

einem verderblichen und zerstörerischen Gegensatz zu der Gesamtentwicklung des menschlichen Geistes steht sondern daß der Nachweis in der Theologie erbracht werden muß, daß die Realität von Religion und Kirche für diese Entwicklung des menschlichen Geistes eine Notwendigkeit sei, so daß bei Ausfall dieser Realitäten diese Entwicklung nicht nur empfindlich gestört sondern in ihr Gegenteil verkehrt werden müßte und könnte. Aber nachzuweisen ist freilich, daß diese Nachweisung nicht einfach im Sinne einer schlechten Adaptation zu Interpretieren ist, als wolle sich damit die Theologie gleichsam ein Eintrittsblättel in den Kulturraum der Menschheit erwerben sondern man muß auch die andere Seite bei diesem Konzept ins Auge fassen, die eine eminent kritische Bedeutung und Funktion hat. Daß nämlich wenn immer in dem kulturellen Großraum von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft Kräfte aufsteigen, die an der Religion als einer überlieferten Institution zu rütteln versuchen, dann von ihrer Seite aus mit allem Nachdruck auf die schlechthinige Unverzichtbarkeit dieses Elementes aufmerksam gemacht werden müssen, die Resistenz dann ein unerlässliches Gebot für jede Religion, für jede Kirche ist. Wo immer eine Religion von anderen Kulturkräften und -mächten bedroht und in ihrer Existenz gefährdet wird, ist dies das Alarmzeichen, so würde Schl. sagen, für den Niedergang der menschlichen Kultur. Und dann liegt es an diesen Kirchen und an diesen Religionen, diesen bedrängenden und angreifenden Mächten so zu widerstehen, nicht nur in ihrem eigenen Interesse, selbst zu Überleben, sondern in ihrem eigentlichen Widerstand gegen die anderen Mächte verteidigt dann die Religion, die Kirche so etwas wie das Gesamtinteresse der Menschheit an ihrem Bestand und an ihrer Fortbildung und Entwicklung. Es ist insofern nicht ein egoistischer Selbsterhaltungstrieb, der sich dann zur Geltung bringt, sondern es ist das übergreifende Interesse, das in jedem der Teilelemente des kulturellen Ganzen zu walten hat und welches dort verletzt ist, wo eines der integrierenden Bestandteile in seiner Existenz gefährdet oder bedroht wird. Also Nachweisung der Notwendigkeit ist nicht einfach nur Anpassung und Anpassung sondern darüberhinaus auch die Wahrnehmung von etwas, was man in unserer Zeit mit einem vielleicht etwas hochtrabenden Titel das prophetische Wächteramt der Kirche genannt hat. Das ist in diesem Konzept Schl. keineswegs exkommuniziert, verraten und preisgegeben, sondern steckt durchaus genau in dem Konzept drinn, in dem er Kirche zu einem unerlässlichen und integrierenden Bestandteil der kulturellen Menschheitsgeschichte meint machen zu können und zu müssen.

Wobei dann dieser Widerstand, der zu leisten ist, nicht zu verwechseln ist, was er als das zweite Moment der philosophischen Theologie herausgestellt hat, nämlich ihre polemische Komponente, denn für Schl. ist diese Intention im strengsten Sinne bezogen auf die eigene Geschichte der Kirche und der christlichen Religion in ihrer Vergangenheit wie auch in ihrer Zukunft. Polemische Theologie heißt, daß diese Theologie in jedem Augenblick in der Geschichte des Christentums die Frage sich zu stellen und auf die Frage Antwort zu geben hat, inwieweit in dieser Geschichte jeweils in den speziellen Verfassungen und Konstitutionen sich das wahre und eigentliche Innere Wesen des Christentums auch in seiner äußeren Gestalt zu einer überzeugenden Darstellung hat durchsetzen können. Und für jede Gegenwart besteht die Verpflichtung, daß sie nicht nur Verstand hat und Verständnis für das Wesen des Christentums in seiner Vergangenheit sondern daß jede christliche Gegenwart auch die Pflicht hat, sich zu verstehen auf das Wesen des Christentums und sich auf das Wesen des Christentums verstehen heißt, es gegen alle möglichen verdunkelnden Elemente in seiner konkreten jeweiligen Geschichte zur klaren Erscheinung und Darstellung zu bringen. Polemik ist Selbstkritik der christlichen Geschichte und Kirche und der christlichen Religion. Und diese philosophische Theologie mit ihrer doppelten Aufgabe, dasjenige zu ermitteln, was im Medium des Begriffs als Wesen des Christentums angesagt werden kann und, was von ihr an kritischer Arbeit zu leisten ist im Blick auf die geschichtliche Entwicklung des Christentums. Diese philosophische Theologie bildet das Fundament der übrigen Elemente und Teile der positiven Wissenschaft der Theologie, wie Schl. sie meint verstehen zu müssen. Nämlich die Grundlage für dasjenige Element, welches das *corpus* der Theologie im Ganzen darstellt, die sogenannte historische Theologie und diejenige Theologie, die dann schon hineinragt in den Bereich der christlichen Kirche, die praktische Theologie. Die historische Theologie ist für ihn jener Teil, in dem das geschichtliche, eigentliche Wesen des Christentums in seiner Gänze zur Betrachtung für die Theologie gemacht werden muß. Die Entwicklung, die ihrem Anfang nimmt mit dem ersten Auftreten dessen, was als in der Zukunft spezifisch christliche Religion gelten hat bis hin in die Gegenwart, in der das Unabgeschlossene und Unabgeklartete dieser Geschichte zum weiteren Austragen in die Zukunft hinein ansteht. Für Schl. ergibt sich eine Dreigliedrigkeit dieses Großen Gesamtkomplexes der historischen Theologie,

sofern zum Fahren in dieser Gesamtgeschichte des Christentums jene Phase unterschieden werden muß, in der sich das eigentümliche, spezifische, individuelle Wesen des Christentums historisch herausgebildet hat. Diese Epoche ist die Epoche der Urgeschichte gewissermaßen des Christentums, in der seine Identität sich konstituiert hat und deshalb ist die Kenntnis des Urchristentums als die Zeit dieser Urgeschichte der Selbstidentifizierung oder der Selbstfindung des Christentums in seiner wesentlichen Identität der erste und grundlegende Teil für die historische Theologie. Um die Folgegeschichte, der weitere Gesamtverlauf ist so etwas wie die Durchdringung weiterer Kreise der Menschheitsgeschichte durch diese gewonnene Identität der christlichen Religion und das bedeutet jeweils Bereicherung und jeweilige Modifikation, ohne daß darüber die grundlegende Identität des christlichen Wesens könnte preisgegeben werden. Es sind immer neue Identifikationsprozesse, die dann in dieser Geschichte stattfinden und jeder dieser Identifikationsprozesse im Gesamtverlauf des Christentums ist verbunden mit dem Risiko der Fremdbestimmung. In der Tat können dann die neu auftretenden Kulturfaktoren zu dominanten Faktoren werden, so daß darüber die Christlichkeit und das identische Wesen des Christentums verloren geht. Insofern steht jede historische Epoche in der Tat in der Gefahr des Selbstverlustes und der Selbstpreisgabe. Inwiefern es ihr nämlich gelingt, die ursprüngliche Identität des Christentums auch in den neuen Formen und neuen Gestaltungen durchzuhalten oder imwiefern diese neu, von außen herantretenden Elemente oder die eigenen Schwächen dazu führen, daß eine Auslieferung geschehe oder die eigenen Schwächen des Christentums an die Fremdeinflüsse stattdessen der Substanz des Christentums an die Fremdeinflüsse stattdessen. Mit Schwankungen zwischen den Extremen eines völligen Ausverkaufs und dem anderen Extrem einer glorreichen Selbstdarstellung, zwischen diesen Extremen schwankt gewissermaßen der Gesamtverlauf des Christentums als einer geschichtlichen Entwicklung. Und die historische Theologie, die im engeren Sinne als Kirchengeschichte zu gelten hat, hat die Aufgabe, diese Schwankungsbreite und die Schwankungsausgänge gewissermaßen in jeder Epoche der Geschichte zu diagnostizieren und damit auch so etwas sichtbar zu machen wie eine Grundlinie in der Entwicklung des Christentums in seiner bisherigen Geschichte, um deren Fortsetzung dann auch die Gegenwart bemüht sein muß. In der Abhandlung schon dieses Teils der historischen Geschichte macht sich bei Schl. die Unterscheidung bemerkbar, die einen Leitstrahl darstellt auch in den folgenden Partien, nämlich die Unterscheidung zwischen christlichem Leben und christlicher Lehre. Seine These ist, daß dasjenige, was als Wesen des Christentums zu gelten hat, vorzüglich

in diesen beiden Funktionen konkreter Lebenswirklichkeit von Menschen in gemeinschaftlichen Beziehungen und in Lehrtätigkeiten sich darstellt und ausdrückt. Die Gestaltung eines gemeinsamen Lebens und die Bildung einer gemeinschaftlichen Lehre sind die beiden Funktionen, die mit dem geschichtlichen Christentum von vorn an aufgetreten sind und verbunden sind. Eine Kirchengeschichte hat die Aufgabe, genau diese beiden Funktionen in Sonderheit zu beurteilen und zu betrachten. Die Funktion der Lehre in der Dogmengeschichte, die Funktion der Lebensgestaltung vornehmlich in dem, was im engeren Sinne als Kirchengeschichte zu gelten hat, wo es vor allem um die Sozialisationsformen der christlichen Kirche im Lauf ihrer Geschichte geht. Mit der Unterscheidung aber schon in dem Teil der historischen Theologie zwischen Lehre und Leben reflektiert Schl. auch auf das Moment, was nun als äußeres Verhältnis für den Bestand des Christentums von wesentlicher Bedeutung geworden ist im Laufe der Zeit und von Anfang an, nämlich daß einseitig das Christentum mit seiner Lehre eine charakteristische Affinität aufweist gegenüber der Kulturentwicklung auf dem Gebiet der Begriffs-, Urteils- und Erkenntnisbildung. Mit seiner Lehre berührt das Christentum von vorn an stets jene Entwicklungen, die sich auf dem Gebiet der Wissenschafts- und Philosophieentwicklung abzeichnen haben und die Kirchen- und Dogmengeschichte ist voll von solchen wechselseitigen Beeinflussungen, von Rezeptionen und Abstufungen, die in der Theologie stattgefunden haben. Während dort, wo es sich um die Gestaltung des christlichen Lebens handelt, ebenso unverkennbar die Zusammenhänge und die Herrührungen und Überschneidungen auch mit dem Gesamtbereich dessen, was man das gesellschaftliche Leben der Menschheit nennen kann, stattfinden. Überschneidungen, die vor allem dann signifikant werden, wenn die speziellen Beziehungen zwischen staatlicher Organisation und kirchlicher Organisation anstehen, so daß sich hier besondere Aufgaben für die historische Theologie ergeben, nämlich zum einen die Überprüfung, in welchen Zusammenhängen jeweils steht die Ausbildung der kirchlichen Lehre zu den gleichzeitigen, den zeitgenössischen oder auch den vorausgehenden begrifflichen, theoretischen Erkenntnisleistungen in der Kulturgeschichte der Menschheit und auf der anderen Seite dort, wo es um die jeweilige besondere Formation des gemeinschaftlichen Lebens der Christenheit geht, hat die Dogmengeschichte in erster Linie zu achten auf die Art und Weise, wie Gesellschaftsformen aus der Umwelt rezipiert oder verweigert werden, wie hier Übernahmen und auch Abstufungen erfolgen, unter Umständen vielleicht

falsche Anpassungen, falsche Rezeptionen stattfindend. Daß z.B. Organisationsmodelle des politischen Lebens umstandslos auf das christliche Gemeinschaftsleben übertragen werden, stattdaß hier aus der besonderen Eigenart des christlichen Wesens die entsprechende Veränderung und kritische Modifikation stattfindet. Diese Doppelung von Leben und Lehre als Ausdrucksgestalten des christlichen Wesens erscheint bei Schl. dann ausdrücklich in dem letzten Teil seiner historischen Theologie, die es nicht mit dem Gesamtverlauf von der Zeit des Urchristentums bis zur Gegenwart zu tun hat sondern mit just der Gegenwart selbst, mit dem jeweils gegenwärtigen Zustand der christlichen Religion und der christlichen Kirche. Diese notwendige Kenntnis, wie Schl. sagt, wird von ihm sofort differenziert, je nach dem, ob die Aufmerksamkeit gerichtet ist auf die Erscheinung der Lehre oder auf die besondere Zuständigkeit und Verfassung, in der sich das christliche Leben, die christliche Kirche der Gegenwart befindet. Seine Unterscheidung, die er terminologisch vornimmt, lautet: Es ist festzustellen, was als dogmatische Theologie zu gelten hat und dogmatisch? Theologie wäre die auf den Begriff begracht, jeweils gegenwärtige Lehrmeinung, die in einer kirchlichen Gemeinschaft herrscht und besteht. Und von dieser dogmatischen Theologie wird als Parallele unterschieden die kirchliche Statistik, womit nicht gemeint ist statistisch vergleichende Erhebungen sondern Statistik, diesen Begriff hat Schl. einfach gebildet von dem Begriff des status. Der status der Kirche in der Gegenwart, den gilt es zu erforschen und diejenige theologische Disziplin, die sich mit dem status der Gegenwart befaßt, wird von ihm eben kirchliche Statistik genannt. Bei der Dogmatik ist also zu beachten, daß diese Disziplin, die dogmatische Theologie, für Schl. nicht etwa Grundlagenwissenschaft in der Theologie ist sondern das letzte Element der historischen Theologie. Es ist zeitgeschichtliche Theologie, die hier betrieben wird, und nicht etwa urgeschichtliche Theologie. Sondern es kommt darauf an zu ermitteln, was in der Gegenwart tatsächlich an lebendigen Gehalten der Lehre in kirchlichen Gemeinschaften Allgemein gut ist. Diese Aufgabenbestimmung scheint mir deshalb wichtig zu sein, weil Schl. damit als unveräußerlich offenbar für die christliche Kirche angesehen hat einen Lehrkonsens, der ermittelt werden muß, wobei freilich in seinen eigenen Auskünften über die Feststellung dieses Lehrkonsens eine merkwürdige Differenz sich abzeichnet, die ich mir selbst auch nicht erklären kann. In der kurzen Darstellung hater, wo er auf die Normalität der dogmatischen Theologie zu sprechen kommt, abgehoben darauf, daß alle Lehrrätze, die als gültig in einer gegenwärtigen Kirche anerkannt

