

# Schleiermacher

Von  
Karl Barth

## Vorbemerkung.

Die hier gebotene Darstellung der Theologie Schleiermachers ist ein weiteres Teilstück aus meiner Vorlesung über die Geschichte der neuern Theologie vom Sommer 1926. Daß es ein Wagnis bedeutet, in solcher Kürze über eine so große Sache berichten zu wollen, dessen bin ich mir wohl bewußt. Doch dient vielleicht die Kürze dem Zweck dieser Veröffentlichung, der für mich einfach darin besteht, die Freunde der in diesen Seiten vertretenen Theologie daran zu erinnern, daß wir allen Anlaß haben, uns immer wieder mit Schleiermacher zu beschäftigen. Eine besondere Kritik Schleiermachers — sie erscheint in dieser Arbeit nur eben am Rande des eigentlichen Blickfeldes — werden einseitige Leser ja gewiß nicht vermissen.

Zur Ergänzung verweise ich auf die Rezension des Brunner'schen Buches in Jahrg. 2 Heft 4 und auf den Aufsatz über Schleiermachers Weihnachtsfeier im Jahrg. 3 Heft 1 dieser Zeitschrift. Ich gebrauche in den Zitaten folgende Abkürzungen: R. = Reden über die Religion (Ausgabe von Otto, Seitenzahlen der Urausgabe), Gl.L. = Der christliche Glaube 2. Aufl., S.L. = Sendschreiben an Lücke (Ausgabe von Mulert), W.f. = Weihnachtsfeier, Ph.E. = Philosoph. Ethik, K.D. = Kurze Darstellung des theolog. Studiums, Pr. = Predigten.

### 1. Das Wort und die Religion.

Es gibt eine Reihe von Zeugnissen von zeitgenössischen Schülern Schleiermachers, denen sein bedeutendster Biograph, W. Dilthey, das seinige beigelegt hat, wonach die Stätte seiner intimsten, eigentlich der charakteristischen theologischen Tätigkeit nicht das Katheder und nicht der Schreibtisch, sondern die Kanzel war. Schleiermacher selbst hat genau so empfunden und sich ausgesprochen. Vor der christlichen Theologie im engeren Sinn kommt (allerdings auch nicht als erstes) das christliche Wort, wie es nach Schleiermacher'scher Auffassung aus der unmittelbaren Einheit des Predigers mit der Gemeinde als Darstellung des Lebens, in dem sie eins sind, hervorquillt. Auf diese Tätigkeit bezieht sich die Theologie. Sie ist (nach § 5 d. K.D.) „der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimrende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist“. „Kirchenregiment“ heißt für Schleiermacher — er kommt von der reformierten Tradition her — wesentlich *Predigtamt*. Aber was heißt predigen? Als „Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ hat Schleiermacher selbst in nicht zufälligem Ausdruck seine 5 Abhandlungen „über die Religion“ bezeichnet, durch die er sich zuerst einen Namen gemacht hat und unter den Kategorien des Virtuosen, des Propheten, des Mittlers, des Priesters und des Herrn hat er diese seine Tätigkeit als „Redner“ in diesem Werke beschrieben. Hören wir ihn selbst über den umfassendsten unter diesen Begriffen, den des *Mittlers*: Von der Gottheit gesendet bildet er die notwendige Brücke zwischen dem endlichen Menschen und der unendlichen Menschheit. Begabt mit mystischer und schöpferischer Sinnlichkeit strebt sein Geist in das Unendliche, um ringend nach Bildern und Worten von da wieder ins Endliche zurückzuführen, als Dichter oder Seher, als Redner oder Künstler. Nach der alten Weisagung sollen diese Mittler einst überflüssig werden, nur noch die sanfte Stille heiliger Jungfrauen wird dann nötig sein, um das heilige Feuer zu unterhalten. Vorläufig aber bedarf jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, eines solchen Mittlers, eines Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke (R. 9—15, 121). Welche unter diesen verschiedenen Möglichkeiten des *Mittlertums* neben dem Dichter, Seher oder Künstler speziell die des *Redners* ist, geht hervor aus dem, was über den Begriff des Priesters gesagt wird: „Er tritt hervor, um seine eigene Anschauung hinzustellen als Objekt für die übrigen, sie hinzuführen in die Gegend der Religion, wo er heimisch ist und seine heiligen Gefühle ihnen einzupflanzen; er spricht das Universum aus und in heiligem Schweigen folgt die Gemeinde seiner begeistertsten Rede . . . und wenn er zurückkehrt von seinen Wanderungen durchs Universum in sich selbst, so ist sein Herz und das eines jeden nun der Schauplatz desselben Gefühls“ (R. 82). Ursprünglich-individuelles Berufensein macht sodann das Prophetenartige die unentbehrliche Fähigkeit *vollkommen* zu reden das Virtuose, und das allfällige Vorhandensein eines außerordentlichen „himmlischen Funkens“ (R. 30) vielleicht gar das Heroische solcher Tätigkeit aus. So besteht das Reden über die Religion in einem Kreislauf: ausgehend von und zurückkehrend zu einem besondern Knotenpunkt, der als „Religion“ bezeichneten Wirklichkeit (und ein solcher Knotenpunkt soll eben der „Redner“ sein) werden Worte und Bilder laut mit dem Zweck, in dieser vorläufig unentbehrlichen Weise das heilige Feuer zu unterhalten, d. h. die Hörenden an ihren Anteil an derselben Wirklichkeit zu erinnern. Genau in demselben Sinn weitergehend hat Schleiermacher später formuliert (K.D. § 280): „Die erbauende Wirksam-

keit im christlichen Kultus beruht überwiegend auf der Mitteilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbstbewußtseins“ (wo bei das „überwiegend“ die Abgrenzung zwischen frommen Gedanken und frommer Poesie bezeichnet) und noch später (G.L. S. 35) „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt“. Wir stoßen sofort auf ein wichtigstes Charakteristikum der Schleiermacher'schen Theologie, wenn wir aus der Fülle der sich hier erhebenden Fragen diejenige herausgreifen nach dem allgemeinen Verhältnis zwischen dem zuletzt als „Rede“ oder „Gedanke“ dargestellten Faktor und der Wirklichkeit, also den christlich frommen Gemütszuständen, aus denen er „geworden“ ist, die er „ausdrückt“. Schleiermacher hat es in der Glaubenslehre so deutlich ausgesprochen wie in den Reden, in seinen Predigten so klar wie in der kurzen Darstellung: Er steht der religiösen Rede, dem christlichen Wort als solchem mit stärkstem Vorbehalt gegenüber. Er ist wie wenige durchdrungen von der Unausprechlichkeit des Göttlichen. Er sieht, wie wir hörten, eine Zeit kommen, wo das Reden über die Religion abgelöst wird durch die „sanfte Stille heiliger Jungfrauen“ und wie er sich das konkret gedacht hat, das hat er in seiner „Weihnachtsfeier“ sehr anschaulich gemacht. Er wünscht seiner Glaubenslehre den Erfolg, „immer wieder das Bewußtsein hervorzurufen, daß die Sätze nur das abgeleitete sind und der innere Gemütszustand das Ursprüngliche“ (S.L. S. 34). Worte „sind nur die Schatten unserer Anschauungen und Gefühle“ (K. 140). In § 35 der Glaubenslehre unterscheidet er drei Sprachgebiete: das dichterische, das rednerische, das darstellend belehrende. Der Wirklichkeit am nächsten liegt nach seiner Auffassung zweifellos dasjenige, das leider „überwiegend“ nicht das des Kultus und der Theologie sein kann, das erste. Aber ursprünglicher als alles Reden überhaupt ist die ihm vorangehende mimische Äußerung, die Musik vor allem. „Die singende Frömmigkeit ist es, die am geradesten und herrlichsten zum Himmel aufsteigt“ (W.F. S. 21). Den „Künstlertheologen“ hat Rattenbusch Schleiermacher genannt. Und das ist richtig. „Ich habe die Musik meiner Religion angestimmt“, so läßt er sich in den Reden gelegentlich entschlüpfen. Das Wort muß zeigen, in welcher Richtung er jedenfalls gesucht hat und unter welchem Gesichtspunkt seine Predigten, aber auch seine wissenschaftlichen Werke mindestens auch, wenn nicht in erster Linie, zu würdigen sind. Dieser verhältnismäßig adäquatesten Ausdrucks- und Darstellungsweise gegenüber bedeutet die durch das Wort für Schleiermacher zweifellos eine Anekdote, wenn nicht gar eine Profanation der darzustellenden Wirklichkeit. Noch in einer Predigt von 1831 (V, 85) läßt sich Schleiermacher folgendermaßen vernehmen: Wir sollen in der großen und Alles in sich schließenden Gabe Gottes zweierlei unterscheiden: „das Eine, was gar keine Größe und gar kein Maß hat, sondern immer Eines und Dasselbe ist und ein Anderes, welches freilich dem Gesetz der Zeit unterworfen ist, in der Zeit auseinandergeht, sich schöner entwickelt und entfaltet und dann auch wieder sich zusammensieht. Das Erste ist das Bewußtsein von dem wiederhergestellten Verhältnis, in welchem wir in Gott stehen, von dem Frieden, mit welchem das Bewußtsein des ewigen Wollens in unserer Seele ruht, in derselben herrscht und treibt, so daß ein ganz neues Leben allmählich aus diesem Keim hervorgeht.“ Das Zweite, dem gegenüber Sekundäre, Gebrochene, ist natürlich das bestimmte, mit dem Anspruch auf Wahrheit auftretende äußere Wort. Wird die Bedeutung dieses zweiten Faktors überschätzt, dann erhebt Schleiermacher die Anklage auf unverständige und lieblose Verehrung und Verteidigung des toten Buchstabens, und nie ist gerade seine Kanzelpolemik lebhafter geworden, als wenn er diese Anklage zu erheben hatte. Das Letzte, was grundsätzlich über das Wort als solches zu sagen ist, ist eben das, daß es frei, wandlungsfähig, relativ, unverbindlich ist.“ Schleiermacher ist nach einer Predigt von 1832 (III, 336) überzeugt: die Apostel Christi waren „am weitesten entfernt von irgend einem Vertrauen auf einen Buchstaben, von einer Bedenklichkeit in Beziehung auf die Gedanken, in welcher sich die neue Lehre in den Gemütern gestaltete, sondern nur auf den Eindruck sehend und ihm folgend, den dieselben auf die Gemüter gemacht“. Mit dem Wahrheitscharakter der christlichen Lehre verhält es sich darum (ich fasse zusammen, was Schleiermacher in § 196—231 der K.D. entwickelt hat) folgendermaßen: Die christliche Lehre war, ist und wird sein ein Produkt der christlich-religiösen Affektion des menschlichen Gemütes, die sich u. a. in dieser Weise zu äußern pflegt. Indem diese Gemütsaffektion einen geschichtlichen Entwicklungsprozeß durchmacht, in dessen Verlauf zu gewissen Zeiten gewisse Lehrpunkte hervortreten müssen, hat jede jeweilige Gegenwart das Recht und die Pflicht, ihren eigenen Gemütszustand zugleich als Frucht der

