

nicht durch die Identifizierung einer der vortragenden Personen mit der Position Schliermachers beantwortet kann, sondern daß vielmehr diese vier Personen Elemente repräsentieren, die in der Position Schliermachers in der Tat miteinander verbunden sind, wobei sehr wohl antithetische Elemente dabei eine Rolle und zwar eine entscheidende Rolle spielen. Er beginnt mit der Position, die man als Element aus der Herkunft des kritischen oder historischen Rationalismus ableiten könnte. Die Gestalt des Leonhart repräsentiert den Skeptiker, der mit einer gewissen Abtönbarkeit an dieser Weihnachtsfeier teilnimmt, aber immerhin teilnimmt, sodas er mit dieser Teilnahme auch so etwas wie die Voraussetzung eines sinnvollen Reflektierens und Redens über dieses Fest erfüllt. Aber eben mehr in der Rolle des Beobachters, des wohlwollenden, dabei aber kritischen Beobachters. Seine Position sieht die Zusammengehörigkeit des gegenwärtig gefeierten Festes und der Geschichte Jesu Christi in Frage. Er meint, es läßt sich mühelos zeigen, daß nur ein sehr schwacher, wenn überhaupt ein Zusammenhang besteht zwischen der historischen Person Jesu und dem Fest, das in der Christenheit noch immer gefeiert wird, so lang dieses Christentum eine dieses gegenwärtige Leben bestimmende gefaltige Macht ist und das will er keineswegs in Abrede stellen. Aber wie dieses Verhältnis zwischen der historischen Person Jesu am Anfang des Christentums und dem gegenwärtigen Leben der christlichen Frömmigkeit sich darstellen und gestalten in der Weihnachtsfeier, wie dieses Beziehung zu bestimmen sei, das steht auf einem ganz anderen Blatt und er ist der Meinung, daß es in der Geistes- und Religionsgeschichte nicht an Beispielen fehlt, daß nicht etwa die Geschichte eine besondere Institution, ein besonderes Fest hervorgebracht hat, sondern daß es sehr wohl auch die entgegengesetzten Vorgänge und Prozesse gibt, in denen eine bestimmte kulturelle Veranstaltung Gewissensraben aus sich selbst heraus in der Weise der phantastischen Erzählung und Ausgestaltung die Geschichte, der sie angeblich entsprungen ist, zur Darstellung bringt. Das also nicht das gegenwärtige Christentum fundiert ist in der Geschichte Jesu Christi, sondern so, wie die Verhältnisse liegen, könnte es sehr wohl auch umgekehrt sein, daß die christliche Frömmigkeit produktiv aus sich selbst heraus die Gestalt, die Person und das Wirken dieses Jesus Christus hervorgerbracht hat. Die allgemeine Wichtigkeit der christlichen Religion und Frömmigkeit in der Gegenwart wird nicht in Abrede gestellt, aber die Argumentation bei dieser ersten Rednergestalt, bei Leonhart ist die, daß offenbar diese allgemeine Wichtigkeit des religiösen Selbstbewusstseins der Christenheit nicht auf die historische Person, die einzelne historische Person Jesu begründet

werden kann, sondern daß hier eigentlich nur die umgekehrte Voraussetzung denkbar ist, daß nämlich aus dem christlichen Selbstbewusstsein heraus das phantastische, das mythisierende Bild von der Person und der Geschichte Jesu Christi entworfen ist. Hier wird der Standpunkt bezogen, daß Jesus nur in Betracht kommt in seiner Einzelheit, als einzelnes geschichtliches Wesen, das als solches in seiner wahren Abständigkeit vom frommen Selbstbewusstsein der Gemeinde erkannt wird und um das herum gewisse Praktiken gelegert werden, die im Grunde nur chiffrierte Beschreibungen des Selbstbewusstseins der Gemeinde sind und die Gestalt, daß es sich dabei um Bestimmungen der Person Jesu handelt, das dies sozusagen zur mythischen Einkleidung gehört. Es wird in dieser Position des Leonhart etwas von dem vorweggenommen, was nachher von David Friedrich Strauß in seinem Jesusverständnis und in der mythischen Interpretation zu seiner vollen Auswirkung gelangt ist. Im Gegensatz gegen diese Betonung der Einzelheit der geschichtlichen Gestalt Jesu steht die Position, die von der Figur des Ernst entwickelt wird, die eine genau antithetische zu der des Rationalismus darstellt, denn der zweite Redner entwickelt den Gedanken, daß es in der Geschichte der Christenheit und des Christentums, was seinen Ursprung anlangt, gar nicht darauf ankommt, so etwas wie einen einzelnen Punkt als Ursprung nachhaft zu machen, sondern daß das Entscheidende liegt, um diese Allgemeinheit der Festfreude zu erklären, das Entscheidende liegt in dem, was das Prinzip des Christentums ausmacht und dieses Prinzip ist das Prinzip der Erlösung, dessen Notwendigkeit einseitig gemacht werden kann, wenn das Erfahrungsbewußtsein menschlichen Lebens sich einigsetzt, wie wenig die Grundbestimmungen menschlichen Daseins, nämlich die Verantwortung auf der einen Seite, die Natürlichkeit auf der anderen Seite in Einklang sich miteinander befinden, daß vielmehr die Erfahrung tatsächlich lehrt, wie widersprüchlich und gegenwärtlich diese beiden Grundbestimmungen tatsächlich im menschlichen Leben gegenüber sind und widersprüchlich in einander verflochten sind, sodas um aus diesem Zustand der Unseligkeit herauszutreten zu können, es der Wichtigkeit eines entgegen wirkenden Prinzipes bedarf, an dem tatsächlich sich dann auch etwas so etwas eben entzünden kann, wie die Freude, die vorweggenommene Seligkeit, die in einem solchen Fest wie dem von Weihnachten in der Christenheit lebendig ist. Das Prinzip der Erlösung wird von diesem zweiten Redner geradezu als nicht angewiesen auf das Element des Historischen bezeichnet. Mag auch, so kann er ausführen, mag auch die Spur des Historischen, die auf die Gestalt Jesu zurückgeht noch so spärlich und noch so schwach sein, es reicht, wenn es zur Einleuchtung in die Notwendigkeit der Idee des

Erlösers kommt. Denn diese Position der Wirklichkeit, der Allgemeinen und notwendigen Erlösungsidee ist die genaue Antithese zu der Instanz des ersten Redners auf der Einzelheit der Person Jesu. Und nun kommt in der dritten Position mit dem Namen des Eduard verknüpft, der dann noch am ehesten mit der Person Schleiermachers identifiziert worden ist, in dieser Gestalt kommt es gewissermaßen zu einer spezifisch synthetischen Konstruktion der beiden Extreme von Einzelheit und Allgemeinheit als Grund und Bestimmungsherkunft des christlichen Gegenwartbewusstseins, denn Eduard entdeckt die Schönheit der rationalistischen Argumentation darin, daß dort der Versuch gemacht worden ist, die Vermittlung von Einzelnem und Allgemeinem auf dem Weg des Aufstiegs vom Einzelnen zum Allgemeinen zu gewinnen. Er ist der Auffassung, daß diese Konstruktion also aus der historischen Einzelheit Jesu so etwas wie die Allgemeinheit des Geistes des Christentums zu entwickeln in der Tat nur zu einem Fehlurteil führen kann. Durch die zweite Position ist allerdings ermittelt, daß die Idee der Erlösung als das Konstitutierende den Ausgangspunkt auch für die Gewinnung eines des Verhältnisses der Einzelheit der Gestalt Jesu Christi sein muß. D.h. Eduard bezieht die spekulative Position, in der das Einzelne zu interpretieren und zu verstehen ist aus dem weitestgehenden und grundlegenden Allgemeinen, aus der Idee der Erlösung muß die Gestalt des Erlösers begriffen werden. Aus dieser Gestalt und in dieser Gestalt des Erlösers muß dann und wird dann auch aufgefacht die Besonderheit der historischen Gestalt Jesu, in-dem ihre geschichtliche Ursprünglichkeit nur auf diesem Wege rekonstruiert werden kann, jene te des Christentums dieser Jesus unabhönglich auf etwas reduziert werden kann, was selber jenseits der Substanz des christlichen Glaubens angesiedelt ist, also nicht hergeleitet werden kann aus verschiedenen anderen Religionen, sodas diese Botschaft des Jesus von Nazareth nur eine Amalgamierung verschiedener Fragmente und Vorstellungen aus diversen Religionen wäre, sondern wenn mit der Urhebererschaft dieser Person ernsthaft gerechnet wird, dann bedarf es der Gewinnung ihrer Einzelheit im Sinne der Ursprünglichkeit aus dem allgemeinen Sinn und aus dem allgemeinen Prinzip der Erlösung. Denn Erlösung meint eben jene Vermittlung und Überwindung des Gegensatzes zwischen der göttlichen Einheit und der irdischen zersplitterten Vielheitigkeit des menschlichen Lebens, wobei diese Zersplitterung auch noch ihre, und zwar ihre grundsätzliche Gestalt für den Menschen selbst hat, in dem katastrophalen Auseinanderfallen zwischen dem, was als die Natur des Menschen angesehen werden kann, und seiner je einzelnen Existenz. In dem Maß, in dem die Menschheit mit Gott oder mit dem Absoluten zerfallen ist, in dem Maß zerbricht auch für das menschliche Leben die synthetische Einheit von Wesen und Dasein des Menschen. Das menschliche Dasein ist nicht mehr die Weise, in dem das Wesen als es selbst in Erscheinung tritt, sondern das

Dasein wird zur Entfremdung, zur Verfremdung dieses Wesens. So klappt auseinander in der Menschheitsgeschichte die Natur des Menschen oder seine Idee und die Existenz der Einzelnen. Dieses Moment oder diese Form der zerbrochenen Einheit ist die Grundform, wie sie jedenfalls als terminus a quo in der Erfahrung der Erlösung wahrgenommen wird. Wenn in der christlichen Religion von Erlösung gesprochen wird, wird damit eben dieser Übergang aus dem Zustand des entzweiten Lebens in den Zustand des zur Einheit vermittelten Lebens gedacht. Von diesem Ausgangszustand wird die allgemeine Behauptung aufgestellt, daß es sich dabei nicht um einen nur zufälligen Defekt, um ein zufälliges Defizit an Einheit handelt, sondern daß es dabei um eine Grundverfassung des menschlichen Daseins geht, über das nur hinwegzuwachen das je falsche Bewußtsein, in dem entweder dieser Zustand als ^{der Natur} ~~der Natur~~ Menschen zugehöriges Schlokal oder aber dieser Zustand überhört wird mit der optimistischen Annahme eines allmählichen Schwindens der Gegensätzlichkeit und das Herausziehen einer Gleichsam von selbst gewachsenen Einheitslichkeit und Vereintheit dieses Lebens. Wenn das aber nicht der Fall ist, dann müßte mitten in diese Geschichte hinein und inmitten dieser Geschichte das neue Prinzip auftreten, welches der herrschenden Gegensätzlichkeit nicht nur ein Gleichgewicht entgegensetzt, sondern welches mit überlegener Mächtigkeit dieser bestehenden und waltenden Gegensätzlichkeit und Antagonistik menschlichen Lebens entgegentritt und so etwas wie ein neues Menschheitsprinzip entwirft. Deshalb, so lautet die These muß das höhere Prinzip, das höhere Religionsprinzip der Erlösung aus der Allgemeinheit und aus der jenseitig göttlichen Mächtigkeit heraustrreten und sich inmitten dieser Geschichte der Vereinzelung zur Darstellung bringen, um in dieser Vereinzelung aus ihr herauszuführen. Daß die Gestalt Jesu als eine einzelne, als eine historisch einzelne Gestalt auftritt, ist der Beweis dafür, daß die Allgemeinheit der Erlösung nicht als eine über der Wirklichkeit der Geschichte schwebende Idee nur vorgestellt werden kann, als eine vorbildhafte Anschauung von dem, was das Leben eigentlich sein sollte, sondern statt es beim bloßen und abstrakten Gollen zu belassen, erweist sich gerade die Macht des allgemeinen Erlösungsprinzips darin, daß sie eintritt in ihr Gegenteil, um es aus sich selbst heraus zu überwinden. Die Einzelheit also des Erlösers gehört wesentlich zu der Idee der Erlösung, aus der heraus seine Person muß gedacht und konstruiert werden können. Es kommt also in dieser dritten Rede entscheidend darauf an, daß das, was in der ersten Position abstrakt als das Entscheidende herausgestellt worden ist, nämlich das Einzelsein der Gestalt Jesu, daß dies nicht an sich aufgefacht wird, sondern daß dies verstanden wird aus dem allgemeinen Prinzip der christlichen Religion und in dieser Einzelgestalt die Macht der Allgemeinheit der Lebensseinheit zur Verstellung gelangt. Nicht Vereinzelte Entgegensetzung, entweder wird das Einzelne als das Wahre, das Allgemeine nur Lüge herabgesetzt oder umgekehrt

sondern die Vermittlung beider, indem erkannt wird: Nicht kann diese Einheit erkannt werden im Aufstieg von dem Besonderen zum Allgemeinen, sondern diese Einheit muß konstruiert, muß gedacht werden in im Ausgang von dem, was das Ungreifende und das Zusammenfügende ist. Von diesem Ausgangspunkt her muß die Notwendigkeit seiner Vereinzelnung imitten der entgegengesetzten und entgegenstrebenden Wirklichkeit begriffen und verstandenerden. Gleichwohl bleibt auch dies eben noch eine begriffliche, eine theoretische Konstruktion. Gegenüber diesen drei Reden, die alle im Medium des theologischen Begriffs entwickelt sind, gegenüber diesen drei Positionen erscheint zuletzt und in vierter Position so etwas wie die Gestalt, die den Leasing'schen Beweis des Geistes und der Kraft liefert für die Zusammengehörigkeit des gegenwärtigen christlichen Geistes und seines Ursprungs in der Person Jesu, eine Gestalt, Schölermacher führt sie unter dem Namen des Joseph ein, vielleicht auch in Aufnahme der Vorstellung, daß es sich dabei um ein noch schlichtes, um ein relativ unkompliziertes Gemüt handelt, so auch schon als Vater Jesu in der Schrift vorgeführt und dennoch genau in dieser Naivität wird die Position und die Ebene gewahrt, auf die für die christliche Formmigkeit in der Tat alles ankommen muß, wenn aus der christlichen Religion nicht ein esoterischer Verein, eine esoterische Gemeinde gemacht werden soll, die ihre Zusammengehörigkeit und ihren Gemeinseist auf ein spekulatives Wissen gründet. Zum Christentum gehört es entscheidend hinzu, daß in ihm auch gerade diejenigen zur menschlichen Gesellschaft und Vergemeinschaftung, zum menschlich einheitlichem harmonischem Leben geführt werden und gelangen können, die keineswegs in die Weltweisheit zutiefst eingeführt sind, sondern die die Kraft des unmittelbaren Empfindens und die Kraft des unmittelbaren Gefühls sich bewahrt haben und darin in ihrer auch als Erwachsene etwas von ihrer Kindlichkeit sich erhalten haben, die gerade in der ganzen Schrift von Schölermacher als die Ebene auch zur Darstellung kommt, auf der sich der Geist des christlichen Weihnachtsfestes in der Tat am ehesten zur Darstellung bringt. Das Weihnachtsfest ist in der Tat ein Fest für Kinder und er nimmt es ganz ernst und er will damit sagen, diese Frömmigkeit, die an dem Weihnachtsfest sich hubert, signalisiert so etwas wie die notwendig sich einübende Universalität dieses Glaubens. Diese Religion ist weder eine Religion der Weisen, der Wissenden, noch ist sie eine Religion der Erwachsenen, sondern sie ist die Religion des schwebenden Gliedes in der Gemeinschaft, d.h. sie ist die Religion des Kindes. Nur dort wird diese Gemeinschaft eine menschliche sein, wo sie dieses in ihrer vollen Berechtigung auch zu akzeptieren weiß, daß eben auch der Geringste und der Schwächste in ihrem Kreis dazu gehört als ein volles und in keiner Weise zurückgesetztes Glied des neuen Gesamtlebens. Deshalb, wer in diesem christlichen Gesamtleben sich manifestieren will in diesem Fest der Weihnachtsfeier, der muß sich etwas von dem Kindesgeist bewahrt haben, von der Un-

mittelbarkeit und der Naivität des Kindes. Was später in diese Formel vom unmittelbaren Selbstbewußtsein gebracht ist, erscheint hier noch in dieser Anbindung der christlichen Frömmigkeit, sofern sie eine universale ist, an die Zone des kindlichen Redens, das noch nicht Reflexivität des Erwachsenenaltere herangebreten ist. Und deshalb führt sich denn auch der vierte als ungewöhnlicher Redner ein, was natürlich so ein klein wenig einen merkwürdigen, ironischen Fleck in dem Ganzen gibt, er beginnt nämlich seine Rede, daß er nicht gekommen sei, um eine Rede zu halten, sondern sich mit der Festgemeinde sich gemeinsam zu freuen. Aber es geht nicht ohne Rede ab, obwohl es nicht auf die Rede ankommen soll. In dieser Freude, in dieser gemeinsamen Freude wird gewissermaßen, ohne daß die Angewissenheit auf Reflexion eben hier geltend gemacht werden könnte, wird die Verbundenheit der Gegenwart christlicher Frömmigkeit mit ihrer Herkunft manifest. Nicht in einer abständigen Erinnerung wird mühsam dieser Zusammenhang zwischen Ursprung und Gegenwart hergestellt, nicht einmal hergestellt sondern nur vorgestellt, sondern in dem gegenwärtigen, unmittelbaren, christlich frommen Erleben stellt sich dieser Zusammenhang, und stellt sich diese Einheit her, sofern hier in der Freude des Weihnachtsfestes nichts anderes gefeiert wird als die Geburt dessen, in dem die reine Menschlichkeit in der Tat so zu Tage getreten ist, daß sie in ihrer Authentizität auch gerade im gegenwärtigen Selbsterleben mit wahrgenommen werden kann. Damit wird auf der Ebene des unmittelbaren Empfindens, des unmittelbaren Fühlens eingeholt, was die Position des dritten Redners nur im Medium des begrifflichen Konstruierens dargestellt hat. Denn da kam schon die These heraus, daß wenn zum Weihnachtsfest die Geburt Christi gefeiert wird, in Wahrheit die Wiedergeburt der menschlichen Natur gefeiert wird. In der weihnachtlichen Anschauung der Person Christi schaut sich der betrachtende Christ in seiner menschlichen Natur selber an. Christuserkenntnis ist in dieser Position präzise Selbsterkenntnis. Wenn dieser Satz der Konstruktion, der spekulativen Konstruktion des Zusammenhanges richtig ist, dann muß in der Tat die Bewährung dieses Satzes in der unmittelbaren Erfahrung der Festfreude zum Ausdruck kommen, dann muß der Jubel der gegenwärtigen Christenheit über die Geburt Jesu Christi als einem vom Begriff nicht tangierendem Erleben die Bestimmung sein, die sozusagen als Verifikation allein in Betracht kommen kann, ohne daß gesagt werden dürfte, daß diese Verifikation nun von sich aus auch die Möglichkeit enthielte, den Überstieg zu vollziehen zu dem spekulativen Satz. Die spekulative Position muß entwickelt werden aus dem allgemeinen Prinzip aus dem allgemeine Prinzip der Erläuterung und Kennlicht aufsteigen aus einem unmittelbaren eigenen individuellen Erleben und Erleben. Was hier in der Weihnachtsfeier also vorgetragen ist, ist die Bestimmung der Zusammengehörigkeit von christlichem Geist und Christi Person zum einen im Medium und im Element des theologischen Begriffes das sind die drei

ersten Reden. Zum zweiten im Element der unmittelbaren Frömmigkeit, des unmittelbaren Erlebens jenseits und unabhängig von aller theologischen Überlegung und Vermittlung, wobei der Zusammenhang und die Beziehung eben die ist, daß in der Tat die ganzen theologischen Begriffe abstrakt und nichts-sagend bleiben müssen, gewissemaßen stets befallen vom Zweifel des bloß Konstruierten, wenn nicht diese von Reflexion unabhängige Unmittelbarkeit sich noch jenseits der Reflexion zur Geltung zu bringen vermag. Wo also der Christ in der Reflexion stecken bleibt, wäre genau das eingetreten, daß er aus der existierenden, christlichen Frömmigkeit sich in die abstrakte und von dieser Frömmigkeit himmelweit entfernte Position des reinen Reflexions-Ich zurückgezogen hätte. Das wäre sozusagen die Lage, die die spezielle Berufsfahrt der Theologen darstellt, daß sie die Reflexion und ihr Reflexions-Ich mit der Wirklichkeit des christlichen Glaubens und seinem Subjekt verwechseln. Was Schleiermacher hier als erstes in Angriff genommen hat, ist die Vorform, die Vorgehalt dessen, was er dann in der Glaubenslehre in der Christologie dann im Einzelnen zu entwickeln gedankt. Wenn er dort ausgeht ebenfalls von der notwendigen Zusammengehörigkeit von der Person Jesu und dem Prinzip der Erlösung, und er dort der Meinung ist, so wenig das einfach identifiziert werden kann, so wenig können die beiden Größen auseinander gelassen werden. Für die Umöglichkeit der Trennung bedeutet das, daß die Wirksamkeit der Idee der Erlösung nur in dem Element des geschichtlichen Lebens zum Austrag kommen kann, wie auf der anderen Seite diese Geschichtlichkeit sich nicht in einer rein urrechtlichen Bedingtheit aller Elemente bewegen kann, sondern diese Ursprünglichkeit muß verstanden werden als der Eintritt eines schlechterdings neuen Elementes zum Bestimmungsgrund geschichtlichen Lebens in diesen Prozeß selbst. Oder anders gesagt: Die Vermittlung von Idee und Person bedeutet für die Idee ihre Vergeschichtlichung und für die Person ihre Konstitution als unabspaltbarer Urheber, als unabspaltbarer Anfang. Diese Person muß gewissermaßen im Licht der Kategorie des historisch Neuen verstanden werden, als eine epochale Bestimmtheit, eine Bestimmtheit, mit dem eine Wende in dem geschichtlichen Leben der Menschheit eingetreten ist, eine Veränderung, die aus dem bisherigen Verlauf nicht extrapoliert werden kann. Die epochale Bedeutung der Person und die Vergeschichtlichung der Idee das sind die beiden Aspekte, die sich aus der Unzerrenlichkeit dieser Bestimmungsgrößen für die Zentralidee des Christentums bei Schleiermacher ergeben. Und noch ein weiteres Element wird in der Glaubenslehre aufgenommen und bildet so etwas wie den großen Gesamtzusammenhang, in dem die einzelnen Bestimmungsglieder dann von Schleiermacher entfaltet werden. Er beginnt nämlich die Christologie mit dem, was er die allgemeine Überzeugung in der Christenheit im Ganzen nennt und heraufstellt, daß nämlich für christliches Selbstverständnis konstitutiv sei, daß eine Gemeinschaft mit Gott, ein Zusammenhang göttlichen und