werden dürfen, ihre Legitimität nachweisen müssen und in ihrer Legitimität ausweisbar sein müssen in Bezug auf den Kanon des Neuen Testaments, auf den neutestamentlichen Kanon als den inneren, ideellen Gehalt, als die authentische Norm in der Geschichte des Christentums. Und nur in einem sekundären Sinne kann auch der Konsens gegenwärtig herrschender Lehre mit den Bekenntnisbildungen einer Kirchengemeinschaft in Betracht gezogen werden. In seiner Glaubenslehre von 1831, also man kann es kaum historisch erklären, hat er stattdessen als die primäre, normative Größe für die dogmatische Theologie den Gehalt der Bekenntnisschriften, der Symbolischen Schriften eines bestimmten Kirchentums herausgestellt. Und nur dort, wo eine solche Nachweisung nicht erfolgen kann, ist für ihn der Rückgriff auf den ntl. Kanon eine ergänzende und ersatzweise taugliche Legitimationsgrundlage. Im einen Fall also Bekenntnisschriften als Norm für dogmatische Theologie, im anderen Fall, wird als diese primäre Norm herausgestellt der ntl. Kanon. Ich glaube, daß dieses Schwanken für Schl. Konzeption keineswegs nur zufällig ist sondern hier setzt sich durch die Spannung, die in seinem Begriff der Theologie tatsächlich besteht, zwischen ihrer wissenschaftlichen Anbindung einerseits und ihrer kirchlichen Präue und Verpflichtung andererseits. In ihrer Wissenschaftlichkeit ist nach dem Verständnis Schl. in der Tat die Theologie gehalten, dasjenige, was in ihrer exegetischen Disziplin als ntl. Kanon erarbeitet worden ist, dies auch als Kanon der übrigen Teile der Theologie in Betracht zu ziehen. D.h. was die exegetische Disziplin als ntl. Kanon erarbeitet hat, dies auch als Kanon muß bleiben für diejenige Kenntnis des Christentums, die sich auf den gegenwärtigen Zustand richtet, auch gelten also für die dogmatische Theologie. In dem Augenblick also, wo zusehen die Dogmatik als eine Hauptdisziplin und in Selbstständigkeit bearbeitet wird, wird die Beziehung und der Hinblick auf die kirchliche Situation offenbar maßgeblicher als die Erinnerung an die exegetischen Grundlegung und es tritt demzufolge dasjenige als normative Größe auf, was nun einmal in einem bestehenden Kirchentum, für das die dogmatische Theologie Verantwortung zu tragen hat, als allgemein gültige Lehre in Geltung steht, mithin der Bezug auf die Bekenntnisschriften als die Primärnorm dogmatischer Theologie, so daß dabei die ntl. Normierung nur als eine im Notfall auch noch mögliche in Betracht gezogen wird. Die Lehrbegründung auf der einen Seite und die Beurteilung dessen, was als gegenwärtiger Lebenszustand der Kirche in Betracht zu ziehen ist, sind die beiden Teile, die so etwas wie die Gegenwartskunde der Theologie ausmachen. Und bei Schl. leidet

es auch keinen Zweifel, daß dabei die Lehre keineswegs als das Primäre in Rechnung zu stellen ist sondern es ist an Hinweis auf keinen Mangel darauf, daß für ihn die Lebenswirklichkeit der christlichen Religion einer christlichen Gemeinschaft das Grundlegende ist und die Lehre nur als ein Element aus diesem Lebensganzen verstanden werden kann. Daß es bisher nur zur Ausbildung der Lehre als einer besonderen Form gekommen ist, das ist für ihn eine historische Zufälligkeit. Es ist für ihn durchaus denkbar, daß neben der dogmatischen Theologie auch so etwas wie eine kultische Theologie oder eine ethische Theologie auftreten könnte, eine wissenschaftliche Bearbeitung eines besonderen Elements innerhalb des Lebensstrom der christlichen Kirche und Gemeinde, die als Ganzes Gegenstand der sogenannten Statistik ist. Denn diese kirchliche Statistik umfaßt nach seinem Verständnis sowohl die Betrachtung der inneren Beschaffenheit gegenwärtigen Kirchentums wie auch die äußeren Verhältnisse desselben. Das heißt, bei der inneren Beschaffenheit, daß dabei zunächst einmal der Blick gerichtet werden muß auf die Art und Weise, wie ein Gemeindeglied, sagt Schl., diese christliche kirchliche Gemeinschaft durchdringt, wie lebendig dieser Gemeindeglied in einer solchen Gemeinschaft tatsächlich ist, das muß Gegenstand einer Betrachtung, einer Untersuchung einer solchen kirchlichen Statistik in erster Linie sein. Und im Vergleich dazu ist zu prüfen, welche besondere Form und Gestalt eigentlich dieses Kirchentum angenommen hat. D.h. es muß vor allen Dingen geprüft werden, wie sich das Verhältnis zwischen Kern und Kirchenvolk entwickelt hat. Und man kann durchaus feststellen, daß in dem Maß, in dem der Gemeindeglied an Stärke und Kraft abnimmt, dieser Gegensatz kräftiger wird. Je weniger Gemeindeglied in einer kirchlichen Gemeinde herrscht desto kräftiger ist der autoritäre, der autoritative Gegensatz zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk. Und dieses zu betrachten und zu beurteilen ist für die Theologie der Gegenwart deshalb von so eminentester Bedeutung, weil in dieser Theologie der Gegenwart gewissermaßen die Kenntnisse vorbereitet werden auf die aufbauend dann kirchliche Praxis auch getrieben werden muß. Und dort, wo eine solche Schwächung des christlichen Gemeindegliedes erkennbar ist, demzufolge eine Verhärtung des Gegensatzes von Klerus und Laien, dort wird es die Aufgabe der praktischen, akuten Kirchenleitung sein müssen, jenen Gegensatz zu mindern, diese Erstarrung aufzulösen und den Gemeindeglied zu kräftigen. Das sind dann die konkreten Aufgaben, die sich jeweils dann aus der Erkenntnis des Zustandes ergeben. Mit dieser Betrachtung der inneren Beschaffenheit in der

Differenz zwischen Geist und Form geht dann in dieser kirchlichen Statistik ein Weiteres einher, daß nämlich die äußeren Verhältnisse eines Kirchentums genauso sorgfältig betrachtet werden müssen. Bei den äußeren Verhältnissen hat Schl. im Auge sowohl das Verhältnis eines je besonderen Kirchentum zu den übrigen christlichen Kirchenformationen wie auch zu den übrigen Religionserscheinungen auf dieser Erde. Das ist die eine Seite. Und zum Weiteren die Beziehung zwischen dieser besonderen religiösen Gemeinschaft und nichtreligiösen Gemeinschaften nämlich wiederum das Verhältnis, in dem die christliche Lebenswirklichkeit steht zu dem Stand der wissenschaftlichen Entwicklung der Zeit und steht zu der politischen Organisation der Menschheit seiner Zeit. So daß in der Tat der Begriff der kirchlichen Statistik bei ihm ein universales Ausmaß annimmt, eine von ihm geforderte Theorie gegenwärtigen Christentums. Wobei in dieser universalen Theorie z.B. die ökumenische Theologie nur einen Bestandteil bildet, denn Schl. Forderung geht dahin, daß diese kirchliche Statistik nicht beschränkt werden kann auf die Situation eines je eigenen Kirchentums sondern daß es im Grunde erforderlich ist, daß diese Theorie übergreift über die Christenheit im Ganzen. D.h. es muß eine Theorie sein, die die Situation aller christlichen kirchlichen Gemeinschaften auf der Erde in einer bestimmten Zeit wahrnimmt, ihren Entwicklungszustand kennt, prüft und darüber hinaus auch die Zusammenhänge mit den übrigen Kulturfaktoren in Rechnung stellt. Nur unter einer solchen Voraussetzung, meint Schl., kann in der Tat eine angemessene Grundlage und Voraussetzung dafür geschaffen werden, daß Entscheidungen von Kirchenleitungen nicht in Einseitigkeiten steckenbleiben. Und für ihn ist es eines der wichtigsten desiderate, neben der Forderung, daß die philosophische Theologie endlichs ihrem Zustand des Unfertigen herausgebracht werde, daß diese kirchliche Statistik endlich in Gang gesetzt wird, denn er weiß sehr genau, daß von ihr nur Fragmente und höchst fragwürdige Bruchstücke in der Gegenwart vorhanden sind. Was als Symbolik bisher traktiert worden ist, meint er, sei zwar ein in der Tat nicht unerhebliches Element innerhalb einer solchen umfassenden Theorie gegenwärtigen Christentums, aber eben doch nur ein relative belangloses Element, weil dabei wesentliche Lebensmomente, auf die es ankäme, keinerlei Berücksichtigung in einer solchen Symbolik finden können. Hier wird eine Aufgabe gestellt, glaube ich, die in der gegenwärtigen theologischen Situation nochmal einen neuen Apell bedeuten könnte, eine Herausforderung, die bis dato, wie ich meine, keineswegs in der Weise und in der Intensität,

mit der sie von Schl. gefordert worden ist, in Angriff genommen wurde, eine Theorie also, die nicht sich begnügt mit der kritischen Reflektion nur der Lehre sondern diese Lehre selbst einbezieht in das, was von Schl. Leben des Christentums, d.h. Leben von Christen imlitten von allen übrigen menschlichen Gemeinschaften dieser Erde, genannt wird. Was gelegentlich als Soziologie des Christentums in der Gegenwart verlangt wird, ist wiederum gemessen an der Programmatik Schl. ein Teilschritt innerhalb dessen, was zu leisten wäre, wenn dieser Anspruch einigermaßen erfüllt werden sollte. Auf diesem Fundament aber, meint Schl., der ausgetreteten historischen Theologie, die ausmündet in dogmatische Theologie und kirchliche Statistik, auf diesem wissenschaftlichen Fundament muß dann die besondere Technik der praktischen Theologie, die es mit Kirchenleitung im differenzierten Sinne des Wortes dann zu tun hat, wie die philosphische Theologie im Wesentlichen das Geschäft der kritischen Vermittlung zwischen dem spekulativen Element der Ethik und dem wissenschaftlichen der Theologie darstellt, so bildet die praktische Theologie das technische Medium zwischen Wissenschaft und kirchlicher Organisation, zwischen Wissenschaft und Kirchenleitung. Deshalb kann Schl. auch diese Disziplin der praktischen Theologie unter den Titel der Technik stellen wie er die philosophische Theologie grundsätzlich unter den Titel der Kritik gestellt hat. Der wissenschaftliche Gehalt der philosophischen Theologie besteht in dem kritischen Verfahren und der besondere Gehalt der praktischen Theologie darin, daß sie Technik ist, wobei es nicht um theoretische Einsichten also geht sondern bereits um den Entwurf von bestimmten Regeln, in denen die Ausübung des kirchlichen Regiments seine Umschreibung und seine Wegweisung erfährt. Es ist eine durchaus Handlungsorientierte Disziplin, in der auch Handlungsanleitungen für die Kirchenleitung entwickelt werden, Regeln, nach denen zu verfahren ist. Dabei wird von Schl. eine Differenzierung dieses Begriffs von Kirchenleitung vorgenommen in dem Sinne, daß er zurückgreift auf diejenigen Verhältnisse, die schon zu Beginn des christlichen Kirchenwesens am Platz waren, daß nämlich sich eine Kirche konstituiert aus dem Zusammenhang von einzelnen, lokalen Gemeinschaften mit anderen ihrer nächsten Nachbarschaft, daß überlokale Vereinigungen entstehen, ohne daß darüber freilich die lokale Identität und Selbstständigkeit eine Einbuße erleidet. Diese Kirchenleitung, die orientiert ist an der Leitung der einzelnen, lokalen Gemeinde wird von ihm als Kirchenleitung charakterisiert und näherhin beschrieben in seinen Funktionen und das übergeordnete Element, das überlokale Moment der Kirchenleitung wird von ihm mit dem Begriff des Kirchenregimente

im engeren Sinne bezeichnet. Dabei ist es, glaube ich, wesentlich: das unverkennbar der hauptsächlichste Akzent dieser Abhandlung fällt auf die Darlegungen und Ausführungen über den Kirchendienst als die besondere leitende Tätigkeit in der einzelnen Gemeinde. Auf diesen Teil legt Schl. den allergrößten Wert, denn Kirchenleitung, so kann er in diesem Teil sagen, ist ihrem Wesen nach sehr genau, glaube ich, bezeichnet, was für dieses kirchenleitende Handeln von konstitutiver Bedeutung ist, nämlich die deziidierte Ausrichtung auf das einzelne Glied innerhalb einer solchen Gemeinschaft. Und deshalb legt er auch nachdrücklichen Wert auf die Feststellung, daß die kirchenleitende Tätigkeit ihrer Eigenähnlichkeit nach nicht primär bestehen kann in einem hervorragendem Maß die kirchenleitende Tätigkeit in der Lokalgemeinde originär und maßgebend für alles andere besteht darin, daß eine erzieherische, eine bildende Beziehung entsteht zwischen dem kirchenleitenden Teil und dem übrigen Teil der Gemeinde, eine persönliche Beziehung in der Art, daß er diese leitende Tätigkeit geradezu unter dem Titel der Seelsorge stellen kann und darunter auch faßt die gesamte Katechetik; die gesamte Unterweisung kann nicht bestehen in der Indoktrination, in der Übermittlung bestimmter Verhaltensweisen und Regeln sondern kann nur in einem religiösen und Glaubensmäßigen - wie soll man sagen - Motivieren bestehen aber in der Vermittlung intellektueller und dogmatischer Lehrrätze. Es ist eine Bildung von Geist zu Geist, was Schl. dabei vor Augen hat, und die Lehrelemente sind in diesem Bezirk, in diesem Raum der Lebensgemeinschaft auf ein MA hinum reduziert. Nur am Rand taucht dieses Element der Regelung in Fragen der Sitte auf. Zumal diese Kirchenleitung, der Kirchendienst seinen vornehmsten und ersten Teil nicht in der leitenden oder regelenden Tätigkeit hat sondern, wie er sagt, in der erbauenden Tätigkeit, die im Kultus stattfindet. Wobei hier dann dieser besondere Teil des Kultus seine Konzentration in der Tat auf das religiöse Leben aller in dieser Gemeinde versammelten Einzelnen besteht. Dieses Moment ist hier das varrangige und vorrangigere Teil des kirchlichen Dienstes zu erfolgen hat, geschieht wiederum nicht in der Form einer allgemeinen Gesetzgebung sondern in einer interpersonalen Vermittlung, die nur so zustande kommen kann, daß in der Tat Subjekte untereinander in den Kontakt eintreten, aus dem die Gemeinschaft hervorgeht, nicht aber in der Weise, daß ihnen eine allgemeine Norm als

