungen so weit möglich zu erschließen und religiöse Deutungsmuster vorzustellen, um seine selbsttätige Auseinandersetzung und Aneignung anzuregen: „[M]it eigenen Augen soll dann jeder sehen und selbst einen Beitrag zu Tage fördern zu den Schätzen der Religion.“ (KGA I/2, 242). Deshalb gilt Schleiermacher ein Religionsunterricht, der sich darauf beschränkt, Meinungen und Lehrsätze nach- und anzubilden, als ein „abgeschmacktes und sinnleeres“ Unternehmen (KGA I/2, 250). Allerdings verlangt der Vollzug religiöser Mitteilung spezifische, wenngleich von reiner Wissensvermittlung zu unterscheidende Bildungsanstrengungen, denn die religiöse Entwicklung jedes Menschen ist der Ausbildung fähig und bedürftig, soll sie nicht verkümmern. Religiöse Bildung (→ [Bildung, religiöse](#)) muss Nützlichkeitsabwägungen und rationalistische Engführungen überwinden, um den Sinn für Religion öffnen zu können. Dazu sind Mittler und „Virtuosen“ gefragt, die zu begeistern vermögen und den anderen zugleich frei lassen (vgl. KGA I/2, 193). Ausgehend von der Erkenntnis, dass lebendiger Geist sich nicht mechanistisch und zwingend „in Akademien festhalten“ oder „der Reihe nach in bereitwillige Köpfe ausgießen“ (KGA I/2 200) lässt, gilt es, den ursprünglichen Erfahrungen, die im „Mausoleum“ der Schrift (KGA I/2, 242) und möglicherweise schon erstarrten Lehrsystemen verborgen sind, auf die Spur zu kommen. Denn nur derjenige, dem es gelingt, den „Geist der Sache“ neu zu verstehen, hält nicht mehr bloß die „todte kalte Maße“ der Tradition in den Händen (KGA I/2, 200). Religiöse Bildung kann sich in dieser Dynamik des Prüfens, Entdeckens und Neusagens der Darstellungs- und Mitteilungsweisen von Religion entfalten.

Dass allen Bildungsbemühungen die Erfahrung des immer schon vorgängig Gebildetwordenseins vorausgeht, ist im Rahmen der religiösen Grunderfahrung des Sich-Verdanktwissens und des Wirkens des „Universums“ auf uns bereits ausgelegt worden. Von daher geht es nicht nur um die Bildung zur Religion, sondern auch um die bildende Kraft, die von Religion und ihrer Art der Weltdeutung ausgeht. In der Glaubenslehre wird dieser Aspekt christologisch weitergeführt, indem die person- und weltbildende Kraft Jesu Christi

hervorgehoben wird: So „lässt sich auch alle Tätigkeit des Erlösers als eine Fortsetzung jener personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur ansehen. Denn die eindringende Tätigkeit Christi kann sich nicht in einem Einzelnen befestigen ohne auch in ihm personbildend zu werden, indem alle seine Tätigkeiten nun durch das Wirken Christi in ihm anders bestimmt ja auch alle Eindrücke anders aufgenommen werden, mithin auch das persönliche Selbstbewußtsein ein anderes wird.“ (KGA I/13,2 § 100, 107; vgl. Bauer, 2015, 166-170).