menschlichen Lebens nur vermittelt gedacht werden kann durch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit seinem Erlöser. Wir können sagen, kein Bewußtsein, kein adäquates Bewußtsein von Gott, kein Zusammenhang mit Gott, kein Verhältnis zu Gott ohne Teilhabe an der Lebensgemeinschaft, die von Christus ausgeht und alle Menschen umfassen will. D.h. Schleiermacher stellt zunächst einmal an die Spitze seiner Ausführungen über die Christologie den Gedanken der für das Christentum konstitutiven *communio cum Christo*, ein klassischer Gedanke aus der reformierten Tradition, d.h. daß, was und wer Christus ist, kann nur bestimmt aufgefaßt werden aus dem Zusammenhang, in dem er sich selbst hineingestellt hat, in dieser Vergemeinschaftung seines eigenen Lebens mit dem Leben der Menschen. Nur in der *communio cum Christo* kann von uns, kann von den Menschen gedacht und verstanden werden, wer Christus sei. Aber nun gilt es ihn so zu verstehen, daß auch der Ausgangspunkt dieses theologischen Nachdenkens wiederum eingeholt wird und verständlich wird von dem her, der sich in dieser Gemeinschaft selbst für Menschen verständlich gemacht hat. Aus der Person Christi muß deshalb das Gesamt-Leben, das von ihm begründet ist, die Lebensgemeinschaft mit ihm ihren Sinn gewinnen und muß aus ihm verstanden werden können. Von dem Oberbegriff der Christusgemeinschaft ausgehend geht dann Schleiermacher darauf ein, daß die Person Jesu, die Person Christi nicht als eine abstrakte, reine Seinsbestimmtheit verstanden werden darf, also gewissermaßen ontologisch gedacht werden darf, wie das in der Tradition der Zwei-Naturenlehre der Fall gewesen ist. Sondern wenn tatsächlich diese Lebensgemeinschaft mit Christus das übergeordnete Prinzip der ganzen Überlegung sein muß, dann kann auch diese Lebensgemeinschaft nur als das Ergebnis der Tätigkeit dieser Person gedacht werden und deshalb muß sich das Hauptinteresse auf das besondere Tun dieses Erlösers konzentrieren. Das Sein des Erlösers ist nicht etwas abstrakt von seinem Tun. Dieses Tun wiederum ist zu verstehen als auf diese Lebensgemeinschaft zielend und d.h. darauf zielend, daß das handelnde Subjekt Anteil an seiner eigenen Lebendigkeit gewährt. Die beiden Stücke, die deshalb in dem Lehrstück über Christus abzuhandeln sind, können von Schleiermacher zwar nach der herkömmlichen Ordnung aufgestellt werden in die Lehre von der Person Christi und die Lehre von dem Beruf oder erhebt auch von dem Geschick Christi aber er führt bei dieser konventionellen Anordnung zugleich den Gedanken aus, daß die Würde der Person und die Wirksamkeit seiner Handlung korrelative Größen sind, die nicht in ein Begründungsverhältnis gesetzt werden können der Art, daß die erlösende Wirksamkeit aus der übernatürlichen Würde dieser Person herlebe, sondern daß vielmehr die Würde der Person in die Tätigkeit und in die Wirksamkeit gesetzt ist, in die Wirksamkeit, die über sein unmittelbares Tun hinausgeht und bedeutet den Effekt, den Erfolg, den seine Tätigkeit hat bei denen, auf die sie gerichtet ist. Sodas einbezogen werden muß in die Christologie auch etwas, was in der

landhüftigen und herkömmlichen Gliederung in einer ziemlichen Abständigkeit oder gar Selbstständigkeit gegenüber der Christologie gedacht wird, nämlich der ganze Bereich dessen, was Schleiermacher als das Geistliche, christliche Gesamtleben der neuen Menschheit bezeichnet und wofür er ohne weiteres und mühelos identifizieren kann mit der sich ausbreitenden christlichen Kirche über diese Welt. Die Soteriologie von Christus und die Wirkamkeitslehre sind beides nur Ausprägungen und Ausformungen, Konsequenzen aus dem Gedanken, der sich in ihrer Tätigkeit sich selbst konstituierenden ursprünglichen Wirklichkeit dieses Jesus Christus als Erlöser dieser ganzen Menschheit. Die Person Christi ist darum eine für Schleiermacher zwar in die Lehre aufzunehmende Bestimmung, aber in der Hauptsache erweist es sich, daß dieses Lehrstück für ihn den kritischen Sinn hat mit der traditionellen Dogmatik sich auseinander zu setzen, um die dort erfolgte Ver selbstständigung und Hypostasierung dieses Lehrstücks abzutragen, d.h. die ganze Personenlehre wird abgetragen, die Naturreihe auf das Maß reduziert, welches der Dogmatik vorgegeben ist durch die Forderung, daß ihre Aussagen allesamt im Element des Selbstbewusstseins konstruiert werden müssen. Vor allem ist dabei eines auffällig, daß er die Lehre von den beiden Status der Person und Wirkamkeit Jesu nicht übernimmt und nicht rezipiert sondern sie als gänzlich dem Sinn der Lehre von Christi Wirkamkeit zuwider laufend erachtet. Er erkennt offenbar, daß in dieser Statuslehre der Tradition Prämissen enthalten sind, die von seinem Standpunkt aus nicht mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi sich vereinbaren lassen. Die Statuslehre, die ja besagt, daß Christus im Stand der Erniedrigung gelobt hat bis hin zum Kreuz und bis hin zur Himmelfahrt in der Orthodoxie und daß die Erhöhung jener Lebenszustand Christi sei, der mit der Auferweckung, mit der Himmelfahrt und mit dem Sitzen zur Rechten Gottes seine Bestimmung erfahren hat. Dieser Status der Erhöhung aber ist im Sinne Schleiermachers keineswegs zu interpretieren als eine zur Person Jesu Christi gehörige und diese Person konstituierende Geschichte sondern dieses, was in der personalen Fassung in der Tradition aufgetreten ist, muß entschlossen werden als in Wahrheit zur Wirkungsgeichte Jesu Christi gehörig. Demzufolge muß dieses dogmatische Residuum der Lehre vom Status der Erhöhung, der Erniedrigung und der Erhöhung fallen. Wenn der Status der Erhöhung dahingefallen ist, kann auch nicht mehr diese Lebensgeichte Jesu als eine im Status der Erniedrigung zu denkende vorgestellt werden. Vor allem aber widerspricht der Vorstellung vom Stand der Erniedrigung, daß, wenn mit der Ursprünglichkeit der Person Jesu für den christlichen Glauben gerechnet werden soll, in ihm eine Vollkommenheit gedacht werden muß, eine Vollkommenheit des Gottesbewusstseins, die sich mit dem Gedanken der Entwürdigung, mit dem Gedanken der existentiell nicht vertücht. Vielmehr muß angenommen werden, daß in der Person Jesu diejenige Lebensmacht, von der schließlich die Christenheit im Ganzen be-

stimmt wird, daß die Lebensmacht von allem Anfang an in ungebrochener Kraftigkeit in ihm real präsent gewesen ist, ohne daß dabei so etwas wie ein Bildungsprozess bei ihm könnte vorgestellt werden. Man kann sich nicht vorstellen, daß demgegenüber das religiöse Bewusstsein, der religiöse Geist, das Gottesbewusstsein Jesu im Laufe seiner Lebensgeschichte sich entweder gestaltet oder etwa in irgendeinem Teil gewendet hätte sondern hier muß sich einer unanfechtbaren, gleichbleibenden Vollkommenheit dieses Bewusstseins gerechnet werden, wenn dann in dieser Person tatsächlich jene Ursprünglichkeit aufgefaßt werden soll, von der noch die Gegenwart ihre Richtung, die Richtung ihrer Entwicklung empfängt. Der wesentlichere Punkt, wesentlicher jedenfalls als diese kritischen Auseinandersetzungen zur Person sind die eigentlichen konstruktiven Partien und Passagen, die sich auf das Geschäft und die Wirkamkeit dieser Tätigkeit Jesu im einzelnen Menschen und im Ganzen beziehen. D.h. dieses Lehrstück über das Handeln des Erlösers fällt bei Schleiermacher noch in den engeren Rahmen der Lehre von Christus selbst, also in den Rahmen der Christologie, während mit dem Gedanken der Wirkamkeit der Überstieg vollzogen wird zur Soteriologie und zur Ekklesiologie, die allerdings beide im Sinne Schleiermachers nur als Konsequenzen aus der Christologie recht verstanden werden können. Aus jener Christologie, die ein Ende gemacht hat mit jener Trennung von Person- und Wirklehre und beide zusammengelesen hat in den Gedanken des geschichtsmächtigen Handelns. Man müßte schon von der Geschichte Jesu Christi bei Schleiermacher reden als dem eigentlichen Zentralstück, wobei diese Geschichte zu verstehen ist als die immer größere Lebensinhalten entwerfende Geschichte. Größere Lebensinhalten entwerfend heißt Einzelne sowohl Einzelne wie dann auch diese Einzelnen, die nicht nur Gemeinschaft mit Jesus haben, sondern die, indem sie mit ihm verbunden sind in der communio cum Christo zugleich auch untereinander in Beziehung treten, sodas die individuelle Soteriologie und die kollektive Ekklesiologie in der Tat nur Ausformungen aus dem sind, was zur Natur Jesu Christi gehört und zur Natur Jesu Christi gehört dies in einem so entscheidenden Maß und Sinn, daß Schleiermacher die Konstruktion vortreten und entwickelt hat, daß nicht nur in Jesus Christus ein vollkommenes Gottesbewusstsein geherrscht hat, sondern daß er auch an der Situation der Menschheit einen seine Person kultiviert bestimmende Anteilnahme in seinem Leben existiert hat. D.h. so wenig von ihm gesagt werden kann, daß er an der elendhaften Verfassung der natürlichen Menschheit teilhat, von ihm muß ausdrücklich, wie Schleiermacher meint, die unendliche Vollkommenheit behauptet werden, so gewis hat er in sein eigenes Selbstbewusstsein, so konkretisiert Schleiermacher, das Elend der ihn umgebenden Menschheit aufgenommen in einer Art von sympathetischer Identifizierung mit der leidenden Menschheit partizipiert Christus an ihrem Leid. Das bedeutet, daß er in dieser Situation des mit der Menschheit Leidens noch immer ist, solange die Mensch-

heit von seinem Geist nicht völlig durchdrungen ist. Der leidende Christus ist der gegenwärtige Christus für Schleiermacher. Die Weltlichkeit daran leidet, daß Totalität seines Gottesbewußtseins noch nicht ihre volle Realisierung in der Universalität der Menschheit, die von diesem Gottesbewußtsein berührt ist, gefunden hat. Solange also die Menschheit noch nicht durchdrungen ist, bleibt es nicht bei dem triumphierenden Christus, sondern bleibt es bei dem leidenden Christus, der seine Vollkommnung in dem Maß erreicht - eine charakteristische: Nicht eine Innere sondern gewissermaßen eine Wirkungsgeschichtliche Vollkommnung-erfährt in dem Maß in dem die christliche Frömmigkeit sich zum Gelingenlauben der Menschheit ausbildet und durchbildet.

.... bei der Besprechung des Zentrums der Glaubenslehre Schleiermachers, das heißt nach seinem eigenen Verständnis: der Christologie - in der sich die verschiedensten Linien sowohl aus der allgemeinen Einleitung als auch dann die Linien, die in die speziellere Lehre von der christlichen Gemeinschaft und dem christlichen Gemeinschaftsleben hineinverlängern, zusammenstimmen und zusammenlaufen, eine Art von Knotenpunkt in der gesamten dogmatischen Gedankenführung dieser Glaubenslehre. Und im Zentrum dieses Mittelbaues und dieses konstitutiven, grundlegenden Zentralstücks steht wiederum der doppelte Gedanke, daß einerseits die Person Jesu und andererseits das durch diese Person vermittelte Lebensprinzip zwar zu unterscheiden, aber keineswegs auseinanderzureißen sind; und die Formel für diese Zusammengenüßigkeit des inneren Lebensgrundes und der historischen Persönlichkeit Jesu lautet bei Schleiermacher: Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser. Eine Formel, die zwielflos aus reformierter Tradition hervorgewachsen ist, wenn man sich daran erinnert, daß ja bereits Galvin an den Anfang seiner Soteriologie den Gedanken von der *Unio cum Christo* gestellt hat und danach die besonderen Momente in dieser Einheit und Gemeinschaft mit Christus expliziert in den folgenden Paragraphen über die Buße und über die Rechtfertigung. In ähnlicher Weise verfährt nun in der Tat Schleiermacher. Und in dieser Konzeption und dem Aufbau seiner Lehre über Christus und seiner Wirkung bemüht er sich, in allen Lehrstücken pünktlich Rechenschaft zu geben über seine eigene Lehreinleitung im Verhältnis zu der überlieferten Lehre der Väter der Bekenntnistexte. Und in seiner Lehre von Christus als dem Erlöser kommt es ihm darauf an, ihn von der einen Seite in seiner konkreten Geschichtlichkeit anschaulich zu machen, wie auf der anderen Seite zugleich seine unüberbietbare Ursprünglichkeit im Verhältnis zum christlichen Einzel- und Gemeinschaftsleben nicht zu kurz kommen zu lassen. Geschichtlichkeit und Ursprünglichkeit, das sind die beiden Aspekte, unter denen die Wirksamkeit und das persönliche Leben Jesu von Schleiermacher in den Blick genommen werden. Dabei ergibt sich für ihn eine charakteristische Komplizierung aus dem Umstand, daß er in der Person des Erlösers die beiden Momente von Sein und Tun miteinander

verbinden muß, und aus der Wertung dieser beiden Momente ergibt sich die Schwierigkeit, daß nach allgemeiner Auffassung im Grunde das Tun jeweils signalisiert einen gewissen Mangel des Seins: Nur derjenige ist zum Tun angehalten, der nicht genügend Existenzkraft und Existenzfähigkeit hat. Wo die Realität eines Lebens mangelhaft ist, muß dieses Leben zur Aktivität sich bestimmen, um den Mangel an Realität durch aktives Verhalten auszugleichen; sodaß, wo immer mit Tätigkeit zu rechnen ist und wo Tätigkeit angetroffen wird, dies soetwas signalisiert wie eine Endlichkeit und eine Unvollkommenheit des Seins dessen, der in dieser Tätigkeit begriffen ist. Nun hat Schleiermacher aber gerade das grundsätzliche und allgemeine Handeln des Erlösers bestimmt als die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft seines Lebens der unsündlichen Vollkommenheit. Das Sein des Erlösers ist bestimmt als das von jeglicher Sünde und das heißt von jeglicher Entzweiung freie vollkommene Sein, worunter Schl. versteht, daß in dieser Person das Gottesbewußtsein mit einer uneingeschränkten Vollmacht und einer uneingeschränkten Kraft jeden Moment des Lebens dieses Erlösers vollständig und ohne Mühe bestimmt - das heißt, das sinnliche Selbstbewußtsein in der alten Terminologie aus der Einleitung, das sinnliche Selbstbewußtsein ist in der Gestalt des Erlösers vorzustellen als in jedem Moment dominiert, beherrscht und bestimmt von dem höheren reinen Selbstbewußtsein, dem Selbstbewußtsein nämlich der totalen Bezogenheit auf den transzendenten Seinsgrund jenseits aller endlichen Wirklichkeit. Wenn aber der Erlöser in dieser Vollendung vorgestellt wird, dann muß von ihm auch gedacht werden, daß er keiner Tätigkeit zu seinem eigenen Sein bedarf. Deshalb bleibt es unter diesem Aspekt der Vollendung des Seins des Erlösers eine offene Frage und zunächst ein Rätsel, inwiefern von ihm als einem tätigen Subjekt zu reden ist, von dem die Bewegung ausgeht, durch die Menschen in die Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt werden. Und die Auskunft, die nun Schl. gibt, ist, daß er die Vollkommenheit des Erlösers, die besteht in seiner gönzlichen Einigung mit dem Ursprung jenseits des Endlichen, d.h. in der völligen Einigung mit seinem Sein aus Gott, daß diese Vollendung zusammengeht und Eines ist mit dem Leiden des Erlösers, mit dem Mit-

gefühl des Erlösers an und gegenüber der Unseligkeit, in der die menschliche Gattung, zu der er gehört, existieren muß. In dem Maß, in dem alle Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechtes, der menschlichen Gattung inne ist, in dem Maß muß von ihm gesagt werden, daß in der Tat seine Vollendung noch mit dem Moment der Unvollkommenheit behaftet bzw. von diesem Moment der Unvollkommenheit bekleidet wird. Nicht die eigene, nicht die immanente Vollendung ist in irgendeiner Weise in Frage gestellt, sondern gerade auf Grund der diesem Erlöser, der diesem Menschen eigenen Solidariät mit allen, die seines Geschlechtes sind, gerade daraus erwächst ihm das Moment des Leidens, aus dem, auf Grund seiner charakteristischen Bestimmung durch das Gottesbewußtsein der Impuls erwächst, diese Unvollkommenheit und diesen Mangel im Menschen-geschlecht nicht als ein Faktum, nicht als ein Schicksal einfach hinzunehmen, sondern im Gegensatz, im tätigen Gegensatz gegen diesen Mangel eine neue Lebensbewegung in der Menschheit zu initiieren, die auf die totale Überwindung, die totale Behebung des Mangels und also der Entzweiung des menschlichen Seins hientendert. Mit Bezug auf sich selbst oder in seinem Für-Sich-Sein ist der Erlöser derjenige, der in schlechthinniger Vollkommenheit existiert, in seinem Sein für andere ist er derjenige, der an der Unvollkommenheit seiner Mitmenschen partizipiert und so partizipiert, daß diese Unvollkommenheit für ihn die Aufgabe seines Geschäftes, seines Amtes als Erlöser geradezu ausmacht, nämlich Überwindung dieser Unvollkommenheit, Mittelung der eigenen Vollkommenheit an diejenigen, mit denen er einer Natur ist. Aber die Tätigkeit des Erlösers, welche die Tätigkeit seines vollendeten Seins ist, entspringt seiner Verbindung, seiner Zusammengehörigkeit, seiner Sympathie mit der Menschheit im Ganzen. Und sofern er gewissermaßen diese Sympathie hat und empfindet in seinem Gemeinbewußtsein könnte man auch sagen - oder in seinem Gattungsbewußtsein, in seinem Einzelbewußtsein, Individualbewußtsein vollendet. In seinem Gattungsbewußtsein empfindet er den Schmerz und die Differenz der Getrenntheit der Vielen von dem Einen transzendenten göttlichen Ursprung, und in dem Maß, in dem

er dies empfindet, wird er zur Tätigkeit provoziert, im Individualbewußtsein sich selbst genug, im Gattungsbe-
wußtsein angetrieben und bewegt zur Bewältigung des noch
bestehenden Widerspruchs im menschlichen Gesamtleben in
dieser Welt.

