

Prof. Dr. Dr. Hans- Georg Geyer

Die Theologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers

Kolleg in Göttingen im SS 1980

(Nicht autorisierte Tonbandnachschrift der Vorlesung. Begrenzte Auflage von 55 Exemplaren) Diese kopierten Schreibmaschinentexte, wo oft Seiten durcheinander geraten sind, wurden im Februar 2021 durch eine OCR-Texterkennungsmaschine digitalisiert und die ca. 4000 Fehler, die aus schlechter Kopienqualität, Rechtschreibfehlern und deren Korrekturen mit TippEx resultierten, anschließend korrigiert von Dr. Dr. Michael Lütge, Bremen)

Kurzer Überblick: Struktur der Vorlesungsreihe

- I. Historischer Hintergrund
 - a. Pantheismusstreit Jakobi (Spinoza - Brief über den späten Lessing) 1785
M. Mendelssohn
 - b. Atheismusstreit: Fichte (Gedanken an einen persönlichen Gott 1798
aufgegeben)
 - c. Pietismusstreit: Schleiermachers Vater (Bedeutung Christi für den Glauben)

- II. Romantischer Auftritt in Berlin
 - a. 1799 Reden: Einheit mit dem Universum; absolute Freiheit
 - b. 1800 Monologe: Religiöse Empfindung und sittliches Handeln

III. Systematischer Austrag der Konzeption Schleiermachers

- a. Ethik - Kant, Fichte - Auseinandersetzung Geist Natur
 - Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803
 - Philos. Ethik - Christl. Ethik
- b. Theologie - Studium der Theologie 1811: Neuerung der philosophische Basis für die Theologie
- c. Dialektik 1811 Wissen und Religion
- d. Christlichen Glaube - Glaubenslehre 1820 in der geschichtlichen Christlichen Sitte Vorlesung (o. D.)
- e. Summierung - Über das geschichtliche Wesen des Christentums.
 - 1. Ursprung: Christologie
 - 2. Gegenwart: Ekklesiologie
 - Ad 1: Weihnachtsfeier 1806 - praktische Probleme
 - Ad 2: Union in Preußen - Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat

IV. Historisch- kritischer Durchgang

- a. Geschichtliches Wesen des Christentums in der Gesellschaft
 - Christentum und Kultur
 - Religion und Wissenschaft
 - Kirche und Staat

Zum historisch-kritischen Durchgang greift Geyer auf die drei Thesen M. Käblers aus seiner "Geschichte der protestantischen Dogmatik" München 1962 S. 82 zurück. Diese lauten dem Inhalt nach: Bedeutung Schleiermachers liegt

- I. in der Betonung der Selbstständigkeit des religiösen Lebens gegenüber Moral und Wissenschaft. Religion ist ein eigener, nicht abgeleiteter Stamm der Wissenschaft, d. h. des geistigen Lebens.
 - II. in der Herausarbeitung der zentralen Stellung Christi; so ist die Christologie das Zentrum der Theologie Schleiermachers.
- Lit: Diez Lange, Historischer Jesus und mythischer Christus 1975 Darstellung der Auseinandersetzung Schleiermacher - Strauß
- III. in der Überwindung der Individualisierung der Religion; Darstellung der Religion als eine Gemeinschaftsangelegenheit

Als zweite Grundlage für die Vorlesung Geyers dienen die fünf Fragen K. Barths an Schleiermachers Theologie in der "Schleiermacherauswahl" 1968. Barth hat die Theologie Schleiermachers unter die drei Glaubensartikel gestellt.

1. Handelt es sich um echte Theologie oder um eine philosophische Theorie?
2. Gott Vater - ist das Gegenüber des Menschen ein unaufhebbares Anderes, dem Dank, Buße und Bitte gegenüber das adäquate Verhalten ist oder hat das menschliche Bewußtsein in sich das Gefühl des Einsseins mit dem Anderen, so daß es ein Gegenüber eigentlich nicht mehr gibt? d. h. ist Theologie die Lehre des menschlichen Bewußtseins als Duplikat göttlichen Bewußtseins oder ist der Gottegedanke Implikat des menschlichen Bewußtseins?
3. Sohn - ist das Gegenüber des Menschen ein konkretes, bestimmtes, besonderes oder ist es ein allgemeines Wesen, das in eine sekundäre Besonderheit eingegangen ist? d. h. Christologie: Ist Jesus Christus der eine bestimmte Grund für menschliches Leben oder ist er nur die historische Couleur für ein allgemeines religiöses Selbstverständnis?

4. Geist - ist es ein unterschiedener, partikularer oder ein allgemeiner universaler Geist im Sinne einer Dynamis? Barth setzt sich mit der Theologie Schleiermachers in sehr vorsichtiger Weise auseinander und vermag am Ende auch nicht eindeutige Antworten auf seine Fragen an Schleiermachers Werk zu geben. So setzt sich Barth in einer 5. Frage mit seiner eigenen Frageweise auseinander:
5. Trifft die Frageweise Barths wirklich die Intention Schleiermachers?

Literatur:

- Tice, Terrence N., Schleiermacher bibliography: with brief introductions, annotations, and index, Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1966
- Spiegel, Yorick, Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher, München: Kaiser, 1968
- Wagner, Falk, Schleiermachers Dialektik, eine kritische Interpretation, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1974
- Weymann, Volker, Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens. Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977
- Peiter, Hermann, Theologische Ideologiekritik. Die praktischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre bei Schleiermacher, Göttingen Vandenhoeck Ruprecht 1977
- Eller, Walter, Christliche Hoffnung auf Erlösung und Vollendung von Mensch und Welt vor dem Anspruch der Gewissheit menschlicher Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Ansatz und Rekonstruktion der Theoriebildung der Traditionsverarbeitung in Friedrich Schleiermachers 'Dialektik' und 'Glaubenslehre', Diss Bonn 1978
- Barth, Karl, Die Theologie Schleiermachers: Vorlesung Göttingen, Wintersemester 1923/24, Zürich: Theolog. Verl., 1978

Inhalt

Kurzer Überblick: Struktur der Vorlesungsreihe	1
Literatur:	4

Dienstag 22. 4. 1980 – Der Pantheismusstreit	6
Donnerstag 24.4. 1980 – Der Spizozismusstreit	19
Freitag 25. 4. 1980 – Der Atheismusstreit.....	33
Dienstag 29. 4. 1980 – Geist und Natur (Kant, Fichte).....	50
Freitag 2.5.1980 - Schleiermachers Christologie	66
Dienstag 6.5.1980 - Der Pietismusstreit.....	68
Donnerstag 8. 5. 1980 – Charité 1796 Apologie.....	96
Freitag 9. 5. 1980 – Über die Religion. 5 Reden.....	109
Dienstag 13.5.1980 - Die Monologe	129
Dienstag 20. 5. 1980 – Die Monologe II.....	139
Donnerstag 22. 5. 1980 – Ethik als Wissenschaft.....	169
Dienstag 3. 6. 1980 - Ethik als Wissenschaft II	185
Dienstag 10. 6.1980 - Ethik als Wissenschaft III	200
Donnerstag 12.6.1980 - Theologie als Wissenschaft	214
Freitag 13.6.1980 - Historische & Praktische Theologie	229
Donnerstag 19.6.1980 - „Der christliche Glaube“ 1821	244
Freitag 20.6.1980 - Schleiermachers Glaubenslehre.....	261
Dienstag 24.6.1980 - Person und Werk Jesu Christi.....	279
Freitag 27.6.1980 - Geschichte Jesu Christi.....	295
Dienstag 1.7.1980 - Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser.....	310
Donnerstag 3. 7. 1980 - Kirche als Organ Jesu und Symbol des Geistes	328
Freitag 4.7.1980 – Christentum gegenüber Kultur, Politik und Wissenschaft ...	344
Dienstag 8.7.1980 – Christentum und Kultur	361

Dienstag 22. 4. 1980 – Der Pantheismusstreit

Meine Damen und Herren!

Das ist natürlich ein Thema, die naturphilosophische Theologie Schleiermachers; denn diese Theologie ist eingebettet in ein breites theoretisches Oeuvre und kann unmöglich daraus herausgegriffen werden, sodaß Verlegenheiten entstehen. Ich habe eine gewisse Programmatik mir vorgenommen, die ich jedenfalls in den Grundzügen auch durchzuführen gedenke und möchte sie Ihnen heute in der ersten Stunde kurz vortragen.

Man kann mit Schleiermacher sich aus rein informativen Gründen natürlich befassen und das Ganze im Voraus eines Sammelns von Informationen zu nehmen. Ich denke, das dazu einfach die Zeit uns fehlt, wir bedürfen einer gewissen kritischen Orientierung von Anfang an, deshalb möchte ich in einem ersten kurzen Vortrag gewissermaßen das kritische Interesse, das dabei leitet bei diesem Kolleg, Ihnen vorführen, ehe ich in vier Kapiteln den Weg durch die ganze Fülle Schleiermachers mit Ihnen gemeinsam gehe, über das kritische Interesse, das dabei leitend ist, werde ich zum Ende dieser Stunde einiges sagen, ich möchte Ihnen zunächst die vier Hauptkapitel, die in diesem Semester behandelt werden sollen, bezeichnen.

I. Für das Verständnis Schleiermachers ist es nicht unwesentlich, sich der historischen Szene im Umriß jedenfalls zu vergewissern, worin er angetreten ist und in der er auch seine Wirksamkeit entfaltet hat. Ich möchte das auswahlweise so tun, daß Ich anhand von zwei großen klassischen Streitigkeiten des ausgeltenden 10. Jahrhunderts die Szene ein wenig ausleuchte, nämlich zunächst in einem kurzen Blick auf den sog. Pantheismusstreit und zum zweiten in einem Blick auf den Atheismusstreit - der erste Streit entfesselt von Friedrich Heinrich Jacobi durch einen Brief über Spinoza, worin er Gespräche mit dem späten Lessing kritisiert vorträgt, und dabei die Öffentlichkeit schockiert mit der Nachricht, daß der späte Lessing

Spinozist, also Pantheist, geworden sei und die Vorstellung eines persönlichen Gottes aufgegeben habe, was in den Berliner Aufklärerkreisen einen erheblichen Wirbel verursacht und Moses Mendelssohn, der sympathischste Vertreter dieser Berliner Philosophie, sich zu einer kritischen Replik herausgefordert fühlt. Dieser Streit, im Jahre 1765 fängt er an, ist eine, so glaube ich, zweckmäßige Gelegenheit, den Hintergrund für den Beginn Schleiermacherschen Denkens zu eruieren. Der zweite Punkt ist der sog. Atheismusstreit, der Fichte die Jenenser Professur gekostet hat, weil er in einem Aufsatz, unterstützend einen Beitrag eines Schülers von ihm, den Gedanken entwickelt hat, daß die Idee einer sittlichen Weltordnung für sich selbst zureichend sei und den Gedanken eines diese Weltordnung verbürgenden persönlichen Gottes, daß diese Idee jeglicher Notwendigkeit entbehre. Dieser Streit, der 1796 entstand und ausgefochten wurde, endete damit, daß eben Fichte Jena verlassen mußte.

c, Das dritte und den Übergang soll bilden etwas, was in die Familienverhältnisse Schleiermachers fest hineingehört, sein früher Pietismusstreit, den er mit seinem Vater austrug, Über die Frage der Bedeutung Christi für den christlichen Glauben, eine Auseinandersetzung, die er brieflich mit dem Vater geführt hat und die seinen Abgang von dem Seminar der Brüdergemeinde in Barby zur Folge hat und seinen Wechsel nach Halle, wo er sich weiterbildet.

II. Damit ist schon der Übergang zum zweiten Kapitel unseres Kollegs gegeben, nämlich zum Kapitel über den Romantischen Auftritt Schleiermachers in Berlin. In diesem Kapitel möchte Ihnen vor allem vortragen

A eine Konzeption, die er entwickelt hat in den Reden von 1799 und, was als Ergänzung notwendig hinzugehört,

b, was er vorgetragen hat in den sog. Monologen, einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1800, also ein Jahr nach den Reden erschienen, worin sich die für seine Konzeption entscheidende Zusammengehörigkeit religiöser Empfindung und zugleich

sittlicher Verantwortung und sittlichen Handels — die Idee der Einheit des Einzelnen wie des Ganzen, ist die Grundlegung in den Reden und zugleich ist darin mitgesetzt die andere Seite die andere Komponente, nämlich die der freien, ungehinderten Tätigkeit, das Bewußtsein der absoluten Freiheit, das mit dem Bewußtsein der religiösen Verbundenheit mit dem Universum Hand In Hand geht und die Grundlage dann zu den Monologen bildet. Beide Schriften verhalten sich komplementär zueinander, wie das später auch in den großen Werken dann immer deutlicher an den Tag tritt.

III. Nach dieser Einleitung möchte ich im dritten Hauptkapitel auf den systematischen Austrag der Konzeption Schleiermachers zu sprechen kommen und dabei einsetzen mit einer Erörterung des für seine ganze Lebensarbeit zentralen Problems der Ethik, wie er sich mit seinen Vorgängern auseinandergesetzt hat, hier vor allem die kritische Konzeption von Kant und die Sittlichkeitslehre von Fichte einer durchdringenden Kritik unterzieht und dabei das schon in diesem frühen ersten Auftreten sichtbar gewordene Zusammengehörige der Verbindung des Geistes und der Natur auch für die Ethik fruchtbar zu machen unternimmt. Es wird dies vor allem entwickelt werden an der Schrift Über die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, einer Schrift, die 1803 von ihm ausgearbeitet worden ist, hinzugenommen werden aber auch seine Ausführungen über die christliche Sitte und was der Psychologe in ihm (?) zu sagen hat.

Zum zweiten soll in diesem dritten Kapitel sein Programm der Theologie nun ausgeführt werden, das auf der Grundlage in der Tat seiner Ethikkonzeption aufgebaut ist, das Programm der Theologie, wie er es in der Kurzen Darstellung des Studiums der Theologie vorgetragen hat, einer Schrift, die 1811 veröffentlicht wurde und die als ein enzyklopädischer Überblick über das Gesamte der Theologie von ihm zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Berlin vorgestellt worden ist. Bezeichnend ist, daß zur selben Zeit Schleiermacher sich auch genötigt sieht um einer soliden Fundierung der Theologie willen, die Aufgabe der philosophischen Baals neuerlich - was den Erkenntnisbereich angeht - in Angriff zu nehmen, und er hat 1811, also im

zweiten Jahr seiner Berliner Tätigkeit, sich an die Aufgabe gemacht, die Probleme der Dialektik neu zu erörtern, die Fragen des Wissens und die Zusammengehörigkeit dieser Wissensproblematik mit der Religion durchzuarbeiten.

Der dritte Teil also, oder der dritte Abschnitt des dritten Kapitels wird die Aufgabe der Dialektik behandeln, und der

d. Ertrag dann soll uns im vierten Abschnitt dieses Kapitels über christlichen Glauben und christliche Sitte beschäftigen, d. h. im Blick auf seine Glaubenslehre von 1820 und seine Vorlesungen über die christliche Sitte, die in einer ausgeführten schriftlichen Abfassung nicht auf uns gekommen ist.

e. In einem fünften Abschnitt möchte ich versuchen, eine gewisse Summierung vorzunehmen, nachdem im vierten Teil über den christlichen Glauben und die christliche Sitte in der geschichtlichen Welt gehandelt ist, soll im fünften Abschnitt über das geschichtliche Wesen des Christentums gehandelt werden als einer zusammenfassenden Formel für die Konzeption die bei Schleiermacher sichtbar gemacht werden kann, wobei dieses geschichtliche Wesen sowohl im Blick auf den geschichtlichen Ursprung des Christentums als auch im Blick auf die geschichtliche Gegenwart dieses Christentums zu erörtern ist. Das bedeutet, daß in diesem Konzept Schleiermachers im Blick auf die Ursprünglichkeit des christlichen Wesens die Frage der Christologie uns zu beschäftigen hat und im Blick auf die geschichtliche Präsenz des Christentums die Frage der christlichen Kirche, also die Ekklesiologie. Das werden zwei Hauptpunkte unserer Erörterung sein, wobei im Blick auf den historischen Ursprung - in Christus - der Ausgang gewählt werden soll bei der früheren Schrift, weil dieser Rückblick, der hier erfolgt, nämlich bei der Weihnachtsfeier, der Schrift, die 1806 erschienen ist und die in einer genialen Weise dieses geschichtliche Wesen des Christentums bereits zum Ausdruck bringt, sofern die Weihnachtsfeier einsetzt mit einer Art von Zustandsdarstellung der christlichen Frömmigkeit in der Gegenwart, in der häuslichen Familie, und nun In diesem gemütvollen und frommen Zustandsbericht die Reflexion einsetzt auf die

Herkunft dieser Zuständlichkeit: wie kommt es zu dieser Feier, zu dieser Feststunde, was sind die geschichtlichen Wurzeln und Gründe? so daß hier in dieser Weihnachtsfeier bereits die beiden Aspekte des historischen Ursprungs und der historischen Gegenwart des christlichen Wesens versammelt sind, von wo aus dann für uns die Frage entsteht, wie sich diese Verhältnisse bei ihm darstellen, vor allem in der Glaubenslehre, wie er dort die Lehre von Christus entwickelt und vorträgt, für das Thema der Kirche möchte ich noch hinzunehmen Arbeiten, die nicht nur innerhalb der Dogmatik von ihm entwickelt wurden, sondern die auch die praktischen kirchlichen Probleme des Jahrhunderts betroffen haben, vor allem sein Interesse an der Institution, sowohl an einer Union der Kirchen in Preußen wie auch an seinem Interesse für eine erhöhte und gesteigerte Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und dies in einem dezidierten Widerspruch gegenüber dem in Preußen zur Geltung drängenden Staatskirchentum.

IV. Das vierte Kapitel schließlich, das Schlußkapitel, wird, an Christologie und Ekklesiologie sonderlich interessiert, so etwas versuchen wie einen historisch-kritischen Durchschnitt dessen, was erarbeitet worden ist, wobei ich zunächst einsetzen möchte bei der Frage, wie sich für Schleiermacher das geschichtliche Wesen des Christentums in der gesellschaftlichen Welt darstellt, d. h. wie Christentum und Kultur bei ihm thematisiert sind, und zwar in der Weise, daß ich aus dieser Betrachtung zwei Sonderfragen herausentwickeln werde, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft und, zum dritten, die Frage von Kirche und Staat. Also das vierte Kapitel eine Art von Resümee. Historisch-kritisch soll diese Betrachtung deshalb heißen, weil in diesem letzten Kapitel nun auch dasjenige aufgenommen und noch einmal thematisiert werden soll, was als kritisches Interesse jeden Punkt unserer Behandlung Schleiermachers begleiten sollte, ein kritisches Interesse, das ich zunächst einmal vorgreifend charakterisieren möchte durch das Zitat von drei Thesen und fünf Fragen zur Theologie Schleiermachers.

Die drei Thesen, mit denen kein geringerer als Martin Kähler so etwas wie das substantielle Erbe der Schleiermacherschen Theologie beschreiben wollte, vorge-tragen in seiner "Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert", dort hat Martin Kähler (die Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahr-hundert ist in der "Theologischen Bücherei" erschienen, München 1962, herausge-gaben von einem Enkel Martin Käblers, von Ernst Kähler) und dort hat Kähler auf Seite 2 das Bleibende und Dauerhafte der Theologie Schleiermachers in drei The-sen zu skizzieren versucht, indem er erstens feststellt, daß die unvergeßliche Be-deutung Schleiermachers darin liegt, daß er die Selbständigkeit des religiösen Le-bens wiederum zum Leuchten, zur Geltung gebracht habe, eine Selbständigkeit, die Independenz bedeute gegenüber den anderen großen Kulturgebieten, der Moral und der Wissenschaft. Nicht daß das religiöse Leben gleichgültig ist gegenüber Ver-stand und Sittlichkeit, wohl aber daß das religiöse Leben nicht auf eine dieser Äu-ßerungen des menschlichen Geistes zurückgeführt, als daraus abgeleitetes behan-delt werden kann. Es ist dies ein eigener Stamm geistigen Lebens und als solches sei die Religion - wiederum von Schleiermacher - ins rechte Licht gerückt worden. Zum zweiten unterstreicht Martin Kähler, daß bei Schleiermacher nicht nur so et-was wie eine allgemeine oder anthropologisch ausgewiesene Selbständigkeit des religiösen Lebens vertreten wird, sondern daß er in seiner Theologie unzweideutig die unbedingt zentrale Stellung der Person Christi herausgearbeitet habe. Die Chri-stologie, so meint Kähler, ist das Herzstück der Theologie Schleiermachers. Und zum dritten, Schleiermacher habe zugleich auch die drohenden Privatisierung und Individualisierung der Religion wirksam bestritten und habe zur Überwindung der Individualisierung beigetragen, die Verdrängung zu einer reinen Privatangelegen-heit ausgeschlossen und mit Überzeugung herausgestellt, daß die Religion ihrer Natur nach eine Sache der Gemeinschaft sei. Der gemeindliche Charakter des reli-giösen Lebens sei von ihm ebenso energisch betont worden wie die Basis der christ-lichen Frömmigkeit in der Person und im Werk Christi.

Diese drei Thesen, mit denen Kähler die Bedeutung Schleiermachers hervorzuheben hat, werden konterkariert von fünf Fragen, die Karl Barth gegen Ende seines Lebens und einer lebenslangen Beschäftigung mit der Theologie Schleiermachers formuliert hat in der kleinen "Schleiermacher-Auswahl" die in der Reihe der Siebenstern-Taschenbücher von Bolli vorgelegt worden ist, Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, erschienen in München und Hamburg 1960. Das Taschenbuch hat die Nummer 113/114. Schleiermacher wird von Barth darin unzweideutig in seiner epochalen Bedeutung ernstgenommen, und Barth macht auch deutlich, wie wenig wir Anlaß haben, uns dieses Mannes als eines der Vergangenheit angehörigen nur noch erinnernd zu würdigen. Auf der andern Seite ist sich Barth aber auch im Innern seines Wesens noch nicht sicher, wie er eigentlich mit Schleiermacher daran ist, und er stellt diese fünf Fragen, die von einer auf den ersten Blick fast banal anmutenden Simplizität sind, die aber bei näherem Zusehen von doch erheblichem dogmatisch—theologischem Gewicht sind! Schleiermacher wird von Barth hier unter nichts geringeres als unter die Frage des dreieinigen Gottes gestellt.

Die erste Frage, die er aufwirft - es sind fünf Doppelfragen — die erste Doppelfrage betrifft den Charakter des Oeuvre von Schleiermacher im Ganzen, ob nämlich es sich dabei um eine echte Theologie handelt oder ob so sich hierbei (um) eine ihrer Natur nach philosophische Theorie handelt, die nur durch Zufall und gewissermaßen dem äußeren Umstand nach auch theologischen Anstrich hat. Diese Frage könnte noch als eine generelle angesehen werden; die drei folgenden Fragen sind material und zielen auf das Verständnis des göttlichen Wesens selbst, man könnte auch sagen, Barth stellt Schleiermacher unter die Frage der drei Artikel, ob er diese drei Artikel, ob er dem dreieinigen Wesen Gottes in seinem Werk so Rechnung getragen hat, daß er, Barth, mit diesem Werk sich solidarisch und ins Einvernehmen gesetzt sah. Ich darf diese zweite bis vierte Frage einmal zitieren!

Die zweite Frage: "Fühlt, denkt und redet der Mensch in Schleiermachers Theologie bzw. Philosophie (!) im Verhältnis zu einem unaufhebbaren Anderen, in Entsprechung zu seinem eigenen Sein, Fühlen, Erkennen, Wollen und Tun überlegenen Gegenstand, demgegenüber Anbetung, Dank, Buße, Bitte konkret möglich, ja geboten sind? Oder fühlt, denkt und redet der Mensch bei Schleiermacher (2) aus einem souveränen Bewußtsein seines eigenen Zugleichseins, ja Einsseins mit allem, was als Gegenstand, als ein von ihm verschiedenes Anderes oder gar als ein Anderer in Frage kommen könnte?" D. h. , Barth verlangt hier, ob - wenn ich es einmal jetzt in Schleiermacherscher Terminologie sagen darf - ob Schleiermacher seine Theologie oder Philosophie expliziert als ein menschliches Selbstbewußtsein, das sich nur als Implikat des Gottesbewußtseins verstehen kann, oder ob Schleiermacher seine Theorie entwickelt als Explikation eines menschlichen Selbstbewußtseins, des selbst von sich aus seiner Natur nach bereits einen Gottesgedanken als ein notwendiges Element seiner selbst impliziert. Selbstbewußtsein als Implikat des Gottesglaubens oder der Gottesgedanke als Implikat des Selbstbewußtseins. Das ist die erste Frage. Die zweite, die Barth stellt: "Fühlt, denkt und redet der Mensch nach Schleiermacher (1) primär im Verhältnis zu einer besonderen, konkreten und also bestimmten und bestimmbareren Wirklichkeit und erst von daher, sekundär verallgemeinernd, abstrahierend im Blick auf Wesen und Sinn dessen, wozu er sich In Beziehung findet? . Oder geschieht das Fühlen, Denken und Reden des Menschen nach Schleiermacher (2) primär Im Verhältnis zu einem allgemeinen, zum vornherein eruierten und festgestellten Wesen und Sinn der Wirklichkeit und erst von daher, nur sekundär, dann auch von einer besonderen und näherhin bestimmbareren Gestalt?" Diese Frage Barths zielt auf die Christologie bei Schleiermacher, und auf dessen Christusverständnis und das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Person und dem Werk Jesu Christi; ist Jesus Christus nur so etwas wie die Tönung, die historische Couleur für ein allgemeines religiöses Bewußtsein, ein allgemeines religiöses Selbstverständnis, oder ist christlicher Glaube speziell definiert dadurch, daß er nichts anderes seiner Existenz nach, ist als Glaube an Jesus Christus und

durch Jesus Christus? Jesus Christus als der bestimmende Grund des Glaubens, , , des christlichen Glaubens, der christlichen Frömmigkeit, des christlichen Lebens und Redens, oder ist dieses christliche Leben ein allgemein religiöses Leben, das nur eine historische Tönung, eine historische Einfärbung oder auch Eintrübung durch die Anbindung an die historische Person Jesu erfahren hat. Und drittens schließlich die Frage, die auf den dritten Artikel geht: ist der den fühlenden, redenden, denkenden Menschen belegende Geist. . (1) ein schlechthin partikularer, spezifischer, von allen anderen Geistern sich unterscheidender, oder ist der nach Schleiermacher die fühlenden, denkenden und redenden Menschen besagende Geist zwar individuell differenziert, seinem Wesen nach aber universal wirksam, im Einzelnen aber eine diffuse geistige Dynamis? Bestimmt dieser Geist also mit Rücksicht (?) auf so etwas wie einen universalen Lebensprozeß des uns umgebenden wirklichen Ganzen und ist dieser Geist, der dann auch so etwas wie christliche Ideen im Einzelnen und In der Gemeinschaft konstituiert, nur Geist vom Weltgeist im Ganzen oder muß, wenn Christen als Christen fühlen, denken und reden, muß dann von ihnen auch die Differenzierung, die Partikularisierung realisiert werden, daß es nicht mit einem allgemeinen, sondern mit diesem höchst besonderen, höchst partikularen "Heiligen Geist" zu tun haben, der dritten Person des lebendigen Gottes.

Diese drei Fragen von Barth werden gestellt und sie werden offengelassen, er vermag nicht zu sagen, wie die Relationen bei Schleiermacher wirklich bündig zu denken und zu deuten sind. Triumphiert bei ihm durchgängig das Allgemeine und Universale, das allgemein Erfahrbare und Erlebbare über das Besondere im christlichen Erkennen und Bekennen artikulierende oder ist bei Schleiermacher das Bewußtsein der unverwechselbaren Besonderheit des christlichen Gottes, der christlichen Begründung des Glaubens in der Geschichte Jesu Christi und das christlichen Lebens durch den besonderen Geist dieses Gottes Jesu Christi In der Geschichte definiert, und sind für Schleiermacher diese Bestimmungen solche *Propria*, die eine Auflösung in *Genitalia* ausschließen und verunmöglichen.

Barth ist selbstkritisch genug, um diesen drei materialen Fragen nach der vorangestellten einen formalen über die Bestimmung des Denktypus - Philosophie oder Theologie - eine fünfte Frage anzuschließen, in der er sich selbst noch einmal kritisch die Frage stellt, ob nämlich seine Frageweise eigentlich eine der Intention Schleiermachers gerecht werdende Frage ist, oder ob nicht vielmehr auch dies der Fall sein könnte, daß er die Grundintention im Gesamtwerk Schleiermachers noch gar nicht erfaßt habe und also mit seinen Fragen im Grunde die Intention Schleiermachers verkennt.

Diese fünfte Frage ist, wie ich meine, keineswegs eine nur rhetorische, sondern bringt den tiefen Respekt, den auch ein so kritischer Leser wie Barth gegenüber Schleiermacher und der Vielfältigkeit seines Werkes empfunden hat. In der Tat glaube ich, daß es jedem so ergehen wird, der sich einmal mit Schleiermacher näher befaßt, daß er vor der Hinterlassenschaft dieses Mannes, der literarischen, steht wie vor einem riesigen Gebirge, zu dem noch die Karte nicht entworfen ist, die es gefahrlos begehbar macht. Es ist eine noch unerschlossene Landschaft, die ordnet sich offenbar für jeden, der den Weg in sie antritt, auf eigentümliche Male neu. Wege, die gangbar erschienen, brechen plötzlich ab, neue Wege tun sich auf, eine Verwirrung ist keinem, glaube ich, bisher erspart geblieben, der sich mit Schleiermacher befaßt hat. Das macht das Faszinierende aus, aber natürlich auch das Beunruhigende und Irritierende, und Sie werden etwas davon wahrscheinlich auch in diesem Kolleg zu spüren bekommen, wobei ich hinzufügen darf, daß der Eindruck, der sich in einer Art von Fortsetzung der Thesen und Fragen von Kähler und Barth bei mir eingestellt hat, daß dieser Eindruck dahingeht, daß in Schleiermachers Werk diese Zwiespältigkeit und Vielfältigkeit auch jedenfalls diesen Aspekt hat, daß sein Werk anmutet wie ein unsystematisches, historisches Aggregat von großen, gewichtigen Bestandteilen einer universalen Theorie kommunikationsfähiger und interaktionsfähiger Subjektivität. Ein Aspekt, den dieses Werk bei näherer Betrachtung schon deshalb bietet, weil Schleiermacher mit einer Aufmerksamkeit ohnegleichen diesen Heiligen nachgeht, die im Verhältnis von handlungsfähigen und sprachfähigen

Subjekten entwickelt wird, und dieser Vielfalt seine konzentrierte Aufmerksamkeit gilt. Das Schwierige dabei ist nur, ob seine Theologie eine Eintragung in eine solche generelle Theorie der Kommunikation und Interaktion ist und eine Art von Apologie darstellt, als wolle er den Nachweis führen - so könnte vermutet werden — als wolle er den Nachweis führen, daß christliche Frömmigkeit und Religion sehr wohl in der Lage ist, entscheidend beizutragen, Subjekte zu bilden, die ihrem Typus nach zwar spezifisch sind, die aber in Ihrer spezifischen Sonderung durchaus gerade diese vornehmsten Tugenden und Fähigkeiten in hohem Maße entwickelt haben, mit anderen kommunizieren zu können und mit anderen in eine Aktionsgemeinschaft eintreten zu können. Die Gewichtigkeit, mit der er Fragen der Ethik, Fragen der Dialektik, Fragen der Hermeneutik bearbeitet, könnten Hinweise darauf sein, die Zweideutigkeit aber erfährt ihre Steigerung dadurch, daß ich bis dato nicht mit Bestimmtheit zu sagen vermag, ob die generelle Theorie bei ihm das Umfassende und Beherrschende ist, oder ob seine Theologie vielmehr den Versuch darstellt, die Sache des christlichen Glaubens so darzustellen, daß deutlich wird, daß auch in ihr eine solche Relevanz entwickelt ist, die maßgeblich sein kann für die Gestaltung menschlicher Beziehungen zwischen Einzelnen, in Gruppen, sei es in Handlungsbezügen, sei es in Sprachbezügen. Liefert also die Theologie als eine Theorie des lebendigen christlichen Glaubens und seiner Ursprünge so etwas wie die Ausweisung einer auch zu einer allgemeinen Theorie relevanten Seite des christlichen Glaubens oder wird dieses Christentum apologetisch wattiert im Rahmen einer allgemeinen Theorie. Ich glaube, diese Frage ist eine ad hoc jedenfalls nicht so unmittelbar entscheidbare, vielleicht sogar auch nie eine entscheidbare, vielleicht gehört es zum Beweis des Schleiermacherschen Oeuvres, daß diese Frage offenbleibt, weil diese allgemeine Theorie nur im Fragment, in einzelnen riesigen Glücken und Bestandteilen vorliegt. Und in diesem Kolleg möchte ich den Versuch machen, anhand der drei Thesen, der fünf Fragen und dieser geäußerten Vermutung eine Interpretation Schleiermachers vorzunehmen, die zumindest diesen beiden As-

pekten Rechnung trägt, einerseits christliches Glaubensleben als eine kommunikations- und interaktionsfähige Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, und andererseits auch deutlich zu machen, daß mit diesem Unternehmen Behr wohl die Möglichkeit offengehalten ist, die in diesen Bezügen nicht aufgehende, eigentümliche, besondere Art christlichen Glaubens und christlicher Frömmigkeit zur Geltung kommen zu lassen. Beide Momente, glaube ich, müßten vor einer endgültigen Beurteilung Schleiermachers zu ihrem Recht gebracht werden, und ein Interesse bei diesem Kolleg, ein kritisches Interesse bei diesem Kolleg ist also dieser Versuch. Theologie als eine Teildisziplin oder Theologie als eine selbständige Disziplin, in der euch die Relevanz einer allgemeinen Interaktions- und Kommunikationstheorie zur Geltung kommen kann.

Für die Literatur möchte ich das Verfahren vorschlagen, daß ich zu den einzelnen Punkten jeweils die wichtigste Literatur Ihnen nenne, generell darf ich Sie aber darauf hinweisen auf diese kleine, sehr handliche Biographie von Kantzenbach, wo auch jedenfalls bis zum Erscheinen dieser, ich glaube 1967, die wichtigste Literatur der Bibliographie im Anhang enthalten ist.

Eine umfassende Bibliographie zu Schleiermacher ist von Terrence N. Tice erstellt worden, erschienen Princeton 1966.

Zusätzlich möchte ich hier nun einige der wichtigsten Dinge noch nachtragen, alles Arbeiten, die in dem Gesamtcharakter zwiespältig anmuten, weil auf der einen Seite eine sehr richtige Intention aufgenommen ist, auf der anderen Seite vielleicht der Anfang zu bemängeln ist, der einem solchen Erstling notwendigerweise anhaften, fast den besonderen Wert verdecken. Das ist die Untersuchung von Yorick Spiegel, "Theologie der bürgerlichen Gesellschaft" - eine merkwürdige Formulierung, vielleicht 1968 in München erschienen. Aber ich glaube, daß darin Momente enthalten sind, die durchaus in die richtige Richtung zielen könnten.

Für die christologische Diskussion, für den christologischen Teil, möchte ich hier vor allem erinnern an die Habilitationsschrift von Dietz Lange, des Kollegen von

hier, "Historischer Jesus und mythischer Christus", eine Untersuchung über den Gegensatz zwischen Schleiermacher und David Friedrich Strauß, Gütersloh 1975.

Des weiteren für die Dialektik Schleiermachers möchte ich hinweisen auf die Untersuchung von Falk Wagner, "Schleiermachers Dialektik", Gütersloh 1974, Ich darf dann vielleicht noch zwei Arbeiten oder drei nennen, das ist einmal von Volker Weymann, "Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens", eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers, Göttingen 1977, und von Hermann Peiter, "Theologische Ideologiekritik", ebenfalls Göttingen 1977, Polter versucht darin, die praktischen Konsequenzen der theoretischen Erkenntnisse Schleiermachers herauszuarbeiten.

Und zuletzt noch vielleicht eine Dissertation aus Bonn, bei Herrn Sauter angefertigt von Walter Eller, "Christliche Hoffnung auf Erlösung und Vollendung von Mensch und Welt vor dem Anspruch der Gewißheit menschlicher Erkenntnis". Sie sehen, es geht hier im Grunde immer um das Problem, wie verhalten sich bei ihm Religion und Wissenschaft zueinander, auch bei dieser Arbeit von Eller, ich darf noch mal wiederholen, der Titel ist etwas altfränkisch-umständlich, aber die Arbeit ist sehr tief angelegt und bringt vor allem das Verhältnis von Dialektik und Glaubenslehre. Also der Titel Walter Eller, Christliche Hoffnung. . , Bonn 1970.

1970 sind auch veröffentlicht Vorlesungen von Karl Barth Über Schleiermacher in der Reihe, in der Ausgabe der Nachlaßwerke von Barth, Vorlesungen aus den Jahren 1923/24 über Schleiermacher, worin er den interessantesten, erstmalig den interessantesten Versuch macht, von den Predigten Schleiermachers ausgehend einen Zugang zu seiner Theologie im Ganzen zu finden.

über die Literatur im Einzelnen weiteres bei der Ausführung, sonst, glaube ich, würde die Zeit uns wegfliegen. Ich möchte also dann in der nächsten Stunde damit beginnen, daß ich die historische Szene mit einer kurzen Darstellung des Pantheismusstreites beleuchte.

Donnerstag 24.4. 1980 – Der Spinozismusstreit

Meine Damen und Herren, wir wollen heute mit dem ersten Kapitel unter dem Titel "Die historische Szenerie" beginnen. Ich glaube, dieses Kapitel ist gerade im Blick auf das Lebenswerk Schleiermachers von einiger Wichtigkeit, denn es bedarf nur der kurzen Erinnerung, daß seine Lebenszeit das letzte Drittel des achtzehnten und das erste Drittel des neunzehnten Jahrhunderts umspannt, eine Zeit von erheblichen revolutionären Umwälzungen im Bereich des wirtschaftlichen Lebens, des politischen Lebens und des geistigen Lebens. Zu erinnern ist nur, daß in dieses erste Drittel fällt das Todesjahr Friedrichs des Großen, 1786, und drei Jahre später bricht in Paris die Französische Revolution aus, zwei Jahrhunderte, die sich begegnen in diesen letzten Jahrzehnten. Und es war ja kein geringerer als Kant, der das Zeitalter der Aufklärung als das "Jahrhundert Friedrichs" bezeichnete. Das Ende dieser Ära Friedrichs II. ist nach einer mehr als vierzigjährigen Regierungszeit in Preußen auch so etwas wie das Todesjahr der Aufklärung. Es beginnt mit der Französischen Revolution eine neue Epoche in Europa und beginnt in Deutschland eine neue Entwicklung auch im geistigen Leben in der Bestimmung der Vernunft und der Bestimmung ihrer Fähigkeit, der Kompetenz. Ich habe als Exempel oder als "Fall" für die erste Erörterung dieses Szenariums den sog. Spinozismusstreit von 1785 gewählt.

Der Vorgang ist simpel genug, Im vorletzten Lebensjahr Spinozas, 1700, reiste der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi nach Wolfenbüttel, um - nachdem er den "Nathan" gelesen und die "Erziehung des Menschengeschlechts" gelesen und studiert hat - mit Lessing noch einmal ein Gespräch über die letzten philosophischen Fragen zu führen, die vor allem betreffen sollten die Relation, das Verhältnis von vernünftiger Erkenntnis und religiösem Glauben. Offenbar ist Jacobi schon in den Zweifel gestürzt, ob die Überzeugung der Aufklärung von einer gegebenen Übereinstimmung vernünftiger Wahrheit und religiöser Grundsätze so problemlos zu-

grunde gelegt werden kann und stets damit gerechnet werden darf, daß hier keinerlei Widersprüche auftreten, und Lessing schien ihm der Mann zu sein, diese Fragen noch einmal zu erörtern mit ihm, und mit ihm zu diskutieren, damit er selbst zu grünerer Klarheit komme. Er schildert diese Reise und das Resultat der Gespräche in Briefen, die 1785 veröffentlicht werden, die Briefe beginnen bereits 1783, er richtet sie nach Berlin an einen der lebenswürdigsten Aufklärungsphilosophen der damaligen Zeit, an Moses Mendelssohn, einen guten, seit den fünfziger Jahren mit Lessing befreundeten Bekannten, und die Wirkung ist nachgerade katastrophal, Goethe hat in seiner "Dichtung und Wahrheit" im XV. Buch die Wirkung dieser Briefe Jacobis an Mendelssohn als eine Art von Explosion bezeichnet. Daß diese Nachricht, die Jacobi übermittelt hat, daß nämlich Lessing sich in diesen Gesprächen als ein Anhänger der Lehre des Spinoza bekannt habe, diese Nachricht sei so etwas wie eine Bombe gewesen, die den bisherigen Glauben der Aufklärungsphilosophie von der Übereinstimmung der christlichen Lehre hinsichtlich der Personalität Gottes jäh erschüttert habe. Man hat Lessing als den prominentesten Vertreter des Geistes der Aufklärung stets auf der Seite derer gewähnt, die der Überzeugung sind, daß dem Sein Gottes eine Eigenständigkeit und Differenz zur Welt zukomme, und man war der Auffassung, daß es zum Wesen der spinozistischen Philosophie gehört, diese Grunderkenntnis, diese Grundwahrheit, die man glaubte mit den Mitteln verteidigen zu können, wie sie aus der Offenbarung eben auch überliefert ist, daß Spinoza gerade sein System auf die Negation eines von der Welt unterschiedenen Seins Gottes gestützt und gegründet habe. Moses Mendelssohn hat im Lauf dieser Benachrichtigung seine Schrift, in der er noch einmal ansetzt zu einem Beweisgang für das individuelle, personale Sein Gottes im Unterschied zur Welt veröffentlicht. 1785 erschien von ihm die Schrift "Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes", eine Schrift, die gewissermaßen der zweite Teil seines eigenen philosophischen Systems ist, der zweite Teil nämlich zu dem ersten, den er in den sechziger Jahren bereits veröffentlicht hat, unter dem Titel

sind dies die beiden für seine Philosophie und die Popularphilosophie der Zeit maßgeblichen Grundwahrheiten, die Idee von der Unsterblichkeit der individuellen Seele des Menschen, und die Idee von dem individuellen Dasein Gottes, extramundan und in Personalität.

Jacobi hat dann noch einmal eine bittere Replik auf Briefe Mendelssohns veröffentlicht - Mendelssohn nämlich hat, nachdem diese Schrift von Jacobi erschienen war, 1785, Briefe Über den Spinozismus, Über die Lehre des Spinoza, hat er diese Behauptung richtigzustellen unternommen gegenüber den Freunden Lessings und in Briefen an Freunde Lessings die Behauptung als Verleumdung geradezu - als Verleumdung Lessings nämlich - zurückzuweisen versucht, was dann wiederum Jacobi zu einer giftigen Replik veranlaßt hat, und in demselben Jahr, in dem Friedrich der Große starb, 1786, im selben Jahr ist auch Moses Mendelssohn gestorben, nach der Meinung Goethes nicht zuletzt über die Aufregung, die diese Auseinandersetzung ihm bereitet hat. Sie finden die Hauptschriften zu diesem Streit in der vorzüglichen Edition von Heinrich Scholz, unter dem Titel "Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn" von Heinrich Scholz herausgegeben Berlin 1916. Darin hat Scholz in einer sehr ausführlichen Einleitung nicht nur den Gang und Verlauf und die systematischen Hauptpunkte des Streits zwischen Jacobi und Mendelssohn zur Sprache gebracht, und noch einmal zur Kenntnis, sondern auch die vielfältigen Beziehungen, literarischen Beziehungen, die sich um diesen Streit und sein Zentrum gerankt haben, denn Jacobi, ein reifender und etwas aufgeregt wirkender Philosoph, der keine Ruhe hatte und mit allen Leuten seiner näheren und ferneren Umgebung sich zunächst einmal anlegte, um dann in Freundschaft mit ihnen seine weitere Existenz führen zu können - eine merkwürdige Art, Freundschaften zu schließen: zunächst ein Angriff, und dann entdeckt man plötzlich tiefe Sympathien und Gemeinsamkeiten. In dieser Weise hat er sich auch an Herder und an Goethe gewandt, um gewissermaßen Alhierte für seine antispinozistische Position zu gewinnen und erfuhr von dem einen eine relativ kühle, desinteressierte Ablehnung und von dem anderen wurde ihm im Lauf der

nächsten zwei Jahre auch noch literarisch quittiert, wie wenig Herder in der Lage war, seine Glaubensphilosophie, seine personalistische Theologie zu teilen. 1787 hat Herder, nachdem er sich durch Jacobi bewegt noch einmal an die Lektüre Spinozas gemacht hat, seine Schrift ausgehen lassen mit dem Titel "Gott" und darin einen modifizierten spinozistischen Standpunkt vertreten, worin jedenfalls der eine Grundgedanke festgehalten ist, daß es aberwitzig sei und auch keineswegs zur Natur der Religion gehöre, mit einem solchen extramundanen Wesen, mit einem solchen personalistischen Gotteswesen zu rechnen. Es ist der Gedanke vernünftig zu reichend entwickelt, wenn erkannt wird, daß Gott des absolute, so etwas wie das allwirkende Prinzip in der Wirklichkeit dieser hielt ist, das ist für das religiöse Bewußtsein genug. So die Position im Groben von Herder, was dann dazu geführt hat, daß die Beziehung, die persönlichen Beziehungen zwischen Jacobi und ihm dann auch zu Ende gingen, Jacobi war tief enttäuscht und brach die Beziehungen fortan ab.

In dem ersten Brief nun, den Jacobi über sein Gespräch mit Lessing veröffentlicht hat, ein Brief, der aus dem Jahr 1783 stammt, sind einige Stellen nun außerordentlich aufschlußreich in dem Sinne, daß sie zu verstehen geben, welchen Systemzusammenhang eigentlich die Kontroverse betroffen hat. Denn es ist nicht der abstrakte Gottesbegriff als solcher, der zur Verhandlung steht, sondern es steht das ganze System der Aufklärungsphilosophie als einer auf Vernunft gegründeten Philosophie zur Diskussion. Die Erkenntnis, zu der Jacobi offenbar gekommen war, nach seinem Spinoza—Studium, war, daß mit Vernunft—gründen eine Position außerhalb oder im Gegensatz zu der spinozistischen kaum zu beziehen ist. Wer sich auf dem Boden des Rationalismus, und das heißt schlicht einer philosophischen Theorie, anheischig macht, mit den Mitteln der reinen Vernunft die Wirklichkeit im Ganzen zu erklären, wer sich auf diesen Boden stellt, wird - so die These von Jacobi - zwangsweise, mit systematischer Folgerichtigkeit auf den Standpunkt des Spinozismus geführt, dieses spinozistische System ist der konsequente Rationalis-

mus, und wer Rationalist sein will, wird nicht umhinkommen, diesen Systemstandpunkt einzunehmen. Das war die Position und das war auch das Beunruhigende für ihn, denn Jacobi war in dem Sinne noch durchaus ein Anhänger der Aufklärung, daß er der Meinung war, Vernunftphilosophie, rationale Metaphysik und die Grunderkenntnis und Grundwahrheit der christlichen Religion sind im Grunde und im tiefsten identisch. Kenn aber nun seine Erkenntnis, seine philosophischen Untersuchung ihn zur Identität des Spinozismus mit dem Rationalismus geführt hat, war das für ihn die tiefste Aporie, denn das war nun gleichbedeutend mit der Offenbarung, mit der Entdeckung des Widerspruchs, des Gegensatzes zwischen religiöser Glaubenswahrheit und philosophischer Vernunftwahrheit, und aus dieser Aporie heraus das Bestreben zur Klärung zu gelangen mit solchen, die sich zutiefst mit diesem Problem befaßt hatten - deshalb also auch seine Reise damals nach Wolfenbüttel zu Lessing, von dem er sich erhofft hatte, in ihm einen wirksamen und einsichtsreichen Verbündeten zu finden, um den Widerspruch, in den er geraten! war, zwischen Rationalismus und Christentum aufzuheben und also auch Argumente zu finden bei Lessing, die sich gegen den Spinozismus, und zwar wirksam, gründlich und . gegen den Spinozismus richten und wenden. Die Eröffnung und die Einleitung des Gesprächs war gegeben, als Jacobi Lessing ein Gedicht zur Lektüre gibt und hofft, damit Lessing zu einer kritischen Äußerung zum Geist dieses Gedichtes zu veranlassen. Es ist der Prometheus-Hymnus von Goethe. Zu seinem Erstaunen reagiert Lessing keineswegs kritisch auf diesen Hymnus Goethes, sondern erklärt, daß der Gesichtspunkt, aus dem dieses Gedicht verfaßt sei, ganz und gar der eigene Standpunkt auch sei - nämlich Lessings eigener Standpunkt - denn, so lautet die Auskunft, "die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nichts mehr für mich, ich kann sie nicht genießen" en kai pan - ich weiß nichts anderes. (Das Eine und das All en kai pan - ich weiß nichts anderes.) Dahin geht auch dieses Gedicht, und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr Gut. " Darauf Jacobi, "Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden?", worauf Lessing erwidert: "Wenn ich mich nach Jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen. "

Spinoza ist ihm "zwar ein philosophisch achtenswerter Mann", so Jacobi, "aber doch ein schlechtes Heil", meint er. Nach Spinoza möchte und sieht er keine Möglichkeit, einen Grund für seine Heilsgewißheit zu finden. Lessing ist offenbar an dieser Frage nicht interessiert. Er antwortet eigentlich achselzuckend, ob Jacobi denn etwas Besseres wisse? und ob das subjektive Heilsbedürfnis eigentlich der Grund sein könne zur Verabschiedung des vernünftigen Denkens? Wenn jemand vernünftig sein will und zu einem Standpunkt geführt wird, der dem subjektiven Heilsbedürfnis keine Befriedigung verschafft, dann - das wäre die These und die Folgerung, die Lessing bereit ist zu ziehen - dann muß man eben das subjektive Heilsbedürfnis aufgeben, wenn man nicht darüber den Kopf verlieren will und närrisch werden will. Und närrisch ist der alte Lessing nicht mehr zu werden bereit. Er meint, dazu seien ihm die Knochen schon zu steif geworden, um solche Sprünge noch zu veranstalten. Er will nicht sich in das Reich des Irrationalismus abdrängen lassen.

Es steht hier allerdings und in der Tat, würd' ich sagen, das Problem der rationalen Philosophie mit einer Deutlichkeit sondergleichen vor Augen, denn rationale Philosophie. In der traditionellen Gestalt entwickelt und vorgetragen, war eine solche, die den Anspruch erhob, mit den Mitteln der Vernunft die Wahrheit über die Wirklichkeit im Ganzen zu erklären, ein System des Wissens zu entwerfen, in dem alle Probleme, die im wirklichen Raum der Dinge auftreten, bewältigbar vorgeführt werden können, in der alle Fragen, die das Sein im Ganzen betreffen, ihre Antwort finden, eine Philosophie, in der das Geheimnis des göttlichen Seins wie das Geheimnis des Seins der Welt und der menschlichen Seele eine befriedigende Auflösung erfahren würde. Und Im Zentrum dieser Philosophie stand die Idee von der Wirklichkeit im Ganzen, die der Vernunft zugänglich ist, die Vernunft ist dasjenige Vermögen, das in der Lage ist, alles, was wirklich ist, zu erfassen und zu erkennen. Die Idee der Wirklichkeit im Ganzen hat in dieser Philosophie ihren konzentrierten Begriff und Ausdruck gefunden in der Idee der Welt als des Inbegriffs alles Seins,

als der Totalität des Seins, dieser Gedanke aber der Idee des Seins im Ganzen aufgefaßt und ernstgenommen wird, dann ergibt sich als Konsequenz in der Tat die Unmöglichkeit, diesen Inbegriff des Seins von einem Seienden außer ihm zu unterscheiden. Entweder man denkt Gott außerhalb des Inbegriffe aller Dinge, dann ist er ein Unwirkliches, oder aber man denkt ihn mit dem Grund aller Dinge in eins: *en kai pan*, dann ist die Gottheit der eine ursprüngliche Grund, aus dem alle Dinge ihre Existenz empfangen. Er ist die Urkraft, die in Jeder Erscheinung hervortritt und die keine andere Existenz hat als die Existenz der vielen Dinge, der vielen einzelnen Dinge. Es wird damit eine Identitätsphilosophie unabweislich, in der die Gottheit das Wesen jedes einzelnen Seienden in der Welt ist. Das Absolute ist der Grund, und jedes Einzelne in der Welt ist nichts anderes als eine Manifestation, eine Erscheinung dieses einen und selben Grundes. Und Lessing war offenbar bereit, diesen Gedanken in jeder Form, scherzhaft und ernsthaft, aufzunehmen und zu spielen. Jacobi berichtet in dem Brief von einem Besuch, den sie beide bei Klein, dem Dichter, gemacht haben, und sie sitzen im Garten, als es anfängt zu regnen, und da beugt sich Lessing zu Jacobi hin, als Klein sagt: "Es regnet!" Daraufhin Lessing, "Ich bin's", und Jacobi auf diesen spinozistischen Scherz eingeht: "Ich aber auch!" Im Scherz kann Jacobi das spielen, für Lessing ist es mehr als ein Scherz. Er will mit dieser Bemerkung die unausweichliche Konsequenz zum Ausdruck bringen, daß, wenn das Absolute mit dem Relativen einig ist und eins, dann auch jedes Einzelne, von aller Zufälligkeit befreit, mit diesem Absoluten sich identisch wissen kann. Und dies ist der Vorzug und der Vorteil menschlichen Geistes und menschlicher Vernunft, um diese Identität zu wissen. Spielerisch zu wissen, aber auch dann im Theoretischen die praktischen Konsequenzen bis ins Äußerste zu ziehen. Und die theoretischen und praktischen Konsequenzen sind es dann auch, an denen Jacobi im eigentlichen Sinne seinen Anstoß nimmt, denn wenn man mit dieser Koinzidenz des Absoluten und des Inbegriffs alles Relativen rechnet, dann muß gesagt werden, es gibt in der Welt der Dinge schlechterdings nichts Neues zu erwarten. Sonst müßte man das Absolute unvollkommen und unvollständig denken.

Die Welt ist die Welt, wie sie schon immer bestanden hat, und sie verträgt keinerlei Ergänzung, Erweiterung, Zusätzlichkeit an neuem Sein. Wenn aber der Gedanke einer Erweiterung des Wirklichkeitsraumes in der Welt dahinfällt, dann erübrigt sich auch die Vorstellung, daß es in dieser Wirklichkeit so etwas wie notwendige Einzelursachen gibt, Zweckursachen, durch die Neues an Wirklichkeit erzeugt und hervorgebracht wird. Wer mit dem en kai pan Ernst macht, hat sich des ganzen Finalismus entschlagen, als einer überflüssigen Theorie, die in der Vergangenheit nur aufgrund schlechter Anthropomorphismen in die Kosmologie eingetragen worden ist. In Wahrheit genügt es, mit den reinen Wirkursachen die Welt 1,) ihrem Zusammenhang zu erkennen und zu erklären. Jegliche Teleologie, jegliche Vorstellung, daß in dieser Welt so etwas wie Zweckursachen die Entwicklungsrichtung bestimmen, ist eine Träumerei, die noch nicht Ernst gemacht hat mit der Erkenntnis, daß alle Dinge ihren zureichenden Grund im Absoluten je schon haben und nicht erst neue Projekte gesetzt werden, In deren Verwirklichung gewissermaßen Neues in der Welt hervorgebracht wird. Die Konsequenz ist, wo in der metaphysischen Theologie so etwas wie ein Pantheismus, eine Identitätstheorie aufgestellt wird, daß in der Kosmologie konsequent mit einem reinen mechanistischen Determinismus gerechnet werden kann, mit einer Betrachtungsweise, in der die Kausalität dann - besser gesagt, die Kausalität nach Naturgesetzen, also die Frage nach dem, was an Ursachen einem bestimmten Vorgang zugrunde liegt, die erschöpfende Betrachtungsweise ist. Jede Vorstellung über eine zweckmäßige Organisation ist ein Zusatz, der gelegentlich spielerische Bedeutung haben kann und in die Poesie gehört, nicht aber in das Reich der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wenn aber in der Welt im Ganzen der Mechanismus das Prinzip ist, nach dem alles und jedes bestimmt ist, dann trifft dies auch zwangsweise zu für das menschliche Sein selbst, das sich nicht aus diesem Determinismus eskamotieren kann, und deshalb ist die Folge, die sich daraus ergibt, wenn die Zweckursachen dahingefallen sind, wenn es also sinnlos ist, nach Zwecken zu fragen, dann ist dies auch sinnlos mit Bezug auf das menschliche Sein und menschliche Leben. Dann kann ich nicht mehr

mit der Idee einer diesen Zweckursachen entsprechenden Ursächlichkeit aus Freiheit rechnen, fällt die Personalität Gottes dahin und ist Pantheismus der Inbegriff der metaphysischen Theologie, dann folgt für die Kosmologie reiner kausaler Mechanismus, dann aber bedeutet das für die menschliche Existenz, für die menschliche Seele den Fortfall der Annahme innerer Freiheit. Dann ist dies auch im Bereich der Anthropologie das Ende des Traums der Freiheit. Und dieses ist ein Punkt, den Jacobi bei Spinoza erkannt hat und den auch Lessing konzipiert, wobei interessanterweise der Gedankengang bei Jacobi dahingeht, der Spinozismus impliziert zwangsweise den Fatalismus, d. h. die Unmöglichkeit zu sagen, daß ich aus bestimmtem Gründen, aus bestimmten Absichten, zu bestimmten Zwecken handle, sondern ich kann nur sagen, daß bei bestehenden Handlungsverläufen gewisse zufällige Vorstellungen begleitend im Spiel sind. Ich handle nicht aus Vorsatz und zur Verwirklichung dieses Vorsatzes, sondern dieser Vorsatz ist eine meine Handlung bzw. einen Prozeß begleitende, zufällige, belanglose Vorstellung, die keinerlei ursächliche Bedeutung für das Geschehen dieser Handlung hat. Jacobi formuliert: "Ich kann da nicht mehr sagen, daß ich aus Liebe handle, weil Liebe Zweck der Verbindung der Menschen untereinander sei, sondern ich kann nur sagen, daß dieses Leben, das ich lebe, von dem Gefühl der Liebe zufällig begleitet wird. "

Diese ganze Welt der zweckgebundenen Affekte ist für die Erkenntnis der Wirklichkeit, in der menschliches Dasein zu führen ist, eine belanglose Größe, ein Schein, ein eitler Schein, den es so schnell wie möglich zu durchschauen und abzutun gilt. Und Lessing ist durchaus bereit, auch diese Konsequenz zu übernehmen, und er betont, als Lutheraner sei ihm dieser Gedanke der Unfreiheit des menschlichen Willens keineswegs ein Schreckgespenst, sondern eine ihm durchaus vertraute Vorstellung, der er sich gerne zu überlassen bereit ist. Lessing ist offenkundig willens, alle Konsequenzen, die sich aus diesem rationalen Ansatz der Erkenntnis ergeben haben, zu übernehmen und steht damit für Jacobi auf einem Standpunkt, dem die innere Logik und Konsequenz nicht abgesprochen werden kann. Ja, Jacobi muß sogar konzедieren, daß dieses spinozistische System, welches impliziert die Einheit

des Absoluten und des Seins im Ganzen, welches impliziert die Suffizienz einer nur kausal-mechanischen Erklärung aller Wirklichkeit der Welt ihren Verlauf nimmt und die auch bereit ist, den Gedanken der Unfreiheit des menschlichen Willens auf sich zu nehmen, daß diese Konzeption in der Tat die bündigste Form und Gestalt, ja, die allein vernünftige Gestalt der rationalen Metaphysik ist. Der Gedankengang, die Argumentation, die Jacobi meint noch vorbringen zu können, ist lediglich die, daß er aus dem Systemansatz des *en kai pan* die Konsequenz des Fatalismus entwickelt, um dann in einen irrationalen Protest gegen den Vernunftsatz von der Unfreiheit des Willens sich - wie er sagt - auf den Kopf zu stellen. Er stellt lieber die Vernunft auf den Kopf, als daß er den Gedanken der Unfreiheit in der Konsequenz des spinozistischen Systems sich zu eigen macht. Das ist dann seine - wie er sie nennt - "Philosophie des Salto mortale". Es geht nicht ohne den Sprung, ich bitte Sie, der Begriff des "Sprunges", mit dem so etwas wie die Position der Wahrheit zu erreichen ist, ist nicht erst von Kierkegaard in seiner Theorie entwickelt worden, sondern ist bereits das Ergebnis, zu dem sich ein Mann wie Jacobi genötigt sieht, denn, das ist Beider Überzeugung, muß man den Gedanken der Freiheit aufgeben und preisgeben, und ist man zu dieser Konsequenz bereit, dann ist damit das Ende der Moralität in der Welt erreicht, dann wird diese Welt nur von Naturgesetzen regiert, und dann sind alle moralischen Anstrengungen nichts als Tand und Eitelkeit. Um der Moralität willen, die eine notwendige Prämisse für das ist, was er die Seligkeit nennt, denn selig kann nur jemand die Aussicht haben zu werden, der der Moralität als einer verpflichtenden Aufgabe gewiß ist, wo die Moralität aber dahinfällt, hat die Seligkeit keinen Grund mehr, der ihr korrespondieren könnte, der ein Recht vermitteln könnte darauf. Das ist Jacobi zu übernehmen nicht bereit. Deshalb, um der Freiheit willen, der Widerspruch gegen des System des Spinoza, gegen eine Metaphysik, die als rationale Erkenntnis der Wirklichkeit im Ganzen sich konzentriert und zusammenfaßt in die kosmologische Idee der Welt im Ganzen als des Inbegriffs des Seins. Was bei Jacobi aporetisch und problematisch vorleuchtet, ist eine Problemlösung, wie sie erst in der Philosophie Kants ihre

Ausbildung erfahren hat, mit einer freilich in der Theologie sich gar nicht von der kosmologischen Metaphysik und ihren Konsequenzen unterscheidenden Folgerung. Darauf möchte ich zu sprechen kommen, wann wir im zweiten Abschnitt über den Atheismusstreit handeln. In diesem Spinozismusstreit geht es mir darum, zu zeigen, daß, wo diese kosmologische Metaphysik, das System der rationalen Philosophie der populären Aufklärung, wo dieses System zuende gedacht wird, da offenbar seine Unvereinbarkeit mit der religiösen Wahrheit des christlichen Glaubens an den Tag bringt, wenn denn zu den Grundwahrheiten der Religion die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit in ihrer Verantwortlichkeit für ihr Heil enthalten ist und gesetzt ist. Bei Spinoza mögen die Verhältnisse keineswegs so in der Form liegen, wie der Systembegriff, den Jacobi davon gebildet hat, verwendet. Aber hier interessiert nicht so sehr und nicht in

erster Linie die historische Treue des Spinozismus-Begriffes, den Jacobi gebraucht und handhabt, als vielmehr diese drei zentralen Systembegriffe, auf die es hier ankommt: der Gottesbegriff, der Weltbegriff und der Begriff der menschlichen Seele, mit den Implikaten, die sich aus dem Umstand ergeben, daß Ernst gemacht wird mit dem Gedanken, daß die Vernunft mächtig sei des Begriffs der Wirklichkeit im Ganzen. Denn ist *en kai pan* die Systemformel samt den Implikationen des kosmologischen Determinismus und des anthropologischen und moralischen Fatalismus.

Dieser Durchgang hatte natürlich für die damalige Situation eine alarmierende Wirkung, denn damit ist im Grunde die innere Programmatik der gesamten Aufklärungsperiode noch einmal tief infrage gestellt. Der Spinozismusstreit, der zwischen Jacobi und Mendelssohn ausgetragen wurde, dem Anlaß nach die Frage des rechten Verständnisses der Position Lessings, dieser Streit ist nichts anderes als eine große Form und Gestalt der einen aporetisch gewordenen Frage: "Was ist eigentlich Aufklärung?" ist Aufklärung tatsächlich diese Konsequenz, dann in Atheismus und Immoralismus hineinführende Konzeption, oder ist Aufklärung, wie die alten, klassischen Populärphilosophen meinten, von Gabler bis hin zu Mendelssohn, ist diese

Aufklärung in Wahrheit die allererst in diese Welt einziehende Erhellung und Erleuchtung, moralische Durchdringung von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende, die Eigenverantwortlichkeit vernünftiger Wesen, die in dieser Welt durchaus nicht unter Naturgesetzen, in Abhängigkeit von äußeren Verhältnissen stehen, sondern in der Lage (sind), ihr Schicksal selbst zu bestimmen! Die Voraussetzung dafür war die Überzeugung, daß die menschliche Vernunft erkenntnismäßig in theoretischer Hinsicht und Absicht in der Lage sei, die Voraussetzungen zu einer solchen moralischen Welteinrichtung in dieser Welt selbst zu erkennen. Die Erkenntnis, die vernünftige Erkenntnis, in theoretischer Absicht, ist die Basis für das moralische Konzept nun auf der Grundlage der durchgängigen Rationalität der Welt, kann dann auch menschliches Leben sich in Vernünftigkeit zu Gemeinsamkeit gestalten im Bereich des individuellen wie im Bereich des sozialen Lebens. Deshalb war die Erschütterung auf der Seite Mendelssohns mehr als nur eine intellektuelle Verlegenheit, in die er geriet, zumal dieser Streit, der ihm da angetragen war, in der Linie — für sein Verständnis — gelegen war, die ihm schon bedrohlich in der "Kritik der reinen Vernunft" Kants vor Augen gekommen war. Es war ja bekanntlich Mendelssohn, der, als er "Die Kritik der reinen Vernunft" von 1701 von Kant in die Hand bekam, darüber zu dem Schreckensruf vom "alles zermalmenden Kant" veranlaßt wurde. in der Vorrede zu seinen "Morgenstunden" von 1703 steht diese berühmte Stelle im Blick auf die "Kritik der reinen Vernunft", daß Kant alles zermalmt, denn Kant hat in der Tat an diese andere Prämisse der Aufklärungsphilosophie gerührt, daß nämlich die Vernunft in der Lage sei, die theoretische Basis einer moralischen Welteinrichtung zu erstellen und zu leisten durch eine umfassende Erkenntnis aller Dinge, ihrer letzten Gründe und ihrer höchsten Zwecke, indem Kant nun gerade In der Kritik der reinen Vernunft im II. Teil in der Dialektik gezeigt hat die Untauglichkeit der reinen Vernunft zur Erkenntnis Gottes, zur Erkenntnis der Welt und zur Erkenntnis der Sittlichkeit und Wahrheit über die menschliche Seele, da hat - nach dem Verständnis Mendelssohns — Kant nichts geringeres getan, als die gesamte

theoretische Basis eines moralischen Lebens in dieser Welt und eines Gott wohlgefälligen Lebens zu zerstören. Kant hat schlechterdings "alles zermalmt", zu dieser Einsicht mußte Mendelssohn kommen, notwendigerweise, weil er die Fortsetzung der Praktischen Vernunft jedenfalls noch nicht kannte, wo Kant den Versuch unternimmt, nun das Ganze einer rationalen Welt nicht auf der breiten Basis einer Erkenntnis des seienden Ganzen, des Inbegriffs der Wirklichkeit zu errichten, sondern auf der unausgedehnten Nadelspitze der menschlichen Freiheit. Das ist die ungeheure Umkehrung, die bei Kant passiert, die Wendung von der Kosmologie, von der kosmologischen Basis, zum anthropologischen Zentrum, von der Idee der Welt als der Natur, als der Grundlage der Sittlichkeit zur Idee der Freiheit als des einzig zureichenden Elementes, von dem aus so etwas wie freiheitliche Weltordnung und Sittlichkeit konstruiert und gewonnen werden kann. Diese Wendung, die bei ihm vollzogen ist, wenn ich das so sagen darf, von der kosmologischen Fundierung des Rationalismus, einer theoretischen Fundierung, zu einer anthropologischen Zentrierung der Vernunftphilosophie, diese Wendung ist von Kant so vollzogen worden, daß dabei noch als Möglichkeit im Horizont gehalten wurde die Rettung der großen klassischen Idee der Metaphysik, nämlich auch der Idee von Gott und Unsterblichkeit als zentralen religiösen Wahrheiten. Sie sollen ihre Rechtfertigung erfahren nun nicht von dem Zentralgedanken der Wirklichkeit im Ganzen, sondern ihre Rechtfertigung sollen sie erfahren aus der inneren Konsistenz und Stringenz der Idee der Freiheit selbst, wobei die Vorstellung bei Kant war, wenn einmal mit der Unumgänglichkeit des Freiheitsgedankens für die Vernunft wirklich Ernst gemacht wird und dieser Punkt erreicht ist, dann wird von diesem Punkt aus in praktischer Absicht sowohl die Idee der Unsterblichkeit als auch die Idee des persönlichen Gottes neu denkbar - nicht als Themata einer theoretischen Vernunftkenntnis, wohl aber als Elemente eines praktischen Vernunftgebrauchs.

Und es war dann der nächste Schritt, den Fichte getan hat, wie er daran ging, zwar die anthropologische Zentrierung der praktischen Theorie, der praktischen Philosophie Kants zu akzeptieren, aber dies nun so, daß er in der Entwicklung dieses

Gedankens die Entbehrlichkeit der Postulats der praktischen Vernunft Kants, nämlich des Gottespostulats als auch des Unsterblichkeitspostulats dargetan hat. Sowohl die Gottesidee ist in dem neuen System entbehrlich wie auch der Gedanke der Unsterblichkeit entbehrlich ist. Es ergibt sich - In diesem Vorblick gesagt auf das Problem des Atheismusstreites - es ergibt sich, daß offenbar die Verlegenheit der Vernunft in dieser Hinsicht - sowohl von der Basis der traditionellen kosmologischen Theorie her als auch von der neuen Position der anthropologischen Freiheitsphilosophie aus — daß die Vernunft in beiden Fällen zu dem Gedanken der Überflüssigkeit der Gottesidee getrieben und genötigt wird. Es ist eine Zusatzidee, die keineswegs für die Konsistenz, für die innere Beständigkeit, die innere Bündigkeit der Vernunft relevant ist, sodaß die Verlegenheit, in die Jacobi um des christlichen Glaubens willen durch den Nationalismus versetzt wurde in der Begegnung und Konfrontation mit dem Spinozismus, daß diese Verlegenheit nicht schon ihre Erledigung fand, als die Philosophie den Weg von der dogmatischen Metaphysik zur kritischen Philosophie gegangen ist, sondern diese Aporien blieben fortbestehen. Und Jacobi ist der Mann, der von Spinoza so tief beunruhigt wurde wie er von Kant zutiefst beunruhigt worden ist in der Grunderkenntnis, daß offenbar der christliche Glaube mit seinen Überzeugungen nicht mehr mit den Prinzipien der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen ist.

Ich möchte in der morgigen Stunde den Atheismusstreit, den ich eben angedeutet habe, nur noch in einigen Punkten etwas näher umschreiben und erläutern, um die Verlegenheit in der geistigen Situation kenntlich zu machen, die entstanden war mit diesem Unternehmen der rationalen Philosophie, die ihre Übereinstimmung mit dem Christentum am Ende ihrer Unternehmung, ihrer Aufklärungsunternehmung als ein Mißverständnis ihrer selbst und als eine Inkonsequenz ihrer selbst begreifen muß. Daß dies in kosmologischer wie in anthropologisch-moralischer Hinsicht eine Verlegenheit wurde und geblieben ist, in die hinein dann nun auch Schleiermacher seine Lehre, seine Konzeption entwickelt hat, mit dem Anspruch der Auflösung

dieser Aporie, das hoffe ich in den nächsten beiden Stunden ihnen noch etwas deutlicher zu machen.

Freitag 25. 4. 1980 – Der Atheismusstreit

Wir hatten uns gestern einen Blick auf den Spinozismusstreit von 1787 erlaubt, einen Streit, der ausgetragen wurde zwischen Jacobi und Mendelssohn auf eine Auskunft von Jacobi hin über letzte Gespräche, die er mit Lessing geführt hat und worin Lessing, wie er sagt, seine Sympathie für das System des Spinozismus bekundet habe. Ich möchte dazu nur das, was ich gestern angedeutet habe, ein wenig noch durch ein Zitat unterstützen, um die Atmosphäre vielleicht deutlich zu machen.

Ich hatte ja gesagt, daß Jacobi Lessing das Goethegedicht "Prometheus" zur Lektüre gegeben hat. Das Gedicht entstand 1774, und zwar bei Anlaß eines literarischen Vorhabens, das Goethe hatte: Er wollte ein Stück schreiben über den Streit der Titanen gegen die regierenden jetzt die Welt beherrschenden Götter, die Titanen, die gewissermaßen ihre Rächer in dem Menschengeschlecht heranbilden und erziehen und gegen die herrschenden Gewalten zum Aufruhr rufen, und das Gedicht "Prometheus" war gedacht als Prolog dazu.

Und Lessing hat ja das Gedicht aufgenommen mit dem Bemerkten, daß der Gesichtspunkt seiner Abfassung und die Betrachtungsweise ganz und gar die seine sei, worauf dann die Identifizierung dieses Standpunktes als spinozistisch durch Jacobi erfolgt war. Und man ist zunächst verwundert und möchte fragen: Wie kommt es, daß nun dieses Gedicht als spinozistisch bezeichnet wird? Der Vergleichspunkt wird, glaube ich, deutlich, wenn man sich an die Verse erinnert:

. . Da ich ein Kind war,

Nicht wußte wo aus wo ein,

Kehrt' ich mein verirrtes Auge

Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth,
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und Gut, . .

Und dann die Anklagen und die angreifende Frage an den Zeus:

. . Ich dich ehren? Wofür?
Bast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thronen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?
Wähtest du etwa

Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume - reiften?
Hier sitz' ich, forme Menschen
nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sey.
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten, Wie ich!

Was Jacobi als spinozistisch an diesem Gedicht empfunden hat, ist offensichtlich das Element des Aufruhrs, des Aufstands, der Revolte gegen die regierende Gottheit jenseits in diesen Gedicht ausgesprochene Insistenz des Geschlechtes auf seine Erde. Es heißt – und gemeint ist Zeus, der "dem Knaben gleich, der Disteln köpft und an Eichen und Bergeshöhen" sich übt:

Mußt mir meine Erde
Doch lass bestehn
Und meine Hütte,
die du nicht gebaut,
Und meinen Herd
Um dessen Glut
Du mich beneidest. .

Das ist der Mensch, das Geschlecht, das sich auf dieser Erde als seiner Heimat einrichtet, in der Natur mit allen ihren Zweiseitigkeiten, mit ihren freudenvollen Seiten, wie auch mit ihren schmerzreichen Seiten, dieser Mensch, der bereit ist, diese Erde nicht zu verlassen und auf ihr sich so einzurichten, daß er kein transzendentes Prinzip zu seinem Leben braucht.

Dieses Element von Immanentismus, was in diesem Gedicht zum Ausdruck kommt, der Wille des Menschen, es sich als natürlichen Wesen genug sein zu lassen an der Natur, das ist augenscheinlich der Punkt, den Jacobi als Spinozismus diagnostiziert, erkennt, mit einem gewissen Recht, wenn nur beachtet wird, daß es sich hierbei um einen Spinozismus handelt, der nicht mehr in der geometrischen Struktur eines Spinoza selbst gedacht ist, sondern gewissermaßen leibnizisch fermentiert als dynamischer Spinozismus, als eine dynamische Weltansicht vorgetragen wird mit der strikten Restriktion aller Interessen in den Raum der wirklichen Natur rings umher; der Mensch, der nicht mehr den Anspruch erhebt, über die Natur hinauszuragen, sondern der sich in seiner Natürlichkeit zu bescheiden bereit ist und darin dann auch sein Leben in aller Endlichkeit, aber auch in den Reichtümern, die diese Endlichkeit zu gewähren vermag, führen will.

Mit dieser Auffassung, man könnte sagen, eine lebensvolle, eine vitalistisch anmutende Naturauffassung, ein Verständnis von Natur als den Lebensbereich, In den der Mensch sich vollständig integrieren kann, mit dieser Konzeption verbindet der philosophisch interessierte Jacobi die Vergleichen mit dem metaphysischen System, das in dieser Zeit noch als das allgemeine Plateau in Anspruch genommen werden kann, und ist der Meinung, daß hier in der Tat diese philosophische Tradition eines kosmologisch-metaphysisch konzipierten Systems, daß dies sich mit Notwendigkeit in die Gestalt begeben müsse, die ihn Spinoza vorprogrammiert hatte.

Das ist eine These, die so nicht einfach widerspruchlos in der damaligen Situation bestanden hat, und Mendelssohn ist eben der andere Vertreter dieses metaphysi-

schen Rationalismus, der für sich und für sein Konzept eigentlich die größere systematische Stringenz in Anspruch nimmt, eine Konzeption, die nicht in einem absoluten Naturalismus eingeht mit seiner Henkaipan-Formel, sondern wo durchaus noch in konsequenter Gestalt mit einem weltüberlegenen Gott und einem seine natürlichen Bedingungen überschreitenden menschlichen Wesen gerechnet wird.

Und es war dann übrigens kein anderer als Kant selbst, der in einem Brief, der 1785 in der Jenaer Literaturzeitung veröffentlicht worden ist, ausdrücklich das Werk Mendelssohns, seine "Morgenstunden", das metaphysische Hauptwerk dieses Philosophen, als eine Leistung gewürdigt hat, die obwohl sie, wie er sagt ein Meisterwerk der Täuschung unserer Vernunft ist, dennoch einen

Anspruch darauf hat, ernst genommen zu werden als das letzte Vermächtnis und als das vollkommenste Produkt einer dogmatisierenden Metaphysik. Ein Entwurf, auf dem gewissermaßen eine auch kritisch gewordene Vernunft sich in ihrer Legitimität aufweisen muß und dann die Prüfung bestehen muß, ob sie in der Tat an diesem bedeutendsten Entwurf, an diesen bedeutendsten Konzept, an diesem großartigsten Modell metaphysischen Rationalismus sich in ihrer kritischen Kraft durchsetzen kann, oder ob sie an ihm zerbricht. Nicht der Spinozismus, sondern ein solches System, wie es das von Mendelssohn gewesen ist, wird von dem Kritiker des dogmatischen Rationalismus Kant als die höhere Form und die höhere Stufe des von ihm kritisierten dogmatischen Vernunftgebrauchs gerühmt.

Das heißt und will sagen, daß die philosophische Konzeption der Aufklärung in sich selbst offenbar durchaus widersprüchlich eingeschätzt werden kann. Es ist die Frage, ob der Spinozismus in Wahrheit die Erbschaft der großen rationalen Philosophie angetreten hat oder ob ein Philosoph wie Mendelssohn der eigentliche Sachwalter dieser rationalen Philosophie, dieser rationalen Weltbetrachtung ist.

Jacobi ist der Mann, der in dem Spinozismus die eigentliche Konsequenz einer radikal und konsequent rationalen Weltbetrachtung meint feststellen zu können und

den Mendelssohnschen Typus als eine vorläufige Gestalt einer rationalen Weltansicht glaubt vor sich zu haben. Für den Spinozismus hätte der entfaltete Weltbegriff einen radikalen immanenten Bezug unvermeidbar in sich, was heißen würde (ich hatte die Momente genannt), daß die Vorstellung eines extramundalen Gottes eine unerweisliche Illusion ist, ebenso wie die Inanspruchnahme von irgendwelchen End- und Zweckursachen eine überflüssige Konstruktion ist, und nicht zuletzt die menschliche Freiheit eine Phantasie, die nur Leid und Verwirrung in die Menschheit hineinbringen kann.

Welcher der beiden Entwürfe, der theistische eines Mendelssohn oder der pantheistische eines Spinozismus tatsächlich Anspruch und Recht auf die eigentliche Erfüllung der rationalen Weltbetrachtung hat, diese Frage ist eine wahrscheinlich unentscheidbare und wird auch durch die Historie nicht einfach entschieden. Ist der Rationalismus zwangsweise auf den Weg gesetzt, der in einer totalen Negation der Möglichkeit des Gottesgedankens als eines sinnvollen endet, oder enthält er die legitime, in ihrer Notwendigkeit auch ausweisbare Möglichkeit und Notwendigkeit, diese Gottesidee zu explizieren und die vernünftige Klarheit und Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen? Die Frage ist immer noch, wenn sie so gestellt wird, gestellt auf dem Plateau des metaphysischen Rationalismus.

Es war dann der Fortschritt eigentlich in der Überlegung und der Reflektion, daß dieses Plateau mit diesem Gegensatz eigentlich sein Ende erreicht hat und die Vernunft genötigt ist, aus ihrer bisherigen Verfassung und ihrer bisherigen Auslegung herauszutreten und eine neue Selbstbestimmung für sich zu erarbeiten. Das bedeutet, daß der bis dahin vorherrschende Primat der theoretischen, der spekulativen Vernunft in Zweifel gezogen werden mußte, daß die Frage geprüft werden mußte, ob diese bis dahin als Prämisse ohne weiteres in Anspruch genommene Bestimmung festgehalten und durchgeführt werden kann. Womit zusammenhängt, daß die theoretisch eingestellte Vernunft ihre Explikation nur leisten konnte, indem sie vom Primat eines vernünftigen Weltbegriffs ausging und alle übrigen Bestimmungen

daraus mehr oder weniger genau explizieren und extrapolieren mußte, so daß nämlich der Gottesgedanke wie auch die Selbstbestimmung des Menschen Explikate des zentralen und grundlegenden Weltgedankens waren und werden mußten.

Das Dilemma der Position von Jacobi ist, daß er zu der Einsicht gelangt ist, daß jedenfalls mindestens als eine nicht zu verwindende Möglichkeit in Rechnung gestellt werden muß, daß bei dieser Einstellung der Vernunft der Rationalismus mit der Gottlosigkeit Hand in Hand gehen muß. Auf demselben Boden der theoretischen Vernunft samt Vorherrschaft des Weltbegriffs meinte er stehen bleiben zu müssen und dennoch Protest und Widerspruch einlegen zu müssen gegen diese spinozistische Konsequenz der rationalen Metaphysik. Das macht seine Position so verworren und so tragisch, muß man sagen, weil er den Appell, der in dem entdeckten Widerspruch des rationalistischen Anspruchs und des rationalistischen Ergebnisses, weil er den darin enthaltenen Appell zu einer Überwindung des konventionellen Vernunftverständnisses nicht erlernt hat. Er selbst fühlte sich zu dem Widerspruch genötigt, um die Interessen derjenigen Größe zu wahren, an deren Erhaltung und Fundierung ihm wie der anfänglichen Aufklärung zutiefst und viel gelegen war, die Erhaltung nämlich der Konsonanz von Vernunft und Religion.

War doch die Aufklärung im Ganzen eben mit dem Anspruch aufgetreten, nicht tabula rasa zu machen etwa mit der Religion überhaupt. Nicht der Gottesglaube ist das Angriffsziel der vernünftigen Aufklärung, sondern sie verstand sich geradezu als der beste Bundesgenosse der wahren Religion, die es zu reinigen gilt von allem möglichen Köderglauben und Aberglauben. Der eigentliche Gegner der Aufklärungsvernunft ist eben nicht der Gottesglaube, sondern der Aberglauben. Und diese Vernunft der Aufklärung will gerade der Religion die Ehre erweisen, die ihr gebühren muß, welche denn in der Tat die Grundeinstellung eines endlichen Wesens ist, das in dieser Grundeinstellung sowohl seiner eigenen Würde gerecht wird, wie auch der Ehre Gottes Rechnung tragen kann. Man kann geradezu sagen, daß diese Aufklärungsphilosophie das Prinzip erhoben hat, sich einzusetzen für eine Religion, die ihren Rang, ihre Bedeutung darin hat, menschenwürdige Religion zu sein und

der Gloria Dei Genüge zu tun. Es geht nicht um eine Zerstörung der Religion, das war jedenfalls der Anspruch.

Und das Tragische ist, daß diese Aufklärungsphilosophie in diesem Bemühen in den Augen Jacobis mit dem Spinozismus gerade ins Gegenteil geführt worden ist. Aus dem ursprünglichen Ansatz ist das negative Gegenteil hervorgegangen. Insofern bildet dieser Spinozismusstreit ein Stück Historie der Dialektik der Aufklärung selbst. Und es ist der Fortgang daß offenbar diese Negativität nicht ohne weiteres schon mit einer Glaubensentscheidung A la Jacobi bewältigt und behoben und aus ihrem verhexten Charakter befreit werden könnte.

Ich darf noch einmal wiederholen, daß hier bei dem Spinozismusstreit im Grunde das Problem war das der Verträglichkeit von Welterkenntnis und Gottesglauben, von Philosophie und Religion, von Vernunft und Frömmigkeit, und daß es um einen Konflikt zwischen Anspruch und Ergebnis dieser Bemühungen in der Generation eines Jacobi, eines Mendelssohn und, in der Begleitung gestanden auch eines Herder gegangen ist.

Der Sprung, vor dem wir jetzt stehen, wenn wir den Blick richten auf den sogenannten Atheismusstreit, der 13 Jahre später in Jena ausgetragen wurde, dieser Sprung ist dadurch gekennzeichnet, daß die Basis dieses neuen Streites nicht mehr dieselbe ist. Dieser neue Streit hat die Vorstellung von einem Primat der theoretischen Vernunft und einer Philosophie, die auf der kosmologischen Idee basiert, hinter sich gelassen. Dazwischen ist die enorme Wende gelegen, die durch die Philosophie eines Kant herbeigeführt worden ist. Indem Kant zeigte, daß der Rationalismus in konsequenter wie in inkonsequenter Gestalt auf einer Illusion beruht, sofern er die Idee der Totalität der Welt dogmatistisch gefaßt hat und das heißt, daß er die Welt verstanden hat als eine Fülle und als ein Inbegriff von Dingen an sich und daß diese Vorstellung von der Welt und der Versuch, diesen Begriff von Welt zu denken, notwendigerweise in Antinomien fährt, so daß eine Veränderung in dem Vernunftgebrauch stattfinden muß, der diesen Schein des An-sich-Seins, mit dem es die Vernunft zu tun habe, der diesen Schein aufhebt. Die Konsequenz ist, daß

die Vernunft Verzicht leisten muß auf die Erfüllung des Anspruchs, eine Erkenntnis der Welt im Ganzen als einer Wirklichkeit an sich zu leisten.

Die Vernunft muß sich des Anspruchs der Erkenntnis von An-sich- Sein entschlagen. Das heißt aber, sie kann nicht mehr die Fragen entscheiden, die mit dem Weltbegriff als einem systematischen aufgebrochen sind (das sind diese vier Elemente, die vier Hinsichten, in denen Kant die kosmologische Idee betrachtet). Sie kann nicht entscheiden die Frage nach der Begrenzung der Welt, nicht die Frage der vollständigen Teilung der Elemente der Welt, nicht entscheiden die Frage nach der vollständigen Entstehung, nicht die Frage nach der letzten Begründung der Welt.

Wo immer diese Fragen in Angriff genommen werden, wird die Philosophie zwangsweise in Aporien geführt, in Antinomien. Die Frage der Anfänglichkeit kann nicht entschieden werden, und das heißt, strenggenommen ist die Vernunft inkompetent zu entscheiden, ob die Welt in der Zeit einen Anfang habe oder nicht, ob sie ewig sei oder nicht. Inkompetent ist die Vernunft in der Frage, ob die Wirklichkeit der Welt sich zusammensetzt aus letzten unteilbaren Größen und das heißt aus Monaden nach der Art eines Leibniz, und da interessiert die Frage, ob es so etwas wie unsterbliche Seelen in der Welt geben kann, die nicht mehr geteilt, also nicht mehr dem Zerfall ausgesetzt sind. Unentschieden bleibt auch die Frage, ob es in der Welt neben der Kausalität nach Naturgesetzen auch so etwas wie das Entstehen von Neuem gibt, die Setzung eines absolut neuen Anfangs, die Frage der Freiheit ist theoretisch nicht entscheidbar, Freiheit oder Unfreiheit. Und ebensowenig ist entscheidbar, ob diese Welt einen letzten Grund hat oder nicht, ob es ein notwendiges Seiendes gibt, das die Welt im Ganzen trägt und zusammenhält. Auf diese Fragen muß die theoretische Vernunft Verzicht leisten. Diesen Verzicht erkauft sie durchaus mit der Möglichkeit, zu sicheren Erkenntnissen im Raum der endlichen Dinge zu gelangen.

Damit aber ist die Vernunft nur auf dem theoretischen Sektor in ihre Schranken gewiesen. Die Vernunftkritik hat mit der bloßen Kritik des theoretischen Vermögens nur erst die halbe Aufgabe geleistet. Die andere Aufgabe ist, die Kritik zu

prüfen im Hinblick auf ihre Kompetenz, auf ihre Fähigkeiten in praktischer Absicht, in praktischer Abzweckung.

Und hier war die Kritik auf dem theoretischen Sektor jedenfalls an dem Punkt nicht ganz hoffnungslos verlaufen, als in der Frage der Ursächlichkeit, der Hervorbringung von Neuem, und das heißt in der Frage der Freiheit, diese Möglichkeit immerhin als eine Denkbare noch übriggeblieben ist. Das ist das charakteristische im dritten Typus der Antinomie bei Kant, daß die Freiheit nicht zu einer Unmöglichkeit wird, daß sie nicht undenkbar wird. Sie wird denkbar, aber diese Denkbarkeit der Freiheit gibt noch nicht das Recht, ihre Realität zu behaupten.

Diese Möglichkeit erschließt sich in dem Augenblick, wo auf die Praxis der Vernunft geachtet wird und die Frage aufgeworfen wird, ob es denn möglich sei, daß die Vernunft rein als Vernunft in das Wollen und Handeln der Menschen bestimmend einzugreifen in der Lage sei. Und hier sieht sich Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft vor den Fall gestellt, daß mit dieser Möglichkeit allen Ernstes gerechnet werden muß, daß nämlich die Idee der Vernunft, wenn sie Allgemeinheit und Notwendigkeit besagt, damit Bestimmungen bewegt und damit Bestimmungen hat, von denen durchaus mit Bezug auf menschliches Handeln sinnvoll Gebrauch gemacht werden kann.

Menschliches Handeln kann unter die Vernunftpostulate der Notwendigkeiten der Allgemeinheit gestellt werden. Und wenn Vernunft so etwas ist wie das Vermögen, der Einzug in Gesetzmäßigkeit, in Allgemeinheit, in Regelmäßigkeit, in Verbindlichkeit, dann ist diese Forderung, dann ist diese Vernunft dasjenige, das mit seinem faktischen Dasein, und das heißt mit der Idee des Gesetzes, mit der Idee der Allgemeinheit, Anspruch hat auf die denkbare Freiheit des Menschen. Unter den Vernunftbegriff des Gesetzes wird das, was in der theoretischen Vernunft nur denkbar ist, zu einer von der Vernunft nicht abzuweisenden Forderung. Und das heißt, daß jetzt die Freiheit gewissermaßen in subjektiv-praktischer Hinsicht als eine Realität nicht nur in Anspruch genommen werden darf, sondern in Anspruch genommen

werden muß, wenn nicht die Idee des Gesetzes in seiner praktischen Verbindlichkeit gänzlich dahinfallen soll, wenn nicht alle Moral dahinschwenden sollte.

Die theoretische Denkbarkeit der Freiheit und die Vernunftidee des Gesetzes in ihrem Zusammenspiel bilden den Ausgangspunkt und den Kernpunkt einer neuen Bestimmung von Rationalität und die Möglichkeit, eine neue Konzeption von rationaler Philosophie zu entwickeln, in der noch einmal die Frage aufgenommen werden kann, wie ihr Verhältnis zu bestimmen sei zu den Wirklichkeiten der Religion und des Glaubens rings umher, wie sie in der geschichtlichen Welt gewachsen sind. Es bedurfte der Umpolung, wenn ich so sagen darf, von der theoretischen zur praktischen Vernunft, um noch einmal auf dieser Ebene, auf dieser neuen Basis die Frage zu prüfen, wie es sich denn verhalte mit dem vernünftigen Denken und Wollen und dem Glauben an das göttliche Wesen.

Und hier war die Auskunft, die Kant gegeben hat, bekanntlich so, daß er ans Ende gewissermaßen, an die Grenze der praktischen Vernunft den Gottegedanken rücken mußte und konnte, in der Weise nämlich, daß angesichts der Endlichkeit menschlichen Seins die Möglichkeit, dem sittlichen Gesetz in Freiheit gerecht zu werden, nur gedacht werden kann, wenn diesem menschlichen Wesen unerachtet seiner Endlichkeit die Möglichkeit einer unentwegten Annahme des moralischen Gesetzes in Freiheit zugestanden wird. Eine ununterbrochene, eine stetige aber Annahme dieses Gesetzes in Freiheit impliziert, daß dieses Wesen nicht durch den Tod bedroht ist, und das bedeutet, daß hier um der endlichen sittlichen Aufgabe willen der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele kein verbotener, sondern ein durchaus sinnvoller Gedanke, ein Postulat der praktischen Vernunft ist. Und der Fortschritt wäre, daß wo dieses endliche Wesen in dem Fortschritt seiner Sittlichkeit begriffen zu einem Ziel dieser Sittlichkeit gelangt, dann auch so etwas wie die Rettung seiner Endlichkeit das Vernünftigste ist, was gedacht werden kann. Das heißt, daß es zu einer Synthese, zu einer Vereinigung, zu einer Versöhnung von Endlichkeit und Unsterblichkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit kommen kann.

Diese Versöhnung von Endlichkeit und Unsterblichkeit der Seele aber setzt die Kraft und das Vermögen eines Wesens voraus, das nach den Prinzipien der Sittlichkeit handelnd gleichwohl dadurch nicht in einen hoffnungslosen Gegensatz zur äußeren Natur gesetzt ist, sondern in seinem sittlichen Wollen der Natur mächtig ist. Diese Vorstellung aber eines allmächtigen sittlichen Wesens ist nichts anderes als die Idee Gottes, der nun gedacht werden darf und kann als der Garant dafür, daß in einer unendlichen Vollendung menschlicher Sittlichkeit diese Sittlichkeit nicht in der sturen Negation unseres natürlichen Daseins liegt, sondern daß unser natürliches Dasein in der Kraft dieses sittlichen allmächtigen Gottes seine Erweckung erfährt.

Mit anderen Worten: Der Gedanke der Seligkeit muß nicht preisgegeben werden, sondern Gott ist es, diese Idee wird von den Postulat des allmächtigen sittlichen Wesen Gottes sichergestellt in der Weise, daß selig der sich nennen kann und schon jetzt diese Seligkeit erhoffen kann, der weiß, daß dieses sein Wollen in Einklang steht mit dem Wollen eines Wesens, das nicht Verderben über die Natur kommen läßt, sondern diese Natur in Harmonie wissen will mit der Moralität, wiewohl der Mensch selbst nicht das Prinzip sein kann, das diese Synthese garantiert.

Die Gottesidee ist nicht eine Notwendigkeit zur Begründung der Moral. Das muß man festhalten. Sondern die Moralität wird bei Kant rein begründet aus der Kontraversion, aus dem Miteinander, aus dem Korrelat von Vernunftgesetz und Freiheitsgedanke. Und erst in der Konsequenz aus dieser moralistischen Grundlegung, erst in der Konsequenz erwächst die Möglichkeit der Gottesidee als einer sinnvollen. Die beiden Postulate der praktischen Vernunft, Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, sind in engem Sinne religiöse Postulate gegenüber dem sittlichen Postulat der Freiheit, welches als Grundlage fungiert und eine Autonomie der Moral bedeutet. Die Moral hängt nicht so mit der Religion zusammen, das sie nicht ohne Religion sinnvoll sein kann, sondern die Moral ist autonom und nur in der Konsequenz der Moralität ergibt sich auch so etwas wie ein Gottesglaube.

Die Schwierigkeit in dem kantischen Entwurf ist, daß er einerseits so etwas aufweisen möchte wie die Notwendigkeit des religiösen Postulats auf der Basis der moralischen Grundlegung. Ausdrücklich widerspricht er dem überlieferten Konzept, dem überlieferten Modell, wonach die Moral ihre Grundlage in der Religion haben soll. Eine sehr häufige These, die aufgestellt worden ist, die aber nur bestenfalls pädagogischen Wert haben kann, die nicht Anspruch auf systematische Relevanz haben kann. Aus volkserzieherischen Gründen kann man unter Umständen einmal diese These vertreten, muß sich aber des Unernstes derselben bewußt sein. Und es wäre eine Korruption der Moral, wenn man das ernstlich im Sinne hätte, sie abzuleiten aus der Religion. Die Religion kann nur im Ernst gedacht werden als eine Konsequenz der Moral.

Aber ist sie eine notwendige Konsequenz? Führt Moralität mit Notwendigkeit zur Religion? Bei Kant, und Sie können das vielleicht am geschlossensten in seiner Vorrede zur "Kritik der praktischen Vernunft" nachlesen, bei Kant ist immerhin der Anspruch spürbar, als führe die Moralität mit innerer Notwendigkeit zur Religion, in den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an das Dasein Gottes, obwohl die Logik kaum weiter reicht, als dies als eine Möglichkeit nicht auszuschließen, nicht aber sie affirmativ zu behaupten. Aus Gründen des Trostes unter Umständen kann diese Religion in der Tat eine gewichtige Rolle spielen. Aber sie muß für das moralische Subjekt nicht als ein Konstitutivum in Anspruch genommen werden. Diese Religion ist eine regulative (könnte man sagen), eine regulative Größe für das moralische Subjekt, nicht aber eine konstitutive.

Das ist von Kant selbst nicht mehr ausgesprochen worden. Es drängt aber buchstäblich in diesem Systementwurf zur Artikulation. Und diese Situation ist gegeben mit und zu Beginn des Ausbruchs des Athelmsusstreites. Bei diesen Streit, in den Fichte in Jena verwickelt worden ist, wird aus der inhaltlichen Unterscheidung von Moralität und Religion, die bei Kant noch vorhanden ist, eine substantielle Identität, wird die substantielle Identität ausgesprochen. Der Sache nach gibt es de facto kei-

nen Unterschied zwischen Moral und Religion. Bei Kant sind das noch zwei Elemente, die in einem systematischen Verbund miteinander gedacht werden sollen. Fichte hat erkannt, daß es sich dabei aber um eine im Grunde systematisch nicht mehr zu rechtfertigende, sondern mehr oder weniger als Akkommodation zu begreifende Konstruktion nur handelt.

Über den Gang nun dieses Atheismusstreites möchte ich Ihnen kurz noch einiges und die Hauptentscheidungen, die da gefallen sind, vorführen. Den Text dazu finden Sie in einer neueren Ausgabe von 1969 von Frank Böckelmann, Die Schriften zu Johann Gottlieb Fichtes Atheismusstreit, München 1969. Das ist im Grund, eine Neuauflage der früheren Sammlung von Lindau, München 1912, mit dem gleichen Titel, Die Schriften zu Fichte. Atheismusstreit. Das ist eine kleine Taschenbuchausgabe, diese Ausgabe von Böckelmann.

Ausgelöst wurde der Streit 1798 durch zwei Aufsätze, die in dem philosophischen Journal erschienen, das von Fichte herausgegeben worden ist.

Fichte war hervorgetreten und über Nacht bekannt und berühmt geworden durch seine Arbeit über eine "Kritik aller Offenbarung" aus dem Jahre 1792, wobei mißliche Publikationsumstände zu diesem Ruhm beigetragen haben, denn durch ein Versehen wurde das Titelblatt nicht mit eingebunden und erschien diese Schrift anonym. Sie war aber so ganz und gar aus dem Geist der kantischen Philosophie konzipiert und lag so sehr in den kategorialen Bahnen dieser Philosophie, daß die literarische Öffentlichkeit annahm, es handele sich um eine Schrift von Kant, und sie wurde dementsprechend enthusiastisch begrüßt, und es stellte sich bei dem Neudruck heraus, daß gar nicht Kant der Autor war, sondern Fichte, und Fichte war damit gewissermaßen unter der Maske Kants über Nacht zu einer philosophischen Rarität und zu einem philosophischen Licht neuester Ordnung geworden.

Dabei ist zu sagen, daß diese eminent scharfsinnige Untersuchung von ihm schlicht darauf hinaus läuft, daß er schon hier in dieser Schrift zeigt, daß die Idee einer Offenbarung nicht anders ihre Rechtfertigung erfahren kann als aus einem höchst

subjektiven Bedürfnis. Wer Erfahrung braucht, wird Offenbarung finden. Es ist an diese subjektive Bedürftigkeit im Grunde alles gehängt, wenn der Begriff Offenbarung zu Recht bestehen soll. Eine andere Rechtfertigung als das Angewiesensein eines Subjektes darauf gibt es nicht, wobei diese Angewiesenheit wiederum nicht als eine prinzipielle endlicher Subjektivität überhaupt aufgefaßt werden kann. Sondern hier rechnet Fichte nur mit der kontingenten Möglichkeit, daß jemand nach Offenbarung verlangt und dann ist dieses subjektive, ganz kontingente Verlangen Grund genug, die Offenbarung als Kategorie zu Recht in Anspruch zu nehmen.

Eine Konzeption, die in der Tat in der Konsequenz kantischer Religionsphilosophie liegt, die aber auch zugleich so etwas wie eine Desavouierung des Konstruktionsmodells der kantischen Moralphilosophie darstellt, sofern in dieser Konsequenz herauskommt, wie zufällig der Appendix der Religion an die Moral ist und im Grunde in der Religion nichts anderes erscheinen kann als das, was die Moral ihrem Wesen nach immer schon gewesen ist, auf welchen Schein eben die Moral auch autonom verzichten kann. Was aber nun bedeutet! Moral und Religion können überhaupt nicht auseinander genommen werden. Religion ist Moral, und eine Moral, die nicht als religiöse Wirklichkeit verstanden wird, wie das jetzt auch noch näher zu interpretieren sein wird, eine solche Moral verdient nicht den Namen derselben.

Nach dieser Publikation von 1792 hat Fichte sich genötigt gesehen, 1793 einen Beitrag noch einmal auf einem ganz anderen Feld zu veröffentlichen, auf dem Feld der politischen Theorie. 1793 schreibt er und veröffentlichte den Beitrag "Zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution". Und in dieser Schrift erweist er sich als ein konsequenter Parteigänger der französischen Revolution, als ein Jakobiner reinsten Wassers. Der öffentliche Erfolg der Schrift war nicht geringer als der ein Jahr zuvor. Er hat diesen Beitrag allerdings nicht unter seinem Namen veröffentlicht, wohl wissend um die deutschen Verhältnisse und um die deutschen "Sympathien" für die französische Revolution.

Immerhin war sein Ansehen so gestiegen, daß er 1794, wobei Goethe sehr maßgeblich mitgewirkt hat, auf einen Lehrstuhl für Philosophie nach Jena berufen wurde. Und dort hat er eine sehr intensive Lehrtätigkeit entfaltet, es entstand 1794 auch bereits der Entwurf seiner Wissenschaftslehre, und es schien alles darauf hinauszulaufen, daß hier eine enorm fruchtbare philosophische Arbeit sich entfalten konnte.

Bis eben 1796 jenes Journal erschien mit dem Aufsatz von Fichte den er einem Beitrag eines Schülers von ihm vorangestellt hat. Der Aufsatz von Fichte lautet: "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Er hat diesen Aufsatz vorangestellt dem Aufsatz seines Schülers Vorwerk, den er in demselben Journal mit dem Titel veröffentlichte: "Entwicklung des Begriffs der Religion". Fichte hat seinen eigenen Aufsatz vorangestellt, um gewisse Momente noch deutlicher zu profilieren, nicht etwa als eine Korrektur des Vorwerkschen Entwurfs, sondern nur, um gewisse Dinge noch klarer zu sagen und die Linien anzudeuten, in denen er seine Konzeption an diesem Punkt weiterzubilden gedacht hat.

Die beiden Aufsätze erregten Protest, und es kam zum Vorwurf des Atheismus. Über die inhaltliche Bestimmung werden wir uns gleich noch zu verständigen haben. Das wiederum hat zu Schritten der kursächsischen Regierung geführt, die ihrerseits nicht versäumte, in Weimar entsprechende Maßnahmen gegen die Autoren zu verlangen. Fichte sollte einen Verweis erhalten wegen seiner unbedachten Äußerungen in Religionssachen, die eigentlich in die Zuständigkeit des Kultusministeriums und nicht in die Zuständigkeit der Gelehrten fällt.

Dagegen protestierte Fichte und kündigte für den Fall eines Verweises an ihn seinen Weggang von Jena an, was nun in Weimar zum Vorwand genommen wurde, ihm sogleich den Abschied zu geben. Wobei man sagen muß, daß es unentscheidbar geworden ist, ob er wegen dieses Vorfalls im philosophischen Journal aus Jena entlassen wurde oder ob sein Ruf als rüder Jakobiner, in dem er auch während seiner ganzen Weimarer Lehrtätigkeit stand, im Hintergrund dieser Disziplinierungsmaßnahme stand. Bei Goethe wird man annehmen können, daß sein angestammter Sinn

für Autoritätsverhältnisse ihn zu der Empfehlung mit veranlaßt hat, daß Fichte verabschiedet wurde. Denn das war nun einmal unerträglich, daß Drohungen gegen eine Regierung ausgesprochen werden. Und Goethe wußte zu genau um die Verhältnisse von Unter- und Überordnung, als daß er da einen falschen Verdacht hätte aufkommen lassen wollen und können.

Fichte war tief über diese Entscheidung getroffen, und man kann sagen und es wird auch behauptet, daß von diesem Zeitpunkt an in seinem Denken eine eigentümliche Modifikation eingetreten sei, ein Wandel des Denkens, der um das Jahr 1796/99 stattgefunden haben soll. Fichte ging damals 1799 von Jena nach Berlin, und ich möchte hier zitieren, was Friedrich Wilhelm III. , der preußische König damals, auf die Verdächtigungen, die von Seiten seines Polizeiministeriums ihm ins Haus getragen werden, daß dieses renitente Subjekt Fichte doch unter Umständen eine öffentliche Gefahr in Berlin darstellen könnte - Friedrich Wilhelm III. reagierte damals ganz wie sein großer Ahn Friedrich II. "ist es wahr", so lautet dieser denkwürdige Spruch, "ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen. Mir ist das nichts. " Und dies war die königliche Aufenthaltsgenehmigung für Fichte, der schon bald dann auch in Kontakt mit den Kreisen der Romantiker kam und 1810 erster Rektor der neugegründeten Berliner Universität wurde. Eine glänzende Rehabilitierung für ihn, obwohl er stets ein ungeliebter Gast in der philosophischen und akademischen Szene in Berlin geblieben ist. Seins größte Wirksamkeit lag zweifellos in seiner Jenaer Zeit, die diesen Abschluß mit dem Atheismusstreit fand.

Ich möchte in der nächsten Stunde Ihnen noch diesen Atheismusstreit in dem Kernproblem, um das es dabei geht, vorführen. So wie es in dem Spinozismusstreit um die Frage der Einheit, der Verträglichkeit von Metaphysik und Religion ging. Jacobi meint, Religion und Metaphysik sind im Zeichen des Spinozismus unvereinbar geworden. So ist hier die Frage, die im Atheismusstreit anstand, die Frage der Einheit und der substantiellen Identität von Moral und Religion. Eine Position, die von

der einen Seite in Anspruch genommen, von der anderen Seite energischer bestritten worden ist. Beide Momente, beide Frontlinien, Frontrichtungen, Religion und Metaphysik, Religion und Moral, werden wir in den Reden Schleiermachers wiederum als die Herausforderung finden, auf die seine Konzeption eine lösende und klärende, allseits befriedigende Antwort geben wollte. Ich muß diesen Aspekt, eben den Kernpunkt des Atheismusstreites Ihnen in der nächsten Stunde noch entwickeln anhand des ersten Aufsatzes von Fichte: "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung"

Dienstag 29. 4. 1980 – Geist und Natur (Kant, Fichte)

Wir hatten uns nach dem Spinozismusstreit dem Atheismusstreit von 1798 zugewandt als einer anderen Gestalt und als einer anderen Ausprägung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Religion, eine Streitsituation, in der sich das Interesse verlagert hat vom Plateau der theoretischen Vernunft und aus der Region der Frage nach der Beziehung zwischen Metaphysik und Gottesglauben auf das spezifisch neuzeitliche Plateau der praktischen Vernunft, wobei die Problemzone nun nicht mehr die der Metaphysik und des Gottesglaubens ist, sondern die Problemzone der Moralität und des Gottesbewußtseins. Die Schriften des Atheismusstreites sind die Dokumentation dieser neuen Lokalisierung des Vernunftproblems der Religion und des Gottesproblems der Vernunft.

Mit dem Wechsel dieser Ebene ist jedenfalls ein Versuch endgültig ausgeschlossen, der Versuch nämlich, der das Verhältnis von Sittlichkeit und Frömmigkeit im Schema der Fundierung der Moral in Religion zu definieren versucht hat. Die neue Situation ist vielmehr so, daß nach einer vernunftmäßigen Relationsbestimmung neuerlich gesucht werden muß und zwar in einer unmittelbaren Reflexion auf die Fragen der Moral ohne Abstützung auf einer naturphilosophischen Basis. Geblieben ist das gemeinsame Interesse, daß die Metaphysik wie die Moralphilosophie mitbringt, das gemeinsame Interesse der Philosophie an dem Grundproblem der

Religion im wörtlichsten Sinne. Die Philosophie möchte dem Glauben, den verschiedenen Glaubensweisen, so auf den Grund gehen, daß aus diesem Grund ersichtlich wird, wo es sich um wahren Glauben handelt und wo eine Verfälschung des Glaubens begonnen hat und wo sie zu beenden ist.

Dabei ist der Sinn dieses philosophischen Diskurses von Fichte in seiner Schrift am Anfang mit aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgestellt worden und damit auch einem viel verbreiteten Mißverständnis entgegengetreten worden, als könne die Philosophie mit ihrem Versuch der Begründung so etwas herbei führen wie die Neuschaffung von Glauben, von wahren Glauben, als sei gewissermaßen die philosophische Begründung kreativ im Hinblick auf das Gottesverhältnis, das hier in Frage steht. Zu Recht prangert demgegenüber Fichte dies als ein verheerendes Mißverständnis an.

Man hat zu Unrecht dafürgehalten, daß der sogenannte moralische oder überhaupt die üblichen Gottesbeweise Beweise im strengen Sinne den Worten seien, das heißt, daß man angenommen habe und weithin noch immer anzunehmen scheint, durch solche Demonstrationen würde der Glaube an Gott allererst in die Menschen hineingebracht oder der Menschheit andemontiert werden. Eine solche Auffassung operiert mit einem ebenso entnervten und entseelten Glaubensbegriff, wie zugleich der Sinn des Philosophierens pervertiert wird. Denn sowohl der Mensch als auch die Philosophie werden karrikiert, wo die Vorstellung herrscht, an sich habe der Mensch keine Ahnung vom göttlichen Leben, die Philosophie liefere mit ihren Gottesbeweisen aber das wirksame Instrument, um ihm endlich das richtige Bewußtsein über Gott beizubringen.

Fichte betont und legt Wert darauf, daß es sich in Wirklichkeit so verhalte, daß der Glaube an eine göttliche Weltordnung von der Philosophie immer schon als eine Tatsache vorausgesetzt werde und als ein reales Datum, als eine Wirklichkeit, die nicht von der Philosophie selbst erzeugt wird, zugrunde liegt, um nun der philosophischen Religion Gegenstand dafür zu werden, was dieser Tatsache als begründendes Element vorausgeht oder in ihr enthalten ist. Die Aufgabe der Philosophie

ist nicht die Erzeugung des Glaubens, sondern ist die Erfragung des Grundes, aus dem dieser Glaube besteht und zwar immer schon der Reflexion zuvor besteht.

