

derer Gemeinschaft und das Ich seine eigene Geschichte hat. In diese dogmatische Terminologie gesprochen, die Verschränkung und die Verklammerung von Ekklesiologie und Christologie. Und damit taucht bei ihm eine Dimension auf, die nicht zu verrechnen ist auf die Ebene der klassischen Metaphysik und auch nicht hinzunehmen ist in den Bereich der neuen Moralphilosophie, der moralischen Praxis als der Basis von Religion. Sondern Schl. strebt in einer, man könnte sagen, in einer gewissen theoretischen Urangemachtheit auf einen Typus des Denkens hin, der nicht in die klassischen, überkommenen 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 der 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 Schl. zu bilden. Schl. Denken lebt aus einer Zone, die von einem eigentümlichen Vorrang gelebten Lebens vor dem gedachten Begriff geprägt ist. Das ist eine Weise, man könnte sagen, wo die religiöse Praxis im religiösen Begriff stets voraus ist und voraus 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 Schl. in ihrer Struktur verkennen müssen notwendigerweise, wenn man diesen Sachverhalt nur als eine biographische Eigentümlichkeit des erlebnisfähigen Subjekts Schl. 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 ihm 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 zurecht an Schl. 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 Vorrang der religiösen Praxis vor der religiösen Theorie mit dem rechtsverstandenen Allgemeinheitsanspruch dieser Theorie zu vereinbaren ist, bleibt durch die ganze Zeit seines Arbeitens eine ständige 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

Personen, die in seinem Erkenntnisstande liegen hat, nicht eben nur eine persönliche Privatgarantie ist sondern exakte, methodische Anwendungen für Theologie, im Sinne einer Religionslehre.

Es taucht bei Schl. 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 zugespielt hat. Für ihn sind die Glaubensinhalte der Tradition vordergründig geworden. Aber, was ihm unvergänglich geblieben ist, ist offenbar die Bestimmtheit seines 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. Mit Gewißheit nimmt er in die Zeit nach Barby 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 Lebenselement des Ich und es kann, das scheint seine Überzeugung, einwoll keine Selbstbewußtsein eines Ich real werden, wenn es nicht dieses Moment der Besonderheit in sich hat. Ein Ich, das nur durch das Prinzip der nachschlechthinigen Allgemeinheit seines Tun bestimmt wäre, wäre absolut ununterscheidbar von einer bloßen Vorstellung des Ich. Man könnte nicht unterscheiden zwischen einem realen Ich und einem Gewissermaßen schwärzlichen Ich, einer Ich-Schwärze, die dann wiederum von einer herängenden Realität werden kann, wenn nämlich alle Wirklichkeit von dieser Schwärze 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 D_o finitionsobjekt 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 bestimmt sein mag, ein gewisses Sein geht unermittelt dem Willen voraus. Und Religion ist eine Erfahrung, in der diese

Vorgänglichkeit des Ichseins vor dem Willen, vor dem Ich, vor jeglicher Aktivität intellektueller oder praktischer Art als ein unverzichtbares Moment enthalten ist. Nicht daß Religion mit dieser vorgänglichen Icherfahrung identisch wäre, aber zur Religion gehört diese vorgängliche 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 Schl. ist diese Frage nach dem Ich und der Vorgänglichkeit seines Seins vor seinem Willen 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 moralischen 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 Ich selbst 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 Antwort lautet: Ich bin Ich selbst im Ganzen, im Universum. Aber diese Antwort ist zu unbestimmt. Es bedarf vielmehr der Präzisierung der Lage, in der sich das Ich zum Universum befindet. Und wenn der Junge Schl. in Barby darüber klagt, daß seine Lage es ihm nicht erlaube, die Verbindnisse 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 abschließen 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 Frage des Ich ist für Schl. 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 generalisierbaren Identität. Man hat manchmal behauptet, diese Schrift sei einheitlich, auf 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, Neuanfängen, Umarbeitungen an sich und ein glücklicher Geist wie F. Schlegel hat schon sehr früh auf diese Disparität 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 darstellen, eine Einheitlichkeit, wogegen die dritte erstauulich absteicht. Sie ist in ihrer ganzen Anlage, so könnte man sagen, stilistisch raffiniert, rhetorisch gekunstelt 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 präfiguriert 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. Schl. 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 dgg. Wesentliche in der Tat in diesen beiden ersten Reden gesagt sei. Sein 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 bedürfen durch die Anbindung an die ersten beiden Reden, denn in ihnen sei das Authentische voll gesagt, wenn auch vielleicht nur in Andeutungen gesagt, aber doch auch so, daß es nur aus diesen Andeutungen heraus entwickelt und weitergebildet werden darf. Etwas wesentlich Neues sei in den folgenden nicht mehr zu erwarten. Dabei hat er in der dritten Rededas Thema aufgegriffen "Bildung zur Religion" und in der vierten Rede das Problem der Gesellschaft in der Religion oder die Frage der Kirchlichkeit von Religion. Die dritte Rede hat dabei freilich über die Negativität, daß nämlich so etwas wie die Bildung zur Religion, eine eigenbüchtige, eigenwillige Bildung zur Religion nachsichtend nicht möglich sei, kaum etwas zu sagen und hat zu ihrem größten Teil als Thema die kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen, der Religion keinswegs freundlichen Bildung. Ein neues, verändertes Thema wird zwar in der vierten Rede über Kirche, religiöse Gesellschaft 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. Schl. arbeitet an dieser Rede, als bereits die ersten beiden in Druck erschienen sind, und 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 reden beginnt. Nicht über Religion - jedenfalls nicht ausschließlich - sondern aus Religion wird hier gesprochen. Und das Genuß will genau beachten 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 Genuß 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 Schl. seine Reden bezeichnet als "Reden an die Gebildeten unter ihren Verdühtern". Und die Religionskritiker, eine bestimmte Art von Religionskritiker, sind sind die Adressaten, ohne die der Sinn dieser Reden nur halbwegs aufgefaßt würden, aufgefaßt werden kann. Vor allem betont Schl., daß er genau an dem Punkt anknüpft, auf den sich der Verkünder der Religion gestellt haben, nämlich eine Verachtung, die nicht bloß aus Eigenwille oder aus bloßer Gähnsigkeit eingekommen 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 Schl. zutun 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 ausdifferenzierter 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 Geschichte 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 Schl. 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 Begriff, der nur eine Einengung und Einschränkung dieser großen Idee bedeuten würde. An die Vertreter dieser Idee wendet sich Schl. 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 diesem Prozesse 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. Seine Reden, die beidem ersten, richten sich gegen die Verachtung der Religion aus dem Interesse an der Menschheit. Und diese beiden Reden wollen sein eine Verteiligung der Religion. Und es ist das Eigentümliche, daß sich im Verkauf dieser Reden so etwas wie ein zweiter Boden unter diesem vordergründigen Anliegen bemerkbar macht. Denn in der Verteiligung der Religion zeigt sich, daß man die Religion nicht nur verteidigen kann. Eine Verteidigung, die nur defensiv sich zur Religion einstellt und sie halten 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 Mittelung haben. Verteidigung der Religion kann nur im Kern Mittelung der Religion sein. Mittelung heißt, da ist S. chl. ebenfalls vorsichtig, es 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, oder 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 Schl. gerade auch auf der Seite derer, die sich im Namen der Religion gegen ihre Kritiker wenden. Schl. hat deshalb einen einzigen Kampf zwar nur zu führen, einen Kampf für die Religion, wobei gegen die Verachtung der Religion nur ein eingeschlossenes Element ist. Diesen Kampf für die Religion anzwei Fronten gegen die falschen Freunde und, in Konsequenz daraus, auch gegen die falschen Feinde. Denn diese öffentlich erklärten Verächter und Kritiker der Religion streikten im Grunde in der Situation eines Don Quichote. Die rennen gegen Windmühlen, die sie für Riesen halten. Ihr Religions-

begriff ist geborgt von denen, die in der bisherigen Zeit als die Verteidiger der Religion aufgetreten sind und die die Furch vor einem höchsten Wesen und das Rechnen mit einem jenseitigen Dasein, einer jenseitigen Welt für die Substanz der Religion ausgegeben haben. Aber weder die Furch t 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 Bestrebende, der Anspruch, den Schl. in der Tat erhebt. Und der Anspruch, der er dafür wählt, ist charakteristisch und bezeichnend genug. Seine eigene 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 allenendlichen Daseins. Und dieses gilt auch über den Menschen. Und er treten Extreme auf, indem einzelne Menschen einseitig einen Gegensatz verkörpern, wobei das andere Element ihres Seins bis zum Verschwinden erwidrigt ist, und so ist diese Menschheit in einem Zustand tiefer Zerrissenheit. Um dieser Zerrissenheit menschlichen Lebens Abhilfe zu schaffen, tauchen immer wieder einzelne, eminente 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 Schl. 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 Habgucht 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 unfruchtbarsten Idealisten und jene verzehrenden Realisten sind Extreme, die der Vermittlung bedürfen, wenn die Menschheit durch ihren Unfug nicht zugrunde gehen soll. Und Schl. kennt eine Reihe von solchen Denkern, sei es im 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 Schl. 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 Mätlers. Seine Zusammengehörigkeit, seine Verbindung, die Erfahrung der Zusammengehörigkeit von Ich und Religion bedeutet für ihn die Definition der Stellung im Kosmos als 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 Vorrichtung 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. Für muß die Klugheit der Religion inmitten in der übrigen menschlichen Gelbes- und Lebensäußerung 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 Lebensmoment seiner selbst kennt. Wer von Religion etwas ausspricht,