bisherigen und als Keim der künftigen Entwicklung aufzufassen. Als Darstellung des augenblicklichen Standes des christlichen Bewußtseins ist die Dogmatik also als „Darlegung der kirchlichen Meinungen“ (Gl.L. § 19 Zusatz) ein Zweig der kirchlichen Gegenwartskunde. Sie hat es nicht mit der letzten Wahrheit zu tun, weder mit der Wahrheit, die allenfalls Gegenstand der Philosophie sein möchte, noch mit der Wahrheit einer Offenbarung, die etwa grundsätzlich jenseits der religiösen Affektion läge. Sondern sie beschreibt historisch-empirisch — wobei freilich die eigene Überzeugtheit des Dogmatikers sachgemäßes Erfordernis ist — in systematischer Ordnung die Wirklichkeit der geltenden christlichen Lehre, d. h. der derzeit möglichen und notwendigen Aussagen des christlich-religiös affizierten Gemütes. Das „Geltende“ liegt in der Mitte zwischen den beiden ebenso notwendigen wie gefährlichen Grenzbegriffen der Orthodorie und der Heterodorie, zwischen der Bestimmtheit durch die laufende kirchliche Epoche (für uns also durch die Reformation) und durch die freie Individualität des betr. Lehrers, zwischen der Rücksicht auf Bibel und Bekenntnis und der auf den augenblicklichen Stand der philosophischen Logik, Ethik und Psychologie. Ein letztes dezidiertes Ja oder Nein ist von allen diesen Instanzen her nicht zu erwarten. Sie bedeuten die Gesetze, nach denen der große Prozeß der christlichen Lehrbildung nach tausendfältiger Erfahrung bisher verlaufen ist und darum fernerhin verlaufen soll. Die Wahrheit selbst ist und bleibt dem Leben eigen, das diesen Prozeß durchläuft, also dem mit dem menschlichen Selbstbewußtsein in concreto zusammenfallenden christlichen Gefühl, wobei dann freilich auch bei diesem noch zwischen seiner christlichen So und Sobestimmtheit und seinem qualitätslosen, zeitlos-innerlichen Substrat, dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als solchem, nicht psychologisch, aber sachlich zu unterscheiden und die Würde der Wahrheit endlich und zuletzt nur diesem letzten zuzuschreiben ist. Für die christliche Glaubenslehre ist auf alle Fälle die Darstellung zugleich die Begründung; denn alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird“ (S.L. S. 56). Auf dieser Grundlage erhebt sich nun die für das Verständnis Schleiermachers überaus wichtige, für den Geist und für die äußere Gestalt seiner Glaubenslehre wie nichts anderes bezeichnende Lehre von den drei Formen der dogmatischen Sätze. Es können nämlich nach § 30 dieses Werkes die dogmatischen Sätze aufgefaßt werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe göttlicher Eigenschaften oder Handlungsweisen oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt. Muß sich das Grunddatum, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, um wirkliches zeitausfüllendes Bewußtsein zu werden, einigen mit einer wiederum sinnlichen Form des Selbstbewußtseins, so muß jede Formel für das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein zugleich eine Formel für einen bestimmten Gemütszustand sein. Weist nun aber jede solche niedere sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zurück auf ein Außerhalb des Selbstbewußtseins, so muß eine Formel für das mit ihr geeinte schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zugleich eine Aussage über die Welt sein, wie sie sich in dieser bestimmten Modifikation als wirklich erweist. Und ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl an und für sich ein Mitgesetzte Gottes im Selbstbewußtsein, so können die Aussagen über dieses auch als Aussagen über Gott auftreten. Etwas einfacher ausgedrückt und zusammengefaßt: aus der Reflexion auf das fromme Selbstbewußtsein ergeben sich die Aussagen über das fromme Gefühl als solches, aus der Reflexion auf das fromme Selbstbewußtsein die Aussagen über die Welt, aus der Reflexion auf das fromme Selbstbewußtsein die Aussagen über Gott. Die Form der ersten Gruppe von Sätzen nennt Schleiermacher die dogmatische Grundform, weil ihr Inhalt notwendig auf reiner Selbsterfahrung beruhe, während der der Sätze über Welt und Gott an sich immer auch entweder naturwissenschaftlich oder metaphysisch-spekulativ sein könnte, weshalb sie sich daran ermahnen müssen, daß sie sich auf Sätze der ersten Form zurückführen lassen und weshalb ihre Formen dogmatische Nebenformen heißen. Was das 3. B. in Bezug auf die Sätze über Gott bedeutet, geht hervor aus § 50, dessen Leitsatz lautet: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes von Gott bezeichnen (in Gott ist ja keine Mannigfaltigkeit der Funktionen, kein Gegensatz, keine Differenz), sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl (in dem es an sich ebenfalls keine reellen Differenzen gibt) auf ihn zu beziehen.“ Als sich Schleiermacher mit der Neubearbeitung seines Buches beschäftigte, da hat er, wie aus § 30 und vor allem aus dem 2. Sendschreiben an Lucke (S. 47 f.) hervorgeht, die Möglichkeit erwogen, die beiden Nebenformen zugunsten der Haupt-

form überhaupt auszuschalten als „streng genommen eigentlich überflüssig“. Das wäre, sagt er ausdrücklich, die Dogmatik „in der Eigentümlichkeit“, wie sie sich in ihm „gebildet“ habe (S. 49). Er habe es aber unterlassen, einerseits um seinem Werk die „geschichtliche Geltung“ und den „kirchlichen Charakter“ zu erhalten, andererseits um sich die Möglichkeit einer Kritik solcher Sätze der 2. und 3. Form nicht entgehen zu lassen, die etwa mehr sein wollten als eben letztlich ebenfalls Sätze der ersten Form: Aussagen des Gefühls über das Gefühl und nichts sonst. „Ich freue mich wenigstens“, so schließt er diese Überlegung Lücke gegenüber, „in der Überzeugung, daß ich die Gestalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweise unserer Glaubenslehre wenigstens von ferne gesehen habe. (S. 51.) Diese Behandlungsweise würde also darin bestehen, daß auch der Schein als ob von etwas anderem als von menschlichen Gemütszuständen in der Dogmatik die Rede sei, noch verschwinden würde. Man wird Schleiermacher zubilligen müssen, daß er unter Beibehaltung der drei Formen diesem Ideal tatsächlich in hohem Grade nahegekommen ist. Wir verstehen von da aus rückwärtsblickend die berühmten Äußerungen über Gott und Unsterblichkeit in den „Reden über die Religion“, daß die Gottheit nichts anderes sein kann als „eine einzelne religiöse Anschauungsart“ (124), „daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott“ (126), daß der Glaube an Gott in seinem Daß und in seinem Wie abhängt von der „Richtung der Phantasie“ (129), daß „Gott nicht Alles ist in der Religion, sondern Eines und das Univerfum ist mehr“ (132), und daß die Unsterblichkeit in der Religion darin bestehe“, in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu sein in einem Augenblick“. Ich zitiere auch diese Sätze zunächst nicht wegen ihres Inhalts, sondern um zu illustrieren, wie es nach Schleiermacher steht um die Möglichkeit, den Sinn und die Tragweite dessen, was er eben Reden, Reden über die Religion und dann durchaus doch auch christliches Predigen und Lehren nannte.