4.2. Pädagogische Reflexion und religionsdidaktische Konkretion

Sollen Anregungsprozesse religiöser Bildung (→ [Bildung, religiöse](#)) jenseits der anthropologischen, religiösen und theologischen Grundüberlegungen konkret werden, müssen die Voraussetzungen von → [Erziehung](#), Sozialisation (→ [Sozialisation, religiöse](#)) und → [Bildung](#) pädagogisch reflektiert und für religiöse Lernprozesse an den verschiedenen Lernorten didaktisch entfaltet werden. In seinen Pädagogikvorlesungen von 1826 hat Schleiermacher den Rahmen diesbezüglich abgesteckt, wobei er als Vorzeichen vor der Klammer das Praxis-Theorie-Verhältnis reflektiert: „Die Dignität der Praxis ist unabhängig von der Theorie; die Praxis wird nur mit der Theorie eine bewußtere“ (Päd 2, 11). Im Kontext der Bewusstwerdung ist vorrangig die Frage nach der Intention der Erziehung im Generationenverband zu stellen: „Was will denn eigentlich die ältere Generation mit der jüngeren?“ (Päd 2, 9). Aufgrund der großen Divergenzen der Voraussetzungen bei den zu Erziehenden und der Vielfalt von Zielbestimmungen, ist Erziehung eine Kunst und die Pädagogik entsprechend eine „Kunstlehre“, die Voraussetzungen reflektiert und Handlungsoptionen eröffnet, deren Anwendung von Regeln selbst nicht regelhaft vorgegeben werden kann (Päd 2, 12). Da Pädagogik immer auch vor dem Hintergrund der Frage nach dem guten Leben stattfindet, hat sie „mit grundsätzlichen geistigen Fragen zu tun, die man beschreiben, aber nicht im Letzten rational planen kann, sondern jeweils aktuell als Person verantworten muss.“ (Meyer-Blanck, 2003, 71). So wie Schleiermacher auf die individuelle Selbstbildung setzt, geht er im pädagogischen Prozess davon aus, dass auch unter den Formen der Einwirkung immer Selbsttätigkeit und Aktivität anzunehmen sind und auch gefördert werden müssen (vgl. Päd 2, 30).

Religiöse Erziehung beginnt in der → [Familie](#). Dabei geht Schleiermacher von einer interessanten Voraussetzung aus: „Ja es mag in einer Familie die Frömmigkeit herrschen oder nicht, der religiöse Zustand der ganzen Gesellschaft und die religiöse Gesinnung derjenigen, die mit der Familie in Berührung kommen, influieren die Familie, und jedenfalls kommen innerhalb

jeder Familie darüber Reflexionen vor“ (Päd 2, 244). Es wäre demnach künstlich, den Kindern Religion vorzuenthalten, weil sie zu bestimmten Formen des Verstehens noch nicht fähig sind. Jenseits des abzulehnenden mechanischen Auswendiglernens (vgl. Päd 2, 248f.) soll nach Schleiermacher neben den unmittelbaren religiös sozialisierenden Einflüssen im Zusammenleben (vor allem durch die Mutter) mit einem bewusst narrativen Zugang begonnen werden: Denn „die religiösen Vorstellungen der Kinder in diesem Alter unterscheiden sich wenig von dem, was wir ihnen in dem Märchen gegeben haben; sie schließen sich daran an. Sowie in diesen fingierte Wesen vorkommen, so reihen sich an diese Fiktionen die Gebilde ihrer Phantasie von einer höheren Geisterwelt, ihre Vorstellungen von Wesen, die das höchste Wesen begleiten; Feen, Gnomen, Engel werden sich erstaunlich in ihnen assimilieren und gleichen Wert haben.“ (Päd 2, 245) Schleiermacher reflektiert den angemessenen Gang religiöser Entwicklung und hält vor allem fest, „daß kindliche Frömmigkeit und die sich entwickelnde Wahrheitsliebe überall parallel gehen“ sollen. (Päd 2, 248). Darüber hinaus sollen Eltern darauf achten, Kindern nicht tote Formeln anzubieten und zugleich im Beantworten religiöser Fragen mit Geschichten eine Balance herzustellen zwischen unvermeidlicher Sinnlichkeit und Anschaulichkeit im anthropomorphen Reden und dem Offenhalten der Entwicklung für geistige Abstraktionen (vgl. Päd 2, 250).

Für die heranwachsenden Kinder ist im Raum der Kirche insbesondere der Konfirmandenunterricht von Bedeutung (→ [Konfirmandenunterricht/Konfirmandinnenarbeit](#)). Hermeneutisch kommt es in ihm darauf an, „das Verständniß für das Wort zu öffnen und das religiöse Gefühl an die Worte zu gewöhnen und sie in ihnen zu gestalten“ (PrT, 349), d.h. eine stimmige Verschränkung von religiöser Erfahrung und religiöser Tradition anzubahnen, um eine verstehende Partizipation an religiöser Praxis, insbesondere am Gottesdienst, zu ermöglichen (vgl. PrT, 350, 353). Dabei kommt es darauf an, in die sprachliche Vermittlung die Elemente der „darstellenden Mittheilung“ und „mittheilenden Darstellung“ selbst aufzunehmen (PrT, 357f), d.h. performative Elemente religiöser Ausdruckskultur, weil sich religiöse Bildung nur im Aufeinanderbezogensein von religiöser Rede und Reden über Religion ereignet. Didaktische und paränetische Elemente werden im Konfirmandenunterricht verbunden und sollen stets zusammenwirken (PrT, 358-363). Im lebendigen Gespräch soll die Selbsttätigkeit angeregt werden, denn je „mehr die Jugend die Vorstellung selbst entwickeln hilft, desto vollkommener wird der Unterricht sein“ (PrT, 366). Dabei hat Schleiermacher schon Formen der Binnendifferenzierung vor Augen: „Nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit muß die Darstellung jedem eine andere sein,