muß er notwendig davon reden, Religion kann man nicht ohne sie verstehen 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 Schl. 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 ausrecht zu erhalten oder daß die Notwendigkeit der Religion darin bestehe, daß sie eine heilsame Stütze der Moral sei. Das ist eine Verklärung der Religion und mit einem solchen Politischen oder moralischen Pragmatismus im Umgang mit der Religion will Schl. schlechterdings 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 Einwohnen in der Selbstzwecklichkeit in der Verbindung Gott und Mensch. Aber kein uti Dei, um Gott zu irgendwelchen Zwecken zu gebrauchen, so auch nicht die Religion. Wer so etwas tut, ist ein Knecht und behält seinen Knechtsgelast und damit seine Abständigkeit zu dem, was gerade die Kritiker auf ihre Fahnen geschrieben haben, nämlich sie verraten die der Menschheit selbst. Eine solche knechtliche Verbindung von Religion und Moral, von Religion und Recht ist unerträglich. Hier kündigt sich bei Schl. 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 einseitig nicht so degradiert werden, daß es nur auf einem fremden Grund gedeihen kann. Sondern die Dimension der Religion und die Dimension des Rechtes erfordern ihre eigene Ausbildung und Realisierung. Unter diesen Vorzeichen der behaupteten Selbstständigkeit, des behaupteten Eigenwertes,

der behauptetem Ursprunglichkeit der Religion beginnt Schl. In der zweiten Rede zu umschreiben, worin nach seinem Begriff, nach seinem Vorverständnis, nach seiner eigensten Selbsterfahrung Religion ihren Sinn und ihr Wesen hat. Und hier stützt 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 Schl., 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 Schl. wenn es um die Wesensbestimmung der Religion geht, zu treffen wagt, 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 Aufstiege aufzugehen. Es kann gewissermaßen nur die Richtung auf ihn, 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 umringenden menschlichen Willens und die des allgemein bestimmenden Handelns. Beide, Erkenntnis und Handeln, sind auf das Universum bezogen wie auf ein Zielendes, so daß immer die Aktion, die Bewegung in jeder Hinsicht 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. Dem 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 U^ostand 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 mußte 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 die, das Element, das Medium des menschlichen Seins ist. Dies veranlaßt Schl. 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 Schl. in dem Nachvollzug, im denkenden Nachvollzug, dessen, was das Sein der Religion ausmacht, auch über Grenzen der eigenen Erfahrung anscheinend noch hinausgeleitet wird. Mit einer divinatorischen Helllicht hat er Grenzzone der erfahrbaren Religion deutlich gemacht. Und so gewiß man, gerade in diesen beiden Reden, Spuren und Ansätze dazu findet, die es erlauben könnten, Schl. auf eine psychologische Religionsposition zurück zu führen, so unüberhörbar sind Äußerungen von ihm - und so wenig lassen sich diese Äußerungen 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 Schl. bezeichnet diese Grenze auch in seinem romantischen Buchlein 1799 mit einer erstaunlichen Dringlichkeit.

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 des Jahres 1798 und wurden im Februar 99 beendet, fallen also in die Berliner Zeit des jungen Schleiermachers, die 1796 begann, als er 1796 Mitglied an 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 gernicht 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 verkürztes Bild des Mittelalters entwarf, sondern er verstand diesen Aufsatz eben auch als ein Sturmzeichen einer neu heraufziehenden 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 Welsagung 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 philantropische 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 ~~Kultur~~ Position zu umschreiben - muß die Kritik an der Religion geklärt werden, weil von dieser Religion keine Befürderung in der Fortentwicklung der Menschheit zu erwarten ist. Für diese Kritik steht Bildung A und Religion in einem gefährlichen und die Menschheit geradezu bedrohenden Gegensatzverhältnis zueinander, derart nämlich, daß die Religion geradezu die Bahnderrung 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 philantropische ... 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 ~~und~~ dieses Ziel ins Auge fassen und daraufhin arbeiten, daß die reale innere Notwendigkeit religiösen Erlebens auch den Kritikern evident wird und nur daran kann sich zum ~~zweiten~~ die Hoffnung um 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 1801. Zum ersten ist die Notwendigkeit der Religion, die aufzuzelgen 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 beste-

hier ein qualitativer Unterschied und noch hängt 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 Instrumenten oder Mitteln
günstig, 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 Vertreter
dieser 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 Notwendig-
keitsproblematik, der sich Schlottermacher 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? fern-
gehalten werden kann. Gelingt es, in jedem Schritt deut-
lich zu machen, daß die Frage nach dem Inwiefern Ihrer
Notwendigkeit nicht identisch ist, sondern etwas quali-
tativ anderes ist als die Frage: Wozu sie notwendig ist,
wozu sie gut, wozu sie nützlich sei. Daß Schlottermacher
mit der utilitaristischen Wozu-Frage schlechterdings
nichts zu tun haben wollte, kann angesichts der Texte
schlechterdings nicht bestritten werden. Er hat für die-
sen Utilitarismus nur die tiefste Verachtung übrig und
erweist sich darin gewissermaßen als ein Aristokrat, der
es vorzuzieht 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 können,
inwiefern ihr eine Innere, gewachsene und mit ihrer Wirk-
lichkeit verbundene Notwendigkeit eigentümlich ist. Die
Frage ist nur, ob die Abwehr der vordergründig pragmati-
schen Wozu-Frage und das Drängen auf das andere, die
inwiefern-Frage der Notwendigkeit der Religion, ob diese
Alternativen 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 einem Kontext eingezeichnet werden kann,
der sich auf dem Boden bewegt, der von der Religion selbst
... ist, sofern es sich auch bei ihr um das grundlegendste
Verhältnis des Menschen zum Universum handelt. Und Schlot-
termacher weiß ja in seinen Reden davon, daß Metaphysik
Moral, was dieses Verhältnis angeht, sehr wohl eine ge-
wisse Konvergenz mit der Religion an sich haben. Und in-
wiefern könnte auch scheitern so etwas wie die Möglichkeit, die
Notwendigkeits-Frage so zu wenden, ob und inwiefern Reli-
gion 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 nicht
gänzlich ausgeschlossen, auf der anderen Seite meine ich
aber, man täte den Reden unrecht, wenn man verkennen und
übersehen wollte, daß ihre Frageführung im Grunde eine
andere ist. Ihre Frageführung 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
bei ist, daß in der Wirklichkeit der Religion Religion
und Ich eine unzertrennliche Einheit bilden. Das eigene
Ich ist ein notwendiges Element echter Religion und tritt
unontbehrlich zu ihrer Konstitution bei. Von wirklicher

entscheidender und für alle drei grundlegenden 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, daß Universum kraft der dem Menschen inwohnenden 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 bejauchen, 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 Menschens als Subjekt im Zentrum der Wirklichkeit und ihn her, im Zentrum der Wirklichkeit das 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 aufzuprühen 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 der der Mensch im Erlebnis dieser Religion sich versetzt sieht. Und an diesem Punkt setzt seine weitere Bestimmung ein. Dabei zeichnet sich die Darstellung 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 Angol seiner ganzen Rede,

Es ist dies die allgemeinste und die höchste Formel des Wesens der Religion, woraus alle Einzelheiten abgeleitet werden können, woraus sich Wesen und Grenzen der Religion auf das präziseste bestimmen lassen. Infolgenden 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, gehört, daß das anschauende Subjekt von seinem Gegenstand affiziert wird. Es muß so etwas wie eine Wirkung von dem Objekt ausgehen, wodurch das anschauende Subjekt zur Anschauung bewegt wird. Es geht - so sagt er - aus von einem Einfließen 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 ein Moment von Unfreiwilligkeit. Man ist nicht Herr der Anschauung, sondern das angeschaute Objekt ist es, das diese Anschauung füllt, bestimmt und ihr gegenständliche Bedeutung verleiht. Das Subjekt findet sich hier in einem gewissen Ohnmacht und Angewissenheit auf das sich der Anschauung präsentierende Objekt. Was sich für die sinnliche Anschauung in einem gewissen Umfang schon seit 1800, 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 ~~das~~ hervorbringt, jedes Wesen, das als besonderes und einzelnes in dieser Welt zu Bewußtsein kommt, jede Begründung, 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 Wirk-

kelt als betroffenes, als ein Wesen, das in der Tätigkeit eines anderen angedeutet, von der Tätigkeit eines anderen bewegt wird und in seinem Bewußtsein bestimmt wird nicht in einer Weise, daß das Universum gewissermaßen wie durch einen Spalt der besonderen Weltwirklichkeit auf den Menschen einstrahlt, sondern die Art und Weise, wie sich das Universum dem Menschen offenbart, ist die, daß es sich in den einzelnen Elementen der Wirklichkeit zu verhalten 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 darzubieten, 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 Eigenwirklichkeit von der Selbstoffenbarung des Universums in der Darstellung in Einzelnen 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 vorschwindet 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 sich das Universum sich des Einzelnen zu seiner Erfahrung bedient. Wenn aber das Einzelne das Medium ~~der~~ ist, in dem das Universum sich darstellt, dann gibt es der Möglichkeiten der Selbstdarstellung des Universums so viele, wie es Einzelheiten in der Welt gibt. Zur Einzelheit gehört nach Schleiermacher notwendig die Unendlichkeit als Korrelat. Wo eine konkrete 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 hinzugehört eine bestimmte Weise des Fühlens und des Empfindens, jede Anschauung ist begleitet von einem Gefühl, sofern Anschauung nicht nur die Beziehung eines Subjekts 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, das gewissermaßen ~~Interesselo~~se Wahrnehmungen, gefühllosen 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 Untere

barkelt 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 Religion der Fall ist. Und wenn in der nachträglichen Rede über die Religion dennoch gedrängt 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 garnicht 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 individuelles Universum und das Universum wird in diesem Individuum zu dessen universaler Wahrheit. Dieser Augenblick ist von schlechthiniger Unberechenbarkeit und Unverfügbarkeit. Kein Mensch kann ihn zittern. Nicht daß er dem Menschen nur ein einziges Mal widerfahren könnte, aber eine beliebige Wiederholbarkeit gibt es nicht sondern erfolgt 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 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 festhalten und zu sagen ist, betrifft die Form der Religion, d.h. die Religion, in der sich dieses Ereignis der Anschauung des Universums durchsetzen und hervorbringen kann. Schleiermacher hat dabei ein Interesse, deutlich zu

