

Meine Damen und Herren!

Wir waren stehen geblieben bei der Deutung des Sohlelermacherischen Begriff von Ethik als Wissenschaft. Der Weg, der uns dahin geführt hat, war ja über die "Reden über die Religion" und die "Knoelger", sofern sich von daher die Frage ergeben hat, worin eigentlich im allgemeinen Bewußtsein begriffen das Wesen des Menschen, der sich in Selbstbetrachtung und Freiheit individuell konstituiert, bestimme, sodas sich aus der Erkenntnis des Zusammenhanges von Wirklichkeit der Religion und Wesen des Menschen die Aufgabe einer Wissenschaft vom Wesen des Menschen gestellt hat. Ethik im Sinne Sohlelermacher ist durchaus definierbar als die Wissenschaft vom Wesen des Menschen, aber nun Wissenschaft vom Wesen des Menschen in einer spezifischen Formulierung, in einer spezifischen Ausprägung, nämlich vom Wesen des Menschen, sofern dieses Wesen das höchste Gut für alle Menschen ist. Wissenschaft vom Wesen des Menschen als Wissenschaft vom höchsten Gut des Menschen! Das ist das Thema in der Ethik. In einem pointierterem Sinne kann man sogar sagen, das dies auch die erschöpfende Theorie des menschlichen Seins für Sohlelermacher ist, wiewohl er auch eine Psychologie vortragen hat und also auch spezielle anthropologische Themen aufgefassen hat, ist damit keineswegs der Anspruch verbunden und verknüpft, das es in diesen Spezialuntersuchungen um so etwas wie den emphatischen und allgemeinen Begriff des menschlichen Wesens geht. Sondern dieses allgemeine und höchste Wesen des Menschen erfährt seine Entfaltung im Medium des allgemeinen Bewußtseins in der besonderen Wissenschaft der Ethik, d.h. als spekulative Vernunftwissenschaft. Wenn diese Ethik als Wissenschaft vom höchsten Gut entwickelt wird, so ist dieser Begriff des höchsten Gutes vorzuzustellen als eine reale, in sich ruhende, abgeschlossene Bestimmtheit, sondern die weitere Besonderung in der Bestimmung dessen, was Ethik als Wissenschaft ist, liegt darin, das es gilt das höchste Gut zu begreifen, sofern es das Resultat und das Ergebnis wesentlichen Handelns des Menschen ist. Also, Ethik als Wissenschaft vom Wesen des Menschen ist Wissenschaft vom höchsten Gut und ist zum dritten Wissenschaft vom höchsten Gut, sofern dieses höchste Gut nicht ein Seiendes an sich ist, sondern sofern es Resultat vernünftigen, wesentlichen Handelns vom Menschen ist. Ethik als reale Wissenschaft also vom Handeln des Menschen in seiner Wesentlichkeit im Verhältnis zur Natur, das ist die für Sohlelermacher zunächst aufbrechende Aufgabe auch was die Bestimmung des Begriffes von Wissenschaft überhaupt anlangt. Auf diese Dimension der Wissenschaftlichkeit als solcher werden wir

noch einmal im Zusammenhang der Dialektik zu sprechen kommen müssen. Ich möchte hier auf die Besonderheit der Ethik eingehen. Sofern die Lehre vom höchsten Gut eben eine solche Disziplin ist, in der dieses höchste Gut nur verhandelt werden kann, sofern es hervorgeht aus menschlichem Tun und menschlichem Verhalten, muß diese Lehre von diesem äußeren höchsten Zweck auch noch ihre Kompletierung erfahren durch die ungreifenden und abstrakten Disziplinen, wenn ich so sagen darf, der Sittenlehre, nämlich zur Lehre vom höchsten Gut muß hinzutreten die Lehre von derjenigen Potenz in der menschlichen Natur, Kraft dessen überhaupt das höchste Gut ein sinnvolles Ziel unseres Verhaltens sein kann. D.h. es muß die eigentliche Weise des Einnehmens der Vernunft in der menschlichen Natur thematisiert werden und dies geschieht in der Tugendlehre als dem zweiten Moment, dem zweiten Teil der Ethik neben der Güterlehre, der Tugendlehre, sofern in ihr Thema ist die Art und Weise, wie Vernunft in der menschlichen Natur Kraft und Energie der sittlichen Beförderung und der sittlichen Verwirklichung ist. Und zum dritten bedarf es einer weiteren Disziplin, welche die einzelnen Handlungen, die aus dem inneren der Vernunft in der äußeren Naturerziehung des menschlichen Lebens zum Vorschein kommt, die diese einzelnen Handlungen als besondere normierten nach dem allgemeinen Prinzip, denen diese Handlungen genügen müssen, wenn sie auf den höchsten und umfassenden Endzweck des höchsten Gutes ausgerichtet sein sollen. Also in der Tugendlehre geht es um die Vernunft, wie sie in einem jeden menschlichen Individuum als eine Potenz der Sittlichkeit enthalten ist und wie sie so etwas wie eine kontinuierliche Identität einer Person durch die Momente der Zeit des Lebens hindurch gewährleistet. In der Pflichtenlehre als dem dritten Moment neben der Güterlehre und Tugendlehre, in der Pflichtenlehre geht es um die Handlungen, die in einzelnen Lebensmomenten je gesetzt werden und die dann in sich die Spannung von Besonderheit ihres Seins und Allgemeinheit ihrer Ausrichtung enthalten. Die Pflichtenlehre regelt, so könnte man sagen, das Verhältnis zwischen der Besonderheit des konkreten jeweiligen Tuns und der Allgemeinheit nach der dieses konkrete Tun normiert wird. Diese beiden flankierenden Disziplinen von Tugend- und Pflichtenlehre sind je für sich zwar auf das ganze Gebiet des sittlichen Handelns bezogen aber doch in sich zutiefst abhngig und angewiesen auf die Grundlegenden und im eigentlichen Sinne fundamental wissenschaftliche Theorie in der Ethik, auf die Lehre vom höchsten Gut, wie diese Aufgabe vorzüglich in der alten Philosophie in Angriff genommen worden ist, im Gegensatz zur Neuzeit. Das ist dann die Einteilung und die Gliederung, die Sohlelermacher im Verhältnis und im Vergleich zwischen der alten und der neueren Philosophie vorgenommen hat, wo eben in der alten Philosophie die Güter- und die Tugendlehre vorzüglich bearbeitet worden ist, wogegen die Pflichtenlehre anrückzutreten sei, während in der Neuzeit gleichsam der Altruismus durchge-

169

vorgeschlagen ist und an die Stelle der Lehre vom höchsten Gut die Lehre von den Pflichten getreten ist, die eben gerade das Momentans, das aktuellistisch Momentane gleichsam eben verbunden mit der Kontinuität des individuellen Daseins zur Sprache gebracht worden ist. Er möchte hier eine radikale, grundsätzliche Änderung herbeiführen und also Ethik entschlossen als eine Disziplin, deren Haupt- und Zentralthema die Frage nach dem ist, worin das höchste Gut des Menschen und das heißt, worin die volle Realisierung des menschlichen Wesens eigentlich bestehe und zu denken sei. Und wenn nun die Natur, das Wesen des Menschen vertretend wird als Vernunft, so hat er den Inhalt der Ethik näherhin noch umschrieben, daß diese Ethik in ihrem Gegenstand und Thema habe das Verhältnis von Vernunft als dem Wesensmoment menschlichen Daseins zur Natur, sofern dieses Verhältnis kein ruhendes, kein statisches ist, sondern ein solches, in dem die Vernunft auf Natur tätig sich bezieht. Deshalb kann er sagen: In der Ethik kommt das Verhalten oder das Handeln der Vernunft auf Natur zum Ausdruck. Die Ethik ist geradezu die allgemeine, generelle Erscheinung und das generelle Bewußtsein dieser besonderen Wirklichkeit, welche Vernunfttätigkeit im Verhältnis zur Natur ist. Diese Vernunfttätigkeit, indem sie geschieht, erfolgt immer schon aufgrund von und im nächsten Schritt bereits zum Zweck von Ethik von Vernunft und Natur. Dieses vernünftige Handeln wird von Schleiermacher verstanden als ein solches, das zwar in allem Unterchied, ja in allem gegensätzlichem Unterchied zwischen Natur und Vernunft sich abspielt, aber so, daß dieser Gegensatz nicht ein vernichtender, ein ausschließender, und zerstörender ist, also daß Vernunft sich nur als Freundin der Natur gerieren kann und Natur nur als dasjenige, was jeder Vernunft abhold ist, sondern ein Gegensatz, der nur in seiner Relativität recht aufgefaßt werden kann und Relativität des Gegensatzes der beiden Größen besagt, daß, wo immer eine Handlung von der einen Seite auf die andere einwirkt, es auch zur Stiftung und Herstellung von Einheit kommt. Die Herstellung, die Hervorbringung von konkreter Einheit von Vernunft und Natur, das ist das eigentliche Ziel, worauf jegliches Vernunftthun im Verhältnis zur Natur abzielt. Wo immer eine solche Einigung geschieht und gelungen ist, ist so etwas wie ein echtes Gut für den Menschen erreicht. Der Begriff des Gutes bezieht sich geradezu durch die Einigung von natürlicher Substanz, von natürlichem Dasein und von vernünftiger Aktualität, von vernünftiger Potens. Dabei meint Schleiermacher, daß dieser Begriff des höchsten Gutes, wie er in der Ethik auftaucht, seine nächste Analogie im Bereich der politischen Ökonomie habe, worin der Begriff des höchsten Gutes auch genau das zum Ausdruck bringt, was er in der Ethik als konstitutiv für diesen-Begriff achtet, nämlich die Verbindung von Produzieren und Produzieren selbst, also die Erzeugung von etwas, ohne daß damit etwa der Prozeß des Erzeugens erlischt, sondern ein Produzieren, welches auf Mehrproduktion gewissermaßen

aus ist. Das genau, meint er, sei auch der Sinn des höchsten Gutes, wie er in der Ethik zu prüfen ist, d.h. wo immer in einem einzelnen Handeln eine relative Vereinigung von Natur und Vernunft zu einem vernünftigen Ganzen gelungen und glücklich ist, ist dies die Basis, die Aktionsbasis gewissermaßen für weitere, für fortschreitende, intensiver und extensivere Vereinigungen dieser beiden zunächst getrennten und unterschiedenen Selbsterlöbungen. Dieser Prozeß hat dann in diesem sich Erweitern und Vertiefen der Einheitsbildung auch einen Grenzwert in einem Überersten telos, in dem gewissermaßen die ganze Natur und d.h. für Schleiermacher der ganze Erklärer wie er sagen kann mit der menschlichen Vernunft in ihrem schlechthinsteingewogenem Verhältnis stehen, sodaß die Vernunft nicht mehr zwingend und mit Gewalt auf die Natur einwirken und in die Natur eingreifen muß und die Natur von der Vernunft keinerlei Leid mehr erfahren braucht. Im Jahre dies der Zustand also, wo sich das instrumentelle Verhalten der Vernunft überflüssig gemacht und die Passion der Vernunft endlich ihr Ende gefunden hat. Dies ist, so betont er ein Zustand, der zwar als Ziel der sittlichen Bewegung in dieser Geschichte unerlässlich ins Auge zu fassen ist, wo er aber nicht mehr als ein Zustand gedacht werden kann, der in den Raum der Ethik selbst hineinfällt. Dieser Zustand der völligen Verzöhnung ist zwar als Ziel zu denken aber nicht mehr als Ziel des vernünftigen Handelns in der Welt der Gegensätze. Hier muß von der Ethik ein Grenzbegriff gebildet werden, der in einem charakteristischen Grenzverhältnis zu der Begriffsbildung im System der Ethik liegt. Dieser Grenzbegriff läßt sich nicht mehr kontinuierlich konstruieren, er läßt sich zwar in seiner Notwendigkeit denken, aber er läßt sich nicht mehr aus dem Gang des ethischen Prozesses heraus zwingend daten und aufweisen. Das ist gewissermaßen der terminus ad quem, wozu der ganze Prozeß hinkunft und den Ausgangspunkt, den terminus a quo dieser ethischen Prozesses bildet wiederum bildet wiederum eine Größe, die nicht in die Ethik aufgenommen werden kann, sofern sie nur als Voraussetzung der Ethik denkbar ist, denn Schleiermacher ist der Meinung, daß, wenn es zu einem Einwirken von Vernunft auf Natur kommen soll, immer schon eine ursprüngliche Verbindung von Natur und Vernunft angenommen werden muß, die nicht die Leistung dieser Vernunft selbst ist. Wenn immer also Vernunft auf Natur wirken will, muß sie sich bereits einer vernünftig gewordenen Natur bedienen um diese Einwirkung zu realisieren. Seine These ist, daß diese ursprünglichste Vereinigung von Natur und Vernunft in dem menschlichen Geschlecht der menschliche Organismus sei. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist das Moment, Kraft dessen allein die Vernunft überhaupt die Möglichkeit hat, die Aufgabe einer fortschreitenden Rationalisierung der Natur und die fortschreitende Naturalisierung ihrer selbst in Angriff zu nehmen. Sinnlichkeit und Körperlichkeit des menschlichen Lebens ist nicht ein Pseudum, ist nicht etwas, was die Vernunftnatur des Menschen stört, sondern diese