Verhaltensmuster zur Vorschrift gemacht wird. Und erst an zweiter Stelle kommt für den Begriff der Kirchenleitung das überlokale, die überregionale Komponente in Betracht, das Kirchengregiment, wobei er zugleich auch hier die Gesetzlichkeit dadurch zu vermeiden sucht, daß er die kirchliche Autorität, der er in der Tat das Moment der Gesetzgebung zuordnet, daß er dieses Element der Gesetzgebung konterkariert durch das, was er mit dem Begriff der freien Geistesmacht bezeichnet. Es sind, wenn ich so sagen darf, diese kirchenregimentlichen Größen, die er ins Auge faßt, von solcher Art, daß in ihnen das legislative Element zwar enthalten aber begrenzt nur erscheinen kann. Neben den kirchlichen Behörden, die dieses Amt zu versehen haben, gibt es für ihn die Repräsentanten der freien Geistesmacht, die als Gegengewicht zu fungieren haben und dabei nennt er die akademischen Theologen und so etwas wie die kirchliche Publizistik. Das sind gewissermaßen die amtlichen Widersacher der kirchlichen Obrigkeit und sie haben so etwas wie das Gegengewicht zu bilden, damit es nicht zu falschen Autoritätsbildungen in der Kirche, in diesen überlokalen Großordnungen kommt! In diesem Konzept schimmert etwas durch bei Schl. was ihn auch an anderer Stelle für sein Verständnis von Kirche geleitet hat und maßgeblich gewesen ist. Daß nämlich er der Meinung ist, die Entstehungsgeschichte des Christentums und die Richtung der Entstehungsgeschichte gibt zugleich eine Anweisung, wie die Kompetenzverteilung in der christlichen Kirche auszusuchen hat. Und wenn das ursprüngliche und erste in der Geschichte der christlichen Kirche die Bildung von lokalen Gemeinden gewesen ist und erst daraufhin regionale Verbände entstanden sind, dann ist diese Entstehungsrichtung auch die Maßgabe für die Kompetenzverteilung der Christenheit in der Gegenwart. Mit anderen Worten, die Gemeinden müssen in der größtmöglichen Selbstständigkeit ihr geistliches Leben führen können und können unmöglich in ihrer geistlichen Substanz Förderung erfahren durch Reglementierungen, die aus übergeordneten, großräumigen, zentralen Gremien stammen. Es muß die Christenheit aus dem Geistlichen ihres unmittelbaren Zusammenlebens leben und kann nicht aus Doktrinen von jenseits dieses interpersonalen Gemeinschaftslebens genährt werden. Ich halte das für eine außerordentlich wichtige Sache und von daher versteht es sich auch, daß Schl. alles andere als ein Freund der allzu engen Anlehnung von Kirchen an die politischen Organisationen gewesen ist, wohl gerade diesen politischen Instanzen, dem Staat vor allem, diese vorrangige Aufgabe der allgemeinen Gesetzgebung obliegt,

die, in die Kirche eingeführt, deren geistlichen Tod bedeuten muß. Die Gesetzgebung ist das Verfahren in der Tat des Staates und sein Auftrag ist es, die gerechte Gesetzesordnung zu konstituieren, aber so, daß dabei die Autarkie einer Vergemeinschaftung, wie es die Kirche ist, daß darüber diese Autarkie in keiner Weise hat leidet oder daß unter Umständen diese Gemeinschaft sich gar dazu verleiten läßt, den Staat in dieser Form der Allgemeinsetzung zu immitieren. Das wäre ein solcher typischer Fall, der zwar in der Geschichte als Faktum einreißten kann, dem aber eine kritische Theologie immer wieder in seiner Illigittimität zu benennen hat, damit in einer kirchlichen Gegenwart die nötigen Entscheidungen in der entgegengesetzten, gegenläufigen Richtung getroffen werden können.

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

Geyer, Schleiermacher-Vorlesung, Sitzung v. 19.6.80

Meine Damen und Herren!

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

Und wie er die Enzyklopädie zu der kleinen methodologischen Grundlegenden Schrift, so hat er seine Dogmatik in den beiden Büchern "Der christliche Glaube" zusammengefasst und auf den literarischen Nenner gebracht, wenn ich so sagen darf. In dieser Schrift, dem "christlichen Glauben", ist die Absicht, die er verfolgt, die, daß er in der Tat erfüllt, was im Programmpunkt der Kurzen Darstellung benannt wird unter dem Stichwort Kenntnis und Kunde des Christentums in seiner gegenwärtigen Wirklichkeit und in seiner gegenwärtigen Relevanz, nicht unter dem Gesichtspunkt des gemeinshaftlichen Lebens der Christen, sondern unter dem Aspekt der gemeinshaftlichen, grundsätzlich bekannten und verantwortlichen Lehre. Dogmatik also, die er hier vorträgt, ist nach seinem Verständnis durchaus eine der historischen Disziplinen, sofern zur historischen Disziplin nicht nur die Kenntnis der Vergangenheit gehört, sondern konstitutiv für geschichtliches Bewußtsein und für geschichtliches Selbstbewußtsein eben auch die Kenntnis der Gegenwart ist, ohne daß diese Kenntnis sich erschöpfen könnte in der Gegenwart auf ein bloßes Begreifen dessen, was entstanden ist, sondern daß zu dieser Gegenwart eben als ein wesentliches Moment hinzugehört die Ansicht auf dasjenige, was aus dem Entstandenen zu werden und zu entwickeln ist, was also noch nicht in dieser Gegenwart real an den Tag getreten ist, was aber in dieser Gegenwart nach Realisierung verlangt, so daß das Verstehen dieser Konzeption, das historische Verstehen mit dem Moment des praktischen Vollens aufs engste zusammengehört. Etwas verstehen, das heißt auch die eigene Vergangenheit verstehen und sich zugleich auch auf die Zukunft in der Gegenwart zu verstehen, in der es zu einem Verständnis der Vergangenheit kommt. Verstehen also der eigenen Herkunft heißt auch Verstehen der eigenen Zukunft in ein und der selben Gegenwart, in ein und demselben Gegenwartsbewußtsein. Und unter diesem Aspekt also ist auch dieses Werk von Schleiermacher, seine Dogmatik, geschrieben. Nicht als die Beschreibung einer fix und fertigen Gegenwart, sondern als die Notierung der Gegenwart als eines

Durchgangsmomentos für die Geschichte und für das Leben des christlichen Glaubens. Ich möchte in dem ersten Teil unserer Besprechung dieser Schrift vor allem eingehen auf diese umfangreiche Einleitung zu diesem Text, weil diese Einleitung eine Fülle von Grobbestimmungen enthält, die in der kurzen Darstellung nur erst angeklungen waren, ohne daß dort die Abstraktheit der ersten Formulierung bereits erledigt worden wäre, sondern die Umschreibung hielt sich in dem Rahmen eines gewissen Schematismus der Methode, ohne daß es zu einer materialen Explikation in einem anschaulichen Sinne schon gekommen wäre. Die Einleitung Schleiermachers holt eine Menge davon nach. Vor allem will er hier auch eine deutlichere Umschreibung dieser Disziplin der dogmatischen Theologie selbst vorführt und die Explikation, die Erikuterung dieses Begriffs in der Form vorträgt, die seinem Verständnis von Wissenschaftlichkeit in einem präzisen Sinne entspricht, sofern Dogmatik als eine spezielle Wissenschaft aus der im höchsten Maß gene- rollen in ihrer Eigentümlichkeit darzulegen und zu begründen ist. Die Erikuterung von Dogmatik, wie er sie hier in dieser Einleitung vornimmt, geht davon aus, daß in dieser Einleitung es vor allem darum zu tun sein muß, neben einer Umschreibung dessen, was der Sinn und die Absicht der Dogmatik sei, auch so etwas wie eine methodische Anleitung zu erarbeiten und zur kritischen Überprüfung von Dogmatik vorzutragen. Der entscheidende Aspekt, unter dem Schleiermacher auch hier wieder in der christlichen Glaubenslehre die Arbeit der Dogmatik in Angriff nimmt, ist der, daß, wenn mit Theologie gerechnet wird, auf alle Fälle davon auszugehen ist, daß die Theologie als differenzierendes wissenschaftliches Ensemble bezogen ist auf die Realität einer existierenden christlichen Kirche. Eine theologische Disziplin, die nicht ihre Ausrichtung auf eine existierende christliche Gemeinschaft hat, ist eine Wissenschaft, die sich im Grunde nicht einmal im Kosmos der Wissenschaften überhaupt ausweisen kann, sofern ihr die konkrete, bestimmte, individuelle Gegenständlichkeit abgeht, eine individuelle Gegenständlichkeit, die an der historischen Wirklichkeit des Augenblicks partizipiert. Und eine nur theoretische Betrachtung von Gegenwart ist für Schleiermacher schlechterdings unvorstellbar und ausgeschlossen. Jede Gegenwart hat mit

dem anamnetischen Moment, also mit dem Erinnerungsmoment, zugleich bei sich auch eben dieses andere der tätigen Gestaltung dieser Gegenwart in Richtung ihrer Zukunft. Und zur Wahrnehmung der konkreten gegenwärtigen Individualität eines Wirklichen gehören eben diese beiden Aspekte hinzu, so daß diese Individualität nur wahrgenommen - in dem umfassenden Sinn des Wortes - werden kann, wenn in dem wahrnehmenden Bewußtsein diese beiden Momente in gleicher Weise aufgenommen und praktiziert werden. Also nicht nur theoretische Erinnerung, sondern auch die Aufgabe der praktischen Gestaltung des gegenwärtigen in seiner Individualität. Und genau das macht die Wirklichkeit von religiöser Gemeinschaft aus, daß, wo sie existiert und wo sie real ist, sie nie in dem Erreichten einfach verharrt, sondern daß sie in einem Prozeß sich befindet.

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



nommenen Definition die Wissenschaft von der Vernunftthätigkeit in ihrer Gesamtheit, also von dem vernunftthätigen Handeln oder von dem freien menschlichen Tun. Die Kategorie der Handlung ist hier für die Grundlegung der Ethik von fundamentaler Bedeutung, sofern hier Handlung also Konstitutionsgrund für menschliche Gemeinschaft und auch für religiöse Gemeinschaft ist. Insofern ist Kirche Gegenstand, Thema der Ethik. Und als hier in diesem Wissenschaftsbereich der Ethik grundgelegter Begriff ist dieser Ausgangspunkt für die Besonderheit, die sich dann noch als die weitere Näherbestimmung innerhalb der Theologie ausbilden muß.

Und wie er in der kurzen Darstellung schon hervorgehoben hat, so wiederholt er es auch hier in seiner Glaubenslehre, daß die Eigentümlichkeit, wenn ich so sagen darf die *differentia specifica*, die zu dem genus proximum des Kirchenbegriffs hinzutreten muß, daß diese *differentia specifica* nicht ermittelt werden kann durch das Verfahren der reinen deduktiven Ableitung und ebenso wenig gewonnen werden kann auf dem Wege der bloßen, der abstrakten Induktion. Also weder spekulativ, noch rein empirisch läßt sich dasjenige ausmitteln, was das Eigentümliche, das Besondere des Christlichen ist, wodurch christliche Kirche aus der Allgemeinheit des bloß ethischen Begriffs heruntersinkt und zur historischen Individualität sich bestimmen läßt.

Die Begründung dafür, daß weder der Weg der wissenschaftlichen Deduktion, noch der Weg der empirischen Induktion zur Ausmittlung des Christlichen gelingt, die Begründung dafür lautet bei Schleiermacher, daß unmöglich der Gedanke je das existierende Individuelle zu erreichen vermag. Das Individuelle ist für den Gedanken ein im Grunde stets Ungreifbares, denn immer wird das Denken im Medium des allgemeinen Begriffs verbleiben und einen individuellen Begriff, der tatsächlich der Begriff eines Individuums wäre, und zwar so, daß mit diesem Begriff zugleich gesetzt wäre, die Einzigartigkeit des begriffenen Individuums, einen solchen Begriff zu denken, bedeutet zugleich die Erklärung der Unmöglichkeit seiner Konstruktion, denn das würde erforderlich machen, daß die Totalität der Elemente in der Wirklichkeit im Ganzen des Denkens als die Totalität der Welt müßte durchlaufen sein, wenn ein einziges Individuum von einem Begriff gefaßt werden kann. Dies ist

eine Aufgabenstellung für die Wissenschaft und deshalb ist es erforderlich, daß es hier bei dem Eingeständnis bleibt, auch der am weitesten konkretisierte Begriff bleibt ein Allgemeines und durch einen hiatus getrenntes von dem Individuellen und Existierenden. Die Unerschließbarkeit aller individuellen Wirklichkeit durch das allgemeine begriffliche Denken ist der Grund dafür, daß eine spekulative Ausmittlung unmöglich ist. Auf der anderen Seite ist die empirische Erfassung ausgeschlossen dadurch, daß im Reich des Empirischen empirisch unmöglich ausgemittelt werden kann, was in der Folge der wechselnden Bestimmungen eigentlich das Beherrliche, das Wesentliche und Gleichbleibende ist im Unterschied zu dem, was in einem akzidentialen, in einem rein zufälligen und entbehrlichen Sinne an diesem Wesentlichen sich ändert und wechselt. Der Fund der empirischen und historischen Erfahrung ist von solcher Art, daß er selbst keine Auskunft gibt, welches die Elemente des Wesens und welches die Elemente des Vorgehens an ihm und in ihm sind, so daß hier das Denken gewissermaßen der empirischen Anschauung schon zu Hilfe kommen muß, indem nämlich Denken auf das Allgemeine und In-sich-Gleichbleibende geht und dieses aus dem Fluß der Erfahrung herauszutreten vermag. Um das Individuellen willen also keine spekulative Deduktion, um des Wesentlichen willen keine empirische Induktion.