## 2. Das Prinzip der Mitte.

Suchen wir nun dem Verständnis des Mannes und seines Werkes zunächst von einer anderen Seite näherzukommen, indem wir fragen nach dem letzten Ziel, auf das nach ihm die Aussagen des religiösen Redners gerichtet sein sollen, oder nach dem Heilsgut, das den eigentlichen Gegenstand der christlichen Predigt bildet. Ich gehe hier aus von einer Betrachtung, die sich mir zunächst beim Studium der Predigten selbst und zwar der Predigten aus Schleiermachers letzten Jahren 1830—34 aufgedrängt hat, also aus denselben Jahren, in denen dann auch die Glaubenslehre endgültige Gestalt empfangen, in denen er sich — sein Tod unterbrach diese Arbeit — zur Herausgabe seiner Dialektik anschickte. Ein Begriff, der in diesen Dokumenten eine ganz auffallende Rolle spielt, ist der Begriff des Friedens. Wenn der alte Schleiermacher auf der Kanzel geeifert hat — und er hat dies besonders in den Sonntagen über Mc., die er damals als Frühprediger hielt, häufiger getan als man denken sollte — dann geschah dies außer gegen die Verehrung des toten Buchstabens vor allem und in deutlichem Zusammenhang damit gegen alle scharfen Gegensätze und Trennungen innerhalb der christlichen Kirche. Ihm ist ein wichtigstes Anliegen die Empfehlung der „großartigen Milde des Erlösers“ (VI, 59). Unverkennbar hat er in den Pharisäern und Sadduzäern von Mc. 12, 17—27 die Pietisten und Rationalisten des damaligen Berlin gewissagt gefunden, und die Nutzenwendung, die er aus diesem Text zieht, lautet dahin: „der Erlöser hielt es mit keiner von den beiden Schulen, sondern er stand über ihnen. Das sollen die Christen auch tun.“ (Pr. VI, 164 f.) Mögen und müssen solche Gegensätze entstehen und sich auswirken — aber nur keine Absonderung, keine Verhärtung gegeneinander, nur keinen Streit! Aber nicht nur um Neutralität, nicht nur um das Unterlassen des Streites solle es sich handeln: „Die eine und selbige Kraft der Erde bringt tausend verschiedene Gewächse hervor, aber setzt auf die schönste Pracht des Gartens, geht zu der unscheinbarsten Blume des Feldes: die Biene summet und dreht sich hinein in diese wie in jene und aus allen trägt sie denselben köstlichen Honig zusammen. Möchten wir uns als solche Bienen vor unseren Brüdern zeigen, die gelernt haben, den Honig aus Allem zu ziehen, worin sich etwas findet von einer geistigen Lebenskraft.“ (Pr. III, 105.) Wir haben es hier nicht mit einer zufälligen, sondern mit einer hochprinzipiellen Angelegenheit zunächst der Schleiermacher'schen Kirchenpolitik zu tun. Er ist nicht zufällig der große Theologe der preussischen Union gewesen und Union hieß für ihn — so sehr ihm auch daran gelegen war — nicht nur die Unschädlichmachung des ohnehin auf weite Strecken obsolet gewordenen Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern noch viel mehr des Gegensatzes

eben zwischen der orthodox-pietistischen und der rationalistischen Partei in der geeinten evangelischen Kirche selber. Mit um dieser Tendenz willen hat er eine Absicht fallen lassen, deren Ausführung zwar seinem ganzen Lebenswerk keinen anderen Charakter, wohl aber in den Augen von sicher 90 Prozent der Zeitgenossen und Nachfahren einen ganz anderen, nämlich noch viel kirchlicheren Aspekt gegeben hätte. Er hat nämlich S. L. S. 31 f.) daran gedacht, die Reihenfolge der beiden Hauptteile seiner Glaubenslehre umzukehren, also den christologisch-soteriologischen Teil nach der Einleitung an den Anfang und den vielangefochtenen Teil über die allgemeinen (in spezifisch christlichen mitenthaltenen) religiösen Voraussetzungen an den Schluß zu stellen. Er hat es mit dar um unterlassen, um nicht dadurch dazu beizutragen, „die würdigen Männer, die man Rationalisten nennt“, „aus unserer Kirchengemeinschaft herauszunötigen“. Indem er jenem ersten Teil seine Stellung läßt, will er sich zu ihrem Anliegen bekennen, der Zeitströmung entgegengesetzt sich relativ auf ihre Seite stellen, „aus natürlicher Furcht, das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen“. Aber der Begriff der Union hat bei Schleiermacher nicht nur kirchenpolitische, sondern grundsätzlich theologische Bedeutung oder vielmehr: seine kirchenpolitische wurzelt in seiner viel tiefer liegenden theologischen Bedeutung. Kehren wir zunächst zu den Predigten zurück, so ist festzustellen, daß die positive Absicht des Predigers durchgängig, wenn auch in den verschiedensten Abwandlungen, gerichtet ist auf ein *x*, das gedacht ist als ein Zusammensein eines Entzweiten, als Ausgleich zweier widerstrebender Kräfte, als ein Gemeinsames in zwei Verschiedenheiten, als ein Indifferenzpunkt zwischen zwei auseinander oder gegeneinander strömenden Bewegungen. Darunter kann nach den Predigten z. B. zu verstehen sein: das (etwa an Lebenswichtigkeit) Große und Kleine, das Starke und Schwache, Freude und Schmerz, das Einzelne und das Ganze, Jugend und Alter, Bitte und Dank im Gebet, geistiges und leibliches Wohl, Innen- und Außenwelt, Rezeptivität und Spontaneität, das menschliche Gemüt und der heilige Geist, schließlich auch die menschliche Sünde und die göttliche Gnade. Immer geht die erteilte Belehrung darauf hinaus, daß es gelte, diese Gegensätze in ihrer Relativität, in ihrer bloß quantitativen Gegensätzlichkeit zu verstehen, in ihrer Mitte oder über ihnen das „gemeinsame Gefühl“ oder den „ausgleichenden gemeinsamen Ton“, das „Eine, was not tut“, die „gänzliche Ruhe der Seele in Gott“, das „Gute“ (dessen Merkmal es ist, eines zu sein, während das Böse ein Mannigfältiges ist), die „Gemeinschaft“, die „Einheit“, die „Gleichheit“, die „Einfalt“ des Gemütes Jesu“ zu finden, der Ort, wo wir z. B. „den Trieb unseres eigenen Gemütes und die Umgebung und das Werk des hl. Geistes nicht mehr zu unterscheiden vermögen. (Pr. III, 332.) Dieses Jenseits aller Gegensätze, dieses 1, das alles 2 in sich aufnimmt, ist der tiefere Sinn des Schleiermacher'schen Begriffs der Union. Das ist gemeint, wenn er den Frieden predigt. Wir verstehen von da aus die dritte Front, auf der (nicht ohne Zusammenhang mit jenen zwei ersten) die Schleiermacher'sche Kanzelpolemik lebend wird. Er ist ein abgesetzter Feind aller Aufregung, alles Jähens, Plötzlichen, Unvermittelten im christlichen Leben. Eschatologische Texte, denen er etwa auf seinem Wege durch das Markusevangelium begegnet, werden ihm hauptsächlich Anlaß, vor allem eschatologischen Enthusiasmus dringend zu warnen. Eine Predigt der Buße, bei der etwa den Menschen zuerst ein Tod vorgehalten würde, durch den sie hindurchgehen müßten, eine Seelenqual ihnen angekündigt würde über ihren bisherigen Zustand, ein Vernichtungsgefühl von ihnen gefordert würde, kann er nicht für vom Guten halten. Die Forderung Christi, sich selbst zu verleugnen und das Kreuz auf sich zu nehmen, darf als zeitgeschichtlich bedingt, ja nicht verallgemeinert werden. Im Begriff des Gesetzes liegt die Trennung von Himmel und Erde, die in Christus gerade aufgehoben ist und nicht mehr erneuert werden darf. Wir verstehen von da aus die gründliche Abneigung Schleiermachers gegenüber dem Neuen Testament (und im Neuen Testament gegenüber der Gestalt Johannes des Täufers), zu der er sich auch wissenschaftlich in aller Form bekannt hat. „In dem einen Wort Frieden liegt in der Tat alles!“ ruft er einmal aus. In der Tat: in diesem 1, aus dem die 2 hervorgegangen sind, die auf die 2 wieder wartet, sieht er nach seiner ausdrücklichen Erklärung den göttlichen Geist selber oder die Gemeinschaft mit Gott oder das Reich Gottes. — Werfen wir von dieser Verkündigung aus zunächst einen Blick auf Schleiermachers allgemeine Wissenschaftslehre, wie er sie in seiner Philosophischen Ethik und in seiner Dialektik nicht ohne Wandlungen, aber soweit ich sehe und verstehe, in der Hauptsache eindeutig zur Darstellung gebracht hat, so sehen wir, daß eben jenes *x*, das er auf der Kanzel als den „Frieden“ verkündigt hat, zusammensfällt mit dem letzten und höch-