Deshalb kann er auch sagen, er wolle seine Untersuchung nicht für eine Überführung des Ungläubigen halten, also die Verwandlung eines Ungläubigen in einen Gläubigen, sondern für eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen. Wir haben nichts zu tun, als die Kausalfrage zu beantworten, sagt er, nämlich wie der Mensch denn zu dem Glauben, den er hat, komme und worauf dieser Glaube sich zu Recht stütze und gründe. Denn es geht ihm nicht um die genetische Frage, wie der Glaube in einem Menschen entstanden sei und was die Motive und die Bestimmungsgründe gewesen sind, sondern die Frage, die von ihm gestellt wird, ist, wenn ich so sagen darf, die Rechtsfrage, zu und mit welchem Recht dieser Glaube in einem Menschen ihn bestimmt und beschließt.

Und deshalb ist die leitende Frage für ihn in dem Aufsatz "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" von 1798 die Frage, worin der notwendige Grund dieses Glaubens zu suchen sei, auf welches Gebiet sich die philosophische Untersuchung begeben muß, um diesen Grund ansichtig zu machen. Und hier ist bemerkenswert und wichtig und zeigt die neue Ebene der Diskussion an, daß Fichte es von Anfang an mit allem Nachdruck abwehrt, diese Notwendigkeit dadurch aufzudecken, daß von der Existenz oder der Beschaffenheit der natürlichen Welt in einem Rückschlußverfahren auf einen vernünftigen Urheber gegangen wird, um in ihm gewissermaßen den Inhalt und den Grund des Glaubens ausfindig zu machen. Diese Versuche sind in der Vergangenheit unternommen worden, und diese Versuche waren die Wege der alten Metaphysik der natürlichen Welt.

Die Untauglichkeit dieses Weges, so meint Fichte, ist offenbar geworden, seitdem die Sinnenwelt nicht nur in gemeiner Auffassung betrachtet wird im Sinne der unmittelbar an diese Natur herantretenden Naturwissenschaft, sondern seit diese Welt nun auch in transzendentaler Hinsicht betrachtet wird und entdeckt und erkannt wird als die Welt der Erscheinungen, so daß nicht die Frage gestellt werden kann, was diesen Erscheinungen als Realgrund die Basis bildet, sondern daß die Frage

zurückgewendet ist auf dasjenige Subjekt, dem diese Erscheinungen als Erscheinungen gegenüber sind. Es ist die Wendung vom Objektiven in die subjektive Dimension der Wirklichkeit und des Seins. Das kategorische Urteil, das Fichte fällt und es für ein definitives ansieht, lautet: Von der Sinnenwelt aus gibt es keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen.

Das ist die radikale Absage an die bisherige traditionelle Metaphysik. Da war immer noch die Meinung gewesen, so etwas wie den letzten Grund und den höchsten Zweck dadurch zu ermitteln, daß die bestehende Welt auf ihre konstituierenden Faktoren hin untersucht wird und von der Voraussetzung der bestehenden Welt aus erfragt wird, wodurch diese Welt besteht und wozu diese Welt besteht, damit Menschen in der Ausrichtung auf das Wcher und das Wozu des Weltganzen sich selbst als Naturwesen einbringen und damit so etwas wie ihre moralische Aufgabe unmittelbar aus der bestehenden Natur übernehmen und sich aneignen.

Dieser Weg, so meint Fichte, ist definitiv verschlossen. Er nennt nicht den, durch den diese Möglichkeit beendet ist, sondern setzt voraus, daß gleichsam der Zeitgeist längst diese Position erreicht hat, das neue Plateau der praktischen Vernunft und der Moralität. Und deshalb zielt dann auch die Frage nach dem Grund über diese Sinnenwelt hinaus und Fichte stellt den positiven Satz auf, durch unseren Begriff einer übersinnlichen Welt müßte jener Glaube begründet werden.

Worum handelt es sich, wenn hier der Begriff einer übersinnlichen Welt eingeführt wird? Was ist damit gemeint? ist dies ein konkreter Begriff, oder ist es eine abstrakte Korruption? Die Erläuterung von Fichte möchte ich hier zitieren, denn es ist so etwas wie das Kernstück seiner weiteren Überlegungen. Es gibt einen solchen Begriff, behauptet er, es gibt einen Begriff einer übersinnlichen Welt, der nicht ein Konstrukt nur ist, sondern der real wäre. Denn so lautet seine Umschreibung: "*Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese*

Freiheit aber ist nicht unbestimmt, sondern sie hat ihren Zweck. Nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich so selbst. Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche".

Zur Erläuterung dieser Sätze darf ich vielleicht hinzufügen, daß bei Fichte ein Fortschritt über den Initiator dieser neuen Denkweise insofern stattgefunden hat, als Kant noch der Meinung war, daß das moralische Subjekt seiner selbst nur inne und gewiß werden kann, wenn es sich selbst versteht unter der Bedingung des unbedingten moralischen Gesetzes. Man könnte sagen, die für die neue Philosophie leitende Frage, wer der Mensch sei, geht bei Kant von der Reflexion auf das "Du sollst" aus.

Der Fortschritt Fichtes demgegenüber könnte damit bezeichnet werden, daß Fichte die Auskunft "Wer bin ich? Wer ist der Mensch?" in der Analyse und Reflektion des Satzes "Ich will" vornimmt. Nicht mehr das "Du sollst" und die Erkenntnis des moralischen Subjektes indirekt im Spiegel des unbedingten Gesetzes, sondern Fichte rechnet mit der Möglichkeit einer unmittelbaren inneren Gewißheit des moralischen Subjektes selbst, das Subjekt, das da sagt: "Ich will".

Und er erläutert das nun. Dieses "Ich will" ist nicht einfach eine abstrakte Größe, sondern es ist näherhin zu kennzeichnen in einem gewissen Reflektionsgang, der auch sichtbar macht, wie in diesem "Ich will" das ursprünglich urhebende Subjekt wie auch sein letzter, endlicher, endgültiger Zweck vereinigt sind. Denn "Ich will" heißt: "Ich will sein, was ich zu sein habe".

Und dieses, was ich zu sein habe, ist der Zweck meines Willens, der nicht aufgeladen ist von irgendwoher, sondern der aus diesem Willen selbst besteht.

Und in dem "Ich will" und in dem "Ich will sein, was ich zu sein habe", tue ich auch das, was ich zu tun habe. Man könnte sagen: Indem ich tue, was zu tun ist, tue ich meine Pflicht, und so, wie das, was ich zu sein habe, der Zweck meines Willens ist, so ist das, was ich zu tun habe, meine Pflicht. Mein Planen und mein Tun aber

empfangen ihre nähere Bestimmung dadurch, daß das Wollen ergreift, was das Wesen des Wollenden ist. Ich habe zu sein, was ich bin, und was bin ich? Ich bin ein Vernunftwesen. Deshalb ist sehr primitiv zu sagen: Ich will vernünftig sein, weil ich vernünftig zu sein habe. Und ich habe vernünftig zu handeln, weil ich dieses Handeln in einer produktiven Ausrichtung auf den Zweck meines Seins setze. Das vernünftige Sein als der Zweck meines Willens und das vernünftige Tun als meine Pflicht stehen in dem inneren Verhältnis, daß durch das vernünftige Tun das vernünftige Sein erreicht werden soll und daß zur Erreichung dieses vernünftigen Zwecks nichts anderes erforderlich ist, sondern völlig ausreichend das vernünftige Tun.

Das Sein des Ich ist nicht ein unmittelbares Vorhandensein, auf das man reflexiv, bewußtseinsmäßig zurückkommen könnte, sondern das Sein des Ich ist ein solches, das nur in dem Maße ist, in dem es in den Willen aufgenommen ist. Kein Ich ist an sich, sondern jedes Ich ist nur in dem Maße, in dem es Ich sein will. Und dieser Wille konstituiert es und bedingt, so meint Fichte, auch seine schlechthinnige Überlegenheit gegenüber jeder bloßen Natur. Selbst wenn dieses Ich eine Naturtatsache wäre, würde es dennoch in den Rang eines für mich Verbindlichen und Wesentlichen erhoben werden, wo ich es mir selbst zur Aufgabe gemacht habe. Man könnte auch sagen: Ich muß für mich sein, was ich an sich bin, und nur in dem Maß, in dem ich für mich bin, was ich an sich bin, bin ich es auch an sich. Das An-sich ist verschlungen, wenn es nicht auch in das Für-sich aufgenommen ist, es vergeht. Das Ich verliert sich selbst, wo es nicht in dieses Für-sich aufgenommen ist.

Und das ist für Fichte offenbar eine faszinierende; Erkenntnis, die faszinierende Erkenntnis der Möglichkeit schlechthinniger Freiheit. Es gibt nichts, wodurch ich von außen determiniert bin, sondern ich vermag mich aus allen Bezügen herauszunehmen. Denn jeder Zweck ist mir nur sinnvoll in dem Maß, in dem ich ihn mir zu eigen mache. Ich bin der Konstitutionsgrund meines Endzwecks.

Das ist etwas fundamental Neues gegenüber der überkommenen Philosophie. Ich erinnere z. B. noch an die Theorie etwa eines Aristoteles, um die Ethik zu entwickeln, um den Menschen tatsächlich als moralisches Wesen anzusprechen und zu erkennen, bedarf es der Erkenntnis des natürlichen Endzwecks des Menschen und dies muß mit den Mitteln der theoretischen Vernunft passieren. Und nur in dem Maß, in dem es gelingt, diesen natürlichen Endzweck zu erfassen, kann er auch eine Aufgabe der praktischen Vernunft werden, und eine Aufgabe der praktischen Vernunft heißt, daß ich mir dann die tauglichsten Mittel seiner Realisierung aus dem Arsenal seiner Natur heraus suche. Denn er ist natürlicherweise vorgegeben und kann philosophisch erkannt werden.

Fichte sagt nichts von Vorgegebenheit. Was Zweck meines Existierens ist, ist die Setzung meiner Vernunft. Und weil ich mich als vernünftig verstehe, lasse ich nichts gelten als dasjenige, was ich mir vorgenommen habe. Ich bin der Autor, der Urheber letzter Zwecksetzung. Dies macht das Ich zu einer schlechterdings einzigartigen, aus allen Naturzusammenhängen und Naturbedingungen herausgelösten Größe.

Und mit diesem Sich-selbst-Wollen und mit diesem Sich-selbst-Setzen ist sogleich die Gewißheit verbunden, daß dieses setzende Ich auch das allein das Ziel erreichende Ich sein kann. Es versteht sich und ist sich seiner selbst gewiß als der zureichende Grund für die Verwirklichung des Zwecks. Das heißt, es ist mit dem Willen zu sich selbst die Gewißheit verbunden, der allein zureichende Grund auch der Realisierung zu sein. Und dies ist die innere moralische Gewißheit, die mit dem moralischen Subjekt auf den Plan tritt.

Und daß es nicht ein vergeblicher Akt ist, der hier passiert, nicht eine einmalige Sache, eine einmalige Aktion der Befreiung aus Naturzwängen und Naturzusammenhängen, sondern daß gewissermaßen der einmalige Akt in sich selbst die vergewissernde Versprechung der Erreichung eines vernünftigen Seins im Ganzen hat. Mag dieser Akt im Augenblick ein einzelnes an Vernunft sein, so enthält er in sich dennoch den unverzichtbaren Trend und die unverzichtbare Tendenz darauf, daß

alles in der Welt vernünftig zugeht. Und wer nur diesen ersten Akt des vernünftigen Wollens gesetzt hat, der hat in sich die unverzichtbare und die unauslöschliche Neigung und den unauslöschlichen Willen, diese Vernünftigkeit in alle Welt hineinzutragen und alle Welt nichts anderes sein zu lassen als das bloße Material, als den bloßen Stoff der vernünftigen Handlung und des vernünftigen Wollens. Keinerlei Fremdbestimmung, keinerlei Heteronomie, Die Welt der Natur kommt nicht als eine maßgebende Größe in Betracht, sondern nur noch als materia des moralischen Wollens und der moralischen Energie.

Diese moralische Gewißheit, die im ersten Akt von Moralität schon enthalten ist, ist nun, das ist die Meinung Fichtes, dieses und nichts anderes ist der eigentliche Sinn wahren Glaubens und wahrer Religion. Das bedeutet, daß keinerlei Moralität in der Welt umsonst geschieht, daß jede Sittlichkeit ihren Sinn hat für alle Ewigkeit und daß diese Bestimmung, diese Selbstbestimmung, wenn ich so sagen darf, einen unendlichen Wert hat. Mit der moralischen Selbständigkeit des moralischen Subjektes wird die Überzeugung geweckt, daß keine Unternehmung des Rechttuns vergeblich sei, so daß Moralität und Religion nur zwei Seiten ein- und derselben Sache sind. Wenn von dem Glauben an eine göttliche Weltregierung gesprochen wird, ist nichts anderes gesagt, als daß dies die Überzeugung bedeutet, daß die sittliche Lebensweise und die sittliche Lebensform die Kraft hat, die Welt in ihrem Sinne so umzugestalten, daß die natürliche Welt nichts anderes als der Boden, als die Plattform, als die Ebene ist, auf der sich die Kultur einer moralischen Menschheit zu erheben vermag, einzurichten in einer Welt, von der sie nicht abhängig ist, sondern der gegenüber sie die restlose Überlegenheit der Selbstbestimmung an sich hat und in sich trägt.

Das heißt aber für Fichte, daß Moral als das Wollen des vernünftigen Subjektes im Blick auf einen absoluten und vollständigen Endzweck immer schon eine Demonstration und Manifestation ursprünglichster Einheit von Moral und Religion bestimmt. Moralität und Religion sind, so sagt er, absolut eins. Religion ist nichts anderes als der Gedanke daran, daß das sittliche Tun auch seinen Zweck erreichen

wird und diesen Zweck auch in sich als Zielbestimmung immer schon enthält und garantiert, selbst wenn der empirische Erfolg ausbleibt. Die moralische Tat bürgt für sich selbst und ist in sich selbst bereits die Setzung des entscheidenden Zwecks aller Vernunft. Deshalb könnte man bestenfalls Moral und Religion unterscheiden wie den einzelnen Akt und das universale Sein. Moralität als das je noch einzelne Tun, das auf ein allgemeines, umfassendes Sein aus ist, ohne daß dieses Sein schon in der Welt vorhanden wäre und dennoch im Tun von Schlechtem die Gewißheit bereits präsent.

Moralität und Religion sind eins, wie Tun und Besinnung in der Moralität eins sind. Keines kann von dem anderen abgebrochen werden, niemand kann vorgestellt werden, der nach dem Prinzip der Sittlichkeit handelt und von der Vergeblichkeit dieses Tuns durchdrungen ist. Eine pessimistische Moral, so meint Fichte, ist eine Absurdität, das heißt, eben so sehr wie eine immoralische Religion eine Unerträglichkeit in der modernen Welt ist. Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die mit einer falschen Hoffnung trägt, vorgebliche Moralität ohne Religion führt bestenfalls zu einer äußeren Anständigkeit, ohne daß aber gesagt und sichergestellt ist, daß diese Anständigkeit nicht aus bloßer Berechnung praktiziert wird. Keine Religion ohne Moral, keine Moral ohne Religion.

An diesem Punkt nun macht Fichte seinen Unterschied auch gegenüber Kant noch einmal an zwei Punkten deutlich, nämlich an dem einen Punkt, der auf einer falschen Verhältnisbestimmung von Moral und Religion basiert, wenn nämlich behauptet wird, daß die Pflicht ohne jede Rücksicht auf irgendeinen Zweck erfüllt werden müsse. Dagegen meint Fichte, daß man zu keiner Zeit eine sittliche Selbstbestimmung ohne Zweckbestimmung vorstellen und denken kann. Freilich wirft er damit Kant eine Abkopplung der Zwecksetzung von der moralischen Subjektivität vor, die Kant so nicht gemeint hat.

Der Unterschied liegt vielmehr in der Art und Weise, wie der Zweck des sittlichen Wollens bestimmt wird. Bei Kant ist dieses eine Moment noch mitenthalten, was bei Fichte radikal getilgt ist. Fichte weiß zwar auf jeden Fall um die Endlichkeit

des menschlichen moralischen Subjektes. Aber diese Endlichkeit wird bei ihm in seiner Philosophie nur noch als ein Hemmnis, als eine Hemmung, als ein Hindernis des sich durchsetzenden reinen Vernunftwillens angesehen. Bei Kant hingegen ist, wenn ich so sagen darf, diese Endlichkeit noch mit einem Moment, mit einem Hauch von Utopie versehen insofern, als an dieser Endlichkeit auch das andere hängt, was wert ist, festgehalten zu werden, nämlich das Versprechen sinnlichen Glücks. Und dieses Moment der Endlichkeit hat Kant in seiner Zweckbestimmung eben nicht preisgegeben, sondern war der Meinung, daß die Vollendung, der Endzweck, auch der sittliche Endzweck dieses Element des Glückes noch in sich enthalten muß. Das ist aber ein Element, das aus der reinen moralischen Selbstgesetzgebung nicht mehr ableitbar ist. Und deshalb war für ihn die Idee eines Natur und Sittlichkeit in gleicher Weise umfassenden Wesens, das mächtig genug wäre, das Element sinnlichen Glücks zu integrieren in die sittliche Vollendung, eine unverzichtbare Idee.

Für Fichte ist diese Endlichkeit wesentlich das äußere Material, das als Stoff gebraucht wird und in der Bestimmung der Subjektivität nur als ein Hindernis angesehen werden kann, das sukzessive mehr und mehr überwunden werden muß, bis es zur Belanglosigkeit gänzlich degradiert ist. Der sittliche Endzweck Fichtes ist purgiert, ist gereinigt von allen Elementen der Sinnlichkeit, und keines dieser Elemente hätte ein Anrecht, in die neue, in die moralische Weltordnung aufgenommen zu werden.

Dies ist der eine Punkt des Unterschiedes, den Fichte gesetzt hat, eine Radikalisierung der Moralität bis zur Austreibung der letzten Elemente von Natur, und das andere, woran ihm gelegen ist: Er möchte sicher gestellt wissen, daß der Gedanke einer religionslosen Moral sich als eine unmögliche Vorstellung erweist. Er sagt, diejenigen, die behaupten, den Satz aufstellen: Selbst wenn jemand an Gott und Unsterblichkeit verzweifelte, müßte er dennoch seine Pflicht tun, diese These verkennt, wovon sie eigentlich spricht. Sie operiert in Wahrheit nicht mit dem Primat der sittlichen Selbstbestimmung des vernünftigen Ich, sondern geht noch im

Grunde heimlich von der naturalistischen Voraussetzung aus, als müsse zunächst und zuerst Gott und die Unsterblichkeit erkannt werden, damit auch die Pflicht des Menschen von ihm wahrgenommen werden kann. Wenn Ernst gemacht wird mit dem unbedingten Primat der Moralität, dann erweist es sich auch, daß eine solche pessimistische Einschätzung, die Verzweiflung an Gott und Unsterblichkeit, und das heißt die Verzweiflung an der Sinnhaftigkeit sittlichen Handelns, schlechterdings unmöglich ist.

Das moralische Subjekt ist ein solches, das gerade in Unbefangenheit gegenüber den möglichen negativen Konsequenzen agiert und tätig ist, Das moralische Subjekt läßt sich genug sein an dem Rechten und deshalb kann Hegel auch diese Konzeption von Religion als die "Religion des fröhlichen Rechten" bezeichnen. Die Religion, die deshalb als fröhliches Rechten charakterisiert wird, weil sie rücksichtslos ist. Sie ist so fröhlich, wie sie rücksichtslos ist, sie nimmt nämlich keinerlei Rücksicht auf eventuelle Konsequenzen. Weshalb Heine vor den Fichtelianern Sorge hatte und die Franzosen davor warnte, wenn eine Nation von Fichtelianern entstünde, dann müßte mit der rücksichtslosesten Moralität gerechnet werden, die man sich vorstellen kann und die auch bereit ist, über Leichen zu gehen. Denn was ist die Natur und was ist Sinnlichkeit gegenüber den Aufträgen und Zwecksetzungen der reinen Vernunft, Die Vernunft muß rein sein, und sie muß unangetastet bleiben von allen äußeren Naturbestimmtheiten.

Dies ist der wahre Glaube, heißt es, diese Ordnung ist das göttliche Selbst. Und beides, dieser Glaube und diese moralische Ordnung, die Identität des moralischen Subjektes, das, indem es sich selbst vornimmt gewissermaßen, sich selbst zum letzten Zweck macht, dies wird konstruiert durch das Rechten. Das Göttliche ist eine Ausgeburt des richtigen Tuns. Und dies, so meint er, ist das einzig mögliche Glaubensbekenntnis, unbefangen zu vollbringen, was die Pflicht gebietet ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Und dieser Glaube ist die Religion, die in jeglicher

Hinsicht als vollständig und total angesehen werden kann. Die moralische Ordnung, der Zusammenhang zwischen Ich und Zweck, ist selbst Gott. Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen.

Und es liegt deshalb auch in keiner Weise ein einsichtiger Grund in der Vernunft vor, aus der moralischen Weltordnung herauszugehen und durch einen Schluß vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes, von dieser Weltordnung unterschiedenes Wesen zu behaupten. Diese Diktion ist die Ausgeburt einer Philosophie, die sich selbst mißverstanden hat. Der ursprüngliche Verstand bedarf keiner von der moralischen Weltordnung unterschiedenen göttlichen Substanz in seiner Vorstellung. Sondern die moralische Weltordnung und Gott das sind recht verstanden Synonyma, und man muß einsehen und es läßt sich zeigen, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ein in sich allemal widersprüchlich ausfallender und vernünftig unmöglicher Begriff ist.

Die Position, die damit von Fichte eingenommen wird, ist vergleichbar durchaus der Position, wie sie im Spinozismus aufleuchtete, nur daß an die Stelle des naturalistischen, des natürlichen, des metaphysischen Pantheismus hier so etwas wie ein moralischer Pantheismus getreten ist. Was bei Kant noch in Gestalt eines moralischen Theismus oder einer theistischen Moral auftrat, ist hier bei Fichte reduziert auf dasjenige, was rational notwendig und was vernünftig verantwortbar ist, und dann erweist es sich, daß diese überschüssende Idee eines von der moralischen Weltordnung unterschiedenen Wesens ein spekulativer Überschlag, sozusagen eine Redundanz ist, die nur Verwirrung stiften kann und die man glücklich aus der Philosophie eliminiert.

Wesentlich ist für ihn, daß mit der Entscheidung, mit der moralischen Entscheidung, mit der Vernunftentscheidung des vernünftigen Wesens zu sich selbst eine ganz neue und gegenüber der Natur unvergleichliche Ordnung erreicht ist, eine Ordnung, von der die natürliche Welt mit allen ihren immanenten Gesetzen bestenfalls wie die ruhende Grundlage sein kann. Und diese moralische Welt ist nach eigenen Gesetzen geordnet. Jene Naturwelt mag ablaufen, wie immer sie will, sie

kann bestenfalls die Bedeutung haben, der Freiheit einen Raum zu bieten, in dem sich diese Freiheit entfaltet. Aber sie hat nicht den mindesten Einfluß auf die Frage von Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Miteinander-Lebens von vernünftigen Subjekten. Nicht die geringste Gewalt eignet der Natur über das freie Wesen.

Und nun kommt ein interessanter Satz: "Selbständig und unabhängig schwebt dieses freie Wesen über aller Natur". Das ist nun der Punkt, wo gewissermaßen auch das Problematische, das Höchst-Problematische dieses Fichteschen Entwurfs sichtbar wird. Die moralische Welt schwebt über der Natur, kaum von dieser Natur berührt, jedenfalls in keiner Weise von ihr bestimmt. Die Frage ist: In welchem Maß und Umfang vermag dieses vernünftige moralische Wesen seinerseits auf diese ruhende Naturgrundlage bestimmend einzuwirken? Treibt Fichte mit seinem Konzept eines in moralischen Pantheismus nicht einen gefährlichen Dualismus hinein, der eine Zwei-Weltentheorie neuer Art konstruiert, nämlich die moralische Welt auf der einen und die natürliche Welt auf der anderen Seite?

Keine dieser beiden Welten steht mit der anderen in irgendeiner sinnvollen Beziehung, so daß die eine zwar das Prädikat der Realität für sich in Anspruch nehmen kann, die natürliche Welt, während die andere in den Verdacht der schieren Idealität hineingerät. Was für die Idealität dann an Positivem noch Übrig bliebe, wäre das rein Vernünftige ihres Wesens und die Natur wäre dasjenige, was nun gerade der Irrationalität wiederum ausgeliefert würde. Gehen so die Wege der Philosophie auseinander, daß im Reich der Natur die Unvernunft und die Realität regieren, während im Reich der Moral Vernunft und Idealität übrigbleiben? ist das nicht die Zerteilung der Welt in eine finstere auf der einen Seite und in eine gespenstische auf der anderen Seite? Das ist das Dilemma, das sich hier schon bei der Fichteschen Philosophie abzeichnet und das dann von einem Mann wie Schelling etwa als Aufgabe der Fortsetzung verstanden wurde, daß nämlich die Moralphilosophie nun um eine neue Form von Naturphilosophie ergänzt werden müsse.

Diese Konzeption Fichtes aber hat ihn schon zu der damaligen Zeit, 1799, den Vorwurf des Atheismus eingebracht, wie eben auch gegen den spinozistischen Entwurf

der Naturphilosophie dieser Vorwurf bereits längst erhoben war. Und die Parallelität fordert auch geradezu zu diesem Vorwurf heraus, so daß die Ambivalenz in religiöser Hinsicht bedeutet: ist in der spinozistischen Philosophie auf naturalistischer Basis eine Form von Religion vorgebildet, die in den traditionellen Urteilmustern als atheistisch beschrieben werden muß, während sie in Wirklichkeit eine höhere Form, eine neue Art von Religion präludiert, und ist das Pendant dazu nicht von Fichte geleistet worden in seiner Neubestimmung des Verhältnisses von Moral und Religion in der Weise, daß unter der Voraussetzung, daß Religion in Moral enthalten ist und Moralität nur entspringen kann, daß darin ebenfalls eine völlig ungewöhnliche und neuartige Form von Frömmigkeit auf den Plan getreten ist, die in den alten Denkmustern nur mit dem negativen Urteil des Atheismus versehen werden kann? jedenfalls ist es der letzten Gestalt des metaphysischen Rationalismus mit seiner Verurteilung als Widerspruch gegen die Religion und gegen den wahren Glauben ergangen wie einer Präfiguration dessen, was sofort der neuen Geburt dieser moralischen Philosophie bei Fichte entgegengetönt ist in einer anonymen Schrift aus dem Jahre 1799, woran sich dann eben die staatlichen Maßnahmen gegen den Philosophen geknüpft haben, die Schrift eines Vaters, in der er den studierenden Sohn in Jena vor dem Vorwerkschen und Fichteschen Atheismus gewarnt hat. Diese Schrift wurde der Anlaß, daß dann gegen Fichte eingeschritten wurde.

Symptomatisch und das Wesentliche scheint mir hier dies zu sein, daß sowohl der ausgebildete Typus der rationalistischen Metaphysik eine Form hervorgebracht hat, die auf der Verbindung von Metaphysik oder Naturphilosophie und Religion basierend in das Zwielficht von welthafter Frömmigkeit oder atheistischer Vernunftgläubigkeit geraten ist, und daß auf der anderen Seite die neue Verbindung, die neue Liaison von Sittlichkeit und Religion ebenfalls nicht vor diesem Zwielficht gewahrt geblieben ist, sondern sofort eigentlich in den ersten Jahren ihrer Artikulation mit diesem Dilemma belastet in die weitere Geschichte eingetreten ist.

ist diese moralische Frömmigkeit, die Frömmigkeit des moralischen Subjektes, ist das die echte Erbin der alten überlieferten Glaubensweisen, oder ist es eine Form von Selbstgewißheit, die nicht mehr mit der alten religiösen Selbstgewißheit in Beziehung gebracht werden kann, sondern als fremdartiger Glaube, als Gottlosigkeit abgetan werden muß? Noch pointierter gesagt: ist der Vorwurf, der im Spinozismusstreit und im Atheismusstreit gegen Fichte erhoben wurde, ist dieser Vorwurf eine notwendige Setzung, eine Behauptung, die unumgänglich ist nämlich, daß sowohl die Naturerkenntnis mit Notwendigkeit zu dem Satz der Leugnung Gottes fortschreiten muß, ebenso wie die autonome Moralität mit Notwendigkeit zu ihrem Begleiter hat die Leugnung, den Satz der Leugnung des Selbstseins Gottes? Muß die autonome Moral ebenso gottlos werden, wie die reine Naturerkenntnis gottlos werden mußte? Oder sind diese Zwänge, die hier bezeichnet werden, lediglich vorwurfshaft geäußerte Zusammenhänge, die noch widerlegt und abgetan werden können?

Das wären nur apologetische Versuche, daß man sagt, so schlimm ist es mit der Naturerkenntnis nun doch nicht, sie muß nicht mit Notwendigkeit in Gottlosigkeit ausmünden, und so schlimm ist es auch mit der autonomen Moral nicht, sie muß nicht notwendig in die Leugnung Gottes hineinführen.

Obwohl es eben Ethiker gegeben hat, die in der Tat der Meinung waren, dort, wo eine Ethik noch mit der Idee Gottes operiert, ist noch immer nicht die letzte Heteronomie getilgt. Ich erinnere daran, daß ein Philosoph wie Nicolai Hartmann in der Tat ja in seiner Ethik ebenfalls der Meinung war, daß der Gedanke der stitlichen Autonomie mit der Gottesvorstellung nicht in Übereinstimmung zu bringen sei. Um der Autonomie willen muß die Gottesidee getilgt werden. Das hieße, fichtisch geredet oder im Sinne der Gegner Fichtes geredet, hier wird noch einmal in einer späteren Zeit bestätigt, daß autonome Moral mit Gottesglauben nicht zusammengehen kann. Die autonome Moral ist die Destruktivkraft jeder Gottesfrömmigkeit. Und damit wiederholt sich auf dem Gebiet der Moralphilosophie nur, was schon auf dem Gebiet der Naturphilosophie präludiert ist.

Könnte nun dagegen noch einmal apologetisches Potential mobilisiert werden, daß man noch einmal zu zeigen versucht, die Naturphilosophie hat noch so viel Spielraum in sich, daß sie auch einen Gottesgedanken in sich aufnehmen kann, und ebenso die autonome Moral?

Oder müßte, wenn es wirklich um die Gründung des Gottesbewußtseins geht, dieses auf einer ganz neuen Basis gefunden werden, so daß sowohl der Versuch einer naturphilosophischen Begründung, wie auch der Versuch einer moralphilosophischen Bekundung der Religion von vornherein verfehlende Ansätze gewesen sind und daß Religion aus einem ganz anderen Grund erwachsen muß?

Und dieser, wenn ich so sagen darf, dieser dritte Weg, der von dieser Aporie frei sein sollte, ist nun in der Tat, wie ich meine, ein Versuch, der ebenfalls in der gleichen Zeit, in der diese beiden Streitigkeiten ausgetragen wurden, in Szene gesetzt worden ist, und es scheint mir das große Verdienst und die große Leistung von Schleiermacher zu sein, daß er weder den Weg der naturphilosophischen, noch den Weg der moralphilosophischen Begründung gegangen ist und damit ausgeschlossen und vermieden hat die eventuell dabei auftauchenden zwangsweisen Konsequenzen des Atheismus zur rechten wie zur linken, daß er versucht hat, einen der Religion eigenen Grund zu finden, der nun nicht aber, und das ist das Wesentliche, als ein spekulativer in Betracht kommen kann, nicht als ein rationaler gesucht werden muß.

Und diese Dimension signalisiert, so meine ich, auf eine einzigartige Weise die frühe Auseinandersetzung des jungen Schleiermacher mit seinem Vater, als er in den Kolleg, dem Seminar in Barby war und dort in die Glaubenszweifel der pietistischen Bildung hineingeführt wurde. Deshalb möchte ich als den letzten Schritt in der Umschreibung der historischen Szene für die Theologie Schleiermachers diesen Pietismustreit des jungen Schleiermacher darlegen.

Denn da wird deutlich, für diesen jungen Schleiermacher ist die Frage der Nationalität des Glaubens und der Religion eine *cura posterior* geworden und er erkennt

und nimmt wahr einen Glaubensgrund, von dem man nur sagen kann, er ist jedenfalls in seiner Blickrichtung nur als eine historische Realität in Betracht zu nehmen. Der Streit geht nämlich um nichts Geringeres als um die Person Jesu Christi als dem authentischen Grund von dem konkreten Glauben, der konkreten Religion, die da heißt christlicher Glaube. Nicht zu gründen auf Spekulation, nicht zu gründen auf Moral, sondern auf diesem Gelände der Historie zeichnet sich so etwas wie die Grundlegung des wahren Glaubens ab, und es geht jetzt darum, diesen Grund in seiner Eigentlichkeit und seiner Eigentümlichkeit zu erfassen. So daß man von den Anfängen Schleiermachers her durchaus schon sagen kann, von der frühesten Artikulation an zeichne sich die Christologie als eine entscheidende Problemkomponente in der Bestimmung dessen ab, was wahre Religion, wes wahrer Glaube zu sein hat. In diesem Prozeß möchte ich dann in der nächsten Stunde fortfahren.

Freitag 2.5.1980 - Schleiermachers Christologie

Die Auskunft bei Fichte auf die Frage, womit die Religion ihren innersten Lebenszusammenhang habe, war, daß die Religion ihr Leben nicht in der Verbindung mit dem spekulativen Bewußtsein sondern der eigentliche Lebensnerv der Religion zu suchen ist in ihrem unauslöschlichen und ihrem unverderblichen Zusammenhang mit der Moralität. Daß man geradezu sagen muß, der Geist der Religion und der Geist der Moral ist im Prinzip ein und derselbe und über die moralische Überzeugung hinaus kann von einem Gottesglauben sinnvoll und vernünftig nicht geredet werden. Das läuft auf eine substantielle Identifizierung von Sittlichkeit und Religion hinaus, die durchaus die Möglichkeit der Anknüpfung an christliche Tradition hat, denn was Fichte damit zum Ausdruck bringen will, kann sich in seinem Sinne sehr wohl bei einer bestimmten Interpretation berufen auf das prophetisch-apostolische Zeugnis, etwa wie es bei Paulus zitiert und dann in der Breite ausgelegt ist, im Römerbrief, mit der Berufung auf das Hab-Zitat in Rö 1, 1: "Der Gerechte wird aus Glauben leben. Das Problem ist nur die Interpretation dieses Wortes, die nicht

von selbst einleuchtet und die im Sinne dieser moralischen Philosophie Fichtes zu interpretieren wäre in dem Sinne, daß der Gerechte die Gewißheit seines Lebens hat, nicht aufgrund empirischer Ausweisung, von Erfolgen etwa, sondern daß dies eine unmittelbare Gewißheit ist, eine Lebensgewißheit, die mit dem gerechten Handeln unmittelbar verbunden ist. Wer das Gute tut, braucht keinerlei Rücksicht zu nehmen auf die Umstände unter denen es zu geschehen hat und auch nicht auf die Konsequenzen, die sich in der Pragmatik unserer Weltgeschichte daraus für ihn ergeben. Er hat, indem er das Rechte tut, die Gewißheit, daß dieses Rechte auch seinen Sinn hat und zu einem guten Ende führen wird und muß, unerachtet wie diese Erscheinungen, die dieses Rechte-tun umgeben und begleiten ausfallen und aussehen mögen. Sodaß die Entschliebung, das Rechte zu tun, der Entscheid, ich will, in sich enthält die Gewißheit einer gerechten Welt, die mit diesem Grundakt der sittlichen Entscheidung als ein Horizont der rechten Verhaltensweise für alle Vernunftwesen auf den Plan gerufen ist. Wie auf der einen Seite also in der Tradition der Philosophie, der kosmologischen Philosophie, die Überzeugung steht, daß die natürliche Welt in sich selbst so etwas wie die Garantie einer höchsten Macht und Weisheit enthält, der sich der Mensch vertrauensvoll überlassen kann, so enthält die moralische Konzeption, aufgebaut auf dem sittlichen Bewußtsein bei Fichte, die Überzeugung, daß, wo ein Ich sich entschließt, der Sittlichkeit das Leben im Ganzen zu weihen und das heißt: dem einen Akt der Entscheidung, die Verpflichtung für das Ganze zu übernehmen, daß dort auch so etwas wie die Grundlegung von echter Religion schon stattgefunden hat. Ja daß man die Moral nicht nur als Religion zeugend zu verstehen hat sondern als in Religion gründend rechtens interpretieren muß. Wenn der moralische Akt die gerechte Welt zum Horizont seines Entwurf hat, so steckt darin auch schon zugleich, daß er die Macht der Moralität über alle Widrigkeiten zu seiner Grundlage haben kann und haben darf und daß dies rechtens sei. Auf der einen Seite also die enge Lebensverbindung von Metaphysik oder Spekulation und Religion auf der anderen Seite und bei Fichte die innige Verbindung von Sittlichkeit und Religion als eine unlösliche Allianz, ja eine

Allianz, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie aus getrennten Elementen zusammengesetzt ist. Sondern diese beiden Elemente, Religion und Moral, sind nur zwei Seiten ein und derselben Realität und Wirklichkeit.

Es sieht aus, als sei dies so etwas wie eine schlechthinnige Alternative, einer Alternative zwischen Praxis und Theorie, wenn es denn darum gehen soll, daß Religion und Vernunft in einem vernünftigen und auch der Religion genügendem Sinne einander zusammen existieren können.

Mit Schleiermacher nun - und das ist der dritte Punkt unserer Überlegung zur historischen Situation - tritt ein Denker und ein religiös Erlebender auf den Plan, der diese Alternative, wie mir scheint, nicht als eine ausschließende für seine Lebensarbeit übernommen hat. Sondern aus eigentümlichen Gründen einen Weg eröffnet hat, schon von früh an, der durch diese Alternative hindurch geht wie das Streben nach einem dritten Weg, der jenseits von Spekulation und moralischer Praxis als Basis echter Religiosität in Fragen des Glaubens zu suchen.

Dienstag 6.5.1980 - Der Pietismusstreit

Und ich meine, daß dieser Weg sich abzeichnet schon in der frühen Bildungsgeschichte dieses Mannes, der als ein sehr frühreifer Mensch bereits in den frühen Jahren von 12 bis 14 mit Problemen sich beschäftigt und herumgeschlagen hat, die zu den tiefsten eigentlich gehören und die etwas überraschend Vorlaufendes und Vorspringendes an sich haben. In seiner Selbstbiographie aus dem Jahre 1794 schildert Schleiermacher, daß er bereits in jungen Jahren, als er erstmals die Stadtschule, eine reguläre Schule, besuchte, sich mit sonderbaren Problemen und einem wunderlichen Skeptizismus herumgeplagt hat. Der Skeptizismus, mit dem er sich damals beschäftigt, erinnert, bestand darin, daß er einen tiefen Unglauben gegenüber historischer Tradition in sich entwickelte. Den alten Schriftführern mochte er nicht mehr trauen, wie er sagte, und konnte ihre Darstellung der alten Geschichte nicht

von dem Verdacht freihalten, es sei dies alles nur untergeschoben und unterstellt und es entbehre alles einer realen Grundlage. Für diese Skepsis, daß es mit der ganzen Überlieferung nichts sei, konnte er keinen vernünftigen Grund anführen sondern nur die Tatsache, daß er keinerlei Bestätigung für die Behauptungen der alten Überlieferungen hatte. Daß er aber auf der anderen Seite um sich her eine sonderbare Gewißheit für die Richtigkeit dieser Überlieferungen fand und der Meinung war, daß offenbar die Umgebung um ihn her Bescheid wußte über die eigentlichen Wahrheitsquellen der Tradition und daß nur ihm aufgrund einer ungenügenden Information diese Einsicht versperrt sei. Und er entschloß sich, so schreibt er in seiner Selbstbiographie, diese seine Skepsis für sich zu behalten, um nur auf eigener Erfahrung und aus eigenen Prüfungen diese Skepsis auch zu überwinden. Im Alter von 12 bis 14 Jahren taucht bei Schleiermacher das Prinzip der Selbsterfahrung und der Selbstvergewisserung, der Selbstprüfung als der einzigen Möglichkeit auf, mit der Geschichte als einer unerläßlichen Bedingung des eigenen Selbst ins Reine zu kommen. Und was sich auf dem Gebiet der antiken Schriftstellerei für ihn abzeichnete das setzte sich fort, als er nach dem Entschluß seiner Eltern in die Bildungsstätten der Herrnhuthischen Brüdergemeine Eingang fand und aufgenommen wurde. Die Eltern beschlossen sich, nachdem sie sich sorgfältig umgesehen hatten, den jungen Schleiermacher, in die Schulen der Brüdergemeine einzuweisen und Schleiermacher, war damit auch durchaus und voll einverstanden, er freute sich auf diese Bildung, von der er nur das beste gehört hatte und auch die kurzen Erfahrungen, die er in einem mehrwöchigen Aufenthalt in Gnadenfrei gemacht hatte, bestärkten ihn in dieser Erwartung. Er trat 1783 in das Pädagogium der Brüdergemeine in Niesky, nördlich von Görlitz ein. Es war eine Ausbildungsstätte für künftige Theologen der Gemeinde, eine Art von Studienkloster, das durch eine entschiedene Weltabgewandtheit gekennzeichnet war und der Pflege des geistlichen Lebens die größte Aufmerksamkeit widmete, wobei die ständige Obhut durch Aufseher ein wesentlicher Charakterzug dieser Ausbildung im Ganzen gewesen ist. Vor seinem Eintritt, so schildert er in dieser Selbstbiographie, hatte er

in Gnadenfrei, wo er und seine Eltern sich aufhielten, bis die Entscheidung über die Aufnahme endgültig gefallen war, manchen lei Erfahrung, gerade auch religiöser Art, von denen er sagt, sie habe in ihm den Grund zu einer Herrschaft der Phantasie in Sachen der Religion gelegt. Und wiewohl er im Rückblick die Gefährlichkeit dieses religiösen Erlebens in diesen Wochen erkennt, wird bemerkt, weiß er auch um die Positivität dieses gefährlichen religiösen Phantasierens und Abenteuers, denn so lautet die Folgerung, die er dann zieht, diese Eigenart, die er damals erstmals erfahren hat, der religiösen Erfahrung, verdankt er, daß seine Denkungsart, die sich bei den meisten Menschen unvermerkt aus Theorie und Beobachtung bildet, bei ihm weit lebendiger als das Resultat und der Abdruck seiner eigenen Geschichte von ihm angesehen wird. Wie er in den frühen Jahren so etwas entdeckt wie die Notwendigkeit der Selbstprüfung und die Notwendigkeit der Selbsterfahrung, so hat ihm offenbar diese Zeit vor Niesky die Grundlage geliefert für eine Auffassung, in der das Element der eigenen Bildungsgeschichte ein konstitutiver Faktor ist. Kein Ich, das nicht seine Geschichte hat. Kein Ich, das nicht in persönlichen, unmittelbaren Erfahrungen sich selbst bildet und seiner selbst innewird. Damit ist so etwas aufgerichtet wie eine Sperre gegen den spekulativen Gedanken, als könne in einem unmittelbaren Akt der Selbstvergewisserung das Ich seiner zeitlosen Beständigkeit, seines zeitlosen Seins innewerden. Wer ich bin und was ich bin, das erschließt sich für das eigene Ich nur in der Gewißheit und in der Vergewisserung einer eigenen Geschichte. Deshalb spielen diese Erfahrungen, die der junge Schleiermacher macht, für sein Selbstbewußtsein und, was damit zusammenhängt, für das in diesem Selbstbewußtsein eingeschlossene mögliche umgreifende Wissen wie auch die daraus erwachsende Lebenspraxis eine fundamentale Rolle und haben eine entscheidende Bedeutung. Deshalb meine ich, daß schon in diesen frühen Jahren bei ihm sich so etwas abzeichnet wie die Konstellation von eigener Erfahrung und eigener Gesbflchte als e^ne Problemkonstellation, in der auch künfüge Theorie und künfüge l'raxla ihren Ort haben müssen und nur in diesem Horizont ihre Ausweisung erfet, ren können. Bezeichnend ist es, daß er in dieser Zeit

auch sich an so etwas erinnert wie die ersten religiösen Auseinandersetzungen und innere Kämpfe, wobei es in dieser Frühzeit bezeichnenderweise schon, wie er in der Erinnerung sagt, ging um die Lehre von den unendlichen Strafen und Belohnungen. Und die Schwierigkeit, die er damals hatte kurz vor seinem Eintritt in die Herrnhuthische Bildungsstätte bestand darin, daß er keine vernünftige Proportion herzustellen wußte zwischen den unendlichen Strafen, die die Menschheit durch ihren Fall sich zugezogen hat, und dem Leiden des Erlösers. Das war für ihn eine nicht zu erforschende, und nicht auszulotende Diskrepanz, die er als Belastung seiner eigenen religiösen Frömmigkeit mitnahm und einbrachte in das Pädagogium, wo ihn, wie er schreibt, ein neuer Kampf erwartet hat, nämlich die Schwierigkeiten, die verbunden waren mit dem zentralen Lehrpunkt in der Theologie und Lebenspraxis der Brüdergemeinde, nämlich mit der Lehre von dem natürlichen Verderben und den übernatürlichen Gnadenwirkungen. Es scheint, daß er in den zwei Jahren seines Aufenthaltes in Niesky 1783-1785 mit diesem Problem nicht nur intellektuell gerungen, sondern daß dies für ihn eine Lebensfrage von außerordentlicher Bedeutung gewesen ist. Die Lehre von dem natürlichen Verderben und den übernatürlichen Gnadenwirkungen bedeutete für den jungen Schleiermacher, daß er zunehmend das, was seine Eltern an ihm früh bemerkten, nämlich einen Hang zu einem Gefühl der Überlegenheit gegenüber anderen, daß er dieses Gefühl zunehmend in sich zurück drängte und schließlich mit dem Verlust an Überzeugung der moralischen Fähigkeit und des moralischen Vermögens des Menschen endete. Das heißt, eine Art von Abbau der Selbstgewißheit in praktischer Hinsicht: mit der moralischen Fähigkeit ist es schlechterdings nichts. Auf diesen Nullpunkt liefen die geistigen Bemühungen bei ihm offenbar hinaus, ohne daß sich ihm so etwas wie die kompensierende Kraft der übernatürlichen Gnadenerfahrungen eingestellt hätten. Und das war das furchtbare Dilemma offenbar, in das er in dieser Geschichte, in dieser Bildungsgeschichte hineingeraten ist. Auf der einen Seite das tiefe Mißtrauen und das stets genährte Mißtrauen gegen die eigene Fähigkeit, gegen die eigene moralische Kraft, und auf der anderen Seite das verzweifelte Ausschauhalten

nach jenem Heilmittel, das ihn aus dieser Not und aus diesem Elend herausführen könnte. Im Blick auf sich selbst, so erinnert er sich, konnte er nur die unabdingbare Notwendigkeit übernatürlicher Gnadenwirkungen zur Behebung des natürlichen Verderbens entdecken und feststellen.

Und ringsum ihm her, in der Gemeinde selbst, entdeckte er auch so etwas, oder meinte zu entdecken, wie die Wirklichkeit dieser übernatürlichen Gefühle bei allen anderen nur nicht bei sich selbst. In den Gesängen in den Gottesdiensten spürte er etwas von diesen übernatürlichen Gefühlen aber nicht in sich selbst, nicht als ein Element der eigenen Erfahrung, sondern wie etwas, was ihm versagt, was ihm verschlossen blieb. Und mit diesem Zwiespalt zwischen der Erfahrung des eigenen Unvermögens und dem Gespür für die Notwendigkeit einer Überwindung dieses Gefühls verließ er dann auch Niesky, um in das Seminar der Brüdergemeine einzutreten; nach Barby wechselte er im September 1785, wo in einer Art von Fakultät für die Brüdergemeine die Theologen ausgebildet wurden.

Barby, eine Stätte etwa 60 km nördlich von Halle, ein Seminar, das im Geist des strengsten Pietismus geführt wurde, wo Unterricht und Seelsorge eine unzertrennliche Einheit bildeten, eine Art von System geistlicher Kuratelle mit der strengsten geistlichen Zensur, die er auch sehr bald als eine Fessel und als eine Last empfinden mußte. Die Suche und die Sehnsucht nach dem übernatürlichen Gefühl, jene Jagd, die schon in Niesky begonnen hatte, setzte sich in Barby fort und zugleich damit verbunden, was davon unabtrennbar ist, das Streben nach dem vermißten Umgang mit Jesus, wie es in der Sprache des Herrnhuthischen Pietismus hieß. Nur dort ist der wahre Glaube, wo dieser Umgang gepflegt wird und wo die seligen und erlösenden Wirkungen dieses Umgangs auch verspürt werden in innerer Erfahrung. Er schildert den Aufenthalt in Barby als eine wachsende Zusammenschnürung des Knotens eines psychologischen Dramas, wobei er nicht nur die äußere Einschnürung und die äußere Abschließung gegenüber der Welt empfindet, sondern wobei auch in seinen Aufzeichnungen noch erkennbar wird, wie er und ein kleiner Teil seiner Studienfreunde, die mit ihm nach Barby von Niesky übergewechselt waren,

daß sie in einem Prozess innerer Beunruhigung sich befanden und in einem ständigen Prozess der Selbstbeobachtung begriffen waren. Es ging offenbar darum, in sich Funken, Anfänge eines neuen geistlichen Lebens zu entdecken und die entsetzliche Erfahrung in dieser Selbstbeobachtung war offenbar, daß wenn immer gerade so etwas wie eine Spur des neuen geistlichen Lebens entdeckt wurde, sehr schnell die Erfahrung auch sich einstellte, daß es sich doch nur um eine selbstgemachte Aufgewühltheit, um eine selbstgemachte Erregung handelte und länget nicht um dasjenige, was genügend gewesen wäre, den Notstand der moralischen Subjektivität wirkungsvoll zu beheben. In dieser Situation kam es zu einer fortlaufenden Entfremdung gegenüber dem Lehrsystem der Herrnhuthischen Gemeinde. Und, was am Anfang wie eine Insel der Besinnung war, wurde zunehmend zu einer gefährlichen Belastung, zu einem gefährlichen Gefängnis, in dem sich Schleiermacher, nicht mehr halten konnte. Interessant und bezeichnend ist es, wie die Briefe aus jenen Jahren lauten, in denen über die Vorzüge und die Nachteile des Seminars in Barby gesprochen wird. Der Onkel Schleiermachers, der damals noch in Halle tätig war, steht in einem ständigen Briefwechsel mit dem Neffen und beschreibt ihn in einem frühen Brief kurz nach dem Eintritt Schleiermachers in das Seminar in Barby, daß er dies als einen Segen ansehen könne und dürfe, in der Weltabgeschiedenheit dieses Klosters ganz und gar der Theologie sich zu widmen und der Vorbereitung auf sein Amt als Lehrer in der Gemeinde. Zumal er dabei eine gute Gelegenheit habe, in philosophischen und theologischen Wissenschaften gründlich etwas zu lernen, ohne die öffentliche Universität besuchen zu müssen, die öffentliche Akademie, wo, so schreibt Stubenrauch, der Onkel, wo jetzt so mancher rechtschaffende Jüngling seine ganze Gemühtsruhe einbüßt mit Zweifeln und leeren Spekulationen oder unnützer Kritik belastet wird und das, was ihm das Schätzbarste war, verliert ohne hinlänglichen Ersatz. Eine Klage, die wiederum etwas von erstaunlicher Zeitlosigkeit an sich hat; interessant aber nur, daß er, daß Stubenrauch mit der Empfehlung der Distanz von Barby gegenüber der Welt, mit der Distanz des Seminars gegenüber der öffentlichen Universität, zugleich verbindet die Anmahnung,

der junge angehende Theologe der Herrnhuther möge ja nicht alle Dissentierenden in gleicher Weise betrachten und verurteilen. Sondern er solle sich auch gegenüber diesen nicht mit dem System Übereinstimmenden an Duldsamkeit gewöhnen, obwohl Duldsamkeit und Toleranz ein Modewort sei, so erachtet es der Onkel doch als einen unschätzbaren Gewinn, diese Geisteshaltung sich selbst einzuüben und die zu pflegen, denn die Kirchengeschichte sei voll des schrecklichen Schadens, der entstanden sei, als schon sehr bald in der Geschichte der Christenheit das Dogma aufgerichtet wurde: „nulla salus extra ecclesia“. Dies sei so etwas wie das verheerende Element von Intolleranz in einer Religion, die sich ihrem innersten Wesen nach bei aller Differenz und aller Distanz zur Weltwirklichkeit sehr wohl mit Toleranz verträgt. Stubenrauch spürt offenkundig in Barby schon etwas von diesem auch Bedrücken könnenden der Abgeschiedenheit und mahnt ihn, diese Trennung, diese Weltdifferenz, nicht zu einem absoluten Prinzip werden zu lassen, sondern sie als eine Gelegenheit und als ein Mittel zu benutzen, das sein Korrelat hat in der Freiheit und der Freimütigkeit des toleranten Umgangs auch mit Andersdenkenden. Schleiermacher befand sich damals offenbar in einem Zustand, in einer Verfassung, die ihn wenig empfänglich für diese Toleranzmahnung des Onkels machte und der alte Herr hat einiges zu tun, um das Mißtrauen des Neffen zu beseitigen und ihm deutlich zu machen, daß die Empfehlung einer vernünftigen Toleranz nicht mit Gleichgültigkeit etwas zu tun habe. Sondern daß da nichts anderes im Grunde dahinter steht als die Besorgnis, daß nur in allen Punkten der christlichen Lehre und der christlichen Religion die rechte Verbindung der Elemente miteinander eingehalten und gewahrt wird und eine Ausgewogenheit beachtet wird. Denn das sieht Stubenrauch auch, wenn in der Vergangenheit, in der Orthodoxie, die Schilderung von Gottes Strafgerechtigkeit zu einer Einseitigkeit geführt hat, die Furcht und Schrecken erregen mußte, so ist die in der zeitgenössischen Theologie verbreitete Neigung, nur Gottes Güte heraus zu stellen, das Gegenteil, das dazu führt, die Menschen gleichgültig zu machen und ihre Aufmerksamkeit auf Gottes Gnade und Willen einzuschläfern, also träge Christen zu erzeugen. Ihm kommt es,

Stubenrauch, nicht darauf an, Gleichgültigkeit zu predigen, sondern ihm kommt es darauf an, diese Allseitigkeit der religiösen Bildung gegen alle Vereinseitigung festzuhalten und dem jungen, angehenden Theologen zu empfehlen, eine Allseitigkeit, die er unter Umständen in diesem Seminar in Barby zugunsten einer gutgemeinten, aber eventuell mit verheerenden Folgen sich auswirkenden Einseitigkeit vernachlässigt sah.

Und sehr bald schon, und das ist die interessante Wendung, die stattfindet, wird das, was Schleiermacher offenbar zunächst geschätzt hat, diese klösterliche Strenge und Abgeschlossenheit, sie wird ihm zu einer Belastung, zu einer Fessel, die mit seinem früh erworbenen Sinn für die Notwendigkeit der Selbstprüfung in allen Dingen der wahren Religion nicht zusammen gehen will. In einem Brief an den Vater, in dem er den schweren Konflikt der ihm noch bevorsteht, andeutet, schreibt er, daß ihm in Barby nur eines nicht gefalle, er möchte gern Theologie studieren und zwar von Grund auf, das aber könne er nicht hier an dieser Stelle, wo eine zu große Eingeschränktheit in der Lektüre das wirkliche und offene Bibelstudium unmöglich macht. Außer vielen Einwüfen und Streitigkeiten über Exegese und Dogmatik bekommen wir nichts zu lesen als in den gelehrten Zeitungen, auch in den Kollegien erwähnt man ihrer nicht einmal und doch ist die Kenntnis derselben einem angehenden Theologen schlechterdings notwendig. Dieses Verfahren der Abschirmung und des Verschweigens von Einwendungen und Polemik, dies Verfahren erregt auch sogar bei manchen den Verdacht als müßten viele Einwüfe der Neueren wohl sehr akzeptabel und schwer zu widerlegen sein, weil man sich fürchtet, sie uns vorzulegen. Er selbst erklärt in diesem Brief von 1788, daß er von solchen aus Schließungen erwachsenen Zweifeln an der Religion frei sei, aber dieser Brief ist bereits die Vorankündigung dessen, was er bisher dem Vater verschwiegen hat und was er ihm schließlich in dem Brief vom 21. Januar 1787 doch enthüllen muß. Auf die Klagen des Sohnes hatte der Vater nur noch einmal den Nutzen und Segen der Abgeschlossenheit beteuert. Er erklärte, er verliere nichts, wenn er die Einwände der

Neuerer nicht konnte. Und der Vater beruft sich auf seine Erfahrung, auf die Erfahrung nämlich, daß der Glaube, wie er schreibt ein Regale, ein königliches Privileg der Gottheit, sei und ein lauterer Werk ihres Erbarmens. Und daß es nur darum gehen könnte, diesen Glauben zu bewahren und in diesem Glauben fest und beständig zu bleiben. Diese Mahnung, der Glaube ein Regale der Gottheit, ein königliches Geschenk, königliches Recht, das durch nichts Welthaftes in Frage und in Zweifel gestellt werden könne und dürfe, dies ist geradezu die Herausforderung für den jungen Schleiermacher. Und in seinem Antwortschreiben erklärt er dem Vater, daß dieser Glaube für ihn jetzt verloren sei. "Der Glaube sei ein Regale der Gottheit, schreiben Sie, bester Vater, wenn Sie glauben, daß ohne diesen Glauben keine, wenigstens nicht die Seligkeit in jenem, die Ruhe in diesem Leben ist als bei demselben, und das glauben Sie ja, so bitten Sie Gott, daß er ihn mir schenke, denn für mich ist er jetzt verloren. " Und er spezifiziert diesen seinen Zweifel der in ihm erwacht ist und nicht mehr zur Ruhe zu bringen ist: "Ich kann nicht glauben“, das sind die beiden Punkte, die er dem Vater nennt, "ich kann nicht glauben, daß der ewige, daß der ewiger, wahrer Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte, glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Versöhnung war. Weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat und weil ich nicht glauben kann, daß sie nötig gewesen. " Sein Zweifel zielt auf Person und Werk Jesu Christi, die ihm in Barby als das Zentrum christlicher Frömmigkeit und Religion vor Augen gestellt worden sind. Die Gottheit Christi ist ihm so zweifelhaft wie die Notwendigkeit einer stellvertretenden Versöhnung. Denn Christus selbst hat über diese stellvertretende Versöhnung nichts gesagt und er selbst, Schleiermacher, meint erkennen zu können, daß keinerlei Grund für die Notwendigkeit einer solchen vorliege. Denn Gott habe nicht nötig, seinen Sohne zu opfern zum Streben nach Vollkommenheit und er könne es mit dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbaren, daß diejenigen, die nicht die Vollkommenheit erreichen, weil sie nur dem Streben nach ihr begriffen sind, mit einer unendlichen Schuld sich beladen könnten und müßten, die durch ein stellvertretenden Versöhnungsleiden des göttlichen Sohnes behoben und

bewältigt werden müssen. Die Enttäuschung des Vaters, der Schrecken des Vaters ist riesengroß und es ist einer der erschüttertesten Briefe, die ich kenne, den der Vater an seinen Sohn schreibt, wie überhaupt der Briefwechsel in dieser Zeit zwischen dem jungen Schleiermacher, und seinem Vater von einer erstaunlichen Menschlichkeit und einer Zartfühlbarkeit ist, wie man sich das schlecht nur noch in der Gegenwart als eine Realität vorstellen kann. Vater und Sohn gehen mit einer Behutsamkeit ohne Gleichen vor. Der Sohn, in Angst, den Vater zutiefst zu verwunden, tödlich zu verletzen, der Vater in tiefer Sorge um das Wohl und Heil seines Sohnes, und in Erkenntnis der tiefen Differenz, die zwischen beiden besteht, dennoch das Bemühen beider, so etwas wie ein gemeinsames Sprechen, ein gemeinsames gegenseitiges Verstehen auch noch über diese tiefste Kluft hinweg realisieren zu können, diese Bemühungen sind von einer Eindringlichkeit, die im Tiefsten etwas von dem auch verrät, was dann für Schleiermacher, in der Folgezeit ein unvergeßliches Moment gebildet hat, Erfahrungen, die er hier im Umgang mit seinen Mitmenschen gemacht hat, die zu prägenden und zu bleibenden Momenten seiner Persönlichkeit zweifellos geworden sind. Das Verhältnis zum Vater, das in dieser Zeit auf die schwerste Probe gestellt war, hat sich in der Folgezeit durchaus wieder in eine Gleichgewichtslage begeben, aber diese Zeit bis dahin war offenbar für beide Teile von tiefster Angst geprägt, der andere könne verloren gehen, man könne und müsse in einer Weise sich trennen, die das Ende der lebendigen Beziehung zwischen ihnen ist. Zumal Schleiermacher, der junge, auch noch bei seinen Gesprächen mit den Oberen in Barby mit den Bedenken konfrontiert war, der Vater könne sich gänzlich von ihm zurückziehen und ihn sich selbst überlassen, wovon dem Jungen offenbar entsetzlich graute. Das war anscheinend das Schlimmste, das ihm zu denken möglich war, daß hier eine Trennung, ein schroffer Bruch, stattfindet. Die Beziehung zwischen ihnen war von der Art, daß anscheinend Schleiermacher, nicht er selbst sein mochte ohne die bleibende und beständige Verbindung mit dem Vater und der Vater andererseits um den Sohn eine solche Angst ausstand, daß er auch

bei der größten Entfernung, in die er geraten war, diesen Sohn nicht einfach preisgeben mochte, obwohl dieser Brief hart klingt. Aber es ist zugleich auch immer wieder der Versuch, die Zweifel des Sohnes zu beheben, ohne daß dies durchschlagenden Erfolg, durchschlagende Bedeutung hätte. Er versucht, den Sohn zu überzeugen, daß die Gottheit Jesu eine Realität ist, die auch noch die Gegner Jesu in seinen Bann hineinzieht, und will es dem Sohn plausibel machen, geradezu der Punkt gewesen, an dem der kritische Widerspruch und Gegensatz zwischen Judentum und Christus sich aufgetan habe und der das Todesurteil über Jesus veranlaßt hat. Der Sohn repetiert, daß der Titel keineswegs von vollkommener Eindeutigkeit sei, daß vielmehr dieser Begriff auch durchaus in Zusammenhängen gebraucht erscheint, wo mit einer Wesensidentität nicht gerechnet wird. In den Schriften werden eben auch Christen und nicht nur Christus "Söhne Gottes" genannt, wie kann dann dieser Titel der Ausweis der Wesenseinheit dieses Menschen mit dem ewigen Sohn sein. Dieser Streit endet damit, daß der Vater schließlich dem Verlangen des Sohnes nachgibt, der Sohn wünscht, bei der Theologie zu bleiben, er möchte diese Materie keineswegs verlassen, er möchte sie an einer Universität weiter betreiben. Er ersucht den Vater, nach Halle gehen zu dürfen, und schließlich gibt der Vater auch seine Einwilligung, daß der Sohn in Halle sein Studium fortsetzt. Und die Begründung, die Schleiermacher vor allem hervorhebt, ist nicht etwa, daß er damit den begonnenen Weg verläßt, sondern daß er gewissermaßen ein Moratorium meint einlegen zu müssen, ein Moratorium, das er nicht in der Situation des Brüdergemeinlichen Seminars durchstehen kann, wo ihm durch äußere Umstände die Möglichkeit nicht gegeben ist, das, was er als unbedingt notwendig erachtet, nämlich in eigener Erfahrung und in eigener Prüfung mit allem, was auch außerhalb der christlichen Religion auftritt vorgebracht wird, sich auseinandersetzen zu können. Er hätte bei seiner Denkungsart über Lehre und Verfassung derselben bleiben können. Seins Zweifel sind in ihr nicht zu beheben.

Denn diese Situation der theologischen Arbeiten, ist geradezu, so erfindet er es damals, die Verhinderung gründlicher, gediegener theologischer Erkenntnis und Einsicht. Die Beweise, die vorgebracht werden, sind unzulässig. Die Meinungen der Abweisenden wird grundlos vorgebracht, um grundlos abgewiesen werden zu können. Der gänzliche Mangel an Gelegenheit, selbst zu prüfen und schließlich seine natürliche Vorneigung, wie er sagt für das offenbar Unterdrückte ist die Veranlassung, daß er aus dieser Lage, aus dieser Situation sich befreien muß, um eine Situation zu finden, wo er nicht abgeschlossen sondern in größter Aufgeschlossenheit in die Lage versetzt wird, alles zu prüfen, um dann auch schließlich das Beste zu behalten. Deshalb ist der offene Raum einer Fakultät, so meint er, unerlässlich, um die Frage der Wahrheit, des Glaubens und der Religion angemessen zu prüfen. Die Aufgabe der Selbstprüfung und die gänzliche Aufgeschlossenheit gehören notwendig, das ist die Erfahrung die er hier macht, gehören notwendig miteinander zusammen.

Und das andere, was offenbar in dieser Zeit zu einer unvergeßlichen Erfahrung für ihn geworden ist, ist, daß sich das theologische und das religiöse Ich nur bewegen und entfalten kann, wenn es in einem über alle Brüche hinweg dennoch beharrlichen Kontext mit anderen Wesen, anderen Menschen bestehen bleibt. Das Ich, das isoliert ist, das abgespalten ist, ist unfähig, der religiösen Wahrheit nahe zu kommen. Deshalb seine Angst und Sorge im Umgang mit dem Vater. Wenn der Vater ihn verlassen und aufgeben würde, wäre das gleichbedeutend mit einer Zerstörung des eigenen Ich und damit die Aufhebung und die Zerstörung der Möglichkeit, in den Dingen zur Klarheit zu kommen, die ihm unerlässlich erschienen sind. Die dogmatischen Fragen sind in der damaligen Zeit bereits für ihn eigentlich Ausdruckphänomene dieser Lebenserfahrung, die er macht. Und seine Bemühung ist gewissermaßen die Situation eines geistlichen Lebens zu gewinnen, in der die eigene Erfahrung das gemeinschaftliche Leben und die dogmatische Lehre in größter Ungezwungenheit entwickelt werden können. Das Ich, das in diesem Prozess sich zu

bilden beginnt, ist mit dem Ich Fichtes schlechterdings unvergleichbar. Die Erfahrung, die Schleiermacher, in dieser Frühzeit macht, ist, daß das Ich, auf das es in der Religion ankommt, offenbar nicht mit dem Ich der Philosophie verwechselt werden kann. Und das hat eine tiefe, ich würde sagen, nachhaltige und durch die ganze Zeit seines Lebens bleibende Bedeutung für ihn gewonnen. So wenig das Ich des Glaubens mit dem Ich der Erfahrung identifiziert werden kann, es ist nicht einfach das empirische Ich, das in äußeren Realitäten sich zur Darstellung bringt und als mit diesen Darstellungen geradezu kongruent gedacht werden kann, sowenig das Ich der Religion empirisches Ich ist, so wenig ist dieses Ich einfach das spekulative Ich, das großgedachte moralische Ich der Fichteschen Philosophie, das in einem Akt der Entscheidung sich selbst erschwingt. Schleiermacher, erfährt in dieser Zeit etwas von der Angewiesenheit des religiösen Ich außer ihm und erfährt etwas davon, daß, so unerläßlich die eigene Erfahrung ist, diese eigene Erfahrung eingebettet ist in eine schwer zu bestimmende Dimension von eigener Geschichte. Die eigene Geschichte, die mit der eigenen Erfahrung in der Tat eine Einheit bildet, ist nicht zu beschränken auf so etwas wie die biographische Lebensgeschichte.

Sondern eigene Geschichte und eigene Erfahrung sind so etwas wie der Boden, auf dem religiöses Leben erwächst und nur gedeihen kann, aber diese eigene Geschichte reicht weiter als die subjektive, die private Lebenszeit und die Erinnerung in dieser Lebenszeit. Es taucht damit ein Moment auf für das Problem der eigenen Erfahrung, das nach Vermittlung verlangt zwischen dem, was man eigene Erfahrung und fremde, in Tradition überlieferte Erfahrung nennen kann. Eigene Erfahrung ist, um eigene Erfahrung sein zu können, in einer eigentümlichen Weise auf Fremderfahrung angewiesen. Es muß in aller Distanz, in aller Unverrechenbarkeit, in aller Unübertragbarkeit der eigenen Erfahrung auch eine fremde Erfahrung stets beim Wort genommen werden können und zur Sprache kommen können, die in eigener Erfahrung noch ihre Resonanz findet. In dem Briefwechsel mit seinem Vater, der mir hier eine unerschöpfliche Quelle zu sein scheint, macht der Sohn den Vater darauf aufmerksam, daß er selbst in jungen Jahren in Erfahrungen stand, die

den seinen durchaus vergleichbar seien und erinnert den Vater an die Mitteilung, an die Erzählung über diese Erfahrungen, die er gemacht hat, und die nun dem Sohn zu einer Hoffnung werden, daß auch er nicht in den Zweifeln, die er jetzt zu durchleiden hat, steckenbleiben muß. Hier bildet sich eine Konstellation von Fremderfahrung und eigener Erfahrung, die die Dimension der eigenen Geschichte über das biographische Ich hinaus erweitert, in einen Raum, , der nicht einfach von vorneherein abgesteckt ist, sondern der offenbar noch ausgemessen, aus gelotet werden muß, und für den man von vorneherein nichts Abschließendes, nichts Definitorisches sagen kann.

Ich will mit diesem Hinweis auf den jungen Schleiermacher, auch seiner Auseinandersetzung mit dem Pietismus und seiner Verpflichtung, die er der pietistischen Tradition gegenüber hat, in den Elementen von eigener Erfahrung, von eigenem Erleben sagen, daß bei ihm zwei Momente für die Ich-Konstitution auftauchen, die in der Folgezeit von ihm festgehalten, erweitert und vertieft werden. Das Moment der Geschichtlichkeit, einer Geschichtlichkeit, die sehr betont und prononziert die Differenz festhält zwischen eigener und fremder Geschichte. Das Ich wächst in einer Geschichte, die die Geschichte, die die eigene Geschichte dieses Ichs ist. Und um der Identität dieses Ich Willen wird auch ständig auf die Unterschiedenheit dieser eigenen Geschichte gegenüber der fremden zu achten sein. Aus fremder Geschichte spricht fremde Erfahrung aber wesentlich und bereichernd in die eigene Erfahrungswelt hinein. So gewiß fremde Geschichte nicht konstitutiv für die eigene Ich sein kann, so gewiß gehört zur eigenen Erfahrung unabdingbar die fremde Erfahrung hinzu, die Erfahrung, die andere machen, so daß Erfahrungsaustausch ein wesentliches, ein unabdingbares Element der Ichbildung und der Erfahrung dieser Ichbildung wird. Vertiefung in die eigene Geschichte, Entdeckung der eigenen Geschichte auf dem Weg der Wechselseitigkeit und des Austauschs von eigenen, eigentümlichen, unverwechselbaren Erfahrungen und den Erfahrungen, die andere machen, so daß im Verständigungsmodus dieses Verkehrs eine Art von Übertra-

gung und Aneignung stattfinden kann, die einer Erweiterung, einer Vertiefung, einer Gewinnung neuer Dimensionen in der Ermittlung der eigenen Geschichte sein können. Die eigene Geschichte ist etwas, das zu finden, zu entdecken ist und Religion ist etwas wie die Entdeckung der eigenen Geschichte, in der das Ich geworden ist und gebildet ist. Und ich glaube, daß an diesem Punkt auch etwas sichtbar werden kann von der charakteristischen Systemfigur des späten Schleiermacher, zwischen dem frommen Ich in frommer Gemeinschaft und jener Rückbeziehung auf einen biblischen Lebenszusammenhang des Gottesglaubens Jesu, in dem diese Gemeinschaft und das Ich seine eigene Geschichte hat. In dogmatischer Terminologie gesprochen: die Verschränkung und die Verklammerung von Ekklesio-logie und Christologie. Und damit taucht bei ihm eine Dimension auf, die nicht zu verrechnen ist auf die Ebene der klassischen Metaphysik und auch nicht hineinzunehmen ist in den Bereich der neuen Moralphilosophie, der moralischen Praxis als der Basis von Religion. Sondern Schleiermacher, strebt in einer, man könnte sagen, in einer gewissen theoretischen Unausgemachtheit auf einen Typus des Denkens hin, der nicht in die klassischen, übernommenen Modi und Schulformen eingebaut werden kann. Die Theorie, die er sucht, ist eine Theorie, die im Grunde nur in einem Prozess der Selbsterfahrung und in der Entdeckung der eigenen Geschichte ausgebildet werden kann, niemals aber diesem Bereich des gelebten Lebens von außen übergestülpt werden kann. So gewiß dabei bei ihm die Elemente, die Kategorien der Individualität eine Rolle spielen und der Gemeinschaftlichkeit, so wenig ist es damit getan, diese Kategorien in allgemeine Begriffe umzubilden und um so etwas wie ein System Schleiermacher, zu bilden. Schleiermacher Denken lebt aus einer Zone, die von einem eigentümlichen Vorsprung gelebten Lebens vor dem gedachten Begriff geprägt ist. Das ist eine Weise, man könnte sagen, wo die religiöse Praxis dem religiösen Begriff stets vorraus ist und vor-raus sein muß, wenn der religiöse Begriff überhaupt eine gewisse Dignität sich bewahren soll. Das ist nicht eine biographische Angelegenheit sondern das ist bei ihm ein methodisches Prinzip.

Und ich glaube, man wird die Theologie Schleiermachers, in ihrer Struktur verkennen müssen notwendigerweise, wenn man diesen Sachverhalt nur als eine biographische Eigentümlichkeit des erlebnisfähigen Subjekts Schleiermacher, versteht. Es ist mehr als dies, es ist eine methodische Anweisung für theologisches Denken und für den eigentümlichen Typus des theologischen Denkens, den er in die Diskussion eingebracht und eingeführt hat. Und ihn in der Folgezeit - das wird unsere Aufgabe noch sein müssen, zu befragen, inwieweit diese Theologie davon frei sich halten kann, zu einer Persönlichkeitsdemonstration zu werden, ist eine Frage, die zu Recht an Schleiermacher, gestellt werden darf und kann, denn bei allem Primat des selbsterlebten religiösen Daseins ist die Forderung nach Allgemeinheit, die er an die Theorie stellt, eine unverzichtbare Forderung. Wie also dieser Vorsprung der religiösen Praxis vor der religiösen Theorie mit dem rechtverstandenen Allgemeinheitsanspruch dieser Theorie zu vereinbaren ist, bleibt durch die ganze Zeit seines Arbeitens eine ständig von ihm ernsthaft wahrgenommene Aufgabe. Und ich glaube, er hat an keiner Stelle sich dieser Aufgabe auch entzogen. Wir werden in der Folgezeit darum bemüht sein müssen, diese beiden Momente in ihrem Verhältnis jeweils deutlich zu machen, um das auch dann nicht zu verifizieren sondern vorerst vor der Falsifikation zunächst einmal fernzuhalten, daß die Methodik, die in seinem Erkenntnisanfang gelegen hat, nicht eben nur eine persönliche Privatmarotte ist sondern exakte, methodische Anweisungen für Theologie, im Sinne einer Religionstheorie.

Es taucht bei Schleiermacher, in diesen Zeiten immer wieder die Rede von der Lage auf, in der er sich befindet und in der er noch keine Klarheit gewinnen kann und wie er nach einer Lage strebt, in der er zu größerer Freiheit, zu größerer Möglichkeit kommen kann: Die Zusammengehörigkeit, könnte man sagen, von Situation und Selbstsein, das sich bei ihm in Barby zu einem Problem erster Ordnung zugespitzt hat. Für ihn sind die Glaubensinhalte der Tradition vordergründig geworden. Aber, was ihm unvergeßlich geblieben ist, ist offenbar die Bestimmtheit Meines Ich durch dasjenige, was durch diese Formeln der traditionellen Lehre angedeutet worden ist,

ohne mit diesen Formeln identisch zu sein. Und, so könnte man sagen, daß von dieser Zeit seines Ausbruchs aus Barby, aus dieser pietistischen Bildungsanstalt, daß seit dieser Zeit sein Denken und Bemühen in der Tat von der Frage "Wer bin Ich?" bewegt und begleitet wird diese Frage von einer doppelten Gewißheit, daß diese Frage nicht entscheiden werden kann in der Untersuchung dessen, was ich wissen kann und was ich weiß und auch nicht entschieden werden kann auf dem Wege der Findung dessen, was ich will und was ich zu sagen habe sondern daß dieses Ich in einer rätselhaften Unbestimmtheit verbleibt und nur eigentlich mit aller Entschiedenheit und Eindeutigkeit die Abgrenzung möglich ist gegen alles, was Fehlbestimmung sein kann. (Adornos Bestimmte Negation; M. L.) Mit Gewißheit nimmt er in die Zeit nach Baby mit, daß das Ich nicht sein kann ohne seine eigene Geschichte, deren Resultat im Niederschlag, im Ausdruck das Ich ist. Und daß diese Geschichtlichkeit auch eine unauslöschliche Besonderheit und Einzelheit für das Ich darstellt und bildet. Besonderheit, Partikularität, Beschränktheit ist ein Le-benselement des Ich und es kann, das scheint seine Überzeugung, sinnvoll kein Selbstbewußtsein eines Ich real werden, wenn es nicht dieses Moment der Beson-derheit in sich hat. Ein Ich, das nur durch das Prinzip der schlechthinnigen Allge-meinheit seines Tun bestimmt wäre, wäre absolut ununterscheidbar von einer blo-ßen Vorstellung des Ich. Man könnte nicht unterscheiden zwischen einem realen Ich und einem gewissermaßen schimärischen Ich, einer Ich-Schimäre, die dann wiederum von einer bedrängenden Realität werden kann, wenn nämlich alle Wirk-lichkeit von dieser Schimäre gebildet wird und gestaltet wird, was zum Verderben der Wirklichkeit nur führen kann. Allgemeinheit ist kein zureichendes Prinzip zur Identifizierung des Ich. Und das heißt auch, daß das Ich nicht einfach ist, was es sein will. Das Ich ist nicht das Definitionssubjekt seines Seins. So gewiß kein Ich ist ohne daß dieses Sein in den Willen aufgenommen wird, so wenig ist dieser Ich-Wille Produzent des Ichseins. Das Sein bildet ein gewisses Sein, wie immer es be-stimmt sein mag, ein gewisses Sein geht uneinholbar dem Wollen voraus. Und Re-ligion ist eine Erfahrung, in der diese Vorgänglichkeit des Ichseins vor dem Wollen,

vor dem Tun, vor jeglicher Aktivität intellektueller oder praktischer Art als ein unverzichtbares Moment enthalten ist. Nicht daß Religion mit dieser vergänglichen Icherfahrung identisch wäre, aber zur Religion gehört diese vergängliche Icherfahrung und man kann von Religion nicht reden ohne den Vorsprung des Ichseins vor dem Willen und vor dem Tun in Rechnung zu stellen und ernst zu nehmen. Und für Schleiermacher, ist diese Frage nach dem Ich und der Vergänglichkeit seines Seins vor seinem Wollen präzisiert noch in der Form, daß er die Frage variieren kann: Wer bin ich? d. h. Wo bin ich eigentlich Ich selbst? Bin ich ich selbst im Spekulieren der Metaphysik oder bin ich ich selbst im moralische Handeln? Oder sind beide Funktionen zwar von dem Ich getragen und müssen auch von ihm durchwaltet werden, ohne aber so etwas wie die Ursprungszone und Dimension des Ichselbst abzugeben. Und wenn es richtig ist, daß das Ich, um das es ihm geht, ein solches ist, das ohne seine Geschichte nicht denkbar und möglich ist, also ein individuelles, dann kann auf diese Frage: Wo bin ich ich selbst? keine generelle, allgemeine Antwort gegeben werden. Es sei denn, die Auskunft lautet: Ich bin ich selbst im Ganzen, im Universum. Aber diese Auskunft ist zu unbestimmt. Es bedarf vielmehr der Präzisierung der Lage, in der sich das Ich zum Universum befindet. Und wenn der junge Schleiermacher in Barby darüber klagt, daß seine Lage es ihm nicht erlaube, die Verhältnisse und die Probleme selbst zu prüfen, so kündigt sich darin schon an die Rede, die in der späteren Schrift der Reden entstand, über die Stelle, die das Ich einzunehmen hat gegenüber dem Universum und selbst zu verantworten hat und nicht abschieben kann auf ein anderes. Um ich selbst zu sein, muß ich den Ort kennen und den Ort einnehmen, den ich im Universum einzunehmen habe. Man könnte sagen, die Seinsfrage des Ich ist für Schleiermacher in einem dezidierten Sinne die Frage des Wo, die Frage der Stelle, wo das Ich Stellung zu beziehen hat und damit sein Sein einzunehmen hat. Und für ihn hängt die Stellung seines Ich auf das Innigste mit Religion zusammen. Und dieser Zusammenhang präzisiert sich ihm in der Schrift, die eine neue Epoche in der Theologie eingeleitet hat, in der Schrift „Über

die Religion" von 1799. Diese Schrift trägt selbst alle Züge einer nicht generalisier- ten Identität. Man hat manchmal behauptet, diese Schrift sei einheitlich, aus einem Guß. Man wird bei näherem Zusehen feststellen, daß die fünf Reden von 1799 alles andere als aus einem Guß sind. Sie tragen die deutlichen stilistischen Merkmale von Brüchen, Neuanfängen, Neuan-sätzen, Umarbeitungen an sich und ein glück- licher Geist wie Friedrich Schlegel hat schon sehr früh auf diese Disparatheit in den Reden aufmerksam gemacht und eine Zäsur entdeckt zwischen der zweiten und der dritten Rede. So daß diese beiden ersten eine Art von geschlossenen Ganzen dar- stellen, eine Einheitlichkeit, wogegen die dritte erstaunlich absticht. Sie ist in ihrer ganzen Anlage, so könnte man sagen, stilistisch raffiniert, rhetorisch gekünstelt im Vergleich zu der Unmittelbarkeit und Deutlichkeit der beiden ersten Reden. Zwar werden in den folgenden Reden neue Themen angeschlagen, aber die Themen der Reden drei bis fünf sind präformiert und präfiguriert bereits in den beiden ersten Reden, die unter dem Titel erscheinen "Apologie", der Titel der ersten Rede, und "Das Wesen der Religion" der zweiten Rede. Schleiermacher hat selbst dringlich gelegentlich auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß ihm der Eintritt in den nächsten Kreis, in den Kreis der Reden drei folgende schwer gefallen ist, daß ihm dazu die Inspiration gefehlt habe und daß im Grunde das Wesentliche in der Tat in diesen beiden ersten Reden gesagt sei. Seinem Kritiker Sack, der ihm, nachdem die Reden erschienen waren, den Vorwurf des Pantheismus gemacht hat, antwortet er, daß alle Bezüge auf die späteren Reden, also drei bis fünf, einer Auslegung bedür- fen durch die Anbindung an die ersten beiden Reden, denn in ihnen sei das Authen- tische voll gesagt, wenn auch vielleicht nur in Andeutungen gesagt, aber doch auch so, daß es nur aus diesen Andeutungen heraus entwickelt und weitergebildet wer- den darf. Etwas wesentlich Neues sei in den folgenden nicht mehr zu erwarten. Dabei hat er in der dritten Rede das Thema aufgegriffen "Bildung zur Religion" und in der vierten Rede das Problem der Geselligkeit in der Religion oder die Frage der Kirchlichkeit von Religion. Die dritte Rede hat dabei freilich über die Negati-

vität, daß nämlich so etwas wie die Bildung zur Religion, eine eigenmächtige, eigenwillige Bildung zur Religion schlechterdings nicht möglich sei, kaum etwas zu sagen und hat zu ihrem größten Teil als Thema die kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen, der Religion keineswegs freundlichen Bildung. Ein neues, verändertes Thema wird zwar in der vierten Rede über Kirche, religiöse Geselligkeit angeschlagen, aber auch da wird man sagen können, die Grundlagen sind bereits in den ersten beiden Reden deutlich enthalten, nämlich die Erkenntnis, daß es zu einer Verbindung, zu einer Assoziation religiöser Persönlichkeiten nur in vollendeter Freiheit kommen kann und jegliche Heteronomie das Verderben der religiösen Instanz nach sich ziehen muß. Die fünfte Rede ist noch einmal ein Neubeginn. Schleiermacher arbeitet an dieser Rede, als bereits die ersten beiden in Druck erschienen sind, war sich der Diskrepanz zwischen den ersten beiden und der fünften Rede durchaus bewußt und hat in Überarbeitung diese Diskrepanz auszugleichen versucht. Diese fünfte Rede ist in einem viel höheren Maß und Grad als die beiden ersten eine theologische Reflexion über das Problem der einzelnen Religion im Verhältnis zu den vielen umgebenden Religionen. Man könnte sagen, es ist das Problem: Wie verhält sich das Christentum zu der Welt der Religionen, welchen Ort, welchen Rang nimmt es in dieser Welt der Religionen ein? Ein Problem, das so noch nicht aufgetaucht ist und ein Reflexionsproblem darstellt. Ein Reflexionsproblem insofern als in den beiden ersten Reden unverkennbar ist, daß hier die Position des Redners nicht Jenseits der Religion genommen ist, sondern daß hier das Ich der Religion selbst das Wort ergreift und von Religion zu reden beginnt. Nicht über Religion - jedenfalls nicht ausschließlich - sondern aus Religion wird hier gesprochen. Und das Genus will genau beachtet sein; jedenfalls für die beiden ersten Reden trifft es durchaus zu, daß es sich dabei nicht um ein Traktat, nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung, nicht um eine Theorie über die Religion handelt, sondern um eine adressierte Rede zu einer bestimmten Sache. Der Titel der ersten Rede "Apologie" bezeichnet in formaler Hinsicht zweifellos auch das literarische Genus der zweiten Rede und will auch für die zweite Rede in allem Ernst beachtet

werden. Diese beiden Reden, die beiden ersten, sind nicht zu verstehen, ohne daß der Adressat der Reden in den Blick genommen wird. Im Untertitel hat Schleiermacher seine Reden bezeichnet als "Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern". Und die Religionskritiker, eine bestimmte Art von Religionskritiker, sie sind die Adressaten, ohne die der Sinn dieser Reden nur halbwegs aufgefaßt werden kann.

Vor allem betont Schleiermacher, daß er genau an dem Punkt anknüpft, auf den sich die Verächter der Religion gestellt haben, nämlich eine Verachtung, die nicht bloß aus Eigendünkel oder aus bloßer Gehässigkeit eingenommen ist. Sondern er weiß, daß diese Kritiker um ihres elementaren Interesses, das mit dem Stichwort Menschheit bezeichnet wird, zur Kritik an der Religion sich aufgerufen wissen. Die Kritiker der Religion, mit denen es Schleiermacher zu tun hat, sind auf der Höhe der Bildung, sofern sie Propagandisten und Protagonisten der Idee der Menschheit sind, wobei diese Idee der Menschheit noch in der Unbestimmtheit des nur vorläufig bezeichneten bleibt, ein ausdefinierter Begriff dessen, was Menschheit sei, ist nicht zu liefern; das wissen auch die Kritiker; wohl aber können Perspektiven der Menschheit entworfen werden, Perspektiven der Freiheit, der Selbstständigkeit, der Autonomie, wo Menschen nicht mehr im Stand der Sklaverei sich befinden, weder im Stand der Abhängigkeit der äußeren Natur noch unter der Botmäßigkeit fremder Herrschaft, sondern wo freie Menschen in freiem Verkehr untereinander ihre Geschicke selbst bestimmen. Menschheit, wie sie in den Reden auftaucht, kann am ehesten noch umschrieben und bezeichnet werden, wenn einfach die Ideale der Französischen Revolution zitiert werden. Die Menschheit, die Schleiermacher reklamiert, und dieses Wort kommt erstaunlich oft in den Reden vor, diese Menschheit ist gekennzeichnet und muß gekennzeichnet sein, wenn sie je real werden soll, durch Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Eine andere Definition wäre ein schlechter Vorgriff, der nur eine Einengung und Einschränkung dieser großen Idee bedeuten würde. An die Vertreter dieser Idee wendet sich Schleiermacher und er

ist darin durchaus auch mit ihnen einig, daß diese Idee wert ist, als eine neue geschichtsbewegende Macht in der Wirklichkeit vorangebracht zu werden. Er ist kein Feind dieser Idee, sondern möchte sich mit seinen Gegnern in diesen Prozess um der Menschheit Willen einreihen. Um so dringlicher ist es ihm geboten, in eine Kritik dieser gebildeten Freunde der Menschheit einzutreten, eine Kritik, die ihre eigene negative Beurteilung der Religion anlangt. Seins Reden, die beides ersten, richten sich gegen die Verachtung der Religion aus dem Interesse an der Menschheit. Und diese beiden Reden wollen sein eine Verteidigung der Religion. Und es ist das Eigentümliche, daß sich im Verlauf dieser Reden so etwas wie ein zweiter Boden unter diesem vordergründigen Anliegen bemerkbar macht. Denn in der Verteidigung der Religion zeigt sich, daß man die Religion nicht nur verteidigen kann. Eine Verteidigung, die nur defensiv sich zur Religion einstellt und sie hüten will wie ein empfangenes Gut und sie erhalten und bewahren will, eine solche Verteidigung bedeutet geradezu die Schwächung und am Ende die Erledigung der Religion. Es gibt nur eine offensive Apologie der Religion. Wer Religion verteidigen will, muß zugleich das Interesse ihrer Mitteilung haben. Verteidigung der Religion kann nur im Kern Mitteilung der Religion sein. Mitteilung heißt, da ist Schleiermacher ebenfalls vorsichtig, sie bedeutet jedenfalls nicht einfach Übertragung von einem Subjekt auf ein anderes, als seien das beides kommunizierende Gefäße, kommunizierende Röhren; nur eine nur defensive Einstellung zur Religion ist unmöglich. Wer Religion verteidigt, macht Proselyten, will Proselyten machen, das gehört zur Natur, zum Charakter der Religion. selbst hinzu. Und das andere, der Kampf gegen die Verächter der Religion bringt an den Tag, daß die Verachtung der Religion keineswegs nur eine Sache ihrer Verächter ist, sondern in erheblichem Umfang auch eine Sache ihrer Apologeten, der Dogmatiker und Pragmatiker der Religion, die die Religion auf ihre bisherige Weise mit Gründen der Vernunft und der Metaphysik wie auch mit Gründen der praktischen Lebensordnung verteidigt haben. Die Verachtung der Religion entdeckt Schleiermacher gerade auch auf der

Seite derer, die sich im Namen der Religion gegen ihre Kritiker wenden. Schleiermacher hat deshalb einen einzigen Kampf zwar nur zu führen, einen Kampf für die Religion, wogegen die Verachtung der Religion nur ein eingeschlossenes Element ist. Diesen Kampf für die Religion an zwei Fronten: gegen die falschen Freunde und, in Konsequenz daraus, auch gegen die falschen Feinde. Denn diese öffentlich erklärten Verächter und Kritiker der Religion streiten im Grunde in der Situation eines Don Quichote. Sie rennen gegen Windmühlen, die sie für Riesen halten. Ihr Religionsbegriff ist geborgt von denen, die in der bisherigen Zeit als die Verteidiger der Religion aufgetreten sind und die die Furcht vor einem höchsten Wesen und das Rechnen mit einem jenseitigen Dasein, einer jenseitigen Welt für die Substanz der Religion ausgegeben haben. Aber weder die Furcht vor einem höchsten, richtenden Wesen noch das Kalkulieren auf ein Dasein jenseits unseres diesseitigen sind Elemente, die zur Natur, zum Wesen der Religion gerechnet werden dürfen. Es sind Ausformungen, Ausgestaltungen, Vorstellungen, die aus Religion geboren sein mögen, die aber selbst nicht das Definierende der Religion darstellen. Und die Kritiker der Religion, die sich nur gegen solche Karikaturen der Religion richten, müssen gleichsam besser belehrt werden über das, was Religion ist. Das kann nur geschehen, wenn ihnen Religion in authentischer Gestalt vor Augen geführt wird. Nicht in der Weise, daß sie begrifflich informiert werden, was Religion sei, sondern so, daß diese Religion vor ihnen anschauliche Darstellung, Gestalt gewinnt. Und das ist das Bestreben, der Anspruch, den Schleiermacher in der Tat erhebt. Und der Anmarsch, der er dafür wählt, ist charakteristisch und bezeichnend genug. Seiner eigenen Stellung zur Religion ordnet er ein in eine allgemeine, auch außerhalb der Religion erkennbare Typologie. Er geht davon aus, daß nach dem unerforschlichen Gesetz der Gottheit die endliche Welt insgesamt in Gegensätze zerlegt ist und alles, was in der Welt ist, nur aus Gegensätzen geboren wird. Entgegensetzung und Entzweiung ist das Gesetz allen endlichen Daseins. Und dieses gilt auch über den Menschen. Und so treten Extreme auf, indem einzelne Menschen einseitig einen

Gegensatz verkörpern, wobei das andere Element ihres Seins bis zum Verschwinden ermäßigt ist, und so ist diese Menschheit in einem Zustand tiefster Zerrissenheit. Um dieser Zerrissenheit menschlichen Lebens Abhilfe zu schaffen, tauchen immer wieder einzelne, amminente Gestalten in der Geschichte der Menschheit auf, deren Aufgabe und Funktion darin besteht, die auseinanderklaffenden Gegensätze miteinander zu versöhnen und in Einklang zu bringen. Der menschliche Geist, so führt Schleiermacher aus, wird zum einen bewegt von einer Kraft, die alles sich aneignen möchte, was außer ihm ist, und die alles gewissermaßen in sich verschlingen möchte und zum anderen von der entgegengesetzten, ausziehenden Kraft, die nichts an sich zieht sondern die sich selbst erweitern möchte über alles Bestehende hinaus, alles durchdringen möchte, alles überflügeln möchte. Wo Extreme auftauchen, entsteht in der Menschheit die Habsucht auf der einen Seite, die sich an das Einzelne hält und ihr Leben führt in dem irren Kreislauf von Begierde und Genuß und auf der anderen Seite die Utopisten, die in einem bodenlosen Überschwang die Realität überfliegen, um dann am Ende doch tatenlos auf den Ausgangspunkt ihrer Sehnsucht zurückzukehren, um nichts anderes darzustellen als die eitle Sehnsucht nach dem Ideal.

Diese unfruchtbaren Idealisten und jene verzehrenden Realisten sind Extreme, die der Vermittlung bedürfen, wenn die Menschheit durch ihren Unfug nicht zugrunde gehen soll. Und Schleiermacher kennt eine Reihe von solchen Gestalten, sei es im Bereich der Kultur, sei es im Raum der Politik, sei es in dem Bereich der Technik, Erfinder, Gesetzgeber und Wissenschaftler, sie sind solche Mittlerfiguren, die die entgegengesetzten Extreme, den unrealistischen Idealismus auf der einen Seite und den perspektivlosen Realismus auf der anderen Seite zusammenbringen und vermitteln oder partiell jeweils versöhnen. Zu diesen Mittlerfiguren auf den verschiedensten Bühnen des menschlichen Lebens gehört auch die religiöse Mittlergestalt. Der Mittlerbegriff, den Schleiermacher in der ersten Rede gebraucht, ist keineswegs eine religiöse Kategorie sondern ist eine allgemeine Geschichtskategorie und in ihr bringt er auch den Gedanken des Religiösen unter. Denn auch das

religiöse Leben der Menschheit ist in diese Gegensätzlichkeit und Entzweiung hineingeführt.

Und er selbst entdeckt sich, und das macht die Definition seiner Stellung aus, er selbst entdeckt sich in der Lage und im Auftrag des religiösen Mittlers. Seiner Zusammengehörigkeit, seine Verbindung, die Erfahrung der Zusammengehörigkeit von Ich und Religion bedeutet für ihn die Definition der Stellung im Kosmos ein Mittler für die Religion. Nicht für irgendetwas anderes, nicht auf dem Gebiet des praktischen Lebens, nicht auf dem Gebiet der Moral sondern auf dem Gebiet der Religion. Und das ist eine Entdeckung, von der er immer nur herkommen kann, die er nicht sich eigentlich schaffen kann sondern auf der er sich findet in einer bestimmten Vorfindlichkeit, in einer bestimmten Verbindlichkeit. Sein Verhältnis zur Religion ist das der Vermittlung zwischen den falschen Vorstellungen der Religion und der ebenso falschen Verachtung der Religion. Jene falsche Vorstellung, die bestimmte Momente, die mit Religion verbunden sind, für die Sache selbst genommen hat und jene falsche Verachtung, die die falsche Vorstellung von der Religion wiederum für die Sache selbst hält, statt zu erkennen, daß es sich nur um Abstraktionen und um Reflexionsprodukte handelt. Er muß die Eigentümlichkeit der Religion inmitten der übrigen menschlichen Geistes- und Lebensäußerungen zur Darstellung bringen, was sowohl die falschen Freunde aus ihrer falschen Freundschaft als auch die Feinde aus ihrer falschen Feindschaft befreit, daß sie in der Lage sind, einen neuen, freien Blick auf die Religion selbst zu werfen. Dabei ist es für ihn unerlässlich, die Religion mit sich selbst ins Gespräch zu bringen und nur, indem er von sich selbst redet, so betont er, kann er von Religion reden. Von sich selbst reden muß er, weil, von der Religion zu reden, nur derjenige fähig und in der Lage ist, der sie als ein Lebenselement seiner selbst kennt. Wer von Religion etwas ausspricht, muß es notwendig gehabt haben. Religion kann man nicht aus Erzählung lernen, man kann unter Umständen Tugenden aus Heldensagen versuchen zu lernen, das mag nicht einmal aussichtslos sein. Aber aussichtslos ist es, die Religion aus Erzählung lernen zu wollen und aus alten Berichten. Die Religion, so betont

Schleiermacher immer wieder, entspringt in einem innersten Unverfügbaren des menschlichen Seins und dazu können bestenfalls die Äußerungen anderer ein Hinweis, ein anregendes Moment sein nicht aber die verursachende Kraft derselben. Und unter diesem Vorzeichen, die Religion in ihrer Eigentümlichkeit, die Religion in ihrer unverwechselbaren Ursprünglichkeit zur Aussprache zu bringen, beginnt die zweite Rede bei ihm. Nachdem er in der ersten noch mit Schärfe jegliche Versuche zurückgewiesen hat, die Notwendigkeit der Religion durch die Unterwerfung der Religion unter einen äußeren Zweck zu begründen, etwa in der Art, daß Religion notwendig sei, um Recht und Ordnung in der Welt aus Recht zu erhalten oder daß die Notwendigkeit der Religion darin bestehe, daß sie eine heilsame Stütze der Moral sei. Das ist eine Versklavung der Religion und mit einem solchen politischen oder moralischen Pragmatismus im Umgang mit der Religion will Schleiermacher schlechtdings nichts zu tun haben. Wenn dies das Wesen der Religion wäre daß man sie zu solchen Zwecken gebraucht, und nur zu solchen Zwecken brauchen kann, dann will er mit der ganzen Sache nichts zu tun haben. Dann ist das für ihn eine fremde Materie. Religion hat ihren Wert in sich selbst und sie ist Zweck in sich selbst. Augustin sprach einmal von dem Unterschied zwischen *uti* und *frui*, zwischen brauchen und genießen. Gott ist etwas, an dem man sich freut, den man aber nicht gebraucht. Es gibt ein *frui Deo*, in der Tat, ein Einssein in der Selbstzwecklichkeit in der Verbindung Gott und Mensch. Aber kein *usus Dei*, um Gott zu irgendwelchen Zwecken zu gebrauchen, so auch nicht die Religion. Wer so etwas tut, ist ein Knecht und behält seinen Knechtsgeist und damit seine Abständigkeit zu dem, was gerade die Kritiker auf ihre Fahnen geschrieben haben, nämlich sie verraten die Moral der Menschheit selbst. Eine solche knechtische Verbindung von Religion und Moral, von Religion und Recht ist unerträglich. Hier kündigt sich bei Schleiermacher an, daß er nicht nur Willens ist, die Anbindung der Religion an die Moralität aufzuheben in der Theologie sondern daß er auch in der politischen Praxis zum Ziel hat die Auflösung der Verbindung von Recht und Religion.) Die

Religion kann nicht zu so etwas wie zu dem Fundament des Rechtes herabgewürdigt werden. Und das Recht kann seinerseits nicht so degradiert werden, daß es nur auf einem fremden Grund gedeihen kann. Sondern die Dimension der Religion und die Dimension des Rechte erfordern ihre eigene Ausbildung und Realisierung. Unter diesen Vorzeichen der behaupteten Selbstständigkeit, des behaupteten Eigenwertes, der behaupteten Ursprünglichkeit der Religion beginnt Schleiermacher in der zweiten Rede zu umschreiben, worin nach seinem Begriff, nach seinem Verständnis, nach seiner eigensten Selbsterfahrung Religion ihren Sinn und ihr Wesen hat. Und hier stößt man auf die Formel, von der er behauptet, daß sie der Angelpunkt aller seiner Ausführungen über Religion sei. Nämlich, Religion sei "Anschauung des Universums", eine Formel so platt wie mißverständlich. Und es gehört, glaube ich, zu den Eigentümlichkeiten, daß in der Tat Schleiermacher wenn es um die Affirmationen geht, sehr viel eher dazu neigt, eine Formulierung zu wählen, die durchaus ambivalent und vieldeutig ist, um ihr Eindeutigkeit nur zu vermitteln durch Abgrenzungen nach den verschiedensten Seiten. So entschieden eindeutig die Negationen sind, die Schleiermacher wenn es um die Wesensbestimmung der Religion geht, zu treffen weiß, so schwankend und mit einem Hauch von Unbestimmtheit umgeben sind seine positiven Aussagen über das, was das Wesen der Religion ausmacht. So auch diese Formel "Anschauung des Universums". Sowohl der Begriff des Anschauens hat seine Tücken wie auch erst recht der des Universums. Denn mit Universum, dieser Begriff bezeichnet nicht etwas Unwirkliches aber etwas, was im Grunde sich jeglicher Definition entzieht, es ist etwas, das aller Definition spottet, überlegen ist dem Unterschied von Genus und differentia specifica. Was Universum sei, ist etwas, das unter Umständen im Prozess, in der Geschichte, in dem Aufstieg des Seins von der Natur zur Menschheit sich abzeichnet, ohne in diesem Aufstieg aufzugehen. Es kann gewissermaßen nur die Richtung auf das, was das Universum ist, eingehalten werden, nicht aber so etwas wie eine durchgängige Bestimmung, eine allgemeine Definition dieses Universums. Zumal in der Religion mit einem fundamentalen Unterschied gegenüber den beiden anderen

menschlichen Einstellungen zum Universum gerechnet werden muß. Die beiden anderen menschlichen Einstellungen sind die des umfassenden menschlichen Willens und die des allgemein bestimmenden Handelns. Beide, Erkenntnis und Handeln, sind auf das Universum bezogen wie auf ein Seiendes, so daß immer die Aktion, die Bewegung in die der Beziehung ausgeht von der Seite des Menschen auf das Universum wie auf ein objektives "zu". Die Religion ist das große Gegengewicht, welches nicht damit rechnet, daß das Verhältnis des Menschen zum Universum ein nur vom Menschen ausgehendes ist, sondern Religion macht ernst damit, daß dieses Verhältnis seinen Ausgangspunkt nimmt vom Universum her. Das Universum ist in Tätigkeit auf den Menschen hin, noch ehe der Mensch in Tätigkeit auf das Universum zu gesetzt ist. Und die Religion, wenn sie ihr Wesen zur Sprache bringt, muß diesem Umstand Rechnung tragen, daß, wo der Mensch als Wesen der Religion zur Sprache kommt, er nicht ein Wesen ist, das im Tun gegenüber dem Universum gehört wird, sondern man müßte schon sagen, der Mensch taucht hier auf als ein Wesen, das sein Sein im Tun des Universums hat, in der Tat des Universums nur existiert, nämlich in einem solchen Sinne nicht des Abgespaltenwerdens wohl aber, daß dieses Tun, dieses Handeln des Universums der Umkreis und das Element, das Medium des menschlichen Seins ist. Dies versucht Schleiermacher zu explizieren, eher andeutend als definierend, indem er die Formel vom Anschauen des Universums allmählich in seinen verschiedenen Schritten entwickelt und entfaltet. Dieser sehr behutsamen Explikation werden wir in der nächsten Stunde noch nachzugehen haben, zumal dabei deutlich werden kann, wie Schleiermacher in dem Nachvollzug, im denkenden Nachvollzug, dessen, was das Sein der Religion ausmacht, auch über Grenzen der eigenen Erfahrung anscheinend noch hinausgelenkt wird.

Mit einer divinatorischen Hellsicht hat er Grenzzonen der erfahrbaren Religion deutlich gemacht. Und so gewiß man, gerade in diesen beiden Reden, Spuren und Ansätze dazu findet, die es erlauben könnten, Schleiermacher auf eine psychologische Religionsposition zurück zu führen, so unüberhörbar sind Äußerungen von

ihm - und so wenig lassen sich diese Ausführungen einfach eliminieren - in denen einer solchen Psychologisierung radikal konsequent einfach widersprochen wird. Wo er gewissermaßen die Ebene des psychologischen, des anthropologischen einfach überschreitet, nicht in einem dogmatischen Sinne sondern so, daß das Durchbrechen dieser Grenze eben markiert deutlich macht, wenn es um das Wesen der Religion geht, so läßt sich das Wesen nicht einschließen in irgendwelche definierbaren Bestimmtheiten, Besonderheiten und wären sie auch die Besonderheit dessen, was in unserer Zeit am höchsten erreicht ist, nämlich der Verfolg der Interessen der Menschheit, nämlich der Verfolg ihrer Freiheit. Religion transzendiert auch diese Grenze, und Schleiermacher bezeichnet diese Grenze auch in seinem romantischen Büchlein von 1799 mit einer erstaunlichen Dringlichkeit.

Donnerstag 8. 5. 1980 – Charité 1796 Apologie

Meine Damen und Herren, wir stehen bei der Betrachtung der beiden ersten Reden von Schleiermacher über die Religion. Diese zwei Reden, die als eine literarische und auch gedankliche Einheit aufgefasst werden müssen, entstanden im Spätherbst das Jahres 1798 und wurden im Februar 99 beendet, fallen also in die Berliner Zeit des jungen Schleiermachers, die 1796 begann, als er 1796 Mitglied in der Charité wurde und 1802 zu Ende ging, eine Zeit, in der er engen Kontakt hatte mit Friedrich Schlegel und dem Kreis der Frühromantiker in Berlin. Seit Weihnachten 1797 wohnten Schleiermacher und Schlegel in der Charité zusammen und führten — wie die Freunde spotteten — so etwas wie eine Ehe. Schlegel, der früh aufstand, machte den Kaffee, Schleiermacher kam erst gegen 9 Uhr an den Tisch. . In den Briefen stöhnt Schleiermacher so ziemlich über die Zumutung, weil er sich so gar nicht zum Schreiben berufen fühlt. Es entstanden dann eben doch jene zwei großen Reden, die man im eigentlichen Sinne als den großen romantischen Auftritt des jungen Predigers Schleiermachers wird bezeichnen dürfen, wofür der Ausweis gesehen

werden darf in der starken Resonanz, die diese Reden bei Novalis gefunden haben, der mit dem Eindruck dieser Reden seinen berühmten Aufsatz "Christenheit oder Europa" schrieb, der 1799 entstand, aber damals nicht publiziert wurde, und worin Novalis nicht nur ein verklärtes Bild des Mittelalters entwarf, sondern er verstand diesen Aufsatz eben auch als ein Sturmzeichen einer neu herauf ziehenden Zeit und er kennzeichnet Schleiermacher als denjenigen, der als ein wesentlicher und maßgeblicher Wegführer zu dieser neuen religiösen Zeit angesehen werden mußte. Schleiermacher gewissermaßen als der Mystagoge des religiösen Zeitalters, durch das eine Art von Weissagung des christlichen Mittelalters endlich in Erfüllung ging. Schleiermacher selbst hat sich in seinen Reden keineswegs als Protagonist einer neuen religiösen Kultur verstanden, vielmehr greift er ein in die Situation, die gegeben ist mit der Religionskritik der Gebildeten seiner Zeit, einer Religionskritik, die auf der Höhe der Kultur seiner Zeit vorgetragen wird und die man insofern als eine philanthropische Religionskritik bezeichnen kann, als sie nicht etwa aus Unverständnis oder aus Willkür und Beliebigkeit geboren ist, sondern aus einem Verantwortungsgefühl und einer Verpflichtung gegenüber der Aufgabe der Vermenschlichung der Menschheit selbst, um einer menschlichen Kultur willen - so ist diese Position zu umschreiben - muß die Kritik an der Religion geteistert werden, weil von dieser Religion keine Beförderung in der Fortentwicklung der Menschheit zu erwarten ist. Für diese Kritik sind Bildung und Religion in einem gefährlichen und die Menschheit geradezu bedrohenden Gegensatzverhältnis zueinander, derart nämlich, daß die Religion geradezu die Behinderung und Verhinderung einer Entwicklung der Menschheit in Richtung ihrer Selbstidentität bewirkt und zur Folge hat. Schleiermacher tritt auf den Boden dieser Religionskritik mit der Absicht einer Verteidigung der Religion gegen diese philanthropische Desavouierung und Bestreitung. Dabei wird man sich vergegenwärtigen müssen, daß das Ziel der Apologie, das er sich gesetzt hat, von ihm selbst dahingehend umschrieben wird, daß es darum gehen müsse, gegen die Bestreitung des Rechtes, der Legitimität der Religion die

Notwendigkeit der echten und wahren Religion an den Tag zu bringen. Die Apologie muß dieses Ziel ins Auge fassen und daraufhin arbeiten, daß die real innere Notwendigkeit religiösen Erlebens auch den Kritikern evident wird und nur daran kann sich zum zweiten die Hoffnung und die Erwartung knüpfen, daß in der Wirkung und dem Erfolg, dieses Aufweises auch der Gegensatz, der . aufgemacht worden ist zwischen Bildung und Religion als irrealer Schein entlarvt werden kann und abgebaut werden kann.

Die Grundfrage für die Apologie muß lauten: Worin besteht eigentlich die Notwendigkeit der Religion und womit darf diese Notwendigkeit unter keinen Umständen verwechselt werden? Und hier sind es zwei Abgrenzungen, über die Schleiermacher keinen Zweifel läßt. Zum ersten ist die Notwendigkeit der Religion, die aufzuzeigen ist, keineswegs identisch mit der Notwendigkeit einer theoretischen Argumentation oder einer logischen Demonstration. Nicht durch die bündige logische Nachweisung eines notwendigen Begriffs wird die Notwendigkeit der Religion selbst vor Augen gestellt. Zwischen Begriff und Wirklichkeit besteht ein qualitativer Unterschied und noch längst nicht ist durch eine Deduktion des Begriffs der Religion die gesuchte Notwendigkeit an den Tag gebracht. Und zum zweiten muß die gesuchte Notwendigkeit der Religion auf das energischste getrennt werden und abgelöst werden von der Notwendigkeit, die Instrumten oder Mitteln eignet, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, sondern die Notwendigkeit, um die es hier geht, ist eine der Wirklichkeit der Religion und nur ihr einwohnende innere Notwendigkeit, es geht um die notwendige Realität der Religion, nicht um die Idee der Religion, sondern um die notwendige Realität. Was aber nun diese notwendige Realität bedeutet, kann durch nichts anderes eigentlich ins Licht gesetzt werden als durch diese Realität selbst. Nur die Realität der Religion kann für die Religion sprechen. Und um diese Realität zur Sprache zu bringen, muß der Verteidiger der Religion jegliche Neutralität aufgegeben haben, muß er selbst Sprecher der Religion sein. Und nur in dem Maß, in dem die Wirklichkeit der Religion als sie selbst, zur Sprache kommt, kann diese Wirklichkeit auch darüber Auskunft erteilen, inwiefern

sie notwendig ist. Um diese Frage, inwiefern die Wirklichkeit der Religion notwendig ist, geht es in dieser Apologie. Das ist die Notwendigkeitsproblematik, der sich Schleiermacher gestellt hat. Die Schwierigkeit, mit der er dabei zu tun hat, ist die, ob die Frage, ob die Religion notwendig sei, in ihrer Durchführung von allen Verwechslungen und Vermischungen mit der anderen Frage: Wozu Religion notwendig sei? ferngehalten werden kann. Gelingt es, in jedem Schritt deutlich zu machen, daß die Frage nach dem Inwiefern ihrer Notwendigkeit nicht identisch ist, sondern etwas qualitativ anderes ist als die Frage: Wozu sie notwendig ist, wozu sie Gut, wozu sie nützlich sei. Daß Schleiermacher mit der utilitaristischen Wozu-Frage schlechterdings nichts zu tun haben wollte, kann angesichts der Texte schlechterdings nicht bestritten werden. Er hat für diesen Utilitarismus nur die tiefste Verachtung übrig und erweist sich darin gewissermaßen als ein Aristokrat, der es vor-schmäh't irgendwelche Knechtsdienste zu leisten.