Leibhaftigkeit ist für Schleiermacher ein integrierendes Moment, dem die allergrößte Aufmerksamkeit gewidmet werden muß. Ebenso, wie er allen Wert darauf legt, daß, wenn schon von einer Vergesellschaftung der Menschen als Vernunftwesen gesprochen wird, unter allen Umständen der Schein zu vermeiden ist, es handle sich dabei um lediglich eine abstrakte Konstruktion einer Pluralität von anonymen oder auch unbestimmten Vernunftwesen, sondern unter dieser Gemeinschaft von vernünftigen Wesen, unter denen Menschen zu begreifen sind, ist auf das Innigste angewiesen darauf, wo dieses Leben dieser Gemeinschaft sich abzuspielen hat. D.h. es muß mit allem Ernst auf die Verknüpfung des Lebens, menschlichen, leibhaftigen Vernunftlebens mit dem irdischen Leben im Ganzen gerechnet werden. Es gibt hier keinen Bruch, keinen Abbruch zwischen dem Leben der menschlichen Vernunft und der Menschheit und dem Leben auf dieser Erde und dem Bestand dieser Erde. Die Erdbegonnenheit, die Erdgebundenheit und die Leibhaftigkeit sind für Schleiermachers Ethik konstitutive Elemente, unverzichtbar, insofern bedeutet dies schon eine kritische Korrektur, einen kritischen Vorbehalt gegenüber jeglichem extremen Idealismus, der die Materialität des menschlichen, irdischen Lebens nur als Hindernis und Hemmnis und rein vernünftigen Tuns und Willens be-greifen kann. Nicht um Hinderung geht es hier sondern gerade um die Entwicklung und Erreichung, die Herstellung einer höchsten Angewogenheit, in der dann in der Tat die gesamte irdische Natur die vollkommenste und überzeugendste Darstellung der menschlichen Vernunft ist, wie diese menschliche Vernunft ihre Menschlichkeit und ihre Vernünftigkeit darin beweist, daß sie das Ganze der Natur auf dieser Erde in ihrem Vorstehen, in ihrem Bewußtsein zum Ausdruck bringt. Das wäre das Endziel, auf das es hinausgeht, keine Vernunft ohne Natur und keine Natur ohne Vernunft. Und die Vernunft bis zu diesem glorreichen terminus ad quem des heiligen Lebens, wo also Vernunft nicht mehr gewaltsam zu wirken hat und die Natur kein Leiden mehr zu erfahren hat, bis dahin und von dem terminus a quo des leibhaftigen Seins des Menschen und des leibhaftigen Seins der Vernunft im einzelnen Menschen aus bewegt sich die Geschichte und bewegt sich das sittliche Handeln in einem Prozeß wachsender Intelligenz und wachsender Extensivität der Verbindung und der Vereinigung von Vernunft und Naturkraft vernünftigen Handelns. Für diesen Prozeß nun hat Schleiermacher den Versuch unternommen, so etwas wie eine prinzipielle Regel oder Gesetzmäßigkeit zu ermitteln. Er hat seine Ethik noch 1812 auch als Geschichtswissenschaft bezeichnet können, sofern Geschichtswissenschaft in der Tat diese Bewegung dieser Prozeß auf diese vollendete Vereinhaltung von Vernunft und Natur hin ist. Er hat sich später nurdohaltender Gegenüber diesem Begriff verhalten und hat ihm etwas zurückgenommen aber lediglich aus terminologischen Gründen, wie ich meine, weil der Begriff Geschichte besetzt ist durch dasjenige, was er in seiner Terminologie nur als Geschichtskunde bezeichnen konnte, als Geschichtskunde, d.h.

als empirisches Wissen von geschichtlichen Ereignissen in ihrer Besonderheit. Ethik dagegen war für sein Verständnis das spekulative Wissen von der Geschichte, sofern in diesem spekulativen Wissen das Besondere des einzelnen Geschehens verstanden wird als Erzeugnis und als Produkt aus allgemeiner Vernunft. Das ist die spekulative Betrachtungsweise, daß hier nicht beim Besonderen stehen geblieben wird, sondern daß das Besondere als Wirkung, als Ausfluß, als Aktion des Allgemeinen verstanden wird. Das macht die Ethik aus. Aber wenn nun die Ethik so verstanden auch als Geschichtswissenschaft bezeichnet kann, so unterscheidet er sich doch in seinem Konzept fundamental von dem, was in der damaligen Zeit als Geschichtphilosophie landauf landab groß im Schwange stand. Von Kant begonnen über Fichte von Herder zu schweigen bis hin zu Hegel: Immer war das Interesse an Geschichte das Interesse an einer allgemeinen Regelmäßigkeit des Verlaufs in der Zeit. Wie die Geschichte im Laufe der Zeit sich bildet und nach welchen Gesetzmäßigkeiten sie sich abspielt, so die großen Zyklen liegen und so das Ziel, auf das alles hinauslaufen soll, fix zu machen sei. Schleiermacher hat diesen Weg einer, wenn ich so sagen darf, diachronischen Geschichtphilosophie kategorisch zurückgewiesen und erklärt, daß es eine völlige Verkennung des Themas sei, wenn man so etwas wie allgemeine Gesetze für den Gang der Geschichte in Anspruch nehmen wollte. Das ist die Verletzung des Prinzips der Freiheit, das in aller Geschichte drin ist, das ist die Verletzung des Prinzips der Spekulation selber, wie er sagt. Denn wenn dies vorgenommen wird, wird eben nicht mehr das Einzige, das Besondere im Gegensatz zum Allgemeinen der höchsten Vernunft konstruiert, sondern wird einmehrbekanntes Vorstellungsgesetz wie ein beliebiges untergeordnet. Statt dessen legt er, wenn ich so sagen darf, einen Querschnitt durch diesen sittlichen Prozeß und versucht so etwas wie eine Querschnittsstruktur, eine synchrone Geschichtstheorie damit zu bilden. Wie sieht und von welcher Art ist die Verfassung, die Querschnittsorganisation des geschichtlichen Lebens, was sind die Konstitutionsfaktoren und wie spielen sie zusammen innerhalb dieser Wendens des endlichen Seins als einer Verbindung von Vernunft und Natur. Zur Feststellung dieser Struktur, dieser Wertstruktur der geschichtlichen Bewegung hat er sich die Kategorie des Handelns der Vernunft auf Natur als Thema der Analyse herausgesucht. Was bedeutet und was sind die Momente, wodurch vernünftiges Handeln mit Rückblick auf Natur qualifiziert und bestimmt werden? Seine Auffassung ist, daß, wenn dieser Begriff gebildet wird, man in ihm auf alle Fälle zwei Gegensatzpaare, zwei Gegensatzpaare mit einander verbunden denken muß. Ein Gegensatzpaar, das sich aus der Besonderheit der Beziehung von Vernunft zur Natur einerseits ergibt und ein zweites Gegensatzpaar, das aus der Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft als einer Vernunft, die im einzelnen Menschen und gleichwohl in der ganzen Gattung besteht, enthalten ist. Für die Beziehung, für die tätige Beziehung der

der Vernunft auf die höhere Natur ist das erste Modell, das sich dafür anbietet in der Tat das Verhältnis menschlichen Bewusstseins zum Organismus. Hier ist ein doppelter Gebrauch, der offenbar von diesem Organismus gemacht werden kann, der Leitfaden zur Entdeckung der ersten allgemeinen Gegensatzlichkeit, die für die Bestimmung vernünftigen Handelns in Betracht kommt, denn dieser Organismus im Menschen kann nach vernünftigen oder nach bewussten Vorstellungen zu einem bestimmten tätigen Zweck verwendet, gebraucht, eingesetzt werden. Es ist es etwas wie die Instrumentalisierung des menschlichen Körpers und seiner Organe möglich. Hier, so lautet die Auskunft Schopenhauers, waltet ein organisierendes Handeln der Vernunft. Die Vernunft macht von dem Körper organspezifischeren Gebrauch. Das ist die eine Art und Weise, die andere ist, das dasjenige, was in der Tradition der Philosophie immer schon behauptet worden ist mit dem berühmten aufrechten Gang des Menschen. In diesem aufrechten Gang kommt nichts instrumentelles heraus, sondern in diesem aufrechten Gang kommt so etwas wie die Würde der Vernunft selbst zum Ausdruck. Hier ist die Leibhaftigkeit des Menschen nicht das Mittel, das zur Beeinflussung der höheren Natur gebraucht wird, sondern hier ist das leibliche Sein das Medium, in dem menschliche Vernunft in ihrer Besonderheit, in ihrer Eigentümlichkeit sich zur Erscheinung bringt sich darstellt, sich ausdrückt. Hier wird, in der Terminologie Schopenhauers gesprochen, der Leib des Menschen zum Symbol seines vernünftigen Wesens. Dieses wiederum dann ist die symbolisierende Tätigkeit und dies sind die beiden Grundweisen, wie Vernunft zur Natur außer ihr sich verhält. Der eine Gegensatz, der andere, der dabei mit zu bedenken ist, ist der, daß sowohl Vernunft in jedem einzelnen Menschen sich tätig erweist und sich auch in der Praxis durchsetzt, so muß doch dabei bedacht werden, daß nicht unversehrt reine Vernunft Gesetzesrassen durch dieses individuelle Leben eines Menschen tätig ist, sondern daß diese Besonderheit des individuellen Lebens auch die Vernunft selbst tangiert. Vernunft ist, wie auch ihre Natur eine allgemeine ist, dennoch, sofern sie einwohnt in einem individuellen Leben, eine individualisierte Vernunft. Deshalb muß bei diesem Vernunftshandeln neben den Gegensatz von organisierender und symbolisierender Vernunfttätigkeit auch der Gegensatz zwischen individualisierender oder spezialisierender und generalisierender Tätigkeit in Betracht gezogen werden. Es gibt ein Handeln auf die Natur, welches so gebunden ist an die Person des Handelnden, daß dieses Handeln schlechterdings unübertragbar ist nach außen. Während andere Verhaltensweisen den Charakter der Regelmäßigkeit zu ihrem Programm haben, sodas jedermann sich in derselben Weise verhalten kann, dieses bedingt, die Wiederholbarkeit von jedermann und durch jedermann und die Unwiederholbarkeit, die Unübertragbarkeit durch irgendjemand, das sind die beiden Charaktere, die mit dem erstgenannten Gegensatz zusammen stehen in jedem menschlichen Handeln. Alles vernünftige Handeln differenziert sich

in diesen beiden Gegensätzen. Nun hat Schopenhauer mit diesem Gedanken der Gegensatzlichkeit, der doppelten Gegensatzlichkeit, die im menschlichen Handeln zusammengeht, seine Überlegungen aus der Fundierung der Ethik verbunden, daß alle Gegensätze innerhalb des endlichen Seins nicht als abso-lute und ausschließende zu denken sind, sondern, so lautet seine Auskunft dort, sie können nur gedacht werden als gebundene Gegensätze. Was gebundene Gegensätze sind, das wird gerade an diesem Handlungsmodell von Schopenhauer auf das Substante deutlich und evident, denn es kommt nach seinem Verständnis zu einer überkreuzenden Verbindung dieser beiden Gegensätze, wobei dann jeder Gegensatz dann wieder durch ein gemeinsames Element des anderen zusammengehalten ist. Wenn man also als die Zeichen organisierende Tätigkeit, die zugleich allgemeinen Charakter hat, nimmt und dazu eine organisierende, die den einzelnen Charakter des Handelns herstellt, eine symbolisierende wiederum mit allgemeine Charakter und eine symbolisierende mit individuellem Charakter, so ergeben sich jeweils die Bindungen des Gegensatzes von Allgemeinheit und Besonderheit durch das Gemeinsame der Organisation. Dieser Gegensatz fällt also nicht auseinander, die Individuelle und das Allgemeine. Die beiden fallen auseinander, wenn diese Relation gedacht würde, da ihre Beziehungslosigkeit. Hier aber ist der Gegensatz des Allgemeinen und des individuellen hineingebunden in das umgreifende Allgemeine der Organisation. Und so können sich in jedem dieser Gegensätze, dieser vier Gegensätze, die sich aus der Kombination der beiden Gegensatzpaare ergeben. Mit diesem Handlungsmolekül könnte man fast sagen, ist zugleich ein Inbegriff menschlichen sittlichen Handelns überhaupt für Schopenhauer gewonnen, denn jede dieser Handlungsweisen und Handlungsformen hat sowohl ein spezifisches Gebiet, auf dem es sich bewegt, als auch nötig es zur Ausbildung besonderer Beziehungen zwischen den handelnden Subjekten und hat zugleich noch in sich eine Tendenz zu höherer Perfektion. Diese eine organisierende, eine instrumentelle Handlungsweise nach allgemeinen Gesichtspunkten bedeutet, daß die Organisation einer Vielzahl von Menschen nach gleichmäßigen, nach gleichmäßigen Gesetzen für alle zustande kommt, wobei das Verhältnis, dieser Umgang der Menschen miteinander das Gebiet ausmacht, auf dem dieser Handlungstypus sich ereignet und stattfindet. Das Gebiet ist, daß Menschen mit anderen im Austausch von Gemeinsamem existieren. Das Gebiet dieser allgemein organisierenden Tätigkeit ist das Gebiet des Tauschverkehrs der Menschen untereinander. Der Begriff des Tauschverkehrs kann in einer sehr allgemeinen Weise und Weise gefaßt werden. Nämlich meint es den Tausch derjenigen Gegenstände der Natur, die durch menschliches Handeln bearbeitet sind und damit tauschfähig untereinander geworden sind. Das Gebiet, auf dem sich diese individuelle organisierende Tätigkeit abspielt, ist das Gebiet, das mit dem Begriff des Eigentums am besten zu kennzeichnen ist. Es ist nämlich diejenige Tätigkeit, die ein bestimmtes Äußeres dar