keinem, der das Sprachgebiet kennt, ganz verschlossen; denen aber, die finden können, mehr bietend.“ (PrT, 367). Schleiermacher setzt sich jedoch kritisch mit der sokratischen Methode des Gesprächs auseinander, die voraussetzt, dass bestimmte Grundvorstellungen verbindlich durch gezielte Fragen für alle zum Vorschein gebracht werden können, während christliche Glaubensvorstellungen nicht als „allgemeine Wahrheiten“ Schritt für Schritt intentional entwickelt werden können (PrT, 371). Auch für den Konfirmandenunterricht gelten die Grundlagen des individuellen Symbolisierens und des freien Austausches, den der Geistliche anregt, wobei er alles „aus dem Leben zu greifen hat“, um einen „religiösen Gedankenerzeugungsprozeß in ihnen anzuleiten“, der sie unabhängig macht von nicht anverwandelten auswendig gelernten Buchstaben (PrT, 380f.). Damit wird schon bei Schleiermacher das „subjektbezogene Moment“ religiösen Lernens sehr stark gemacht. (Meyer-Blanck, 2003, 77) Zugleich bleibt Schleiermacher reformatorisch zentral auf die biblische Tradition bezogen und begreift ein „wirkliches Leben in der Schrift“ als „Grundlage zu aller religiösen Bildung“ (PrT, 399, dort hervorgehoben).

Dem schulischen Religionsunterricht war Schleiermacher zeitbedingt aufgrund der Voraussetzungen des Lernens dort eher skeptisch gegenüber eingestellt. Allerdings war auch ihm wichtig, dass die Schule keine Erweckungsanstalt sein dürfe und der Hauptakzent deshalb auf dem Lehr- und Verstehbaren der Religion liege. Zudem sollten die Unterrichtsgehalte mit den Bildungsstufen abgeglichen werden (vgl. Allgemeiner Entwurf zum Religionsunterricht auf gelehrten Schulen, Päd 1, 168). Dabei soll die schulische Bildung einerseits zunächst auch narrative Zugänge vermitteln (Päd 1, 168), sodann aber vor allem in der Volksschule biblische und geschichtliche Grundkenntnisse des Christentums und vor allem der Reformation vermitteln (Päd 2, 273f.), auf die der Konfirmandenunterricht sich beziehen kann. Andererseits soll der Schulunterricht dann auf der gymnasialen Oberstufe ein mögliches Korrektiv zum Konfirmandenunterricht darstellen: Er soll beitragen, „den Mängeln, welche der kirchliche Religionsunterricht für den gebildeten Verstand [...] nicht selten gehabt haben wird, abzuhelpen, den Skeptizismus [...] zur Sprache zu bringen [...], den religiösen Geist auch unter den verschiedensten Lehrformen und Meinungen auffassen zu lehren und das spekulative Talent pädagogisch anzuregen.“ (Päd. 1, 170). Es ging also für Schleiermacher – in kritischer Verarbeitung seiner eigenen Krisen religiöser Bildung – auf der Oberstufe des Gymnasiums zentral um reflexive Durchdringung religiöser Erfahrung und das Verstehen christlicher Tradition, das Ernstnehmen der intellektuellen Anfragen und Bedürfnisse sowie die Sprachfähigkeit im Austausch mit der Philosophie.