⁴⁶⁸ machen, die dabei oft herangezogene äußere Natur als das Medium, in dem es zur religiösen Erfahrung kommt, nur der Vorwurf ist. Das eigentliche Medium, wo die religiösen Erfahrungen zu machen sind, sind in Wirklichkeit das menschliche Leben und zunächst 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 Geschichte erleben 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 engste 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 relativ. Es wäre für die Menschheit so bedenklich, wie es für das Verständnis der Religion verheerend wäre, wenn nicht erkannt würde die Überlegenheit und das Hinandrängen des Universums über die bisher in der Geschichte gemachte Erfahrung. Hier macht Schleiermacher deutlich, daß pfaffenbar 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 Begriffen dieses Wesens einzufassen ist. Schleiermacher macht also schon in den Rederhinen Punkt kenntlich, der jedenfalls warnen muß vor einer allzu schnellen Aufklärung 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 Leben 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.....

24

9.5.1900

kleine 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 vorgelagert 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 Lesoprogramm aus, lesen Sie es noch einmal, lesen Sie es nach vier Wochen noch einmal, um einen festen Urriß davon zu gewinnen, um es in den Rahmen der Kenntnis eines Grunddokumentes 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 Bandl)... 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 Schwankungen 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, unwillkürliche 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 lassen als den Tod, und daß nichts anderes gestürzt und verfolgt werden muß als der Tod, der erste und letzte Feind der Menschheit. Das Rohre, das Formlose, die bloße Materie soll verschlungen werden und in organische Bildung umgestaltet werden. Nichts 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 Geschick 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 hervorsteckenden 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 ^{ein} menschlicher Natur entsprungen und entsprechend aufgefaßt werden kann. Erst jenseits der Grenzen der Menschlichkeit beginnt erst so etwas wie das Wesentliche der Religion in einer neuen und in ihrer eigentlichen Gestalt aufzuzuschauen. 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 Verwandlbares, 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 Erreichbaren einfügen 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 entschleierte 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 irgendeiner 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 Forel 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 geläufige 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 Trümmereien, nicht aber gegen die wirkliche Religion geführt worden sind. Und um diesen verdrehen 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 ungläublichen Geschick handhabt; wie ein Florettfechter, der eine Fülle von herumtreibenden 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 deflinieren, sondern wenn man eine Vorstellung davon gewinnen will, was ihm vor-schwebt, müßte man schon nach Beispielen greifen. Und ihn vielleicht ist eines der klassischen Muster dafür der Beginn der Illias von Homer, wo der große Strahl zwischen Achill und Agamemnon geschildert wird, um eine Nichtigkeit, d.h. um eine Gemeinheit. Die Griechen haben den Beutzug 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 dreifache Beute, des Achills Beute, nämlich die Tochter des Priester. 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 hehend zieht Achill das Schwert halb schon aus der Scheide ... und verharret, um es wieder zurückzustoden. 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 Kragen will. Etwas einzelnes wird hier plötzlich zum Medium, in dem sich etwas viel umfassenderes darstellt. Umfassender schon in

dem Sinn, 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 Überwindung der Leidenschaften bestehen kann, sondern daß es überhaupt kein gedehliches 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 Gallier, 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, dessen ergreifen hat als 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 anschließenden 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 Schleiermachers paßt auch auf das Feld der Religion in einem erstaunlichen Um-

fang 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 blühe 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 walteten, 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 Aufklärungsarbeit 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 Gnadewirkungen, 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 Theologie 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 eine 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

7

wie ein Adaphoron. 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 Lebens. 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 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 Diskussionsstufe seiner Zeit sich abgespielt hat. Aber damit nicht genug, er hat nun die Absicht, und das ist das 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 Hageprobe 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 immer wieder in widerständlichen Kriegen auseinandergesetzt haben und ihre Gegesätzlichkeit 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 Religionsstufen fehlen lassen, der nicht nur zur Verkörperungen sondern eben auch zu tödlichen Auseinander-

dersetzungen 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 einzige, alle verbindende 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 eingeschlossene 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 zerreißen, Religionen und der wahren Religion, deren Wahrheit sich erweist in ihrer widerspruchsfreien Einheit. Schleiermacher untersucht diese Frage und stellt seine skeptische Frage, 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 verträglich sich ihre Pluralität nicht, ist ein Schein, der sich enthüllt gerade dann, wenn mit der die Wesenhaftigkeit der Religion bezeichneten Formel Schleiermachers ernst gemacht wird. Denn in ihr ist enthalten, daß alle Religion anknüpft an etwas Einzelnes, sei es eine einzelne Dogmenheit, ein ein-

zelnas Ereignis, ein einzelner Mensch in mitten 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, so 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 wie weit 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 eineln sich gerundet 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 technischer 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 aufzuchen 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. Mehr 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 einbezogen sind, als einzelne, als peripharische Religionsanschauungen, die bezogen sind auf den einen zufälligen Anschauungspunkt, 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 Religionsystems zu erforschen, der keineswegs an der Oberfläche der historischen Erscheinung sofort sich zeigt und darstellbar ist. 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 woher 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 Aufklärungsphilosophie 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 von Menschen die Rede, von Engeln oder vom Teufel, so ist immer die Gegensätzlichkeit von Sünde und Gnade der Bestimmungshorizont, in dem diese Aussagen ihre konkrete Qualifikation erfahren. Man kann nicht von Gott reden unter Absperrung von Sünde und Gnade und man kann auch nicht von Menschen reden unter Absperrung von Sünde und Gnade. Sondern was der Mensch in concreto ist, erweist sich genau in seiner Verspanntheit in diesem Widerspruch zwischen Sünde und Gnade. Und diese Antithese findet Schleiermacher nicht nur in Hinsicht auf solche zentralen Thematika, sondern dieser Widerspruch von Verderben und Erlösung, von Feindschaft und Vermittlung, von Entgegensetzung und Versöhnung ist etwas, was sich in allem 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 besonde-
 ren aus, dieser Widerspruch ist auch eingelenkter, nach
 dem Verständnis der christlichen Religion, in der Dimen-
 sion des religiösen Lebens selbst. Das Christentum ist
 die Religion, die in der Religions selbst das irreligiöse
 Prinzip entdeckt hat, daß nämlich auch Religionen nicht
 frei sind von dem Element der Sünde, sondern daß auch
 gerade in religiöser 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 Vernich-
 lung ihren unabänderlichen Gang auf ein schlimmes Ende
 nehmen soll. Wenn aber Religion gewissermaßen im Chri-
 stentum gegen sich selbst mißtrauisch geworden ist, weil
 sich von ihrem Gegenprinzip nicht freihält, bedeutet
 dies, daß es zum unveränderlichen 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 hinzu-
 gehört, was mit ihrer Inneren, tiefsten unveränderlichen
 Skepsis gegen die Religion zusammenhängt. Und wo immer
 sich in der Wirklichkeit um die christliche Religion
 herum Gegensätze und Spaltungen auf tun, 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, son-
 dern 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 eigent-
 lich mit dieser Erkenntnis der Problematik der Religion
 im Christentum zu innerst verbunden ist, daß die christ-
 liche Religion gegen sich selbst auch nicht mißtrauisch
 genug sein kann. Denn sie weiß sehr wohl, daß sie trotz

410

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 Verselbstfindung 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 ge-
 macht haben, daß nämlich einige Punkte herausgehoben
 und gewissermaßen zu Prinzipien gemacht worden sind,
 nach denen das Gesamte christlichen Seins und Be-
 wußtseins konstruiert wurde, zeigen, wie tief das
 irreligiöse Prinzip auch in das Christentum einge-
 ten kann. In das Christentum als eine Gemeinshaft
 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 dem Terminus der Buße, lebenslangen Buße,
 umschrieben haben, 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 wie weit er sich selbst zu
 Diener des Prinzips des Gegensatzes gemacht hat oder
 in wie weit er dem gegenläufigen Werk der versöhnenden
 Gnade in seiner Existenz Raum zu geben bereit ist.
 Das ist eine Aufgabe, die für das Christentum schlechter-
 dings unabdingbar ist, in einem ganz anderen Sinne
 unabdingbar als es es die Behauptung von heilsnotwen-
 digen 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 Zu-
 sammenhanges von Sünde und Gnade und was an Folge
 damit zusammenhängt und verbunden ist, in einer exem-
 plarischen 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 ge-