sten Material- und Formalprinzip auch seiner philosophischen Lehre. Was dort das Reich Gottes heißt, das ist hier offenbar das absolute Subjekt-Objekt, das höchste Wissen in seiner Idealität mit dem höchsten Sein (Ph.E. § 290), der innerste Grund und Quell unseres endlichen Wissens und Seins ist, darüber hinaus vielleicht auch noch etwas Anderes in uns und für uns sein kann, dem aber unser Sein jedenfalls gegenübersteht in der Zweifelt von Vernunft und Natur, nicht identisch mit, sondern nur in Beziehung zu unserem Wissen in der Zweifelt von idealem und realem, von Ethik und Physik (§ 55 f.). Und wie unser Sein in Vernunft und Natur noch einmal sich spaltet in geistiges und sinnliches Sein (§ 46), so auch unser Wissen in Ethik und Physik in ein „beschauliches“, denkendes, allgemeines spekulatives und in ein „beachtendes“, vorstellendes, besonderes empirisches Wissen (§ 57). Als spekulative Wissenschaften der ethischen Seite faßt Schleiermacher z. B. auf die Ästhetik, die Politik, die Religionsphilosophie, als empirische die Jurisprudenz, die Theologie, die Historie. Und wie die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus die Welt ist (§ 54), so die höchste Einheit des endlichen Wissens als vollkommene Durchdringung des ethischen und physischen und als vollkommenes Zugleich des intuitiven und des positiven Wissens die Weltweisheit, die Philosophie. In Weiterverfolgung immer derselben Teilungsmethode hat Schleiermacher dann auch die einzelnen Wissenschaften bestimmt. Wir hörten schon, wie er die Idee der Dogmatik bestimmt als die Selbstdarstellung des christlichen Bewußtseins in der Mitte, einerseits zwischen den Grenzbegriffen der Orthodoxie und der Heterodoxie, andererseits zwischen dem Geist der laufenden kirchlichen Epoche und dem in der jeweiligen Philosophie sich ausprägenden Zeitgeist. So hat er die Ethik im engeren Sinn, die eigentliche Sittenlehre, disponiert als die Lehre von dem auf das höchste Gut sich beziehenden einerseits organisierenden oder symbolisierenden, andererseits allgemeinen (identischen!) oder individuellen Handeln. So ist z. B. seine Hermeneutik Lehre von einerseits grammatikalischem oder psychologischem, andererseits divinatorischem oder komparativem Verstehen u. s. f. Es ist die Gestalt des Fadenkreuzes, wie man sie in astronomischen Fernrohren verwendet, die für den Aspekt dieser Methode der Gegensätze bezeichnend ist. Immer liegt der Idealfall der Wissenschaft genau in der Mitte, dort wo zwischen beiden oder vielmehr zweimal beiden Gegensätzen nun eben Frieden herrscht. Der Friede ist die Wahrheit. Wobei nun freilich zweierlei zu bemerken ist: 1. diese Mitte und also die Wahrheit wird von keinem endlichen Wissen auf keinem Gebiet faktisch erreicht, sondern faktisch steht alles endliche Wissen nach mindestens zwei Seiten in irgend einem Übergewicht und also in einer Fehlstellung (Ph.E. § 37—38, 41). Warum dem so ist, wird sich gleich zeigen. 2. Die sämtlichen erwähnten Gegensätze, mit Ausnahme des letzten und obersten, sind keine strengen ausschließenden, sondern sie sind relative, qualitative, fließende Gegensätze. Endliches Wissen ist z. B. immer und irgendwie endliches Sein, Natur auch immer irgendwie Vernunft. Philosophie versteht alles ethische Wissen auch als physisch, alles physische auch als ethisch, alles spekulative auch als empirisch und umgekehrt und entsprechend steht es mit dem Gegensatz des Geistigen und Dinglichen auf der Seite des Seins. Im strengen Sinn problematisch können alle diese Gegensätze bei Schleiermacher nicht werden und man müßte sich eigentlich wundern, warum der „Friede“ zwischen ihnen nicht faktisch erreichbar sein sollte, wenn es nun nicht doch einen wirklich problematischen Punkt gäbe, nämlich den Nagel, an dem das ganze System aufgehängt ist, der Urgegensatz zwischen dem endlichen und darum gespaltenen Sein und Wissen in seiner Totalität einerseits und jenem unendlichen und darum identischen Sein und Wissen, dem absoluten Subjekt-Objekt, andererseits. Diesen Gegensatz auch noch zu relativieren, d. h. aber Welt und Weltweisheit, die Totalität des endlichen Seins und des endlichen Wissens, das Sein und Wissen im Gegensatz mit dem Sein und Wissen ohne Gegensatz und damit unter sich identisch zu setzen, diesen letzten Schritt zu tun, wie ihn die philosophischen Idealisten, am radikalsten Hegel, getan haben, hat Schleiermacher gezögert. Er hat ihn getan und nicht getan. Nicht getan, sofern er in seiner Dialektik dabei stehen bleibt, Weltweisheit auf die Welt sich beziehen zu lassen, der Philosophie als solcher also ein Erfassen des transzendenten Grundes der Welt abzustreiten. „Das höchste Sein ist für uns weder als Ding noch als Tätigkeit vorhanden und das höchste Wissen ist weder als Satz noch als Begriff in uns.“ (Ph.E. § 32 u. 31.) Unser Wissen ist und bleibt ein Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens (wie unser Sein ein Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Seins ist und bleibt). (Ph.E. § 36.) Unter Voraus-

setzung dessen, was er unter Philosophie versteht, ist Schleiermacher als Identitätsphilosoph nicht anzusprechen. Aber nun erhebt er sich als Dialektiker eben über das, was er „Weltweisheit“ nennt und konstatiert (der Tatbestand in seiner „Dialektik“ ist übrigens verwickelt und umstritten, ich meine aber das auf alle Fälle herausspringende Ergebnis so formulieren zu dürfen): einerseits das jenseits des Gegensatzes von endlichem Wissen und Sein sich erhebende Problem des absoluten Grundes, andererseits jenseits der gespaltenen psychologischen Wirklichkeit des Denkens und Wollens, nicht von diesem zu lösen, sondern als ihren Gewissheitsgrund in ihnen mitenthalten, die Einheit des Gefühls, in dem er nun auch den Gegensatz des Unendlichen zum Endlichen aufgehoben „den Urgrund“ ebenso in uns gesetzt“ findet „wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind“. (Dialektik S. 430) — nicht wißbar — sobald dieses Geseztsein des Urgrundes zum Wissen wird, gilt von ihm, was vom Wissen überhaupt gilt: daß es nur ein Bild sein kann des Urgrundes — (wir verstehen nun die Schleiermacher'sche Skepsis in Bezug auf das Wort!) — aber eben fühlbar. Sofern Schleiermacher das Gefühl als den Ort der Präsenz Gottes behauptet hat, hat er also jenen großen Schritt (bei aller Zurückhaltung in Bezug auf die Wißbarkeit dieser Präsenz) offenbar mit den großen Identitätsphilosophen doch getan. Er wußte, was er tat, wenn er auf der Kanzel jenen „Frieden“ verkündigte: er wußte es, insofern er nämlich um jenes Gefühl wußte als um einen notwendigen und zwar den unmittelbarsten, ursprünglichsten, umfassendsten Bestandteil des menschlichen Selbstbewußtseins, der, wie er an sich schon der Friede, die ruhige Mitte ist über Denken und Wollen, so auch und gleichzeitig nicht mehr und nicht weniger als der Repräsentant Gottes, des absoluten Subjekts-Objekts im Menschen. Und Schleiermachers Dialektik ist insofern doch Identitätsphilosophie, als sie auf ihrer Spitze zum Wissen wird um dieses Gefühl und um das, was in ihm „gesetzt“ ist, eben um jenes Andere, was der Urgrund (neben dem, daß er die unzugängliche Quelle unseres Seins und Wissens ist) für uns sein kann.