Wozu Religion Gut sei und was man mit ihr anfangen könne, das ist die Frage der Trivialisierung der Religion, so kann man Religion auf den Hund bringen, aber nicht die Art und Weise, wie überzeugend ausgewiesen werden kann, inwiefern ihr eine innere, gewachsene und mit ihrer Wirklichkeit verbundene Notwendigkeit eigentümlich ist. Die Frage ist nur, ob die Abwehr der vordergründig pragmatischen Wozu-Frage und das Drängen auf das andere, die Inwiefern-Frage der Notwendigkeit der Religion, ob diese Alternative erschöpfend ist oder ob nicht im Hintergrund sich so etwas abzeichnen kann wie eine Wozu-Frage höherer Ordnung. Nicht in dem billigen Sinne, daß man fragt, wozu die Religion nützlich ist - etwa für eine Innenpolitik oder für Sittlichkeit und Moral -, sondern ob nicht diese Notwendigkeit in einen Kontext eingerechnet werden kann, der sich auf dem Boden bewegt, der von der Religion selbst ist, sofern es sich auch bei ihr um das grundlegende Verhältnis des Menschen zum Universum handelt. Und Schleiermacher weiß ja in seinen Reden davon, daß Metaphysik und Moral, was dieses Verhältnis angeht, sehr wohl eine gewisse Konvergenz mit der Religion an sich haben. Und hier könnte aufscheinen so etwas wie die Möglichkeit, die Notwendigkeits-Frage so zu wenden,

ob und inwiefern Religion zur Integrität sowohl der Metaphysik als auch der Moral notwendig sei. Das wäre unter Umständen eine Wozu-Frage, höherer Ordnung und ein Abweichen von der ursprünglichen Frage, inwiefern der wirklichen Religion eine Notwendigkeit innewohnt. Diese Möglichkeit - so scheint mir - ist nie gänzlich ausgeschlossen, auf der anderen Seite meine ich aber, man täte den Rede unrecht, wenn man verkennen oder übersehen wollte, daß ihre Fragerichtung im Grunde eine andere ist. Ihre Fragerichtung geht dahin: Kann sich Religion in ihrer Wirklichkeit so zur Darstellung bringen, daß ihre innere Notwendigkeit mit ihrer Wirklichkeit auf den Plan tritt und überzeugt. Und der Ansatzpunkt dabei ist, daß in der Wirklichkeit der Religion Religion und Ich eine unzertrennliche Einheit bilden. Das eigene Ich ist ein notwendiges Element echter Religion und trägt unentbehrlich zu ihrer Konstitution bei. Von wirklicher

Religion unter Absehung vom eigenen Selbst zu reden, ist im Grunde die Verwandlung der Absicht in ihr Gegenteil. Die Frage: Was ist Religion? - gezielt auf ihre Realität impliziert mit innerer Notwendigkeit die andre Frage: Wer ich eigentlich bin, der Religion hat. Deshalb: Wer Religion als Wirklichkeit zur Sprache bringen will, muß sein eigenes Selbst zur Sprache bringen. Das ist ein methodisches Prinzip und das wird auch von Schleiermacher mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Ich möchte nur eine Stelle hier zitieren - er redet die Kritiker der Religion an -: "Ver gönnt mir, von mir selbst zu reden. Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt wurde und aus dieser verschlossenen Welt vorbereitet wurde. Sie blieb mir als Gott in Unsterblichkeit den Zweifelnden auferstanden, sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern, in meinem ungeteilten Dasein heilzuhalten und nur durch sie habe ich Freundschaft mit ihm gelehnt". - Was Schleiermacher hier ausspricht; Ich bin mit dieser Religion meiner Lebenswirklichkeit nach auf das allerengste verflochten. Das Ich ist eingebunden in dieser Religion. Aber das bedeutet noch nicht - und das sollte man ebenfalls als Verdacht noch zurückhalten -, daß dieser religionsspären Wirklichkeit das Ich-Selbst-Sein gebührt, daß diese Religion

deshalb die Religion des Ich-Selbst und sonst nichts sei. Die Wirklichkeit umfaßt das Ich-Selbst, aber das bedeutet nicht, daß sich die Religion in einer Verklärung des Ich-Selbst erschöpfen muß. Diese Umkehrung ist nicht mit Notwendigkeit in diesem Ansatz enthalten und gesetzt, sondern nur das andere, daß dieser Zusammenhang, diese Verbindung von Religion und Ich nun zu einer Art Leitfaden wird sowohl für die Explikation dessen, was das Wesen der Religion ausmacht, als auch für das, was für die eigentümliche Seinsweise des Ich konstitutiv ist, ohne daß ein anderer Leitfaden zur Explikation des Wesens der Religion in Betracht gezogen werden soll. Das ist nicht eine erschöpfende Definition von Religion, sondern lediglich das Festmachen der Frage an einem unverzichtbaren Element innerhalb der realen Religion. Und nur von daher kann man es auch verstehen, daß im Zusammenhang mit dieser ersten Rede die Zusammengehörigkeit von Ich und Religion ein wesentliches Element darstellt, daß der Fortgang der zweiten Rede dahingehend gewendet wird, daß der Einsatz stattfindet nicht bei einer Affirmation, sondern daß elngesetzt wird mit einer negativen Abgrenzung von Religion gegenüber den beiden großen Vätern der Moral und der Metaphysik, sofern nämlich diese beiden gleichsam immer wieder die Materialien geliefert haben, aus denen ein Mißverständnis und eine Fehlinterpretation von Religion hervorgegangen ist und herausgezaubert wurde. Diese Verwechslung, von der auch der Religionsbegriff der Kritiker nicht frei ist, resultiert nach dem Verständnis Schleiermachers daraus, daß diese drei genannten Größen des geistigen menschlichen Lebens, Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit, daß sie es in ihren Spitzenausprägungen mit demselben Gegenstand, wie er sagen kann, zu tun haben, wo die Erkenntnis ins Unbedingte ausgreift und wo die Sittlichkeit auf das unbedingte Gute ausgerichtet ist und die Religion nach dem Absoluten verlangt, da haben es alle drei mit demselben Gegenstand zu tun, nämlich mit der eigentümlichen Bezogenheit des Menschen auf das Universum, wobei dieser Begriff des Universums hier noch keineswegs ein ausdefinierter Begriff ist, sondern er besagt nichts anderes als die Negation des Einzelnen, des Besonderen, Partikulare. Der Mensch ist das Wesen, das sich in der Welt

der Eigenheiten, in der Welt der Besonderheiten nicht endgültig einzurichten willens - vielleicht in der Lage ist, sondern zu seiner Eigenart gehört es, immer wieder über das Einzelne hinauszugreifen und auf ein Jenseitiges, etwas anderes als Nur-Einzeln aus zu sein. In dieser Beziehung sind Religion, Metaphysik und Moral in der Tat miteinander gleich, eine materiale Gleichheit, was diese Beziehung anlangt, ist nicht zu leugnen, und diese materiale Gleichheit ist nun der Anlaß gewesen, weshalb es zu Vertauschungen und Verwechslungen kommen konnte. Aber unerachtet materialen Gleichheit, behauptet Schleiermacher bestenfalls eine wesensmäßige Differenz, eine formale Differenz von entscheidender und für alle drei grundlegende Art, die Unterscheidung nämlich, daß die Religion von sich aus mit aller Deutlichkeit sagen kann, daß sie In ihrem wirklichen Leben keineswegs ausgreift auf eine begriffliche Bestimmung des Universums - das gehört nicht zu ihrer Natur ebensowenig wie sie den Anspruch erhebt, das Universum kraft der dem Menschen innewohnenden Freiheit zu einem höchsten Gut zu vollenden. Weder Freiheit noch Begriff sind die Elemente, auf die die Religion im Verhältnis zum Universum es abgesehen hat, sondern - so lautet jetzt seine Umschreibung -: Anschauung des Universums, und zwar in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Auswirkungen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. Damit signalisiert Schleiermacher den Unterschied, wie er ihn versteht, zwischen Religion einerseits und Moral und Metaphysik andererseits. Denn diese beiden letztgenannten Bestimmungen sehen allemal den Menschen als das Subjekt im Zentrum der Wirklichkeit um ihn her, im Zentrum der Wirklichkeit des Einzelnen und dessen, was diesen Einzelnen überragt, um von sich aus zu begrifflichen Bestimmungen und Gliederungen der Wirklichkeit im ganzen zu gelangen oder von sich aus dieser Wirklichkeit seine Vernunft aufzuprägen als das Gesetz seiner Freiheit. In der Religion ist nicht die spontane und aktive Potenz des menschlichen Seins das Grundlegende und der Ausgangspunkt, sondern hier spricht er in diesem Zitat von der "kindlichen Passivität", in die der Mensch im Erlebnis dieser Religion sich versetzt sieht. Und an diesem

Punkt setzt seine weitere Bestimmung ein. Dabei zeichnet sich die Darlegung über das Was der Religion, über das Wesen der Religion durch eine außerordentlich sorgfältige systematische Gliederung im einzelnen - in der zweiten Rede - aus. In dem mittleren Hauptteil dieser Rede beginnt er mit der systematischen Wesensformel dessen, was mit Religion gemeint sein. Ich hatte sie schon einmal in der letzten Stunde zitiert und nenne sie noch einmal: Anschauung des Universums. Das ist die Angel seiner ganzen Rede.

Es ist dies die allgemeinste und die höchste Formel de Wesens der Religion, woraus alle Einzelheiten abgeleitet werden können, woraus sich Wesen und Grenzen der Religion auf das präziseste bestimmen lassen. Im Folgenden werden einige Elemente dieser Formel beschrieben von ihm, wobei als entscheidend von ihm an den Anfang gesetzt wird die These, daß es zur Eigentümlichkeit jeglicher Anschauung der sinnlichen wie der religiösen Welt gehört, daß das anschauende Subjekt von seinem Gegenstand affiziert wird. Es muß wo etwas wie eine Wirkung von dem Objekt ausgehen, wodurch das anschauende Subjekt zur Anschauung bewegt wird. Es geht - so sagt er - aus von einem Einfluß des Angeschauten auf das Anschauende, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, wenn es dann von dem letzteren aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird. Jeder Anschauung eignet so etwas wie das Moment von Unfreiwilligkeit. Man ist nicht Herr der Anschauung, sondern das angeschaute Objekt ist es, des diese Anschauung füllt, bestimmt und ihr gegenständliche Bedeutung verleiht. Das Subjekt findet sich hier in einer gewissen Ohnmacht und Angewiesenheit auf das sich der Anschauung präsentierende Objekt. Was sich für die sinnliche Anschauung in einem gewissen Umfang schon sagen läßt, das, meint nun Schleiermacher, gilt im eminenten Maß für die Religion. Wo nicht etwas einzelnes den Menschen zur Anschauung affiziert und bewegt, sondern wo dasjenige Wesentliche, das jenseits alles Einzelnen seine Wirklichkeit hat, den Menschen zur Anschauung seiner selbst bewegt. In der Religion wird die Erfahrung desjenigen gemacht, daß das Universum in einer ununterbrochenen Tätigkeit begriffen ist, sich offenbart und zwar sich dem Menschen in

Jedem Augenblick offenbart. Jede Form, die hervorbringt, jedes Wesen, das als besonderes und einzelnes in dieser Welt zu Bewußtsein kommt, jede Begebenheit, die in der Weltwirklichkeit aus dem Universum hervordringt, ist ein Handeln des Universums auf uns selbst. Was er hier unterstreichen will ist: Religion lebt nicht von der Spontanität des Ich, sondern das Ich der Religion erfährt sich in der religiösen Wirklichkeit als betroffenes, als ein Wesen, das In der Tätigkeit eines anderen) angeredet, von der Tätigkeit eines anderen bewegt wird und in seinen) Bewußtsein bestimmt wird nicht in einer Weise, daß das Universum gewissermaßen wie durch einen Spalt der besonderen Weltwirklichkeit auf den Menschen einstürzt, sondern die Art und Weise, wie sich das Universum dem Menschen offenbart, ist die, daß es sich in den einzelnen Elementen der Wirklichkeit zu verstehen gibt als deren Grund und als das umgreifende Ganze dieser einzelnen Teile, so daß das Einzelne, das in der Erfahrung der Menschen begegnet, verstanden und aufgefaßt wird als ein Bild des Universums, als eine Erscheinung des universalen Wesens selbst. Das Einzelne erscheint dem religiösen Bewußtsein als ein Teil des Ganzen und das eingeschränkte Besondere wird aufgefaßt als eine Darstellung des Unendlichen selbst. Das Endliche wird nicht als endliches verstanden und als endliches identifiziert, sondern gerade als dasjenige, was sich im Dienst des Unendlichen daranbietet, als Mittel der Darstellung vorzustellen hat. Das ist das erste, worum es ihm geht: Offenbarung des Universums als Ursprung und Ausgangspunkt, als Basis des religiösen Erlebens und Bewußtseins, und zwar so, daß dabei nicht die Welt der Einzelheiten und Besonderheiten übersprungen wird, sondern in einem neuen Licht erscheint, nicht als ein Zusammengesetztes aus den vielen Einzeldingen, sondern als eine Fülle von Selbstdarstellungen, von Selbstmanifestation des Absoluten, des Ganzen selbst. Mit dieser Eigentümlichkeit von der Selbstoffenbarung des Universums in der Darstellung in Einzelem fällt für Schleiermacher zusammen, daß für ihn das Moment der Einzelheit ein unverzichtbares Element der religiösen Erfahrung ist. Es ist nicht so, daß es ganz einfach verschwindet zugunsten eines ganz anderen, eines Absoluten, sondern gerade auf die besondere Beziehung zwischen

dem Einzelnen und dem Absoluten kommt es in der Religion an. Denn nicht so, daß das Endliche als ein nur Abgespaltenes und Partikulares erscheint, sondern als etwas, das seine Einzelheit verdankt dem Universum, in dem es begründet ist und in dem es allein auch ein sinnvolles Dasein führen kann. Es ist die Würde des Einzelnen geradezu, Bild und Gestalt des Absoluten zu sein und zu werden, wenn das Universum sich des Einzelnen zu seiner Erfahrung bedient. Wenn aber das Einzelne das Medium ist, in dem das Universum sich darstellt, dann gibt es der Möglichkeiten der Selbstdarstellung des Universums so viele, wie es Einzelheiten der Welt gibt. Zur Einzelheit gehört nach Schleiermacher notwendig die Unendlichkeit als Korrelat. Wo eine konkret Wahrnehmung des sich selbst darstellenden Universums erfolgt, ist das Bewußtsein davon stets mit dem Wissen um die unendliche Vielzahl der Möglichkeiten zur Selbstoffenbarung des Universums verbunden. Das Universum erschöpft sich nicht darin, daß es sich in einem Einzelnen zur Darstellung bringt, sondern jedes Einzelne in der Welt ist tauglich, gewissermaßen Zeichen und Darstellungsmedium des Universums zu sein und zu werden. Diese drei Bestimmungen des Universums: Selbsttätigkeit im Akt des religiösen Erlebens, Einzelheit - die Bindung des religiösen Bewußtseins an etwas einzelnes in der Welt - und die Erfahrung der Unendlichkeit an möglicher Unendlichkeit der Selbstoffenbarung des Universums, das sind die drei Momente, die Schleiermacher als konstitutiv für das Wesen der Religion hervorhebt. Er ergänzt nun diese Beschreibung - Anschauung des Universums in diesem dreifachen Sinn - durch den Hinweis, jeder Anschauung hinzu gehört eine bestimmte Weise des Fühlens und des Empfindens, jede Anschauung ist begleitet von einem Gefühl, sofern Anschauung nicht nur die Beziehung eines Subjektes zu einem Objekt ist, sondern in jedem Akt der Anschauung erlebt sich auch das Subjekt der Anschauung in einer gewissen Befindlichkeit, in einer gewissen Bestimmtheit. Und dieses Moment ist für die Anschauung und ihre Wirklichkeit wesentlich. Im Bereich der einzelnen Anschauung, in der sinnlichen Erfahrung kann es zu einer weitgehenden gegenseitigen Abspaltung kommen, da

gewissermaßen interesselose Wahrnehmungen, gefühllose Beobachtungen gemacht werden. Und auf der anderen Seite Gefühle, die keinen Anhalt an der Wirklichkeit haben, so etwas kann es im Raum der Sinnlichkeit geben. Aber zur Erfahrung der religiösen Wirklichkeit gehört es, die Untrennbarkeit von Erfahrung und Gefühl zu erfahren und zu begreifen. In der Religion hängen beide in einer ungleich intensiveren Weise zusammen als daß im Bereich der endlichen Erfahrung der Fall ist. Und wenn in der nachträglichen Rede über die Religion dennoch getrennt von beiden gesprochen werden muß, so ist dies die Folge einer gewissen Nachträglichkeit des Redens gegenüber der ursprünglichen unmittelbaren Erfahrung der Religion. Auf zwei Seiten kommt Schleiermacher auf den eigentlichen Ursprungspunkt der Religion zu sprechen, wo Anschauung und Gefühl auf eine unerklärliche Weise noch gänzlich ineinander fallen und noch gar nicht getrennt sind. Es ist dies der Augenblick, der höchste Augenblick und Blüte der Religion, In dem zum ersten Mal das Universum in einem Einzelnen für den Menschen aufleuchtet und sich zur Darstellung bringt, ein Augenblick der tiefsten Berührung des Individuums und des Universums. Das Individuum erkennt und verspürt sich selbst als Individuation des Universums und das Universum wird in diesem Individuum zu dessen universaler Wahrheit. Dieser Augenblick ist von schlechthinniger Unberechenbarkeit und Unverfügbarkeit. Kein Mensch kann ihn zitieren. Nicht daß er dem Menschen nur ein einziges Mal widerfahren könnte, aber eine beliebige Wiederholbarkeit gibt es nicht sondern es bleibt dann nur - von Augenblick zu Augenblick der Offenbarung - nur die Erinnerung der erfahrenen und die Hoffnung einer neuen Offenbarung. Diese Erfahrung einer Einheit von Anschauung und Gefühl ist die Gestalt und die Weise, in der sich die untrennbare Einheit von Mensch und Universum zur Darstellung bringen und bemerkbar machen kann in einem Individuum. Das ist der Augenblick, in dem eigentlich Religion in ihrer unüberbietbaren Gestalt und Weise präsent ist. Was von diesem Wesen der Religion im Akt der Einheit, der innigsten Durchdringung von menschlichem Sein und universaler Wirklichkeit, was zu diesem Wesen und über dieses hinaus noch festzuhalten und zu sagen ist, betrifft die

Form der Religion, d. h. die Region, in der sich dieses Ereignis der Anschauung durchsetzen und hervorbringen kann. Schleiermacher hat dabei ein Interesse, deutlich zu machen, daß die dabei oft herangezogene äußere Natur als das Medium, in dem es zur religiösen Erfahrung kommt, nur eben der Vorwurf ist. Das eigentliche Medium, wo die religiös Erfahrungen zu machen sind, sind in Wirklichkeit das menschliche Leben und zuhöchst die Geschichte der Menschheit selbst. Diese Felder, nicht das Feld äußerer Natur, sondern das Feld menschlichen Lebens und einer menschlichen Geschichte, in der nicht nur Menschen im einzelnen ihre Geschichten erleiden und erleben, in der vielmehr die Menschheit selbst in einem Prozeß ihrer Veränderung begriffen ist. Sie bilden das Element, in dem Religion zu ihrer eminenten Gestalt findet. Wo Menschen in ihrer Geschichte die Einzelheiten bilden, in denen sich das Universum zur Erscheinung bringt, dort hat auch die Religion, das Wesen der Religion, seine höchste Erscheinungsform gefunden. Der Blick Schleiermachers ist dabei gerichtet zweifellos auf die großen Religionen sowohl des Judentums als auch speziell des Christentums. Die Erscheinung des Universums in dem einzelnen Menschen Jesus in der Mitte der Zeit ist ein Gipfel in der Manifestation der Religion in der Geschichte der Menschheit im ganzen.

Dabei weiß Schleiermacher durchaus, daß mit dieser Bestimmung von Religion im Element der Menschheitsgeschichte keineswegs schon das letzte Wort über die Religion gesagt ist, sondern es hängt nach seiner Auffassung mit dem apologetischen Charakter seiner Ausführungen auf das enste zusammen, daß er sich hier dem Fassungsvermögen der Kritiker der Religion annimmt. Gerade weil sie ein so primäres Interesse an der Menschheit und ihrer Geschichte haben, deshalb will er nicht über diesen Kreis hinausgehen, wenn es um die Bestimmung des Wesens der Religion geht, wiewohl er weiß, daß die Religion nicht in den Grenzen der Menschheit eingeschlossen ist und daß das Universum nicht einfach mit der Gesamtheit des menschlichen Wesens identisch ist. Mögen auch diese Kritiker in ihrer gegenwärtigen Bewußtseinslage nicht über diesen Stand der Erkenntnis hinausreichen können, der sie in die Lage setzt, Menschheit und Universum gleichzusetzen, so muß

er sie doch daran erinnern, daß dies nur eine vorläufige Identifizierung sein kann, daß das Wesentliche das ...

Diese Identifizierung ist eine historisch relative. Es wäre für die Menschheit so bedenklich, wie es für das Verständnis der Religion verheerend wäre, wenn nicht erkannt würde die Überlegenheit und das Hinausdrängen des Universums über die bisher in der Geschichte gemachte Erfahrung. Hier macht Schleiermacher deutlich, daß offenbar Religion und Menschheit, so eng sie zusammengehören, dennoch nicht so interpretiert werden können, als daß die Religion nichts anderes wäre als die Manifestation der Menschheit in ihrer universalen Bedeutung, in ihrer universalen Wahrheit, sondern diese Eingrenzung der Religion auf den Kreis der Menschheit ist eine aus bestimmten Gründen notwendige und aus bestimmten Gründen auch zu rechtfertigende, aber eine solche, deren Begrenztheit mit bewußt werden muß. Wenn diese Gleichsetzung nicht zu einer schlechten dogmatischen Verholzung führen soll, die dann nicht besser wäre als die überwundenen dogmatischen Aufstellungen über die Religion, ihre Einfügung in die Funktionsform. Die Religion der Menschheit ist nicht eine solche, die sich in der Menschheit erschöpfen könnte, sondern die Religion der Menschheit weist über ihre Grenzen hinaus auf ein Universum, das nicht in Begriffe dieses Wesens einzufassen ist. Schleiermacher macht also schon in den Reden einen Punkt kenntlich, der jedenfalls warnen muß vor einer allzu schnellen Aufrichtung des Vorwurfs der Anthropologisierung der Religion.

So gewiß Menschheit und Religion zusammengehören, so falsch ist es im Sinne Schleiermachers, wenn diese Religion auf die Maße der menschlichen Natur einfach reduziert wird. Man kann nichts anderes sagen, als daß die Menschheit - im Verhältnis zum Universum - nichts anderes ist als eine der Einzelheiten, in denen sich das Universum darstellt. Nicht aber ist diese Menschheit mit dem Universum identisch; es ist eine Erscheinungsform des Absoluten, nicht aber dies Absolute selbst. Und die Menschheit würde sich in ihrer Wirklichkeit, in ihrem Loben total mißverstehen, wenn sie nicht ihre Differenz zu dem, was in ihr erscheint, verstehen

wollte und könnte. Diese Wesensbestimmung der Religion nimmt Schleiermacher zum Anlaß und zur Grundlage einer Kritik der überkommenen Religionsbildungen und Mythologie und als Grundlage für die Entwicklung eines eigenen Verständnisses von dem Wesen des Christentums im Verhältnis zur Religion im allgemeinen wie auch zu den übrigen Religionen. Ich möchte deshalb die morgige Stunde dazu benutzen, die fünfte Rede Schleiermachers, die diese Problematik behandelt, in ihren Grundlagen zu untersuchen. .

Freitag 9. 5. 1980 – Über die Religion. 5 Reden

Meine Damen und Herren, ich darf zu Ihnen einmal. . darauf aufmerksam machen auf die zwei ersten Reden, die Schleiermacher in dieser Schrift als eine geschlossene Einheit vorgetragen hat. Und ich würde empfehlen, um einen echten Eindruck von Schleiermacher zu gewinnen, zunächst einmal mit diesen zwei Reden sich zu begnügen. Blenden Sie die Reden 3-5 schlicht aus Ihrem Leseprogramm aus. Lesen Sie es noch einmal, lesen Sie es nach vier Wochen noch einmal, um einen festen Umriß davon zu gewinnen, um es in den Rahmen der Kenntnis eines Gruddokuments der gesamten Schleiermacherschen Denkweise und Entwicklung einen Eindruck von so etwas wie einer Grundansicht, die sich in der Folgezeit modifiziert hat, die aber nie einen totalen Bruch erfahren hat. Ich glaube das ist ein Leitfaden, der nützlich und hilfreich ist zum Verständnis der Schleiermacherschen Gedanken bis in die äußersten Auslassungen, die er unter Umständen gar nicht mit der Theologie oder der Religion . gemacht hat. Denn in diesen beiden Reden sind Elemente enthalten, von denen ich meine, daß sie zu Unrecht in den bisherigen Interpretationsversuchen und -ansichten ganz nicht zur Geltung gekommen sind. Ich erinnere hier nur an ein einziges Beispiel. Wilhelm Dilthey hat aus der ersten Rede eine Stelle herausgegriffen, von der er meint, sie gäbe so etwas ab wie den hermeneutischen Leitfaden. . (beschädigtes Band)}. . als Unbekanntes, was seitdem ich denke und lebe die innerste Triebfeder meines Daseins ist. Und was mir auf ewig bleiben

wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit mich bewegen mögen. Daß ich rede, rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschluß, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzweck gemäß, einem willkürlichen oder zufälligen Grund, es ist die innere, unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt, und mich zum Wesen macht, welches ich bin. Und Dilthey war der Meinung, daß hier so etwas programmiert sei wie die Enthüllung des Geheimnisses der Religion aus den Gründen der menschlichen Natur selbst. Man sollte diese Stelle, wenn man sie als Ausgangspunkt für eine Auslegung der Reden nimmt, im Zusammenhang mit einer anderen Stelle mindestens nehmen, in der Schleiermacher den Horizont andeutet, in den hinein dieser Irrweg führt. Er schreibt über den eigentlichen Charakter aller geschichtlichen Veränderung, in denen die Menschheit begriffen ist, daß alle Fortschritte der Menschheit auf ein einziges hinauslaufen. Daß nämlich die Götter nichts hassen als den Tod, und daß nichts anderes gestürzt und verfolgt werden muß als der Tod, der erste und letzte Feind der Menschheit. Das Rohe, das Formlose, die bloße Materie soll verschlungen werden und in organische Bildung umgestaltet werden. Nicht soll tote Masse sein, die nur durch Mechanik bewegt wird. Alles soll ein eigenes zusammengesetztes, vielfach verschlungenes Leben sein. Blinder Instinkt, gedankenloser Gehorsam, tote Gewöhnung, alles Träge und Passive, das alles sind nur traurige Symptome eines Stillstands der Freiheit und der Menschheit. Dieser Stillstand soll vernichtet werden und überwunden werden Und dahin deutet, so meint Schleiermacher das Geschäft des Augenblicks der historischen Gegenwart und der Jahrhunderte. Das nämlich: diese Überwindung des Todes, diese Einbeziehung, diese Verwandlung der toten Masse in das Leben selbst, das ist das Erlösungswerk, das immer fortwährende Erlösungswerk der ewigen Liebe, sagt Schleiermacher. Der Kampf gegen den Tod in diesem Leben, das ist der Horizont, in den die Geschichte der Menschheit von Schleiermacher eingezeichnet ist. Und damit erinnert er an etwas, was ihn bei der ganzen Auslassung in den beiden ersten Reden wesentlich ist; daß

er nämlich, wo er diese leichten Umrisse der hervorstechenden Anschauung der Religion aufgezeichnet hat, daß er damit zwar sich bewegt hat innerhalb des Bannkreises der menschlichen Natur, aber nicht um die Religion in diese Grenzen hinein einzubinden, sondern um deutlich zu machen, wie diese in den Grenzen lebendige Religion über diese Grenzen hinausgreift auf etwas, was nicht mehr einfach als menschlicher Natur entsprungen und entspringend aufgefaßt werden kann. Erst jenseits der Grenzen der Menschlichkeit beginnt so etwas wie das Wesentliche der Religion in einer neuen und in ihrer eigentlichen Gestalt aufzuscheinen. Die Grenzen der Menschheit sind nicht identisch mit den Grenzen der Religion. Erst an den Grenzen der Menschheit, so meint Schleiermacher, sieht man auf der anderen Seite das Eigentliche, und sieht hinaus ins Unendliche. Wenn die Menschheit selbst etwas Verwandelbares, Bewegliches und Bildsames ist, dann ist sie nicht identisch mit dem, was in der Religion zum Vorschein kommt.

Sondern sie kann nur so etwas sein, wie er hier sagt an dieser Stelle, wie ein Mittel-Krieg zwischen dem einzelnen, welches in der Welt existiert, und dem einen, welches frei von allen weltlichen Gegensätzen jenseits dieser Welt seine Wirklichkeit hat. Die Religion treibt über die Grenzen der Menschheit hinaus und verhindert so etwas wie die Stillstellung des menschlichen Fortschritts, der menschlichen Freiheit und ihrer Geschichte auf einen bestimmten Punkt. Religion ist ein Motor, der nicht sich je in die Grenzen des Erreichten einfangen läßt. Und das bedeutet in Bezug auf die anfangs zitierte Stelle, die Dilthey herangezogen hat, daß Schleiermacher zwar davon überzeugt ist, daß die Religion das heilige Mysterium der Menschheit ist, aber diese Überzeugung ist keineswegs gleichbedeutend damit, daß die Menschheit so etwas wie die Auflösung des Rätsels ist, das die Religion aufgegeben hat. Die Erkenntnis des Menschen entschleiert nicht die Religion, sondern die Religion macht deutlich, daß der Mensch mehr ist, als er je in Blick auf sich selbst zu sagen und zu erkennen weiß. Und in einer späteren Rede, in der vierten Rede, macht er darauf aufmerksam, daß nichts den Menschen so nachdrücklich daran erinnert, daß er sich selbst nicht aus sich allein zu erkennen vermag, als die Religion. Um

sich selbst zu erkennen ist der Mensch nicht selbst genug, und daran erinnert die Religion in einer unüberhörbaren Weise. Und auf dieses erinnernde Moment, auf dieses gemahnende, will er mit seiner Formel vom Wesen der Religion aufmerksam machen. Wobei zu betonen ist, daß diese Formel von ihm in der Tat nicht mehr ist als eine bloße Formel. Er vermeidet es geradezu peinlich, diese Formel in Irgend-einer Weise erweiternd auszubauen und zu so etwas wie einem positiven Begriff zu machen. Ihm kommt es mit dieser Formel vielmehr darauf an, gerade eben das nötigste anzuzeigen, um mit Hilfe dieses im Umriß nur gefaßten Wesens der Religion die bei den Kritikern wie bei den Dogmatikern der Religion umlaufenden falschen Vorstellungen von ihr zu zerstören und einer besseren Einsicht Raum zu verschaffen. Es ist eine vorbereitende Funktion, die dieser Formel zukommt. Sie ist nicht eine Definition im strengen Sinne des Wortes. Sondern auf der Ebene, auf der er seine Apologie führt, will er damit gewissermaßen die Hindernisse ausräumen, die sich im Lauf der Geschichte und des Nachdenkens über Religion und in der kritischen Auseinandersetzung mit ihr gebildet haben. Die geistige Welt, so meint Schleiermacher ist voll von Illusionen über die Religion und aus diesen Illusionen über die Religion sind die schlechten dogmatischen Fanatismen einerseits geboren, wie auch die Kämpfe gegen die Religion, gegen religiöse Träumereien, nicht aber gegen die wirkliche Religion geführt worden sind. Und um diesen verdrehten und nicht mehr durchschaubaren Krieg zwischen Dogmatikern und Kritikern der Religion zu beenden, braucht er die Formel vom Anschauen des Universums. Eine in der Tat abstrakte Formel, die er in der Tat, und das zeigen die Reden, mit einem unglaublichen Geschick handhabt; wie ein Florettfechter, der eine Fülle von her-umtreibenden Luftballons falscher Vorstellungen von Religion damit sukzessiv zum Platzen bringt. Nicht mehr ist diese Formel als eine solche elegante Waffe, die diese Luftblasen aufsticht. Er will damit nicht definieren, sondern wenn man eine Vorstellung davon gewinnen will, was ihm vorschwebt, müßte man schon nach Beispielen greifen. Und vielleicht ist eines der klassischen Muster dafür der Beginn

der Illias von Homer, wo der große Streit zwischen Achill und Agamemnon geschildert wird, um eine Nichtigkeit, d. h. um eine Gemeinheit. Die Griechen haben den Beutezug gemacht, und die Beute ist verteilt. Dabei ist dem Agamemnon zugefallen die Tochter des Cryses, eines Apollon-Priesters, der nun kommt ins Lager der Griechen und im Zeichen des Apoll seine Tochter zurückverlangt. Agamemnon kann sich dem nicht verweigern und gibt dem Priester die Tochter zurück, verlangt aber von den Griechen Ersatz. Und als ihm Achill widerspricht, verlangt er dreist, seine Beute, des Achills Beute, nämlich die Tochter des Priesters. Das bringt nun den zornigen Achill erst recht in Rage. Und eine einzige Szene ist so etwas wie das Anschauen des Universums, wie es sich im Geist des Homer darstellt. Vor Zorn bebend zieht Achill das Schwert halb schon aus der Scheide . und verharrt, um es wieder zurückzustoßen. Die Schilderung lautet: In dem Moment, in dem er das Schwert zog, sei Athene hinter ihn getreten, habe ihn in den Haaren gepackt und ihm das Gebot gegeben, das Schwert zurückzustecken. In einer Situation, die man psychologisch interpretieren würde als ein Stückchen Selbstbeherrschung, läßt Homer eine Gottheit auf den Plan treten. Das ist trivial, so scheint es, denn das ist doch nur eine Einzelheit. Ein rasender Adliger, der einem anderen Adligen an den Krallen will. Etwas einzelnes wird hier plötzlich zum Medium, in dem sich etwas viel umfassenderes darstellt. Umfassender schon in dem Sinne, das ist die nächste rationale Überlegung, die sich sofort einstellt, wäre es zu diesem bewaffneten Zwist zwischen Achill und Agamemnon gekommen, so wäre die Illias nie geschrieben worden. Und es wäre das Ende des griechischen Unternehmens gegen Troja geworden. Aber noch mehr kommt heraus. Daß nämlich offenbar nicht nur kein Kriegsheer ohne Selbstbeherrschung und Überwindung der Leidenschaften bestehen kann, sondern daß es überhaupt kein gedeihliches Zusammenleben der Menschen geben kann, wenn nicht eine Selbstbeherrschung geübt wird, wie sie exemplarisch hier in dieser kleinen Geste zum Vorschein gekommen ist. In diesem Akt der Selbstbeherrschung des Achill ist so etwas aufgeleuchtet wie die universale Macht

der Selbstbeherrschung, universal in dem Sinne, daß ohne diese Macht der Selbstbeherrschung menschliches Leben nicht miteinander denkbar und möglich ist. Dies wäre ein kleines Beispiel für das, was Anschauung des Universums heißt. Ein einzelnes wird nicht als einzelnes aufgefaßt, sondern als Erscheinung eines universalen Wesens, einer universalen Mächtigkeit. Und nach diesem Muster wird auch im christlichen Glauben die Gestalt des Christus angeschaut. Als einzelner ist er ein Jude, ein Galliläer, Zimmermannssohn, der dort als Wanderprediger herumgezogen ist. Das macht seine Einzelheit als Einzelheit aus. Der christliche Glaube nimmt aber von ihm die Anschauung des Sohnes Gottes, dessen nämlich, der inmitten einer Welt voller Feindseligkeit, Gegensätzlichkeit und Todesangst die Initiative zum Reich Gottes ergriffen hatte, einem Reich des Friedens, des Lebens aus einer unendlich aller Feindschaft und allem Tun überlegenen Macht. In dem Tun, in dem Verhalten dieses Jesus erblickt der christliche Glaube das Universum, das Universale nämlich der Macht der Liebe, die kräftiger und überlegen ist auch der tiefsten Feindschaft, und die stärker ist auch als der Tod. In einem einzelnen, in einem einzelnen menschlichen Verhalten leuchtet auf eine universale Macht, von der Menschen überzeugt sein können, daß sie der Welt nicht umsonst ihre Wirkung zeigen wird. Der sie sich demzufolge auch anschließen können, in Verlässlichkeit darauf sie ihr eigenes Leben führen können. Auch hier in einem einzelnen das Aufleuchten, das Zum Vorschein Kommen des Universums als einer umgreifenden Mächtigkeit, nämlich hier der Macht der Liebe, nicht der Macht, sondern der besonnenen Weisheit wie im Falle des Homer. Die Formel des Schleiermacher paßt auch auf das Feld der Religion in einem erstaunlichen Umfang und Maß und es lassen sich eine Fülle von Exempeln und Beispielen dafür beibringen. Nur so, glaube ich, wird man auch einigermaßen an den Sinn dieser Formel herankommen. Das bloße Betrachten ihrer einzelnen wörtlichen Elemente führt hier noch nicht sehr viel weiter. Und mit dieser eigentlich apologetischen oder kritischen Waffe begegnet Schleiermacher nun auch sowohl den verwirrenden Auffassungen, die bei den Kritikern der

Religion walten, als auch bei denen, die sich zu den Verteidigern der Religion aufschwingen wollen. Nachdem er die Formel in Kürze und recht abstrakt erläutert hat, wendet er sich dem Geschäft zu, was ihm in den beiden ersten Reden das Wesentliche zu sein scheint, wenn die Aufräumarbeit wirklich getan werden soll. Denn nun müssen all die dogmatischen Begriffe und Kategorien einmal untersucht werden, die in der christlichen Theologie und Kirchenlehre eine Rolle gespielt haben: die Begriffe des Wunders die Begriffe der Gnadenwirkungen, die Begriffe der Offenbarung. Und sie werden nun mit Hilfe dieser Religionsformel, die er entwickelt hat, zur Andeutung, zur Bezeichnung des Wesens der Religion, sie werden gesichtet, und sie werden auf ihre Brauchbarkeit und auf ihre Einseitigkeiten hin untersucht. Und den Abschluß dieser kritischen Musterung des dogmatischen Arsenal christlicher Ideologie bildet die Auseinandersetzung mit dem, worauf sich die streitenden Parteien als die eigentlichen Gesprächspunkte kapriziert haben, nämlich auf das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele und auf das Dogma von der Existenz Gottes. Und Schleiermacher beginnt mit einer Eleganz ohne gleichen diese beiden Kernpunkte des Streits zwischen Kritikern und Dogmatikern der Religion zu zerpfücken und sie in ihrer Bedeutungslosigkeit für die Religion darzutun. Das negative Geschäft der Destruktion einer isolierten Gottesvorstellung wie auch einer Vorstellung von einer unsterblichen Individualseele des Menschen. Schleiermacher kommt hier zu den Sätzen, in denen er die Religion, die auf die Vorstellung von Gott Verzicht leistet, daß sie dem Wesen der Religion gemäßer sein kann, als tausend andere, die mit Feuer und Schwert auf dem Dogma der Persönlichkeit Gottes insistieren wollen.

Zur Echtheit der Religion gehört die Gottesvorstellung keineswegs hinzu. Sie ist in Beziehung darauf so etwas wie ein Adiaphoron. Und für die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele muß sogar behauptet werden, daß sie dem Grundgedanken der Religion zuwider läuft. Denn nicht um die Selbsterhaltung des vereinzelt Einzelnen kann es gehen, sondern wenn er hier als Horizont der Menschheitsgeschichte die Überwindung des Todes dargestellt hat, so ist damit ein Leben in den

Blick gefaßt, welches umfassender und keineswegs eingebunden ist in die Schranken eines persönlichen endlichen Lehens. Nicht Individualität - Personalität kann der Kanon dessen sein, was ewiges Leben heißt, sondern nur ein unendlicher Verwandlungsprozeß, in den alle Elemente des Kosmos hineingezogen sind. So wie es Leibniz vorahnend schon gesagt hat, daß in dieser Welt nichts stirbt, sondern alles sich nur ins Leben hinein verwandelt, und - alles, was verstorben ist, nur neu dem Leben zugeführt wird als Stoff, der ihm dient zur weiteren Ausbildung, zur Vertiefung und umfassenden Erweiterung. Schleiermacher hat in diesen beiden ersten Reden eine knappe Argumentation und eine gründliche Konfutation durchgeführt, eine gründliche Widerlegung dessen, was auf der Diskussionsebene seiner Zeit sich abgespielt hat. Aber damit nicht genug, er hat nun die Absicht, und das ist der Ziel, das er in der fünften Rede über die Religion ins Auge faßt, er möchte nun auch mit derselben Methode, mit demselben Mittel, das er in den ersten beiden Reden gehandhabt hat, und das ihm dort schon in zureichender Weise ausgebildet scheint, er möchte nun eine gewisse Nagelprobe nun auch darauf machen, wie es eigentlich steht mit dem großen Gegensatz, der die Zeit beherrscht, zwischen den positiven Religionen, die in der Geschichte entstanden und in der Geschichte gewachsen sind, und die sich üimier wieder in mörderischen Kriegen auseinandergesetzt haben und ihre Gegensätzlichkeit demonstriert haben, und dem, was wie eine Erlösung vom Fluch dieser antagonistischen Religionen erschienen ist, nämlich die Idee von der Natürlichen Religion. Die positiven Religionen, die insgesamt in einer Vielheit ohne gleichen aufgetreten sind und es dabei auch nicht an dem nötigen Religions-eifer haben fehlen lassen, der nicht nur zur Verketzerungen, sondern eben auch zu tätlichen Auseinandersetzungen geführt hat in den großen Religionskriegen, die Europa erschüttert haben, und aus diesen Erschütterungen heraus ist ja dieser Gedanke erwachsen, es müßte ein Religion geben, in der die ganze Menschheit übereinstimmen kann, eine einige, alle vereinende Religion.

Damit sei dann dieser Widerspruch und Gegensatz zwischen den vielen Religionen endlich abzutun. Und diese Einheit erhoffte man sich aus einer Religion der Vernunft. Und nun prüft Schleiermacher diesen Gegensatz mit den Mitteln seiner Erkenntnis vom Wesen der Religion, stellt also die Frage, ob der eingeschliffene Widerspruch, den man meint feststellen zu müssen, daß nämlich der Gegensatz zwischen positiven Religionen und natürlicher Religion der Widerspruch sei zwischen den falschen, nämlich in praktische Gegensätze die Menschheit zerreißende, Religionen und der wahren Religion, deren Wahrheit sich erweist in ihrer widerspruchsfreien Einheit. Schleiermacher untersucht diese Frage und stellt seine skeptische Gegenfrage, ob nicht zu befürchten sei, daß der Widerspruch und Gegensatz zwischen diesen beiden Religionsweisen, zwischen positiver und natürlicher Religion in Wahrheit der Widerspruch sei zwischen wirklichen Religionen und scheinbarer Religion. Ist diese natürliche Religion überhaupt eine wirkliche Religion, oder ist sie nur eine erdachte Religion, eine Fiktion, eine begriffliche Konstruktion, die noch lange nicht den Nachweis ihrer Realität erbracht hat dadurch, daß sie konstruiert worden ist. Als Vernunftprodukt mag sie nach allen Regeln vernünftigen Denkens gebildet sein, aber diese Logizität des Begriffs der natürlichen Religion verbürgt noch keineswegs ihre Realität. Und Schleiermacher meint, es bestünde aller Anlaß mit der Vielheit echter Religion zu rechnen. Denn aus dem Wesen der Religion läßt sich keineswegs darauf schließen, daß das bloße Vorhandensein von vielen Religionen damit nicht vereinbar sei. Die Meinung, mit dem Wesen der Religion verträge sich ihre Pluralität nicht, ist ein Schein der sich enthüllt gerade dann, wenn mit der die Wesenhaftigkeit der Religion bezeichnenden Formel Schleiermachers ernst gemacht wird. Denn in ihr ist enthalten, daß alle Religion anknüpft an etwas Einzelnes, sei es eine einzelne Gegebenheit, ein einzelnes Ereignis, ein einzelner Mensch inmitten der Geschichte. Indem aber Religion, wo sie konkret ist und ihrem Wesen entspricht nur in Anknüpfung an Einzelnes sich bildet und gestaltet, muß mit einer Unendlichkeit ihres Gebiets gerechnet werden. Denn so viele Einzelheiten die Welt erfüllen, so viele Möglichkeiten der Selbstdarstellung des

Universums gibt es, und das heißt, zu viele Möglichkeiten der Religion gibt es. Deshalb ist im Prinzip nicht von der Hand zu weisen, daß die historischen Religionen echte Religionen im Sinne der gefundenen Erkenntnis sind. Die Probe auf diese Möglichkeit, die den Beweis erbringen müßte, ist, daß von diesen positiven Religionen auch gezeigt werden kann, in wieweit es sich bei ihnen um individuelle, volle Religionsgestalten handelt. Denn das ist die andere Konsequenz, die aus der Formel gezogen werden kann, wenn es richtig ist, daß sich in der Religion ein Unbedingtes, ein Umfassendes, ein Universales in einem Einzelnen darstellt, dann heißt dies, daß sich in etwas Einzelnem das Ganze zur Darstellung bringt, und nicht nur ein Teil. Wo aber in einem Einzelnen ein Ganzes, ein unteilbares Einiges sich zur Darstellung bringt, ist das Einzelne nicht nur Element von, ein Bruchstück, sondern eine in sich gerundete und sich selbst genügende Totalität, die nicht angewiesen ist auf etwas anderes. Das bedeutet auch, daß diese einzelnen Religionen, die auf einer solchen Anschauung beruhen, keinesfalls in einer gegenseitigen Abhängigkeit vorgestellt werden können. Sondern, wenn das Ganze sich in je einem einzelnen vorstellt und offenbart und enthüllt, dann kann es hier sich nicht um ein ergänzungsbedürftiges Element handeln, daß nur durch Ansteckung durch etwas anderes komplettiert wird, sondern es ist sich selbst genug, es stellt dar, was es darstellen kann und nicht mehr und nicht weniger. Die Frage ist: läßt sich eine solche unteilbare Individualität und Ganzheitlichkeit in den positiven Religionen nachweisen und worin müßte diese Individualität der verschiedenen Religionen eigentlich bestehen und worin muß sie gesucht werden. Hier beginnt dann ein breiter Teil von theologischer Reflexion bei Schleiermacher, indem er zunächst einmal ausräumt die Möglichkeiten, in denen eine solche Individualität der positiven Religion jedenfalls nicht gesucht werden kann. Sie kann jedenfalls nicht gesucht werden in einer bestimmten Anzahl von Dogmen. Die Definition oder die Umschreibung des Wesens der Religion als Anschauung schließt es schlechterdings aus, diese Individualität in einem Zusammenhang von Lehrsätzen aufsuchen zu wollen.

Denn Anschauung als das Einzelne schließt Zusammensetzung im System als konstitutiv für die Anschauung aus. Und dennoch muß es ein Ganzes und ein sich selbst Genügendes sein. Wie kann nun diese Individualität sichergestellt werden? Und hier hat nun Schleiermacher eine These aufgestellt, die etwas verblüffendes an sich hat und auch etwas beunruhigendes nachgerade. Er sagt nämlich, daß eine positive Religion das Prinzip ihrer Individualität habe in einer bestimmten Anschauung, die als einzelne Anschauung in dieser Religion gleichwohl fungiert als Grundanschauung, als eine Zentralanschauung, auf die alle übrigen Auffassungen der Wirklichkeit im ganzen, also alle übrigen religiösen oder symbolischen Anschauungen, bezogen werden, so daß sie von dort aus ihre Perspektivierung empfangen. Und diese Grundanschauungen sind in keiner Weise inhaltlich oder der Art nach auszuzeichnen und zu qualifizieren. Sondern es ist reine, so sagt er, Willkür, daß eine einzelne religiöse Anschauung zur Zentralanschauung einer positiven Religion wird. Es ist Zufall, daß so etwas passiert, liebt kann man dazu nicht sagen. Es gibt keine Auszeichnung der einen Grundanschauung der Religion gegenüber einer anderen, sondern sie sind sich alle gleichwertig und wo diese Religionen eine große Dimensionierung angenommen haben, wo sie zu Universalreligionen, zu Weltreligionen sich erweitert haben, da besteht die Möglichkeit, daß alle religiösen Anschauungen, die überhaupt nur in der Geschichte aufgetreten sind, und in der Folgezeit möglich sind, in ihr einbegriffen sind, als einzelne, als peripherische Religionsanschauungen, die bezogen sind auf den einen zufälligen Anschaltungspunkt, der zum Zentrum der Organisation einer positiven Religion geworden ist. Für das Verständnis einer positiven Religion muß es deshalb darum gehen, gleichsam in das Innerste dieser Religion einzudringen und sich dieser Zentralanschauung zu vergewissern, von wo aus alle übrigen Auffassungen, Ansichten und auch Verhaltensweisen in dieser Religion ihre Prägung erfahren und empfangen. Und man muß sich also nicht an die äußere Darstellung halten, sondern man ist gewissermaßen gezwungen, hinter diese äußere Darstellung zurückzugehen und den Konstruktionspunkt auch eines Religionssystems zu erforschen, der keineswegs an der Oberfläche der historischen

Erscheinung sofort sich zeigt und darstellt. Und exemplarisch meint Schleiermacher dies sehr wohl zeigen zu können auch am Beispiel des Christentums. Auch das Christentum muß als eine positive Religion, wenn sie eine echte Religion sein soll, darauf hin geprüft werden, ob und welche religiöse Anschauung bei ihr im Zentrum steht, bei dieser christlichen Religion, von welcher alle besonderen Auffassungen dieser Religion ihre Färbung, ihre Tönung, ihre Stimmung erhalten. Und hier gibt er nun die Auskunft: Die christliche Religion hat zu ihrer Grundanschauung dies, daß sie in sich zusammenfaßt als Bewegung, die im Universum gewissermaßen den Rhythmus des Lebens bestimmt, auf der einen Seite ein allgemeines Entgegenstreben alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen. Die Wirklichkeit, so wie sie uns begegnet, ist gekennzeichnet durch das, was er in der ersten Rede schon gesagt hat, durch das Gesetz einer enormen Entgegensetzung, nicht nur des Endlichen untereinander, sondern auch der Absperrung des Endlichen gegen das Unendliche, gegen das Universum. Die Teile verlangen nach Selbständigkeit und behaupten sich wie ein Ganzes, obwohl sie doch nur Elemente sind. Dies ist die eine Bewegung, die Bewegung des Endlichen gegen das Unendliche, des Einzelnen gegen das Ganze. Und die Gegenbewegung ist die Art, wie die Gottheit auf dies Entgegenstreben des Endlichen reagiert, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der immer größer werdenden Entfernung, Distanz und Abständigkeit zwischen dem Endlichen und dem Absoluten Grenzen setzt. In anderen Worten: das Verderben und die Erlösung, die Abspaltung von der Gottheit, die Abspaltung vom Universum, und die Erlösung, das Universum, das seine Elemente doch nicht in diesem tödlichen Widerspruch verkommen läßt. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden Elemente, die in der Kernanschauung des Christentums das Wesen christlichen Glaubens ausmachen. Man könnte auch sagen, Sünde und Gnade sind die beiden Elemente des bewegten Prozesses, in dem die Einheit des christlichen Glaubens zutiefst verwurzelt ist. Sünde und Gnade, nicht etwa Tod und Unsterblichkeit, hier kommt heraus, daß die ganze

fatale Aufklärungstheologie mit ihrem Insistieren und mit dem Versuch des Nachweises, schon in dem christlichen Glauben sei die Einheit Gottes und die unsterbliche Seele das Wesentliche, worauf es ankomme, diese fatale Apologie wird hier endgültig von Schleiermacher ad absurdum geführt. Hier kommt heraus als Grundanschauung des christlichen Glaubens müssen diese beiden Bestimmungen gelten, und wo immer von irgend etwas in der christlichen Religion die Rede ist, es sei von Gott oder es sei vom Menschen die Rede, von Engeln oder vom Teufel, so ist immer die Gegensätzlichkeit von Sünde versus Gnade der Bestimmungshorizont, In dem diese Aussagen ihre konkrete Qualifikation erfahren. Man kann nicht von Gott reden unter Absehung von Sünde und Gnade und man kann auch nicht vom Menschen reden unter Absehung von Sünde und Gnade. Sondern was der Mensch in concreto ist, erweist sich genau in dieser Verspanntheit, in diesen Widerspruch zwischen Sünde und Gnade. Und diese Antithese findet Schleiermacher nicht nur in Hinsicht auf solche zentralen Themata, sondern dieser Widerspruch von Verderbung und Erlösung, von Feindschaft und Vermittlung, von Entgegensetzung und Versöhnung ist etwas, was sich in altem Bereichen der Wirklichkeit dieser Welt zeigt und sich auch entdecken läßt. Dieser Gegensatz durchzieht sowohl die physische Welt, sagt Schleiermacher, als auch die moralische Welt, vor allem aber, und das macht nun das Proprium der christlichen Religion im besonderen aus, dieser Widerspruch ist auch eingeknistet, nach dem Verständnis der christlichen Religion, in der Dimension des religiösen Lebens selbst. Das Christentum ist die Religion, die in der Religion selbst das irreligiöse Prinzip entdeckt hat, daß nämlich auch Religionen nicht frei sind von dem Element der Sünde, sondern daß auch gerade in religiösem Eifer die Abspaltung des Endlichen vom Unendlichen betrieben wird und daß gerade hier die Wirkung der Gnade von der größten Bedeutung ist, wenn nicht gewissermaßen im innersten Heiligtum die Vernichtung ihren unabänderlichen Gang auf ein schlimmes Ende nehmen soll. Wenn aber Religion gewissermaßen im Christentum gegen sich selbst mißtrauisch geworden ist, weil sich von ihrem Gegenprinzip nicht freihält, bedeutet dies, daß es zum unveräußerlichen

Grundcharakter der christlichen Religion gehört, polemisch aufzutreten. Polemisch sowohl nach außen als auch nach innen. Das kritische Bewußtsein und die kritische Existenz ist etwas, was zur christlichen Religion unabdingbar hinzugehört, was mit ihrer inneren, tiefsten unveräußerlichen Skepsis gegen die Religion zusammenhängt. Und wo immer sich in der Wirklichkeit um die christliche Religion herum Gegensätze und Spaltungen auftun, es sei auf dem Gebiet der Politik, der Moral oder der Religion, da ist die christliche Religion herausgefordert zum kritischen Widerspruch. Sie kann die Welt nicht einfach hinnehmen, diese Religion, wie sie sie vorfindet, sondern wo sie Elemente des Gegensatzes und der Spaltung findet, ist sie gehalten, das Prinzip der Versöhnung und der Gnade dagegen geltend zu machen und sich nicht bei diesem Bestehenden zu beruhigen. Diese Wendung der Kritik nach außen wäre freilich nur das Halbe und nicht einmal das Halbe, wenn nicht hinzukäme das, was eigentlich mit dieser Erkenntnis der Problematik der Religion im Christentum zu innerst verbunden ist, daß die christliche Religion gegen sich selbst auch nicht mißtrauisch genug sein kann. Denn sie weiß sehr wohl, daß sie trotz all ihrer Skepsis dennoch nicht frei ist von dem, wogegen sie skeptisch zu sein hat. Auch in ihr ist so etwas wie die Tendenz der Verselbständigung des Teils gegen das Ganze, so etwas wie die Überhöhung eines Momentes über die Wesenhaftigkeit der Religion immer enthalten. Die Einseitigkeiten, die sich im Laufe der Geschichte des Christentums bemerkbar gemacht haben, daß nämlich einige Punkte herausgehoben und gewissermaßen zu Prinzipien gemacht worden sind, nach denen das Gesamte des christlichen Seins und Bewußtseins konstruiert wurde, zeigen, wie tief das irreligiöse Prinzip auch in das Christentum eintreten kann, in das Christentum als eine Gemeinschaft und als ein gemeinsames Denken und Bewußtsein, aber auch in das Sein des einzelnen Christen. Deshalb kann auch nicht nur die Christenheit im Ganzen nur in permanenter Selbstkritik ihren geschichtlichen Weg gehen, sondern diese Selbstkritik ist auch das Gebot für jeden einzelnen Christen. Was die Alten mit dem Terminus der Buße, lebenslangen Buße, umschrieben ha-

ben, das nimmt Schleiermacher hier auf in dem Gedanken der notwendigen Selbstkritik, die jeder im christlichen Glauben gegen sich selbst zu üben hat. in der Prüfung in wieweit er sich selbst zum Diener des Prinzips des Gegensatzes gemacht hat oder in wieweit er dem gegenteiligen Werk der versöhnenden Gnade in seiner Existenz Raum zu geben bereit ist. Das ist eine Aufgabe, die für das Christentum schlechterdings unabdingbar ist, in einem ganz anderen Sinne unabdingbar als es die Behauptung von heilsnotwendigen Dogmen für diese Dogmen je hätte reklamieren können. Diese Bestimmung wird von Schleiermacher nun auch hinübergewendet auf die Person des Stifters, in dem diese Doppelbewegung, diese Verkündigung des Zusammenhanges von Sünde und Gnade und was an Folge damit zusammenhängt und verbunden ist, in einer exemplarischen Form zur Anschauung gelangt ist, wie auch in ihm das Element besonders hervorgetreten ist, was zu der Grundanschauung des Christentums unabdingbar ebenfalls hinzugehört. Denn Schleiermacher hat ja gesagt, zu jeder Anschauung gehört auch ein bestimmtes Gefühl.

Und er meint auch für die christliche Grundanschauung ein diese Grundanschauung begleitendes und von ihr nicht zu separierendes Gefühl ausmachen zu können. Und es ist dies ein Gefühl gewissermaßen der Schweben zwischen dem nicht-mehr und dem noch-nicht, es ist das nicht mehr ganz im Bann der Sünde Stehen, das nicht mehr ganz im Bann des Verderbens und der Entzweiung Stehen, und das noch nicht in die Versöhnung endgültig eingetreten-Seins. Dieses Gefühl der Schweben bezeichnet Schleiermacher mit dem Ausdruck der frommen Wehmut. Eine heilige Wehmut durchzieht das Christentum, eine unbefriedigte Sehnsucht. Novalis sagt und umschreibt diese Sehnsucht als die Sehnsucht nach einer endlich gewordenen Heimat. Wir gehen alle nach Haus, sagt Novalis. Schleiermacher drückt sich so häuslich nicht aus, aber für ihn ist diese Situation eines Zwischen-Seins in der Tat dasjenige, derjenige Punkt, wo christliche Religion angesiedelt ist. Das Christentum, die christliche Religion kann nicht den Optimismus verbreiten wollen, als sei

es mit dem Verderbensmächten im Leben der Menschheit und in dieser Welt zuende, als sei das schon ein vollendeter Sieg und als könne hier so etwas wie der Optimismus einer restlos triumphierenden Kirche Platz greifen in ihrer innergeschichtlichen Wirklichkeit. Aber es wäre auch ein Unding, wenn die christliche Religion im Blick auf das noch nicht erreichte Ziel dem Pessimismus sich überlassen würde und in dieser Welt nur die Mächte der Entzweiung und der Entfremdung am Werk finden würde. Es gehört vielmehr zur Eigenart des Christentums in diesen Prozeß und Progreß begriffen zu sein, der nicht ein Wechselspiel ist, ein Wechselspiel von der Art, daß einmal die Nächte des Todes, einmal die Lichte des Lebens triumphieren und am Ende sich beide hoffentlich alle in der Weltgeschichte die Waage halten, im Gleichgewicht halten. Sondern unzweideutig ist bei ihm die Tendenz und das Gefälle und die Richtung auf eine endgültige Versöhnung, auf ein Leben, das nicht mehr durch den Schatten des Todes belastet ist. Das ist der Horizont, in den es hineingeht, und insofern ist diese Wehmut nicht eine Wehmut der Erinnerung, sondern durchaus eine Wehmut der Hoffnung, des Ausblicks in einer Streitsituation, in der zwar die Kampfplage offenbar in ihrer Tendenz entschieden ist, aber noch nicht endgültig zur Ruhe gelangt ist. Die Ruhe steht der Christenheit, dem christlichen Glauben noch bevor. Bis dahin wird eben diese Wehmut der Hoffnung das Gefühl bleiben daß diese christliche Religion begleitet. Und er meint etwas von dieser Art auch in der ehrwürdigen Gestalt des Stifters der Religion entdecken zu können. Ich möchte hier an dieser Stelle noch nicht in eine Betrachtung eintreten, wie die Person Jesu Christi hier von Schleiermacher in den Blick genommen wird. Ich möchte an späterer Stelle diesen Enden aufnehmen, nur soviel darf ich sagen, daß Schleiermacher schon hier Wert darauf legt, diese Gestalt als Initiator der Grundanschauung der christlichen Religion vor Augen zu stellen und nicht einfach als die Manifestation und die Realisierung des Gehaltes dieser Grundanschauung. Er ist nicht eigentlich der Inhalt der christlichen Religion, sondern der Anreger, der Stifter der diese Idee gewissermaßen als eine geschichtsmächtige in die Welt gebracht hat und damit menschliche Herzen, menschliche Seelen für sich

eingenommen hat. Mehr kann man eigentlich nicht sagen und das ist das höchste, was man von dieser ehrwürdigen Gestalt sagen kann. Nicht Gegenstand also der christlichen Religion sondern Initiator, Anfänger, und Schleiermacher wird später auch sagen, und mit dem Hebräerbrief, auch Vollender. Hier sagt er vorläufig "Anfänger", und das ist ihm genug. Dies nur als Ankündigung für unsere christologischen Betrachtungen an späterer Stelle.

Nicht nur Apologie der Religion im Allgemeinen ist von Schleiermacher entwickelt worden gegenüber einer aus humanistischen Gründen geborenen Kritik, sondern daß er am Ende zu einer dezidierten Apologie des Christentums in seiner historischen Gestalt findet. Deshalb hat man auch gelegentlich die These vertreten in der Interpretation, daß die Reden insgesamt komponiert seien auf diese fünfte Rede hin, die den Höhepunkt dieser Schriften darstelle und den eigentlichen Zweck. So einleuchtend aus dogmatischen Gründen diese Interpretation sein mag, so wenig Anhalt hat sie an den Reden selbst, an dem Kontext, in dem sie erschienen sind und an der Fortsetzung, die die Gedankenarbeit Schleiermacher geleistet hat und die Interessen, die ihn dabei leiteten. Als das Wesentliche wird nicht der Faden aufgenommen, der mit der fünften Rede begonnen wurde, daß nämlich die Positivität des Christentums alles andere als eine Schwäche seines Wesens als einer Religion sei, sondern daß vielmehr in der Positivität, d. h. historischen Realität seine eigentliche Stärke, seine wesentliche Bestimmung als Religion überhaupt zu suchen ist. Daß also die in der Tradition immer wieder gestellte Frage der Wahrheit der Religion im Christentum nicht zureichend beantwortet werden kann, indem etwa der Anteil nachgewiesen wird, den das Christentum an der Idee der Religion im Allgemeinen oder an der natürlichen Religion hat. In dem Maß, in dem eine historische Religion an der natürlichen partizipiert mit ihren Grundideen des einen Gottes und der Unsterblichkeit des menschlichen Wesens, in dem Maße - so war noch die Überzeugung der Vergangenheit - ist eine Religion wahr und ihr Wahrheitsgehalt ist identisch mit dieser Partizipation an der natürlichen Religion. Schleiermacher will gerade herausarbeiten, daß nach den bisher gewonnenen Erkenntnissen über das, was

das Wesen der Religion ausmacht, eine solche Vorstellung schlechterdings abwegig ist, weil sie wirkliche Religion mißt an völlig abstrakten Vorstellungen, die keinerlei Sitz im Leben haben, nicht eingestuft sind und eingewurzelt sind in der Lebenswirklichkeit des menschlichen Daseins. Vielmehr ist die positive Bestimmung die Unverwechselbarkeit einer Religion gerade ihre Authentizität. Nur in dem Maß, in dem eine Religion unverwechselbar ist mit allen übrigen Religionen, kann davon die Rede sein, daß in ihr sich das auf Individuation angelegte, einfache Wesen der Religion manifestiert und realisiert hat. Und es komme nur darauf an, diese Positivität in der rechten Weise zu interpretieren, nämlich nicht ein ein Arsenal von verschiedenen, einzelnen Phänomenen, die dann noch zusammengenommen werden müssen und dann vielleicht noch in einem äußeren Begriff vereinigt werden sondern die eigentliche Positivität muß ermittelt werden, indem gleichsam ein Blick in das Innere einer lebendigen, einer historischen Religion getan wird und so etwas wie der Ursprungspunkt dieser Religion ausgemacht wird. Dabei kann durchaus der Versuch gemacht werden, an der Stelle des historischen Beginns der Religion diesen Quellpunkt der Religion im Ganzen auszumitteln. Aber niemand ist darauf festgelegt und dazu gezwungen, an diesen historischen Anfangspunkt zurückzugehen. Auch in der Gegenwart kann durchaus das gleiche Wesen der Religion erkannt werden, wie es am Anfang an den Tag getreten ist. Es bedarf also keiner historischen Studien, um sich des Wesens einer Religion zu vermitteln, sondern die historischen Studien, wenn sie denn angestellt werden, stehen unter ganz anderen Vorzeichen und verfolgen ganz andere Zwecke. Zur Erfassung dessen, was eine Religion vom Ersten ihres Daseins her bildet und prägt, genügt es in der Tat, sich auf dasjenige einzulassen, was in ihrer Wirklichkeit sich präsentiert. Und Wirklichkeit der Religion, das gilt für Religion im Allgemeinen wie es eben auch für die positive Religion des Christentums gilt, Wirklichkeit von Religion ist Wirklichkeit in einem einzelnen Dasein von Menschen. Das menschliche einzelne Leben ist der Ort, an dem Religion Wirklichkeit wird, sodaß in der Betrachtung eines ein-

zelenen religiösen Menschen sehrwohl die ihn bestimmende und leitende Zentralidee seiner Religion erfaßt und erkannt werden kann. Das ist am ehesten dort und dem möglich, der sich selbst in einer positiven Religion eingebunden und zu Hause weiß und in Selbsterkenntnis sich auch des Wesens seiner Religion, des individuellen Wesens seiner Religion zu vergewissern vermag. Deshalb kann Schleiermacher - fast möchte man sagen, wie aus der Pistole geschossen - die Auskunft erteilen, worin eigentlich die Besonderheit des Christentums besteht. Es bedarf keiner mühseligen Reflektion auf alle möglichen Erscheinungsformen des Christentums sondern, man könnte sagen, es genügt dem Christen der Blick in das eigene Selbstsein, der Blick auf das eigene Ich, um inne zu werden, was das Wesen der christlichen Religion, die dieses Ich hat, ist. Seine Auskunft lautet: Das Elementare, was die Eigentümlichkeit christlicher Frömmigkeit ausmacht, ist dieses Zusammenklingen, diese widersprüchliche, gegenstrebige Einheit von Sünde und Gnade, die das Bewußtsein einer eigenen Abgespaltenheit vom Universum, vom Sein im Ganzen und zugleich die Erfahrung einer Gegenwirkung, einer Gegenkraft, die diesen Widerspruch, diesen Gegensatz in einem Prozeß zu überwinden im Begriff ist.

Selbsterfahrung, die Erfahrung des eigenen Seins, ist zugleich die Weise, in der das Wesentliche einer Religion erfahren und erkannt wird. Das bedeutet aber, daß auch die letzte, die fünfte Rede Schleiermachers stehen bleibt und zurücklenkt die Aufmerksamkeit auf dasjenige, was er in den ersten Reden so nachdrücklich herausgestellt hat, daß nämlich das Wesen von Religion und das Selbstsein des Menschen eine untrennbare Einheit bilden. Religion ist nur wirklich in dem Maß, in dem sie ihren Ort hat in dem eigenen Leben eines menschlichen Wesens, eines menschlichen Ich, So wie auf der anderen Seite dieses menschliche Wesen so mit der Religion verhaftet und verbunden ist, daß es die Zerstörung des Ich selbst bedeuten würde, wenn es aus dem Wesen der Religion herausgerissen würde. Insofern ist das ein Lebenszusammenhang, der nicht getrennt werden kann und der sowohl von konstitutiver Bedeutung ist für das rechte Verständnis und das rechte Haben von Religion wie auch offenbar für das Selbstsein des Menschen. Und diese Struktur,

diese Zusammenbindung von Religion und menschlichem Sein als dem Subjekt dieser Religion ist die Figur, in dem sich das Denken Schleiermachers fortbewegt. Nicht die objektive, inhaltliche Bestimmtheit einer Religion ist das für ihn weiterhin Maßgebende und Leitende sondern die Frage ist, von welcher Art, von welcher Seinsweise ist eigentlich das Subjekt, welches Religion hat und welches so mit Religion verwoben ist, daß seine Identität mit dieser Religion steht und fällt. Welcher Art ist dieses Subjekt? Die Frage geht auf dieses spezifische Sein. Wobei sich die Besonderheit auch noch daraus ergibt, daß ja die Religion definiert worden ist als eine Anschauung des Universums und als Anschauung hat Religion nun einmal einen unveräußerlichen Haftpunkt an der Einzelheit der Auffassung und der Erkenntnis. Und Einzelheit ist auch mithin ein unauslöschlicher Charakterzug der religiösen Subjektivität. Das könnte als erstes den Verdacht nahelegen, als sei das religiöse Subjekt dasjenige, welches man als vereinzelt Individuum der Gattung Mensch auffassen könnte. Es wäre dies die natürliche Einzelheit des menschlichen Seins, die da in Betracht gezogen würde. Diese Auffassung aber wäre gerade nicht mehr in Übereinstimmung mit dem, was in dieser Anschauung eigentlich zur Darstellung drängt, nämlich das Universum, das alle Einzelheit in seiner Gegensätzlichkeit überwindet. Wie muß das Einzelsein eines Menschen, das Ich-selbst-sein eines Menschen, welcher Religion hat, gedacht werden, wenn den beiden konstitutiven Momenten von Religion Genüge getan werden soll? Nämlich einmal dem Moment einer Einzelheit innerhalb eines Unendlichen an Möglichkeiten von Anschauung und zum Anderen dem einen Universum, das in allen Anschauungen immer nur sich als dasselbe zur Darstellung bringen kann. Eine Einzelheit also, die in sich vereinigen muß das Moment der Entgegensetzung gegen alles andere und das Moment der Überlegenheit gegenüber allen Gegensätzen, Ein Einzelnes, das im Gegenüber zu allem anderen steht und zugleich eines, über alle Gegensätze erhaben und über alle Gegensätze mächtig ist.

Dienstag 13.5.1980 - Die Monologe

Dieses Problem wird in der Tat von Schleiermacher aufgenommen - und so möchte ich auch die zweite Schrift von ihm verstehen, die in der zweiten Hälfte des Jahres 1799 erschien und zu Beginn des Jahres 1800 veröffentlicht wurde, die Monologe. Man hat sich oft gefragt, wie sich diese beiden Schriften, die Reden und die Monologen zueinander verhielten, denn in den Reden hieß es ja, daß in der Religion das Universum in einer ununterbrochenen Tätigkeit erfaßt würde und daß der Mensch im Verhältnis zum Universum in reiner Passivität stünde. Während nun hier in den Monologen nicht auf die Passivität des Menschen und auf die Tätigkeit des Universums abgestellt wird sondern hier erscheint in eigentümlicher Erhabenheit und Feierlichkeit geradezu die innere Tätigkeit des Menschen, des menschlichen Seins und Wesens als das große Thema. Nicht das Universum ist tätig und wirkt als tätiges auf den Menschen sondern hier erscheint der Mensch, der in seinem inneren Sein schlechterdings in reiner Tätigkeit nur angeschaut und betrachtet werden kann. Man könnte sagen, wie in den Reden das Thema hieß: Die Abhängigkeit des menschlichen Seins unter der Bedingung der Macht des Universums so erscheint in den Monologen die Freiheit des Menschen selbst und zwar so, daß der Horizont des Universums dabei gänzlich verlassen und in den Hintergrund gedrängt wird. Die Verbindung von beidem, meine ich, läßt sich einsichtig machen, wenn davon ausgegangen wird, daß in den Monologen tatsächlich nicht ein gänzlich anderes, neues Thema angeschlagen wird, sondern daß die Monologen nun kreisen um das Problem, um die Frage, wie es um die Bestimmtheit des menschlichen Seins steht, welches als Subjekt oder als Träger von Religion in Betracht zu ziehen ist. Und da wird für Schleiermacher in den fünf einzelnen Monologen, die er hier zusammengefaßt hat, eine grundsätzliche Unterscheidung konstitutiv und relevant, die er schon in der ersten Rede in einer gewissen gleichnishaften Darstellung sehr schön verdeutlicht und darstellen kann. Die fünf Monologe sind überschrieben mit: Reflektion, Prüfung, Weltansicht, Aussicht und Jugend und Alter. Diese fünf Monologe sind der Sache nach in drei Hauptgruppen zu gliedern.

Die beiden ersten Reden, die Reflektion und Prüfung sind gewidmet dem Thema der Selbstanschauung und Selbstbetrachtung, der Selbstbesinnung des menschlichen Seins und Wesens. Die dritte Rede mit dem Titel Weltansicht gibt schon zu erkennen, worum es hierbei geht. Man könnte sagen, es ist nicht die Selbstanschauung sondern die Weltanschauung des menschlichen Ich selbst, welches Religion hat, das hier in Betracht gezogen wird. Und schließlich die beiden letzten Monologe Aussicht und Jugend und Alter, sie befassen sich mit dem Verhältnis des menschlichen Wesens zu der Zeit, in der der Mensch sein Dasein zu führen hat. Und sie entzünden sich an der Problematik der Ungewißheit zukünftigen Schicksals des Menschen und des bevorstehenden Verlustes jugendlicher Spontanität. Bedeutet das Alter den Verlust eigentlich an spontanen Möglichkeiten, die der Mensch in der Jugend so kräftig verspürt oder wie soll dieser Prozeß verstanden werden? Es ist die Lebensansicht des menschlichen Wesens von seinem zeitlichen Dasein. Dies sind die drei Hauptteile, also Selbstanschauung, Weltanschauung und Lebensanschauung, wobei Leben meint das Dasein in der Zeit unter den Bedingungen der Zeit, die gleichwohl nicht das Gesetz dieses menschlichen Wesens sind. Die erste der Betrachtungen nimmt Bezug auf die Zeitverhältnisse, unter denen diese Schrift entstanden ist, die im Untertitel lautet: Eine Neujahrsgabe. Schleiermacher hat sie offenkundig unter dem Anbruch des neuen Jahres geschrieben und knüpft seine Betrachtungen an dieses merkwürdige Phänomen der Datierung im menschlichen Leben. Menschen haben in ihrem Leben, in ihrer Zeitgeschichte bestimmte Daten, durch die Einteilung ihrer Lebenszeit stattfindet. Und diese Einteilungen sind offenbar nicht nur äußerer Natur, sie sind nicht die Maßnahme eines auf Berechnung nur bedachten Geistes sondern es knüpfen sich an diese Einteilungen der Zeit durch Zeitpunkte Vorstellungen einer gewissen Bedeutsamkeit. Das menschliche Leben kann offenbar eingeteilt werden, was sich nicht von selbst versteht. In das Kontinuum lassen sich Zäsuren einfügen, die dann das Leben auf eine bedeutsame Weise

gliedern und artikulieren. Und dieser Gedanke haftet jedenfalls an den so äußerlichen Daten wie das eines Jahreswechsels, wobei nun keineswegs unmittelbare Erfahrungsmomente eine wesentliche Rolle spielen.

Dieses Datum ist durch den Kalender festgelegt und bestimmt. Aber dieses Datum gibt gleichwohl Anlaß zu einer bestimmten Betrachtung, der Betrachtung, wie verhält sich das eigentlich, diese Zusammenfügung vom Zeitlinie und Zeitpunkt. Menschen teilen die Zeit ein und unterscheiden Zeitabschnitte durch die Einfügung von Zeitpunkten. Wie verhält sich das mit diesen Punkten? Und nun meint Schleiermacher es gibt so etwas wie eine durchschnittliche vulgäre Selbstauffassung menschlichen Lebens, wonach diese Daten und Zeitpunkte Elemente des verfließenden Daseins selbst sind. Menschen wissen um Ihre Endlichkeit und wissen, daß sie in einer vergehenden Zeit existieren und in dieser vergehenden Zeit wird alles in den Strudel des Vergehens hineingezogen, auch diese bestimmten, besonderen Daten. Schleiermacher weist nun darauf hin, daß dies nur eine recht flache, oberflächliche Betrachtung sei, von der schon die Erinnerung an die Geometrie abhelfen kann. Denn ein Punkt ist nicht ein Teil einer Linie sondern der Punkt ist ausdehnungslos und in dieser Ausdehnungslosigkeit das genaue Gegenteil der Linie. Er bezieht sich, der Punkt, der in der Linie gesetzt wird, er bezieht sich ebenso unmittelbar, sagt Schleiermacher auf die Linie selbst, die er teilt, wie auf das Unendliche, auf das Absolute des Raumes, dessen Gegenmoment er darstellt, sofern er das schlechterdings unbegrenzbare, unendlich Kleine ist im Unterschied zu dem Raum, der als das unendlich Begrenzbare, unendlich Große ist. Der Punkt also, der nicht Teil der Linie ist, bezieht sich auf die Linie, auf das Ausgedehnte. Und so auch, meint Schleiermacher, verhält es sich offenbar mit den Augenblicken des menschlichen Lebens. Jeder Augenblick eines menschlichen Daseins kann der Punkt werden, von dem aus sich das innere Wesen eines Menschen erhebt zu einer anderen Form und Weise seines Seins als es die Seinsweise im Verlauf und im Fluß der Zeit ist. Diese Wendung aus der Zeitlichkeit in die Dimension, in der nicht Zeitlichkeit, der Ewigkeit ist etwas, was für den Menschen nicht an bestimmte Zeitpunkte gebunden

ist sondern jeder Punkt seines Lebens ist im Grunde die Herausforderung, der heimliche Aufruf, die Zeitlinie gleichsam zu durchschneiden und diesen Schnittpunkt, diesen Kreuzungspunkt als den Kreuzungspunkt von Zeit und Ewigkeit einzunehmen. So daß nicht nur ein Leben in der verfließenden Zeit und in der Sorge um das Sein in ihr geführt wird, sondern zugleich die überlegene Dimension in das menschliche Leben einbezogen und aufgenommen wird, die durch die Berührung mit dem ganz anderen jenseits der Zeit in jedem Augenblick konkrete Möglichkeit für den Menschen ist. Der Zeitpunkt, der als Datum der menschlichen Geschichte herausgehoben ist, der Punkt, der auf einer Linie eine Grenzziehung bedeutet, das sind Allegorien der Ewigkeit, die den Menschen auffordern, wahrzunehmen, was an Anruf, an Apell einer anderen Welt, einer anderen Wirklichkeit ihn ständig anspricht, wiewohl er offenbar keineswegs zu jeder Zeit bereit ist, diesen Apell zu hören und auf diesen Apoll zu achten. Die Allegorie des Zeitpunkts verweist den Menschen zur Wahrnehmung und Auffassung seines inneren Wesens, seines Selbstseins, das nicht von der Zeit einfach abstrahiert wird aber auch nicht in der Zeit untergeht und mit ihrem Vergehen selbst zum Verschwinden kommt. Das Golbntnetn, in dem die Momente von Endlichkeit und offenbar überlegener Unendlichkeit miteinander eine eigentümliche Einheit darstellen und bilden, dieses Selbstsein ist der Gegenstand, auf den die Reflexion nun gelenkt wird und durch die äußere Welt wird der Mensch angeregt zur Betrachtung des inneren Wesens, des Geistes, voranzuschreiten. Und nun werden die Monologe Schleiermachers durch den großen Gegensatz zwischen einer vulgären Lebensbetrachtung und einer elitären Lebensbetrachtung gekennzeichnet. Immer wieder arbeitet er mit der Antithese von der massenhaften Auffassung, von dem massenhaften Bewußtsein, wie es sich in der Zeit artikuliert hat, und dem vereinzelt, auf Selbstsein bedachten Bewußtsein. Der Gegensatz, der hier bei Schleiermacher in den Monologen anklingt, ist ein Gegensatz, der in einer dramatisierten, in einer geradezu dramatischen Gestalt bei Kirkegaard aufbricht zwischen dem Selbstsein-wollen eines Einzelnen und dem massenhaften Sein der Vielen, die sich gerade dieses Selbstseinwollens entschlagen und in der

Flucht vor ihm begriffen sind. Was bei Kirkegaard aufs Höchste dramatisiert erscheint, begegnet bereits hier in den Monologen Schleiermachers, die gekennzeichnet sind von diesem Ausweichen auf der einen Seite vor der Erfassung des eigenen Selbst und auf der anderen Seite durch den entschiedenen Willen, diesem Selbstsein inne zu werden, ihm auf die Spur zu kommen und es, d. h. dann sich selbst, in den Blick zu nehmen. Die übliche Betrachtungsweise ist freilich, daß statt die Tätigkeit des Geistes in uns wahrzunehmen, der Blick gerichtet wird auf die äußere Erscheinung, die dann in der Mannigfaltigkeit, in der sie begegnet, zusammengefaßt wird zu einem Bild, was aber gleichbedeutend ist damit, daß wir statt unserer selbst, unseres Selbstseins in seiner Besonderheit bewußt zu werden, in die vergegenständlichte Betrachtung unserer Selbst ausweichen. Das Durchschnittliche ist, daß wir uns Bilder von unserem Selbstsein machen und mit diesen Bildern eine Vergegenständlichung unseres Selbst vornehmen und uns einordnen und einreihen in die Welt der Dinge, der Gegenstände und uns dann unterwerfen dem Gesetz, das alle Einzeldinge und Einzelwirklichkeiten in dieser Welt an sich erleiden, das Gesetz der Notwendigkeit und der Zeit. Was bei dieser Betrachtung unweigerlich verloren geht, ist die Wahrnehmung dessen, was die innere Natur des Selbstseins ausmacht, nämlich die Wahrnehmung einer freien, einer reinen Tätigkeit, die in keiner Weise ihre Bestimmung durch ein anderes, außer ihr liegenden Gesetz erfährt. In seinem innersten Sein aber, so sagt Schleiermacher, kann sich der Mensch nur gewahren als ein in reinem Handeln begriffener, worin sein wahres Wesen besteht, und als dieser im einzelnen handelnde ist er ein seiner Natur nach nur als frei zu denkendes Wesen.

Freiheit und dieses innere Selbstsein gehören notwendig zusammen so wie sich Freiheit und Vergegenständlichung unseres Lebens ausschließen. Im innersten Handeln wird der Mensch seines wahren Wesens gewiß und erfährt sich darin als von keiner welthaften Wirklichkeit beschränkt und unendlich frei zur Bestimmung aller Wirklichkeit außer ihm. Es ist die Selbstbetrachtung, in der das Gefühl der eigenen Freiheit lebendig ist, eine Selbstbetrachtung, die mit Nachdruck und

Strenge auf dem wesenhaften Unterschied zwischen Mensch und Welt achtet, auf den Unterschied zwischen Geist und Natur, dessen Verkennung immer wieder Anlaß dazu gibt, daß die Menschen in die bloße Äußerlichkeit eines welthaften und gegenständlichen Lebens abgleiten. Auf sich selbst muß der Mensch achten lernen, sich selbst in seinem Inneren wahrnehmen und betrachten, und dabei die schlechthinnige Verschiedenheit des eigenen Selbstseins und des fremden Gegenstandseins einhalten und beachten. Indem er auf sein eigenes Selbstsein reflektiert, wird er zugleich auch gewahr, daß in dieser Betrachtung des eigenen Seins Wissen und Sein ebenso untrennbar wie einander verbunden sind wie das Andere, daß das Wollen und das eigene Sein auf das Engste zusammengehören. Deshalb kann auch von einem inneren Handeln dieses menschlichen Seins und Wesens gesprochen werden, denn so gewiß in der reinen Betrachtung es so den Anschein hat, als richtete sich der Blick des Wissens auf ein vorhandenes, auf ein zugrunde liegendes Sein, das dann nur noch durch das Wissen erhellt wird, so ist dies doch nur eine vordergründige Betrachtung, denn diesen eigenen Seins wird der Mensch nur gewiß in dem Maße, indem er nicht nur darauf Bedacht nimmt wie auf ein Vorhandenes sondern indem er dieses eigene Sein annimmt, sich dieses Sein willentlich zu eigen macht und es zum Zweck seines Seins erhebt. So daß in dieser Selbstbe-trachtung menschliches Wollen und Wissen in der Wahrnehmung des eigenen Seins zu einer untrennbaren Einheit zusammenfüßen.

Deshalb sind auch in diesem menschlichen Selbstsein des Geistes, um das es hier geht, diese drei Bestimmungen eine Synthese, die auch nicht auf nur eines ihrer Elemente verzichten kann, wenn nicht der spezifische Charakter des menschlichen Selbst dadurch zerstört werden soll. Sich selbst betrachten heißt: Sich selbst wissen und sich selbst wollen. Dies aber wiederum nicht so - und das ist das Moment, das Schleiermacher jetzt einführt - daß dieses Sich-selbst-Wollen als auf ein eigenes Sein gerichtet verschieden und getrennt bleibt von dem Sich-Selbst-Wissen, welches ein allgemeines Wissen ist. Was heißen könnte, als ginge der Wille des menschlichen Selbst auf seine Besonderheit, auf sein Besonderes, während das

Wissen sich richtet auf das allgemeine Wesen des Menschen. Als ginge es in diesem Sich-Selbst-Wissen des Selbst-Seins des Menschen um die Idee der Menschheit auf der einen Seite und im Sich-Selbst-Wollen um das Ich in seiner bloßen Vereinzelung. So daß bei einem solchen Auseinanderhalten dieser beiden Größen die Frage stets sich aufstellt, was wird wem untergeordnet. Wird das einzelne, eigene, besondere Sein eines Ich dem allgemeinen so untergeordnet, daß die Eigenheit darüber verloren geht oder wird das Allgemeine so in den Dienst der Besonderheit gestellt, daß die Allgemeinheit darüber im Grunde vernichtet wird, indem sie nämlich zum großen Vehikel der Selbstsorgung des Einzelnen gebraucht wird. Beide, so meint Schleiermacher, sind Irrwege, die aus einer schlechten Interpretation, aus einer insuffizienten Auffassung des eigentümlichen Selbstseins des Menschen erwachsen. Denn in seiner inneren Konstellation, in der Konstruktion dieses Selbstseins bilden beide vielmehr eine solche Einheit, die eine neuere Stufe jenseits des Gegensatzes von natürlicher Einzelheit und vernünftiger Allgemeinheit bildet. In der Geschichte der Menschheit und in der Geschichte des Bedenkens des eigenen Seins ist der Mensch fortgeschritten über die Betrachtung seines bloß natürlichen einzelnen Daseins hinaus und zur Erkenntnis seiner Selbst als eines Vernunftwesens in Allgemeinheit gelangt. Das hat dann zu einer Ausbildung einer praktischen Theorie und eines praktischen Lebensideals geführt, in dem das Einzelne dem Allgemeinen geopfert wird. Das Einzelne ist dasjenige, was zu überwinden ist, im Interesse des höheren Allgemeinen. So muß das individuelle, natürliche Leben eingebracht werden in die Zwecksetzung der allgemeinen Vernunft und im Grunde als Material für die Errichtung eines vernünftigen Ganzen verbraucht werden. Diese Stufe des erwachten Bewußtseins für das Allgemeine verbunden noch mit dem Gedanken der Gegensätzlichkeit ist die abstrakte Ebene der Moral. Und Schleiermacher ist nun dabei, diese abstrakte Stufe zu überschreiten in Richtung, wie er sagt, einer höheren Sittlichkeit, in der Allgemeinheit und Einzelheit nicht mehr in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander stehen, sondern in dem Einzelheit und Allgemeinheit in charakteristischer Weise zu einer lebendigen Synthesis miteinander

vermittelt sind. Der einzelne Mensch, der seine Einzelheit nicht als Makel einfach auffaßt, sondern seine Einzelheit versteht als die Gelegenheit einer einmaligen Darstellung seiner allgemeinen menschlichen Natur zu nutzen. Der Mensch hat die hohe Aufgabe, in seiner unverwechselbaren Einzelheit und Eigentümlichkeit das allgemeine seines menschlichen Wesens auf unvergleichliche Weise zur Darstellung zu bringen, so daß jedes menschliche Einzelwesen eine Repräsentation der allgemeinen menschlichen Natur ist, die für die Bestimmung der menschlichen Natur schlechterdings unverzichtbar ist. Es wäre eine Verarmung und eine Verelendung der menschlichen Natur, wenn die einzelnen Menschen darauf verzichten würden, gerade ihre Eigentümlichkeit zur Ausbildung zu bringen. Nicht die Vernichtung der Besonderheit, der Individualität sondern die Wahrnehmung der Individualität im Blick auf die Allgemeinheit der menschlichen Natur, ohne daß diese Allgemeinheit in einen generellen Begriff gefaßt werden könnte. Allgemeinheit, die hier gemeint ist, ist nicht eine solche des allgemeinen Begriffs, sondern Allgemeinheit ist hier verstanden als eine Totalität, in der eine Vielheit von einzelnen Wesen so miteinander zusammenbesteht, daß in diesem Zusammenhang allererst an den Tag kommt, was es um das Ganze und um das Allgemeine sei. Der Einzelne, auf den es hier ankommt, ist nicht ein Einzelner, der unter das Gesetz des Allgemeinen fällt, sondern der Einzelne, der in der Allgemeinheit und das heißt mit anderen, von ihm unterschiedenen Einzelwesen existiert, so daß dies Zusammenleben allererst die Weise ist, in der sich darstellt, was der Mensch im Allgemeinen sein kann und zu sein hat. Man kann also nicht mit einer Definition des Menschen anfangen, sondern der Prozeß, um den es bei der Bildung des Allgemeinen des Menschen zu gehen hat, ist ein Prozeß, der nur durch das Medium der Individualität vorangetrieben werden kann. Deshalb ist es die vordringlichste Aufgabe jedes menschlichen Ichs, seine Individualität so ernst wie möglich zu nehmen, ohne sie freilich monadisch mißzuverstehen. Denn ein Ich-Selbst ist ein Ich, welches im Verhältnis zu anderen Ich nur sich ausbilden kann. Selbstbetrachtung heißt nicht

isolierende Reflexion unter Ausschaltung und Ausgliederung aller Bezüge auf andere. Sondern diese Selbstbetrachtung vollzieht sich, so will Schleiermacher es und nimmt damit Gedanken auf, die er bereits in den Reden vorgetragen hat, diese Selbstbetrachtung und Selbstbesinnung vollzieht sich nur so, daß im anderen Ich der reale Spiegel des eigenen Wesen, wahrgenommen wird. Und in der Vergesellschaftung, in der Vergemeinschaftung der vielen, einzelnen Individualitäten wird so etwas vollzogen wie der Aufbau und wie die historische Definition dessen, was die Allgemeinheit des menschlichen Wesens ausmacht. Der Blick ist auf eine, wenn ich so sagen darf, universale Menschheitsgemeinschaft gerichtet. Der Begriff Menschheit meint also nicht nur einen Gattungsbegriff sondern meint eine geschichtliche Gemeinschaft, die im Prozeß ihrer Selbstbildung steht.

Und jede Individualität hat sich in ihrer Selbstbildung daraufhin zu befragen, danach zu richten, inwieweit sie zur Konstitution einer solchen universalen, menschlichen Gesellschaft beitragen kann und was sie dazu leisten kann. So daß hier bei Schleiermacher - und das sind die Monologe, die er hier ansetzt und in denen er das Problem aufnimmt - so daß hier die Bestimmung des menschlichen Selbstseins nur als eine vermittelte Einheit von Individualität und Sozialität aufgefaßt werden kann. Die Allgemeinheit des menschlichen Wesens ist nicht eine abstrakt erhebbar sondern nur im Prozeß der Geschichte ausbildbar. So verstanden wird auch von diesem Punkt her schon deutlich, weshalb Schleiermacher ein so elementares Interesse an der Theorie der Geschichte und an der Ethik als der Grundlagenwissenschaft der Geschichte hat. Denn die Geschichte ist der Definitionsprozeß des menschlichen Subjektseins selber. Und als ein unverzichtbares Element in diesem Prozeß der Selbstdefinition menschlicher Subjektivität bildet das Moment der Religion, sofern es die Religion gerade ist, die stets den Blick über jede festgesetzte Grenze hinaus offen hält. Sie erinnern sich an die Stelle, die ich ihnen zitiert habe aus den Reden, wo er darauf aufmerksam macht, daß es gerade die Proprietät der Religion sei, auch den Blick zu lenken über die Grenzen der Menschheit, d. h. der bestehenden

Menschheit hinaus und eine Öffnung jeweils zu schaffen auf das noch Unabgeschlossene und in der Zukunft Bevorstehende. Religion und Geschichte gehören so zusammen wie das Element des bleibenden Werdens in der Geschichte und dieser Ausblick auf ein Vollendetes, Religion, die den Blick auf das Vollendete hat und zugleich diese Unabgeschlossenheit des Prozesses daraufhin zu wahren übernimmt und dem menschlichen Geist immer wieder vor Augen führt. Nicht in Bildern vom Ganzen sondern gerade in der Durchsichtigmachung des Einzelnen für das dieses Einzelne bei weitem Übersteigende, Universale, woraufhin allererst der Prozeß in Gang gesetzt ist. Diese Perspektive der Monologe von 1800 kann erkennbar machen, daß Subjektsein bei Schleiermacher sich nicht abstrakt definieren läßt durch das bloße Vernunftgesetz, aber auch nicht aufgeht in natürlicher Einzelheit. Sondern daß bei ihm der Begriff der Subjektivität jenseits aller monadischen Isolierung nur gebildet werden kann in dem Maß, in dem das Ich in dem Verkehr der Wechselseitigkeit mit allen Übrigen gedacht wird. Ein Mensch hat nur in dem Maß an Subjektivität Teil, in dem er nicht für sich allein, isoliert existiert, sondern gerade in einem sich stets erweiternden Kommunikationszusammenhang, der idealerweise ständige gegenseitige Bereicherung bedeutet: Eine universale Kommunikationsgemeinschaft als der Horizont, innerhalb dessen sich nur der Begriff von Subjektivität, wie Schleiermacher ihn ins Auge faßt, bilden kann. Und die Religion hat gerade dafür eine unentbehrliche Bedeutung offenbar, als in ihr die unmittelbare Gewährung eines universalen Horizontes in jedem Einzelnen das Wesentliche ausmacht. So daß die Universalität des Kommunikationszusammenhanges subjektiver Wirklichkeit eine Art von Verbürgung in dem religiösen Bewußtsein als der Anschauung des Universums in einem Einzelnen ist. Themata der Subjektivität menschlichen Seins und der Wirklichkeit von Religion sind bei Schleiermacher nicht nur in den Reden als miteinander verwoben zum Klingen gebracht worden sondern mit einer, ich glaube, beachtlichen Konsequenz und Folgerichtigkeit hat er dieses Motiv der sich bildenden Subjektivität des Menschen zum Leitfaden seiner weiteren Arbeit gemacht, auch zum Leitfaden seiner Untersuchungen über das, was zum Wesen der

Religion hinzugehört. Sofern Religion nämlich nicht sein kann, wenn sie nicht in der Realität menschlichen Subjektseins verankert ist. Die Monologe in ihren einzelnen Zügen möchte ich in der nächsten Stunde noch etwas umreißen, nachdem ich diese allgemeine Perspektive, in dem die Betrachtungen stehen, eben angedeutet habe.

Dienstag 20. 5. 1980 – Die Monologe II

Meine Damen und Herren, heute möchte ich mit Ihnen weiter vertiefen, was die Intention und die Aussage der Schrift Schleiermachers von 1800, die den Titel trägt „Monologe“, ist. Ich möchte noch einmal darauf hinweisen, daß es für das Verständnis der Intention dieser Schrift von wahrscheinlich maßgebender Bedeutung ist, daß festgehalten wird der enge Zusammenhang und die enge Zusammengehörigkeit der Reden und der Monologe. Pointiert darf man sagen, daß das Ich der Reden und das Ich der Monologe identisch ist. Es ist ein und dasselbe Ich, das sich einmal in den Reden äußert und zum andern in den Monologen, wobei mit diesem Ich sicherlich nicht nur so etwas wie eine literarische Fiktion gemeint ist, obwohl es andererseits zweifellos auch an der Sache vorbeiginge, wenn man dieses Ich biographisch auffassen würde als äußerte sich da die zufällige Person Schleiermacher entweder aus eigenem, persönlichem unmittelbarem Erleben oder in den Monologen über sich selbst. So gewiß der Haftpunkt bei der Person nicht außer Betracht gelassen werden kann, so wenig läßt sich dieses Ich auf den persönlichen biographischen Haftpunkt reduzieren, sondern es enthält eine Programmatik, die mit der Sache, um die es dabei geht, auf das engste verwoben ist. Das Ich der Reden und das Ich der Monologen ist in einer spezifischen Weise sachlich vermittelt durch das, was Thema im einen und im anderen Falle ist. Wenn es in den Reden Schleiermachers um das Wesen der Religion geht, so geht es in den Monologen, so darf gesagt werden, um das Wesen des Menschen und zwar so, daß offenbar Religion und Menschsein in der Perspektive dieser beiden Texte auf das engste miteinander

verbunden sind und man wird dabei vor allem auch auf die sorgfältig gewählte Form zu achten haben, in der diese beiden Texte entwickelt sind und jeweils die Titel der ersten Stücke in diesen Texten geben gewissermaßen den Modus an, in dem sie im Ganzen gestaltet sind. Der Titel der ersten Rede hieß bekanntlich Apologie und der Titel der ersten Betrachtung in den Monologen heißt Reflexion. Das will offensichtlich sagen, daß Schleiermacher das Wesen der Religion nur in der Gestalt einer Apologie unter den obwaltenden geschichtlichen Umständen entwickeln kann, wie auf der anderen Seite das Wesen des Menschen, wenn er es in den Monologen darstellt, impliziert, daß dieses Wesen offenbar nur im Modus der Reflexion zur Sprache kommen kann. Dabei ist die apologetische Situation in der Tat in den Monologen nicht mehr dieselbe wie in den Reden. Die apologetische Situation, sage ich, im Unterschied zu einer polemischen, die in beiden noch den Hintergrund bildet, denn in der Religionsschrift Schleiermachers richtet sich die Apologie an eine Kritik, von der sich zunehmend im Laufe der Entwicklung der Apologie herausstellt, daß diese Kritik keineswegs auf der Seite einer prinzipiellen Gegnerschaft und Feindschaft zur Religion steht, sondern daß sich im Verlauf der Apologie so etwas ereignet, man könnte fast sagen wie ein fröhlicher Wechsel in den Fronten. Der Apologet entdeckt in der Kritik Elemente, mit denen er sich zutiefst einig weiß und mit denen er sich auch verbünden kann. Denn diese Kritik an der Religion, wie sie von Seiten der Gebildeten vorgetragen wird, ist eine Kritik aus Interesse an einer Humanisierung des menschlichen Lebens im einzelnen und im gemeinschaftlichen Ganzen, und in der Darlegung über das Wesen der Religion kommt an den Tag, daß diese, an Menschlichkeit interessierte Bildung keineswegs in einem diametralen Widerspruch steht zu dem, was das Wesen der Religion im Innersten ausmacht, daß vielmehr, wo die echte Religion auf den Plan tritt, unweigerlich auch ein mit dem Wesen des Menschen zusammengehendes Interesse auf den Plan getreten ist, sofern Religion sich nicht ablöst und jenseits der konkreten Menschlichkeit darstellt und äußert. Apologie der Religion, die aus Religion entwickelt wird, lebt in dem innigsten Verbund und in dem innigsten Zusammenhang

mit menschlichem Selbstsein, das in der Religion auf den Plan geführt ist. Die echte Religion und die echte Bildung sind keine Gegensätze, vielmehr sind sie Bundesgenossen in einem übergreifenden geschichtlichen Gegensatz, in dem sie beide in der Zeit miteinander verstrickt sind. Die tatsächlichen Widersacher der Religion findet Schleiermacher eben nicht in diesen Skeptikern, nicht bei jenen, die im Namen einer allgemeinen, vulgären Religion als Immoralisten gebrandmarkt werden, sondern die eigentlichen Widersacher der Religion findet er bei denen, die mit einer Zufriedenheit, die gerade auch das Wesen echter Menschlichkeit nicht mehr in sich aufzunehmen vermag, im juste milieu sich eingerichtet haben. Nicht die Zweifler, auch nicht die Spötter sind die Feinde der Religion, sondern diejenigen, die der Religion den größten Widerstand entgegensetzen, sind vielmehr die verständigen und praktischen Menschen. Diese sind, so erklärt Schleiermacher im gegenwärtigen Zustand der Geschichte und der Welt das eigentliche Gegengewicht gegen die Kirche und die Religion, und das große Übergewicht der Masse dieser Praktiker und Verständigen ist die Ursache, warum diese Religion in der Gegenwart solche unbedeutende Rolle spielt.

Denn aus dem Standpunkt des bürgerlichen Lebens, so sagt Schleiermacher, werden die Voraussetzungen und die Möglichkeitsgründe religiösen Lebens gerade in Frage gestellt. Für die Religion wäre es nämlich unerlässlich, daß sich ein Mensch ohne Vorbehalt und ohne Voreingenommenheit beeindrucken läßt und diesen Eindruck auch auf sich wirken läßt, den das Universum auf ihn macht. Aus dem Standpunkt des tätigen, praktischen, bürgerlichen Lebens aber ist eine solche Ruhe nur Trägheit und Müßiggang.

In der bürgerlichen Welt sind Absicht und Zweck das Herrschende, was in allem verfolgt werden muß. Immer müssen diese praktischen und verständigen Menschen etwas verrichten; der Betrieb geht über alles. Und wenn der Geist nicht mehr dienen kann, so mag immerhin der Leib geübt werden. Arbeiten und Spiel - nur keine ruhige Beschauung! Das ist die Devise, Lebensweisheit, in dieser bürgerlichen Welt in der Praxis der verständigen Leute, wo das Extrem des Nützlichen zur Herrschaft

gelangt ist und damit eine neue Barbarei auf den Plan geführt wurde nach der Ablösung der unnötigen und unnützen scholastischen Wortweisheit. Statt daß diese unnötige scholastische Wortweisheit nun tatsächlich in Richtung einer Vertiefung ins menschliche Wesen überwunden worden ist, ist an die Stelle ein glatter Pragmatismus getreten - ein Pragmatismus, der die Lebensbedingungen der Religion zutiefst problematisiert, in einem solchen Ausmaß daß nur bei dem stärksten Oppositionsgeist gegen die allgemeinen Tendenzen der bürgerlichen Welt Religion sich noch emporarbeiten kann. Sie kann auch unter den Bedingungen, wie sie herrschen, niemals in einer anderen Gestalt auftreten als in der, welche jenem Verständigen und Nützlichen am meisten zuwider sein muß. Unter den Voraussetzungen des neuen bürgerlichen Zeitalters kann der religiöse Mensch, so meint Schleiermacher nur auftreten des in-sich-gekehrten Menschen, der in der Anschauung seiner selbst begriffen ist, weil die geschichtliche Welt außer ihm so wenig von dem bietet, was ein Aspekt des Universums sein und werden könnte. Die Introversion und die Tendenz zur Mystik und auch zur Phantastik sind die unweigerlichen Konsequenzen, gewissermaßen der Niederschlag der ungünstigen Zeitverhältnisse für das religiöse Leben in diesem Selbst.

Der Grund für eine solche aus dem irreligiösen Wesen der bürgerlichen Gesellschaft hervorgehende, zwangsweise Verunstaltung des religiösen Lebens in dieser bürgerlichen Welt liegt nach Schleiermachers Verständnis darin, daß an die Stelle der Empfänglichkeit und der Offenheit des menschlichen Geistes für die Mannigfaltigkeit des Lebens eine klassifikatorische, platte Verständigkeit getreten ist. Man subsumiert und klassifiziert die Elemente der Welt unter Aspekten und unter Begriffen, die diese Dinge hantierbar machen, brauchbar, nützlich, ausnutzbar, während die innere Bestimmtheit der Wirklichkeit, ihr eigentliches Was und Wie ihres Seins, vernachlässigt und vergleichgültigt wird. Man isoliert und abstrahiert das einzelne, nimmt es für sich, reißt es aus seinen Lebenszusammenhängen heraus, statt es als Element in dem Ganzen anzuschauen und zu betrachten. M. a. W.: Es wird von früh an der Sinn und die Empfänglichkeit für das Ganze und das Einzelne

zerstört zugunsten einer Ausrichtung des menschlichen Bewußtseins auf das je Besondere, das unter subjektiven Zwecken genutzt wird. Statt im Universum das Einzelne anzuschauen und seiner Totalität gewahrzuwerden, wird es aus diesem ganzen herausgeschnitten und in fremde Zusammenhänge eingebaut, die das Moment des Partikularen von vornherein an sich tragen. Statt dessen verlangt Schleiermacher, daß Menschen sich endlich darauf besinnen, den ihnen ursprünglich eigenen Sinn gegen das platte Verstehen-Wollen sich zu verhalten und von Kindheit an zu bilden und zu entwickeln. Mit dem Begriff des Sinnes meint er eine spezifische Offenheit des Bewußtseins, eine Bereitschaft und Fähigkeit, tatsächlich der inneren Mannigfaltigkeit der Phänomene und der Wirklichkeit in der Welt nachzugehen. Nicht von einem bestimmten Gesichtspunkt aus die Dinge zu betrachten, sondern diese Wirklichkeit zu verstehen in dem Bemühen, sie aus ihrem innersten Zentrum heraus zu verstehen. Nicht einseitig und nicht von einem willkürlich gewählten Gesichtspunkt aus, sondern von ihrem eigenen Mittelpunkt aus, so sagt er, und von allen Seiten auf diesen Mittelpunkt bezogen zu betrachten, das heißt, diese Dinge zu verstehen.

Wer sich auf den Weg macht, unter einem Gesichtspunkt alles verstehen zu wollen, ist auf dem geraden Weg, die Möglichkeit der Gemeinschaft mit dem Universum sich endgültig abzuschneiden. Worum es gehen müßte, und das ist eine sehr bezeichnende Formulierung, die er dafür findet, ist, alle Gesichtspunkte geltend zu machen, wenn es um das Verständnis eines Einzelnen geht. Nur einen Gesichtspunkt zu wissen für alles, ist das Gegenteil von dem, was geboten ist, nämlich, alle Gesichtspunkte zu haben für jedes Einzelne. Nur dies ist der Weg, der dem Menschen auf der einen Seite seine Menschlichkeit nicht verlieren läßt, und ihm auf der anderen Seite die Möglichkeit des Wegs zu einem echten Verständnis der Religion eröffnet.

Hier in den Reden hat er auch den Begriff des Sinnes noch einmal spezifiziert, indem er von ihm ausführt, daß man sehr wohl drei verschiedene Richtungen einer solchen charakteristischen Offenheit menschlichen Bewußtseins unterscheiden

könne. Eine Richtung, die nach innen geht auf das Ich selbst, daß der Mensch einen Sinn für die eigene Dimension hat, eine ursprüngliche Offenheit zur Wahrnehmung und Erfassung dieser inneren Dimension.

Die andere Richtung des Sinnes geht nach außen auf die Horizonte unserer Weltanschauung und Gegenstandsbetrachtung. Schließlich kennt er noch einen dritten Sinn, den er umschreibt (darin nähert er sich seinen ästhetisierenden Freunden) als den eigentlichen Kunstsinn des Menschen, in dem gewissermaßen der Sinn nach innen und der Sinn nach außen auf eine anschauliche Weise miteinander verbunden und verwoben sind. In dem Sinn für die Kunst wird im Kunstwerk so etwas wie die Tiefe und die Weite dieses Werkes wahrgenommen. Wie in einem Werk sich eine ganze Welt konzentriert, so erscheint in einem Kunstwerk ein innerster Quellpunkt menschlichen Seins und Wesens.

Schleiermacher ist der Meinung, daß es zur Natur des Menschen gehört, in einer dieser Richtungen sich entwickeln und entfalten zu können, wobei er noch unterstreicht, daß es zu den Eigentümlichkeiten des menschlichen Wesens gehört, nicht in allen drei Richtungen menschlicher Offenheit sich zu bewegen, sondern daß nur eine Richtung in einem Menschen als herrschende Tendenz wirksam wird. Aber er ist der Überzeugung, daß von jeder dieser Richtungen aus ein Weg zur rechten Wahrnehmung der Religion sich erschließt und eröffnet, und daß nur dies von der zeitlichen Bildung, von der geschichtlichen Kultur verlangt und gefordert werden kann, daß sie diese Naturanlagen des Menschen nicht verkümmern läßt und auch nicht verfremdet durch eine inadäquate, am Wesen des Menschen vorbeigehende Erziehung.

Bei dieser Betonung der Möglichkeit des Zugangs zur Religion ist er sich stets noch darüber im Klaren, daß auch der Versuch, in eine dieser Sinnrichtungen das Leben zu entwerfen und zu gestalten, nicht mit Notwendigkeit und Folgerichtigkeit in das Geheimnis der Religion hineinführt. Er weiß etwas darum, daß Religion dort, wo sie im menschlichen Leben akut wird, den Charakter der Unableitbarkeit und der

Unberechenbarkeit behält. Auch die Bemühungen der Mitteilung der Religion werden hier nicht als schlechterdings effektive Instrumente in Betracht gezogen. So gewiß es ist, daß zur Äußerung von Religion die Religion selbst drängt und treibt und daß in Äußerung der Religion das Interesse an Erweckung von Religion maßgeblich und leitend ist, so gewiß weiß gerade die sich aussprechende Religion um ihre Unfähigkeit, Religion ursächlich hervorzubringen. Nicht der selbst religiös Begeisterte, der in der Rede sich äußert, ist der Erzeuger der Religion und derjenige, der neue religiöse Subjekte in der Menschheit hervorruft, sondern - so bleibt der Satz bei Schleiermacher stehen - das Universum bildet sich selbst seine Betrachter und seine Bewunderer. Wir können nur in einem sehr begrenzten Maß anschauen, wie das Universum den religiösen Menschen entstehen läßt. Bei der Erweckung des religiösen Menschen zeigt sich am allerdeutlichsten, daß diese religiöse Wirklichkeit nicht etwas Generalisierbares ist sondern, wo das Universum in der Tat in einem Menschen religiöse Wirklichkeit wach werden läßt, bedeutet diese eine Individuierung des Menschen, eine Konzentration auf ein menschliches Einzelwesen in seiner ganzen Unübertragbarkeit und Unverwechselbarkeit. Wo das Universale Religion hervorruft unter Menschen, werden diese Menschen zu Individuen, die in ihrer Unverwechselbarkeit nur in der Anschauung des Universums als Individuen erhalten können. Universum und Individuum sind Korrelatbegriffe, die nicht auseinander dividiert werden können, was einschließt, daß auch dort, wo die Versuche einer Begriffsbildung in Hinblick auf das Universum gemacht werden, damit nicht so etwas wie Produktionsbedingungen religiöser Subjektivität auf den Plan geführt werden.