5. Bleibende religionspädagogische Impulse im Ausgang von Schleiermacher

Im Durchgang der Darstellung haben sich bereits vielfältige Anschlussstellen für die weitere Entwicklung der modernen Religionspädagogik ergeben, die sich durch differenzierte Rekonstruktionen in der Konzeptionsentwicklung des 20. Jahrhunderts in der liberalen Religionspädagogik, im → [hermeneutischen Religionsunterricht](#), in der → [Symboldidaktik](#) und auch im → [performativen Religionsunterricht](#) nachzeichnen ließen. Strukturell bleiben durch alle notwendigen zeitgemäßen Um- und Fortschreibungen hindurch jedoch vor allem folgende religionspädagogisch zentralen Impulse von Schleiermacher her festzuhalten:

1) Religionspädagogik muss differenziert über Religion (und Religiosität, Spiritualität, Frömmigkeit) nachdenken und diese in ihren vielfältigen Dimensionen erschließen, wenn sie ihren Gegenstandsbereich verstehen will (z.B. lebensweltlich, phänomenologisch, funktional, kommunikativ, rituell, substantiell usw.). Dabei ist auf die grundlegende Struktur der existentiellen Erfahrungen zu achten, die den Sinn für Religion öffnen können bzw. die Anschlussstellen für religiöse Deutung darstellen. Auch im konfessionslosen Kontext, der u.U. allererst den „Sinn für den Sinn von Religion“ (Domsgen, 2013, 156) wieder anregen muss, wird diese subjektbezogene und relationale Anbahnung für das Verstehen von Religion nach wie vor als produktiv erfahren (vgl. Rosenow, 2016). Weite Religionsbegriffe sind dabei mit spezifischen Bestimmungen christlicher Religion in ein kritisches Verhältnis zu setzen sowie subjektive und tradierte (objektive) Religion vielfältig ineinander verschränkt zu denken.

2) Von Schleiermacher kann man zudem bleibend lernen, dass Religion als ein zutiefst kommunikativ verfasstes kulturelles Phänomen zu begreifen ist. Im Prozess religiöser Bildung ist deshalb der unvertretbar eigene Weltzugang der Religion über das Verstehen ihrer besonderen Ausdruckskultur symbolisch, metaphorisch, narrativ und diskursiv zu erschließen. Dabei ist darauf zu achten, dass leibbezogene, ästhetisch-wahrnehmungsorientierte, reflexiv-theologische und ethische Dimensionen gleichermaßen zu berücksichtigen und kritisch aufeinander zu beziehen sind. Wahrnehmungs-, Deutungs-, Urteils- und Partizipationskompetenz sind von Schleiermacher her nur miteinander verknüpft zu denken (vgl. Kumlehn, 2008).

3) Religiöse Bildung im Sinne Schleiermachers leistet einen unverzichtbaren

Beitrag zu einer individuellen Selbstbildung im Austausch mit anderen, die zugleich um das eigene „Gebildetwordensein“ weiß (vgl. Herms, 2001). Sie hält das Bewusstsein für das Unverfügbare, das nicht Herstellbare und das Verdankte wach und stellt ein wichtiges Widerlager gegen eine rationalistische, ökonomische und funktionalistische Engführung der Bildung im gesellschaftlichen Raum dar.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Kumlehn, Martina, Art. Friedrich Schleiermacher, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2019

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Christian, **Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik**, Berlin/New York 1994.
- Alkier, Stefan, Verstehen zwischen Rekonstruktion und Schöpfung. Der hermeneutische Ansatz Friedrich Schleiermachers als Vorlage einer Praktisch-theologischen Hermeneutik, in: Zilleßen Dietrich u.a. (Hg.), **Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben**, Rheinbach-Merzbach 1991, 3-22.
- Barth, Karl, Nachwort, in: **Schleiermacher-Auswahl**, hg. v. H. Bolli, Gütersloh 3. Aufl. 1983, 290-312.
- Barth, Karl, **Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte**, Zürich 5. Aufl. 1985.
- Barth, Ulrich, **Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung**, in: Barth, Ulrich, **Religion in der Moderne**, Tübingen 2003, 3-28.
- Barth, Ulrich, **Subjektphilosophie, Kulturtheorie und Religionswissenschaft. Kritische Anfragen an Schleiermachers Theologieprogramm**, in: Barth, Ulrich, **Kritischer Religionsdiskurs**, Tübingen 2014, 293-320.
- Bauer, Tobias, **Das Bildungsverständnis des Theologen Friedrich Schleiermacher**, Tübingen 2015.
- Beutel, Albrecht, **Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797)**, 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 2000, 277-310.
- Birkner, Hans-Joachim, **Schleiermacher-Studien**, eingel. und hg. v. Hermann Fischer, Berlin/New York 1996.
- Brachmann, Jens, **Friedrich Schleiermacher. Ein pädagogisches Porträt**, Weinheim und Basel 2002.
- Dierken, Jörg, **Das zwiefältige Absolute. Die irreduzible Differenz zwischen Frömmigkeit und Reflexion im Denken Friedrich Schleiermachers**, in: **Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte** 1 (1994), 18-46.
- Domsgen, Michael, **RU in konfessionsloser Mehrheitsgesellschaft – didaktische Herausforderungen und Ansätze**, in: **Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik** 12 (2013), 150-163.
- Ebeling, Gerhard, **Frömmigkeit und Bildung**, in: Rössler, Dietrich u.a. (Hg.), **Fides et communicatio. FS für Martin Doerne zum 70. Geburtstag**, Göttingen 1970, 69-100.
- Erhardt, Christiane, **Religion, Bildung und Erziehung bei Schleiermacher. Eine Analyse der Beziehungen und des Widerstreits zwischen den „Reden über die Religion“ und**