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

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

macher in der Tat, dieses Einteilungsverfahren durchzuführen zu können mit dem Ziel, daß aus einem obersten teilbaren Allgemeinbegriff zurückgegangen wird, unter dem nur noch einzelne Fälle subsumiert werden können, worunter aber kein Begriff mehr subordiniert werden kann. In der Logik hat man diese terminologische Unterscheidung in der Tradition sich zunutze gemacht, daß man das Unterordnungsverhältnis von Begriffen untereinander als Subordination bezeichnet, während Subsumtion im strengen Sinn des Wortes bezogen ist auf das Verhältnis des Begriffs zu den Exemplaren, zu der Klasse von Exemplaren dieses Begriffs. Etwa Lebewesen, diesem Begriff wäre subordiniert der Begriff des vernünftigen Lebewesens, aber subsumiert die Menge aller lebendigen Wesen auf dieser Erde im Unterschied zu den leblosen Stoffen. Subsumtion geht also auf die Exemplare, Subordination also auf die Begriffsverhältnisse innerhalb der begrifflichen Reihe. Und für die Bedingung des konkreten kritischen Verfahrens kommt es im Sinne Schleiermachers darauf an, oben einen solchen unteilbaren Begriff zu finden, in dem die erreichten speziellen Begriffe konfrontiert werden mit der Menge der darunter zu subsumierenden einzelnen Erscheinungen. Und dann ergibt es sich, daß diese Menge der darunter fallenden einzelnen Erscheinungen fortschreitend immer kleiner wird, bis schließlich der Punkt erreicht ist, wo ein Begriff erscheint, von dem zu sagen ist, jede weitere Unterscheidung bringt nicht mehr zu Tage unter dem Aspekt des Umfangs eine Klasse existierender Individuen, sondern nur Teilmomente an solchen Individuen. Diesen Punkt fortzumachen, ist genau die Aufgabe des kritischen Verfahrens, das Schleiermacher als für die Gewinnung des Begriffs auch der christlichen Kirche konstitutiv erachtet. Der Ausgang wäre also der allgemeine Begriff Kirche, die Fortschreibung käme dann dahingehend, daß noch einmal hier nun innerhalb des Begriffs Kirche eine Differenzierung vorgenommen werden kann, nämlich nach bestimmten Formen des religiösen Bewußtseins. Und in diesen Formen des religiösen Bewußtseins muß dann auch angesiedelt werden können dasjenige, was in der konkreten historischen Anschauung sich als selbständig Existierendes darstellt, zu eine christliche Frömmigkeit und Lebensform, die nicht

als solche deduziert werden kann, denn auf den Namen des Christlichen zB wird keine Deduktion je stoßen. Zum Individuellen gehören allemal individuelle Namen. Und kein Name läßt sich aus einem Begriff heraus destillieren, so weit man ihn auch immer unterscheiden möge. Der Ausgang von der Ethik macht als den nächsten Schritt, so führt er sachlich aus, erforderlich, eine Differenzierung, eine Teilung des Begriffe Heiligtum oder Kirche, so daß dieser Begriff in Vollständigkeit erschöpft ist in einer Reihe von Sonderbegriffen, von Allgemeinbegriffen niederen Ranges. Dieser Begriff Kirche hat eben auch einen bestimmten Spielraum an Inhalt und die Näherbestimmung kann nur in dem Sinne erfolgen, daß dieser Inhalt um bestimmte Momente erweitert wird und die Zahl der Erweiterungs möglichkeit ist in jedem Allgemeinbegriff eine begrenzte. Und es kommt darauf an, diese begrenzte Erweiterungs möglichkeit zu erfassen und erst dann hat man einen Begriff zureichend distinguiert, und die Möglichkeit kann geprüft werden, inwiefern hier tatsächlich eine echte Überschneidung mit Bezug auf real Existierendes vorgenommen worden ist, oder ob es sich hier nur um eine abstrakte Reduktion handelt. Für die Kirche gilt jedenfalls, daß hier eine Unterscheidbarkeit in Typen möglich ist und hier spricht Schleiermacher von Ortschaften gewissermaßen, die ausgemittelt werden müssen, begriffliche Topoi, in die dann auch Empirisch-Konkretes untergebracht werden kann. Allgemeine Relationbegriffe, könnte man sagen, Ortsangaben für die Auffindung von bestimmtem Einzelnen, das der Bestimmung durch den Begriff noch harret und auf die Bestimmung angewiesen ist. Der weitere Vorgang ist dann der, daß in einem einzelnen solchen Topos es dann tatsächlich auch zur Ausweitung des Begriffs der christlichen Kirche kommt. Und in dieser Sequenz, so führt Schleiermacher aus, erweist sich der Begriff der Dogmatik als selber nach diesem Verfahren gewonnen und entwickelt, sofern nämlich ausgegangen wird von dem obersten Wissenschaftsbegriff der Ethik und die Dogmatik gewissermaßen den untersten erreichten Wissenschaftsbegriff darstellt, der nicht mehr hinterfragt werden kann. Man könnte sagen, wenn Ethik als Wissenschaft des menschlichen Geistes aufzufassen ist, so müßte die nächste Etappe der Religionsphilosophie als die Wissenschaft vom religiösen Geist des Menschen aufge-

faßt werden und diejenige Wissenschaft, die das Wesen des Christentums auffaßt als die Wissenschaft vom christlichen religiösen Geist des Menschen. Und hier tritt dann, das wäre die Apologetik in seinem Verständnis, noch einmal eine Unterscheidung ein, und zwar nach dem Zeitplan. Die innerste Stufe wäre dann die Wissenschaft vom christlichen religiösen Bewußtsein der Gegenwart. Und die Wissenschaft vom christlich-religiösen Geist der Gegenwart, genau das ist die Wissenschaft der Dogmatik, auch hier also in einem solchen zügig dialektischen Einleitungsverfahren von der obersten auf die niederste Stufe zu erreichen. Demzufolge umfaßt dann auch das erste Kapitel der Einleitung bei Schleiermacher genau diese absteigende Skala im Allgemeinbegriff von Wissenschaft, von der Ethik bis zur Dogmatik. Und das heißt, er beginnt mit den Lehnsätzen, wie er sagt, mit den Lehnsätzen aus der Ethik, läßt die Lehnsätze aus der Religionsphilosophie folgen und schließlich Lehnsätze aus der Apologetik, um dann in dem letzten an Lehnsätze aus der Apologetik, um dann in dem letzten Teil, dem vierten Abschnitt des ersten Kapitels den Begriff der Dogmatik zu finden. Eine Antiklimax, was die Allgemeinheit anlangt, eine Klimax, was die Konkrektion in diesem Fortschreiten anlangt. An dieser Skala läßt sich auch sehr schön ablesen, wie hier für eine einzelne Disziplin, die ein Teil des Ganzen ist, Lehnsätze aufgenommen werden, die zum Teil aus Disziplinen außerhalb der Theologie stammen, aber auch Lehnsätze, die schon zur Theologie selbst gehören. Die Lehnsätze aus der Ethik und aus der Religionsphilosophie sind im strengen Sinne Lehnsätze aus dem Bereich extra, ante portas theologiae. Die Lehnsätze Apologetik sind Lehnsätze aus einer anderen theologischen Disziplin, Lehnsätze aus der philosophischen Theologie, einer anderen theologischen Disziplin als der Dogmatik. Nun erfolgen in diesen Lehnsätzen entscheidende, grundsätzliche Bestimmungen, die für den weiteren Verlauf von tragender Bedeutung sind. Zunächst was die Lehnsätze aus der Ethik anlangt in den Paragraphen 3 bis 6 der Einleitung, so führt Schleiermacher hier schrittweise und Punkt für Punkt aufsteigend die Definition dessen vor, was das religiöse Bewußtsein in seiner Eigentümlichkeit zeigt. Er beginnt dabei mit der schon aus den Reden bekannten Unterscheidung des religiösen Bewußtseins, des religiösen Erlebens von ver-

schiedenen anderen Bewußtseins- und Verhaltensformen des Menschen, indem er feststellt, daß die Frömmigkeit, die als Basis aller kirchlicher Gemeinschaften zu gelten hat, nicht verrechnet werden kann unter dem Oberbegriff des Wissens und auch nicht subsumiert und eingeordnet werden kann unter oder im Bereich des menschlichen Handelns und Tuns, sondern bei der Frömmigkeit, so lautet die Auskunft, die er hier gibt, handelt es sich um eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Und dies ist nun der zentrale Begriff, mit dem Schleiermacher weiterhin operiert, der Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins, den er vorsichtig abgrenzt in seiner bestimmten Bedeutung, indem er einerseits deutlich zu machen versucht, unmittelbares Selbstbewußtsein ist zu unterscheiden von allen Arten eines gegenständlichen Selbstbewußtseins, das im Modus der Vorstellung ist. Man kann auch ein Bewußtsein von sich selbst haben, indem man sich Vorstellungen von sich selbst macht. Dann erfolgt eine gewisse Vergegenständlichung des eigenen Selbstbereichs und davon, von einer solchen vergegenständlichten Fassung des Selbstbewußtseins, will er unterscheiden dasjenige, was im Gefühl unmittelbar wahrgenommen wird. Wenn jemand ein bestimmtes Gefühl von sich selbst hat, in einem bestimmten Gefühl sich befindet und die Sache selbst innen ist, man fühlt sich gut oder fühlt sich schlecht, genau diese Form des Selbstbewußtseins, die meint er mit dem Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Zum weiteren Unterschied, also einerseits die Abgrenzung gegen ein gegenständlich vorstelliges Selbstbewußtsein, die andere Abgrenzung erfolgt gegenüber einem Selbstbewußtsein, das immer nur als Begleiterscheinung auftritt. In bestimmten Akten unseres Lebens, sei es des theoretischen, sei es des praktischen, schwingt allemal ein bestimmtes Sich-selbst-Verstehen mit. In dem anschauenden Bewußtsein wird zwar ein Gegenstand angeschaut, aber genauso wie der Gegenstand angeschaut wird und das anschauende Subjekt mit dem Gegenstand sich nicht verwechelt, ist es sich seiner selbst als des wahrnehmenden bewußt. Aber dieses Selbstbewußtsein im Akt der Wahrnehmung ist von diesem Akt der Wahrnehmung nicht zu trennen. Es ist nämlich also ein nur begleitendes Selbstbewußtsein, während das Gefühl, um das es ihm hier zu tun ist, von solcher Art ist, daß er damit

meint die Behauptung verbinden zu können, daß dieses unmittelbare Selbstbewußtsein nicht nur in Begleitung eines anderen Bewußtseins auftritt, sondern den Rang selbständiger Realität hat. Er meint als Erfahrungshintergrund dafür aufblenden zu können zum einen die Selbstoffenbarung, die Jedermann machen kann, daß nämlich die Akte des Wissens und des Willens in einem Lebensmoment soweit zurücktreten können, daß sie nachgerade auf Null sich reduzieren. Und dennoch bedeutet das nicht den Verlust des Bewußtseins, bedeutet nicht Bewußtlosigkeit, sondern gewissermaßen ein auf sich selbst in seinem Kern reduziertes Selbstbewußtsein. Dies das eine, daß zwar das Wissen und das Willen abfallen können und das Empfinden des Selbstbewußtseins, das dann in solchen Augenblicken sich noch erweitert, dies Selbstbewußtsein spricht für die unabsterbende Fähigkeit dieses unmittelbaren Selbstbewußtseins. Und das andere Moment ist, wenn das unmittelbare Selbstbewußtsein nur ein begleitendes wäre, dann müßte mit jedem Akt eines gegenständlichen Bewußtseins auch das begleitende wohl sich hindern. Die Selbsterfahrung aber, die man macht, ist die, daß es sehr wohl Phasen gibt, in denen ein Gefühl, eine Stimmung über verschiedene Perioden und Etappen des gegenständlichen Willens oder Wissens hinweg anhält, dasselbe bleibt, sich nicht vermindert, so daß hier mit einer wiederum selbständigen Grundlage auch dieses Bewußtseins gerechnet werden kann. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung bei Schleiermacher, denn damit ist die Frage schon entschleden nach der Existenzfähigkeit des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

War diese Argumentation des Paragraphen 3 richtig, dann muß in der Tat mit einem selbständigen, vom gegenständlichen Bewußtsein freien, autonomen und ursprünglichen Selbstbewußtsein gerechnet werden, das in keiner Weise unter den Bedingungen gegenständlichen Bewußtseins steht. Und dann kann die höhere Bestimmung dessen, was Frömmigkeit sei, erfolgen. Und die erste, also wiederum generelle Bestimmung unmittelbaren Selbstbewußtseins wird in dem nächsten Schritt spezifiziert. Es wird hinzugefügt das Moment, wodurch Frömmigkeit als unmittelbares Selbstbewußtsein in besonderer Weise qualifiziert ist. Und die Auskunft, die hier begeben und die in ihrer Begründung uns noch zu beschäftigen hat, ist, das fromme Selbstbewußtsein ist zu

bestimmen als dasjenige, in dem wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind. Diese Fassung des Selbstbewußtseins der Frömmigkeit wird von Schleiermacher entwickelt auf dem Hintergrund, daß er zunächst in dem menschlichen Bewußtsein, so wie es sich im Verhältnis zur Welt hernahbildet und entwickelt, zu unterscheiden weiß zwischen einem Gefühl der Abhängigkeit von Höherer, wahrnehmbarer Weltwirklichkeit einerseits, zugleich aber auch dieser Weltwirklichkeit gegenüber im Selbstbewußtsein das ursprüngliche Gefühl diese Weltwirklichkeit in freiem Handeln zu bewältigen, so daß im Verhältnis zur Welt menschliches Selbstbewußtsein immer in dieser Doppelung des relativen Abhängigkeitsgefühls und des relativen Freiheitsgefühls auftritt. Das Selbstbewußtsein, wie es sich für den Menschen unter den Bedingungen dieser Weltwirklichkeit herausbildet, ist ein solches, in dem genau die Zusammenfassung eigentlich je erfolgt von Freiheit und Abhängigkeit, nicht in dem Sinne, daß die beiden als sich gegenseitig abweisende Momente vorzustellen wären, sondern in jedem Moment des menschlichen volthaften Selbstbewußtseins sind vereint das Bewußtsein der teilweisen, das Gefühl der totalen Abhängigkeit von diesem Äußerem, wie auch das Gefühl teilweiser Selbständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit von dieser Äußerer Weltwirklichkeit. So gewiß Bedingungen in diesem endlichen Sondern für uns selbst vorhanden sind und auch wirksam sind, so gewiß sind diese Bedingungen nicht restlos determinierende Ursache meines Seins, sondern ich habe ihnen gegenüber die Möglichkeit der Veränderung und der Einflubnahme auf sie. Teilweise Freiheit, teilweise Abhängigkeit: das ist dieses Bewußtsein in der Zone des Endlichen. Und nun meint Schleiermacher, daß zu diesem besonderen, er kann dazu auch sagen zu diesem ähnlichen Selbstbewußtsein in eigenümlicher Unterscheidung hinzutritt das fromme Selbstbewußtsein. Und es gilt nun, dieses fromme Selbstbewußtsein zu qualifizieren. In der Welt, auf der Weltebene kann behauptet werden, weder das Gefühl der Abhängigkeit noch das der Freiheit tritt im Modus der Absolutheit auf, sondern jeweils nur als relativ. Gleichwohl aber können keine anderen Formen, Gestaltungen des Selbstbewußtseins ausgemacht werden als diese beiden Formen des Abhängigkeits- und des Freiheitsgefühls. Die Frage ist deshalb, womit hat

es das fromme Selbstbewußtsein eigentlich zu tun. Handelt es sich bei ihm um so etwas wie das Bewußtsein schlechthiniger Freiheit? Relative Freiheit und relative Abhängigkeit zusammen kommen nicht in Betracht. Relativität ist die Qualität auf der Weltebene des sinnlichen Bewußtseins. Das fromme Bewußtsein als vom sinnlichen unterschieden und entweder Freiheitsbewußtsein oder Abhängigkeitsbewußtsein sein und kann nur in der Modalität von den relativen Formen des sinnlichen Selbstbewußtseins sich unterscheiden. Das heißt, es kommen nur in Frage absolutes Freiheitsgefühl oder absolutes Abhängigkeitsgefühl. Und Schleiermacher meint zeigen zu können, daß das fromme Selbstbewußtsein unmöglich ein Gefühl schlechthiniger oder absoluter Freiheit sein könnte. Denn wäre das Selbstbewußtsein in der Freiheit schlechthiniger Freiheit, dann wäre ein solches Gefühl schlechthiniger Freiheit, dann wäre dasjenige Phänomen merklich, von dem die ganze Dogmatik ausgegangen ist, nämlich das Phänomen der Gemeinschaftsabbildung. Dasjenige Selbstbewußtsein, das schlechterdings sich seiner unbedingten Freiheit inne ist, ist in keiner Weise auf so etwas wie Gemeinschaft angewiesen, ist im Grunde als völlig sich selbst genügend auch zur totalen Monolithizität verurteilt. Es kann nur für sich selbst sein und niemals für andere. Wenn aber in der Tat religiöse Gemeinschaft der Ausgangspunkt ist und das in der Realität, dann kann absolutes Freiheitsgefühl nicht das Wesen der Frömmigkeit ausmachen, dann bleibt aber nur übrig, daß diese Frömmigkeit sich bestimmt als das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Dieser Begriff des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit ist weniger ein empirisch gefundener als vielmehr ein dialektisch abgeleiteter bei Schleiermacher. Und daß es sich dabei nicht um ein Phantom handelt, verdankt sich einzig der Tatsache, daß er im Beginn der Ableitung die Nachweisung meint erbracht zu haben, daß es so etwas wie ein selbständiges Gegenstandsbewußtseinunabhängiges unmittelbares Selbstbewußtsein gibt. Diesen Satz von der selbständigen Existenz des unmittelbaren Selbstbewußtseins, den will Schleiermacher in der Tat auf Erfahrung gründen. Und um diesen Satz zu akzeptieren, meint er, müsse in der Tat den es Bezweifelnenden eine bestimmte Erfahrung mit sich selbst zugemutet werden. Und auf die Erfahrung, auf dieser empirisch zunächst in der Selbsterfahrung gegebenem Basis wird dann die dialektische Definition