411

sagt, 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 Schwere 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 Schwere bezeichnet Schleiermacher mit dem Ausdruck der fremden Wehmüt. Eine heilige Wehmüt durchzieht das Christentum, eine unbefriedigte Sehnsucht. Novallis sagt und umschreibt diese Sehnsucht als die Sehnsucht nach einer endlich gewordenen Heimat. Wir gehen alle nach Haus, sagt Novallis. 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 Verderbenswichten 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 Richte der Entzweiung und der Entfremdung am Werk finden würde. Es gehört vielmehr zur Eigenart des Christentums in diesen Prozeß und Dagegen begriffen zu sein, der nicht ein Wechselspiel ist, ein Wechselspiel von der Art, daß einmal die Richte des Todes, einmal die Richte des Lebens triumphieren und am Ende sich beide hoffentlich alle in der Weltgeschichte die Waage halten, im Gleichgewicht halten. Sondern unzweifelhaft 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 Hintergrund, in den es hineingeht, und insofern ist diese Wehmüt nicht eine Wehmüt der Erinnerung, sondern durchaus eine Wehmüt der Hoffnung, das Anschlicks in einer Streitsituation, in der zwar die Kampflage offenbar in ihrer Tendenz entschieden ist, aber noch nicht endgültig zur Ruhe gelangt ist. Die Ruhe steht der Christenheit, dem christlichen Glauben noch bevor. Sie dahin wird eben diese Wehmüt der Hoffnung das Gefühl bilden, daß diese christliche Religion beglückt. Und er meint etwas vordreser Art auch in der erwähnten Gestalt des Stiffers 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 Fund 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 geschichtswichtige 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 Voller. Hier sagt er vorläufig "Anfänger", und das ist ihm genug. Dies nur als Ankündigung für unsere christologischen Betrachtungen an späterer Stelle.

U.N.

Das Wirkliche an der Beschäftigung mit den Reden war, daß eine nicht nur Apologie der Religion im Allgemeinen von Schl. entwickelt worden ist 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 Schl. 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 sei. 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 ander natürlichen partizipiert mit ihren Grundideen des einen Gottes und der Unsterblichkeit des menschlichen Wesens, in dem Maße - so war doch die Überzeugung der Vergangenheit - ist eine Religion wahr und ihr Wahrheitsgehalt ist identisch mit dieser Partizipation an der natürlichen Religion. Schl. will gerade herausarbeiten, daß nach dem bisher gewonnenen Erkenntnis 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, die nicht eingestuft sind und eingewurzelt sind in der lebendigen Wirklichkeit des menschlichen Daseins. Vielmehr ist die positive Bestimmung die Unverwechselbarkeit einer Religion gerade ihre Authentizität. Nur in dem Maße, in dem eine Religion unverwechselbar ist mit allen übrigen Religionen, kann davon die Rede sein, daß in ihr sich das auf Individualität 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 als ein Arse nal von verschiedenen, einzelnen Phänomenen

die dann noch zusammengekommen 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 vermittelten 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 einzelnen 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 Schl. - fast möchte man sagen, wie aus der Pistole geschossen - die Auskunft erteilen, worin eigentlich die Besonderheit des Christentums besteht. Es bedarf keiner mühseligen Reflexion auf allemöglichen Erschenungsformen 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 Eigen-tümlichkeit christlicher Frömmigkeit ausmacht, ist dieses Zusammen-klingen, diese widersprüchliche, gegenstrebigte 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 Schl. 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 Schl. 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 Selmweise ist eigentlich das Subjekt, welches Religion hat und welches so mit Religion verbunden 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 Mittelpunkt 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 Gegenständlichkeit überwindet. Wie muß das Einzelsein eines Menschen, das Ich-selbstsein eines Menschen, welcher Religion hat, gedacht werden, wenn den beiden konstitutiven Momenten von Religion Gönge 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. Dieses Problem wird in der Tat von Schl. aufgenommen - und so möchte ich auch die zweite Schrift von ihm verstehen, die in der zweiten Hälfte des Jahres 1800 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 eigen-tümlicher Erhabenheit und Feterlichkeit geradezu die innere Tätigkeit des Menschen, des menschlichen Seins und Wesens als das große Thema. Das Universum ist tätig und wirkt als tätiges auf den Menschen sondern hier erscheint der Mensch, der in seinem inneren Sein schlechtdings in reiner Tätigkeit nur angeschaut und betrachtet werden kann. Man könnte sagen, wie in den Reden das Thema hier: 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 einseitig 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 Schl. 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 gleichnishafte Darstellung sehr schön verdeutlicht und darstellen kann. Die fünf Monologe sind überschrieben mit: Reflexion, Prüfung, Weltansicht, Aussicht und Jugend und Alter. Diese fünf Monologe sind der Sache nach in drei Hauptgruppen zu gliedern. Die beiden ersten Reden, die Reflexion und Prüfung sind gewidmet dem Thema der Selbstanschauung und Selbstbetrachtung, der Selbstbestimmung 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 Ichselbst, welches Religion hat, das hier in Betracht gezogen wird. Und schließlich die beiden letzten Monologe Ausersicht 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 Neujahrsgrüße. Schl. 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 Gelstes 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 Einflüsse von Zeitpunkten. Wie verhält sich das mit diesen Punkten? Und nun meint Schl., 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. Schl. weist nun darauf hin, daß dies nun 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 Schl., auf die Linie selbst, die erteilt wie auf das Unendliche, auf das Absolute des Raumes, dessen Gegenmoment er darstellt sofern er das schlechthin 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 Schl., 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 Selbungsweise im Verlauf und im Fluß der Zeit ist. Diese Wendung aus der Zeitlichkeit in die Dimension, in der nicht Zeitlichkeit, der Ewigkeit ist etwas, Zeit 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 Aufruf, an Apell einer anderen Welt, einer anderen Wirklichkeit ihm ständig anspricht, wiewohl er offenbar keineswegs zu jeder Zeit bereit ist, diesen Apell zu hören und auf diesen Apell 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 Verwinden kommt. Das Selbstsein, in dem die Momente von Endlichkeit und offenbar Überlegenem Unend-

lichkeit miteinander eine eigentlich Einheit darstellen und bilden, dieses Selbstsein ist der Gegenstand, auf den die Reflexion nun gelenkt wird und durch die äußere Welt wird der Mensch ungerührt zur Betrachtung des inneren Wesens, des Geistes, voranzuschreiten. Und nun werden die Monologe Schl. durch den großen Gegensatz zwischen einer vulgären Lebensbetrachtung und einer geistigeren 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 vereinzelten, auf Selbstsein bedachten Bewußtsein. Der Gegensatz, der hier bei Schl. in den Monologen anklingt, ist ein Gegensatz, der in einer dramatisierten, in einer geradezu dramatischen Gestalt bei Kirkegaard aufbricht zwischen dem Selbstseinwollen 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 Schl. Die gekennzeichnet sind von diesem Ausweichen auf der einen Seite vor der Erfassung des eigenen Selbst und auf der anderen Seite durch den unterschiedenen 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 vornehmlich die Wichtigkeit des Geistes in uns wahrzunehmen, der Blick vornehmlich 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 auswichen. Das Durchschlittliche 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 Einzelinge und Einzelwirklichkeiten in dieser Welt an sich erleiden, das Gesetz der Notwendigkeit und der Zeit. Von 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 liegendes Gesetz erfährt. In seinem Innersten Sein aber, so sagt Schl., kann sich der Mensch nur gewahren als ein in reinem Handeln liegender, worin sein wahres Wesen besteht, und als dieser im Inneren handelnde ist er ein solcher 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 gewis und erfährt sich darin als von keiner weltlichen Wirklichkeit beschränkt und unendlich frei zur Erlangung 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 wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Welt achtet, auf den Unterschied zwischen Geist und Natur, dessen Verkenntnis immer wieder Anlaß dazu gibt, daß die Menschen in die bloße Äußerlichkeit eines weltlichen und gegenständlichen Lebens abgleiten. Auf sich selbst muß der Mensch achten lernen, sich selbst in seinem Inneren wahrnehmen und betrachten, und dabei die schlechthinige 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 Selbstbetrachtung menschliches Wollen und Wissen in der Wahrnehmung des eigenen Seins zu einer untrennbaren Einheit zusammenfließen. 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 jetzt das Homot, das Schl. jetzt einführt - daß dieses Sich-selbst-Wollen als auf ein eigenes Sein gerichtet vornehmlich und geordnet bleibt von dem nicht-selbst-Wollen, welches ein allgemeines Wissen ist. Was heißen könnte, als Dinge der Willens des menschlichen Selbst auf seine Besonderheit, auf sein beson-

deres, 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-vollen 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 Vorteil der Selbstsorgung des Einzelnen gebraucht wird. Beide, so meint Schl., sind Irrwege, die auf einer schlechten Interpretation, aus einer insuffizienten Auffassung des eigentümlichen Selbstseins des Menschen erwachsen. Denn in seiner inneren Konstellation, in der Konstitution dieses Selbst-seins 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 Bedenkend 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 eingebrecht 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 verbindet noch mit dem Gedanken der Gesamtheitlichkeit ist die abstrakte Ebene der Moral. Und Schl. 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 Handel einfach aufträgt sondern seine Einzelheit versteht als die Folgenheit einer einmaligen Darstellung seiner allgemeinen menschlichen Natur zu nutzen. Der Mensch hat die hohe Aufgabe, in seiner unverwechselbaren Einzelheit und Allgemeinheit die allgemeine seines menschlichen Wesens auf unvergleichliche Weise zur Darstellung zu bringen, so daß jedes menschliche Einzel-

Wesen 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 vor-dringlichste 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 Schl., 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 Wesens 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 Geschicht-

liche Gemeinschaft, die im Prozeß ihrer Selbstbildung darauf 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 Schl. - 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 erhebbare sondern nur im Prozeß der Geschichte ausbildbare. So verstanden wird auch von diesem Punkt her schon deutlich, weshalb Schl. 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 Selbstseins 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 dieses 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 Geiße 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, das Subjektsein bei Schl. 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 dem nicht stets erweiternden Kommunikationszusammenhang, der Ideen

bedeutet. Eine universale Kommunikationsgemeinschaft als der Horizont, innerhalb dessen sich nur der Begriff von Subjektivität, wie Schl. ihn ins Auge faßt, bilden kann. Und die Religion hat gerade dafür eine unendehrlche Bedeutung offenbar, als in ihr die unmitelbare Gewahrung 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 Schl. nicht nur in den Reden als miteinander verwoben zum Klängen 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 Selbstseins 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.