Unableitbar bleibt das Aufbrechen der Religion, wie unableitbar ist die Erscheinung des Menschen in seinem individuellen Existieren. Zur Wirklichkeit der Religion gehört das individuelle Selbstsein eines Menschen, und indem der Mensch Religion hat, Religion erfährt, ist er, indem er er selbst wird, zugleich derjenige, der um dieses sein Selbstsein weiß.

Mit der Wirklichkeit der Religion bricht für Schleiermacher als eine neue und zu bedenkende Dimension auf die konstitutive Reflexivität menschlichen Seins. Wer mit der Religion anhebt, stößt auf das Phänomen, daß menschliches Sein nur konstituiert wird in dem Maß, in dem sich dieses menschliche Sein seiner selbst vergewissert und sich seiner selbst bewußt wird. Die Reflexivität des menschlichen Wesens ist eine Grundbestimmung dieses Wesens und ist nicht als eine nur sekundäre Bestimmtheit in eine spätere Bildungsstufe abzustellen. Von Grund auf ist der Mensch auf sich selbst bezogen und wo er diese Selbstbezogenheit nicht wahrzunehmen in der Lage ist, wird er auch mit Folgerichtigkeit sein eigenes Selbstsein verlieren. Dies ist dann das Eigentümliche und Merkwürdige, daß Schleiermacher in seiner Welt und seiner Zeit konstatieren muß, daß eine eigentümliche Scheu und Abneigung in der Generation herrscht, sich selbst in den Blick zu nehmen, sich selbst anzuschauen, was jemand geworden und wer er sei. Eine Art von Ängstlichkeit der Gesellschaft gegenüber der Selbstwahrnehmung der Menschen in ihr, eine Befangenheit in einer Entfremdung nimmt er wahr, die zu den irreligiösen Kräften und Mächten gehört, die es so schwer und mühsam machen, religiöses Leben in dieser Zeit überhaupt noch aufkommen zu lassen. Vielmehr ist die allgemeine Neigung, das menschliche Leben in seiner Parzellierung nur noch wahrzunehmen, d. h. in derweiligen Zerlegung in einzelne Akte, in einzelne Taten und Vollzüge, um dann aus den verschiedenen Einzelheiten des zerstückten Lebens nachträglich eine Summe zu bilden. Dies aber ist die endgültige Befestigung der Selbstentfremdung des Menschen, der die Freiheit der Selbstanschauung nicht übernommen hat. In den Monologen nun wird genau diese Situation, diese innere Struktur menschlichen Wesens in der Reflexivität unter den Bedingungen der zeitgenössischen Gesellschaft reflektiert. Nicht mehr ist ein Gegensatz vorhanden zwischen den Apologeten der Religion und den philanthropischen Kritikern der Religion. Dieser Gegensatz ist gewissermaßen erloschen, indem der Apologet den Kritikern es begreiflich macht, inwiefern eine tiefe Affinität zwischen ihren eigenen Interessen und der Wirklichkeit der Religion besteht. Was geblieben ist, ist der gemeinsame Gegensatz

einer romantischen Opposition gegen die bürgerliche Kultur des ausgehenden 18. Jh. s und des beginnenden 19. Jh. n. Dieser gemeinsame Widerspruch zieht sich durch die Reden und durch die Monologe. Mit den Monologen ist eine Veränderung der Thematik freilich eingetreten, ohne daß der reale Kontext, in dem dieses neue Thema verhandelt wird, sich gegenüber den Reden grundlegend verändert hätte. Es bleibt für die Monologe das Gleiche geltend wie für die Reden, daß die Echtheit der Religion so etwas wie die Stätte der Möglichkeiten des Lebens für echtes Menschsein ist. Die Religion ist nicht eine dem Bildungsgang der Humanität widersprechende Macht und hinderliche Gewalt, sondern sie ist, wo sie akut wird, auf das Innigste mit den Interessen der Humanität verbunden.

Nur dies kann, so Schleiermacher in dieser Zeit behauptet werden: Wo Religion, dort auch menschliches Sein und menschliches Wesen, ohne daß diese Relation nun eine einfache Umkehrung erfahren würde, in dem Sinne, daß er eine Notwendigkeit der Religion aus dem Wesen des Menschen ableiten würde. Er spricht zwar ausdrückliche davon, daß Religion eine Anlage im Menschen sei, aber es gibt daneben Stellen, in denen er nicht nur davon spricht, daß diese Anlagen dem Menschen ausgetrieben wird durch feindliche Einflüsse einer an der Natur des Menschen vorbeigehenden Kultur, sondern er spricht auch davon, daß es zu so etwas wie einer echten Anbildung von Religion an menschliches Leben und einer Einbildung in menschliches Leben kommen kann und kommen muß. Das Entscheidende ist nicht eine definierbare menschliche Anlage zur Religion, sondern es wird damit nicht mehr ausgedrückt als daß der Mensch religionsfähig ist, nicht aber daß mit dem Menschsein auch Religion so ipso in Wirklichkeit auf den Plan geführt ist. Schleiermacher hat in dieser frühen Zeit ein sehr präzises Bewußtsein für das Moment der Ursprünglichkeit religiösen Erlebens. Ursprünglichkeit besagt, daß aus innerweltlichen Gegebenheiten, aus realen Erfahrungsphänomenen Religion niemals in einer zulässigen Weise abgeleitet werden kann. Zwar können Verhinderungsgründe genannt werden und auch Entstehungswege für Religion, aber daß es Religion gibt

und religiöse Erfahrungen, ist eine nur in ihrer Faktizität hinnehmbare Größe, nicht aber eine begreiflich zu machende Größe.

Es ist dies ein unableitbarer Anfang, der dann allerdings eine Dimension eröffnet und erschließt, die in eine Ferne geht, die immerhin mit dem Anfang teilt ihre Unbegreiflichkeit und ihre im Grunde durch menschliches Handeln nicht mehr zu bewerkstelligende Wirklichkeit.

Wesentlich entscheidend ist, daß Schleiermacher hier, in den Monologen, es unternimmt, gewissermaßen eine Analyse derjenigen Subjektivität des Menschen vorzunehmen, die mit der religiösen Wirklichkeit auf den Plan geführt ist, ohne daß diese menschliche Subjektivität sich darin erschöpfen würde, nur in der Religion vorzukommen. Die Reflexivität des Subjektes Mensch in der Religion ist so etwas wie der Ansatzpunkt für die Möglichkeit einer eigenständigen, eigenen Darlegung über das, was zur Natur des Menschen gehört. Dabei ist der Leitfaden für die Ausmittlung dessen, was das menschliche Wesen ist, diejenige Reflexivität, auf die Schleiermacher bei der Darlegung in den Reden gestoßen ist und die nun die Grundform seiner Ausführungen in den Monologen darstellt. Reflexivität, d. h. daß es ein Sein des Menschen ohne Besinnung auf das Wesen des Menschen schlechterdings nicht geben kann. Selbstanschauung und Selbstbetrachtung ist ein notwendiges, integrierendes Moment menschlichen Wesens; kein Selbstsein ohne Selbstbewußtsein. In dem Maß, in dem der Mensch auf das Bewußtsein seiner selbst verzichtet, muß er auch an seiner Eigentümlichkeit und Wirklichkeit vorbeigehen. Diese Selbstanschauung aber wird vom Menschen nur konkret realisiert werden können, wenn es eine Selbstbetrachtung ist, in der er sich des qualitativen Unterschiedes zwischen sich und der Welt bewußt wird. Nur für den gibt es eine klare Anschauung menschlicher Natur und menschlichen Wesens, der sich des Unterschiedes in der Natur zwischen der Welt außer ihm und der Welt in ihm bewußt ist, der ein klares Differenzbewußtsein zwischen seiner Natur als Geist und dem welthaften Sein der Natur hat. Nur wenn dieses Rätsel der Unterscheidung von Welt und Mensch aufgelöst ist, kann es auch so etwas wie ein unbeirrtes und deutliches Verständnis

des Menschen für sich selbst geben. Welt und Geist sind zwei Seinsbereiche, die in ihrer Unvermischtheit festgehalten werden müssen, die gerade nicht als zwei ontologische Regionen nebeneinandergestellt werden können und in einem An-sich festgehalten werden können, sondern der menschliche Geist ist in seiner Reflexivität seiner selbst nur inne in dem Maß, in dem er zugleich in diesem Selbstverständnis inne ist des Unterschiedes zwischen sich und der Welt. Selbstbewußtsein heißt, unterscheiden können, und zwar so, daß dieses unterscheidende Bewußtsein als ein umgreifendes zugleich auch dessen sich bewußt ist und dessen bewußt bleibt daß die unterschiedenen Momente von Welt und Geist nicht in Getrenntheit auseinanderfallen und in einer abstrakten Sonderung gegeneinander gleichgültig sind, sondern das Bewußtsein der Differenz im Selbstbewußtsein des Geistes ist das Bewußtsein der Bildung der Welt durch den Geist, Soweit Bildung nicht ein schon erreichtes, fertiges Produkt und gewonnenes Ziel ist, sondern so: daß Bildung die Aufgabe ist, die der Mensch in der Anschauung seiner selbst und seines Wesens mit ergreift. Man kann seiner selbst sich nicht bewußt werden, ohne sich der Weltverantwortung und der Weltaufgabe bewußt-zu-werden.

Was Schleiermacher hier denkt, ist so etwas wie das Programm einer Vergeistigung der Natur, man könnte auch sagen: einer Humanisierung der Welt, wie auf der anderen Seite der menschliche Geist, indem er Welt gestaltet, zugleich aus seiner abstrakten Innerlichkeit in die Welt eintritt und die Welt sich selbst aus Ausdruck vorstellt. Eine Vermenschlichung der Welt und eine Verweltlichung des Menschen im positiven Sinne des Wortes, Verweltlichung nämlich so, daß diese Welt zum Organismus, zum Symbol des menschlichen Geistes im ganzen wird. Das ist das Fernziel, das mit der Selbsterfassung der eigenen Individualität des Geistes auf dem Plan getreten ist.

In der Wahrnehmung des eigenen Seins, in der Anschauung des eigenen Wesens, ist das erste Moment, was mitgesetzt ist, dies, daß der Unterschied, der hier verstanden ist als Unterschied zwischen Geist und äußerer Natur, impliziert daß der menschliche Verstand, die menschliche Vernunft, das menschliche Wesen, wo es

in seinem Verhältnis zur Welt begriffen wird, nicht unter die Bedingungen dieser Welt verrechnet werden kann. So gewiß das menschliche Wesen nicht ein außerweltliches Wesen ist und in einem Jenseits seine eigentliche Heimat hat, so gewiß die Welt der Ort ist, an dem der Mensch sein Leben zu führen hat, so gewiß sind die Verhältnisse dieser Welt nicht die Bestimmungsgründe, unter die der Mensch sich beugen muß, sondern das Selbstbewußtsein des Geistes besagt, daß im Unterschied zur Welt es nicht durch die Welt bestimmt werden kann, sondern daß es gehalten ist, sich selbst zu bestimmen. Selbstbewußtsein des Geistes heißt, die Akzeptation der Aufgabe, sich selbst zu bestimmen und diese Bestimmung nicht einer äußeren Gewalt anheimzugeben.

Wer sich seines eigenen Wesens in der Differenz zur Welt bewußt ist, ist sich damit seiner Freiheit als ihm aufgetragenes Sein bewußt. Nur in der Freiheit des Tuns im Verhältnis zur Welt ist der Mensch das Wesen, dessen er sich in der ursprünglichen Besinnung auf sich selbst bewußt werden kann und bewußt ist. Wenn Selbstbewußtsein also impliziert das Bewußtsein der Freiheit, d. h. der Unabhängigkeit von äußerer Natur und der Fähigkeit, äußere Natur zu bestimmen nach Maßgabe der Freiheit, so daß sie nicht zu einer übermächtigen Gewalt für den Menschen wird, wo dies geschieht, ist indessen das individuelle Bewußtsein zugleich auch ein solches, das in der Besinnung auf sich sich seiner Allgemeinheit bewußt wird. Selbstbewußtsein ist nicht nur Freiheitsbewußtsein, sondern in dem gleichen Maße auch Menschheitsbewußtsein. Wo ein Mensch seines Wesens sich bewußt wird, wird er sich dessen bewußt, daß er mehr ist als das zufällige natürliche Einzelwesen, als das er in der Welt angetroffen wird. Denn Freiheit rückt ihn aus den bedingenden Zusammenhängen der Welt heraus, die nicht länger als Definitionszusammenhänge in Betracht kommen können, und damit erhebt er sich in eine Allgemeinheit, die bedeutet, daß im Selbstverständnis des menschlichen Wesens in eins zusammengehen das Allgemeinbewußtsein der Menschheit und das Selbstbewußtsein seiner persönlichen Freiheit.

Wenn Selbstverständnis und Selbstbewußtsein des Geistes in der Reflexivität unseres Wesens diese Einheit bedeuten, dann nicht in dem Sinne einer fertigen und geglückten Vermittlung, sondern es ist die Eigenart dieses Selbstverständnisses, daß in ihm Freiheitsbewußtsein und Menschheitsbewußtsein in einer noch nicht vermittelten Differenz auftreten, eine Differenz, die in sich um der Einheit des Selbstbewußtseins willen das Gebot enthält, in einem fortschreitenden Prozeß überwunden zu werden, und in einer endlich geglückten und vollkommenen Identifizierung von Menschheitsbewußtsein und Freiheitsbewußtsein, so daß eine Selbstan-schauung des Menschen immer zugleich enthält das Bewußtsein, in einem Prozeß des Werdens zu stehen, in dem sich der einzelne nur in seiner Menschlichkeit bilden kann durch und in dem Verhältnis der Wechselwirkung mit den übrigen seiner Gattung im Ganzen der Menschheit. Der Horizont, in dem sich dieser Selbstbildungs-prozeß entwickelt, wäre eine allseitig vermittelte Gemeinschaft im Zeichen der Freiheit als dem Merkmal der Welt, in der keine fremden Naturbedingungen als Bestimmungsgrößen für unser Selbstsein in Betracht kommen. Welt leuchtet in dieser Perspektive auf als die universale Gemeinschaft freier Geister in denen alle Elemente einer Fremdbestimmung, einer Verdinglichung und Entfremdung des Menschen verschwunden sind, in denen die Fremdbestimmungen des Todes und des Untergangs ihr Ende gefunden haben. Es ist so etwas wie die Perspektive auf ein Reich des ewigen Lebens und ein Reich der ewigen Freiheit als dem Zielpunkt einer Entwicklung, in die einzutreten jeder Mensch aufgerufen ist. Hier vereinigt sich noch einmal in der eschatologischen Perspektive das religiöse Element und das Moment der selbstheitlichen Selbstbestimmung. So wie am Anfang der Religion die Geburt der Individualität des Menschen mit dem Geheimnis der Entstehung der Religion verknüpft ist, so ist in dieser eschatologischen Perspektive das vollendete Leben der Menschheit verknüpft mit dem Gedanken der vollendeten Religiosität, sofern in einer solchen Menschheit sich das Universum zur Darstellung gebracht hätte, was in der religiösen Sprache mit dem Begriff des Reiches Gottes umschrieben ist. Das Mysterium des Anfangs in der Individualität hat zu seinem äußersten

Zielpunkt das Mysterium der Einheit von Universum und Menschheit in Universalität.

Damit wird so etwas wie eine Bahn eröffnet, in der nun Schleiermacher die Bedeutung dessen, was menschliches Sein bedeutet, weiterentwickeln und fortführen kann: Eine Geschichte, an deren Anfang ein religiöses Phänomen steht, wie an deren Ende eine religiöse Vollendung erwartet wird, was schon hinweist darauf, daß die zwischen diesen beiden Termini sich bewegende Geschichte der menschlichen Selbstfindung in Selbstanschauung und Freiheit mit Religion keineswegs in einem dualistischen Widerspruch aufgefaßt werden muß, sondern diese Geschichte wird durchaus verstehbar werden können, auch in ihrem Verlauf, so wie ihr Anfang und ihr Ende als Versöhnung von menschlicher Bildung und religiöser Wirklichkeit aufgeleuchtet sind.

Indem in diese Dimension die Geschichte des menschlichen Lebens eingezeichnet werden kann, kann zugleich ein Rahmen geschaffen werden für die Gewinnung eines abgeklärten und auch begrifflich näher gefaßten Verständnisses von Religion. Diese Aufgabe hat Schleiermacher mit der Ausarbeitung des Themas der Ethik unternommen, der Ethik als derjenigen Wissenschaft, die mit begrifflichen Mitteln die Strukturen des Verlaufe zwischen dem religiösen Ursprung in Individualität und dem religiösen Endzweck in Universalität ausmachen soll.

Wir werden uns in der Folgezeit zunächst diesem Problem der Ethik als der begrifflichen Explikation der inneren Struktur dieser Geschichte widmen. Ausgehend von der Schrift Schleiermachers von 1803 über die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Die Basis ist auch hierin keine andere als die hier in einer ersten Unmittelbarkeit ausgesprochene (in den Reden und in den Monologen). Der Unterschied ist einer der Form: aus der unmittelbaren Gestalt der beiden ersten Schriften ist eine begrifflich vermittelte und in Reflexion übersetzte Form geworden.

Die Thematik, mit der wir befaßt sind, verlangt ein Hinhören, ein Aufmerken, auf die Frage, was eigentlich der systematische, der innere Zusammenhang sei zwischen den Themen, die Schleiermacher zunächst angeschlagen hat, das Interesse an der lebendigen Religion, und dem neu aufbrechenden Interesse an wissenschaftlicher Ethik. Was haben diese beiden grossen, lebendige Religion und wissenschaftliche Ethik eigentlich miteinander zu tun? Man könnte vielleicht noch verstehen, daß religiöses Leben und lebendige Sittlichkeit in einem inneren, in einem aktuellen Zusammenhang stehen, aber religiöses Erleben und wissenschaftliche Ethik, das mutet befremdlich an und ist doch im Sinne Schleiermacher keineswegs nur eine Zusammenreihung von verschiedenen, unter einander beziehungsloses Themata. Das Bindeglied wird in der Tat von ihm in den Monologen vorgelegt, Wenn es richtig ist, was wir festgestellt haben, daß in ihnen das Thema die eigentümliche, innere Wesenhaftigkeit des Menschen sei, die es zu erfassen gilt unter der Voraussetzung, daß des Menschen Wesen und die Wirklichkeit der Religion nicht miteinander beziehungslos verrechnet werden können, sondern daß ein innerer Zusammenhang durchaus besteht, ein Zusammenhang, den Schleiermacher aus der christlichen Tradition natürlich ebenfalls kennt, denn es gehört zu den alten Axiomen der christlichen Theologie, daß es keine Gotteserkenntnis im christlichen Glauben geben kann ohne Selbsterkenntnis des Menschen. Christlicher Glaube und menschliche Selbsterkenntnis bilden in der Tat eine Einheit, ohne daß man sagen kann, daß die christliche Gotteserkenntnis in die menschliche Selbsterkenntnis hinein einfach aufgelöst werden könnte. Und wenn nun Schleiermacher im Einblick auf die theologische Situation seiner Zeit zu der Einsicht gekommen ist, daß offenkundig die beanspruchte Gotteserkenntnis, d. h. die Fülle der entwickelten Gottesvorstellungen kein authentisches Kriterium für echte Religion ist, weil in diesen Gottesvorstellungen sich die unterschiedlichsten Geisteshaltungen miteinander z. T. streiten, z. T. überschneiden, auf der einen Seite eine deistische Konzeption auf der anderen Seite eine pantheistische auf der anderen Seite eine historistisch traditionale in den Kreisen der supranaturalistischen Theologie und wiederum andere

Konstruktionen, die nur einen Wirrwarr an Vorstellungen erzeugen, sodaß die Echtheit der Religion über die Verschiedenheit der vielfältigen konfusen Gottesvorstellungen zu verschwinden droht. Er schlägt deshalb offenbar den anderen Weg ein, wenn es richtig ist, daß die christliche Religion und die menschliche Selbsterkenntnis zusammengehören, dann könnte die Eigentümlichkeit der menschlichen Selbsterkenntnis so etwas wie ein authentisches, hilfreiches Kriterium für die Entdeckung echter Religiosität sein, ohne daß damit der noch in der alten traditionellen Theologie erhobene Anspruch auf Wahrheit eigens thematisiert wird. In der Tat verzichtet Schleiermacher auf die Frage nach dem, was wahre Religion sei, er verzichtet auch auf eine Diskussion der Behauptung, daß das Christentum die wahre Religion sei. Das bedeutet nicht einfach die Verabschiedung, würde ich meinen, der Frage sondern ihre Zurückstellung. Die Urteilsenthaltung in dieser Frage und eine andere Problematik wird für ihn als nächstlösbar in den Vordergrund treten, eben die Frage, die sich ergibt aus der inneren Zusammengehörigkeit, daß Religion nämlich und menschliches Leben in einem Verbund stehen und daß in der Selbsterfahrung des Menschen, in dem religiösen Erleben durchaus Momente des menschlichen Wesens in Erscheinung treten, die es erforderlich machen, diesem menschlichen Wesen in seiner Eigentümlichkeit nachzugehen. Wobei sich in den Monologen im Wesentlichen drei Strukturmomente dieses menschlichen Wesens als Momente für die Weiteruntersuchung abzeichneten.

Zum Ersten und grundlegend - und damit stimmt Schleiermacher mit dem romantischen Selbstverständnis überein - daß nämlich Reflexivität und Ichhaftigkeit des menschlichen Wesens, Reflexivität und menschliches Wesen auf das Engste zusammengehören, wenn anders wesenhaftes Selbstsein des Menschen denkbar ist, ohne daß die Menschen auch ein Bewußtsein ihrer selbst und ihres Wesens haben. Das zweite Moment, was in derselben Dringlichkeit von Schleiermacher betont und herausgestellt wird, ist das Element der Individualität menschlichen Wesens. Das bedeutet, daß für den Menschen die Einheit von Einzelheit und Gemeinheit eine

unumgängliche und unverzichtbare Einheit darstellt. Im menschlichen Dasein erscheint das Wesen aller Menschen, aber es erscheint so, daß dieses Wesen aller Menschen im einzelnen nur zur Erscheinung kommen kann, wenn jeder nicht nur sich dieses Wesens vergewissert, sondern zugleich seine Eigentümlichkeit ausbildet im Unterschied gegenüber allen anderen Individuen der Gattung Mensch. Wie es also auf der einen Seite dem Selbstbewußtsein des Menschen zur Erfassung seines allgemeinen Wesens im Unterschied zu allem, was nicht menschliches Sein ist, einem Unterschied zu aller äußeren Natur kommt, so muß es zugleich in der Erfassung dieses von aller äußeren Natur unterschiedenen, allgemeinen menschlichen Wesens dahin kommen, daß jedes einzelne Individuum der Gattung Mensch sich von allen anderen Individuen gerade in der Wahrnehmung der Identität des gemeinsamen Wesens unterscheiden.

Mit dieser Unterscheidung des allgemeinen Wesens von der äußeren Natur und das Moment der Unterscheidung jedes Einzelnen von allen Übrigen, diese beiden Momente in ihrer Einheit und Verbundenheit bilden die Struktur der Individualität, die für das menschliche Wesen unverzichtbar ist. Mit anderen Worten, man könnte sagen, der Mensch hat nicht ein Wesen, dem er in seinem Dasein auf alle Fälle Gestalt verleiht, sondern das Dasein des Menschen ist schlechthin das Gegenteil von selbstverständlichem Dasein eines menschlichen Wesens. Sondern es bedarf des Menschen in seiner Einzelheit, daß er sein individuelles, vereinzelt Dasein allersrst in den Rang des Daseins menschlichen Lebens erhebt. Und das führt auf den dritten Punkt in der Struktur menschlichen Wesens, das Moment der Spontanität dieses Wesens. Der Mensch ist jenes eigentümliche Wesen, das nicht von selbst seiner inneren Bestimmung sicher und gewiß ist, sondern er muß diese Verwandlung oder diese Erhebung seines vorbildlichen Daseins in den Rang einer Existenz seiner Bestimmung erheben und verwandeln. Er muß dies in einem Akt der Freiheit, in einem Akt der Wahl seines Wesens vollziehen, welches dem Menschen eigentümlich ist, im Unterschied zur Natur, das bezeichnet Schleiermacher durchaus konventionell mit dem Begriff der Vernunft, Vernunft ist das allgemeine Wesen den Menschen

und in der Existenz kommt es darauf an, daß in allen menschlichen Wesen diese eine identische Vernunft zur klaren und bestimmten Erfassung gelangt und zwar dann so, daß alle einzelnen Vernunftwesen der Gattung Mensch in Wahrnehmung dieser identischen Vernunft sich in ihrer Eigentümlichkeit gegenseitig bilden und bestimmen und so das Ganze der menschlichen Gattung zu einer Gemeinschaft freier, harmonisierender Vernunftwesen bilden. In einem Bildungsprozeß, welcher der Bildungsprozeß der Freiheit selbst ist, wenn anders eben der Mensch nur in dem Maß vernünftig ist, in dem er sich die Freiheit zur Vernunft nimmt. Nur wo die freie Entscheidung für die Vernunft im menschlichen Leben fällt, nur wo der Mensch entschlossen ist, vernünftig zu sein, wird auch Vernunft zu seinem Wesen werden können. Deshalb hängen Vernunft und Freiheit in menschlichen Wesen auf das Engste zusammen. Es gibt eben kein Vernunftwesen im menschlichen Dasein ohne den freien Entschluß zu dieser Vernunft als dem menschheitlichen Wesen in der ganzen Gattung, so wie sie zunächst in Erscheinung tritt. Und diese Entscheidung, diese Selbstbestimmung zur Vernunft ist eine Bestimmung, die in der Tat nicht als ein generelles Element einfach vorausgesetzt werden kann. Sondern die Wesenhaftigkeit des Menschen muß die enge Pforte der Individualität durchschreiten. Nur wo sich der Einzelne für die Vernunft im Allgemeinen zu entscheiden bereit ist, wird der Weg eröffnet, der so etwas wie eine menschheitliche Geschichte der Vernunft eröffnet und eine Vernünftigkeit der Menschen im Ganzen als Ziel und als Direktive der einzelnen Schritte in der menschheitlichen Geschichte abgibt. Das heißt aber daß der Weg, der hier zu beschreiten ist, ein Weg der Findung des menschlichen Wesens ist. Dieses menschliche Wesen ist nicht ein Datum, das man beliebig ablesen könnte, sondern die Vernunft muß allererst auch noch in ihrer Identität in einem Menschen ermittelt und ausgewiesen werden und Identität ist nicht etwas, was man hat, was vorbildlich da ist, was in Definition gefaßt werden könnte.

Vernunft entzieht sich als Wesen des Menschen wesenhaft jeglicher kurzschlüssigen Definition, als ließe sich diese allgemeine in einer schlechten Vorstellung fangen, sondern die Identität der Vernunft ist das Ziel gemeinsamer Anstrengungen allerer, die an Vernunft um der Vernunft Willen interessiert sind. Deshalb ist dieser Beginn der Bewegung allemal ein Beginn beim Einzelnen und die Tendenz läuft auf die Allgemeinheit, auf die Gemeinschaft aller Vernunft bejahenden menschlichen Individuen hinaus. Von jedem Menschen zu allen Menschen ist offenbar die Bewegung der Verwirklichung des Menschenwesens als eines vernünftigen. Das bedeutet aber, daß Vernunft für den Menschen in diesem Zusammenhang niemals als ein Faktum konstatiert werden kann, niemals ein Element ist, das empirisch aufgebracht werden kann.

Sowenig wie die menschliche Freiheit ein Gegenstand empirischer Wahrnehmung und Feststellung ist, so wenig ist es die Vernunft. Vernunft ist immer nur für Vernünftige, und jetzt wäre nochmal zu erinnern an das erstgenannte Element der Reflexivität; nur im Selbstbewußtsein gibt es Vernunft und niemals kann gegenständliches Bewußtsein Bewußtsein von Vernunft sein. Wichtiger und entscheidender für den Fortgang der Schleiermacherschen Überlegungen und Gedanken ist, daß wenn es richtig ist, daß das menschliche Wesen in seiner Allgemeinheit und in seiner Beanspruchung des einzelnen Menschen eine Aufgabe ist, die gestellt ist und nicht eine Gabe, die übereignet ist, daß dann Vernunft im Grunde die universalste Aufgabe der Menschheit schlechthin ist. Vernunft als Wesen des Menschen ist die Aufgabe, die mit dem Wesen des Menschen für alle Menschen gestellt ist, verlangt nach einer bewußtseinsmäßig allgemeinen Barbeitung dieser Aufgabe, nach einer Verfassung und Bestimmung, die nicht in der Individualität und in der Vereinzelung des auffassenden Bewußtseins verbleibt, sondern sich aus den Sonderungen des Individualbewußtseins löst und die Form einer allgemeinen Verfassung dieser Aufgabe annimmt. Das bedeutet mit anderen Worten, daß die Universalität der Vernunftaufgabe des menschlichen Geschlechts die Verfassung in der Form wissenschaftlicher Erkenntnis erheischt. Das Wesen der Menschen als die unendliche

praktische Aufgabe der Menschheit verlangt von ihrer Form als einer umfassenden Aufgabe nach ihrer Bearbeitung im Medium und im Element strenger, höchst vollkommener Allgemeinheit und dies ist die Allgemeinheit des Erkennens im Medium des Begriffs. Deshalb verlangt, wenn das Wesen des Menschen recht erfaßt ist, von sich aus die Wissenschaft als die einzig angemessene Form seiner zureichenden Erkenntnis. Mithin bewegt sich der Gedanke Schleiermachers in der Richtung, daß ein Eindringen in das Verstehen dessen, was menschliches Wesen nur sein kann, sich zugleich die Forderung nach einer allgemeinen Wissenschaft als der diesem Wesen allein angemessenen Erkenntnis stellt. Und die Wissenschaft von menschlichen Wesen als einer Aufgabe der Menschheit, dies ist nach seiner Erkenntnis nichts anderes als die in der Tradition unter dem Titel "Ethik" in Erscheinung getretene Seite der Philosophie. Ethik ist diejenige Wissenschaft, in der es seit alters um das Wesen des Menschen als eine dem Menschen gestellte Aufgabe geht, die er durch sein vernünftiges Handeln und Tun zu bewältigen hat. Und deshalb wird er zwangsweise, nachdem er den Weg von der Religion in das Mysterium der Menschlichen Natur angetreten hat, auf die Wissenschaft der Ethik geführt als diejenige Erkenntnisweise, in der allein dieses menschliche Wesen als Gegenstand unseres Bewußtseins zureichend erfaßt werden kann, wenn es denn überhaupt eine Erfassung gibt. Das bedeutet aber, daß dann für ihn auch zu einem Problem erster Ordnung die Wissenschaftlichkeit der philosophischen Thesen, wie sie bisher praktiziert worden ist und wie sie offenbar als eine für die Menschheit schlechterdings notwendige Aufgabe vorangestellt ist. Nicht nur die Ethik, die Sittlichkeit ist eine Aufgabe der Menschheit, sondern die Wissenschaft von dieser Sittlichkeit ist eine unumgängliche, eine höchst dringliche Aufgabe. Nur unter diesem Aspekt, meine ich, könnte man auch verstehen die eigentümliche Anlage seiner Frühschrift über die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.

Diese Schrift geht von der Erkenntnis aus, daß offenbar der Zustand der Sittenlehre, so wie sie vorliegt, alles andere als befriedigend ist. "Es ist", schreibt Schleierma-

cher "es ist, glaube ich, keine gewagte Behauptung, daß die Sittenlehre als Wissenschaft sich in einem unerfreulichen Zustand befindet. Die Produktivität auf diesem Gebiet ist äußerst gering und auch das Wesentliche wird weniger als alles andere beachtet." Mit diesen Sätzen hat Schleiermacher seine Abhandlung über das höchste Gut eingeleitet, die er im Jahre 1827 gehalten hat und er hat damit formuliert etwas, was ihn 25 Jahre früher schon zu seiner Abhandlung über die Grundlinien bewegt hat, ohne daß in der Zwischenzeit anscheinend ein entscheidender Fortschritt in dieser Situation eingetreten ist. Schon 1803 ging Schleiermacher von der Tatsache aus, daß es mit der Ethik jedenfalls nicht besser bestellt sei als mit der Metaphysik, von der Kant etwa 20 Jahre früher erklärt hat, daß es ihr in ihrer langen Geschichte noch immer nicht gelungen sei, den ruhigen und stetigen Gang einer Wissenschaft anzutreten, daß sie noch immer in einem Zustand der Unwissenschaftlichkeit, der Vor- oder Außerwissenschaftlichkeit sich befindet. Schleiermacher notiert für die Ethik dasselbe Dilemma und dieselbe Verlegenheit, wie sie Kant für die Metaphysik geäußert hatte. Er setzt sich deshalb die Aufgabe, den Gründen für das wissenschaftliche Defizit in der philosophischen Ethik aufzuspüren und in eins damit auch die Einsicht zu gewinnen in die Möglichkeit einer veheißungsvollen Grundlegung der Sittenlehre als einer echten Wissenschaft. Und die Notwendigkeit dazu drängt sich ihm erst recht auf, wenn die Beobachtung gemacht werden muß, daß es anscheinend weder Kant noch Fichte gelungen ist, mit ihren Entwürfen auf dem Gebiet der praktischen Philosophie den wissenschaftlichen Mangel zu beheben und zur Grundlegung und Auffüllung eines neuen wissenschaftlichen Gebäudes voranzuschreiten. An der Aktualität des sittlichen Bewußtseins und an dem allgemeinen Interesse an dem Problem der Moral kann die schlechte Verfassung sicherlich nicht liegen, denn auch in den verworrensten Zeiten, so meint Schleiermacher, haben Sittlichkeit und sittliche Gewißheit niemals aufgehört, auch den Forschungen derer sich zu empfehlen, die als Forscher berufen sind, überall auf die letzten Gründe zurück zu gehen. Und so kann eigentlich die Schuld für den Zustand nicht im Gegenstand gesucht werden sondern die Schuld muß in der Art und Weise

der Bearbeitung, d. h. in der wissenschaftlichen Verhandlung gesucht werden. Und hier hat Schleiermacher 1803 die Vermutung geäußert, die ebenfalls ein Leitfaden seines ganzen weiteren Werkes geblieben ist, daß in der zeitliche Behandlung der Ethik eine signifikante Unvollkommenheit und Unvollständigkeit der Darstellung herrscht, die ein Pendant bildet zur unvollkommenen Bearbeitung dieses Gebietes in der alten Philosophie. Die Neuzeit und die Philosophie der Neuzeit über Fragen der Ethik ist gekennzeichnet, daß darin in dem Vordergrund stehen Fragen nach dem, was Pflichten und Tugenden des Menschen sind, so daß sich die Ethik der neueren Philosophie im Wesentlichen darstellt als Pflichtenlehre oder als Tugendlehre, sei es daß nur eine dieser beiden Formen auftritt, sei es daß beide in einer gewissen Verbindung auftreten. Diese Fassung der Ethik als Pflichten- und Tugendlehre bildet ein defizitäres Pendant zu dem nicht weniger unvollkommenen Versuch, der in der Philosophie unternommen wurde, wo sich Ethik im Wesentlichen darstellte als eine Lehre von den sittlichen Gütern und den sittlichen Tugenden. Mit anderen Worten, die alte Philosophie traktierte die Ethik als Güter- und Tugendlehre, die neuere als Pflichten- und Tugendlehre, beide aber in einer charakteristischen Unvollkommenheit, indem nämlich in der alten Zeit das Element der Pflicht in den Hintergrund trat zugunsten einer erzieherischen pädagogischen Entwicklung des Menschen, zu einer tugendhaften Existenz, die ausgerichtet ist auf so etwas wie das höchste Gut, während in der Neuzeit zunehmend das Mißtrauen gegen eine angemessene Erfassung dessen, was als höchstes Gut des Menschen in Betracht kommen kann, vorherrscht und die Ethik sich damit begnügt, einen Katalog von Pflichten und Tugenden zu entwickeln in der Hoffnung, daß die Wahrnehmung der Pflichten allmählich auch so etwas wie die Ausbildung der Tugend im Einzelnen zur Konsequenz habe und nach sich ziehe. Schleiermacher ist der Meinung, daß in den beiden mangelhaften Erscheinungsformen in der Ethik immerhin aber doch die Elemente beisammen sind, die in rechter Weise miteinander vereinigt so etwas wie den Grundriß abgeben können für eine angemessene Erfassung dessen, was in der Ethik zu leisten ist. Und dieser Aufgabe möchte er sich eben in

dieser frühen Schrift unterziehen, nämlich herauszuarbeiten, daß diese drei Kategorien, die, wenn man die beiden Elemente miteinander verbindet, sich als konstitutive Faktoren herausstellen, die Pflicht, Tugend und Gut, daß diese drei Kategorien in der Tat so etwas wie Elementarformen der Ethik bezeichnen und daß die Behandlung dieser drei Themata in einer rechten Ordnung geradezu zu derjenigen Form von Ethik führen müßte, die dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit und das heißt dem Anspruch vollständiger Allgemeinheit genügen kann.

Denn, wenn nur Teile dieser Momente, also nur Einzelne wie mit einer Tugend auf der einen, Tugend oder höchstes Gut auf der anderen Seite verhandelt werden, hat das nicht nur die Konsequenz, daß ein Element gänzlich aus der vollständigen Behandlung des Themas der Ethik ausfällt, sondern auch die Behandlung der übrigen Elemente wird mangelhaft und fehlerhaft. Ein besonders eklatantes Beispiel dafür ist für Schleiermacher die Art, wie in der alten Philosophie das Thema des höchsten Gutes in der Ethik traktiert worden ist. Denn dort hat man unter Auslassung der auf das Ganze im Einzelnen gehenden Pflichtbegriffe das höchste Gut immer bestimmt in Rücksicht auf den einzelnen Menschen unter der Fragestellung, was für einen einzelnen Menschen als höchstes Gut in Betracht kommen könnte. Man hat, so meint Schleiermacher, in der alten Philosophie durchgängig den gemeinschaftlichen, den universalen Charakter, auch den sozialen Charakter des höchsten Gutes verkannt und individualistisch verkürzt. Diese Gefahr hat zu ihrem Pendant in der Neuzeit eine Verarmung des Pflichtbegriffs zur Folge gehabt, des Pflichtbegriffs nämlich, der in einer Weise gefaßt worden ist, daß er in einer gewissen feinen Abstraktion sich aus allen Äußerungen und äußeren Erscheinungsformen des sittlichen Handelns ferngehalten hat. Indem die Pflichtenlehre nicht mehr ihre Ausrichtung erhalten hat auf die Verwirklichung des höchsten Gutes, ist auch die äußere Handlung in der Konsequenz des ethischen, des sittlichen Wollens zu einer Belanglosigkeit und zu einem uninteressanten Ausklang herabgesunken. Das heißt, in der modernen Pflichtenlehre, in der modernen Ethik hat sich die Gleichgültigkeit gegen die konkrete Auswirkung des sittlichen Wollens breit gemacht und gar als Tugend

aufgespielt in dem Begriff einer reinen Gesinnungsethik. Nur auf die Gesinnung kommt es an, auf die Auswirkung einer Handlung bedarf es keiner Reflexion. Von früh an hat Schleiermacher das tiefste Mißtrauen gehegt und empfunden gegen eine solche Pflichtenethik, die sich auf die reine innere Selbstbestimmung des Willens konzentriert. Dieses Mißtrauen und dieser Vorbehalt gegen eine solche Innerlichkeitsethik ist in den frühen Jahren, jedenfalls bis 1802, zunehmend deutlicher hervorgetreten und zwar in einer gewissen Selbstpräzisierung seiner eigenen Aussagen, sofern in den Monologen noch Formulierungen enthalten sind, die in eine Richtung weisen könnten, die ganz und gar auf eine geistige Innerlichkeit, eine Spiritualität unter peinlicher Vermeidung jeglicher Berührung mit der äußeren, rauhen Wirklichkeit hinauslaufen könnten. Es sind dies Spitzenaussagen allerdings in dem Monologen, in denen Schleiermacher so etwas wie den geheimnisvollen Ursprung des geistigen Lebens zum Ausdruck bringen will, ohne den Anspruch damit zu verbinden, daß dies schon alles sei, was über das äußere geistige Leben des Menschen zu sagen ist. Und die Schrift von 1803 bedeutet in dieser Hinsicht eine Klärung und eine Berichtigung oder eine Präzisierung, als dieser Verdacht genommen wird und an den Tag kommt, daß Schleiermacher ebenso an dem inneren Handeln des Menschen interessiert ist wie er an den äußeren, auf die Welt einwirkenden Tugenden interessiert ist. Dies beides bildet einen Zusammenhang, der nur zum Schaden der sittlichen Bildung der Menschheit zerrissen werden kann. Wo alles so sehr auf die Innerlichkeit abgestellt wird, ist das geradezu die Verweigerung der notwendigen Wechselseitigkeit der vernünftigen Individuen in der Geschichte ihrer Bildung untereinander. Aber in den Grundlinien von 1803 hat Schleiermacher dezidiert noch nicht die Absicht, so etwas wie ein ethisches System zu entwickeln. Sondern, was er hier vortragen will, ist in der Tat nicht mehr als eine sich selbst genügende Kritik und diese Kritik, die er anstellt, ist - nach seinem Verständnis - in der Tat etwas qualitativ anderes als die in der Philosophiegeschichte übliche und bekannte Kritik zwischen den ethischen Systemen. In der Geschichte hat es nicht

an solcher Kritik gemangelt. Die letzten großen Beispiele waren die heftigen kritischen Auseinandersetzungen eines Kant gegen den Eudämonismus in der Ethik der Aufklärung. Aber dabei wurde jeweils eine ethische Position dogmatisch zugrunde gelegt und diese dogmatische Position gab den normativen Rahmen ab für die Kritik, die dann geübt wurde an abweichenden Positionen. Es war eine dogmatische Kritik und die Kritik konnte bestenfalls erscheinen als ein Organ, eine Fortsetzung der ethischen Dogmatik mit anderen Mitteln. Von dieser Form der dogmatischen Kritik will Schleiermacher dezidiert freikommen, indem er sich ganz und gar nicht etwa auf die inhaltlichen Bestimmungen in den ethischen Systemen bezieht, sondern sich konzentriert auf die von der Ethik zu verlangende wissenschaftliche Form. Für die Ethik kann die wissenschaftliche Form nicht gleichgültig sein, wenn dieser Begriff in dem vorhin angedeuteten Sinne hat, daß sich in der Ethik die Allgemeinheit der gestellten Aufgabe der Sittlichkeit in dem einzig authentischen Bewußtsein, der authentischen Erkenntnisform abzeichnet und widerspiegelt. Dann ist eben Wissenschaft keineswegs etwas Gleichgültiges, etwas auch fehlen Könnendes an der Ethik sondern die Ethik muß, wenn sie ihrem Thema gerecht werden will, von höchster Allgemeinheit sein. Die höchste Allgemeinheit ist geradezu das Postulat, das sich aus der Sachlichkeit der Ethik zwingend ergibt. Und deshalb muß hier die Aufmerksamkeit mehr auf die wissenschaftliche Form gerichtet sein, muß eine Kritik unternommen werden, die keinerlei ethische Prämissen hat, sondern die nichts anderes ins Auge faßt als die Möglichkeit, daß und inwiefern Ethik sich in Gestalt höchster Allgemeinheit also echter Wissenschaft zur Darstellung bringt. Der Weg, den er dabei einschlägt ist der, daß er zunächst an eine Prüfung der Grundsätze herangeht, die in den einzelnen ethischen Systemen aufgestellt worden sind. Also die Grundsätze, in denen so etwas wie die sittliche Idee, die in einem solchen System ihre Explikation erfahren soll, bezeichnet werden. Und die Prüfung, die er vornimmt, und nicht nach Maßgabe der inhaltlichen, qualitativen Bestimmung dieser Grundsätze, auch nicht unter dem Aspekt, inwiefern solche Grundsätze der Moral nützlich sein könnten für die sittliche Praxis im Leben der

Weltgeschichte, sondern die Frage, unter der er die Kritik übt, ist, ob diese Grundsätze tauglich sein können, Grundsätze eines wissenschaftlichen Systems zu bilden, also sich entfalten zu lassen in einer begrifflichen Form und Gestalt von widerspruchsfreier Geschlossenheit.

In dem 2. Buch werden die unter den sittlichen Grundsätzen jeweils auftretenden Hauptbegriffe zur Erörterung, zur Diskussion gestellt und damit wiederum die Frage verknüpft, ob und bei welcher Behandlungsart von solchen ethischen Grundbegriffen die Form der Ethik, also die Form der Wissenschaft gewährleistet sein kann. Als die drei ethischen Hauptbegriffe, die sich unter jedem ethischen Grundsatz herausbilden und herausdifferenzieren, und auch in der Geschichte sich auch immer wieder als solche Grundgebilde dargestellt haben, sind hier die vorhin genannten, nämlich die Begriffe der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes. Und in diesem 2. Buch will Schleiermacher deutlich zeigen, daß, wenn auch nur ein Element, einer dieser Begriffe nicht seine zureichende Bearbeitung erfährt, dann die Form der Wissenschaft schlechterdings vereitelt und unmöglich gemacht wird. Daß es vielmehr darauf ankommen muß, daß diese drei Begriffe in ihrem inneren und in ihrem spezifischen Zusammenhang, der zugleich auch ihre spezifische Differenz beinhaltet, diese zur Darstellung kommen müssen. Schließlich im dritten Buch bearbeitet er die philosophischen, die ethischen Themen selbst und dies unter dem Aspekt der Frage nach einer möglichen Vollständigkeit einer solchen Behandlung. Dabei geht es um die universale Explikationsfähigkeit der Grundsätze. Ein ethisches System muß verstanden werden als die in den drei ethischen Hauptbegriffen erfolgende Explikation eines bestimmten Grundsatzes in ein umfassendes System. Und ein umfassendes System bedeutet, daß dabei keine menschliche Handlung als für die Bearbeitung durch wissenschaftliche Ethik als uninteressant ausgeschlossen werden darf. Das heißt, nur solche Grundsätze können in der wissenschaftlichen Ethik aufgenommen werden, die in der Tat das ganze Gebiet menschlicher Tätigkeit umfassen, sich also weder beschränken lassen auf die Innerlichkeit des Menschen noch auf die äußere Sozialität sondern die beides, das Innen und das

Außen, das Einzelne und das Allgemeine in gleicher Weise umfassen. Vollständigkeit, die also nur gewährleistet ist unter der Bedingung eines bestimmten Grundsatzes. Insofern schließt sich in dem dritten Buch - und das ist auch die Absicht Schleiermachers - der Kreis, der in dem ersten begonnen worden ist. In dem ersten hat er das Feld der möglichen Grundsätze der Ethik zu ermitteln versucht durch vollständige Gegensätze in der ethischen Grundsatzbildung. Ein solcher vollständige Gegensatz, der für die gesamte Geschichte dieser Disziplin bestimmend gewesen ist, ist der Gegensatz, der sich in den Systemen der Alten dargestellt hat als Ethik der Lust, als Hädonismus auf der einen Seite, und als Ethik der Naturgemäßheit oder der Tugend auf der anderen Seite. Dieser Gegensatz zwischen einer Lustethik und einer Tugendethik - in der neueren Philosophie findet er diesen Gegensatz wieder in dem Widerspruch zwischen den ethischen Systemen der Glückseligkeit und den ethischen Systemen der Vollkommenheit. Dieser Gegensatz ist ein erschöpfender und sofern er erschöpfend ist, werden in der Tat alle möglichen ethischen Systeme daraufhin geprüft werden, zu welchem dieser Grundsätze sie gehören. Das läßt sich dann auch mit Bezug auf jeden dieser beiden Gegensätze ermitteln, ob dieser Grundsatz tauglich ist, in einem wissenschaftlichen System aufgelegt zu werden. Und: hier ergibt sich für Schleiermacher, daß bei dieser Alternative sich zeigen läßt, sich erkennen läßt in der Kritik, daß, wenn es überhaupt ein wissenschaftliches System der Ethik geben soll, diese nur ausgehen kann von dem Grundsatz der sittlichen Vollkommenheit, nicht ausgehen kann von dem Gedanken der Glückseligkeit. Das aber bedeutet, daß nicht eine Ethik entworfen werden kann im Hinblick auf das Bewußtsein von menschlichem Handeln sondern daß eine Ethik nur entwickelt werden kann als Theorie des menschlichen Handelns, eine Theorie des menschlichen Handelns, welche auf die Vollkommenheit der Ausbildung des menschlichen Seins und Wesens bedacht ist. Während die Ethik des Hädonismus eben immer nur mit den gefühlsmäßigen, affektiven, emotionalen Begleitumständen des Handelns zu tun hat und darauf ihr Augenmerk gerichtet hat. Ein Vorgehen nach diesem Grundsatz führt allerdings, so meint Schleiermacher,

zwangsläufig dazu, daß diese wissenschaftliche Form immer wieder durchbrochen werden muß, weil dieses Gefühl der Lust ein derart individuelles, und zwar empirisches individuelles ist, daß eine Verallgemeinerung hier schlechterdings ausgeschlossen ist. Anders steht es eben in den Ethiken, die an dem Handeln und Tun des Menschen orientiert sind und dieses Handeln und Tun auch zum Zweck des menschlichen Wollens gesetzt haben. Dort muß es offenbar möglich sein, so etwas wie Vollkommenheit menschlichen Handelns in einem Endzustand zu denken. Deshalb ist diese Vollkommenheitsethik auch in ihrer inneren Struktur angelegt darauf, daß es in ihr zur Ausarbeitung eines umfassenden Begriffs des höchsten Gutes kommt. Und zwar eines höchsten Gutes, welches frei ist von den individualistischen Verengungen der alten Philosophie und sich geöffnet hat und eröffnet in die Dimension einer sozialen Bestimmung, in der die Menschheit als Gattung das agierende Subjekt ist, das die Natur in ihrem Ganzen als Gegenüber hat, das von Menschlichkeit durchdrungen ist, wie die Menschheit endlich zur Natürlichkeit in höherer Potenz gelangen kann. Mit diesem Gedanken, daß es eine Tatethik sein muß, die nur als wissenschaftliche in Betracht kommen kann, verbindet er den weiteren Gedanken, daß diese Ethik wiederum nicht als nur eine limitierende aufgefaßt werden kann, in der gewissermaßen dem menschlichen Leben, dem natürlichen Leben der Menschen, durch äußere, vernünftige Eingriffe Grenzen gezogen werden, also dieses Naturleben an seiner vollen Ausführung gehindert wird. Eine solche limitative Ethik verkennt das wahre Verhältnis von Vernunft und Natur im menschlichen Leben, im menschlichen Individuum, hat noch nicht die Kategorie der Individualität begriffen. Und das ist dann auch der weitere Punkt, der neue Gegensatz, den Schleiermacher als weiteren Leitfaden für ein mögliches System der Ethik herausstellt, Tatethik und der Ethik des höchsten Gutes und eine Ethik, in der die beiden Momente von Einzelheit und Allgemeinheit nicht in einem ausschließlichen Gegensatz gegeneinander begriffen sind, wie das in der alten und in der neuen Zeit immer wieder in den ethischen Systemen passiert ist. Daß nämlich entweder die Einzelheit des menschlichen Lebens, das Eigenleben zu dem eigentlichen

Skopus der Betrachtung gemacht wird, sodaß sich alles daran messen muß, inwiefern etwas dem einzelnen Leben in seiner Einzelheit dienlich und förderlich ist oder aber es wird die Allgemeinheit so sehr zum Gesetz und Prinzip erhoben, daß darüber die eigentümliche Einzelheit menschlichen Leben, völlig untergeht, eine starre, mechanische Uniformität im Grunde Platz greift. Ein Fehler, der gerade in der Pflichtethik in der Neuzeit, wie er meint, immer wieder durchgebrochen ist, vor allem im Großen durchgebrochen ist im Formalismus der Kantschen Ethik, wo die abstrakte Form zum Gesetz, menschlichen Handelns und Lebens gemacht ist, ohne daß das Einzelne noch in seiner Besonderheit Berücksichtigung finden kann. Vielmehr, wenn jeweils dann große Bereiche und Gebiete menschlichen Lebens ausgeschlossen werden, entweder wo das Einzelne triumphiert, fällt alles gemeinschaftliche Handeln als ethisch relevant aus oder umgekehrt dort, wo nur noch das Allgemeine Beachtung findet, das Einzelne als schlechterdings unsittlich aus dem menschlichen Leben ausgeschieden wird. Wenn dies beides zur Verarmung und damit zur Unvollständigkeit eines Systems führt, muß es als weiteres Richtmaß für die Entwicklung des ethischen Systems gelten, daß Allgemeinheit und Einzelheit in ihrer vermittelten Einheit die Maßgabe und den Gesichtspunkt für die Entwicklung eines ethischen Systems abgeben. Das heißt also, auf der einen Seite Entwicklung des höchsten Gutes, und darin ist enthalten die vermittelte Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, von innerem Wollen und äußerem Wirken. Zum anderen die Vermittlung und die Verbindung von Individualität und Allgemeinheit, von Einzelheit und Allgemeinheit in einer Zusammenordnung, in der beiden das Recht wird, sofern eben die Individualität als eine solche Vermittlung von Einzelheit und Allgemeinheit aufgefaßt werden muß. Und ein weiteres Moment, was hier noch in Betracht kommt und im ersten z. T. schon enthalten ist, ist die Doppelseitigkeit der in dem sittlichen Wirken des Menschen in Richtung Natur gesetzten Akte und Verhältnisbestimmung. Die Doppelseitigkeit nämlich, daß auf der einen Seite die menschliche Handlung, das sittliche Tun als ein Tun der Vernunft in die Natur Vernunft einträgt, also die Natur nach Vernunft gestaltet und bildet, auf der anderen

Seite aber, daß nun diese Bildung der Natur nach Maßgabe der Vernunft zugleich auch eine Darstellung der Vernunft im äußeren Selbst ist. Nicht nur eignet sich also Vernunft durch Einwirkung auf die Natur diese Natur an in Erweiterung gewissermaßen der ursprünglichen Leibhaftigkeit menschlicher Vernunft, sondern zugleich kommt es in der äußeren Natur zu einer Darstellung der Vernunft. Es ist dies das Programm der wechselseitigen Durchdringung, könnte man sagen, von Menschlichkeit und Natürlichkeit, von Vernunft und Welt. Die Welt zur Vernunft zu bilden, zu einem Organ der Vernunft werden zu lassen, die Welt im Ganzen, und zugleich diese Welt als die vollendete Darstellung, vollendete Erscheinung der Vernunft zu bilden, so daß die Vernunft natürlich wird in der Aufnahme der Natur und die Natur vernünftig wird, indem sie nichts anderes zur Darstellung kommen läßt als eben die sie bildende, die sie füllende und die ihr Sinn verleihende Vernunft. Mit diesen Aspekten habe ich Momente aus den Grundlinien von 1803 herausgehoben, die in der Abhandlung, so wie sie vorliegt, ziemlich verborgen noch sind. Schleiermacher hat sich bei der Aussage noch immens schwer getan und geklagt und gestöhnt über die Stattlichkeit der Arbeit. Er nannte später auch diese Schrift seinen ... und der Einfluß dieser Schrift ist auch denkbar gering gewesen, sie hat kaum Resonanz gefunden und dennoch, meine ich, sei sie ein außerordentlich wichtiges Dokument, weil in ihr sich tatsächlich in einer erstaunlichen Folgerichtigkeit der Weg fortsetzt, der von der Religion in den Monologen von Schleiermacher besprochen worden ist. Und eine Perspektive damit ins Spiel kommt, von der auch verständlich werden kann, inwiefern Schleiermacher zur Philosophie genötigt worden ist. Nicht etwa, weil er von Hause aus ein Philosoph war, sondern, ich glaube, daß in der Tat die Problematik, die sich mit dem Religionsverständnis, wie er es aufgeworfen hat, daß er von dieser Religionsproblematik in der Tat zwingend an das Problem der höchsten Wissenschaft herangeführt worden ist, wenn anders denn Religion als Ethik, als reine Wissenschaft soll entfaltet werden. Als reine Wissenschaft kann sie nur entfaltet werden, wenn sie in ihrer Relation zur höchsten Wis-

senschaft bedacht wird. Das aber zwingt ihn, das Thema der Philosophie aufzugreifen, ohne daß er damit seinem Ansatz bei der Problematik der religiösen Wirklichkeit auch des christlichen Glaubens, daß er diesem Ansatz untreu geworden ist. Es verrät im Gegenteil die höchste denkerische Konsequenz, daß Schleiermacher diesen Fortschritt vollzogen hat und es ist, glaube ich, eine imminente Bezeichnung, wenn man meint, daß in ihm so etwas wie zwei Seelen gerungen hätten, die religiöse und die philosophische, die in ihm ein Leben lang keine Ruhe finden konnten. Dergleichen ist eine biographische Farce aber kein Verständnis. Religion, wie Schleiermacher sie versteht, erfordert es, den Weg zur Philosophie zu gehen, damit diese Religion in ihrer Authentizität, in ihrer Echtheit kann verstanden werden. Um das Verständnis der Echtheit der Religion geht es Schleiermacher zunächst, denn nur über diesen Weg besteht, wenn überhaupt, noch eine Möglichkeit, auch das Problem der Wahrheit der Religion in Angriff zu nehmen. Es vorweg zu stellen, heißt im Grunde: sich die Möglichkeit zu nehmen, eine Antwort zu bekommen.

Donnerstag 22. 5. 1980 – Ethik als Wissenschaft

Mein Damen und Darren!

Ich hatte mich gestern dem Frühwerk von Schleiermacher zugewandt, seinen Grundlinien, einer Kritik der bisherigen Sittenlehre aus den Jahre 1803 und Ihnen in groben Umrissen den allgemeinen Charakter dieser Schrift etwas zu verdeutlichen versucht. Es ist eine sehr schwierige Schrift und Schleiermacher selbst hat vor der Lektüre auch gewarnt, denn er behauptet, daß die Lektüre jedenfalls voraussetze, daß der Leser mit der Materie, mit der historischen Materie der philosophischen Ethik auf das Beste vertraut sei und er es vermeide in dieser Schrift irgendwelche Informationen über die früheren philosophischen, ethischen Entwürfe zu liefern. Diese Informiertheit setzt er voraus und unternimmt es, die Materialien zu

prüfen und zu untersuchen und nimmt die Materialien mit einer erstaunlichen Freiheit aus allem, was ihm habhaft wird. Er wählt also aus und stellt nebeneinander Gedanken aus der sophistischen Ethik neben Überlegungen aus der englischen Moralphilosophie oder aus der französischen Aufklärungsphilosophie oder er stellt Platon und Kant nebeneinander. Man ist etwas verwirrt und fragt sich, weshalb und unter welchen Aspekten sind diese Vergleichsmöglichkeiten für ihn gegeben. Diese verwirrende Vielfalt von angezogenen Texten und angezogenen Ideen resultiert aber daraus, daß er sich nun einmal nicht um einen Entwurf von Ethik bemüht oder um eine Rekonstruktion des Systems, sondern sich in der Tat, wie er es angekündigt hat, sich streng beschränken will auf die Form, die die philosophische Ethik beansprucht hat und die sie nur teilweise oder vielleicht noch gar nicht erreicht hat. Seine Kritik, die er intendiert, ist eine, so sagte ich ja, eine formale Kritik, er prüft die Ethik im Hinblick auf ihre Wissenschaftlichkeit. Die Frage, die ihm Leitfrage ist, lautet: Inwiefern ist Ethik als Wissenschaft möglich? Inwieweit ist die Beanspruchung der wissenschaftlichen Form durch die philosophische Ethik bisher eigentlich zustande gekommen? Die Prüfung, die Erwägung dieser Frage will er schlechterdings undogmatisch vornehmen. Das bedeutet, daß er mit einer formalen Hinsicht nur operieren kann und unter dieser formalen Hinsicht ermöglicht es sich dann für ihn, sehr disparate materiale Elemente nebeneinander zu ordnen, die unter dem formalen Aspekt durchaus gehören, aber in ihrer Materialität ausgesprochen sperrig widereinander stehen, sodaß tatsächlich, wenn die Intention seiner Schrift bei der Lektüre nicht konsequent eingehalten wird, die Verwirrung am Ende ungleich größer ist als der Gewinn an Information, der dabei erzielt werden könnte, wenn die Intention durchgehalten würde.

Diese Intention, die auf die Frage ausläuft, was die konstitutiven Elemente der wissenschaftlichen Form von Ethik sind. Mit diesem Problem der wissenschaftlichen Form ist, und das sollte hier auch festgehalten werden, ist Sohleiomacher eben konfrontiert von dem Problem der Ethik her. Wicht die Frage, wie Naturwissenschaft als Wissenschaft konstituiert sei, ist, wo es ihm um die wissenschaftlichkeit

geht, der Ausgangspunkt und der Anissa, sondern das Problem der Wissenschaft stellt sich ihm im Zusammenhang mit dem Problem der Ethik und von dieser Problematik aus. Wissenschaft wird für ihn ein zu erfragendes unter dem Aspekt der Wissenschaftlichkeit von Ethik. Nicht ist die Leitfrage dabei, wie unter Umständen ein schon gefundener Wissenschaftsbegriff seine Anwendung finden könnte auch auf die Ethik, sondern des Zusammenhang der Problemstellung von Ethik und Wissenschaftlichkeit ist bei ihm der Art, daß er sich den Zugang auch zu einen adäquaten Begriff von Wissenschaft nur über diesen Weg erarbeiten und erwerben will und dabei durchaus der Meinung ist, zu einen Wissenschaftsbegriff zu gelangen, der den höchsten Ansprüchen genügt, der nicht nur restringiert ist auf den Bereich der Ethik, sondern gerade die Ethik, wenn sie denn eine besondere Wissenschaft sein soll, daß sie In Ihrer Besonderheit auch zu rechtfertigen ist aus dem größeren übergeordneten Begriff der Wissenschaft in Allgemeinen. Man kann, so ist seine Meinung, wenn Ethik denn als Wissenschaft zu bestimmen ist, nur so verfahren, daß dabei eigentlich der Gesamtbegriff von Wissenschaft mit zur Sprache und zur Verhandlung kommt und d. h., daß der Begriff einer Universalwissenschaft dabei mit thematisiert werden muß, wenn immer Ethik verhandelt wird. Das Charakteristische, die charakterliche Konsequenz aus dieser Situation ist in seinen Vorlesungen über Ethik augenfällig. In den allgemeinen Einleitungen, die recht umfangreich in diesen Vorlesungen ausgefallen sind, bemüht sich Schleiermacher darum, die Wissenschaftlichkeit der Ethik aus einer höchste Idee von Wissenschaft her verständlich und durchsichtig zu machen und dabei auch sichtbar zu machen, wo Ethik ihren Ort in dem Gesamtsystem von Wissenschaft hat. Um Ethik, wenn sie eine spezielle Wissenschaft ist, zu rechtfertigen, muß sie sowohl aus dem übergeordneten Begriff von Wissenschaft ihre Rechtfertigung erfahren, wie auch ihre Ausweisung und Bewährung durch die genaue Differenzbestimmung zu den koordinierten, übrigen, speziellen Wissenschaften. Dieses Verfahren ist, in der frühen Schrift von 1803 nur erst programmatisch angekündigt, noch nicht zur Ausführung gelangt. Was in dieser Schrift das Wichtigste ist in Hinsicht auf die von ihm selbst in Angriff

genommene Ausarbeitung einer solchen wissenschaftlichen Sittenlehre, sind die drei Momente, die ich gestern wohl schon angedeutet habe über die Kritik der Grundsätze, aus dem ersten Buch, daß er nämlich zu erkennen und zu verstehen gibt, daß der Grundsatz des vollkommenen Handelns und Lebens zum einen, daß der Grundsatz einer konstitutiven Ethik, die sie nicht nur begrenzend und beschränkend auf natürliches Leben Einfluss nimmt, sondern ursprünglich neues Leben, sittliches Leben konstituiert, und zum dritten, daß es sich um eine solche Wissenschaft handeln muß, in der das Verhältnis von Einzelheit und Allgemeinheit nicht im Sinne eines ausschließenden Gegensatzes behandelt ist, sondern im Sinne einer gegenseitigen Durchdringung und Vermittlung. Das sind die drei Aspekte, die sich aus dieser Schrift bereits herausheben und herausnehmen lassen, und die so etwas wie die Voranzeige dessen abgeben, worauf Schleiermacher es in der Folgezeit selbst wird abgesehen haben. Die höchste Idee von Ethik wird sich in der Konvergenz diese drei Momente bei ihm konstituieren. Aus dem zweiten Buch, über die ethischen Begriffe, die er in Vollständigkeit meint erfassen zu können durch die Begriffe der Tugend, der Pflichten und der Güter, ist vorgezeichnet, dass er selbst in der Tat in den späteren Ausführungen der Ethik die Forderung zu erfüllen versucht, dass das Gesamtgebiet der Ethik sowohl in der Gestalt einer Pflichtenlehre, als auch in der Gestalt einer Tugendlehre wie einer Güterlehre, also gewissermaßen in dreifältiger Gestalt und Form ausgeführt werden muss, denn nur in der Durchführung der ethischen Grundidee in diesen dreifachen Gestalten wird das Gebiet möglichen sittlichen Handelns in Vollkommenheit ausgemessen. Nur auf diese Weise wird das gesamte Feld menschlichen Lebens als tätiges Dasein in allen seinen Einzelheiten und in seiner umfassenden Allgemeinheit erfasst. Was sich in dieser Schrift von 1803 noch nicht mit einer absoluten Deutlichkeit abzeichnet ist, dass er zunehmend den Begriff der Ethik als untrennbar verknüpft mit der Ausarbeitung eines zulänglichen Begriff des höchsten Gutes versteht. Ethik, die auf diesem Begriff des höchsten Gutes meint verzichten zu können in ihrem konstitutiven Teil,

ist als Ethik schlechterdings schon eine Absurdität und hat sich selbst um die Möglichkeit ihrer selbst gebracht. Sittenlehre und Lehre vom höchsten Gut sind geradezu Synonyme, obwohl die Lehre vom höchsten Gut nur ein Teil innerhalb der gesamten Ethik ist, ist sie dennoch von so zentraler und fundamentaler Bedeutung das mit ihr alles steht und fällt in der Ethik, so dass auf Pflichtenlehre und der Tugendlehre, wie wohl nicht gänzlich darauf verzichtet werden kann, dennoch eine geringere Betonung liegen darf und die Hauptanstrengung sich in der Tat konzentrieren darf und muss auf die Lehre vom höchsten Gut. Mit der Insistenz auf der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Ethik verbindet sich natürlich leicht die Frage, ob das für die Ethik schlechterdings notwendig sei und ob das für die Ethik etwas austrage. ist also die Frage, die er sich selbstkritisch stellt, ist also diese Form der Ethik etwas für diese Wissenschaft, für diese Leere Unverzichtbares? Muss Ethik als Wissenschaft entwickelt werden oder kann nicht die Ethik auch auf diese Form überhaupt verzichten? Hier ist die Andeutung, die er macht, die, dass er sagt: die Durchführung einer formalen Kritik der Ethik, d.h. daß die philosophischen Entwürfe an ihren Anspruch Wissenschaft zu sein, geprüft werden, gemessen werden, diese Kritik wird im Prinzip nur mit Möglichkeiten, mit zwei Hauptmöglichkeiten rechnen können. Zum einen, und das wäre allerdings eine Fatalität, , daß nämlich sich erweisen könnte, daß sozusagen des Gegenstandsgebiet der Ethik nicht nur in einer einzigen wissenschaftlichen Gestalt durchgearbeitet werden kann, sondern daß sich bei der Durchführung der Kritik eis Möglichkeit abzeichnet, daß sich das Thema der Ethik in einer Mehrzahl von Wissenschaften, die nicht miteinander identisch sind und nicht voneinander abhängig sind, darstellen und durchführen läßt, Schleiermacher ist der Meinung und das zeigt wie hoch für ihn die Idee der Wissenedhaft im Kurs steht, daß eine solche Torstellung schlechterdings nicht paßt zu dem Gedanken der Wissenschaft, die eine solche Multiplikation und damit eine solche Innere Zerrissenheit ihrer Natur nach ausschließt. Wenn es tatsächlich dahin käme, daß die Ethik in einer Vielgestalt von Wissenschaften zur Darstellung gebracht werden kann, so ist das nicht ein Beweis, der der Wissenschaft den Garaus

macht, sondern es ist dies der Index nur dafür, daß offenbar nicht nur Ethik zur Wissenschaft sich nicht schickt, sondern daß auch nur der Gedanke einer Ethik als einer allgemeinen Lehre ein trügerischer Schein unserer Vernunft ist. Wenn die Ethik sich in einer solchen Vielzahl durchführen läßt, dann ist dies der Beweis, daß Ethik ein Phantom ist, nicht etwa die Widerlegung der Wissenschaft, nicht etwa die Meinung, daß dann Ethik, abgesehen von der Wissenschaft, dennoch in einer irgendwie gearteten allgemeine Gestalt ausgenommen werden könnte. Die andere Möglichkeit, die andere prinzipielle Möglichkeit ist, daß sich abzeichnet und das Ergebnis der Kritik ist, daß bisher die Ethik noch in keiner einzigen ihrer Konzeptionen wirklich als Wissenschaft ausgeführt worden ist. Diese negative Ergebnis muß keineswegs wie Verzweiflung wirken und es wäre völlig verfehlt, dieses Ergebnis dahingehend zu interpretieren, daß die Wissenschaft und die Ethik einander gleichgültig gegenüberstehen. Sondern dieses Ergebnis kann nur bedeuten, daß noch nicht das angestrebte Ziel erreicht ist und daß es um so dringlicher ist, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen angesichts der Tatsache, daß sich in der Tradition bisher immer nur Ansätze zu einer solchen wissenschaftlichen Begründung der Ethik finden lassen. In der Tradition ist in der Tat dieser Anspruch ja erhoben worden von den bedeutendsten Vertretern der philosophischen Ethik, die er in Sonderheit auch in diesem Text behandelt und das sind vor allem Fichte und Kant in der neueren Philosophie und neben beiden Spinoza und Platon. Des sind die vier Philosophen, in deren Werk der wissenschaftliche Anspruch der Ethik am nachdrücklichsten erhoben worden ist und wo auch die ersten Schritte in diese Richtung unternommen worden sind ohne daß es zu einem glücklichen Abschluß dabei gekommen wäre. Diese Ansätze, die sich in der Kritik erheben lassen, und das negative Gesamtergebnis der Kritik bilden gewissermaßen den in der Sache selbst gelegenen Appell der ernsthaften in-Angriffnahme nach der Erkenntnis der Ursachen der Nichtvollendung in bisherigen Unternehmen. Für ihn sind Ethik und Wissenschaft in der Weise miteinander verbunden, wie das für die Kunst auch dort gilt, wo sie mit der gegenseitigen Vermittlung von Gestalt und dem Gehalt rechnet und operiert

und auch in der Kritik sie immer wieder unter diesem Aspekt geprüft wird. Er ist also der Meinung, daß für die Wissenschaft gilt, daß in ihr auch Form und Inhalt, Gestalt und Gehalt einander so bewahren müssen, daß dasjenige, das der Form widerstrebt auch nicht Bestandteil eines inhaltlich bestimmten Sinnes sein kann und umgekehrt wiederum die Gestalt, die sich einen bestimmten Gehalt nicht aneignet, eben damit sich auch selbst desavouiert. Gestalt und Gehalt in einer wechselseitigen Bezogenheit, sodaß die Prüfung des einen immer auch zu einem kritischen Verständnis des anderen anleitet und anhält. Auf dieser Basis der gegenseitigen Bewährung von Gestalt und Gehalt der bestimmten Wissenschaft Ethik, auf der Grundlage dieses Verhältnisses beruht auch überhaupt die Möglichkeit Ethik durchzuführen. Wissenschaftlichkeit, Wissenschaft und das Wesen der Ethik sind so miteinander verzahnt, daß die Ethik in sich selbst ruiniert wäre, wenn sie nicht endlich die Gestalt der Wissenschaft findet, wenn sie diese Gestalt gar nicht finden könnte, so wäre das nicht nur der Verlust des Bewußtseins der Allgemeinheit, sondern das wäre im Grunde die Entleerung von Ethik schlechthin. Dann bedeutendes die Preisgabe des menschlichen Handelns an die private Beliebigkeit in jedem Fall - und Allgemeinverbindlichkeiten auf diesem Gebiet sind nicht zu erwarten. Deshalb ist in dieser Hinsicht für ihn das Erste und Grundlegende, womit er sich in allen späteren Bemühungen beschäftigt, die Nachweisung, inwiefern und in welchem Sinne Ethik und Wissenschaft sei. Dabei - und ich möchte für diesen ersten Teil, ich möchte bei diesem Thema, des Problems der Ethik, auf diese beiden Aspekte abheben, die ich vorhin schon andeutete als die mir am wichtigsten erscheinenden, nämlich erstens auf die Form der Wissenschaft, Ethik in der Form der Wissenschaft und nur in dieser Form möglich und denkbar und wie diese Bearbeitung, die Bearbeitung dieses Problems Schleiermacher dazu nötigt, den Begriff der Wissenschaft grundsätzlich erklären und zum zweiten, daß die Inhaltlichkeit der Ethik steht und fällt mit der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. Beides also, die Form der Wissenschaft und das Thema des höchsten Gutes als die Zentralprobleme in den ethischen Versuchen Schleiermachers von früh an. Für den ersten Aspekt,

das Problem der Ethik als Wissenschaft und die Ableitung der Wissenschaft der Ethik aus dem Begriff des Wissens überhaupt, dafür möchte ich zugrunde legen die allgemeine Einleitung in seine Ethikvorlesung aus dem Jahre 1816. Dabei verfährt Schleiermacher so, daß er von der Überlegung ausgeht, daß es bei den besonderen Wissenschaften die Schwierigkeit sich sofort auftut, daß eine allgemeine, höchste Universalwissenschaft, in deren Entfaltung die übrigen Wissenschaften wie Teilmglieder enthalten wären, daß eine solche höchste Wissenschaft noch nicht bestehe, sodaß eine besondere Wissenschaft in der Verlegenheit sich immer befindet entweder mit völliger Willkür irgendwo anzufangen und dann stets dem Verdacht ausgesetzt bleibt, nur die Meinung des Autors dieser Abhandlung wiederzugeben, oder aber nie ist genötigt, die Notwendigkeit einerseits ihrer Begründung in einer höheren, in einer höchsten Wissenschaft in ihrer Explikation mit zu berücksichtigen und gleichwohl die noch nicht gegebene expliziteste Möglichkeit einzuzugestehen. D.h., daß sie in einer Art indirekter, vorweggenommener Begründung ihrer selbst aus einem höherem Wissen operieren muß. Nur dem Umriss nach also kann dann diese höhere Wissenschaft vorausgesetzt werden. Es muß gleichsam ein allgemeiner höchster Rahmenbegriff von Wissenschaft entwickelt werden und es muß deutlich gemacht werden, wie in diesem noch unentwickelten allgemeinen Rahmenbegriff die besondere zu explizierende Wissenschaft sich einfügt so, daß gewissermaßen bereits die Ortschaften auch angezeigt werden, die in der entwickelten Gestalt von anderen speziellen Wissenschaften besetzt werden und zu besetzen sind. Schleiermacher verfolgt dabei eine Linie, die sich durchaus bewegt in den Bahnen der großen phlianthropischen Tradition seit der Antike. Seit dem Ausgang der Akademie in hellenistischer Zeit, von der Stoa dann übernommen, hat man sich daran gewöhnt, das Ganze der Philosophie als Wissenschaft in eine dreigliedrige Gestalt zu bringen. Eine Triologie philosophischer Wissenschaften machen das Ganze möglichen menschlichen Wissens aus und die Einteilung lautete Dialektik, Physik und Ethik. Dies sind die drei philosophischen Grundwissenschaften, die das Ganze, und zwar das ausnahmslose Ganze an Wissen und Kenntnis ausmachen. Physik ist dann

die Disziplin, die es mit der realen Welt, mit dem Kosmos, mit der Natur zu tun hat. Ethik ist die Wissenschaft als Ganze und in ihrem weitesten Sinne verstanden, die es mit den Kräften zu tun hat, die mit Verstand auf die Natur einwirken und das ist im Wesentlichen das menschliche Tun und Verhalten. Dialektik schließlich ist die Kunstlehre des Wissens selber. Schleiermacher hat diesen Begriff der Dialektik aufgenommen, er hat ihn allerdings nicht zu Beginn schon als wissenschaftliches Problem thematisiert. Es ist bemerkenswert, daß in der Frühzeit eine eingehende eigene Erarbeitung des Themas der Dialektik und ihres Problems noch aussteht. Es wird in den frühen Versuchen noch streng der Weg der Wissenschaft gegangen von dem Problem der Ethik aus. Erst in der späteren Zeit hat er sich dann auch diesem Thema der Dialektik zugewandt. Er hat auch die andere Teilphilosophie, nämlich die Physik, die Naturphilosophie nicht eigens bearbeitet, sondern er hat ihr wiederum nur in diesen allgemeinen Rahmenbegriff von Weltweisheit einen bestimmten grundsätzlichen Ort angewiesen. Die Bestimmung, die er dabei durchführt, geht aus von dem allgemeinsten Gedanken, daß in unserem Bewußtsein das Wissen dadurch gekennzeichnet und ausgezeichnet ist gegenüber einem bloßen Bewußtsein, einem bloßen Denken, daß es in Korrespondenz, in einer Entsprechung zu einem Sein begriffen ist. Wissen und Sein sind Korrelatbegriffe und unter der Voraussetzung dieser unauflösbaren Korrelation muß die weitere Explikation ihren Ausgang und ihren Verlauf nehmen. Wissen und Sein als Korrespondenz das besagt, daß die Theorie, die hier zu entwickeln ist, unter der Bedingung der Wahrheit steht, wenn Wahrheit denn die Übereinstimmung von Denken und Sein ist und das mit dem Sein übereinstimmende Denken heißt eben Wissen, wobei diese Korrespondenz von ihm in der Form umschrieben wird, daß er sagt: Dort wo das Denken in der Tat das Sein betrifft und das Denken das Sein auch zur Aussprache bringt, kann gesagt werden: Das Wissen ist nichts anderes als der ideale Ausdruck des Seins selbst. Wie umgekehrt auf der Basis derselben Korrespondenz von dem Sein gesagt werden kann, daß es die reale Darstellung des Wissens und nichts weiter ist. So umschreibt Schleiermacher zunächst diese Korrespondenz zwischen Wissen und Sein,

diese Wechselhaftigkeit, das Wissen als Ausdruck des Seins und das Sein als Darstellung des Wissens. Mit dieser ersten Bestimmung ist aber zugleich auch schon gegeben die Differenzierung innerhalb des Wissens wie des Seins, sofern eine umfangmäßige Differenzierung hier vorgenommen werden kann. Es gibt ein umfänglicheres und ein weniger umfänglicheres, ein allgemeines und ein besonderes Wissen und dieses besondere Wissen ist gekennzeichnet dadurch, daß es nur in Gegensätzen existieren und vorkommen kann. Je beschränkter das Wissen ist, je weniger umfänglich es ist, um desto zahlreicher und um desto manigfaltiger sind die Gegensätze, in denen es seine Bestimmung erfährt. Denn in allem Wissen werden bestimmte Sachverhalte in Urteilen gesetzt, jede Setzung aber impliziert zugleich die Ausschließung einer anderen Setzung, sodaß hier allemal, im besonderen Wissen eine Fülle und eine Menge von gegensätzlichen Bestimmungen auftreten muß. Die Gegensätzlichkeit und der Umfang des Wissens stehen in einem umgekehrten Verhältnis zueinander, sodaß sich nun auch so etwas wie ein Grenzbegriff eines bestimmten Wissens bilden kann. Der Umfang des Wissens ist da und dort am größten, wenn die Gegensätze am Geringsten sind. Je weniger Gegensätze desto allgemeiner und desto umfassender ist das Wissen. In dieser Perspektive und in dieser Linie muß die Vorstellung gebildet werden können, daß es ein Wissen gibt, das von allen Gegensätzen frei ist. Dieses Wissen wäre dann in der Tat das höchste Wissen, das nichts außer sich hat und außer sich kennt. Es ist dann aber auch ein solches Wissen, daß nicht mehr in inhaltlichen Spezifikationen, in inhaltlichen Besonderheiten im Einzelnen aussprechbar und artikulierbar ist. Das höchste Wissen ist ein solches, das nicht zur Darstellung gebracht werden kann in Unmittelbarkeit. Wovon dieses höchste Wissen Ausdruck ist, ist ein solches, das immer nur als Mit-ausdruck, als Mitgewußtes zur Sprache kommen kann und zwar in einer solchen Weise, daß, wenn es richtig ist, daß zu diesem höchsten Wissen es wesenhaft hinzugehört, daß es von allen Gegensätzen frei ist, dann muß sich dieses höchste Wissen in allem Besonderen dadurch erweisen und durchsetzen, daß es die Gegensätze in diesem besonderen Wissen bindet und relativiert. Die Macht dieses höchsten

Wissens als Grund und Quell alles übrigen Wissens ist die Macht der Beherrschung der Gegensätze diesen besonderen Wissens, sodaß das besondere Wissen nur so sich konstituieren kann, jeder in dem Besonderen festgestellte Gegensatz zugleich auch ausgewiesen und aufgezeigt werden kann als ein solcher, der nicht die Vernichtung der Identität des Wissens bedeutet, sondern daß es dabei zu einer in eine Setzung, zu einem Ineinander wie Schleiermacher es nennt, des Entgegengesetzten kommt ohne daß dieses Ineinander, diese Verbindung, diese Zusammenfügung, diese Vermittlung der Gegensätze jeden absoluten Charakter einer absoluten Vermittlung annehmen könnte. Es gibt nicht die Möglichkeit, sich im Raum des besonderen Wissens so über die Gegensätze zu erheben, daß sie letztlich in einer Einheit, in einer widerspruchslosen Einheit verschwinden. Sondern es gibt nur Vermittlungen, die selbst wiederum den Charakter der Einseitigkeit an sich tragen, der Einseitigkeit in dem Sinne, daß bei der einen Synthese der Gegensätze der eine der Gegensätze überwiegt, in der anderen notwendigerweise der andere, sodaß von da aus wiederum die Aufgabe entsteht, in diesem Prozeß der Überwindung der Gegensätze aus der Gewißheit des höchsten Wissens nicht an irgendeinem Punkt stehen zu bleiben, sondern in einem permanenten Prozeß voranzuschreiten in Richtung eines besonderen Wissens, das sich in seinem Umfang erweitert, ohne daß dabei die Gegensätze verschwinden, wohl aber in einem umfassenderen Ganzen zusammen genommen, zusammen gefaßt werden und damit in eine Gleichgewichtssituation, Gleichgewichtslage kommen, in der sozusagen die jeweils überhängenden Momente in den vermittelten Gegensätzen ihre Ausgleichung erfahren. Es muß also die Konstruktion des besonderen Wissens so vorgenommen werden, daß jeder Schritt unter der Bedingung jenes gegensatzfreien höchsten Wissens steht und das kann nur so erfolgen, daß von einem höchsten und obersten Gegensatz aus die Konstruktion des besonderen Wissens in Angriff genommen werden kann. Der Ausgangsgegenatz besteht für Schleiermacher in Übereinstimmung mit den Konstruktionsversuchen von Schelling darin, daß der höchste und denkbare Gegensatz ist der zwischen geistigem und dinglichem Sein, so sagt er. An anderer Stelle sagt er,

dies ist der Gegensatz zwischen idealem und realem Sein. Dies ist der höchste nicht mehr überbietbare, in einem höherem Begriff auflösbare Gegensatz, von dem jede weitere Konstruktion ausgehen muß. Wenn auch noch dieser Gegensatz von Idealität und Realität von gegensatzfreiem absolutem Wissen beherrscht ist, dann muß das bedeuten, daß dieser Gegensatz nicht für sich genommen werden kann sondern daß er verdoppelt werden muß, nämlich als eine spannungsvolle Einheit von Idealität und Realität einerseits, in der das Ideale überwiegt, und zum anderen in eine Synthese von Idealität und Realität, in der das Reale überwiegt. Diese beiden Synthesen sind jeweils auf der Seite des Seins auf der einen Seite, wo die Idealität dominiert, die Vernunft, auf der Seite der dominierenden Realität, aber nur der dominierenden, nicht der absolut gesetzten Realität ist es die Natur. Vernunft und Natur sind die beiden ersten Hauptbegriffe, auf der Seite des Seins die Bezeichnung der beiden Sphären, die es in fortschreitender Differenzierung wissenschaftsmäßig zu bestimmen gilt. Jeder dieser beiden Hauptsphären ist eben eine reale Wissenschaft zugeordnet. Der Sphäre der Natur ist zugeordnet als die reale Einheit von Realität und Idealität, ist zugeordnet die Physik, wie auf der anderen Seite der Vernunft zugeordnet, ist die Ethik, deren Thema nach dieser abstraktesten Bestimmung, nach dieser generellsten Bestimmung lauten müßte Die ideale Einheit von Idealität und Realität. Diese erste, oberste, allgemeinste Bestimmung erfährt nun bei Schleiermacher noch eine Spezifizierung dahingehend, daß nun auch darauf geachtet wird und geachtet werden muß, daß das Wissen um die Natur und um die Vernunft sich bewegt in dem Unterschied zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, von Umfänglicherem und weniger Umfänglicherem. Das Wissen ist eine Bestimmung, die entweder vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet oder ein Bestimmungsverfahren, wenn es vom Allgemeinen zum Besonderen geht. Dies sind zwei Weisen des Wissens, die unterschieden werden müssen. Die Wissensoperation, die das Besondere aus dem Allgemeinen entwickelt und konstruiert, ist als spekulatives Wissen von ihm charakterisiert wie umgekehrt diejenige Wissens-

weise, die sich vom Besonderen, vom Speziellen, vom Partikularen auf das Allgemeine hinbewegt, ist das empirische Wissen. D. h. für ihn, daß sich mit Bezug auf die beiden Seinssphären der Vernunft und der Natur jeweils zwei Wissensweisen als Grundtypen konstituieren, nämlich zum einen die spekulative Naturlehre, die spekulative Kritik, das wäre die Naturwissenschaft, wie er sie nennt, und parallel dazu eine Naturwissenschaft, ein Naturwissen, welches vom Besonderen auf das Allgemeine hin operiert, das ist die empirische Naturkunde. Ganz entsprechend verhält es sich auch auf der Seite des realen Idealen, dort ist es die spekulative Sittenlehre oder die spekulative Ethik und ihr parallel zugeordnet als empirische Disziplin die sogenannte Geschichtskunde. Das sind die vier Grundtypen von Wissenschaft, die sie spezielle Wissenschaften in Betracht kommen und die ihre Ausarbeitung erfahren müssen. Dabei sind wechselseitige Abhängigkeiten und Beeinflussungen und Bedingungen das Unumgängliche, denn die Physik hat mit der Ethik immerhin die Behandlungsart, die Wissensform gemeinsam, wiewohl der Inhalt verschieden ist. Umgekehrt hat die Ethik und die Geschichtskunde einen gemeinsamen Gegenstand und eine unterschiedliche Form der Bearbeitung. Diese wechselseitigen Verbindungen, daß die Ethik gewissermaßen auf der einen Seite in der Berührung steht mit der Physik der Form nach, auf der anderen Seite in Berührung bleibt mit der Geschichtskunde dem Inhalt nach, dies bedeutet eine jeweilige Notwendigkeit der Rücksichtnahme der einzelnen Wissenschaften aufeinander, so daß Schleiermacher sagen kann: Der Stand der einzelnen Wissenschaften ist ein je bedingter, insofern als die Physik keinerzeit besser sein kann als die zu entsprechender Zeit entwickelte Ethik. Umgekehrt eine Ethik kann nicht besser sein als die Physik, d. h. eine spekulative Vernunftwissenschaft kann nicht besser sein als die zur gleichen Zeit entwickelte spekulative Naturwissenschaft und umgekehrt. Wenn Schleiermacher das ernst meint und ernst genommen hat müßte das Ergebnis seiner Kritik über die bisherige Sittenlehre zugleich ein vernichtendes Urteil über den Stand der Naturwissenschaft seiner Zeit gewesen sein. Daß es damals in der Tat ernst gemeint war, das zeigen die in der Umgebung Schleiermachers ja sehr

leidenschaftlich unternommenen Versuche der Gewinnung einer Naturphilosophie, wohl wissend darum, daß offenkundig bisher zwar die empirische Naturwissenschaft, die Naturkunde im Sinne Schleiermachers, ihre Entwicklung in einem hohen Maß und Grade erfahren hat, aber eine directionslose Entwicklung, sofern ihr die spekulative Gestalt der Naturerkenntnis völlig abgeht und mangelte. Deshalb ist die Erkenntnis der Verlegenheit auf einem Gebiet der Wissenschaft allemal zugleich ein Indikator für den Stand der wissenschaftlichen Bildung und Entwicklung der übrigen Sektoren. Wo es bei dem einen hapert, da wird man vorsichtig und gewarnt sein, der Vollkommenheit anderer Wissenschaftsformen zu glauben. Die spekulative Ethik ist nun das von ihm eigens in Angriff genommene, aus einer Verlegenheit in Angriff genommene. Er weiß, daß er damit auf einem Feld arbeitet, das - so sagt er später - eigentlich von Berufs wegen nicht das Seine ist. Denn dies ist eigentlich das Geschäft der Philosophie und nur stellvertretend führt er diese Aufgabe hier durch; allerdings mit gutem Recht und Grund, weil mit dieser Unternehmung eben verbunden ist die Notwendigkeit einer prinzipiellen Klärung über die Möglichkeiten der Begründung von Wissenschaft überhaupt und im Allgemeinen. Das Vorgehen Schleiermachers in der weiteren Explikation dieses Begriffs der spekulativen Ethik geht nun dahin, daß es darauf ankommt, dem Rechnung zu tragen, daß, wo die Vernunft thematisiert ist, es sich nie um die reine, um die abstrakte Vernunft handelt, sondern die Bestimmung des Gegenstandes der Ethik war ja ideale Einheit von Idealität und Realität. Also nicht bestimmungslose Einheit, allgemeine Einheit, sondern ideale Einheit von Idealität und Realität. Das bedeutet, daß die spekulative Vernunftwissenschaft es immer schon zu tun hat mit einer Vernunft, die mit Natur geeint ist. Es ist entscheidend festzustellen und festzuhalten, daß diese Einigung von Vernunft und Natur in einem Einzelnen der Natur erfolgt ist. Diese Vereinigung von Natur und Vernunft als dem eigentlichen Thema der spekulativen Ethik ist das individuelle natürliche Vernunftwesen, an dem die Natürlichkeit ein konstitutives Element und Merkmal ist, keineswegs eine Verlegen-

heit sondern etwas, was zur Gabe und Aufgegebenheit der Vernunft notwendig dazugehört. Das bedeutet, daß Schleiermacher konkret den Ausgangspunkt seiner Ethik nimmt bei dem Vernunftwesen, dessen Leibhaftigkeit nicht nur ein schlechter Schatten seines Daseins ist, sondern dessen Leibhaftigkeit ein notwendiges Element seines Seins ist. Die Realität in der idealen Einheit derselben mit der Idealität ist das menschliche Leibsein, die Leiblichkeit des Menschen ist ein konstitutiver Faktor für die in der Ethik thematisierte Vernunft. Und zwar ist diese Leiblichkeit nun gerade für die Bestimmung der Vernunft in ihrem Gegensatz gegenüber der äußeren Natur von entscheidender Wichtigkeit und Bedeutung, denn es gibt offenbar keine Möglichkeit der Bestimmung dieses Unterschiedes zur äußeren Natur als eine Selbstbestimmung der Vernunft unter der Überspringung ihrer Leiblichkeit. Nur mittels der Leiblichkeit ihres Daseins vermag Vernunft auf Natur außer ihr zu wirken. Die erste Aufgabe, die deshalb für die Vernunfttätigkeit des Menschen gegeben ist, besteht darin, daß sich jeder einzelne Mensch seiner Leiblichkeit als das Organ zur Inbeziehungsetzung zur Natur anbildet. Die Erarbeitung, die Gewinnung des eigenen Organismus als eines Werkzeuge und Mittels zur Verhältnisbestimmung zur äußeren Natur ist eine erste elementare Aufgabe, die zu den elementarsten Themen nun auch der Ethik hinzugehört. Im weiteren Verlauf, im weiteren Durchdenken dieser Beziehung wird vor allem nun auch dies noch herauskommen, daß die Leiblichkeit nicht nur die Sphäre der instrumentellen Einwirkung der Vernunft auf die äußere Natur ist, sondern daß dies auch die erste und entscheidende Sphäre und Zone ist, in der die Vernunft sich selbst anschaulich zur Darstellung bringt. Das leibliche Sein des Menschen ist ebensosehr das Organ mittels dessen Vernunft auf Natur wirkt, wie sie das Element der Natur ist, in dem sich erstmals die Vernunft selber zur Darstellung bringt. Der Leib als die Erscheinung menschlicher Vernunft, das bedeutet die Kultur der Leiblichkeit ist in beiderlei Hinsicht dem Organ in instrumenteller wie in symbolischer Hinsicht eine elementare Aufgabe für den, für die Ethik und für die Bestimmung, die dann ihren Fortgang über die Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung solcher Individuen nehmen muß. Das

menschliche, leibhaftige Individuum als eine Einheit von Vernunft und Natur ist das primäre und das erste Thema, ohne daß es das ausschließende Thema der Ethik sein kann. Mit diesem Ansatz schon hat Schleiermacher etwas höchst Bedeutendes in der Ethik zu Wege gebracht und geleistet, nämlich die Thematisierung der Körperlichkeit, der Leibhaftigkeit als eines positiven, konstitutiven Elementes in der Ethik. Es ist unmöglich, meint Schleiermacher, dem Wesen der Vernunft unter der vorausgesetzten Bestimmung die gegeben worden ist, gerecht zu werden, wenn davon abgesehen wird, daß ein einmaliges, ein einzigartiges, ein unübertragbares und unverwechselbares Verhältnis von Vernunft und Natur in dem Verhältnis des menschlichen Intellektes, der menschlichen Intelligenz zu seiner Leiblichkeit besteht.

Diese Leiblichkeit ist geradezu ein unabdingbares, ein unverzichtbares Element zur Konstitution der Vernunft als einer individuellen. Kraft der Leiblichkeit menschlichen Lebens nur kann diese Vernunft eine individuelle werden und zu einer individuellen sich bilden, wobei dieser Prozeß schon für das Individuum ein Prozeß ist, der offenbar zu keinem Zeitpunkt seiner Existenz zu einem endgültigen Abschluß gelangen kann. Noch der letzte Atemzug eines menschlichen Lebewesens ist ein Akt, in dem auch die symbolische Vernunfttätigkeit zur Wirklichkeit drängt und Wirklichkeit werden will. Die Ästhetisierung des leibhaftigen Lebens des Menschen ist ein Element, das in diese Ethik als ein unabdingbares, hineingehört. So wie auf der anderen Seite es nicht vergessen und unterschlagen werden kann, daß die Instrumentalität eine Realität eine Bestimmung bedeutet, die einer solchen ästhetischen Leibbildung mit einer relativen Notwendigkeit vorausgehen muß. Damit hat Schleiermacher jedenfalls auf dem Element der vereinzelter Vernunft bereits am Anfang eine Doppelung der Relation, eine Doppelung in der Beziehung von Vernunft und Natur im Verhältnis zur eigenen Körperhaftigkeit des Menschen hergestellt, die ein Grundschema für die folgenden Bestimmungen aller weiteren Vernunfttätigkeiten sein werden. Der Gebrauch des Körpers als Werkzeug und zugleich die Bildung des Körpers zu einer Erscheinung, zu einer Darstellungsform

vernünftigen Seins und Lebens, das sind zwei Tätigkeitsformen, Tätigkeitsweisen, die instrumentelle und die symbolische, die sich als ein Grundmuster in allen weiteren Bestimmungen der Vernunfttätigkeit als eine Dichotomie wiederfinden werden und die andere neben der Einzelheit des Individuums in Betracht zu ziehende Form des menschlichen Handelns wird die vergemeinschaftende Form sein, auf die ich dann in der folgenden Konstruktion des Begriffs des höchsten Gutes werde zu sprechen kommen. Ich werde also nach den Pfingstferien mit dem Begriff des höchsten Gutes in der Ethik Schleiermachers fortfahren. Wir werden dabei noch einmal auch auf das Problem der Konstruktion des Wissens kommen müssen. Aber dies dann nach Abschluß der Konstruktion des höchsten Gutes, sofern sich dann der Begriff der allgemeinen Wissenschaft etwas präziser, etwas materialreicher wird darstellen lassen als das zu Beginn in der abstrakten Form möglich gewesen ist.

Dienstag 3. 6. 1980 - Ethik als Wissenschaft II

Meine Damen und Herren!