der Natur, einen bestimmten Teil der Natur auf ein Individuum unübertragbar rückbezieht, sodas Tausch und Eigentum die beiden Formen oder die beiden Gebiete der organisierenden Tätigkeit sind, die Verkehr und Eigentum einander ausschließen, denn Verkehr wäre die communio, <sup>Verhältnis</sup> mit allen und ein Eigentum, das Verhalten von jedem für jeden bedeuten würde. Sofern es sich dabei um eine organisierende Tätigkeit handelt, muß das Verbindende, das Gemeinsame sein, das hier so etwas wie eine Koexistenz von Eigentum und Tauschverkehr stattfinden soll. Die symbolisierende Tätigkeit, die im Allgemeinen sich ereignet, hat zu ihrem Gebiet das Denken, die kognitive Einstellung der Vernunft zur Natur, die sich dann im Medium der Sprache auch allgemein artikulierte. Wo hingegen das symbolisierende Individuelle Tätigkeit in der Vernunft bedeutet, das hier auch die Unverwechselbare Eigentümlichkeit eines je einzelnen Daseins sich in einer gewissen Äußerung zur Erscheinung bringt. Das, was sich darin aussagt, ausdrückt, ist, wie er es umschreibt, das unmittelbare Selbstbewußtsein oder das Gefühl. Also wie das Denken diese Region ausmacht, so das Gefühl diese Region der symbolisierenden individuellen Tätigkeit. Bei diesen Tätigkeitsfeldern und auf diesen Tätigkeitsfeldern ergeben sich nach seinem Verständnis weiterhin ganz charakteristische Relationen der Einzelnen untereinander, sofern ein Tauschverkehr nur wirklich funktioniert ohne Gewaltankunft, was mit zu seinem Prinzip gehört, wenn alle daran beteiligten einander gleich sind. Die Garantie des ~~Stabilität~~ aller im Tauschverkehr begriffenen Subjekte wird gewährleistet durch das Recht. Insofern ist das Verhältnis zwischen Recht und Gesetz das, was zwischen den einzelnen in dieser Region zu halten hat im Unterschied zur Kategorie des Eigentums, wo jeder über das Eigentum frei verfügen kann. Freie Verfügung über das Eigentum impliziert aber vor allem auch die Möglichkeit des schenkweisen Austauschs, der nicht auf dem Prinzip der Equivalenz beruht. Der geschenkweise Austausch aber erfolgt unter Freunden in einer freien, freiwilligen Gesellschaft. Deshalb ist freie Gesellschaft hier freier Verkehr, hier das Verhältnis, das über dem Subjekt walte, die in organisierender individueller Tätigkeit begriffen sind. Wo ein allgemeiner Gedanke im Element der Sprache zum Ausdruck kommt und mitgeteilt wird, ist es erforderlich, das derjenige, der diese Mitteilung aufnimmt, dem Wort Glaube und vertraut, das damit in der Tat ein echter allgemeiner Gedanke seinen Niederschlag gefunden hat. Insofern ist auf diesem Gebiet des symbolisierenden, allgemeinen Tuns der Glaube und das Vertrauen, wie Schliermacher sagt, die Grundbeziehung zwischen den Subjekten, die im Prozeß des Erkennens und des Wissens und der Mitteilung des Wissens begriffen sind. Also so es, und das ist der Modellunterschied, an dem es entlockt, so es in der Entlockung von Erkenntnis und Lehre zu Unterschieden zwischen Lehrenden und Lernenden kommt, ist Vertrauen die primäre Voraussetzung für das Funktionieren dieses Verhältnisses. Wo hier kein

Glauben walte, gibt es keinen erfolgreichen Prozeß weder des Lehrens noch des Lernens. Die Relation, die hier bei der symbolisierenden, individuellen Tätigkeit, wo ein Einzelner seine Einzelheit in einem Äußeren hervorbringt und zur Beteiligung, in dieser Region muß damit gerechnet werden, das die Äußerung eine nicht mehr reproduzierbare Inhaltlichkeit hat, sondern eine im Individuum, das sich gekübert hat, verschlossenen bleibende Wirklichkeit. D.h. das Gefühl läßt sich zwar äußern, aber es läßt sich nicht im Äußeren mitteilen, sondern es läßt sich nur ankündigen, anzeigen, signalisieren. Die Frage ist hier Expressionselement, Ausdruckselement, das auffordert, aufmerksam zu werden, wie Schliermacher sagt, was sich im Inneren des Anderen unsichtbar gezeigt hat. Deshalb ist hier das Verhältnis, das zwischen den Einzelnen walte, das der Aufmerksamkeit für Offenbarung. Offenbarung ist für ihn die Kategorie, die ins Spiel kommt, wenn Individuen individuell miteinander umgehen und also sich gegenseitig eine Individualität einräumen, die es ausschließt, das man schon vorgefaßte Verhaltensmuster vom Anderen und für den Anderen hat. Der Andere steht immer gut für Überraschungen. Was wir eine Überraschung nennen würden, das Unerwartete, das einem begegnet vom Anderen und der Andere ist nur ein Anderer in dem Maß, in dem er sich Überraschungen sorgt, was wir Überraschung nennen könnten, das nennt Schliermacher Offenbarung, als Offenbarung dieser individualisierten Vernunft, der individuellen Vernunft des individuellen Selbstbewußtseins. Diese Verhältnisse, solche Tätigkeitsfelder haben nun zum dritten und höchsten auch diese immanente Tendenz ihrer Perfektionierung, denn es regiert die sittliche Tätigkeit ihren Ausgang immer vom Einzelnen nimmt und keine sittliche Tätigkeit denkbar ist, die am Einzelnen vorbeigeht, so weni die Vollendung dieser Tätigkeit bei Einzelnen, bei einem Einzelnen liegen, sondern sie muß dann schon das <sup>Fern</sup> der Menschheit im Ganzen sein und nicht nur im Einzelnen und jeweils Besonderen. Deshalb muß Gewissensweisen der Gedanke der Subjektivität erweitert und erfüllt werden auf den Gedanken einer gegliederten artikulierten Menschheit als das selbstverantwortlichen Subjektes ihres Lebens. Und dies verliert, so meint Schliermacher, nur in diesen vorgeschobenen Bahnen, sofern jede der hier gemeinten Tätigkeitsfelder samt der darin niedergelegten Relationen auf eine vollendete sittliche Gemeinshaftform hin tendiert. Die Sphäre des Verkehrs und die Relation des Rechtes drängt gewissermaßen auf eine sittliche Gemeinshaft, in der das Element des Rechtes zu einer höchsten Vollkommenheit gelangt ist, dieses würde implizieren, das Recht niemals nur verordnetes Recht ist, sondern immer auch von allen, die von ihm betroffen sind, einsehbares, verethnliches Recht ist, sodas also zu dieser Gemeinshaft neben dieser Reduktion und der Gesetzgebung auch das Ganze Gekinde der Erklärung und Bildung hinzu gehört. Dies ist die sittliche Gemeinshaft des <sup>Nivau</sup> als Garant von rechtlichen Bestimmungen der Menschen untereinander und war

rechtlichen Beziehungen, die nicht als unvernünftig dunkel Gesetze verhängt sind, sondern in ihrer Vernünftigkeit einseitig für alle Bürger eines Staates sind. Die individuell organisierte Tätigkeit ist für ihn eine gewisse Verlegenheitsform, was einen in der Tat schillernden Begriff bedeutet der freien Gesellschaft, was einen in der Tat schillernden Begriff bedeutet. Er umfaßt gewisse Massen den Raum aller kulturellen Beziehungen, die sich zwischen Menschen abspielen und vorzüglich waren natürlich für Schleiermacher als Anschauungsmaterial die Berliner Salons, wo in der Tat in einer hervorragenden Weise freie Gesellschaft gepflegt und geübt worden ist. Während seiner Berliner Zeit verkehrte in den Häusern von Herz und Veit und erntete damit auch einen Teil von seinen kirchlichen Obere, denn das waren jüdische Häuser. In einem Brief hat sich Schleiermacher über den grossen Vorzug und die Kultur gerade der jüdischen Bürger in Berlin ausgesprochen, daß dort in einer vorzüglichen Weise in der Tat freie sprachlose Kommunikation von Individuen untereinander möglich sei, ein Austausch von Gedanken und eine Förderung aller jungen Wissenschaftler und aller jungen Künstler, wie das in keinem nicht-jüdischen Haus in Berlin üblich sei. Dort sei die Ehre bestührend und bedrückend wo hingegen die Welt und die Unversalität den Geleitet der jüdischen Häuser in einem eminenten Maße bestimmte. Das ist ein Typus von freier Gesellschaft, der ihm vorsohwebte und diese freie Gesellschaft konnte nur auf der Basis von Eigentum realisiert werden. Nur weil ein gewisses solides Finanzpolster da war, Relotium und Besitz vorhanden war, konnte man sich ein offenes Haus leisten. Eigentum und Offenheit, das meint Schleiermacher, gehört zusammen und bildet so etwas wie die freie Gesellschaft. Das man mit Eigentum auch anders umgehen kann, das steht wohl auf einem anderen Blatt und er hat es dann wohl in der Hauptsache dem Staat als der Gerechtsache unterteilt. Ich will nur noch schnell nennen die anderen beiden Momente, auf diesen Punkt werde ich noch zu sprechen kommen, denn der wird uns weiter interessieren bei der Theologie. Die symbolisierende allgemeine Tätigkeit, also die Äusserung als Allgemeinbewußtsein in einem höheren Medium zum Zweck der Übertragung, das bildet den Bereich der Wissenschaften, die ihre gemeinschaftliche Organisation in allen Arten von Schulakademien und Universtitäten und dergleichen erfahren und wo eben das Vertrauen der Wissenschaft treibenden auch das Vertrauen zwischen den Spezialisten und dem Publikum, das wissenschaftliche Literatur liest, eine unerlässliche Voraussetzung für gegenseitige Belehrung und Anregung ist. Schließlich findet dieser Bereich des Gefühls und der Offenbarung diejenige Form von Vergemeinschaftung Einzelner, die mit dem Begriff der Kirche zumbeliegen ist. Das ist das Feld der Kirche, wo in der Tat dies stattfindet, das Äusserungen nicht Übertragungen bedeuten, daß die Äusserung eines Bewußtseins nicht die Aufforderung zur Rezeption des Gehörten werden ins eigene Bewußtsein ist, sondern im Grunde der Appell zur Ähnlichen

Spontankritik, nicht aber wird hier etwas mitgeteilt, was transportierbar wäre, sondern hier kann das nur Appellativcharakter haben, die Äusserung im Gegensatz zur wissenschaftlichen Äusserung. Über diese vollendete Gemeinheitsform der Kirche und wie sie mit den übrigen zusammen zu stehen hat und zusammen bestehen soll nach Schleiermacher, dazu möchte ich dann in der nächsten Stunde noch einiges ausführen. Aber ich muß jetzt, ich habe es verlesen am Anfang der Vorlesung zu sagen, wegen der Verlegung eines Termins bei der Tagung der Kammer für kirchlichen Entwicklungsdiener muß ich in der zweiten Wochenhilfe nach Bonn, sodas ich weder am Donnerstag noch am Freitag eine Vorlesung halten kann. Die nächste Vorlesung kann erst am Dienstag nächster Woche stattfinden.

