

Wilhelm Gräb/Notger Slenczka (Hrsg.)

Universität – Theologie – Kirche

Deutungsangebote zum Verhältnis
von Kultur und Religion im Gespräch
mit Schleiermacher



ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

UNIVERSITÄT – THEOLOGIE – KIRCHE

ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Ulrich H. J. Körtner,
Notger Slenczka und Günter Thomas

Band 4

Wilhelm Gräb / Notger Slenczka (Hrsg.)

UNIVERSITÄT – THEOLOGIE – KIRCHE

DEUTUNGSANGEBOTE ZUM VERHÄLTNIS VON KULTUR UND RELIGION
IM GESPRÄCH MIT SCHLEIERMACHER



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

© 2011 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7462

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-02891-7
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Der Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher hat mit seiner Universitätsschrift und als leitendes Mitglied der von Wilhelm von Humboldt bestellten Einrichtungskommission entscheidenden Einfluss auf die Berliner Universitätsneugründung und die Entwicklung der mit ihr verbundenen Reformideen genommen. Die Ausstrahlungskraft der sog. Humboldt'schen Universitätsreform weit über Preußen und das damalige Deutschland hinaus verdankt sich nicht unwesentlich dem Denken Schleiermachers. Die paradigmatische Funktion, die der Humboldt'schen Universitätsreform bis heute zukommt, gab deshalb auch der Theologischen Fakultät Anlass, nach der historischen Bedeutung und der gegenwärtigen Orientierungskraft derjenigen Impulse zu fragen, durch die Schleiermacher die Berliner Neugründung beeinflusst hat.

Dazu ist es freilich erforderlich, die Ideen und Initiativen, mit denen Schleiermacher sich in die Berliner Universitätsgründung einbrachte, in den weiteren Zusammenhang seiner Begründung des Wissenschaftscharakters der Theologie und in den Zusammenhang seiner Verhältnisbestimmung von Religion und Christentum, Kirche und Kultur zu stellen. Mit der Nötigung, den Ort der Theologie an der im Geiste der Aufklärung zu konzipierenden Berliner Universität, nicht zuletzt gegen Fichte, zu verteidigen, sind schließlich die entscheidenden Schritte Schleiermachers, ein mit der modernen Situation verbundenes Theologie-, Christentums- und Kirchenverständnis zu begründen, eng verbunden.

Nach Schleiermachers Theologie- und Christentumsverständnis erneut zu fragen, legt sich auch Theologen der Theologischen Fakultät der Universität Oslo nahe. Die dortige Universitätsgründung im Jahre 1811 ist wesentlich von den Reformideen Schleiermachers und Humboldts beeinflusst worden. Hinzu kommt, dass Schleiermachers enzyklopädischer Entwurf mit seiner Ortsbestimmung der Theologie im Kontext der Wissenschaften während des 20. Jahrhunderts auch in den skandinavischen Ländern maßgebliche Bedeutung für das Selbstverständnis der Theologie an den dortigen Universitäten gewonnen hat. Unter Mitbeteiligung von Kollegen der Osloer Theologischen Fakultät wie dann auch anderer europäischer theologischer Fakultäten sind wir deshalb auf einer Fachkonferenz, die wir dankenswerter Weise mit Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung durchführen konnten, der Frage nach der Reichweite des Denkens Schleiermachers in derjenigen Gestalt, mit der

es auf die Gründung der Berliner Universität insgesamt Einfluss genommen hat, nachgegangen. Im Gespräch zudem mit der Philosophie sollte herausgearbeitet werden, wie sehr Schleiermachers Universitätsschrift ihn als einen Denker des Christentums zeigt, der in den Anfängen der Moderne der Theologie einen Ort in der Universität zugewiesen hat, der sie vereinbar machte mit der modernen Wissenschaft einerseits, der kritischen Philosophie, die Schleiermacher im Wesentlichen auf wissenschaftstheoretische Aufgaben verwiesen hat, andererseits.

Den bis heute für die wissenschaftliche Theologie maßgeblichen Impulsen, die Schleiermacher in die Berliner Universitätsneugründung eingebracht hat, sind freilich nicht erst in der zweiten Generation, sondern bereits durch einige der mit Schleiermacher gleichzeitig lehrenden Fakultätskollegen, wie Tholuck und Hengstenberg, Alternativentwürfe entgegengestellt worden. An der – auf der Basis des liberalen Vermittlungsdenkens Schleiermachers konzipierten – Fakultät lehrten sehr bald Professoren, die Schleiermachers Konzeption der Theologie als Wissenschaft ebenso kritisch gegenüberstanden wie seiner Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur. Auch an der Philosophischen Fakultät wurde dem Christentum eine gänzlich andere gesellschaftliche Funktion zugewiesen als es Schleiermachers Konzeption entsprach; dabei übte besonders Schelling für die sich ausbildende hochkonservative Fraktion um Friedrich Wilhelm IV. maßgeblichen Einfluss aus. Die Beleuchtung des Denkens Schleiermachers im Gespräch mit diesen Alternativkonzepten erlaubt es auf der einen Seite, die Stärken und Grenzen der Position Schleiermachers und die ersten Jahre ihrer Rezeption scharf zu profilieren; auf der anderen Seite handelt es sich um Debatten, die als Denkangebote für entsprechende Gegenwartsfragen ein unabgeholtenes Potential haben und daher verdienen, in Erinnerung gerufen zu werden.

Die internationale Fachkonferenz, deren Beiträge wir mit diesem Band dokumentieren, ist, fokussiert auf Schleiermachers Universitätsschriften, seinem Denken über Universität, Theologie und Kirche mit Bezug auf diejenigen Themen, die schon während der Gründungsphase in ihrer Strittigkeit sichtbar waren, erst recht aber in der zweiten Generation im Kontext der Berliner Universität heftige Kontroversen auslösten, nachgegangen. Das betrifft die Frage nach dem Ort der Theologie im Kreise der universitären Wissenschaften einerseits (I A) und die entscheidend mit Schleiermacher anhebende Durchsetzung der Rezeption außertheologischer wissenschaftlicher Methoden und Konzepte in der Theologie andererseits (I B) – diese Doppelperspektive ist Gegenstand des ersten Teils.