Wir waren stehen geblieben bei der Deutung des Schleiermacherschen Begriffs von Ethik als Wissenschaft. Der Weg, der uns dahin geführt hat, war ja über die "Reden über die Religion" und die "Monologe", wofern sich von daher die Frage ergeben hat, worin eigentlich in allgemeinen Bewußtsein begriffen das Wesen des Menschen, der sich in Selbstbetrachtung und Freiheit individuell konstituiert, besteht, sodaß sich aus der Erkenntnis des Zusammenhanges von Wirklichkeit der Religion und Wesen des Menschen die Aufgabe einer Wissenschaft vom Wesen des Menschen gestellt hat. Ethik in Sinne Schleiermachers ist durchaus definierbar als die Wissenschaft vom Wesen des Menschen, aber nun Wissenschaft vom Wesen des Menschen in einer spezifischen Formulierung, in einer spezifischen Ausprägung, nämlich von Wesen des Menschen, sofern dieses Wesen das höchst. Gut für alle Menschen ist. Wissenschaft vom Wesen des Menschen als Wissenschaft vom höchsten Gut des Menschen. Das ist das Thema in der Ethik. In einem pointiertem Sinne

kann man sogar sagen, daß dies auch die erschöpfende Theorie des menschlichen Seins für Schleiermacher ist, wiewohl er auch eine Psychologie vorgetragen hat und also auch spezielle anthropologische Themen aufgegriffen hat, ist damit keineswegs der Anspruch verbunden und verknüpft, daß es in diesen Spezialuntersuchungen um so etwas wie den emphatischen und allgemeinen Begriff des menschlichen Wesens geht. Sondern dieses allgemeine und höchste Wesen des Menschen erfährt seine Entfaltung in Medium des allgemeinen Bewußtseins in der besonderen Wissenschaft der Ethik, d. h. als spekulative Vernunftwissenschaft. Wenn diese Ethik als Wissenschaft vom höchsten Gut entwickelt wird, so ist dieser Begriff des höchsten Gutes für Schleiermacher nicht eine fertige Gegebenheit und nicht zu denken und vorzustellen als eine reale, in sich ruhende, abgeschlossene Bestimmtheit, sondern die weitere Besonderung in der Bestimmung dessen, was Ethik als Wissenschaft ist, liegt darin, daß es gilt das höchste Gut zu begreifen, sofern es das Resultat und das Ergebnis wesentlichen Handelns des Menschen ist. Also, Ethik als Wissenschaft von Wesen des Menschen ist Wissenschaft vom höchsten Gut und ist zum dritten Wissenschaft vom höchsten Gut, sofern dieses höchste Gut nicht ein Seiendes an sich ist, sondern sofern es Resultat vernünftigen, wesenhaften Handelns von Menschen ist. Ethik als reale Wissenschaft also vom Handeln des Menschen in seiner Wesenlichkeit im Verhältnis zur Natur, dies ist die für Schleiermacher zunächst aufbrechende Aufgabe auch was die Bestimmung des Begriffe von Wissenschaft überhaupt anlangt. Auf die . Dimension der Wissenschaftlichkeit als solcher werden wir noch einmal im Zusammenhang der Dialektik zu sprechen kommen müssen. Ich möchte hier auf die Besonderheit der Ethik eingehen. Sofern die Lehre vom höchsten Gut eben eine solche Disziplin ist, in der dieses höchste Gut nur verhandelt werden kann, sofern es hervorgeht aus menschlichem Tun und menschlichem Verhalten, muß diese Lehre von diesem äußerst höchstem Zweck auch noch ihre Komplettierung erfahren durch die umgreifenden und absichernden Disziplinen, wenn ich so sagen darf, der Sittenlehre, nämlich. Zur Lehre vom höchsten Gut muß hinzutreten die Lehre von derjenigen Potenz in der menschlichen

Natur, kraft derer überhaupt das höchste Gut ein sinnvolles Ziel unseres Verhaltens sein kann. D. h. es muß die eigentümliche Weise des Einwohnens der Vernunft in der menschlichen Natur thematisiert werden und dies geschieht in der Tugendlehre als dem zweiten Moment, dem zweiten Teil der Ethik neben der Güterlehre, der Tugendlehre, sofern in ihr Thema ist die Art und Weise, wie Vernunft in der menschlichen Natur Kraft und Energie der sittlichen Beförderung und der sittlichen Vervollkommnung ist. Und zum dritten bedarf es einer weiteren Disziplin, welche die einzelnen Handlungen, die aus dem Inneren der Vernunft in der äußeren Naturerscheinung des menschlichen Lebens zum Vorschein kommt, die diese einzelnen Handlungen als besondere normieren nach dem allgemeinen Prinzip, denen diese Handlungen genügen müssen, wenn sie auf den höchsten und umfassenden Endzweck des höchsten Gutes ausgerichtet sein sollen. Also in der Tugenden geht es um die Vernunft, wie sie in einem jeden menschlichen Individuum als eine Potenz der Sittlichkeit enthalten ist und wie sie so etwas wie eine kontinuierliche Identität einer Person durch die Momente der Zeit des Lebens hindurch gewährleistet. In der Pflichtenlehre als dem dritten Moment neben der Güterlehre und Tugendlehre, in der Pflichtenlehre geht es um die Handlungen, die in einzelnen Lebensmomenten je gesetzt werden und die dann in sich die Spannung von Besonderheit ihres Seins und Allgemeinheit ihrer Ausrichtung enthalten. Die Pflichtenlehre regelt, so könnte man sagen, das Verhältnis zwischen der Besonderheit des konkreten jeweiligen Tuns und der Allgemeinheit nach der dieses konkrete Tun normiert wird. Diese beiden flankierenden Disziplinen von Tugend- und Pflichtenlehre sind je für sich zwar auf das ganze Gebiet des sittlichen Handelns bezogen aber doch in sich zutiefst abhängig und angewiesen auf die grundlegende und im eigentlichen Sinne fundamental wissenschaftliche Theorie in der Ethik, auf die Lehre vom höchsten Gut, wie diese Aufgabe vorzüglich in der alten Philosophie in Angriff genommen worden ist, im Gegensatz zur Neuzeit. Das ist dann die Einteilung und die Gliederung, die Schleiermacher in Verhältnis und im Vergleich zwischen der alten und der neueren Philosophie vorgenommen hat, wo aber in der alten Philosophie die

Güter- und die Tugendlehre vorzüglich bearbeitet worden ist, wogegen die Pflichtenlehre zurückgetreten sei, während in der Neuzeit gleichsam der Altruismus durchgeschlagen ist und an die Stelle der Lehre vom höchsten Gut die Lehre von den Pflichten getreten ist, die eben gerade das Momentane, das aktualiatistische Momentane gleichsam eben verbunden mit der Kontinuität des individuellen Daseins zur Sprache gebracht worden ist. Er möchte hier eine radikale, grundsätzliche Änderung herbeiführen und also Ethik entschlossen als eine Disziplin, deren Haupt- und Zentralthema die Frage nach dem ist, worin das höchste Gut des Menschen und das heißt, worin die volle Realisierung des menschlichen Wesens eigentlich bestehe und zu denken sei. Und wenn nun die Natur, das Wesen des Menschen verstanden wird als Vernunft, so hat er den Inhalt der Ethik näherhin noch umschrieben, daß diese Ethik zu ihren Gegenstand und Thema habe das Verhältnis von Vernunft als dem Wesensmoment menschlichen Daseins zur Natur, sofern dieses Verhältnis kein ruhendes, kein statisches ist, sondern ein solches, in dem die Vernunft auf Natur tätig sich bezieht. Deshalb kann er sagen, in der Ethik kommt das Verhalten oder das Handeln der Vernunft auf Natur zum Ausdruck. Die Ethik ist geradezu die allgemeine, generelle Erscheinung und das generelle Bewußtsein dieser besonderen Wirklichkeit, welche Vernunfttätigkeit in Verhältnis zur Natur ist. Dieses Vernunfttätigkeit, indem sie geschieht, erfolgt immer schon aufgrund von und in nächsten Schritt bereits zum Zweck von Einigung von Vernunft und Natur. Dieses vernünftige Handeln wird von Schleiermacher verstanden als ein solches, das zwar in allem Unterschied, ja in allem gegensätzlichen Unterschied zwischen Natur und Vernunft sich abspielt, aber so, daß dieser Gegensatz nicht ein vernichtender, ein ausschließender, und zerstörender ist, also dass Vernunft sich nur als Feindin der Natur gerieren kann und Natur nur als dasjenige, was jeder Vernunft abhold ist, sondern ein Gegensatz, der nur in seiner Relativität recht aufgefasst werden kann und Relativität des Gegensatzes der beiden Größen besagt, daß, wo immer eine Handlung von der einen Seite auf die andere einwirkt, es auch zur Stiftung und Herstellung von Einheit kommt. Die Herstellung, die Hervorbringung von konkrete

Einheit von Vernunft und Natur, das ist das eigentliche Ziel, worauf jegliches Vernunft Handeln im Verhältnis zur Natur abzielt. Wo immer eine solche Einigung geglückt und gelungen ist, ist so etwas wie ein echtes Gut für den Menschen erreicht. Der Begriff des Gutes bestimmt sich geradezu durch die Einigung von natürlicher Substanz, von natürlichem Dasein und von vernünftiger Aktualität, von vernünftiger Potenz. Dabei meint Schleiermacher, daß dieser Begriff des höchsten Gutes, wie er in der Ethik auftaucht, seine nächste Analogie im Bereich der politischen Ökonomie habe, worin der Begriff des höchsten Gutes auch genau das zum Ausdruck bringt, was er in der Ethik als konstitutiv für diesen Begriff erachtet, nämlich die Verbindung von Produziertem und Produzieren selbst, also die Erzeugung von etwas, ohne daß damit etwa der Prozeß des Erzeugens erlischt, sondern ein Produzieren, welches auf Mehrproduktion gewissermaßen aus ist. Das genau, meint er, sei auch der Sinn des höchsten Gutes, wie er in der Ethik zu prüfen ist, das heißt wo immer in einem einzelnen Handeln eine relative Vereinigung von Natur und Vernunft zu einem vernünftigen Ganzen gelungen und geglückt ist, ist dies die Basis, die Aktionsbasis gewissermaßen für weitere, für fortschreitende, intensivere und extensive Vereinigung dieser beiden zunächst getrennten und unterschiedenen Seinsbereiche. Dieser Prozeß hat dann in dieses sich Erweitern und Vertiefen der Einheitsbildung auch einen Grenzwert in einem äußersten telos, in dem gewissenmaßen die ganze Natur und d.h. für Schleiermacher der ganze Erdkörper, wie er sagen kann, mit der menschlichen Vernunft in einem schlechterdings ausgewogenen Verhältnis stehen, sodaß die Vernunft nicht mehr zwingend und mit Gewalt auf die Natur einwirken und in die Natur eingreifen muß und die Natur von der Vernunft keinerlei Leid mehr erfahren braucht. Es wäre dies der Zustand also, wo sich das instrumentelle Verhalten der Vernunft überflüssig gemacht und die Passion der Vernunft endlich ihr Ende gefunden hat. Dies ist, so betont er, ein Zustand, der zwar als Ziel der sittlichen Bewegung in dieser Geschichte unerlässlich ins Auge zu fassen ist, wo er aber nicht mehr als ein Zustand gedacht werden kann,

der in den Raum der Ethik selbst hineinfällt. Dieser Zustand der völligen Versöhnung ist zwar sie Ziel zu denken aber nicht mehr als Ziel des vernünftigen Handelns, in der Welt der Gegensätze. Hier muß von der Ethik ein Grenzbegriff gebildet werden, der in einem charakteristischen Grenzverhältnis zu der Begriffsbildung im System der Ethik liegt. Dieser Grenzbegriff läßt sich nicht mehr kontinuierlich konstruieren, er läßt sich zwar in seiner Notwendigkeit denken, aber er läßt sich nicht mehr aus dem Gang des ethischen Prozesses heraus zwingend datun und aufweisen. Da. ist gewissermaßen der terminus ad quem, wozu der ganze Prozeß hinläuft und den Ausgangspunkt, den terminus a quo dieses ethischen Prozesses bildet wiederum bildet wiederum eine Größe, die nicht in die Ethik aufgenommen werden kann, wofern sie nur als Voraussetzung der Ethik denkbar ist, denn Schleiermacher ist der Meinung, daß, wenn es zu einem Einwirken von Vernunft auf Natur kommen soll, immer schon eine ursprüngliche Verbindung von Natur und Vernunft angenommen werden muß, die nicht die Leistung dieser Vernunft selbst ist. Wenn immer also Vernunft auf Natur wirken will, muß sie sich bereits einer vernünftig gewordenen Natur bedienen um diese Einwirkung zu realisieren. Seine These ist, daß diese ursprünglichste Vereinigung von Natur und Vernunft in dem menschlichen Geschlecht der menschliche Organismus sei. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist das Moment, kraft dessen allein die Vernunft überhaupt die Möglichkeit hat, die Aufgabe einer fortschreitenden Rationalisierung der Natur und die fortschreitenden Naturalisierung ihrer selbst in Angriff zu nehmen. Sinnlichkeit und Körperlichkeit des menschlichen Leben ist nicht ein Pudendum, ist nicht etwas, was die Vernunftnatur des Menschen stört, sondern diese Leibhaftigkeit ist für Schleiermacher ein integrierendes Moment, dem die allergrößte Aufmerksamkeit gewidmet werden muß. Ebenso, wie er allen Wert darauf legt, daß, wenn schon von einer Vergesellschaftung der Menschen als Vernunftwesen gesprochen wird, unter allen Umständen der Schein zu vermeiden ist, es handele sich dabei um lediglich eine abstrakte Konstruktion einer Pluralität von anonymen oder auch unbestimmten Vernunftwe-

sen, sondern unter dieser Gemeinschaft von vernünftigen Wesen, unter denen Menschen zu begreifen sind, ist auf das Innigste angewiesen darauf, wo dieses Leben dieser Gemeinschaft sich abzuspielen hat. D. h. es muß mit allem Ernst auf die Verknüpfung des Lebens, menschlichen, leibhaftigen Vernunftlebens mit dem irdischen Leben im Ganzen gerechnet werden. Es gibt hier keinen Bruch, keinen Abbruch zwischen dem Leben der menschlichen Vernunft und der Menschheit und dem Leben auf dieser Erde und dem Bestand dieser Erde. Die Erdbezogenheit, die Erdgebundenheit und die Leibhaftigkeit sind für Schleiermachers Ethik konstitutive Elemente, unverzichtbar. Insofern bedeutet dies schon eine kritische Korrektur, einen kritischen Vorbehalt gegenüber jeglichem extremen Idealismus, der die Materialität des menschlichen, irdischen Lebens nur als Hindernis und Hemmung rein vernünftigen Tuns und Wollens begreifen kann. Nicht um Hinderung geht es hier, sondern gerade um die Entwicklung und Erreichung, die Herstellung einer höchsten Ausgewogenheit, in der dann in der Tat die gesamte irdische Natur die vollkommenste und überzeugendste Darstellung der menschlichen Vernunft ist. Wie diese menschliche Vernunft ihre Menschlichkeit und ihre Vernünftigkeit darin beweist, daß sie den Ganzen der Natur auf dieser Erde in ihrem Verstehen, in ihrem Bewußtsein zum Ausdruck bringt. Das wäre das Endziel, auf das es hinausgeht, keine Vernunft ohne Natur und keine Natur ohne die sich ausdrückende Vernunft. Bis zu diesem gloriosen terminus ad quem des seeligen Lebens, wo also Vernunft nicht mehr gewaltsam zu wirken hat und die Natur kein Leiden mehr zu erfahren hat, bis dahin und von dem terminus a quo des leibhaftigen Seins des Menschen und des leibhaftigen Seins der Vernunft im einzelnen Menschen aus bewegt sich die Geschichte und bewegt sich das sittliche Handeln in einem Progress wachsender Intensität und wachsender Extensität der Verbindung und der Vereinigung von Vernunft und Naturkraft vernünftigen Handelns. Für diesen Prozeß nun hat Schleiermacher den Versuch unternommen, so etwas wie eine prinzipielle Regel oder Gesetzmäßigkeit zu ermitteln. Er hat seine Ethik noch 1812 auch als Geschichtswis-

senschaft bezeichnen können, sofern Geschichtswissenschaft in der Tat diese Bewegung, dieser Prozeß auf dieses vollendete Versöhntsein von Vernunft und Natur hin ist. Er hat sich später zurückhaltender gegenüber diesem Begriff verhalten und hat ihn etwas zurückgenommen, aber lediglich aus terminologischen Gründen, wie ich meine, weil der Begriff Geschichte besetzt ist durch dasjenige, was er in seiner Terminologie nur als Geschichtskunde bezeichnen konnte, als Geschichtskunde, d. h. als empirisches Wissen von geschichtlichen Ereignissen in ihrer Besonderheit. Ethik hingegen war für sein Verständnis das spekulative Wissen von der Geschichte, sofern in diesem spekulativen Wissen das Besondere des einzelnen Geschehens verstanden wird als Erzeugnis und als Produkt aus allgemeiner Vernunft. Das ist die spekulative Betrachtungsweise, daß hier nicht beim Besonderen stehen geblieben wird, sondern daß das Besondere als Wirkung, als Ausfluß, als Aktion des Allgemeinen verstanden wird. Das macht die Ethik aus. Aber wenn nun die Ethik so verstanden auch als Geschichtswissenschaft bezeichnen kann, so unterscheidet er sich doch in seinem Konzept fundamental von dem, was in der damaligen Zeit als Geschichtsphilosophie landauf landab groß im Schwange stand. Von Kant begonnen über Fichte von Herder zu schweigen bis hin zu Hegel, immer war das Interesse an Geschichte das Interesse an einer allgemeinen Regelmäßigkeit des Verlaufs in der Zeit. Wie die Geschichte im Laufe der Zeit sich bildet und nach welchen Gesetzmäßigkeiten sie sich abspielt, wo die großen Zäsuren liegen und wo das Ziel, auf das alles hinauslaufen soll, fix zu machen sei. Schleiermacher hat dies, den Weg einer, wenn ich so sagen darf, diachronischen Geschichtsphilosophie kategorisch zurückgewiesen und erklärt, daß es eine völlige Verkennung des Themas sei, wenn man so etwas wie allgemeine Gesetze für den Gang der Geschichte in Anspruch nehmen wollte. Das ist die Verletzung des Prinzips der Freiheit, das in aller Geschichte drin ist, das ist die Verletzung des Prinzips der Spekulation selber, wie er sagt. Denn wenn dies vorgenommen wird, wird eben nicht mehr das Einzelne, das Besondere im Gegensatz zum Allgemeinen der höchsten Vernunft konstruiert, sondern wird einem abstrakten Vorstellungsgesetz wie ein beliebiges

untergeordnet. Statt dessen legt er, wenn ich so sagen darf, einen Querschnitt durch diesen sittlichen Prozeß und versucht so etwas wie eine Querschnittsstruktur, eine synchronische Geschichtstheorie damit zu bilden. Wie sieht und von welcher Art ist die Verfassung, die Querschnittsorganisation des geschichtlichen Lebens, was sind die Konstitutionsfaktoren und wie spielen sie zusammen innerhalb diesen Werdens des endlichen Seins als einer Verbindung von Vernunft und Natur. Zur Feststellung dieser Struktur, dieser Wertstruktur der geschichtlichen Bewegung, hat er sich die Kategorie des Handelns der Vernunft auf Natur als Thema der Analyse herausgesucht. Was bedeutet und was sind die Momente, wodurch vernünftiges Handeln mit Rücksicht auf Natur qualifiziert und bestimmt werden? Seine Auffassung ist, daß, wenn dieser Begriff gebildet wird, man in ihm auf alle Fälle zwei Gegensätze, zwei Gegensatzpaare mit einander verbunden denken muß. Ein Gegensatzpaar, das sich aus der Besonderheit der Beziehung von Vernunft zur Natur einerseits ergibt und ein zweites Gegensatzpaar, das aus der Eigentümlichkeit der menschlichen Vernunft als einer Vernunft, die im einzelnen Menschen und gleichwohl in der ganzen Gattung besteht, enthalten ist. Für die Beziehung, für die tätige Beziehung der Vernunft auf die äußere Natur ist das erste Modell, das sich dafür anbietet, in der Tat das Verhältnis menschlichen Bewußtseins zum Organismus. Hier ist ein doppelter Gebrauch, der offenbar von diesem Organismus gemacht werden kann, der Leitfaden zur Entdeckung der ersten allgemeinen Gegensatzlichkeit, die für die Bestimmung vernünftigen Handelns in Betracht kommt, denn dieser Organismus des Menschen kann nach vernünftigen oder nach bewußten Vorstellungen zu einem bestimmten tätigen Zweck verwendet, gebraucht, eingesetzt werden. Es ist so etwas wie die Instrumentalisierung des menschlichen Körpers und seiner Organe möglich. Hier, so lautet die Auskunft Sohleiermachers, waltet ein organisierendes Handeln der Vernunft. Die Vernunft macht von dem Körper organifizierenden Gebrauch. Dies ist die eine Art und Weise, die andere ist, daß dasjenige, was in der Tradition der Philosophie immer schon behauptet worden ist mit dem berühmten aufrechten Gang des Menschen. In diesem aufrechten Gang kommt

nichts Instrumentelles heraus, sondern in diesem aufrechten Gang kommt so etwas wie die Würde der Vernunft selbst zum Ausdruck. Hier ist die Leibhaftigkeit des Menschen nicht das Mittel, das zur Beeinflussung der äußeren Natur gebraucht wird, sondern hier ist das leibliche Sein das Medium, in dem menschliche Vernunft in ihrer Besonderheit, in ihrer Eigentümlichkeit sich zur Erscheinung bringt, sich darstellt, sich ausdrückt. Hier wird, in der Terminologie Schleiermachers gesprochen, der Leib des Menschen zum Symbol seines vernünftigen Wesens. Dieses wiederum dann ist die symbolisierende Tätigkeit und dies sind die beiden Grundweisen, wie Vernunft zur Natur außer ihr sich verhält. Der eine Gegensatz, der andere, der dabei mit zu bedenken ist, ist der, daß wiewohl Vernunft in jedem einzelnen Menschen sich tätig erweist und sich auch in der Praxis durchsetzt, so muß doch dabei bedacht werden, daß nicht unverändert reine Vernunft gewissermaßen durch dieses individuelle Leben eines Menschen tätig ist, sondern daß diese Besonderheit des individuellen Lebens auch die Vernunft selbst tangiert. Vernunft ist, wiewohl ihre Natur eine allgemeine ist, dennoch, sofern sie einwohnt in einem individuellem Leben, eine individuierte Vernunft. Deshalb muß bei diesem Vernunftshandeln neben den Gegensatz von organisierender und symbolisierender Vernunftstätigkeit auch der Gegensatz zwischen individuierender oder spezialisierender und generalisierender Tätigkeit in Betracht gezogen werden. Es gibt ein Handeln auf die Natur, welches so gebunden ist an die Person des Handelnden, daß dieses Handeln schlechterdings unübertragbar ist nach außen. Während andere Verhaltensweisen den Charakter der Regelmäßigkeit zu ihrem Programm haben, sodaß jedermann sich in derselben Weise verhalten kann, dieses beides, die Wiederholbarkeit von jedermann und durch jedermann und die Unwiederholbarkeit, die Unübertragbarkeit durch irgendjemand, das sind die beiden Charaktere, die mit dem erstgenannten Gegensatz zusammen stehen in jedem menschlichen Handeln. Alles vernünftige Handeln differenziert sich in diesen beiden Gegensätzen. Nun hat Schleiermacher mit diesem Gedanken der Gegensätzlichkeit, der doppelten Gegensätzlichkeit, die im menschlichen Handeln zusammengeht, seine Überlegungen aus der Fundierung

der Ethik verbunden, daß alle Gegensätze innerhalb des endlichen Seins nicht als absolute und ausschließende zu denken sind, sondern, so lautet seine Auskunft dort, sie können nur gedacht werden als gebundene Gegensätze. Was gebundene Gegensätze sind, das wird gerade an diesem Handlungsmodell von Schleiermacher auf das Schönste deutlich und evident, denn es kommt nach seinem Verständnis zu einer überkreuzenden Verbindung dieser beiden Gegensätze, wobei dann jeder Gegensatz dann wieder durch ein gemeinsames Element den anderen zusammengehalten ist. Wenn man also als die Zeichen organisierende Tätigkeit, die zugleich allgemeinen Charakter hat, nimmt und dazu eine organisierende, die den einzelnen Charakter des Handelns herstellt, eine symbolisierende wiederum mit allgemeinem Charakter und eine symbolisierende mit individuellem Charakter, so ergeben sich jeweils die Bindungen des Gegensatzes von Allgemeinheit und Besonderheit durch das Gemeinsame der Organisation. Dieser Gegensatz fällt also nicht auseinander, das Individuelle und das Allgemeine. Die beiden fielen auseinander, wenn diese Relation gedacht würde, da wäre Beziehungslosigkeit. Hier aber ist der Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen hineingebunden in das umgreifende Allgemeine der Organisation. Und so ähneln sich in jedem dieser Gegensätze, dieser vier Gegensätze, die sich aus der Kombination der beiden Gegensatzpaare ergeben. Mit diesem Handlungsmolekül, könnte man fast sagen, ist zugleich ein Inbegriff menschlichen sittlichen Handelns überhaupt für Schleiermacher gewonnen, denn jede dieser Handlungsweisen und Handlungsformen hat sowohl ein spezifisches Gebiet, auf dem es sich bewegt, als auch nötigt es zur Ausbildung besonderer Beziehungen zwischen den handelnden Subjekten und hat zugleich noch in sich eine Tendenz zu äußerster Perfektion. Diese eine organisierende, eine instrumentelle Handlungsweise nach allgemeinen Gesichtspunkten bedeutet, daß die Organisation einer Vielheit von Menschen nach gleichmäßigen, nach gleichmäßigen Gesetzen für alle zustande kommt, wobei das Verhältnis, dieser Umgang der Menschen miteinander das Gebiet ausmacht, auf dem dieser Handlungstypus sich ereignet und

stattfindet. Das Gebiet ist, daß Menschen mit anderen im Austausch von Gemeinsamen existieren. Das Gebiet dieser allgemein organisierenden Tätigkeit ist das Gebiet des Tauschverkehrs der Menschen untereinander. Der Begriff des Tauschverkehrs kann in einer sehr allgemeinen Weise und Weite gefaßt werden. Näherhin meint es den Tausch derjenigen Gegenstände der Natur, die durch menschliches Handeln bearbeitet sind und damit tauschfähig untereinander geworden sind. Das Gebiet, auf dem sich diese individuelle organisierende Tätigkeit abspielt, ist das Gebiet, das mit dem Begriff des Eigentums am ehesten zu kennzeichnen ist. Es ist nämlich diejenige Tätigkeit, die ein bestimmtes äußeres der der Natur, einen bestimmten Teil der Natur auf ein Individuum unübertragbar rückbezieht, sodaß Tausch und Eigentum die beiden Formen oder die beiden Gebiete der organisierenden Tätigkeit sind, als Verkehr und Eigentum einander ausschließen, denn Verkehr wäre die *communio* aller mit allen und ein Eigentum, das Verhalten von jedem für jeden bedeuten würde. Sofern es sich dabei um eine organisierende Tätigkeit handelt, muß das Verbindende, das Gemeinsame sein, daß hier so etwas wie eine Koexistenz von Eigentum und Tauschverkehr stattfinden soll. Die symbolisierende Tätigkeit, die im Allgemeinen sich ereignet, hat zu ihren Gebiet das Denken, die kognitive Einstellung der Vernunft zur Natur, die sich dann im Medium der Sprache auch allgemein artikuliert. Wo hingegen das symbolisierende individuelle Tätigsein der Vernunft bedeutet, daß hier auch die unverwechselbare Eigentümlichkeit eines je einzelnen Daseins sich in einer gewissen Äußerung zur Erscheinung bringt. Das, was sich darin aussagt, ausdrückt, ist, wie er es umschreibt, das unmittelbare Selbstbewußtsein oder das Gefühl. Also wie daß Denken diese Region ausmacht, so das Gefühl diese Region der symbolisierenden individuellen Tätigkeit. Bei diesen Tätigkeitsfeldern und auf diesen Tätigkeitsfeldern ergeben sich nach seinem Verständnis weiterhin ganz charakteristische Relationen der Einzelnen untereinander, sofern ein Tauschverkehr nur wirklich funktioniert ohne Gewalttätigkeit, was mit zu seinem Prinzip gehört, wenn alle daran Beteiligten einander gleich sind. Die Garantie der Gleichheit aller in Tauschverkehr begriffenen Subjekte wird

gewährleistet durch das Recht. Insofern ist das Verhältnis zwischen Recht und Gesetz das, das zwischen den einzelnen in dieser Region zu walten hat im Unterschied zur Kategorie des Eigentums, wo jeder über das Eigentum frei verfügen kann. Freie Verfügung über das Eigentum impliziert aber vor allen auch die Möglichkeit des schenkweisen Austauschs, der nicht auf dem Prinzip der Äquivalenz beruht. Der geschenkweise Austausch aber erfolgt unter Freunden in einer freien, freiwilligen Geselligkeit. Deshalb ist freie Geselligkeit hier freier Verkehr, hier das Verhältnis, das über dem Subjekt waltet, die in organieierender, individueller Tätigkeit begriffen sind. Wo ein allgemeiner Gedanke im Element der Sprache zum Ausdruck kommt und mitgeteilt wird, ist es erforderlich, daß derjenige, der diese Mitteilung aufnimmt, dem Wort glaubt und vertraut, daß damit in der Tat ein echter allgemeiner Gedanke seinen Niederschlag gefunden hat. Insofern ist auf diesem Gebiet des symbolisierenden, allgemeinen Tuns der Glaube und das Vertrauen, wie Schleiermacher sagt, die Grundbeziehung zwischen den Subjekten, die im Prozeß des Erkennens und des Wissens und der Mitteilung des Wissens begriffen sind. Also wo es, und das ist der Modellunterschied, an dem er es entwickelt, wo es in der Entwicklung von Erkenntnis und Lehre zu Unterschieden zwischen Lehrenden und Lernenden kommt, ist Vertrauen die primäre Voraussetzung für das Funktionieren dieses Verhältnisses. Wo hier kein Glauben waltet, gibt es keinen erfolgreichen Prozeß weder des Lehrens noch des Lernens. Die Relation, die hier bei der symbolisierenden, individuelle Tätigkeit, wo ein Einzelner seine Einzelheit in einem Äußeren hervorbringt und zur Darstellung, in dieser Region muß damit gerechnet werden, daß die Äußerung eine nicht mehr reproduzierbare Inhaltlichkeit hat, sondern eine im Individuum, das sich geäußert hat, verschlossen bleibende Wirklichkeit. D. h. das Gefühl läßt sich zwar äußern, aber es läßt sich nicht im Äußeren mitteilen, sondern es läßt sich nur ankündigen, anzeigen, signalisieren. Die Frage ist hier Expressionselement, Ausdruckselement, das auffordert, aufmerksam zu ahnen, wie Schleiermacher sagt, was sich im Inneren des Anderen unsichtbar geregt hat.

Deshalb ist hier das Verhältnis, das zwischen den Einzelnen waltet, das der Aufmerksamkeit für Offenbarung. Offenbarung ist für ihn die Kategorie, die ins Spiel kommt, wenn Individuen individuell miteinander umgehen und also sich gegeneinander eine Individualität einräumen, die es ausschließt, daß man schon vorgefaßte Verhaltensmuster vom Anderen und für den Anderen hat. Der Andere steht immer Gut für Überraschungen. Was wir eine Überraschung nennen würden, das Unerwartete, das einem begegnet vom Anderen und der Andere ist nur ein Anderer in dem Maß, in den er für Überraschungen sorgt. Was wir Überraschung nennen könnten, das nennt Schleiermacher Offenbarung, als Offenbarung dieser individuierten Vernunft, der individuellen Vernunft des individuellen Selbstbewußtseins. Diese Verhältnisse, solche Tätigkeitsfelder haben nun zum dritten und höchsten auch diese immanente Tendenz ihrer Perfektionierung, denn so gewiß die sittliche Tätigkeit ihren Ausgang immer vom Einzelnen nimmt und keine sittliche Tätigkeit denkbar ist, die an Einzelnen vorbeigeht, so wenig wird die Vollendung dieser Tätigkeit bei Einzelnen, bei einen Einzelnen liegen, sondern sie muß dann schon das der Menschheit in Ganzen sein und nicht nur im Einzelnen und jeweils Besonderen. Deshalb muß gewissermaßen der Gedanke der Subjektivität erweitert und erfüllt werden auf den Gedanken einer gegliederten artikulierten Menschheit als des selbstverantwortlichen Subjektes ihres Lebens. Und dies verläuft, so meint Schleiermacher, nur in diesen vorgezeichneten Bahnen, sofern jede der hier gemeinten Tätigkeitsfelder samt der darin niedergelegten Relationen auf eine vollendete sittliche Gemeinschaftsform hin tendiert. Die Sphäre des Verkehrs und die Relation des Rechtes drängt gewissermaßen auf eine sittliche Gemeinschaft, in der das Element des Rechtes zu einer höchsten Vollkommenheit gelangt. Dieses würde implizieren, daß Recht niemals nur verordnetes Recht ist, sondern immer auch von allen, die von ihm betroffen sind, einsehbares, verständliches Recht ist, sodaß also zu dieser Gemeinschaft neben dieser Rechtsprechung und der Gesetzgebung auch das ganze Gelände der Erziehung und Bildung hinzu gehört. Dies ist die sittliche

Gemeinschaft des Staates als des Garanten von rechtlichen Beziehungen der Menschen untereinander und zwar rechtlichen Beziehungen, die nicht als unvernünftige dunkele Gesetze verhängt sind, sondern in ihrer Vernünftigkeit einsichtig für alle Bürger eines Staates sind. Die individuell organisierende Tätigkeit ist für ihn eine gewisse Verlegenheit, er beläßt es bei dem Ausdruck des geselligen Verkehrs der freien Geselligkeit, was einen in der Tat schillernden Begriff bedeutet. Er umfaßt gewissermaßen den Raum aller kulturellen Beziehungen, die sich zwischen Menschen abspielen und vorzüglich waren natürlich für Schleiermacher als Anschauungsmaterial die Berliner Salons, wo in der Tat in einer hervorragenden Weise freie Geselligkeit gepflegt und geübt worden ist. Während seiner Berliner Zeit verkehrte in den Häusern von Herz und Veit und ertete damit auch einen Tadel von seinen kirchlichen Oberen, denn das waren jüdische Häuser. In einem Brief hat sich Schleiermacher über den grossen Vorzug und die Kultur gerade der jüdischen Bürger in Berlin ausgesprochen, daß dort in einer vorzüglichen Weise in der Tat freie zwanglose Kommunikation von Individuen untereinander möglich sei, ein Austausch von Gedanken und eine Förderung aller jungen Wissenschaftler und aller jungen Künstler, wie das in keinem nicht-jüdischem Haus in Berlin üblich sei. Dort sei die Enge bestürzend und bedrückend, wo hingegen die Weite und die Universalität den Geist der jüdischen Häuser in einem eminenten Maße bestimmte. Das ist ein Typus von freier Geselligkeit, der ihm vorschwebte und diese freie Geselligkeit konnte nur auf der Basis von Eigentum realisiert werden. Nur weil ein gewisses solides Finanzpolster da war, Reichtum und Besitz vorhanden war, konnte man sich ein offnes Haus leisten. Eigentum und Offenheit, das meint Schleiermacher, gehört zusammen und bildet so etwas wie die Grundlage freier Geselligkeit. Das man mit Eigentum auch anders umgehen kann, das steht wohl auf einem anderen Blatt und er hat es dann wohl in der Hauptsache dem Staat als der Gerichtssache unterstellt. Ich will nur noch schnell nennen die anderen beiden Momente, auf diesen Punkt werde ich noch zu sprechen kommen, denn der wird uns weiter interes-

sieren bei der Theologie. Die symbolisierende allgemeine Tätigkeit, also die Äußerung als Allgemeinbewußtsein in einem äußeren Medium zum Zweck der Übertragung, das bildet den Bereich der Wissenschaften, die ihre gemeinschaftliche Organisation in allen Arten von Schulakademien und Universitäten und dergleichen erfahren und wo eben das Vertrauen der Wissenschaft Treibenden auch das Vertrauen zwischen den Speziellsten und dem Publikum, das wissenschaftliche Literatur liest, eine unerläßliche Voraussetzung für gegenseitige Belehrung und Anregung ist. Schließlich findet dieser Bereich des Gefühls und der Offenbarung diejenige Form von Vergemeinschaftung Einzelner, die mit dem Begriff der Kirche zu belegen ist. Das ist das Feld der Kirche, wo in der Tat dies stattfindet, daß Äußerungen nicht Übertragungen bedeuten, daß die Äußerung eines Bewußtseins nicht die Aufforderung zur Rezeption des Geäußerten ins eigene Bewußtsein ist, sondern im Grunde der Appell zur ähnlichen Spontanität, nicht aber wird hier etwas mitgeteilt, was transportierbar wäre, sondern hier kann das nur Appellativcharakter haben, die Äußerung im Gegensatz zur wissenschaftlichen Äußerung, über diese vollendete Gemeinschaftsform der Kirche und wie sie mit den übrigen zusammenzustehen hat und zusammen bestehen soll nach Schleiermacher, dazu möchte ich dann in der nächsten Stunde noch einiges ausführen. Aber ich muß jetzt, ich habe es vergessen am Anfang der Vorlesung zu sagen, wegen der Verlegung eines Termine bei der Tagung der Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst muß ich in der zweiten Wochenhälfte nach Bonn, sodaß ich weder am Donnerstag noch am Freitag eine Vorlesung halten kann. Die nächste Vorlesung kann erst am Dienstag nächster Woche stattfinden.

Dienstag 10. 6.1980 - Ethik als Wissenschaft III

Wir haben uns zuletzt dem Problem des höchsten Gutes bei Schleiermacher als der Zentralidee seiner Ethik zugewandt und ich möchte dazu nur noch einige nachträgliche Anmerkungen machen. Mit dieser Idee des höchsten Gutes steht für Schleier-

macher und fällt zugleich die Möglichkeit von Ethik als einer genuinen Wissenschaft, die den Charakter von Philosophie insofern repräsentiert als sie aus allgemeinen Begriffen entwickelt und zugleich nicht nur eine formale Disziplin innerhalb der Philosophie darstellt sondern als Realwissenschaft zu gelten hat, als die eine der beiden Philosophie ausmachenden Realwissenschaften neben der Physik. Diese Ethik, die ihr Zentrum und ihre äußerste Spitze in dem Begriff und in der begrifflichen Notwendigkeit einer Konstruktion des höchsten Gutes hat, zielt mit dieser Idee auf eine Vollendung des ethischen Prozesses, der in sich selbst eine charakteristische Gliederung enthält, und zwar nach Maßgabe fundamentaler Differenzierung im Begriff des ethischen Handelns selbst. Das höchste Gut kann formal im Sinne Schleiermachers umschrieben werden als die aus Vernunfttätigkeit hervorgehende Einheit von Vernunft und Natur im Sinne der Durchdringung dieser beiden Bereiche von Wirklichkeit. Und die Tätigkeit, die diese Einheit hervorbringen soll, ist nach der Konstruktion von Ethik als Wissenschaft eine solche, die aus mindestens zwei Gegensätzen, die in gegenseitiger Bindung sich befinden, konstruiert werden muß, so daß das höchste Gut, um das es in diesem geschichtlichen Gesamtprozeß des menschlichen Geschlechtes im Einzelnen wie auch im Ganzen geht, daß also dieses Ziel umschrieben werden kann als eine in vierfacher Weise differenzierte Einheit, die auch in einem bestimmten Strukturverhältnis der Elemente untereinander eine charakteristische Bestimmung hat, die zu beachten ist, wenn nicht gewissermaßen dasjenige, was die Ethik zum Prinzip hat, in das Gegenteil verkehrt werden soll. Das höchste Gut als die vierfältige Einheit im Schema der gegenseitigen Bindung der beiden Gegensätze, die im vernünftigen Handeln miteinander verbunden sind, und zwar des funktionalen Gegensatzes, in dem Vernunft abbildlich auf Natur bezogen ist und in dem sie zugleich auch umbildend, gestaltend auf Natur bezogen ist. In der Terminologie von Schleiermacher: in dem sie symbolisierend, bezeichnend, erkennend auf Natur bezogen ist und indem sie instrumentell, organisierend auf Natur bezogen ist. Zu diesem funktionalen Gegen-

satz des vernünftigen Handelns im Verhältnis zur Natur tritt als der zweite konstitutive Gegensatz hinzu der formale, von allgemeiner und von individuierender Vernunfttätigkeit. Sofern die Vernunft in der Menschheit durch die Individualisierung dieser menschlichen Gattung in Einzelwesen ebenfalls in eine Vereinzelung übergegangen ist, aus der sie durch Vergemeinschaftung der vielen Einzelwesen wieder herausgeholt werden muß. In diesem Zusammenhang macht Schleiermacher vor allem auf zwei Momente aufmerksam, daß nämlich zum Einen diese Idee eines höchsten Gutes in dieser vierfältigen Differenzierung keineswegs eine nur konstruierte Idee ist, sondern daß sie ihren realen Anhalt in der Wirklichkeit hat, ohne die menschliches Leben auf dieser Erde schlechterdings nicht denkbar ist, d. h. er will sagen, das Zusammenleben von Menschen in der Differenz von Geschlechtern und Generationen bildet so etwas wie das Fundament, in dem bereits diese verschiedenen Elemente des höchsten Gutes nicht nur präformiert sind, sondern in einer verschlungenen Weise auch tatsächlich auch praktiziert werden, ohne daß diese einzelnen Elemente der Vernunfttätigkeit in ihrer Selbstständigkeit und Vollkommenheit zur Ausbildung gelangt sind. So wie die Familie die Zelle, der Wurzelgrund ist, aus dem im Lauf der Geschichte immer wieder diese Vernunft-handlungen in Richtung auf ihre Vervollkommnung hervorgehen, so gilt für jedes Individuum in der menschlichen Gattung, daß es, in dem idealen Endzustand vorgestellt, an allen diesen verschiedenen Elementen des höchsten Gutes in gleichmäßiger Weise beteiligt sein müßte. Diese vierfältige Einheit als die Einheit, in der einzelnes und gemeinschaftliches Handeln, bildendes und bezeichnendes Handeln, miteinander verwoben sind und sich manifestieren in den vier großen, vollkommenen Form der sittlichen Gemeinschaft als da sind: Staat, Wissenschaft, Geselligkeit und Kirche. Und jede dieser vollendeten ethischen Formen ist so etwas wie ein Lebensbereich, an dem jedes menschliche Individuum in der vollen Entwicklung und Ausbildung seiner Humanität partizipiert. Wichtig ist für diese Idee Schleiermachers von einer solchen Strukturganzheit der menschlichen Gesamtgesellschaft

im Querschnitt ihrer Geschichte, daß für diese Strukturganzheit ein prinzipiell ausgewogenes und gleichmäßiges Nebeneinander den Richtungswert für die Fortbildung dieser Struktur darstellt. Dieses vierfältige System des höchsten Gutes ist im Sinne Schleiermachers im strengen Sinne zu verstehen als ein System der Koordination und der Interdependenz. Und damit sind bestimmte Möglichkeiten als Unmöglichkeiten, als der Vernunft widerstreitend ausgeschlossen. Wenn dieses höchste Gut in seiner vollen Entwicklung ein System der Koordination, nur ein solches bilden kann, da ist ausgeschlossen die Möglichkeit, daß sich in diesem sozialen System im Verhältnis der einzelnen Teilelemente zueinander so etwas wie ein Subordinationsverhältnis entwickelt und ausbildet. Wo immer Tendenzen in Richtung einer Subordination sich bemerkbar machen, muß gerade das Verhältnis der Interdependenz dieser verschiedenen Bereiche, dieser verschiedenen Teilsysteme des gesamten Systems dahingehend sich auswirken, daß gleichsam die subordinierenden Elemente zur Raison gerufen werden und daran gemahnt werden, daß die Vernunft selbst auf dem Spiel steht, wenn das Prinzip der Koordination preisgegeben und verlassen wird. Und so wie die Subordination eine ausgeschlossene ist, so ist auch für Schleiermacher es unvorstellbar, daß jemals eines dieser Teilelemente durch ein anderes ersetzt oder durch ein anderes reduziert werden kann. Mit der Vielfältigkeit dieser Einheit des höchsten Gutes wird von Schleiermacher so etwas wie das integrale Ganze umschrieben und jede Minderung ist gleichbedeutend mit einer Zerstörung, so daß hier auch Ersatzmöglichkeiten von ihm nicht eigentlich vorgesehen sind. Sondern der Anspruch ist, daß mit diesen vier ethischen Gemeinschaften und dem ethischen Handeln begründet ist in der Tat ein vollständiges System menschlicher Sittlichkeit und Humanität, von dem kein Element hinweggebrochen werden kann oder preisgegeben werden kann. Diese Konstruktion Schleiermachers hat nun für die Theologie insofern eine enorme Bedeutung, als er auf dem Weg von den „Reden über die Religion“ und in der Weiterführung seiner Arbeit an der Kritik an der bisherigen Sittenlehre nun zu einer neuen Erfassung des Themas und des Problems der Religion innerhalb der Ethik gelangt ist. Denn als

ein wesentliches Element in dem gesellschaftlichen Gesamtsystem, in dem ethischen Gesamtsystem des menschlichen Geschlechts hat Schleiermacher identifiziert einen Bereich, in dem es zur symbolisierenden Vernunfttätigkeit unter dem Aspekt der Individualität kommt und diese individualisierende Vernunfttätigkeit im Sinne des Bezeichnens oder Erkennens ist nach seinem Verständnis jene Dimension, die ihre Vollendung und Erfüllung in dem religiösen Erleben und Gefühl hat. Die spekulative Realwissenschaft der Ethik impliziert in der Idee des höchsten Gutes als unveräußerliches Element das Thema der Religion und zwar der Religion in ihrer Individuation wie auch in ihrer Sozialisation. Religion, wie sie sich im Einzelwesen Mensch zur Erscheinung bringt, und wie sie im gemeinschaftlichen Leben der menschlichen Gattung hervortritt, in seiner Terminologie in der Ethik als spekulativer Wissenschaft wird die Religion sowohl als Gefühl thematisch wie auch als Kirche, sofern Gefühl in seiner bedeutsamsten Ausprägung und in seiner reinen Gestalt das fromme Selbstbewußtsein des Menschen ist und die Kirche zu verstehen ist als die Vergesellschaftung derer, in denen dieses fromme Selbstbewußtsein zu lebendiger Wirklichkeit gereift ist. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger als daß die Ethik, wo sie sich dazu entschlossen hat, aus Gründen ihrer Wissenschaftlichkeit und Vernünftigkeit, die Idee des höchsten Gutes als integrierendes Element ihrer selbst zu konzipieren, daß sie dort auch notwendigerweise Grundlagenwissenschaft der Religion werden muß. Ethik ist Wissenschaft von den Grundbestimmungen der Religion im sittlichen Prozeß der Humanisierung der Menschheit in ihrer vernünftigen Natur. Damit hat die Ethik, die wissenschaftliche Bearbeitung der sittlichen Gewißheit, es zuwege gebracht, die Religion in dem Begriff der Wissenschaft zur Einholung zu bringen. Und die Frage ist, in welchem Ausmaß und Umfang darüber der Begriff der Religion noch konstant geblieben ist im Verhältnis zu den Auskünften, die Schleiermacher in den Reden über die Religion gegeben hat. Ich möchte hier, ehe dieses Thema noch näher behandelt wird in der Besprechung der Glaubenslehre, schon vordeutend darauf hinweisen, daß es

nicht nur eine terminologische Differenz bedeutet, wenn Schleiermacher in den Reden die Grundformel zur Bezeichnung der Religion in den Ausdruck Anschauen des Universums gekleidet hat, während er hier in der Ethik diese Komponente des Anschauens gänzlich aus dem Begriff der Religion fernhält und Religion in das Gebiet des Gefühls verweist und damit des reinen Selbstbewußtseins, dem keine Spur mehr von Gegenstandsbewußtsein beigemischt ist und das nicht mit einem Gegenstandsbewußtsein konstitutiv verbunden ist. In dem Begriff der Anschauung war jedenfalls in den Reden noch mitgesetzt so etwas wie ein gegenständliches Verhältnis des menschlichen Bewußtseins nach außen und nicht nur ein Selbstverhältnis des menschlichen Bewußtseins. Es steckte in diesem frühen Begriff von Religion allemal noch eine Einheit von Gegenstands- und Selbstbewußtsein, wie immer auch die Einheit des näheren hätte bestimmt und ausgeführt werden müssen. Im Verlauf seiner Ausbildung des wissenschaftlichen Systems der Ethik hat Schleiermacher aus dem Begriff der Religion das Element des Gegenstandsbewußtseins als ein ursprüngliches Moment getilgt und es im Grunde nur noch festhalten wollen als eine projizierte Bestimmung, die hervorgeht und abgeleitet werden muß aus dem ursprünglichen und bildenden Selbstbewußtsein, in dem die Religion ihr ganzes Wesen hat. Was damit an Veränderung eingetreten ist, das wird die Betrachtung der Glaubenslehre noch im Einzelnen zeigen. Wichtig ist zunächst hier, daß Schleiermacher auf alle Fälle an dem Moment der strengen Einbildung des religiösen Bewußtseins in die Zone des unübertragbaren Gefühls und der unübertragbaren Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins ein primäres und elementares Interesse hat. Ausdrücklich macht er darauf aufmerksam, daß, wenn auch das Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins auf dem Wege der Sprache zur Mitteilung gelangt, also die symbolisierende Tätigkeit der Vernunft, insofern sie auf die Identität der Vernunft gerichtet ist, das Moment der Übertragung von Vorstellungen, Begriffen und Urteilen als Möglichkeit real dem Element der Sprache nutzt, daß gerade für diese Symbolisierung unter dem Vorzeichen der Identität so etwas schlechterdings ausgeschlossen ist. Vielmehr muß, wenn es zur Äußerung und zum Äußerlichwerden

des unmittelbaren Selbstbewußtseins und des Gefühls kommt, davon ausgegangen werden, daß in dieser Äußerlichkeit zugleich das Moment der Fremdartigkeit stets ein konstitutives und unverzichtbares Bestimmungselement bildet. Das Verhältnis zur Äußerung des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist, so meint Schleiermacher, in keinem Fall ein genuines, begreifendes Erkennen sondern die Bestimmungen, die Begriffe, die er zur Kennzeichnung dieser Einstellung dazu gebraucht, lauten: Ahnung und Vermutung. Es sind, man ahnt dasjenige, was sich in einer Äußerung des Selbstbewußtseins zur Darstellung bringen will. Und nur sofern und in dem Maß, in dem man Aufmerksamkeit auf diese Äußerungen verwendet, wird man auch in der Lage sein, zu einem einigermaßen annähernden Verstehen zu kommen. Aber gleichwohl wird dies Verstehen ein unendliches bleiben in dem Sinn, daß es niemals zu einem Abschluß gelangt sondern allemal bleibt gewissermaßen der dunkle, unaufhellbare Ursprung und Grund dieser Äußerung dem verstehenden Subjekt entzogen. Die Arbeit, die hier geleistet wird, ist keineswegs die eines gegenständlichen Erkennens sondern die eines Respekts vor der Unableitbarkeit, der letzten Unableitbarkeit dessen, was in einer solchen Äußerung zum Vorschein kommt. Unerschließbar und letztlich unerkennbar, jedem rationalen Zugriff sich entziehend ist so etwas wie das Personenzentrum, das im unmittelbaren Zentrum sich selber inne ist und sich auch in bestimmten Manifestationen zur Darstellung bringt, wobei Schleiermacher auch noch, um den Unterschied auch nur ja deutlich zu machen, darauf hinweist, daß für das unmittelbare Selbstbewußtsein keineswegs wie etwa für das verstellende Denken die Sprache das primäre Medium der Äußerung ist sondern in den Vorlesungen aus den früheren Jahren 1605/6 und auch noch 1812, in diesen Vorlesungen kann er gerade die Mimik, die Gebärde als die eigentliche und erste Äußerungsform des unmittelbaren Selbstbewußtseins bezeichnen. Vor allem aber, und das scheint mir nicht unwesentlich zu sein, bringt er eine Zusammenordnung von Gefühl oder unmittelbarem Selbstbewußtsein und allen Weisen der künstlerischen Gestaltung in seiner Ethik zur Sprache. Die Äußerungen des unmittelbaren Selbstbewußtseins, der geheimnisvollen Tiefe der Individualität,

sind die Gestalten der Kunst. Und die Religion hat in der Kunst so etwas wie das Arsenal der Darstellung des religiösen Bewußtseins. Kirche und Kunst, Religion und Kunst gehören im Sinne Schleiermachers auf das engste zusammen. Sie sind schlechterdings sich gegenseitig bedingende und ergänzende Größen, die einander konstituieren und die von einander leben. Denn, so meint Schleiermacher, in dem Kunstschatz, den die Kirche in ihrer Geschichte jeweils anlegt, in welcher Religionsgemeinschaft auch immer, in diesem Kunstschatz bringen gewissermaßen exceptionelle Individuen einer Religionsgemeinschaft ihre religiösen Erfahrungen ein, die andere, denen die Kraft der Darstellung versagt ist, sich an diesen Elementen, an diesen Äußerungen gewissermaßen emporranken und sich diese Äußerungen zunutze machen. Es ist also ein Gebrauchen und ein Produzieren, was hier in diesem Bereich stattfindet. Das Wesentliche ist aber in jedem Falle, daß dabei so etwas wie ein dunkler, unerhellbarer Bewußtseinshintergrund das Element ist, vor dem jeder Verstehensprozeß zu einem unabschließbaren und unendlichen Prozeß der Interpretation werden muß. Das heißt nicht, daß eine absolute Dunkelheit im Bereich des Gefühls und der Religion besteht, wohl aber, daß für die Person, die im Verhältnis des Austausches und der Darstellung ihres Selbstbewußtseins Begriffe sucht, daß für diese Person eine letzte, unüberschreitbare Grenze, ein letzter, nicht verletzbarer Respekt vor der Unenthüllbarkeit, wenn Sie so wollen, vor dem Mysterium des anderen gewahrt bleibt. In dieser Späre des religiösen Bewußtseins ist, so könnte man sagen, die äußerste Zuschärfung des Bewußtseins für den Wert und die Würde der Individuation des menschlichen Daseins konkret und das macht den unveräußerlichen Wert auch der Religion im Ganzen, des ethischen Prozesses aus, weil es keine andere Bewegung innerhalb dieser Ethisierung der Menschheit gibt, in der dieses Moment der Respektierung der Unverletzlichkeit und der Würde des Individuum Mensch konkretisiert ist wie in der Religion, denn im Bereich der Geselligkeit ist allemal die Vermittlung der Individualität durch äußere Dinglichkeit bedingt und diese äußere Sachbezogenheit der Individuation im Raum der Gesell-

schaft ist zugleich auch die Möglichkeit, diese Individualität in einer reinen Äußerlichkeit gewissermaßen untergehen zu lassen. Gegen diese Veräußerung ist die Religion bei aller Berührung mit dem Element der Geselligkeit die große Sicherstellung und die Erhaltung der Vollkommenheit des Menschlichen Einzel- und Zusammenlebens. Hier hat Schleiermacher nun diese drei Bestimmungen miteinander verbunden, die so etwas wie die Grundkategorie seines Begriffs von Religion in einem generellen Sinne ausmachen, nämlich die Grundkategorie des Gefühls als Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewußtseins, die Kategorie der Offenbarung als die Relation zwischen den Individuen, des Einzelnen zum Einzelnen, und darin eben die Anerkennung und Achtung der Einzelheit des Einzelnen und schließlich die Kirche als Gemeinschaft von Einzelnen, die in dieser Gemeinschaft ihre Einzelheit gerade nicht abzulegen haben zugunsten einer Gemeinsamkeit, die ihrem Gattungscharakter entspräche, sondern eine Gemeinschaft, die gerade auf die Erhaltung, Förderung und Vertiefung ihrer Existenz als Einzelwesen gerichtet ist. Wesentlich ist dabei nun, daß Schleiermacher die Kategorie der Kirche in einer gewissen historischen Differenzierung gegenüber den vorgenannten Kategorien begreifen will. Kirche ist etwas, was keineswegs von Anfang an mit dem Moment der Religion notwendig verknüpft ist, sondern er kennt so etwas wie einen religiösen Urzustand, in dem die Religion noch ganz und gar beheimatet ist in den Grenzen der Familie bzw. in den Grenzen, die sich bilden aus dem Zusammenschluß, aus dem lockeren und unprogrammierten Zusammenschluß von Familien. Es ist sozusagen der Hordenzustand der Religion, ein prähistorischer Zustand der Religion, bis sie eingetreten ist in die Welt der Geschichte als die Welt der Bildungsgeschichte der Menschheit zur Humanität. Dies ist die Phase, die man gewöhnlich sozusagen als patriarchalische Phase der Religion bezeichnet. Im Blick auf das Alte Testament müßte man sagen, es ist die Zeit der Religion der Väter. Und diese erste Phase der Religion wird erst genötigt gewissermaßen, sich selbst zu transzendieren in dem Augenblick, wo es zu einem charakteristischen und für die Religionsphäre wesentlichen Gegensatz innerhalb der Vereinigung und der Vergesellschaftung kommt, nämlich

zum Gegensatz zwischen Klerus und Laien, zwischen Priestern und Laien und dieser Gegensatz ist wie in anderen Vergesellschaftungen auch der nötige Grund für die Entwicklung und Ausbildung der Organisation eines eigentümlichen, nämlich der Religion angemessenen Gesellschaftstypus im Unterschied zu anderen Formen der Sozialisation. Im Bereich des politischen Lebens kommt es zur Ausbildung des gesellschaftlichen Systems des Staates in dem Augenblick, wo sich herausbildet der Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen, also den Herrschaftsverhältnissen. In dem Augenblick wird sozusagen die vernünftige Organisation des politischen Lebens im Staat notwendig. Und auf dem Gebiet des objektiven Wissens ist es der Gegensatz zwischen Gelehrten und Publikum, zwischen Lehrenden und Lernenden, der ebenfalls nach einer vernünftigen Organisation verlangt und so etwas wie die Ausbildung einer wissenden Kaste, die dem Publikum Wissen vorenthält, verhindert. So auch muß eine ähnliche und analoge Regelung getroffen werden, wo es zur Entwicklung dieses Widerspruchs einer eingeweihten Priesterklasse und der gläubigen Masse kommt. Dabei, meint Schleiermacher, daß genau in diesem Augenblick, wo sozusagen die vernünftige Reflexion sich des Wesens der Kirche annimmt, daß in dem Augenblick auch der Eintritt der Religion in das Reich der Geschichte erfolgt. Und in dem Augenblick, in dem Religion als Kirche in Geschichte eintritt, wird sie auch allererst im vollen Sinne zum möglichen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Ethik ist nicht auf die Religion bezogen, sofern sie nur individuelles Selbstbewußtsein ist, sondern nur Gegenstand für die Ethik ist die Religion in dem Maß, in dem sie sowohl individuelles Selbstbewußtsein wie soziale Gemeinschaftsform ist. Und die weitere Konsequenz ist, daß, wenn dies für die spekulative Wissenschaft der Ethik schon gilt, es erst recht ihre Geltung behält, wenn sich ihr zugesellt die empirische Wissenschaft der Geschichte, die sie begleitet. Die empirische Wissenschaft nämlich der Historie, die die Vernunfttätigkeit im Verhältnis zur Natur nicht vom Allgemeinen her bestimmen will sondern aus dem konkreten Besonderen, wie es in der Geschichte Praxis geworden ist. Die Historizität der Religion hängt mit ihrer Kirchlichkeit auf das allerengste zusammen. Was

vor der Verkirchlichung der Religion liegt, ihrer Klerikalisierung, ist sozusagen die Urgeschichte der Religion, eine Geschichte, die im Dunkel eher der Sage als im Wissen der präzisen Erinnerung zu Hause ist. Zur Entwicklung aber der Entgegensetzung zwischen Laien und Priestern kommt es in der Geschichte der Religion sofern in ihr, in diesen Religionen, die entscheidenden subjektiven Erkenntnisse und Einsichten in der Regel repräsentiert werden durch hervorragende Individuen innerhalb dieser religiösen Gruppen, freilich so, daß bei aller Exeptionalität dieser religiösen Genies in ihrer Einzelheit dennoch die Angewiesenheit dieser Priester und Propheten auf die große Masse der Gläubigen festgehalten wird, denn, so ist die Meinung Schleiermachers, wenn nicht dasjenige, das in einem Einzelnen zum Bewußtsein herangereift ist, von einem Einzelnen auch artikuliert worden ist, wenn das nicht in bestimmter Weise bereits vorgebildet ist in der großen Masse, in der Schar der Laien, dann wäre es unmöglich, daß die Offenbarung eines Einzelnen Anklang und Verständnis fände in den Vielen. Im Bewußtsein der Vielen muß bereits so etwas wie das Raster und Schema der Erfassung von Offenbarung vorbereitet und angelegt sein, wenn es zur historischen Bewegung einer religiösen Ausbreitung und Vertiefung kommen soll.

In den seltensten Fällen ist die Kirche auf dem Weg einer Art von Demokratie entstanden. Schleiermacher ist der Meinung, wo es an den entscheidenden Einzelnen fehlt, kommt es immer nur zu sehr schwächlichen Ausbildungen des religiösen Geistes, die keine sehr aktive Lebenszeit dann verbürgt, sondern hier kommt es nur zu flüchtigen kurzlebigen Aufbrüchen, die sehr schnell wiederum in sich zusammenstürzen, während es das Eigentümliche im Leben der Religion ist, daß, wovon einzelnen Bewegungen ausgehen, es immer auch die Massen sind, bei denen diese Ideen auf fruchtbaren Boden fallen und von denen diese Ideen weitergetragen werden in der immer wieder neu erfolgenden, gewissermaßen produktiven Zeugung von religiösen Einzelnen. Für das Wesen der Kirche gilt, daß es sich dabei, um eine organische, so definiert er in den Vorlesungen von 1812, daß es sich dabei handelt

um eine organische Vereinigung der unter demselben Typus von Frömmigkeit stehenden Massen und zwar zur subjektiven Tätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Bestand des Gegensatzes von Klerus und Laien. Ich darf vielleicht die Definition noch einmal vorlesen, die allgemeine Definition der Kategorie Kirche, wie sie in der Ethik von ihm, also 1812 steht: "Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjektiven Tätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Gegensatz von Klerus und Laien. "Die einzelnen Element, in dieser formalen Definition sind insofern bekannt, als es heißt, subjektive Tätigkeit, das will heißen, hier geht es nicht um generalisierende Darstellungen von erkennenden Funktionen sondern hier geht es um höchst persönlichen Ausdruck von subjektiver Erkenntnis als vom subjektiven Innesein der eigenen Lebenssituation. Und die Verbindung ist eine solche, die unter dem Vorzeichen eines einheitlichen Typus von Religion steht, denn Religion ist, so gewiß ihr Gebiet auf dem Feld des unmittelbaren Selbstbewußtseins liegt, keine monolithische Größe, sondern es lassen sich auch von der Ethik her durchaus Differenzierungen innerhalb des allgemeinen Begriffs der äußerst allgemeinen Kategorie Religion aufzeigen und konkrete historische Religionen sind immer solche, die einen bestimmten Typus der allgemeinen Kategorie Religion repräsentieren und die Fragen sind dann von einer breiten Schicht von Menschen, die keineswegs einheitlich fühlen und denken, so gewiß die Subjektivität das Prinzip ihrer Vereinigung ist. In dem Zusammenhang darf ich vielleicht darauf hinweisen, daß ich noch nicht genug betont habe, daß für Schleiermacher sowohl der Gegensatz zwischen abbildender Tätigkeit und umbildender Tätigkeit, also zwischen Symbolisierung und Organisation wie auch der Gegensatz zwischen Identität der Vernunft und Individualität ihrer Repräsentanz im Einzelnen, daß diese Gegensätze keine absoluten und ausschließenden sind, sondern er liebt es, das Verhältnis in diesen Gegensätzen zu umschreiben mit dem Ausdruck der Oszillation und will damit sagen, daß es sich allemal um gewisse Mittelwerte, könnte man fast sagen, handelt, weil diese Vereinigungspunkte der Gegensätze durchaus variieren können in der Nähe oder der Ferne

zu einem der beiden Gegensätze. Wo immer es also zu einer individuierenden Vernunfttätigkeit kommt, kann unmöglich das Moment der Identität fehlen. Und ebenso verhält es sich, wo es um Symbol- oder Organbildungen geht. Es sind also immer nur relative Gegensätze, die mit dem anderen Element immer noch je unterschiedlich behaftet sind. Deshalb auch wo in der Kirche das Element des individuellen Erlebens, des individuellen Bewußtseins, des subjektiven Erkennens das maßgebende Prinzip, den Richtpunkt abgibt, so fehlt dabei doch nicht das andere, das Element der Vergemeinschaftung und der Verallgemeinerung. Dies ist durchaus ein Element, wiewohl ein untergeordnetes, das allerdings entscheidet. Und dieser Allgemeinbegriff von Religion nun ist der Ausgangspunkt für die weiteren Bestimmungen, zu denen Schleiermacher von dem Begriff der Ethik ausgeht. Denn nun, wenn Religion im Element der Allgemeinheit als Kirche und Gemeinschaft bestimmt wird, taucht, nachdem die Ethik die Grundlegung geschaffen hat, die Frage auf, inwieweit diese Religion nun auch noch Gegenstand von Wissenschaft jenseits der spekulativen Ethik sein und werden kann. Wenn es richtig ist, daß innerhalb der Ethik der Religion nur ein Sektor die Idee des höchsten Gutes gebildet hat, so wird nun diejenige Wissenschaft, die nun gerade diesen Sektor zu bearbeiten hat, besonders auch identifiziert und für sich selbst entwickelt und gebildet werden können. Und dieser Sektor innerhalb der Ethik wird mit dem Begriff der Religionsphilosophie von Schleiermacher belegt, so daß Religion sowohl erscheint als Thema der Ethik im Allgemeinen wie auch als Thema der Religionsphilosophie im Besonderen. Während die Ethik das Verhältnis der Religion zu den übrigen Tätigkeiten der menschlichen Vernunft bestimmt und definiert, hat es die Religionsphilosophie mit der Kategorie der Religion als solcher und nur mit ihr zu tun, um die ihr einwohnenden Differenzierungen näherhin zu ermitteln. Noch immer aber bewegt sich auch diese Disziplin der Religionsphilosophie dem Ansatz nach im Bereich der spekulativen Realwissenschaft. Erst im weiteren Fortgang, und hier bildet dann die Religionsphilosophie einen Übergang zu dem anderen Typus von Realwissenschaft

nämlich zur empirischen, im weiteren Fortgang wird sie, die Religionswissenschaft, nicht umhin können, ihre begrifflichen, ihre dialektischen Unterscheidungen im Begriff der Religion auch zu kontrollieren, zu prüfen an dem tatsächlich gegebenen Bestand in der Geschichte der Religion. Es wird dann in der Religionsphilosophie zu einem Vergleich zwischen der spekulativen, allgemeinen Kategorie der Religion und ihren Unterscheidungen und dem empirischen Material der Religion in der Geschichte dieser Religion kommen. Und dann wird sich bewähren müssen, was an generellen Differenzierungen durchgeführt ist, wie auf der anderen Seite nun von diesen Differenzierungen aus Licht auf die Masse und Fülle der historischen Phänomene des religiösen Lebens in der Menschheitsgeschichte fällt. Und in der weiteren Fortsetzung nun dieser Verbindung von spekulativer Wissenschaft und empirischer Kenntnisnahme liegt nun die Näherbestimmung dessen, was als Theologie in wissenschaftlichen Rang kommen kann und kommen soll. Die Theologie ist die Fortsetzung, die Erweiterung der Erkenntnis dessen, was Religion ist aus dem spekulativen Bereich in den Raum der positiven, historischen Religion. Und wenn in der Religionsphilosophie gewissermaßen das Verhältnis der Religionen untereinander zum Thema gestanden hat, so wird in der Theologie als einer fortgeschrittenen Spezialisierung eine bestimmte Religion Thema. Und dies nicht nur in einer betrachtenden Absicht, in einem betrachtenden Interesse, sondern auch aus praktischem Interesse am religiösen Leben selbst. So daß die Theologie, wenn sie denn als Wissenschaft etabliert ist, so etwas wie das Bindeglied darstellt zwischen dem spekulativen Begriff von Religion wie er in der Ethik gewonnen ist, und der praktisch gelebten Religion, wie sie in einer gegenwärtig bestehenden religiösen Gemeinschaft akut und aktuell ist. Die Theologie ist gleichsam eine Verbindung zwischen Spekulation und Leben von Religion und deshalb gehört zur Theologie nicht nur die Reflektion, auch nicht nur die Theorie, die Betrachtung, sondern entscheidend das Interesse an der Gestaltung von Religion und an der Reinerhaltung von Religion. In dieser Perspektive, d. h. auf der Basis der Grundlagenwissen-

schaft der Ethik hat Schleiermacher dann auch, nachdem er als Lehrer der Theologie nach Heidelberg berufen war, den Begriff von Theologie zu präzisieren unternommen. Es ist bezeichnend, daß er bereits in dem ersten Semester, da er in Heidelberg las, 1804/5 ein Kolleg über Methodologie und Enzyklopädie der theologischen Wissenschaft gehalten hatte und daß er dieses Kolleg auch nach seinem Wechsel nach Berlin wiederum im ersten Semester vorgestellt hat und daraus ist dann diese berühmte, kleine Schrift von ihm hervorgegangen, die erstmals 1811 veröffentlicht wurde und in der 2. Auflage 1830, seine berühmte "Kurze Darstellung des theologischen Studiums", wobei man sagen muß, der Titel ist eine typische Untertreibung, denn es ist keineswegs nur ein Überblick, wie man Theologie studieren soll sondern ist nicht mehr und nicht weniger als die Konstruktion des Begriffs von Theologie sofern sie Wissenschaft ist. Und sofern sie den Zusammenhang wahrt und festhält zwischen der geschichtlichen Realität von Religion und dem spekulativen Begriff von Religion. Sofern sie auf dem Boden der Ethik aufbaut, also philosophisch beginnt und kirchlich ausmündet. Sofern sie mit einer kritischen Theorie der Religion anhebt und mit einer technischen Disziplin zur Gestaltung kirchlicher Religion endet. Diesen Begriff möchte ich in der nächsten Stunde noch kurz umreißen, ehe ich mich dann der Glaubenslehre und der darin enthaltenen Konstruktion zuwende.

Donnerstag 12.6.1980 - Theologie als Wissenschaft

Religion bildet insofern für Schleiermacher ein Thema der Ethik und zwar der Ethik, die den Anspruch erheben muß und kann, eine im höchsten Maß allgemeine Wissenschaft zu sein, d. h. eine Wissenschaft, die das Prädikat des Spekulativen insofern verdient, als in ihr in der Tat die obersten Allgemeinbegriffe unseres Wissens auf einem bestimmten Sektor bearbeitet werden. Diese spekulative Wissenschaft der Ethik erweist sich für Schleiermacher als Grundlagenwissenschaft, auf

der jede weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion in einem allgemeineren oder in einem besonderen Sinne basieren muß. Wenn es richtig ist, was wir sagten zu Beginn, daß Ethik für Schleiermacher expliziert als eine philosophische Theorie dessen, was das Wesen des Menschen ausmacht, so daß man geradezu sagen kann, für Schleiermacher ist im Grunde die Ethik die Wissenschaft von dem, was das Wesen des Menschen in seinem Zentrum ausmacht, nämlich Vernunfttätigkeit in einem charakteristischen Verhältnis zur Natur zu sein, wenn das richtig ist, dann würde das bedeuten, die Entdeckung der Religion im Themenkreis der Ethik, daß die Religion ein unverzichtbares Wesensmoment des Menschen in ihm selbst und im Prozeß seiner geschichtlichen Entwicklung ist. Damit ist eine Verschiebung oder zumindestens eine Interpretation erfolgt gegenüber dem, was wir in den Reden fanden. Dort konnten wir den Satz jedenfalls erheben, daß von Religion sinnvoll nicht die Rede sein kann, wenn nicht in eins damit auch das Wesen des Menschen zur Sprache kommt. Und ich hatte damals darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Satz nicht ohne weiteres impliziert den Satz, daß vom Wesen des Menschen nicht die Rede sein könne, wenn er nicht auch in seinem religiösen Leben zur Sprache gebracht wird. Genau auf diesen Punkt aber gelangt Schleiermacher in seiner Ethik, nämlich auf den Satz, daß von der humanitas, der Menschlichkeit des Menschen im Grunde nicht die Rede sein kann, im integralen Sinne, wenn nicht auch zur Sprache kommt die religiöse Weise seines Daseins und Lebens. In den Reden von 1799, könnte man sagen, hieß es mit Bestimmtheit "nulla religio sine humanitate", in den Ethiken lautet die Formel, nicht als eine Umkehrung einfach, sondern im Sinne Schleiermachers als eine Interpretation: "nulla humanitas sine religio". Das klingt zunächst noch relativ harmlos, die Implikationen, die darin enthalten sind, aber haben einige Konsequenzen, denn damit ist mindestens eine Position festgelegt, denn in der Bestimmung der Religion im Umkreis der Ausbildung des menschlichen Wesens wird dieses religiöse Erleben in die Zone des menschlichen Selbstbewußtseins und seiner Äußerung gelegt. D. h. nun aber, daß noch die ursprüngliche Erkenntnis, daß ein Dasein des menschlichen Wesens nicht gedacht

werden kann, welches nicht von Selbstbewußtsein bestimmt ist, daß diese Auskunft nun impliziert die Bestimmung, daß offenbar dieses Selbstbewußtste des Menschen als eine ursprüngliche Bestimmtheit in Anspruch genommen werden muß, die in keiner Weise durch ein anderes als vermittelt gedacht werden kann. Das heißt mit anderen Worten, hier wird ein menschliches Selbstbewußtsein an den Tag gebracht, von dem die negative Auskunft auf alle Fälle gegeben werden muß, daß es nicht als Implikat eines irgendwie gearteten gegenständlichen Bewußtseins gedacht werden kann. Aus dem früheren, kaum zu bestreitenden Satz von der Notwendigkeit der Selbsterkenntnis in jeglicher Realisierung des menschlichen Wesens ist auf dem Weg der Explikation der Ethik bei Schleiermacher die Behauptung geworden vom ursprünglichen Primat des Selbstbewußtseins vor aller Gegenstandserkenntnis, außer und unabhängig von aller Gegenstandserkenntnis. Das trifft dann auch für den christlichen Glauben unweigerlich zu, wenn er legitimerweise bestimmt werden kann und muß als Religion. Dann wird man jedenfalls auch von dem christlichen und für den christlichen Glauben gelten lassen müssen, daß in ihm menschliche Selbsterkenntnis nicht als Implikat von Gotteserkenntnis interpretiert werden kann sondern daß offenbar diese menschliche Selbsterkenntnis entweder als Äquivalent von Gotteserkenntnis interpretiert werden muß oder daß dieses Gottesbewußtsein, wie immer es gestaltet sein mag, nur als eine Konsequenz, als eine Explikation dessen verstanden werden kann, was im unmittelbaren Selbstbewußtsein des christlichen Glaubens enthalten ist. Diese Konsequenzen werden und noch zu beschäftigen haben. Zunächst aber wird es für uns darum zu tun sein, das Verständnis von Wissenschaft und wissenschaftlichem Umgang mit Religion bei Schleiermacher auf dem Weg der Ausbildung seines Verständnisses von Theologie als Wissenschaft zu verfolgen. Grundsätzlich gilt, die Ethik und ihr thematisches Implikat von religiöser Wirklichkeit als religiösem Bewußtsein und als religiöser Gemeinschaft bildet die unumgängliche Grundlage und Voraussetzung für eine Beschäfti-

gung mit Religion, sei es mit Religion in einer Vielgestaltigkeit, in einer Differenzierung ihres Allgemeinbegriffe, sei es mit einer einzigen, einer einzelnen Religion, wie das im Falle der christlichen Theologie vorliegt.

Allemaal ist der äußere Rahmen umschrieben und gezogen durch die spekulative Wissenschaft der Ethik. Und die Theologie als einer besonderen, sich mit einer einzelnen Religion befassenden, bildet so etwas wie den Brückenschlag zwischen der spekulativen Wissenschaft und der kirchlichen Praxis als der Art und Weise, wie religiöses Bewußtsein in seiner Besonderung sich auch in seiner gemeinschaftlichen Gestalt im geschichtlichen Leben darstellt und auswirkt. Die Schrift, in der Schleiermacher seine Vorstellung von Theologie, die nun als Wissenschaft zu begründen ist und als Wissenschaft ihre Grundlage finden muß und finden kann, in der Wissenschaft der Ethik, wie Schleiermacher also den Begriff von Theologie sich konzipiert und wie er ihn als Programm auch in die Geschichte der Theologie eingebracht hat. Es ist dies eine fundamentale Neukonzeption, das muß man sich vor Augen halten, es ist eine geniale Leistung, hier aus einem einheitlichen Gedanken hier den Begriff von Theologie zu konzipieren mit der Absicht, sowohl den Zusammenhang mit der christlichen Religion zu wahren als auch die Lebensverbindung mit der reinen Wissenschaft zu halten. Sie, die Theologie, weder in die Abhängigkeit einer kirchlichen Lehrzucht zu veräußern noch sie aufzulösen in das Reich des spekulativen Wissens und damit die von dieser Theologie bedachte Religion ebenfalls diesem Schicksal der Transposition auszusetzen. Theologie, wie Schleiermacher sie versteht, bewegt sich in einem spannungsvollen, aber auch sehr lebensvollen Verhältnis und Zusammenhang, aber auch Zusammenspiel zwischen den beiden Extremen der religiösen Lebenswirklichkeit in der Kirche und der spekulativen Denktätigkeit im Raum der Wissenschaft. Diese Zwischenstellung der Theologie wird von Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung“ umschrieben mit dem Begriff der positiven Wissenschaft. Theologie ist, so sagt er gleich einleitend und führt das in den beiden ersten Paragraphen dieser Schrift aus, Theologie ist eine positive Wissenschaft und mit dieser Bestimmung unterscheidet er sie auf

alle Fälle von dem, was reine, was spekulative Wissenschaft zu heißen hat. Wobei spekulative Wissenschaft nicht nur diejenige Wissenschaft ist, die nach dem methodischen Prinzip der Spekulation verfährt, sondern diejenige Wissenschaft vor allem, die auch die obersten Prinzipien des spekulativen Verfahrens in sich enthält. Näherhin bedeutet das, daß die spekulative Idee davon ausgeht, daß unser Wissen als Allgemeinwissen unweigerlich angewiesen ist auf Begrifflichkeit. Alles Allgemeinwissen ist ein aus Begriffen gewonnenes und in Begriffen bestehendes. Begriffe aber in ihrer Allgemeinheit sind nicht gleichförmig allgemein, sondern hier gibt es Grade, Differenzierungen, Unterschiede im Modus der Allgemeinheit und zwar Differenzierungen, die sich zwischen Extremwerten bewegen. Es gibt in dieser Welt der Begriffe so etwas wie höchste Allgemeinbegriffe, über denen keine allgemeineren denkbar sind. Und es gibt in diesem System im entgegengesetzten Sinne Begriffe, die von einer extremen Besonderheit sind, d. h. solche, unter denen keine Begriffe subsummierbar sind. Und zwischen diesen beiden Extremen muß sich alles echte Wissen konstituieren. Spekulatives Wissen ist nun dasjenige Wissen, welches den Weg wählt von den höheren Allgemeinbegriffen zu den niederen, und insofern die besonderen Begriffe konstruiert aus den übergeordneten allgemeinen. Diese Konstruktion aus den übergeordneten allgemeinen Begriffen muß bis zu dem Punkt geführt werden, da diese Konstitution auf so etwas wie das Letzte, das Allgemeine stößt, über das nicht mehr hinausgeschritten werden kann. Wobei sich rein logisch schon die Frage erhebt, ist das ein einziger höchster Allgemeinbegriff, dem alle übrigen Begriffe bis zu den besonderen subordiniert sind, oder ist es eine Mehrzahl von höchsten Allgemeinbegriffen, mit denen zu rechnen ist. Schleiermachers Auskunft lautet an dem Punkt nun, daß es einen höchsten Allgemeinbegriff, unter den alle übrigen in gleicher Weise subordiniert werden, für unser menschliches Denken, für unsere menschliche Vernunft nicht gibt sondern schon der Gegensatz, der jedem Begriff eigen ist, zwischen seiner Allgemeinheit einerseits und der ihm ebenfalls eigenen Besonderheit, diese Gegensätzlichkeit weist darauf hin, daß es für dieses Wissen so etwas wie einen höchsten Gegensatz als Prinzip der

Konstitution dieses Wissens geben muß. Das höchste Allgemeine für das in den Gegensätzen von Allgemeinheit und Besonderheit konstruierte Wissen ist kein einheitlicher Begriff sondern ist eine höchste Gegensätzlichkeit im Begriff. Und von dieser höchsten Gegensätzlichkeit muß das spekulative Wissen als von seinem ersten Ausgang voranschreiten und zu den Sonderungen herniedersteigen. Und als diesen Gegensatz bestimmte Schleiermacher die Differenz, die nicht mehr durch ein höheres Allgemeines überholt werden kann, von Vernunft und Natur, von geistigem oder von dinglichem Sein. Wenn aber richtig ist, daß diese Gegensätzlichkeit, auf die hier das Denken stößt, hier Anhalt findet in der formalen Differenz von Allgemeinheit und Besonderheit des Wissens selbst, dann wird jedenfalls nicht ohne weiteres dieser höchste Gegensatz von Vernunft und Natur als ein absoluter Gegensatz in Rechnung gestellt werden können. Wenn aber dieser Gegensatz nicht als ein absoluter gedacht werden kann, wenn also Vernunft und Natur nicht in gegenseitiger Ausschließung vorgestellt werden können, dann bedarf es einer Konstruktion, in der die Beziehung zwischen Vernunft und Natur im Modus einer gegensätzlichen Spannungseinheit gedacht wird oder einer wechselseitigen Gegensätzlichkeit. D. h. in dem Maß, in dem es eine reine Vernunft gibt, muß mit einer ursprünglichen Verbindung von Natur und Vernunft allemal gerechnet werden, sei es, daß diese Verbindung von Vernunft und Natur unter dem Primat der Vernunft steht oder unter dem Primat der Natur steht. Und je nach dieser Bestimmtheit, entweder nach Einheit von Vernunft und Natur unter der Vorherrschaft des vernünftigen Tuns oder eine Einheit unter der Vorherrschaft des natürlichen Seins, je nach dem differenziert sich auch das Gegenstandsgebiet möglichen höchsten Wissens. Bezogen auf das vernünftige Tun aus ursprünglicher Einheit von Vernunft und Natur ergibt sich als höchste spekulative Wissenschaft die Ethik und im anderen Falle, aus der Einheit von Vernunft und Natur unter dem Primat des natürlichen Seins ergibt sich die Physik. Im einen Fall könnte man sagen, das Tun der Vernunft im Verhältnis zum Sein der Natur, im anderen Fall das Sein der Natur im Verhältnis zur vernehmenden, erfassenden Vernunft. Wenn nun mit diesem Gedanken ernst

gemacht wird einer sogenannten natürlichen Vernunft, einer Einigung von vernünftigem Tun und natürlichem Sein, dann, so meint Schleiermacher, ergeben sich wiederum mit spekulativer, mit logischer Notwendigkeit, mit dialektischer Notwendigkeit eine Bestimmung, aus deren Kombination sich dann auch zwangsweise die entscheidenden, die obersten Bestimmungen in der spekulativen Wissenschaft der Ethik ergeben. Denn zum Einen bewegt sich die natürliche Vernunft als Einigung von Vernunft und Natur im Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit, im Gegensatz von Allgemeinheit und Einzelheit - ich könnte auch sagen, es wird die menschliche Vernunft in der Natur eingesenkt, in den natürlichen Gegensatz einer Gattung und ihrer Individuen. Konkret meint Schleiermacher damit, daß die Vernunft so, wie sie für die Ethik in Betracht kommt, nur als diejenige Vernunft erfaßt werden kann, welche das Gattungsmerkmal der Menschheit ausmacht. So daß also in allen Exemplaren der menschlichen Gattung die identische Vernunft vorausgesetzt werden muß, wie auf der anderen Seite diese Vernunft nur real existent ist in den vielen Individuationen der menschlichen Gattung, so daß diese Vernunft zu ihrer konkreten Einheit nur gelangt, wenn sie sich vermittelt durch die Vielheit der Individuen des menschlichen Geschlechts in seiner Geschichte.

Dieser Unterschied von Gattung und Individuum ist die erste Differenz, in die die menschliche Vernunft eintritt, wenn es zu dieser Verbindung von Vernunft und Natur kommt. Die andere Differenz, die hier ebenso grundlegend erscheint wie die eben genannte, bewegt sich in der Beziehung des Verhältnisses vernünftigen Tuns zur Natur, sofern in dieser Beziehung eine Gegensätzlichkeit gedacht werden muß, sofern entweder die Beziehung zwischen Vernunft und Natur gelesen wird auf die Natur hin oder von der Natur her. Und diese Gegensätzlichkeit des Tuns auf Natur hin oder des Empfangens von Natur her ist die Differenz, von der Schleiermacher meint, daß sie die Grunddifferenz dieser Beziehung, nämlich die Grunddifferenz von tätigem Eingreifen In die Natur und abbildendem Aufnehmen, abbildendem Erkennen der Natur durch die Vernunft andererseits ist. Erkennen und Wirken sind

die beiden Relationen, die beiden Grundrelationen, so wie Allgemeinheit und Einzelheit die beiden Aspekte der Vernunft in der Natur sind. Diese beiden, von diesen beiden Differenzen, von der Differenz zwischen Theorie und Praxis, könnte man sagen, wenn mit Theorie das Verhalten der Vernunft in der Beziehung zur Natur als einer Beziehung von der Natur her gedacht wird und mit Praxis, sofern dieses Verhalten gedacht wird als ein Verhalten auf Natur hin. Wenn diese Differenz von Theorie und Praxis einerseits, von Individualität und Allgemeinheit andererseits, wenn diese beiden Relationen die Grundbestimmung sind, und Schleiermacher meint, es ließen sich keine höheren gegensätzlichen Bestimmungen der Beziehung zwischen Vernunft und Natur denken, dann sind dies auch die Prinzipien der Ethik als einer spekulativen Wissenschaft. Und aus der Verbindung, aus der Kombination dieser Prinzipien muß sich dann auch in der Tat das höchste Gesetz, die oberste gesetzliche allgemeine Bestimmung für alle möglichen Inhalte der Ethik ergeben. Und alles, was dann noch im Raum der Wissenschaft verantwortet werden kann, kann nur als eine Besonderung dieser höchsten Allgemeinbegriffe interpretiert werden. In diesem Konstruktionssystem erscheint dann die Religion auf dem Feld der individuellen Theorie, wenn ich so sagen darf. Religion als ein Modus von Bewußtsein, der nicht tätige Einwirkung auf Natur ist, sondern der vielmehr den Charakter eines Erkennens an sich hat, aber eines Erkennens, welches nicht allgemeiner Art ist, wie die Wissenschaften, sondern höchst individueller, höchst eigentümlicher Art. Religion, so könnte man sagen, ist im Sinne Schleiermacher zu finden auf dem Feld eigentümlich individuierten Erkennens oder, wenn der Begriff erlaubt ist, und darunter nicht verstanden wird Allgemeinwissen, eigentümlich individuierten Wissens oder Darstellens von Natur. Auf diesem Feld und nur darauf kann Religion gefunden werden. D. h. also aber dann insofern diese Bestimmung des individuellen Wissens tatsächlich die grundlegende ist, daß es sich dabei um das Wissen von Individuellem handelt oder von Subjektivem und niemals kann dann als ein Konstitutivum in diesen Begriff von Religion noch eingehen eine gegenständliche Bestimmtheit. Religion ist in diesem Verständnis ihrer Natur nach, ihrem Wesen nach

als Selbstbewußtsein im Unterschied und Abhebung gegenüber Gegenstandsbe-
wußtsein bestimmt und qualifiziert, jedenfalls, was das Wesen anlangt. Damit ist
die Bahn vorgezeichnet, in der die weiteren Bestimmungen nun für Schleiermacher
zu laufen haben. Und in der Fortsetzung stößt dann bei weiterer Besonderung al-
lerdings auch die Reflektion vor bis zu einer untersten extremen Besonderheit des
Begriffes, der in einer Wissenschaft von einer einzelnen besonderen Religion be-
steht. Und für diesen untersten Sonderfall extremer Besonderung reserviert Schlei-
ermacher den Namen und den Begriff der Theologie. Wie Ethik also eine Begriffs-
wissenschaft von extremer Allgemeinheit ist, so ist Theologie eine Begriffswissen-
schaft von extremer Besonderheit, unterhalb derer keine selbstständige Bestim-
mung wissenschaftlicher Art mehr getroffen werden kann. Als eine solche Wissen-
schaft von unterster Besonderung lebt sie in dem unmittelbaren, man könnte sagen:
in hautnahe Kontakt mit ihrem Gegenstandsgebiet, selbst ohne jedwede allge-
meine Ermittlung von allgemeinen Begriffen allgemeiner Art. Als positive Wissen-
schaft ist sie gekennzeichnet eben durch diese Unmittelbarkeit ihrer Beziehung zu
ihrem Gegenstand. Ihr Gegenstand ist der Gegenstand ihrer Anschauung, könnte
man sagen, nicht mehr der Gegenstand, der unter einem Allgemeinbegriff gefaßt
werden kann. Mit diesem Verständnis von positiver Wissenschaft, das heißt also
einer Wissenschaft von extremer Besonderung im Unterschied zur spekulativen als
einer Wissenschaft von extremer Allgemeinheit, zu diesem Begriff von Positivität
stellt nun Schleiermacher allerdings noch eine weitere Bestimmung. Sofern dieser
Bezug auf das konkrete Objekt der Wissenschaft der Theologie nicht nur die Ge-
genständlichkeit den Inhalt dieser Wissenschaft ausmacht, sondern diese Voraus-
gegebenheit des Gegenstandes bedeutet auch die Aufgabenstellung für diese Wis-
senschaft. Die positive Wissenschaft, die in ihrer Unmittelbarkeit mit ihrem Ge-
genstand, mit ihrem Thema lebt, hat in ihrem Gegenstand den Grund ihrer selbst
wie auch den Zweck ihrer selbst.

Mit anderen Worten, die besondere Religion der besonderen Theologie ist nicht allein das inhaltliche Element, die Materie dieser Wissenschaft, sondern ist zugleich das Ziel, der Zweck dieser Wissenschaft. Sofern diese besondere Religion in ihrem eigentümlichen Wesen erfaßt werden muß, sofern sie das Wesen als ein existierenden zu sein hat, ist dieses Dasein, dieses Wesen der Religion der Zweck der Religion selbst, so daß sich in der Positivität, die die Vorgegebenheit des Gegenstandes meint, zugleich auch mit darstellt die Zweckbezogenheit dieser positiven Wissenschaft auf das Dasein Ihres Gegenstandes. Nicht nur wird also der allgemeine Wesensbegriff von einem Gegenstand abgenommen, sondern sogleich hat diese Wissenschaft ein elementares Interesse an der Existenz dieses Wesens und arbeitet auf die Existenz dieses Wesens hin. Sie hat insofern, würde man sagen, die Praxis dieser Religion zu ihrem Ziel und deshalb ist für die Theologie ein unabdingbarer, konstitutiver Charakter die Ausrichtung auf den praktischen Zweck, der in der Religion mit ihr selbst gegeben ist und dieser praktische Zweck, der in der Religion schon da ist und der von der Theologie, von der Wissenschaft nur wahrgenommen wird, ist das Dasein der Religion. Das Wesen ist Erkenntnisgegenstand, das Dasein dieses Wesens ist der praktische Zweck der Theologie, beide Momente vereinigt in dem Begriff der Positivität. Das bedeutet für Schleiermacher daß er die Wissenschaft, die Theologie nur interpretieren kann im Hinblick auf die je bessere Realisierung des Wesens der besonderen Religion durch diejenigen, die durch ihr Interesse an dieser Religion mit ihr verbunden in der religiösen Gemeinschaft zusammenleben. In seiner Terminologie heißt das: "Positive Wissenschaft ist eine Wissenschaft im Dienst der religiösen Gemeinschaften". Sie ist nicht eine sich selbst genügende, theoretische Reflexion, eine Begriffsarbeit sondern sie ist begriffliche Arbeit für die bestehende religiöse Gemeinschaft und ihre rechte Organisation.

Der Ausdruck, der dafür fällig ist, heißt natürlich "Kirchenleitung" Die Theologie ist positive Wissenschaft, sofern sie sich verantwortlich weiß für eine rechte Leitung der kirchlichen Gemeinschaft der Glaubens, der Religion. Und zwar eine

rechte Gemeinschaft, die weiß, daß sie in jedem Augenblick in der Gefahr steht, sich von fremden Einflüssen bemächtigen zu lassen. Um dem zu wehren und um diese Religion in ihrer Eigentümlichkeit zu erhalten, ist die Theologie eine Anbildung der Religion in einem bestimmten Stadium ihrer geschichtlichen Entwicklung. D. h. Schleiermacher kann die positive Wissenschaft der Theologie sowohl interpretieren im wissenschaftstheoretischen Ausgang von der spekulativen Theorie der Ethik als auch herkommend von der geschichtlichen Entwicklung und Verwirklichung einer bestimmten Religion, also hier konkret des Christentums. Einerseits ist die Theologie eine Besonderung des allgemeinen Begriffs von Wissenschaft bis auf die unterste Stufe, auf der anderen Seite ist Theologie etwas, was entstanden ist in der Entwicklung, im Vollzug, in der Bewegung der christlichen Religion. Es ist die christliche Religion in ihrer kirchlich geschichtlichen Entwicklung, die zur Ausbildung der Theologie gedrängt hat, der zugleich auch mit der Ausbildung der Theologie als einer echten Erkenntnis die Aufgabe gestellt war, die nicht zu allen Zeiten mit gleicher Dignität gelöst wurde, nämlich dieses Besondere von Wissenschaft zu interpretieren, zu verstehen aus einem höchst Allgemeinen.

Also, Wissenschaft, noch einmal, im Sinne, wie Schleiermacher sie für die Theologie reklamiert, ist dieses *confinium*, das sich verdankt sowohl der Realität von Religion in der Geschichte wie auch der Konstruktion von Wissenschaft im Element des dialektischen Begriffs. Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit sind für Schleiermacher insofern zwei Charaktere, die gleich wesentlich sind für das Verständnis und für die Ausbildung von Theologie, so, wie er sie auf dem Boden seines Wissenschaftsverständnisses meint entwickeln zu müssen. Sie ist eine Theorie, die sich bewegt zwischen spekulativer Dialektik und kirchlicher Geschichte und Praxis. Diese Vorstellung hat Schleiermacher gleich zu Beginn seiner Darlegung über das Studium der Theologie vorgetragen in den ersten Paragraphen und er hat hier in dieser Einleitung in den Paragraphen 20ff zugleich auch einen ersten strukturellen Umriß dessen, was als diese Theologie in Betracht zu kommen hat, entworfen. Da-

bei wiederholt sich, sozusagen im corpus der Theologie, die eigentümliche Zwischenstellung, die der Theologie im Ganzen zwischen Wissenschaft und Religion eignet. Denn Schleiermacher meint, die Theologie gliedern zu sollen - gemäß dieser Zwischenstellung - in einen theologischen Teil, der von besonderer Affinität nach der Seite der Wissenschaft ist, und diesen ersten Teil umschreibt er mit dem Begriff der philosophischen Theologie. In einem anderen Teil, der in einer spezifischen Affinität zum religiösen Leben selbst steht, und dies ist die praktische Theologie, die im Grunde eine Technik ist, eine Technik, die angewandt wird im Leben einer religiösen Gemeinschaft zu deren Stabilisierung, zu deren Erhaltung und Erweiterung. Das Zwischenglied zwischen diesen beiden Extremen innerhalb der Theologie selbst, das Zwischenmoment ist von ihm umschrieben als das eigentliche corpus, nämlich die historische Theologie. Es ergibt sich also aus der Zwischenlage der Theologie auch die systematische Disposition des Begriffs selbst und diesen ersten Begriff der philosophischen Theologie, mit dem sozusagen die Grundlagen in dieser positiven Wissenschaft vollzogen werden, mit diesem Begriff hat es auch noch seine Schwierigkeiten. Schleiermacher hat diesen Begriff eher als ein Postulat aufgestellt, denn daß er auf bereits ausgeführte Formen dieser philosophischen Theologie zurückgreifen konnte. Er konnte die Aufgabe umschreiben, die Aufgabe bezeichnen, die einer solchen Theologie notwendigerweise gestellt ist, denn an ihr hängt es, ob Theologie überhaupt den Rang einer Wissenschaft gewinnen kann. Es muß in der Theologie selbst, in der christlichen Theologie, der Zusammenhang ihrer selbst mit der reinen Wissenschaft, der Ethik, konkretisiert und realisiert werden, wenn der Theologie überhaupt der Charakter einer allgemeinen, eines allgemeinen Wissens zukommen soll. Das bedeutet, daß Schleiermacher der Auffassung ist und das am Anfang auch mit aller Deutlichkeit sagt, daß jeder Versuch einer nur empirischen Begründung der Theologie, der christlichen Theologie zum Scheitern verurteilt ist. Die empiristische Begründung ist gekennzeichnet durch die schiere Willkür, die keinerlei Ausweisung hat, denn in der Fülle des hi-

historisch vorgegebenen an christlichem Bewußtsein und an christlicher Vergesellschaftung ist in sich selbst keineswegs so richtungweisend, daß ihm entnommen werden könnte, was das legitime, was das eigentümliche, was das innerste Wesen der christlichen Religion als der christlichen ausmacht. Um dieses, was den inneren Sinn, was die innere Konstanz, die Verbindlichkeit und die Authentizität christlicher Religion ausmacht, das kann nur gewonnen werden, wenn dabei der Ausgang gewählt wird von demjenigen, was den Anspruch auf höchste Allgemeinheit erheben kann. Und das bedeutet, die Theologie kommt nicht umhin um ihres beanspruchten allgemeinen Wissens willen, den Ansatz zu wählen jenseits der christlichen Religion selber in der Zone des höchsten allgemeinen spekulativen Wissens der Ethik. Um davon auszugehen, daß Religion als eine besondere Tätigkeit des menschlichen Geistes sich aufweisen und darlegen läßt und daß zugleich über diese Erkenntnis Ihrer Eigenartigkeit der Geistestätigkeit des Menschen hinaus auch aufweisen läßt in ihrer inneren Differenziertheit. Die Kategorie der Religion ist kein monolithischer Begriff sondern ein in sich der Differenzierung fähiger und bedürftiger Begriff und dieser Fortschritt der begrifflichen Bestimmung vom Allgemeinen in das Besondere hinein nimmt seinen Ausgang jenseits der Theologie als einer positiven Wissenschaft in dem spekulativen Raum, um einen Übergang zu vollziehen aus dieser reinen Spekulation in einen Bereich der Erkenntnis, der nicht mehr entraten kann der historischen Besonderung. In der höchsten Wissenschaft kann so etwas wie ein Absehen von Epirie noch statthaben, in jedem weiteren Fortschritt in die Sonderung hinein wird die Verflechtung mit dem historisch empirisch Gegebenen immer größer und die positive Wissenschaft von Theologie ist jener Status der Spezifikation von Wissenschaft, wo diese Zusammengehörigkeit schlechterdings unverzichtbar ist, auf die der untersten Stufe der Sonderung des Allgemeinen. Dieser Einsatz und dieser Übergang, der in der philosophischen Theologie zu vollziehen ist, geschieht in der Absicht und zu dem Zweck, daß für die Wissenschaft der Theologie wie für die Praxis der Kirche ein verbindlicher und authentischer Begriff vom eigentümlichen Wesen des Christentums gewonnen wird. Die Aufgabe der

philosophischen Theologie ist zum Einen die Erhebung dessen, was als das Wesen des Christentums zu gelten hat und zwar als das Wesen des Christentums nicht nur zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern im Lauf der Entwicklung, der Geschichte, so daß zu jedem Zeitpunkt die Theologie auch darüber kann Rechenschaft ablegen, in wie weit in jenem Zeitpunkt das Wesen des Christentums zur reinen Darstellung gelangt ist. Insofern stellt sich für die philosophische Theologie im Sinne Schleiermacher eine doppelte Aufgabe: Zum Ersten gilt es zu erarbeiten das, was das allgemeine Wesen des Christentums ausmacht, zum Anderen, und das ist die zweite Aufgabe, die genauso wichtig und entscheidend ist, die Entwicklung des Christentums zu begreifen. Die Entwicklung des Christentums vom Zeitpunkt seines Entstehens bis zu dem Zeitpunkt seines jeweils gegenwärtigen Standes. Diese doppelte Aufgabe ist für die philosophische Theologie die Zweckbestimmung, der sie zu dienen hat. Und diese Zweckbestimmung wird von ihr nur erreicht, indem sie sich einläßt auf das Material, das als empirisches vorgegeben ist und indem sie übt eine Methode, ein Verfahren, welches weder empirische Induktion noch spekulative Deduktion ist sondern welches den aus der Reflektion gewonnenen Allgemeinbegriff in eine vergleichende Beziehung zu der empirischen Realität des Christentums setzt, so daß in einem komparativen Verhalten dieser Wissenschaft zwischen Begriff und Anschauung ausgemittelt wird dasjenige, was als die nächstpassende Rahmenvorstellung für das Wesen des Christentums in Betracht kommen kann. Dieser Begriff des Christentums ist, so wie ihn die philosophische Theologie erarbeitet, nie als ein endgültiger und absoluter zu verstehen sondern ist jeweils ein Näherungswert, freilich ein solcher, der in seinem Näherungscharakter auch den Anspruch auf verbindliche Allgemeinheit erheben kann und muß. Er kann sich nicht davon suspendieren, etwa mit dem Hinweis auf die Unvollständigkeit dieses Begriffes, kann nicht auf die Allgemeinheit verzichten. Sondern beides geht hier durchaus zusammen, die Unfertigkeit des Wesens des Christentums wird die Notwendigkeit einer fortschreitenden Extrapolation seiner Bestimmung, und der Charakter der Allgemeinheit, der jeweils erreicht ist. Diese kritische Prozedur ist eine

charakteristische Funktion, die jene Wissenschaften zu übernehmen haben, so sagt Schleiermacher, in denen vom Allgemeinen zum besonderen der Übergang vollzogen wird. Während beim Übergang vom Besonderen zum konkreten Realen nicht mehr das Verfahren der Kritik zur Anwendung gegeben ist, hier handelt es sich dann um die Einflußnahme auf die jeweils realisierte Gegenständlichkeit einer solchen wissenschaftlichen Erkenntnis. Das wäre die Technik. Sofern aber für die philosophische Theologie nicht nur die Zweckbestimmung in Rechnung zu stellen ist, die innere Zweckbestimmung sondern auch zu berücksichtigen ist, daß es ihr, wie der Theologie im Allgemeinen, beschieden ist unter der praktischen Maßgabe, nämlich dem Zweck der Kirchenleitung zu dienen, daß demzufolge sich auch diese praktische Abzweckung in ihr widerspiegeln muß. Und der Niederschlag, der Ausdruck dieser praktischen Abzweckung aller Theologie innerhalb der philosophischen ist ihre Unterscheidung in zwei Disziplinen, den beiden Disziplinen der Apologetik und der Polemik. Diese beiden Disziplinen der philosophischen Theologie sind nicht etwa aus ihrem Begriff zu erheben sondern diese Unterscheidung ergibt sich aus der Tatsache, daß Theologie im Interesse praktischer Religion und konkreter Kirchenleitung steht, also eine Bestimmung die aus der äußeren Zwecksetzung nicht aus dem inneren Zweck der philosophischen Theologie erwächst. Wobei dann diese Unterscheidung sich auch im Konkreten orientieren kann, und das ist die Rückbindung an die Aufgabenstellung für die philosophische Theologie, Rückbindung an die Doppelheit der Aufgabe, nämlich einerseits Wesensbestimmung zu liefern und andererseits die Entwicklung des Christentums ebenfalls aufzuzeigen, so daß man mit Bezug auf die beiden Disziplinen für Schleiermacher sagen kann, daß wie die apologetische Theologie in der Hauptsache ihre Orientierung hat an der Gewinnung des adäquaten Wesensbegriffs vom Christentum, so hat die polemische Theologie ihr eigentlich nächstgelegenes Objekt in der Entwicklung des Christentums, sofern im historischen Verlauf des christlichen Lebens durchaus nicht immer das reine Wesen des Christentums in Erscheinung getreten ist, sondern daß hier

immer die Differenz zwischen Dasein des Christentums und Wesen des Christentums eine Rolle gespielt hat. Und auf die kritische Unterscheidung zwischen Dasein und Wesen des Christentums geht vor allem die polemische Theologie, nicht auf die Bedingung des reinen Wesensbegriffs sondern auf die Frage, in wieweit dieses Wesen auch real existent geworden ist. Insofern verklammert Schleiermacher wiederum die beiden Differenzierungen in dem Begriff der philosophischen Theologie so, daß er die aus der äußeren Zwecksetzung sich ergebende Unterscheidung spezifiziert unter Heranziehung und im Hinblick auf die aus der inneren Zwecksetzung sich ergebende Doppelaufgabe über Wesen und Entwicklungsbegriff des Christentums. Diese philosophische Theologie ist für Schleiermacher Desiderat geblieben. Er hat wiederholt an den verschiedensten Stellen die Notwendigkeit, die Unerläßlichkeit der Entwicklung dieses Teils der Theologie hervorgehoben und betont behauptet, daß es mit der Theologie im Ganzen nur eigentlich zu einem sinnvollen und befriedigenden Entwicklungsstand kommen könne, wenn es gelingt, die bis dahin nur erst fragmentarisch und in Ansätzen zum Vorschein gekommene philosophische Theologie zu vervollständigen und als ein System tatsächlich auszuführen. Ich möchte in der nächsten Stunde nur noch die beiden Teile Historische und Praktische Theologie in Kürze skizzieren, denn das Entscheidende ist in der Tat bei Schleiermacher die Fundierung dieser beiden Elemente in der philosophischen Theologie.

Freitag 13.6.1980 - Historische & Praktische Theologie

Wir haben gestern versucht, in die Betrachtung des Begriffs von Theologie einzutreten, wie Schleiermacher ihn in seiner „Kurzen Darstellung des Studium der Theologie“ von 1811 bzw. 1830 entwickelt hat. Und zwar habe ich versucht, die Zwischenstellung seines Theologiebegriffes zwischen der strengen Wissenschaft und dem Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit in der christlichen Religion zu umschreiben: Theologie als Bindeglied, das mit dem einen seiner Elemente noch

hereinreicht in den Bereich der Wissenschaft, wie es mit dem anderen Element schon hinübergeht in den Raum des praktischen Lebens der christlichen Gemeinde. Und daß für Schleiermacher eine entscheidende Rolle in diesem Zusammenhang spielt jener erste Teil seiner Theologie, nämlich die sogenannte philosophische Theologie, die es sicher stellen muß, daß Theologie als Wissenschaft überhaupt begründet werden kann. Die Wissenschaft der Theologie, die für Schleiermacher offenbar eine unabweisbare Aufgabe ist. Wenn Theologie gebildet werden soll, muß sie den Rang der Wissenschaft haben. Das aber bedeutet, daß sie angeschlossen sein muß an jene Wissenschaften, die als die oberen Prinzipienwissenschaften schlechthin Geltung haben. Nicht an beide zugleich, wohl aber an diejenige, bei der es sich handelt um die eigentümliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins und Lebens als eines vernünftig handelnden, wirkenden und nach außen sich darstellenden Lebens. Diese philosophische Theologie, wie er sie nennt, ist ihrer Natur nach alles andere als eine spekulative Disziplin sondern sie gehört im strengen Sinn des Wortes hinein in den Bereich, der von ihm als positive Wissenschaft umschrieben wird. Und das heißt, es geht hier um eine individuelle geschichtliche Realität als Gegenstand dieser Wissenschaft, den es zu erkennen gilt, wiewohl aus dem Bereich des Allgemeinen die notwendigen und zulänglichen Begriffe müssen und können gebildet werden. Diese philosophische Theologie hat im Sinne Schleiermachers die elementare Aufgabe, dasjenige auszumitteln, was die unverwechselbare Eigentümlichkeit des Christentums im Gesamtbereich der Menschheitsgeschichte ausmacht. Und dieser erste Teil wird von ihm mit dem Begriff der Apologetik belegt, nicht als ob es sich dabei um so etwas wie um eine Verteidigungsstellung handelte, wohl aber nimmt er darin Elemente auf, die sich aus dem Zusammenhang der Theologie mit der Ethik ergeben. In der Schrift von 1830 hat er in einem Paragraphen auf die Unerläßlichkeit hingewiesen, die darin besteht, daß in der philosophischen Theologie jedenfalls auch die Nachweisung erbracht werden muß, daß die allgemeine Religionsform und die eigentümlich gebildete ehrliche Religionsform, ihre Vergemeinschaftung in der Kirche, nicht in einem verderblichen und

zerstörerischen Gegensatz zu der Gesamtentwicklung des menschlichen Geistes steht, sondern daß der Nachweis in der Theologie erbracht werden muß, daß die Realität von Religion und Kirche für diese Entwicklung des menschlichen Geistes eine Notwendigkeit sei, so daß bei Ausfall dieser Realitäten diese Entwicklung nicht nur empfindlich gestört sondern in ihr Gegenteil verkehrt werden müßte und könnte. Aber nachzuweisen ist freilich, daß diese Nachweisung nicht einfach im Sinne einer schlechten Adaptation zu interpretieren ist, als wolle sich damit die Theologie gleichsam ein Eintrittsbillett in den Kulturraum der Menschheit erwerben sondern man muß auch die andere Seite bei diesem Konzept ins Auge fassen, die eine eminent kritische Bedeutung und Funktion hat. Daß nämlich wenn immer in dem kulturellen Großraum von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft Kräfte auftauchen, die an der Religion als einer überflüssigen Institution zu rütteln versuchen, dann von ihrer Seite aus mit allem Nachdruck, auf die schlechthinnige Unverzichtbarkeit dieses Elementes aufmerksam gemacht werden müssen, die Resistenz dann ein unerläßliches Gebot für jede Religion, für jede Kirche ist. Wo immer eine Religion von anderen Kulturkräften und -mächten bedroht und in ihrer Existenz gefährdet wird, ist dies das Alarmzeichen, so würde Schleiermacher sagen, für den Niedergang der menschlichen Kultur. Und dann liegt es an diesen Kirchen und an diesen Religionen, diesen bedrängenden und angreifenden Mächten so zu widerstehen, nicht nur in ihrem eigenen Interesse, selbst zu überleben, sondern in ihrem eigentümlichen Widerstand gegen die anderen Mächte verteidigt dann die Religion, die Kirche so etwas wie das Gesamtinteresse der Menschheit an ihrem Bestand und an ihrer Fortbildung und Entwicklung. Es ist insofern nicht ein egoistischer Selbsterhaltungstrieb, der sich dann zur Geltung bringt, sondern es ist das übergreifende Interesse, das in jedem der Teilelemente des kulturellen Ganzen zu walten hat und welches dort verletzt ist, wo eines der integrierenden Bestandteile in seiner Existenz gefährdet oder bedroht wird. Also Nachweisung der Notwendigkeit ist nicht ein-

fach nur Einpassung und Anpassung sondern darüberhinaus auch die Wahrnehmung von etwas, was man in unserer Zeit mit einem vielleicht etwas hochtrabenden Titel das prophetische Wächteramt der Kirche genannt hat.

Das ist in diesem Konzept Schleiermacher keineswegs exkommuniziert, verraten und preisgegeben, sondern steckt durchaus genau in dem Konzept drin, in dem er Kirche zu einem unerläßlichen und integrierenden Bestandteil der kulturellen Menschheitsgeschichte meint machen zu können und zu müssen.

Wobei dann dieser Widerstand, der zu leisten ist, nicht zu verwechseln ist, was er als das zweite Moment der philosophischen Theologie herausgestellt hat, nämlich ihre polemische Komponente, denn für Schleiermacher ist diese Intention im strengsten Sinne bezogen auf die eigene Geschichte der Kirche und der christlichen Religion in ihrer Vergangenheit wie auch in ihrer Zukunft. Polemische Theologie heißt, daß diese Theologie in jedem Augenblick in der Geschichte des Christentums die Frage sich zu stellen und auf die Frage Antwort zu geben hat, inwieweit in dieser Geschichte jeweils in den speziellen Verfassungen und Konstitutionen sich das wahre und eigentümliche innere Wesen des Christentums auch in seiner äußeren Gestalt zu einer überzeugenden Darstellung hat durchsetzen können. Und für jede Gegenwart besteht die Verpflichtung, daß sie nicht nur Verstand hat und Verständnis für das Wesen des Christentums in seiner Vergangenheit, sondern daß jede christliche Gegenwart auch die Pflicht hat, sich zu verstehen auf das Wesen des Christentums. Und sich auf das Wesen des Christentums verstehen heißt, es gegen alle möglichen verdunkelnden Elemente in seiner konkreten jeweiligen Geschichte zur klaren Erscheinung und Darstellung zu bringen. Polemik ist Selbstkritik der christlichen Geschichte und Kirche unter der christlichen Religion. Und diese philosophische Theologie mit ihrer doppelten Aufgabe, dasjenige zu ermitteln, was im Medium des Begriffs als Wesen des Christentums angesagt werden kann und, was von ihr an kritischer Arbeit zu leisten ist im Blick auf die geschichtliche Entwicklung des Christentums. Diese philosophische Theologie bildet das Fundament der

übrigen Elemente und Teile der positiven Wissenschaft der Theologie, wie Schleiermacher sie meint verstehen zu müssen. Nämlich die Grundlage für dasjenige Element, welches das große corpus der Theologie im Ganzen darstellt, die sogenannte Historische Theologie und diejenige Theologie, die dann schon hineinragt in den Bereich der christlichen Kirche, die Praktische Theologie.