Diese Tätigkeit also ist eine solche, die im strengsten
Sinn für andere geleistet wird, und die keineswegs das
eigene Sein zum Zweck hat, und dieser Typus der Tätigkeit,
die vom Erlöser ausgeht, nämlich Handlung um Willen anderer
zu sein und zum Heil anderer sich zu bestimmen und zu
realisieren, dieser Typus des Handelns charakteristischer
ursprünglich und im Ausgang in der Tat das Verhalten Christi,
aber nicht nur bleibt es auf diese Person beschränkt, son-
dern dort, wo dieses sein Verhalten zur Wirksamkeit in
anderen Menschen gelangt, erfolgt so etwas wie die Trans-
formation, die Übertragung, die Übersetzung dieses Hand-
lungstypus' in neue Träger, in neue Subjekte desselben
auf Erlösung ausgehenden Impulses, der in Ursprünglichkeit
in die aufgebrochen und in die Welt vorgestoßen ist,
so daß mit dem Erlöser zugleich so etwas wie ein neues
Prinzip von Handeln und Tätigkeit in die Welt eingeführt
ist. Ein Prinzip, von dem alle, die von ihm angeführt
und mit ihm begabt sind, daß, wäre es noch so schwach in
ihrer eigenen Existenz, es Gleichwohl der verbindende und
der verpflichtende Wert, der höchste Zweck ist und bleibt,
dem ihr eigenes Leben nun sich zugewandt hat und willent-
lich auch bei diesem Ziel und Zweck bleiben will, so daß
jede Störung nicht als eine Bewegung hinweg von diesem
neuen Ziel aufgefaßt werden kann, sondern nur als eine
Schwächung der zur Herrschaft gelangten neuen Bestimmtheit
des Lebens als eines Lebens zugunsten und im Interesse
von anderen. Im Interesse von anderen, nämlich im Interesse
der Herstellung und der Erwirkung einer versöhnten Lebens-
gemeinschaft, in der nicht nur das Verhältnis in jedem
Einzelnen, nämlich das Verhältnis seines individuellen
Gottes- und Weltbewußtseins zu einer einheitlichen Gestalt
vermittelt werden, sondern indem zugleich auch das Leben
der Einzelnen untereinander in ein Verhältnis friedlichen
Aufeinander- und Miteinanderwirkens übersetzt ist aus dem
Bezug des reinen Für-Sich-Selbst-Sein-Wollens; so daß mit
der Einimpfung oder mit der Inkorporation dieses neuen
Lebensmomentes zugleich eine Bewegung sich erweiternder
Vergemeinschaftung menschlichen Lebens stattfindet, einer
Vergemeinschaftung, in der das Moment höchster Individualität

tät und das Moment umgreifender Universalität miteinander
so verbunden sind, daß jede Individualität, die sich in
diesem Prozeß bildet, ihren Lebensinn nur in der Ermitt-
lung und Erstellung einer Lebensgemeinschaft der Menschen
in höchster, umfassender und niemand ausschließender Form
haben kann. Universale Menschheitsgesellschaft ist das Ziel,
das in dieser intimsten Individualität als letzter Zweck
gesetzt ist, so daß damit jede Partikularität vom innersten
Punkt der Lebensbewegung eines jeden aus bereits negiert
und als zur Überwindung gesetzt nur erscheinen kann.
Partikularität also immer nur als vorläufiges, nie als das
Letzte. Als letztes, auf das hin sich dieser Impuls zu
realisieren hat, ist eine Gemeinschaft von Menschen, die
keine Außenstehenden kennt, die keine Fremden, keine Feinde
kennt, sondern die nur das Mitein-ander und gegenseitige
Befördern kennt. Das Interesse eines jeden am Heil und
am Wohl des Anderen ist mit der christlichen Frömmigkeit
und dem Impuls ihres Erlösers unlöslich verknüpft und
gesetzt, so daß Schl. in gewissen Formulierungen geradezu
dahin kommen kann zu sagen, es sei nichts anderes als die
reine Humanität, die reine Humanität des Einzelnebens und
des Gesamtnebens der menschlichen Gattung, auf das hin
christlicher Glaube sich entwirft im vorwegnehmenden
Bewußtsein wie auch in dem diese Vorwegnahme einholenden
Gemeinsamen Handeln, das keine Begrenzung und das keine
Verhinderung, wohl eine Hinderung, aber keine Verhinderung,
durch die Zeit und die Endlichkeit des natürlichen Lebens
kennt. Denn in dieser Lebensgemeinschaft der Christen
wird der eine und selbe Geist in seiner Unsterblichkeit
von Generation zu Generation vorangetrieben und weiterge-
reicht - in dieser Gemeinschaft gibt es zwar natürlichen
Tod, aber keinen toten Geist.
Diese Wirksamkeit des Erlösers, die Schl. hier umschreibt,
kann er auch mit - und das ist die hauptsächlichste Kategorie,
mit der er diese Wirksamkeit umschreibt - kann von Schl.
auch mit dem Begriff der "Urbildlichkeit" in Korrespondenz
mit dem Begriff der "Geschichtlichkeit" umschrieben werden.
Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit sind bei ihm jedenfalls
konzipiert als die komplementäre Bestimmung ein und derselben
Tätigkeit und Wirksamkeit des Erlösers Christus.

Man hat aus diesem Miteinander im Begriff der Tüchtigkeit Christi gelegentlich Widersprüche zu konstruieren versucht und die These vertreten, daß in dem Maße, in dem Christus die Urbildlichkeit zugesprochen wird, ihm die Geschichtlichkeit verlorengeht, und daß umgekehrt, wo die Geschichtlichkeit Jesu Christi in den Vordergrund gerückt wird, seine Urbildlichkeit verblasen muß und zu einer bloßen Vorbildlichkeit herabsinkt. Schl. ist offenkundig der Auffassung, daß eine solche ausschließende Gegensatzlichkeit zwischen diesen beiden Bestimmungen nur im widerrechtlichen Sinne denkbar und konstruierbar ist. In Wahrheit, meint er, handelt es sich dabei nur um eine pointierte Formation dessen, was im allgemeinen geschichtlichen Leben immer schon der Fall ist; denn mag auch von der Natur gesagt werden, daß sie keine Sprünge macht, so gehört es zum geschichtlichen Leben, daß es in ihm Sprünge gibt - Sprünge, die Abriß auch bedeuten können und Trennung, die dann einen Untergang eines geschichtlich gewordenen bedeuten. Aber unter dem, was in dieser Geschichte an Sprüngen auftritt, gibt es auch solche, die - so könnte man sagen - den Charakter der Ursprünglichkeit an sich haben, daß nämlich nicht nur ein Bestehendes, Bisheriges zu Ende geht und verschwindet, sondern daß etwas Neues, etwas Unverhofftes, etwas Unvorhergesehenes aufbricht und sich als geschichtswirksam und geschichtsmächtig in der Folgezeit erweist. Und für den Ursprung des christlichen Glaubens, der christlichen Frömmigkeit, nimmt nun Schl. in der Tat genau diese Struktur als Grundlegend an. Mit der Urbildlichkeit Christi umschreibt er nichts anderes als den unablässigen Eintritt eines neuen Lebensmomentes in das Gesamtgeschichtliche Leben der Menschheit; und mit Geschichtlichkeit umschreibt er nichts anderes als die kontinuierliche Wirksamkeit dieses neuen Lebensprinzips in der Folgezeit, daß es eben nicht eine Eintagsfliege ist - dann müßte dafür gelten: Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer, und mag auch ein einzelner mit vollendetem Gottesbewußtsein in dieser Geschichte auftreten - die Erweisung seiner Vollkommenheit kann nur in der Horizontale dieser Geschichte selbst erfolgen. Die Totalität dieses Gottesbewußtseins muß ihren Austrag in der Universalität dieser Geschichte erfahren, und das heißt, sie muß sich als trüchtig und mächtig der Zukunft erweisen.

Und genau dies, meint Schl., läßt sich in der Tat von diesem Christus und seiner Wirkung in der Weltgeschichte mit Deutlichkeit behaupten, und es gibt nichts, was diesem Satz ernsthaft widersprechen könnte. Urbildlichkeit also meint, so sagt Schl., auch eine besondere Weise, wie dieser Erlöser in der Menschheit gewirkt hat und damit vorbildlich geworden ist für die nach ihm kommenden Generationen - nicht nur in der radikalen Hingebetheit des Sinnes seines Handelns auf die anderen, auf die Mitmenschen, sondern auch in der Art und Weise, wie er im Verhältnis zu den anderen wirksam und tätig wird. Und das signalisiert Schl. in der Tat mit dem Begriff Urbildlichkeit, wenn daran gedacht wird, daß er darin übernimmt eine Vorstellung, die ihm vertraut und lieb geworden ist in seiner Beschäftigung mit Platon. Die platonische Idee hat es an sich, ohne jegliche Gewalt und ohne jegliche Pression diejenigen ihrer Freunde, die tatsächlich Liebhaber der Ideen sind, zu faszinieren, anzuziehen und für sich einzunehmen. Und genau von dieser Art ist die Wirksamkeit des Erlösers, wenn in Rechnung gestellt wird die Vollkommenheit seines Seins. Dann wirkt eben der Erlöser in erster Linie kraft seines wirklichen Lebens, kraft seiner Realität, und in diesem seinem Dasein tritt er so offenbar in Erscheinung, daß das, was in ihm das Leben ausmacht und was in ihm das Prinzip des Lebens ausmacht, überzeugend nach außen sich durchsetzt. Nicht daß hier ein Befehl, nicht daß hier eine Forderung zu erheben notwendig wäre, sondern die innere Geltesmacht, so will Schl. sagen, hat es an sich, diejenigen die das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit in sich haben, anzuziehen und sie aufmerksam zu machen auf diesen Quell einer Überwindung ihres Lebenszustandes, der als Mangel und Gefangenschaft bisher empfunden wird. Weil der Erlöser anziehend ist und anziehend wirkt, kann er, ohne daß dabei eine Gewaltmaßnahme sinnvoll in Betracht gezogen werden kann, der Ausgangspunkt einer gewaltlos überzeugenden, anziehenden und für sich einnehmenden Bewegung eines neuen Gesamtlebens sein. Das bedeutet für die Fortsetzung der Tüchtigkeit dieses Erlösers in dem von ihm hervorgerufenen neuen Leben der christlichen Gemeinde, daß auch ihre eigene Tüchtigkeit nur nach dem Muster des Erlösers

784

selbst stattfinden kann. Das Verhältnis, in dem sich diejenige Gemeinschaft, die auf diesen Erlöser zurückgeht, zu ihm befindet, wird von Schl. immer mit den beiden Begriffen des "Abbildes" und der "Fortsetzung" umschrieben. Das Sein und Tun der Gemeinde kann nur im Modus der Abbildlichkeit zu ihrem Urheber und Ursprung gedacht werden zum Einen; aber zum Anderen im Modus der Fortsetzung. Es ist nicht einfach nur eine Abbildung in einem gänzlich anderen Modus als seine Tätigkeit der Gemeinde etwas fundamental und qualitativ total anderes als das des Urhebers, sondern wie mit der Abbildlichkeit im Verhältnis zur Urbildlichkeit des Erlösers die Differenz umschrieben wird, so wird mit dem Gedanken der Fortsetzung die Kontinuität umschrieben, die besteht zwischen dem tätigen Dasein Christi und dem tätigen Existieren der christlichen Kirche in der Weltgeschichte. Und diese Betrachtung wird von Schl. als diejenige auch umschrieben und charakterisiert, die auf der einen Seite den alten, in der Orthodoxie mit Nachdruck vertretenen Gedanken von der Nichtabteilbarkeit der göttlichen Offenbarung aus der Weltgeschichte - mit aller Leidenschaft vertreten worden ist, wie auch den anderen Gedanken, der in der neueren Geschichte des Christentums in den Vordergrund drängte gegenüber der Betonung der Differenz, daß nämlich die Gestalt Jesu nicht aus dem Kontext und Zusammenhang des menschheitlichen Lebens herausgelöst werden darf und kann. Konventionell gesprochen: Während die Orthodoxie das Moment des "vere deus" in der Existenz Jesu Christi einsetzt bis zum Doketismus betont hat, hat in der neueren Kirchengeschichte und Theologien Geschichte der Akzent in erster Linie gelegen auf dem "vere homo" bis zur totalen Vergleichgültigung des anderen Momentes der Divinität, und Schl. bezeichnet diese beiden Tendenzen als eine magische Interpretation des Erlösungswerkes einerseits und eine empirische Interpretation andererseits. Die alte orthodoxe Kirchenlehre hat sich nicht gegen den Vorwurf einer magischen Interpretation des Erlösungswerkes Christi zureichend abgesichert, sondern hat damit dabei gerechnet mit einer Wirksamkeit der Person Jesu Christi, ohne daß dabei die geschichtliche Wirklichkeit als eine vermittelnde Größe eine gewichtige Rolle gespielt hätte. Man nahm an, der Christus präsens wirkt in Person Je und Je im Moment, und zwar in Unmittelbarkeit auf die Gläubigen einer

bestimmten historischen Gegenwart, ohne daß deren Zusammenhang mit historischer Vergangenheit und Gewessenheit dabei eine wesentliche Rolle spielen würde. Damit wird eine absolute Unerklichkeit des Lebens der Christenheit im Weltgeschehen behauptet und gesetzt - eine solche Plastase aufgerichtet zwischen dem Leben der Gemeinde und dem Leben der Menschheit, daß hier keinerlei produktive Beziehung denkbar und realisierbar sein kann, sondern dann ist diese Gemeinde so etwas wie der übernatürliche Block inmitten einer Naturwelt, die nur als Gegensatz gedacht und empfunden werden kann gegen die sich die Kirche unter allen Umständen abzugrenzen hat in schlechthiniger Kommunikationslosigkeit zu ihr.

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

Dies ist die eine Seite, die eine Gefährdung der Lehre von dem Werk Christi, die Schl. kennt, die andere Seite ist die, wie er sagt, empirische Auffassung von der Erlösung Christi. In dieser empirischen Auffassung dominiert, so könnte man sagen im Blick auf die Kategorien Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit, die Geschichtlichkeit so total, daß mit keinerlei Ursprünglichkeit des Wirkens Christi gerechnet wird. Das heißt dann nur, daß

Im Grunde jedermann, alle Menschen bereits wissen, zu welchem Zweck Christus in die Welt gekommen ist, und das Tun Christi beschränkt sich demzufolge auf das Vorspielen der richtigen Existenzweisen, die im Grunde jeder kennt, und in der Belehrung über diese Existenzweise, wobei Belehrung nur die Ausräumung gewisser Versähtungen, die im Verlauf der Menschheitsgeschichte aufgetreten sein mögen, bestehen kann. In der empirischen Konzeption von Erlösung reduziert sich das Werk Christi auf die Existenz als Vorbild und als Lehrer des jedem Menschen vertrauten, richtigen Musters menschlicher Existenz, was einschließt dabei auch die Überzeugung, daß der Mensch in der Lage ist, den Zustand der Ungeordnetheit oder der Nicht-Einheit von Gottes- und Weltbewußtsein von sich aus, wenn ihm nur ein Vorbild vor Augen gestellt wird, wenn ihm die Lehre deutlich genug im Bewußtsein ist, diese Verwirrung von sich aus zu überwinden vermag. Erlösungsbedürftig ist der Mensch in dieser Konzeption nur in demselben Maß, in dem er zugleich erlösungsfähig, und zwar aktivisch erlösungsfähig, durch sich selbst erlösungsfähig ist. Und der Wirkung des Erlösers kommt lediglich eine katalysatorische Funktion zu.

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

Und diese geschichtliche Produktivität und damit die Übernahme und den Eintritt in alle Vermittlungsprozesse, die zum geschichtlichen Leben hinzugehören, das macht das Moment aus, was als zweites von Schl. mit dieser mystischen Interpretation gemeint wird. Also eine Weitergabe, eine Tradition in demselben Sinne und nach demselben Verfahrenswesen, demselben Muster, könnte man sagen, in dem jede geschichtliche Überlieferung in dieser Welt stattfindet. Das ist das Eine.

Das andere: Ein Anfang, der so noch nie gedacht und konzipiert werden konnte. Man könnte auch sagen, Schl. vereinigt in diesem Begriff in einer zugespißten, in einer höchsten Form die Elemente, die eben als die beiden konstitutiva geschichtlichen Lebens für ihn unverzichtbar sind, das Moment oder das Prinzip der Innovation geschichtlichen Lebens und das Moment der Exposition eines als neu gesetzten. Etwas, das neu gesetzt ist, verlangt auch danach, daß es zu seinem Austrag in der Geschichte kommt und sich in der Breite geschichtlichen Lebens zur Darstellung bringt. Kein Moment, das als echte Innovation in der Geschichte auftritt, ist sozusagen umfanglos und rein punktuellistisch, sondern die Geschichtlichkeit des Neuen bewährt sich in der Auslegung auf Dauer. Und dieses Moment ist in der Person Jesu Christi mit dem anderen Moment der Innovation unlöslich verknüpft und verbunden.

Und die nähere Bestimmung nun, die Schl. vornimmt bei der mystischen Interpretation des Erlösungswerks Christi, ist, daß er die qualitative Bestimmtheit dieses Erlösungswerks präzisiert, und zwar präzisiert in dem Sinne, daß er den ursprünglichen ganzheitlichen Gedanken der Aufnahme des Gläubigen in die Lebensgemeinschaft des Erlösers mit ihm nach den beiden Hauptkomponenten differenziert. Nach den beiden Hauptkomponenten, die enthalten sind schon in der Vorstellung des vollkommenen Bewußtseins Jesu Christi. Denn wenn damit gerechnet wird, daß in ihm in der Tat so etwas wie ein vollkommenes menschliches Selbstbewußtsein real geworden ist in der Welt, dann sind in ihm vereinigt sowohl die unbegrenzte Mächtigkeit des Gottesbewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein, so daß also jeder Lebensmoment im Dasein des Erlösers eine solche Einheit von reinem und sinnlichem Selbstbewußtsein, von Gottes-

Bewußtsein und Weltbewußtsein darstellt, daß sich ohne Widerspruch und Widerstand dies weltliche Bewußtsein dem göttlichen Bewußtsein fügt, so daß hier nicht ein Zwang des einen gegenüber dem anderen ausgeübt, eine Verweigerung des anderen gegenüber dem einen stattfindet. Das ist das Eine. Schl. bringt es auf den Begriff der vollendeten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in der Person des Erlösers. Wo aber diese Kräftigkeit waltet und also kein Widerspruch im Selbstbewußtsein gedacht werden kann, dort ist auch jener Begriff erfüllt, der in dem menschlichen Bedenken der Geschichte und der Sittlichkeit immer nur als ferner Zukunftszustand, als utopischer Begriff konzipiert werden kann, nämlich das Element der Seligkeit. Selig ist dasjenige Selbstbewußtsein zu nennen, daß in vollendeter Leichtigkeit und Mühelosigkeit da ist, daß sozusagen aller Existenzsorgen um sich selber entoben ist und sich in der bestmöglichen Ordnung weiß, in der es nur existieren kann. So vereint nach Schl.'s Verständnis die Vollkommenheit des Erlösers diese beiden Momente der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und der Seligkeit des Existenzgefühls, des Existenzbewußtseins. Darin nimmt Schl. in modifizierter Terminologie auf, was in der Aufklärungsphilosophie und in der Aufklärungstheologie immer als das höchste Gut des Menschen umschrieben worden ist. Das höchste Gut als die vollendete Einheit - in der Aufklärungstheologie hieß es - von Sittlichkeit und Seligkeit. Schl. spricht nicht von Sittlichkeit, sondern Schl. spricht hier von der Herrschaft, von der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Das Prinzip ist das gleiche, das er hier anvisiert: Dort wo das Gottesbewußtsein tatsächlich in dieser Mühelosigkeit waltet, dort ist auch das Leben in seiner ursprünglichsten und in seiner endgültigen Ordnung gesichert und gewährleistet. Dort ist auch, so müßte gesagt werden, die Sittlichkeit dasjenige, worum religiöses Bewußtsein als Begleitendes stets spielt und einhergeht, ohne daß dabei noch ein Zwang ist; ein vollendetes Leben wäre das.