Diese Doppelperspektive steht bei Schleiermacher wie bei seinen Kritikern und Gegnern vor dem Hintergrund einer jeweils unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur bzw. Kirche und Staat – diesem Verhältnis wird in einem zweiten thematischen Teil ebenfalls in Gegenperspektiven nachgegangen, in dem die Frage nach der Funktion der Theologie für die jeweilige Gegenwartskultur einerseits (II A) und die Frage nach der Relevanz und Prägekraft des historischen/kulturellen Orts des Christentums und der Kirche für deren Selbstverständnis und Realisationsgestalt (II B) andererseits gestellt wird.

In einem letzten Teil (III) werden dann beide Perspektiven miteinander verbunden und es wird die Frage nach dem Ort der wissenschaftlichen Theologie zwischen der bekenntnisgebundenen Kirche einerseits und ihrem Ort an der Universität andererseits thematisiert.

Ein besonderes Gewicht liegt in allen Teilen auf dem Dialog zwischen der Berliner Universitätsgründung und der Universitätsgründung in Oslo, wo ebenfalls eine Universität nach dem Vorbild der Berliner Konzeption gegründet wurde, die 2011 ihr Universitätsjubiläum begehen wird.

Wir danken der Fritz-Thyssen-Stiftung für die großzügige finanzielle Unterstützung, die uns die Durchführung der Fachkonferenz wie dann auch die Publikation dieses Bandes ermöglichte.

Im Februar 2011

Wilhelm Gräb und Notger Slenczka

INHALT

Vorwort

I A DER WISSENSCHAFTSENZYKLOPÄDISCHE ORT DER THEOLOGIE

Theologie an der Universität

Kritische Rückfragen aus philosophischer Perspektive 15

Herbert Schnädelbach

Theologie an der Universität

Die Gegenwartsrelevanz von Schleiermachers Programm 24

Eilert Herms

Wissenschaft und Gesellschaft

Schleiermachers Universitätsprogramm kontextualisiert 51

Christoph Marksches

I B AUSSERTHEOLOGISCHE WISSENSCHAFTLICHE METHODEN UND KONZEPTE IN DER THEOLOGIE

Schleiermachers Systemgedanke und der Deutsche Idealismus 73

Ulrich Barth

Die Impulse der »Religionstheologie« Schleiermachers

für die Ausbildung der Religionswissenschaft(en) 87

Jürgen Mohn

Schleiermacher and the Interdisciplinarity of the

»The Quest for the historical Jesus« 128

Halvor Moxnes

»Sendschreiben«

Der Brief als hermeneutischer Forschungsgegenstand 145

Jean Greisch

II A KULTUR UND RELIGION:

DIE KULTURBEDEUTUNG DES CHRISTENTUMS

Schleiermacher und die Lehre vom Staat 171

Inge Lønning

Die gesellschaftliche Funktion von Religion

Die Gegenwartsrelevanz des Ansatzes Schleiermachers 184

Carl Reinhold Bräkenhielm

»Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben«

Religionsphilosophie und Zeitdiagnose bei Henrich Steffens

im freundschaftlichen Widerspruch gegen Schleiermacher 203

Notger Slenczka

II B RELIGION UND KULTUR:

DIE MODERNE ALS ORT FÜR DAS CHRISTENTUM

Schleiermachers Impulse für eine Ekklesiologie

im kulturellen Kontext der Moderne 227

Theodor Jørgensen

Religion als humane Selbstdeutungskultur

Schleiermachers Konzeption einer modernen Glaubenslehre und

Glaubenspredigt 241

Wilhelm Gräb

III DIE THEOLOGIE ZWISCHEN UNIVERSITÄT UND KIRCHE

Die Bedeutung von Schleiermachers Verständnis der Theologie als positiver Wissenschaft für ihre Stellung zwischen Universität und Kirche	257
---	-----

Kjetil Hafstad

Die Theologie zwischen Universität und Kirche: Quo Vadis?	274
--	-----

Georg Pfleiderer

Autorenverzeichnis	301
--------------------------	-----

I A
DER WISSENSCHAFTS-
ENZYKLOPÄDISCHE ORT
DER THEOLOGIE

THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT

Kritische Rückfragen aus philosophischer Perspektive

Herbert Schnädelbach

Um es gleich zu sagen und niemanden zu enttäuschen: Ich habe nichts dagegen, dass die Theologie eine Etage im Haus der Wissenschaften bewohnt, und erst recht nicht, dass es an unserer Universität eine theologische Fakultät gibt; so jedenfalls ist Kritik hier nicht gemeint. Alle meine Rückfragen möchte ich zunächst so zusammenfassen: Gibt es noch andere als bloß pragmatische Gründe für die Existenz einer theologischen Fakultät an Universitäten?

Diese Gründe, sofern ich sie der unter Ihnen geführten Debatte entnehmen konnte, sind schnell aufgezählt. Zum einen möchte man das Curriculum der Pfarrerausbildung möglichst nicht in die geschlossenen Mauern von isolierten Kirchlichen Hochschulen einschließen, sondern hier das interdisziplinäre Bildungsangebot einer Volluniversität nutzen. Katholische Priesterseminare oder evangelikale Bibelschulen sind hier eher abschreckende Beispiele. Dass es gleichwohl solche Hochschulen gibt, wie die in Neuendetelsau oder Wuppertal/Bethel, kann man wohl nur historisch erklären, denn freiwillig hatte die Theologie ihren traditionellen Rang als oberste Fakultät ja wohl nicht geräumt. Zugleich bietet der universitäre Kontext ganz andere Möglichkeiten der Forschung, ohne die die wissenschaftlich betriebene Theologie nicht auskommt, und dies betrifft nicht nur die Bibliotheken, sondern auch fächerübergreifende Projekte. Man könnte freilich überlegen, ob es nicht sinnvoll wäre, die theologischen Teildisziplinen auf andere Fakultäten zu verteilen. So könnte man die Biblische Theologie des Alten und des Neuen Testaments den Sprach- und Literaturwissenschaften zuweisen, die Historische Theologie bei den Historikern ansiedeln und die Praktische Theologie bei der Sozialpädagogik unterbringen. Das aber wäre sehr unpraktisch, denn es soll ja nicht nur um Pfarrerausbildung, sondern auch um den wissenschaftlichen Nachwuchs gehen, von dem die Zukunft von Theologie in der Mo-

derne abhängt. Schließlich ist noch hinzuzufügen, dass die Theologie ihre Funktion als »intellektuelles Gewissen der evangelischen Kirche« (Harnack) nur dann wirklich wahrnehmen kann, wenn sie als autonome Fakultät über eine belastbare Institution verfügt, denn nur so bleibt die Distanz zwischen der gelebten und kirchlich administrierten Glaubenswirklichkeit sowie der kritischen Reflexion darüber gewahrt.