Die Historische Theologie ist für ihn jener Teil, in dem das geschichtliche, eigentümliche Wesen des Christentums in seiner Gänze zur Betrachtung für die Theologie gemacht werden muß. Die Entwicklung, die ihrem Anfang nimmt mit dem ersten Auftreten dessen, was als in der Zukunft spezifisch Christliches zu gelten hat bis hin in die Gegenwart, in der das Unabgeschlossene und Unabgeholte dieser Geschichte zum weiteren Austrag in die Zukunft hinein ansteht. Für Schleiermacher ergibt sich eine Dreigliedrigkeit dieses großen Gesamtkomplexes der historischen Theologie, sofern zum Einen in dieser Gesamtgeschichte des Christentums jene Phase unterschieden werden muß, in der sich das eigentümliche, spezifische, individuelle Wesen des Christentums historisch herausgebildet hat. Diese Epoche ist die Epoche der Urgeschichte gewissermaßen des Christentums, in der seine Identität sich konstituiert hat und deshalb ist die Kenntnis des Urchristentums als die Zeit dieser Urgeschichte der Selbstidentifizierung oder der Selbstfindung des Christentums in seiner wesenhaften Identität der erste und grundlegende Teil für die historische Theologie. Und die Folgegeschichte, der weitere Gesamtverlauf ist so etwas wie die Durchdringung weiterer Kreise der Menschheitsgeschichte durch diese gewonnene Identität der christlichen Religion und das bedeutet jeweils Bereicherung und jeweils Modifikation, ohne daß darüber die grundlegende Identität des christlichen Wesens konnte preisgegeben werden. Es sind immer neue Identifikationsprozesse, die dann in dieser Geschichte stattfinden und jeder dieser Identifikationsprozesse im Gesamtverlauf des Christentums, ist verbunden mit dem Risiko der Fremdbestimmung. In der Tat können dann die neu auftretenden Kulturfaktoren zu dominanten Faktoren werden, so daß darüber die Christlichkeit und das identische Wesen des Christentums verloren geht. Insofern steht jede historische Epoche

in der Tat in der Gefahr des Selbstverlustes und der Selbstpreisgabe. Inwieweit es ihr nämlich gelingt, die ursprüngliche Identität des Christentums auch in den neuen Formen und neuen Gestaltungen durchzuhalten oder inwiefern diese neu, von außen herantretenden Elemente oder die eigenen Schwächen dazu führen, daß eine Auslieferung gewissermaßen der Substanz des Christentum, an die Fremdeinflüsse stattfindet. Mit Schwankungen zwischen den Extremen eines völligen Ausverkaufs und dem anderen Extrem einer glorreichen Selbstdarstellung, zwischen diesen Extremen schwankt gewissermaßen der Gesamtverlauf des Christentum, als einer geschichtlichen Entwicklung. Und die historische Theologie, die im engeren Sinne als Kirchengeschichte zu gelten hat, hat die Aufgabe, diese Schwankungsbreite und die Schwankungeausschläge gewissermaßen in jeder Epoche der Geschichte zu diagnostizieren und damit auch so etwas sichtbar zu machen wie eine Grundlinie in der Entwicklung des Christentums in seiner bisherigen Geschichte, um deren Fortsetzung dann auch die Gegenwart bemüht sein muß. In der Abhandlung schon dieses Teils der historischen Geschichte macht sich bei Schleiermacher die Unterscheidung bemerkbar, die einen Leitfaden darstellt auch in den folgenden Partien, nämlich die Unterscheidung zwischen christlichem Leben und christlicher Lehre. Seine These ist, daß dasjenige, was als Wesen des Christentums zu gelten hat, vorzüglich in diesen beiden Funktionen konkreter Lebenswirklichkeit von Menschen in gemeinschaftlichen Beziehungen und in Lehrbildungen sich darstellt und ausdrückt. Die Gestaltung eines gemeinsamen Lebens und die Bildung einer gemeinschaftlichen Lehre sind die beiden Funktionen, die mit dem geschichtlichen Christentum von früh an aufgetreten sind und verbunden sind. Eine Kirchengeschichte hat die Aufgabe, genau diese beiden Funktionen in Sonderheit zu beurteilen und zu betrachten. Die Funktion der Lehre in der Dogmengeschichte, die Funktion der Lebensgestaltung vornehmlich in dem, was im engeren Sinne als Kirchengeschichte zu gelten hat, wo es vor allem um die Sozialisationsformen der christlichen Kirche im Lauf ihrer Geschichte geht. Mit der Unterscheidung aber schon in dem Teil der historischen Theologie zwischen Lehre und Leben reflektiert Schleiermacher auch

auf das Moment, was nun als äußeres Verhältnis für den Bestand des Christentums von wesentlicher Bedeutung geworden ist im Laufe der Zeit und von Anfang an, nämlich daß einerseits das Christentum mit einer Lehre eine charakteristische Affinität aufweist gegenüber der Kulturentwicklung auf dem Gebiet der Begriffs-, Urteils- und Erkenntnisbildung. Mit seiner Lehre berührt das Christentum von früh an stets jene Entwicklungen, die sich auf dem Gebiet der Wissenschafts- und Philosophieentwicklung abgezeichnet haben und die Kirchen- und Dogmengeschichte ist voll von solchen wechselseitigen Beeinflussungen, von Rezeptionen und Abstoßungen, die in der Theologie stattgefunden haben. Während dort, wo es sich um die Gestaltung des christlichen Lebens handelt, ebenso unverkennbar die Zusammenhänge und die Berührungen und Überschneidungen auch mit dem Gesamtbereich dessen, was man das gesellschaftliche Leben der Menschheit nennen kann, stattfinden. Überschneidungen, die vor allem dann signifikant werden, wenn die speziellen Beziehungen zwischen staatlicher Organisation und kirchlicher Organisation anstehen, so daß sich hier besondere Aufgaben für die historische Theologie ergeben, nämlich zum einen die Überprüfung, in welchen Zusammenhängen jeweils steht die Ausbildung der kirchlichen Lehre zu den gleichzeitigen, den zeitgenössischen oder auch den vorausgehenden begrifflichen, theoretischen Erkenntnisleistungen in der Kulturgeschichte der Menschheit und auf der anderen Seite dort, wo es um die jeweils besondere Formation des gemeinschaftlichen Lebens der Christenheit geht, hat die Dogmengeschichte in erster Linie zu achten auf die Art und Weise, wie Gesellschaftsformen aus der Umwelt rezipiert oder verweigert werden, wie hier Übernahmen und auch Abstoßungen erfolgen, unter Umständen vielleicht falsche Anpassungen, falsche Rezeptionen stattfinden. Daß z. B. Organisationsmodelle des politischen Lebens umstandslos auf das christliche Gemeinschaftsleben übertragen werden, statt daß hier aus der besonderen Eigenart des christlichen Wesens die entsprechende Veränderung und kritische Modifikation stattfindet. Diese Doppelung von Leben und Lehre als Ausdrucksgestalten des christlichen Wesens erscheint bei

Schleiermacher dann ausdrücklich in dem letzten Teil seiner historischen Theologie, die es nicht mit dem Gesamtverlauf von der Zeit des Urchristentums bis zur Gegenwart zu tun hat, sondern mit just der Gegenwart selbst, mit dem jeweils gegenwärtigen Zustand der christlichen Religion und der christlichen Kirche. Diese notwendige Kenntnis, wie Schleiermacher sagt, wird von ihm sofort differenziert, je nach dem, ob die Aufmerksamkeit gerichtet ist auf die Erscheinung der Lehre oder auf die besondere Zuständigkeit und Verfassung, in der sich das christliche Leben, die christliche Kirche der Gegenwart befindet. Seiner Unterscheidung, die er terminologisch vornimmt, lautet: Es ist festzustellen, was als Dogmatische Theologie zu gelten hat und dogmatische Theologie wäre die auf den Begriff gebrachte, jeweils gegenwärtige Lehrmeinung, die in einer kirchlichen Gemeinschaft herrscht und besteht. Und von dieser dogmatischen Theologie wird als Parallele unterschieden die kirchliche Statistik, womit nicht gemeint ist statistische vergleichende Erhebungen sondern Statistik, diesen Begriff hat Schleiermacher einfach gebildet von dem Begriff des Status. Der Status der Kirche in der Gegenwart, den gilt es zu erforschen und diejenige theologische Disziplin, die sich mit dem Status der Gegenwart befaßt, wird von ihm eben kirchliche Statistik genannt. Bei der Dogmatik ist also zu beachten, daß diese Disziplin, die dogmatische Theologie, für Schleiermacher nicht etwa Grundlagenwissenschaft in der Theologie ist, sondern das letzte Element der historischen Theologie. Es ist zeitgeschichtliche Theologie, die hier betrieben wird, und nicht etwa urgeschichtliche Theologie. Sondern es kommt darauf an zu ermitteln, was in der Gegenwart tatsächlich an lebendigen Gehalten der Lehre in kirchlichen Gemeinschaften Allgemeingut ist. Diese Aufgabenbestimmung scheint mir deshalb wichtig zu sein, weil Schleiermacher damit als unveräußerlich offenbar für die christliche Kirche angesehen hat einen Lehrkonsens, der ermittelt werden muß, wobei freilich in seinen eigenen Auskünften über die Feststellung dieses Lehrkonsenses eine merkwürdige Differenz sich abzeichnet, die ich mir selbst auch nicht erklären kann. In der „Kurzen Darstellung“ hat er, wo er auf die Normativität der dogmatischen Theologie zu sprechen kommt, abgehoben

darauf, daß alle Lehrsätze, die als gültig in einer gegenwärtigen Kirche anerkannt werden dürfen, ihre Legitimität nachweisen müssen und in ihrer Legitimität ausweisbar sein müssen in Bezug auf den Kanon des Neuen Testamentes, auf den neutestamentlichen Kanon als den inneren, ideellen Gehalt, als die authentische Norm in der Geschichte des Christentums. Und nur in einem sekundären Sinne kann auch der Konsens gegenwärtig herrschender Lehre mit den Bekenntnisbildungen einer Kirchengemeinschaft in Betracht gezogen werden. In seiner Glaubenslehre von 1831 also, man kann es kaum historisch erklären, hat er stattdessen als die primäre, normative Größe für die dogmatische Theologie den Gehalt der Bekenntnisschriften, der symbolischen Schriften eines bestimmten Kirchentums herausgestellt. Und nur dort, wo eine solche Nachweisung nicht erfolgen kann, ist für ihn der Rückgriff auf den neutestamentlichen Kanon eine ergänzende und ersatzweise taugliche Legitimationsgrundlage. Im einen Fall also Bekenntnisschriften als Norm für dogmatische Theologie, im anderen Falle wird als diese primäre Norm herausgestellt der neutestamentliche Kanon. Ich glaube, daß dieses Schwanken für Schleiermacher Konzeption keineswegs nur zufällig ist sondern hier setzt sich durch die Spannung, die in seinem Begriff der Theologie tatsächlich besteht, zwischen ihrer wissenschaftlichen Anbindung einerseits und ihrer kirchlichen Treue und Verpflichtung andererseits. In ihrer Wissenschaftlichkeit ist nach dem Verständnis Schleiermachers in der Tat die Theologie gehalten, dasjenige, was in ihrer exegetischen Disziplin als neutestamentlicher Kanon erarbeitet worden ist, dies auch als Kanon der übrigen Teile der Theologie in Betracht zu ziehen. D. h. was die exegetische Disziplin als neutestamentlichen Kanon erarbeitet hat, dies auch muß Kanon bleiben für diejenige Kenntnis des Christentums, die sich auf den gegenwärtigen Zustand richtet, auch gelten also für die dogmatische Theologie. In dem Augenblick also, wo sozusagen die Dogmatik als eine Hauptdisziplin und in Selbstständigkeit bearbeitet wird, wird die Beziehung und der Hinblick auf die kirchliche Situation offenbar maßgeblicher als die Erinnerung an die exegetischen Grundlegung und es

tritt demzufolge dasjenige als normative Größe auf, was nun einmal in einem bestehenden Kirchentum, für das die dogmatische Theologie Verantwortung zu tragen hat, als allgemein gültige Lehre in Geltung steht, mithin der Bezug auf die Bekenntnisschriften als die Primärnorm dogmatischer Theologie, so daß dabei die neutestamentliche Normierung nur als eine im Notfall auch noch mögliche in Betracht gezogen wird. Die Lehrbegründung auf der einen Seite und die Beurteilung dessen, was als gegenwärtiger Lebenszustand der Kirche in Betracht zu ziehen ist, sind die beiden Teile, die so etwas wie die Gegenwartskunde der Theologie ausmachen. Und bei Schleiermacher leidet es auch keinen Zweifel, daß dabei die Lehre keineswegs als das Primäre in Rechnung zu stellen ist, sondern es ist an Hinweisen kein Mangel darauf, daß für ihn die Lebenswirklichkeit der christlichen Religion einer christlichen Gemeinschaft das Grundlegende ist und die Lehre nur als ein Element aus diesem Lebensganzen verstanden werden kann. Daß es bisher nur zur Ausbildung der Lehre als einer besonderen Form gekommen ist, das ist für ihn eine historische Zufälligkeit. Es ist für ihn durchaus denkbar, daß neben der dogmatischen Theologie auch so etwas wie eine kultische Theologie oder eine ethische Theologie auftreten könnte, eine wissenschaftliche Bearbeitung eines besonderen Elements Innerhalb des Lebensstrom der christlichen Kirche und Gemeinde, die als Ganzes Gegenstand der sogenannten Statistik ist. Denn diese kirchliche Statistik umfaßt nach seinem Verständnis sowohl die Betrachtung der inneren Beschaffenheit gegenwärtigen Kirchentums wie auch die äußeren Verhältnisse desselben. Das heißt, bei der inneren Beschaffenheit, daß dabei zunächst einmal der Blick gerichtet werden muß auf die Art und Weise, wie ein Gemeingeist, sagt Schleiermacher diese christliche kirchliche Gemeinschaft durchdringt, wie lebendig dieser Gemeingeist in einer solchen Gemeinschaft tatsächlich ist, das muß Gegenstand einer Betrachtung, einer Untersuchung einer solchen kirchlichen Statistik in erster Linie sein. Und im Vergleich dazu ist zu prüfen, welche besondere Form und Gestalt eigentlich dieses Kirchentum angenommen hat. D. h. es muß vor allen Dingen geprüft werden, wie sich das Verhältnis zwischen Klerus und Kirchenvolk entwickelt

hat. Und man kann durchaus feststellen, daß in dem Maß, in dem der Gemeindegeist an Stärke und Kraft abnimmt, dieser Gegensatz kräftiger wird. Je weniger Gemeindegeist in einer kirchlichen Gemeinde herrscht, desto kräftiger ist der autoritäre, der autoritative Gegensatz zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk. Und dieses zu betrachten und zu beurteilen ist für die Theologie der Gegenwart deshalb von so eminenter Bedeutung, weil in dieser Theologie der Gegenwart gewissermaßen die Kenntnisse vorbereitet werden auf die aufbauend dann kirchliche Praxis auch getrieben werden muß. Und dort, wo eine solche Schwächung des christlichen Gemeindegeistes erkennbar ist, demzufolge eine Verhärtung des Gegensatzes von Klerus und Laien, dort wird es die Aufgabe der praktischen, akuten Kirchenleitung sein müssen, jenen Gegensatz zu mindern, diese Erstarrung aufzulösen und den Gemeindegeist zu kräftigen. Das sind dann die konkreten Aufgaben, die sich jeweils dann aus der Erkenntnis des Zustandes ergeben. Mit dieser Betrachtung der inneren Beschaffenheit in der Differenz zwischen Geist und Form geht dann in dieser kirchlichen Statistik ein Weiteres einher, daß nämlich die äußeren Verhältnisse eines Kirchentums genauso sorgfältig betrachtet werden müssen. Bei den äußeren Verhältnissen hat Schleiermacher im Auge sowohl das Verhältnis eines je besonderen Kirchentums zu den übrigen christlichen Kirchenformationen wie auch zu den übrigen Religionserscheinungen auf dieser Erde. Das ist die eine Seite. Und zum Weiteren die Beziehung zwischen dieser besonderen religiösen Gemeinschaft und nichtreligiösen Gemeinschaften nämlich wiederum das Verhältnis, in dem die christliche Lebenswirklichkeit steht zu dem Stand der wissenschaftlichen Entwicklung der Zeit und steht zu der politischen Organisation der Menschheit seiner Zeit. So daß in der Tat der Begriff der kirchlichen Statistik bei ihm ein universales Ausmaß annimmt, eine von ihm geforderte Theorie gegenwärtigen Christentums. Wobei in dieser universalen Theorie z. B. die ökumenische Theologie nur einen Bestandteil bildet, denn Schleiermachers Forderung geht dahin, daß diese kirchliche Statistik nicht beschränkt werden kann auf die Situation eines je eigenen Kirchentums sondern daß es im Grunde erforderlich ist, daß diese Theorie übergreift

über die Christenheit im Ganzen. D. h. es muß eine Theorie sein, die die Situation aller christlichen kirchlichen Gemeinschaften auf der Erde in einer bestimmten Zeit wahrnimmt, ihren Entwicklungszustand kennt, prüft und darüber hinaus auch die Zusammenhänge mit den übrigen Kulturfaktoren in Rechnung stellt. Nur unter einer solchen Voraussetzung, meint Schleiermacher, kann in der Tat eine angemessene Grundlage und Voraussetzung dafür geschaffen werden, daß Entscheidungen von Kirchenleitungen nicht in Einseitigkeiten steckenbleiben. Und für ihn ist es eines der wichtigsten Desiderate, neben der Forderung, daß die philosophische Theologie endlich aus ihrem Zustand des Unfertigen herausgebracht werde, daß diese kirchliche Statistik endlich in Gang gesetzt wird, denn er weiß sehr genau, daß von ihr nur Fragmente und höchst fragwürdige Bruchstücke in der Gegenwart vorhanden sind. Was als Symbolik bisher traktiert worden ist, meint er, sei zwar ein in der Tat nicht unerhebliches Element innerhalb einer solchen umfassenden Theorie gegenwärtigen Christentums, aber eben doch nur ein relative belangloses Element, weil dabei wesentliche Lebensmomente, auf die es ankäme, keinerlei Berücksichtigung in einer solchen Symbolik finden können. Hier wird eine Aufgabe gestellt, glaube ich, die in der gegenwärtigen theologischen Situation nocheinmal einen neuen Apell bedeuten könnte, eine Herausforderung, die bis dato, wie ich meine, keineswegs in der Weite und in der Intensität, mit der sie von Schleiermacher gefordert worden ist, in Angriff genommen wurde, eine Theorie also, die nicht sich begnügt mit der kritischen Reflektion nur der Lehre, sondern diese Lehre selbst einbezieht in das, was von Schleiermacher Leben des Christentums, d. h. Leben von Christen inmitten von allen Übrigen menschlichen Gemeinschaften dieser Erde genannt wird. Was gelegentlich als Soziologie des Christentums in der Gegenwart verlangt wird, ist wiederum gemessen an der Programmatik Schleiermacher ein Teilschritt innerhalb dessen, was zu leisten wäre, wenn dieser Anspruch einigermaßen erfüllt werden sollte. Auf diesem Fundament aber, meint Schleiermacher der ausgebreiteten historischen Theologie, die ausmündet in dogmatische Theologie und kirchliche Statistik, auf diesem wissenschaftlichen Fundament muß dann die

besondere Technik der praktischen Theologie, die es mit Kirchenleitung im differenzierten Sinne des Wortes dann zu tun hat. Wie die philosophische Theologie im Wesentlichen das Geschäft der kritischen Vermittlung zwischen dem spekulativen Element der Ethik und dem wissenschaftlichen der Theologie darstellt, so bildet die praktische Theologie das technische Medium zwischen Wissenschaft und kirchlicher Organisation, zwischen Wissenschaft und Kirchenleitung. Deshalb kann Schleiermacher auch diese Disziplin der praktischen Theologie unter den Titel der Technik stellen, wie er die philosophische Theologie grundsätzlich unter den Titel der Kritik gestellt hat. Der wissenschaftliche Gehalt der philosophischen Theologie besteht in dem kritischen Verfahren und der besondere Gehalt der praktischen Theologie darin, daß sie Technik ist, wobei es nicht um theoretische Einsichten also geht sondern bereits um den Entwurf von bestimmten Regeln, in denen die Ausübung des kirchlichen Regimentes seine Umschreibung und seine Wegweisung erfährt. Es ist eine durchaus handlungsorientierte Disziplin, in der auch Handlungsanleitungen für die Kirchenleitung entwickelt werden, Regeln, nach denen zu verfahren ist. Dabei wird von Schleiermacher eine Differenzierung dieses Begriffs von Kirchenleitung vorgenommen in dem Sinne, daß er zurückgreift auf diejenigen Verhältnisse, die schon zu Beginn des christlichen Kirchenwesens am Platz waren, daß nämlich sich eine Kirche konstituiert aus dem Zusammenhang von einzelnen, lokalen Gemeinschaften mit anderen ihrer nächsten Nachbarschaft, daß überlokale Vereinigungen entstehen, ohne daß darüber freilich die lokale Identität und Selbstständigkeit eine Einbuße erleidet. Diese Kirchenleitung, die orientiert ist an der Leitung der einzelnen, lokalen Gemeinde wird von ihm als Kirchendienst charakterisiert und näherhin beschrieben in seinen Funktionen und das übergeordnete Element, das überlokale Moment der Kirchenleitung wird von ihm mit dem Begriff der Kirchenregimente im engeren Sinne bezeichnet. Dabei ist es, glaube ich, wesentlich, daß unverkennbar der hauptsächlichliche Akzent dieser Abhandlung fällt auf die Darlegungen und Ausführungen über den Kirchendienst als die besondere leitende Tätigkeit in der einzelnen Gemeinde. Auf diesen Teil legt Schleiermacher

den allergrößten Wert, denn Kirchenleitung, so kann er in diesem Teil sagen, ist ihrem Wesen nach Seelenleitung. Ein etwas merkwürdig klingender Ausdruck, der aber sehr genau, glaube ich, bezeichnet, was für dieses kirchenleitende Handeln von konstitutiver Bedeutung ist, nämlich die dezidierte Ausrichtung auf das einzelne Glied innerhalb einer solchen Gemeinschaft. Und deshalb legt er auch nachdrücklichen Wert auf die Feststellung, daß die kirchenleitende Tätigkeit ihrer Eigentümlichkeit nach nicht primär bestehen kann in Regelgebung und in allgemeiner Anleitung und Anweisung, sondern daß in einem hervorragendem Maß die kirchenleitende Tätigkeit in der Lokalgemeinde originär und maßgebend für alles andere besteht darin, daß eine erzieherische, eine bildende Beziehung entsteht zwischen dem kirchenleitenden Teil und dem übrigen Teil der Gemeinde, eine persönliche Beziehung in der Art, daß er diese leitende Tätigkeit geradezu unter dem Titel der Seelsorge stellen kann und darunter auch faßt die gesamte Katechetik; die gesamte Unterweisung kann nicht bestehen in der Indoktrination, in der Übermittlung bestimmter Verhaltensweisen und Regeln sondern kann nur in einem religiösen und glaubensmäßigen - wie soll man sagen -: Motivieren bestehen in der Vermittlung intellektueller und dogmatischer Lehrsätze. Es ist eine Bildung von Geist zu Geist, was Schleiermacher dabei vor Augen hat, und die Lehrelemente sind in diesem Bezirk, in diesem Raum der Lebensgemeinschaft auf ein Minimum reduziert. Nur am Rand taucht dieses Element der Regelgebung in Fragen der Sitte auf. Zumal diese Kirchenleitung, der Kirchendienst seinen vornehmsten und ersten Teil nicht in der leitenden oder regierenden Tätigkeit hat sondern, wie er sagt, in der erbauenden Tätigkeit, die im Kultus stattfindet. Wobei hier dann dieser besondere Teil des Kultus seine Konzentration in der Tat auf das religiöse Leben aller in dieser Gemeinde versammelten Einzelnen besteht. Dieses Moment ist hier das vorrangige und vordringliche. Und die Gemeinschaftsbildung, die im leitenden und regierenden Teil des kirchlichen Dienstes zu erfolgen hat, geschieht wiederum nicht in der Form einer allgemeinen Gesetzgebung, sondern in einer interpersonalen Vermittlung, die nur so zustande kommen kann, daß in der Tat Subjekte untereinander in

den Kontakt eintreten, aus dem die Gemeinschaft hervorgeht, nicht aber in der Weise, daß ihnen eine allgemeine Norm als Verhaltensmuster zur Vorschrift gemacht wird. Und erst an zweiter Stelle kommt für den Begriff der Kirchenleitung das über-lokale, die überregionale Komponente in Betracht, das Kirchenregiment, wobei er zugleich auch hier die Gesetzlichkeit dadurch zu vermeiden sucht, daß er die kirchliche Autorität, der er in der Tat das Moment der Gesetzgebung zuerkennt, daß er dieses Element der Gesetzgebung konterkariert durch das, was er mit dem Begriff der freien Geistesmacht bezeichnet. Es sind, wenn ich so sagen darf, diese kirchenregimentlichen Größen, die er ins Auge faßt, von solcher Art, daß in ihnen das legislative Element zwar enthalten, aber begrenzt nur erscheinen kann. Neben den kirchlichen Behörden, die dieses Amt zu versehen haben, gibt es für ihn die Repräsentanten der freien Geistesmacht, die als Gegengewicht zu fungieren haben und dabei nennt er die akademischen Theologen und so etwas wie die kirchliche Publizistik. Das sind gewissermaßen die amtlichen Widersacher der kirchlichen Obrigkeit und sie haben so etwas wie das Gegengewicht zu bilden, damit es nicht zu falschen Autoritätsbildungen in der Kirche, in diesen überlokalen Großordnungen kommt. In diesem Konzept schimmert etwas durch bei Schleiermacher was ihn auch an anderer Stelle für sein Verständnis von Kirche geleitet hat und maßgeblich gewesen ist. Daß nämlich er der Meinung ist, die Entstehungsgeschichte des Christentums und die Richtung der Entstehungsgeschichte gibt zugleich eine Anweisung, wie die Kompetenzverteilung in der christlichen Kirche auszusehen hat. Und wenn das Ursprüngliche und Erste in der Geschichte der christlichen Kirche die Bildung von lokalen Gemeinden gewesen ist und erst daraufhin regionale Verbände entstanden sind, dann ist diese Entstehungsrichtung auch die Maßgabe für die Kompetenzverteilung der Christenheit in der Gegenwart. Mit anderen Worten, die Gemeinden müssen in der größtmöglichen Selbstständigkeit ihr geistliches Leben führen können und können unmöglich in ihrer geistlichen Substanz Förderung erfahren durch Reglementierungen, die aus übergeordneten, großräumigen, zentralen Gremien stammen. Es muß die Christenheit aus dem Geistlichen ihres unmittelbaren

Zusammenlebens leben und kann nicht aus Doktrinen von jenseits dieses interpersonalen Gemeinschaftslebens genährt werden. Ich halte das für eine außerordentlich wichtige Sache und von daher versteht es sich auch, daß Schleiermacher alles andere als ein Freund der allzu engen Anlehnung von Kirchen an die politischen Organisationen gewesen ist, weil gerade diesen politischen Instanzen, dem Staat vor allem, diese vordringliche Aufgabe der allgemeinen Gesetzgebung obliegt, die, in die Kirche eingeführt, deren geistlichen Tod bedeuten muß Die Gesetzgebung ist das Verfahren in der Tat des Staates und sein Auftrag ist es, die gerechte Gesetzesordnung zu konstituieren aber so, daß dabei die Autarkie einer Vergemeinschaftung, wie es die Kirche ist, daß darüber diese Autarkie in keiner Weise Not leidet oder daß unter Umständen diese Gemeinschaft sich gar dazu verleiten läßt, den Staat in dieser Form der Allgemeingesetzgebung zu imitieren. Das wäre ein solcher typischer Fall, der zwar in der Geschichte als Faktum einreißen kann, dem aber eine kritische Theologie immer wieder in seiner Illegitimität zu benennen hat damit in einer kirchlichen Gegenwart die nötigen Entscheidungen in der entgegengesetzten, gegenläufigen Richtung getroffen werden können.

Dieser Entwurf von Theologie, in dem Theorie und Praxis in einer erstaunlichen Weise miteinander vermittelt sind, in der zugleich auch das Moment festgehalten ist, daß ein qualitativer Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft unter allen Umständen festzuhalten ist und zum anderen, daß Theologie bei allem Bemühen um Wissenschaftlichkeit unter keinen Umständen in die irrige Bahn einraten kann, sich als reine Wissenschaft konstituieren zu wollen. Dieses Unternehmen ist, wie Schleiermacher es im Blick hat, glaube ich für die Gegenwart noch so nachdenkenswert wie es zur Zeit seines Erscheinens gewesen ist.

Donnerstag 19.6.1980 - „Der christliche Glaube“ 1821

Meine Damen und Herren, wir haben zuletzt uns die Schrift Schleiermachers in ihrer Struktur und ihrer Intention deutlich zu machen versucht, die eine formale

Distinguierung und eine formale Beschreibung des Gesamtumfangs der theologischen Wissenschaft intendiert mit ihrer charakteristischen Einteilung und dem Charakteristikum, daß in dieser "Kurze(n) Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen" bereits deutlich wird, daß für Schleiermacher in der Tat das Wesen des Christentums nicht im Sinne einer Idee zu verstehen ist, auch nicht im Sinne einer absoluten Setzung, sondern als eines lebendigen Wertes, der seine Entwicklung zur Verwirklichung im Leben in der konkreten Geschichte hat. Wer Wesen des Christentums sagt, sagt damit zugleich geschichtliches Wesen des Christentums, wobei das Entscheidende ist, daß damit ein bestimmter Augenblick, ein bestimmter Moment in der Geschichte als Entstehungs- und Ausgangspunkt zu betrachten ist, der in einer konstitutiven Beziehung durch den Gesamtverlauf der Geschichte bis in die Gegenwart hinein seine Wirkung ausstrahlt und bedeutsam auch gerade für das je aktuelle Selbstbewußtsein einer Religion ist. Und mit diesem Endpunkt gewissermaßen der jeweiligen Geschichte der christlichen Religion und der christlichen Gemeinschaft hat es Schleiermacher in seinem großen Hauptwerk "Der christliche Glaube" zu tun, dargestellt "nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche", wie es im Untertitel heißt. Die Schrift ist in erster Auflage 1821 erschienen, in zweiter Auflage 1830. Neben der Enzyklopädie, über die Schleiermacher im Lauf seiner Lehrtätigkeit insgesamt 12mal gelesen hat, und zwar in den letzten Vorlesungen fünfständig in der Woche und dabei sogar morgens von sieben Uhr bis acht Uhr, hat er als zweites Hauptkolleg die Dogmatik-Vorlesung gehalten, die ebenfalls in zweimaliger Wiederholung vorgetragen wurde, wobei die Stoffmenge anscheinend von Mal zu Mal wuchs, und zum Schluß war es bald eine zehnstündige Vorlesung, die er gehalten hat. Nur eine einzige theologische Vorlesung hat er häufiger vorgetragen, das ist die christliche Sittenlehre, die er 13 Mal gelesen hat. Das sind jedenfalls die drei Hauptkollegs, die Schleiermacher gehalten hat.

Und wie er die Enzyklopädie zu der kleinen methodologischen grundlegenden Schrift, so hat er seine Dogmatik in den beiden Bänden "Der christliche Glaube"

zusammengezogen und auf den literarischen Nenner gebracht, wenn ich so sagen darf. In dieser Schrift, dem "Christlichen Glauben", ist die Absicht, die er verfolgt, die, daß er in der Tat erfüllt, was im Programmpunkt der „Kurzen Darstellung“ benannt wird unter dem Stichwort „Kenntnis und Kunde des Christentums in seiner gegenwärtigen Wirklichkeit und in seiner gegenwärtigen Relevanz“, nicht unter dem Gesichtspunkt des gemeinschaftlichen Lebens der Christen, sondern unter dem Aspekt der gemeinschaftlichen, grundsätzlich bekannten und verantwortlichen Lehre. Dogmatik also, die er hier vorträgt, ist nach seinem Verständnis durchaus eine der historischen Disziplinen, sofern zur historischen Disziplin nicht nur die Kenntnis der Vergangenheit gehört, sondern konstitutiv für geschichtliches Bewußtsein und für geschichtliches Selbstbewußtsein eben auch die Kenntnis der Gegenwart ist, ohne daß diese Kenntnis sich erschöpfen könnte in der Gegenwart auf ein bloßes Begreifen dessen, was entstanden ist, sondern daß zu dieser Gegenwart eben als ein wesentliches Moment hinzugehört die Aussicht auf dasjenige, was aus dem Entstandenen zu werden und zu entwickeln ist, was also noch nicht in dieser Gegenwart real an den Tag getreten ist, was aber in dieser Gegenwart nach Realisierung verlangt, so daß das Verstehen dieser Konzeption, das historische Verstehen mit dem Moment des praktischen Wollens aufs engste zusammengehört. Etwas verstehen, das heißt auch die eigene Vergangenheit verstehen und sich zugleich auch auf die Zukunft in der Gegenwart zu verstehen, in der es zu einem Verständnis der Vergangenheit kommt. Verstehen also der eigenen Herkunft heißt auch Verstehen der eigenen Zukunft in ein und derselben Gegenwart, in ein und demselben Gegenwartsbewußtsein. Und unter diesem Aspekt also ist auch dieses Werk von Schleiermacher, seine Dogmatik, geschrieben. Nicht als die Beschreibung einer fix und fertigen Gegenwart, sondern als die Notierung der Gegenwart als eines Durchgangsmomentes für die Geschichte und für das Leben des christlichen Glaubens. Ich möchte in dem ersten Teil unserer Besprechung dieser Schrift vor allem eingehen auf diese umfängliche Einleitung zu diesem Text, weil diese Einleitung eine

Fülle von Grobbestimmungen enthält, die in der „Kurzen Darstellung“ nur erst angeklungen waren, ohne daß dort die Abstraktheit der ersten Formulierung bereits erledigt worden wäre, sondern die Umschreibung hielt sich in dem Rahmen eines gewissen Schematismus der Methode, ohne daß es zu einer materialen Explikation in einem anschaulichen Sinne schon gekommen wäre. Die Einleitung Schleiermachers holt eine Menge davon nach. Vor allem weil er hier auch eine deutlichere Umschreibung dieser Disziplin der dogmatischen Theologie selbst vorführt und die Explikation, die Erläuterung dieses Begriffs in der Form vorträgt, die seinem Verständnis von Wissenschaftlichkeit in einem präzisen Sinne entspricht, sofern Dogmatik als eine spezielle Wissenschaft aus der im höchsten Maß generellen in ihrer Eigentümlichkeit darzulegen und zu begründen ist. Die Erläuterung von Dogmatik, wie er sie hier in dieser Einleitung vornimmt, geht davon aus, daß in dieser Einleitung es vor allem darum zu tun sein muß, neben einer Umschreibung dessen, was der Sinn und die Absicht der Dogmatik sei, auch so etwas wie eine methodische Anleitung zu erarbeiten und zur kritischen Überprüfung von Dogmatik vorzutragen. Der entscheidende Aspekt, unter dem Schleiermacher auch hier wieder in der Christlichen Glaubenslehre die Arbeit der Dogmatik in Angriff nimmt, ist der, daß, wenn mit Theologie gerechnet wird, auf alle Fälle davon auszugehen ist, daß die Theologie als differenziertes wissenschaftliches Ensemble bezogen ist auf die Realität einer existierenden christlichen Kirche. Eine theologische Disziplin, die nicht ihre Ausrichtung auf eine existierende christliche Gemeinschaft hat, ist eine Wissenschaft, die sich im Grunde nicht einmal im Kosmos der Wissenschaften überhaupt ausweisen kann, sofern ihr die konkrete, bestimmte, individuelle Gegenständlichkeit abgeht, eine individuelle Gegenständlichkeit, die an der historischen Wirklichkeit des Augenblicks partizipiert. Und eine nur theoretische Betrachtung von Gegenwart ist für Schleiermacher schlechterdings unvorstellbar und ausgeschlossen. Jede Gegenwart hat mit dem anamnetischen Moment, also mit dem Erinnerungsmoment, zugleich bei sich auch eben dieses andere der tätigen Gestaltung dieser Gegenwart in Richtung Ihrer Zukunft. Und zur Wahrnehmung der konkreten

gegenwärtigen Individualität eines Wirklichen gehören eben diese beiden Aspekte hinzu, so daß diese Individualität nur wahrgenommen - in dem umfassenden Sinn des Wortes - werden kann, wenn in dem wahrnehmenden Bewußtsein diese beiden Momente in gleicher Weise aufgenommen und praktiziert werden. Also nicht nur theoretische Erinnerung, sondern auch die Aufgabe der praktischen Gestaltung des Gegenwärtigen in seiner Individualität. Und genau das macht die Wirklichkeit von religiöser Gemeinschaft aus, daß, wo sie existiert und wo sie real ist, sie nie in dem Erreichten einfach verharrt, sondern daß sie in einem Progreß sich befindet.

Dogmatik ist also die theologische Disziplin, die nicht sich selbst konstituieren kann, wenn sie sich des Bezugs auf konkrete kirchliche, christliche Gemeinschaft entschlägt. Um aber diesen Begriff der christlichen Gemeinschaft zu fassen, so lautet auch hier die Auskunft Schleiermachers wie schon in der „Kurzen Darstellung“, bedarf es des Ausgangs von einem allgemeinen Begriff von Kirche überhaupt. Christliche Kirche ist bereits ein spezifizierter Begriff. Und um diesen besonderen Begriff logisch und kunstgerecht zu erfassen, bedarf es der Entwicklung des übergeordneten Gattungsbegriffs. Und der Gattungsbegriff ist der Begriff der Kirche, der dann eben auch aus dem Horizont der für die Allgemeinstufe zuständigen Wissenschaft entwickelt werden muß. Diesen Begriff der Kirche, meint Schleiermacher, könne die Theologie nur entfalten aus der höchsten geisteswissenschaftlichen Disziplin, aus der Ethik, sofern nämlich, und das ist die Begründung hier, die zugleich den Begriff namhaft macht, der von zentraler, grundlegender Bedeutung ist, sofern auf alle Fälle Kirche eine Gemeinschaft ist, die nur entsteht und entstehen kann, sofern sie durch den Einsatz freier menschlicher Handlungen zustandekommt. Die freien menschlichen Handlungen als Konstitutionsgrund für Kirche qua menschlicher Gemeinschaft ist die Bezeichnung der Begründung dafür, daß der Begriff der Kirche aus dem Bereich der Ethik muß entwickelt werden, denn die Ethik ist nach seinem Verständnis und nach der hier ausdrücklich noch einmal aufgenommenen Definition die Wissenschaft von der Vernunfttätigkeit in ihrer Gesamtheit, also von dem vernünftigen Handeln oder von dem freien menschlichen

Tun. Die Kategorie der Handlung ist hier für die Grundlegung der Ethik von fundamentaler Bedeutung, sofern hier Handlung also Konstitutionsgrund für menschliche Gemeinschaft und auch für religiöse Gemeinschaft ist. Insofern ist Kirche Gegenstand, Thema der Ethik. Und als hier in diesem Wissenschaftsbereich der Ethik grundlegender Begriff ist dies der Ausgangspunkt für die Besonderheit, die sich dann noch als die weitere Näherbestimmung innerhalb der Theologie ausbilden muß.

Und wie er in der „Kurzen Darstellung“ schon hervorgehoben hat, so wiederholt er es auch hier in seiner Glaubenslehre, daß die Eigentümlichkeit, wenn ich so sagen darf: die *differentia specifica*, die zu dem *genus proximum* des Kirchenbegriffs hinzutreten muß, daß diese *differentia specifica* nicht ermittelt werden kann durch das Verfahren der reinen deduktiven Ableitung und ebensowenig gewonnen werden kann auf dem Wege der bloßen, der abstrakten Induktion. Also weder spekulativ, noch rein empirisch läßt sich dasjenige ausmitteln, was das Eigentümliche, das Besondere des Christlichen ist, wodurch christliche Kirche aus der Allgemeinheit des bloß ethischen Begriffs heruntergeholt wird und zur historischen Individualität sich bestimmen läßt. Die Begründung dafür, daß weder der Weg der wissenschaftlichen Deduktion, noch der Weg der empirischen Induktion zur Ausmittlung des Christlichen gelingt, die Begründung dafür lautet bei Schleiermacher daß unmöglich der Gedanke je das existierende Individuelle zu erreichen vermag. Das Individuelle ist für den Gedanken ein im Grunde stets Ungreifbares, denn immer wird das Denken im Medium des allgemeinen Begriffs verbleiben und einen individuellen Begriff, der tatsächlich der Begriff eines Individuums wäre, und zwar so, daß mit diesem Begriff zugleich gesetzt wäre, die Einzigartigkeit des begriffenen Individuums, einen solchen Begriff zu denken, bedeutet zugleich die Erklärung der Unmöglichkeit seiner Konstruktion, denn das würde erforderlich machen, daß die Totalität der Elemente in der Wirklichkeit im Ganzen des Denkens als die Totalität der Welt müßte durchlaufen sein, wenn ein einziges Individuum von einem Begriff gefaßt werden

kann. Dies ist eine Aufgabenstellung für die Wissenschaft und deshalb ist es erforderlich, daß es hier bei dem Eingeständnis bleibt, auch der am weitesten konkretisierte Begriff bleibt ein Allgemeines und durch einen Hiatus Getrenntes von dem Individuellen und Existierenden.

Die Unerreichbarkeit der individuellen Wirklichkeit durch das allgemeine begriffliche Denken ist der Grund dafür, daß eine spekulative Ausmittlung unmöglich ist. Auf der anderen Seite ist die empirische Erfassung ausgeschlossen dadurch, daß im Reich des Empirischen empirisch unmöglich ausgemittelt werden kann, was in der Fülle der wechselnden Bestimmungen eigentlich das Beharrliche, das Wesentliche und Gleichbleibende ist im Unterschied zu dem, was in einem akzidentiellen, in einem rein zufälligen und entbehrlichen Sinne an diesem Wesentlichen sich ändert und wechselt. Der Fluß der empirischen und historischen Erfahrung ist von solcher Art, daß er selbst keine Auskunft gibt, welches die Elemente des Wesens und welches die Elemente des Vergehens an ihm und in ihm sind, so daß hier das Denken gewissermaßen der empirischen Anschauung schon zu Hilfe kommen muß, indem nämlich Denken auf das Allgemeine und In-sich-Gleichbleibende geht und dieses aus dem Fluß der Erfahrung herauszutreten vermag. Um des Individuellen willen also keine spekulative Deduktion, um des Wesentlichen willen keine empirische Induktion.

Das, was als Möglichkeit übrigbleibt, ist so etwas wie das kritische Verfahren, wie er es nennt. Und das ist diese Konfrontation der empirischen Anschauung mit dem in der Spekulation in der Tat erreichten untersten Allgemeinbegriff. Die Konstitution des untersten Allgemeinbegriffs aus der Konfrontation mit dem der empirischen Anschauung Gegebenen ist die Aufgabe, die in einem kritischen Verfahren je Ereignis werden muß. Das Verfahren, das dabei Schleiermacher vor Augen schwebt, habe ich schon einmal charakterisiert als dieses in begriffsteilender Weise von einem obersten Gattungsbegriff Herabsteigende zu einem untersten Allgemeinbegriff. Und dies Verfahren hat er des Näheren in seiner Dialektik auch beschrieben und ausgeführt in einer sehr engen Anlehnung an die Dialektik des späten Platon,

der ebenfalls diese dialektische Methode der Begriffstellung als Definitionsvorverfahren in den Spätdialogen des Sophistes und auch des Parmenides vorgestellt hat. Für dieses Verfahren ist wesentlich, daß dabei Gebrauch gemacht wird von einer Unterscheidung, die in der Folgezeit in der Logik nach Platon als die Formel des Unterschiedes vom Inhalt und Umfang eines Begriffs gebraucht worden ist. Das heißt, jeder Begriff hat einen bestimmten Inhalt, der besteht aus der Menge, der in ihm vereinigten Wesensmerkmale, der in ihm vereinigten Eigenschaften, die in ihm zusammengefaßt sind zur Einheit. Der Umfang dagegen besteht in der Menge der Exemplare, die unter einem Begriff subsumiert werden können. In den Begriff lassen sich bestimmte Eigenschaften zusammenfassen, die etwa die Identifizierung einer Blume, als Birke erlauben, weiße Rinde, bestimmte Blätterform und dergleichen. Das füllt den Inhalt dieses Begriffs aus. Der Umfang wäre die Menge aller einzelnen Birken, die auf der Erde wachsen. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Größen wird relevant, wenn der Prozeß der Einteilung eines Begriffs gemacht wird. Die Begriffsteilung bezieht sich auf den Inhalt eines Begriffs, und das Ziel muß sein, diesen Inhalt vollständig in besondere Begriffe zu zerlegen. Dabei ist die Maßgabe der Einteilung eines Begriffs die, daß nur jene begriffliche Distinktion real und erlaubt ist, unter die eine bestimmte Menge von individuellen Exemplaren sich subsumieren läßt. Jede Einteilung eines Begriffs ist begriffswidrig, der nicht eine Umfangsmenge, eine Klasse von selbständigen existierenden Exemplaren entspricht. Es gibt mithin eine Grenze der Einteilung eines Begriffs, die dann erreicht ist, wenn die Begriffsteilung nicht mehr eine Klasse von Individuen erreicht, sondern nur noch Teil, von existierenden Einzelwesen namhaft machen kann. Wenn der Begriff des Menschen gebildet wird, so ist damit nach dem Verständnis Platon, und auch Schleiermachers ein unterster Artbegriff erreicht. Platon hat ihn das *atomon eidos*, das unteilbare *eidos*, die unteilbare Art genannt. Denn wenn an diesem Begriff und seinem Inhalt noch einmal eine Unterscheidung vorgenommen wird, als sei er ein teilbarer Allgemeinbegriff, dann stößt man allemal nur auf Stücke des

Menschen, nicht mehr aber auf etwa, selbständig Existierendes, wie es das menschliche Individuum ist. Man zerschneidet dann diese Wirklichkeit, man zerlegt und zertrennt, statt daß hier noch distinguiert wird. Und mit dieser Maßgabe also meint Schleiermacher in der Tat, dieses Einteilungsverfahren durchführen zu können mit dem Ziel, daß aus einem obersten teilbaren Allgemeinbegriff auf einen untersten unteilbaren Allgemeinbegriff zurückgegangen wird, unter dem nur noch einzelne Fälle subsumiert werden können, worunter aber kein Begriff mehr subordiniert werden kann. In der Logik hat man diese terminologische Unterscheidung in der Tradition sich zunutze gemacht, daß man das Unterordnungsverhältnis von Begriffen untereinander als Subordination bezeichnet, während Subsumtion im strengen Sinn des Wortes bezogen ist auf das Verhältnis des Begriff, zu den Exemplaren, zu der Klasse von Exemplaren dieses Begriffs. Etwa Lebewesen, diesem Begriff wäre subordiniert der Begriff des vernünftigen Lebewesens, aber subsumiert die Menge aller lebendigen Wesen auf dieser Erde im Unterschied zu den leblosen Stoffen. Subsumtion geht also auf die Exemplare, Subordination also auf die Begriffsverhältnisse innerhalb der begrifflichen Reihe. Und für die Bedingung des konkreten kritischen Verfahrens kommt es im Sinne Schleiermachers darauf an, eben einen solchen unteilbaren Begriff zu finden, in dem die erreichten speziellen Begriffe konfrontiert werden mit der Menge der darunter zu subsumierenden einzelnen Erscheinungen. Und dann ergibt es sich, daß diese Menge der darunter fallenden einzelnen Erscheinungen fortschreitend immer kleiner wird, bis schließlich der Punkt erreicht ist, wo ein Begriff erscheint, von dem zu sagen ist, jede weitere Unterscheidung bringt nicht mehr zu Tage unter dem Aspekt des Umfangs eine Klasse existierender Individuen, sondern nur Teilmomente an solchen Individuen. Diesen Punkt festzumachen ist genau die Aufgabe des kritischen Verfahrens, das Schleiermacher als für die Gewinnung des Begriffs auch der christlichen Kirche konstitutiv erachtet.

Der Ausgang wäre also der allgemeine Begriff Kirche, die Fortschreitung käme dann dahingehend, daß noch einmal hier nun innerhalb des Begriffs Kirche eine

Differenzierung vorgenommen werden kann, nämlich nach bestimmten Formen des religiösen Bewußtseins. Und in diesen Formen des religiösen Bewußtsein, muß dann auch angesiedelt werden können dasjenige, was in der konkreten historischen Anschauung sich als selbständig Existierendes darbietet. zB eine christliche Frömmigkeit und Lebensform, die nicht als solche deduziert werden kann, denn auf den Namen des Christlichen zB wird keine Deduktion je stoßen. Zum Individuellen gehören allemal individuelle Namen. Und kein Name läßt sich aus einem Begriff heraus destillieren, so weit man ihn auch immer unterscheiden möge. Der Ausgang von der Ethik macht als den nächsten Schritt, so führt er sachlich aus, erforderlich, eine Differenzierung, eine Teilung des Begriffs Religion oder Kirche, so daß dieser Begriff in Vollständigkeit erschöpft ist in einer Reihe von Sonderbegriffen, von Allgemeinbegriffen niederen Ranges. Dieser Begriff Kirche hat eben auch einen bestimmten Spielraum an Inhalt und die Näherbestimmung kann nur in dem Sinn, erfolgen, daß dieser Inhalt um bestimmte Momente erweitert wird und die Zahl der Erweiterungsmöglichkeit ist in jedem Allgemeinbegriff eine begrenzte. Und es kommt darauf an, diese begrenzte Erweiterungsfähigkeit zu erfassen und erst dann hat man einen Begriff zureichend distinguiert, und die Möglichkeit kann geprüft werden, inwieweit hier tatsächlich eine echte Überschneidung mit Bezug auf real Existierendes vorgenommen worden ist, oder Ob es Sich hier nur um eine abstrakte Deduktion handelt. Für die Kirche gilt jedenfalls, daß hier eine Unterscheidbarkeit in Typen möglich ist und hier spricht Schleiermacher von Ortschaften gewissermaßen, die ausgemittelt werden müssen, begriffliche Topoi, in die dann auch Empirisch-Konkretes untergebracht werden kann. Allgemein. Regionalbegriffe, könnt. man sagen, Ortsangaben für die Auffindung von bestimmtem Einzelnen, das der Bestimmung durch den Begriff noch harrt und auf die Bestimmung angewiesen ist. Der weitere Vorgang ist dann der, daß in einem einzelnen solchen Topoi es dann tatsächlich auch zur Ausweitung des Begriffs der christlichen Kirche kommt. Und in dieser Sequenz, so fährt Schleiermacher aus, erweist sich der Begriff der Dogmatik als selber nach diesem Verfahren gewonnen und entwickelt, sofern nämlich

ausgegangen wird von dem obersten Wissenschaftsbegriff der Ethik und die Dogmatik gewissermaßen den untersten erreichten Wissenschaftsbegriff darstellt, der nicht mehr hinterfragt werden kann. Man könnte sagen, wenn Ethik als Wissenschaft des menschlichen Geistes aufzufassen ist so müßte die nächste Etappe der Religionsphilosophie als Wissenschaft vom religiösen Geist des Menschen aufgefaßt werden und diejenige Wissenschaft, die das Wesen des Christentums auffaßt als die Wissenschaft vom christlich-religiösen Geist des Menschen. Und hier tritt dann, das wäre die Apologetik in seinem Verständnis, noch einmal eine Unterscheidung ein, und zwar nach dem Zeitplan. Die innerste Stufe wäre dann die Wissenschaft vom christlich-religiösen Bewußtsein der Gegenwart. Und die Wissenschaft vom christlich-religiösen Geist der Gegenwart, genau das ist die Wissenschaft der Dogmatik, auch hier also in einem solchen zügig dialektischen Einteilungsverfahren von der obersten auf die niederste Stufe zu erreichen.

Demzufolge umfaßt dann auch das erste Kapitel der Einleitung bei Schleiermacher genau diese absteigende Skala im Allgemeinbegriff von Wissenschaft, von der Ethik bis zur Dogmatik. Und das heißt, er beginnt mit den Lehnsätzen, wie er sagt, mit den Lehnsätzen aus der Ethik, läßt die Lehnsätzen aus der Religiosphilosophie folgen und schließt an Lehnsätze aus der Apologetik, um dann in dem letzten Teil, dem vierten Abschnitt des ersten Kapitels den Begriff der Dogmatik zu finden. Eine Antiklimax, was die Allgemeinheit anlangt, eine Klimax, was die Konkretion in diesem Fortschreiten anlangt. An dieser Skala läßt sich auch sehr schön ablesen, wie hier für eine einzelne Disziplin, die ein Teil des Ganzen ist, Lehnsätze aufgenommen werden, die zum Teil aus Disziplinen außerhalb der Theologie stammen, aber auch Lehnsätze, die schon zur Theologie selbst gehören. Die Lehnsätze aus der Ethik und aus der Religionsphilosophie sind im strengen Sinne Lehnsätze aus dem Bereich extra, ante portas theologiae. Die Lehnsätze Apologetik sind Lehnsätze aus einer anderen theologischen Disziplin, Lehnsätze aus der philosophischen Theologie, einer anderen theologischen Disziplin als der Dogmatik. Nun erfolgen

in diesen Lehnsätzen entscheidende, grundsätzliche Bestimmungen, die für den weiteren Verlauf von tragender Bedeutung sind.

Zunächst was die Lehnsätze aus der Ethik anlangt in den Paragraphen 3 bis 6 der Einleitung, so führt Schleiermacher hier schrittweise und Punkt für Punkt aufsteigend die Definition dessen vor, was das religiöse Bewußtsein in seiner Eigentümlichkeit zeigt. Er beginnt dabei mit der schon aus den Reden beknnten Unterscheidung des religiösen Bewußtseins, des religiösen Erlebens von verschiedenen anderen Bewußtseins- und Verhaltensformen des Menschen, indem er feststellt, daß die Frömmigkeit, die als Basis aller kirchlicher Gemeinschaften zu gelten hat, nicht verrechnet werden kann unter dem Oberbegriff des Wissens und auch nicht subsumiert und eingeordnet werden kann unter oder im Bereich des menschlichen Handelns und Tuns, sondern bei der Frömmigkeit, so lautet die Auskunft, die er hier gibt, handelt es sich um eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Und dies ist nun der zentrale Begriff, mit dem Schleiermacher weiterhin operiert, der Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins, den er vorsichtig abgrenzt in seiner bestimmten Bedeutung, indem er einerseits deutlich zu machen versucht, unmittelbares Selbstbewußtsein ist zu unterscheiden von allen Arten eines gegenständlichen Selbstbewußtseins, das im Modus der Vorstellung ist. Man kann auch ein Bewußtsein von sich selbst haben, indem man sich Vorstellungen von sich selbst macht. Dann erfolgt eine gewisse Vergegenständlichung des eigenen Selbstbereichs und davon, von einer solchen vergegenständlichten Fassung des Selbstbewußtseins, will er unterscheiden dasjenige, was im Gefühl unmittelbar wahrgenommen wird. Wenn jemand ein bestimmtes Gefühl von sich selbst hat, in einem bestimmten Gefühl sich befindet und die Sache selbst innen ist, man fühlt sich Gut oder fühlt sich schlecht, genau diese Form des Selbstbewußtseins, die meint er mit dem Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Zum weiteren Unterschied, also einerseits die Abgrenzung gegen ein gegenständlich verstellendes Selbstbewußtsein, die andere Abgrenzung erfolgt gegenüber einem Selbstbewußtsein, das immer nur als Begleiterscheinung auftritt. In bestimmten Akten unseres

Lebens, sei es des theoretischen, sei es des praktischen, schwingt allemal ein bestimmtes Sich-selbst-Verstehen mit. In dem anschauenden Bewußtsein wird zwar ein Gegenstand angeschaut, aber genauso wie der Gegenstand angeschaut wird und das anschauende Subjekt mit dem Gegenstand sich nicht verwechselt, ist es sich seiner selbst als des Wahrnehmenden bewußt. Aber dieses Selbstbewußtsein im Akt der Wahrnehmung ist von diesem Akt der Wahrnehmung nicht zu trennen. Es ist mithin also ein nur begleitendes Selbstbewußtsein, während das Gefühl, um das es ihm hier zu tun ist, von solcher Art ist, daß er damit meint die Behauptung verbinden zu können, daß dieses unmittelbare Selbstbewußtsein nicht nur in Begleitung eines anderen Bewußtseins auftritt, sondern den Rang selbständiger Realität hat. Er meint als Erfahrungshintergrund dafür aufbieten zu können zum einen die Selbsterfahrung, die jedermann machen kann, daß nämlich die *sons* und des *Wollens* in einem Lebensmoment auftreten können, daß sie nachgerade auf Null sich reduzieren. Und dennoch bedeutet das nicht den Verlust des Bewußtseins, bedeutet nicht Bewußtlosigkeit, sondern gewissermaßen ein auf sich selbst in seinem Kern reduziertes Selbstbewußtsein. Dies das eine, daß zwar das Wissen und das Wollen abfallen können und das Empfinden des Selbstbewußtseins, das dann in solchen Augenblicken sich noch erweist, dies Selbstbewußtsein spricht für die subsistierende Fähigkeit dieses unmittelbaren Selbstbewußtseins. Und das andere Moment ist, wenn das unmittelbare Selbstbewußtsein nur ein begleitendes wäre, dann müßte mit jedem Akt eines gegenständlichen Bewußtseins auch das begleitende wohl sich ändern. Die Selbsterfahrung aber, die man macht, ist die, daß es sehr wohl Phasen gibt, in denen ein Gefühl, eine Stimmung über verschiedene Perioden und Etappen des gegenständlichen *Wollens* oder *Wissens* hinweg anhält, dasselbe bleibt, sich nicht verändert, so daß biete mit einer wiederum selbständigen Grundlage auch dieses Bewußtseins gerechnet werden kann. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung bei Schleiermacher, denn damit ist die Frage schon entschieden nach der Existenzfähigkeit des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

War diese Argumentation des Paragraphen richtig, dann muß in der Tat mit einem selbständigen, vom gegenständlichen Bewußtsein freien, autonomen und ursprünglichen Selbstbewußtsein gerechnet werden, das in keiner Weise unter den Bedingungen gegenständlichen Bewußtseins steht. Und dann kann die nähere Bestimmung dessen, was Frömmigkeit sei, erfolgen. Und die erste, also wiederum generelle Bestimmung unmittelbaren Selbstbewußtseins wird in dem nächsten Schritt spezifiziert. Es wird hinzugefügt das Moment, wodurch Frömmigkeit als unmittelbares Selbstbewußtsein in besonderer Weise qualifiziert ist. Und die Auskunft, die hier begegnet und die in ihrer Begründung uns noch zu beschäftigen hat, ist, das fromme Selbstbewußtsein ist zu bestimmen als dasjenige, in dem wir bestimmen als dasjenige, IN dem wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, diese Fassung des Selbstbewußtseins der Frömmigkeit wird von Schleiermacher entwickelt auf dem Hintergrund, daß er zunächst in dem menschlichen Bewußtsein, so wie es sich im Verhältnis zur Welt herausbildet und entwickelt, zu unterscheiden weiß zwischen einem Gefühl der Abhängigkeit von äußerer, wahrnehmbarer Weltwirklichkeit einerseits, zugleich aber auch dieser Weltwirklichkeit gegenüber im Selbstbewußtsein das untrügliche Gefühl diese Weltwirklichkeit in freiem Handeln zu bewältigen, so daß im Verhältnis zur Welt menschliches Selbstbewußtsein immer in dieser Doppelung des relativen Abhängigkeitsgefühls und des relativen Freiheitsgefühls auftritt. Das Selbstbewußtsein, wie es sich für den Menschen unter den Bedingungen dieser Weltwirklichkeit herausbildet, ist ein solches, in dem genau die Zusammenfassung eigentlich je erfolgt von Freiheit und Abhängigkeit, nicht in dem Sinne, daß die beiden als sich gegenseitig ablösende Momente vorzustellen wären, sondern in jedem Moment des menschlichen welthaften Selbstbewußtseins sind vereinigt das Bewußtsein der teilweisen, das Gefühl der teilweisen Abhängigkeit von diesem Äußeren, wie auch das Gefühl teilweiser Selbständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit von dieser äußeren Weltwirklichkeit. So gewiß Bedingungen in diesem endlichen Seienden für uns Selbst vorhanden sind und auch wirksam

sind, so gewiß sind diese Bedingungen nicht restlos determinierende Ursache meines Seins, sondern ich habe ihnen gegenüber die Möglichkeit der Veränderung und der Einflußnahme auf sie. Teilweise Freiheit, teilweise Abhängigkeit, das ist dieses Bewußtsein in der Zone des Endlichen. Und nun meint Schleiermacher, daß zu diesem besonderen, er kann dazu auch sagen zu diesem sinnlichen Selbstbewußtsein in eigentümlicher Unterscheidung hinzutritt das fromme Selbstbewußtsein. Und es gilt nun, dieses fromme Selbstbewußtsein zu qualifizieren. In der Welt, auf der Weltebene kann behauptet werden, weder das Gefühl der Abhängigkeit noch das der Freiheit tritt im Modus der Absolutheit auf, sondern jeweils nur als relativ. Gleichwohl aber können keine anderen Formen, Gestaltungen des Selbstbewußtseins ausgemacht werden als diese beiden Formen des Abhängigkeits- und des Freiheitsgefühls. Die Frage ist deshalb, womit hat es das fromme Selbstbewußtsein eigentlich zu tun. Handelt es sich bei ihm um so etwas wie das Bewußtsein schlechthinniger Freiheit? Relative Freiheit und relative Abhängigkeit zusammen kommen nicht in Betracht. Relativität ist die Qualität auf der Weltebene des sinnlichen Bewußtseins. Das fromme Bewußtsein als vom sinnlichen unterschieden muß entweder Freiheitsbewußtsein oder Abhängigkeitsbewußtsein sein und kann nur in der Modalität von den relativen Formen des sinnlichen Selbstbewußtseins sich unterscheiden. Das heißt, es kommen nur in Frage absolutes Freiheitsgefühl oder absolutes Abhängigkeitsgefühl. Und Schleiermacher meint zeigen zu können, daß das fromme Selbstbewußtsein unmöglich ein Gefühl schlechthinniger oder absoluter Freiheit sein konnte. Denn wäre das Selbstbewußtsein ein solches Gefühl schlechthinniger Freiheit, dann wäre dasjenige Phänomen unerklärlich, von dem die ganze Dogmatik ausgegangen ist, nämlich das Phänomen der Gemeinschaftsbildung. Dasjenige Selbstbewußtsein, das schlechterdings sich seiner unbedingten Freiheit inne ist, ist in keiner Weise auf so etwas wie Gemeinschaft angewiesen, ist im Grunde als völlig sich selbst genügend auch zur totalen Monolithizität verurteilt. Es kann nur für sich selbst sein und niemals für andere. Wenn aber in der Tat reli-

giöse Gemeinschaft der Ausgangspunkt ist und das in der Realität, dann kann absolutes Freiheitsgefühl nicht das Wesen der Frömmigkeit ausmachen, dann bleibt aber nur übrig, daß diese Frömmigkeit sich bestimmt als das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Dieser Begriff des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit ist weniger ein empirisch gefundener als vielmehr ein dialektisch abgeleiteter bei Schleiermacher. Und daß es sich dabei nicht um ein Phantom handelt, verdankt sich einzig der Tatsache, daß er im Beginn der Ableitung die Nachweisung meint erbracht zu haben, daß es so etwas wie ein selbständiges gegenstandsbewußtsein-unabhängiges unmittelbares Selbstbewußtsein gibt. Diesen Satz von der selbständigen Existenz des unmittelbaren Selbstbewußtseins, den will Schleiermacher in der Tat auf Erfahrung gründen. Und um diesen Satz zu akzeptieren, meint er, müsse in der Tat den es Bezweifelnden eine bestimmte Erfahrung mit sich selbst zugemutet werden. Und auf die Erfahrung, auf dieser empirisch zunächst in der Selbsterfahrung gegebenen Basis wird dann die dialektische Definition von Frömmigkeit von ihm, allererst vorgetragen. Es ist also nicht eine Selbsterfahrung, daß Frömmigkeit das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit ist. Die Definition ist eine strikt Ausscheidende, die die Unmöglichkeit des anderen Weges, der absoluten Freiheit, betont. Und es kommt jetzt für Schleiermacher nur noch darauf an, die Frage nach der Beziehung zu entscheiden zwischen diesem frommen Selbstbewußtsein, dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit und dem sinnlichen Selbstbewußtsein, als diesem Bewußtsein der Einheit von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl. Und das ist der letzte Schritt in der Bestimmung, daß er nämlich nachweist, daß frommes Selbstbewußtsein die höchste Form und die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins ist. Die höchste Stufe, die freilich in der Näherbestimmung nur zusammen existieren kann und in der Wirklichkeit nur zusammen vorkommt in einem Lebensmoment, zu dem ebenso wesentlich hinzugehört eine Bestimmung des sinnlichen Selbstbewußtseins. Das heißt, in jedem konkreten Bewußtseinsmoment sind miteinander vereint das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit und das Doppelbewußtsein partieller Abhängigkeit und partieller Freiheit.

Diese Auskunft, die Schleiermacher hier gibt, meine ich, steht in einem dialektisch nicht aufgelösten Spannungsverhältnis zu dem einleitenden Satz und dem auf diesen einleitenden Satz von der Selbständigkeit des unmittelbaren Selbstbewußtseins aufgebauten dialektischen Begriff der Bestimmung des frommen Selbstbewußtseins als des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit. Inwiefern da eine Spannung besteht, möchte ich in der nächsten Stunde noch kurz umreißen. Andeutungsweise nur soviel: de facto muß Schleiermacher an dieser Stelle, ohne daß er noch einmal ausdrücklich darauf reflektiert, die Konzession machen, daß ungeachtet der Tatsache, daß das partielle Abhängigkeitsgefühl bezogen ist auf ein partielles Freiheitsgefühl, daß er in diesem Kontext das Zugeständnis des sinnlichen Selbstbewußtsein in der Tat nicht denkbar ist ohne das korrespondierende Bewußtsein von Welt als dem Inbegriff endlicher Wirklichkeit, das heißt, daß er hier mit einem Gegenstandsbewußtsein rechnen muß, von dem abgelöst nach seiner eigenen Erklärung dieses frommen Selbstbewußtsein gar nicht existieren kann, so daß er hier bei der Beschreibung also auf eine eigentümlich indirekte Weise wiederum miteinander zusammenbindet Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein, obwohl er so großen Wert darauf hat legen müssen und wollen, daß es ein Selbstbewußtsein gibt in re, welches nicht unter irgendeiner Bedingung von Gegenstandsbewußtsein steht. Hier kommt er indirekt zu dem Eingeständnis: ohne Gegenstandsbewußtsein kein Selbstbewußtsein, wie vermittelt das auch zu denken sei. Darüber wird noch einiges zu sagen sein. Das ist nicht von ungefähr und könnte immerhin einen Hinweis darauf geben, daß auf dem Weg Schleiermachers von den Reden zum "christlichen Glauben" die Relevanz des spezifisch christlichen Elementes für das religiöse Selbstbewußtsein unversehens aus den Händen geglitten ist. Und welche Deformation und Defizienz sich daraus auch für die Theologie des "christlichen Glaubens" ergibt, werden wir noch sehen.

Freitag 20.6.1980 - Schleiermachers Glaubenslehre

Meine Damen und Herren, wir haben uns in der letzten Sitzung der Betrachtung des ersten Kapitels der Glaubenslehre von Schleiermacher zugewandt. Schleiermacher hat in der Einleitung Begriff und Methode der Dogmatik zu explizieren die Absicht und entwickelt dabei die entscheidenden Grundkategorien, die in der Folge dann auch ständig wieder herangezogen werden. Deshalb tut man gut daran, diese Einleitung möglichst sorgfältig auf die immanente Systematik hin sich zu vergegenwärtigen - unerachtet der Tatsache, daß man von der Einleitung her keinewegs die ganze Glaubenslehre verstehen kann. Man wird sagen dürfen, daß in der Tat, wie Schleiermacher das auch später betont hat, der zweite Teil der Glaubenslehre der entscheidende für ihn ist, daß also nicht diese allgemeine zum Teil philosophische, zum Teil noch zur philosophischen Theologie gehörige Einleitung und die generelle Religionstheorie, die im ersten Teil der Glaubenslehre enthalten ist, daß nicht diese Momente es seien, in denen das Wesentliche seiner Dogmatik zum Ausdruck kommt, sondern daß in der Tat für ihn die religiöse Idee des Christentums als die Idee der an die Person Jesu Christi gebundenen Erlösung das Zentrale ist. Und dieser Themenkreis bildet den Gegenstand des zweiten Teiles, des umfänglichsten Teiles der Glaubenslehre. Aber zur inneren Interpretation dieses zweiten Teiles sind die erarbeiteten Begriffe der Einleitung von grundlegender Bedeutung, und bei dieser Einleitung ergeben sich in der Tat bei jedem, der sich die Lektüre vornimmt, erhebliche Schwierigkeiten. Und wenn jemand von Ihnen einmal Seminare über die Einleitung zur Glaubenslehre von Schleiermacher mitgemacht hat, dann werden Sie die Erfahrung wahrscheinlich auch gemacht haben, daß man über wenige Paragraphen nicht hinausgekommen ist und von den 31 Paragraphen im besten Falle vielleicht ein Sechstel gerade eben noch angelesen und kaum verstanden hat. Es hat seine Schwierigkeiten mit dieser Glaubenslehre. Und deshalb, meine ich, sollte man auf die Begriffe, die darin zur Explikation kommen, doch einige Aufmerksamkeit verwenden, weil zum Teil auch in der Tat Äquivokationen vorliegen, die das Ganze dann, wenn man es nicht beachtet, in Konstruktionsschwierigkeiten bringen.

Und einer dieser zentralen Begriffe, der seine Schwierigkeiten macht, ist die Definition der Frömmigkeit im allgemeinen als eine bestimmte Gestalt und Form unmittelbaren Selbstbewußtseins. Und um diesen Begriff der Frömmigkeit als eine Gestalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins näher zu begreifen, wird man gut daran tun, sich die Differenzierung des Begriffs von Bewußtsein, die von Schleiermacher vorgenommen worden ist, vor Augen zu halten und in einem gewissen Schematismus sich stets gegenwärtig zu halten.

Bei dieser Begriffsbestimmung geht Schleiermacher wiederum von einer Grundansicht aus, um die er sich zur Explikation in seiner Dialektik bemüht, daß nämlich jeder Erkenntnisstandpunkt, der bezogen werden muß, davon tangiert wird, daß zwar das Bewußtsein, in dem wir unsere Denkprozesse abwickeln, nicht absehen kann davon, daß es begrenzt ist durch einen Begriff, von dem eigentlich nur gesagt werden kann, er sei ein noumenon im negativen Verstand, nämlich durch den Begriff des unendlichen Bewußtseins, der aber niemals zu einem positiven Begriff gebildet werden kann. Die Position, die eingenommen werden muß, ist die Position des endlichen Bewußtseins, das dennoch in seiner Endlichkeit ständig unter der Bedingung des nicht-endlichen Bewußtseins steht. Diese Position des endlichen Bewußtseins wird dadurch gekennzeichnet, daß es als Bewußtsein von endlichem Sein immer auch impliziert die Einsicht in die Verschiedenheit zwischen dem eigenen Dasein und anderem endlichen Dasein, wenn es gegenständlich dem eigenen gegenübersteht, so daß das endliche Bewußtsein für Schleiermacher in die große Zweiheit von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein auseinandergeht. Dies ist die erste Differenzierung, die zu beachten ist. Und das ist ein qualitativer Unterschied. Und in dem Maß, in dem dieser qualitative Unterschied zwischen gegenständlichem Bewußtsein und Selbstbewußtsein eingehalten wird, kann auch dieses Selbstbewußtsein als unmittelbares gekennzeichnet werden. Unmittelbarkeit bedeutet hier im primären Sinne, daß dieses Selbstbewußtsein nicht in die Form eines gegenständlichen gegossen werden kann, wenn es in seiner eigentümlichen spezifischen Bestimmtheit verstanden werden darf, als Gegenstandsbewußtsein und

Selbstbewußtsein im Bereich des Endlichen muß hier noch einmal jeweils eine Unterscheidung ins Spiel gebracht werden, die auf der Seite des gegenständlichen Bewußtseins darin besteht, daß für endliches Bewußtsein Gegenständlichkeit nur in der Unterscheidung zwischen sinnlicher Auffassung und rationaler Begrifflichkeit stattfinden kann, so daß auch hier nicht etwa ein einförmiges und elnsinnigees Gegenstandsbewußtsein zugrundegelegt werden kann, sondern mit einem sinnlichen und einem rationalen Gegenstandsbewußtsein stets gerechnet werden muß. Und nur in der Vermittlung dieser beiden Komponenten gibt es so etwas wie eine adäquate Bewußtheit von Gegenständlichem, und das heißt eine adäquate Erkenntnis.

Eine analoge Differenzierung ergibt sich im Bereich des Selbstbewußtseins des Endlichen. Auch hier ist eine Komponente jedenfalls als sinnliches Selbstbewußtsein zu kennzeichnen, in der nächsten Berührung und in der nächsten Nähe zu dem gegenständlichen sinnlichen Gegenstandsbewußtsein, welches von ihm mit dem Begriff der Anschauung umschrieben wird, wie auf der anderen Seite dieses sinnliche Selbstbewußtsein auch als Gefühl umschrieben werden kann. Und wo er zu diesem klaren Gegenüber gegenständlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins gekommen ist, treten auch in Deutlichkeit auseinander Anschauung und Gefühl, sinnliches Gegenstandsbewußtsein und sinnliches Selbstbewußtsein. Dieses sinnliche Selbstbewußtsein aber ist seinerseits gerichtet auf endliche Gegenständlichkeit und ist ein Bewußtsein vom Verhältnis des eigenen endlichen Daseins zu dem gegenständlichen fremden Dasein. In dieser Beziehung ist nun dieses Selbstbewußtsein wiederum, meint Schleiermacher, ein solches, in dem sowohl die Beeinflussbarkeit des eigenen Daseins durch das fremde, wie auch die Fähigkeit fremdes durch eigenes Dasein zu bestimmen, darin enthalten ist. Insofern meint er hier unterscheiden zu müssen zwischen einem sinnlichen Selbstbewußtsein, welches das Bewußtsein der Macht gegenüber dem anderen ist und einem solchen, welches das Bewußtsein der Bedingtheit durch anderes ist. Ich sagte gestern, es sind die beiden Momente von Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl, wie er sagt. Man könnte

hier also von einem aktiven und einem passiven sinnlichen Selbstbewußtsein sprechen.

Nun, wie auf der gegenständlichen Seite der sinnlichen Anschauung gegenübersteht die rationale Komponente des Begriffs, so erscheint für Schleiermacher auch im Bereich des Selbstbewußtseins dem sinnlichen gegenüber eine andere Form von Selbstbewußtsein, die jedenfalls in ihrer Realität von ihm als notwendig behauptet wird, die nicht als sinnlich zu bezeichnen ist, denn für sie kann nicht so etwas, so meint er, wie eine ursprüngliche Gemeinsamkeit von Anschauung und Gefühl angenommen werden. Vielmehr müßte man von einem reinen Selbstbewußtsein sprechen oder auch von einem höheren Selbstbewußtsein, wie er es tut. Und auf dieser Linie bestimmt er dann auch das religiöse Selbstbewußtsein im engeren und strengen Sinne als das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit oder der absoluten Passivität. Für das reine Selbstbewußtsein würde also zu gelten haben, daß es charakterisiert ist nicht durch das Zugleich von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl, sondern lediglich und ausschließlich durch das Gefühl der Abhängigkeit bestimmt ist. Partielle Aktivität, partielle Passivität in dieser Dimension, reine Passivität, schlechthinnige Abhängigkeit auf der Ebene des reinen, von keiner sinnlichen Anschauung tangierten Selbstbewußtseins.

Und die Fortsetzung nun ist die, daß er den Gedanken ernst nimmt, daß bei aller Unterschiedenheit zwischen sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein dennoch in der Existenz menschlichen Bewußtseins keine Auseinandertrennung stattfinden kann. Zwar sind diese beiden Arten von Selbstbewußtsein dem Wesen nach verschieden, insofern eine essentielle Verschiedenheit der beiden. Aber in der Realität ihres Vorkommens, im Leben des Bewußtseins kann nur von einer Einheit gesprochen werden, so daß hier im Begriff des menschlichen Selbstbewußtseins die essentielle Verschiedenheit von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein mit dem Gedanken der existentiellen Einheit dieser beiden zusammengeht. Beide Formen von Selbstbewußtsein bilden in jedem Moment eine charakteristische Einheit. So

kann der Begriff frommes Selbstbewußtsein bei Schleiermacher zum einen nur dieses reine Selbstbewußtsein bezeichnen unter Ausschluß des sinnlichen. Zum anderen aber, und es gibt viele Stellen, wo der Begriff frommes Selbstbewußtsein genau eine spezifische Form von Einheit des sinnlichen und des reinen bezeichnet, nämlich diejenige Einheit, in der das reine Selbstbewußtsein das dominierende Element und das sinnliche Selbstbewußtsein das durch das dominierende Element bestimmte ist, was nicht von selbst sich versteht, weil in der Selbsterfahrung sehr wohl auch eine andere Figur der Einheit gedacht werden kann, nämlich jene Einheit, in der das reine Selbstbewußtsein unter die Botmäßigkeit des sinnlichen gefallen ist und von ihm beherrscht wird. Das wäre dann der Gegenbegriff zum frommen Selbstbewußtsein, das irreligiöse oder gottlose Selbstbewußtsein in seinem Verständnis. Frommes Selbstbewußtsein aber ist also entweder das reine Selbstbewußtsein in seiner absoluten Abhängigkeit oder dieses reine Selbstbewußtsein als vorherrschend über das sinnliche Selbstbewußtsein des Menschen, Und dabei entsteht für diesen komplexen Begriff des frommen Selbstbewußtseins immer die Problematik der Verbindung dieser beiden Momente miteinander. Ich sagte eben zum einen, daß es um den großen Gegensatz gehen kann, daß entweder in der einen Form des Selbstbewußtseins das reine Selbstbewußtsein das sinnliche dominiert, im andern Falle das Selbstbewußtsein als von dem sinnlichen beherrschtes zu denken ist. Jenes wäre die Gestalt des komplexen frommen Selbstbewußtseins, wie dieses der Gegentypus ist, nämlich das irreligiöse oder gottlose Selbstbewußtsein. Und innerhalb des frommen ergibt sich noch einmal, so meint Schleiermacher, eine Differenz und die Notwendigkeit einer Differenzierung, nämlich nach Maßgabe des Überwiegens des einen oder des anderen Elementes von Freiheit oder Abhängigkeit innerhalb des sinnlichen Selbstbewußtseins. Dieses kann also entweder den Primat der Aktivität oder den Primat der Passivität an sich haben mit entsprechender Unterordnung. Und das macht noch einmal eine Differenzierung im frommen Selbstbewußtsein notwendig und aus, je nachdem, ob bei diesem sinnlichen Selbstbewußtsein die aktive Komponente oder die passive dominiert.

Ein Schemabild, in dem nun die Außenbeziehungen vielleicht auch noch deutlich werden könnten, wäre, daß man von dem Selbstbewußtsein als der Einheit von reinem und sinnlichem

Selbstbewußtsein ausgeht, und zwar annimmt, daß dieses reine Selbstbewußtsein die determinierende Größe gegenüber dem sinnlichen ist, dieses sinnliche aber sich unterscheidet nach seinem aktiven und seinem passiven Element. Und Aktivität und Passivität bedeuten, daß von diesem Selbstbewußtsein die Wirkung nach außen geht, oder von außen kommt. Die Dimension, auf die das aktive zielt und die vom passiven betroffen wird, ist die Dimension, welche Inbegriff aller endlichen Gegenstände ist oder die Welt, so daß der Begriff sinnliches Selbstbewußtsein von Schleiermacher auch umschrieben werden kann mit dem Begriff des Weltbewußtseins im Unterschied zum reinen Bewußtsein, das nur von außen determiniert ist, ohne nach außen zu wirken. Und dieser Grund wird von ihm auch mit dem Chiffren-Titel Gott bezeichnet wie das Woher des reinen Selbstbewußtseins oder als das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Es sind offenbar in der Tat Bezüge von außen da, wo ein Von-Außen sich durchsetzt. Schleiermacher sagt, mit Gott wird der undenkbare und unerkennbare Grund des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit bezeichnet. Und dieser Grund des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit ist nicht etwas, was dem Selbstbewußtsein immanent wäre, sondern muß schon gedacht werden, und wird auch gedacht, ohne erkannt zu werden, gedacht als etwas jenseits und vor allem Selbstbewußtsein Gelegenes, ein transzendenter Grund. Nicht affiziert sich das Selbstbewußtsein und bringt sich das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit selbst bei, sondern dieses Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit ist ein es bestimmendes und ein solches, das nicht in seine eigene Zuständigkeit fällt und nicht auf es selbst als den zureichenden Grund zurückgeführt werden kann, sowenig wie es auf die Welt als zureichenden Grund zurückgeführt werden kann. Die Welt ist die Dimension, in der Freiheit und Abhängigkeit ihre jeweils partiellen Rollen spielen und in dieser Relativität sich auch stets

die Waage halten. Diese Welt teilt in gewissem Sinne auch die innere Gegensätzlichkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins, denn diese Welt ist als Inbegriff des Endlichen eben auch das Reich der Gegensätze, zu dem auch das endliche Bewußtsein im Ganzen gehört. Schleiermacher kann sagen, daß in dieser Welt die Summe und der Inbegriff aller Gegensatzwirklichkeit zu denken sei und vorgestellt werden muß. Er kann deshalb auch die Welt beschreiben oder umschreiben mit dem Begriff der Einheit, die alle Gegensätze in sich enthält. Wie andererseits Gott die Einheit bildet, die alle Gegensätze von sich ausschließt. Gott, die Einheit jenseits aller Gegensätze und die Welt als die Einheit um alle Gegensätze. Das mathematische Analogon dazu ist das Verhältnis von Punkt und Raum. Der Punkt als die Einheit, die keine Teilung mehr zuläßt und der Raum als die Einheit, die alle Teilungen ermöglicht. So ist hier noch zu diesem dialektischen Urgegensatz in der Idee der Einheit auch noch der mathematische Begriff von Schleiermacher stete mitgedacht. Das Selbstbewußtsein nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen jener höchsten, ausschließenden Einheit und jener umfassenden, alles einschließenden Einheit ein, zwischen Gott und Welt; das Selbstbewußtsein aber so, daß es nur diese Zone des Welthaften als Bereich erkennbarer Gegenständlichkeit vor sich hat. Diese Dimension des reinen Selbstbewußtseins ist dem Denken des Menschen als Sphäre des Erkennens verschlossen. Und nur in diesem Bewußtsein, in diesem passiven, reinen Selbstbewußtsein meldet sich der transzendente Grund und bildet die eine Grenze innerhalb des durch Einheit umgrenzten Raumes, in dem nur Erkenntnis für uns möglich ist, aber so, daß, um diese Erkenntnis in ihren Grenzen zu halten und keine Grenzüberschreitung stattfinden zu lassen, dieses Bewußtsein stets dabei sein muß. Ein sinnliches Bewußtsein, das nicht unter der Herrschaft des reinen stünde, wird immer in einer Art von Vertauschung der Bewegungsrichtung geraten. Es würde dann sich ereignen, daß sozusagen das reine Selbstbewußtsein unter die Bestimmtheit des sinnlichen gerät und dann wird diese einfache Grundbestimmung zwischen der transzendenten Einheit und ihm aufgelöst und es wiederholt sich im Verhältnis zu Gott die Relation, die lediglich im Weltverhältnis ihren Sinn hat.

Dann wird auch das Verhältnis gegenüber Gott als ein aktiv-passives bestimmt. Und alle Versuche, eine Theologie entweder im Raum des Erkennens oder im Raum des Handelns und der Moral anzusiedeln, all diese Versuche leiden letztendlich daran, daß sie immer nur das reine Selbstbewußtsein als unter der Bedingung des sinnlichen stehend denken und demzufolge auch diese Komponente, diese Differenz des sinnlichen Selbstbewußtseins in das reine hineinragen und damit Gott als den reinen Grund verfehlen und ihn zu einem teils gründlichen, teils gegenständlichen Sein machen, im Verhältnis zu dem das Selbstbewußtsein sich bestimmt. Das sozusagen wäre die Grundfigur aller Abarten einer metaphysischen und einer moralischen Theologie. Einer metaphysischen oder kognitiven Theologie, in der gewissermaßen das Moment der Beeinflussung durch dominiert, das passive dominiert über das aktive, während in einer moralischen Theologie das umgekehrte der Fall ist, daß nämlich, ohne daß das passive Element fehlt, das aktiv, die Vorhand gewinnt. Die Wahrheit aber ist, daß, wo die Umkehrung der Beziehung zwischen den beiden Grundgestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stattfindet, daß da auch schon die Möglichkeit der frommen Selbstbestimmung und die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins von Grund auf verfehlt ist. Was dann als Theologie herauskommt, ist nichts anderes als eine Maske des dezidiert irreligiösen und an der Religion vorbeizielenden Selbstbewußtseins, ist dem frommen Selbstbewußtsein genau entgegengesetzt.

Wenn man sich diese Schemata einigermaßen vor Augen hält, muß man jeweils festhalten, daß frommes Selbstbewußtsein bei Schleiermacher auf alle Fälle den Primat des reinen gegenüber dem sinnlichen bedeutet. Und diesem Primat wird entweder dahingehend von ihm Rechnung getragen, daß er nur dieses reine meint, oder aber das geeinte Selbstbewußtsein, in dem das sinnliche vom reinen aufgenommen ist und eine Einigung zustande gekommen ist zwischen diesem rein jenseits des sinnlichen Gelegenen und dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Beide Begriffe tauchen in dieser Form auf, und noch nicht ist dabei geklärt, wie sich die aktive und

die passive Komponente in dem vereinigten, in dem komplexen frommen Selbstbewußtsein zueinander verhalten. Auf diesen Punkt werden wir gleich noch zu sprechen kommen. Hier ist nur das eine ein Problem, das bis heute nicht gelöst ist und auf das auch bis heute keine Antwort gegeben ist. Man rechnet nur im allgemeinen damit, so verhält es sich. Und das logische Schema hat auch etwas Überzeugendes und Bezwingendes. Nur die Frag, ist, ob Welt die Summe und der Inbegriff aller Gegensatzwirklichkeit zu denken sei und vorgestellt werden muß. Er kann deshalb auch die Welt beschreiben oder umschreiben mit dem Begriff der Einheit, die alle Gegensätze in sich enthält. Wie andererseits Gott die Einheit bildet, die alle Gegensätze von sich ausschließt. Gott, die Einheit jenseits aller Gegensätze und die Welt als die Einheit um alle Gegensätze. Das mathematische Analogon dazu ist das Verhältnis von Punkt und Raum. Der Punkt als die Einheit, die keine Teilung mehr zuläßt und der Raum als die Einheit, die alle Teilungen ermöglicht. So ist hier noch zu diesem dialektischen Urgegensatz in der Idee der Einheit auch noch der mathematische Begriff von Schleiermacher stets mitgedacht. Das Selbstbewußtsein nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen jener höchsten, ausschließenden Einheit und jener umfassenden, alles einschließenden Einheit ein, zwischen Gott und Welt; das Selbstbewußtsein aber so, daß es nur diese Zone des Welthaften als Bereich erkennbarer Gegenständlichkeit vor sich hat. Diese Dimension des reinen Selbstbewußtseins ist dem Denken des Menschen als Sphäre des Erkennens verschlossen. Und nur in diesem Bewußtsein, in diesem passiven, reinen Selbstbewußtsein meldet sich der transzendente Grund und bildet die eine Grenze innerhalb des durch Einheit umgrenzten Raumes, in dem nur Erkenntnis für uns möglich ist, aber so, daß, um diese Erkenntnis in ihren Grenzen zu halten und keine Grenzüberschreitung stattfinden zu lassen, dieses Bewußtsein stets dabei sein muß. Ein sinnliches Bewußtsein, das nicht unter der Herrschaft des reinen stünde, wird immer in einer Art von Vertauschung der Bewegungsrichtung geraten. Es würde dann sich ereignen, daß sozusagen das reine Selbstbewußtsein unter die Bestimmtheit des sinnlichen gerät und dann wird diese einfache Grundbestimmung zwischen

der transzendenten Einheit und ihm aufgelöst und es wiederholt sich im Verhältnis zu Gott die Relation, die lediglich im Weltverhältnis ihren Sinn hat. Dann wird auch das Verhältnis gegenüber Gott als ein aktiv-passives bestimmt. Und alle Versuche, eine Theologie entweder im Raum des Erkennens oder im Raum des Handelns und der Moral anzusiedeln, all diese Versuche leiden letztendlich daran, daß sie immer nur das reine Selbstbewußtsein als unter der Bedingung des sinnlichen stehend denken und demzufolge auch diese Komponente, diese Differenz des sinnlichen Selbstbewußtseins in das reine Intra-gen und damit Gott als den reinen Grund verfehlen und ihn zu einem teils gründlichen, teils gegenständlichen Sein machen, im Verhältnis zu dem das Selbstbewußtsein sich bestimmt. Das sozusagen wäre die Grundfigur aller Abarten einer metaphysischen und einer moralischen Theologie. Einer metaphysischen oder kognitiven Theologie, in der gewissermaßen das Moment der Beeinflussung durch dominiert, das passive dominiert über das aktive, während in einer moralischen Theologie das umgekehrte der Fall ist, daß nämlich, ohne daß das passive Element fehlt, das aktive die Vorhand gewinnt. Die Wahrheit aber ist, daß, wo diese Umkehrung der Beziehung zwischen den beiden Grundgestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stattfindet, daß da auch schon die Möglichkeit der frommen Selbstbestimmung und die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins von Grund auf verfehlt ist. Was dann als Theologie herauskommt, ist nichts anderes als eine Maske des dezidiert irreligiösen und an der Religion vorbeiziehenden Selbstbewußtseins, ist dem frommen Selbstbewußtsein genau entgegengesetzt

Wenn man sich diese Schemata einigermaßen vor Augen hält, muß man Jeweils festhalten, daß frommes Selbstbewußtsein bei Schleiermacher auf alle Fälle den Primat des reinen gegenüber dem sinnlichen bedeutet. Und diesem Primat wird entweder dahingehend von ihm Rechnung getragen, daß er nur dieses reine meint, oder aber das geeinte Selbstbewußtsein, in dem das sinnliche vom reinen aufgenommen ist und eine Einigung zustande gekommen ist zwischen diesem rein jenseits des

sinnlichen Gelegenen und dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Beide Begriffe tauchen in dieser Form auf, und noch nicht ist dabei geklärt, wie sich die aktive und die passive Komponente in dem vereinigten, in dem komplexen frommen Selbstbewußtsein zueinander verhalten. Auf diesen Punkt werden wir gleich noch zu sprechen kommen. Hier ist nur das eine ein Problem, das bis heute nicht gelöst ist und auf das auch bis heute keine Antwort gegeben ist. Man rechnet nur im allgemeinen damit, so verhält es sich. Und das logische Schema hat auch etwas überzeugendes und Bezwingendes. Nur die Frage ist, ob dieser logischen Deutlichkeit auch ein Existenzurteil entsprechen kann. Die Frage, gibt es ein solches reines passives Selbstbewußtsein, von dem immerhin gelten müßte, daß es, weil nicht als sinnliches zu denken, allemal eben auch nicht mit dieser Differenz und mithin auch nicht als gegenständliches oder gegenstandsbegleitendes zu verstehen ist. Gibt es eigentlich dieses reine, passive Selbstbewußtsein, oder ist es eine reine dogmatische Konstruktion? Ich wage zu behaupten, daß diese Frage bis heute nicht beantwortet ist, daß man zwar in der Interpretation Schleiermachers diese logischen, diese begrifflichen Bestimmungen allesamt zusammenbringen kann, aber mit der begrifflichen Definition dessen, was dieses reine Selbstbewußtsein sei, ist noch keineswegs auch ein Existenzurteil zwingend verbunden, sondern es bleibt bei aller logischen Möglichkeit stets noch die nicht auszuschließende furchtbare Drohung, es könnte das alles eine einzige Fiktion sein, nichts anderes als eine logische Konstruktion, aus systematischen Gründen herbeigeführt, ohne daß da aber die Möglichkeit einer konkreten existentiellen Einlösung wirklich gegeben ist. Diese Frage hängt, würde ich sagen, noch immer wie ein Damoklesschwert über der Schleiermacherschen Theologie. Und Sie können sich unsterbliche Verdienste erwerben, wenn Sie diese offene Existenzfrage des unmittelbaren, reinen Selbstbewußtseins zu einer Entscheidung führen würden, ich wage es also in diesem Kolleg nicht, diese Frage zu entscheiden.

Zwischenfrage: Ich habe bei Schleiermacher immer den Eindruck, daß das doch manchmal ziemlich mystische Aussagen sind, was da durchschlägt, Anschauung

des Universums zB. Antwort: Ich meine, Sie haben wahrscheinlich einen Punkt berührt, der sachlich durchaus berechtigt ist, zumal in der ganzen Geschichte gute Dialektiker immer auch eine Neigung zur Mystik hatten und oftmals als Mystik diffamiert wurde, was in Wahrheit sublimen Dialektik gewesen ist. Das könnte auch bei Schleiermacher vorliegen. Ich würde nur meinen, dieser Ausweg, diese Auskunft, es handle sich dabei um so etwas wie Mystik, trifft deshalb für Schleiermacher wahrscheinlich nicht recht zu, weil er immerhin diese Formel in Anspruch nimmt als die Formel allen religiösen Bewußtseins schlechthin und nicht etwa nur gewisser religiöser Experten oder Virtuosen. Und Mystik hat es an sich, daß dabei das Element der Individuation eine so vorherrschende Rolle spielt, daß der Gedanke der Allgemeinheit darüber weitgehend in den Hintergrund tritt. Aber es ist gerade der Anspruch Schleiermachers, daß mit dieser Definition so etwas wie die größtmögliche Allgemeinheit erreicht sei. Und damit wehrt er auch einer gewissen aristokratischen Verengung des Begriffs der Religion auf eine höchste oder eine hervorgetriebene Position des Erkennens. Deshalb wehrt er sich leidenschaftlich zB auch gegen den Versuch des Idealismus, die Wahrheit der Religion in den engen Kreis der philosophischen Erkenntnis hinüberzuziehen als den Rettungsakt, den die Philosophie der Religion schuldig ist. Damit büßt die Religion die ihr lebensnotwendige Allgemeinheit, daß sie jedermanns Sache sein kann, ein. Dann wird sie die Sache derjenigen, die die Gebildeten und die Arrivierten auf dem Gebiet des Erkennens und des Wissens sind. Die Religion aber ist für denjenigen, der im Wissen geübt, wie für denjenigen, der im Wissen nicht geübt ist, in gleicher Weise zugänglich. Und um dieser Zugänglichkeit willen hat er auf diesen Begriff abgehoben. Deshalb wäre wahrscheinlich eine der wesentlichsten Intentionen Schleiermachers ausgebrochen, wenn man zu schnell diesen Begriff des reinen Selbstbewußtseins in die Zone der Mystik einrücken würde. Das ist also der Hauptgrund, der mich in diesem Punkt zögern läßt, diese Auskunft sofort zu erteilen.

Ich würde also noch einmal dabei bleiben wollen, daß hier in der Tat noch eine Frage offen ist, an der im Grunde genommen die ganze Möglichkeit der Theologie

Schleiermachers hängt. Von dieser Existenzproblematik einmal abgesehen, kann aber die Konstruktion bei Schleiermacher den Anspruch erheben, daß hier mit den Mitteln der Dialektik und im Blick auf den Umstand, daß Religion auf alle Fälle auch ein Phänomen des Bewußtseins ist, daß unter diesen beiden Bedingungen, also der Dialektik und der Bewußtseinsphänomenalität von Religion, daß hier eine begriffliche Bestimmung möglich geworden ist, die eine weitgehende Auffächerung und Unterscheidung der verschiedenen Formen auch der Religion und dann eine bewußtseinsphänomenologische Definition des Christentums gestattet und erlaubt. Diese Differenzierung im Begriff des endlichen Bewußtseins bis hin zur Bestimmung des Selbstbewußtseins als Einheit des sinnlichen und des reinen, diese Bestimmungen erlauben sowohl die Fundamentalunterscheidung zwischen frommem und gottlosem Selbstbewußtsein und erlauben des weiteren auch noch Differenzierungen im Begriff der Frömmigkeit selbst. Denn Frömmigkeit kann unterschieden werden sowohl im Blick auf die spezifische Gestalt der Vereinigung von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein unter Berücksichtigung dieser inneren Differenzierung des endlichen, wie auch gefragt werden kann, wie sich eigentlich dieses Bewußtsein der Abhängigkeit des endlichen Seins, dessen Inbegriff die Welt ist, wie dieses Bewußtsein sich seinerseits noch in bestimmten Gestalten auslegen kann. Also einerseits kann für die Unterscheidung von Religion im Begriff der Religion herangezogen werden dieses Element der Abhängigkeit von endlichem Seienden von seinem Grund zum einen, zum andern kann abgehoben werden auf die spezielle Art der Einigung dieses Selbstbewußtseins.

Und diese beiden Hinsichten ergeben für Schleiermacher in den religionsphilosophischen Lehnsätzen die Möglichkeit, bestimmte Typen der Religion zu unterscheiden. In den Lehnsätzen der Religionsphilosophie erklärt er nämlich, daß in der Allgemeinheit des Religionsbegriffes unterschieden werden kann sowohl nach Arten der Religion wie auch nach Stufen der Religion. Und die Unterscheidung nach Arten bezieht sich auf die Gestalt der Einheit von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein. Ich sagte vorhin, wenn in dieser Einigung, in der sich das reine, das

schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl einigt mit diesem partiellen Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl, so wandelt sich diese Gestalt je nachdem, ob hier als vorherrschendes Moment in Betracht zu ziehen ist das aktive, daß nämlich dieses Freiheitsgefühl über das Abhängigkeitsgefühl im sinnlichen dominiert, und das bedeutet dann, daß auch dieses reine Selbstbewußtsein, das sich damit verbindet, sich in diesem dominanten aktiven auswirkt als ein stimulierender Impuls, so daß dies einen bestimmten Typus von Frömmigkeit abgibt, wie umgekehrt, wenn das passive das Abhängigkeitsgefühl dominiert, auch das aktive, das Freiheitsgefühl letztlich im Licht und unter der Prämisse dieses passiven angeschaut wird, und das ergibt einen anderen, einen zweiten Frömmigkeitstyp.

Im ersten Falle, bei der dominierenden Aktivität, geht es darum, daß jeder erfahrene Zustand des Selbstbewußtseins aufgefaßt wird als Auftrag und als Möglichkeit der Gestaltung und der Veränderung des bestehenden Zustandes. Der Zustand gewissermaßen als werdender aufgefaßt. Wo das passive Moment dominiert, wird die Frömmigkeit die Lebenslage in erster Linie begreifen als eine erwirkte, als eine hergestellt, und als eine im Selbstbewußtsein nur noch zu erleidende, hinzunehmende. Schleiermacher unterscheidet demzufolge den aktiven Frömmigkeitstypus als die teleologische Frömmigkeit von demjenigen Frömmigkeitstypus, in dem die Passivität des endlichen Selbstbewußtseins überwiegt als ästhetische Frömmigkeit.

Dies, beiden Typen sind Artunterschiede im Begriff der Religion und zu unterscheiden von der Differenzierung der Religionsbegriffe nach bestimmten Stufen. Wenn die Form des reinen Selbstbewußtseins besagt, daß hier das Bewußtsein konkret wird von der Abhängigkeit des endlichen Seins von einem nicht-endlichen Wesen, ist dieser Allgemeinbegriff, Abhängigkeit endlichen Sein, von einem oder von nicht-endlichen Wesen, ist dies der Allgemeinbegriff, der in sich noch mindestens, so meint Schleiermacher mit aller Deutlichkeit, drei Stufen der Differenzierung erlaubt. Er kann zum einen dieses Abhängigkeitsgefühl besagen, daß etwas Endliches von etwas abhängig ist, welches nicht-endlich von der Art des Abhängigen sei. Etwas Eingegrenztes, also nur ein Teil von endlichem Sein in Abhängigkeit von etwas

anderem. Die Abhängigkeit begründet auf eine partikuläre überlegene Macht und diese partikuläre überlegene Macht wiederum restringiert auf einen Ausschnitt innerhalb des endlichen Seins. Das, meint Schleiermacher, ist die primitivste Form, in der sich dieses Abhängigkeitsbewußtsein kundtut, in der es in der reinen Partikularität stehenbleibt und noch nicht zur Universalität herangereift ist. Der nächste Schritt, der zur Universalität führt, ist der, daß nicht nur ein Teil des endlichen Seins in seiner Abhängigkeit aufgefaßt wird, sondern daß das endliche Sein im ganzen, also alle endlichen Dinge, als abhängig verstanden werden. Dies aber nun nicht von einem absoluten unendlichen Wesen, sondern von einer Vielheit nicht endlicher übermächtiger Wesen, einer Vielheit, die gesteigert werden kann zu dem Gedanken, daß diese Vielheit die Gesamtheit der nicht-endlichen Mächte umgreift und umfaßt, daß also mit der Abhängigkeit alles endlichen Seins von der Allheit aller nicht-endlichen Mächte hier schon gerechnet werden kann. Dies sind Elemente innerhalb dessen, was in der Religionsgeschichte bekannt ist als Polytheismus. Denn für diesen Polytheismus ist charakteristisch, daß nicht mehr irgendwelche regionalen Einschränkungen gelten, bestehen, sondern daß der Kosmos im ganzen das Feld ist, auf dem die Götter ihre Herrschaft ausüben, wiewohl sie selbst noch in Vielheit vorgestellt werden und in ihrer Vielheit nur Repräsentanten der Gesamtheit des Unendlichen darstellen. Und der letzte Schritt schließlich, der die vollendete Stufe der Universalität erreicht, wäre der, daß Abhängigkeit alles endlichen Seins von einem unendlichen Wesen wahrgenommen wird im reinen Selbstbewußtsein. Und dies wäre die Stufe, die in der Religion mit dem Monotheismus erreicht ist. Es geht also dabei, bei diesen Stufen gewissermaßen um einen Weg des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühles aus der reinen Partikularität zur reinen Universalität. Die reine Partikularität im Fetischismus, die reine Universalität im Monotheismus und dazwischen eine Menge von fließenden Übergangsmöglichkeiten, wobei für Schleiermacher nur interessant ist, jedenfalls in seiner Glaubenslehre, diese eine Zone der Vielgötterei oder des Polytheismus, sofern nun einmal der Weg des Christentums durch Europa auch durch den Raum der griechischen Religion hindurchgeführt hat

und deshalb für die Bestimmung des Christentums, auch seiner Relationsbestimmung zur hellenistischen Religion, von Relevanz ist.

Diese zweifache Differenzierung erlaubt es nun Schleiermacher auch, eine Definition des Christentums anzubieten, die in der philosophischen Theologie geleistet werden muß in ihrem elementaren Bestandteil, in der sogenannten Apologetik. Was ich bisher sagte über die Differenzierung, das alles fällt in den Raum der Religionsphilosophie, wie er es versteht. Die Definition des Christentums ist der Grundakt, mit dem die philosophische Theologie, die Apologetik, auf den Plan tritt. Und hier erst, auch in der Glaubenslehre, stellt er in der Tat eine so dezidierte Definition auf, daß er sagt, daß das Christentum eine in teleologischer Richtung bestimmte Frömmigkeit monotheistischer Art sei, deren Eigentümlichkeit in der Zentralstellung der Idee der Erlösung liegt, sofern diese Erlösung durch Jesum von Nazareth vollbracht sei. Aus der Religionsphilosophie also wird die Stufenbestimmung und die Artbestimmung des Christentums gewonnen. Die Stufenbestimmung lautet Monotheismus, die Artbestimmung lautet teleologische Frömmigkeit. Und zur näheren Kennzeichnung dieses Umstandes recurriert Schleiermacher hier auf den Gedanken vom Reich Gottes. Der Begriff der Gottesherrschaft, des Reiches Gottes, ist für ihn der Index, der biblische Index, für die eigentümliche Artung der christlichen Frömmigkeit, ihrer Abgrenzung gegenüber jeglicher ästhetischen Frömmigkeit, wie sie im Griechentum vorliegt und wie er sie auch im Islam findet, wo das Freiheitsgefühl, das Freiheitselement ganz und gar unter die Bedingung des Abhängigkeitsgefühles getreten ist und im Islam zB eine eigentümliche Gestalt von Fatalismus angenommen hat, während in der griechischen Philosophie das dominierende die physis als das gestaltende Prinzip gegenüber der menschlichen Freiheit sei. Natur und Religion also im Raum des Griechentums und Fatalismus im Raum des Islam, zwei Ausprägungen einer ästhetischen Frömmigkeit, die artmäßig verschieden ist von der teleologischen Frömmigkeit, die im Bereich des Monotheismus in besonderer Weise repräsentiert wird durch das Christentum. Das Judentum nimmt für Schleiermachers Verständnis eine Zwischenstellung - auf der Ebene des Monotheismus,

eine Zwischenstellung zwischen Islam als der Verkörperung ästhetischer Frömmigkeit und dem Christentum als einer hochragenden Verkörperung teleologischer Frömmigkeit ein. Im Prinzip zwar, meint er, tendiere auch das Judentum in die teleologische Richtung, gleichwohl nicht mit derselben Eindeutigkeit wie das im Christentum der Fall sei, wo sozusagen im Judentum noch das Dogma der Vergeltung eine diese teleologische Richtung gewissermaßen begrenzende, restringierende Funktion erfüllt. Das Christentum also teleologisch monotheistisch. Das aber sind nur erst Artbestimmungen, die in den Raum der Religionsphilosophie gehören. Das sind Kategorien, die noch von dorthin entnommen sind.

Die besondere, nun theologische Bestimmung liegt in der Behauptung, in der These, daß im Christentum die Idee der Erlösung die zentrale religiöse Anschauung bilde und daß diese Anschauung von der Erlösung unlöslich mit der Person Christi, mit der Person Jesu von Nazareth verbunden sei. Beide Momente sind gleich wesentlich, so betont Schleiermacher in der Einleitung, und keines kann zugunsten des anderen zurückgestzt werden. In jedem Falle würde das eigentümliche Wesen des Christentums verfehlt, wenn es entweder rein auf das Erlösungsbewußtsein gestellt würde unter Absehung der Beziehung auf die Person Jesu, und ebenso würde das Christentum grundsätzlich verfehlt, wenn es ganz und gar auf die Beziehung zur Person Jesu abgestimmt wäre, ohne daß das Erlösungsbewußtsein eine gleichursprüngliche definierende Bedeutung hätte. Mit dieser letzteren Bestimmung hat Schleiermacher eine entschiedene Absage erteilt allen Versuchen, das Christentum als eine moralische Religion im Sinne des überkommenen Rationalismus zu interpretieren. Denn dort ist gerade nicht der Gedanke der Erlösung das entscheidende, sondern dort ist vielmehr das Vorbildhafte, das Maßgebende für ein korrektes und der Sittlichkeit angemessenes Leben, das von Jesus vorgelebt wird, der entscheidende Punkt. Die rationale Theologie oder der moralische Rationalismus in der protestantischen Theologie seiner Zeit ist eine Art von Erfassung, die nur ein einziges, eines der beiden konstitutiven Elemente ernst nimmt, nämlich die Bindung an Jesus. Das hat der Rationalismus in der Tat mit Eifer getan, und ein Mann wie

Johann Friedrich Röhr konnte alles in der Tat auf die Christologie stellen. Aber auf die Christologie so, daß aus ihr die Kategorie der Erlösung als entbehrlich ausgeschieden war. Es war das Vorbildhafte, Maßgebende der Aspekt, unter dem hier das Christentum verstanden und interpretiert worden ist.

Auf der anderen Seite weiß auch Schleiermacher, daß offenbar der Bezug zur Person Jesu nicht dem Christentum und seiner Erlösungsidee so äußerlich ist, daß man davon absehen kann und mit so etwas wie einem anonymen Christentum, einer anonymen christlichen Erlösungsreligion rechnen könnte, in der gewissermaßen die ganze Religiosität sich konzentriert auf diese Zentralanschauung der Erlösung und sie so sehr als das Essentielle und die Substanz des Christentums verstanden wird, daß man darüber die Person Jesu so vergessen kann, wie man über einem Drama von Shakespeare die Person Shakespeares vergessen kann, so daß man einen King Lear durchaus begreifen kann, ohne von der Biographie Shakespeares etwas zu wissen. Nach diesem Modellmuster kann jedenfalls christliche Erlösungsreligion nicht vorgestellt werden. Und damit ist auch einem anderen Versuch der Aufklärungstheologie gewehrt, nämlich die christliche Religion auf ihre metaphysische Substanz zu konzentrieren und von allen historischen Beimischungen, also auch von der historischen Anbindung an die Stifterperson, zu befreien.

Sowohl der moralischen Anbindung an die Person Jesu als auch der metaphysischen Extrapolation der überzeitlichen Idee des Christentums aus allen historischen Einkleidungen, beiden Versuchen wird mit der Bestimmung, die Schleiermacher hier anstrengt, gewehrt. Die Erlösungsidee und die Person Jesu sind gleichwesentlich für die Eigentümlichkeit des Christentums.

Ich möchte dann in der nächsten Stunde diese Beschäftigung mit der Einleitung abschließen und übergehen zu seiner Lehre von der Person und dem Werk Jesu Christi, sofern seinem eigenen Anspruch nach darin der Schwerpunkt seiner Dogmatik liegt. Zum Übergang aber möchte ich noch kurz dasjenige darstellen, was von ihm an Grundsätzlichem ausgeführt ist zum Verständnis der Erlösung in der Einleitung in dem Teil über die Apologetik.

Dienstag 24.6.1980 - Person und Werk Jesu Christi

Meine Damen und Herren,

wir stehen bei der Einleitung zu Schleiermachers Glaubenslehre. Ich hatte in der letzten Stunde versucht, Ihnen zum einen den systematischen Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins im Modus des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit als die elementare Definition von religiösem Geist oder religiösem Bewußtseins, so wie Schleiermacher es versteht, vorzuführen. Auf dieser Grundlage baut Schleiermacher auf und seine folgenden Erläuterungen sind zum Teil Differenzierungen dieses Allgemeinbegriffs von religiösem Bewußtsein, teils dann auch Spezifizierungen, wie das im Besonderen dort der Fall ist, wo er aus der Religionsphilosophie kommend - in der philosophischen Theologie verstanden als Apologetik im Sinne der Ermittlung dessen, was das Wesen des Christentums im ganzen sei - zum Austrag kommt. Apologetik, so weiß ja Schleiermacher zu bestimmen, ist jene Disziplin innerhalb der Theologie, also bereits innerhalb der christlichen Theologie, und nicht außerhalb und jenseits ihrer in der Philosophie, jener Teil der christlichen Theologie in der die Grundlegung für alle weiteren Disziplinen stattfindet, sofern es hier darum gehen muß, einen positiven Begriff vom Wesen des Christentums zu erstellen und zu ermitteln, als Leitfaden und als Kriterium für alle weiteren Beschäftigungen mit der Geschichte des Christentums fungieren muß. Und in seiner Einleitung zur Dogmatik operiert Schleiermacher zur Präzision dessen, was Dogmatik als Wissenschaft in der Theologie zu sein hat, den Weg der zunehmenden Besonderung aus dem höchsten Allgemeinbegriff der Ethik in der Sequenz von Ethik, Religionsphilosophie, Apologetik am Ende in diesem letztgenannten Teil der philosophischen Theologie mit einer Definition innerhalb der sogenannten Lehnsätze. Wir hatten uns ja verdeutlicht, daß Schleiermacher die Dogmatik als eine historische Disziplin einleitet mit einer Folge von sogenannten Lehnsätzen aus anderen Wissenschaften, teils nichttheologischen Wissenschaften, nämlich philosophi-

schen wie der Ethik und der Religionsphilosophie, teils theologischen wie der Apologetik, um dann in einem Prozeß fortschreitender Spezifizierung womit es die Dogmatik im Besonderen zu tun hat und die nächste und erste Voraussetzung für die präzisierende Bestimmung von christlicher Dogmatik ist eben die aus der Apologetik entnommene Definition dessen, was das Wesen des Christentums ausmacht. Und die Definition, die er da in § 11 seiner Einleitung vorträgt, läuft darauf hinaus, daß er das Wesen des Christentums zunächst einmal bestimmt im Hinblick auf dasjenige, was den allgemeinen Gattungsbegriff ausmacht. Hier wird von ihm bestimmt eine teleologische Richtung in der Frömmigkeit monotheistischer Glaubensweisen. Teleologisch das bedeutet, daß in dieser Frömmigkeit das Element der Spontaneität oder der Freiheit und Tätigkeit vor dem Element des Leidens und der Rezeptivität. Eine monotheistische Glaubensweise, d. h. es ist diese die höchste Stufe des religiösen Bewußtseins, worin das Bewußtsein sich entfaltet und vergewissert hat, daß der gesamte Bereich des endlichen Seins von einem einzigen absoluten nichtendlichen Wesen abhängig sei. Dies ist die äußerste, nicht mehr überbietbare Stufe, nämlich eben diese Wechselbeziehung zwischen der Totalität, der Allheit des endlichen Seins und der Einheit des nichtendlichen Grundes allen endlichen Seins. Das religiöse Bewußtsein des Monotheismus ist genau das Bewußtsein von dieser Beziehung zwischen diesen Größen, von denen freilich nur das Teilelement im Prozeß einer fortlaufenden Bestimmbarkeit steht, nämlich die Welt als Inbegriff der Gegenständlichkeit mit der es Menschen zu tun haben ist derjenige Bereich, in dem schon gegenständliche Bestimmung gelungen ist und weitere gegenständliche Bestimmung bevorsteht und möglich ist, auf die hingearbeitet werden kann. Im Unterschied zu demjenigen, was den Grund alles endlichen Seins ausmacht. Dieser Grund liegt jenseits der Zone von Gegenständlichkeit, und wollte man diesen Grund ebenfalls gegenständlich bestimmen, müßte man ihn in die Welt einbeziehen und zu einem Element der Welt, machen. Die Verweltlichung aber des Grundes der Welt wäre zugleich die Vermischung seines Begriffs und die

völlige Verfinsterung des Bewußtseins von ihm. Deshalb muß dieser Grund in seiner konsequenten Ungegenständlichkeit im Bewußtsein erhalten bleiben. Also Abhängigkeit der gegenständlichen endlichen Welt von dem ungegenständlichen, einfachen Grund alles endlichen Seins. Das macht die Proprietät des Monotheismus aus und Teleologie bedeutet, daß die Menschen im Verhältnis zur gegenständlichen Dimension ihres Bewußtseins und ihres Gegenübers, daß sie in dieser Dimension auch unter allen Umständen jeden Moment das Moment und die Kraft ihrer Freiheit zu betätigen haben, das heißt: Gegenständlichkeit im Sinne von Schleiermacher konstituiert sich nur dort, wo nicht allein Rezeptivität im Verhältnis des Menschen zur Gegenstandswelt herrscht, sondern wo in eins damit auch die menschliche Gestaltungskraft, die Vernunftstätigkeit als aktives Prinzip in diesen Prozeß der Gegenstandsbildung eingreift und deshalb etwas wie ein Gleichgewicht, wenn ich sagen darf, zwischen dem Abhängigkeitsbewußtsein des Menschen von der Welt und dem Freiheitsbewußtsein gegenüber der Welt herrscht. Diese Beziehung ist gegründet, so will Schleiermacher sagen, dieses Gleichgewicht, gegründet in dem anderen, in diesem Grundverhältnis zu einem Seienden oder einem Wesen, das nicht in Welt einbezogen werden kann. Mit diesen beiden Bestimmungen des teleologischen Charakters, des Tätigkeitscharakters, gegenüber der Welt als einem vorherrschenden Moment und dem Charakter der Totalität des Begründungsverhältnisses ist allerdings erst das *genus proximum*, also die Allgemeinbestimmung, gegeben; die spezifische, die eigentümliche Bestimmung des Christentums bei Schleiermacher, so sagen wir, liegt darin, daß er diese Religion konzentriert um die Idee der Erlösung, die mit der historischen Person Jesu von Nazareth auf das Unlöslichste verknüpft ist. Die allgemeine, universale Idee der Erlösung und die historische Person Jesus von Nazareth bilden für das christliche Selbstbewußtsein eine untrennbare Einheit, so daß jeder Versuch, die eine oder die andere Komponente für sich zu nehmen, unter Vernachlässigung der anderen, zu einer Fehldeutung und zu einer Irrlehre führen muß. Im einen Falle, wenn die Erlösungsidee absolut gesetzt wird und die historische Komponente unterschlagen wird, ist die Konsequenz so etwas

wie der Dokerismus, die Vernachlässigung der Dimension des echt Menschlichen und des echt Geschichtlichen. Wie umgekehrt der Epionetismus unausweichlich vor der Tür steht, wo alles reduziert wird auf die Gestalt des historischen Jesus und das von ihm in die Welt eingebrachte Prinzip der Erlösung im universalen Sinne außer Betracht bleibt. Also Häresien als die Konsequenz der Auflösung dieser eliptischen Struktur im Wesen des Christentums, um diese beiden Brennpunkte der Idee der Erlösung einerseits und der Person Jesu andererseits.

Wesentlich ist nun, daß Schleiermacher, wenn es darum geht, diesen Gedanken der Erlösung als Zentralbegriff des Christentums zu erläutern, daß er dabei wiederum zurückgreift auf diejenigen Bestimmungen die er in den Lehnsätzen aus der Ethik für das religiöse Bewußtsein getroffen bat, denn um ausmachen zu können, was Erlösung im Sinne des christlichen Glaubens sei, muß so etwas wie eine Verifizierung dieser Idee an dem allgemeinen Begriff des frommen Selbstbewußtseins stattfinden. Hier wird für ihn wichtig, daß frommes Selbstbewußtsein nur sehr unzulänglich aufgefaßt ist, wenn darunter nichts anderes als das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit verstanden wird. Wenn nur dies darunter begriffen wird, ist im Grunde der Begriff der Erlösung bei Schleiermacher nicht zu begreifen, sondern frommes Selbstbewußtsein, wie er es hier für die nähere Präzision des Wesens des Christentums zugrundelegt, ist für ihn immer schon das konkrete fromme Selbstbewußtsein, konkret fast im wörtlichsten Sinne, sofern zusammengewachsen sind in diesem frommen Selbstbewußtsein auf der einen Seite das Selbstbewußtsein des Menschen in seinem Verhältnis gegenüber der Welt wie auch das Selbstbewußtsein des Menschen in seiner Herkunft und Begründetheit durch dasjenige, was nicht in Welt verrechnet werden kann. In seiner Terminologie: frommes Selbstbewußtsein in seiner Konkretion ist immer schon zu denken als die Einheit von sinnlichem Selbstbewußtsein und reinem Selbstbewußtsein. Oder anders gesagt: Die Einheit von relativem Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl einerseits und absolutem Abhängigkeitsgefühl andererseits, denn sinnliches Selbstbewußtsein, so meint Schleiermacher, ist eben diese Doppelung des Selbstbewußtseins im Verhältnis zur Welt

worin Freiheit und Abhängigkeit in jedem Lebensmoment miteinander eine Einheit bilden, und dieses partielle, partikularisierte Selbstbewußtsein einigt sich im frommen Selbstbewußtsein mit einem Selbstbewußtsein der Totalität, der Abhängigkeit nicht nur des eigenen, sondern alles endlichen Seins von allem Jenseitigen.

Frommes Selbstbewußtsein aber in diesem Sinne der Konkretion, der konkreten Synthesis von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein ist etwas, was nicht einfach als eine Naturvorfindlichkeit aufgedeckt und ermittelt werden kann, sondern es macht gerade die Eigentümlichkeit des religiösen Selbstverständnisses des Christentums aus, daß in ihm das Bewußtsein vorherrscht, daß die Störung dieser Einheit von reinem, von sinnlichem Selbstbewußtsein in der geschichtlichen Welt des Menschen die Regel ist. Es ist dies so etwas wie die natürliche Grundverfassung des geschichtlich existierenden Menschen, daß in ihm diese Synthesis nie in Reinheit gelingt, sondern daß im Gegenteil diese Divergenz, die Inkongruenz von sinnlichem Selbstbewußtsein und reinem Selbstbewußtsein, die Regel der geschichtlichen Welt ist. In dem Maß, in dem diese Erfahrung gemacht wird, indem Selbstbewußtsein aufdämmert, das Bewußtsein der Unfähigkeit das höhere Selbstbewußtsein mit dem sinnlichen in eine solche Einheit zu bringen, worin Harmonie waltet und also Übereinstimmung zwischen höherem und niederem Selbstbewußtsein; das Bewußtsein der Unfähigkeit ist verbunden mit dem tiefen Gefühl und Empfinden der leidvollen Situation dieses Gegensatzes und dieser Entzweiung des Menschen in sich selbst. Es ist das Bewußtsein, so könnte man sagen, des zerissenen Selbstbewußtseins, worin auseinanderfallen das nach dem transzendenten Grund hin orientierte Grundbewußtsein und das nach der Welt hin orientierte Gegenstandsbeußtsein im menschlichen Geist. Diese Zerfallenheit wird als unseliger Zwiespalt erfahren, sodaß mit dem Bewußtsein der Unfähigkeit zur Synthesis sogleich sich verbindet das Bewußtsein der Unseligkeit des Zustandes der Zerrissenheit. Unfähigkeits- und Unseligkeitsbewußtsein im Hinblick auf die nichtgelingende Identifizierung oder Synthetisierung von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein. Das ist die Grundsituation des menschlichen Selbstbewußtseins wie es im christlichen

Glauben wahrgenommen und erfahren wird. Und nun ist Schleiermachers Meinung, daß in allen Religionen eigentlich dieses Bewußtsein der Entzweiung und der Unversöhntheit des menschlichen Selbstbewußtseins enthalten ist, freilich in den übrigen Religionen nur als eine Teilbestimmung, als sei es so, daß der Mensch normalerweise und von Haus aus und seiner Natur nach immer schon in einer solchen wohlgeordneten Übereinstimmung natürlichen, also sinnlichen und höheren Selbstbewußtseins lebt und nur gelegentlich aus dieser Harmonie herausfällt, in die er sich zurückbilden muß durch religiöse Veranstaltungen, durch bestimmte religiöse Rituale der Reinigung oder der Genugtuung, wodurch dann die verlorene Harmonie, die verlorene Einheit, wieder restituiert wird. In den übrigen Religionen, so meint Schleiermacher ist dies ein vorübergehender Zustand, der nicht das Ganze des menschlichen Seins von Grund auf bestimmt. In der christlichen Religion ist die Erkenntnis niedergelegt und festgehalten, daß gelegentliches Herausfallen aus der Einheit eine inkonsequente Betrachtungsweise ist, daß vielmehr der Gedanke erforderlich und zwingend ist, wenn auch nur ein einziges Mal der menschliche Geist aus dieser ursprünglichen Einheit herausgefallen ist, dann ist sie für ihn ein für allemal unerschwinglich geworden. Wenn auch nur ein einziges Mal in einem menschlichen Selbstbewußtsein der Gedanke der Entzweiung seiner selbst aufgebrochen ist, dann ist dies ein irreparabler, jedenfalls von diesem Selbstbewußtsein aus, irreparabler Defekt, denn diese Diskrepanz wird nicht erfahren als ein Schicksal, daß nun einfach über den Menschen verhängt wäre. Die Religionen selbst zeugen davon, daß eine solche Schicksalsvorstellung nicht am Platze ist, wenn es ein Schicksal wäre, dann müßten alle Versuche der Natur- und Vernunft-Religion, durch bestimmte Opferhandlungen die Einheit wieder zu restituieren, als irrig erscheinen, sofern darin ein Bewußtseinsausdruck von der eigenen Verschuldung des Menschen ist. In allen Religionen ist aber das Bewußtsein enthalten, daß diese Unfähigkeit die erwirkte Unfähigkeit des Menschen ist. Eine Unfähigkeit, die sich der Mensch durch eigenes Verhalten bzw. durch eigenes Versagen zugezogen hat, für die er verantwortlich ist. Die Selbstverantwortlichkeit des Menschen ist zugleich

die schärfste, pointierteste Anklage gegen jede angemäÙte Fähigkeit zur Restitution, deshalb ist mit der konsequenten Erfassung des Bewußtseins der Entzweiung, der Selbstentzweiung des menschlichen Bewußtseins, verbunden der Gedanke der schlechthinnigen Angewiesenheit des Menschen auf eine Begründung der Einheit jenseits seiner eigenen Fähigkeiten und Vermögen. Wenn nocheinmal, so etwa müÙte man es umschreiben, diese Befriedung des menschlichen Selbstbewußtseins Wirklichkeit werden soll, dann muß es einen Grund jenseits des individuellen und vereinzelt menschlichen Selbstbewußtseins geben, aus dem die Kraft herfließt, wodurch Menschen aus dem Elend der Unfähigkeit zur Einheit und der Unseligkeit des Leidens an der mißratenen Einheit befreit werden. Deshalb ist dieser Zustand, der in dem christlichen Glauben als die Verfassung des natürlichen Menschen aufgefaßt und wahrgenommen wird, ist diese Verfassung, nämlich Bewußtsein der Unfähigkeit zur Einheit und das Bewußtsein der Unseligkeit im Zwiespalt, ein Bewußtsein tiefster Erlösungsbedürftigkeit, der Angewiesenheit auf eine Erlösung, die nicht als eigene Aktion des Menschen verstanden werden kann. Diese Erlösung kann wiederum auch nicht einfach als eine Notwendigkeit ableitbare und aus Notwendigkeit begreifbare vorgestellt werden, sondern hier muß dieser, wenn es so etwas gibt, den Grund einer Erlösung aus dem Zwiespalt, dann muß dieser Grund ein schlechterdings kontingenter sein. Es muß ihm der äußerliche Charakter der Zufälligkeit nach gerade als Wesensbestimmung anhaften. Und genau das hat die christliche Tradition in dem Gedanken der Gnade in der Tat gedacht.

