

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 vorge stellt werden, der nach dem Prinzip der Sittlichkeit handelt und von der Vergeblichkeit dieses Tuns durchdrungen ist. Eine pessimalische Moral, so meint Fichte, ist eine Aburteilung, das heißt, eben so sehr wie eine immoralische Religion eine Unertlichkeit in der modernen Welt ist. Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die mit einer falschen Hoffnung betruht, vorgebliche Moralität ohne Religion führt bestenfalls zu einer kühneren 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 ethische 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 ethischen Willens bestimmt wird. Bei Kant ist dieses eine Moment noch mitzuenthalten, 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. Belikant 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 Verprechen sinnlichen Glücks. Und dieses Moment der Endlichkeit hat Kant in seiner Zweckbestimmung eben nicht pregegeben, sondern war der Meinung, daß die Vollendung, der Endzweck, auch der ethische 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 im gleicher Weise umfassenden Wesens, das mächtig genug wäre, das Element sinnlichen Glücks zu integrieren in die ethische Vollendung, eine unverzichtbare Idee.

Für Fichte ist diese Endlichkeit wesentlich das kühere 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 hinreichend degradiert ist. Der Sittliche Endzweck Fichtes ist purifiziert, 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, woron sie eigentlich spricht. Sie operiert in Wahrheit nicht mit dem Primat der ethischen 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 ermet gemacht wird mit dem unbedingten Primat der Moralität, dann erweist es sich auch, daß eine solche pessimalische Einschnitzung, die Verzweiflung an Gott und Unsterblichkeit, und das heißt die Verzweiflung an der Sinnhaftigkeit ethischen Handelns, schlechterdings unmöglich ist.

Das moralische Subjekt ist ein solches, das gerade in Unberatenheit gegenüber den möglichen negativen Konsequenzen agiert und tätig ist. Das moralische Subjekt läßt sich genug sein an

dem Rechtum und deshalb kann Hegel auch diese Konzeption von Religion als die "Religion des fröhlichen Rechtums" bezeichnen. Die Religion, die deshalb als fröhliches Rechtum charakterisiert wird, will sie rückhaltlos ist. Sie ist so fröhlich, wie sie rückhaltlos ist, sie nimmt nämlich keinerlei Rücksicht auf eventuelle Konsequenzen. Deshalb keine vor den Fichtelmannern Sorge hatte und die Franzosen davor warnte, wenn eine Nation von Fichtelmannern entstünde, dann müßte mit der rückhaltlossten Moralität gerechnet werden, die man sich vorstellten 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 unangestastet bleiben von allen kühneren Naturbeistandhalten.

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 vorankommt Gewissensmaß, sich selbst zum letzten Zweck macht, dies wird konstruiert durch das Rechtum. Das Göttliche ist eine Ausgeburt des richtigen Tuns. Und dies, so meint er, ist das einzig mögliche Glaubensbekenntnis, unbefangenen zu vollbringen, was die Pflicht gebietet ohne Zweifel 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 einseitiger 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 verstandene Synonyme, 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 vernunftlos unmöglicher Begriff ist.

54

Die Position, die damit von Fichte eingenommen wird, ist verteilbar durchaus der Position, wie sie im Spinozismus aufleuchtet, 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 auftritt, ist hier bei Fichte reduziert auf dasjenige, was rational notwendig und was vernunftlos verantwortlich ist, und dann erweist es sich, daß diese überschließende Idee eines von der moralischen Weltordnung unterschiedenen Wesens ein spekulativer Überschuß, 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 Unmöglichkeit 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 Gewissensmaßen 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 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

55

172
Realität für sich in Anspruch nehmen kann, die natürliche Welt, während die andere in den Verdacht der schieren Ideallität hineingerät. Was für die Ideallität 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 Ideallität überwiegen? 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 ihm 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 pruludiert, 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 Willig 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 da der letzten Gestalt des metaphysischen Rationalismus mit seiner Verurteilung als Widerspruch gegen die Religion und gegen den wahren Glauben ergangen wie einer Prüfungsurteilung dessen, was sofort der neuen Geburt dieser moralischen Philosophie bei Fichte entgegengerichtet ist in einer anonymen Schrift aus dem Jahre 1799, woran sich dann eben die stattlichen Maßnahmen gegen den Philosophen geknüpft haben, die Schrift eines Vaters, in der er den studierenden Sohn in Jena vor dem