Gegen die universitäre Präsenz der Theologie wird in der Regel dreierlei eingewandt. Da ist zunächst der Vorwurf, sie sei unwissenschaftlich. Dabei wird vorausgesetzt, dass es so etwas gebe wie ein einheitliches Kriterium der Wissenschaftlichkeit. Die Philosophie der Neuzeit bis zu Hegel und darüber hinaus forderte an dieser Stelle den Systemcharakter, aber es liegt auf der Hand, dass sich Systeme auch auf fiktiven Prämissen errichten lassen, und genau dies war der Vorwurf des Empirismus und der Kritischen Philosophie Kants gegen die traditionelle Metaphysik. Zudem wandte sich die Forschergemeinschaft durch die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts immer mehr vom Systemideal ab und der Idee der Forschungswissenschaft zu – in geradezu klassischer Formulierung: »von der propositional definierten Systemwissenschaft zur prozedural definierten Forschungswissenschaft« (Diemer). Wissenschaftler ist man demzufolge nicht, wenn man über systematisch gesichertes Wissen verfügt, sondern wenn man in der Forschungspraxis bestimmte Regeln befolgt, und das Ziel ist immer das kritische Hinausgehen über das schon Bekannte – also »der Fortschritt«. Übrigens leistete die Philosophie wohl am längsten hinhaltenden Widerstand gegen diesen Trend, denn noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts musste hier ein Ordinarius, wenn er noch etwas auf sich hielt und nicht gänzlich in die historisch-hermeneutische Forschung abgewandert war, über ein System verfügen. Ob dies bei den systematischen Theologen, unter denen die meisten in der Vergangenheit »ihre« Dogmatik vorzulegen hatten, genauso war, möchte ich als Außenstehender lieber offen lassen.

Wir haben in der Wissenschaftstheorie lernen müssen, dass ein einfaches Kriterium der Wissenschaftlichkeit nicht existiert. Die Empiristen und ihre positivistischen Nachfolger haben vergeblich versucht, die Zurückführbarkeit aller wissenschaftlichen Behauptungen auf die Erfahrungsbasis zu fordern, denn der Preis war zu hoch, weil diesem Kriterium keine einzige Theorie zu genügen vermag, denn Theorien sind doch das beste Teil aller Wissenschaften. Dann versuchte man, das von Popper, Hempel und Oppenheim skizzierte Schema wissenschaftlicher Erklärung zum Prinzip der methodologisch definierten Einheitswissenschaft zu erheben und dann auch in sogenannten »Geisteswissenschaften« durchzusetzen, aber wenn dies in den meisten na-

turwissenschaftlichen Disziplinen wie der Biologie, Chemie, Geologie und sogar in der experimentellen Kernphysik nicht funktionierte, musste man hier kräftig zurückrudern. Popper und die Seinen versuchten es schließlich mit der Idee der kritischen Prüfung, die sie für den sicheren Weg der Wissenschaft ausgaben, aber es waren vor allem wissenschaftshistorische Untersuchungen, die dagegen sprachen und Paul Feyerabend sogar zur Ausrufung eines wissenschaftstheoretischen Dadaismus drängten – nach dem Motto »*Anything goes!*«. Tatsächlich haben wir es, wie mein Kollege Geert Keil einmal zeigte, mit einem Plural von Anforderungen an Wissenschaftlichkeit zu tun; sie verbindet nur eine Familienähnlichkeit, und sie werden in den verschiedenen Disziplinen unterschiedlich erhoben und erfüllt.¹ Da wohl keine Wissenschaft existiert, die alle diese Normen befolgt, entfällt auch die Idee einer allgemeinen Wissenschaftstheorie. Es gab eine Zeit, da konnte man in Deutschland Wissenschaftstheorie studieren, ohne eine einzige Wissenschaft studiert zu haben; da war es nicht überraschend, dass dabei zuweilen eine »*metascience of science fiction*« (Stegmüller) herauskam. Wissenschaftstheorie ist nur sinnvoll als kritische Selbstreflexion tatsächlich betriebener Wissenschaften, und dann als interdisziplinäres Programm, das sie miteinander ins Gespräch bringt. Darum müssen die Theologen selbst für ihre Wissenschaftlichkeit sorgen und sie offensiv im universitären Kontext und in der Öffentlichkeit vertreten.

Ein weiterer Einwand gegen die Theologie als Wissenschaft bezieht sich auf ihre konfessionelle Bindung; er lautet, sie sei nicht voraussetzungslos und lasse eine ergebnisoffene Forschung nicht zu. Die alte Universität, wie wir sie in Kants *Streit der Fakultäten* ausführlich erörtert finden, sah in der Bindung der Theologie, Jurisprudenz und Medizin an vorgegebene »Satzungen« – also an die Bibel, das positive Recht und die Medizinalordnung – kein Hindernis, diese drei Fakultäten als die »höheren« der Philosophischen Fakultät mit ihrem Recht auf freie Forschung überzuordnen. Da sie ja dem ewigen, dem bürgerlichen und dem leiblichen Wohl der Menschen verpflichtet seien, galt damals diese Unfreiheit als das ethisch Höherwertige, während die untere Fakultät, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts ja auch noch die Naturwissenschaften umfasste, ihrer verdächtigen Ungebundenheit überlassen blieb – zumindest im Prinzip. Es waren vor allem zwei

¹ Vgl. G. Keil, Ist die Philosophie eine Wissenschaft?, in: S. Dietz u. a. (Hg.), *Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach*, Frankfurt am Main (stw 1253) 1996, 32–51.

Gründe, die diese Hierarchie umstürzen sollten. Zum einen bewirkte dies die durch die Aufklärung und vor allem durch Kant erhobene Forderung, dass die »oberen« Fakultäten bereit sein müssten, ihre Wahrheitsansprüche im offenen Diskurs der Kritik auszusetzen, was nur in der Philosophischen Fakultät möglich sei, und so übernahm im Modell der Humboldt-Universität diese Fakultät die Führung. Zugleich konnten die drei »statuarischen« Fakultäten sich nicht gänzlich dem Trend zur Forschungswissenschaft entziehen, was sich bei den Juristen als Übergang von der Jurisprudenz zur Rechtswissenschaft, bei den Theologen als Übernahme der historisch-hermeneutischen Methoden in ihren Bereich bemerkbar machte. Dies bewirkte zudem, dass diese Disziplinen »philosophischer« in dem Sinne wurden, dass sie nicht länger bereit waren, die kritische Erörterung ihrer Geltungsansprüche an die Philosophische Fakultät zu delegieren. Wenn etwas an dem Mythos dran ist, dass sich die einzelnen Wissenschaften als »Einzelwissenschaften« aus der Vormundschaft der Philosophie hätten emanzipieren müssen, dann ist es nur dies: Was noch Kant der Philosophischen Fakultät als Aufgabe zugewiesen hatte, machten die anderen Fakultäten zunehmend zu ihrer eigenen Sache.