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

Vermittlung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, Vermittlung des Bewußtseins der Seligkeit, das sind die beiden Komponenten in der Lebensgemeinschaft des Erlösers mit den Gläubigen. Und dabei geht Schl. davon aus, daß in der Tat der Mittelung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ein Vorrang eingeräumt werden muß. Diese Mittelung und die Partizipation des Gläubigen an der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers ist die Prämisse und die Voraussetzung und die Bedingung, unter der allein auch eine Partizipation an dem Bewußtsein der Seligkeit stattfinden kann. Und hier kommt das Moment der Moralität auch bei Schl. zum Vorschein; denn seine Argumentation lautet: Wo sozusagen die Gewißheit der Seligkeit vermittelt wird, ohne daß es zu einer Kräftigung des Gottesbewußtseins in den Gläubigen kommt, dort wäre eine nicht in einer sinnvollen und vernünftigen Proportion bestehende Beziehung zwischen dem Gottesbewußtsein und dem Seligkeitsbewußtsein im einzelnen Menschen gesetzt. Eine proportionslose, eine ungeordnete Beziehung. Die Ordnung der Beziehung kann also nur darin bestehen, daß die Entzündung, die Erweckung des neuen, des herrschenden Gottesbewußtseins mindestens in ihrer initialen Gestalt stattfinden muß, damit als angemessen und gerecht gedacht werden kann die ebenfalls mitgeteilte Gewißheit der Seligkeit. Kräftigung des Gottesbewußtseins, das bedeutet für Schl., daß in der Beziehung auf den Ursprung des christlichen Gesamtlebens und eingebettet in dieses christliche Gesamtleben der einzelne Anstoß erfährt, Impuls, Kräftigung dazu empfängt, in sich selbst den Zwiespalt zwischen Welt- und Gottesbewußtsein nicht als einen ausichtslosen aufzufassen und sich ihm zu ergeben, sondern daß er in der Gewißheit der erlösenden Hilfe, der erlösenden Unterstützung die Kräftigung des Gottesbewußtseins und seine Herrschaft über das Weltbewußtsein in jedem Moment seines Daseins anstrebt, so unvollkommen dies auch wird im einzelnen je nur wird gelingen können. Es wird nicht zu einer stetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in den Gläubigen kommen, wie es im Erlöser real gewesen ist, wohl aber zu einem Prozeß, wie auch so etwas wie der Erfahrung der Meinung der Kräftigung und der Steigerung Gemacht werden kann, nicht Gemacht werden muß. Wie Schl. sagt, es kann auch sein,

290

daß dergleichen Erfahrungen überhaupt nicht gemacht werden. Aber sie können gemacht werden. Und das Bewußtsein und die Gewißheit der Seligkeit bedeuten, daß auch die Erfahrung tiefster Entfremdung und tiefster Entzweiung gegenüber Gott die die Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit (in der Sprache der Religion geredet), daß diese Erfahrung kein Hinderungsgrund mehr ist für die Gemeinschaft mit dem Erlöser und in dieser Gemeinschaft mit Gott. In der alten Terminologie gesprochen: Das Bewußtsein und die Mitteilung des Bewußtseins und der Gewißheit der Seligkeit besteht darin, daß die erfahrenen Übel im eigenen Leben, die erfahrenen Mängel und Defizite, die Erfahrung der Gebrachen, der Bestrafung, daß dieses Böse und Schlechte nicht mehr den Charakter des Bösen an sich hat. Es wird gewissermaßen den Miblichkeiten, den Nöten, den Leidenserfahrungen der Charakter der Versündigung entzogen. Es sind Momente, die in ihrer Schmerzlichkeit sehr wohl erfahren werden, aber dieser Stachel der Selbstverschuldung, dieser wird ihnen genommen, und sie werden zu überwindbaren oder erträglichen Übeln in dieser Welt, so daß mit der Schmerzerafahrung, mit der Leiderfahrung in den endlichen Grenzen dieser Welt sehr wohl einhergehen kann die Getrostheit eines Lebens über diese Gegensätzlichkeiten hinaus. Sie müssen nicht mehr - diese Bösartigkeiten - zu Verhinderungen des eigenen wesentlichen Existierens werden, sie müssen auch nicht mehr zu radikal trennenden Grenzen führen im Zusammenleben der Menschen untereinander werden. Dies, das Moment der Gewißheit, das auch, das Bewußtsein der Gewißheit der Seligkeit, das was Schl. strikte gestellt ist unter die Bedingung des Anfanges eines neuen, kräftigen und wachsenden Gottesbewußtseins, das in der Lage ist, als handlungsbestimmendes Bewußtsein auch für alles Verhältniß und alles Verhalten gegenüber innerweltlichen Gegebenheiten und Größen sich durchsetzen und real werden kann. Diese Doppeltätigkeit im Modus der Mitteilung des Gottesbewußtseins und im Modus der Vermittlung der Gewißheit der Seligkeit, diese beiden Elemente werden von Schl. unter die Begriffe der Erlösung und Versöhnung gestellt. Erlösung im weiteren Sinne meint beides in einem, Erlösung im engeren Sinne meint die Beteiligung, die Partizipation

des Gläubigen an dem Gottvertrauen des Erlösers, während Versöhnung die Gewißheit der Seligkeit, die in der Existenz, in der Selbstaussage des Erlösers präsent gewesen ist, bedeuten. In einer Formel würde das also heißen: Das Werk der Versöhnung steht für Schl. unter der Bedingung des Primats des Werks der Erlösung. Und zwar Erlösung verstanden als eine streng auf das Individuum bezogene, in erster Linie zunächst einmal auf das Individuum bezogene Folge der Wirksamkeit des Erlösers. Jeder einzelne Christ kann nur in dem Maße seiner Seligkeit gewiß sein, in dem er in sich die Kräftigung des Gottesbewußtseins, die Partizipation an dem Gottvertrauen Christi inne ist. Der letzte Ausdruck dafür wird in Schl.'s Lehre von der Kirche unter den Begriff des Gebets im Namen Jesu formuliert. Es ist dies die Umschreibung, die als Vereinnahmung von Erlösung und Versöhnung in einem individuellen existierenden Christen stattfindet. Diese Einheit ist in dieser Form gedacht bei Schl. unter dem Aspekt des handelnden Subjektes, d.h. unter dem Aspekt des Erlösers. Die Wirksamkeit der Erlösung unter dem Aspekt ihres Subjektes bedeutet, daß diese Gesamttätigkeit in die Elemente der Erlösung und der Versöhnung zu gliedern ist. Dasselbe Wirksamkeit unter dem Aspekt des Adressaten dieser Tätigkeit des Erlösers, also in Hinsicht auf die Gläubigen, an denen und in denen diese Wirksamkeit sich realisiert, diese Betrachtung, die im engeren Sinne also soteriologische Lehre von Schl. faßt er unter die beiden Hauptbegriffe der "Wiedergeburt" und der "Heiligung". Und in dieser Bezeichnung wiederholt sich, wenn ich so sagen darf, in der individuellen Soteriologie genau dasjenige, was er für die geschichtliche Lebenswirklichkeit im Ganzen wie im Einzelnen als konstitutiv erachtet hat: Bei der Person Jesu Christi wurde von der Ursprünglichkeit und der Geschichtlichkeit gesprochen, von dem Eintritt des Momentes der Innovation und von der folgenden Exposition oder Extrapolation aus diesem Anfang. Es wiederholt sich die gleiche Struktur hier in der individuellen Soteriologie mit den Begriffen und in den Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung. Denn mit Wiedergeburt wird das innovative Moment der Beziehung zwischen dem Erlöser und dem Gläubigen bezeichnet, das Moment das

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

Geburt, nämlich der Reue, in der das Bewußtsein geschärft wird; wo es noch nicht das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ist, wird es dazu geweckt, wo es sich andeutungsweise gezeigt hat, wird es präzisiert und gekräftigt, und darauf eben folgt das Bewußtsein des Übergangs, der Überführung in das neue Leben.

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

sehr intensiver Akzent gelegt auf die Wandlung des Einzelnen und zwar des Tätigen einzelnen Lebens des Menschen als eines Christen. Eine kleine Bruchteilseinsamkeit ist offenbar der Glaube bei Schl. Gerade dort nicht, wo er so sehr die Frömmigkeit in dem Modus des Selbstbewußtseins zu begreifen und zu denken versucht. Unerachtet dieser Tatsache bemüht er sich permanent, den Verdacht einer bloßen Reflexionsbestimmung vom christlichen Glauben fernzuhalten und ihn als Lebens- und Existenzwirklichkeit durchsichtig und deutlich zu machen.

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

Der Abschnitt und der Teil über die Kirche ist bei Schl. und in seiner Dogmatik alles andere als eine angehängte Lehre gegenüber übergeordneten und vorgeordneten dogmatischen Iocul. Der Sache nach wird man sicherlich sagen müssen, daß die Ekklesiologie, so wie sie von Schl. vortragen worden ist, eine Explikation aus seiner Christologie ist, und daß sie auch als solche verstanden werden will. Die Gewichtung freilich ist von solcher Art, daß man schon früh gegen ihn den Vorwurf erhoben hat, es handele sich dabei nicht um die Explikation aus der Christologie, sondern die Christologie sei vielmehr ein Implikat der Ekklesiologie. Denn alle Aussagen über Person und Werk des Erlösers seien bei Schl. nach dem Muster des Kausalitätsverhältnisses gewonnen, indem nämlich aus dem Selbstverständnis oder der Selbsterfahrung des kirchlichen Lebens der Rückschluß getätigt wird auf die dieses Leben in seiner Besonderheit bedingende Ursache. Dies ist der Vorwurf, der Einwand, der sowohl von D.F. Strauß erhoben worden ist als auch von F.C. Baur aus der Hegelschule. Und dieser Vorwurf macht immerhin aufmerksam auf ein Phänomen, das man vielleicht als die Gleichgewichtung von Christologie und Ekklesiologie bei Schl. bezeichnen könnte. Eine Gleichgewichtung, in der auf der einen Seite die Ursächlichkeit des Erlösers nicht verloren gehen soll, auf der anderen Seite aber die Ekklesiologie als eine zu dem Sein des Erlösers wesensmäßig hinzugehörige Bestimmtheit, und zwar in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu denkende Bestimmtheit, darstellt. Man kann sagen, daß sich da in diesem Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie bei Schl. das Denkmodell in charakteristischer Weise wiederum zum Zuge bringt, das wir schon in seiner Ethik als Grundmuster zur Konstruktion kennengelernt haben. Sie erinnern sich, daß er in der Ethik operiert mit der Verbindung von zwei wesentlichen Entgegensetzungen: nämlich auf der einen Seite mit dem logischen Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit und zum anderen mit

dem Gegensatz von Organ und Symbolbildung. Und diese Differenz wiederholt sich hier in diesem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, indem beide eine Lebensgemeinschaft bilden, aber so, daß dabei charakteristische Differenzen sich in dieser Relation bilden, die ihren Ausstrag und ihre Ausgleichung im weiteren Prozeß dessen verlangen, was mit der Person Jesu Christi als geschichtliche Entwicklung in die Welt eingetreten ist. In der Person des Erlösers denkt Schl. eine innere Allgemeinheit des Wesens zusammen mit der äußeren Besonderheit der Person des Erlösers. Die innere Allgemeinheit meint, daß in ihm derjenige zur Realbestimmung geworden ist, was in der Natur des Menschen nur als eine noch unrealisierte und in dieser Vollständigkeit auch nie zu realisierende Idee vorgestellt werden kann. In der Gestalt des Erlösers ist das Gottesbewußtsein, das in der Tat zum Wesen des Menschen gehört, zu seiner höchsten Ausbildung und Wirklichkeit gelangt. Und diese Leichtigkeit der Vorherrschaft des Gottesbewußtseins in der Gestalt des Erlösers macht die innere Allgemeinheit seiner Natur aus, während die äußere Gestalt des Erlösers vollständig in den Kreis der geschichtlichen Erscheinungen eingebunden ist und insofern parzelliert an allem, was nur als einzelnes und als Teil im geschichtlichen Leben erschellen kann, so daß in der Person des Erlösers verschränkt sind innere Allgemeinheit und äußere Besonderheit. Und in der Kirche wiederholen sich diese beiden Bestimmungen, aber nun in einem merkwürdigen Chiasmus, könnte man sagen; nämlich dahingehend, daß in der realen Kirche, so wie sie in der Welt existiert, zwar noch immer miteinander verbunden sind in einer Art von Gleichförmigkeit innere Besonderheit - also nicht innere Allgemeinheit wie beim Erlöser - sondern innere Besonderheit und äußere Besonderheit, aber so, daß diese äußere Besonderheit im Modus ihres Verschwindens begriffen ist in Richtung auf eine äußere Allgemeinheit; und es heißt, daß die Endgestalt der Kirche, die zu diesem Erlöser gehört, bestimmt werden müßte durch die Einheit von innerer Besonderheit und äußerer Allgemeinheit, wobei äußere Allgemeinheit hier zu verstehen ist als umfassende Totalität aller Menschen, denen der Erlöser als der Stifter eines neuen Gesamtlebens bestimmt ist, während die innere Besonderheit dieser universalen Kirche, dieser universalen Christus-

Gemeinschaft darin zu sehen ist, daß in dieser Kirche die Frömmigkeit eines jeden einzelnen Gläubigen eine charakteristisch individuelle Gestalt ist und niemals in Monotonie und Gleichförmigkeit aufzutreten kann. Es gibt sozusagen nur individuelle Ausgaben der christlichen Frömmigkeit in der universal gewordenen Kirche. Alle Uniformitäten, die in der Geschichte der Kirche aufgetreten sind - sei es als Lebensform, sei es als Wir (?) form - gehören in den Bereich der Vorläufigkeit. Also Gleichförmigkeit in der Christlichen Kirche ist keineswegs die Signatur des in ihr charakteristischen und legitimen Momentes von Allgemeinheit, sondern jede Uniformität in der christlichen Kirche ist ein Hinderungsgrund ihrer vollen Realisierung und verlangt nach einer Überwindung und Überbietung. Diese Uniformität hat sich in der Vergangenheit zumeist herausgestellt und herausgebildet auf dem Sektor der Lehren der Aufrihtung allgemeiner Glaubenssätze, allgemeiner Dogmen als schlechterdings verbindlich für jeden einzelnen Gläubigen, wobei der Charakter der Dogmen insofern mißverstanden und mißinterpretiert wurde, als die Dogmen nach dem Modell wissenschaftlicher Sätze aufgefaßt wurden, in denen ein allgemeiner Gedanke seine sprachliche Artikulation findet. In Wirklichkeit aber können Dogmen allemal gut verstanden werden als symbolische Manifestationen von Frömmigkeit, die nicht nach dem Muster wissenschaftlicher Sätze auszu-legen sind; denn in solchen Symbolen und Dogmen gewinnt eine Allgemeinverständliche Fassung, was seinem Wesen nach höchst individuell und keineswegs allgemein ist, so daß es diesen Dogmen, diesen Glaubenssätzen eigentümlich ist, daß sie im Grunde unendlich interpretationsfähig sind; denn diese Differenz zwischen der individuellen Frömmigkeit, die in einem solchen Glaubenssatz sich äußert, und der sprachlichen Allgemeinverständlichkeit dieses Glaubenssatzes ist ein bleibender, unaufhebbarer Unterschied und Gegensatz im Sinne von Schl. und verlangt in jedem Moment eine neue Interpretation. Denn eine völlige Adäquatheit ist in keinem Falle gegeben. Es gibt also nicht so etwas, wie eine normative Gestalt des Ausdrucks für eine bestimmte individuelle Frömmigkeit, sondern jedes Verständnis muß den Weg der Ahnung gehen. Ohne so etwas wie das dynatorisch-

ahnende Moment ist eine Interpretation nicht nötig (möglich?)! es muß der Verdacht schon erregt sein, daß sich in einem solchen Satz, in einem solchen Symbol etwas unverwechselbar eigentümliches ausgebildet und ausgeprägt hat, also Gleichförmigkeit der Lehre als ein Zwischenstadium, daß zu überwinden ist in Richtung einer durchgängigen Individualisierung christlicher Frömmigkeit in einer universalen, das ganze Menschen-geschlecht umfassenden Gestalt, so daß für diese Kirche gilt: innere Besonderheit und äußere Allgemeinheit als die genau chiastisch versetzte Figur der Verbindung in der Gestalt des Erlösers, wo innere Allgemeinheit und äußere Besonderheit zur realen geschichtlichen Einheit verbunden sind. Und diese Differenz in dem Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit hat seine Ergänzung darin, daß die Kirche, die von Christus hervorgerufen und begründet worden ist, im Verhältnis zu ihm im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung in der Doppelgestalt der Einheit von Organ und Symbol auftritt. Die Kirche ist das Organ des Erlösers, sofern durch diese Kirche hindurch er selbst wirksam wird und wirksam werden will, auf alle Menschen jenseits seiner Gemeinschaft und in der Menschheit und ihrem natürlichen Gesamtleben begriffen. Ineins damit aber ist auch jede Kirche bereits so etwas wie das Symbol des Geistes, der sich in Jesus Christus manifestiert und seiner Kirche mitgeteilt hat. Die Existenz der Kirche, ihr Leben und ihre Lehre, ist eine Darstellung, ist Ausdruck ihrer inneren geistlichen Lebendigkeit und insofern das, was Schl. das Symbol nennt. Und auch hier ist die Bewegung und die Richtung einsinnig und eindeutig: Bei dem Erlöser ist die äußere Besonderheit nichts anderes als Organ. Und in der äußeren Besonderheit kann man keinerlei symbolische Bestimmtheit ausfindig machen. Damit wehrt Schl. eine Gefahr ab, die in einer Historisierung der Gestalt des Erlösers so etwas wie eine absolute Begründung des Christentums suchen möchte. Wenn es richtig ist, daß die äußere Besonderheit des Erlösers ganz und gar Organ ist, dann ist diese äußere Besonderheit das Mittel der Mitteilung dessen, worum es in dieser Offenbarung geht, also Instrument der Mitteilung des neuen Gesamtlebens und des neuen Geistes, der in der Gemeinschaft wachzuwerden hat. Und diese organische Bestimmtheit der äußeren Besonderheit hat nur eine einzige Bewährung: nämlich die, daß dieses Instrument auch seinen

Zweck erfüllt. Das heißt, die Frömmigkeit, die in diesem Erlöser vorgebildet ist, nun auch außerhalb seiner besonderen Existenz in anderen Menschen hervorzuwirken und zu wecken in der Lage ist. Wie die äußere Besonderheit also des Erlösers rein Organ der neuen Religion ist und die von ihm geweckte christliche Kirche und Gemeinschaft beide Momente des Organischen und des Symbolischen in sich vereinigt - sofern jede Gestalt von Kirche Symbol ist, aber zugleich auch jede Gestalt von Kirche zugleich auch ein Tüchtigkeitsmittel der Kirche zur Ausbreitung und Erweiterung, Vertiefung der Frömmigkeit, so ist am Ende des Prozesses dort, wo die Kirche in ihre universale, in ihre äußere Allgemeinheit eingetreten ist, jegliche Bestimmtheit ihrer selbst im Ganzen als Organ dahingefallen, und die universale Kirche ist in ihrer Universalität nichts anderes als das reine Symbol des Erlösers und seiner inneren geistigen Bestimmtheit, so daß dann gesagt werden kann: in ihrer Reinheit und Vollständigkeit vorgestellt ist die christliche Kirche das vollkommene Abbild des Erlösers, wie der Erlöser das unverzichtbare und unveräußerliche, das unzerstörbare Urbild dieser Gemeinschaft ist.

Man braucht keine allzu großen Operationen anzustellen, um dieses in der Ethik niedergelegte Denkmuster in der Konstruktion der einzelnen Partien bei Schl. wiederzufinden auch dort, wo er diese Teile der Ekklesiologie noch einmal nach den Aspekten des geschichtlichen Lebens unterscheidet; denn für ihn kommt es auch hier darauf an - was schon in dem Abschnitt über den Erlöser und in dem Abschnitt über die Wiedergeborenen gesagt worden ist - daß diese christliche Kirche in ihrer Existenz voll und ganz als eine ins Leben der Geschichte hineinpassende Wirklichkeit verstanden und interpretiert werden muß, und das beinhaltet dann regelmäßig, daß dabei die beiden konstitutiven Momente der Unbleibbarkeit und der durchgängigen Vermittlung miteinander zusammengedacht werden müssen. Wir hatten uns das vergewagt an der Gestalt des Erlösers auch an dem Punkt der Wiedergeburt als einem Einzelnen, und das taucht nun auch hier in der Lehre von der Kirche wieder auf: auch hier muß das Moment der schlechthinigen Unbleibbarkeit aus dem Leben der menschlichen Gattung sichergestellt werden, und auf der anderen Seite auch das andere Moment, daß dieses,

was das Prinzip des neuen christlichen Lebens ist, eine durch und durch historische Vermittlung erfährt, die mit keinem Iota aus dieser Ebene des natürlich historisch und vernünftigen herausragt. Schl. bewältigt diese Aufgabe durch eine Dreiteilung seiner Lehre von der Kirche, indem er zunächst von der Begründung der Kirche handelt, alsdann von ihrer Entwicklung und schließlich von ihrer Vollendung, wobei das Ausdrücke dafür sind: Er handelt vom Entstehen der Kirche, vom Bestehen der Kirche und von ihrer Vollendung. Wobei in diesem ersten Lehrstück genau dieses Element des neugesetzten Anfanges von ihm unterstrichen wird, indem er als die beiden Begründungselemente herausstellt auf der einen Seite die "Erwählung", mit welchem Gedanken festgehalten wird, daß die Mittelung des neuen Geistes in keiner Weise unter einer innerweltlichen und innergeschichtlichen Bedingung von Seiten des Menschen steht. Damit will er zeigen, daß es nicht so etwas wie eine im menschlichen Geschlecht, in der menschlichen Geschichte stattfindende Disposition geben kann, auf die mit Zwangsläufigkeit die Einführung und die Einfügung in ein neues Gesamtleben folgt, sondern hier mit dem Gedanken der Erwählung sei zu allen Zeiten festgehalten, daß die Entstehung der Kirche etwas in dieser Weltgeschichte fundamental Neues, Einzigartiges gewesen ist und bleibt; denn mit dem Gedanken der Erwählung wird nicht eine an einen bestimmten historischen Zeitpunkt geknüpfte Realität umschrieben, sondern eine solche, die als Ursprungsdimension in einem jeden Augenblick des kirchlichen Lebens ihr, wenn ich so sagen darf, gleichzeitig ist. Und das Gleiche gilt auch von dem zweiten konstitutiven Moment, nämlich der Mittelung des heiligen Geistes. Erwählung und Geistesmitteilung, Prädestination und Inspiration, das sind die beiden Faktoren, durch die Kirche begründet wird. Und zwar nicht in der Geschichte zu einem bestimmten Zeitpunkt am historischen Anfang, sondern in jedem Zeitpunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung. Also nicht historischer Anfang, sondern göttlicher Ursprung ist die Frage, auf die dieses Lehrstück von der Begründung, von der Entstehung der Kirche abzielt. Und mit dem zweiten Aspekt, mit dem Gedanken von der Mittelung des Geistes ist für Schl. die Grundlegung des zweiten wichtigen Gedankens gegeben, nämlich des Gedankens einer in die Geschichte sich einfügenden und in der Geschichte sich vollziehenden Entwicklung des kirchlichen Lebens. Und dies

in der Besonderheit, daß nun als für die Kirche wesentlich und entscheidend herauskommt, daß der ihr mitgeteilte Geist seinem Wesen und seiner Natur nach nicht als individueller Geist aufgefaßt werden kann. Die Geistesmitteilung ist eine Mitteilung, die an die Kirche im Ganzen ergeht. Es ist der heilige Geist, so sagt Schl., zu Verstehen als der Gemeingeist des neuen Gesamtlebens, das durch den Erlöser in die Welt gebracht worden ist. Ein Gemeingeist; wodurch Schl. festhalten will: Es gibt in der christlichen Kirche nicht so etwas wie ein pneumatisches Ich-Bewußtsein, sondern für die Kirche kommt nur für die Gläubigen, wenn Sie so wollen, ein pneumatisches Wir-Bewußtsein in Frage. Und jeder einzelne Gläubige hat nur in dem Maße Anteil an dem Geist, der verheißt ist, in dem er eingegliedert ist in die Gemeinschaft, in das Zusammenleben mit anderen Gläubigen, also teilhat an dem Gesamtleben, das von Christus intendiert ist. Nur durch Teilhabe an diesem Gemeingeist partizipiert also und hat der Einzelne Anteil an der eigentümlichen pneumatischen Wirklichkeit der Kirche, an dieser besonderen Vereinigung, wie er auch sagen kann, von göttlichem Wesen und menschlicher Natur; denn für die Kirche muß wie auch für den Erlöser die Auskunft gegeben werden, daß ihre je besondere Wirklichkeit konstituiert ist als eine Einheit, als eine reale Einheit göttlichen Wesens und menschlicher Natur, so daß die beiden Local, die beiden dogmatischen Lehrstücke, in der Form erstaunlich nahe zusammenrücken. Wenn in der klassischen Lehre von der Person Jesu Christi eine spezielle unitio, eine spezielle Einigung göttlicher Natur und menschlicher Natur behauptet worden ist, und dies als eine Proprietät der Christologie, so ist Schl. dran interessiert, diese Aussage von der Vereinigung göttlichen Wesens und menschlicher Natur auch für die Kirche durchzuführen und sicherzustellen. Mit dem einen Unterschied nur, daß das göttliche Wesen in seiner Einheit mit der menschlichen Natur in ihrer Vielheit - also das heißt: mit der Menschheit, mit dem menschlichen Geschlecht im Ganzen - nicht als eine individuell personbildende Kraft vorgestellt werden kann, sondern nur als eine ein Kollektiv zur moralischen personbildenden Kraft interpretiert werden darf. Oder anders gesagt: Schl. denkt den Gedanken der Einheit von Gott und Mensch, indem er den Begriff des Menschen gleichsam differenziert auffaßt, nämlich einmal als menschliche Natur, und zum anderen als menschliches Geschlecht. Das menschliche Geschlecht ist die umfassende Gesamtheit aller menschlichen

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

einen Gegenstand der Erinnerung - nicht mehr einen Gegenstand der Erfahrung, der konkreten inneren Erfahrung und Wahrnehmung, wie das der Fall ist, solange die Kirche gewissermaßen noch unterwegs ist innerhalb dieser Weltgeschichte. Aber bei all diesem Unterwegssein muß, wenn ich so sagen darf, mit dem Ursprung auch das Endstadium im Sinne Schl.'s mitgedacht werden, weil durch diese Terminierung, durch das Festhalten des terminus a quo und des ins-Auge Fassen des terminus ad quem, die Eindeutigkeit der Lebensrichtung dieser Gemeinschaft festgehalten wird und also diese Entwicklung nicht eine Entwicklung ins Blinde oder ins Ungefähre ist, sondern eine Entwicklung der Richtung auf die endgültige Totalität aus dem Zusammenhang mit der ursprünglichen Einheit dieser Bewegung herzu-
 leiten und zu erhellen ist.