Geyer, Schleiermacher-Vorlesung, Sitzung v. 20.6.80

Meine Damen und Herren,

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

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

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

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

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

heitsgefühl, wie er sagt. Man könnte hier also von einem aktiven und einem passiven sinnlichen Selbstbewußtsein sprechen.

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

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

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

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

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



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

sein als unter der Bedingung des sinnlichen stehend denken und demzufolge auch diese Komponente, diese Differenz des sinnlichen Selbstbewußtseins in das reine hineintrafen und damit Gott als den reinen Grund verfehlen und ihn zu einem teils Grundlichen, teils gegenständlichen Sein machen, im Verhältnis zu dem das Selbstbewußtsein sich bestimmt. Das sozusagen wäre die Grundfigur aller Abarten einer metaphysischen und einer moralischen Theologie. Einer metaphysischen oder kognitiven Theologie, in der gewissermaßen das Moment der Beeinflussung durch dominiert, das passive dominiert über das aktive, während in einer moralischen Theologie das umgekehrte der Fall ist, daß nämlich, ohne daß das passive Element fehlt, das aktive die Vorhand gewinnt. Die Wahrheit aber ist, daß, wo diese Umkehrung der Beziehung zwischen den beiden Grundgestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stattfindet, daß da auch schon die Möglichkeit der frommen Selbstbestimmung und die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins von Grund auf verfehlt ist. Was dann als Theologie herauskommt, ist nichts anderes als eine Maske des dezidiert irreligiösen und an der Religion vorbezielenden Selbstbewußtseins, ist dem frommen Selbstbewußtsein genau entgegengesetzt.

Wenn man sich diese Schemata einigermaßen vor Augen hält, muß man gewisse festhalten, daß frommes Selbstbewußtsein bei Schleiermacher auf alle Fälle den Primat des reinen gegenüber dem sinnlichen bedeutet. Und diesem Primat wird entweder dahingehend von ihm Rechnung getragen, daß er nur dieses reine meint, oder aber das gezielte Selbstbewußtsein, in dem das sinnliche vom reinen aufgenommen ist und eine Einlegung zustande gekommen ist zwischen diesem rein jenseits des sinnlichen Gelegenen und dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Beide Begriffe tauchen in dieser Form auf, und noch nicht ist dabei geklärt, wie sich die aktive und die passive Komponente in dem vereinigten, in dem komplexen frommen Selbstbewußtsein zueinander verhalten. Auf diesen Punkt werden wir gleich noch zu sprechen kommen. Hier ist nur das eine ein Problem, das bis heute nicht gelöst ist und auf das auch bis heute keine Antwort gegeben ist. Man rechnet nur im Allgemeinen damit, so verhält es sich. Und das logische Schema hat auch etwas Überzeugendes und Bezwingendes. Nur die Frage ist, ob

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

sein als unter der Bedingung des sinnlichen stehend denken und demzufolge auch diese Komponente, diese Differenz des sinnlichen Selbstbewußtseins in das reine hineintransportieren und damit Gott als den reinen Grund verfehlen und ihn zu einem teils Grundlichen, teils Gegenständlichen Sein machen, im Verhältnis zu dem das Selbstbewußtsein sich bestimmt. Das sozusagen wäre die Grundfigur aller Abarten einer metaphysischen und einer moralischen Theologie. Einer metaphysischen oder kognitiven Theologie, in der gewissermaßen das Moment der Beeinflussung durch dominiert, das passive dominiert über das aktive, während in einer moralischen Theologie das umgekehrte der Fall ist, daß nämlich, ohne daß das passive Element fehlt, das aktive die Vorhand gewinnt. Die Wahrheit aber ist, daß, wo diese Umkehrung der Beziehung zwischen den beiden Grundgestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stattfindet, daß da auch schon die Möglichkeit der frommen Selbstbestimmung und die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins von Grund auf verfehlt ist. Was dann als Theologie herauskommt, ist nichts anderes als eine Maske des dezidiert irreligiösen und an der Religion vorbeiziehenden Selbstbewußtseins, ist dem frommen Selbstbewußtsein genau entgegengesetzt.

Wenn man sich diese Schemata einigermaßen vor Augen hält, muß man jeweils festhalten, daß frommes Selbstbewußtsein bei Schleiermacher auf alle Fälle den Primat des reinen gegenüber dem sinnlichen bedeutet. Und diesem Primat wird entweder dahingehend von ihm Rechnung getragen, daß er nur dieses reine meint, oder aber das gezielte Selbstbewußtsein, in dem das sinnliche vom reinen aufgenommen ist und eine Einigung zustande gekommen ist zwischen diesem rein jenseits des sinnlichen Gelegenen und dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Beide Begriffe tauchen in dieser Form auf, und noch nicht ist dabei geklärt, wie sich die aktive und die passive Komponente in dem vereinigen, in dem komplexen frommen Selbstbewußtsein zueinander verhalten. Auf diesen Punkt werden wir gleich noch zu sprechen kommen. Hier ist nur das eine ein Problem, das bis heute nicht gelöst ist und auf das auch bis heute keine Antwort gegeben ist. Man rechnet nur im allgemeinen damit, so verhält es sich. Und das logische Schema hat auch etwas Überzeugendes und Bezingendes. Nur die Frage ist, ob

von Frömmigkeit von ihm allererst vorzutragen. Es ist also nicht eine Selbsterfahrung, daß Frömmigkeit das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit ist. Die Definition ist eine strikt Ausscheidende, die die Unmöglichkeit des anderen Weges, der absoluten Freiheit, betont. Und es kommt jetzt für Schleiermacher nur noch darauf an, die Frage nach der Beziehung zu entscheiden zwischen dem frommen Selbstbewußtsein, dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit und dem sinnlichen Selbstbewußtsein, als diesem Bewußtsein der Einheit von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl. Und das ist der letzte Schritt in der Bestimmung, daß er nämlich nachweist, daß frommes Selbstbewußtsein die höchste Form und die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins ist. Die höchste Stufe, die freilich in der Näherbestimmung nur zusammen existieren kann und in der Wirklichkeit nur zusammen vorkommt in einem Lebensmoment, zu dem ebenso wesentlich hinzugehört eine Bestimmung des sinnlichen Selbstbewußtseins. Das heißt, in jedem konkreten Bewußtseinsmoment sind miteinander vereint das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit und das Doppelbewußtsein partieller Abhängigkeit und partieller Freiheit.

Diese Auskunft, die Schleiermacher hier gibt, meine ich, steht in einem dialektisch nicht aufgelösten Spannungsverhältnis zu dem einleitenden Satz und dem auf diesen einleitenden Satz von der Selbständigkeit des unmittelbaren Selbstbewußtseins aufgebauten dialektischen Begriff der Bestimmung des frommen Selbstbewußtseins als des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit. Inwiefern da eine Spannung besteht, möchte ich in der nächsten Stunde noch kurz umreißen. Andeutungsweise nur soviel de facto muß Schleiermacher an dieser Stelle, ohne daß er noch einmal ausdrücklich darauf reflektiert, die Konzession machen, daß unerrachtet der Tatsache, daß das partielle Abhängigkeitsgefühl bezogen ist auf ein partielles Freiheitsgefühl, daß er in diesem Kontext das Zugeständnis machen muß, daß dieses sinnliche Selbstbewußtsein in der Tat nicht denkbar ist ohne das korrespondierende Bewußtsein von Welt als dem Inbegriff endlicher Wirklichkeit, das heißt, daß er hier mit einem Gegenstandsbewußtsein rechnen muß, von dem abgeleitet nach seiner eigenen Erklärung dieses frommen Selbst-

bewußtsein gar nicht existieren kann, so daß er hier bei der Beschreibung also auf eine eigentlich indirekte Weise wiederum miteinander zusammenhängt Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein, obwohl er so großen Wert darauf hat legen müssen und will, daß es ein Selbstbewußtsein gibt in re, welches nicht unter irgendeiner Bedingung von Gegenstandsbewußtsein etelt. Hier kommt er indirekt zu dem Eingeständnis: ohne Gegenstandsbewußtsein kein Selbstbewußtsein, wie vermittelt das auch zu denken sei. Darüber wird noch einiges zu sagen sein. Das ist nicht von ungefähr und könnte immerhin einen Hinweis darauf geben, daß auf dem Weg Schleiermachers von den Reden zum "christlichen Glauben" die Relevanz des spezifisch christlichen Elementes für das religiöse Selbstbewußtsein unversehens aus den Hinweisen geglitten ist. Und welche Deformation und Defizienz sich daraus auch für die Theologie des "christlichen Glaubens" ergibt, werden wir noch sehen.

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

sein als unter der Bedingung des sinnlichen stehend denken und demzufolge auch diese Komponente, diese Differenz des sinnlichen Selbstbewußtseins in das reine hineintrafen und damit Gott als den reinen Grund verfehlen und ihn zu einem teils Grundlichen, teils gegenständlichen Sein machen, im Verhältnis zu dem das Selbstbewußtsein sich bestimmt. Das sozusagen wäre die Grundfigur aller Abarten einer metaphysischen und einer moralischen Theologie. Einer metaphysischen oder kognitiven Theologie, in der gewissermaßen das Moment der Beeinflussung durch dominiert, das passive dominiert über das aktive, während in einer moralischen Theologie das umgekehrte der Fall ist, daß nämlich, ohne daß das passive Element fehlt, das aktive die Vorhand gewinnt. Die Wahrheit aber ist, daß, wo diese Umkehrung der Beziehung zwischen den beiden Grundgestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stattfindet, daß da auch schon die Möglichkeit der frommen Selbstbestimmung und die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins von Grund auf verfehlt ist. Was dann als Theologie herauskommt, ist nichts anderes als eine Maske des dezidiert irreligiösen und an der Religion vorbezielenden Selbstbewußtseins, ist dem frommen Selbstbewußtsein genau entgegengesetzt.

Wenn man sich diese Schemata einigermaßen vor Augen hält, muß man jeweils festhalten, daß frommes Selbstbewußtsein bei Schleiermacher auf alle Fälle den Primat des reinen gegenüber dem sinnlichen bedeutet. Und diesem Primat wird entweder dahingehend von ihm Rechnung getragen, daß er nur dieses reine meint, oder aber das geistige Selbstbewußtsein, in dem das sinnliche vom reinen aufgenommen ist und eine Einigung zustande gekommen ist zwischen diesem rein jenseits des sinnlichen Gelegenen und dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Beide Begriffe tauchen in dieser Form auf, und noch nicht ist dabei geklärt, wie sich die aktive und die passive Komponente in dem vereinigten, in dem komplexen frommen Selbstbewußtsein zueinander verhalten. Auf diesen Punkt werden wir gleich noch zu sprechen kommen. Hier ist nur das eine ein Problem, das bis heute nicht gelöst ist und auf das auch bis heute keine Antwort gegeben ist. Man rechnet nur im allgemeinen damit, so verhält es sich. Und das logische Schema hat auch etwas Überzeugendes und Bezwingendes. Nur die Frage ist, ob

dieser logischen Deutlichkeit auch ein Existenzurteil ausgesprochen kann. Die Frage, gibt es ein solches reines passives Selbstbewußtsein, von dem immerhin gelten müßte, daß es, weil nicht als sinnliches zu denken, allemal eben auch nicht mit dieser Differenz und mithin auch nicht als gegenständliches oder gegenstandsbegeleitendes zu verstehen ist. Gibt es eigentlich dieses reine, passive Selbstbewußtsein, oder ist es eine reine dogmatische Konstruktion? Ich wage zu behaupten, daß diese Frage bis heute nicht beantwortet ist, daß man zwar in der Interpretation Schleiermachers diese logischen, diese begrifflichen Bestimmungen allesamt zusammenbringen kann, aber mit der begrifflichen Definition dessen, was dieses reine Selbstbewußtsein sei, ist noch keineswegs auch ein Existenzurteil zwingend verbunden, sondern es bleibt bei aller logischen Möglichkeit stets noch die nicht auszuschließende furchtbare Drohung, es könnte das alles eine einzige Fiktion sein, nichts anderes als eine logische Konstruktion, aus systematischen Gründen herbeigeführt, ohne daß da aber die Möglichkeit einer konkreten existentiellen Einlösung wirklich gegeben ist. Diese Frage hängt, würde ich sagen, noch immer wie ein Damoklesschwert über der Schleiermacherschen Theologie. Und Sie können sich unsterbliche Verdienste erwerben, wenn Sie diese offene Existenzfrage des unmittelbaren, reinen Selbstbewußtseins zu einer Entscheidung führen würden. Ich wage es also in diesem Kolleg nicht, diese Frage zu entscheiden.