Für die evangelischen Theologen bedeutete dies eine ständige Schwächung der Bindung an die protestantischen Bekenntnisschriften und die anwachsende Freiheit, sämtliche Kernstücke des Credo historisch und kritisch-hermeneutisch zu hinterfragen. Auf katholischer Seite führte dies zu einem andauernden Konflikt zwischen den Theologen und den Bischöfen als den beamteten Glaubenswächtern. Was die fundamentalistischen Evangelikalen behaupten, dass nämlich die Universitätstheologie den unbefangenen christlichen Glauben zerstöre, ist ja nicht ganz falsch; sie übersehen nur, dass das Christentum eine Religion der Freiheit und der Wahrheitsverpflichtung ist, und dass man deswegen die theologische Wissenschaft auch als institutionalisierte Religionskritik verstehen kann. So darf man sagen, dass es im Christentum wohl nichts mehr gibt, was christliche Theologen nicht schon längst unter die Lupe genommen hätten; *sie* muss man fragen, wenn man religionskritische Argumente sucht. Friedrich Nietzsche hat dies als einen Prozess der immanenten Selbstaflösung beschrieben; er behauptet, »der unbedingte redliche Atheismus« sei »ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, ... der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge* im Glauben an Gott verbietet. ... Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrfähigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und

sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.«²

Die Medizin ist ein Sonderfall. Niemand käme auf die Idee, ihr die Wissenschaftlichkeit abzusprechen, weil sie in ihren Forschungszielen nicht ganz »frei«, sondern dem hippokratischen Eid und dem Gemeinwohl verpflichtet sei. Sie passt überhaupt nicht in das bequeme, forschungspolitisch aber verhängnisvolle Schema »Natur- vs. Geisteswissenschaften«, und sie ist auch keine Sozialwissenschaft. Man könnte sie als therapeutische Wissenschaft auf naturwissenschaftlicher Grundlage bezeichnen. In den letzten einhundert Jahren haben wir außerdem eine wundersame Wissenschaftsvermehrung erlebt, denn es gibt kaum mehr irgend einen Lebensbereich, der nicht längst mit einem Bindestrich mit einer neuen Disziplin verknüpft worden wäre. Kultur-, Arbeits-, Sport-, Rehabilitations- und Bibliothekswissenschaft mögen als Beispiele genügen, um die Forderung nach »Voraussetzungslosigkeit« als Wissenschaftlichkeitskriterium *ad absurdum* zu führen; man kann auch das konfessionell oder als zweckgebunden Vorausgesetzte wissenschaftlich traktieren.

Ein dritter Einwand gegen die Theologie als Wissenschaft bezieht sich auf ihren Gegenstand. Die Atheisten behaupten, sie sei gegenstandslos, aber auch bestimmte Theologen sagen: »Einen Gott, den es gibt, den gibt es gar nicht.« Nun kann man einwenden, man könne auch das Gegenstandslose, also das, was nicht im buchstäblichen Sinn existiert, wissenschaftlich behandeln, und dabei muss man nicht sofort an die Parapsychologie denken. Für die Formalisten unter den Mathematikern genügt der Nachweis der Widerspruchsllosigkeit, um einem Kalkül Existenz zuzusprechen, und so könnte man auf den Gedanken kommen zu behaupten, Gott existiere wirklich, wenn alle Aussagen über ihn in ein widerspruchsfreies System gebracht wären; der ontologische Gottesbeweis hatte einmal so etwas versucht. Die Volkswirte rechnen unablässig Modelle durch, und sie legen Wert darauf, dass wir diese nicht mit der ökonomischen Realität verwechseln. Was in der Kernphysik passiert, ist noch rätselhafter, denn da ist umstritten, ob es rechnerisch postulierte Elementarteilchen wirklich gibt oder nicht.

An dieser Stelle möchte ich eine Zwischenbemerkung anbringen. Wir Philosophen kokettieren zuweilen mit unserer chronischen Zerstrittenheit, und so sprach Robert Spaemann einmal von dem prinzipiell kontroversen Charakter der Philosophie. Dabei sind wir uns tatsächlich viel weniger uneinig

² F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, § 357.

als viele Vertreter anderer Disziplinen; ich nenne die Psychologen, Soziologen, Ökonomen oder Erziehungswissenschaftler. Und dies gilt auch für die evangelischen Theologen, wenn es ums Grundsätzliche geht. Wenn man sie nach ihrem Gegenstand fragt, erhält man sehr verschiedene Antworten. Die Tradition sagt, Theologie sei Wissenschaft von Gott. Um die rationale Theologie auszuschließen, sagt der Protestantismus, Theologie sei die Wissenschaft von der Offenbarung Gottes, und dies wollte Karl Barth mit seiner Wort-Gottes-Theologie gegen die liberale Theologie wieder zur Geltung bringen. Schleiermacher zufolge ist die Theologie eine positive Wissenschaft, die sich auf das Faktum des Glaubens der Evangelischen Kirche beruft. Anderen Stimmen geht diese Positivität zu weit, denn ihnen zufolge geht es primär um die kritische Reflexion des Geglauten, so dass sich Theologie hier als die Vernunft des Glaubens versteht. Diese verschiedenen Ansichten schließen sich freilich nicht grundsätzlich aus, und so werden sie faktisch in verschiedenen Mischungen und Dosierungen vertreten. Die Extreme dieses Spektrums werden wohl markiert durch einen konservativen, auf die reformatorischen Bekenntnisschriften festgelegten Offenbarungspositivismus auf der einen Seite, und andererseits durch eine wiedererstandene liberale Theologie, die die Frömmigkeit in die persönliche Privatsphäre einschließt und sich im Übrigen als Hermeneutik der gelebten Religiosität versteht.