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

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

Hier wird das dogmatische Unterscheidungsmerkmal und der dogmatische Bestimmungsgrund von Schl. konsequent hineingenommen in den Bereich von so etwas wie innerer Erfahrung. Ohne innere Erfahrung können diese dogmatischen Aussagen nicht gemacht werden, und die Theologie hat die Aufgabe, diese innere Erfahrung von nur subjektiven Elementen soweit zu reinigen, daß die in ihnen enthaltenen Tendenzen der Allgemeinheit mit zum Leuchten gebracht werden. Die theologischen Aussagen stehen unter Pflicht, dasjenige an der inneren Erfahrung herauszugeben, was über bloße Individualität im Sinne von privater Individualität hinausgeht und zum Wesen des christlichen Glaubens hinzugehört. Aus der Konfrontation des in der Apologetik erarbeiteten Begriffs vom Wesen des Christentums mit der inneren Erfahrung des Glaubigen wird so etwas gewonnen wie der dogmatische Lehrsatz, der dann für ein bestimmtes Kirchen-tum seine Verbindlichkeit hat. Diese Zwischenstellung zwischen Erfahrung und Begriff ist für das christliche Wesen, so meint Schl., so spezifisch wissenschaftlich, wie es für die spezifische Wissenschaft vom christlichen Wesen charakteristisch ist. Ich darf hier in Parenthese darauf aufmerksam machen, daß seine Auskünfte über den mytischen Charakter des christlichen Wesens, welches weder als magisch noch als empirisch zu verstehen sei, auf die Zwischenstellung hinweisen, die ihre Entsprechung im Wissenschaftstypus der Theologie hat, was für das religiöse Wesen des Christentums ausgesagt wird, nämlich mytischer Natur zu sein, d.h. einerseits etwas Unabteilbares, andererseits etwas durchaus in das geschichtliche Leben Hineingehöriges, - diese Zwischenstellung wiederholt sich in dem Charakter der Theologie als der Wissenschaft von diesem christlichen Wesen, nur heißt das dort nicht mytisch, sondern diese Theologie wird als eine kritische bezeichnet; aber sie bewegt sich im Grunde genau in derselben Mittelstellung, ebenfalls zwischen Empirie und spekulativer Allgemeinheit.

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

Die Vermittlung der christlichen Frömmigkeit ist also angewiesen auf das neue Gesamtleben der christlichen Gemeinschaft. Aber diese Vermittlung der christlichen Frömmigkeit ist nicht zu verwechseln mit ihrer Begründung. Die Notwendigkeit der Vermittlung erweckt freilich allzu leicht den Schein des begründenden Charakters des einzelnen und der Gesamtheit der Kirche. Diese Schwermöglichkeit der Distinktion zwischen gemeinschaftlicher Vermittlung und nicht durch Gemeinschaft begründeter Frömmigkeit ist auch der eigentliche Angelpunkt des Kräftefeldes ekklesiologischen Gegensatzes in der Neuzeit zwischen Romanismus und Protestantismus. Denn für die katholische Kirche

meint Schl. ausmachen zu können als das Charakteristische die klassische Verwechslung der notwendigen geschichtlichen Vermittlung christlicher Frömmigkeit durch die Kirche mit der kirchlichen Begründung der Frömmigkeit. Deshalb steht er in dem römischen Katholizismus als Konstitutivum, das in ihm das Verhältnis des Gläubigen zu seinem Erlöser bedingt und begründet sei durch die Zugehörigkeit des Gläubigen zur homogenen Gemeinschaft der Kirche. Während umgekehrt im Protestantismus die Erkenntnis sich bahngebrochen hat, daß die Gemeinschaft, in die der Gläubige eintritt, eine solche ist, die als selbstbegründet von dem Erlöser nun auch seine begründende Funktion nicht verschleiern kann. Im Protestantismus ist die Stiftung des Zusammenhangs zwischen dem Erlöser und dem Gläubigen die vermittelnde Kraft für den Eintritt des Gläubigen in die Gemeinschaft der Kirche. Die Kirchengemeinschaft steht unter der Bedingung der Christusgemeinschaft des Gläubigen, während umgekehrt im Katholizismus die Christusgemeinschaft des Gläubigen unter die Bedingung der Kirchengemeinschaft des Gläubigen gestellt wird. Das hat einerseits zu tun mit der Notwendigkeit, andererseits mit der Schwierigkeit, hier den echten geschichtlichen Charakter der Ausbreitung des Christentums zu erfassen. Diese Zusammengehörigkeit von Unbedingtem und Bedingtem ist dann auch offenbar konstitutiv für die rechte Art der Darstellung kirchlicher Lehre und der Wahrung ihres Charakters. Wo dieses römische Prinzip verfochten und durchgeführt wird, ist es nachgerade unvermeidlich, daß die dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens in den Rang eines philosophischen Theorems erhoben werden, d.h. also mit Allgemeinheit im wissenschaftlichen Sinne ausgestattet werden. entgegen ihrem religiösen Charakter. Was für die Begründung zu sagen ist - auf der einen Seite Erwählung, auf der anderen Seite Geistvermittlung als die Grundlegung der geschichtlichen Entwicklung erfährt bei Schl. im zweiten Hauptstück seine Umkehrung, in dem es auf die Entwicklung abgestellt ist, die das Christentum und die christliche Kirche in ihrem Leben nimmt, ohne daß dabei an eine Verlaufs geschichte in der Zeit nur gedacht wird, sondern hier ist Schl. wie in der Ethik daran interessiert, Gewissermaßen den Querschnitt der Geschichte zu bestimmen. Die Struktur der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ist bestimmt durch die beiden Momente der gleichbleibenden Wesenhaftigkeit in ihr und der veränderlichen Elemente, die zu ihr hinzugehören, und zwar entsprechend dem Umstand, daß auf

einen Seite in ihrem Begründungszusammenhang mit Christus eine konstante Größe ist, wohingegen sie im Zusammenhang mit der Weltwirklichkeit immer auch das Moment der Veränderlichkeit an sich hat. Mit diesen beiden Seiten der kirchlichen Wirklichkeit muß nun auch ihre Struktur entwickelt werden, d.h. auf der einen Seite die Elemente der Beständigkeit herausgestellt werden, die in ihr selbst als dauerhaft und unwandelbar auftreten, und auf der anderen Seite die Betrachtung derjenigen Existenzelemente, in denen sich ihr veränderliches Weltverhältnis zur Darstellung bringt.

Es sind in der Dogmatik sechs Bestimmungsstücke, die von Schl. angeführt werden als Bestimmungen des unveränderlichen Wesens, nämlich zum ersten die Schrift, zum zweiten der in der Kirche eingezeichnete Dienst am göttlichen Wort, zum dritten Taufe und Abendmahl, zum fünften das Amt der Schlüssel und zum sechsten das Gebet im Namen Jesu. Die Zusammengehörigkeit dieser Momente erläutert er in einem gewissen Rückgriff auf die traditionelle Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi, indem er zeigt, wie die beiden ersten konstanten Faktoren mit dem prophetischen Amt des Erlösers zutun haben, die beiden folgenden mit dem Amt des Hohenpriesters und die letzten schließlich mit dem königlichen Amt. Man kann allerdings die Andeutungen Schl.s nicht für die Sache selbst nehmen; denn er hat diese Lehre vom munus triplex seine erheblichen Bedenken und nimmt daran erhebliche Korrekturen vor. Wichtig ist diese Anzeige nur dafür, daß diese konstanten Elemente der Kirche ihre Bestimmtheit und ihre Bedeutung nur gewinnen können in ihrer Rückbeziehung auf die eine Gestalt des Erlösers. Was die Schrift bedeutet, & was der Wortdienst, die Sakramente, die Schlüsselgewalt ist, das muß interpretiert werden und bedarf einer permanenten Auslegung im Lauf der Geschichte. Unerrachtet - wenn ich so sagen darf - der ontischen Konstanz des Zusammenhangs des Erlösers mit seiner Kirche ist diese konstante Beziehung dennoch stets in jedem Augenblick kirchlichen Existierens neu auszuliegen und neu verantwortlich darzustellen.

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

Die Unsichtbarkeit der Kirche liegt in der Dimension ihres Lebenszusammenhangs mit ihrem Ursprung; die Sichtbarkeit in dem Bezirk ihres Verhältnisses nach außen gegenüber der noch nicht erlösten Menschheit, gegenüber der Welt. In diesem Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist eingezzeichnet die doppelte Entgegensetzung, nämlich der notwendigen Einheit und der ebenso notwendigen Vielheit von Kirche. So wie für die unsichtbare Kirche die schlechthinige Einheit und Unteilbarkeit aufgestellt werden muß, so muß für die sichtbare Kirche das Moment der Vielheit als gleich wesentlich erachtet werden. Vielheit ist nicht etwas Illegitimes, sondern zum Wesen der sichtbaren Kirche gehört, daß sie in bestimmter Vielheit auftritt. Aus der bloßen Tatsache der Pluralität kann noch keineswegs auf die Illegitimität und Unwahrheit eines Kirchentums geschlossen werden. Damit eng verbunden ist der andere Gegensatz, nämlich von Irrtumsfähigkeit und Irrtumslosigkeit (Schl. sagt: Untrüglichkeit). Keine sichtbare Kirche kann sich mit dem Prädikat der Infallibilität schützen, sondern jede Kirche muß ihrer Irrtumsfähigkeit eingedenk bleiben und dann auch belehrungsfähig bleiben. Untrüglichkeit nennt Schl. dagegen die Eigenart der unsichtbaren Kirche in dem Zusammenhang der Lebensgemeinschaft und in der Gewißheit der Bedingtheit und Begründetheit des eigenen Seins durch das Lebenswerk des Erlösers. In dieser Ursprungsdimension herrscht eine unerschütterliche Gewißheit, die mit Erkenntnisbedingung keineswegs verbunden ist. Denn die Erkenntnis, die in ihrer Vielgestaltigkeit zu gewinnen sind, fallen alle in die in Zeit und Raum ausgedehnte Geschichte der Menschheit. Dieser mittlere Teil der Ekklesiologie also als Querschnitt und Struktur ihres sich entwickelnden Lebens in der Geschichte bildet den Hauptteil, und als Abschluß werden einige prophetische Lehrstücke über die Vollendung der Kirche hinzugefügt. Diese Lehrstücke reichen von dem ersten über die Wiederkunft Christi bis zur ewigen Seligkeit; damit wird von Schl. eben jener Zielpunkt aufgezeigt, den schon die individuelle Erlösungsentwicklung im einzelnen menschlichen Lebens hinausläuft, so fern es dabei um die allmähliche Annäherung an den Zustand der Seligkeit geht, der in seiner vollen Realität nur prophetisch vorweggenommen werden kann in einem solchen Satz über die universale Kirche. Schl. betont, daß es sich hierbei um Extrapolationen aus der gegenwärtigen Erfahrung. Von jener Voll-

endung haben wir keine Erfahrung, so daß die Aussagen auf diesem Gebiet nur mit äußerster Zurückhaltung zu machen sind. Hier versagt gewissermaßen die von Schl. sonst für notwendig erachtete Erkenntnismethode; hier gibt es keine innere Erfahrung, sondern hier muß sozusagen die Zukunftsbedeutung von gegenwärtiger innerer Erfahrung dogmatisch extrapoliert werden. Es bezeichnet nicht einen Zustand, der je durch das Tun und durch das Werden der Kirche übersehbar und erfahrbar erreicht werden könnte. Diese beiden Teile, Christologie und Ekklesiologie, die sich verhalten wie Urbild und Abbild zueinander, bilden das Haupt- und Mittelstück in der Dogmatik von Schl., und ich möchte in den letzten Stunden diesen Teil nicht mehr fortsetzen, sondern auf die drei Thematika zu sprechen kommen, die sich herausgebildet haben aus unserer Beschäftigung mit der Frage, wie sich für Schl. kirchliches Christentum und Kultur zueinanderverhalten, eine Frage, die uns im Bereich der Ethik schon begegnet ist, - die andere Frage, wie sich Kirche verhält zu dem Hauptelement menschlicher Vergesellschaftung, der politischen Organisation, des Staates, und zum dritten - die Frage, wie sich bei Schl. einanderzuordnen, Wissenschaft und Religion, wobei dann noch streiftartig die Dialektik mit zur Sprache kommen kann.

Meine Damen und Herren!

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

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

Ich möchte also beginnen mit dem ersten Themenkreis, der Frage der Bestimmung zwischen Kirche und Staat, wie sie von Schleiermacher vorgenommen worden ist und dabei untercheiden zwischen einem, wenn ich so sagen darf, strategischen Urteil Schleiermachers zu diesem Verhältnis und einem systematischen. Unter dem strategischen Urteil möchte ich verstehen, jene Ausserungen Schleiermachers, in denen er zur konkreten Lage der protestantischen Kirche im damaligen Preußen Stellung nimmt und seine Empfehlungen zur künftigen Gestaltung dieser evangelischen Theologie und Kirche in den Jahren 1804 bis 1830 etwa, wie er sie entwickelt und vorgetragen hat in einer Reihe von Flugschriften, in einer Reihe von Gutachten, offiziellen und halb-offizieller Art.

Diese Stellungnahmen Schl. beginnen bereits sehr früh in seiner Predigerthätigkeit in Stolp in Pommern im Jahre 1804 nach Fertigstellung seiner Grundlinien, einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, die 1803 erschienen war. Nach dieser kritischen Arbeit veröffentlichte er 1804 eine Stellungnahme, zwei, wie er es nennt, unvoregreifliche Gutachten. Damit reagiert Schl. auf die Situation, die er in Pommern angetroffen hat, wo er, wie er nun schreibt, auch in Briefen des öfteren klarend erwähnt, einen völlig desolaten und in Ublar gelastigter und geistlicher Zerrüttung begriffenen Predigerstand angetroffen hat, wo nur noch die materiellen Interessen vorherrschend sind und von der Freiheit, der Liberalität des preussischen Pastorates aus der Zeit Friedrichs des zweiten nichts mehr zu spüren war. Dazu eine zum Teil unbegründete und eine dem Buchstaben verhaftete Polemik zwischen den beiden evangelischen Kirchen im Königreich Preußen. Dadurch fühlt sich Schl. veranlaßt, das Thema der Union aufzugreifen und also bereits 1804 einen Vortrag zu entwickeln, der eine

Verbindung der beiden bisher konfessionell getrennten Kirchen in Preußen vorseht, und schon hier zeichnet sich ab, worauf Schl. den Hauptakzent legen möchte, nämlich nicht etwa organisatorische, verfassungs- oder konfessionsfragen für die Erarbeitung einer Union in den Vordergrund zu stellen sondern er läßt diese ganzen dogmatischen und konfessionalistischen Differenzen in den Hintergrund treten und hebt auf zwei Momente als für die Einheit der Kirche in Preußen zureichend ab, nämlich auf der einen Seite die Abendmahlsgemeinschaft, die unterschiedslos Abendmahlsgemeinschaft aller Mitglieder der beiden evangelischen Kirchen in Preußen und zum andern, daß die Geistlichen nicht mehr nach konfessionellen Unterschieden ihre Bestimmung erfahren sollen, sondern daß da, wenn ich so sagen darf, ein freier Verkehr zwischen lutherischen und reformierten Predigern in den verschiedensten Gemeinden des Landes statt haben kann. Seine Intention geht dabei in die Richtung, daß in der Anbindung der Kirchenthümer bisher an die überlieferten Konfessionen und Bekenntnisschriften, vor allen Dingen in den Kreisen der Lutheraner eher eine Eröffnung des religiösen Gefühls erfolgte als daß es zu einer echten Bewegung gekommen sei. Und die Anbindung an die Konfession erweist sich nach seinen Erfahrungen in Stolp eher als förderlich dem Verfall der Religion als ihrer Aufrechterhaltung und Wiederbelebung. Und deswegen hat er auf eine stärkere Beteiligung aller Gemeinden und eine engere Verbindung ihrer einzelnen Teile abgestellt, weil er von einer solchen Vertiefung der lebendigen Einheit, des lebendigen Zusammenwirkens und Zusammenlebens sich einen stärkeren fruchtbareren Einfluß auf die Entwicklung des evangelischen Kirchentums und evangelischen Glaubens erhofft als es in der Getrenntheit und Rivalität bisher stattgefunden hat. Diese Schrift von Schl. ist dann auch durchaus in den maßgeblichen Kreisen, auch am Hof, sehr ernst genommen worden und hat dazu beigetragen, daß Schl. wohl auch eine Berufung nach Halle bekommen hat, in einer Zeit, in der er sich schon entschlossen hatte, die Berufung nach Würzburg anzunehmen. Auf Eingreifen dann des Königs ist ihm diese Professur in Halle eröffnet worden. Schl. selbst hat diese Berufung empfunden als einen ersten Schritt in Realisierung des eignen Programms. Denn er als Reformierter kam hier an eine dezidiert lutherische Fakultät und das war das Zeichen gleichermaßen des Bglms der Union auf dem Gebiet der akademischen Theologie.