Vorwerkchen 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 hervorgerufen hat, die auf der Verbindung von Metaphysik oder Naturphilosophie und Religion basierend in das Zwielicht von weltlicher 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 Zwielicht 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 Spinozismus streift und im Atheismus streift 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 muß? Oder sind diese Zwänge, die hier bezeichnet werden, lediglich vorwurfshaft geküßerte 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 sittlichen Autonomie mit der Gottesvorstellung nicht in Übereinstimmung zu bringen sei. Um der Autonomie willen muß die Gottesidee getilgt werden. Das hieße, sichtlich geredet oder im Sinne der Gegner Fichtes geredet, hier wird noch einmal in einer späteren Zeit bestritten, 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 prahlerisch 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 Begründung 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 Apopte 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 es weder den Weg der Naturphilosophischen, noch den Weg der moralphilosophischen Begründung gegangen ist und damit ausgeschlossen und verfallen hat die eventuell dabei auftauchenden zwangsweligen Konsequenzen des Athanasius 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 einseitige Weise die frühe Auseinandersetzung des jungen Schleiermacher mit seinem Vater, als er in dem 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 Platimusstreit des jungen Schleiermachers darlegen.

Demn da wird deutlich, für diesen jungen Schleiermacher ist die Frage der Rationalität 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 zeichnete sich die Christologie als eine entscheidende Problemlkomponente in der Bestimmung dessen ab, was wahre Religion, was wahrer Glaube zu sein hat. In diesem Prozeß möchte ich dann in der nächsten Stunde fortfahren.

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 eigentlichen Lebensenergie der Religion zu suchen ist in ihrem unauswählbaren 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 führt 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 1,17 "Der Gerechte

in 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 un mittelbar 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 begleiteten ausfallen und aussehen mögen. Sodas die Entscheidung, das Rechte zu tun, der Entschaid, 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 wieder Garantie einer höchsten Macht und Weisheit enthält, der sich der Mensch vertrauensvoll überlassen kann, so enthält die moralische Konzeptbn, 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 heiligem 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 ~~Religion~~ Moral nicht nur als Religion zurechnen zu verstehen hat sondern als in Religion

Erstreckend rechtens interpretieren muß. Wenn der moralische Akt die gerechte Welt zum Horizont seines Entwurfs hat, so steckt darin auch schon zugleich, daß er die Macht der Moralität über alle Wirklichkeiten 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 unübelliche 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 steht aus, als sei dies so etwas wie eine schlechthinige 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 ^{mit} einander zusammen existieren können.

Mit Schleiermacher nun - und das ist der dritte Punkt unserer Überlegung nur historischen Situation - tritt ein Denker und ein religiöser Erlebender auf den Plan, der diese Alternative, wie mir scheint, nicht als eine ausschließende für seine Lebensartzeit 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 ist.

13. 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 Vorlaufenden und Vorspringendes an sich haben. In seiner Sglbetheiographie aus dem Jahre 1794, schildert Schl., daß er bereits in jungen Jahren, als erstmals die Stadt- schule, 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 vertrauen 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 Skeptis, daß es mit der ganzen Uebelieferung nichts sei, wollte er keinen vernünftigen Grund anführen sondern nur die Tatsache

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 ungunstigen 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 Schl. 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 herrnhutischen Brüdergemeinenehrlinge fand und aufgenommen wurde. Die Eltern beschloßen sich, nachdem sie sich sorgfältig umgesehen hatten, den jungen Schl. in die Schulen der Brüdergemeine einzusetzen und Schl. war damit auch durchaus und voll einverstanden, er freute sich auf diese Bildung, von der er nur das Beste behielt hatte und auch die kurzen Erfahrungen, die er in einem mehrwöchigen Aufenthalt in Gnadenfrei gemacht hatte, bestärkten ihn in dieser Erwartung. Kr trat 1783 in das Pädagogium der Brüdergemeine in Niesky, nördlich von Gßlitz ein. Es war eine Ausbildungsstätte für künftige Theologen der Gemeinde, eine Art von Studienkloster, das durch eine unterschiedene 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 Teil Erfahrung, gerade auch religiöser Art, von denen er sagt, sie haben 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 Eignung, die er damals erstmals erfahren hat, der religiösen Erfahrung, verdankt er es, 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 Selbsterfahrung 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 inne wird. Damit ist so etwas aufgerichtet wie eine Sperrre gegen den spekulativen Gedanken, als könne in einem unmittelbaren Akt der Selbstvergewisserung das Ich seiner zeitlosen Bestimmtheit, seines zeitlosen Seins inne werden. 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 Schl. 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 Geschichte als ohne Problemkonstellation, in der auch künftige Theorie und künftige Praxis ihren Ort haben müssen und nur in diesem Horizont ihre Ausweisung erfahren können. Bezeichnend ist es, daß er in dieser Zeit auch sich an so etwas erinnert wie die ersten religiösen Auseinandersetzungen und inneren 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 herrnhutische Bildungsstätte, bestand darin, daß er keine vorläufige Proportion herzustellen wußte zwischen den unendlichen Strafen, die die Menschheit durch ihren Fall sich zuzuziehen 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 erwartete hat, nämlich die Schwierigkeiten, die verbunden waren mit dem zentralen Lehrpunkt in der Theologie und Lebenspraxis der Brüdergemeine, 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 hat, 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 Schl., daß er zunehmend das, was seine Eltern an ihm früh bemerkten, nämlich einen