Nach meinem Eindruck folgen die protestantischen Fachvertreter mehrheitlich der Auskunft Schleiermachers, Theologie sei eine Glaubenswissenschaft³ – Wissenschaft des faktischen Christentums, und sofern der Glaube der Theologen dabei als unentbehrliche Voraussetzung gilt, wissenschaftliches Christentum. Da dabei ausschließlich kulturwissenschaftliche Methoden angewandt werden, kann man an dieser Stelle im Rückblick auf Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch auch von der Theologie als »Historischer Kulturwissenschaft des Christentums«⁴ sprechen. Sieht man einmal von den pragmatischen Gründen für die separate Existenz theologischer Fakultäten ab, ergibt sich für den Außenstehenden folgendes Bild: Die systematische Theologie bildet große Schnittmengen mit der Philosophie, und wenn man unter

³ P. Hünermann, Die Theologie und die Universitas litterarum heute und gestern, in: H. Hoving, Universität ohne Gott? Die Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg/Basel/Wien 2007, 63.

⁴ Vgl. F. W. Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004/2007, S. 261 ff.; dieses Konzept vertritt er auch in seiner Kritik an der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI., Glaube und Vernunft, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: Süddeutsche Zeitung vom 6. 12. 2006, 16.

Religion das versteht, was man glaubt und lebt, und unter Theologie das, was man darüber denkt, dann ist es schwierig, die genaue Differenz zur Religionsphilosophie anzugeben. – Die biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments ist seit der Rezeption der historisch-kritischen Methoden eine Mischung aus Literaturwissenschaft (Religionsphilologie) und Religionsgeschichte. – Die Kirchengeschichte, die sich vielfach auch als Historische Theologie versteht, ist methodisch kaum von der üblichen Institutionen-, Ideen- und Begriffsgeschichte zu unterscheiden. – Schließlich mag einen die Tatsache, dass die praktische Theologie psychologische, sozialwissenschaftliche und erziehungswissenschaftliche Fragestellungen aufgenommen hat, zu der Frage veranlassen, worin hier die Differenzen zur Religionspsychologie, Religionssoziologie und Religionspädagogik bestehen sollen. Und wenn die Theologie wirklich nur die Wissenschaft vom faktisch gelebten Christentum sein will – warum versteht sie sich dann nicht als eine Teildisziplin der Ethnologie?

Was darum in Frage steht, ist das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft. Wirklich unterscheidbar sind beide nur dann, wenn in der Theologie nicht nur vom Glauben, sondern von Gott die Rede ist. Das wäre ein nicht bloß pragmatischer Grund für die Selbstständigkeit der Theologie in einer Fakultät, und da es sich ja dabei um eine wissenschaftliche Institution handeln soll, ist (frei nach Rudolf Bultmann) zu fragen: Welchen Sinn hat es, *wissenschaftlich* von Gott zu reden? Der Gott der Gottesbeweise kann hier nicht gemeint sein, denn zum Gott der Philosophen kann man nicht beten. Der christliche Gott ist kein abstraktes Prinzip, nicht einfach »das Absolute«, sondern eine Person, die spricht und handelt. Mit Kardinal Lehmann möchte man hinzufügen, es soll in der Theologie doch nicht nur um eine Rede *über* Gott oder über den Gottesglauben gehen, – das wäre wieder nur Religionswissenschaft –, sondern um Wort *von* Gott, von einem sich selbst offenbarenden Gott selbst ermöglicht und autorisiert, und damit Gottes Wort.⁵ Nur als »Offenbarungswissenschaft«⁶ vermag die christliche Theologie die religionswissenschaftliche Aufklärung mit ihren destruktiven Nebenfolgen für den naiven Glauben zu überstehen.

Es hat mich erstaunt, wie einhellig die mir bekannten Theologen davon überzeugt sind, dass sie von Gott zu reden hätten, und zwar als Wissen-

⁵ Vgl. K. Kardinal Lehmann, Der ›intellectus fidei‹. Den Glauben denkend verantworten, in: H. Hoving (Hg.), a. a. O., 40f.

⁶ Vgl. M. Striet, Theologie als dialogische Lebenswissenschaft, in: H. Hoving (Hg.), a. a. O., 118.

schaftler; darunter sind auch Autoren, bei denen ich es nicht vermutet hätte. So vertritt Friedrich Wilhelm Graf, »dass die akademische Theologie mit ihrer Fähigkeit steht und fällt, von Gott zu reden.«⁷ Die Standardantwort auf die Frage, wie dies möglich sei, lautet: Der in Jesus Christus geoffenbarte Gott sei zugleich Gegenstand und Ursprung des Glaubens, und deswegen könne auch in der Theologie nicht nur über, sondern auch buchstäblich von Gott die Rede sein; ihr Thema sei darum der Gott des Glaubens, der geglaubte Gott, und keine fixe Idee oder ein metaphysisches Gespenst. In diesem Sinn ist es sicher richtig, die Theologie als Glaubenswissenschaft zu verstehen, aber nur dann, wenn hier der Glaube selbst nicht nur in der Beobachter-, sondern in der Teilnehmerperspektive zum Thema wird.⁸ Nur so erschöpft sich die Beschäftigung mit dem Alten Testament nicht in Altertumswissenschaft, sondern wird zum Teil biblischer Theologie; dasselbe gilt für das Neue Testament. Was an der Kirchengeschichte spezifisch theologisch sein soll, habe ich noch nicht verstanden, denn um sie als vom Heiligen Geist geleitete Wirkungsgeschichte der ursprünglichen Offenbarung deuten zu können, scheint sie mir viel zu irrational verlaufen zu sein. Am ehesten leuchtet mir ein, die praktische Theologie als kritisch reflektierte *praxis pietatis* aufzufassen, aber auch hier bleiben sicher Fragen.

Wenn somit in der Theologie sinnvoll und mit wissenschaftlichem Anspruch von Gott die Rede sein soll, setzt dies gläubige Theologen voraus, oder zumindest solche, die diese Rolle zu übernehmen im Stande sind; die protestantische Freiheit eines Christenmenschen schließt hier eine inquisitorische Vergewisserung dessen, was Theologen wirklich glauben, systematisch aus. Ein jüngerer Vertreter der evangelischen praktischen Theologie versicherte mir sogar, dass die wissenschaftliche Theologie unabhängig von den jeweiligen persönlichen Glaubensüberzeugungen zu betreiben sei, und dass es die erste Aufgabe der Theologiestudenten sei, im Hinblick auf den Pfarrerberuf ebenfalls davon zu abstrahieren. Hier wird die Lehre, derzufolge die Sakramente gültig und wirksam seien *ex opere operato*, auf Theologie und kirchliche Praxis übertragen. Überzeugend daran ist, dass die christliche Wahrheit in ihrer Geltung nicht davon abhängen kann, was irgendwelche Individuen sagen und tun; sich über einen Pfarrer zu ärgern ist kein vernünftiger Grund, um Atheist zu werden. Aber was wird aus der Theologie als Glaubenswissenschaft in der Teilnehmerperspektive, wenn wir es faktisch nur

⁷ F. W. Graf, a. a. O., 276.