Die Teilnahme an dem Leben der Kirchen in Preußendurch Schl.

hat sich dann in den nächsten Jahren durchaus erhalten. Und als die Steinischen Reformen in Preußen nach der Katastrophe des Staates 1806 begannen, hat sich der Freiherr von Stein mit der Bitte um ein Gutachten zur Reform und zur neuen Verfassung der preußischen Kirche an Schleiermacher gewandt. Und Schl. hat dann auch einen Vorschlag in Grundzügen jedenfalls entwickelt, wie er sich eine neue Verfassung der evangelischen Kirche in Preußen denken könnte und vorstellt. Und er hat dabei schon in der Gläuterung dieses Entwurfs erkennen lassen, daß ihm in der Tat so etwas wie ein Aufbau von den Grundlagen der einzelnen Lokalgemeinden her vorgeschwebt hat. Er beginnt in dem ersten Abschnitt über die Gemeinden, über die Einzelgemeinden zu handeln, im zweiten Abschnitt über die Synoden, im dritten Abschnitt über Bischöfe und Kapitel, und im letzten Abschnitt, recht zurückhaltend, über die Oberaufsicht des Staates in Sachen des Kirchenwesens. Dabei ist unverkennbar wie ihm vorschwebt eine möglichst starke Reduktion des staatlichen Einflusses auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens. Und diese Intention hat Schl. nun nicht etwa gemacht, wie man nun glauben könnte, aus romantischem Überschwang, sondern was ihm als musterhaft offenkundig vorschwebte, war, daß durch eine solche Organisation die besten friedrichianischen Traditionen des preußischen Kirchenwesens erneuert werden sollte. Schl. hat keineswegs mit Verachtung auf den hohen Bildungsstand der evangelischen Pastoren z. Zt. von Friedrich II zurückgeblickt, sondern hat dies als eine muster gültige Verbindung und als einen hochgradigen Anbahnungswert für einen tatsächlichen Kulturerfordernissen entsprechende kirchliche Verfassung erachtet. Seine Meinung war, daß in jener Zeit die evangelischen Gemeinden in Preußen auf die beste, dem Zeitgeist wie auch der christlichen Tradition entsprechende Weise mit den Krüften und Stärkungen versehen wurde, die für eine religiöse Gemeinschaft nun einmal unentbehrlich sind, eine starke Volksseele der Pastoren und eine Freiheit und Liberalität gegenüber der Tradition ohne die kirchliches Leben nach Auffassung Schl. nicht gedulden kann. Denn jede Anbindung der kirchlichen Gegenwart an die Vergangenheit, die dann zum Gesetz dieser Gegenwart wird, ist von ihm zu allen Zeiten, in der Frühzeit nicht anders als in der Spätzeit empfunden worden als ein tödendes Gesetz für jegliche Frömmigkeit und wirkliche fromme Gemeinschaftsbildung. Diese Liberalität zu erhalten war sein Hauptinteresse, gerade in einer Situation

die einen Umbruch im gesamten Staatswesen herbeiführen sollte und mit einer starken Tendenz ausgestattet war, diese Unternehmung, diese preußische Reform unter Stein mit einer starken Tendenz zur Selbstverwaltung der unteren Gemeinschafts- und sozialen Ebenen, also die kommunale Selbstverwaltung der Städte, die in dem Reformplan Steins vorgesehen war, die sollte gewissermaßen komplettiert werden. Auf der Ebene der kirchlichen Organisation durch eine solche liberalisierte Verfassung und Organisation, die einen Aufbau der Kirchen im ganzen von unten nach oben vorgesehen hat und ein Minimum von staatlicher Aufsicht nur noch wollte gelten lassen. Diese Aufsicht des Staates sollte nicht in Wegfall geraten, wohl aber auf wenige Bezüge restringiert werden, die nicht das innere Leben der Kirche betreffen, sondern in erster Linie die Beziehungen, die bestehen zwischen dieser frommen Gemeinschaft evangelischer Kirchen und den umgebenden sozialen Feldern, als da sind vor allem Staat, aber auch freie Gesellschaften, bürgerliche Gesellschaften und Wissenschaft. In diesen Bereichen hat der Staat eine rechtmäßige Oberaufsicht, zumal im geschichtlichen Leben aller dieser Sozialkörper durchaus auch Erscheinungen auftreten und Verformungen stattfinden, die das gedehliche Zusammenleben dieser verschiedenen Sozialkörper im höchsten Maße in Frage stellen. Es versteht sich keineswegs von selbst, daß zum Beispiel die Kirche in allen Zeiten eine normale, ihrem Wesen entsprechende Entwicklung nimmt, sondern es kann durchaus passieren, daß hier Entwicklungen stattfinden, die sich als dem Wesen der Kirche zuwiderlaufend, denn auch verderblich und zerstörend auswirken auf die Beziehungen des Staates und das innere Leben des Staates. Es gibt, so meint Schl., und die Geschichte lehrt es in reichem Maß, so was wie antipolitische Tendenzen, die sich in solchen Kirchenbüchern entwickeln können, und ihnen zu wehren ist das legitime Recht, dazu hat der Staat die legitime Macht, solche Phänomene einzudämmen, zu begrenzen und aus seinem Hoheitsgebiet auszuschließen. Diese frühe Tendenz Schl. geht, wenn ich es nochmal wiederholen darf, in die Richtung einer Vereinfachung der beiden Kirchentümer in Preußen mit der Absicht ein Höchstmaß an innerer Selbstständigkeit und Freiheit für diese Kirchen zu erwirken und dieses Höchstmaß an Freiheit nach außen, daß sollte durch eine gesteigerte Spontaneität im Inneren eben erwirkt werden, und dazu sollten vor allem alle Min-

derungsgründe besetzt worden.

In der Folgezeit macht sich dann allerdings eine eigentümliche Verschiebung bemerkbar. Denn in der Zeit nach diesen sog.

Feldtatskriegen tauchte auch in Preußen eine starke, in ländlichen Kreise restaurativbewegung auf, beginnend vielleicht

im Jahre 1817, als Klaus Harms seine 95 Thesen in Erneuerung eines schroffen lutherischen Konfessionalismus veröffentlichte und damit ein Signal setzte für weitere Konfessionalisierung

innerhalb des preussischen Kirchentums. Dazu wahrscheinlich noch mit begünstigt durch eine gewisse Resistenz gegenüber

der 1817 verordneten Union von Seiten des Staates, wobei ebenfalls Friedrich Wilhelm der Dritte eine maßgebliche Rolle

spielte, allerdings weniger aus einem, wenn ich so sagen darf, überhang an Autoritätsmaßnahme als vielmehr in Reaktion auf

das allzu zögernde Verhalten der Kirchenleitung, die schon längst mit dem Auftrag bedacht war, eine solche Union in

die Wege zu leiten und nicht zu stande brachte, weil alle beteiligten Parteien mehr oder weniger in ihren erstrebten

Formen und Denkwohnheiten befangen blieben und statt einem konstruktiven Plan nur mehr ihre Bedenklichkeit gegen die

Union vorzubringen wußten. Dagegen hat dann Friedrich Wilhelm der Dritte die Initiative ergriffen und 1817 aus Vollmacht

seines Subpöblikopats diese Union durchgeführt und damit auch gerade wiederum den Konfessionalismus in bestimmten Gruppen

angehört. So daß jedenfalls von diesem Jahr an in Preußen ein starkes Anwachsen von solchen partikularistisch-konfessionalistischen Bestrebungen bemerkbar ist.

Und Schleiermacher hat dann gewissermaßen, nachdem er gegenüber der alten Front, die er in Richtung des Staatskirchentum auf-

machen zu müssen glaubte, als neue Front ins Auge fassen müssen so etwas wie ein sich auf die Tradition und die Vergangen-

heit zurückberufenden Konfessionalismus. In den Jahren nach 1817 wird diese zweite Front für Schl. zunehmend wichtiger.

Und eines der wesentlichen Dokumente dafür ist die Schrift über den Wert und die blindende Macht der symbolischen Bücher,

worin er sich Küßert über die Bedeutung, die den reformatorischen Bekenntnissen in der Gegenwart zu kommt. Und dabei ist

für ihn die Unterscheidung zwischen Werk und Tat des Bekenntnisses die maßgebende und leitfadenhafte Richtschnur, indem

er nämlich auf der einen Seite eine traditionale Richtschnur und vergangenstündliche Anbindung der aktuellen Verhältnisse

in einem Kirchtumswesen an die Vergangenheit mit der Betonung,

der einseitigen Betonung des Werckcharakters überkommener

Bekanntnisse zusammenbringt. Dort wo die Bekanntnisse nur

in ihrer Verfaßtheit, in ihrer Buchstabengestalt wahrgenommen

werden und die Kirchen auf sie rückbezogen, angebunden werden,

dort ist soetwas wie die Einweisung der Kirchen aus dem Leb-

endigen der Gegenwart in das Tote der Vergangenheit der Be-

trieb, in dem Kirche begriffen ist. Wozu dann alles Mögliche

an Organisation erforderlich wird und je stärker die Anbindung

gemäß dem Buchstaben um so früher dann auch die bürokratische

Aufwendung, die zur Befriedigung dieses Interesses in Aktion

gesetzt werden muß. Im Unterschied dagegen meint Schleier-

macher, bedarf es dem Geist der Religion entsprechend, einer

Würdigung der Bekanntnisse in ihrer geschichtlichen Lebendig-

keit, und das heißt, daß sie als Tat der Väter in der Kirche

der Gegenwart erachtet, beurteilt und gewürdigt werden müssen.

Und unter diesem Aspekt meint er, kommt in ^{der Tat} den reformato-

rischen Bekanntnissen eine fundamentale Bedeutung zu. Sie

haben insofern ihren epochalen Wert, den sie auch in der Ge-

schichte der christlichen Kirchen in Europa behalten, weil

mit ihnen so etwas wie die grundlegende Formulierung der Diffe-

renz zwischen dem alten europäischen Kirchensystem deska-

tholizismus und dem neuuropäischen Kirchensystem des Pro-

testantismus formuliert worden ist. Als die Tat dieser Diffe-

renzierung oder als Dokument der Tat dieser Unterscheidung

sind diese reformatorischen Bekanntnisse hoch zu achten und

bedeuten dann auch Orientierungspunkte für die Gegenwart des

protestantischen Kirchenwesens, nicht aber in dem Sinne, daß

mit ihnen so etwas wie ein Gesetz der Selbstbestimmung für

den Protestantismus aufgerichtet wäre. Die Differenz wird

definiert, nicht aber das immanente Wesen des Protestantismus

selbst. Denn dies bedarf in jeder Gegenwart einer neuen le-

bendigen Selbstbestimmung durch diejenigen, die aus der Ge-

schichte kommend neue Geschichte des Christentums und des

Protestantismus in reinigender Gestalt zur Aufgabe gesetzt

haben. Diese Bestimmung nach der einen Seite über die symbo-

lischen Schriften in einem, man könnte sagen in einem Kampf

der um den rechten Gebrauch der symbolischen Bücher der Tra-

dition von Schl. gegen die konfessionalistische Parätel ge-

führt wurde. Er wird ergänzt durch eine Schrift, die noch-

einmal die alte Frontstellung auflösen läßt und die den

Zelfrontenkrieg, in dem Schl. begriffen ist, deutlich werden

läßt, nämlich seine Schrift über das liturgische Recht evangelischer Landesherren, worin er aufnimmt und mit der antitraditionalistischen Schrift von 1819 verbindet seine frühere Athese gegen die Bevormundung der evangelischen Kirchen durch Landesfürsten nach dem Prinzip des Episkopalismus oder dem auch des aufklärerischen Abolutismus. Schl. geht hier von dem Grundsatz aus, daß jegliche Religionsgemeinschaft, für sich betrachtet, das unbestreitbare Recht, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln, d.h. auch den Gottesdienst und seine Ordnung ohne Einmischung von Seiten des Staates selbst zu regeln. Die Frontenstellung in der Schl. diese Position bezieht, ergab sich aus dem Umstand, daß zu Beginn des Jahres 1822 von dem preußischen König eine Agende vorgelegt worden ist, die dann auch in zwei Mittelkirchen in Berlin eingeführt wurde. Und es war sicherlich der Plan, daß diese Agende über den engeren Kreis hinaus in der gesamten Landeskirche eingeführt werden sollte. Dagegen regte sich der Widerstand in der Pastorenschaft von Berlin und Schl. wurde zum Wortführer dieser kirchlichen Resistenz gegen die königlichen Versuche einer Bevormundung und einer Ausübung des liturgischen, des liturgischen Rechtes von Seiten des Hofes gegenüber der Kirche. In diesem Streit, in den Schl. verwickelt war, drangen dann die, keineswegs in seinem Sinne liegenden sehr schroffen und sehr schrillen Bewegungen und Proteste von Seiten der Lutheraner, der lutherischen Konfessionspartei, vor allen Dingen um Hengstenberg auf der einen Seite, aber auch die Lutheraner, die in der Dispora in Schlesiens Leben, vor allem auch auf ihrem überkommenen ererbten Glauben zum Bekenntnisstand Insistieren wollten und sich gegen solchen agendarischen Überlegungen des Königs zur Wehr setzten. Diese Tendenz und diese Erkenntnis, die Schl. in den zwanziger Jahren zunehmend gewann, daß sich im Kirchenwesen in Preußen nicht nur sondern auch in den umliegenden Landeskirchen sich eine kräftige restaurative Tendenz zunehmend durchzusetzen begann innerhalb der Kirche, diese Beobachtung ließ ihn fürchten, daß wahrscheinlich die Maßnahmen von Seiten des Königs über Ordnung und Organisation des Gottesdienstes und der kirchlichen Verfassung das kleinere Übel sei im Vergleich zu dem was drohen muß, wenn es am Ende zu einer Art von Machtergreifung der Konfessionalisten in den maßgebenden kirchlichen Organen und Verwaltungszentren kommt. Die Anbindung der kirchlichen Verwaltung an die Staatsverwaltung, die Anbindung also

der Kirchenleitung in die Ministerien bis hin zur Verselbständigung des Ministeriums für Kultus und Erziehung im Jahre 1817 unter dem damaligen Minister von Altenstein hat ebenfalls den Effekt in der Folge gehabt, daß eine parallel zur Ministerialbürokratie aufgebaute Klerikale Bürokratie sich entwickelte unter dem Titel der Konsistorialverfassung, was bedeutet, daß parallel zu den zivilen Verwaltungsbehörden eine kirchliche Verwaltungsbehörde organisiert wurde, die ebenfalls in einem gewissen Imidiatverhältnis zu dem Fürsten stand, nun freilich nicht zu dem der politischen Spitze des Landes, nur insofern er zugleich das landesherrliche Kirchenregiment auszuüben hatte. Diese Verselbständigung der kirchlichen Verwaltung gegenüber der staatlichen hat eine enorme Stärkung dieses Administrationzweiges zur Folge gehabt und eine weitgehende Autonomie auch in den Entscheidungen, die von diesem evangelischen Oberkirchenrat, daß war dann der Name unter den diese Organisation gestellt war, daß eine weitgehende Autonomie bestand und so etwas wie ein geistlicher Despotismus im Sinne Schl. die nächste Gefahr war, die drohen mußte, nach dem der Cäsaropapismus der Vergangenheit längst angehörte, das heißt, die staatliche Bevormundung der Kirche. Es droht also jetzt im Augenblick, das war die Besorgnis Schl., so etwas wie die totale Ghettolisierung des Kirchenwesens durch eine überstarke zentrale Administration, ohne daß dabei noch von der Spitze, dh. von dem König selbst maßgebende Veränderungen zu erwarten sind. Deshalb war seine Meinung, es müsse jetzt in dieser Situation sozusagen der Kurs geändert werden und aus der Polemik und aus dem Widerstand gegen die Maßnahmen von Seiten des Staates, von Seiten des Königs hat er die andere Frontstellung höher gewichtet und stärker betont, und sich deshalb, was ihm dann Übel genommen wurde, zu einer Art von Konzilianten Vergleichung zwischen den Bemühungen des Königs auf der einen Seite und seine eigenen Vorstellungen, was die Kirchenreform anbelangt auf der anderen Seite bewegen lassen. Er hat, nachdem von Seiten des Königs gewisse Änderungen in der Agende noch vorgenommen worden sind, diesen Vorschlägen zugestimmt, sie gebilligt und ist damit aus der Front der Opponenten gegenüber königliche Aktion, der Durchsetzung der Agende, ausgesichert. Man hat ihm dies als eine Inkonzsequenz vorgeworfen, ich glaube zu Unrecht, wenn man eben bedenkt, daß in jener Situation in den zwanziger Jahren zunehmend und von ihm mit zunehmender Sorge auch beobachtet, sich eben diese

traditionellistische Selbstverwaltung, diese restaurative Kirchenpolitik in Preußen in einem gefährlichen Sinne bemerkbar macht, die mit Rückkoppelung und mit einer Art von kalter Liquidierung der Unionsbemühungen seit den späten Jahren des zweiten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts, seit 1817 waren die Unionsbestrebungen im Gange, seit 1817 waren aber auch diese Widerstände der lutherischen Theologen gewachsen und es kam in den zwanziger Jahren die große Gefahr einer Re-Konfessionalisierung Preußens in den Blick und dies hielt er für den Tod echter Frömmigkeit, echten Glaubens. Und deshalb war ihm der König das kleinere Übel gegenüber dem evangelischen Oberkirchenrat in Berlin und denen, die die entscheidenden behördlichen Maßnahmen zu treffen hatten. Aus diesem Grund, glaube ich, wird man auch zu verstehen haben, daß Schl. den Widerstand gegen die königliche Agenda aufgab und dafür votierte, daß sie durchaus eingeführt wird, mit der Möglichkeit in den einzelnen Bereichen der Gemeinden eine weitgehende Interpretation all dessen, was sie an liturgischen Vorschriften im Detail enthalten hat. Auch was das apostolische Glaubensbekenntnis anlangt und was gewisse Gebete und Bekenntnisformeln anlangt, die in der Agenda enthalten waren, und die sehr traditionell formuliert waren, Friedrich Wilhelm III hatte eine ausgesprochene Vorliebe für die Formulierungen der alten Kirche, die dann auch im reichlichen Maß aufgenommen wurde in seinem Agendarischen Entwurf. Schl hat eine Kommentierung dazu vorgelegt die ganz und gar in dem liberalen Sinn des freien Geistes seiner eigenen Dogmatik gehalten war und rechnete mit der Möglichkeit dieser liberalen Interpretation in den einzelnen Gemeinden, aufgrund der Selbstständigkeit, die er ihnen in einer synodalverfaßten Kirche meinte zugestehen zu können.

Dieser Satz hat schließlich seinen letzten Ausdruck darin gefunden, diesen, wenn ich so sagen darf, diese Kompromißlösung im Schl. Sinn, daß er auf der einen Seite als Schutz gewissermaßen gegen die Re-konfessionalisierung das konsistoriale System des Staates anerkannte, aber auf der anderen Seite eine kräftige Entwicklung einer synodalen Struktur von den Lokalgemeinden her ins Auge faßte und die letzten Empfehlungen von ihm in den berühmten Augustana-Vorträgen im Jahre 1830 laufen in der Tat auf so etwas hinaus wie eine Synthese der synodalen und konsistorialen Organisation der preussischen evangelischen Landeskirche, wobei er sich auf der einen Seite vergewissern

und sicher stellen wollte, da uneingeschränkte Freiheit der einzelnen Gemeinden, das sollte gewährleistet werden durch die Synodalverfassung, durch die Lokalgemeinden hin über Kirchenkreise und Provinzen hin, und auf der anderen Seite so etwas wie die Neutralisierung von Seiten des Staates und der Konsistorialverfassung, wodurch einer allzu starken dogmatischen Einflußnahme auf die kirchliche Gestaltung abgewehrt werden könnte. Diese Synthesaus antikonfessionalistischer Wahrheitsfrömmigkeit ist so etwas wie das Modell auf das Schl. hinsteuert. Dabei hat er freilich einer Entwicklung auch Vorschub geleistet, die gerade dann in Preußen sich sehr stark durchgesetzt hat, vor allen Dingen in den alten Provinzen Preußens und bei erheblichem Widerstand in den sog. Rheinprovinzen, Rheinland und Westfalen, wo man mit der alt-preussischen Konsistorialverfassung nicht sehr anfangen konnte und wollte und deshalb auf der ablehnungsbilligsten Synodalverfassung als der allein rechtmäßigen insistierte. Was dann etwa in Wuppertal den Pastor Krummacher zu heftigen Widerstand und heftigen Attacken gegen die berlinische Restauration veranlaßte.

Schl. hat mit seinen Drohungen und seiner Intention einer Entwicklung Vorschub geleistet, die am Ende sich doch wiederum als gegenseitlich seiner Idee der freien Gemeinde erwiesen hat. Sofern er nämlich bei diesen Bemühungen um eine Synodalverfassung zum Teil in historischer Reminiszenz anknuftete an den reformierten Typus der Pastoral-synode, daß nämlich die Pastoren die Synode bilden und diese Pastoren der Synode nur zum Teil ergänzt werden durch Laien, die dann allerdings in der Minderzahl sind, so daß bei dieser Struktur es unvermeidlich war, daß am Ende die Kirche den Weg einer Amts- und Pastorenkirche ging, daß etwas, was durchaus wiederum als Modell aufgenommen werden konnte von denen, denen Schl. entgegenwirken wollte. Die unabsichtlich bewirkte Amtskirche Schl. und die mit Methode verfolgte Pastorenkirche der Gegenpartei laufen am Ende in dieselbe Bahn und das macht die Bemühungen Schl., also seine strategischen Unternehmungen so außerordentlich widersprüchlich und ambivalent und verleiht seinem ganzen Bemühen einen Hauch von Tragikomik, daß er mit bestem Willen und bester Absicht genau das Geschäft derer betreibt von denen er meißt, mit seinen Unternehmungen widerstreben zu können und zu müssen. Bei alledem, auch bei diesem negativen

Ergebnis, bei dieser Erfolglosigkeit wenn man so sagen will, darf und kann man nicht übersehen, daß die Grundvorstellung von der Schl. ausging bei seinen Bemühungen, sowohl bei seinen Bemühungen um die Union als auch bei den späteren Reorganisationsbemühungen des Kirchenwesens überhaupt, daß ihm dabei als eine Grundvoraussetzung vorzuschwebte, was, wie ich meine für den Kirchenbegriff des Protestantismus schlechtdings unverzichtbar ist, daß nämlich hier eine Verhältnissbestimmung derer stattfindet muß, die in der Kirche versammelt sind, die nicht nach dem Prinzip der Herrschaft von oben nach unten geordnet werden kann. Ein solches Herrschaftsprinzip, das noch mit der Tendenz zur Veralgemeinerung versehen sein Geschäft betreiben muß, ist, so meint Schl., mit dem Wesensverständnis der protestantischen Kirche nicht vereinbar, da hier gerade die Kirche in keinem Falle den Charakter einer übergeordneten, einer dem Einzelnen vorgeordneten Autorität in Anspruch nehmen kann, die absolut gültig wär. Es kann unmöglich die Verbindlichkeit einer kirchlichen Entscheidung für das Gewissen des Einzelnen den Rang einer unbedingten Vorschrift, eines unbedingten Dogma, eines Gesetzes haben. Wo dies versucht wird, so meint Schl. wird gerade das Wesen des protestantischen Glaubens, der protestantischen Frömmigkeit verkannt und in dieser protestantischen Frömmigkeit das Wesen der Religion selber verkannt. Denn dann werden Strukturen in der Kirche realisiert, die nicht ihr eigentümlich, ihrem Wesen entsprechend sind, sondern die er nach seinem systematischen Urteil als in den anderen Bereich des politischen Gemeinwesens, des Staates, gehörig beurteilen muß und feststellen muß, das wäre der zweite Teil, seine strategischen Empfehlungen und auch Bemühungen fundiert sind in einem systematischen Urteil von Kirche und Staat, ein systematisches Urteil, das in sich vereinigt die Erkenntnis einer gewissen strukturellen Ähnlichkeit sowohl zwischen Kirche und Staat, bei einer starken und unüberbrückbaren funktionalen Verschiedenheit beider Größen. Die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Kirche und Staat, die kann Schl. sehr wohl bezeichnen und auch festmachen, zum einen aus dem Grundverhältnis, das sich ergibt, wo immer Menschen in vorgemeinschafteter Form zusammenleben, daß nämlich hier das Verhältnis zwischen der Gemeinschaft im ganzen und den Einzelnen als den Gliedern der Gemeinde, daß dieses Verhältnis ein durchaus zweiseitiges ist, insofern diese Beziehung zum einen von maßgebender Bedeutung