Zwischenfrage: Ich habe bei Schleiermacher immer den Eindruck, daß das doch manchmal ziemlich mystische Aussagen sind, was da durchschlägt, Anschauung des Univerbums zB. Antwort: Ich meine, Sie haben wahrscheinlich einen Punkt berührt, der sachlich durchaus berechtigt ist, zumal in der ganzen Geschichte gute Dialektiker immer auch eine Neigung zur Mystik hatten und oftmals als Mystik diffamiert wurde, was im Wahrheit sublimen Dialektik gewesen ist. Das könnte auch bei Schleiermacher vorliegen. Ich würde nur meinen, dieser Ausweg, diese Auskunft, es handle sich dabei um so etwas wie Mystik, trifft deshalb für Schleiermacher wahrscheinlich nicht recht zu, weil er immerhin diese Formel in Anspruch nimmt als die Formel allen religiösen Bewußtseins schlechthin und nicht etwa nur gewisser religiöser Experten oder Virtuosen. Und Mystik

hat es an sich, daß dabei das Element der Individualität eine so vorherrschende Rolle spielt, daß der Gedanke der Allgemeinheit darüber vorgehend in den Hintergrund tritt. Aber es ist gerade der Anspruch Schleiermachers, daß mit dieser Definition so etwas wie die grundsätzliche Allgemeinheit erreicht sei. Und damit wehrt er auch einer gewissen aristokratischen Verengung des Begriffs der Religion auf eine höchste oder eine hervorgetriebene Position des Erkennens. Deshalb wehrt er sich leidenschaftlich auch gegen den Versuch des Idealismus, die Wahrheit der Religion in den engen Kreis der philosophischen Erkenntnis hinüberzuziehen, als den Rettungsakt, den die Philosophie der Religion schuldig ist. Damit buht die Religion die ihr lebensnotwendige Allgemeinheit, daß sie jedermanns Sache sein kann, ein. Dann wird sie die Sache derjenigen, die die Gebildeten und die Arrivierten auf dem Gebiet des Erkennens und des Wissens sind. Die Religion aber ist für denjenigen, der im Wissen gelübt, wie für denjenigen, der im Wissen nicht gelübt ist, in gleicher Weise zugänglich. Und um dieser Zugänglichkeit willen hat er auf diesen Begriff abgehoben. Deshalb wäre wahrscheinlich eine der wesentlichsten Intentionen Schleiermachers ausgebrochen, wenn man zu schnell diesen Begriff des reinen Selbstbewußtseins in die Zone der Mystik einrücken würde. Das ist also der Hauptgrund, der mich in diesem Punkt zögern läßt, diese Auskunft sofort zu erteilen.

Ich würde also noch einmal dabei bleiben wollen, daß hier in der Tat noch eine Frage offen ist, an der im Grunde genommen die ganze Möglichkeit der Theologie Schleiermachers hängt. Von dieser Existenzproblematik einmal abgesehen, kann aber die Konstruktion bei Schleiermacher den Anspruch erheben, daß hier mit den Mitteln der Dialektik und im Blick auf den Umstand, daß Religion auf alle Fälle auch ein Phänomen des Bewußtseins ist, daß unter diesen beiden Bedingungen, also der Dialektik und der Bewußtseinsphänomenalität von Religion, daß hier eine begriffliche Bestimmung möglich geworden ist, die eine weitgehende Aufklärung und Unterscheidung der verschiedenen Formen auch der Religion und dann eine bewußtseinsphänomenologische Definition des Christentums gestattet und erlaubt. Diese Differenzierung im Begriff des endlichen

Bewußtseins bis hin zur Bestimmung des Selbstbewußtseins als Einheit des sinnlichen und des reinen, diese Bestimmungen erlauben sowohl die Fundamentalantercheidung zwischen frommem und gottlosem Selbstbewußtsein und erlauben des weiteren auch noch Differenzierungen im Begriff der Frömmigkeit selbst. Denn Frömmigkeit kann unterschieden werden sowohl im Blick auf die spezifische Gestalt der Vereinigung von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein unter Berücksichtigung dieser inneren Differenzierung des endlichen, wie auch gefragt werden kann, wie sich eigentlich dieses Bewußtsein der Abhängigkeit des endlichen Seins, dessen Inbegriff die Welt ist, wie dieses Bewußtsein sich seinerseits noch in bestimmten Gestalten auslegen kann. Also einerseits kann für die Unterscheidung von Religion im Begriff der Religion herangezogen werden dieses Element der Abhängigkeit von endlichem Seienden von seinem Grund zum einen, zum andern kann abgehoben werden auf die spezielle Art der Einigung dieses Selbstbewußtseins.

Und diese beiden Hinsichten ergeben für Schleiermacher in den religionsphilosophischen Lehnsätzen die Möglichkeit, bestimmte Typen der Religion zu unterscheiden. In den Lehnsätzen der Religionsphilosophie erklärt er nämlich, daß in der Allgemeinheit des Religionsbegriffes unterschieden werden kann sowohl nach Arten der Religion wie auch nach Stufen der Religion. Und die Unterscheidung nach Arten bezieht sich auf die Gestalt der Einheit von sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein. Ich sagte vorhin, wenn in dieser Einigung, in der sich das reine, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl einigt mit diesem partiellen Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl, so wandelt sich diese Gestalt je nachdem, ob hier als vorherrschendes Moment in Betracht zu ziehen ist das aktive, daß nämlich dieses Freiheitsgefühl über das Abhängigkeitsgefühl im sinnlichen dominiert, und das bedeutet dann, daß auch dieses reine Selbstbewußtsein, das sich damit verbindet, sich in diesem dominanten aktiven auswirkt als ein stimulierender Impuls, so daß dies einen bestimmten Typus von Frömmigkeit abgibt, wie umgekehrt, wenn das passive das Abhängigkeitsgefühl dominiert, auch das aktive, das Freiheitsgefühl letztlich im Licht und unter der Primärie dieses passiven angeschaut wird, und das ergibt einen anderen, einen zweiten Frömmigkeitstyp.

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

Diese beiden Typen sind Artunterschiede im Begriff der Religion und zu unterscheiden von der Differenzierung des Religionsbegriffes nach bestimmten Stufen. Wenn die Form des reinen Selbstbewußtseins besagt, daß hier das Bewußtsein konkret wird von der Abhängigkeit des endlichen Seins von einem nicht-endlichen Wesen, so ist dieser Allgemeinbegriff, Abhängigkeit endlichen Seins von einem oder von nicht-endlichen Wesen, ist dies der Allgemeinbegriff, der in sich noch mindestens, so meint Schleiermacher, mit aller Deutlichkeit drei Stufen der Differenzierung erlaubt. Es kann zum einen dieses Abhängigkeitsgefühl besagen, daß etwas Endliches von etwas abhängig ist, welches nicht-endlich von der Art des Abhängigen sei. Etwas Eingegrenztes, also nur ein Teil von endlichem Sein in Abhängigkeit von etwas anderem. Die Abhängigkeit begründet auf eine partikuläre überlegene Macht und diese partikuläre überlegene Macht wiederum restringiert auf einen Ausschnitt innerhalb des endlichen Seins. Das, meint Schleiermacher, ist die primitivste Form, in der sich dieses Abhängigkeitsbewußtsein kundtut, in der es in der reinen Partikularität stehenbleibt und noch nicht zur Universalität herangereift ist. Der nächste Schritt, der zur Universalität führt, ist der, daß nicht nur ein Teil des endlichen Seins in seiner Abhängigkeit aufgefaßt wird, sondern daß das endliche Sein im Ganzen, also alle endlichen Dinge, als abhängig verstanden werden. Dies aber nun nicht von einem absoluten unendlichen Wesen, sondern von einer Vielheit nicht-öndlicher übermächtiger Wesen, einer Vielheit, die gestel-

gert werden kann zu dem Gedanken, daß diese Vielheit die Gesamtheit der nicht-endlichen Mächte umgreift und umfaßt, daß also mit der Abhängigkeit alles endlichen Seins von der Allheit aller nicht-endlichen Mächte hier schon gerechnet worden kann. Dies sind Elemente innerhalb dessen, was in der Religionsgeschichte bekannt ist als Polytheismus. Denn für diesen Polytheismus ist charakteristisch, daß nicht mehr irgendwelche regionalen Einschränkungen gelten, bestehen, sondern daß der Kosmos im ganzen das Feld ist, auf dem die Götter ihre Herrschaft ausüben, wiewohl sie selbst noch in Vielheit vorgestellt werden und in ihrer Vielheit nur Repräsentanten der Gesamtheit des Unendlichen darstellen. Und der letzte Schritt schließlich, der die vollendete Stufe der Universalität erreicht, wäre der, daß Abhängigkeit alles endlichen Seins von einem unendlichen Wesen wahrgenommen wird im reinen Selbstbewußtsein. Und dies wäre die Stufe, die in der Religion mit dem Monotheismus erreicht ist. Es geht also dabei, bei diesen Stufen Gewissermaßen um einen Weg des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles aus der reinen Partikularität zur reinen Universalität. Die reine Partikularität im Fetischismus, die reine Universalität im Monotheismus und dazwischen eine Menge von fließenden Übergangsmöglichkeiten, wobei für Schleiermacher nur interessant ist, jedenfalls in seiner Glaubenslehre, diese eine Zone der Vielgötterei oder des Polytheismus, sofern nun einmal der Weg des Christentums durch Europa auch durch den Raum der griechischen Religion hindurchgeführt hat und deshalb für die Bestimmung des Christentums, auch seiner Relationsbestimmung zur hellenistischen Religion, von Relevanz ist.

Diese zweifache Differenzierung erlaubt es nun Schleiermacher auch, eine Definition des Christentums anzubieten, die in der philosophischen Theologie geleistet werden muß in ihrem elementaren Bestandteil, in der sogenannten Apologetik. Was ich bisher sagte über die Differenzierung, das alles fällt in den Raum der Religionsphilosophie, wie er es versteht. Die Definition des Christentums ist der Grundakt, mit dem die philosophische Theologie, die Apologetik, auf den Plan tritt. Und hier erst, auch in der Glaubenslehre, stellt er in der Tat eine so dezidierte Definition auf, daß er sagt, daß das Christentum eine in teleologischer Richtung bestimmte Frömmigkeit mo-

notheistischer Art sei, deren Eigentümlichkeit in der Zentralstellung der Idee der Erlösung liegt, sofern diese Erlösung durch Jesus von Nazareth vollbracht sei. Aus der Religionsphilosophie also wird die Stufenbestimmung und die Artbestimmung des Christentums gewonnen. Die Stufenbestimmung lautet Monotheismus, die Artbestimmung lautet teleologische Frömmigkeit. Und zur näheren Kennzeichnung dieses Umstandes rekurriert Schleiermacher hier auf den Gedanken vom Reich Gottes. Der Begriff der Gottesreichschaft, des Reiches Gottes, ist für ihn der Index, der biblische Index, für die eigentümliche Artung der christlichen Frömmigkeit, ihrer Abgrenzung gegenüber jeglicher heidnischen Frömmigkeit, wie sie im Griechentum vorliegt und wie er sie auch im Islam findet, wo das Freiheitsgefühl, das Freiheitselement ganz und gar unter die Bedingung des Abhängigkeitsgefühles getreten ist und im Islam zB eine eigentümliche Gestalt von Fatalismus angenommen hat, während in der griechischen Philosophie das Dominierende die physis als das gestaltende Prinzip gegenüber der menschlichen Freiheit sei. Natur und Religion also im Raum des Griechentums und Fatalismus im Raum des Islam, zwei Ausprägungen einer heidnischen Frömmigkeit, die artmäßig verschieden ist von der teleologischen Frömmigkeit, die im Bereich des Monotheismus in besonderer Weise repräsentiert wird durch das Christentum. Das Judentum nimmt für Schleiermachers Verstand eine Zwischenstellung - auf der Ebene des Monotheismus, eine Zwischenstellung zwischen Islam als der Verkörperung heidnischer Frömmigkeit und dem Christentum als einer hochtragenden Verkörperung teleologischer Frömmigkeit ein. Im Prinzip zwar, meint er, tendiere auch das Judentum in die teleologische Richtung, Gleichwohl nicht mit derselben Eindringlichkeit wie das im Christentum der Fall sei, wo sozusagen im Judentum noch das Dogma der Vergeltung eine diese teleologische Richtung gewissermaßen begrenzende, zurückhaltende Funktion erfüllt. Das Christentum also teleologisch monotheistisch. Das aber sind nur erst Artbestimmungen, die in den Raum der Religionsphilosophie gehören. Das sind Kategorien, die noch von dorthin entnommen sind. Die besondere, nun theologische Bestimmung liegt in der Bohauptung, in der These, daß im Christentum die Idee der Erlösung die zentrale religiöse Anschauung bilde und

daß diese Anschauung von der Erlösung unabweichlich mit der Person Christi, mit der Person Jesu von Nazareth verbunden sei. Beide Momente sind gleich wesentlich, so betont Schleiermacher in der Einleitung, und keines kann zugunsten des anderen zurückgesetzt werden. In jedem Falle würde das eigentümliche Wesen des Christentums verfehlt, wenn es entweder rein auf das Erlösungsbewußtsein gestellt würde unter Absehung der Beziehung auf die Person Jesu, und ebenso würde das Christentum grundsätzlich verfehlt, wenn es ganz und gar auf die Beziehung zur Person Jesu abgestellt wäre, ohne daß das Erlösungsbewußtsein eine gleichursprüngliche definierende Bedeutung hätte. Mit dieser letzteren Deutung hat Schleiermacher eine unterschiedene Absage erteilt allen Versuchen, das Christentum als eine moralische Religion im Sinne des überkommenen Rationalismus zu interpretieren. Denn dort ist gerade nicht der Gedanke der Erlösung das entscheidende, sondern dort ist vielmehr das Vorbildhafte, das Maßgebende für ein korrektes und der Sittlichkeit angemessenes Leben, das von Jesus vorgelebt wird, der entscheidende Punkt. Die rationale Theologie oder der moralische Rationalismus im der protestantischen Theologie seiner Zeit ist eine Art von Erfassung, die nur ein einziges, eines der beiden konstitutiven Elemente ernst nimmt, nämlich die Bindung an Jesus. Das hat der Rationalismus in der Tat mit Eifer getan, und ein Mann wie Rühr konnte alles in der Tat auf die Christologie stellen. Aber auf die Christologie so, daß aus ihr die Kategorie der Erlösung als entbehrlich ausgeschlossen war. Es war das Vorbildhafte, Maßgebende der Aspekt, unter dem hier das Christentum verstanden und interpretiert worden ist.