⁸ Vgl. P. Hünermann, a. a. O., 66 ff.

noch mit ungläubigen Theologen zu tun haben? Gerät sie dann nicht doch notwendig in die kulturwissenschaftliche Sackgasse und schafft Platz für die Herrschaft des christlichen Fundamentalismus? Und wer sonst soll dann noch in der Teilnehmerperspektive wissenschaftlich von Gott reden, denn unwissenschaftlich wird weiß Gott genug über Gott geredet?

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, dass wir im Zuge der neuzeitlichen Modernisierung nicht nur eine Subjektivierung, sondern darüber hinaus eine Individualisierung und Privatisierung der Religion erlebt haben. Demzufolge sind es nicht mehr primär die religiösen Institutionen, sondern die einzelnen Individuen, bei denen der Glaube einen realen »Sitz im Leben« einnimmt. Wenn dies zutrifft, dann hat jeder Gläubige tendenziell seinen »eigenen Gott« (Ulrich Beck), und wenn vor allem die liberale Theologie dies eingesteht, stellt sich umso dringlicher die Frage, wie es möglich sei, wissenschaftlich von Gott zu reden. Neuauflagen des Gottesbeweises durch Robert Spaemann oder Volker Gerhardt sind hier keine Aushilfe, denn es geht ja nicht um ein absolutes Bewusstsein, in dem alle Wirklichkeit aufgehoben ist, und auch nicht um ein Sinnfundament aller Sinnzusammenhänge, sondern um den geoffenbarten Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und um den Vater Jesu Christi. Christliche Theologie als kritische Metatheorie der individualisierten und privatisierten Frömmigkeit kann sich nicht damit bescheiden, inhaltlich leere und subjektiv beliebige Religiositäten zu ihrem zentralen Thema zu erheben; dann ist sie nichts anderes als Religionsphänomenologie.

Ich beschließe meinen Beitrag mit der Wiederholung meiner beiden Leitfragen: Gibt es auch andere als bloß pragmatische Gründe für die Existenz separater theologischer Fakultäten an unseren Universitäten, und wenn ja, welchen Sinn hat es, wissenschaftlich von Gott zu reden?

THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT

Die Gegenwartsrelevanz von Schleiermachers Programm

Eilert Herms

Dass Theologie als Fakultätswissenschaft zur Universität gehört, hat Schleiermacher in seiner Universitätsschrift von 1808 als Faktum vorausgesetzt und bekräftigt und dann in den beiden Auflagen seiner »Kurzen Darstellung des Theologiestudiums« von 1811 und 1830 programmatisch entfaltet.

Im ersten Teil meines Beitrags werde ich dieses Verständnis von Theologie als Universitätswissenschaft samt seinen Voraussetzungen nachzeichnen, im zweiten werde ich zeigen, *dass* es gegenwartsrelevant ist, und *in welchem Sinne* und daher auch *inwieweit* es dies ist.

I THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT – SCHLEIERMACHERS PROGRAMM

Schleiermachers Überzeugung, dass Theologie als Fakultätswissenschaft zur Universität gehört, ruht auf zwei Fundamenten: einerseits auf seiner Sicht von Wissenschaft und dem darin implizierten Verständnis einer Universität sowie andererseits auf seiner Sicht von Theologie und dem darin vorausgesetzten Verständnis von Religion als positiver Religion, das auch für das Christentum gilt. Der einheitliche Boden beider Einsichten ist Schleiermachers transzendente Anthropologie, deren Möglichkeitsgrund und Gegenstand das »unmittelbare Selbstbewußtsein« oder »Gefühl« (und das heißt für Schleiermacher: das unmittelbare Gewisssein) des radikal passiv konstituierten Existierens der Menschen in relativer Freiheit und Abhängigkeit ist. In diesem als »Selbstgefühl« manifesten »unmittelbaren Selbstbewußtsein« ist der Möglichkeitsraum aller Selbstbestimmungsaktivität von Menschen in deren beiden wesentlichen Formen des Symbolisierens und Organisierens eröffnet und getragen. Ich zeichne zunächst diese Vorausset-

zungen von Schleiermachers Theologieprogramm in der genannten Reihenfolge nach.

I.1 SCHLEIERMACHERS VERSTÄNDNIS VON WISSENSCHAFT¹

Schleiermacher eröffnet seine Schrift »Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende« mit folgender prägnanten Passage:

»Man kann annehmen, daß fast allgemein die Voraussetzung gemacht wird, es solle unter Menschen nicht nur Kenntnisse aller Art geben, sondern auch eine Wissenschaft. Die Ahnung von ihr, das Verlangen nach ihr regt sich überall. Selbst die, welche ihr Geschäft am allermeisten nach hergebrachter Gewohnheit behandeln, berufen sich auf die Voreltern; was gar keinen Sinn hat, wenn nicht das dunkle Gefühl darin liegt, diese müßten bei dem gleichen Verfahren nicht bloß das Recht der Gewohnheit für sich haben, sondern vielmehr einen höheren Grund. Ebenso die, welche in menschlichen Dingen irgendetwas durch die Kraft des bloßen Instinkts weiter fördern, berufen sich darauf, daß Andern obliegen müsse, ihr Thun zu erklären, und verständig zu rechtfertigen. Dies alles weist auf die Wissenschaft hin.«²

Diese Sätze sprechen von Wissenschaft als einem wesentlichen Moment der Praxis, die das Ganze des menschlichen Zusammenlebens ausmacht. Im Singular wird die Wissenschaft als *eine* angesprochen. Ihre Einheit entspricht der Einheit der menschlichen Praxis, der Einheit des menschlichen Zusammenlebens. Die *eine* Wissenschaft gehört selbst in diese *eine* Praxis hinein –

¹ Die Texte, auf die sich die folgende systematische Skizze von Schleiermachers Wissenschaftsverständnis stützt, sind: die »Dialektik« in ihren aufeinanderfolgenden Fassungen (maßgebliche Ausgabe jetzt: F. Schleiermacher, Vorlesungen über die Dialektik, hg. von A. Arndt, KGA II 10 / 1 und 2, Berlin/NY 2002), die Ethikvorlesungen, insbesondere deren Einleitungen und deren Teile zur Güterlehre (maßgebliche Ausgabe noch immer: Fr. D. E. Schleiermacher, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hg. von O. Braun, in: O. Braun / Joh. Bauer (Hg.), Fr. D. E. Schleiermacher, Werke. Auswahl in vier Bänden, Bd. II, Leipzig 1913). – Die hier folgende Skizze und früher vorgetragene Interpretationen ergänzen sich: E. Herms, Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 1–48; ders., »Beseehlung der Natur durch die Vernunft«. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung von 1805/06, ebd., 49–100; ders., Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewusstseins, ebd. 400–426.