Über 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 Selbstgewalt in praktischer Hinsicht: mit der moralischen Fähigkeit ist es schlechterdings nichts. Auf diesen Nullpunkt ließen die feststehenden Bemühungen bei ihm offenbar hinaus, ohne daß sich bei ihm so etwas wie die kompensierende Kraft der übernatürlichen Gnadenwirkungen eingestellt hätte. Und das war das furchtbare Dilemma offenbar, in das in dieser Geschichte, in dieser Bildungsgeschichte, hineingeraten ist. Auf der einen Seite das tiefe Mißtrauen und das stets gestülpte Mißtrauen gegen die eigene Fähigkeit, gegen die eigene moralische Kraft, und auf der anderen Seite das verzweifelte Ausbehaupten 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 unabhängige 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 möchte zu entdecken, wie die Wirklichkeit dieser übernatürlichen Gefühle bei allen anderen nur nicht bei sich selbst. In den Gängen in den Gottesdiensten spürte er etwas von diesen übernatürlichen Gefühlen aber nicht in sich selbst, nicht als ein Element der eigenen Erfahrung, sondern als etwas, was ihm versagt, was ihm verschlossen blieb. Und mit diesem Zwiepaß zwischen der Erfahrung des eigenen Unvermögens und dem Gespür für die Notwendigkeit einer Überwindung dieses Gefühlsverfalls er dan. auch Nienky, um in das Seminar der Brüdergemeinde einzutreten nach Barby wechselte er im September 1785, wo in einer Art von Fakultät für die Brüdergemeinde 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 geistlichen Kuratils mit der strengsten geistlichen Zensur, die er auch sehr bald als eine Fessel und als eine Last empfinden mußte. Die Suche und die Abmischung nach dem übernatürlichen Gefühl, jene Jagd, die schon in Nienky begonnen hatte, setzte sich in Barby fort und zugleich damit verbunden, was davon unabtrennbar ist, das Streben nach dem vermissten Umgang mit dem, wie es in der Sprache des Herrnhutischen Pietismus hieß. Nur dort ist der wahre Glaube, wo dieser Umgang gepflegt wird und wo die nötigen und erlösenden Wirkungen dieses Umgangs auch verspürt werden in innerer Erfahrung. Er schildert den Aufenthalt in Barby als eine wachsende Zusammenschmürung des Knotens eines psychologischen Dramas, wobei er nicht nur die äußere Einschmürung und die äußere Abschließung gegenüber der Welt empfindet sondern wobei auch in seinen