Auf der anderen Seite weiß auch Schleiermacher, daß offenbar der Bezug zur Person Jesu nicht dem Christentum und seiner Erlösungsidee so äußerlich ist, daß man davon absehen kann und mit so etwas wie einem anonymen Christentum, einem anonymen christlichen Erlösungsreligion rechnen könnte, in der gewissermaßen die ganze Religiosität sich konzentriert auf diese Zentralanschauung der Erlösung und sie so sehr als das Essentielle und die Substanz des Christentums verstanden wird, daß man darüber die Person Jesu so vergessen kann, wie man über einem Drama von Shakespeare die Person Shakespeares vergessen kann, so daß man einen King Lear durchaus begreifen kann, ohne

von der Biographie Shakespeares etwas zu wissen. Nach diesem Modellmuster kann jedenfalls christliche Erlösungsreligion nicht vorgestellt werden. Und damit ist auch einem anderen Versuch der Aufklärungstheologie gewehrt, nämlich die christliche Religion auf ihre metaphysische Substanz zu konzentrieren und von allen historischen Bemessungen, also auch von der historischen Anbindung an die Stifterperson, zu befreien.

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

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



24.6.1980

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

Von Erde  
auf den  
zu führen

Vüberwiegend

Vdie Welt

Vden

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

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

V. Frucht  
V. die

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

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

V. Verhältnisse

andererseits, denn sinnliches Selbstbewußtsein, so meint Schleiermacher, ist eben diese Doppelung des Selbstbewußtseins im Verhältnis zur Welt, worin Freiheit und Abhängigkeit in jedem Lebensmoment miteinander eine Einheit bilden, und dieses partielle, partikuläre, stierte Selbstbewußtsein einigt sich im frommen Selbstbewußtsein mit einem Selbstbewußtsein der Totalität, der Abhängigkeit nicht nur des eigenen, sondern alles endlichen Seins von allem Jenseitigen.

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

Verfälschung

Viel

V der eine solche  
Wirkung des

lingende Identifizierung oder Synthetifizierung von  
sinnlichem und reinem Selbstbewußtsein, das ist die  
Grundsituation des menschlichen Selbstbewußtseins  
wie es im christlichen Glauben wahrgenommen und er-  
fahren wird. Und nun ist Schleiermachers Meinung, daß  
in allen Religionen eigentlich dieses Bewußtsein der  
Entzweiung und der Unversöhntheit des menschlichen  
Selbstbewußtseins enthalten ist, freilich in den <sup>verschie-</sup>  
den Religionen nur als eine Teilbestimmung, als sei-

es so, daß der Mensch normalerweise und von Haus aus  
und seiner Natur nach immer schon in einer solchen  
wohlgeordneten Übereinstimmung natürlichen, also  
sinnlichen und höheren Selbstbewußtseins lebt und nur  
gelegentlich aus dieser Harmonie herausfällt, in die  
er sich zurückfallen muß durch religiöse Veranlassungen,  
durch bestimmte religiöse Rituale der Reinigung oder  
der Genugthuung, wodurch dann die verlorene Harmonie, die  
verlorene Einheit wieder restituert wird. In den  
übrigen Religionen, so meint Schleiermacher, ist dies  
ein vorübergehender Zustand, der nicht das Ganze des  
menschlichen Seins von Grund auf bestimmt. In der christ-  
lichen Religion ist die Erkenntnis niedergelegt und fest-  
gehalten, <sup>daß</sup> gelegentlich <sup>als</sup> Herausfallens aus der  
Einheit eine inkonsequente Betrachtungsweise ist, daß  
dalmehr der Gedanke erforderlich und zwingend ist,  
wenn auch nur ein einziges Mal der menschliche Geist aus  
dieser ursprünglichen Einheit herausgefallen ist, dann  
ist sie für ihn ein für allemal unerschwinglich geworden.  
Wenn auch nur ein einziges Mal in einem menschlichen  
Selbstbewußtsein der Gedanke der Entzweiung seiner selbst  
aufgebrochen ist, dann ist dies ein Irregrabler, jeden-  
falls von diesem Selbstbewußtsein aus, Irregrabler De-  
fekt, denn diese Diskrepanz wird nicht erfahren als ein  
Schicksal, daß nun einfach über den Menschen <sup>erhängt</sup>  
wäre. Die Religionen selbst zeugen davon, daß eine solche  
Schicksalsvorstellung nicht am Platze ist, wenn es ein  
Schicksal wäre, dann müßten alle Versuche der Natur- und  
Vernunft-Religion durch bestimmte Opferhandlungen  
die Einheit wieder zu restituieren als Irrig erachtet,  
sofern darin ein Bewußtseinsausdruck von der eigenen  
Veruschuldung des Menschen ist. In allen Religionen ist  
aber das Bewußtsein enthalten, daß diese Unfähigkeit die

erwirkte Unfähigkeit des Menschen ist. Eine Unfähigkeit, die sich der Mensch durch eigenes Verhalten bzw. durch eigenes Versagen zugezogen hat, für die er verantwortlich ist. Die Selbstverantwortlichkeit des Menschen ist zugleich die schärfste, pointierteste Anklage gegen jede angemessene Fähigkeit zur Restitution. Deshalb ist mit der konsequenten Erfassung des Bewußtseins der Entzweiung, der Selbstentzweiung des menschlichen Bewußtseins, verbunden der Gedanke der schlechthinigen Angewissenheit des Menschen auf eine Begründung der Einheit jenseits seiner eigenen Fähigkeiten und Vermögen. Wenn noch einmal, so etwa müßte man es umschreiben, diese Befriedung des menschlichen Selbstbewußtseins Wirklichkeit werden soll, dann muß es einen Grund jenseits individueller und vereinzelter menschlichen Selbstbewußtseins geben, aus dem die Kraft herfließt, wodurch Menschen aus dem Elend der Unfähigkeit zur Einheit und der Unseligkeit des Leidens an der mißbräutlichen Einheit befreit werden. Deshalb ist dieser Zustand, der in dem christlichen Glauben als die Verfassung des natürlichen Menschen aufgefaßt und wahrgenommen wird, ist diese Verfassung, nämlich Bewußtsein der Unfähigkeit zur Einheit und das Bewußtsein der Unseligkeit im Zwiespalt ein Bewußtsein tiefster Erlösungsbedürftigkeit, der Angewissenheit auf eine Erlösung, die nicht als eigene Aktion des Menschen verstanden werden kann. Diese Erlösung kann wiederum auch nicht einfach als eine <sup>wir</sup> Notwendigkeit ableitbar und aus Notwendigkeit begründbar <sup>vorgestellt</sup> werden, sondern hier muß dieser, wenn es so etwas gibt, Grund einer Erlösung aus dem Zwiespalt, dann muß dieser Grund ein schlechterdings kontingenter sein. Es muß ihm der äußerliche Charakter der Zufälligkeit nach gerade als Wesensbestimmung anhaften. Und genau das hat die christliche Tradition in dem Gedanken der Gnade in der Tat gedacht. Deshalb gehört, so meint Schleiermacher, zur christlichen Zentralidee der Erlösung mit Notwendigkeit dieses Doppelt in dem bisherigen Lehrsystem der christlichen Theologie: auf der einen Seite das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit als das Bewußtsein der Sünde und auf der anderen Seite, das macht den positiven Charakter des Christentums aus, das Bewußtsein der Gnade als der Kraft, welche

der Zwiespaltigkeit unseres natürlichen Selbstbewußtseins mündig werden kann und uns in einen Prozeß fortschreitender Überwindung des Zwiespalts, in dem der Mensch sich befindet, versetzen kann. Das Bewußtsein der Sünde als des Bewußtseins der Entzweiung und das Bewußtsein der Gnade als des Bewußtseins der fortschreitenden Überwindung dieser Entzweiung in Richtung einer neuen Einigung <sup>des</sup> sind die beiden Elemente, die in der Idee der Erlösung als Zentralidee der christlichen Religion bei Schleiermacher miteinander zusammengebuunden sind. In diesem Muster konstruiert er dann auch die gesamte Dogmatik. Seine ganze Glaubenslehre ist an diesem Modell und Muster orientiert, denn das ist die höhere Bestimmung des Einstellungsprinzips, wenn mit diesem Gedanken operiert wird, daß Sünde die Selbstentzweiung des Menschen ist und Gnade die Macht der Überwindung dieser Selbstentzweiung, so ist auf alle Fälle vorauszusetzen, daß in beiden Situationen des menschlichen Subjektes, des menschlichen Seins, so etwas wie eine durchhaltende Einheit wahrgenommen werden können muß. Diese Entzweiung als eine widernatürliche zu begreifen, ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Einheit als das eigentlich Natürliche, als das eigentlich dem Wesen des Menschen gemäßes gewußt wird. Insofern kann das Selbstbewußtsein der Entfremdung nur auf dem Boden des Bewußtseins ursprünglicher Einheit <sup>des</sup> Gedulien, sodann die Entzweiung als der Abfall und als <sup>des</sup> Ausbruch aus dieser Einheit vorstehen werden muß, wie die Gnade dann als die Erneuerung jener ursprünglichen Einheit in Überleitung ihrer Anfälligkeit gegen jedwede Entzweiung betrachtet werden muß. D. h. aber, daß Schleiermacher eine große Zweitteilung seiner Dogmatik vornehmen, insofern das christliche, religiöse Bewußtsein zum einen das Bewußtsein der Einheit von Gottes- und Weltbewußtsein im christlichen Glauben ist und zum zweiten ein Bewußtsein in dem zum ersten die Situation des Menschen in der Entzweiung reflektiert wird und zum anderen die Situation des Menschen sofern er bereits wieder aus dieser Befreiung erlöst und in einem Fortschritt der zunehmenden Identifizierung seiner selbst versetzt ist. Man könnte sagen, das Modell, das sich hier abzeichnet, ist ein dreigliedriges Insofern, als am Anfang gewissermaßen das Bewußt-

sein der Indifferenz steht. Indifferenz im Sinne der  
Mittelanderverbundenheit von altnlichem und reinem  
Selbstbewußtsein oder von Welt- und Gottesbewußtsein,  
ohne daß dabei eine Problematisierung dieser Einheit  
platzgreifen könnte. In der zweiten Phase tritt gegen-  
über diesem Zustand der Indifferenz des religiösen  
Bewußtseins der Zustand der gegensätzlichen Differen-  
zierung ein. Es treten auseinander das Welt- und das  
Gottesbewußtsein in dem Sinne, daß das Gottesbewußtsein  
außerstande ist, noch von sich aus sich mit diesem  
Weltbewußtsein zu einer höheren Einheit zu verbinden,  
in einem Lebensmoment bestimmend zu werden. Diese  
Situation der Ohnmacht des Gottesbewußtseins gegenüber  
dem Weltbewußtsein und dieser Zustand auch der Unfähig-  
keit zur Synthesis bedarf zu seiner Überwindung eines  
Kampfes und eines kontingenten Ereignisses von außen,  
wodurch allererst soetwas wie die Geschichte fortschrei-  
tender Identifizierung stattfindet. Diese Identifizierung  
hat zu ihrem akopus soetwas wie eine massive, eine ge-  
gründete, eine unzerstörbare Identität. Die verletzte  
Indifferenz von Gottes- und Weltbewußtsein bildet den  
Anfang. Die Verletzung, die Störung, die grobe Störung,  
im Sinne der Entzweiung ist gewissermaßen das Zwischen-  
stück, das zweite Element und schließlich das Dritte,  
die Bewegung, aufgrund einer unablenkbaren Gnade, die  
Bewegung auf eine gegründete und unverletzte Identität  
hinauf. Von der Indifferenz durch die Differenz durch  
den Gegensatz zur Identität. Das wäre der Prozeß, der  
als eine Art von ordo salutis, als eine Hells-  
ordnung im Sinne Schleiermachers zu interpretieren ist.  
Nach diesen drei Teilen wird denn auch von ihm die Dog-  
matik gegliedert. Es wird in dem ersten Teil der Dogma-  
tik abgehandelt diejenige Einheit des frommen Selbstbe-  
wußtseins, die allen Gegensatzen immer schon als zu-  
grundeliegend gedacht werden muß. Also die Phasender  
Indifferenz von reinem und sinnlichem, von Gottes- und  
Weltbewußtsein. Im zweiten Teil wird das christliche  
Selbstbewußtsein zum ersten in Zeichen des Gegensatzes  
und zum zweiten in Zeichen der neukonstituierenden Ein-  
heit vorgezogen. Das christliche Selbstbewußtsein als  
Bewußtsein der Sünde im ersten Abschnitt des zweiten

Hauptteiles und das christliche Selbstbewußtsein als  
Bewußtsein der Gnade im zweiten Abschnitt des zweiten  
Teiles seiner Dogmatik. Nach diesem Muster ist das  
gesamte Material, der gesamte Stoff der Dogmatik ge-  
gliedert. Jeder dieser Teile wird von ihm nochmal  
unter drei Aspekten differenziert, sofern nämlich einer-  
seits eine bestimmte Form dogmatisch schon Aussagen als  
Grundform herausgestellt werden muß im Vergleich zu  
der <sup>and</sup> andere Aussageweise als abgeleitet u. sekundär  
qualifizieren lassen. Nachdem er die grundlegende Aus-  
sage gegeben hat, daß das Wesen der Religion im  
menschlichen Selbstbewußtsein angedeutet ist, kann  
über die Grundform dogmatischer Aussagen kein Zweifel  
mehr bestehen. Alle Grundausagen der Dogmatik müssen  
Aussagen über Zustände des menschlichen Selbstbewußt-  
seins als eines religiösen sein. So auch für den  
christlichen Glauben, für die christliche Religion.  
Wenn aber menschliches Selbstbewußtsein diese eigen-  
tümliche Zwischenstellung hat, zwischen einem unbekann-  
ten Absoluten als dem Grund und der Welt als dem Inbe-  
griff aller Gegenstände, dann muß auch mit Bezug auf  
diese beiden Termini gewissermaßen das menschliche  
Selbstbewußtsein mit Bezug auf den terminus a quo  
des Absoluten und dem terminus ad quem der Welt, müssen  
diese Aussagen noch transformierbar sein, die Aussagen  
über das menschliche Selbstbewußtsein. Deshalb kommen  
zu den Grundausagen über das, was jeder Christ in  
sich selbst, in seinem eigenen Bewußtsein, seiner Identität  
wahrnehmen kann, wahrnehmen muß, kommen noch die  
Aussagen hinzu, die zum einen die Beziehung zur Welt in  
ihrer Gegenständlichkeit betrifft und zum anderen die  
Beziehungen zu Gott als dem Grund alles endlichen Seins,  
sod daß die Dogmatik insgesamt in drei Klassen, jeder die-  
ser Teile der Dogmatik in drei Klassen von Aussagen  
zu unterteilen und zu ordnen ist. In Grundausagen über  
das christliche Selbstbewußtsein, in Grundausagen über  
das christliche Weltverhältnis und in Grundausagen  
über das christliche Gottesverhältnis. Dies in jedem  
der drei Teile unter dem Aspekt der Indifferenz, des  
Gegensatzes und der zu gewinnenden Identität. In diesem

gibt es?