Und nun können wir unmittelbar hinüberblicken zu Schleiermachers theologischer-wissenschaftlicher Prinzipienlehre und mit dem berühmten § 3 der Glaubenslehre fortfahren: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht (das Gemeinsame, was allen ihren noch so verschiedenen Äußerungen zugrunde liegt), ist rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins“, diejenige Bestimmtheit nämlich nach § 4, kraft welcher sich der Mensch seiner selbst als schlechthin abhängig oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt ist. Daß der Gegenstand der christlichen Predigt und Lehre, das eigentliche Heilsgut, das Objekt auch der Theologie nach Schleiermacher die Frömmigkeit selbst, das christliche Selbstbewußtsein oder Gefühl ist, das beruht sehr einfach und klar 1. darauf, daß eben das Gefühl als frommes, mit Rücksicht auf seinen Inhalt begriffen weder ein Wissen noch ein Tun ist (mag es immer von einem solchen beständig begleitet sein), sondern die siegreiche Mitte über beiden, das friedliche Tertium oder vielmehr Unum über allen Gegensatz, denn welcher Gegensatz wäre in dem von Wissen und Tun nicht eingeschlossen?, 2. darauf, daß eben in dieser Mitte schlechthinige Abhängigkeit, „oder was dasselbe sagen will, Beziehung zu Gott stattfindet“. „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn“ (Joh. 1, 51); diesen Text hat Schleiermacher 1832 ausdrücklich bestätigt gefunden durch die „vollkommenste und seligste Erfahrung eines gläubigen Gemüts“, für das zwischen Himmel und Erde keine Trennung mehr besteht. (III, 167 f.) Frömmigkeit sucht nicht nur, hofft nicht nur, erwartet nicht nur, betet nicht nur an, sondern ist jenes x, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft; und indem sie ganz und gar nur sich selbst verkündigt, verkündigt sie (und darum kann ihr Lehrer und Hörer, obwohl des unvermeidlichen Wortes sich bedienend, auf alle wißbare Wahrheit, auf alle Wahrheit außerhalb ihrer unaussprechlichen Wirklichkeit, auf den Buchstaben m. a. W., gelassen, wo nicht gering-schätzig herabblicken) das Höchste, was überhaupt verkündigt werden kann, verkündigt sie, Gott selbst, und kann es sich leisten, wie

wir hörten, gleichzeitig auch Gott als „einzelne religiöse Anschauung“ der Realität alles Wißbaren preiszugeben und doch auch gerade so wahre Frömmigkeit zu sein und zu bleiben. Berühren wir, bevor wir weitergehen, noch kurz 3 (nur scheinbar weit auseinanderliegende) Punkte des Schleiermacher'schen Lebenswerks, an denen die Bedeutung dieses Prinzips der Mitte bezeichnend und folgenschwer ans Licht tritt.

Ich denke 1. an die Darlegung des Religionsbegriffes in den Reden, der vorzüglich geeignet ist, uns über das Verhältnis der beiden entferntesten und zugleich nächsten Punkte des Schleiermacher'schen Systems, über das Verhältnis zwischen Gott und dem frommen Selbstbewußtsein ins Klare zu setzen. Religion sei weder Denken noch Handeln, hören wir zunächst auch hier, dann aber, auf den ersten Blick etwas verwirrt, wenn wir von den Werken der Schleiermacher'schen Reifezeit herkommen: sie sei *Anschauung* und Gefühl des Universums. Man lasse sich nicht verwirren! Die hier scheinbar vorliegende Erweiterung des Religionsbegriffes durch den Begriff der Anschauung neben dem des Gefühls ist doch nur eine entwicklungsgeschichtliche Vorstufe dessen, was Schleiermacher später als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl mit einem Worte zu sagen gelernt hatte oder vorzog, „Anschauung“ in den Reden ist die rezeptive, Gefühl die spontane Seite des Bewußtseinsaktes, durch den der Mensch im Endlichen des Unendlichen, des „Universums, wie er damals sagte, teilhaftig wird. Anschauung steht in den Reden für das, was Schleiermacher in der Glaubenslehre, das Mitgesetzsein des Woher? des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls im frommen Selbstbewußtsein nennen wird, Gefühl für das Affiziertsein des frommen Selbstbewußtseins durch dieses Gefühl als solches. Der Sprachgebrauch ist ein anderer, die Sache ist dieselbe. „Gefühl“ im Sinn der Glaubenslehre ist auch in den Reden alles. Schleiermacher selbst bittet uns ja schon in den Reden (S. 72 f.), ihm zu vergönnen, einen Augenblick zu trauern darüber, daß er von Anschauung und Gefühl nicht anders als getrennt reden könne. „Der feinste Geist der Religion geht dadurch verloren für meine Rede.“ „Anschauung ohne Gefühl ist nichts. . . Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind.“ Ihr ursprüngliches und eigentliches Wesen ist der „geheimnisvolle Augenblick“ des Zusammenseins jener beiden Momente. „Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens ohne ihn zu entheiligen! Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, sondern er ist dies alles selbst. . . Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele; denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung und es verweht die heilige Umarmung und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Luß auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Könnte ich ihn euch schaffen, so wäre ich ein Gott — das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen. — Er ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion.“ Es lohnt sich in mehr als einer Beziehung, diese Stelle, die K. Otto „den Schlüssel zu Schleiermachers Gedanken vom Erleben des Ewigen“ genannt hat, ganz zu uns reden zu lassen. Das Eine werden wir ihr mit Sicherheit entnehmen müssen, daß es auch über dem Gegensatz des religiös Affizierenden und des religiös Affiziertseins ein Schleiermacher'sches Unum, einen Frieden gibt, dem auch dieser Gegensatz relativ, fließend ist, das Ziel der religiösen Rede seine Überwindung, das Ziel gut nicht in einem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, sondern in ihrer Indifferenz zu suchen ist. Und die Erinnerung an die Predigt des alten Schleiermacher über die schließliche Ununterschiedenheit zwischen den Trieben des eigenen Gemütes und dem Werk des hl. Geistes mag uns nochmals sagen, daß der Redner von 1799, wie anders seine Sprache auch geworden sein mag, sich selber durchaus treu geblieben ist.

2. Ich spielte bereits einmal darauf an, daß das Prinzip der Mitte bedeutsam wird auch in Schleiermachers Lehre von Sünde und Gnade. Bekanntlich ist dies der „Gegensatz“, den Schleiermacher zum Thema und Einteilungsprinzip des 2. Teiles

seiner Glaubenslehre gewählt hat. „Entwicklung der Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bedingt sind“ heißt der Titel dieses zweiten Teils und dann wird disponiert: „Des Gegensatzes erste Seite. Entwicklung des Bewußtseins der Sünde“ — „Des Gegensatzes andere Seite. Entwicklung des Bewußtseins der Gnade“. Wie verhält es sich mit diesem Gegensatz. Nach Schleiermachers eigenen Erläuterungen besonders in § 11, 62, 63, 64 seines Werkes, zu denen sich aber Parallelen genug auch in seinen Predigten finden, so, daß in der einen übergreifenden Klammer des Erlösungsbewußtseins (da Erlösung, wie Schleiermacher ausdrücklich feststellt, einen Übergang bezeichnet und nicht eine „Umschaffung“) zusammengefaßt sind: das Bewußtsein der Sünde, d. h. der Gehemmtheit des höheren Lebensbewußtseins, der „nicht vorhandenen Leichtigkeit“ der Entstehung „frommer Lebensmomente“, des Nicht-Dominierens des schlechtinnigen Abhängigkeitsgefühls und der Gnade, d. h. der „Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden vermögen“, wobei das Bewußtsein der Sünde zugleich das einer menschlichen Tat und das Bewußtsein der Gnade zugleich das einer göttlichen Mitteilungsart ist. Kein wirkliches christliches Bewußtsein, in dem nicht diese beiden Zustände und zwar im Verhältnis eines „Mehr und Minder“ und zwar in „fließender Differenz“ enthalten wären. Ein gegensatzloses, absolutes Verhältnis zu Gott im negativen oder positiven Sinn hält Schleiermacher zwar für denkbar — man merkt, daß er gewisse Möglichkeiten der pietistischen Psychologie im Auge gehabt hat — im Ernst kann er nicht damit rechnen, denn „offenbar ist unser frommes Selbstbewußtsein nicht ein solches, in welchem kein Mehr und Minder gesetzt wäre, sondern das unrigeschwankt zwischen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten (von Entwicklung und Hemmung, von Lust und Unlust) des zeitlichen Lebens teilt. „Immer beides ineinander und miteinander ist sich der Christ der Sünde und auch der Gnade bewußt und nur die Darstellung erfordert es (§ 64), beides zu trennen, zuerst von dem einen und hernach von dem andern zu handeln. Die Wirklichkeit, deren sich der Christ bewußt ist, liegt auch hier durchaus in dem Und und in dem Auch, sodaß es in einer Predigt einmal heißen kann, „daß unser Bewußtsein nicht eben vollkommen sein kann, bis auch die Sünde wirklich zur Erscheinung gekommen ist“ (III, 7 f.)