Wir haben uns zuletzt dem Problem des höchsten Gutes bei Schl. als der Zentralidee seiner Ethik zugewandt und ich möchte dazu nur noch einige nachträgliche Anmerkungen machen. Mit dieser Idee des höchsten Gutes steht für Schl. und fällt zugleich die Möglichkeit von Ethik als einer genuinen Wissenschaft, die den Charakter von Philosophie insofern repräsentiert als sie aus allgemeinen Begriffen entwickelt und zugleich nicht nur eine formale Disziplin innerhalb der Philosophie darstellt sondern als Realwissenschaft zu gelten hat, als die eine der beiden Philosophie ausmachenden Realwissenschaften neben der Physik. Diese Ethik, die ihr Zentrum und ihre äußerste Spitze in dem Begriff und in der begrifflichen Notwendigkeit einer Konstruktion des höchsten Gutes hat, zielt mit dieser Idee auf eine Vollendung des ethischen Prozesses, der in sich selbst eine charakteristische Gliederung enthält, und zwar nach Maßgabe fundamentalen Differenzierung im Begriff des ethischen Handelns selbst. Das höchste Gut kann formal im Sinne Schl. umschrieben werden als die aus Vernunftigkeit hervorgehende Einheit von Vernunft und Natur im Sinne der Durchdringung dieser beiden Bereiche von Wirklichkeit. Und die Tätigkeit, die diese Einheit hervorbringen soll, ist nach der Konstruktion von Ethik als Wissenschaft eine solche, die aus mindestens zwei Gegensätzen, die in gegensätzlicher Bindung sich befinden, konstruiert werden muß; so daß das höchste Gut, um das es in diesem geschichtlichen Gesamtprozeß des menschlichen Geschlechtes im Einzelnen wie auch im Ganzen geht, daß also dieses Ziel um geschrieben werden kann als eine in vierfacher Weise differenzierte Einheit, die auch in einem bestimmten Strukturverhältnis der Elemente untereinander eine charakteristische Bestimmung hat, die zu beachten ist, wenn nicht gewissermaßen dasjenige, was die Ethik zum Prinzip hat, in das Gegenteil verkehrt werden soll. Das höchste Gut als die vierfältige Einheit im Schema der gegenseitigen Bindung der beiden Gegensätze, die im vernünftigen Handeln miteinander verbunden sind, und zwar des funktionalen Gegensatzes, in dem Vernunft abbildlich auf Natur bezogen ist und in dem sie zugleich auch umbildend, gestaltend auf Natur bezogen ist. In der Terminologie von Schl.: In dem sie symbolisierend, bezeichnend, erkennend auf Natur bezogen ist und in dem sie instrumentell, organisierend auf Natur bezogen ist. Zu diesem funktionalen Gegensatz des vernünftigen Handelns im Verhältnis zur Natur tritt als der zweite konstitutive Gegensatz hinzu der formale, von allgemeiner und von individualisierender Vernunftigkeit. Sofern die Vernunft in der Menschheit durch die Individualisierung dieser menschlichen Gattung

in Einzelwesen ebenfalls in eine Vereinzelung übergegangen ist, aus der sie durch Vergemeinschaftung der vielen Einzelwesen wieder herausgeholt werden muß. In diesem Zusammenhang macht Schl. vor allem auf zwei Momente aufmerksam, daß nämlich zum Einen diese Idee eines höchsten Gutes in dieser vierfältigen Differenzierung keineswegs eine nur konstruierte Idee ist, sondern daß sie ihren realen Anhalt in der Wirklichkeit hat, ohne die menschliches Leben auf dieser Erde schlechterdings nicht denkbar ist, d.h. er will sagen, das Zusammenleben von Menschen in der Differenz von Geschlechtern und Generationen bildet so etwas wie das Fundament, in dem bereits diese verschiedenen Elemente des höchsten Gutes nicht nur präformiert sind sondern in einer verrechnungen Weise auch tatsächlich auch praktiziert werden, ohne daß diese einzelnen Elemente der Vernunftigkeit in ihrer Selbstständigkeit und Vollkommenheit zur Ausbildung gelangt sind. So wie die Familie die Zelle, der Wurzelgrund ist, aus dem im Lauf der Geschichte immer wieder diese Vernunfthandlungen in Richtung auf ihre Vervollkommnung hervorgehen, so gilt für jedes Individuum in der menschlichen Gattung, daß es, in dem idealen Endzustand vorgestellt, an allen diesen verschiedenen Elementen des höchsten Gutes in gleichmäßiger Weise beteiligt sein mußte. Diese vierfältige Einheit als die Einheit, in der Einzelnes und gemeinschaftliches Handeln, bildendes und bezeichnendes Handeln, miteinander verwoben sind und sich manifestieren in den vier großen, vollkommenen Form der sittlichen Gemeinschaft als da sind Staat, Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche. Und jede dieser vollendeten ethischen Formen ist so etwas wie ein Lebensbereich, an dem jedes menschliche Individuum in der vollen Entwicklung und Ausbildung seiner Humanität partizipiert. Wichtig ist für diese Idee Schl. vom einer solchen Struktur Ganzheit der menschlichen Gesamtgesellschaft im Querschnitt ihrer Geschichte, daß für diese Struktur Ganzheit ein prinzipiell ausgewogenes und gleichmäßiges Nebeneinander der Richtungs Wert für die Fortbildung dieser Struktur darstellt. Dieses vierfältige System des höchsten Gutes ist im Sinne Schl. im strengen Sinne zu verstehen als ein System der Koordination und der Interdependenz. Und damit sind bestimmte Möglichkeiten als Unmöglichkeiten, als der Vernunft widerstreitend ausgeschlossen. Wenn dieses höchste Gut in seiner vollen Entwicklung ein System der Koordination, nur ein solches, bilden kann, da ist ausgeschlossen die Möglichkeit, daß sich in diesem parzialen System im Verhältnis der einzel non "Teillemente

des Menschen ist und die Kirche zu verstehen ist als die Vergesellschaftung derer, in denen dieses fromme Selbstbewußtsein zu lebendiger Wirklichkeit gereift ist. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger als daß die Ethik, wo sie sich dazu entschlossen hat, aus Gründen ihrer Wissenschaftlichkeit und Vernunftigkeit, die Idee des höchsten Gutes als integrierendes Element ihrer selbst zu konzipieren, daß sie dort auch notwendigerweise Grundlagenwissenschaft der Religion werden muß. Ethik ist Wissenschaft von den Grundbestimmungen der Religion im sittlichen Prozeß der Humanisierung der Menschheit in ihrer vernünftigen Natur. Damit hat die Ethik, die wissenschaftliche Bearbeitung der sittlichen Gewaltheit, es zuwege gebracht, die Religion in dem Begriff der Wissenschaft zur Einholung zu bringen. Und die Frage ist, in welchem Ausmaß und Umfang darüber der Begriff der Religion noch konstant geblieben ist im Verhältnis zu den Auskünften, die Schl. in den Reden über die Religion gegeben hat. Ich möchte hier, ehe dieses Thema noch näher behandelt wird in der Besprechung der Glaubenslehre schon vorab darauf hinweisen, daß es nicht nur eine terminologische Differenz bedeutet, wenn Schl. in den Reden die Grundformel zur Bezeichnung der Religion in den Ausdruck Anschauen des Universums gekleidet hat, während er hier in der Ethik diese Komponente des Anschauens gänzlich aus dem Begriff der Religion fernhält und Religion in das Gebiet des Gefühls verweist und damit des reinen Selbstbewußtseins, dem keine Spur mehr von Gegenstandsbewußtsein beigeht ist und das nicht mit einem Gegenstandsbewußtsein konstitutiv verbunden ist. In dem Begriff der Anschauung war jedenfalls in den Reden noch mitgesetzt so etwas wie ein gegenständliches Verhältnis des menschlichen Bewußtseins nach außen und nicht nur ein Selbstverhältnis des menschlichen Bewußtseins. Es steckte in diesem frühen Begriff von Religion allemal noch eine Einheit von Gegenstands- und Selbstbewußtsein, wie immer auch die Einheit des Mößren hätte bestimmt und ausgeführt werden müssen. Im Verlauf seiner Ausbildung des wissenschaftlichen Systems der Ethik hat Schl. aus dem Begriff der Religion das Element des Gegenstandsbewußtseins als ein ursprüngliches Moment getilgt und es im Grunde nur noch festhalten wollen als eine projektierte Bestimmung, die hervorgeht und abgeleitet werden muß aus dem ursprünglichen und bildenen Selbstbewußtsein, in dem die Religion ihr ganzes Wesen hat. Was damit an Veränderung eingetreten ist, das wird die Betrachtung der Glaubenslehre noch im Einzelnen zeigen. Wichtig ist zunächst hier, daß Schl. auf alle Fälle an dem Moment der strengen Einbildung des religiösen

zueinander so etwas wie ein Subordinationsverhältnis entwickelt und ausbildet. Wo immer Tendenzen in Richtung einer Subordination sich bemerkbar machen, muß gerade das Verhältnis der Interdependenz dieser verschiedenen Bereiche, dieser verschiedenen Teilsysteme des gesamten Systems dahingehen und sich auswirken, daß gleichsam die subordinierenden Elemente zur Ratio gerufen werden und daran gemahnt werden, daß die Vernunft selbst auf dem Spiel steht, wenn das Prinzip der Subordination preisgegeben und verlassen wird. Und so wie die Subordination eine abgeschlossene ist, so ist auch für Schl. es unvorstellbar, daß jemals eines dieser Teilelemente durch ein anderes ersetzt oder durch ein anderes reduziert werden kann. Mit der Vierfältigkeit dieser Einheit des höchsten Gutes wird von Schl. so etwas wie das integrale Ganze umschrieben und jede Hinderung ist gleichbedeutend mit einer Zerstörung, so daß hier auch Ersatzmöglichkeiten von ihm nicht eigentlich vorgesehen sind. Sondern der Anspruch ist, daß mit diesen vier ethischen Gemeinschaften und dem ethischen Handeln begründet ist in der Tat ein vollständiges System menschlicher Sittlichkeit und Humanität, von dem kein Element hinweggebrochen werden kann oder preisgegeben werden kann. Diese Konstruktion Schl. hat nun für die Theologie insofern eine enorme Bedeutung, als er auf dem Weg von den Reden über die Religion und in der Weiterführung seiner Arbeit an der Kritik an der bisherigen Sittenlehre nun zu einer neuen Erfassung des Themas und des Problems der Religion innerhalb der Ethik gelangt ist. Denn als ein wesentliches Element in dem gesellschaftlichen Gesamtsystem, in dem ethischen Gesamtsystem des menschlichen Geschlechtes hat Schl. identifiziert einen Bereich, in dem es zur symbolisierenden Vernunftigkeit unter dem Aspekt der Individualität kommt und diese individualisierende Vernunftigkeit im Sinne des Bezeichnens oder Erkennens ist nach seinem Verständnis jene Dimension, die ihre Vollendung und Erfüllung in dem religiösen Erleben und Gefühl hat. Die spekulative Realwissenschaft der Ethik impliziert in der Idee des höchsten Gutes als unveräußerliches Element das Thema der Religion und zwar der Religion in ihrer Individualität wie auch in ihrer Sozialisation. Religion, wie sie sich im Einzelwesen Mensch zur Erscheinung bringt, und wie sie im gemeinschaftlichen Leben der menschlichen Gattung hervortritt, in seiner Terminologie in der Ethik als spekulativer Wissenschaft wird die Religion sowohl als Gefühl thematisch wie auch als Kirche, sofern Gefühl in seiner bedeutsamsten Ausprägung und in seiner reinen Gestalt das fromme Selbstbewußtsein den