² KGA I 6, 21, 4–15.

sie ist selbst ein Element dieser Praxis. Allerdings gerade *kein konstitutives* – die Praxis des menschlichen Zusammenlebens ist älter und umfassender als die Praxis der Wissenschaft. Wohl aber als *ein wesentliches* – alle menschliche Praxis strebt danach, dass schließlich auch die Praxis der Wissenschaft innerhalb ihrer ausgebildet wird. Das hat seinen Grund in der Leistung, die die Praxis der Wissenschaft für das Ganze der menschlichen Praxis erbringt: Die Wissenschaft ist dasjenige Element menschlicher Praxis, durch das diese zur Besonnenheit gelangt, zum Bewusstsein ihrer selbst, genau: zum Bewusstsein ihrer eigenen Bedingungen; so dass sie sich insoweit nun zu vollziehen vermag nicht einfach als Nachahmung einer als erfolgreich überlieferten Praxis, sondern im Bewusstsein der Gründe dieses Erfolgreichseins überlieferter Praktiken, die sämtlich darin liegen, dass der Umgang mit dem Realen, das der Praxis zu verstehen vorgegeben ist, jeweils der in sich bestimmten Eigenart dieses Realen entspricht. Damit aber bringt Wissenschaft nicht nur den Grund des Erfolgreichseins überlieferter Praktiken in den Blick, eben deren Realitätsgemäßheit, sondern zugleich auch die Bedingung des Erfolgreichseins jeder möglichen menschlichen Praxis überhaupt. Wissenschaft eröffnet also ipso facto über das Spektrum der tradierten Praktiken hinaus zugleich ipso facto das Spektrum möglicher erfolgreicher menschlicher Praktiken und bildet insofern den Leitfaden zur Entdeckung und Ausbildung immer neuer Gestalten erfolgreicher Praxis innerhalb des gegebenen Möglichkeitsraumes realitätsgerechter menschlicher Praxis.

Dieses Grundverständnis von Wissenschaft hat Schleiermacher später im Detail entfaltet. Die wesentlichen Momente dieser Entfaltung sind die folgenden:

Erstens: Gegenstand von Wissenschaft sind nicht bloß einzelne Phänomene in der durch die fünf Sinne wahrnehmbaren physischen und sozialen Umwelt der Menschen, sondern das, was jeder Mensch in seiner Lebensgegnart als das ihm und allen seinesgleichen zu verstehen vorgegebene Ganze der – ihn und seinesgleichen mit einschließenden – Realität findet. Dieses Ganze ist jedem Menschen in seiner unmittelbaren Selbsterschlossenheit präsent als kontinuierlicher Aktzusammenhang, nämlich als das Kontinuum menschlichen Interagierens eingebettet in einen darüber hinausgehenden, es bedingenden und umfassenden, kosmischen Aktzusammenhang. Das, was jeder Mensch sich und seinesgleichen zu verstehen unmittelbar vorgegeben findet, ist das Kontinuum eines Werdens, das durch ein Gefüge verschiedenartiger aber zugleich und gemeinsam wirkender Aktzusammenhänge bestimmt ist, innerhalb dessen das Zusammenleben der Menschen, ihre Praxis, einer ist, und zwar derjenige, der sich dadurch auszeich-

net, dass er dazu bestimmt ist, sich als Prozess der Realisierung von Willensentschlüssen, also besonnen, mit Gründen zu vollziehen und der eben aus diesem Grunde auch von sich aus dahin tendiert, innerhalb seiner die Praxis der Wissenschaft auszubilden. Dieses komplexe Werdekontinuum findet jeder ihm als solches zu verstehen vorgegeben, das alle möglichen Instanzen seinesgleichen (die früheren, die gleichzeitigen, die späteren) mitumfasst und das ihnen allen daher auch auf dieselbe Weise als dieses *eine* zu verstehen vorgegeben ist. Darin gründen zwei weitere Wesensmerkmale von Wissenschaft.

Nämlich – zunächst zweitens – das Faktum, dass es für Menschen unvermeidlich ist, dieses jedem Einzelnen samt seinesgleichen zu verstehen vorgegebene Reale auf eine Weise aufzufassen, die stets einerseits seine unübertragbar eigene, also eine individuelle ist, die aber dies nur ist und nur sein kann in Teilhabe an der ihm und seinesgleichen gemeinsamen Weise des Auffassens. Wissenschaft ist dabei diejenige Weise des Auffassens, in der jeder Mensch seine Auffassung ganz denjenigen Bedingungen unterwirft, die für ihn und seinesgleichen identisch sind, also insofern das zu verstehen vorgegebene Reale auf »identische« Weise symbolisiert und dadurch die interindividuelle Verständigung über das Reale, die durch dessen vorgegebene allumfassende Einheit ermöglicht ist, in Angriff nimmt und soweit wie jeweils möglich realisiert.