Der 3. Punkt, dessen in diesem Zusammenhang notwendig zu gedenken ist, ist merkwürdigerweise kein anderer als Schleiermachers Lehre von der Ehe, wie er sie in den „Monologen“, in den „Vertrauten Briefen über Fr. Schlegels Lucinde“ 1800, durchaus in der Linie bleibend, 1818 in den berühmten Hausstandspredigten und endlich in den einschlägigen Partien seiner philosophischen und theologischen Ethik entwickelt oder skizziert hat. Diese Lehre ist unter mehr als einem Gesichtspunkt wichtig zum Verständnis Schleiermachers. Zunächst jedenfalls darum, weil sich die Geschlechtsliebe nach ihm in einer so außerordentlichen Nähe der Religion befindet, daß eine begriffliche Bestimmung der einen Größe auf ihrem Höhepunkt jedenfalls eine bis zur Identifikation fortschreitende Reminiscenz an die typischen Bestimmungen der anderen notwendig macht. Wir hörten schon, daß Schleiermacher kein Hindernis gesehen hat, den „geheimnisvollen Augenblick“ des Zusammenseins von Anschauung und Gefühl in den „Reden“ unter dem ziemlich deutlich ausgeführten Bild einer Liebeszene zur Darstellung zu bringen. Sehen wir ihn hier auf einer vor und nach Bernhard von Clairvaux viel begangenen Spur religiöser Darstellung, für deren Berechtigung schließlich außer so manchem Erzeugnis orientalischer Religionslyrik auch das biblische Vorbild des Hohen Liedes angerufen werden kann, so bewegt er sich auf eigentümlicheren Bahnen, wenn er umgekehrt der Liebe bezw. der idealen Ehe einen Inhalt gibt, den er nicht nur ausdrücklich Religion nennt, den er nicht nur als Mysterium oder Mysterium, als heiligste Anbetung der Menschheit und des Universums, als ein ewiges Werk der ewigen Liebe verherrlicht, sondern der, auch wenn er ihn lehrhaft konstruiert hat, in seinen entscheidenden Elementen mindestens als ein für ihn höchst wichtiges Paradigma des Inhalts der religiösen Erfahrung angesprochen werden muß. Auch die Liebe, bezw. die Ehe, wird nämlich von Schleiermacher nach der Methode der Gegensatzüberwindung, des Prinzips der Mitte konstruiert. Vielerlei ist, was auch hier in einem Indifferenzpunkt zur Vollendung kommt: das menschliche Individuum natürlich vor allem durch das ihm begegnende, ihm bestimmte Individuum des anderen Geschlechts die Sonderwünsche und Strebungen des Mannes und der Frau, die in dieser Gemeinschaft nicht nur unterdrückt oder ausgeglichen werden, sondern als solche zu existieren aufhören sollen — dies das Ideal der irdischen Liebe. Darüber hinaus in

der himmlischen Liebe nach der Lehre der Hausstandspredigten das Einwerden der Beiden mit Christus als dem Dritten im Bunde. Wobei dann wieder himmlische und irdische Liebe (in seiner Frühzeit sagte Schleiermacher geistige und sinnliche) unter sich nicht zwei, sondern eins sein sollen. Indem Schleiermacher nach den Monologen glaubte an eine Art Prädestination zweier Individuen für einander oder nach den Hausstandspredigten daran, daß die vollkommene Ehe im Himmel geschlossen sei, verkündigt er die „absolute Einzigkeit“ als das „Ideal der romantischen Liebe“ (Ph.E. § 260), bestreitet er wenigstens theoretisch die Möglichkeit der Ehescheidung aufs Entschiedenste und erklärt er sogar das Eingehen einer zweiten Ehe verwitweter Personen als christlich eigentlich unstatthaft. Er hat in den Reden (§ 215) in der Ehe die Umschmelzung zweier Personen, wodurch sie zu Werkzeugen des schaffenden Universums werden, gesehen und er hat im Alter gerade in Bezug auf die Entwicklung der Liebes- und Ehemoral die höchsten Erwartungen und Hoffnungen auf die Zukunft eines immer mehr zu christianisierenden Menschengeschlechtes gesetzt. „Der Gott ist in den Liebenden“, mit diesem Wort aus den Luciner Briefen mag die Schleiermacher'sche Mitte auch von dieser Seite angedeutet sein.

### 5. Religion als Leben.

Wir wissen nun also: einmal, daß die Wirklichkeit, von der das religiöse Wort Zeugnis gibt, diesem gegenübersteht als das große Ineffabile und daß sie darum Gegenstand dieses Wortes ist, weil sie als Überwindung aller Kontraste des geistigen wie des natürlichen Daseins zugleich dessen Fülle und, teilnehmend an der Überwindung des letzten ursprünglichen Kontrastes von Wissen und Sein, die Fülle, das Vollkommene schlechthin bedeutet. Wir möchten weiterfragen nach Wesen und Art dieses  $\rho$ ? Aber dürfen wir es? Gibt es hier überhaupt eine positive Antwort? Wird unser Führer etwas anderes zu tun vermögen, als den Finger auf den Mund legend, uns Schweigen zu gebieten, weil jedes Wort über das große Nicht! hinaus hier zu viel sei? Was soll von diesem Ineffabile und Neutrum anderes zu sagen sein, als daß es dem Tode vergleichbar ist? Wir hätten das Bisherige falsch verstanden, wenn wir das erwartet hätten. Schleiermacher selbst ladet uns durchaus ein, weiterzufragen. Will man ihn als Mystiker ansprechen, so muß man jedenfalls beachten, daß er gerade das Schweigen oder das Nein der konsequenten Mystik nicht mitmacht. Er hat positive Antwort gegeben. Nicht nur da, wo er konkret, geschichtlich, christlich redet auch im Ausdruck, sondern auch da, wo er scheinbar losgelöst das Allgemeine verkündigt, das die Substanz dieses Besonderen ist. Oder genauer ausgedrückt: er wagt es konkret, geschichtlich, christlich zu reden, weil das Allgemeine, jenes Ineffabile und Neutrum, jene Fülle, von der er reden will, von Haus aus die Fülle der Konkretion, die Summe und der Inbegriff und die Kraft des Besonderen ist, weil er von keiner Negation weiß außerhalb des Kosmos der das Universum ausdrückenden, widerspiegelnden, darstellenden Positivitäten, weil Religion für ihn heißt: Anschauung und Gefühl des Unendlichen im Endlichen. Eben dieses Letzte, sein Verständnis des Wesens der Religion, erklärt diese Grundkonzeption, erklärt, warum Schleiermacher nicht konsequenter, nicht negativer Mystiker, sondern Positivist und Lebensphilosoph wird. Anschauend und fühlend hat er das Universum, wird er eins mit ihm, das er im ganzen geistig-natürlichen Kosmos bloß sich darstellen sieht. In der Religion sieht er Gott gesetzt im Menschen. Sie ist das finitum, welches capax ist infiniti. Darum scheidet der Todesgedanke aus für die Bestimmung des Wesens und der Art des Ineffabile. Das im Menschen Gesetzte, Präzente und zwar als Unmittelbarstes seines Selbstbewußtseins, als tiefstes Kontinuum seines Gemütes Gesetzte und Präzente, es wird als Leben erfahren im gleichen Sinn und im gleichen Atemzug, in dem der Mensch sich selbst erfährt als lebendig. Daraufhin wagt er es, das Ineffabile, das Universum in allen seinen Abspiegelungen, das Unendliche in allem Endlichen als Leben zu begreifen, als Lebenskraft, Lebensgeist, Lebensprozeß, unter dessen positiven Vorzeichen alles endliche Leben steht oder unter das es vielmehr, weil Leben Wachstum ist, immer mehr zu stehen kommt. Wobei doch — und das ist entscheidend — alle von da aus möglichen Aussagen etwa über Natur und Geschichte von dem Zentral- und Fundamentalsatz: „Religion ist Leben“ in keiner Weise abstrahiert werden, sondern nur als Variationen dieser Gleichung auftreten dürfen. Spekultativen Gebrauch wollte Schleiermacher von dem so gefundenen Prinzip in Bezug auf die Weiterklärung so wenig gemacht wissen als in Bezug auf den Gottesbegriff. Es bleibt alles im Gefühl und so ist es schließlich doch nur dieser Hauptsatz, daß Religion Leben ist (und keine Natur- oder Geschichtsphilosophie etwa), der für