Selbstbewußtseins bezeichnen. Vor allem aber, und das scheint mir nicht unwesentlich zu sein, bringt er eine Zusammenordnung von Gefühl oder unmittelbarem Selbstbewußtsein und allen Weisen der künstlerischen Gestaltung. In seiner Ethik zur Sprache. Die Äußerung des unmittelbaren Selbstbewußtseins, der geheimnisvollen Tiefe der Individualität, sind die Gestalten der Kunst. Und die Religion hat in der Kunst so etwas wie das Arsenal der Darstellung des religiösen Bewußtseins. Kirche und Kunst, Religion und Kunst gehören im Sinne Schl. auf das engste zusammen. Sie sind schlechterdings sich gegenseitig bedingende und ergänzende Größen, die einander konstituieren und die von einander leben. Denn, so meint Schl., in dem Kunstschatz, den die Kirche in ihrer Geschichte jeweils anlegt, in welcher Religionsgemeinschaft auch immer, in diesem Kunstschatz bringen gewissermaßen exeptionelle Individuen einer Religionsgemeinschaft ihre religiösen Erfahrungen ein, wie andere, denen die Kraft der Darstellung versagt ist, sich an diesen Elementen, an diesen Äußerungen gewissermaßen emporranken und sich diese Äußerungen zunutze machen. Es ist also ein Gebrauchen und ein Produzieren, was hier in diesem Bereich stattfindet. Das Wesentliche ist aber in jedem Falle, daß dabei so etwas wie ein dunkler, unerhellbarer Bewußtseinsuntergrund das Element ist, vor dem jeder Verstehensprozeß zu einem unabschließbaren und unendlichen Prozeß der Interpretation werden muß. Das heißt nicht, daß eine absolute Dunkelheit im Bereich des Gefühls und der Religion besteht, wohl aber daß für die Person, die im Verhältnis des Austausch und der Darstellung ihres Selbstbewußtseins Begriffe sucht, daß für diede Person eine letzte, unüberschreitbare Grenze, ein letzter, nicht verletzbarer Respekt vor der Unenthüllbarkeit, wenn Sie so wollen, vor dem Mysterium des anderen gewahrt bleibt. In dieser Sphäre des religiösen Bewußtseins ist, so könnte man sagen, die äußerste Zuschärfung des Bewußtseins für den Wert und die Würde der Individualität des menschlichen Daseins konkret und das macht den unveräußerlichen Wert auch der Religion im Ganzen, des ethischen Prozesses aus, weil es keine andere Bewegung innerhalb dieser Ethik der Menschheit gibt, in der diese Moment der Respektierung, der Unverletzlichkeit und der Würde des Individuum Mensch konkretisiert ist. wie in der Religion, denn im Bereich der Geselligkeit ist allemal die Vermittlung der Individualität durch äußere Dinglichkeit bedingt und diese äußere Sachbezogenheit der Individualität im Raum der Geselligkeit ist zugleich auch die Möglichkeit, diese Individualität in einer reinen Äußerlichkeit gewissermaßen untergehen zu lassen. Gegen diese Veräußerung ist die Religion bei aller Berührung mit dem Element der Geselligkeit die grobe Sicherstellung und die

Bewußtseins in die Zone des unübertragbaren Gefühls und der unübertragbaren Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins ein primäres und elementares Interesse hat. Ausdrücklich macht er darauf aufmerksam, daß, wenn auch der Sprache zur Mittellung gelangt, also die symbolisierende Tätigkeit der Vernunft insofern sie auf die Identität der Vernunft gerichtet ist, das Moment der Übertragung von Vorestellungen, Begriffen und Urteilen als Möglichkeit real dem Element der Sprache nutzt, daß gerade für diese Symbolisierung unter dem Vorzeichen der Identität so etwas schlechterdings ausgeschlossen ist. Vielmehr muß, wenn es zur Äußerung und zum Äußerlichwerden des unmittelbaren Selbstbewußtseins und des Gefühls kommt, davon ausgegangen werden, daß in dieser Äußerlichkeit zugleich das Moment der Fremdartigkeit stets ein konstitutives und unverzichtbares Bestimmungselement bildet. Das Verhältnis zur Äußerung des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist, so meint Schl., in keinem Fall ein genuines, begreifendes Erkennen sondern die Bestimmungen, die Begriffe, die er zur Kennzeichnung dieser Einstellung dazu gebraucht lauten: Ahnung und Vermutung. Es sind, man ahnt dajenige, was sich in einer Äußerung des Selbstbewußtseins zur Darstellung bringen will. Und nur sofern und in dem Maß, in dem man Aufmerksamkeit auf diese Äußerungen verwendet, wird man auch in der Lage sein, zu einem einigermaßen annähernden Verstehen zu kommen. Aber Gleichwohl wird dies Verstehen ein unendliches bleiben in dem Sinn, daß es niemals zu einem Abschluß gelangt sondern allemal bleibt gewissermaßen der dunkle, unaufhellbare Ursprung und Grund dieser Äußerung dem verstehenden Subjekt entzogen. Die Arbeit, die hier geleistet wird, ist keineswegs die eines gegenständlichen Erkennens sondern sie eines Respekts vor der Unableitbarkeit, der letzten Unableitbarkeit dessen, was in einer solchen Äußerung zum Vorschein kommt. Unerschließbar und letztlich unerkennbar, jedem rationalen Zugriff sich entziehend ist so etwas wie das Personenzentrum, das im unmittelbaren Zentrum sich selber inne ist und sich auch in bestimmten Manifestationen zur Darstellung bringt, wobei Schl. auch noch, um den Unterschied auch nur ja deutlich zu machen, darauf hinweist, daß für das unmittelbare Selbstbewußtsein keineswegs wie etwa für das vorstellende Denken die Sprache das primäre Medium der Äußerung ist sondern in den Vorlesungen aus den früheren Jahren 1805/6 und auch noch 1812, in diesen Vorlesungen kann er gerade die Mank die Gebährde als die eigentliche und erste Äußerungsform des unmittelbaren

Erhaltung der Vollkommenheit des menschlichen Einzel- und Zusammenlebens. Hier hat Schl. nun diese drei Bestimmungen miteinander verbunden, die so etwas wie die Grundkategorie seines Begriffs von Religion in einem generellen Sinne ausmachen, nämlich die Grundkategorie des Gefühls als Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewußtseins, die Kategorie der Offenbarung als die Relation zwischen den Individuen, des Einzelnen zum Einzelnen, und darin eben die Anerkennung und Achtung der Einzelheit des Einzelnen und schließlich die Kirche als Gemeinschaft von Einzelnen, die in dieser Gemeinschaft ihre Einzelheit gerade nicht abzulegen haben zugunsten einer Gemeinsamkeit, die ihrem Gattungsscharakter entsprechende, sondern eine Gemeinschaft, die gerade auf die Erhaltung, Förderung und Vertiefung ihrer Existenz als Einzelwesen gerichtet ist. Wesentlich ist dabei nun, daß Schl. die Kategorie der Kirche in einer gewissen historischen Differenzierung gegenüber den vorgenannten Kategorien begreifen will. Kirche ist etwas, was keineswegs von Anfang an mit dem Moment der Religion notwendig verknüpft ist, sondern er kennt so etwas wie einen religiösen Urzustand, in dem die Religion noch ganz und gar beherrscht ist in den Grenzen der Familie bzw. in den Grenzen, die sich bilden aus dem Zusammenschluß, aus dem lockeren und unprogrammierten Zusammenschluß von Familien. Es ist sozusagen der Ordnungsstand der Religion, ein prähistorischer Zustand der Religion, bis sie eingetreten ist in die Welt der Geschichte als die Welt der Bildungsgeschichte der Menschheit zur Humanität. Dies ist die Phase, die man gewöhnlich sozusagen als patristische Phase der Religion bezeichnet. Im Blick auf das Alte Testament müßte man sagen, es ist die Zeit der Religion der Väter. Und diese erste Phase der Religion wird erste Genüßigkeit, Gewässermaßen, sich selbst zu transzendieren in dem Augenblick, wo es zu einem charakteristischen und für die Religionsphäre wesentlichen Gegensatz innerhalb der Vereinigung und der Vergemeinschaftung kommt, nämlich zum Gegensatz zwischen Klerus und Laien, zwischen Priestern und Laien und dieser Gegensatz ist wie in anderen Vergemeinschaftungen auch der nötige Grund für die Entwicklung und Ausbildung der Organisation eines eigentümlichen, nämlich der Religion angemessenen Gesellschaftstypus im Unterschied zu anderen Formen der Sozialisation. Im Bereich des politischen Lebens kommt es zur Ausbildung des gesellschaftlichen Systems des Staates in dem Augenblick, wo sich herausbildet der Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen, also die Herrschaftsverhältnisse. In dem Augenblick wird sozusagen die vernünftige Organisation des politischen Lebens im Staat notwendig. Und auf

dem Gebiet des objektiven Wissens ist es der Gegensatz zwischen Gelehrten und Publikum, zwischen Lehrenden und Lernenden, der ebenfalls nach einer vernünftigen Organisation verlangt und so etwas wie die Ausbildung einer wissenden Kaste, die dem Publikum Wissen vorenthält, verhindert. So auch muß eine ähnliche und analoge Regelung getroffen werden, wo es zur Entwicklung dieses Widerspruchs einer eingeweihten Priesterklasse und der gläubigen Masse kommt. Dabei, meint Schl., daß genau in diesem Augenblick, wo sozusagen die vernünftige Reflektion sich des Wissens der Kirche annimmt, daß in dem Augenblick auch der Eintritt der Religion in das Reich der Geschichte erfolgt. Und in dem Augenblick, in dem Religion als Kirche in Geschichte eintritt, wird sie auch allererst im vollen Sinne zum möglichen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Ethik ist nicht auf die Religion bezogen, sofern sie nur individuelles Selbstbewußtsein ist sondern nur Gegenstand für die Ethik ist die Religion in dem Maß, in dem sie sowohl individuelles Selbstbewußtsein wie soziale Gemeinschaftsform ist. Und die weitere Konsequenz ist, daß, wenn dies für die spekulative Wissenschaft der Ethik schon gilt, es erst recht ihre Geltung behält; wenn sich ihr zugesellt die empirische Wissenschaft der Geschichte, die sie begleitet. Die empirische Wissenschaft nämlich der Historie, die die Vernunfttätigkeit im Verhältnis zur Natur nicht vom Allgemeinen her bestimmen will sondern aus dem konkreten besonderen, wie es in der Geschichte Praxis geworden ist. Die Historizität der Religion hängt mit ihrer Kirchlichkeit auf das allerengste zusammen. Was vor der Verkirchlichung der Religion liegt, ihrer Klerikalisierung, ist sozusagen die Urgeschichte der Religion, eine Geschichte, die im Dunkel eher der Sage als im Wissen der präzisen Erinnerung zu Hause ist. Zur Entwicklung aber der Entgegensetzung zwischen Laien und Priestern kommt es in der Geschichte der Religion so fern in ihr, in diesen Religionen, die entscheidenden subjektiven Erkenntnisse und Einsichten in der Regel repräsentiert werden durch hervorragende Individuen innerhalb dieser religiösen Gruppen, freilich so, daß bei aller Exzeptionalität dieser religiösen Genies in ihrer Einzelheit dennoch die Angewessenheit dieser Priester und Propheten auf die große Masse der Gläubigen festgehalten wird, denn, so ist die Meinung Schl., wenn nicht dasjenige, das in einem Einzelnen zum Bewußtsein herangereift ist, von einem Einzelnen auch artikuliert worden ist, wenn das nicht in bestimmter Weise bereits vorgebildet ist in der großen Masse, in der Schar der Laien, dann wäre es unmöglich, daß die

Offenbarung eines Einzelnen Anklang und Verständnis finde in den Vielen. Im Bewußtsein der Vielen muß bereits so etwas wie das Pastor und Schema der Erfassung von Offenbarung vorbereitet und angelegt sein, wenn es zur historischen Bewegung einer religiösen Ausbreitung und Vertiefung kommen soll. In dem seltensten Fällen ist die Kirche auf dem Weg einer Art von Demokratie entstanden. Schl. ist der Meinung, wo es an den entscheidenden Einzelnen fehlt, kommt es immer nur zu sehr schwächlichen Ausbildungen des religiösen Geistes, die keine sehr aktive Lebenszeit dann verbürgt sondern hier kommt es nur zu flüchtigen und kurzlebigen Aufbrüchen, die sehr schnell wiederum in sich zusammenstürzen, während es das eigentümliche im Leben der Religion ist, daß, wovon einzelnen Bewegungen ausgehen, es immer auch die Massen sind, bei denen diese Ideen auf fruchtbaren Boden fallen und von denen diese Ideen weitergetragen werden in der immerwieder neu erfolgenden, gewissermaßen produktiven Zeugung von religiösen Einzelnen. Für das Wesen der Kirche gilt, daß es sich dabei, wo eine organische, so definiert er in den Vorlesungen von 1812, daß es sich dabei handelt um eine organische Vereinigung der unter demselben Typus von Frömmigkeit stehenden Massen und zwar zur subjektiven Tätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Bestand des Gegensatzes von Klerus und Laien. Ich darf vielleicht die Definition noch einmal vorlesen, die allgemeine Definition der Kategorie Kirche, wie sie in der Ethik von ihm, also 1812 steht: "Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjektiven Tätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Gegensatz von Klerus und Laien. "Die einzelnen Elemente in dieser formalen Definition sind insofern bekannt, als es heißt, subjektive Tätigkeit, das will heißen, hier geht es nicht um generalisierende Darstellungen von erkennenden Funktionen sondern hier geht es um höchst persönlichen Ausdruck von subjektiver Erkenntnis als vom subjektiven Innesein der eigenen Lebenssituation. Und die Verbindung ist eine solche, die unter dem Vorzeichen eines einheitlichen Typus von Religion steht, denn Religion ist, so gewiß ihr Gebiet auf dem Feld des unmittelbaren Selbstbewußtseins liegt, keine monolithische Größe sondern es lassen sich auch von der Ethik her durchaus Differenzierungen innerhalb des allgemeinen Begriffs der äußerst allgemeinen Kategorie Religion aufzeigen und konkrete historische Religionen sind immer solche, die einen bestimmten Typus der Allgemein-kategorie Religion repräsentieren und die Fragen sind dann von einer breiten Mischung von