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

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

nur, indem er auf diesen Gegensatz verzichtet als ein Konstitutivum seiner selbst, kann seine Gesetzgebung eine schlechthinig allgemeine sein sie bezieht sich nämlich auf dasjenige, was in der Tat das Menschliche des Menschen in jeder Beziehung ausmacht und nur in dem Maß, in dem diese Allgemeinheit sichergestellt ist, die Allgemeinheit seiner Gesetzgebung kann auch dieses Gesetz mit dem Charakter des Zwangs auferlegt werden. Wohingegen dort/wo das Gottesbewußtsein als das vorherrschende in Rechnung zu stellen ist, nur darauf kann sich die Kirche in ihrem Zusammenleben beziehen, jegliche Möglichkeit einer Erzwingung dieser Konstellation ausgeschlossen ist. Denn daß es zu einem solchem Vorherrschenden, solch einem Vorwalten des frommen Selbstbewußtseins gegenüber dem weltlichen, dem profanen kommt, dies wird gerade in der Kirche verstanden als dasjenige, was unerschwinglich ist aus den eigenen natürlichen Kräfte eines jeden Menschen, was gerade nur als das Werk der Gnade vorzuziehen wird. Unter dieser Voraussetzung muß die Kirche auf dem Prinzip schlechthiniger Freiwilligkeit der Individuen, die ihr angehören, insistieren. Insofern muß in ihr das Prinzip der individuellen Bildung zur Frömmigkeit das maßgebende sein und kann das gesetzgebend allgemeine Element, das im Staat das vorherrschende ist, nur ein Randphänomen sein, das gelegentlich zur Abgrenzung erscheint, niemals aber als konstitutiv in Betracht gezogen werden kann. Die allgemeine Gesetzgebung, die für den Staat konstitutiv ist, kann in der Kirche allenfalls nur eine periphere regulative Funktion ausüben. Und diese Differenz ist als funktionaler Unterschied der vorgeordneten und der überlegene gegenüber allen, was an strukturellen Ähnlichkeiten herausgestellt werden kann. Diese strukturellen Ähnlichkeiten geben im Sinne Schl. bestenfalls so etwas wie Gesichtspunkte des Vergleichs ab, des Vergleichs, dessen Skopus gerade auf die Herausarbeitung des prägnanten Unterschieds zwischen Staat und Kirche hinausläuft. Und die Wechselwirkung mit der Schl. zwischen beiden rechnet, kann nur am Ende darin gesehen werden, daß durch die kirchliche Betrachtung des Staates neben der Kräftigung des Momentes der Individualität aller in einem Staat zusammengehörender Bürger das andere Anliegen der Kirche aus ihrem eigensten Antrieb zu sein hat und auch sein kann, daß sie den Staat, wo immer er gewissermaßen in der Partikularität, in der Beschränktheit hängen bleibt, ihm Impulse

zu vermitteln vermag, nämlich durch die einzelnen Bürger des Staates, und nur dieses Verhältnis kommt für Schl. in Betracht, nicht die Kirche als Institution steht dem Staat als Institution gegenüber, sondern wo das Christentum eine Beziehung zum Staat nimmt, ist immer der einzelne Christ im Verhältnis zum Staat, niemals die Kirche bei Schl. Die Bedeutung, die die Kirche dann durch die individuelle Einflusnahme ausübt, ist das/wo der Staat sich darin verfestigt, Nationalstaat zu werden und zu bleiben und diese seine Eigenart zum Gesetz seines geizen Verhaltens zu machen, daß da als Gegenkraft wirksam werden kann sehrwohl die in der Kirche mächtige Tendenz zur Universalität, zur menschheitlichen Verfassung ihres Endzustandes. Der Staat könnte sich gewissermaßen seiner Organisation nach dabei beruhigen, nicht ein Menschheitsstaat zu werden, sondern ein Nationalstaat bis ans Ende zubleiben in nationaler Konkurrenz mit anderen Staaten. Dies steckt durchaus der Möglichkeit nach im Staate drin, er begibt sich dabei nicht in einen Widerspruch zu seinem Aufbau prinzip, wenn er Nationalstaat bleibt. Dagegen meint Schl. ist es der Kirche schlechterdings unmöglich in einem so begrenzt regional oder populäristisch begrenzten Bereich sich zu stabilisieren. Der christlichen Kirche ist die Tendenz zur Universalität schlechterdings wesentlich einwohnend. Und insofern ist von dieser Kirche auch etwas zu erhoffen in Richtung einer Überwindung bornierter Nationalität, ohne daß dies eine direkte Einflusnahme ist. In dem Maß gewissermaßen, in dem der christliche Geist die Bürger eines Staates als Individuen zu erfüllen vermag, können auch diese Individuen den Geist des Staates dahin bewegen, daß er seine Organisation nicht unter die begrenzten Bedingungen nationaler Eigenschaften oder nationaler Interessen stellt, sondern der Idee des Rechtes universal zur Geltung verhilft. Dies wäre der Aspekt der Vollendung der Verbindung von Staat Kirche und der Zusammenordnung von Staat und Kirche. Damit wird aber für Schl. schon in den Blick gerückt, daß im Grunde eine isolierte Behandlung des Problems von Staat und Kirche kaum recht möglich und denkbar ist, wenn ausgeklammert bleiben all die übrigen Sozialfunktionen, die anderen Organisationen zusammenzutreten, in den Organisationsformen der freien Gesellschaft, der bürgerlichen Gesellschaft oder der Wissenschaft. Dies macht das Thema der zweiten Überlegung aus, die ihm wesentlich ist, nämlich wie spielen im Sinne Schl.

Christentum und Kultur, wo die Kultur der Inbegriff aller Vergesellschaftungsweisen ist, wie also spielen Christentum und Kultur in seinem Verhältnis zusammen, so daß in diesem Verhältnis eingebettet ist diese untergeordnete und dennoch so eminent wichtige Verhältnis von Kirche und Staat. Zum Thema Christentum und Kultur in der Geschichtsperspektive Schl. möchte ich dann - mit Unterlagen ausgestattet, das nächste Mal Ihnen noch einiges sagen.

In der letzten Stunde hat sich abgehoben auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat als ein eminent prekäreres Verhältnis, mindestens für den deutschen Protestantismus und für Schl. Im damaligen preußischen Staat nicht weniger. Seine Tendenz bei der Bestimmung dieses Verhältnisses in theoretischer wie auch in kirchenpolitischer Hinsicht ist unzweifelhaft die Tendenz zu einer steigenden, zu einer größeren Unabhängigkeit in der Kirche von der politischen Bevormundung durch den Staat. Und hier soll ein gewisses Höchstmaß an Selbstständigkeit erreicht werden im Rahmen dessen, was sich historisch wirklich auch konkreter lässt. Man kann nicht ein absolutes Ziel mit einem einzigen Sprung erreichen. Der Grundsatz, daß die Natur keine Sprünge macht, ist eben ein Satz der für Schl. auch in der Geschichte seine Wahrheit hat. Charakteristisch freilich ist, daß diese Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, und zwar vorzüglich auf der Ebene der einzelnen Gemeinden im Sinne Schl./primär bedeutet eine weitgehende Unabhängigkeit der Pastoren von den kirchlichen Behörden und den kirchlichen Oberen. Und dabei schwebt ihm zweifellos noch vor die Situation, die entstanden ist durch die außerordentlich liberale Religionspolitik aus der Zeit Friedrichs des Zweiten. Und diese Religionspolitik hatte dann zur Konsequenz, daß eine enorme Individualisierung der einzelnen Gemeinden in Preußen stattfand. Es gab etwa 130 reformierte Gemeinden in Preußen, aber 30 verschiedene Gesangbücher in diesen 130 Gemeinden. Das war auf der einen Seite etwas erfreuliches in der Hinsicht des Reichturns und der Vielfalt auf der anderen Seite trug es aber nicht gerade zur Kommunikation bei und führte vielmehr dazu, daß sich die Pastoren zu echten Parrherrn entwickelten. Das waren keine ministeriell verbl, sondern dominus, ein dominus seiner Gemeinde. Und dennoch war Schl. der Auffassung, daß es in einem eminenten Sinne in dieser Verfaßtheit der Kirchenleitung ankomen, der sogn. klerikalen Schicht in der Kirche, den vorgehobenen Personen im Stand der Pastoren, diese Freiheit im vorzüglichen Maße zu erkennen. Denn bei dieser Berufsschicht ist eine starke Beteiligung auch noch außerhalb der Religion an den Kultur-faktoren gegeben. Für den Pastor ist die wissenschaftliche Bildung ein unerlässliches Element. Und Schl. ist der Meinung daß die Kultur als das Zusammenspiel sehr verschiedener Kräfte nicht funktionieren kann, wenn es nicht so etwas wie einen

327

Stoffwechsel gibt in den verschiedenen Provinzen und Regionen dieser komplexen Kultur die das zusammengesetzt ist aus Staat, Kirche, Wirtschaft und Wissenschaft. Und diese Beziehung zwischen Kirche und Wissenschaft ist etwas was Schl. in der Tat außerordentlich am Herzen liegt. Und das kommt erst recht zu Tage, nach dem die Vorherrschaft des Staates im kirchlichen Leben für ihn zu einer Gefahr zweiter Ordnung herabgesunken ist, angesichts einer ganz neuen Bewegung, die sich spätestens in den zwanziger Jahren für ihn als eminent bedrohlich in den Vordergrund schub, nämlich diese Neopietistische, diese Erweckungsbewegung, die mit einem mehr starcken dogmatischen Anspruch auftrat und charakterisiert war durch eine radikale Ablehnung all dessen, was als wissenschaftliche Forschung bisher noch für das Theologiestudium und die Ausübung dieses Berufs von Relevanz gewesen ist. Eine dezidierte Wissenschaftsfremdlichkeit war das, was Schl. spürte und was ihn auch von diesen Kreisen in Berlin fernhielt. Zu einzelnen Vertretern dieser Bewegung unterhielt er persönlich durchaus gute Beziehungen, seine Frau schickte er regelmäßig zu dem Prediger Hermes in die Gertraud-Kirche, also nicht in die Dreifaltigkeitskirche, wo er predigte. Aber Hermes war offenbar auch von kollegialer Natur im Unterschied zu dem Pfarrer Jaencke, der in der Bethlehemskirche durchaus gegen den ketzerischen Schl. in der Dreifaltigkeitskirche predigen konnte und seine Zuhörer warnen konnte, in diese Kirche zum Gottesdienst zu gehen. Die Position war hier von einer kräftigen Militanz auf der einen Seite und einer Friedfertigkeit auf der anderen Seite. Ungesetzt dieses Unterschieds ist das Mißtrauen gegen das, was Wissenschaft ist, in diesen Kreisen eminent groß. Und Schl. sieht genau in dieser Aversion gegen wissenschaftliche Forschung die größere Gefährdung des kirchlichen Lebens als eine Einflüßnahme von Seiten des Staates. Deshalb kann es sich dann auch zunächst mit den staatlichen Reformbestrebungen des Kirchenwesens arrangieren, um diese andere Gefahr, die er heraufzulehen sieht, abzuwehren. In diesem Zusammenhang, meine ich, wird bei Schl. etwas deutlich, was in der Konkreten seiner Theorie auf die spezifischen Verhältnisse in einer Disparität zu dem, was er in der Idee der Kultur meint fassen zu können, nämlich eine totale, völlige Ausgewogenheit der verschiedenen in ein und derselben Kultur zusammenwirkenden Potenzen. Wenn wir einmal

328

diese vier Hauptkräfte, die er in seinem Kultur und Gesellschaftsbegriff zusammenfaßt, mit den Begriffen Staat, und ich möchte jetzt den Begriff "freie Gesellschaft" mit Wirtschaft wiedergeben, Ökonomie. Denn es geht dabei um Eigentum und Besitz und dem Umgang mit demselben. Wenn also Staat, Wirtschaft, Wissenschaft und Kirche die vier Grundkräfte der menschlichen Gesellschaft sind, so war seine Auffassung, daß diese vier Kräfte in völliger Parität ein gemeinsames Ziel verfolgen, nämlich die Vervollkommenung, die Vollendung jeder Besonderheit in diesen Potenzen und daß es darüber nicht zu einem lebensgefährlichen Konflikt, nicht zu einer bedrohlichen Kollision kommen muß, sondern der Natur dieser Kräfte ist es eigen, daß sie auf der einen Seite Kooperationsfähigkeit und auf der anderen Seite nicht in die Notwendigkeit geraten, miteinander zu kollidieren. In der historischen Wirklichkeit sieht das nun freilich anders aus: die erste Begegnung, die ihm dabei eine veränderte Stellungnahme auftrug, war auf der einen Seite und zunächst im abgeschwächten Maße, die Bevormundung der Kirche durch den Staat, vor allem aber diese Tendenz zu einer gewissen klerikalen dogmatischen Verhärtung eheor bestimmten Partei innerhalb des Kirchenwesens selbst. Hier fürchtete Schl. so etwas wie einen Abbruch der Beziehungen von Seiten der Kirche und der Religion gegenüber den übrigen Kräften, die an der Gestaltung der Kulturgesellschaft mitwirken. Diese Kreise verweigerten buchstäblich die Kommunikation, und diese Verweigerung ist so etwas ähnliches wie das sich Ablösen von den Lebenskräften des Gesamtlebens überhaupt. Und hier meint Schl. muß die Kirche und muß die Theologie kräftig gegensteuern. Das Bild, das er gebraucht ist daß, wenn er, so meint er, so sei er von Natur aus veranlagt, wenn er merkt, daß in den Schichten, in denen er mit anderen sitzt, die eine Seite ungleichmäßig belastet werde, daß er dann die Neigung habe, mit allen Kräften auf die andere Seite zu springen, um es wieder auszubalancieren. Das bedeutet dann auch Entgegensetzungen und unter Umständen auch Konflikte, nicht aus Lust an dem Streit und Lust an der Polemik, sondern genau um sozuzuregen das Schiff auf Kurs zu halten und nicht aus dem Ruder laufenzulassen, geschweige denn kentern zulassen. In diesem Bestreben aber hat Schl. zunehmend die Komponente der Wissenschaft als etwas für die Kirche und den christlichen Glauben unerlässlich notwendiges und in den Vordergrund gestellt, so daß mit seinen Interessen an der Förderung christlicher

Frühmigkeit in dem neuzeitlichen Gesellschaftswesen einhergeht eine mindestens ebenso große Interessiertheit an der Kooperation zwischen Kirche und Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Element, das zu den Lebensbedingungen einer modernen Religionsgemeinschaft wie dem Christentum unerlässlich hinzugehört. Diese Betonung, wird man sagen müssen, entspricht nicht völlig dem Prinzip einer völlig ausgewogenen Struktur der verschiedenen Gesellschaftskräfte, sondern hier legt Schl. unzweideutig ein sehr hohes Maß an Bedeutung auf die Wissenschaft als zum Beispiel auf die freie Gesellschaft oder auch sogar was den Staat anlangt. Im Gegenteil, Schl. ist sogar geneigt, um der Wissenschaftsfeldlichkeit in Kreisen des Kirchenwesens entgegenzutreten zu können, die Allianz der Kirchen mit dem Staat zu befrworten, unrechtet der Ausgangsposition: des Strebens nach größerer Selbstständigkeit. Die Bedrohung der Wissenschaft ist lebensgefährlicher für die Kirche als eine gewisse Vormundschaft und Oberaufsicht von Seiten des Staates. Deshalb befrwortet er eher eine Allianz der Kirche mit dem Staat als daß er die Wissenschaftsfeldlichkeit eine bestimmende Größe im kirchlichen Wesen sein läßt. Und dennoch ist Schl. auf der anderen Seite, und das ist der Punkt, den wir jetzt noch zu betrachten haben, ist Schl. sehr wohl hellwach zu erkennen, daß diese Beziehung alles andere als problemlos ist. Im Gegenteil, Schl. meint, daß eine Zeit bevorsteht, in der es für das Christentum um eine erneute außerordentlich ernsthafte Auseinandersetzung gehen wird mit den neuaufrkommenden Wissenschaften. Er spürt offenbar im Jahre 1829 bereits, daß der Wind sich gedreht hat. Nicht mehr die spekulativen Entwürfe des deutschen Idealismus werden die wissenschaftliche Diskussion beherrschen, sondern daß eine andere Art von Wissenschaft im Vormarsch begriffen ist und dabei ist, die dominierende Rolle überhaupt zu spielen. Der Stimmungswechsel ist frappant. 1799 als er seine Reden schrieb, schrieb er sie nämlich in der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Neuzeit einer religiösen Bille. Und so wurde er auch verstanden von seinen Freunden, Novalls begrüßte in ihm gewissermaßen den Propheten der neuen Religiosität. 1829 steht er nicht eine Bille des religiösen Lebens voraus, sondern eine eminent ernsthafte schwerwiegende Krise der Religion des Christentums. Eine Krisis, wie sie, so meint er, der Kirche von seiten der Wissenschaft bisher noch gar nicht beschleden worden ist. Die Streitigkeiten der Aufklärungsphilosophie gegen das Christentum

waren im Vergleich dazu harmlos. Denn diese Gegensätze der Aufklärungszelt des 18. Jahrhunderts waren eher philosophische Dogmen, die gegen die kirchliche Lehre gesetzt wurden, als daß diese Positionen den Anspruch auf allgemeine Wissenschaftlichkeit mit Ernst erheben konnten.

Im 19. Jahrhundert - zu Beginn des zweiten Drittels - steht Schleiermacher dagegen eine sich bereits konsolidierende Naturwissenschaft heraufzulehnen, die in den nächsten Jahrzehnten jedenfalls das Christentum mit großem Nachdruck und großer Ernsthaftigkeit auf die Probe stellen wird, inwieweit es fähig und in der Lage ist, sich gewandelten geschichtlichen Bedingungen auch noch entsprechend umzugestalten. Ist das Christentum und ist die evangelische Christenheit noch in der Lage und lebendig genug, um seine eigene Erscheinung - seine eigene geschichtliche Erscheinung - umzubilden, wenn sich die äußeren Bedingungen und Verhältnisse geändert haben. Der Punkt, von dem diese Infragestellung nach Schleiermachers Verständnis ausgeht, ist die empirische Naturwissenschaft von 1829. Er selbst hatte die Theologie begründet und fundiert in der spekulativen Ethik in klarer Unterscheidung von der Physik. In der Zwischenzeit ist offenbar in diesem Lebensalter Schleiermachers diese saubere Unterscheidung zwischen einer Grundwissenschaft der Ethik und einer Grundwissenschaft der Physik - mit entsprechenden empirischen Begleitwissenschaften - dahingefallen, Gewissermaßen außer Kraft gesetzt worden und die empirische Naturwissenschaft setzt sich durch und nimmt keine Rücksicht auf philosophische Begrenzungen und philosophische Definitionen. Und von dieser Naturwissenschaft steht Schleiermacher auch eine Tendenz ausgehen auf so etwas wie die Ausbildung einer allgemeinen Weltanschauung. Diese Tendenz steckt offenbar in den Naturwissenschaften drin und weniger von diesen Wissenschaften in ihrer konkreten Ausübung fürchtet er die Problematik, als vielmehr von den weltanschaulichen Folgewirkungen, die von den Naturwissenschaften ausgehen; und um ihnen zu begegnen, muß das Christentum, muß das evangelische Christentum, speziell in eine präzisere, in eine vernünftige Auseinandersetzung mit diesen neuen Wissenschaften eintreten, denn dieses evangelische Christentum kann nicht, wie der römische Katholizismus, mit äußeren Verwaltungsmaßnahmen gegen all diejenigen vorgehen, die sich nicht mit einem zum höchsten verpflichtenden Prinzip erhobenen Satz der Kirchenlehre einverstanden wissen. Mag es mit dem Selbstverständnis der römischen Kirche vereinbar sein, diejenigen, die im Widerspruch zu seiner Lehre

stehen, von sich auszuscheiden in dem Binnenraum ein absolut geltendes kirchliches Dogma aufzurichten, so ist dieses Verfahren für das evangelische Christentum schlechterdings ausgeschlossen. Das bedeutet aber, daß sich das evangelische Christentum auch nicht in einen windgeschüttelten Raum zurückziehen kann, sondern diesem Christentum blüht der Wind der Geschichte ins Gesicht und das heißt: es ist zu einer permanenten Revision seiner Lehrsätze genötigt. Und Schleiermacher meint, daß man bereits zu seiner Zeit ausmachen könne, wo eine neue Klärung herbeigeführt werden muß. Es ist für ihn vom evangelischen Christentum gefordert, daß es sein Verständnis von Schöpfung von Grund auf neu bedenkt und daß es dabei sich freimacht von Vorstellungen, die zwar in der Vergangenheit mit dem Erkenntnisstreben der menschlichen Vernunft in Übereinstimmung war, mittlerweile aber von diesem menschlichen, vernünftigen Erkenntnisstreben überholt und auf eine neue Ebene geführt worden sind. Es muß deshalb auch das Bestreben des christlichen Glaubens, der christlichen Frömmigkeit sein, diese überholten und überlebten Vorstellungen hinter sich zu lassen und sich nicht in die Gefangenenschaft von Traditionen zu begeben, die ihm das freie Selbstgestalten zunehmend verwehren. Der Begriff des Wunders ist ein Begriff, der in der überkommenen Form notwendigerweise nach Schleiermachers Verständnis in Widerspruch zur wissenschaftlichen Forschung, zur wissenschaftlichen Erkenntnis gerät und in diesem Widerspruch nicht bestehen kann. Und so, wie diese Kategorie der Schöpfung als überholt gedacht werden muß, so muß auch die Kategorie des Wunders als nicht mehr mit dem geistig-neuen Wissenschaft vereinbar festgestellt werden. Das bezieht sich vor allem auf die Geschichte des Erlösers, die Geschichte der göttlichen Offenbarung in der Gestalt des Erlösers, denn hier ist die Überlieferung von der Art, daß eine vernichtende Alternative sich aufzutum scheint, sofern nämlich auf der einen Seite die Möglichkeit sich eröffnet, die überkommenen Berichte der Evangelien an dem geltenden Kanon historischer Tatsächlichkeit zu messen und dann fast pauschal feststellen zu müssen, daß diese evangelischen Berichte allesamt in das Reich der Fabeln gehören, so daß das Christentum in die Verlegenheit gerät, daß es nicht etwas aus dem Wesen Gottes Gewordenes sei, sondern daß es aus dem Nichts geboren sei. Oder aber - meint Schleiermacher - man begibt sich in die Situation, und nimmt die Herausforderung ernst, die von der Wissenschaft ausgeht, und akzeptiert auch den Kanon der Tatsächlichkeit. Dann aber muß man es dulden, daß alles, was in der Kirche und was von der Frömmig-