...
 was die Intention und die Aussage der Schrift Schielermachers von 1800, die den Titel trägt 'Monologen', 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 Zusammenhangsbedeutung der 'Reden' und der 'Monologen'. Pointiert darf man sagen, daß das Ich der 'Reden' und das Ich der 'Monologen' 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 vorbeiliege, 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' Sch.s 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 'Apolo- gie' und der Titel der ersten Betrachtung in den

'Monologen' heißt 'Reflexion'. Das will offensichtlich sagen, daß Sch. 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, dann in der Religionschrift Sch.s 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 frühlicher Wechsel in den Fronten. Der Apologet entdeckt in der Kritik Elemente, mit denen er sich zutiefst einig weiß und mit denen er sich auch verbinden kann. Denn diese Kritik an der Religion, wie sie von Selten 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 Rundergegnissen in einem übergreifenden geschichtlichen Gegen-

128

satz, in dem sie beide in der Zeit miteinander verstrickt sind. Die tatsächlichen Widersacher der Religion findet Schl. 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 Menschlichkeit, die gerade auch das Wesen echter Menschlichkeit nicht mehr in sich aufzunehmen vermag, im Juste willen sich eingerichtet haben. Nicht die Zweifler, auch nicht die Spötter sind die Feinde der Religion, sondern diejenigen, die der Religion den größten Widerstand entgegenzusetzen, sind vielmehr die verständigen und praktischen Menschen. Diese sind, so erklärt Schl., im gegenwärtigen Zustand der Geschichte und der Welt das eigentliche Gegengewicht gegen die Kirche und die Religion, und das grobe 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 Schl. 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 gehbt werden. Arbeit und Spiel - nur keine ruhige Beschaunng! 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 zu tiefst problematisiert. In einem solchen Ausmaß, daß nur bei dem stärksten Oppositionsgeist gegen die allgemeinen Tendenzen der bürgerlichen Welt Religion sich noch emporkämpfen 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 Schl., 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 u. werden könnte. Die Introversion und die Tendenz zur Mystik und auch zur Phantastik sind die unweigerlichen Konsequenzen, gewissermaßen der Niederschlag der unglünstigen 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 Schl.'s 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 vergleichswürdig wird. Man isoliert und abstrahiert das einzelne, nimmt es für sich,

relativ 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 zerstückt 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 Schl., daß Menschen sich endlich darauf besinnung, 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, der 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 hilft er sich seinen ästhetisierenden Freunden) als den eigentlichen Kunstsinne 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.

Schl. 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 nicht zu den Eigentümlichkeiten des menschlichen Wesens, 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 gesellschaftlichen 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 vorbegehende 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 Unabteilbarkeit 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 maßgeb-

lich und leitend ist, so gewiß weiß gerade die sich aus-
sprechende Religion um ihre Unfähigkeit, Religion ursächlich
hervorzubringen. Nicht der selbst religiös Begelsterte, der
in Rede sich äußert, ist der Erzeuger der Religion und der-
jenige, der neue religiöse Subjekte in der Menschheit her-
vorruft, sondern - so bleibt der Satz bei Schl. 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 ent-
stehen läßt. Bei der Erweckung des religiösen Menschen
zeigt sich am allerdeutlichsten, daß diese religiöse Wirk-
lichkeit nicht etwas Generalisierbares ist, sondern, wo
das Universum in der Tat in einem Menschen religiöse Wirk-
lichkeit wach werden läßt, bedeutet diese eine Individualisierung
des Menschen, eine Konzentration auf ein menschliches
Einzelwesen in seiner ganzen Unübertragbarkeit und Unver-
wechselbarkeit. 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 auseinanderdividiert 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.

Unabsehbar bleibt das Aufbrechen der Religion, wie unabheltbar 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 Schl. 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 konstitutiert wird in dem Maß, in dem sich dieses menschliche Sein seiner selbst vergewissert und sich selber 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 abzustufen. 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 Schl. in seiner Welt und seiner Zeit konstatiert, 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 Angftlichkeit der Gesellschaft gegenüber der Selbstwahrnehmung der Menschen in ihr, eine Befangenheit in einer Entfremdung nimmt er wahr, die zu den religiösen 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 derwilligen Zerlegung in einzelne Akte, in einzelne Taten und Vollzüge, um dann aus den verschiedenen Einzelheiten des zerstückelten 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 begrifflich 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. Jhs und des beginnenden 19. Jhs. Dieser gemeinsame Widerspruch zieht sich durch die Reden und durch die Monologen. Mit den Monologen ist eine Veränderung der Thematik freilich eingetreten, ohnedies der reale Kontext, in dem diese neue Thema verhandelt wird, sich gegenüber den Reden grundlegend verändert hätte. Es bleibt für die Monologen das Gleiche geltend wie für die Reden, daß die Echtheit der Religion so etwas wie die Stätte der Möglichkeiten des Lebens für echten Menschen sein ist. Die Religion ist nicht ein 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.

139

Nur dies kann, so Schl., in dieser Zeit behauptet werden:
Wo Religion, dort auch menschliches Sein und menschliches
Wesen, ohne daß diese Relation nun eine einfache Um-
kehrung erfahren würde, in dem Sinne, daß er eine Notwen-
digkeit der Religion aus dem Wesen des Menschen ab-
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 fremdliche Einflüsse
einer an der Natur des Menschen vorbeigehenden Kultur,
sondern er spricht auch davon, daß es zu so etwas wie einer
echten Ausbildung 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 Mensch sein auch Religion eo ipso
in Wirklichkeit auf den Plan geführt ist. Schl. hat in dieser
frühen Zeit ein sehr prämisches Bewußtsein für das Moment der
Ursprünglichkeit religiösen Erlebens. Ursprünglichkeit be-
sagt, daß aus innerweltlichen Gegebenheiten, aus reinen
Erfahrungspänomenen Religion niemals in einer zulässigen
Weise abgeleitet werden kann. Zwar können Verhinderungs-
gründe 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 begrifflich zu machende Größe.

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

Wesentlich entscheidend ist, daß Schl. hier, in den Monologen,
es unternimmt, Gewissermaßen eine Analyse derjenigen Sub-
jektivität des Menschen vorzunehmen, die mit der religiösen
Wirklichkeit auf den Plan geführt ist, ohne daß diese mensch-
liche 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 Schl. bei der Darlegung
inden Reden festgelegt ist und die nun die Grundform seiner
Ausführungen in den Monologen darstellt. Reflexivität, d.h.
daß ein Sein des Mensch ohne Bestimmung auf das Wesen
des Menschen schlechterdings nicht geben kann, Selbstan-
schauung und Selbstbetrachtung ist ein notwendiges, inte-
rierendes 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
Eigenständigkeit und Wirklichkeit vorbeigehen. Diese Selbst-
anschauung 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 An-
schauung 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 Differenz-
bewußtsein zwischen seiner Natur als Geist und dem
welthaftein Sein der Natur hat. Nur wenn dieses Rätsel der
Unterscheidung von Welt und Mensch aufgelöst ist, kann es
auch so etwas wie ein unbefrirtetes 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 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,
sowohl Bildung nicht ein schon erreichtes, fertiges Produkt

und gewonenes Ziel ist, sondern so daß Bildung die Aufgabe ist, die der Mensch in der Anschauung seiner selbst und seines Wesens mit erreicht. Man kann seiner selbst sich nicht bewußt werden, ohne sich der Weltverantwortung und der Welt-aufgabe bewußt-zu-werden.