Schleiermacher bezeichnend und wichtig ist. Unter Leben ist bei Schleiermacher zu verstehen die Bewegung oder Tätigkeit, die der Vernunft und der Natur gemeinsam eigen und zugleich beiden überlegen ist, die Bewegung oder Tätigkeit des Universums, wie er in seiner Frühzeit gerne sagte. Man vergrößert also seine Meinung, wenn man seine Anschauung ohne weiteres als Naturalismus bezeichnet. Als „höheren Realismus“ will Schleiermacher selbst sie verstanden wissen (A. 54). Religion atmet nach ihm da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist (52). Immerhin: Realismus, Natur. Als Idealist ist Schleiermacher jedenfalls nicht anzusprechen. Durch sein Gewichtlegen auf das Gesetz und Präsentsein der Religion als des finitum capax infiniti wird die vita infinita selber in die Sphäre des Gegebenen, Gesetzten, Präsenten hineingerückt, ihre Bestimmungen bekommen unverkennbar — das Gleichgewicht erscheint gestört — mehr naturhaften als geistmäßigen Charakter. Wir hörten ja schon, daß der Urgrund „ebenso in uns gesetzt gefunden wird“ wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind“. Nicht als ein Ding, aber eben so wie die Dinge. Das ist der Schleiermacher'sche Positivismus, der nun für die Beantwortung der Frage nach Wesen und Art des Ganzen allerdings entscheidend ins Gewicht fällt. Die Religion gehört zur Natur des Menschen, sagen die „Reden“. Sie hat ihren Ort in einem „Teil der Seele“ (269) in einer „eigenen Provinz des Gemütes“ (37). Sie ist ein „Kontinuum im Menschen“ (298), das (A. 232, Hausstandspredigten und Gl.L. § 6, 4) durch die Familie fortgepflanzt wird und das (A. 16 f.) in Deutschland ein gedeichlicheres Klima findet als etwa in England oder Frankreich. Von Produkt, Anlage, Trieb, Kraft, Instinkt, von Prozessen bald chemischer bald vegetabilischer Art, von „der Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen“ (267) wird in den Reden fortwährend gesprochen. Auf derselben Linie befinden wir uns offenbar noch in einer Predigt von 1832 (III, 179), wo vom göttlichen Geist gesagt wird, daß er „an und für sich als eine unendliche Kraft“, doch in der christlichen Kirche und in jeder Seele als „eine dem Gesetz der Natur unterworfenene Kraft“ wirke. Keimen, wachsen, zunehmen, fortschreiten, sieht gerade Schleiermacher, der Prediger, die Religion. Darum ist die Figur: „immer mehr“ eine der bezeichnendsten Erscheinungen seiner Kanzelsprache. Immer mehr soll sich das göttliche Leben in uns verherrlichen, immer mehr sollen wir uns hineinleben in seine Gemeinschaft; und daß er sich in dieser Aufwärtsbewegung schon befinde und nur darin zu verharren brauche, das ist, was hier dem zu erbauenden Christen als Voraussetzung alles weiteren immer wieder zugerufen wird. Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Religion als Leben ist sodann das Prinzip der Individuation. Wir stehen vor dem Punkt, an dem sich Schleiermacher 1804 in seiner vielbeachteten Rezension von Schellings „Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums“ von diesem los sagte, sofern er die „hohe Willkür“ des Christentums nicht verstanden habe. Wie verhält es sich damit bei Schleiermacher? Wie das große X auf Grund seines Erlebnisses als Leben erkannt wird, so ist andererseits das Leben immer nur in Form des Erlebnisses, einer einmalig-besonderen Gefühlsbewegung des Einzelnen gegeben, die dann freilich trotzdem die Fähigkeit hat, durch Übertragung Gemeinschaft zu begründen und so vom Religions-Individuum zur Religions-Gattung, zum Religions-Typus zu werden. Im Endlichen das Unendliche! Mit einem unbegreiflichen Faktum, mit einer Denkwürdigkeit, mit einer einzelnen abgesonderten Anschauung aus Natur, Geschichte, Gesellschaft oder eigenem Innenleben fängt nach den Reden die Religion an. Sie ist immer bestimmte positive nicht allgemeine natürliche Religion. Nur wer sich in einer solchen Zentralanschauung niederläßt, hat einen festen Wohnsitz und aktives Bürgerrecht in der religiösen Welt (261), die doch insofern „eine vollkommene Republik“ (184) ist, als keine der möglichen Zentralanschauungen auch nur eine der möglichen anderen etwa ausschließt, vielmehr unzählige verschiedene Anschauungen des Universums nacheinander und nebeneinander ihr Recht haben als „die herrlichen Zweige, in welche der himmlische Baum der priesterlichen Kunst seine Krone verteilte“ (221). Hat das (als solches nie und nirgends gegebene) Eine seine Wirklichkeit im Einzelnen, so hat das Einzelne, weit entfernt davon das Einzige zu sein, seine Wahrheit in dem Einen. Empfängt z. B. das Christentum nach § 10 der Glaubenslehre „Farbe und Ton“ historische Breite und Existenzmöglichkeit durch den von Christo ausgegangenen Impuls, so ist sein Inhalt das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf der höchsten Stufe in der Ausprägung als Erlösungsbewußtsein, jenes das Einzelne, dieses das Eine, jenes seine Wirklichkeit, dieses seine Wahrheit. Ein wichtigstes Dokument zum Kapitel Individuation ist der Zusatz zu § 19 der Glaubenslehre. Er unterrichtet uns nämlich abschließend

über die Korrelatbegriffe des Positiven und der Offenbarung. Man kann Schleiermachers Meinung kurz dahin zusammenfassen: das Positive ist eben das Individuelle oder Individualisierte, die Offenbarung dagegen das Individualisierende in jeder Religion, die „Urtatsache“, die dieser bestimmten Religion diese bestimmte Gestalt gibt, offenbar dasselbe, was in den Reden als „Zentralanschauung“ bezeichnet wurde. Schleiermacher legt Gewicht auf die Bestimmung Urtatsache. Die Offenbarung lehrt nicht, sondern sie wirkt. Sie erzeugt einen „Totaleindruck“. Sie hat mit dem Gegensatz des Wahren und Falschen nichts zu tun. Wahr ist alle Offenbarung und keine. Vollkommene Wahrheit einer Offenbarung würde ja voraussetzen eine Kundegebung Gottes selbst; aber wie sollte eine solche objektiv möglich und subjektiv erkennbar sein? nicht daß sie wahr ist, sondern daß sie wirksam ist, nicht daß sie Gott wie er an und für sich ist, sondern daß sie Gott in seinem Verhältnis zu uns ausagt oder vielmehr auswirkt, macht die Offenbarung zur Offenbarung. Sie ist Grund, sie ist „Causalität“ einer bestimmten Modifikation unseres Selbstbewußtseins. Wo Religion ist, da ist psychologisch unableitbar, historisch aber sehr wohl ableitbar, als Anfang des Lebensprozesses dieser Religion auch Offenbarung. Darin besteht also die gegen Schelling verteidigte „hohe Willkür“ des Christentums, das in diesem Sinn eine positive, eine Offenbarungsreligion ist. Die soeben aufgetauchte Kategorie der Causalität führt uns nun, immer unter dem Gesichtspunkt „Religion als Leben“ noch einmal zu § 4 der Glaubenslehre, wo es sich im Gegensatz zu dem eben berührten Thema nicht um die Einzelheit des Einen, sondern um die Einheit alles Einzelnen, um das sich selbst gleiche Wesen aller Frömmigkeit handelt, um die berühmte Definition, daß wir uns in der Religion unserer selbst als schlecht hin abhängig oder was dasselbe sagen will als in Beziehung mit Gott bewußt sind. Auf die zahlreichen Interpretationsfragen dieses vielumstrittenen §, auf die sachkritische Frage, inwiefern es Schleiermacher gelungen oder nicht gelungen ist, den Begriff der schlecht hinigen Abhängigkeit klar in sich selber und begründet in seinen Voraussetzungen darzustellen, können wir hier nicht eintreten, sondern müssen uns begnügen mit der Feststellung dessen, was er im Allgemeinen gewollt und herausgearbeitet hat. Darum, haben wir schon gehört, ist das Gefühl die siegreiche Mitte über Wissen und Tun, weil es in seiner Tiefe als frommes Gefühl verstanden, Gefühl schlecht hiniger Abhängigkeit ist. Als schlecht hiniges Abhängigkeitsbewußtsein muß also die Religion auch als Leben zu verstehen sein. Es ist das Leben, das innerste Leben des Menschen, indem er sich nicht etwa schlecht hin frei (das gibt es überhaupt nicht) auch nicht bloß relativ abhängig und relativ frei, in Wechselwirkung begriffen wie der Welt gegenüber, sondern schlecht hin abhängig weiß von einem, (Schleiermacher sagt: von etwas) seine ganze Selbsttätigkeit, und da diese niemals = 0 ist, sein ganzes Dasein begleitenden Anderen. Im menschlichen Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein von diesem Anderen eingeschlossen, gesetzt, offenbart, sofern Selbstbewußtsein von Gaus aus Bewußtsein um ein es absolut Mitbestimmendes, um ein Woher?, einen Grund absoluter Abhängigkeit, absoluter Notwendigkeit seines So und Soseins ist. Aktualisierung des Selbstbewußtseins in dieser Richtung ist Frömmigkeit, weil dieses mitbestimmende Andere das Woher? der schlecht hinigen Abhängigkeit eben Gott ist und also Aktualisierung des Selbstbewußtseins in dieser Richtung, Aktualisierung des Gottesbewußtseins. Der Satz kann also gewagt werden: Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise (§ 4, 4), gegeben offenbar als die nicht-gegenständliche Ursache, deren Wirkung das irgendwie gegenständliche, aber im Unterschied zum Wissen und Tun gegenstandslose Gefühl selber ist. Sofern Schleiermacher trotz dieser Vorbehalte (die Ursache, Gott, nicht-gegenständlich, die Wirkung, das Gefühl gegenstandslos) das Gegeben sein Gottes im Gefühl nun doch überhaupt unter der Kategorie von Ursache Wirkung vorstellig zu machen versucht hat, wird man gerade an dieser Stelle einen besonders starken Schein von überwiegender Naturhaftigkeit seiner Beschreibung des religiösen Lebens zu konstatieren haben. Ich möchte als Letztes in diesem Zusammenhang auf den eigentümlichen Charakter der Schleiermacher'schen Systematik verweisen. Schleiermacher ist, in seiner Glaubenslehre für die Dogmatik vor allem, aber auch in seiner kurzen Darstellung für die Theologie überhaupt und in seinen philosophischen Werken schließlich für die ganze Wissenschaft gelungen, was vor ihm einem Augustin, einem Thomas, einem Melancthon, Zwingli, Calvin in ihren entsprechenden Werken mit ihren Kapiteln, Artikein oder Loci nicht gelungen ist, eine einfach bewunderungswürdig durchgeführte Zusammenschau der *disiecta membra* des historisch-christ-