Menschen, die Religionen, das Prinzip ihrer Vereinigung ist, so gewiß die Subjektivität das Prinzip ihrer Vereinigung ist. In dem Zusammenhang darf ich vielleicht darauf hinweisen, daß ich noch nicht genug betont habe, daß für Schl. sowohl der Gegensatz zwischen abbildender Tätigkeit und umbildender Tätigkeit also zwischen Symbolisierung und Organisierung wie auch der Gegensatz zwischen Identität der Vernunft, Individualität ihrer Repräsentanz im Einzelnen, daß diese Gegensätze keine absoluten und ausschließenden sind sondern er liebt es, das Verhältnis in diesen Gegensätzen zu umschreiben mit dem Ausdruck der Opposition und will damit sagen, daß es sich allemal um gewisse Mittelwerte, könnte man fast sagen, handelt, weil diese Vereinigungspunkte der Gegensätze durchaus variieren kann in der Nähe oder der Ferne zu einem der beiden Gegensätze. Wo immer es also zu einer individuierenden Vernunfttätigkeit kommt, kann unmöglich das Moment der Identität fehlen. Und ebenso verhält es sich, wo es um Symbol- oder Organbildungen geht. Es sind also immer nur relative Gegensätze, die mit dem anderen Element immer noch je unterschiedlich behaftet sind. Deshalb auch wo in der Kirche das Element des individuellen Erlebens, des individuellen Bewußtseins, des subjektiven Erkennens das maßgebende Prinzip, den Richtpunkt abgibt, so fehlt dabei doch nicht das andere, das Element der Vergemeinschaftung und der Verallgemeinerung. Dies ist durchaus ein Element, wiewohl ein untergeordnetes, das allerdings entscheidet. Und dieser Allgemeinbegriff von Religion nun ist der Ausgangspunkt für die weiteren Bestimmungen, zu denen Schl. von dem Begriff der Ethik ausgeht. Denn nun, wenn Religion im Element der Allgemeinheit als Kirche und Gemeinschaft bestimmt wird, taucht, nachdem die Ethik die Grundlegung geschafft hat, die Frage auf, inwieweit diese Religion nun auch noch Gegenstand von Wissenschaft jenseits der spekulativen Ethik sein und werden kann. Wenn es richtig ist, daß innerhalb der Ethik der Religion nur ein Sektor der Idee des höchsten Gutes gebildet hat, so wird nun diejenige Wissenschaft, die nun gerade diesen Sektor zu bearbeiten hat, im Besonderen auch identifiziert und für sich selbst entwickelt und gebildet werden können. Und dieser Sektor innerhalb der Ethik wird mit dem Begriff der Religionsphilosophie von Schl. belegt, so daß Religion sowohl erscheint als Thema der Ethik im Allgemeinen wie auch als Thema der Religionsphilosophie im Besonderen. Während die Ethik das Verhältnis der Religion zu den übrigen Tätigkeiten der menschlichen Vernunft bestimmt und definiert, hat es die Religionsphilosophie mit der Katho-

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

präzisieren unternommen. Es ist bemerkenswert, was er in dem ersten Semester, das er in Heidelberg las, 1904/5 ein Kolleg über Methodologie und Enzyklopädie der theologischen Wissenschaft gehalten hatte und daß er dieses Kolleg auch nach seinem Wechsel nach Berlin wiederum im ersten Semester vorgestellt hat und daraus ist dann diese berühmte, kleine Schrift von ihm hervorgegangen, die erstmals 1811 veröffentlicht wurde und in der 2. Auflage 1830 seine berühmte "Kurze Darstellung des theologischen Studiums", wobei man sagen muß, der Titel ist eine typische Unterbrechung, denn es ist keineswegs nur ein Überblick, wie man Theologie studieren soll sondern ist nicht mehr und nicht weniger als die Konstruktion des Begriffs von Theologie sofern sie Wissenschaft ist. Und sofern sie den Zusammenhang wahr und festhält zwischen der geschichtlichen Realität von Religion und dem spekulativen Begriff von Religion. Sofern sie auf dem Boden der Ethik aufbaut, also philosophisch beginnt und kirchlich ausmündet. Sofern sie mit einer kritischen Theorie der Religion anhebt und mit einer technischen Disziplin zur Gestaltung kirchlicher Religion endet. Diesen Begriff möchte ich in der nächsten Stunde noch kurz umreißen, ehe ich mich dann der Glaubenslehre und der darin enthaltenen Konstruktion zuwende.

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

Wesens nicht gedacht werden kann, welches nicht von Selbstbewußtsein bestimmt ist, daß diese Auskunft nun impliziert die Bestimmung, daß offenbar dieses Selbstbewußtsein des Menschen als eine ursprüngliche Bestimmtheit in Anspruch genommen werden muß, die in keiner Weise durch ein anderes als vermittelt gedacht werden kann. Das heißt mit anderen Worten, hier wird ein menschliches Selbstbewußtsein an den Tag gebracht, von dem die negative Auskunft auf alle Fälle gegeben werden muß, daß es nicht als Implikat eines irgendeiner gearteten gegenständlichen Bewußtseins gedacht werden kann. Aus dem früheren, kaum zu bestreitenden Satz von der Notwendigkeit der Selbsterkenntnis in jeglicher Realisierung des menschlichen Wesens ist auf dem Weg der Explikation der Ethik bei Schl. die Behauptung geworden vom ursprünglichen Primat des Selbstbewußtseins vor aller Gegenstandskenntnis, außer und unabhängig von aller Gegenstandskenntnis. Das trifft dann auch für den christlichen Glauben unweigerlich zu, wenn er legitimerweise bestimmt werden kann und muß als Religion. Dann wird man jedenfalls auch von dem christlichen und für den christlichen Glauben gelten lassen müssen, daß in ihm menschliche Selbsterkenntnis nicht als Implikat von Gotteserkenntnis interpretiert werden kann sondern daß offenbar diese menschliche Selbsterkenntnis entweder als äquivalent von Gotteserkenntnis interpretiert werden muß oder daß dieses Gottesbewußtsein, wie immer es gestaltet sein mag, nur als eine Konsequenz, als eine Explikation dessen verstanden werden kann, was im unmittelbaren Selbstbewußtsein des christlichen Glaubens enthalten ist. Diese Konsequenzen werden und noch zu beschließen haben. Zunächst aber wird es für uns darum zu tun sein, das Verständnis von Wissenschaft und wissenschaftlichem Umgang mit Religion bei Schl. auf dem Weg der Ausbildung seines Verständnisses von Theologie als Wissenschaft zu verfolgen. Grundsätzlich gilt, die Ethik und ihr thematisches Implikat von religiöser Wirklichkeit als religiösem Bewußtsein und als religiöser Gemeinschaft bildet die unumgängliche Grundlage und Voraussetzung für eine Beschäftigung mit Religion, sei es mit Religion in einer Vielgestaltigkeit, in einer Differenzierung ihres Allgemeinbegriffs, sei es mit einer einzigen, einer einzelnen Religion, wie das im Falle der christlichen Theologie vorliegt. Allemal ist der äußere Rahmen umschrieben und gezogen durch die spekulative Wissenschaft der Ethik. Und die Theologie als einer besonderen, sich mit einer einzelnen Religion befassenden, bildet so etwas wie den Druckenschlag zwischen der spekulativen Wissenschaft und der kirchlichen Praxis als der Art und

Weise, wie religiöses Bewußtsein in seiner Besonderung sich auch in seiner gemeinwirtschaftlichen Gestalt im geschichtlichen Leben darstellt und auswirkt. Die Schrift, in der Schl. seine Vorstellung von Theologie, die nun als Wissenschaft zu begründen ist und als Wissenschaft ihre Grundlage finden muß und finden kann, in der Wissenschaft der Ethik, wie Schl. also den Begriff von Theologie sich konzipiert und wie er ihn als Programm auch in die Geschichte der Theologie eingebracht hat. Es ist dies eine fundamentale Neukonzeption, das muß man sich vor Augen halten, es ist eine geniale Leistung, hier aus einem einheitlichen Gedanken hier den Begriff von Theologie zu konzipieren mit der Absicht, sowohl den Zusammenhang mit der christlichen Religion zu wahren als auch die Lebensverbindung mit der reinen Wissenschaft zu halten. Sie, die Theologie, weder in die Abhängigkeit einer kirchlichen Lehrzucht zu veräußern noch sie aufzulösen in das Reich des spekulativen Wissens und damit die von dieser Theologie bedachte Religion ebenfalls diesem Schicksal der Transposition auszusetzen. Theologie, wie Schl. sie versteht, bewegt sich in einem spannungsvollen, aber auch sehr lebensvollen Verhältnis und Zusammenhang, aber auch Zusammenspiel zwischen den beiden Extremen der religiösen Lebenswirklichkeit in der Kirche und der spekulativen Denkfähigkeit im Raum der Wissenschaft. Diese Zwischenstellung der Theologie wird von Schl. in seiner kurzen Darstellung umschrieben mit dem Begriff der positiven Wissenschaft. Theologie ist, so sagt er gleich einleitend und führt das in den beiden ersten Paragraphen dieser Schrift aus, Theologie ist eine positive Wissenschaft und mit dieser Bestimmung unterscheidet er sie auf alle Fälle von dem, was reine, was spekulative Wissenschaft zu heißen hat. Wobei spekulative Wissenschaft nicht nur diejenige Wissenschaft ist, die nach dem methodischen Prinzip der Spekulation verfährt, sondern diejenige Wissenschaft vor allem, die auch die obersten Prinzipien des spekulativen Verfahrens in sich enthält. Näherhin bedeutet das, daß die spekulative Idee davon ausgeht, daß unser Wissen als Allgemeinwissen unweigerlich angewiesen ist auf Begrifflichkeit. Alles Allgemeinwissen ist ein aus Begriffen gewonnenes und in Begriffen bestehendes. Begriffe aber in ihrer Allgemeinheit sind nicht gleichförmig allgemein sondern hier gibt es Grade, Differenzierungen, Unterschiede im Modus der Allgemeinheit und zwar Differenzierungen, die sich zwischen Extremwerten bewegen. Es gibt in dieser Welt der Begriffe so etwas wie höchste Allgemeinbegriffe, über denen keine allgemeineren Denkbar sind. Und

es gibt in diesem System im entgegengesetzten Sinne Begriffe, die von einer extremen Besonderheit sind, d.h. solche, unter denen keine Begriffe subsummierbar sind. Und zwischen diesen beiden Extremen muß sich alles echte Wissen konstituieren. Spekulatives Wissen ist nun dasjenige Wissen, welches den Weg wählt von den höheren Allgemeinbegriffen zu den niederen, und in sofern die besonderen Begriffe konstruiert aus den übergeordneten allgemeinen. Diese Konstruktion aus den übergeordneten allgemeinen Begriffen muß bis zu dem Punkt geführt werden, da diese Konstruktion auf so etwas wie das Letzte, das Allgemeine stößt, über das nicht mehr hinausgeschritten werden kann. Wobei sich rein logisch schon die Frage erhebt, ist das ein einziger höchster Allgemeinbegriff, dem alle übrigen Begriffe bis zu den besonderen subordiniert sind, oder ist es eine Mehrzahl von höchsten Allgemeinbegriffen, mit denen zu rechnen ist. Schl. Auskunft lautet an dem Punkt nun, daß es einen höchsten Allgemeinbegriff, unter den alle übrigen in gleicher Weise subordiniert werden, für unser menschliches Denken, für unsere menschliche Vernunft nicht gibt sondern schon der Gegensatz, der jedem Begriff eigen ist, zwischen seiner Allgemeinheit einerseits und der ihm ebenfalls eigenen Besonderheit, diese Gegensatzlichkeit weist darauf hin, daß es für dieses Wissen so etwas wie ein <sup>Spezielles</sup> höchstes Prinzip der Konstitution dieses Wissens geben muß. Das höchste Allgemeine für das in den Gegensätzen von Allgemeinheit und Besonderheit konstruierte Wissen ist kein einheitlicher Begriff sondern ist eine höchste Gegensatzlichkeit im Begriff. Und von dieser höchsten Gegensatzlichkeit muß das spekulative Wissen als von seinem ersten Ausgang voranschreiten und zu den Sonderungen herniedersteigen. Und als diesen Gegensatz bestimmte Schl. die Differenz, die nicht mehr durch ein höheres Allgemeines überholt werden kann, von Vernunft und Natur, von Geistigem oder von dinglichem Sein. Wenn aber richtig ist, daß diese Gegensatzlichkeit auf die hier das Denken stößt, hier Anhalt findet in der formalen Differenz von Allgemeinheit und Besonderheit das Wissen selbst, dann wird jedenfalls nicht ohne weiteres dieser höchste Gegensatz von Vernunft und Natur als ein absoluter Gegensatz in Rechnung gestellt werden können. Wenn aber dieser Gegensatz nicht als ein absoluter gedacht werden kann, wenn also Vernunft und Natur nicht in gegenseitiger Ausschließung vorge stellt werden können, dann bedarf es einer Konstruktion, in der die Beziehung zwischen Vernunft und Natur im Modus einer gegensätzlichen Spannungseinheit gedacht wird oder einer wechselseitigen Gegensatzlichkeit. D.h. in dem Maß, in dem Maß, indem es eine reine Vernunft gibt, muß mit einer ursprünglichen Verbindung von Natur und Vernunft allemal gerechnet