Was Sehl. hier denkt, ist so etwas wie das Programm einer Vergeltigung 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 Bestimmungsründe, 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 Bestimmung auf sich selbst bewußt werden kann und bewußt ist. Wenn Selbstbewußtsein also impliziert das Bewußtsein der Freiheit, d.h. der Unab-

hängigkeit 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 Bestimmung auf sich, sich seiner Allgemeinheit bewußt wird. Selbstbewußtsein ist nicht nur Freiheitbewußtsein, 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 ihn, sondern als Definitionszusammenhänge in Betracht kommen können, und damit erhebt er sich in eine Allgemeinheit, die bedeutet, daß im Selbstverständnis des menschlichen Wesens in einem Zusammenhang 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 gegliederten Vermittlung, sondern es ist die Eigenart dieses Selbstverständnisses, daß in ihm Freiheitbewußtsein und Menschheitsbewußtsein in einer noch nicht vermittelten Differenz auftreten, eine Differenz, die in sich um der Einheit der Selbstbewußtseins willen das Gebot enthält, in einem fortschreitenden Prozeß überwunden zu werden. und in einer endlich gegliederten und vollkommenen Identifizierung von Menschheitsbewußtsein und Freiheitbewußtsein, so daß eine Selbstanschauung 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 Selbstbildungsprozeß sich entwickelt, wäre eine allseitig vermittelte Gemeinschaft im Zeichen der Freiheit als dem Merkmal der Welt, in der keine Fremden Naturbedingungen als Bestimmungsgrenzen 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 verschwinden sind, in denen auch 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 selbsthelflichen 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 Schl. die Bedeutung dessen, was menschliches Sein bedeutet, weiterentwickeln und fortführen kann; Eine Geschichte, anderen 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 Veröhnung 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 Schl. mit der Ausarbeitung des Themas der Ethik unternommen, der Ethik als derjenigen Wissenschaft, die mit begrifflichen Mitteln die Strukturen des Verlaufs zwischen dem religiösen Ursprung in Individualität und dem religiösen Endzweck in Universalität ausmachen soll.

Nur werden uns in der Folgezeit uns 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 angeprochene (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 Schl. zunächst angesprochen hat, das Interesse an der lebendigen Religion, und dem neu aufbrechenden Interesse an wissenschaftlicher Ethik. Was haben diese beiden Größen, lebendige Religion und wissenschaftl. 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 wissenschaftl. Ethik, das müdet befremdlich an und ist doch im Sinne Schl. keineswegs nur eine Zusammenführung von verschiedenen, unter einander beziehungsloses Themata. Das Bindeglied wird in der Tat von ihm in den Monologen vorgelegt, jenes 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 das Menschen Wesen und die Wirklichkeit der Religion nicht mittelbarer beziehungslos verrechnet werden können sondern daß ein innerer Zusammenhang durchaus besteht, ein Zusammenhang, den Schl. aus der christl. 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 Schl. im Hinblick auf die theol. 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 detaillierte Konzeption auf der anderen Seite eine pantheistische auf der anderen Seite eine historisch traditionale in den Kreisen der supranaturalistischen Theologie und wiederum andere Konstruktionen, die einen Wirrwarr an Vorstellungen nur 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 eigene thematisiert wird. In der Tat verzichtet Schl. 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 wird für ihn als nächstbeste in den Vordergrund treten, eben die Frage, die sich ergibt auf 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 menschl. Wesens als Momente für die Weiteruntersuchung abzeichnen. Zum Ersten und Grundlegend - und damit stimmt Schl. mit dem romantischen Selbstverständnis überein - daß nämlich Reflexivität und Ichhaftigkeit das 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 Schl. 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 erschallt 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 darin kommen, daß jedes einzelne Individuum der Gattung Mensch sich von allen anderen Individuen gerade in der Wahrnehmung der Identität des gemeinsamen Wesens unterscheiden.

äußern 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 selbstverwirklichtem Dasein eines menschlichen Wesens. Sondern es bedarf des einzelnen Daseins allererst in den Rang des Daseins menschlichen Lebens erhebt. Und das führt auf den dritten Punkt in der Struktur menschlichen Wesens, das Moment der Spontaneität 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 verwirklichen. Er muß dies in einem Akt der Freiheit, in einem Akt der Wahl seines Wesens vollziehen. Und dieses allgemeine Wesen, welches dem Menschen eigentümlich ist, im Unterschied zur Natur, das bezeichnet Schl. durchaus konventionell mit dem Begriff der Vernunft. Vernunft ist das allgemeine Wesen des 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 diesem Bildungsprozeß, welcher der Bildungsprozeß der Freiheit selbst ist, or 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 im menschlichen Wesen auf das Engste zusammen. Es gibt eben kein Vernunftwesen im menschlichen Dasein ohne den freien Entschluß, dieser Vernunft als dem menschlichen 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 Form 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 menschliche Geschichte der Vernunft eröffnet und eine Vernünftigkeit der Menschheit im Ganzen als Ziel und als Direktive der einzelnen Schritte in der menschlichen 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 ergriffen 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 wesentlich jeglicher kurzschlüssigen Definition, als ließe sich dieses allgemeine in einerlei schlechten Vorstellung fangen sondern die Identität der Vernunft ist das Ziel gemeinsamer Anstrengungen aller derer, 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 von Vernunft besessenen und Vernunft bejahenden menschlichen Individuen hinaus. Von jedem Menschen zu allen Menschen ist offenbar die Bewegung der Verwirklichung des Menschenwesens ein eignes vernünftiges. 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. Sondern 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 gegenständlich das Bewußtsein von Vernunft sein. Wichtiger und entscheidender für den Fortgang der Schl. 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 überreicht ist, daß dann Vernunft im Grunde die universale Aufgabe der Menschheit schlechthin ist. Vernunft als Wesen des Menschen ist die Aufgabe des Menschen, die er nur, indem er sie ergreift, auch in der Gewißheit einer Einlösung und Lösung dieser Aufgabe übernehmen kann. Das Wesen des Menschen als universale Aufgabe der Menschheit ist aber der Form nach die Herausforderung einer ihrer Allgemeinheit entsprechenden Bewußtseinsaufnahme, die Allgemeinheit der

Aufgabe, die mit dem Wesen des Menschen für alle Menschen gestellt ist, verlangt nach einer bewußtseinmäßig allgemeinen Bearbeitung 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 Schl. 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 Myterium 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 Stilleckheit ist eine Aufgabe der Menschheit sondern die Wissenschaft von dieser Stilleckheit ist eine unumgängliche, eine höchst dringliche Aufgabe. Nur unter diesem Aspekt, meine ich, könnte man auch verstehen die eigentümliche Anlage meiner Frühschrift, ^{über} die Grundlagen 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 Schl., "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 Schl. seine Abhandlung über das höchste Gut eingeleitet, die er im Jahre 1827 gehalten hat und er hat damit formuliert etwa, was ihn 25 Jahre früher schon zu seiner Abhandlung über die Grundlagen bewegt hat, ohne daß in der Zwischenzeit anscheinend ein entscheidender Fortschritt in dieser Situation eingetreten ist. Schon 1803 ging Schl. 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. Schl. notiert für die Ethik dieselbe Ullenna 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 eine damit auch die Einsicht zu gewinnen in die Möglichkeit einer wehrselbigen 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 Ausführung eines neuen wissenschaftlichen Gebäudes voranzuschreiten. An der Aktualität des stillosen 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 Schl., haben Stilleckheit und stilleckche Gewaltsamkeit 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 Schl. 1803 die Vermutung geäußert, die ebenfalls ein Leitfaden seines ganzen weiteren Werkes geblieben ist, daß

In der zeitlichen 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 zudem nicht weniger unvollkommenen Versuch, der in der Philosophie unternommen wurde, wo sich Ethik im wesentlichen darstellt 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. Schl. ist der Meinung, daß in den beiden mangelhaften Erscheinungsformen in der Ethik immerhin aber doch die Elemente beisammen sind, die in rechter Weise miteinander verknüpft 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 Thematika in einer rechten Ordnung geradezu zu derjenigen Form von Ethik führen müßte, die dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit und dem heißt dem Anspruch vollständiger Allgemeingültigkeit kann.

Denn, wenn nur Teile dieser Momente, also nur Einzelgewisse und einer Tugend auf der einen, Tugend oder höchstes Gut auf der anderen Seite verhandelt werden, hat das nicht nur die Konsequenz, daß ein Moment 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 Schl. die Art, wie in der alten Philosophie das Thema des höchsten Gutes in der Ethik traktiert worden ist. Denn dort hat man unter Auslassung des auf das Ganzes Einzelnen gehenden Pflichtbegriffs 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 Schl., 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 fern gehalten 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 Willens 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 Willens 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 Schl. das tiefste Mißtrauen gehegt und empfunden gegen eine solche Pflichtenethik, dieselbe 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 gelistige 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 Schl. so etwas wie den geheimnisvollen Ursprung des gelistigen 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 Schl. 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 zerlassen werden kann. Wo alles so sehr auf die Innerlichkeit abgestellt wird, ist das geradezu die Verwagerung der notwendigen Wechselseitigkeit der vernünftigen Individuen in der Geschichte ihrer Bildung unter einander. Aber in den Grundlinien von 1803 hat Schl. 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 geführt 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 Schl. 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 ange deuteten Sinne hat, daß sich in der Ethik die Allgemeinheit der geestellten 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 unternehmen werden, die keinerlei ethische Prämissen hat, sondern die nichts anderes ins Auge faßt als die Möglichkeit, daß und inwiefern Ethik sich in Gottheit 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 die Kritik ubt, 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 dem stitlichen 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 Klugheit, der Tugend und des höchsten Gutes. Und in diesem 2. Buch will Schl. deutlich zeigen, daß, wenn auch nur ein Element, einer dieser Begriffe nicht seine zureichende Bearbeitung erfährt, dann die Form der Wissenschaft schlechtdings verfehlt 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

1119

157

154

Bearbeitung durch wissenschaftliche Ethik als uninteressant angesehen 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 Schl. - 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 Grundatzbildung. 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 Hedonismus 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 ausgelegt zu werden. Und hier ergibt sich für Schl., 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 Hedonismus 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 Schl., zwangsläufig dazu, daß diese wissenschaftliche Form