Auszehrungen noch erkennbar wird, wie er und ein kleiner Teil seiner Studienfreunde, die mit ihm nach Barby von Nienky Übergewechselt waren, das 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 entscheidliche 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 längst nicht um dasjenige, was göttlich gewesen wäre, den Notstand der moralischen Subjektivität wirkungsvoll zu beheben. In dieser Situation kam es zu einer fortlaufenden Entfremdung gegenüber dem Lehrsystem der Herrnhutischen Gemeinde. Und, was am Anfang wie eine Insel der Bestimmung war, wurde zunehmend zu einer gefährlichen Belastung, zu einem gefährlichen Gefängnis, in dem sich Schl. 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 Schl., ein der damals noch in Halle tätig war, steht in einem ständigen Briefwechsel mit dem Neffen und beschränkt ihn in einem frühen Brief kurz nach dem Eintritt Schl. 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 öffentlichen Unversität besuchen zu müssen, die öffentliche Akademie, wo, so schreibt Stubenrauch, der Onkel, wo jetzt so mancher rechtschaffende Jungling seine ganze Gemütsruhe einbußt mit Zweifeln und leeren Spekulationen oder unnutzler Kritik beunruhigt wird und das, was ihm das Schützbarste 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 Unversität, zugleich verbindet die Anmahnung, der Junge angehende Theologe der Herrnhuter möge ja nicht alle Missentierenden 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 Gelateshaltung sich selbst einzulernen 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 ecclesiam". Dies sei so etwas wie das verheerende Element von Intoleranz in einer Religion, die sich ihrem innersten Wesen nach bei aller Differenz und aller Distanz zur Weltwirklichkeit sehr wohl mit Tolleranz verträgt. Stubenrauch spürt offenkundig in Barby schon etwas von diesem auch bedrückten Kümmerdorn der Abgeschlossenheit und meint ihn, diese Trennung, diese Weltendifferenz, nicht zu einem absoluten Prinzip werden zu lassen sondern sie als eine Gelegenheit und als ein Mittel zu benutzen, das sein Korporat hat in der Freiheit und der Freimüdigkeit des toleranten Umgangs auch mit andersdenkenden. Schließend sich damals offenbar in seinem Zustand, in einer Verfassung, die ihm wenig empfänglich für diese Tolleranzmahnung 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 Tolleranz 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 steht Stubenrauch auch, wenn in der Vergangenheit, in der Orthodoxie, die Schilderung von Gottes Strafgerichtsbarkeit zu einer Einseitigkeit geführt hat, die Furcht und Schrecken erregen mußte, so ist die in der zeitgenössischen Theologie verbreitete Notung, nur Gottes Güte heraus zu stellen, das Gegenteil, das dazu führt, die Menschen gleichgültig zu machen und ihre Aufmerksamkeit auf Gottes Gnade und Willen einzuschließen, 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 Vereinsseitigung festzuhalten und dem Jungen, angehenden Theologen zu empfehlen, eine Allseitigkeit, die er unter Umständen in diesem Seminar in Barby zugunsten einer gutgemeinten, aber ebentuell mit verheerenden Folgen sich auswirkenden Einseitigkeit vernachlässigt sah.

Und sehr bald schon, und das ist die interessante Wendung, die statt findet, wird das, was Schl. offenbar zunächst geschützt hat, diese kirchliche Strenge und Abgeschlossenheit, sie wird ihm zu einer Klunglung, 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 Eingebundenheit in der Lokale das

Einwirken und Strohigkeiten über Exegese und Dogmatik bekommen wir nichts zu lösen als in den gelehrten Zeitungen nach 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 Verschwiegens von Einwendungen und Polemik, dies Verfahren erregt auch sogar bei manchen den Verdacht als müßten viele Einwurfe 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 kenne. 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 Glaube zu bewahren und in diesem Glaube fest und beständig zu bleiben. Diese Mahnung, der Glaube ein Regale der Gottheit, ein königliches Geschenk, königliches Recht, das durch nichts Weltlichen in Frage und in Zweifel gestellt werden könne und dürfe, dies ist geradezu die Herausforderung für den jungen Schl. 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 Glaube keine, wenigsten 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. Ich kann nicht glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Veröhnung 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 Veröhnung. Denn Christus selbst hat über diese stellvertretende Veröhnung nichts gesagt und er selbst, Schl., meint erkennen zu können, daß keinerlei Grund für die Notwendigkeit einer solchen vorläge ge.