den „Monologen“, Göttingen 2005.

- **Fischer, Hermann, Friedrich Schleiermacher, München 2001a.**
- Fischer, Hermann, Schleiermachers Theorie der Bildung, in: Ochel, Jörg (Hg.), Bildung in evangelischer Verantwortung – auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F.D.E. Schleiermacher, Göttingen 2001b, 129-150.
- Frost, Ursula, Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher, Paderborn u.a. 1991.
- **Gräb, Wilhelm, Religion als Praxis der Lebensdeutung. Zu Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie, Religion und Theologie, in: Barth, Roderich/Osthöener, Claus Dieter/von Scheliha, Arnulf, Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. FS für Ulrich Barth, Frankfurt/Main 2005, 147-162.**
- Heller, Oliver, Die Bildung des selbstbestimmten Lebens. Identität und Glaube aus der Perspektive von F.D.E. Schleiermacher, W. James und J. Dewey, Berlin 2011.
- Herms, Eilert, Schleiermachers Bildungsbegriff und seine Gegenwartsrelevanz, in: Ochel, Jörg (Hg.), Bildung in evangelischer Verantwortung – auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F.D.E. Schleiermacher, Göttingen 2001, 151-176.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor, Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 23. Aufl. 2017.
- Korsch, Dietrich, Das doppelte Absolute. Reflexion und Religion im Medium des Geistes, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 35 (1993), 28-56.
- Kubik, Andreas, Spaldings Bestimmung des Menschen als Grundtext einer aufgeklärten Frömmigkeit, in; Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 16 (2009), 1-20.
- **Kumlehn, Martina, Symbolisierendes Handeln. Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik, Gütersloh 1999.**
- Kumlehn, Martina, Individuelles Symbolisieren und religiöse Kommunikation. Schleiermachers Theorie religiöser Bildung und ihre Impulse für die Debatte um religiöse Kompetenzen und Bildungsstandards, in: International Journal of Practical Theology 12 (2008), 3-22.
- Kumlehn, Martina, Individualitätsbildung im Spannungsfeld von Selbstbestimmung und Differenzenerfahrung, in: Gräb, Wilhelm/Charbonnier, Lars, Wer lebt mich? Die Praxis der Individualität zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, Berlin 2015, 73-97.
- Mädler, Inken, Friedrich Schleiermacher: Sinn und Geschmack für das Unendliche, in: Drehsen, Volker/Gräb, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 15-26.
- **Meyer-Blanck, Michael, Friedrich Schleiermacher, in: Meyer-Blanck, Michael, Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Gütersloh 2003, 61-82.**
- Mollenhauer, Klaus, Der frühromantische Pädagoge, in: Lange, Dietz (Hg.), Friedrich Schleiermacher 1768-1834, Göttingen 1985, 193-216.
- Moxter, Michael, Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers, Kampen 1992.
- Moxter, Michael, Gefühl und Ausdruck. Nicht nur ein Problem der Schleiermacherinterpretation, in: Barth, Roderich/Zarnow, Christopher (Hg.), Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015, 125-141
- Nowak, Kurt, Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche

Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Weimar 1986.