155

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 immerhin 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 größere Subjekt ist, das die Natur in ihrem Ganzen als Gegenüber hat, das von Menschlichkeit durchdrungen ist, wie die Menschheit endlich zur Naturlichkeit in höherer Potenz gelangen kann. Mit diesem Gedanken, daß es eine Tugendethik sein muß, die nur als wissenschaftliche in Betracht kommen kann, verbindet er den weiteren Gedanken, daß diese Ethik wiederum nichts als nur eine limitierende aufgenatürlichen Leben des Menschen, durch äußere, vernünftige Etnkritische Grenzen gezogen werden, also dieses Naturleben an seiner vollen Ausführung gehindert wird. Eine solche limitative Ethik verkörpert 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 Schl. als weiteren Leitfaden für ein mögliches System der Ethik heranstellt, Tugendethik 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 Lebens völlig untergeht, eine starre, mechanische Uniformität im Grunde 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 Kantischen 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 trümpfert, fällt alles gemeinhin ethische Handeln als ethisch relevant aus oder umgekehrt dort, wo nur noch das Allgemeine Beachtung findet, das Einzelne als schlechterdings unethisch aus dem menschlichen Leben ausgeschlossen wird. Wenn dies beides zur Vernichtung und damit zur Unvollständigkeit eines Systems führt, muß es als weitere Richtung 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 Verhältnissbestimmung. 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 Dar-

stellung kommen läßt als eben die sie bildende, die sie erfüllende 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 vorborgehen noch sind. Schl. hat sich bei der Aussagen noch immens schwer getan und geklärt und gestöhnt über die Statilichkeit der Arbeit. Er nannte später auch diese Schrift seinen Fußloser 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 fortgesetzt, der von der Religion in den Monologen von Schl. beschritten worden ist. Und eine Perspektive damit ins Spiel kommt, von der auch verständiglich werden kann, inwiefern Schl. 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 Wissenschaft 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 untrennbar geworden ist. Es verrät im Gegenteil die höchste denkerische Konsequenz, daß Schl. diesen Fortschritt vollzogen hat und es ist, glaube ich, eine immanente 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 Schl. 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 Schl. 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.

Schliermacher
23.5. 1980

Meine Damen und Herren!

Ich hatte mich gestern dem Frühwerk von Schliermacher zugewandt, seinen Grundlinien, einer "Kritik der bisherigen Sittenlehre" aus dem Jahre 1803 und Ihnen in groben Umrissen den allgemeinen Charakter dieser Schrift etwas so verdeutlichen versucht. Es ist eine sehr schwierige Schrift und Schliermacher 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 Aufklärungphilosophie oder er stellt Platon und Kant nebeneinander. Man ist etwas verwirrt und fragt sich, weshalb und unter welchen Aspekten sind diese Vergleiche möglichkeiten für ihn gegeben. Diese verwirrende Vielfalt von angesprochenen Texten und angesprochenen 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? Inwiefern ist die Beanspruchung der wissenschaftlichen Form durch die philosophische Ethik bisher eigentlich zustande gekommen? Die Prüfung, die Erregung dieser Frage will er schlichterdinges 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 widerinander 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 auslauft, 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 Schliermacher eben konfrontiert von dem Problem der Ethik her. Nicht die Frage, wie Naturwissenschaft als Wissenschaft konstituiert sei, ist, wo er ihm um die wissenschaftlichkeit geht, der Ausgangspunkt und der Anlaß, 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 erregendes 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 der Zusammenhang der Problemstellung von Ethik und Wissenschaftlichkeit ist bei ihm der Art, daß er sich den Zugang auch zu einem adäquaten Begriff von Wissenschaft nur über diesen Weg erarbeiten und erwerben will und dabei durchaus der Meinung ist, zu einem 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 im 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 charakteristische 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 Schliermacher darum, die Wissenschaftlichkeit der Ethik aus einer höchsten 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 Beschränkung durch die genaue Differenzbestimmung zu den koordinierten, ubrigen, 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 seitdem in Angriff genommene Aneinanderreihung einer solchen wissenschaftlichen Sittenlehre, sind die drei Momente, die ich gestern wohl schon angedeutet habe über die Kritik der Grundtatsache, 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 als nicht nur begrenzend und beschränkend auf natürliche Leben Einflüsse 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 bestimmt ist, sondern im Sinne einer gegenseitigen Durchdringung und Vermittlung. Das sind 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 dieser 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 Tugenden, der Pflichten und der Güter ist vorzuziehen, daß er selbst in der Tat in den späteren Ausführungen der Ethik die Forderungen 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 Gebot möglichen sittlichen Handelns im Vollkommenheit ausgemessen. Nur auf diese Weise wird das Gesamtfeld menschlichen Lebens als tätigen Daseins 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 zukünftigen Begriffes des höchsten Gutes versteht. Ethik, die auf diesen 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. Sittlehre und Lehre vom höchsten Gut sind geradezu Synonyma, obwohl die Lehre vom höchsten Gut nur ein Teil innerhalb der Gesamtheit ist, ist sie dennoch von so zentraler und fundamentaler Bedeutung, daß mit ihr alles steht und fällt in der Ethik, sodas die Pflichtenlehre und die Tugendlehre wie wohl nicht ganzlich 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 FSB 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 Lehre unverzichtbar? Muß Ethik als Wissenschaft entwickelt werden oder kann nicht die Ethik auch auf diese Form überhaupt verzichtet werden? Hier ist die Andeutung, die er macht die, daß er sagt die Durchführung einer formalen Kritik der Ethik, d.h. daß philosophische Schritte an ihrem Anspruch Wissenschaft zu sein geprüft werden, gemessen ver-

den, 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 das Gegenstandsbiet der Ethik nicht nur in einer einzigen wissenschaftlichen Gestalt durchgearbeitet werden kann, sondern daß sich bei der Durchführung der Kritik als 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 Wissenschaft im Kurs steht, daß eine solche Voretelung schlechterdings nicht paßt zu dem Gedanken der Wissenschaft, die eine solche Multiplikation und damit eine solche innere Zerissenheit 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 Gar suemacht, sondern es ist dies der Index nur dafür, daß offenbar nicht nur Ethik zur Wissenschaft sich nicht schicken, 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 eine irgendwelche Gestalten allgemeine Gestalt aufgenommen 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. Dieses 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 Pichte und Kant in der neueren Philosophie und neben beiden Spinoza und Platon. Das sind die vier Philosophen, in deren Werk der wissenschaftliche Anspruch der Ethik am nachdrücklichsten erhoben worden ist und so 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 Appellier ernsthafte in Angriffnahme nach der Er-

Kenntnis der Ursachen der Nichtvollendung im 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 vom 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, was 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 selbst dekonstruiert. Gestalt und Gehalt in einer wechselseitigen Bezogenheit, sodas die Prüfung des einen immer auch zu einem kritischen Verständnis des anderen anleitet und anbahnt. Auf dieser Basis der gegenseitigen Bewahrung 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 verknüpft, 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 bedeutete das 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 beschränkt, die Nachweisung, Inwiefern und in welchem Sinne Ethik ^{als} Wissenschaft sei. Dabei- und ich möchte für diesen ersten Teil, ich möchte bei diesem ^{ersten} Teil 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 zu 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 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 er bei den besonderen Wissenschaften die Schwierigkeit sich sofort auftut, daß eine allgemeine, höchste Universalwissenschaft, in deren Entfaltung die übrigen Wissenschaften wie Mitglieder enthalten wären, daß eine solche

höchste Wissenschaft noch nicht bestete, sodas 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 sie ist notwendig die Notwendigkeit einerseits ihrer Begründung in einer höheren, in einer höchsten Wissenschaft in ihrer Explikation mit zu berücksichtigen und gleichzeitig die noch nicht gegebene explizite Möglichkeit einzugehen. D.h., daß sie in einer Art indirekter, vorweggenommener Begründung ihrer selbst aus einem höheren Wissen operieren muß. Nur dem Übrigen 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 unentwickeltem allgemeinen Rahmenbegriff die besonders zu explizierende Wissenschaft sich einfügt so, daß gewissermaßen bereits die Ortschaften auch angesetzt werden, die in der entworfenen Gestalt von anderen speziellen Wissenschaften besetzt werden und zu besetzen sind. Schleiermacher verfährt dabei eine Linie, die sich durchaus bewegt in den Bahnen der großen philosophischen 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. Das 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 ~~es~~ 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 eigene bearbeitet, sondern er hat ihr wiederum nur in diesen allgemeinen Rahmenbegriff von Weltweiteheit einen bestimmten grundsätzlichen Ort angewiesen. Die Bestimmung, die er dabei durchführt, geht aus von dem allgemeinensten Gedanken, daß in unserem Bewusstsein das Wissen dadurch gekennzeichnet und ausgezeichnet ist gegenüber einem bloßen Bewusstsein, eines