Deshalb gehört, so meint Schleiermacher, zur christlichen Zentralidee der Erlösung mit Notwendigkeit dieses Doppelte in dem bisherigen Lehrsystem der christlichen Theologie; auf der einen Seite das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit als das Bewußtsein der Sünde und auf der anderen Seite, das macht den positiven Charakter des Christentums aus, das Bewußtsein der Gnade als der Kraft, welche der Zwiespältigkeit unseres natürlichen Selbstbewußtseins mächtig werden kann und uns in einen Prozeß fortschreitender Überwindung des Zwiespalts, in dem der Mensch sich befindet, versetzen kann. Das Bewußtsein der Sünde als das Bewußtsein der

Entzweiung und das Bewußtsein der Gnade als das Bewußtsein der fortschreitenden Überwindung dieser Entzweiung in Richtung einer neuen Einigung sind die beiden Elemente, die in der Idee der Erlösung als Zentralidee der christlichen Religion bei Schleiermacher miteinander zusammengebunden sind. Von diesem Muster konstruiert er dann auch die gesamte Dogmatik. Seine ganze Glaubenslehre ist an diesem Modell und Muster orientiert, denn das ist die nähere Bestimmung des Einteilungsprinzips, wenn mit diesem Gedanken operiert wird, daß Sünde die Selbstentzweiung des Menschen ist und Gnade die Macht der Überwindung dieser Selbstentzweiung, so ist auf alle Fälle vorauszusetzen, daß in beiden Situationen des menschlichen Subjektes, des menschlichen Seins, so etwas wie eine durchhaltende Einheit wahrgenommen werden können muß. Diese Entzweiung als eine widernatürliche zu begreifen, ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Einheit als das eigentlich Natürliche, als das eigentlich dem Wesen des Menschen gemäß gewußt wird. Insofern kann das Selbstbewußtsein der Entfremdung nur auf dem Boden des Bewußtseins ursprünglicher Einheit gedeihen, so daß die Entzweiung als der Abfall und Ausbruch aus dieser Einheit verstanden werden muß, wie die Gnade dann als die Erneuerung jener ursprünglichen Einheit in Überbietung ihrer Anfälligkeit gegen jedwede Entzweiung betrachtet werden muß. D. h. aber, daß Schleiermacher eine große Zweiteilung seiner Dogmatik vornehmen muß, insofern das christliche, religiöse Bewußtsein zum einen das Bewußtsein der Einheit von Gottes- und Weltbewußtsein im christlichen Glauben ist und zum zweiten ein Bewußtsein, in dem zum ersten die Situation des Menschen in der Entzweiung reflektiert wird und zum anderen die Situation des Menschen sofern er bereits wieder aus dieser Befreiung erlöst und in einen Fortschritt der zunehmenden Identifizierung seiner selbst versetzt ist. Man könnte sagen, das Modell, das sich hier abzeichnet, ist ein dreigliedriges insofern, als am Anfang gewissermaßen das Bewußtsein der Indifferenz steht. Indifferenz im Sinne der Miteinanderverbundenheit von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein oder von Welt- und Gottesbewußtsein, ohne den dabei eine Problematisierung dieser Einheit platzgreifen könnte. In der zweiten Phase

tritt gegenüber diesem Zustand der Indifferenz des religiösen Bewußtseins der Zustand der gegensätzlichen Differenzierung ein. Es treten auseinander das Welt- und das Gottesbewußtsein in dem Sinne, daß das Gottesbewußtsein außerstande ist, noch von sich aus sich mit diesem Weltbewußtsein zu einer höheren Einheit zu verbinden, in einem Lebensmoment bestimmend zu werden. Diese Situation der Ohnmacht des Gottesbewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein und dieser Zustand auch der Unfähigkeit zur Synthesis bedarf zu seiner Überwindung eines Eingriffs und eines kontingenten Ereignisses von außen, wodurch allererst so etwas wie die Geschichte fortschreitender Identifizierung stattfindet. Diese Identifizierung hat zu ihrem skopus so etwas wie eine massive, eine gegründete, eine unzerstörbare Identität. Die verletzliche Indifferenz von Gottes- und Weltbewußtsein bildet den Anfang. Die Verletzung, die Störung, die große Störung, im Sinne der Entzweiung ist gewissermaßen das Zwischenstück, das zweite Element und schließlich das Dritte, die Bewegung, aufgrund einer unableitbaren Gnade, die Bewegung auf eine gegründete und unverletzliche Identität hin. Von der Indifferenz durch die Differenz durch den Gegensatz zur Identität. Das wäre der Prozeß, der als eine Art von *ordo salutis*, als eine Heilsordnung im Sinne Schleiermachers zu interpretieren ist. Nach diesen drei Teilen wird denn auch von ihm die Dogmatik gegliedert. Es wird in dem ersten Teil der Dogmatik abgehandelt diejenige Einheit des frommen Selbstbewußtseins, die allen Gegensätzen immer schon als zugrundeliegend gedacht werden muß. Also die Phase der Indifferenz von reinem und sinnlichem, von Gottes- und Weltbewußtsein. Im zweiten Teil wird das christliche Selbstbewußtsein zum ersten in Zeichen des Gegensatzes und zum zweiten in Zeichen der neu-konstituierenden Einheit vorgetragen. Das christliche Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Sünde im ersten Abschnitt des zweiten Hauptteiles und das christliche Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Gnade im zweiten Abschnitt des zweiten Teiles seiner Dogmatik, nach diesem Muster ist das gesamte Material, der gesamte Stoff der Dogmatik gegliedert. Jeder dieser Teile wird von ihm noch einmal unter

drei Aspekten differenziert, sofern nämlich einerseits eine bestimmte Form dogmatischer Aussagen als Grundform herausgestellt werden muß im Vergleich zu der sich andere Aussageweisen als abgeleitet und sekundär qualifizieren lassen, nachdem er die grundlegende Auskunft gegeben hat, daß das Wesen der Religion im menschlichen Selbstbewußtsein angesiedelt ist, kann über die Grundform dogmatischer Aussagen kein Zweifel mehr bestehen. Alle Grundaussagen der Dogmatik müssen Aussagen über Zustände des menschlichen Selbstbewußtseins als eines religiösen sein, so auch für den christlichen Glauben, für die christliche Religion. Wenn aber menschliches Selbstbewußtsein diese eigentümliche Zwischenstellung hat, zwischen einem unbekanntem Absoluten als dem Grund und der Welt als dem Inbegriff aller Gegenstände, dann muß auch mit Bezug auf diese beiden Termini gewissermaßen des menschliche Selbstbewußtseins mit Bezug auf den terminus a quo des Absoluten und dem terminus ad quem der Welt, müssen diese Aussagen noch transformierbar sein, die Aussagen über das menschliche Selbstbewußtsein. Deshalb kommen zu den Grundaussagen über das, was jeder Christ in sich selbst, in seinem eigenen Bewußtsein, seiner Identität wahrnehmen kann, wahrnehmen muß, kommen noch die Aussagen hinzu, die zum einen die Beziehung zur Welt in ihrer Gegenständlichkeit betrifft und zum anderen die Beziehungen zu Gott als dem Grund alles endlichen Seins, sodaß die Dogmatik insgesamt in drei Klassen jeder dieser Teile der Dogmatik in drei Klassen von Aussagen zu unterteilen und zu ordnen ist. In Grundaussagen über das christliche Selbstbewußtsein, in Grundaussagen über das christliche Weltverständnis und In Grundaussagen über das christliche Gottesverständnis. Dies in jedem der drei Teile unter dem Aspekt der Indifferenz, des Gegensatzes und der zu gewinnenden Identität. In diesem System hat Schleiermacher auch versucht, den gesamten Stoff der dogmatischen Tradition des Christentums unterzubringen, dabei immer ausgehend von dieser einen Grundentscheidung, die in der Dogmatik selbst behandelt wird, die in der Einleitung als in den übrigen Disziplinen zureichend vorausgesetzt wird, die Bestimmung nämlich: Religion ist ihrer Substanz nach Selbstbewußtsein. Ursprüngliches, unableitbares

Selbstbewußtsein und zwar in einem spezifischen Modus, nämlich dem des Abhängigkeitsgefühls, wobei diese Bestimmung als eine logische Definition aufzufassen ist, die nicht verwechselt kann mit realer Selbstständigkeit, denn das ist ein ganz wesentliches Moment in Schleiermachers Ausführungen, daß er zwar den Begriff des religiösen Bewußtseins als solches Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit fassen, definieren kann, daß er aber, wenn es um die Frage der Existenz dieses religiösen Selbstbewußtseins geht, daß er da erklären muß, es existiert niemals „für sich, sondern es gibt nur dieses religiöse Selbstbewußtsein, dieses Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit in Verbindung mit einem anderen Typus, mit einer anderen Gestalt von menschlichem Selbstbewußtsein, worin alles enthalten ist, was im Verhältnis des Bewußtseins zur Welt eine entscheidende Rolle spielt; ein Gottesbewußtsein für sich gibt es im menschlichen Geist nicht, sondern in der Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins sind immer verbunden miteinander Welt- und Selbstbewußtsein. Das macht nun bei seiner Bestimmung der Religion über dem Begriff der schlechthinnigen Abhängigkeit eine charakteristische Schwierigkeit aus. Denn die Schwierigkeit ist nicht aus der Welt zu schaffen, die sich daraus ergibt, daß die Frage gestellt wird, worin eigentlich die Proprietät die Besonderheit und die eindeutige Erkennbarkeit des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit als eines unverwechselbaren Gefühls liegen soll, unverwechselbar mit allen Formen von relativem Abhängigkeitsgefühl gegenüber der Welt, so meint ja Schleiermacher, hat der Mensch das Gefühl teilweiser Abhängigkeit und teilweiser Freiheit. Nur in dem Verhältnis zu etwas, was nicht Welt ist, hat er das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Wer verbürgt eigentlich, daß dieses Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nichts anderes ist als ein pathologischer Zustand des menschlichen Selbstbewußtseins? Nämlich ein pathologischer Zustand insofern, als das andere Moment nämlich der partiellen Freiheit ausgefallen ist. Mit solchen Defizienzerscheinungen des menschlichen Bewußtseins müßte man ja wohl rechnen. Wenn man also diese Position von Schleiermacher wirklich durchführen will,

müßte es ein eindeutiges Kriterium der Unterscheidung zwischen partieller Abhängigkeit und totaler Abhängigkeit geben. Dies Kriterium wird man, so meine Ich, bei Schleiermacher in der Tat vergeblich suchen, es bleibt bei ihm eine merkwürdig postulatorische Position, die er bezieht, indem er eine essentielle Differenz behauptet zwischen totalem Abhängigkeitsgefühl und partiellem Abhängigkeitsgefühl im menschlichen Selbstbewußtsein. Das wird postuliert als eine Behauptung, ohne daß die Möglichkeit einer Ausweisung im Modus der Selbsterfahrung gegeben wäre. Selbsterfahrung gelingt ihm nur dort und an der Stelle, wo er nachweisen will, daß es so etwas wie ein unmittelbares Selbstbewußtsein des Menschen gibt. Aber unmittelbar ist auch das sinnliche Selbstbewußtsein und nicht nur das reine Selbstbewußtsein des Menschen, sodaß diese Unterscheidung zwischen einem selbstständigen unmittelbaren Selbstbewußtsein und einem nur begleitenden eine Sache ist. Eine andere ist die Differenzierung innerhalb des unmittelbaren Selbstbewußtseins zwischen Totalität und Partialität. Für diese letztere Unterscheidung, an der im Grunde die Existenz des frommen Selbstbewußtseins hängt, an dieser letzteren Unterscheidung hat Schleiermacher kein Kriterium in seiner Theorie vorgeführt, sondern diese Unterscheidung lediglich behauptet mit der Maßgabe, daß nämlich das unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen als ein endliches zu verstehen ist. Endliches Selbstbewußtsein aber kann nicht anders interpretiert werden, und das sicherlich zu Recht, als das Selbstbewußtsein der Endlichkeit des eigenen Daseins. Der Endlichkeit des eigenen Daseins innezuwerden, bedeutet der Unterschiedenheit und des Gegenübers unseres eigenen Daseins gegenüber allem dinglichen Dasein in der Welt innezuwerden, sodaß diese Endlichkeit in dem Bewußtsein des eigenen Daseins in der Verschiedenheit, im Unterschied, ja im Gegensatz gegenüber allem dinglichen Sein in der Welt besteht. Nun wird aber, und das wäre der Überstieg, den Schleiermacher vornimmt, nun wird aber in diesem Selbstbewußtsein der Endlichkeit des eigenen im Unterschied zu anderen in diesem Dasein gleich eine Zusammenordnung jenes fremden dinglichen und dieses eigenen ver-

nünftigen Daseins vorgenommen, sodaß immer schon, so lautet dann die Argumentation, wo es zum Bewußtsein der eigenen Endlichkeit gekommen ist, schon mitgesetzt ist das Bewußtsein des endlichen Seins im ganzen. Endliches Selbstbewußtsein als Selbstbewußtsein des eigenen endlichen Daseins im Unterschied zu anderen, ist immer schon, so argumentiert er, Selbstbewußtsein des endlichen Daseins im Ganzen. In jenem Ganzen, in dem das andere und das eigene endliche Dasein miteinander zu einer Einheit vermittelt sind, sodaß die Argumentationsfigur, die bei Schleiermacher entsteht, darin kulminiert, daß in diesem endlichen Selbstbewußtsein alles endliche Dasein zu seinem Selbstbewußtsein kommt. Wo in einem einzelnen menschlichen Geist das Bewußtsein der Abhängigkeit, das Bewußtsein der Endlichkeit aufbricht, bricht darin nicht nur ein Bewußtsein über das je vereinzelte individuelle Dasein auf, sondern es bricht in diesem individuellen Dasein das Bewußtsein über die Verfassung des Gesamtdaseins der Welt auf. Es ist gewissermaßen das Selbstbewußtsein der Welt, das in einem individuellen menschlichen Selbstbewußtsein aufleuchtet.

Dieses Selbstbewußtsein der Welt, das Bewußtsein der eigenen vollständigen Abhängigkeit und Endlichkeit, dies ist nach Schleiermacher der Grund und der Nerv, der letzte nicht mehr hinterfragbare Punkt für die Ermittlung dessen, was frommes Selbstbewußtsein ist. Denn wenn es sich darum handelt, daß die Welt über ihre eigene Endlichkeit sich nicht im klaren, wohl aber ahnend bewußt wird, ist auch das dunkle und unaufhellbare Bewußtsein der Angewiesenheit auf etwas Jenseitiges mitgesetzt, und zwar wird die ganze Welt als angewiesen in ihrer Endlichkeit, als angewiesen gedacht auf etwas anderes.

Diese Denkfigur ist nur scheinbar, würde ich meinen, zwingend, denn sie ist nicht davor geschützt, daß sie als eine Reflexionsfigur denunziert wird. Es muß das, was in dieser Gestalt vorgetragen wird, keineswegs auch schon als eine real verbürgte Bewußtseinsstruktur aufgefaßt werden, sondern es könnte sehr wohl ein, daß sich dabei nichts anderes abspielt als die Reflexion des endlichen Selbstbewußtseins und Gegenstandsbewußtseins auf sich selbst, daß dort, wo menschliches Bewußtsein

auseinanderfällt in Bewußtsein von etwas Gegenständlichem und vom eigenen Dasein, die Reflexion auch statt haben kann, die beides in eines zusammenfaßt, aber nun in einen abstrakten Reflexionsbegriff, dem keineswegs auch schon Existenz unterstellt werden kann. Schleiermacher rechnet aber damit, daß, wo so etwas wie die Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins stattfindet, daß dann auch die Existenzfrage des Reflexionsbegriffe entschieden ist, so daß nicht nur eine abstrakte Vorstellung gebildet wird, sondern in dieser abstrakten Vorstellung zugleich die Gewißheit ihrer Realität enthalten sei. Diese Möglichkeit glaubt er offensichtlich begründet zu finden darin, daß er das religiöse Bewußtsein im Ganzen auf der Ebene der Unmittelbarkeit ansiedelt und halten will.

Hierbei ist allerdings zu fragen, ob diese Reflexion auf das Ganze des endlichen Seins und auf die Totalität der Abhängigkeit dieser Gesamtheit des endlichen Seins von etwas anderem, ob auch diese Reflexion als eine solche noch zu betrachten ist, die in den Bahnen der Unmittelbarkeit selbst sich bewegt oder ob hier nicht bereits eine Erhebung aus der Unmittelbarkeit stattfindet und so etwas wie die Verwandlung sich anbahnt des unmittelbaren Selbstbewußtseins in das vermittelte, gegenständliche.

Wenn dieses Ietzte der Fall wäre, dann hätte allerdings Hegel recht, insofern er die Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins als den unaufhaltsamen Prozeß der fortgehenden, wissentlichen Bestimmung dessen, wovon diese Abhängigkeit eigentlich besteht, ansieht. Wenn die Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins, d. h. der Gedanke der schlechthinnigen Allgemeinheit dieses Abhängigkeitsbewußtseins, sich als reflektierendes Bewußtsein aus dieser unmittelbaren Ebene erhebt, dann ist kein Halten mehr, dann kann keine Rückbindung in diese ursprüngliche Ebene des Bewußtseins mehr gelingen, dann muß der Prozeß des unmittelbaren Selbstbewußtseins zum absoluten Wissen bis zum bitteren Ende durchgegangen werden. Dieser Überzeugung ist allerdings Hegel.

Dieses ist m. E. der entscheidende systematische Punkt, weshalb Hegel der Meinung ist, daß der Weg Schleiermachers in der Tat nicht zu gehen ist. Wenn unmittelbares Bewußtsein singulär ist, vereinzelt, dann ist jedes Moment von Allgemeinheit als der Überstieg aus der Sphäre der Unmittelbarkeit ernstzunehmen. Wo das nicht geschieht, muß sich zwangsläufig jede Theorie in Illusionen am Ende ergehen über das, was tatsächlich der Fall ist. Hegel meint in Bezug auf Schleiermachers Theorie, daß er den tatsächlichen Gegebenheiten nicht gerecht wird und daß er durch diese illusionäre Begriffsbildung so etwas verhindert wie die Konkretion des menschlichen Selbstbewußtseins selbst. Er empfindet es als eine Reduktion des menschlichen Selbstbewußtseins auf eine vermenschlichte Stufe dieses Bewußtseins. - Das ist der bekannte Einspruch, den er in der Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie (1822) gegen Schleiermacher so hart geäußert hat. Die Form ist brutal und sicherlich unanständig; der Gedanke, der darin enthalten ist, hat allerdings, glaube ich, seine Berechtigung -mindestens in dem Sinne, daß nach wie vor zu Prüfung ansteht wie hier diese Beziehung zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem reflektierenden Wissen von ihm, zu bestimmen ist, ob im Sinne der Gleichförmigkeit im Medium der Unmittelbarkeit zu denken ist, oder ob hier die qualitative Differenz zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit so ernstzunehmen ist, wie Hegel das gemeint hat.

Das wäre dann die große Alternative der Interpretation des Christentums als Religion, die sich an diesem Punkt auftut, der nicht einmal im Proprium des Christentums angesiedelt ist, sondern der in den philosophischen Grundbestimmungen über unmittelbares Selbstbewußtsein und seine Differenzierung auch nach der Seite des religiösen Geistes zu suchen ist. Also gewissermaßen noch vor-theologischer Natur ist der Gegensatz zwischen Schleiermacher und Hegel, der lediglich im Raum der Theologie zu seinem Austrag kommt, ohne daß er darin begründet und verwurzelt ist.

Mit den Bestimmungen über den allgemeinen Begriff von Religion und über die spezifische, individuelle Definition des Wesens des Christentums sowie über die

daraus folgende Struktur dessen, was Dogmatik als Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart ist - zentriert um diese Doppelung, um die brennpunktartige Konstruktion, die elliptische Konstruktion um die beiden Brennpunkte Erlösung und Jesus Christus-macht Schleiermacher im zweiten Abschnitt des zweiten Teil seiner Dogmatik aufmerksam auf dieses Zentrum der Dogmatik: auf die Person und das Wirken Jesu von Nazareth. Man wird die äußere Anordnung des dogmatischen Stoffs nicht nur als eine architektonische Eigenheit und als eine Finesse Schleiermachers interpretieren dürfen, sondern daß rein quantitativ schon die Ausführungen über das Geschäft und die Person Christi in der Mitte seiner Dogmatik stehen, will mehr sein als eine Lokalisierung. Das ist in der Tat das Zentrum, um das diese Dogmatik kreist. Das ist das Gelenk, in dem sie ihre Mobilität und Lebendigkeit hat. Bezeichnenderweise hat Schleiermacher sich nicht damit abgegeben, so etwas wie den Begriff spekulativer Allgemeinheit vorzuführen, sondern er hat mit strenger Wahrnehmung des Zusammenhanges von Erlösung und der Person Jesu auf die nur im geschichtlichen Modus darlegbare Vorstellung der Erlösung den größten Wert gelegt. Erlösung ist ein Phänomen, das in dieser geschichtlichen Welt sich ereignet. und mit keinem Moment aus dieser Zone des Geschichtlichen herausragt. Die Geschichtlichkeit Jesu verbürgt die Geschichtlichkeit des Prozesses der Erlösung als einer realen Bewegung, die niemals in eine abstrakte Vorstellung übersetzt werden kann. Um dieser Vergeschichtlichung willen der christlichen Religion ist ihm auch entscheidend daran gelegen, daß die Person Jesu ganz und gar eine innergeschichtliche Wirklichkeit ist. So unableitbar das Auftreten Jesu sein mag - diese Unableitbarkeit hat er im übrigen mit allem gemeinsam, was an Neuem in der Geschichte passiert, wenn man denn der Meinung ist, es sei noch nicht alles passiert und es geschehe noch in der Geschichte Neues - so sehr gliedert es sich doch in die Geschichte ein, von der man noch mehr zu erwarten hat als schon geschehen ist.

Alles Weitere wird von Schleiermacher mit einer Pingeligkeit die beispiellos ist, an diesen Boden des Historischen angebunden. Deshalb werden alle in den zweiten

Teil der Geschichte Jesu Christi hineinfliegenden Ereignisse wie Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zu Bestimmungen heruntersetzt, die nicht zum eigentlichen Lehrstoff der christlichen Religion gehören; denn sie sind metahistorischer Natur, bestenfalls Interpretamente, die nicht zur Person, der Geschichte Jesu Christi gehören, sondern zu seiner Wirkungsgeschichte.

In dieser Wirkungsgeschichte haben fromme Gemüter sozusagen die Bedeutung, die dieser geschichtliche Jesus für sie hatte, zur Darstellung gebracht.

Über diese Christologie und ihr Drängen auf Geschichtlichkeit möchte ich dann in der nächsten Stunde noch etwas sagen.

Freitag 27.6.1980 - Geschichte Jesu Christi

Meine Damen und Herren, wir haben in der letzten Stunde anhand der Definition dessen, was von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre als Wesen des Christentums umschrieben worden ist, auf die besondere Eigentümlichkeit, die er herausgestellt hat, eingegangen, nämlich auf den Zentralgedanken der Erlösung und die Zusammengehörigkeit dieses Elementes mit der Beziehung auf die Person Jesu, sodaß für Schleiermacher die Eigentümlichkeit der christlichen Frömmigkeit in dieser Doppelbeziehung grundgelegt ist. Diese Beziehung Christus und die Zentralanschauung der christlichen Religion, diese beiden Momente finden in seiner Christologie von der frühen Zeit an eine zusammengehörige Ganzheit, deren Sicherstellung sich nicht von selbst versteht, die offenbar erst in ihre genaue, präzise Fassung gebracht werden muß. Das Dokument, das frühere Dokument für diese christologische Arbeit Schleiermachers ist die Weihnachtsfeier von 1806. Ich hatte zu Beginn des Kollegs ja schon gesagt, daß diese Weihnachtsfeier uns noch einmal beschäftigen wird mit dem Thema der Christologie. Ich möchte diese Schrift von 1806, also Anfang 1806 erschienen, nicht im Einzelnen hier in ihren Gedankengang vortragen, sondern nur mich beschränken auf den letzten Teil dieser Schrift, worin

die vier männlichen Teilnehmer dieser Weihnachtsfeier in kürzeren Reden über den Sinn und über die Begründung dieses Weihnachtsfestes sich unterhalten und auslassen. Als Thema erscheint dabei die Beziehung zwischen dem gegenwärtigen, frommen, christlichen Gefühl, wie es in der allgemeinen Festfreude der Weihnachtsfeier zum Ausdruck kommt, und dem, worauf die Weihnachtsfeier ihrem eigenen Anspruch nach sich gründet, der Zusammenhang zwischen dem Christfest und der Person Jesu Christi. Dieser Zusammenhang ist zwar in diesem Fest intendiert, der Zusammenhang zwischen gegenwärtigem christlichen Leben und Erleben auf der einen Seite und einem historischem Anfang dieses christlichen Gesamtlebens auf der anderen Seite, aber Schleiermacher hat in den vier Rednern, die sich zu diesem Thema äußern, eine Skala entwickelt, in der verschiedene Ansichten vortragen werden, die nicht unmittelbar miteinander zusammenpassen, sondern die erst in eine Zusammenfügung gebracht werden müssen. Man hat gelegentlich die Frage aufgeworfen, wer von diesen vier Personen eigentlich die für Schleiermacher selbst maßgebende Ansicht darstelle und vortrage. Ich glaube, daß man diese Frage nicht durch die Identifizierung einer der vertragenden Personen mit der Position Schleiermachers beantworten kann, sondern daß vielmehr diese vier Personen Elemente repräsentieren, die in der Position Schleiermachers in der Tat miteinander verbunden sind, wobei sehr wohl antithetische Elemente dabei eine Rolle und zwar eine entscheidende Rolle spielen. Er beginnt mit der Position, die man als Element aus der Herkunft des kritischen oder historischen Rationalismus bezeichnen könnte. Die Gestalt des Leonhart repräsentiert den Skeptiker, der mit einer gewissen Abständigkeit an dieser Weihnachtsfeier teilnimmt, aber immerhin teilnimmt, sodaß er mit dieser Teilnahme auch so etwas wie die Voraussetzung eines sinnvollen Reflektierens und Redens über dieses Fest erfüllt. Aber eben mehr in der Rolle des Beobachters, des wohlwollenden, dabei aber kritischen Beobachters. Seine Position sieht die Zusammengehörigkeit des gegenwärtig gefeierten Festes und der Geschichte Jesu Christi in Frage. Er meint, es läßt sich mühelos zeigen, daß nur ein

sehr schwacher, wenn überhaupt ein Zusammenhang besteht zwischen der historischen Person Jesu und dem Feiertag, das in der Christenheit noch immer gefeiert wird, so lang dieses Christentum eine dieses gegenwärtige Leben bestimmende geistige Macht ist und das will er keineswegs in Abrede stellen. Aber wie dieses Verhältnis zwischen der historischen Person Jesu am Anfang des Christentums und dem gegenwärtigen Leben der christlichen Frömmigkeit sich darstellen und gestalten in der Weihnachtsfeier, wie diese Beziehung zu bestimmen sei, das steht auf einem ganz anderen Blatt und er ist der Meinung, daß es in der Geistes- und Religionsgeschichte nicht an Beispielen fehlt, daß nicht etwa die Geschichte eine besondere Institution, ein besonderes Feiertag hervorgebracht hat, sondern daß es sehr wohl auch die entgegengesetzten Vorgänge und Prozesse gibt, in denen eine bestimmte kulturelle Veranstaltung gewissermaßen aus sich selbst heraus in der Weise der phantastischen Erzählung und Ausgestaltung die Geschichte, der sie angeblich entsprungen ist, zur Darstellung bringt. Daß also nicht das gegenwärtige Christentum fundiert ist in der Geschichte Jesu Christi, sondern so, wie die Verhältnisse liegen, könnte es sehr wohl auch umgekehrt sein, daß die christliche Frömmigkeit produktiv aus sich selbst heraus die Gestalt, die Person und das Wirken dieses Jesus Christus hervorgebracht hat. Die allgemeine Mächtigkeit der christlichen Religion und Frömmigkeit in der Gegenwart wird nicht in Abrede gestellt, aber die Argumentation bei dieser ersten Rednergestalt, bei Leonhart ist die, daß offenbar diese allgemeine Mächtigkeit des religiösen Selbstbewußtseins der Christenheit nicht auf die historische Person, die einzelne historische Person Jesu begründet werden kann, sondern daß hier eigentlich nur die umgekehrte Vorstellung denkbar ist, daß nämlich aus dem christlichen Selbstbewußtsein heraus das phantasievolle, das mythisierende Bild von der Person und der Geschichte Jesu Christi entworfen ist. Hier wird der Standpunkt bezogen, daß Jesus nur in Betracht kommt in seiner Einzelheit, als einzelnes geschichtliches Wesen, das als solches in seiner weiten Abständigkeit vom frommen Selbstbewußtsein der Gemeinde erkannt wird und um das herum gewisse Prädikate gelagert werden, die im Grunde nur chiffrierte Beschreibungen

des Selbstbewußtseins der Gemeinde sind und die Gestalt, daß es sich dabei um Bestimmungen der Person Jesu handelt, daß dies sozusagen zur mythologischen Einkleidung gehört. Es wird in dieser Position des Leonhart etwas von dem vorweggenommen, was nachher von David Friedrich Strauß in seinem Jesusverständnis und in der mythischen Interpretation zu seiner vollen Auswirkung gelangt ist. Im Gegenzug gegen diese Betonung der Einzelheit der geschichtlichen Gestalt Jesu steht die Position, die von der Figur des Ernst entwickelt wird, die eine genau antithetische zu der des Rationalismus darstellt, denn der zweite Redner entwickelt den Gedanken, daß es in der Geschichte der Christenheit und des Christentums, was seinen Ursprung anlangt, gar nicht darauf ankomme, so etwas wie einen einzelnen Punkt als Ursprung namhaft zu machen, sondern daß das Entscheidende liege, um diese Allgemeinheit der Festfreude zu erklären, das Entscheidende liege in dem, was das Prinzip des Christentums ausmacht und dieses Prinzip ist das Prinzip der Erlösung, dessen Notwendigkeit einsichtig gemacht werden kann, wenn das Erfahrungsbewußtsein menschlichen Lebens sich eingestellt, wie wenig die Grundbestimmungen menschlichen Daseins, nämlich die Vernünftigkeit auf der einen Seite, die Natürlichkeit auf der anderen Seite in Einklang sich miteinander befinden, daß vielmehr die Erfahrung tagtäglich lehrt, wie widersprüchlich und gegensätzlich diese beiden Grundbestimmungen tatsächlich im menschlichen Leben gegeneinander sind und widersprüchlich in einander verwoben sind, sodaß um aus diesem Zustand der Unseligkeit heraustreten zu können, es der Mächtigkeit eines entgegenwirkenden Prinzips bedarf, an dem tatsächlich sich dann auch so etwas entzünden kann, wie die Freude, die vorweggenommene Seligkeit, die in einem solchen Fest wie dem von Weihnachten in der Christenheit lebendig ist. Das Prinzip der Erlösung wird von diesem zweiten Redner geradezu als nicht angewiesen auf das Element des Historischen bezeichnet. Mag auch, so kann er ausführen, mag auch die Spur des Historischen, die auf die Gestalt Jesu zurückgeht noch so spärlich und noch so schwach sein, es reicht, wenn es zur Einsicht in die Notwendigkeit der Idee des Erlösers kommt. Denn diese Position der Wirksamkeit der allgemeinen und

notwendigen Erlösungsidee ist die genaue Antithese zu der Insistent des ersten Redners auf der Einzelheit der Person Jesu. Und nun kommt in der dritten Person mit dem Namen des Eduard verknüpft, der dann noch am ehesten mit der Person Schleiermachers identifiziert worden ist, in dieser Gestalt kommt es gewissermaßen zu einer spezifisch synthetischen Konstruktion der beiden Extreme von Einzelheit und Allgemeinheit als Grund und Bestimmungsherkunft des christlichen Gegenwartsbewußtseins, denn Eduard entdeckt die Schwäche der rationalistischen Argumentation darin, daß dort der Versuch gemacht worden ist, die Vermittlung von Einzelem und Allgemeinem auf dem Weg des Aufstiegs vom Einzelnen zum Allgemeinen zu gewinnen. Er ist der Auffassung, daß diese Konstruktion also aus der historischen Einzelheit Jesu so etwas wie die Allgemeinheit des Geistes des Christentums zu entwickeln in der Tat nur zu einem Fehltritt führen kann. Durch die zweite Position ist allerdings ermittelt, daß die Idee der Erlösung als das Konstituierende den Ausgangspunkt auch für die Gewinnung auch des Verständnisses der Einzelheit der Gestalt Jesu Christi sein muß. D. h. Eduard bezieht die spekulative Position, in der das Einzelne zu interpretieren und zu verstehen ist, aus dem Umgreifenden und grundlegenden Allgemeinen, aus der Idee der Erlösung muß die Gestalt des Erlösers begriffen werden. Aus dieser Gestalt und in dieser Gestalt des Erlösers muß dann und wird dann auch aufgefaßt die Besonderheit der historischen Gestalt Jesu, indem ihre geschichtliche Ursprünglichkeit nur auf diesem Wege rekonstruiert werden kann, jene Ursprünglichkeit, die bedeutet, daß am Anfang und Ausgangspunkt der Geschichte des Christentums dieser Jesus unmöglich auf etwas reduziert werden kann, was selber jenseits der Substanz des christlichen Glaubens angesiedelt ist, also nicht hergeleitet werden kann aus verschiedenen anderen Religionen, sodaß diese Botschaft des Jesus von Nazareth nur eine Amalgamierung verschiedener Fragmente und Vorstellungen aus diversen Religionen wäre, sondern wenn mit der Urheberschaft dieser Person ernsthaft gerechnet wird, dann bedarf es der Gewinnung ihrer Einzelheit im Sinne der Ursprünglichkeit aus dem allgemeinen Sinn und aus dem allgemeinen Prinzip der Erlösung. Denn Erlösung meint eben

jene Vermittlung und Überwindung des Gegensatzes zwischen der göttlichen Einheit und der irdischen zersplitterten Vielfältigkeit des menschlichen Lebens, wobei diese Zersplitterung auch noch ihre, und zwar ihre grundsätzliche Gestalt für den Menschen selbst hat, in dem katastrophalen Auseinanderfallen zwischen dem, was als die Natur des Menschen angesehen werden kann, und seiner je einzelnen Existenz. In dem Maß, in dem die Menschheit mit Gott oder mit dem Absoluten zerfallen ist, in dem Maß zerbricht auch für das menschliche Leben die synthetische Einheit von Wesen und Dasein des Menschen. Das menschliche Dasein ist nicht mehr die Weise, in der das Wesen als es selbst in Erscheinung tritt, sondern das Dasein wird zur Entfremdung, zur Verfremdung dieses Wesens. So klappt auseinander in der Menschheitsgeschichte die Natur des Menschen oder seine Idee und die Existenz der Einzelnen. Dieses Moment oder diese Form der zerbrochenen Einheit ist die Grundform, wie sie jedenfalls als terminus a quo in der Erfahrung der Erlösung wahrgenommen wird. Wenn in der christlichen Religion von Erlösung gesprochen wird, wird damit eben dieser Übergang aus dem Zustand des entzweiten Lebens in den Zustand des zur Einheit vermittelten Lebens gedacht. Von diesem Ausgangszustand wird die allgemeine Behauptung aufgestellt, daß es sich dabei nicht um einen nur zufälligen Defekt, um ein zufälliges Defizit an Einheit handelt, sondern daß es dabei um eine Grundverfassung des menschlichen Daseins geht, über das nur hinwegtäuscht das je falsche Bewußtsein, in dem entweder dieser Zustand als ein der Natur des Menschen zugehöriges Schicksal verstanden oder aber dieser Zustand übertüncht wird mit der optimistischen Annahme eines allmählichen Schwindens der Gegensätzlichkeit und das Heraufziehen einer gleichsam von selbst gewachsenen Einheitlichkeit und Versöhntheit dieses Lebens. Wenn das aber nicht der Fall ist, dann müßte mitten in diese Geschichte hinein und inmitten dieser Geschichte das neue Prinzip auftreten, welches der herrschenden Gegensätzlichkeit nicht nur ein Gleichgewicht entgegensetzt, sondern welches mit überlegener Mächtigkeit dieser bestehenden und waltenden Gegensätzlichkeit und Antagonistik menschlichen Lebens entgegentritt und so etwas wie ein neues Menschheitsleben

inszeniert. Deshalb, so lautet die These, muß das höhere Prinzip, das höhere Religionsprinzip der Erlösung aus der Allgemeinheit und aus der jenseitig göttlichen Mächtigkeit heraustreten und sich inmitten dieser Geschichte der Vereinzelung zur Darstellung bringen, um in dieser Vereinzelung aus ihr herauszuführen. Daß die Gestalt Jesu als eine einzelne, als eine historisch einzelne Gestalt auftritt, ist der Ausweis dafür, daß die Allgemeinheit der Erlösung nicht als eine über der Wirklichkeit der Geschichte schwebende Idee nur vorgestellt werden kann, als eine vorbildhafte Anschauung von dem, was das Leben eigentlich sein sollte, sondern statt es beim bloßen und abstrakten Wollen zu belassen, erweist sich gerade die Macht des allgemeinen Erlösungsprinzips darin, daß sie eintritt in ihr Gegenteil, um es aus sich selbst heraus zu überwinden. Die Einzelheit also des Erlösers gehört Wesenhaft zu der Idee der Erlösung, aus der heraus seine Person muß gedacht und konstruiert werden können. Es kommt also in dieser dritten Rede entscheidend darauf an, daß das, was in der ersten Position abstrakt als das Entscheidende herausgeteilt worden ist, nämlich das Einzelsein der Gestalt Jesu, daß dies nicht an sich aufgefaßt wird, sondern daß dies verstanden wird aus dem allgemeinen Prinzip der christlichen Religion und in dieser Einzelgestalt die Macht der Allgemeinheit der Lebens- einheit zur Vorstellung gelangt. Nicht vereinseitigte Entgegensetzung, entweder wird das Einzelne als das Wahre, das Allgemeine zur Lüge herabgesetzt oder umgekehrt, sondern die Vermittlung beider, indem erkannt wird: Nicht kann diese Einheit erkannt werden im Aufstieg von dem Besonderen zum Allgemeinen, sondern diese Einheit, muß konstruiert, muß gedacht werden im Ausgang von dem, was das Umgreifende und das Zuaammenfügende ist. Von diesem Ausgangspunkt her muß die Notwendigkeit seiner Vereinzelung inmitten der entgegengesetzten und entgegenstrebenden Wirklichkeit begriffen und verstanden werden. Gleichwohl bleibt auch dies eben noch eine begriffliche, eine theoretische Konstruktion.

Gegenüber diesen drei Reden, die alle im Medium des theologischen Begriffs entwickelt sind, gegenüber diesen drei Positionen erscheint zuletzt und in vierter Position so etwas wie die Gestalt, die den Lessingschen Beweis des Geistes und der

Kraft liefert für die Zusammengehörigkeit des gegenwärtigen christlichen Geistes und seines Ursprungs in der Person Jesu, eine Gestalt, Schleiermacher führt sie unter dem Namen des Joseph ein, vielleicht auch in Aufnahme der Vorstellung, daß es sich dabei um ein schlichtes, um ein relativ unkompliziertes Gemüt handelt, so auch schon als Vater Jesu in der Schrift vorgeführt und dennoch genau in dieser Naivität wird die Position und die Ebene gewahrt, auf die für die christliche Frömmigkeit in der Tat alles ankommen muß, wenn aus der christlichen Religion nicht ein esoterischer Verein, eine esoterische Gemeinde gemacht werden soll, die ihre Zusammengehörigkeit und ihren Gemeingeist auf ein spekulatives Wissen gründet. Zum Christentum gehört es entscheidend hinzu, daß in ihm auch gerade diejenigen zur menschlichen Gesellschaft und Vergemeinschaftung, zum menschlich einheitlichen harmonischen Leben geführt werden und gelangen können, die keineswegs in die Weltweisheit zutiefst eingeführt sind, sondern die die Kraft des unmittelbaren Empfindens und die Kraft des unmittelbaren Gefühls sich bewahrt haben und darin in ihrer auch als Erwachsene etwas von ihrer Kindlichkeit sich erhalten haben, die gerade in der ganzen Schrift von Schleiermacher als die Ebene auch zur Darstellung kommt, auf der sich der Geist des christlichen Weihnachtsfestes in der Tat am ehesten zur Darstellung bringt. Das Weihnachtsfest ist in der Tat ein Fest für Kinder und er nimmt es ganz ernst und er will damit sagen, diese Frömmigkeit, die an dem Weihnachtsfest sich äußert, signalisiert so etwas wie die notwendig sich einlösende Universalität dieses Glaubens. Diese Religion ist weder eine Religion der Weisen, der Wissenden, noch ist sie eine Religion der Erwachsenen, sondern sie ist die Religion des schwächsten Gliedes in der Gemeinschaft, d. h. sie ist die Religion des Kindes. Nur dort wird diese Gemeinschaft eine menschliche sein, wo sie dieses in ihrer vollen Berechtigung auch zu akzeptieren weiß, daß eben auch der Geringste und der Schwächste in ihrem Kreis dazu gehört als ein volles und in keiner Weise zurückgesetztes Glied des neuen Gesamtlebens. Deshalb, wer in diesem christlichen Gesamtleben sich manifestieren will in diesen Fest der Weihnachtsfeier, der muß sich etwas von dem Kindesgeist bewahrt haben, von der Unmittelbarkeit und

der Naivität des Kindes. Was später in diese Formel vom unmittelbaren Selbstbewußtsein gebracht ist, erscheint hier noch in dieser Anbindung der christlichen Frömmigkeit, sofern sie eine Universale ist, an die Zone des kindlichen Redens, das noch nicht Reflexivität des Erwacheenenalters herangetreten ist. Und deshalb führt sich denn auch der vierte als uneigentlicher Redner ein, was natürlich so einen klein wenig einen merkwürdigen, ironischen Fleck in dem Ganzen gibt, er beginnt nämlich seine Rede, daß er nicht gekommen sei, um eine Rede zu halten, sondern sich mit der Festgemeinde gemeinsam zu freuen. Aber es geht nicht ohne Rede ab, obwohl es nicht auf die Rede ankommen soll. In dieser Freude, in dieser gemeinsamen Freude wird gewissermaßen, ohne daß die Angewiesenheit auf Reflexion eben hier geltend gemacht werden könnte, wird die Verbundenheit der Gegenwart christlicher Frömmigkeit mit ihrer Herkunft manifest. Nicht in einer abständigen Erinnerung wird mühsam dieser Zusammenhang zwischen Ursprung und Gegenwart hergestellt, nicht einmal hergestellt sondern nur vorgestellt, sondern in dem gegenwärtigem, unmittelbaren, christlich frommen Erleben stellt sich dieser Zusammenhang, und stellt sich diese Einheit her, sofern hier in der Freude des Weihnachtsfestes nichts anderes gefeiert wird als die Geburt dessen, in dem die reine Menschlichkeit in der Tat so zu Tage getreten ist, daß sie in ihrer Autentizität auch gerade im gegenwärtigen Selbsterleben mit wahrgenommen werden kann. Damit wird auf der Ebene des unmittelbaren Empfindens, des unmittelbaren Fühlens eingeholt, was die Position des dritten Redners nur im Medium des begrifflichen Konstruierens dargestellt hat. Denn da kam schon die These heraus, daß, wenn zum Weihnachtsfest die Geburt Christi gefeiert wird, in Wahrheit die Wiedergeburt der menschlichen Natur gefeiert wird. In der weihnachtlichen Anschauung der Person Christi schaut sich der betrachtende Christ in seiner menschlichen Natur selber an. Christuserkenntnis ist in dieser Position präzise Selbsterkenntnis. Wenn dieser Satz der Konstruktion, der spekulativen Konstruktion des Zusammenhanges richtig ist, dann muß in der Tat die Bewährung dieses Satzes in der unmittelbaren Erfahrung der Festfreude zum Ausdruck kommen, dann muß der Jubel der gegenwärtigen

Christenheit über die Geburt Jesu Christi in einem vom Begriff nicht tangiertem Erleben die Bestimmung sein, die sozusagen als Verifikation allein in Betracht kommen kann, ohne daß gesagt werden dürfte, daß diese Verifizierung nun von sich aus auch die Möglichkeit enthielte, den Überstieg zu vollziehen zu dem spekulativen Satz. Die spekulative Position muß entwickelt werden aus dem allgemeinen Prinzip: aus dem allgemeine Prinzip der Erlösung und kann nicht aufsteigen aus einem unmittelbaren eigenen individuellen Erfahren und Erleben. Wae hier in der Weihnachtsfeier also vorgetragen ist, ist die Bestimmung der Zusammengehörigkeit von christlichem Geist und Christi Person zum einen im Medium und im Element des theologischen Begriffs; das sind die drei ersten Reden. Zum zweiten im Element der unmittelbaren Frömmigkeit, des unmittelbaren Erlebens jenseits und unabhängig von aller theologischen Überlegung und Vermittlung, wobei der Zusammenhang und die Beziehung eben die ist, daß in der Tat die ganzen theologischen Begriffe abstrakt und nichtssagend bleiben müssen, gewissermaßen stets befallen vom Zweifel des bloß Konstruierten, wenn nicht diese von Reflexion unabhängige Unmittelbarkeit sich noch jenseits der Reflexion zur Geltung zu bringen vermag. Wo also der Christ in der Reflexion stecken bleibt, wäre genau das eingetreten, daß er aus der existierenden, christlichen Frömmigkeit sich in die abstrakte und von dieser Frömmigkeit himmelweit entfernte Position des reinen Reflexions-Ichs zurückgezogen hätte. Das wäre sozusagen die Lage, die die spezifische Berufsgefahr der Theologen darstellt, daß sie die Reflexion und ihr Reflexions-Ich mit der Wirklichkeit des christlichen Glaubens und seinem Subjekt verwechseln. Was Schleiermacher hier als erstes in Angriff genommen hat, ist die Vorform, die Vorgestalt dessen, was er in der Glaubenslehre in der Christologie dann im Einzelnen zu entwickeln gedenkt. Wenn er dort ausgeht ebenfalls von der notwendigen Zusammengehörigkeit von der Person Jesu und dem Prinzip der Erlösung, und er dort der Meinung ist, so wenig das einfach identifiziert werden kann, so wenig können die beiden Größen auseinander gerissen werden. Für die Unmöglichkeit der Trennung bedeutet das, daß die Wirksamkeit der Idee der Erlösung nur in dem Element

des geschichtlichen Lebens zum Austrag kommen kann, wie auf der anderen Seite diese Geschichtlichkeit sich nicht in einer rein ursächlichen Bedingtheit aller Elemente bewegen kann, sondern diese Ursprünglichkeit muß verstanden werden als der Eintritt eines schlechterdings neuen Elementes zum Bestimmungsgrund geschichtlichen Lebens in diesen Prozeß selbst. Oder anders gesagt: Die Vermittlung von Idee und Person bedeutet für die Idee ihre Vergeschichtlichung und für die Person ihre Konstitution als unableitbarer Urheber, als unableitbarer Anfang. Diese Person muß gewissermaßen im Licht der Kategorie des historisch Neuen verstanden werden, als eine epochale Bestimmtheit, eine Bestimmtheit, mit dem eine Wende in dem geschichtlichen Leben der Menschheit eingetreten ist, eine Veränderung, die aus dem bisherigen Verlauf nicht extrapoliert werden kann. Die epochale Bedeutung der Person und die Vergeschichtlichung der Idee, das sind die beiden Aspekte, die sich aus der Unzertrennlichkeit dieser Bestimmungsgrößen für die Zentralidee des Christentums bei Schleiermacher ergeben. Und noch ein weiteres Element wird in der Glaubenslehre aufgenommen und bildet so etwas wie den großen Gesamtzusammenhang, in dem die einzelnen Bestimmungsstücke dann von Schleiermacher entfaltet werden. Er beginnt nämlich die Christologie mit dem, was er die allgemeine Überzeugung in der Christenheit im Ganzen nennt und herausstellt, daß nämlich für christliches Selbstverständnis konstitutiv sei, daß eine Gemeinschaft mit Gott, ein Zusammenhang göttlichen und menschlichen Lebens nur vermittelt gedacht werden kann durch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit seinem Erlöser. Wir könnten sagen, kein Bewußtsein, kein adäquates Bewußtsein von Gott, kein Zusammenhang mit Gott, kein Verhältnis zu Gott ohne Teilhabe an der Lebensgemeinschaft, die von Christus ausgeht und alle Menschen umfassen will. D. h. Schleiermacher stellt zunächst einmal an die Spitze seiner Ausführungen über die Christologie den Gedanken der für das Christentum konstitutiven *communio cum Christo*, ein klassischer Gedanke aus der reformierten Tradition, d. h. das, was und wer Christus ist, kann nur bestimmt aufgefaßt werden aus dem Zusam-

menhang, in den er sich selbst hineingestellt hat, in dieser Vergemeinschaftung seines eigenen Lebens mit dem Leben der Menschen. Nur in der *communio cum Christo* kann von uns, kann von den Menschen gedacht und verstanden werden, wer Christus sei. Aber nun gilt es ihn so zu verstehen, daß auch der Ausgangspunkt dieses theologischen Nachdenkens wiederum eingeholt wird und verständlich wird von dem her, der sich in dieser Gemeinschaft selbst für Menschen verständlich gemacht hat. Aus der Person Christi muß deshalb das Gesamtleben, das von ihm begründet ist, die Lebensgemeinschaft mit ihm ihren Sinn gewinnen und muß aus ihm verstanden werden können. Von dem Oberbegriff der Christusgemeinschaft ausgehend geht dann Schleiermacher darauf ein, daß die Person Jesu, die Person Christi nicht als eine abstrakte, reine Seinsbestimmtheit verstanden werden darf, also gewissermaßen ontologisch gedacht werden darf, wie das in der Tradition der Zwei-Naturenlehre der Fall gewesen ist. Sondern wenn tatsächlich diese Lebensgemeinschaft mit Christus das übergeordnete Prinzip der ganzen Überlegung sein muß, dann kann auch diese Lebensgemeinschaft nur als das Ergebnis der Tätigkeit dieser Person gedacht werden und deshalb muß sich das Hauptinteresse auf das besondere Tun dieses Erlösers konzentrieren. Das Sein des Erlösers ist nicht etwas abgelöstes von seinem Tun. Dieses Tun wiederum ist zu verstehen als auf diese Lebensgemeinschaft zielend und d. h. darauf zielend, daß das handelnde Subjekt Anteil an seiner eigenen Lebendigkeit gewährt. Die beiden Stücke, die deshalb in dem Lehrstück über Christus abzuhandeln sind, können von Schleiermacher zwar nach der herkömmlichen Ordnung aufgeteilt werden in die Lehre von der Person Christi und die Lehre von dem Beruf oder er sagt auch von dem Geschäft Christi, aber er führt bei dieser konventionellen Anordnung zugleich den Gedanken aus, daß die Würde der Person und die Wirksamkeit seines Handelns korrelative Größen sind, die nicht in ein Begründungsverhältnis gesetzt werden können der Art, daß die erlösende Wirksamkeit aus der übernatürlichen Würde dieser Person herfließe, sondern daß vielmehr die Würde der Person in die Tätigkeit und in die Wirksamkeit gesetzt ist, in die Wirksamkeit, die über sein unmittelbares Tun hinausgeht und bedeutet den

Effekt, den Erfolg, den seine Tätigkeit hat bei denen, auf die sie gerichtet ist. Sodaß einbezogen werden muß in die Christologie auch etwas, was in der landläufigen und herkömmlichen Gliederung in einer ziemlichen Abständigkeit oder gar Selbstständigkeit gegenüber der Christologie gedacht wird, nämlich der ganze Bereich dessen, was Schleiermacher als das geistliche, christliche Gesamtleben der neuen Menschheit bezeichnet und welches er ohne weiteres und mühelos identifizieren kann mit der sich ausbreitenden christlichen Kirche über diese Welt. Die Seinslehre von Christus und die Wirksamkeitslehre sind beides nur Ausprägungen und Ausformungen, Konsequenzen aus dem Gedanken, der sich in ihrer Tätigkeit sich selbst konstituierenden ursprünglichen Wirklichkeit dieses Jesus Christus als Erlöser dieser ganzen Menschheit. Die Person Christi ist darum eine für Schleiermacher zwar in die Lehre aufzunehmende Bestimmung, aber in der Hauptsache erweist es sich, daß dieses Lehrstück für ihn den kritischen Sinn hat mit der traditionellen Dogmatik sich auseinander zu setzen, um die dort erfolgte Verselbstständigung und Hypostasierung dieses Lehrstücks abzutragen, d. h. die ganze Personenlehre wird abgetragen, die Naturenlehre auf das Maß reduziert, welches der Dogmatik vorgegeben ist durch die Forderung, daß ihre Aussagen allesamt im Element des Selbstbewußtseins konstruiert werden müssen. Vor allen ist dabei eines auffällig, daß er die Lehre von den beiden Status: der Person und Wirksamkeit Jesu nicht übernimmt und nicht rezipiert, sondern dies als gänzlich dem Sinn der Lehre von Christi Wirksamkeit zuwider laufend erachtet. Er erkennt offenbar, daß in dieser Statuslehre der Tradition Prämissen enthalten sind, die von seinem Standpunkt aus nicht mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi sich vereinbaren lassen. Die Statuslehre, die ja besagt, daß Christus im Stand der Erniedrigung gelebt hat bis hin zu Kreuz und bis hin zur Höllenfahrt in der Orthodoxie und daß die Erhöhung jener Lebenszustand Christi sei, der mit der Auferweckung, mit der Himmelfahrt und mit dem Sitzen zur Rechten Gottes seine Bestimmung erfahren hat. Dieser Status der Erhöhung aber ist im Sinne Schleiermachers keineswegs zu interpretieren als eine zur Person Jesu Christi gehörige und diese Person konstituierende Geschichte sondern

dieses, was in der personalen Fassung in der Tradition aufgetreten ist, muß entschlüsselt werden als in Wahrheit zur Wirkungsgeschichte Jesu Christi gehörig. Demzufolge muß dieses dogmatische Residuum der Lehre vom Status der Erhöhung, der Erniedrigung und der Erhöhung fallen. Wenn der Status der Erhöhung dahingefallen ist, kann auch nicht mehr diese Lebensgeschichte Jesu als eine im Status der Erniedrigung zu denkende vorgestellt werden. Vor allem aber widerspricht der Vorstellung vom Stand der Erniedrigung, daß, wenn mit der Ursprünglichkeit der Person Jesu für den christlichen Glauben gerechnet werden soll, in ihm eine Vollkommenheit gedacht werden muß, eine Vollkommenheit des Gottesbewußtseins, die sich mit dem Gedanken der Entäußerung, mit dem Gedanken der exinanitio nicht verträgt. Vielmehr muß angenommen werden, daß in der Person Jesu diejenige Lebensmacht, von der schließlich die Christenheit im Ganzen bestimmt wird, daß die Lebensmacht von allem Anfang an in ungebrochener Kräftigkeit in ihm real präsent gewesen ist, ohne daß dabei so etwas wie ein Bildungsprozeß bei ihm könnte vorgestellt werden. Man kann sich nicht vorstellen, daß sozusagen das religiöse Bewußtsein, der religiöse Geist, das Gottesbewußtsein Jesu im Laufe seiner Lebensgeschichte sich entweder gesteigert oder etwa ins Gegenteil gewendet hätte, sondern hier muß mit einer unanfechtbaren, gleichbleibenden Vollkommenheit dieses Bewußtseins gerechnet werden, wenn denn in dieser Person tatsächlich jene Ursprünglichkeit aufgefaßt werden soll, von der noch die Gegenwart ihre Richtung, die Richtung ihrer Entwicklung empfängt. Der wesentlichere Punkt, wesentlicher jedenfalls als diese kritischen Auslassungen zur Person sind die eigentlich konstruktiven Partien und Passagen, die sich auf das Geschäft und die Wirksamkeit dieser Tätigkeit Jesu im einzelnen Menschen und im Ganzen beziehen. D. h. dieses Lehrstück über das Handeln des Erlösers fällt bei Schleiermacher noch in den engeren Rahmen der Lehre von Christus selbst, also in den Rahmen der Christologie, während mit dem Gedanken der Wirksamkeit der Überstieg vollzogen wird zur Soteriologie und zur Ekklesiologie, die allerdings beide im Sinne Schleiermachers nur als Konsequenzen aus der Christologie recht verstanden

werden können. Aus jener Christologie, die ein Ende gemacht hat mit jener Trennung von Person- und Werklehre und beide zusammengezogen hat in den Gedanken des geschichtsmächtigen Handelns. Man müßte schon von der Geschichte Jesu Christi bei Schleiermacher reden als dem eigentlichen Zentralstück, wobei diese Geschichte zu verstehen ist als die immer größere Lebenseinheiten entwerfende Geschichte. Größere Lebenseinheiten entwerfend heißt: Einbeziehend sowohl Einzelne wie dann auch diese Einzelnen, die nicht nur Gemeinschaft mit Jesus haben, sondern die, indem sie mit ihm verbunden sind in der *oommunio cum Christo*, zugleich auch untereinander in Beziehung treten, sodaß die individuelle Soteriologie und die kollektive Ekklesiologie in der Tat nur Ausformungen aus dem sind, was zur Natur Jesu Christi gehört und zur Natur Jesu Christi gehört dies in einem so entscheidendem Maß und Sinn, daß Schleiermacher die Konstruktion vertreten und entwickelt hat, daß nicht nur in Jesus Christus ein vollkommenes Gottesbewußtsein geherrscht hat, sondern daß er auch an der Situation der Menschheit einen seine Person zutiefst bestimmende Anteilnahme in seinem Leben existiert hat. D. h. so wenig von ihm gesagt werden kann, daß er an der; sündhaften Verfassung der natürlichen Menschheit teilhat, von ihm muß ausdrücklich, wie Schleiermacher meint die unsündliche Vollkommenheit behauptet werden, so gewiß hat er in sein eigenes Selbstbewußtsein, so konstruiert Schleiermacher, das Elend der ihn umgebenden Menschheit aufgenommen. In einer Art von sympathetischer Identifizierung mit der leidenden Menschheit partizipiert Christus an ihrem Leid. Daß bedeutet, daß er in dieser Situation des mit der Menschheit Leidens noch immer ist, solange die Menschheit von seinem Geist nicht völlig durchdrungen ist. Der leidende Christus ist der gegenwärtige Christus für Schleiermacher. Die Welt leidet nämlich daran, daß die Totalität seines Gottesbewußtseins noch nicht ihre volle Realisierung in der Universalität in der Menschheit, die von diesem Gottesbewußtsein berührt ist, gefunden hat. Solange also die Menschheit noch nicht durchdrungen ist, bleibt es nicht bei dem triumphierenden Christus, sondern bleibt es bei dem leidenden Christus, der seine Vervollkommnung in dem Maß erfährt, eine charakteristische, nicht

eine Innere sondern gewissermaßen eine wirkungsgeschichtliche Vervollkommnung erfährt in dem Maß in dem die christliche Frömmigkeit sich zum Glauben der Menschheit ausbildet und durchbildet.

Dienstag 1.7.1980 - Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser

.. bei der Besprechung des Zentrums der Glaubenslehre Schleiermachers, das heißt nach seinem eigenen Verständnis: der Christologie - in der sich die verschiedensten Linien sowohl aus der allgemeinen Einleitung als auch dann die Linien, die in die speziellere Lehre von der christlichen Gemeinschaft und dem christlichen Gemeinschaftsleben hineinverlängern, zusammenstimmen und zusammenlaufen, eine Art von Knotenpunkt in der gesamten dogmatischen Gedankenführung dieser Glaubenslehre. Und im Zentrum dieses Mittelteiles und dieses konstitutiven, grundlegenden Zentralstücks steht wiederum der doppelte Gedanke, daß einerseits die Person Jesu und andererseits das durch diese Person vermittelte Lebensprinzip zwar zu unterscheiden, aber keineswegs auseinanderzureißen sind; und die Formel für diese Zusammengehörigkeit des inneren Lebensgrundes und der historischen Persönlichkeit Jesu lautet bei Schleiermacher: Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser. Eine Formel, die zweifellos aus reformierter Tradition hervorgewachsen ist, wenn man sich daran erinnert, daß ja bereits Calvin an den Anfang seiner Soteriologie den Gedanken von der Unio cum Christo gestellt hat und danach die besonderen Momente in dieser Einheit und Gemeinschaft mit Christus expliziert in den folgenden Paragraphen über die Buße und über die Rechtfertigung.

In ähnlicher Weise verfährt nun in der Tat Schleiermacher. Und in dieser Konzeption und dem Aufbau seiner Lehre über Christus und seiner Wirkung bemüht er sich, in allen Lehrstücken pünktlich Rechenschaft zu geben über seine eigene Lehrmeinung im Verhältnis zu der überlieferten Lehre der Väter der Bekenntnistexte.

Und in seiner Lehre von Christus als dem Erlöser kommt es ihm darauf an, ihn von der einen Seite in seiner konkreten Geschichtlichkeit anschaulich zu machen, wie auf der anderen Seite zugleich seine unüberbietbare Ursprünglichkeit im Verhältnis zum christlichen Einzel- und Gemeinschaftsleben nicht zu kurz kommen zu lassen. Geschichtlichkeit und Ursprünglichkeit, das sind die beiden Aspekte, unter denen die Wirksamkeit und das persönliche Leben Jesu von Schleiermacher in den Blick genommen werden. Dabei ergibt sich für ihn eine charakteristische Komplizierung aus dem Umstand, daß er in der Person des Erlösers die beiden Momente von Sein und Tun miteinander verbinden muß, und aus der Wertung dieser beiden Momente ergibt sich die Schwierigkeit, daß nach allgemeiner Auffassung im Grunde das Tun jeweils signalisiert einen gewissen Mangel des Seins: Nur derjenige ist zum Tun angehalten, der nicht genügend Existenzkraft und Existenzfähigkeit hat. Wo die Realität eines Lebens mangelhaft ist, muß dieses Leben zur Aktivität sich bestimmen, um den Mangel an Realität durch aktives Verhalten auszugleichen; sodaß, wo immer mit Tätigkeit zu rechnen ist und wo Tätigkeit angetroffen wird, dies so etwas signalisiert wie eine Endlichkeit und eine Unvollkommenheit des Seins dessen, der in dieser Tätigkeit begriffen ist.

Nun hat Schleiermacher aber gerade das grundsätzliche und allgemeine Handeln des Erlösers bestimmt als die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft seines Lebens der unsündlichen Vollkommenheit. Das Sein des Erlösers ist bestimmt als das von jeglicher Sünde und das heißt von jeglicher Entzweiung freie vollkommene Sein, worunter Schleiermacher versteht, daß in dieser Person das Gottesbewußtsein mit einer uneingeschränkten Vollmacht und einer uneingeschränkten Kraft jeden Moment des Lebens dieses Erlösers vollgültig und ohne Mühe bestimmt - das heißt, das sinnliche Selbstbewußtsein in der alten Terminologie aus der Einleitung, das sinnliche Selbstbewußtsein ist in der Gestalt des Erlösers vorzustellen als in jedem Moment dominiert, beherrscht und bestimmt von dem höheren reinen Selbstbewußtsein, dem Selbstbewußtsein nämlich der totalen Bezogenheit auf den transzendenten Seinsgrund jenseits aller endlichen Wirklichkeit. Wenn aber der Erlöser in

dieser Vollendung vorgestellt wird, dann muß von ihm auch gedacht werden, daß er keiner Tätigkeit zu seinem eigenen Sein bedarf. Deshalb bleibt es unter diesem Aspekt der Vollendung des Seins des Erlösers eine offene Frage und zunächst ein Rätsel, inwiefern von ihm als einem tätigen Subjekt zu reden ist, von dem die Bewegung ausgeht, durch die Menschen in die Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt werden. Und die Auskunft, die nun Schleiermacher gibt, ist, daß er die Vollkommenheit des Erlösers, die besteht in seiner gänzlichen Einigung mit dem Ursprung jenseits des Endlichen, d. h. in der völligen Einigung mit seinem Sein aus Gott, daß diese Vollendung zusammengeht und Eines ist mit dem Leiden des Erlösers, mit dem Mitgefühl des Erlösers an und gegenüber der Unseligkeit, in der die menschliche Gattung, zu der er gehört, existieren muß. In dem Maß, in dem alle Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechts, der menschlichen Gattung inne ist, in dem Maß muß von ihm gesagt werden, daß in der Tat seine Vollendung noch mit dem Moment der Unvollkommenheit behaftet bzw. von diesem Moment der Unvollkommenheit bekleidet wird. Nicht die eigene, nicht die immanente Vollendung ist in irgendeiner Weise in Frage gestellt, sondern gerade auf Grund der diesem Erlöser, der diesem Menschen eigenen Solidarität mit allen, die seines Geschlechtes sind, grade daraus erwächst ihm das Moment des Leidens, aus dem, auf Grund seiner charakteristischen Bestimmung durch das Gottesbewußtsein der Impuls erwächst, diese Unvollkommenheit und diesen Mangel im Menschengeschlecht nicht als ein Faktum, nicht als ein Schicksal einfach hinzunehmen, sondern im Gegensatz, im tätigen Gegensatz gegen diesen Mangel eine neue Lebensbewegung in der Menschheit zu initiieren, die auf die totale Überwindung, die totale Behebung des Mangels und also der Entzweiung des menschlichen Sein hin tendiert. Mit Bezug auf sich selbst oder in seinem Für-Sich-Sein ist der Erlöser derjenige, der in schlechthinniger Vollkommenheit existiert, in seinem Sein für andere ist er derjenige, der an der Unvollkommenheit seiner Mitmenschen partizipiert und so partizipiert, daß diese Unvollkommenheit für ihn die Aufgabe seines Geschäftes, seines

Amtes als Erlöser geradezu ausmacht, nämlich Überwindung dieser Unvollkommenheit, Mitteilung der eigenen Vollkommenheit an diejenigen, mit denen er einer Natur ist.

Aber die Tätigkeit des Erlösers, welche die Tätigkeit seines vollendeten Seins ist, entspringt seiner Verbindung seiner Zusammengehörigkeit, seiner Sympathie mit der Menschheit im Ganzen. Und sofern er gewissermaßen diese Sympathie hat und empfindet in seinem Gemeinbewußtsein könnte man auch sagen - oder in seinem Gattungsbewußtsein in seinem Einzelbewußtsein, Individualbewußtsein vollendet in seinem Gattungsbewußtsein, empfindet er den Schmerz und die Differenz der Getrenntheit der Vielen von dem Einen transzendenten göttlichen Ursprung, und in dem Maß, in dem er dies empfindet, wird er zur Tätigkeit provoziert, im Individualbewußtsein sich selbst genug, im Gattungsbewußtsein angetrieben und bewegt zur Bewältigung des noch bestehenden Widerspruchs im menschlichen Gesamtleben in dieser Welt.

Diese Tätigkeit also ist eine solche, die im strengsten Sinne für andere geleistet wird, und die keineswegs das eigene Sein zum Zweck hat, und dieser Typus der Tätigkeit, die vom Erlöser ausgeht, nämlich Handlung um anderer willen zu sein und zum Heil anderer sich zu bestimmen und zu realisieren, dieser Typus des Handelns charakterisiert ursprünglich und im Ausgang in der Tat das Verhalten Christi aber nicht nur bleibt es auf diese Person beschränkt, sondern dort, wo dieses sein Verhalten zur Wirksamkeit in anderen Menschen gelangt, erfolgt so etwas wie die Transformation, die Übertragung, die Übersetzung dieses Handlungstypus in neue Träger, in neue Subjekte desselben auf Erlösung ausgehenden Impulses, der in Ursprünglichkeit in die . . . aufgebrochen und in die Welt vorgestoßen ist, so daß mit dem Erlöser zugleich so etwas wie ein neues Prinzip von Handeln und Tätigkeit in die Welt eingeführt ist. Ein Prinzip, von dem alle, die sich von ihm angerührt wissen und mit ihm begabt sind, daß, wäre es noch so schwach in ihrer eigenen Existenz, es gleichwohl der verbindende und der verpflichtende Wert, der höchste Zweck ist und bleibt, dem ihr eigenes Leben nun sich zugewandt hat und willentlich

auch bei diesem Ziel und Zweck bleiben will, so daß jede Störung nicht als eine Bewegung hinweg von diesem neuen Ziel aufgefaßt werden kann, sondern nur als eine Schwächung der zur Herrschaft gelangten neuen Bestimmtheit des Lebens als eines Lebens zugunsten und im Interesse von anderen. Im Interesse von anderen, nämlich im Interesse der Herstellung und der Erwirkung einer versöhnten Lebensgemeinschaft, in der nicht nur das Verhältnis in jedem Einzelnen, nämlich das Verhältnis seines individuellen Gottes- und Weltbewußtseins zu einer einheitlichen Gestalt vermittelt werden, sondern indem zugleich auch das Leben der Einzelnen untereinander in ein Verhältnis friedlichen Aufeinander- und Miteinanderwirkens übersetzt ist aus dem Bezug des reinen Für-Sich-Selbst-Sein-Wollens; so daß mit der Einimpfung oder mit der Inkorporation dieses neuen Lebensmomentes zugleich eine Bewegung sich erweiternder Vergemeinschaftung menschlichen Lebens stattfindet, einer Vergemeinschaftung, in der das Moment höchster Individualität und das Moment umgreifender Universalität miteinander so verbunden sind, daß jede Individualität, die sich in diesem Prozeß bildet, ihren Lebenssinn nur in der Ermittlung und Erstellung einer Lebensgemeinschaft der Menschen in höchster, umfassender und niemand ausschließender Form haben kann. Universale Menschheitsgesellschaft ist das Telon, das in dieser intimsten Individualität als letzter Zweck gesetzt ist, so daß damit jede Partikularität vom innersten Punkt der Lebensbewegung eines jeden aus bereits negiert und als zur Überwindung gesetzt nur erscheinen kann. Partikularität also immer nur als vorläufiges, nie als das Letzte. Als letztes, auf das hin sich dieser Impuls zu realisieren hat, ist eine Gemeinschaft von Menschen, die keine Außenstehenden kennt, die keine Fremden, keine Feinde kennt, sondern die nur das Miteinander und gegenseitige Befördern kennt. Das Interesse eines jeden am Heil und am Wohl des Anderen ist mit der christlichen Frömmigkeit und dem Impuls ihres Erlösers unlöslich verknüpft und gesetzt, so daß Schleiermacher in gewissen Formulierungen geradezu dahin kommen kann zu sagen, es sei nichts anderes als die reine Humanität, die reine Humanität des Einzel-lebens und des Gesamtlebens der menschlichen Gattung, auf das hin christlicher

Glaube sich entwirft im vorwegnehmenden Bewußtsein wie auch in dem diese Vorwegnahme einholenden gemeinsamen Handeln, das keine Begrenzung und das keine Verhinderung, wohl eine Hinderung, aber keine Verhinderung, durch die Zeit und die Endlichkeit des natürlichen Lebens kennt. Denn in dieser Lebensgemeinschaft der Christen wird der eine und selbe Geist in seiner Unsterblichkeit von Generation zu Generation vorangetrieben und weitergereicht - in dieser Gemeinschaft gibt es zwar natürlichen Tod, aber keinen toten Geist.

Diese Wirksamkeit des Erlösers, die Schleiermacher hier umschreibt, kann er auch mit - und das ist die hauptsächliche Kategorie, mit der er diese Wirksamkeit umschreibt - kann von Schleiermacher auch mit dem Begriff der "Urbildlichkeit" in Korrespondenz mit dem Begriff der "Geschichtlichkeit" umschrieben werden. Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit sind; bei ihm jedenfalls konzipiert als die komplementäre Bestimmung ein und derselben Tätigkeit und Wirksamkeit des Erlösers Christus.

Man hat aus diesem Miteinander im Begriff der Tätigkeit Christi gelegentlich Widersprüche zu konstruieren versucht und die These vertreten, daß in dem Maße, in dem Christus die Urbildlichkeit zugesprochen wird, ihm die Geschichtlichkeit verlorengeht, und daß umgekehrt, wo die Geschichtlichkeit Jesu Christi in den Vordergrund gerückt wird, seine Urbildlichkeit verblasen muß und zu einer bloßen Vorbildlichkeit herabsinkt. Schleiermacher ist offenkundig der Auffassung, daß eine solche ausschließende Gegensätzlichkeit zwischen diesen beiden Bestimmungen nur im widerrechtlichen Sinne denkbar und konstruierbar ist.

In Wahrheit, meint er, handelt es sich dabei nur um eine pointierte Formation dessen, was im allgemeinen geschichtlichen Leben immer schon der Fall ist; denn mag auch von der Natur gesagt werden, daß sie keine Sprünge macht, so gehört es zum geschichtlichen Leben, daß es in ihm Sprünge gibt - Sprünge, die auch Abriß bedeuten können und Trennung, die dann einen Untergang eines geschichtlich Gewordenen bedeuten. Aber unter dem, was in dieser Geschichte an Sprüngen auftritt, gibt es auch solche, die - so könnte man sagen - den Charakter der Ursprünglichkeit

an sich haben, daß nämlich nicht nur ein Bestehendes, Bisheriges zu Ende geht und verschwindet, sondern daß etwas Neues, etwas Unverhofftes, etwas Unvorhergesehenes aufbricht und sich als geschichtswirksam und geschichtsmächtig in der Folgezeit erweist. Und für den Ursprung des christlichen Glaubens, der christlichen Frömmigkeit, nimmt nun Schleiermacher in der Tat genau diese Struktur als grundlegend an. Mit der Urbildlichkeit Christi umschreibt er nichts anderes als den unableitbaren Eintritt eines neuen Lebensmomentes in das gesamtgeschichtliche Leben der Menschheit; und mit Geschichtlichkeit umschreibt er nichts anderes als die kontinuierliche Wirksamkeit dieses neuen Lebensprinzips in der Folgezeit, daß es eben nicht eine Eintagsfliege ist - dann müßte dafür gelten: Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer. Und mag auch ein einzelner mit vollendetem Gottesbewußtsein in dieser Geschichte auftreten - die Erweisung seiner Vollkommenheit kann nur in der Horizontale dieser Geschichte selbst erfolgen. Die Totalität dieses Gottesbewußtseins muß ihren Austrag in der Universalität dieser Geschichte erfahren, und das heißt, sie muß sich als trüchtig und mächtig der Zukunft erweisen.

Und genau dies, meint Schleiermacher läßt sich in der Tat von diesem Christus und seiner Wirkung in der Weltgeschichte mit Deutlichkeit behaupten, und es gibt nichts, was diesem Satz ernsthaft widersprechen könnte.

Urbildlichkeit also meint, so sagt Schleiermacher, auch eine besondere Weise, wie dieser Erlöser in der Menschheit gewirkt hat und damit vorbildlich geworden ist für die nach ihm kommenden Generationen - nicht nur in der radikalen Hingeordnetheit des Sinnes seines Handelns auf die anderen, auf die Mitmenschen, sondern auch in der Art und Weise, wie er im Verhältnis zu den anderen wirksam und tätig wird. Und das signalisiert Schleiermacher in der Tat mit dem Begriff Urbildlichkeit, wenn daran gedacht wird, daß er darin aufnimmt eine Vorstellung, die ihm vertraut und lieb geworden ist in seiner Beschäftigung mit Platon. Die platonische Idee hat es an sich, ohne jegliche Gewalt und ohne jegliche Pression diejenigen ihrer Freunde, die tatsächlich Liebhaber der Ideen sind, zu faszinieren, anzuziehen

und für sich einzunehmen. Und genau von dieser Art ist die Wirksamkeit des Erlösers, wenn in Rechnung gestellt wird die Vollkommenheit seines Seins. Dann wirkt eben der Erlöser in erster Linie kraft seines wirklichen Lebens, kraft seiner Realität, und in diesem seinem Dasein tritt er so offenbar in Erscheinung, daß das, was in ihm das Leben ausmacht und was in ihm das Prinzip des Lebens ausmacht, überzeugend nach außen sich durchsetzt.

Nicht daß hier ein Befehl, nicht daß hier eine Forderung zu erheben notwendig wäre, sondern die innere Geistesmacht, so will Schleiermacher sagen, hat es an sich, diejenigen die das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit in sich haben, anzuziehen und sie aufmerksam zu machen auf diesen Quell einer Überwindung ihres Lebenszustandes, der als Mangel und Gefangenschaft bisher empfunden wird. Weil der Erlöser anziehend ist und anziehend wirkt, kann er, ohne daß dabei eine Gewaltmaßnahme sinnvoll in Betracht gezogen werden kann, der Ausgangspunkt einer gewaltlos überzeugenden, anziehenden und für sich einnehmenden Bewegung eines neuen Gesamtlebens sein. Das bedeutet für die Fortsetzung der Tätigkeit dieses Erlösers in dem von ihm hervorgerufenen neuen Leben der christlichen Gemeinde, daß auch ihre eigene Tätigkeit nur nach dem Muster des Erlösers selbst stattfinden kann. Das Verhältnis, in dem sich diejenige Gemeinschaft, die auf diesen Erlöser zurückgeht, zu ihm befindet, wird von Schleiermacher immer mit den beiden Begriffen des "Abbildes" und der "Fortsetzung" umschrieben. Das Sein und Tun der Gemeinde kann nur im Modus der Abbildlichkeit zu ihrem Urheber und Ursprung gedacht werden zum Einen; aber zum Anderen im Modus der Fortsetzung. Es ist nicht einfach nur eine Abbildung in einem gänzlich anderen Modus als seine Tätigkeit der Gemeinde etwas fundamental und qualitativ total anderes als das des Urhebers, sondern wie mit der Abbildlichkeit im Verhältnis zur Urbildlichkeit des Erlösers die Differenz umschrieben wird, so wird mit dem Gedanken der Fortsetzung die Kontinuität umschrieben die besteht zwischen dem tätigen Dasein Christi und dem tätigen Existieren der christlichen Kirche in der Weltgeschichte. Und diese Betrachtung wird von Schleiermacher als diejenige

auch umschrieben und charakterisiert, die auf der einen Seite den alten, in der Orthodoxie mit Nachdruck vertretenen Gedanken von der Nichtableitbarkeit der göttlichen Offenbarung aus der Weltgeschichte - mit aller Leidenschaft vertreten worden ist, wie auch den anderen Gedanken, der in der neueren Geschichte des Christentums in den Vordergrund drängte gegenüber der Betonung der Differenz, daß nämlich die Gestalt Jesu nicht aus dem Kontext und Zusammenhang des menschheitlichen Lebens herausgelöst werden darf und kann. Konventionell gesprochen: Während die Orthodoxie das Moment des "vere deus" in der Existenz Jesu Christi einseitig bis zum Doketismus betont hat, hat in der neueren Kirchengeschichte und Theologiegeschichte der Akzent in erster Linie gelegen auf dem "vere homo" bis zur totalen Vergleichgültigung des anderen Momentes der Divinität, und Schleiermacher bezeichnet diese beiden Tendenzen als eine magische Interpretation des Erlösungswerkes einerseits und eine empirische Interpretation andererseits. Die alte orthodoxe Kirchenlehre hat sich nicht gegen den Vorwurf einer magischen Interpretation des Erlösungswerkes Christi zureichend abgesichert, sondern hat dabei gerechnet mit einer Wirksamkeit der Person Jesu Christi, ohne daß dabei die geschichtliche Wirklichkeit als eine vermittelnde Größe eine gewichtige Rolle gespielt hätte. Man nahm an, der Christus præsens wirkt in Person je und je im Moment, und zwar in Unmittelbarkeit auf die Gläubigen einer bestimmten historischen Gegenwart, ohne daß deren Zusammenhang mit historischer Vergangenheit und Gewesenheit dabei eine wesentliche Rolle spielen würde. Damit wird eine absolute Unerklärlichkeit des Lebens der Christenheit im Weltgeschehen behauptet und gesetzt - eine solche Diastase aufgerichtet zwischen dem Leben der Gemeinde und dem Leben der Menschheit, daß hier keinerlei produktive Beziehung denkbar und realisierbar sein kann, sondern dann ist diese Gemeinde so etwas wie der übernatürliche Block inmitten einer Naturwelt, die nur als Gegensatz gedacht und empfunden werden kann, gegen die sich die Kirche unter allen Umständen abzugrenzen hat in schlechthinniger Kommunikationslosigkeit zu ihr. Das andere Moment - und

Schleiermacher macht interessanterweise dabei darauf aufmerksam, daß dieser Typus der Lehre von der Wirksamkeit Christi im Grunde auf dem Gebiet der Lehre vom Werk Christi den Dcketismus wiederholt, der in der alten Kirche in dem Lehrstück vom Sein Jesu Christi bereits vorexerziert worden ist; denn wenn tatsächlich die Person Jesu Christi in dieser Unmittelbarkeit punktualistisch von Moment zu Moment nur handelt, dann ist offenbar gleichgültig der Umstand seines je Eintretenseins in die Weltgeschichte, dann ist dieser Eintritt, dann ist diese Inkarnation, die da berichtet wird, lediglich ein wunderliches, historisches Mirakel ohne jeglichen funktionalen Sinn. Wenn aber diese Inkarnation einen funktionalen Sinn haben soll, dieses Dogma, dann muß ihr einwohnen die Nötigung für die Glaubensgedanken, daß die Tätigkeit, die erlösende Tätigkeit Jesu Christi zu aller Zeit nur durch das Medium dessen erfolgen kann, in das hinein seine Inkarnation erfolgt ist, d. h. durch das Medium der menschlichen Natur und ihrer Existenz in der Vielzahl der Einzelnen.

Dies ist die eine Seite, die eine Gefährdung der Lehre von dem Werk Christi, die Schleiermacher kennt, die andere Seite ist die, wie er sagt, empirische Auffassung von der Erlösung Christi. In dieser empirischen Auffassung dominiert, so könnte man sagen im Blick auf die Kategorien Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit, die Geschichtlichkeit so total, daß mit keinerlei Ursprünglichkeit des Wirkens Christi gerechnet wird. Das heißt dann nur, daß im Grunde jedermann, alle Menschen bereits wissen, zu welchem Zweck Christus in die Welt gekommen ist, und das Tun Christi beschränkt sich demzufolge auf das Vorspielen der richtigen Existenzweisen, die im Grunde jeder kennt, und in der Belehrung über diese Existenzweise, wobei Belehrung nur die Ausräumung gewisser Verschattungen, die im Verlauf der Menschheitsgeschichte aufgetreten sein mögen, bestehen kann. In der empirischen Konzeption von Erlösung reduziert sich das Werk Christi auf die Existenz als Vorbild und als Lehrer des jedem Menschen vertrauten, richtigen Musters menschlicher Existenz, was einschließt dabei auch die Überzeugung, daß der Mensch in der Lage ist, den Zustand der Ungeordnetheit oder der Nicht-Einheit von Gottes- und

Weltbewußtsein von sich aus, wenn ihm nur ein Vorbild vor Augen gestellt wird, wenn ihm die Lehre deutlich genug im Bewußtsein ist, diese Verwirrung von sich aus zu überwinden vermag. Erlösungsbedürftig ist der Mensch in dieser Konzeption nur in demselben Maß, in dem er zugleich erlösungsfähig, und zwar aktivisch erlösungsfähig, durch sich selbst erlösungsfähig ist. Und der Wirkung des Erlösers kommt lediglich eine katalysatorische Funktion zu.

Zwischen jener magischen und dieser empirischen Auffassung will Schleiermacher eine Interpretation vorstellen und vortragen, für die er sich nicht scheut, den Begriff der mystischen Auffassung zu gebrauchen. Er selbst bezeichnet diese Auffassung als mystisch. Aber dieser Gebrauch des Ausdrucks "Mystisch" bei Schleiermacher ist strikt definiert als das "Weder - Noch" gegenüber einer magischen und einer empirischen Auffassung. In diesem mystischen Konzept will Schleiermacher vereinigen dasjenige, was er in dem Verständnis Jesu Christi mit der Einheit von Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit zusammengedacht hat. Das heißt, es muß das Moment eines schlechterdings Neuen, das mit dieser Person, mit dem Eintritt dieser Person in die Geschichte gesetzt ist, festgehalten werden. Das wäre das Moment der Diskontinuität, und zwar der produktiven Diskontinuität, das in der Urbildlichkeit gedacht ist, und damit verbunden das andere, daß dieses neue in die Geschichte Eingetretene nun auch in der Geschichte seine Produktivität entfaltet.

Und diese geschichtliche Produktivität und damit die Übernahme und der Eintritt in alle Vermittlungsprozesse, die zum geschichtlichen Leben hinzugehören, das macht das Moment aus, was als zweites von Schleiermacher mit dieser mystischen Interpretation gemeint wird. Also eine Weitergabe, eine Tradition in demselben Sinne und nach denselben Verfahrensweisen, demselben Muster, könnte man sagen, in dem jede geschichtliche Überlieferung in dieser Welt stattfindet. Das ist das Eine. Das andere: Ein Anfang, der so noch nie gedacht und konzipiert werden konnte. Man könnte auch sagen, Schleiermacher vereinigt in diesem Begriff in einer zugespitzten, in einer höchsten Form die Elemente, die eben als die beiden Konstitutive geschichtlichen Lebens für ihn unverzichtbar sind, das Moment oder das

Prinzip der Innovation geschichtlichen Lebens und das Moment der Exposition eines als neu gesetzten. Etwas, das neu gesetzt ist, verlangt auch danach, daß es zu seinem Austrag in der Geschichte kommt und sich in der Breite geschichtlichen Lebens zur Darstellung bringt. Kein Moment, das als echte Innovation in der Geschichte auftritt, ist sozusagen umfanglos und rein punktualistisch, sondern die Geschichtlichkeit des Neuen bewährt sich in der Auslegung auf Dauer. Und dieses Moment ist in der Person Jesu Christi mit dem anderen Moment der Innovation unlöslich verknüpft und verbunden. Und die nähere Bestimmung nun, die Schleiermacher vornimmt bei der mystischen Interpretation des Erlösungswerks Christi, ist, daß er die qualitative Bestimmtheit dieses Erlösungswerks präzisiert, und zwar präzisiert in dem Sinne, daß er den ursprünglichen ganzheitlichen Gedanken der Aufnahme des Gläubigen in die Lebensgemeinschaft des Erlösers mit ihm nach den beiden Hauptkomponenten differenziert. Nach den beiden Hauptkomponenten, die enthalten sind schon in der Vorstellung des vollkommenen Bewußtseins Jesu Christi. Denn wenn damit gerechnet wird, daß in ihm in der Tat so etwas wie ein Vollkommenes menschliches Selbstbewußtsein real geworden ist in der Welt, dann sind in ihm vereinigt sowohl die unbegrenzte Mächtigkeit des Gottesbewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein, so daß also jeder Lebensmoment im Dasein des Erlösers eine solche Einheit von reinem und sinnlichem Selbstbewußtsein, von Gottes-Bewußtsein und Weltbewußtsein darstellt, daß sich ohne Widerspruch und Widerstand dies weltliche Bewußtsein dem göttlichen Bewußtsein fügt, so daß hier nicht ein Zwang des einen gegenüber dem anderen ausgeübt, eine Verweigerung des anderen gegenüber dem einen stattfindet. Das ist das Eine. Schleiermacher bringt es auf den Begriff der vollendeten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in der Person des Erlösers. Wo aber diese Kräftigkeit waltet und also kein Widerspruch im Selbstbewußtsein gedacht werden kann, dort ist auch jener Begriff erfüllt, der in dem menschlichen Bedenken der Geschichte und der Sittlichkeit immer nur als ferner Zukunftszustand, als utopischer Begriff konzipiert werden kann, nämlich das

Element der Seligkeit. Selig ist dasjenige Selbstbewußtsein zu nennen, daß in vollendeter Leichtigkeit und Mühelosigkeit da ist, daß sozusagen aller Existenzsorgen um sich selber enthoben ist und sich in der bestmöglichen Ordnung weiß, in der es nur existieren kann. So vereinigt nach Schleiermachers Verständnis die Vollkommenheit des Erlösers diese beiden Momente der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und der Seligkeit des Existenzgefühls, des Existenzbewußtseins. Darin nimmt Schleiermacher in modifizierter Terminologie auf, was in der Aufklärungsphilosophie und in der Aufklärungstheologie immer als das höchste Gut des Menschen umschrieben worden ist: Das höchste Gut als die vollendete Einheit - in der Aufklärungstheologie hieß es - von Sittlichkeit und Seligkeit. Schleiermacher spricht nicht von Sittlichkeit, sondern Schleiermacher spricht hier von der Herrschaft, von der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Das Prinzip ist das gleiche, das er hier anvisiert. Dort wo das Gottesbewußtsein tatsächlich in dieser Mühelosigkeit waltet, dort ist auch das Leben in seiner ursprünglichsten und in seiner endgültigen Ordnung gesichert und gewährleistet. Dort ist auch, so müßte gesagt werden, die Sittlichkeit dasjenige, worum religiöses Bewußtsein als Begleitendes stets spielt und einhergeht, ohne daß dabei noch ein Zwang ist; ein vollendetes Leben wäre das.

Für die Erlösungstätigkeit nun dieses so vollkommenen Lebens des Erlösers bedeutet das auch, daß in der Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft es sowohl zu einer Vermittlung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins wie auch der Seligkeit seines Seinsbewußtseins es kommen muß

Vermittlung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, Vermittlung des Bewußtseins der Seligkeit, das sind die beiden Komponenten in der Lebensgemeinschaft des Erlösers mit den Gläubigen. Und dabei geht Schleiermacher davon aus, daß in der Tat der Mitteilung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ein Vorrang eingeräumt werden muß. Diese Mitteilung und die Partizipation des Gläubigen an der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers ist die Prämisse und die Voraussetzung und die Bedingung, unter der allein auch eine Partizipation an dem Bewußtsein der Selig-

keit stattfinden kann. Und hier kommt das Moment der Moralität auch bei Schleiermacher zum Vorschein; denn seine Argumentation lautet: Wo sozusagen die Gewißheit der Seligkeit vermittelt wird, ohne daß es zu einer Kräftigung des Gottesbewußtseins in den Gläubigen kommt, dort wäre eine nicht in einer sinnvollen und vernünftigen Proportion bestehende Beziehung zwischen dem Gottesbewußtsein und dem Seligkeitsbewußtsein im einzelnen Menschen gesetzt. Eine proportionslose, eine ungeordnete Beziehung. Die Ordnung der Beziehung kann also nur darin bestehen, daß die Entzündung, die Erweckung des neuen, des herrschenden Gottesbewußtseins mindestens in ihrer initiativen Gestalt stattfinden muß, damit als angemessen und gerecht gedacht werden kann die ebenfalls mitgeteilte Gewißheit der Seligkeit. Kräftigung des Gottesbewußtseins, das bedeutet für Schleiermacher daß in der Beziehung auf den Ursprung des christlichen Gesamtlebens und eingebettet in dieses christliche Gesamtleben der einzelne Anstoß erfährt, Impuls, Kräftigung dazu empfängt, in sich selbst den Zwiespalt zwischen Welt- und Gottesbewußtsein nicht als einen aussichtslosen aufzufassen und sich ihm zu ergeben, sondern daß er in der Gewißheit der erlösenden Hilfe, der erlösenden Unterstützung die Kräftigung des Gottesbewußtseins und seine Herrschaft über das Weltbewußtsein in jedem Moment seines Daseins anstrebt, so unvollkommen dies auch im einzelnen je nur wird gelingen können. Es wird nicht zu einer stetigen Kräftigung des Gottesbewußtseins in den Gläubigen kommen, wie es im Erlöser real gewesen ist, wohl aber zu einem Prozeß, wie auch so etwas wie die Erfahrung der Mehrung der Kräftigung und der Steigerung gemacht werden kann, nicht gemacht werden muß. Wie Schleiermacher sagt, es kann auch sein, daß dergleichen Erfahrungen überhaupt nicht gemacht werden. Aber sie können gemacht werden. Und das Bewußtsein und die Gewißheit der Seligkeit bedeuten, daß auch die Erfahrung tiefster Entfremdung und tiefster Entzweiung gegenüber Gott, die die Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit (in der Sprache der Religion geredet: daß diese Erfahrung kein Hinderungsgrund mehr ist für die Gemeinschaft mit dem Erlöser und in dieser Gemeinschaft mit Gott.

In der alten Terminologie gesprochen: Das Bewußtsein und die Mitteilung des Bewußtseins und der Gewißheit der Seligkeit besteht darin, daß die erfahrenen Übel im eigenen Leben, die erfahrenen Mängel und Defizite, die Erfahrung der Gebrechen, der Bestrafung, daß dieses Böse und Schlechte nicht mehr den Charakter des Bösen an sich hat. Es wird gewissermaßen den Mißlichkeiten, den Nöten, den Leidenserfahrungen der Charakter der Verschuldung entzogen. Es sind Momente, die in ihrer Schmerzlichkeit sehr wohl erfahren werden, aber dieser Stachel der Selbstverschuldung, dieser wird ihnen genommen und sie werden zu überwindbaren oder erträglichen Übeln in dieser Welt, so daß mit der Schmerzerfahrung, mit der Leiderfahrung in den endlichen Grenzen dieser Welt sehr wohl einhergehen kann die Gestrostheit eines Lebens über diese Gegensätzlichkeiten hinaus. Sie müssen nicht mehr - diese Bösartigkeiten - zu Verhinderungen des eigenen wesentlichen Existierens werden, sie müssen auch nicht mehr zu radikal trennenden Grenzen, zu Gräben im Zusammenleben der Menschen untereinander werden. Dies, das Moment der Gewißheit, das auch, das Bewußtsein der Gewißheit der Seligkeit, das was Schleiermacher strikte gestellt ist unter die Bedingung des Anfanges eines neuen, kräftigen und wachsenden Gottesbewußtseins, das in der Lage ist, als handlungsbestimmendes Bewußtsein auch für alles Verhältnis und alles Verhalten gegenüber innerweltlichen Gegebenheiten und Größen sich durchsetzen und real werden kann. Diese Doppeltätigkeit im Modus der Mitteilung des Gottesbewußtseins und im Modus der Vermittlung der Gewißheit der Seligkeit, diese beiden Elemente werden von Schleiermacher unter die Begriffe der Erlösung und Versöhnung gestellt.

Erlösung im weiteren Sinne meint beides in einem, Erlösung im engeren Sinne meint die Beteiligung, die Partizipation des Gläubigen an dem Gottvertrauen des Erlösers, während Versöhnung die Gewißheit der Seligkeit, die in der Existenz, in der Seinsweise des Erlösers präsent gewesen ist, bedeuten. In einer Formel würde das also heißen: Das Werk der Versöhnung steht für Schleiermacher unter der Bedingung des Primats des Werks der Erlösung. Und zwar Erlösung verstanden als eine streng auf das Individuum bezogene, in erster Linie zunächst einmal auf das

Individuum bezogene Folge der Wirksamkeit des Erlösers. Jeder einzelne Christ kann nur in dem Maße seiner Seligkeit gewiß sein, in dem er in sich die Kräftigung des Gottesbewußtseins, die Partizipation an dem Gottvertrauen Christi inne ist. Der letzte Ausdruck dafür wird in Schleiermachers Lehre von der Kirche unter den Begriff des Gebets im Namen Jesu formuliert. Es ist dies die Umschreibung, die als Vereinigung von Erlösung und Versöhnung in einem individuellen existierenden Christen stattfindet. Diese Einheit ist in dieser Form gedacht bei Schleiermacher unter dem Aspekt des handelnden Subjektes, d. h. unter dem Aspekt des Erlösers. Die Wirksamkeit der Erlösung unter dem Aspekt ihres Subjektes bedeutet, daß diese Gesamttätigkeit in die Elemente der Erlösung und der Versöhnung zu gliedern ist. Dieselbe Wirksamkeit unter dem Aspekt des Adressaten dieser Tätigkeit des Erlösers, also in Hinsicht auf die Gläubigen, an denen und in denen diese Wirksamkeit sich realisiert, diese Betrachtung, die im engeren Sinne also soteriologische Lehre von Schleiermacher, faßt er unter die beiden Hauptbegriffe der "Wiedergeburt" und der "Heiligung". Und in dieser Bezeichnung wiederholt sich, wenn ich so sagen darf, in der individuellen Soteriologie genau dasjenige, was er für die geschichtliche Lebenswirklichkeit im Ganzen wie im Einzelnen als konstitutiv erachtet hat: Bei der Person Jesu Christi wurde von der Ursprünglichkeit und der Geschichtlichkeit gesprochen, von dem Eintritt des Momentes der Innovation und der folgenden Exposition oder Extrapolation aus diesem Anfang. Es wiederholt sich die gleiche Struktur hier in der individuellen Soteriologie mit den Begriffen und in den Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung. Denn mit Wiedergeburt wird das innovatorische Moment der Beziehung zwischen dem Erlöser und dem Gläubigen bezeichnet, das Moment des Neubeginnes, des Endes eines Bisherigen, ohne daß dieses Ende nun zum Verenden des ganzen Lebens wird, und der Setzung, der Inszenierung eines Neuanfanges, der dann seine Konsequenzen, seine Weiterungen hat, und diese Weiterungen faßt Schleiermacher unter den Begriff der Heiligung als eines auf Kontinuität drängenden Momentes im christlichen Leben, ohne

daß in allen Lebensaugenblicken eines Christen diese Kontinuität auch in zweifelsfreier Gewißheit präsent wäre. Aber Wiedergeburt, das ist die Herausnahme, wie Schleiermacher auch sagen kann, des Einzelnen aus dem verhängnisvollen Zusammenhang des Entfremdeten und Entzweiten, d. h. des gegensätzlich bestimmten und sündenbestimmten Lebens, und die Einsetzung in einen neuen Lebensprozeß, so, daß diese Einsetzung nun auch ihre verheißungsvolle Fortsetzung in der Heiligung hat. Wiedergeburt, diese Kategorie wird von Schleiermacher noch ein wenig differenziert in dem Sinne, daß er dabei zu fassen versucht auch den Gedanken, der in der katholischen Dogmatik unter dem Begriff der "gratis praeveniens" gefaßt ist. Auch Schleiermacher kennt so etwas wie eine disponierende, eine vorbereitende Gnade, und in dem Begriff der Wiedergeburt hat er die beiden dafür entscheidenden Begriffe auch terminologisch fixiert, indem er sagt: Wiedergeburt umfaßt auf der einen Seite das Element der Bekehrung und auf der anderen Seite das Element der Rechtfertigung. Bekehrung ist - und da übernimmt er im Grunde die reformatorische Definition von Buße - der Bewegungszusammenhang, der Verlaufszusammenhang zwischen Reue und Glauben; zwischen Reue über die bisherige Lebenssituation und Glaube als die Gewißheit des Übergangs in eine neue Lebensgestalt. Reue aber als Moment in der Bekehrung, das ist so etwas wie notwendige Disposition für den Empfang des Bewußtseins der Gnade und der Erlösung; denn nur derjenige - so Schleiermacher - ist in der Lage, ein angemessenes Bewußtsein von Gnade im christlichen Sinne zu haben, der der Erlösungsbedürftigkeit seines Zustandes vor und außerhalb der Gnade innegeworden ist. Das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ist aber kein allgemeiner Zustand des menschlichen Bewußtseins, sondern etwas, was in ihm allererst erweckt und hervorgerufen werden muß. Und genau dies ist das Werk in dem ersten Teil der Wiedergeburt, nämlich der Reue, in der das Bewußtsein geschärft wird; wo es noch nicht das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ist, wird es dazu geweckt, wo es sich andeutungsweise gezeigt hat, wird es präzisiert und gekräftigt, und darauf eben folgt das Bewußtsein des Übergangs, der Überführung in das neue Leben.

Und als zweites Moment in der Wiedergeburt nennt Schleiermacher die Rechtfertigung. Und hier wiederholt sich wiederum eine Figur, die schon vorbereitet und präformiert ist in der Beziehung zwischen Erlösung und Versöhnung bei ihm; denn wie in der Erlösung sozusagen das immanente Leben des Gläubigen vorausgeht, und die Gewißheit der Aussicht auf das Künftige nur als davon bedingt verstanden werden kann in der Folge, so wiederholt sich hier die Veränderung der immanenten Lebensverfassung des Einzelnen, geht diese immanente Veränderung der Lebensverfassung voraus der Veränderung des Verhältnisses des Einzelnen zu Gott. In der Wiedergeburt geht es um die Umgestaltung der inneren Organisation eines individuellen geistigen Wesens wie des Menschen - die innere Struktur verändert sich. Aus der Disparität und aus der Unvereinbarkeit und Unvereintheit von Welt- und Gottesbewußtsein wird eine gefügte, eine geordnete Einheit, das ist der Übergang der inneren Verfassung, das andere Moment, was darauf folgt, darauf sich aufbaut, ist die Rechtfertigung als das veränderte Verhältnis des Menschen gegenüber Gott. Auch hier, wenn man so will, in der alten Terminologie geredet: Die substantiale Veränderung, die substantiale Wandlung des Menschen ist die Prämisse für die relationale Neubestimmung des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Die effektive Rechtfertigung ist die Voraussetzung der forensischen Rechtfertigung - in reformatorischer Theologie gesagt - und die forensische Rechtfertigung kommt nur in Betracht als so etwas wie ein vorwegnehmendes analytisches Urteil Gottes. Nachdem der Prozeß der sich vollendenden Gerechtigkeit im Menschen bereits in Gang gekommen ist, kann auch Gott als der in Weisheit Vorausschauende sozusagen auf dieses Angeld, auf diesen Anfang hin, so schwach der sein mag, das Urteil der Vollendung aussprechen und damit das Bewußtsein der Rechtfertigung in denen wecken, die noch nicht in diesen Stand realiter eingetreten sind. Aber immer: Der Anfang muß gemacht sein. Hier wird also von Schleiermacher ein sehr intensiver Akzent gelegt auf die Wandlung des Einzelnen und zwar des Tätigen einzelnen Lebens des Menschen als eines Christen. Eine kleine Bewußtseinsangelegenheit ist offenbar der Glaube bei Schleiermacher gerade dort nicht, wo er so sehr die

Frömmigkeit in dem Modus des Selbstbewußtseins zu begreifen und zu denken versucht. Unerachtet dieser Tatsache bemüht er sich permanent, den Verdacht einer bloßen Reflexionsbestimmung vom christlichen Glauben fernzuhalten und ihn als Lebens- und Existenzwirklichkeit durchsichtig und deutlich zu machen.

Donnerstag 3. 7. 1980 - Kirche als Organ Jesu und Symbol des Geistes

Meine Damen und Herren, In dieser Stunde möchte ich versuchen, wenigstens einen kleinen Blick auf die Ekklesiologie Schleiermachers im Zusammenhang seiner Dogmatik zu werfen - nicht einen tiefen Blick, wemns gelingt, möchte er wenigstens geschärft genug ausfallen.

Der Abschnitt und der Teil über die Kirche ist bei Schleiermacher und in seiner Dogmatik alles andere als eine angehängte Lehre gegenüber übergeordneten und vorgeordneten dogmatischen Loci. Der Sache nach wird man sicherlich sagen müssen, daß die Ekklesiologie, so wie sie von Schleiermacher vorgetragen worden ist, eine Explikation aus seiner Christologie ist, und daß sie auch als solche verstanden werden will. Die Gewichtung freilich ist von solcher Art, daß man schon früh gegen ihn den Vorwurf erhoben hat, es handele sich dabei nicht um die Explikation aus der Christologie, sondern die Christologie sei vielmehr ein Implikat der Ekklesiologie. Denn alle Aussagen über Person und Werk des Erlösers seien bei Schleiermacher nach dem Muster des Kausalitätsverhältnisses gewonnen, indem nämlich aus dem Selbstverständnis oder der Selbsterfahrung des kirchlichen Lebens der Rückschluß getätigt wird auf die dieses Leben in seiner Besonderheit bedingende Ursache. Dies ist der Vorwurf, der Einwand, der sowohl von D. F. Strauß erhoben worden ist als auch von F. C. Baur aus der Hegelschule.

Und dieser Vorwurf macht immerhin aufmerksam auf ein Phänomen, das man vielleicht als die Gleichgewichtung von Christologie und Ekklesiologie bei Schleiermacher bezeichnen könnte. Eine Gleichgewichtung, in der auf der einen Seite die Ursächlichkeit des Erlösers nicht verloren gehen soll, auf der anderen Seite aber die Ekklesiologie als eine zu dem Sein des Erlösers wesensmäßig hinzugehörige Bestimmtheit, und zwar in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu denkende Bestimmtheit, darstellt. Man kann sagen, daß sich da in diesem Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie bei Schleiermacher das Denkmodell in charakteristischer Weise wiederum zum Zuge bringt, das wir schon in seiner Ethik als Grundmuster zur Konstruktion kennengelernt haben.

Sie erinnern sich, daß er in der Ethik operiert mit der Verbindung von zwei wesentlichen Entgegensetzungen: nämlich auf der einen Seite mit dem logischen Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit und zum anderen mit dem Gegensatz von Organ und Symbolbildung. Und diese Differenz wiederholt sich hier in diesem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, indem beide eine Lebensgemeinschaft bilden, aber so, daß dabei charakteristische Differenzen sich in dieser Relation bilden, die ihren Austrag und ihre Ausgleichung im weiteren Prozeß dessen verlangen, was mit der Person Jesu Christi als geschichtliche Entwicklung in die Welt eingetreten ist. In der Person des Erlösers denkt Schleiermacher eine innere Allgemeinheit des Wesens zusammen mit der äußeren Besonderheit der Person des Erlösers. Die innere Allgemeinheit meint, daß in ihm dasjenige zur Realbestimmung geworden ist, was in der Natur des Menschen nur als eine noch unrealisierte und in dieser Vollständigkeit auch nie zu realisierende Idee vorgestellt werden kann. In der Gestalt des Erlösers ist das Gottesbewußtsein, das in der Tat zum Wesen des Menschen gehört, zu seiner höchsten Ausbildung und Wirklichkeit gelangt. Und diese Leichtigkeit der Vorherrschaft des Gottesbewußtseins in der Gestalt des Erlösers macht die innere Allgemeinheit seiner Natur aus, während die äußere Gestalt des Erlösers vollständig in den Kreis der geschichtlichen Erscheinungen eingebunden

ist und insofern partizipiert an allem, was nur als einzelnes und als Teil im geschichtlichen Leben erscheinen kann, so daß in der Person des Erlösers verschränkt sind innere Allgemeinheit und äußere Besonderheit. Und in der Kirche wiederholen sich diese beiden Bestimmungen, aber nun in einem merkwürdigen Chiasmus, könnte man sagen; nämlich dahingehend, daß in der realen Kirche, so wie sie in der Welt existiert, zwar noch immer miteinander verbunden sind in einer Art von Gleichförmigkeit innere Besonderheit - also nicht innere Allgemeinheit wie beim Erlöser — sondern innere Besonderheit und äußere Besonderheit, aber so, daß diese äußere Besonderheit im Modus ihres Verschwindens begriffen ist in Richtung auf eine äußere Allgemeinheit; und es heißt, daß die Endgestalt der Kirche, die zu diesem Erlöser gehört, bestimmt werden müßte durch die Einheit von innerer Besonderheit und äußerer Allgemeinheit, wobei äußere Allgemeinheit hier zu verstehen ist als umfassende Totalität aller Menschen, denen der Erlöser als der Stifter eines neuen Gesamtlebens bestimmt ist, während die innere Besonderheit dieser universalen Kirche, dieser universalen Christusgemeinschaft darin zu sehen ist, daß in dieser Kirche die Frömmigkeit eines jeden einzelnen Gläubigen eine charakteristisch individuelle Gestalt ist und niemals in Monotonie und Gleichförmigkeit auftreten kann. Es gibt sozusagen nur individuelle Ausgaben der christlichen Frömmigkeit in der universal gewordenen Kirche. Alle Uniformitäten, die in der Geschichte der Kirche aufgetreten sind - sei es als Lebensform, sei es als Wirform - gehören in den Bereich der Vorläufigkeit. Also Gleichförmigkeit in der Christlichen Kirche ist keineswegs die Signatur des in ihr charakteristischen und legitimen Momentes von Allgemeinheit, sondern jede Uniformität in der christlichen Kirche ist ein Hinderungsgrund ihrer vollen Realisierung und Ausbildung und verlangt nach einer Überwindung und Überbietung. Diese Uniformität hat sich in der Vergangenheit zumeist herausgestellt und herausgebildet auf dem Sektor der Lehre in der Aufrichtung allgemeiner Glaubenssätze, allgemeiner Dogmen als schlechterdings verbindlich für jeden einzelnen Gläubigen, wobei der Charakter der Dogmen

insofern mißverstanden und mißinterpretiert wurde, als die Dogmen nach dem Modell wissenschaftlicher Sätze aufgefaßt wurden, in denen ein allgemeiner Gedanke seine sprachliche Artikulation findet. In Wirklichkeit aber können Dogmen allemal gut verstanden werden als symbolische Manifestationen von Frömmigkeit, die nicht nach dem Muster wissenschaftlicher Sätze auszulegen sind; denn in solchen Symbolen und Dogmen gewinnt eine allgemeinverständliche Fassung, was seinem Wesen nach höchst individuell und keineswegs allgemein ist, so daß es diesen Dogmen, diesen Glaubenssätzen eigentümlich ist, daß sie im Grunde unendlich interpretationsfähig sind; denn diese Differenz zwischen der individuellen Frömmigkeit, die in einem solchen Glaubenssatz sich äußert, und der sprachlichen Allgemeinverständlichkeit dieses Glaubenssatzes ist ein bleibender, unaufhebbarer Unterschied und Gegensatz im Sinne von Schleiermacher und verlangt in jedem Moment eine neue Interpretation. Denn eine völlige Adäquatheit ist in keinem Falle gegeben. Es gibt also nicht so etwas wie eine normative Gestalt des Ausdrucks für eine bestimmte individuelle Frömmigkeit, sondern jedes Verständnis muß den Weg der Ahnung gehen. Ohne so etwas wie das divinatorisch-ahnende Moment ist eine Interpretation nicht möglich. Es muß der Verdacht schon erregt sein, daß sich in einem solchen Satz, in einem solchen Symbol etwas unverwechselbar eigentümliches ausgebildet und ausgeprägt hat. Also Gleichförmigkeit der Lehre als ein Zwischenstadium, das zu überwinden ist in Richtung einer durchgängigen Individualisierung christlicher Frömmigkeit in einer universalen, das ganze Menschengeschlecht umfassenden Gestalt, so daß für diese Kirche gilt: innere Besonderheit und äußere Allgemeinheit als die genau chiasmatisch versetzte Figur der Verbindung in der Gestalt des Erlösers, wo innere Allgemeinheit und äußere Besonderheit zur realen geschichtlichen Einheit verbunden sind. Und diese Differenz in dem Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit hat seine Ergänzung darin, daß die Kirche, die von Christus hervorgerufen und begründet worden ist, im Verhältnis zu ihm im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung in der Doppelgestalt der Einheit von Organ und Symbol auftritt. Die Kirche ist das Organ des Erlösers, sofern durch diese

Kirche hindurch er selbst wirksam wird und wirksam werden will, auf alle Menschen jenseits seiner Gemeinschaft und in der Menschheit und ihrem natürlichen Gesamtleben begriffen. Ineins damit aber ist auch jede Kirche bereits so etwas wie das Symbol des Geistes, der sich in Jesus Christus manifestiert und seiner Kirche mitgeteilt hat. Die Existenz der Kirche, ihr Leben und ihre Lehre, ist eine Darstellung, ist Ausdruck ihrer inneren geistlichen Lebendigkeit und insofern das, was Schleiermacher das Symbol nennt. Und auch hier ist die Bewegung und die Richtung einsinnig und eindeutig: Bei dem Erlöser ist die äußere Besonderheit nichts anderes als Organ. Und in der äußeren Besonderheit kann man keinerlei symbolische Bestimmtheit ausfindig machen. Damit wehrt Schleiermacher eine Gefahr ab, die in einer Historisierung der Gestalt des Erlösers so etwas wie eine absolute Begründung des Christentums suchen möchte. Wenn es richtig ist, daß die äußere Besonderheit des Erlösers ganz und gar Organ ist, dann ist diese äußere Besonderheit das Mittel der Mitteilung dessen, worum es in dieser Offenbarung geht, als Instrument der Mitteilung des neuen Gesamtlebens und des neuen Geistes, der in der Gemeinschaft wachzuwerden hat. Und diese organische Bestimmtheit der äußerem Besonderheit hat nur eine einzige Bewährung: nämlich die, daß dieses Instrument auch seinen Zweck erfüllt. Das heißt, die Frömmigkeit, die in diesem Erlöser vorgebildet ist, nun auch außerhalb seiner besonderen Existenz in anderen Menschen hervorzurufen und zu wecken in der Lage ist. Wie die äußere Besonderheit also des Erlösers rein Organ der neuen Religion ist und die von ihm geweckte christliche Kirche und Gemeinschaft beide Momente des Organischen und des Symbolischen in sich vereinigt - sofern jede Gestalt von Kirche Symbol ist, aber zugleich auch jede Gestalt von Kirche zugleich auch ein Tätigkeitsmittel der Kirche zur Ausbreitung und Erweiterung, Vertiefung der Frömmigkeit, so ist am Ende des Prozesses dort, wo die Kirche in ihre universale, in ihre äußere Allgemeinheit eingetreten ist, jegliche Bestimmtheit ihrer selbst im Ganzen als Organ dahingefallen, und die universale Kirche ist in ihrer Universalität nichts anderes als das reine Symbol des Erlösers und seiner inneren geistigen Bestimmtheit, so daß dann gesagt werden

kann: in ihrer Reinheit und Vollständigkeit vorgestellt ist die christliche Kirche das vollkommene Abbild des Erlösers, wie der Erlöser das unverzichtbare und unveräußerliche, das unzerstörbare Urbild dieser Gemeinschaft ist.