zum Streben nach Vollkommenheit und er könne es mit dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbaren, daß diejenigen, die nicht die Vollkommenheit erreichen, wohl sie nur dem Streben nach ihr begriffen sind, mit einer unendlichen Schuld beladen könnten und müßten, die durch ein stellvertretendes Versöhnungsleiden des göttlichen Sohnes beboben und bewältigt werden müssen. Die Enttöuung 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 Schl. 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 zuletzt zu verwunden, tödlich zu verletzen, der Vater in tiefster 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 Klüft hinweg realistischer zu können, diese Bemühungen sind von einer Eindringlichkeit, die im tiefsten etwas von dem auch verrückt, was dann für Schl. 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 wiederum durch aus wieder in eine durchaus 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 Schl., der junge, auch noch bei seinen Gesprächen mit dem Oberen in Harby mit den Bedenken konfrontiert war, der Vater könne sich gänzlich von ihm zurückziehen und ihn sich selbst überlassen, wovor dem jungen offenbar entsetzlich graute. Das war anscheinend "na Schlimmste, das ihm zu denken möglich war, daß hier eine Trennung, ein schroffer Bruch, stattfände. Die Beziehung zwischen ihnen war von der Art, daß anscheinend Schl. nicht er selbst sein mochte ohne die bleibende und beständige Verbindung mit dem Vater und der Vater andererseits um den Sohn ohne solche Angst ausstrahlend, daß er auch bei der größten Entfernung, in die er geraten war, dessen Sohn nicht einfach preisgeben mochte, Obwohl dieser Brief hart klingt. Aber es ist zugleich auch immer wider der Versuch, die Zwölftel 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

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 Eindringlichkeit sei, daß vielmehr dieser Begriff auch durchaus in Zusammenhang gebraucht erscheint, wo mit einer Wesensidentität nicht erreicht wird, in den Schriften werden eben auch Christen und nicht nur Christus "Söhne Gottes" genannt, wie kann dann dieser Titel der Anweisung der Einheit dieses Monarchen 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 Unversetzt 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 Schl. 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 durchsetzen kann, wo ihm durch äußere Umstände die Möglichkeit nicht gegeben ist, das, was er als unbedingt notwendig erachtet, nämlich in eigener Erfahrung und eigener Prüfung mit allem, was auch außerhalb der christlichen Religion auftritt und für sie oder gegen sie vorgebracht wird, sich auseinander setzen zu können. Er hätte bei seiner Denkungsart über Lehre und Verfassung der Gemeinde nicht in derselben bleiben können. Seine Zweifel sind in ihr nicht zu beheben. Denn diese Situation des theologischen Arbeitens ist geradezu, so empfand er es damals, die Verhinderung gründlicher, gediegener theologischer Erkenntnis und Einsicht. Die Beweise, die vorgebracht sind unzulässig. Die Meinung der Abweisenden wird grundlos vorgebracht, um grundlos abgewiesen werden zu können. Der gänzliche Mangel an Gelogtheit, 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 und 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. Wo 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 bereitet für ihn eigentlich Ausdruckphänomene dieser Lebenserfahrung, die er macht. Und seine Dornblume ist gewissermaßen die Situation eines geistlichen Lebens zu gewinnen, in der die eigene Erfahrung das gemeinschaftliche Leben und die dogmatische Lehre in gewisser Ungewissenheit entwickelt werden können. Das Ich, das in diesem Prozess sich zu bilden beginnt, ist mit dem Ich Fichtes schlechterdings unvergleichbar. Die Erfahrung, die Schl. in dieser Frühzeit macht, ist, daß das Ich, auf das es in der Religion ankommt, offenbar nicht mit dem Ich der ^{früheren Jahre} 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 höheren Realitäten sich zur Darstellung bringt und als mit diesen Darstellungen geradezu kongruent gedacht werden kann, soweit das Ich der Religion empirisches Ich ist, so wenig ist dieses Ich einfach das apokalyptische Ich, das großgedachte moralische Ich der Fichteschen Philosophie, das in einem Akt der Entscheidung sich selbst erschwingt. Schl. erfährt in dieser Zeit etwas von der Angewissenheit des religiösen Schl. außer ihn 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 Unverständlichkeit, in aller Unübertragbarkeit der eigenen Erfahrung

70

nach eine fremde Erfahrung stets dem 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 Mitteilungs, 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 durchleben 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 einem Raum, der nicht einfach von vorneherein abgesteckt ist, sondern der offenbar noch ausgemessen, ausgeteilt werden muß, und für den man von vorneherein nichts Abschließendes, nichts Definitives sagen kann. Ich will mit diesem Hinweis auf den jungen Schl. 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 der Geschichte, die die Geschichte, die die eigene Geschichte dieses Ichs ist, und, um der Identität dieses Ichs willen, wird auch ständig auf die Unterschiedlichkeit 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 unbedingbar die fremde Erfahrung hinzu, die Erfahrung, die andere machen, so daß Erfahrungswelt ein wesentliches, ein unabhängiges 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 Übertragung 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 in 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 Systemförmigkeit des späten Schl. zwischen dem frommen Ich in frommer Gemeinshaft und