bloßen Denken, daß es in Korrespondenz, in einer Entsprechung zu einem Sein begriffen ist. Wissen und Sein sind Korrelatbegriffe und unter der Voraussetzung dieser unaufhebblichen 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 ungeschrieben 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 derselber Korrespondenz von dem Sein gesagt werden kann, daß es die reale Darstellung des Wissens und nichts weiter ist. So ungeschrieben Schliermacher 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 umfanglicheres und ein weniger umfanglicheres, ein allgemeines und ein besonderes Wissen und dieses besondere Wissen ist gekennzeichnet dadurch, daß es nur in Gegenständen existieren und vorkommen kann. Je beschränkter das Wissen ist, je weniger umfanglich es ist, um desto zahlreicher und um desto mannigfaltiger sind die Gegenstände, in denen es seine Bestimmung erreicht. Denn in allem Wissen werden bestimmte Sachverhalte in Urteilen gesetzt, jede Satzung aber impliziert zugleich die Ausschließung einer anderen Satzung, sodaß hier allemal, im besonderen Wissen eine Fülle und eine Menge von gegenständlichen Bestimmungen aufzutreten muß. Die Gegenständigkeit 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 Gegenstände am geringsten sind. Je weniger Gegenstände 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 Gegenständen frei ist. Dieses Wissen wäre dann in der Tat das höchste Wissen, das nicht außer sich hat und außer sich kennt. Es ist dann aber auch ein solches Wissen, das nicht mehr in inhaltlichen Spezifikationen, in inhaltlichen Besonderheiten im Einzelnen aussprechbar und artikulierbar ist. Das höchste Wissen ist ein solches, das nicht zur Darstellung gebrächt werden kann in Unmittelbarkeit. Worin dieses höchste Wissen Ausdruck ist, ist ein solches, das immer nur als Mitgedruck, als Mitgenusstes zur Sprache kommen kann und zwar in einer solchen Weise, daß, wenn es richtig ist, daß zu diesem höchsten Wissen es wesentlich hinzugehört,

daß es von allen Gegenständen frei ist, dann muß sich dieses höchste Wissen in allem Besonderen dadurch erweisen und durchsetzen, daß es die Gegenstände in diesem Besonderen Wissen blindet und relativiert. Die Macht dieses höchsten Wissens als Grund und Quell alles übrigen Wissens ist die Macht der Beherrschung der Gegenstände dieses besonderen Wissens, sodaß das besondere Wissen nur so sich konstituieren kann, jeder in dem Besonderen festgestellte Gegensatz zugleich auch ausgewiesen und aufgezählt werden kann als ein solcher, der nicht die Vernichtung der Identität des Wissens bedeutet, sondern daß es dabei zu einer in eine Satzung, zu einem Inhalt, ander wie Schliermacher es nennt, das Entgegengesetzten kommt ohne daß diese ineinander, diese Verbindung, diese Zusammenfügung, diese Vermittlung der Gegenstände jähren abweisendem Charakter einer absoluten Vermittlung annehmen könnte. Es gibt nicht die Möglichkeit, sich im Raum des Besonderen Wissens so über die Gegenstände zu erheben, daß sie letztlich in einer Einheit, in einer widerspruchlosen 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 Gegenstände der eine der Gegenstände überwiegt, in der anderen notwendigerweise der andere, sodaß von dem wiederum die Aufgabe entsteht in diesem Prozeß der Überwindung der Gegenstände aus der Gewisheit des höchsten Wissens nicht an irgendeinem Punkt stehen zu bleiben, sondern in einem permanenten Prozeß voran zu schreiten. In Richtung eines besonderen Wissens, das sich in seinem Umfang erweitert, ohne daß dabei die Gegenstände verschwinden, wohl aber in einem umfassenderen Ganzen zusammen genommen, zusammen gefaßt werden und damit in eine Gleichgewichtsstellung, Gleichgewichtslage kommen, in der sozusagen die jeweils überwiegenden Momente in den vermittelten Gegenständen ihre Ausgleichung erfahren. Es muß also die Konstruktion des besonderen Wissens so vorgenommen werden, daß jeder Schritt unter der Bedingung und jenseitigen Freiheit 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 Ausgangspunkt des besagten für Schliermacher 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 aufzufassbare Gegensatz, von dem jede weitere Konstruktion ausgehen muß. Wenn auch noch dieser Gegensatz von Idealität und Realität von Gegensatzfreiem abso-lutem 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 Beschreibung der beiden Seinsphären, die es in fortschreitender Differenzierung wissenschaftlich zu bestimmen gilt. Jeder dieser beiden Hauptphären ist eben eine reale Wissenschaft zugeordnet. Der Sphäre der Natur ist zugeordnet die der realen 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 generalsten Bestimmung lauten müßte: Die ideale Einheit von Idealität und Realität. Diese erste, oberste, allgemeinste Bestimmung erfährt nun bei Schliermacher 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 Umfanglicherem und weniger Umfanglicherem. 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 entlockt und konstruiert, ist als spekulatives Wissen von ihm charakterisiert wie umgekehrt diejenige Wissensweise, 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 Seinsphären der Vernunft und der Natur jeweils zwei Wissensweisen als Grundtypen konstruieren, 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. Dem 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 die empirische Disziplin die sogenannte Geschichtskunde. Das sind die vier Grundtypen von Wissenschaft, die als 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 Wissenschaftsgemeinam, wiewohl der Inhalt verschiedener ist, Umgekehrt hat die Ethik und die Geschichtskunde einen gemeinsamen Gegenstand und eine unterschiedliche Form der Bearbeitung. Diese wechselseitigen Verbindungen, daß die Ethik wissenschaften 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, sodas Schliermacher sagen kann: Der Stand der einzelnen Wissenschaften ist ein je bedingter insofern als die Physik keineszeit 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 Schliermacher das ernst meint und ernst genommen hat mußte das Ergebnis seiner Kritik über die blühende 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 Schliermachers ja sehr leidenschaftlich unternommenen Versuche der Gewinnung einer Naturphilosophie, wohl wissend darum, daß offenkundig bisher zwar die empirische Naturwissenschaft, die Naturkunde im Sinne Schliermachers ihre Entfaltung in einem hohen Maß und Grade erfahren hat aber eine direktionslose Entwicklung, sofern ihr die spekulative Gestalt der Naturerkenntnis willig abgeht und mangelt. 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 eigene 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 Perus wegen nicht das Seine ist. Denn dies ist eigentlich das Geschick der Philosophie und nur stillvertretend führt er diese Aufgabe hier durch; allerdings mit gutem Recht und Grund, weil sich dieser Unternehmung eben verbunden ist die Notwendigkeit einer prinzipiellen Klärung über die Möglichkeiten der Begründung von Wissenschaft überhaupt und im Allgemeinen. Das Vorgehen nun Schliermachers in der weiteren Explikation dieses Begriffs der spekulativen Ethik geht dahin, daß es nun darauf ankommt, dem Rechnung zu tragen, daß, so 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 Einssein der Natur erfolgt ist. Diese Vereinigung von Natur und Vernunft als dem eigentlichen Thema der spekulativen Ethik ist das individuelle natürliche Vernunftsebene, an dem die Natürlichkeit ein konstitutives Element und Merkmal ist, keineswegs eine Verlegenheit 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 solcherer Schattenschein 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 Unterehobenes 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 Vernunftfähigkeit des Menschen gegeben ist, besteht darin, daß sich jeder einzelne Mensch seiner Leiblichkeit als das Organ zur Inbeziehungsetzung zur Natur anbligt. Die Erarbeitung, die Gewinnung des eigenen Organismus als eines Werkzeugs und Mittels zur Verwirklichung der äußeren Natur ist eine erste elementare Aufgabe, die zu den elementarsten Themen nun auch der Ethik hinzu gehört. Im weiteren Verlauf, im weiteren durchdenken dieser Beziehung wird vor allem nun auch dieses noch herauskommen, daß die Leiblichkeit nicht nur die Sphäre des instrumentellen Einwirkens 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 die 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 Vergemeinschaftung 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 abschließende 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 un möglich, so meint Schleiermacher, dem Wesen der Vernunft unter der vorausgesetzten Bestimmung des Gegebenen worden ist, gerecht zu werden, wenn davon abgesehen wird, daß ein einmaliges, ein einzigartiges, ein unübertragbares und unversehbares Verhältnis von Vernunft und Natur in dem Verhältnis des menschlichen Intellektes, der menschlichen Intelligenz zu seiner Leiblichkeit besteht.

Diese Leiblichkeit ist geradezu ein unübertragbares, ein unverzichtbares Element zur Konstitution der Vernunft als einer individuellen. Kraft der Leiblichkeit menschlichen Lebens nur kann diese Vernunft eine individuelle werden und eine, 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 Lebens ist ein Akt, in dem auch die symbolische Vernunftfähigkeit zur Wirklichkeit drängt und Wirklichkeit werden will. Die Verwirklichung des leibhaftigen Lebens des Menschen ist ein Element, das in diese Ethik als ein unabhängiges hineingehört. So wie auf der anderen Seite es nicht vergessen und unterschlagen werden kann, daß die instrumentell ist eine Realität eine Bestimmung bedeutet, die einer solchen Anteil schon Leiblichkeit mit einer relativen Notwendigkeit vorausgehen muß. Damit hat Schleiermacher jedenfalls auf dem Element der vereinzelt Vernunft bereits am Anfang eine Doppelung der Relation, eine Doppelung in der Beziehung von Vernunft und Natur im Verhältnis zur eigenen Körperlichkeit des Menschen hergestellt, die ein Grundschema für die folgenden Bestimmungen aller weiteren Vernunftfähigkeiten 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 Vernunftfähigkeit als eine Dialektik 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 Pfundstücken 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 präzisier, etwas materialisierender darstellen lassen als das zu Beginn in der abstrakten Form möglich gewesen ist.