werden, sei es, daß diese Verbindung von Vernunft und Natur unter dem Primat der Vernunft steht oder unter dem Primat der Natur steht. Und je nach dieser Bestimmtheit, entweder nach Einheit von Vernunft und Natur unter der Vorherrschaft des vernünftigen Tuns oder eine Einheit unter der Vorherrschaft des natürlichen Seins, je nach dem differenziert sich auch das Gegenstandsgebiet möglichen höchsten Wissens. Bezogen auf das vernünftige Tun aus ursprünglicher Einheit von Vernunft und Natur ergibt sich als höchste spekulative Wissenschaft die Ethik und im anderen Falle, aus der Einheit von Vernunft und Natur unter dem Primat des natürlichen Seins ergibt sich die Physik. Im einen Fall könnte man sagen, das Tun der Vernunft im Verhältnis zum Sein der Natur, im anderen Fall das Sein der Natur im Verhältnis zur vernehmenden, erfassenden Vernunft. Wenn nun mit diesem Gedanken ernst gemacht wird einer sogenannten natürlichen Vernunft, einer Einigung von vernünftigem Tun und natürlichem Sein, dann, so meint Schl., ergeben sich wiederum mit spekulativer, mit logischer Notwendigkeit, mit dialektischer Notwendigkeit eine Bestimmung, aus deren Kombination sich dann auch zwangsweise die entscheidenden, die obersten Bestimmungen in der spekulativen Wissenschaft der Ethik ergeben. Denn zum Einen bewegt sich die natürliche Vernunft als Einigung von Vernunft und Natur im Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit, im Gegensatz von Allgemeinheit und Einzelheit - Ich könnte auch sagen, es wird die menschliche Vernunft in der Natur eingesenkt, in den natürlichen Gegensatz einer Gattung und ihrer Individuen. Konkret meint Schl., damit, daß die Vernunft so, wie sie für die Ethik in Betracht kommt, nur als diejenige Vernunft erfaßt werden kann, welche das Gattungsmerkmal der Menschheit ausmacht. So daß also in allen Exemplaren der menschlichen Gattung die ideatische Vernunft vorausgesetzt werden muß, wie auf der anderen Seite diese Vernunft nur real existent ist in den vielen Individuationen der menschlichen Gattung, so daß diese Vernunft zu ihrer konkreten Einheit nur gelangt, wenn sie sich vermittelt durch die Vielheit der Individuen des menschlichen Geschlechts in seiner Geschichte. Dieser Unterschied von Gattung und Individuum ist die erste Differenz, in die die menschliche Vernunft eintritt, wenn es zu dieser Verbindung von Vernunft und Natur kommt. Die andere Differenz, die hier ebenso grundlegend erscheint wie die eben genannte, bewegt sich in der Beziehung des Verhältnisses vernünftigen Tuns zur Natur, sofern in dieser Beziehung eine Gegensätzlichkeit gedacht werden muß, sofern entweder die Beziehung zwischen Vernunft und Natur gelesen wird auf die Natur hin oder von der Natur her. Und diese Gegensätzlichkeit

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

Jedenfalls, was das Wesen anlangt. Damit ist die Bahn vorgezeichnet, in der die weiteren Bestimmungen nun für Schl. zu laufen haben. Und in der Fortsetzung stößt dann bei weiterer Besonderung allerdings auch die Reflektion vor bis zu einer untersten extremen Besonderheit des Begriffes, der in einer Wissenschaft von einer einzelnen besonderen Religion besteht. Und für diesen untersten Sonderfall extremer Besonderung reserviert Schl. den Namen und den Begriff der Theologie. Wie Ethik also eine Begriffswissenschaft von extremer Allgemeinheit ist, so ist Theologie eine Begriffswissenschaft von extremer Besonderheit, unterhalb derer keine selbständige Bestimmung wissenschaftlicher Art mehr getroffen werden kann. Als eine solche Wissenschaft von unträter Besonderung lebt sie in dem unmittelbaren, man könnte sagen in hautnaheem Kontakt mit ihrem Gegensatzgebiet selbst ohne jedwede allgemeine Vermittlung von allgemeinen Begriffen allgemeiner Art. Als positive Wissenschaft ist sie gekennzeichnet eben durch dies Unmittelbarkeit ihrer Beziehung zu ihrem Gegenstand. Ihr Gegenstand ist der Gegenstand ihrer Anschauung, könnte man sagen, nicht mehr der ~~Gegenstand~~, der unter einem Allgemeinbegriff gefaßt werden kann. Mit diesem Verständnis von positiver Wissenschaft, das heißt also einer Wissenschaft von extremer Besonderung im Unterschied zur spekulativen als einer Wissenschaft von extremer Allgemeinheit, zu diesem Begriff von Positivität steckt nun Schl. allerdings noch eine weitere Bestimmung. Sofern dieser Bezug auf das konkrete Objekt der Wissenschaft der Theologie nicht nur die Gegenständlichkeit den Inhalt dieser Wissenschaft ausmacht, sondern diese Vorausgehbarkeit des Gegenstandes bedeutet auch die Aufgabenstellung für diese Wissenschaft. Die positive Wissenschaft, die in ihrer Unmittelbarkeit mit ihrem Gegenstand, mit ihrem Thema lebt, hat in ihrem Gegenstand den Grund ihrer selbst wie auch den Zweck ihrer selbst. Mit anderen Worten, die besondere Religion der besonderen Theologie ist nicht allein das inhaltliche Element, die Materie dieser Wissenschaft sondern ist zugleich das Ziel, der Zweck dieser Wissenschaft. Sofern diese besondere Religion in ihrem eigentümlichen Wesen erfaßt werden muß, sofern sie das Wesen als ein existierendes zu sein hat, ist dieses Dasein, dieses Wesen der Religion der Zweck der Religion selbst, so daß sich in der Positivität, die die Vorgegebenheit des Gegenstandes meint, zugleich auch mit dargestellt die Zweckbezogenheit dieser positiven Wissenschaft auf das Dasein ihres Gegenstandes. Nicht nur wird also der allgemeine Wesensbegriff von einem Gegenstand abgenommen sondern zugleich hat diese Wissenschaft ein elementares Interesse an der Existenz dieses Wesens und arbeitet auf die Existenz dieses Wesens hin. Sie hat

insofern, würde man sagen, die Praxis dieser Religion zu ihrem Ziel und deshalb ist für die Theologie ein unabhängiger, konstitutiver Charakter die Ausrichtung auf den praktischen Zweck, der in der Religion mit ihr selbst gegeben ist und dieser praktische Zweck, der in der Religion schon da ist und der von der Theologie, von der Wissenschaft nur wahrgenommen wird, ist das Dasein der Religion. Das Wesen ist Erkenntnisgegenstand, das Dasein dieses Wesens ist der praktische Zweck der Theologie, beide Momente vereinigt in dem Begriff der Positivität. Das bedeutet für Schl., daß er die Wissenschaft, die Theologie nur interpretieren kann im Hinblick auf die je bessere Realisierung des Wesens der besonderen Religion durch diejenigen, die durch ihr Interesse an dieser Religion mit ihr verbunden in der religiösen Gemeinschaft zusammenleben. In seiner Terminologie heißt das: "Positive Wissenschaft ist eine Wissenschaft im Dienst der religiösen Gemeinschaften". Sie ist nicht eine sich selbst genügende, theoretische Reflexion, eine Begriffsarbeit sondern sie ist begriffliche Arbeit für die bestehende religiöse Gemeinschaft und ihre rechte Organisation. Der Ausdruck, der dafür häufig ist, heißt natürlich "Kirchenleitung". Die Theologie ist positive Wissenschaft, sofern sie sich verantwortlich weiß für eine rechte Leitung der kirchlichen Gemeinschaft des Glaubens, der Religion. Und zwar eine rechte Gemeinschaft, die weiß, daß sie in jedem Augenblick in der Gefahr steht, sich von fremden Einflüssen bewichtigen zu lassen. Um dem zu wehren und um diese Religion in ihrer Eigentümlichkeit zu erhalten, ist die Theologie eine Abbildung der Religion in einem bestimmten Stadium ihrer geschichtlichen Entwicklung. D.h. Schl. kann die positive Wissenschaft der Theologie sowohl interpretieren im wissenschaftstheoretischen Ausgang von der spekulativen Theorie der Ethik als auch herkommend von der geschichtlichen Entwicklung und Verwirklichung einer bestimmten Religion, also hier konkret des Christentums. Einerseits ist die Theologie eine Besonderung des allgemeinen Begriffs von Wissenschaft bis auf die unterste Stufe, auf der anderen Seite ist Theologie etwas, was entstanden ist in der Entwicklung, im Vollzug, in der Bewegung der christlichen Religion. Es ist die christliche Religion in ihrer kirchlich geschichtlichen Entwicklung, die zur Ausbildung der Theologie gedrängt hat, der zugleich auch mit der Ausbildung der Theologie als einer echten Erkenntnis die Aufgabe gestellt war, die nicht zu allen Zeiten mit gleicher Dringlichkeit gelöst wurde, nämlich dieses Besondere von Wissenschaft zu interpretieren, zu verstehen aus einem höchst Allgemeinen. Also, Wissenschaft, noch einmal, im Sinne, wie Schl. sie für die Theo-



Logie reklamiert, ist dieses confinium, das sich verdankt sowohl der Realität von Religion in der Geschichte wie auch der Konstruktion von Wissenschaft im Element des dialektischen Begriffs. Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit sind für Schl. insofern zwei Charaktere, die gleich wesentlich sind für das Verständnis und für die Ausbildung von Theologie, so, wie er sie auf dem Boden seines Wissenschaftsverständnisses meint entwickeln zu müssen. Sie ist eine Theorie, die sich bewegt zwischen spekulativer Dialektik und kirchlicher Geschichte und Praxis. Diese Vorstellung hat Schl. gleich zu Beginn seiner Darlegung über das Studium der Theologie vorgebracht in den ersten Paragraphen und er hat hier in dieser Einleitung in den Paragraphen 20ff zugleich auch einen ersten strukturellen Umriss dessen, was als diese Theologie in Betracht zu kommen hat, entworfen. Dabei wiederholt sich, sozusagen im corpus der Theologie, die eigentümliche Zwischenstellung, die der Theologie im Ganzen zwischen Wissenschaft und Religion eignet. Denn Schl. meint, die Theologie gliedern zu sollen - gemäß dieser Zwischenstellung - in einen theologischen Teil, der von besonderer Affinität nach der Seite der Wissenschaft ist, und diesen ersten Teil umschreibt er mit dem Begriff der philosophischen Theologie. In einem anderen Teil, der in einer spezifischen Affinität zum religiösen Leben selbst steht, und dies ist die praktische Theologie, die im Grunde eine Technik ist, eine Technik, die angewandt wird im Leben einer religiösen Gemeinschaft zu deren Stabilisierung, zu deren Erhaltung und Erweiterung. Das Zwischenglied zwischen diesen beiden Extremen innerhalb der Theologie selbst, das Zwischenmoment ist von ihm umschrieben als das eigentliche corpus, nämlich die historische Theologie. Es ergibt sich also aus der Zwischenlage der Theologie auch die systematische Disposition des Begriffs selbst und diesen ersten Begriff der philosophischen Theologie, mit dem sozusagen die Grundlegungen in dieser positiven Wissenschaft vollzogen werden, mit diesem Begriff hat es auch noch seine Schwierigkeiten. Schl. hat diesen Begriff eher als ein Postulat aufgestellt, denn daß er auf bereits ausgeführte Formen dieser philosophischen Theologie zurückgreifen konnte. Er konnte die Aufgabe umschreiben, die Aufgabe bezeichnen, die einer solchen Theologie notwendigerweise gestellt ist, denn an ihr hängt es, ob Theologie überhaupt den Rang einer Wissenschaft gewinnen kann. Es muß in der Theologie selbst, in der christlichen Theologie der Zusammenhang ihrer selbst mit der reinen Wissenschaft, der Ethik, konkretisiert und realisiert werden, wenn der Theologie überhaupt der Charakter einer allgemeinen, eines allgemeinen Wissens zukommen soll. Das bedeutet, daß Schl. der Auffassung ist und das