?

System hat Schleiermacher auch versucht, den gesamten Stoff der dogmatischen Tradition des Christentums unterzubringen, dabei immer ausgehend von dieser einen Grundentscheidung, die ... in der Dogmatik selbst behandelt wird, die in der Einleitung als in den übrigen Disziplinen zureichend vorausgesetzt wird, die Bestimmung nämlich: Religion ist ihrer Substanz nach Selbstbewußtsein, Ursprüngliches, unablesbares Selbstbewußtsein und zwar in einem spezifischen Modus, nämlich dem des Abhängigkeitsgefühls, wobei diese Bestimmung als eine logische Definition aufzufassen ist, die nicht verwechselt kann mit realer Selbstständigkeit, denn das ist ein ganz wesentliches Moment in Schleiermachers Ausführungen, daß er zwar den Begriff des religiösen Bewußtseins als solches Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit fassen und definieren kann, daß er aber, wenn es um die Frage der Existenz dieses religiösen Selbstbewußtseins geht, daß er da erklären muß, es existiert niemals für sich, sondern es gibt nur dieses religiöse Selbstbewußtsein, dieses Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit in Verbindung mit einem anderen Typus, mit einer anderen Gestalt von menschlichem Selbstbewußtsein, worin alles enthalten ist, was im Verhältnis des Bewußtseins zur Welt eine entscheidende Rolle spielt, ein Gottesbewußtsein für sich gibt es im menschlichen Geist nicht, sondern in der Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins sind immer verbunden miteinander Welt- und Selbstbewußtsein. Das macht nun bei seiner Bestimmung der Religion über dem Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit eine charakteristische Schwierigkeit aus. Denn die Schwierigkeit ist nicht aus der Welt zu schaffen, die sich daraus ergibt, daß die Frage gestellt wird, worin eigentlich die Proprietät, die Besonderheit und die eindeutige Erkennbarkeit des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit als eines unverwechselbaren Gefühls liegen soll, unverwechselbar mit allen Formen von relativem Abhängigkeitsgefühl; gegenüber der Welt, so meint ja Schleiermacher, hat der Mensch das Gefühl teilweiser Abhängigkeit und teilweiser Freiheit. Nur in dem Verhältnis zu etwas, was nicht Welt ist, hat er das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Wer verdirgt

Kritik

eigentlich, daß dieses Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit nichts anderes ist als ein pathologischer Zustand des menschlichen Selbstbewußtseins? Nämlich ein pathologischer Zustand insofern, als das andere Moment nämlich der partiellen Freiheit ausgefallen ist. Mit solchen Defizienzerscheinungen des menschlichen Bewußtseins müßte man ja wohl rechnen. Wenn man also diese Position von Schleiermacher wirklich durchführen will, müßte es ein eindeutiges Kriterium der Unterscheidung zwischen partieller Abhängigkeit und totaler Abhängigkeit geben. Dies Kriterium wird man, so meine ich, bei Schleiermacher in der Tat vergeblich suchen, es bleibt bei ihm eine merkwürdig postulatorische Position, die er bezieht, indem er eine essentielle Differenz behauptet zwischen totalem Abhängigkeitsgefühl und partiellem Abhängigkeitsgefühl im menschlichen Selbstbewußtsein. Das wird postuliert als eine Behauptung, ohne daß die Möglichkeit einer Ausweisung im Modus der Selbsterfahrung gegeben wäre. Selbsterfahrung gelingt ihm nur dort und an der Stelle, wo er nachweisen will, daß es etwas wie ein unmittelbares Selbstbewußtsein des Menschen gibt. Aber unmittelbar ist auch das sinnliche Selbstbewußtsein und nicht nur das reine Selbstbewußtsein des Menschen, sodaß diese Unterscheidung zwischen einem selbstständigen unmittelbaren Selbstbewußtsein und einem nur begleitenden eine Sache ist. Eine andere ist die Differenzierung innerhalb des unmittelbaren Selbstbewußtseins zwischen Totalität und Parteilichkeit. Für diese letztere Unterscheidung an der im Grunde die Existenz des frommen Selbstbewußtseins hängt, an dieser letzteren Unterscheidung hat Schleiermacher kein Kriterium in seiner Theorie vorgeführt, sondern diese Unterscheidung lediglich behauptet mit der Maßgabe, daß nämlich das unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen als ein endliches zu verstehen ist. Endliches Selbstbewußtsein aber kann nicht anders interpretiert werden, und das sicherlich zu Recht, als das Selbstbewußtsein der Endlichkeit des eigenen Daseins. Der Endlichkeit des eigenen Daseins Innezuwerden, bedeutet der Unterscheidbarkeit und des Gegenübers unseres eigenen Daseins gegenüber allem dinglichen Dasein in der Welt Innezuwerden, sodaß

diese Endlichkeit in dem Bewußtsein des eigenen Daseins in der Verschiedenheit, im Unterschied, ja im Gegensatz gegenüber allem dingeichen Sein in der Welt besteht. Nun wird aber, und das wäre der Überflieg, den Schleiermacher vornimmt, nun wird aber in diesem Selbstbewußtsein der Endlichkeit des eigenen im Unterschied zu anderen in diesem Dasein<sup>1</sup> gleich eine Zusammenordnung jenes Fremden dingeichen und dieses eigenen vernünftigen Daseins vorgenommen, sodaß immer schon, so lautet dann die Argumentation<sup>2</sup>, wo es zum Bewußtsein der eigenen Endlichkeit gekommen ist, schon mitgesetzt ist das Bewußtsein des endlichen Seins im ganzen. Endliches Selbstbewußtsein als Selbstbewußtsein des eigenen endlichen Daseins im Unterschied zu anderen, ist immer schon, so argumentiert er, Selbstbewußtsein des endlichen Daseins im ganzen. In jenem Ganzen, in dem das andere und das eigene endliche Dasein miteinander zu einer Einheit vermittelt sind, sodaß die Argumentationsfigur, die bei Schleiermacher entsteht, darin kulminiert, daß in diesem endlichen Selbstbewußtsein alles endliche Dasein zu seinem Selbstbewußtsein kommt. Wo in einem einzelnen menschlichen Geist das Bewußtsein der Abhängigkeit, das Bewußtsein der Endlichkeit aufbricht, bricht darin nicht nur ein Bewußtsein über das je vereinzelt Individuelle Dasein auf, sondern es bricht in diesem Individuellen Dasein das Bewußtsein über die Verfassung des Gesamtdaseins der Welt auf. Es ist gewissermaßen das Selbstbewußtsein der Welt, das in einem Individuellen menschlichen Selbstbewußtsein aufleuchtet.

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

Diese Denkfigur ist nur scheinbar, würde ich meinen, zwingend, denn sie ist nicht davor geschützt, daß sie als eine Reflexionsfigur denunziert wird. Es muß das, was in dieser Gestalt vorgebracht wird, keineswegs auch noch als eine real verbürgte Bewußtseinsstruktur aufgefaßt werden, sondern es könnte sehr wohl ein, daß sich dabei nichts anderes abspielt als die Reflexion des endlichen Selbstbewußtseins und Gegenstandsbewußtseins auf sich selbst, daß dort, wo menschliches Bewußtsein auseinanderfällt in Bewußtsein von etwas Gegenständlichem und vom eigenen Dasein, die Reflexion auch statt haben kann, die beides in eines zusammenfaßt, aber nun in einen abstrakten Reflexionsbegriff, dem keineswegs auch schon Existenz unterstellt werden kann. Sch. rechnet aber damit, daß wo so etwas wie die Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins stattfindet, daß dann auch die Existenzfrage des Reflexionsbegriffs entschieden ist, so daß nicht nur eine abstrakte Vorstellung gebildet wird, sondern in dieser abstrakten Vorstellung zugleich die Gewißheit ihrer Realität enthalten sei. Diese Möglichkeit glaubt er offensichtlich begründet zu finden darin, daß er das religiöse Bewußtsein im Ganzen auf der Ebene der Unmittelbarkeit angedeutet und halten will.

Hierbei ist allerdings zu fragen, ob diese Reflexion auf das Ganze des endlichen Seins und auf die Totalität der Abhängigkeit dieser Gesamtheit des endlichen Seins von etwas anderem, ob auch diese Reflexion als eine solche noch zu betrachten ist, die in den Bahnen der Unmittelbarkeit selbst sich bewegt oder ob hier nicht bereits eine Erhebung aus der Unmittelbarkeit stattfindet und so etwas wie die Verwandlung sich erbahnt des unmittelbaren Selbstbewußtseins in das vermittelte, Gegenständliche. Denn dieses Letzte der Fall wäre, dann hätte allerdings HEGEL recht, insofern er die Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins als den unaufhaltensamen Prozeß der forlühenden, wissentlichen Bestimmung dessen, wovon diese Abhängigkeit eigentlich besteht, ansieht. Wenn die Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins, d.h. der Gedanke der schlechthinigen Allgemeinheit dieses Abhängigkeitsbewußtseins, sich als reflektierendes Bewußtsein aus dieser unmittelbaren Ebene erhebt, dann ist kein Halten

mehr, dann kann keine Rückbindung in diese ursprüngliche Ebene des Bewußtseins mehr gelingen, dann muß der Prozeß des unmittelbaren Selbstbewußtseins zum absoluten Wissen bis zum bitteren Ende durchgegangen werden. Dieser Überzeugung ist allerdings Hegel.

Dieses ist m. E. der entscheidende systematische Punkt, weshalb Hegel der Meinung ist, daß der Weg Schl.s in der Tat nicht zu gehen ist. Wenn unmittelbares Bewußtsein singular ist, vereinzelt, dann ist jedes Moment von Allgemeinheit als der Überstieg aus der Sphäre der Unmittelbarkeit ernstzunehmen. Wo das nicht geschieht, muß sich zwangsläufig jede Theorie in Illusionen am Ende ergeben über das, was tatsächlich der Fall ist. Hegel meint in Bezug auf Schl.s Theorie, daß er den tatsächlichen Gegebenheiten nicht gerecht wird und daß er durch diese illusionäre Begriffbildung so etwas verhindert wie die Konkretion des menschlichen Selbstbewußtseins selbst. Er empfindet es als eine Reduktion des menschlichen Selbstbewußtseins auf eine vormenschliche Stufe dieses Bewußtseins. - Das ist der bekannte Einspruch, den er in der Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie (1822) gegen Schl. so hart gekübert hat. Die Form ist brutal und sicherlich unanständig; der Gedanke, der darin enthalten ist, hat allerdings, glaube ich, seine Berechtigung - mindestens in dem Sinne, daß nach wie vor zu Prüfung ansteht wie hier diese Beziehung zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem reflektierenden Wissen von ihm; zu bestimmen ist, ob im Sinne der Gleichförmigkeit im Medium der Unmittelbarkeit zu denken ist. oder ob hier die qualitative Differenz zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit so ernstzunehmen ist, wie Hegel das gemeint hat. Das wäre dann die grobe Alternative der Interpretation des Christentums als Religion, die sich an diesem Punkt auf tut, der nicht einmal im Proprium des Christentums angedeutet ist, sondern der in den philosophischen Grundbestimmungen über unmittelbares Selbstbewußtsein und seine Differenzierung auch nach der Seite des religiösen Geistes zu suchen ist. Also. Gewissensmaßen noch vor-theologischer Natur ist der Gegensatz zwischen Schl. und Hegel, der lediglich im Raum der Theologie zu seinem Austrag kommt, ohne

daß er darin begründet und verwurzelt ist.

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



Schleiermacher-Vorlesung

Alles Weitere wird von Schl. mit einer Pingeligkeit die beaplelllos ist, an diesen Boden des Historischen angebunden. Deshalb werden alle in den zweiten Teil der Geschichte Jesu Christi hineinfallenden Ereignisse wie Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zu Bestimmungen heruntergesetzt, die nicht zum eigentlichen Lehrstoff der christlichen Religion gehören; denn sie sind meta-historischer Natur, bestenfalls Interpretamente, die nicht zur Person, der Geschichte Jesu Christi gehören, sondern zu seiner Wirkungsgeschichte.

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

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

Meine Damen und Herren, wir haben in der letzten Stunde anhand der Definition dessen, was von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre als Wesen des Christentums umschrieben worden ist, auf die besondere Eigentümlichkeit, die er herausgestellt hat, eingeleitet, nämlich auf den Zentralgedanken der Erlösung und die Zusammengehörigkeit dieses Elementes mit der Beziehung auf die Person Jesu, sodas für Schleiermacher die Eigentümlichkeit der christlichen Predmigkeit in dieser Doppelbeziehung Grundgelegt ist. Diese Beziehung Christus und die Zentralanschauung der christlichen Religion, diese beiden Momente finden in seiner Christologie von der frühen Zeit an eine zusammengebrige Ganzheit, deren Sicherstellung sich nicht von selbst versteht, die offenbar erst in ihre genaue, präzise Fassung gebracht werden muß. Das Dokument, das frühere Dokument für diese christologische Arbeit Schleiermachers ist die 'Weihnachtsfeier' von 1806. Ich hatte zu Beginn des Kollges ja schon gesagt, das diese 'Weihnachtsfeier' uns noch einmal beschriftigen wird mit dem Thema der Christologie. Ich möchte diese Schrift nicht im Einzelnen von 1806, also Anfang 1806 erschlenen, nicht im Einzelnen hier in ihrem Gedankengut vortragen, sondern nur mich beschränken auf den letzten Teil dieser Schrift, worin die vier ähnlichen Teilnehmer dieser Weihnachtsfeier in kürzeren Reden über den Sinn und über die Begründung dieses Weihnachtsfestes sich unterhalten und auslassen. Als Thema erscheint dabei die Beziehung zwischen dem Gegenwärtigen, frommen, christlichen Gefühl, wie es in der allgemeinen Festfreude der Weihnachtsfeier zum Ausdruck kommt, und dem, worauf die Weihnachtsfeier ihren eigenen Anspruch nach sich gründet, der Zusammenhang zwischen dem Christfest und der Person Jesu Christi. Dieser Zusammenhang ist zwar in diesem Fest intendiert, der Zusammenhang zwischen gegenwärtigem christlichen Leben und Erleben auf der einen Seite und einem historischem Anfang dieses christlichen Gesamtlebens auf der anderen Seite, aber Schleiermacher hat in den vier Rednern, die sich zu diesem Thema äußern, eine Skala entwickelt, in der verschiedene Ansichten vorgebracht werden, die nicht unmittelbar miteinander zusammenpassen, sondern die erst in eine Zusammenfügung gebracht werden müssen. Man hat gelegentlich die Frage aufgeworfen, wer von diesen vier Personen eigentlich die für Schleiermacher selbst maßgebende Ansicht darstelle und vortrage. Ich glaube, das man diese Frage