bar radikal und total entgegengesetzt, nämlich durch die Bewegung der spekulativen Theologie, wie sie sich an die Schule Hegels angeschlossen hat - etwa in der Gestalt seines Berliner Kollegen Philipp Marheinecke, ein Theologe aus der Schule Hegels, und geradezu ein programmatischer Verfechter des Gedankens der spekulativen Theologie, in der die Theologie zu dem Rang einer echten und reinen Vernunftwissenschaft erhoben und emporgerührt wird, und Schleiermacher meint, daß dies auf den ersten Blick vielleicht etwas Imponderables an sich haben könnte, wenn nämlich solche Haupt- und Grundsätze aufgestellt werden, wie die, daß es in der Offenbarung darum gehe, daß die ursprüngliche Ungetrenntheit und die ursprüngliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur an den Tag käme. Oder - ein anderer Satz von Marheinecke, den er auch zitiert, daß die göttliche Natur so etwas wie die ewige Wahrheit der menschlichen Natur sei, während umgekehrt die menschliche Natur die zeitliche Wirklichkeit der göttlichen Natur sei. Eine innige Verbindung beider, und dies in schlechthiniger Universalität und Allgemeinheit. Diese Grund-erkenntnis, diese ideale Erkenntnis ist so etwas wie der Gehalt, der sich in der historischen Überlieferung des Christentums einen zeitbedingten Ausdruck verschafft hat. UND Schleiermacher meint, daß mit diesen Sätzen mit diesen Hauptbegriffen, die da aufgestellt werden, unter Umständen in der Tat so etwas zum Ausdruck gebracht werden könnte, wie das, was man als das Wesen des Christentums aufzufassen habe. Aber er meint auch deutlich den Punkt ausmachen zu können, wo diese Vereinbarkeit der spekulativen Theologie mit dem Wesen des Christentums ein radikales Ende findet. Nämlich an dem Punkt, wo die Überzeugung von der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens von dieser spekulativen Theologie nicht etwa an die Gestalt des Erlösers, auf den der christliche Glaube unveräußerlich bezogen ist, rekurriert, sondern wenn die Gewißheit dieser religiösen Wahrheit begründet wird auf die Idee von Gott und Mensch, auf den reinen, spekulativen Begriff der Einheit und der Verbundenheit des Absoluten und des Endlichen in den Menschen, so daß dann in dieser spekulativen Theologie die Behauptung die ist, die objektiven Inhalte mögen in der Tat auch ihre gegenständliche Darstellung und Erscheinung in der Geschichte Jesu Christi gefunden haben. Aber die Gewißheit, daß diese gegenständlichen Vorstellungen in der Tat wahre Vorstellungen sind, diese Gewißheit gründet sich exzeptionell auf das rein spekulative und an keine historische Überlieferung, an keine Empirie gewiesene Idee der beiden Naturen. Und da sagt Schleiermacher,

827

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

828

weder dem Modell der Antithese noch dem Modell der Synthese folgt. Man könnte vielleicht sagen, er strebt eine Lösung an, die sich an das Muster von Calcedon anlehnt. Es soll gewissermaßen auf der einen Seite ungetrennt und ununterschieden sein, *unbeteiligt*, das ist die Antithese gegenüber solcher dogmatischer radikaler Antithetik. Und zugleich aber muß auch festgehalten werden, die Beziehung ist von der Art, daß hier keine Verwahrung stattfindet und auch keine Vermischung. *Antithese*, das ist die Antithese, die gegenüber einer leichtfertigen Identifizierung des Wesens der Religion mit dem Wesen der Wissenschaft und der Philosophie stattzufinden hat. Die Position, die Schl. anstrebt, ist, so könnte man sagen, die Position einer konsequenten Neutralität. Keine Feindseligkeit aber auch keine Fraternisierung zwischen Religion und Wissenschaft. Und hier wiederholt er in gewisserweise das Motiv, das er zu Beginn seines Wirkens ausgesprochen hat, nämlich die schlechthinige Absage an so etwas wie die Verbindung oder Vermischung von Religion und Mathematik, hieß es damals. Jetzt heißt es Religion und Wissenschaft können unmöglich in eine gesetzt werden. Aber so wenig wie sie in eine gesetzt werden können, können sie aus einem gemeinsamen kulturellen Kontext rausgerissen werden. Die Beziehung zwischen diesen Größen ist vielmehr zu bestimmen in der Weise, daß ihnen allesamt, nicht nur diesen beiden, sondern auch den übrigen Potenzen der kulturellen Menschheitsgesellschaft, daß ihnen auf der einen Seite eine Unabhängigkeit ihres Wesens eignet, die von allen auch respektiert und anerkannt werden muß. Interpendenz ist eine Bestimmung, die sowohl der Wissenschaft als auch der Religion zukommt. Aber Koexistenz ist die notwendige zweite Bestimmungsgröße, die beiden ebenfalls zuteil werden muß. Eine nicht zu Koexistenz fähige und bereite Religion setzt sich ebenso ins Unrecht wie eine diese Koexistenz verweigernde Wissenschaft. Denn in beiden Fällen handelt es sich um illegitime Grenzüberschreitung, durch die diese Disziplin aus ihrem Nettier herausgerührt wird. Und für die evangelische Christenheit meint Schl. dieses Programm aufstellen zu müssen einer konsequenten Neutralität, mit der nur fortgesetzt werde, was in der Reformation nach seiner Auffassung bereits begonnen hat. Und mit seiner Programmatik versteht sich Schl. in der Tat als ein Treuhänder der reformatorischen Erbschaft. Dennals das bedeutsamste Handeln der Reformation erachtet er, daß dort die Grundlagen ge-

schaffen worden seien für eben wie er sagt, ewigen Vertrag zwischen dem Geist der Wissenschaften, der freien Forschung und dem religiösen Bewußtsein der christlichen Frömmigkeit. Es ist das unvergängliche Verdienst der Reformation die Wissenschaft aus der Bevormundung der Kirchenlehre befreit zu haben und zugleich damit auch die Wissenschaft der Kirchenlehre von einer ihr selbst fremden und ihrem Wesen zuwiderlaufenden Bestimmung freizumachen. Die Zeit vor der Reformation lebte in der Befangenheit der Nichtuntercheidung von kirchlicher Lehre, von dem Sinn kirchlicher Lehre und dem was echte Wissenschaft ist. In der Reformation ist diese Differenz ins allgemeine öffentliche Bewußtsein getreten und damit sind die Voraussetzungen geschaffen, hier tatsächlich befristete Verhältnisse herzustellen. Und es kommt nach Schl. Verständnis nur darauf an, diese klare Distinktion, die de facto vorliegt, vielleicht da und dort in einem höheren Maße verschärft, im allgemeinen Bewußtsein vorhanden ist, nun auch in der Kirche zu pflanzen und sozusagen das wesentliche Selbstverständnis der Frömmigkeit von dem Bewußtsein zu unterscheiden, mit dem sie Beziehung hält und in Kontakt stellt zu den sie umgebenden kulturellen Realitäten. Für die evangelische Christenheit also käme es nun darauf an, diese befristete Relation herzustellen, einen Bezug der konsequenten Neutralität, worin die freie Wissenschaft dem christlichen Glaubensbewußtsein an seiner Realisierung hindert wie der christliche den Forschungen der neuen Wissenschaft sich in den Weg stellt. Die Beziehung ist auf diese doppelte Negativität eigentlich aufgebaut, ist nicht eine positive Relationsbestimmung, sondern es ist nur die Maßgabe echte wissenschaftliche Forschung und echte christliche Frömmigkeit. Sie stimmen beide in dieser formalen Negativität überein, daß weder die Frömmigkeit die Wissenschaft noch die Wissenschaft die Frömmigkeit ihrem Wesen hindert, also nicht hindern muß, so daß, wo immer Störungen auftreten, sie niemals aus dem Wesen der Frömmigkeit oder der Wissenschaft hätte hervorgehen können, sondern wo diese Störungen auftreten, handelt es sich um Zufälligkeit, die nicht aus Wesensgründen vorliegen. Was nicht aus Wesensgründen in der Geschichte ist revidierbar und veränderlich. Ist veränderlich vor allem in Richtung oder in Angleichung des Dasein, das in der Geschichte auftritt, an das, was ihm als Wesen zugrunde liegt. Eine Verunreinigung der Frömmigkeit, wenn sie sich in Gegensatz zur Wissenschaft setzen muß und ein Ausweichen aus der Bahn strenger wissenschaftlicher Forschung, wenn sie mit als von ihrem Wesen

kelt als tatsächlich behauptet wird, auch dem Prinzip der Analogie genügt. Denn das Tatsächliche ist dasjenige, das nicht nur in einem begrenzten Bereich der Heilsgeschichte seine Wahrheit und Wirklichkeit hat, sondern "tatsächlich" ist die Kategorie, die für den Gesamtbereich des natürlichen wie des geschichtlichen Seins Gültigkeit besitzt. So daß, was in dem speziellen Bereich der Religion als Tatsache behauptet ist, sich in dieser Tatsächlichkeit auszuweisen hat durch von der Theologie herzubringende Analogien mit Wirklichkeiten jenseits des Bereichs der Religion und der speziell christlichen Offenbarungsgeschichte.

Diese Alternativen: sich also entweder auf den Boden der allgemeinen Tatsachen zu stellen, oder sich ins Reich der Fabeln zu verweisen zu lassen, das ist das drohende Schicksal des evangelischen Christentums, wenn es nicht bereit ist und in der Lage, seine Hauptkategorien - nämlich die Kategorie Schöpfung und Wunder zu revidieren, neu zu gestalten. Und die Frage ist - nicht für Schleiermacher, meint er, - wohl aber für die nächsten Generationen, und er rechnet dabei mit so etwa drei bis vier Generationen, von 1030 an, und fragt seinen Schüler Lübbe (phon.), wie denn wohl die Etnatellung sein werde und welchen Weg diese neue Generation evangelischer Christen und Theologen einschlagen wird.

Für Schleiermacher zeichnen sich verschiedene Möglichkeiten ab, Möglichkeiten hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft, von christlichem Glauben und wissenschaftlicher Bildung: Die eine Möglichkeit, die er sich abzeichnen sieht, wird verkörpert durch den von ihm mit so großem Mißtrauen betrachteten hierikalischen Zweig innerhalb der kirchlichen Parteibildung, und diese Verhältnisbestimmung ist gekennzeichnet durch ein scharf antithetisches Verhältnis der Religion gegen die Wissenschaft. Es ist nicht nur ein Unterschied in der Wesenart zwischen Religion und Wissenschaft, sondern hier setzt sich die religiöse Bewußtseinslage in einen dezidierten, in einem aggressiven Widerspruch zur Wissenschaft, sie begibt sich sozusagen in eine absolute Vertilgungsgestaltung und verweigert jeglichen Kontakt mit der Wissenschaft. Die Konsequenz, die Schleiermacher bei dieser schroffen Antithetik, die dann von der Religion ausgeht, fürchtet, ist, daß die Religion, das Christentum in eine totale Blockade durch die Wissenschaften gerät. Und der Widerspruch der Religion gegen die Wissenschaft provoziert den antireligiösen Standpunkt der Wissenschaften mit Folgerichtigkeit. Wenn sich das Christentum nur feindlich zu den Wissenschaften verhalten kann, dann muß

die nächste Reaktion, die zu erwarten ist, die sein, daß die Wissenschaft mit ebensolcher Schärfe auch gegen diese wissenschaftsfeindliche Religion sich kehrt. Und Schleiermacher fürchtet, es könne dies eine Möglichkeit, eine historische Möglichkeit werden, daß der Knoten der Geschichte, wie er sagt, so auseinandergeht, daß das Christentum mit der Barbaren Hand in Hand geht, weil es die stärkste Kulturmacht der Neuzeit vereschmäht, nämlich die Wissenschaft, während auf der anderen Seite diese Kulturmacht der Wissenschaft zusammengeht mit dem Aethelamus, mit dem dezidierten Unglauben. Und dies hält nun Schleiermacher für alle Beteiligten, für die gesamte menschliche Kultur für eine unerträgliche Entwicklungsmöglichkeit, der nicht konsequent und schnell genug gesteuert und gewehrt werden kann.

Wenn diese Antithetik in der Verhältnisbestimmung, wie sie in bestimmten Kreisen der damaligen Zeit sich abzeichneten, als eine schlechterdings inhumane und unchristliche und arreligiöse darstellt, so kann nur eine Lösung in Betracht kommen, in der die Negativität der Antithese aufgehoben ist. Aber hier kann nach dem Verständnis Schleiermachers denn auch das Gute zu viel gesehen. Es kann die destruktive Antithese sehr leicht in das Gegenteil einer nicht weniger destruktiven Synthese umschlagen. Und die beiden Typen, die ihm dabei vor Augen stehen, sind auf der einen Seite eine total historisierte Theologie und er verwendet nicht diese total historisierte Theologie mit Bezug auf die Person des Erlösers, von der dann zu sagen ist, daß sie nichts anderes mehr zu erkennen gebe, als den Umriss eines jüdischen Weisen aus der Zeit des römischen Imperiums, oder ein simpler Landrabbiner. Das wäre die Gestalt, zu der die Person des Erlösers herab sinkt bei einer radikal rationalistisch-historischen Betrachtungsweise, und dann kann er zwar als ein noch achtens- und schätzenswerter Lehrer, der gelegentlich auch brauchbare Sprüche hinterlassen hat, die sich noch als bewiesen und modo je und je handhaben lassen, ohne daß dabei aber eine tatsächlich ursprüngliche prägende Kraft von dieser Gestalt ausgeht. Solche edlen Figuren findet der moralisch Beflissene auch in anderen Religionen, auch in anderen Kulturen. Diese Historisierung und die Herabziehung der christlichen Überlieferung und Lehre auf das Maß dessen, was in der Empirie sich ausweisen läßt, diese eine Seite wird konterkariert - jedenfalls noch zu Zeiten Schleiermachers - durch eine Bewegung, die den Empirismus dieser historischen Theologie rechtfen-

erachtet einen schroffen antireligiösen Kurs. Das ist soetwas wie der Geirvalvertrag, auf dem Schl. meint passieren zu können. Ein Kommensurables Verhältnis zwischen der überlieferten christlichen Frömmigkeit in Europa und der neuen von Wissenschaft primär bestimmten Kultur in diesem Europa. Und mit diesem Vermächtnis hat er die nachfolgenden Generationen der protestantischen Theologie entlassen. Was dabei freilich von ihm, wenn ich recht sehe, nicht mehr in vollem Umfang realisiert worden ist, ist die Tatsache, daß sich in den Jahren von 1799 bis 1829 bereits eine erhebliche und sehr zentrale Verwandlung im Begriff von Wissenschaft ereignet hat. Er selbst deutet es nur indirekt an, dort wo er eine historische Theologie gegen eine spekulative Theologie. Jene erste hat ihre Orientierung an dem neuen Typ empirischer Naturwissenschaft, und an dem neuen Typ einer Orientierung und Basisierung wissenschaftlicher Erkenntnis auf so etwas wie allgemeiner Erfahrung. Die spekulative Theologie nach Marheinecke orientiert sich nicht an der Empirie, sondern an der begrifflichen Konstruktion der Philosophie. In dem Gegensatz von historischer und spekulativer Theologie zeichnet sich der Verfall ab, der sich im Feld der Wissenschaften abgezeichnet hat, nämlich das Auseinandertreten von Philosophie auf der einen Seite und von empirischer Wissenschaft auf der anderen Seite. Und diese Unentschiedenheit in der Zeit vielleicht Schl. hat in der Folgezeit zunehmend eine eindeutige Bestimmtheit dahingehend erfahren, daß der Begriff der Wissenschaft dem neuen heraufziehenden Typus dieser empirischen Wissenschaften, die nun nicht mehr, wie das noch für Schl. selbst gegolten hat, durch ihren Zusammenhang mit der Philosophie legitimiert wird, sondern das Legitimationsfeld für diese neue Wissenschaft, also die empirische Wissenschaft, liegt in einer anderen Richtung. Und diese Richtung hat sich angezeigt, auch schon zu Zeiten Schl. In einer gewissen Tendenz der Wissenschaft hin zum Staat und des Staates zur Wissenschaft. In der Rechtsphilosophie Hegels ist es unübersehbar, wie da die Wissenschaft und der Staat als die beiden in Elementen der Allgemeinheit übereinstimmenden Größen in den Blick genommen werden, auf deren Kooperation so etwas wie die Stabilität des Gesellschaftlichen Lebens aufbauen muß. Politik und Wissenschaft macht im Verelle. Was Hegel nicht gesehen hat, ist die Verbindung von bürgerlicher Gesellschaft und Wissenschaft. Allerdings wird man sagen können, ist bei ihm schon das kritische Moment gegenüber der Gesellschaft als Konstituens im Spiel, wo er soetwas wie die Koalition von

Staat und Wissenschaft verlangt. Denn nur diese vereinigten Kräfte und Mächte sind in der Lage das sich ausdehnende Wesen oder Unwesen der bürgerlichen Gesellschaft zu bündigen. Davon ist bei Schl. in dieser Form noch nichts zu spüren. Hier ist anscheinend, würde ich meinen, eine noch bestehende ältere Koalition für ihn Richtungweisend. Er empfindet noch nicht den Antagonismus zwischen empirischer Wissenschaft und Philosophie, obwohl er de facto notieren muß, hier gibt es mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit durchaus antithetische prinzipielle Positionen, die nicht nur auf zufällig verschiedenen Ausgangspunkten beruhen. Und diese Überbrückung oder diese Abwendung des inneren Widerspruchs, der sich aufzutun beginnt im Begriff der Wissenschaften, dieser innere Widerspruch muß sich dann auch für christliche evangelische Theologie im eminenten Maß auswirken. Denn wenn Schl. für diese Theologie den Charakter der Wissenschaftlichkeit fordert, so bleibt die Frage unentschieden, die er überläßt, und die er ebenfalls zum Vermächtnis der evangelischen Theologie gemacht hat, nach welchem Typus von Wissenschaft eigentlich evangelische Theologie sich zu orientieren und auszurichten hat. Nach dem neuen Typus der empirischen Naturwissenschaft oder ist ihr da schon tatsächlich das Lied gesungen, das Schelling angestimmt und Schl. in der Frühzeit auch aufgenommen hat, daß der Boden des Empirismus ein schlechterdings für die Theologie nicht in Betracht kommender Boden ihrer Konstitution ist. Auf dem Boden der Empirie, auf dem Boden der allgemeinen Erfahrung kann keine Theologie als Wissenschaft sich aufbauen. Das würde bedeuten, daß Theologie sich an dem anderen Typus einer philosophischen Wissenschaft hätte orientieren müssen, um diesen ihren Charakter zu erhalten. Das hat Schl. Gewissensmaßen in seiner Lebensarbeit sich so zu eigen machen können, daß er dies wie eine Selbstverständlichkeit wohl meinte weitergeben zu können. In Wirklichkeit ist nach ihm kaum noch jemand aufgetreten, der diesen Begriff, den emphatischen Begriff von philosophischer Wissenschaft als einen solchen gedacht hätte, der in der evangelischen Theologie, wenn ich so sagen darf, gerettet werden muß gegen seinen Widerspruch, der ihm zuteil geworden ist durch den neuen Begriff der empirischen Wissenschaft. So daß evangelische Theologie nicht nur die Aufgabe dann gehabt hätte, daß Glaubensgut der reformatorischen Kirchen zu wahren, sondern in eine damit und nur so hätte sie dieses Glaubensgut wahren können im Selbstverständnis Schl., wenn sie auch diesen alten klassischen

Vernunftbegriff von Wissenschaft in sich aufgenommen hätten, Kwissermaßen eine Helmsatt gegeben hätten in einer eigentümlichen Umkehrung dessen, was Hegel von der Philosophie behauptet hat, daß die Philosophie nämlich die Religion in sich aufnimmt und behält, nicht etwa zerstört. So hätte hier auf der Linie Schl. eigentlich das umgekehrte erfolgen müssen, die bewußte Erarbeitung und Einbeziehung des Elementes der Philosophie als eines Wahrheitssträhers in die Gestaltung und Explikation der evangelischen Theologie. In seinem eigenen Lebenswerk sind die Ansätze in dieser Richtung nicht zu verkennen, aber es hat offenbar zu dem ausdrücklichen Vermächtnis gehört, das er dem 19. Jahrhundert auf den Weg gegeben hat, wo man sich dann sehr schnell und bei Nietzsche explizit, auf den Boden der Tatsachen gestellt hat mit allen Konsequenzen, die nur dem Boden der Tatsachen gedulden.

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

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