am Anfang auch mit aller Deutlichkeit sagt, daß jeder Versuch einer nur empirischen Begründung der Theologie, der christlichen Theologie zum Scheitern verurteilt ist. Die empiristische Begründung ist gekennzeichnet durch die schlechte Willkür, die keinerlei Ausweisung hat, denn in der Fülle des historisch vorgegebenen an christlichem Bewußtsein und an christlicher Vergesellschaftung ist in sich selbst keineswegs so richtungslos, daß ihm entgegenommen werden könnte, was das Logische, was das eigentümliche, was das innerste Wesen der christlichen Religion als der christlichen Konstante, die Verbindlichkeit und die Authentizität christlicher Religion ausmacht, das kann nur gewonnen werden, wenn dabei der Ausgang gewählt wird von demjenigen, was den Anspruch auf höchste Allgemeinheit erheben kann. Und das bedeutet, die Theologie kommt nicht umhin um ihres beanspruchten allgemeinen Wissens willen, den Ansatz zu wählen jenseits der christlichen Religion selber in der Zone des höchsten allgemeinen spekulativen Wissens der Ethik. Um davon auszugehen, daß Religion als eine besondere Tätigkeit des menschlichen Geistes sich aufweisen und darlegen läßt und daß zugleich überdies Erkenntnis ihrer Eigenartigkeit der Geldestätigkeit des Menschen hinaus auch aufweisen läßt in ihrer inneren Differenziertheit. Die Kategorie der Religion ist kein monolithischer Begriff sondern ein in sich der Differenzierung fähiger und bedürftiger Begriff und dieser Fortschritt der begrifflichen Bestimmung vom Allgemeinen in das Besondere hinein nimmt seinen Ausgang jenseits der Theologie als einer positiven Wissenschaft in dem spekulativen Raum, um einen Übergang zu vollziehen aus dieser reinen Spekulation in einen Bereich der Erkenntnis, der nicht mehr entraten kann der historischen Besonderung. In der höchsten Wissenschaft kann so etwas wie ein Absehen von Epirie noch statthaben, in jedem weiteren Fortschritt in die Sonderung hinein wird die Verflechtung mit dem historisch empirisch Gegebenen immer größer und die positive Wissenschaft von Theologie ist jener status der Spezifikation von Wissenschaft, wo diese Zusammengehörigkeit schließlich unverzichtbar ist, auf dieser untersten Stufe der Sonderung des Allgemeinen. Dieser Einsatz und dieser Übergang, der in der philosophischen Theologie zu vollziehen ist, geschieht in der Absicht und zu dem Zweck, daß für die Wissenschaft der Theologie wie für die Praxis der Kirche ein verbindlicher und authentischer Begriff vom eigentlichen Wesen des Christentums gewonnen wird. Die Aufgabe der philosophischen Theologie ist zum Einen die Erhebung dessen, was als das Wesen des Christentums zu gelten hat und zwar als das Wesen des Christentums nicht nur zu einem

bestimmten Zeitpunkt sondern im Lauf der Entwicklung, der Geschichte, so daß zu jedem Zeitpunkt die Theologie auch darüber kann Rechenschaft ablegen, inwieweit in jenem Zeitpunkt das Wesen des Christentums zur reinen Darstellung gelangt ist. Insofern stellt sich für die philosophische Theologie im Sinne Schl. eine doppelte Aufgabe: Zum Ersten gilt es zu erarbeiten das, was das allgemeine Wesen des Christentums ausmacht, zum Anderen, und das ist die zweite Aufgabe, die genauso wichtig und entscheidend ist, die Entwicklung des Christentums zu begreifen. Die Entwicklung des Christentums vom Zeitpunkt seines Entstehens bis zu dem Zeitpunkt seines jeweils gegenwärtigen Standes. Diese doppelte Aufgabe ist für die philosophische Theologie die Zweckbestimmung, der sie zu dienen hat. Und diese Zweckbestimmung wird von ihr nur erreicht, indem sie sich einleibt auf das Material, das als empirisches vorgegeben ist und indem sie übt eine Methode, ein Verfahren, welches empirische Induktion noch spekulative Deduktion ist sondern welches den aus der Reflektion gewonnenen Allgemeinbegriff in eine vergleichende Beziehung zu der empirischen Realität des Christentums setzt, so daß in einem komparativen Verhalten dieser Wissenschaft zwischen Begriff und Anschauung ausgemittelt wird dasjenige, was als die nächstpassende Rahmenvorstellung für das Wesen des Christentums in Betracht kommen kann. Dieser Begriff des Christentums ist, so wie ihn die philosophische Theologie erarbeitet, nie als ein endgültiger und absoluter zu verstehen sondern ist jeweils ein Näherungswert, freilich ein solcher, der in seinem Näherungscharakter auch den Anspruch auf verbindliche Allgemeinheit erheben kann und muß. Er kann sich nicht davon suspendieren, etwa mit dem Hinweis auf die Unvollständigkeit dieses Begriffes, kann nicht auf die Allgemeinheit verzichten. Sondern baldes geht hier durchaus zusammen, die Unfertigkeit des Wesens des Christentums ~~wird~~, die Notwendigkeit einer fortschreitenden Extrapolation seiner Bestimmung, und der Charakter der Allgemeinheit, der jeweils erreicht ist. Diese kritische Prozedur ist eine charakteristische Funktion, die jene Wissenschaften zu übernehmen haben, so sagt Schl., in denen vom Allgemeinen zum Besonderen der Übergang vollzogen wird. Während beim Übergang vom Besonderen zum konkreten realen nicht mehr das Verfahren der Kritik zur Anwendung gegeben ist, hier handelt es sich dann um die Einflußnahme auf die jeweils realisierte Gegenständlichkeit einer solchen wissenschaftlichen Erkenntnis. Das wäre die Technik. Sofern aber für die philosophische Theologie nicht nur die Zweckbestimmung in Rechnung zu stellen ist, die innere Zweckbestimmung sondern auch zu berücksichtigen

ist, daß es ihr, wie der Theologie im Allgemeinen, beschieden ist unter der praktischen Maßgabe, nämlich dem Zweck der Kirchenleitung zu dienen, daß demzufolge sich auch diese praktische Abzweckung in ihr widerspiegeln muß. Und der Niederschlag, der Ausdruck dieser praktischen Abzweckung aller Theologie innerhalb der philosophischen ist ihre Unterscheidung in zwei Disziplinen, den beiden Disziplinen der Apologetik und der Polemik. Diese beiden Disziplinen der philosophischen Theologie sind nicht etwa aus ihrem Begriff zu erheben sondern diese Unterscheidung ergibt sich aus der Tatsache, daß Theologie im Interesse praktischer Religion und konkreter Kirchenleitung steht, also eine Bestimmung die aus der äußeren Zwecksetzung nicht aus dem inneren Zweck der philosophischen Theologie erwächst. Wobei dann diese Unterscheidung sich auch im konkreten orientieren kann, und das ist die Rückbindung an die Aufgabenstellung für die philosophische Theologie, Rückbindung an die Doppeltheit der Aufgabe, nämlich einerseits Wesensbestimmung zu liefern und andererseits die Entwicklung des Christentums ebenfalls aufzuzeigen, sodaß man mit Bezug auf die beiden Disziplinen für Schl. sagen kann, daß wie die apologetische Theologie in der Hauptsache ihre Orientierung hat an der Gewinnung des adäquaten Wesensbegriffs vom Christentum, so hat die polemische Theologie ihr eigentlich nächstgelegenes Objekt in der Entwicklung des Christentums, sofern im historischen Verlauf des christlichen Lebens durchaus nicht immer das reine Wesen des Christentums in Erscheinung getreten ist, sondern daß hier immer die Differenz zwischen Dasein des Christentums und Wesen des Christentums eine Rolle gespielt hat. Und auf die kritische Unterscheidung zwischen Dasein und Wesen des Christentums geht vor allem die polemische Theologie, nicht auf die Bedingung des reinen Wesensbegriffs sondern auf die Frage, inwieweit dieses Wesen auch real existent geworden ist. Insofern verklammert Schl. wiederum die beiden Differenzierungen in dem Begriff der philosophischen Theologie so, daß er die aus der äußeren Zwecksetzung sich ergebende Unterscheidung spezifiziert unter Heranziehung und im Hinblick auf die aus der inneren Zwecksetzung sich ergebende Doppelaufgabe über Wesen und Entwicklungsbegriff des Christentums. Diese philosophische Theologie ist für Schl. Dasein-derat geblieben. Er hat wiederholt an den verschiedensten Stellen die Notwendigkeit, die Unerklärlichkeit der Entwicklung dieses Teils der Theologie hervorzuheben und betont behauptet, daß es mit der Theologie im Ganzen nur eigentlich zu einem sinnvollen und befriedigenden Entwicklungsstand kommen könne, wenn es gelingt,

die bis dahin nur erst fragmentarisch und in Anleihen zum Vorschein gekommene philosophische Theologie zu vervollständigen und als ein System tatsächlich auszuführen. Ich möchte in der nächsten Stunde nur noch die beiden Teile Historische und Praktische Theologie in Kürze skizzieren, denn das Entscheidende ist in der Tat bei Schl. die Fundierung dieser beiden Elemente in der philosophischen Theologie.

Wir haben gestern versucht, in die Betrachtung des Begriff von Theologie einzutreten, wie Schl. ihn in seiner kurzen Darstellung des Studium der Theologie von 1811 bzw. 1830 entwickelt hat. Und zwar habe ich versucht, die Zwischenstellung seines Theologiebegriffs zwischen der strengen Wissenschaft und dem Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit in der christlichen Religion zu umschreiben, Theologie als Bindeglied, das mit dem einen seiner Elemente noch hereinreicht in den Bereich der Wissenschaft wie es mit dem anderen Element schon hindübergeht in den Raum des praktischen Lebens der christlichen Gemeinde. Und daß für Schl. eine entscheidende Rolle in diesem Zusammenhang spielt jener erste Teil seiner Theologie, nämlich die sogenannte philosophische Theologie, die es sicher stellen muß, daß Theologie als Wissenschaft überhaupt begründet werden kann. Die Wissenschaft der Theologie, die für Schl. offenbar eine unabweisbare Aufgabe ist. Wenn Theologie gebildet werden soll, muß sie den Rang der Wissenschaft haben. Das aber bedeutet, daß sie eingeschlossen sein muß an jene Wissenschaften, die als die oberen Prinzipienwissenschaften schlechthin Geltung haben. Nicht an beide zugleich, wohl aber an diejenige, bei der es sich handelt um die eigentümliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins und Lebens als eines vernünftig handelnden, wirkenden und nach außen sich darstellenden Lebens. Diese philosophische Theologie, wie er sie nennt, ist ihrer Natur nach alles andere als eine spekulative Disziplin sondern sie gehört im strengen Sinn des Wortes hinein in den Bereich der von ihm als positive Wissenschaft umschrieben wird. Und das heißt, es geht hier um eine individuelle geschichtliche Realität als Gegenstand dieser Wissenschaft, den es zu erkennen gilt, wiewohl aus dem Bereich des Allgemeinen die notwendigen und zwinglichen Begriffe müssen und können gebildet werden. Diese philosophische Theologie hat, im Sinne Schl., die elementare Aufgabe, dasjenige auszumitteln, was die unverwechselbare Eigentümlichkeit des Christentums im Gesamtbereich der Menschheitsgeschichte ausmacht. Und dieser erste Teil wird von ihm mit dem Begriff der Apologetik belegt, nicht als ob es sich dabei um so etwas wie um eine Verteidigungsteilung handelte, wohl aber nimmt er darin Elemente auf, die sich aus dem Zusammenhang der Theologie mit der Ethik ergeben. In der Schrift von 1830 hat er in einem Paragraphen auf die Unerklichkeit hingewiesen, die darin besteht, daß in der philosophischen Theologie jedenfalls auch die Nachweisung erbracht werden muß, daß die allgemeine Religionsform und die eigentümlich gebildete christliche Religionsform, ihre Vergemeinschaftung in der Kirche, nicht in