Ein dritter Wesenszug von Wissen wurzelt in derselben Grundsituation: Wissenschaft kann von Menschen immer nur unter den Bedingungen ihrer eigenen Lage *innerhalb* desjenigen Werdekontinuums, welches das ihnen zu verstehen vorgegebene Reale ist, betrieben werden. Von uns und unseresgleichen betrieben werden kann Wissenschaft also immer nur unter je besonderen geschichtlichen Bedingungen, und erreichbar sind für den menschlichen Betrieb von Wissenschaft immer nur vorläufige Resultate, nie absolute. Dennoch ist Wissenschaft kraft der Einheit ihres Gegenstandes und der Identität ihres Verfahrens ein in sich identischer, alle Positionen des Wissenschaftsbetriebs in ihrer Relativität in sich vereinender und durch sie hindurch und über sie hinweg auf sein Ziel – die Wahrheit als Übereinstimmung von Sein und Denken – zustrebender Interaktionszusammenhang, den kein Einzelner konstituiert, sondern an dem alle Einzelnen nur Anteil haben. Wissenschaft steht unter der Bedingung ausschließlich partikularer Partizipationsgestalten, die aber sämtlich von der Identität des Wissenschaftsprozesses übergrieffen werden, die in der Einheit von dessen Gegenstand und Form gründet. Damit kommen nun wiederum zwei weitere Wesensmerkmale von Wissenschaft in den Blick:

Nämlich viertens die universale logische Form von Wissenschaft. Wissenschaft ist die kritische Erkenntnis einerseits von den allgemeinen (und zwar von den universal allgemeinen und von den regional allgemeinen) Bedingungen des Werdens, wie sie an jedem Einzelvorgang manifest sind, und andererseits von der Besonderheit eben dieser Einzelvorgänge als Variationen des (universal und regional) Allgemeinen. Die universale Form der Wissenschaft ist die »kritische« Einheit von Begriff und Beobachtung, Beobachtung und Begriff.

Fünftens: Das Reale, das der vorgegebene Gegenstand von Wissenschaft ist, ist eine in sich differenzierte Einheit. Folglich kann sich auch Wissenschaft nur vollziehen als die Einheit des Zusammenhangs von unterschiedlichen gegenständlichen Richtungen des wissenschaftlichen Erkennens. Zunächst ist das reale Werdekontinuum uns als ein solches zu verstehen gegeben, in welchem einerseits apersonale kosmische Aktkontinua bedingend wirksam sind auf den Zusammenhang der personalen Interaktion von Menschen, in welchem aber zugleich auch diese personale Interaktion bedingend Einfluss nimmt auf die apersonalen Naturprozesse. Zwei unterschiedliche gegenständliche Ausrichtungen von Wissenschaft sind daher zu unterscheiden: Physik als kritische (Beobachtung und Begriff verbindende) Erfassung des Bedingtwerdens des Interaktionszusammenhangs der Menschen durch den Naturprozess einerseits (von Schleiermacher »Physik« genannt, aber nicht selbst bearbeitet), andererseits die kritische (ebenfalls Begriff und Beobachtung verbindende) Erfassung des Einwirkens der menschlichen Interaktion auf den Naturprozess, die Schleiermacher mit dem Titel »Ethik« belegt.

Offenbar liegt in der Konsequenz dieser Sicht, dass Wissenschaft sich weder als Physik erschöpft noch als Ethik noch auch als Addition beider, sondern letztlich erst in der Erfassung der Einheit des Weltgeschehens in der asymmetrischen Einheit der Wechselbedingung zwischen dem in der Physik und dem in der Ethik kritisch erkannten Geschehen.

Die schon erwähnte Einsicht, dass jeder einzelne Wissenschaftler an diesem Gesamtgebiet der Wissenschaft nur ausschnitthaft teilnehmen kann, rechtfertigt es, dass Schleiermacher diese Gesamtstruktur des Weltgeschehens nur in gelegentlichen Ausblicken thematisiert hat und auch zur Physik keine eigenen Beiträge geliefert hat, sondern sich auf die – freilich richtig ins Ganze eingeordnete und auf es hin relativierte – Ethik beschränkt hat.

Bekanntlich besteht Schleiermachers eigener Beitrag zur kategorialen – oder wie Schleiermacher selber sagt: »philosophischen« – Ethik in dem Aufweis, dass für den verstehenden Umgang der Menschen mit ihrer physisch be-

dingten innerweltlichen Personengegenwart vier funktionsverschiedene, aber gleichursprüngliche und sich gegenseitig bedingende Interaktionsweisen unerlässlich sind, die ihrerseits wieder in zwei Untergruppen zu je zwei Interaktionsarten zusammenzufassen sind: einerseits staatliche Interaktion (die das Zusammenleben im bürgerlichen Rechtszustand erhält) und wirtschaftliche Interaktion (alle Formen der Naturbearbeitung einschließlich) als Weisen des gestaltenden (Schleiermacher sagt: »organisierenden«) Umgangs mit dem menschlichen Leben im Naturprozess, und dann andererseits der symbolisierende Umgang mit diesem Geschehensganzen im individuellen Symbolisieren der Religion mit den Mitteln der Kunst und im identischen Symbolisieren der Wissenschaft – eine Sicht, die einschließt, dass das religiöse Symbolisieren und das wissenschaftliche Symbolisieren sich auf ein und dasselbe Reale beziehen, jedoch in verschiedener Form,³ wobei freilich dieser Formunterschied irreduzibel ist, also das individuelle Symbolisieren nicht in das identische aufhebbar.⁴

Damit gelangt die wissenschaftliche Ethik zu einem Ergebnis, das folgenreich ist für das Verständnis von Wissenschaft selber. Und so kommen abermals zwei weitere Wesensmerkmale von Wissenschaft in den Blick.

Nämlich sechstens: Wissenschaft ist eine menschliche Interaktionsweise, die überhaupt nur im Zusammenhang mit allen anderen für das menschliche Zusammenleben wesentlichen Interaktionsarten existiert, also durch sie bedingt und auf sie hingebordnet ist. Eben dieses Wesensmerkmal von Wissenschaft als Teil des menschlichen Ethos kommt prägnant in der oben zitierten Passage zum Ausdruck: a) Wissenschaft ist bedingt durch die anderen Weisen menschlicher Interaktion. Wissenschaft bringt diese anderen Interaktionsweisen nicht hervor, sondern sie qualifiziert sie nur. Diese anderen Interaktionsweisen existieren immer schon als Weisen der Interaktion menschlicher Personen, die als solche – eben als Interaktion von Personen – auch immer schon von irgendwelchen Vorstellungen und praktisch bewährten Kenntnissen dessen geleitet ist, um was es in der jeweiligen Interaktionsart geht. b) Kraft dieses Bedingtheits durch alle anderen Funktionsbereiche ist nun aber Wissenschaft auch auf sie alle hingebordnet. Wissenschaft tut nichts anderes, als die für die funktionsdifferenten Interaktionsweisen wesentlichen und immer schon irgendwie vorhandenen und tradierten Kennt-

³ Darin kommt Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft mit derjenigen Hegels überein.

⁴ Durch diese Einsicht unterscheidet sich Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft von derjenigen Hegels.