Man braucht keine allzugroßen Operationen anzustellen, um dieses in der Ethik niedergelegte Denkmuster in der Konstruktion der einzelnen Partien bei Schleiermacher wiederzufinden auch dort, wo er diese Teile der Ekklesiologie noch Einmal nach den Aspekten des geschichtlichen Lebens unterscheidet; denn für ihn kommt es auch hier darauf an - was schon in dem Abschnitt über den Erlöser und in dem Abschnitt über die Wiedergeborenen gesagt worden ist - daß diese christliche Kirche in ihrer Existenz voll und ganz als eine ins Leben der Geschichte hineinpassende Wirklichkeit verstanden und interpretiert werden muß, und das beinhaltet dann regelmäßig, daß dabei die beiden konstitutiven Momente der Unableitbarkeit und der durchgängigen Vermittlung miteinander zusammengedacht werden müssen. Wir hatten uns das vergegenwärtigt an der Gestalt des Erlösers auch an dem Punkt der Wiedergeburt als einem Einzelnen, und das taucht nun auch hier in der Lehre von der Kirche wieder auf: auch hier muß das Moment der schlechthinnigen Unableitbarkeit aus dem Leben der menschlichen Gattung sichergestellt werden, und auf der anderen Seite auch das andere Moment, daß dieses, was das Prinzip des neuen christlichen Lebens ist, eine durch und durch historische Vermittlung erfährt, die mit keinem Iota aus dieser Ebene des natürlich historischen und vernünftigen herausragt. Schleiermacher bewältigt diese Aufgabe. durch eine Dreiteilung seiner Lehre von der Kirche, indem er zunächst von der Begründung der Kirche handelt, alsdann von ihrer Entwicklung und schließlich von ihrer Vollendung, wobei das Ausdrücke dafür sind: Er handelt vom Entstehen der Kirche, vom Bestehen der Kirche und von ihrer Vollendung. Wobei in diesem ersten Lehrstück genau dieses Element des neugesetzten Anfanges von ihm unterstrichen wird, indem er als die beiden Begründungselemente herausstellt auf der einen Seite die "Erwählung", mit welchem Gedanken festgehalten wird, daß die Mitteilung des neuen Geistes in keiner Weise unter einer innerweltlichen und innergeschichtlichen Bedingung von

Seiten des Menschen steht. Damit will er zeigen, daß es nicht so etwas wie eine im menschlichen Geschlecht, in der menschlichen Geschichte stattfindende Disposition geben kann, auf die mit Zwangsläufigkeit die Stiftung und die Einfügung in ein neues Gesamtleben folgt, sondern hier mit dem Gedanken der Erwählung sei zu allen Zeiten festgehalten, daß die Entstehung der Kirche etwas in dieser Weltgeschichte fundamental Neues, Einzigartiges gewesen ist und bleibt; denn mit dem Gedanken der Erwählung wird nicht eine an einen bestimmten historischen Zeitpunkt geknüpfte Realität umschrieben, sondern eine solche, die als Ursprungsdimension in einem jeden Augenblick des kirchlichen Lebens ihr, wenn ich so sagen darf, gleichzeitig ist. Und das gleiche gilt auch von dem zweiten konstitutiven Moment, nämlich der Mitteilung des heiligen Geistes. Erwählung und Geistmitteilung, Prädestination und Inspiration, das sind die beiden Faktoren, durch die Kirche begründet wird. Und zwar nicht in der Geschichte zu einem bestimmten Zeitpunkt am historischen Anfang, sondern in jedem Zeitpunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung. Also nicht historischer Anfang, sondern göttlicher Ursprung ist die Frage, auf die dieses Lehrstück von der Begründung, von der Entstehung der Kirche abzielt. Und mit dem zweiten Aspekt, mit dem Gedanken von der Mitteilung des Geistes ist für Schleiermacher die Grundlegung des zweiten wichtigen Gedankens gegeben, nämlich des Gedankens einer in die Geschichte sich einfügenden und in der Geschichte sich vollziehenden Entwicklung des kirchlichen Lebens. Und dies in der Besonderheit, daß nun als für die Kirche wesentlich und entscheidend herauskommt, daß der ihr mitgeteilte Geist seinem Wesen und seiner Natur nach nicht als individueller Geist aufgefaßt werden kann. Die Geistmitteilung ist eine Mitteilung, die an die Kirche im Ganzen ergeht. Es ist der heilige Geist, so sagt Schleiermacher, zu Verstehen als der Gemeingeist des neuen Gesamtlebens, das durch den Erlöser in die Welt gebracht worden ist. Ein Gemeingeist, wodurch Schleiermacher festhalten will: Es gibt in der christlichen Kirche nicht so etwas wie ein pneumatisches Ich-Bewußtsein, sondern für die Kirche kommt nur für die Gläubigen, wenn Sie so wollen, ein pneumatisches Wir-Bewußtsein in Frage. Und jeder einzelne Gläubige

hat nur in dem Maße Anteil an dem Geist, der verheißen ist, in dem er eingegliedert ist in die Gemeinschaft, in das Zusammenleben mit anderen Gläubigen, also teilhat an dem Gesamtleben, das von Christus intendiert ist. Nur durch Teilhabe an diesem Gemeingeist partizipiert also und hat der Einzelne Anteil an der eigentümlichen pneumatischen Wirklichkeit der Kirche, an dieser besonderen Vereinigung, wie er auch sagen kann, von göttlichem Wesen und menschlicher Natur; denn für die Kirche muß wie auch für den Erlöser die Auskunft gegeben werden, daß ihre je besondere Wirklichkeit konstituiert ist als eine Einheit, als eine reale Einheit göttlichen Wesens und menschlicher Natur so daß die beiden Loci, die beiden dogmatischen Lehrstücke, in der Form erstaunlich nahe zusammenrücken. Wenn in der klassischen Lehre von der Person Jesu Christi eine spezielle Einigung göttlicher Natur und menschlicher Natur behauptet worden ist, und dies als eine Proprietät der Christologie, so ist Schleiermacher dran interessiert, diese Aussage von der Vereinigung göttlichen Wesens und menschlicher Natur auch für die Kirche durchzuführen und sicherzustellen. Mit dem einen Unterschied nur, daß das göttliche Wesen in seiner Einheit mit der menschlichen Natur in ihrer Vielheit - also das heißt: mit der Menschheit, mit dem menschlichen Geschlecht im Ganzen - nicht als eine individuell personbildende Kraft vorgestellt werden kann, sondern nur als ein Kollektiv zur moralischen personbildenden Kraft interpretiert werden darf. Oder anders gesagt: Schleiermacher denkt den Gedanken der Einheit von Gott und Mensch, indem er den Begriff des Menschen gleichsam differenziert auffaßt, nämlich einmal als menschliche Natur, und zum anderen als menschliches Geschlecht. Das menschliche Geschlecht ist die umfassende Gesamtheit aller menschlichen Individuen und nicht ein allgemeines Wesen, das in dem Begriff der menschlichen Natur gedacht ist. Man kann dann nur sagen, daß diese eine menschliche Natur in allen Individuen der menschlichen Gattung oder des menschlichen Geschlechtes enthalten ist, und weil darin enthalten, müssen diese Individuen dann auch in einen gegenseitigen Lebenszusammenhang eintreten, um dieses in ihnen vereinzelt allgemeine Wesen des Menschen dann auch in einer neuen Gestalt von Allgemeinheit wiederum in

der Geschichte zum Austrag zu bringen. Schleiermacher denkt also daran, daß die Beziehung der Einheit gestiftet ist mit Bezug auf die menschliche Natur im Allgemeinen, und dies ergibt die Besonderheit der Person des Erlösers. In ihm ist diese Vereinigung mit der menschlichen Natur im Ganzen erfolgt, und in der Kirche setzt sich diese Allgemeinheit in der Weise der geschichtlichen Austragung ihrer selbst in das Menschengeschlecht hinein fort, so daß für die Kirche gilt: Wie in dem Erlöser die Gottheit sich mit der menschlichen Natur geeinigt hat, so einigt sich dieselbe Gottheit mit dem menschlichen Geschlecht im Laufe der Geschichte der Kirche, die von jenem einzigen und einzigartigen ihren Ausgang genommen hat, so daß auch hier am Ende eine Analogie mindestens an den Tag treten muß, eine Analogie der Gesamtkirche zu der Einheit, die in der Person des Erlösers als urbildliche ihr zugrunde liegt, nämlich eine Einigung, die ausgezeichnet ist durch das Moment der Reinheit und der Vollständigkeit, ohne daß darüber die Differenz zwischen Erlöser und Erlösten je aufgegeben werden muß und aufgegeben werden kann; denn bleibend in dieser Beziehung ist die Differenz, die darin zum Ausdruck kommt, daß der Erlöser zu keiner Zeit jemals erlösungsbedürftig gewesen ist, sondern die unsündliche Vollkommenheit, von der Schleiermacher spricht, impliziert, daß so etwas wie ein Übergang aus dem Status der Bedürftigkeit in den Stand der Erfüllung für den Erlöser nicht in Betracht kommen kann, so daß von ihm angenommen werden muß, daß er zu allen Zeiten in der einundselben Vollkommenheit existiert hat, existiert und existieren wird, wohingegen für den Begriff des Erlösten es konstitutiv ist, daß unter allen Umständen er den Übergang aus dem Stand der Erlösungsbedürftigkeit in den Stand der Gnade in seinem Leben durchgemacht hat. Der Unterschied am Ende wäre dann nur der, daß dieser Übergang nicht mehr in der Existenz der vollendeten Gläubigen stattfindet, sondern in dem vollendeten Endzustand der Kirche bildet der Übergang aus dem Stand der Erlösungsbedürftigkeit nur noch einen Gegenstand der Erinnerung - nicht mehr einen Gegenstand der Erfahrung, der konkreten innern Erfahrung und Wahrnehmung, wie das der Fall ist, so-

lange die Kirche gewissermaßen noch unterwegs ist innerhalb dieser Weltgeschichte. Aber bei all diesem Unterwegssein muß, wenn ich so sagen darf, mit dem Ursprung auch das Endstadium im Sinne Schleiermachers mitgedacht werden, weil durch diese Terminierung, durch das Festhalten des terminus a quo und das Ins-Auge-Fassen des terminus ad quem, die Eindeutigkeit der Lebensrichtung dieser Gemeinschaft festgehalten wird und also diese Entwicklung nicht eine Entwicklung ins Blinde oder ins Ungefähre ist, sondern eine Entwicklung der Richtung auf die endgültige Totalität aus dem Zusammenhang mit der ursprünglichen Einheit dieser Bewegung herzuleiten und zu erhellen ist.

Der Heilige Geist wird von Schleiermacher - und das ist in dem Zusammenhang, glaube ich, festzuhalten - definitorisch beschränkt einzig und allein darauf, daß er in diesem Kontext in Betracht zu ziehen ist als der Gemeingeist der Kirche, als das Bewußtsein des neuen Gesamtlebens, und jenseits dieser ekklesiologischen Bedingung hat die Rede vom Heiligen Geist für Schleiermacher in seiner Dogmatik zunächst einmal keinen Sinn. So wie er in der Christologie kategorisch erklärt hat, daß die Frage des göttlichen Wesens in der Person des Erlösers nicht als eine selbständige Frage behandelt werden kann, in Richtung etwa der Spekulation ob diesem göttlichen Wesen auch außerhalb und jenseits der Person des Erlösers ein bestimmtes Sein müsse zugeschrieben werden, wie er diese Frage als irrelevant in der Christologie schon ausgegliedert hat, so gliedert er auch in der Ekklesiologie die mögliche Frage nach der Bedeutung des Heiligen Geistes jenseits seiner Anbindung an die Kirche als unwesentlich für dieses Lehrstück aus, m. a. W. hier wird von Schleiermacher emstgemacht mit der These von der prinzipiellen Entbehrlichkeit einer trinitarischen Bestimmung in den Fragen der Christologie und in den Fragen der Ekklesiologie. In beiden Fällen kann dann auch reichlich undifferenziert schlicht von demselben göttlichen Wesen gesprochen werden, das dann wesentlich sich noch unterscheidet durch seinen Bezug nach außen. Das Unterscheidungsmoment fällt also nicht in das göttliche Wesen selbst, es nicht/ ist/ eine Selbstdifferenzierung in sich, die hier zu denken wäre, sondern fällt ganz und gar in die Beziehung ad

extra, so daß sich dann dort das göttliche Wesen gewissermaßen in seiner Sohnschaft zeigt, wo es zur Vereinigung mit der reinen Natur der Menschheit in einem Menschen kommt, und andererseits bestimmt sich dieses göttliche Wesen als Geist, wo es um die Einigung seiner selbst mit dem Ganzen des menschlichen Geschlechtes geht, an dem jeder einzelne nur Teil haben kann.

Hier wird das dogmatische Unterscheidungsmerkmal und der dogmatische Bestimmungsgrund von Schleiermacher konsequent hineingenommen in den Bereich von so etwas wie innerer Erfahrung. Ohne innere Erfahrung können diese dogmatischen Aussagen nicht gemacht werden, und die Theologie hat die Aufgabe, diese innere Erfahrung von nur subjektiven Elementen soweit zu reinigen, daß die in ihnen enthaltenen Tendenzen der Allgemeinheit mit zum Leuchten gebracht werden. Die theologischen Aussagen stehen unter Pflicht, dasjenige an der inneren Erfahrung herauszugeben, was über bloße Individualität im Sinne von privater Individualität hinausgeht und zum Wesen des christlichen Glaubens hinzugehört. Aus der Konfrontation des in der Apologetik erarbeiteten Begriffs vom Wesen des Christentums mit der inneren Erfahrung des Gläubigen wird so etwas gewonnen wie der dogmatische Lehrsatz, der dann für ein bestimmtes Kirchtum seine Verbindlichkeit hat. Diese Zwischenstellung zwischen Erfahrung und Begriff ist für das christliche Wesen, so meint Schleiermacher, so spezifisch wissenschaftlich, wie es für die spezifische Wissenschaft vom christlichen Wesen charakteristisch ist. Ich darf hier in Parenthese darauf aufmerksam machen, daß seine Auskünfte über den mystischen Charakter des christlichen Wesens, welches weder als magisch noch als empirisch zu verstehen sei, auf die Zwischenstellung hinweisen, die ihre Entsprechung im Wissenschaftstypus der Theologie ist.

Was für das religiöse Wesen des Christentums ausgesagt wird, nämlich mystischer Natur zu sein, d. h. einerseits etwas Unableitbares, andererseits etwas durchaus in das geschichtliche Leben Hineingehöriges, - diese Zwischenstellung wiederholt sich in dem Charakter der Theologie als der Wissenschaft von diesem christlichen Wesen, nur heißt das dort nicht mystisch, sondern diese Theologie wird als eine

kritische bezeichnet; aber sie bewegt sich im Grunde genau in derselben Mittelstellung, ebenfalls zwischen Empirie und spekulativer Allgemeinheit.

Die Aussagen über die Zwischenstellung werden bei Schleiermacher gemacht mit der Absicht, daß unter allen Umständen die totale historische Vermittlung der Überlieferung des christlichen Glaubens sichergestellt ist. Es gibt nicht so etwas wie die Berufung auf die Zeugen des christlichen Glaubens, auf deren „Urzeugung“ in dieser Welt; es gibt in der christlichen Geschichte ein einziges Ereignis von unbedingtem Offenbarungscharakter, und das ist die Person Jesu Christi. Was danach noch sich ereignet, hat allemal an sich die Charaktere einer echten geschichtlichen Überlieferung und Vermittlung, in der die einzelnen individuellen Subjekte in einem Prozeß wechselseitiger Kommunikation begriffen sind und so den Überlieferungsprozeß in Gang halten. Nur in einer abgeschatteten und abgebildeten Form kommt so etwas wie ein Analogon des unbedingten Ursprungs der Geschichte des Christentums in der Existenz des einzelnen Christen noch einmal zum Vorschein, wenn das Moment der Notwendigkeit der Wiedergeburt bedacht wird und dann auch die Erfahrung einer neuen Setzung eintritt. Auf alle Fälle ist die Mitteilung als eine geschichtliche eine solche, die niemals nur in einem Akt von individueller Weitergabe stattfinden kann, sondern jede Überlieferung ist angewiesen auf verstehende, sich äußernde Subjekte, die miteinander kommunizieren. Gerade das Christentum hat es an sich, daß seine religiösen Vorstellungen und Impulse im Medium der Sprache weitergereicht werden und Sprache ist das Antiprinzip zu jeder Monadisierung und Atomisierung des menschlichen Bewußtseins. Das menschliche Bewußtsein ist, um sich zu äußern, auf Sprache angewiesen, und Sprache ist das Geschäft einer Vielheit, einer Sprachgemeinschaft. Ohne eine solche Vergemeinschaftung menschlichen Lebens kann es auch die Weitergabe der christlichen Religion nicht geben.

Die Vermittlung der christlichen Frömmigkeit ist also angewiesen auf das neue Gesamtleben der christlichen Gemeinschaft. Aber diese Vermittlung der christlichen Frömmigkeit ist nicht zu verwechseln mit ihrer Begründung. Die Notwendigkeit

der Vermittlung erweckt freilich allzu leicht den Schein des begründenden Charakters des einzelnen und der Gesamtheit der Kirche. Diese Schwierigkeit der Distinktion zwischen gemeinschaftlicher Vermittlung und nicht durch Gemeinschaft begründeter Frömmigkeit ist auch der eigentliche Angelpunkt des größeren ekklesiologischen Gegensatzes in der Neuzeit zwischen Romantismus und Protestantismus. Denn für die katholische Kirche meint Schleiermacher ausmachen zu können als das Charakteristische die klassische Verwechslung der notwendigen geschichtlichen Vermittlung christlicher Frömmigkeit durch die Kirche mit der kirchlichen Begründung der Frömmigkeit. Deshalb sieht er in dem römischen Katholizismus als Konstitutivum, daß in ihm das Verhältnis des Gläubigen zu seinem Erlöser bedingt und begründet sei durch die Zugehörigkeit des Gläubigen zur frommen Gemeinschaft der Kirche, während umgekehrt im Protestantismus die Erkenntnis sich Bahn gebrochen hat, daß die Gemeinschaft, in die der Gläubige eintritt, eine solche ist, die als selbst-begründet von dem Erlöser nun auch seine begründende Funktion nicht verschleiern kann. Im Protestantismus ist die Stiftung des Zusammenhangs zwischen dem Erlöser und dem Gläubigen die vermittelnde Kraft für den Eintritt des Gläubigen in die Gemeinschaft der Kirche. Die Kirchengemeinschaft steht unter der Bedingung der Christusgemeinschaft des Gläubigen, während umgekehrt im Katholizismus die Christusgemeinschaft des Gläubigen unter die Bedingung der Kirchengemeinschaft des Gläubigen gestellt wird. Das hat einerseits zu tun mit der Notwendigkeit andererseits mit der Schwierigkeit, hier den echten geschichtlichen Charakter der Ausbreitung des Christentums zu erfassen. Diese Zusammengehörigkeit von Unbedingtem und Bedingtem ist dann auch offenbar konstitutiv für die rechte Art der Darstellung kirchlicher Lehre und der Wahrung ihres Charakters. Wo dieses römische Prinzip verfochten und durchgeführt wird, ist es nachgerade unvermeidlich, daß die dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens in den Rang eines philosophischen Theorems erhoben werden, d. h. also mit Allgemeinheit im wissenschaftlichen Sinne ausgestattet werden, entgegen ihrem religiösen Charakter. Was für die Begründung zu sagen ist - auf der

einen Seite Erwählung, auf der anderen Seite Geistmitteilung als die Grundlegung der geschichtlichen Entwicklung erfährt bei Schleiermacher im zweiten Hauptstück seine Umschreibung, in dem es auf die Entwicklung abgestellt ist, die das Christentum und die christliche Kirche in ihrem Leben nimmt, ohne daß dabei an eine Verlaufsgeschichte in der Zeit nur gedacht wird, sondern hier ist Schleiermacher wie in der Ethik daran interessiert, gewissermaßen den Querschnitt der Geschichte zu bestimmen. Die Struktur der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ist bestimmt durch die beiden Momente der gleichbleibenden Wesenhaftigkeit in ihr und der veränderlichen Elemente, die zu ihr hinzugehören, und zwar entsprechend dem Umstand, daß sie auf der einen Seite in ihrem Begründungszusammenhang mit Christus eine konstante Größe ist, wohingegen sie im Zusammenhang mit der Weltwirklichkeit immer auch das Moment der Veränderlichkeit an sich hat. Mit diesen beiden Seiten der kirchlichen Wirklichkeit muß nun auch ihre Struktur entwickelt werden, d. h. auf der einen Seite die Elemente der Beständigkeit herausgestellt werden, die in ihr selbst als dauerhaft und unwandelbar auftreten, und auf der anderen Seite die Betrachtung derjenigen Existenzelemente, in denen sich ihr veränderliches Weltverhältnis zur Darstellung bringt.

Es sind in der Dogmatik sechs Bestimmungsstücke, die von Schleiermacher angeführt werden als Bestimmungen des unveränderlichen Wesens, nämlich zum ersten die Schrift, zum zweiten der in der Kirche eingerichtete Dienst am göttlichen Wort, zum dritten Taufe und Abendmahl, zum fünften das Amt der Schlüssel und zum sechsten das Gebet im Namen Jesu. Die Zusammengehörigkeit dieser Momente erläutert er in einem gewissen Rückgriff auf die traditionelle Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi, indem er zeigt, wie die beiden ersten konstanten Faktoren mit dem prophetischen Amt des Erlösers zutun haben, die beiden folgender mit dem Amt des Hohenpriesters und die letzten schließlich mit dem königlichen Amt. Man kann allerdings die Andeutungen Schleiermachers nicht für die Sache selbst nehmen; denn er hat an dieser Lehre vom *munus triplex* seine erheblichen Bedenken und nimmt daran erhebliche Korrekturen vor. Wichtig ist diese Anzeige nur dafür,

daß diese konstanten Elemente der Kirche ihre Bestimmtheit und ihre Bedeutung nur gewinnen können in ihrer Rückbeziehung auf die eine Gestalt des Erlösers. Was die Schrift bedeutet, was der Wortdienst, die Sakramente, die Schlüsselgewalt ist, das muß interpretiert werden und bedarf einer permanenten Auslegung im Lauf der Geschichte.

Unerachtet - wenn ich so sagen darf - der ontischen Konstanz des Zusammenhanges des Erlösers mit seiner Kirche ist diese konstante Beziehung dennoch stets in jedem Augenblick kirchlichen Existierens neu auszulegen und neu verantwortlich darzustellen.

Die andere Seite des kirchlichen Sein betrifft ihre Wandelbarkeit im Verhältnis zur Welt. Hier kommt Schleiermacher zu sprechen auf den Unterschied, der nach seinem Verständnis eben konstitutiv ist für das Kirchenverständnis im Protestantismus zumal, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche.

Die Unsichtbarkeit der Kirche liegt in der Dimension ihres Lebenszusammenhanges mit ihrem Ursprung, die Sichtbarkeit in dem Bezirk ihres Verhältnisses nach außen gegenüber der noch nicht erlösten Menschheit, gegenüber der Welt. In diesem Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist eingezeichnet die doppelte Entgegensetzung, nämlich der notwendigen Einheit und der ebenso notwendigen Vielheit von Kirche. So wie für die unsichtbare Kirche die schlechthinnige Einheit und Unteilbarkeit aufgestellt werden muß, so muß für die sichtbare Kirche das Moment der Vielheit als gleich wesentlich erachtet werden. Vielheit ist nicht etwas Illegitimes, sondern zum Wesen der sichtbaren Kirche gehört, daß sie in bestimmter Vielheit auftritt. Aus der bloßen Tatsache der Pluralität kann noch keineswegs auf die Illegitimität und Unwahrheit eines Kirchen-tums geschlossen werden. Damit eng verbunden ist der andere Gegensatz, nämlich von Irrtumsfähigkeit und Irrtumslosigkeit (Schleiermacher sagt: Untrüglichkeit). Keine sichtbare Kirche kann sich mit dem Prädikat der Infallibilität (Unfehlbarkeit; M.L.) schützen, sondern jede Kirche muß ihrer Irrtumsfähigkeit eingedenk bleiben und dann auch belehrungsfähig bleiben. Untrüglichkeit nennt Schleiermacher dagegen die Eigenart

der unsichtbaren Kirche in dem Zusammenhang der Lebensgemeinschaft und in der Gewißheit der Bedingtheit und Begründetheit des eigenen Seins durch das Lebenswerk des Erlösers. In dieser Ursprungsdimension herrscht eine unerschütterliche Gewißheit, die mit Erkenntnisbehinderung keineswegs verbunden ist. Denn die Erkenntnis, die in ihrer Vielgestaltigkeit zu gewinnen sind, fallen alle in die in Zeit und Raum ausgedehnte Geschichte der Menschheit.

Dieser mittlere Teil der Ekklesiologie also als Querschnitt und Struktur ihres sich entwickelnden Lebens in der Geschichte bildet den Hauptteil, und als Abschluß werden einige prophetische Lehrstücke über die Vollendung der Kirche hinzugefügt. Diese Lehrstücke reichen von dem ersten „Über die Wiederkunft Christi“ bis zur ewigen Seligkeit; damit wird von Schleiermacher eben jener Zielpunkt aufgezeigt, den schon die individuelle Erlösungsentwicklung im einzelnen menschlichen Lebens hinausläuft, sofern es dabei um die allmähliche Annäherung an den Zustand der Seligkeit geht, der in seiner vollen Realität nur prophetisch vorweggenommen werden kann in einem solchen Satz über die universale Kirche. Schleiermacher betont, daß es sich hierbei um Extrapolationen aus der gegenwärtigen Erfahrung. Von jener Vollendung haben wir keine Erfahrung, so daß die Aussagen auf diesem Gebiet nur mit äußerster Zurückhaltung zu machen sind. Hier versagt gewissermaßen die von Schleiermacher sonst für notwendig erachtete Erkenntniswelt; hier gibt es keine innere Erfahrung, sondern hier muß sozusagen die Zukunftstendenz von gegenwärtiger innerer Erfahrung dogmatisch extrapoliert werden. Es bezeichnet nicht einen Zustand, der je durch das Tun und durch das Werden der Kirche überschaubar und erfahrbar erreicht werden könnte.

Diese beiden Teile, Christologie und Ekklesiologie, die sich verhalten wie Urbild und Abbild zueinander, bilden das Haupt- und Mittelstück in der Dogmatik von Schleiermacher und ich möchte in den letzten Stunden diesen Teil nicht mehr fortsetzen, sondern auf die drei Themata zu sprechen kommen, die sich herausgebildet haben aus unserer Beschäftigung mit der

- Frage, wie sich für Schleiermacher kirchliches Christentum und Kultur zueinander verhalten, eine Frage, die uns im Bereich der Ethik schon begegnet ist,
- die andere Frage, wie sich Kirche verhält zu dem Hauptelement menschlicher Vergesellschaftung, der politischen Organisation, des Staates, und zum dritten
- die Frage, wie sich bei Schleiermacher einander zuordnen, Wissenschaft und Religion, wobei dann noch streiflichtartig die Dialektik mit zur Sprache kommen kann.

Freitag 4.7.1980 – Christentum gegenüber Kultur, Politik und Wissenschaft

Maine Damen und Herren!

Das Semester beginnt auch bei mir auszufransen. Ich habe also die Aufzeichnungen für das Kolleg zu Hause liegengelassen. Ich habe jetzt nur noch so ein paar kleine Erinnerungsstücke eben dabei, ich hoffe aber, daß ich Ihnen dennoch sagen kann, was ich sagen wollte.

Ich hatte in der letzten Stunde angekündigt, daß die letzten Kollegstunden den drei Fragen gewidmet sein sollten, der Problematik von Kirche und Staat bei Schleiermacher der Frage von Christentum und Kultur und schließlich dem Problem von Glaube und Theologie.

Ich möchte also beginnen mit dem ersten Themenkreis, der Frage der Bestimmung zwischen Kirche und Staat, wie sie von Schleiermacher vorgenommen worden ist und dabei unterscheiden zwischen einem, wenn ich so sagen darf, strategischen Urteil Schleiermachers zu diesem Verhältnis und einem systematischen. Unter dem strategischen Urteil möchte ich verstehen, jene Äußerungen Schleiermachers, in denen er zur konkreten Lage der protestantischen Kirche im damaligen Preußen

Stellung nimmt und seine Empfehlungen zur künftigen Gestaltung dieser evangelischen Theologie und Kirche in den Jahren 1804 bis 1830 etwa, wie er sie entwickelt und vorgetragen hat in einer Reihe von Flugschriften, in einer Reihe von Gutachten, offizieller und halb-offizieller Art.

Diese Stellungnahmen Schleiermachers beginnen bereits sehr früh in seiner Predigertätigkeit in Stolp in Pommern im Jahre 1804 nach Fertigstellung seiner Grundlinien, einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, die 1803 erschienen war. Nach dieser kritischen Arbeit veröffentlichte er 1804 eine Stellungnahme, zwei, wie er es nennt, unvorgreifliche Gutachten. Damit reagiert Schleiermacher auf die Situation, die er in Pommern angetroffen hat, wo er, wie er nun schreibt, auch in Briefen des öfteren klagend erwähnt, einen völlig desolaten und in übler geistiger und geistlicher Zerrüttung begriffenen Predigerstand angetroffen hat, wo nur noch die materiellen Interessen vorherrschend sind und von der Freiheit, der Liberalität des preussischen Pastorenstandes aus der Zeit Friedrichs des zweiten nichts mehr zu spüren war. Dazu eine zum Teil unbegründete und eins dem Buchstaben verhaftete Polemik zwischen den beiden evangelischen Kirchen im Königreich Preußen. Dadurch fühlt sich Schleiermacher veranlaßt, das Thema der Union aufzugreifen und also bereits 1804 einen Vortrag zu entwickeln, der eine Verbindung der beiden bisher konfessionell getrennten Kirchen in Preußen vorsieht. Und schon hier zeichnet sich ab, worauf Schleiermacher den Hauptakzent legen möchte, nämlich nicht etwa organisatorische, verfassungs oder Konfessionsfragen für die Erarbeitung einer Union in den Vordergrund zu stellen sondern er läßt diese ganzen dogmatischen und konfessionalistischen Differenzen in den Hintergrund treten und hebt auf zwei Momente als für die Einheit der Kirche in Preußen zureichend ab, nämlich auf der einen Seite die Abendmahlsgemeinschaft, die unterschiedslose Abendmahlsgemeinschaft aller Mitglieder der beiden evangelischen Kirchen in Preußen und zum andern, daß die Geistlichen nicht mehr nach konfessionellen Unterschieden ihre Bestimmung erfahren sollen, sondern daß da, wenn ich so sagen darf, ein freier Verkehr zwischen lutherischen und reformierten Predigern in den verschiedensten Gemeinden

des Landes statt haben kann. Seiner Intention geht dabei in die Richtung, daß in der Anbindung der Kirchentümer bisher an die überlieferten Konfessionen und Bekenntnisschriften, vor allen Dingen in den Kreisen der Lutheraner eher eine Ertötung des religiösen Geistes erfolgte als daß es zu einer echten Bewegung gekommen sei. Und die Anbindung an die Konfession erweist sich nach seinen Erfahrungen in Stolp eher als förderlich dem Verfall der Religion als ihrer Auferbauung und Wiederbelebung. Und deswegen hat er auf eine stärkere Beteiligung aller Gemeinden und eine engere Verbindung ihrer einzelnen Teile abgestellt, weil er von einer solchen Vertiefung der lebendigen Einheit, des lebendigen Zusammenwirkens und Zusammenlebens sich einen stärkeren fruchtbaren Einfluß auf die Entwicklung des evangelischen Kirchentums und evangelischen Glaubens erhofft als es in der Getrenntheit und Rivalität bisher stattgefunden hat. Diese Schrift von Schleiermacher ist dann auch durchaus in den maßgeblichen Kreisen, auch am Hof, sehr ernst genommen worden und hat dazu beigetragen, daß Schleiermacher wohl auch eine Berufung nach Halle bekommen hat, in einer Zeit, in der er sich schon entschieden hatte, die Berufung nach Würzburg anzunehmen, Auf Eingreifen dann des Königs ist ihm diese Professur in Halle eröffnet worden, Schleiermacher selbst hat diese Berufung empfunden als einen ersten Schritt in Realisierung des eigenen Programms. Denn er als Reformierter kam hier an eine dezidiert lutherische Fakultät und das war das Zeichen gewissermaßen des Beginns der Union auf dem Gebiet der akademischen Theologie.

Die Teilnahme an dem Leben der Kirchen in Preußen durch Schleiermacher hat sich dann in den nächsten Jahren durchaus erhalten.

Und als die Steinschen Reformen in Preußen nach der Katastrophe des Staates 1806 begann, hat sich der Freiherr vom Stein mit der Bitte um ein Gutachten zur Reform und zur neuen Verfassung der preußischen Kirche an Schleiermacher gewandt. Und Schleiermacher hat dann auch einen Vorschlag in Grundzügen jedenfalls entwickelt, wie er sich eine neue Verfassung der evangelischen Kirche in Preußen denken könnte und vorstellt. Und er hat dabei schon in der Gliederung dieses Entwurfs

erkennen lassen, daß ihm in der Tat so etwas wie ein Aufbau von den Grundlagen der einzelnen Lokalgemeinden her vorgeschwebt hat.

Er beginnt in dem ersten Abschnitt über die Gemeinden, über die Einzelgemeinden zu handeln, im zweiten Abschnitt über die Synoden, im dritten Abschnitt über Bischöfe und Kapitel, und im letzten Abschnitt, recht zurückhaltend, über die Oberaufsicht des Staates in Sachen des Kirchenwesens. Dabei ist unverkennbar, wie ihm vorschwebt eine möglichst starke Reduktion des staatlichen Einflusses auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens. Und diese Intention hat Schleiermacher nun nicht etwa gemacht, wie man nun glauben könnte, aus romantischem Überschwang, sondern was ihm als musterhaft offenkundig vorschwebte, war, daß durch eine solche Organisation die besten friedrizianischen Traditionen des preußischen Kirchenwesens erneuert werden sollten. Schleiermacher hat keineswegs mit Verachtung auf den hohen Bildungsstand der evangelischen Pastoren zur Zeit von Friedrich II. zurückgeblüht, sondern hat dies als eine mustergültige Verfassung und als einen hochgradigen Annäherungswert für eine den tatsächlichen Kulturerfordernissen entsprechende kirchliche Verfassung erachtet. Seiner Meinung war, daß in jener Zeit die evangelischen Gemeinden in Preußen auf die beste, dem Zeitgeist wie auch der christlichen Tradition entsprechende Weise mit den Kräften und Stärkungen versehen wurde, die für eine religiöse Gemeinschaft nun einmal unentbehrlich sind, eine starke Volksseele der Pastoren und eine Freiheit und Liberalität gegenüber der Tradition, ohne die kirchliches Leben nach Auffassung Schleiermachers nicht gedeihen kann. Denn jede Anbindung der kirchlichen Gegenwart an die Vergangenheit, die dann zum Gesetz dieser Gegenwart wird, ist von ihm zu allen Zeiten, in der Frühzeit nicht anders als in der Spätzeit empfunden worden als ein tötendes Gesetz für jegliche Frömmigkeit und wirkliche fromme Gemeinschaftsbildung. Diese Liberalität zu erhalten war sein Hauptinteresse, gerade in einer Situation die einen Umbruch im gesamten Staatswesen herbeiführen sollte und mit einer starken Tendenz ausgestattet war, diese Unternehmung, diese preußische Reform unter Stein mit einer starken Tendenz zur Selbstverwaltung der unteren Gemeinschafts- und sozialen Ebenen,

also die kommunale Selbstverwaltung der Städte, die in dem Reformplan Steins vorgesehen war, die sollte gewissermaßen komplettiert werden. Auf der Ebene der kirchlichen Organisation durch eine solche liberalisierte Verfassung und Organisation, die einen Aufbau der Kirchen im ganzen von unten nach oben vorgesehen hat und ein Minimum von staatlicher Aufsicht nur noch wollte gelten lassen. Diese Aufsicht des Staates sollte nicht in Wegfall geraten, wohl aber auf wenige Bezüge restringiert werden, die nicht das innere Leben der Kirche betreffen, sondern in erster Linie die Beziehungen, die bestehen zwischen dieser frommen Gemeinschaft evangelischer Kirchen und den umgebenden sozialen Feldern, als da sind vor allem Staat, aber auch freie Geselligkeiten, bürgerliche Gesellschaften und Wissenschaft. In diesen Bereichen hat der Staat eine rechtmäßige Oberaufsicht, zumal im geschichtlichen Leben aller dieser Sozialkörper durchaus auch Erscheinungen auftreten und Verformungen stattfinden, die das gedeihliche Zusammenleben dieser verschiedenen Sozialkörper im höchsten Maße in Frage stellen. Es versteht sich keineswegs von selbst, daß zum Beispiel die Kirche in allen Zeiten eine normale, ihrem Wesen entsprechende Entwicklung nimmt, sondern es kann durchaus passieren, daß hier Entwicklungen stattfinden, die sich als dem Wesen der Kirche zuwiderlaufend, dann auch verderblich und zerstörend auswirken auf die Beziehungen des Staates und das innere Leben des Staates.

Es gibt, so meint Schleiermacher und die Geschichte lehrt es in reichem Maß, so was wie antipolitische Tendenzen, die sich in solchen Kirchenämtern entwickeln können, und ihnen zu wehren ist das legitime Recht, dazu hat der Staat die legitime Macht, solche Phänomene einzudämmen, zu begrenzen und aus seinem Hoheitsgebiet auszugliedern. Diese frühe Tendenz Schleiermacher geht, wenn ich es noch einmal wiederholen darf, in die Richtung einer Vereinigung der beiden Kirchentümer in Preußen mit der Absicht, ein Höchstmaß an innerer Selbstständigkeit und Freiheit für diese Kirchen zu erwirken und dieses Höchstmaß an Freiheit nach außen, daß sollte durch eine gesteigerte Spontaneität im Inneren eben erwirkt werden, und dazu sollten vor allem alle Hinderungsgründe beseitigt werden.

In der Folgezeit macht sich dann allerdings eine eigentümliche Verschiebung bemerkbar. Denn in der Zeit nach diesen sogenannten Freiheitskriegen tauchte auch in Preußen eine starke, in ländlichen Kreise restaurative Bewegung auf, beginnend vielleicht im Jahre 1817, als Klaus Harms seine 95 Thesen in Erneuerung eines schroffen lutherischen Konfessionalismus veröffentlichte und damit ein Signal setzte für weitere Konfessionalisierung innerhalb des preußischen Kirchentums. Dazu wahrscheinlich noch mit begünstigt durch eine gewisse Resistenz gegenüber der 1817 verordneten Union von Seiten des Staates, wobei ebenfalls Friedrich Wilhelm der Dritte eine maßgebliche Rolle spielte, allerdings weniger aus einem, wenn ich so sagen darf, Überhang an Autoritätsanmaßung als vielmehr in Reaktion auf das allzu zögernde Verhalten der Kirchenleitung, die schon längst mit dem Auftrag bedacht war, eine solche Union in die Wege zu leiten und nicht zustande brachte, weil alle beteiligten Parteien mehr oder weniger in ihren ererbten Formen und Denkgewohnheiten befangen blieben und statt einem konstruktiven Plan nur mehr ihre Bedenklichkeit gegen die Union vorzubringen wußten. Dagegen hat dann Friedrich Wilhelm der Dritte die Initiative ergriffen und 1817 aus Vollmacht seines Subepiskopats diese Union durchgeführt und damit auch gerade wiederum den Konfessionalismus in bestimmten Gruppen angeheizt. So daß jedenfalls von diesem Jahr an in Preußen ein starkes Anwachsen von solchen partikularistisch-konfessionalistischen Bestrebungen bemerkbar ist.

Und Schleiermacher hat dann gewissermaßen, nachdem er gegenüber der alten Front, die er in Richtung des Staatskirchentum aufmachen zu müssen glaubte, als neue Front ins Auge fassen müssen so etwas wie ein sich auf die Tradition und die Vergangenheit zurückberufenden Konfessionalismus. In den Jahren nach 1817 wird diese zweite Front für Schleiermacher zunehmend wichtiger. Und eines der wesentlichen Dokumente dafür ist die Schrift über den Wert und die bindende Macht der symbolischen Bücher, worin er sich äußert über die Bedeutung, die den reformatorischen Bekenntnissen in der Gegenwart zukommt. Und dabei ist für ihn die Unterscheidung zwischen Werk und Tat des Bekenntnisses die maßgebende

und leitfadenhafte Richtschnur, indem er nämlich auf der einen Seite eine traditionalistische und vergegenständlichende Anbindung der aktuellen Verhältnisse in einem Kirchenwesen an die Vergangenheit mit der Betonung, der einseitigen Betonung des Werkscharakters überkommener Bekenntnisse zusammenbringt. Dort wo die Bekenntnisse nur in ihrer Verfaßtheit, in ihrer Buchstabengestalt wahrgenommen werden und die Kirchen auf sie rückbezogen, angebunden werden, dort ist so etwas wie die Einweisung der Kirchen aus dem Lebendigen der Gegenwart in das Tote der Vergangenheit der Betrieb, in dem Kirche begriffen ist. Wozu dann alles Mögliche an Organisation erforderlich wird und je stärker die Anbindung gemäß dem Buchstaben, um so größer dann auch die bürokratische Aufwendung, die zur Befriedigung dieses Interesses in Aktion gesetzt werden muß. Im Unterschied dagegen meint Schleiermacher, bedarf es dem Geist der Religion entsprechend, einer Würdigung der Bekenntnisse in ihrer geschichtlichen Lebendigkeit, und das heißt, daß sie als Tat der Väter in der Kirche der Gegenwart erachtet, beurteilt und gewürdigt werden müssen. Und unter diesem Aspekt meint er, kommt in der Tat den reformatorischen Bekenntnissen eine fundamentale Bedeutung zu. Sie haben insofern ihren epochalen Wert, den sie auch in der Geschichte der christlichen Kirchen in Europa behalten, weil mit ihnen so etwas wie die grundlegende Formulierung der Differenz zwischen dem alten europäischen Kirchensystem des Katholizismus und dem neueuropäischen Kirchensystem des Protestantismus formuliert worden ist. Als die Tat dieser Differenzierung oder als Dokument der Tat dieser Unterscheidung sind diese reformatorischen Bekenntnisse hoch zu achten und bedeuten dann auch Orientierungspunkte für die Gegenwart des protestantischen Kirchenwesens, nicht aber in dem Sinne, daß mit ihnen so etwas wie ein Gesetz der Selbstbestimmung für den Protestantismus aufgerichtet wäre. Die Differenz wird definiert, nicht aber das immanente Wesen des Protestantismus selbst. Denn dies bedarf in jeder Gegenwart einer neuen lebendigen Selbstbestimmung durch diejenigen, die aus der Geschichte kommend neue Geschichte des Christentums und des

Protestantismus in reinigender Gestalt zur Aufgabe gesetzt haben. Diese Bestimmung nach der einen Seite über die symbolischen Schriften in einem, man könnte sagen: in einem Kampf, der um den rechten Gebrauch der symbolischen Bücher der Tradition von Schleiermacher gegen die konfessionalistische Partei geführt wurde. Er wird ergänzt durch eine Schrift, die noch einmal die alte Frontstellung aufleben läßt und die den Zweifrontenkrieg, in dem Schleiermacher begriffen ist, deutlich werden läßt, nämlich seine Schrift über das liturgische Recht evangelischer Landesherrn, worin er aufnimmt und mit der anti-traditionalistischen Schrift von 1819 verbindet seine frühere Atithese gegen die Bevormundung der evangelischen Kirchen durch Landesfürsten nach dem Prinzip des Episkopalismus oder dann auch des aufklärerischen Absolutismus. Schleiermacher geht hier von dem Grundsatz aus, daß jegliche Religionsgemeinschaft, für sich betrachtet, das unbestreitbare Recht hat, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln, d. h. auch den Gottesdienst und seine Ordnung ohne Einmischung von Seiten des Staates selbst zu regeln. Die Frontstellung, in der Schleiermacher diese Position bezieht, ergab sich aus dem Umstand, daß zu Beginn des Jahres 1822 von dem preußischen König eine Agende vorgelegt worden ist, die dann auch in zwei Militärkirchen in Berlin eingeführt wurde. Und es war sicherlich der Plan, daß diese Agende über den engeren Kreis hinaus in der gesamten Landeskirche eingeführt werden sollte. Dagegen regte sich der Widerstand in der Pastorenschaft von Berlin - und Schleiermacher wurde zum Wortführer dieser kirchlichen Resistenz - gegen die königlichen Versuche einer Bevormundung und einer Ausübung des *ius liturgicum*, des liturgischen Rechtes von Seiten des Hofes gegenüber der Kirche. In diesem Streit, in den Schleiermacher verwickelt war, drangen dann die keineswegs in seinem Sinne liegenden sehr schroffen und sehr schrillen Bewegungen und Proteste von Seiten der Lutheraner, der lutherischen Konfessionspartei, vor allen Dingen um Hengstenberg auf der einen Seite, aber auch die Lutheraner, die in der Dispora in Schlesien lebten, vor allem auch auf ihrem überkommenen ererbten Glauben zum Bekenntnisstand insistieren wollten und sich gegen solchen agendarischen Überlegungen des Königs

zur Wehr setzten. Diese Tendenz und diese Erkenntnis, die Schleiermacher in den zwanziger Jahren zunehmend gewann, daß sich im Kirchenwesen in Preußen nicht nur, sondern auch in den umliegenden Landeskirchen, sich eine kräftige restaurative Tendenz zunehmend durchzusetzen begann innerhalb der Kirche, diese Beobachtung ließ ihn fürchten, daß wahrscheinlich die Maßnahmen von Seiten des Königs über Ordnung und Organisation des Gottesdienstes und der kirchlichen Verfassung das kleinere Übel sei im Vergleich zu dem was drohen muß, wenn es am Ende zu einer Art von Machtergreifung der Konfessionellsten in den maßgebenden kirchlichen Organen und Verwaltungszentren kommt. Die Anbindung der kirchlichen Verwaltung an die Staatsverwaltung, die Anbindung also der Kirchenleitung an die Ministerien bis hin zur Verselbständigung des Ministeriums für Kultus und Erziehung im Jahre 1817 unter dem damaligen Minister von Altenstein hat ebenfalls den Effekt in der Folge gehabt, daß eine parallel zur Ministerialbürokratie aufgebaute klerikale Bürokratie sich entwickelte unter dem Titel der Konsistorialverfassung, was bedeutet, daß parallel zu den zivilen Verwaltungsbehörden eine kirchliche Verwaltungsbehörde organisiert wurde, die ebenfalls in einem gewissen Immediatverhältnis zu dem Fürsten stand, nun freilich nicht zu dem der politischen Spitze des Landes, nur insofern er zugleich das landesherrliche Kirchenregiment auszuüben hatte. Diese Verselbständigung der kirchlichen Verwaltung gegenüber der staatlichen hat eine enorme Stärkung dieses Administrationszweiges zur Folge gehabt und eine weitgehende Autonomie auch in den Entscheidungen, die von diesem evangelischen Oberkirchenrat, das war dann der Name unter den diese Organisation gestellt war, daß eine weitgehende Autonomie bestand und so etwas wie ein geistlicher Despotismus im Sinne Schleiermachers die nächste Gefahr war, die drohen mußte, nach dem der Cäsaropapismus der Vergangenheit längst angehörte, das heißt, die staatliche Bevormundung der Kirche. Es droht also jetzt im Augenblick, das war die Besorgnis Schleiermachers, so etwas wie die totale Ghettoisierung des Kirchenwesens durch eine überstarke zentrale Administration, ohne daß dabei noch von der Spitze, dh. von dem König selbst maßgebende Veränderungen

zu erwarten sind. Deshalb war seine Meinung, es müsse jetzt in dieser Situation sozusagen der Kurs geändert werden und aus der Polemik und aus dem Widerstand gegen die Maßnahmen von Seiten des Staates, von Seiten des Königs hat er die andere Frontstellung höher gewichtet und stärker betont, und sich deshalb, was ihm dann übel genommen wurde, zu einer Art von konzilianter Vergleichung zwischen den Bemühungen des Königs auf der einen Seite und seine eigenen Vorstellungen, was die Kirchenreform anbelangt auf der anderen Seite bewegen lassen. Er hat, nachdem von Seiten des Königs gewisse Änderungen in der Agende noch vorgenommen worden sind, diesen Vorschlägen zugestimmt, sie gebilligt und ist damit aus der Front der Opponenten gegen die königliche Aktion, der Durchsetzung der Agende, ausgesichert. Man hat ihm dies als eine Inkonsequenz vorgeworfen, ich glaube zu Unrecht, wenn man eben bedenkt, daß in jener Situation in den zwanziger Jahren zunehmend und von ihm mit zunehmender Sorge auch beobachtet, sich eben diese traditionalistische Selbstverwaltung, diese restaurative Kirchenpolitik in Preußen in einem gefährlichen Sinne bemerkbar macht, die mit Rückkoppelung und mit einer Art von kalter Liquidierung der Unionsbemühungen seit den späten Jahren des zweiten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts, seit 1817 waren die Unionsbestrebungen im Gange, seit 1817 waren aber auch diese Widerstände der lutherischen Theologen gewachsen und es kam in den zwanziger Jahren die große Gefahr einer Re-Konfessionalisierung Preußens in den Blick und dies hielt er für den Tod echter Frömmigkeit, echten Glaubens. Und deshalb war ihm der König das kleinere Übel gegenüber dem evangelischen Oberkirchenrat in Berlin und denen, die die entscheidenden behördlichen Maßnahmen zu treffen hatten. Aus diesem Grund, glaube ich, wird man auch zu verstehen haben, daß Schleiermacher den Widerstand gegen die königliche Agende aufgab und dafür votierte, daß sie durchaus eingeführt wird, mit der Möglichkeit in den einzelnen Bereichen der Gemeinden eine weitgehende Interpretation all dessen, was sie an liturgischen Vorschriften im Detail enthalten hat. Auch was das apostolische Glaubensbekenntnis anlangt und was gewisse Gebete und Bekenntnisformeln anlangt, die in der Agende enthalten waren,

und die sehr traditionell formuliert waren, Friedrich Wilhelm III. hatte eine ausgesprochene Vorliebe für die Formulierungen der alten Kirche, die dann auch im reichlichen Maß aufgenommen wurden in seinem agendarischen Entwurf. Schleiermacher hat eine Kommentierung dazu vorgelegt, die ganz und gar in dem liberalen Sinn des freien Geistes seiner eigenen Dogmatik gehalten war und rechnete mit der Möglichkeit dieser liberalen Interpretation in den einzelnen Gemeinden, aufgrund der Selbstständigkeit, die er ihnen in einer synodal verfaßten Kirche meinte zugestehen zu können.

Dieser Satz hat schließlich seinen letzten Ausdruck darin gefunden, diese, wenn ich so sagen darf, diese Kompromißlösung im Schleiermacherschen Sinn, daß er auf der einen Seite als Schutz gewissermaßen gegen die Rekonfessionalisierung das konsistoriale System des Staates anerkannte, aber auf der anderen Seite eine kräftige Entwicklung einer synodalen Struktur von den Lokalgemeinden her ins Auge faßte und die letzten Empfehlungen von ihm in den berühmten Augustana-Vorträgen im Jahre 1830 laufen in der Tat auf so etwas hinaus wie eine Synthese der synodalen und konsistorialen Organisation der preußischen evangelischen Landeskirche, wobei er sich auf der einen Seite vergewissern und sicher stellen wollte, die uneingeschränkte Freiheit der einzelnen Gemeinden, das sollte gewährleistet werden durch die Synodalverfassung, durch die Lokalgemeinden hin über Kirchenkreise und Provinzen hin, und auf der anderen Seite so etwas wie die Neutralisierung von Seiten des Staates und der Konsistorialverfassung, wodurch einer allzu starken dogmatistischen Einflußnahme auf die kirchliche Gestaltung abgewehrt werden könnte. Diese Synthese aus antikfessionalistischer Wahrheitsfrömmigkeit ist so etwas wie das Modell, auf das Schleiermacher hinsteuert. Dabei hat er freilich einer Entwicklung auch Vorschub geleistet, die gerade dann in Preußen sich sehr stark durchgesetzt hat, vor allen Dingen in den alten Provinzen Preußens und bei erheblichem Widerstand in den sogenannten Rheinprovinzen, Rheinland und Westfalen, wo man mit der altpreußischen Konsistorialverfassung nicht sehr viel

anfangen konnte und wollte, und deshalb auf der alteingebürgerten Synodalverfassung als der allein rechtmäßigen insistierte. Was dann etwa in Wuppertal den Pastor Krummacher zu heftigen Widerstand und heftigen Attacken gegen die berlinische Restauration veranlaßte.

Schleiermacher hat mit seinen Drohungen und seiner Intention einer Entwicklung Vorschub geleistet, die am Ende sich doch wiederum als gegensätzlich seiner Idee der freien Gemeinde erwiesen hat. Sofern er nämlich bei diesen Bemühungen um eine Synodalverfassung zum Teil in historischer Reminiszenz anknüpfte an den reformierten Typus der Pastorsynode, daß nämlich die Pastoren die Synode bilden und diese Pastoren der Synoden nur zum Teil ergänzt werden durch Laien, die dann allerdings in der Minderzahl sind, so daß bei dieser Struktur es unvermeidlich war, daß am Ende die Kirche den Weg einer Amts- und Pastorenkirche ging, daß etwas, was durchaus wiederum als Modell aufgenommen werden konnte von denen, denen Schleiermacher entgegenwirken wollte. Die unabsichtlich bewirkte Amtskirche Schleiermachers und die mit Methode verfolgte Pastorenkirche der Gegenpartei laufen am Ende in dieselbe Bahn und das macht die Bemühungen Schleiermachers, also seine strategischen Unternehmungen, so außerordentlich zwiespältig und ambivalent und verleiht seinem ganzen Bemühen einen Hauch von Tragikomik, daß er mit bestem Willen und bester Absicht genau das Geschäft derer betreibt von denen er meint, mit seinen Unternehmungen widerstehen zu können und zu müssen. Bei alledem, auch bei diesem negativen Ergebnis, bei dieser Erfolglosigkeit wenn man so sagen will, darf und kann man nicht übersehen, daß die Grundvorstellung, von der Schleiermacher ausging bei seinen Bemühungen, sowohl bei seinen Bemühungen um die Union als auch bei den späteren Reorganisationsbemühungen des Kirchenwesens überhaupt, daß ihm dabei als eine Grundvoraussetzung vorschwebte, was wie ich meine für den Kirchenbegriff des Protestantismus schlechterdings unverzichtbar ist, daß nämlich hier eine Verhältnisbestimmung derer stattfindet muß, die in der Kirche versammelt sind, die nicht nach dem Prinzip

der Herrschaft von oben nach unten geordnet werden kann. Ein solches Herrschaftsprinzip, das noch mit der Tendenz zur Verallgemeinerung versehen sein Geschäft betreiben muß, ist, so meint Schleiermacher, mit dem Wesensverständnis der protestantischen Kirche nicht vereinbar, da hier gerade die Kirche in keinem Falle den Charakter einer übergeordneten, einer dem Einzelnen vorgeordneten Autorität in Anspruch nehmen kann, die absolut gültig wäre. Es kann unmöglich die Verbindlichkeit einer kirchlichen Entscheidung für das Gewissen des Einzelnen den Rang einer unbedingten Vorschrift, eines unbedingten Dogma, eines Gesetzes haben. Wo die, versucht wird, so meint Schleiermacher, wird gerade das Wesen des protestantischen Glaubens, der protestantischen Frömmigkeit verkannt und in dieser protestantischen Frömmigkeit das Wesen der Religion selber verkannt. Denn dann werden Strukturen in der Kirche realisiert, die nicht ihr eigentümlich, ihrem Wesen entsprechend sind, sondern die er nach seinem systematischen Urteil als in den anderen Bereich des politischen Gemeinwesens, des Staates, gehörig beurteilen muß und feststellen muß, das wäre der zweite Teil, daß seine strategischen Empfehlungen und auch Bemühungen fundiert sind in einem systematischen Urteil von Kirche und Staat, in systematisches Urteil, das in sich vereinigt die Erkenntnis einer gewissen strukturalen Ähnlichkeit sowohl zwischen Kirche und Staat, bei einer starken und unüberbrückbaren funktionalen Verschiedenheit beider Größen. Die strukturale Ähnlichkeit zwischen Kirche und Staat, die kann Schleiermacher sehr wohl bezeichnen und auch festmachen, zum einen aus dem Grundverhältnis, das sich ergibt, wo immer Menschen in vergemeinschafteter Form zusammenleben, daß nämlich hier das Verhältnis zwischen der Gemeinschaft im ganzen und den Einzelnen als den Gliedern der Gemeinde, daß dieses Verhältnis ein durchaus zweiseitiges ist, insofern die Beziehung zum einen von maßgebender Bedeutung und Kraft ist, ausgehend von der Gemeinschaft in ihrer Einheit auf die einzelnen Glieder, zum anderen aber auch eine Rückwirkung in Rechnung zu stellen ist, die ausgeht von den Einzelnen auf die Gemeinschaft zurück. Und diese Doppelrelation ist

in allen Vergemeinschaftungen erkennbar, wiewohl die Gewichtung in jeder Gemeinschaft eine unterschiedliche ist. Es ist in den Staatswesen die Beziehung der Gemeinschaft gegenüber den einzelnen in der Tat eine dominante und eine so dominante, daß darüber die Rückwirkung des einzelnen auf den Staat fast auf ein Minimum reduziert werden kann. Während umgekehrt auf dem Gebiet der Frömmigkeit, des Kirchenwesens zwar auch mit einer solchen doppelten Beziehung zu rechnen ist, aber so, daß dabei eine Ausgewogenheit in Rechnung zu stellen ist, eine echte Gegenseitigkeit zwischen der Einflußnahme, die von Seiten des Gesamtlebens der Kirche ausgeht auf das Einzelleben und jener Einflußnahme, die rückwirkend das Gesamtleben bewegt von den Einzelnen her. Strukturelle Gleichheit bedeutet nur, daß diese Doppelrelation in beiden Fällen in der politischen wie in der kirchlichen Gemeinschaft gegeben ist. Zu dieser einen strukturalen Ähnlichkeit tritt als die weitere hinzu, daß solche großen Gemeinschaftsformen sich allemal erst dann in der Geschichte zu etablieren beginnen, wenn es in ihnen selbst zu einem gewissen Gegensatz gekommen ist, einem Gegensatz, der aus bestimmten Konstellationen innerhalb der Zusammensetzung der Gemeinschaft sich ergibt. Für den Staat bedeutet das nach Schleiermacher, daß von einer solchen Bestimmtheit erst gesprochen werden kann, wenn sich innerhalb des menschlichen Zusammenlebens der Gegensatz zwischen Obrigkeit und Untertan bemerkbar macht und zur Regulierung drängt. Wenn also diese Beziehung, dieses Gefälle der Übermacht des einen gegenüber der Ohnmacht des anderen Teiles zu einer dieses Zusammenleben bedrohenden Entgegensetzung fortgeschritten ist und einer verfassungsmäßigen Regulierung bedarf, die bestimmte Organisation dieses Gegensatzes bezeichnet Schleiermacher als die für jeden Staat notwendige allgemeine Verfassung. Dem Gegensatz von Obrigkeit und Untertan korrespondiert dazu auf der Seite des kirchlichen Zusammenlebens die Differenz zwischen Klerus und Laien, wie Schleiermacher sagt, zwischen dem Kirchenvolk und der Kirchenobrigkeit, zwischen den Priestern und den Laien. Eine Differenz, eine innere Entgegensetzung, die struktural ähnlich ist der inneren Entgegensetzung des politischen Zusammenlebens,

sofern auch da es sich um immanente Konstellationen des politischen Bewußtseins und der politischen Aktivität handelt, bzw. in der religiösen Bestimmtheit des Bewußtseins und der kirchlichen Tätigkeit. Diese strukturelle Ähnlichkeit hat also die Differenz zwischen Ganzem und Teil auf der einen Seite, die Differenz zwischen Vorherrschen und Untergeordneten auf der anderen Seite, die beiden strukturalen Momente der Ähnlichkeit werden freilich überwogen in jedem Fall durch die schlechthinnige funktionale Ungleichheit, die in beiden Gesamtleben festzustellen sind. Denn wenn der Staat in dem Zusammenleben der Vielen in einer Gemeinschaft auf die Allgemeinheit der Mitglieder der Vergesellschaftung achtet, so ist gerade in der Kirche das entgegengesetzte Interesse das Lebensmoment, das Lebensmotiv dieser religiösen Gemeinschaft. Dies rührt daher, daß diesem Moment der unterschiedlichen Organisation der Vernunfttätigkeit, im qualitativen wie im quantitativen Sinne, Sie erinnern sich an die Unterscheidung von allgemeiner und besonderer und organisierender und symbolisierender Tätigkeit, daß diese formelle Differenz für Schleiermacher im Verhältnis zwischen Kirche und Staat überwogen wird durch die andere Unterscheidung, daß nämlich für das Zusammenleben im Staat konstitutiv und nur sein kann, alles was mit dem Selbstbewußtsein seiner Bürger zusammenhängt. Wohingegen für die Gemeinschaft der Kirche konstitutiv nur dasjenige sein kann, worin das Gottesbewußtsein die Dominante gegenüber dem Weltbewußtsein ist. Während die Kirche darauf angewiesen ist, daß das fromme Selbstbewußtsein ihrer Mitglieder dominiert gegenüber ihrem sinnlichen Weltbewußtsein, kann der Staat auf diese Organisation der inneren Zusammensetzung seiner Bürger gerade keine Rücksicht nehmen. Der Staat kann sich unmöglich dazu verstehen, von seinem Bürger so etwas wie die Vormacht des Gottesbewußtsein über das Weltbewußtsein zu verlangen und zu fordern. Er kann lediglich von ihnen allen dieses Moment in Rechnung stellen, was in der Tat für menschliches Selbstbewußtsein im allgemein auch unerachtet des Unterschiedes von Sünde und Gnade konstitutiv ist, nämlich das in jedem menschlichen Bewußtsein von Welt enthalten ist: das Bewußtsein und das Verhalten zur Welt enthalten ist, ohne daß dabei der

Unterschied eine Rolle spielt, ob dieses Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein beherrscht oder umgekehrt das Gottesbewußtsein über das Weltbewußtsein regiert. Der Staat ist gleichgültig gegenüber diesem Gegensatz, der konstitutiv freilich ist für die Kirche, indem Maß nur, indem er auf diesen Gegensatz verzichtet als ein Konstitutivum seiner selbst, kann seine Gesetzgebung eine schlechterdings allgemeine sein: sie bezieht sich nämlich auf dasjenige, was in der Tat das Menschliche des Menschen in jeder Beziehung ausmacht und nur in dem Maß, in dem diese Allgemeinheit sichergestellt ist, die Allgemeinheit seiner Gesetzgebung, kann auch dieses Gesetz mit dem Charakter des Zwanges auferlegt werden. Wohingegen dort, wo das Gottesbewußtsein als das vorherrschende in Rechnung zu stellen ist, nur darauf kann sich die Kirche in ihrem Zusammenleben beziehen, jegliche Möglichkeit einer Erzwingung dieser Konstellation ausgeschlossen ist. Denn daß es zu einem solchem Vorherrschen, solch einem Vorwalten des frommen Selbstbewußtseins gegenüber dem welthaften, dem profanen kommt, dies wird gerade in der Kirche verstanden als dasjenige was unerschwinglich ist aus den eigenen natürlichen Kräften eines jeden Menschen, was gerade nur als das Werk der Gnade verstanden wird. Unter dieser Voraussetzung muß die Kirche auf dem Prinzip schlechthinniger Freiwilligkeit der Individuen, die ihr angehören, insistieren. Insofern muß in ihr das Prinzip der individuellen Bildung zur Frömmigkeit das maßgebende sein und kann das gesetzgebend allgemeine Element, das im Staat das vorherrschende ist, nur ein Randphänomen sein, das gelegentlich zur Abgrenzung erscheint, niemals aber als konstitutiv in Betracht gezogen werden kann. Die allgemeine Gesetzgebung, die für den Staat konstitutiv ist, kann in der Kirche allenfalls nur eine periphere regulative Funktion ausüben. Und diese Differenz ist als funktionaler Unterschied der vorgeordnete und der überlegene gegenüber allem, was an strukturalen Ähnlichkeiten herausgestellt werden kann. Diese strukturalen Ähnlichkeiten geben im Sinne Schleiermacher bestenfalls so etwas wie Gesichtspunkte des Vergleichs ab, des Vergleichs, dessen Skopus gerade auf die Herausarbeitung des prägnanten Unterschieds zwischen Staat und Kirche hinausläuft.

Und die Wechselwirkung, mit der Schleiermacher zwischen beiden rechnet, kann nur am Ende darin gesehen werden, daß durch die kirchliche Betrachtung des Staates neben der Kräftigung des Momentes der Individualität aller in einem Staat zusammengeschlossener Bürger das andere Anliegen der Kirche aus ihrem eigensten Antrieb zu sein hat und auch sein kann, daß sie den Staat, wo immer er gewissermaßen in der Partikularität, in der Beschränktheit hängen bleibt, ihm Impulse zu vermitteln vermag, nämlich durch die einzelnen Bürger des Staates, und nur dieses Verhältnis kommt für Schleiermacher in Betracht, nicht die Kirche als Institution steht dem Staat wie Institution gegenüber, sondern wo das Christentum eine Beziehung zum Staat nimmt, ist es immer der einzelne Christ im Verhältnis zum Staat, niemals die Kirche bei Schleiermacher. Die Bedeutung, die die Kirche dann durch die individuelle Einflußnahme ausübt, ist das, wo der Staat sich darin verfestigt, Nationalstaat zu werden und zu bleiben und diese seine Eigenart zum Gesetz seines ganzen Verhaltens zu machen, daß da als Gegenkraft wirksam werden kann sehr wohl die in der Kirche mächtige Tendenz zur Universalität, zur menschheitlichen Verlesung ihres Endzustandes. Der Staat könnte sich gewissermaßen seiner Organisation nach dabei beruhigen, nicht ein Menschheitsstaat zu werden, sondern ein Nationalstaat bis ans Ende zu bleiben in nationaler Konkurrenz mit anderen Staaten. Dies steckt durchaus der Möglichkeit nach im Staate drin, er begibt sich dabei nicht in einen Widerspruch zu seinem Aufbauprinzip, wenn er Nationalstaat bleibt. Dagegen meint Schleiermacher ist es der Kirche schlechterdings unmöglich in einem so begrenzt regional oder populistisch begrenzten Bereich sich zu etablieren. Der christlichen Kirche ist die Tendenz zur Universalkirche schlechterdings wesentlich einwohnend. Und insofern ist von dieser Kirche auch etwas zu erhoffen in Richtung einer Überwindung bornierter Nationalität, ohne daß dies eine direkte Einflußnahme ist. In dem Maß gewissermaßen, in dem der christliche Geist die Bürger eines Staates als Individuen zu erfüllen vermag, können auch diese Individuen den Geist des Staates dahin bewegen, daß er seine Organisation nicht unter die begrenzten Bedingungen nationaler Eigenschaften oder nationaler Interessen

stellt, sondern der Idee des Rechtes universal zur Geltung verhilft. Dies wäre der Aspekt der Vollendung der Verbindung von Staat und Kirche und der Zusammenordnung von Staat und Kirche.

Damit wird aber für Schleiermacher schon in den Blick gerückt, daß im Grunde eine isolierte Behandlung des Problems von Staat und Kirche kaum recht möglich und denkbar ist, wenn ausgeklammert bleiben all die übrigen Sozialfunktionen, die anderen Organisationen zusammentreten, in den Organisationsformen der freien Geselligkeit, der bürgerlichen Gesellschaft oder der Wissenschaft.

Dies macht das Thema der zweiten Überlegung aus, die ihm wesentlich ist, nämlich: wie spielen im Sinne Schleiermachers Christentum und Kultur, wo die Kultur der Inbegriff aller Vergesellschaftungsweisen ist, wie also spielen Christentum und Kultur in seinem Verständnis zusammen, so daß in dieses Verhältnis eingebettet ist dieses untergeordnete und dennoch so eminent wichtige Verhältnis von Kirche und Staat.

Zum Thema Christentum und Kultur in der Geschichtsperspektive Schleiermachers möchte ich dann - mit Unterlagen ausgestattet -, das nächste Mal ihnen noch einiges sagen.

Dienstag 8.7.1980 – Christentum und Kultur

Meine Damen und Herren!

In der letzten Stunde hatte ich abgehoben auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat als ein eminent prekäres Verhältnis, mindestens für den deutschen Protestantismus und für Schleiermacher im damaligen preußischen Staat nicht weniger. Seine Tendenz bei der Bestimmung dieses Verhältnisses in theoretischer wie auch in kirchenpolitischer Hinsicht ist unzweideutig die Tendenz zu einer steigenden, zu einer größeren Unabhängigkeit in der Kirche von der politischen Bevormundung durch den Staat. Und hier soll ein gewisses Höchstmaß an Selbstständigkeit erreicht

werden im Rahmen dessen, was sich historisch wirklich auch konkretisieren läßt. Man kann nicht ein absolutes Ziel mit einem einzigen Sprung erreichen. Der Grundsatz, daß die Natur keine Sprünge macht, ist eben ein Satz, der für Schleiermacher auch in der Geschichte seine Wahrheit hat.

Charakteristisch freilich ist, daß diese Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, und zwar vorzüglich auf der Ebene der einzelnen Gemeinden, im Sinne Schleiermacher primär bedeutet eine weitgehende Unabhängigkeit der Pastoren von den kirchlichen Behörden und den kirchlichen Oberen. Und dabei schwebt ihm zweifellos noch vor die Situation, die entstanden ist durch die außerordentlich liberale Religionspolitik aus der Zeit Friedrichs des Zweiten. Und diese Religionspolitik hatte dann zur Konsequenz, daß eine enorme Individualisierung der einzelnen Gemeinden in Preußen stattfand. Es gab etwa 130 reformierte Gemeinden in Preußen, aber 30 verschiedene Gesangbücher in diesen 130 Gemeinden. Das war auf der einen Seite etwas erfreuliches in der Hinsicht des Reichtums und der Vielfalt, auf der anderen Seite trug es aber nicht gerade zur Kommunikation bei und führte vielmehr dazu, daß sich die Pastoren zu echten Pfarrherrn entwickelten. Das waren keine *minister divini verbi*, sondern *dominus*, ein *dominus* seiner Gemeinde. Und dennoch war Schleiermacher der Auffassung, daß es in einem eminenten Sinne in dieser Verfaßtheit der Kirchenleitung darauf ankomme, der sogenannten klerikalen Schicht in der Kirche, den vorgehobenen Personen im Stand der Pastoren, diese Freiheit im vorzüglichen Maße zu erkennen. Denn bei dieser Berufsschicht ist eine starke Beteiligung auch noch außerhalb der Religion an den Kulturfaktoren gegeben. Für den Pastor ist die wissenschaftliche Bildung ein unerläßliches Element. Und Schleiermacher ist der Meinung, daß die Kultur als das Zusammenspiel sehr verschiedener Kräfte nicht funktionieren kann, wenn es nicht so etwas wie einen Stoffwechsel gibt in den verschiedenen Provinzen und Regionen dieser komplexen Kultur, die da zusammengesetzt ist aus Staat, Kirche, Wirtschaft und Wissenschaft. Und diese Beziehung zwischen Kirche und Wissenschaft ist etwas, was Schleiermacher in der Tat außerordentlich am Herzen liegt. Und das kommt erst recht zu

Tage, nach dem die Vorherrschaft des Staates im kirchlichen Leben für ihn zu einer Gefahr zweiter Ordnung herabgesunken ist, angesichts einer ganz neuen Bewegung, die sich spätestens in den zwanziger Jahren für ihn als eminent bedrohlich in den Vordergrund schob, nämlich diese neopietistische, diese Erweckungsbewegung, die mit einem sehr starken dogmatischen Anspruch auftrat und charakterisiert war durch eine radikale Ablehnung all dessen, was als wissenschaftliche Forschung bisher noch für das Theologiestudium und die Ausübung dieses Berufs von Relevanz gewesen ist. Eine dezidierte Wissenschaftsfeindlichkeit war das, was Schleiermacher spürte und was ihn auch von diesen Kreisen in Berlin fernhielt. Zu einzelnen Vertretern dieser Bewegung unterhielt er persönlich durchaus gute Beziehungen, seine Frau schickte er regelmäßig zu dem Prediger Hermes in die Gertraud-Kirche, also nicht in die Dreifaltigkeitskirche, wo er predigte, Aber Hermes war offenbar auch von kollegialer Natur im Unterschied zu dem Pfarrer Jaenicke, der in der Bethlehemskirche durchaus gegen den ketzerischen Schleiermacher in der Dreifaltigkeitskirche predigen konnte und seine Zuhörer warnen konnte, in diese Kirche zum Gottesdienst zu gehen. Die Position war hier von einer kräftigen Militanz auf der einen Seite und einer Friedfertigkeit auf der anderen Seite. Ungeachtet dieses Unterschieds ist das Mißtrauen gegen das, was Wissenschaft ist, in diesen Kreisen eminent groß. Und Schleiermacher sieht genau in dieser Aversion gegen wissenschaftliche Forschung die größere Gefährdung des kirchlichen Lebens als eine Einflußnahme von Seiten des Staates. Deshalb kann er sich dann auch zunächst mit den staatlichen Reformbestrebungen des Kirchenwesens arrangieren, um diese andere Gefahr, die er heraufziehen sieht, abzuwehren. In diesem Zusammenhang, meine ich, wird bei Schleiermacher etwas deutlich, was in der Konkretion seiner Theorie auf die spezifischen Verhältnisse in einer Disparität zu dem, was er in der Idee der Kultur meint fassen zu können, nämlich eine totale, völlige Ausgewogenheit der verschiedenen in ein und derselben Kultur zusammenwirkenden Potenzen. Wenn wir einmal diese vier Hauptkräfte, die er in seinem Kultur und Gesellschaftsbegriff zusammenfaßt, mit den Begriffen Staat, und ich möchte jetzt den Begriff

"freie Geselligkeit" mit Wirtschaft wiedergeben, Ökonomie. Denn es geht dabei um Eigentum und Besitz und dem Umgang mit demselben. Wenn also Staat, Wirtschaft, Wissenschaft und Kirche die vier Grundkräfte der menschlichen Gesellschaft sind, so war seine Auffassung, daß diese vier Kräfte in völliger Parität ein gemeinsames Ziel verfolgen, nämlich die Vervollkommnung, die Vollendung jeder Besonderheit in diesen Potenzen und daß es darüber nicht zu einem lebensgefährlichen Konflikt, nicht zu einer bedrohlichen Kollision kommen muß, sondern der Natur dieser Kräfte ist es eigen, daß sie auf der einen Seite koalitionsfähig sind und auf der anderen Seite nicht in die Notwendigkeit geraten, miteinander zu kollidieren. In der historischen Wirklichkeit sieht das nun freilich anders aus, die erste Begegnung, die ihm dabei eine veränderte Stellungnahme aufnötigte, war auf der einen Seite und zunächst im abgeschwächten Maße, die Bevormundung der Kirche durch den Staat, vor allem aber diese Tendenz zu einer gewissen klerikalen dogmatischen Verhärtung einer bestimmten Partei innerhalb des Kirchenwesens selbst. Hier fürchtete Schleiermacher so etwas wie einen Abbruch der Beziehungen von Seiten der Kirche und der Religion gegenüber den übrigen Kräften, die an der Gestaltung der Kulturgesellschaft mitwirken. Diese Kreise verweigerten buchstäblich die Kommunikation, und diese Verweigerung ist so etwas ähnliches wie das sich Ablösen von den Lebenskräften des Gesamtlebens überhaupt.

Und hier meint Schleiermacher, muß die Kirche und muß die Theologie kräftig gegensteuern. Das Bild, das er gebraucht ist, daß, wenn er, so meint er, so sei er von Natur aus veranlagt, wenn er merkt, daß in den Schichten, in denen er mit anderen sitzt, die eine Seite ungleichmäßig belastet werde, daß er dann die Neigung habe, mit allen Kräften auf die andere Seite zu springen, um es wieder auszubalancieren. Das bedeutet dann auch Entgegensetzungen und unter Umständen auch Konflikte, nicht aus Lust an dem Streit und Lust an der Polemik, sondern genau um sozusagen das Schiff auf Kurs zu halten und nicht aus dem Ruder laufen zu lassen, geschweige denn kentern zu lassen. In diesem Bestreben aber hat Schleiermacher zunehmend die Komponente der Wissenschaft als etwas für die Kirche und den

christlichen Glauben unerlässlich notwendiges in den Vordergrund gestellt, so daß mit seinen Interessen an der Förderung christlicher Frömmigkeit in dem neuzeitlichen Gesellschaftswesen einhergeht eine mindestens ebenso große Interessiertheit an der Kooperation zwischen Kirche und Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Element, das zu den Lebensbedingungen einer modernen Religionsgemeinschaft wie dem Christentum unerlässlich hinzugehört. Diese Betonung, wird man sagen müssen, entspricht nicht völlig dem Prinzip einer völlig ausgewogenen Struktur der verschiedenen Gesellschaftskräfte, sondern hier legt Schleiermacher unzweideutig ein sehr hohes Maß an Bedeutung auf die Wissenschaft als zum Beispiel auf die freie Geselligkeit oder auch sogar, was den Staat anlangt. Im Gegenteil, Schleiermacher ist sogar geneigt, um der Wissenschaftsfeindlichkeit in Kreisen des Kirchenwesens entgegenzutreten zu können, die Allianz der Kirchen mit dem Staat zu befürworten, unerachtet der Ausgangsposition des Strebens nach größerer Selbstständigkeit. Die Bedrohung der Wissenschaft ist lebensgefährlicher für die Kirche als eine gewisse Vormundschaft und Oberaufsicht von Seiten des Staates. Deshalb befürwortet er eher eine Allianz der Kirche mit dem Staat, als daß er die Wissenschaftsfeindlichkeit eine bestimmende Größe im kirchlichen Wesen sein läßt. Und dennoch ist Schleiermacher auf der anderen Seite, und das ist der Punkt, den wir jetzt noch zu betrachten haben, ist Schleiermacher sehr wohl hellichtig zu erkennen, daß diese Beziehung alles andere als problemlos ist. Im Gegenteil, Schleiermacher meint, daß eine Zeit bevorsteht, in der es für das Christentum um eine erneute außerordentlich ernsthafte Auseinandersetzung gehen wird mit den neu aufkommenden Wissenschaften. Er spürt offenbar im Jahre 1829 bereits, daß der Wind sich gedreht hat. Nicht mehr die spekulativen Entwürfe des deutschen Idealismus werden die wissenschaftliche Diskussion beherrschen, sondern daß eine andere Art von Wissenschaft im Vormarsch begriffen ist und dabei ist, die dominierende Rolle überhaupt zu spielen. Der Stimmungswechsel ist frappant. 1799 als er seine „Reden“ schrieb, schrieb er sie nämlich in der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Neuzeit einer religiösen Blüte. Und so wurde er auch verstanden von seinen

Freunden. Novalis begrüßte in ihm gewissermaßen den Propheten der neuen Religiosität. 1829 sieht er nicht eine Blüte des religiösen Lebens voraus, sondern eine eminent ernsthafte schwerwiegende Krise der Religion des Christentums. Eine Krise, wie sie, meint er, der Kirche von seiten der Wissenschaft bisher noch gar nicht beschieden worden ist. Die Streitigkeiten der Aufklärungphilosophie gegen das Christentum waren im Vergleich dazu harmlos. Denn diese Gegensätze der Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts waren eher philosophische Dogmen, die gegen die kirchliche Lehre gesetzt wurden, als daß diese Positionen den Anspruch auf allgemeine Wissenschaftlichkeit mit Ernst erheben konnten.

Im 19. Jahrhundert - zu Beginn des zweiten Drittels – sieht Schleiermacher dagegen eine sich bereits konsolidierende Naturwissenschaft heraufziehen, die in den nächsten Jahrzehnten jedenfalls das Christentum mit großem Nachdruck und großer Ernsthaftigkeit auf die Probe stellen wird, inwieweit es fähig und in der Lage ist, sich gewandelten geschichtlichen Bedingungen auch noch entsprechend umzugestalten. Ist das Christentum und ist die evangelische Christenheit noch in der Lage und lebendig genug, um seine eigene Erscheinung - seine eigene geschichtliche Erscheinung - umzubilden, wenn sich die äußeren Bedingungen und Verhältnisse geändert haben? Der Punkt, von dem diese Infragestellung nach Schleiermachers Verständnis ausgeht, ist die empirische Naturwissenschaft von 1829. Er selbst hatte die Theologie begründet und fundiert in der spekulativen Ethik in klarer Unterscheidung von der Physik. In der Zwischenzeit ist offenbar in diesem Lebensalter Schleiermachers diese saubere Unterscheidung zwischen einer Grundwissenschaft der Ethik und einer Grundwissenschaft der Physik - mit entsprechenden empirischen Begleitwissenschaften - dahingefallen, gewissermaßen außer Kraft gesetzt worden und die empirische Naturwissenschaft setzt sich durch und nimmt keine Rücksicht auf philosophische Begrenzungen und philosophische Definitionen. Und von dieser Naturwissenschaft sieht Schleiermacher auch eine Tendenz ausgehen auf so etwas wie die Ausbildung einer allgemeinen Weltanschauung. Diese Tendenz steckt offenbar in den Naturwissenschaften drin. Und weniger von diesen

Wissenschaften in ihrer konkreten Ausübung fürchtet er die Problematisierung, als vielmehr von den weltanschaulichen Folgewirkungen, die von den Naturwissenschaften ausgehen, und um ihnen zu begegnen, muß das Christentum, muß das evangelische Christentum, speziell in eine präzise, in eine vernünftige Auseinandersetzung mit diesen neuen Wissenschaften eintreten, denn dieses evangelische Christentum kann nicht, wie der römische Katholizismus, mit äußeren Verwaltungsmaßnahmen gegen all diejenigen vorgehen, die sich nicht mit einem zum höchsten verpflichtenden Prinzip erhobenen Satz der Kirchenlehre einverstanden wissen. Mag es mit dem Selbstverständnis der römischen Kirche vereinbar sein, diejenigen, die im Widerspruch zu seiner Lehre stehen, von sich auszuschließen, in dem Binnenraum ein absolut gebietendes kirchliches Dogma aufzurichten, so ist dieses Verfahren für das evangelische Christentum schlechterdings ausgeschlossen.

Das bedeutet aber, daß sich das evangelische Christentum auch nicht in einen windgeschützten Raum zurückziehen kann, sondern diesem Christentum bläst der Wind der Geschichte ins Gesicht und das heißt: es ist zu einer permanenten Revision seiner Lehrsätze genötigt. Und Schleiermacher meint, daß man bereits zu seiner Zeit ausmachen könne, wo eine neue Klärung herbeigeführt werden muß. Es ist für ihn vom evangelischen Christentum gefordert, daß es sein Verständnis von Schöpfung von Grund auf neu bedenkt und daß es dabei sich freimacht von Vorstellungen, die zwar in der Vergangenheit mit dem Erkenntnisstreben der menschlichen Vernunft in Übereinstimmung war, mittlerweile aber von diesem menschlichen, vernünftigen Erkenntnisstreben überholt und auf eine neue Ebene geführt worden sind. Es muß deshalb auch das Bestreben des christlichen Glaubens, der christlichen Frömmigkeit sein, diese überholten und überlebten Vorstellungen hinter sich zu lassen und sich nicht in die Gefangenschaft von Traditionen zu begeben, die ihm das freie Selbstgestalten zunehmend verwehren. Der Begriff des Wunders ist ein Begriff, der in der überkommenen Form notwendigerweise nach Schleiermachers Verständnis

in Widerspruch zur wissenschaftlichen Forschung, zur wissenschaftlichen Erkenntnis gerät und in diesem Widerspruch nicht bestehen kann. Und so, wie diese Kategorie der Schöpfung als überholt gedacht werden muß, so muß auch die Kategorie des Wunders als nicht mehr mit dem Geist der neuen Wissenschaft vereinbar festgestellt werden. Das bezieht sich vor allem auf die Geschichte des Erlösers, die Geschichte der göttlichen Offenbarung in der Gestalt des Erlösers, denn hier ist die Überlieferung von der Art, daß eine vernichtende Alternative sich aufzutun scheint, sofern nämlich auf der einen Seite die Möglichkeit sich eröffnet, die überkommenen Berichte der Evangelien an dem geltenden Kanon historischer Tatsächlichkeit zu messen und dann fast pauschal feststellen zu müssen, daß diese evangelischen Berichte allesamt in das Reich der Fabeln gehören, so daß das Christentum in die Verlegenheit gerät, daß es nicht etwas aus dem Wesen Gottes Gewordenes sei, sondern daß es aus dem Nichts geboren sei. Oder aber -meint Schleiermacher - man begibt sich in die Situation, und nimmt die Herausforderung ernst, die von der Wissenschaft ausgeht, und akzeptiert auch den Kanon der Tatsächlichkeit. Dann aber muß man es dulden, daß alles, was in der Kirche und was von der Frömmigkeit als tatsächlich behauptet wird, auch dem Prinzip der Analogie genügt. Denn das Tatsächliche ist dasjenige, das nicht nur in einem begrenzten Bereich der Heilsgeschichte seine Wahrheit und Wirklichkeit hat, sondern "tatsächlich" ist die Kategorie, die für den Gesamtbereich des natürlichen wie des geschichtlichen Seins Gültigkeit besitzt. So daß, was in dem speziellen Bereich der Religion als Tatsache behauptet ist, sich in dieser Tatsächlichkeit auszuweisen hat durch von der Theologie beizubringende Analogien mit Wirklichkeiten jenseits des Bereichs der Religion und der speziell christlichen Offenbarungsgeschichte.

Diese Alternativen, sich also entweder auf den Boden der allgemeinen Tatsachen zu stellen, oder sich ins Reich der Fabeln verweisen zu lassen, das ist das drohende Schicksal des evangelischen Christentums, wenn es nicht bereit ist und in der Lage, seine Hauptkategorien - nämlich die Kategorie Schöpfung und Wunder - zu revidieren, neu zu gestalten. Und die Frage ist - nicht für Schleiermacher, meint er, -

wohl aber für die nächsten Generationen, und er rechnet dabei mit so etwa drei bis vier Generationen von 1830 an, und fragt seinen Schüler Lügge (phon.) wie denn wohl die Einstellung sein werde und welchen Weg diese neue Generation evangelischer Christen und Theologen einschlagen wird. Für Schleiermacher zeichnen sich verschiedene Möglichkeiten ab, Möglichkeiten hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft, von christlichem Glauben und wissenschaftlicher Bildung: Die eine Möglichkeit, die er sich abzeichnen sieht, wird verkörpert durch den von ihm mit so großem Mißtrauen betrachteten klerikalen Zweig innerhalb der kirchlichen Parteibildung, und diese Verhältnisbestimmung ist gekennzeichnet durch ein scharf antithetisches Verhältnis der Religion gegen die Wissenschaft. Es ist nicht nur ein Unterschied in der Wesensart zwischen Religion und Wissenschaft, sondern hier setzt sich die religiöse Bewußtseinslage in einen dezidierten, in einen aggressiven Widerspruch zur Wissenschaft, sie begibt sich sozusagen in eine absolute Verteidigungsstellung und verweigert jeglichen Kontakt mit der Wissenschaft. Die Konsequenz, die Schleiermacher bei dieser schroffen Antithetik, die dann von der Religion ausgeht, fürchtet, ist, daß die Religion, das Christentum in eine totale Blockade durch die Wissenschaften gerät. Und der Widerspruch der Religion gegen die Wissenschaft provoziert den antireligiösen Standpunkt der Wissenschaften mit Folgerichtigkeit. Wenn sich das Christentum nur feindlich zu den Wissenschaften verhalten kann, dann muß die nächste Reaktion, die zu erwarten ist, die sein, daß die Wissenschaft mit ebensolcher Schärfe auch gegen diese wissenschaftsfeindliche Religion sich kehrt. Und Schleiermacher fürchtet, es könne dies eine Möglichkeit, eine historische Möglichkeit werden, daß der Knoten der Geschichte, wie er sagt, so auseinandergeht, daß das Christentum mit der Barbarei Hand in Hand geht, weil es die stärkste Kulturmacht der Neuzeit verschmäht, nämlich die Wissenschaft, während auf der anderen Seite diese Kulturmacht der Wissenschaft zusammengeht mit dem Atheismus, mit dem dezidierten Unglauben. Und dies hält nun Schleiermacher für alle Beteiligten, für die gesamte

menschliche Kultur für eine unerträgliche Entwicklungsmöglichkeit, der nicht konsequent und schnell genug gesteuert und gewehrt werden kann.

Wenn diese Antithetik in der Verhältnisbestimmung, wie sie in bestimmten Kreisen der damaligen Zeit sich abzeichneten, als eine schlechterdings inhumane und unchristliche und areligiöse darstellt, so kann nur eine Lösung in Betracht kommen, in der die Negativität der Antithese aufgehoben ist. Aber hier kann nach dem Verständnis Schleiermachers denn auch des Guten zu viel geschehen. Es kann die destruktive Antithese sehr leicht in das Gegenteil einer nicht weniger destruktiven Synthese umschlagen. Und die beiden Typen, die ihm dabei vor Augen stehen, sind auf der einen Seite eine total historisierte Theologie und er verdeutlicht diese total historisierte Theologie mit Bezug auf die Person des Erlösers, von der dann zu sagen ist, daß sie nichts anderes mehr zu erkennen gebe als den Umriß eines jüdischen Weisen aus der Zeit des römischen Imperiums oder ein simpler Landrabbiner. Das wäre die Gestalt, zu der die Person des Erlösers herabsinkt bei einer radikal rationalistisch-historischen Betrachtungsweise, und dann kann er zwar als ein noch achtens- und schätzenswerter Lehrer, der gelegentlich auch brauchbare Sprüche hinterlassen hat, die sich noch als bewiesen und modo je und je handhaben lassen, ohne daß dabei aber eine tatsächlich ursprünglich prägende Kraft von dieser Gestalt ausgeht. Solche edlen Figuren findet der moralisch Beflissene auch in anderen Religionen, auch in anderen Kulturen. Diese Historisierung und die Herabziehung der christlichen Überlieferung und Lehre auf das Maß dessen, was in der Empirie sich ausweisen läßt, diese eine Seite wird konterkariert - jedenfalls noch zu Zeiten Schleiermachers - durch eine Bewegung, die den Empirismus dieser historischen Theologie scheinbar radikal und total entgegengesetzt, nämlich durch die Bewegung der spekulativen Theologie, wie sie sich an die Schule Hegels angeschlossen hat - etwa in der Gestalt seines Berliner Kollegen Phillip Marheinecke, ein Theologe aus der Schule Hegels, und geradezu ein programmatischer Verfechter des Gedankens der spekulativen Theologie, in der die Theologie zu dem Rang einer echten und reinen Vernunftwissenschaft erhoben und emporgeläutert wird, und

Schleiermacher meint, daß dies auf den ersten Blick vielleicht etwas Imponierendes an sich haben könnte, wenn nämlich solche Haupt- und Grundsätze aufgestellt werden, wie die, daß es in der Offenbarung darum gehe, daß die ursprüngliche Untrenntheit und die ursprüngliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur an den Tag käme. Oder - ein anderer Satz von Marheinecke, den er auch zitiert -, daß die göttliche Natur so etwas wie die ewige Wahrheit der menschlichen Natur sei, während umgekehrt die menschliche Natur die zeitliche Wirklichkeit der göttlichen Natur sei. Eine innige Verbindung beider, und dies in schlechthinniger Universalität und Allgemeinheit. Diese Grunderkenntnis, diese ideale Erkenntnis ist so etwas wie der Gehalt, der sich in der historischen Überlieferung des Christentums einen zeitbedingten Ausdruck verschafft hat. Und Schleiermacher meint, daß mit diesen Sätzen, mit diesen Hauptsätzen die da aufgestellt werden, unter Umständen in der Tat so etwas zum Ausdruck gebracht werden könne, wie das, was man als das Wesen des Christentums aufzufassen habe. Aber er meint auch deutlich den Punkt ausmachen zu können, wo diese Vereinbarkeit der spekulativen Theologie mit dem Wesen des Christentums ein radikales Ende findet. Nämlich an dem Punkt, wo die Überzeugung von der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens von dieser spekulativen Theologie nicht etwa an die Gestalt des Erlösers, auf den der christliche Glaube unveräußerlich bezogen ist, rekurriert, sondern wenn die Gewißheit dieser religiösen Wahrheit gegründet wird auf die Idee von Gott und Mensch, auf den reinen, spekulativen Begriff der Einheit und der Verbundenheit des Absoluten und des Endlichen in den Menschen, so daß dann in dieser spekulativen Theologie die Behauptung die ist: die objektiven Inhalte mögen in der Tat auch ihre gegenständliche Darstellung und Erscheinung in der Geschichte Jesu Christi gefunden haben. Aber die Gewißheit, daß diese gegenständlichen Vorstellungen in der Tat wahre Vorstellungen sind, diese Gewißheit gründet sich exzeptionell auf das rein spekulative und an keine historische Überlieferung, an keine Empirie gewiesene Idee der beiden Naturen. Und da sagt Schleiermacher: dies ist dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens so diametral zuwider, daß sich damit diese Theologie selbst

aus dem Geschäft zieht. Denn zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens gehört, daß seine Gewißheit genau an nichts anderem hängt, als an der Person des Erlösers. Es ist nämlich die Gewißheit, daß von diesem Erlöser die Befreiung aus dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit erfolgt. Diese Gewißheit des christlichen Glaubens aber ist eine mit diesem spekulativen Interpretament nicht vereinbare Gewißheit und deshalb meint Schleiermacher, könne er bei allem Verständnis für den hohen Wert der spekulativen Wissenschaft dennoch dieser Theologie unmöglich die Anerkennung zuteil werden lassen, eine legitime christliche Theologie zu sein und darzustellen. In diesen beiden Formen, im Historismus wie in der spekulativen Theologie sieht Schleiermacher eine Übersetzung von religiösen Gehalten in reinen oder empirischen Verstandesbegriffen sich vollziehen. Und so wie im ersten Falle die abstrakte Entgegensetzung das Elend gewesen ist, das diese Position unannehmbar gemacht hat, so ist in diesen beiden, im historischen und spekulativen Fall, ist es die abstrakte Identifizierung, die für Schleiermacher nicht in Betracht kommen kann. Denn, so lautet seine These, so gewiß der Gehalt und der Sinn der christlichen Frömmigkeit ein nicht an bestimmte Erscheinungen und bestimmte Grenzen an diesen Kosmos gebundene Realität ist, so gewiß ist der universale Sinn der christlichen Frömmigkeit mit der individuellen Person des Erlösers unzertrennbar verknüpft. Und diese unzertrennbare Verknüpftheit impliziert die schlechthinige Unableitbarkeit des Gehalts der christlichen Religion aus einem allgemeinen. Noch nie hat eine Wissenschaft es zu Wege gebracht, etwas schlechterdings Individuelles, welches jegliche Pluralität von sich ausschließt, selbst auch die Möglichkeit noch einmal vorzukommen ausschließt, eine solche Individualität läßt sich nicht aus einem Begriff ableiten. Die Unableitbarkeit, die Unmöglichkeit also der Deduktion ist mit dem Begriff des individuellen Wirklichen untrennbar zusammengebunden und verknüpft. Und die Tatsache der Bindung des christlichen Glaubens an eine solche individuelle Realität verweigert es schlechterdings der spekulativen Wissenschaft, hier eine totale Bestimmung durchführen zu können. Schleiermachers eigener Versuch ist, und das ist das Angebot, das er gewissermaßen als dritten

Weg eröffnen möchte, neben einem solchen klerikalistisch-dogmatischen und einem solchen synthetisierenden historischer oder spekulativer Provenienz, er möchte einen dritten Weg unternehmen, der weder dem Modell der Antithese noch dem Modell der Synthese folgt. Man könnte vielleicht sagen, er strebt eine Lösung an, die sich an das Muster von Calcedon anlehnt. Es soll gewissermaßen auf der einen Seite ungetrennt und ununterschieden sein, das ist die Antithese gegenüber solcher dogmatistischen radikalen Antithetik. Und zugleich aber muß auch festgehalten werden, die Beziehung ist von der Art, daß hier keine Verwandlung stattfindet und auch keine Vermischung. Das ist die Antithese, die gegenüber einer leichtfertigen Identifizierung des Wesens der Religion mit dem Wesen der Wissenschaft und der Philosophie stattzufinden hat. Die Position, die Schleiermacher anstrebt, ist, so könnte man sagen, die Position einer konsequenten Neutralität. Keine Feindseligkeit aber auch keine Fraternalisierung zwischen Religion und Wissenschaft. Und hier wiederholt er in gewisser Weise das Motiv, das er zu Beginn seines Wirkens ausgesprochen hat, nämlich die schlechthinnige Absage an so etwas wie die Verbindung oder Vermischung von Religion und Methaphysik, hieß es damals. Jetzt heißt es Religion und Wissenschaft können unmöglich in eins gesetzt werden. Aber so wenig wie sie in eins gesetzt werden können, können sie aus einem gemeinsamen kulturellen Kontext rausgerissen werden. Die Beziehung zwischen diesen Größen ist vielmehr zu bestimmen in der Weise, daß ihnen allesamt, nicht nur diesen beiden, sondern auch den übrigen Potenzen der kulturellen Menschheitsgesellschaft, daß ihnen auf der einen Seite eine Unabhängigkeit ihres Wesens eignet, die von allen auch respektiert und anerkannt werden muß. Interpendenz ist eine Bestimmung, die sowohl der Wissenschaft als auch der Religion zukommt, Aber Koexistenz ist die notwendige zweite Bestimmungsgröße, die beiden ebenfalls zuteil werden muß. Eine nicht zu Koexistenz fähige und bereite Religion setzt sich ebenso ins Unrecht wie eine diese Koexistenz verweigernde Wissenschaft. Denn in beiden Fällen handelt es sich um illegitime Grenzüberschreitung, durch die diese

Disziplin aus ihrem Metier herausgeführt wird. Und für die evangelische Christenheit meint Schleiermacher dieses Programm aufstellen zu müssen einer konsequenten Neutralität, mit der nur fortgesetzt werde, was in der Reformation nach seiner Auffassung bereits begonnen hat. Und mit seiner Programmatik versteht sich Schleiermacher in der Tat als ein Treuhänder der reformatorischen Erbschaft. Denn als das bedeutsamste Handeln der Reformation erachtet er, daß dort die Grundlagen geschaffen worden seien für einen, wie er sagt, ewigen Vertrag zwischen dem Geist der Wissenschaften, der freien Forschung und dem religiösen Bewußtsein der christlichen Frömmigkeit. Es ist das unvergeßliche Verdienst der Reformation, die Wissenschaft aus der Bevormundung der Kirchenlehre befreit zu haben und zugleich damit auch die Wissenschaft der Kirchenlehre von einer ihr selbst fremden und ihrem Wesen zuwiderlaufenden Bestimmung freizumachen. Die Zeit vor der Reformation lebte in der Befangenheit der Nichtunterscheidung von kirchlicher Lehre, von dem Sinn kirchlicher Lehre und dem was echte Wissenschaft ist. In der Reformation ist diese Differenz ins allgemeine öffentliche Bewußtsein getreten und damit sind die Voraussetzungen geschaffen, hier tatsächlich befriedete Verhältnisse herzustellen. Und es kommt nach Schleiermacher Verständnis nur darauf an, diese klare Distinktion, die de facto vorliegt, vielleicht da und dort in einem höheren Maße verschüttet, im allgemeinen Bewußtsein vorhanden ist, nun auch in der Kirche zu pflegen und sozusagen das wesenhafte Selbstverständnis der Frömmigkeit von dem Bewußtsein zu unterscheiden, mit dem sie Beziehung hält und in Kontakt steht zu den sie umgebenden kulturellen Realitäten. Für die evangelische Christenheit also käme es nun darauf an, die befriedete Relation herzustellen, einen Bezug der konsequenten Neutralität, worin die freie Wissenschaft den christlichen Glauben ebensowenig an seiner Realisierung hindert wie der christliche Glauben den Forschungen der neuen Wissenschaft sich in den Weg stellt. Die Beziehung ist auf diese doppelte Negativität eigentlich aufgebaut, ist nicht eine positive Relationsbestimmung, sondern es ist nur die Maßgabe echter wissenschaftlicher Forschung und echter christlicher Frömmigkeit. Sie stimmen beide in dieser formalen Negativität

überein, daß weder die Frömmigkeit die Wissenschaft noch die Wissenschaft die Frömmigkeit ihrem Wesen hindert, also nicht hindern muß, so daß, wo immer Störungen auftreten, sie niemals aus dem Wesen der Frömmigkeit oder der Wissenschaft hätte hervorgehen können, sondern wo diese Störungen auftreten, handelt es sich um Zufälligkeit, die nicht aus Wesensgründen vorliegen. Was nicht aus Wesensgründen in der Geschichte ist, revidierbar und veränderlich, ist veränderlich vor allem in Richtung oder in Angleichung des Dasein, das in der Geschichte auftritt, an das, was ihm als Wesen zugrunde liegt. Eine Verunreinigung der Frömmigkeit, wenn sie sich in Gegensatz zur Wissenschaft setzen muß und ein Ausweichen aus der Bahn strenger wissenschaftlicher Forschung, wenn sie mit als von ihrem Wesen erachtet einen schroffen antireligiösen Kurs.

Das ist so etwas wie der Generalvertrag, auf dem Schleiermacher meint passieren zu können. Ein kommensurables Verhältnis zwischen der überlieferten christlichen Frömmigkeit in Europa und der neuen von Wissenschaft primär bestimmten Kultur in diesem Europa. Und mit diesem Vermächtnis hat er die nachfolgenden Generationen der protestantischen Theologie entlassen. Was dabei freilich von ihm, wenn ich recht sehe, nicht mehr in vollem Umfang realisiert worden ist, ist die Tatsache, daß sich in den Jahren von 1799 bis 1829 bereits eine erhebliche und sehr zentrale Verwandlung im Begriff von Wissenschaft ereignet hat. Er selbst deutet es nur indirekt an, dort wo er eine historistische Theologie gegen eine spekulative Theologie. Jene erste hat ihre Orientierung an dem neuen Typ empirischer Naturwissenschaft und an dem neuen Typ einer Orientierung und Basierung wissenschaftlicher Erkenntnis auf so etwas wie allgemeiner Erfahrung. Die spekulative Theologie nach Marheinecke orientiert sich nicht an der Empirie, sondern an der begrifflichen Konstruktion der Philosophie.

In dem Gegensatz von historischer und spekulativer Theologie zeichnet sich der Verfall ab, der sich im Feld der Wissenschaften abgezeichnet hat, nämlich das Auseinandertreten von Philosophie auf der einen Seite und von empirischer Wissenschaft auf der anderen Seite und vielleicht noch diese Unentschiedenheit in der Zeit.

Schleiermacher hat in der Folgezeit zunehmend eine eindeutige Bestimmtheit dahingehend erfahren, daß der Begriff der Wissenschaft dem neuen heraufziehenden Typus dieser empirischen Wissenschaften, die nun nicht mehr, wie das noch für Schleiermacher selbst gegolten hat, durch ihren Zusammenhang mit der Philosophie legitimiert wird, sondern das Legitimationsfeld für diese neue Wissenschaft, also die empirische Wissenschaft, liegt in einer anderen Richtung. Und diese Richtung hat sich angezeigt, auch schon zu Zeiten Schleiermachers in einer gewissen Tendenz der Wissenschaft hin zum Staat und des Staates zur Wissenschaft. In der Rechtsphilosophie Hegels ist es unübersehbar, wie da die Wissenschaft und der Staat als die beiden in Elementen der Allgemeinheit übereinstimmenden Größen in den Blick genommen werden, auf deren Kooperation so etwas wie die Stabilität des gesellschaftlichen Lebens aufzufrühen muß. Politik und Wissenschaft macht im Verein. Was Hegel nicht gesehen hat, ist die Verbindung von bürgerlicher Gesellschaft und Wissenschaft. Allerdings wird man sagen können, ist bei ihm schon das kritische Moment gegenüber der Gesellschaft als Konstituens im Spiel, wo er so etwas wie die Koalition von Staat und Wissenschaft verlangt. Denn nur die vereinigten Kräfte und Mächte sind in der Lage, das sich ausdehnende Wesen oder Unwesen der bürgerlichen Gesellschaft zu bändigen.

Davon ist bei Schleiermacher in dieser Form noch nichts zu spüren. Hier ist anscheinend, würde ich meinen, eine noch bestehende ältere Koalition für ihn Richtung weisend. Er empfindet noch nicht den Antagonismus zwischen empirischer Wissenschaft und Philosophie, obwohl er de facto notieren muß, hier gibt es mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit durchaus antithetische prinzipielle Positionen, die nicht nur auf zufällig verschiedenen Ausgangspunkten beruhen. Und diese Überspringung oder diese Abwendung des inneren Widerspruchs, der sich aufzutun beginnt im Begriff der Wissenschaften, dieser innere Widerspruch muß sich dann auch für christliche evangelische Theologie im eminenten Maß auswirken. Denn, wenn Schleiermacher für diese Theologie den Charakter der Wissenschaftlichkeit fordert, so bleibt die Frage unentschieden, die er offen läßt, und die er ebenfalls

zum Vermächtnis der evangelischen Theologie gemacht hat, nach welchem Typus von Wissenschaft eigentlich evangelische Theologie sich zu orientieren und auszurichten hat. Nach dem neuen Typus der empirischen Naturwissenschaft oder ist ihr da schon tatsächlich das Lied gesungen, das Schelling angestimmt und Schleiermacher in der Frühzeit auch aufgenommen hat, daß der Boden des Empirismus ein schlechterdings für die Theologie nicht in Betracht kommender Boden ihrer Konstitution ist. Auf dem Boden der Empirie, auf dem Boden der allgemeinen Erfahrung kann keine Theologie als Wissenschaft sich aufbauen.

Das würde bedeuten, daß Theologie sich an dem anderen Typus einer philosophischen Wissenschaft hätte orientieren müssen, um diesen ihren Charakter zu erhalten. Das hat Schleiermacher gewissermaßen in seiner Lebensarbeit sich so zu eigen machen können, daß er dies wie ein. Selbstverständlichkeit wohl meint, Weitergeben zu können. In Wirklichkeit ist nach ihm kaum noch jemand aufgetreten, der diesen Begriff, den emphatischen Begriff von philosophischer Wissenschaft als einen solchen gedacht hätte, der in der evangelischen Theologie, wenn ich so sagen darf, gerettet werden muß gegen seinen Widerspruch, der ihm zuteil geworden ist durch den neuen Begriff der empirischen Wissenschaft. So daß evangelische Theologie nicht nur die Aufgabe dann gehabt hätte, daß Glaubengut der reformatorischen Kirchen zu wahren, sondern in eins damit, und nur so hätte sie dieses Glaubensgut wahren können im Selbstverständnis Schleiermachers, wenn sie auch diesen alten klassischen Vernunftbegriff von Wissenschaft in sich aufgenommen hätte, gewissermaßen eine Heimstatt gegeben hätte in einer eigentümlichen Umkehrung dessen, was Hegel von der Philosophie behauptet hat, daß die Philosophie nämlich die Religion in sich aufnimmt und bewahrt, nicht etwa zerstört. So hätte hier auf der Linie Schleiermacher eigentlich das Umgekehrte erfolgen müssen: die bewußte Erarbeitung und Einbeziehung des Elementes der Philosophie als eines Wahrheitsträgers in die Gestaltung und Explikation der evangelischen Theologie. In seinem eigenen Lebenswerk sind die Ansätze in dieser Richtung nicht zu verkennen, aber

es hat offenbar zu dem ausdrücklichen Vermächtnis gehört, das er dem 19. Jahrhundert auf den Weg gegeben hat, wo man sich dann sehr schnell, und bei Ritschl explizit, auf den Boden der Tatsachen gestellt hat mit allen Konsequenzen, die auf dem Boden der Tatsachen gedeihen.

Ich habe also ihnen natürlich von Schleiermacher nur einen fernen Eindruck vermitteln können in diesem Semester, das durch mannigfache Mühseligkeiten reichlich gestört verlaufen ist. Ich empfinde das selbst als sehr nachteilig und es tut mir leid, aber wenn wenigstens ein ferner Abglanz des Schleiermacher zu Ihnen gedrungen wäre, wäre ich schon recht zufrieden. Und wenn dieser Abglanz bewirken würde, daß Sie neugierig auf Schleiermacher geworden sind und dann doch da und dort trotz der Schwierigkeit der Lektüre danach greifen und sich ein wenig bezaubern lassen, dann könnte ich mit dem Semester im Ganzen doch zufrieden sein. Sie könnten es auch sein.

In diesem Sinne möchte ich mich von ihnen verabschieden und ihnen schöne Ferien wünschen.