- **Nowak, Kurt, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001.**
- Riemer, Matthias, Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers, Göttingen 1989.
- Rosenow, Gundula, Individuelles Symbolisieren. Zugänge zu Religion im Kontext von Konfessionslosigkeit, Leipzig 2016.
- Schleiermacher, Friedrich, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, Sämtliche Werke I/12, hg. von Jonas, Ludwig, Berlin 2. Auflage 1884 (=ChS).
- Schleiermacher, Friedrich, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, Sämtliche Werke I/13, hg. von Frerichs, Jacob, Berlin 1850 (=PrT).
- Schleiermacher, Friedrich, Psychologie, Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und handgeschriebenen Vorlesungen hg. von George, L., Berlin 1862.
- Schleiermacher, Friedrich, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, in: Werke, Auswahl in vier Bänden, hg. von Braun, Otto, und Bauer, Johannes, Bd. 2, Neudr. der 2. Aufl., Leipzig 1927, Aalen 1967 (=PhE).
- Schleiermacher, Friedrich, Der Brief Schleiermachers an Jacobi, hg. v. Martin Cordes, in : Zeitschrift für Theologie und Kirche 68 (1971), 195-212.
- Schleiermacher, Friedrich, Dialektik, Im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hg. von R. Odebrecht, Leipzig 1942, Neudr. Darmstadt 1976.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Birkner, Hans-Joachim/Ebeling, Gerhard/Fischer, Hermann/Kimmerle, Heinz/Selge, Karl-Victor u.a., Berlin/New York 1980 ff (=KGA).
- Schleiermacher, Friedrich, Ästhetik (1819/25). Über den Begriff der Kunst (1831/32), hg. von Lehnerer, Thomas, Hamburg 1984.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: **KGA I/2**: Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, hg. von Meckenstock, Günter, Berlin/New York 1984, 187-326.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799), in: **KGA I/2**: Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, hg. von Meckenstock, Günter, Berlin/New York 1984, 163-184.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22), in: **KGA I/7,1,2** und **3**, hg. von Peiter, Hermann (Teilband 1 und 2), Berlin/New York 1980; von Barth, Ulrich (Teilband 3), Berlin/New York 1984.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Briefwechsel 1774-1796 (Briefe 1-326), in: **KGA V/1**, hg. von Arndt, Andreas, und Virmond, Wolfgang, Berlin/New York 1985.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800), in: **KGA I/3**: Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802, hg. von Meckenstock, Günter, Berlin/New York 1988, 1-61.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, in: **KGA I/10**: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. von Traulsen, Hans-Friedrich unter Mitwirkung von Ohst,

Martin, Berlin/New York 1990, 307-394.

- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch (1806), in: **KGA I/5**: Schriften aus der Hallenser Zeit 1804-1807, hg. von Patsch, Hermann, Berlin/New York 1995, 39-100.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811), in: **KGA I/6**: Universitätschriften, Herakleitos, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. von Schmid, Dirk, Berlin/New York 1998, 243-315.
- Schleiermacher, Friedrich, Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe, Bd.1 und 2, hg. von Winkler, Michael, und Brachmann, Jens, Frankfurt/Main 2000 (=Päd).
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), in: **KGA I/13,1+2**, Teilband 1 und Teilband 2, hg. von Schäfer, Rolf, Berlin/New York 2003.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik, in: **KGA II/4**, hg. von Virmond, Wolfgang unter Mitwirkung von Patsch, Hermann, Berlin/Boston 2012.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Platons Werke Erster Teil, erster Band, in: **KGA IV/3**, hg. von Käppel, Lutz und Loehr, Johanna unter Mitwirkung von Günther, Male, Berlin/Boston 2016.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Vorlesungen über die Pädagogik und amtliche Voten zum öffentlichen Unterricht, in: **KGA II/12**, hg. von Beljan, Jens/Ehrhardt, Christiane/Meier, Dorothea/Virmond, Wolfgang und Winkler, Michael, Berlin /Boston 2017.
- **Schröer, Henning, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, in: Schröer, Henning/Zilleßen, Dietrich (Hg.), Klassiker der Religionspädagogik, Frankfurt 1989, 115-135.**
- Schröer, Henning, Zur ästhetischen Dimension von Schleiermachers Bildungsbegriff, in: Ochel, Jörg (Hg.), Bildung in evangelischer Verantwortung – auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F.D.E. Schleiermacher, Göttingen 2001, 177-184.
- Winkler, Manfred, Uneingelöster Anfang: Friedrich Schleiermacher und die geisteswissenschaftliche Pädagogik, in: W. Brinkmann u.a. (Hg.), Freiheit – Geschichte – Vernunft. Grundlinien Geisteswissenschaftlicher Pädagogik, Würzburg 1997, 39-63.

Impressum

Hauptherausgeberinnen:

Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)

Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

www.bibelwissenschaft.de