lichen Glaubens. Aber wenn man Schleiermacher deswegen schon oft als Künstler gefeiert hat, so möchte ich, ohne das bestreiten zu wollen, die Frage aufwerfen, ob es nicht noch näher liegt, seine systematischen Konzeptionen statt mit Kunstwerken mit natürlichen Organismen zu vergleichen. Ist es ein Zufall, wenn er selbst in der kurzen Darstellung die philosophische Theologie die Wurzel, die historische den Körper, die praktische die Krone eines Baumes nennt? Sagen seine Distinktionen gerade auch in der Relativität, in der sie alle gemeint sind, nicht etwas von der Art der Zellteilung an sich? Denkt man bei so vielen Dispositionen, wo es sich irgendwie zuerst um das Ausgehen von der religiösen Unmittelbarkeit in die Reflexion, dann um die Rückkehr aus der Reflexion in die Unmittelbarkeit handelt, nicht unwillkürlich an ein aus- und einatmendes animalisches Lebewesen oder an Systole und Diastole seines Herzschlags? Sollte das richtig empfunden sein, so wäre es eine indirekte Bestätigung für den naturmäßigen Charakter des Lebens, das Schleiermacher darstellen wollte, eines Charakters, der dann in dieser Darstellung in der Tat künstlerisch adäquat zum Ausdruck kommen würde. — Sicher ist, und damit fassen wir das hier Gesagte zusammen, daß Schleiermacher im ersten Sendschreiben an Lücke nicht stark genug versichern konnte, daß seine Analyse des christlichen Selbstbewußtseins "ganz einfach und ehrlich nur empirisch" gemeint sei, daß er "wirkliche erfahrungsmäßige Tatsachen" darstellen wolle und nicht vor der Erfahrung hergebende Tatsachen des Bewußtseins (S. 21) und daß jedenfalls seine Fixierung der Grundtatsache des Gefühls selbst in § 3—4 der Glaubenslehre dieser Beteuerung rechtgibt. Er fixiert dieses Datum des religiösen Lebens wirklich als Datum, als eine gegebene, nicht als eine nicht-gegebene Größe, nicht als Apriori, nicht als Geist. Und er hat es auf der ganzen Linie theoretisch-praktisch als Gegenstand einer positiven Wissenschaft behandelt. Ob er es sich letztlich als ein Drittes über dem Gegensatz von Geist und Natur, über dem kantischen Gegensatz des Transzendenten und Empirischen gedacht hat? Nach seinen ganzen Voraussetzungen müßte man es eigentlich annehmen. Tatsächlich besteht sein selbst erklärter Positivismus doch darin, daß er mit überwiegend naturwissenschaftlichen Voraussetzungen und Methoden an diesen Gegenstand herangetreten ist.

#### 4. Das Historische in der Religion.

Nochmals: die Rede von Schleiermachers Naturalismus kann ein Stück weit schätzbare Dienste leisten. Als zusammenfassende und erschöpfende Formel für sein theologisches Denken gemeint, würde sie doch eine unerträgliche Verkürzung des Sachverhaltes bedeuten. Überwiegt vielleicht naturwissenschaftliches Empfinden in diesem Denken, da, wo es sich auf Religion als gegebene, gegenwärtige Größe richtet, so ist doch daran zu erinnern, daß auch für ihn, sobald er sich der Frage der Begründung oder vielmehr der Genesis der Religion zuwandte, das Problem des Historischen akut wurde und wenn etwa letztlich zu sagen sein sollte, daß durch den überwiegend naturwissenschaftlichen Zug seines Denkens auch das Historische mehr oder weniger naturalistisch wurde, so ist geltend zu machen, daß er damit jedenfalls nicht fertig geworden ist, daß er das Problem immerhin so lebhaft empfand, daß er das Historische (nicht ganz absorbiert von den andersartigen Elementen seiner Konzeption, nicht ganz seiner Rätselhaftigkeit entkleidet) stehen und gelten lassen mußte, der Konsequenz seines Systems zum Trotz stehen und gelten lassen wollte. Man kann Schleiermachers Christologie — denn von ihr haben wir hier zu reden — als eine wenig gelungene Konzeption ablehnen, man darf sich aber, um Schleiermacher gerecht zu werden, dem in dieser Konzeption vorliegenden, in sich konsequenten, wenn auch vielleicht im Zusammenhang seiner Theologie inkonsequenten, aber jedenfalls ernsthaften Wollen nicht verschließen. Er wollte Christus verkündigen als den Träger des großen Friedens, als den Urheber und Bringer des Lebens. Er hat es versucht mit einer für jeden Kenner vor allem seiner Predigten fraglosen inneren Beteiligung und auf eine jedenfalls für die Zeitgenossen höchst eindrucksvolle Weise. Ob er es in Wirklichkeit getan hat? wer will darüber Richter sein? Versuchen wir kurz uns zu vergegenwärtigen, wie er es versucht hat. Wie kommt Christus, Jesus von Nazareth, in diese Theologie des Ineffablen, der Mitte, des Lebens? Nach den Predigten zunächst sehr einfach so, daß er eben Alles in Einem: die zur Beglaubigung der vorgetragenen Wahrheit oder vielmehr Wirklichkeit angerufene Autorität, die Quelle des Geistes, der Kraft, des Lebens u. s. f., der Anfänger des Reiches Gottes, d. h. des das Gesetz, den Gegensatz überwindenden vollkommenen Gottesverhältnisses ist. Der „Erlöser“, so lautet Schleiermachers stereotype und durch seine Glaubenslehre ausgiebig begründete Formel. Erlösung bedeutet nach

§ 11, 2 passiv den Übergang des Menschen aus dem schlechten Zustand der gehemmten Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins zu dem besseren seiner relativen Befreiung, aktiv die dazu von einem Andern dem Menschen geleistete Hilfe. Dieser Andere ist eben Christus, der Erlöser. Das Christentum unterscheidet sich (§ 11) dadurch von anderen Religionen derselben religionsgeschichtlichen Stufe, daß alles in ihm „bezogen wird auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung“ (beides zu betonen!). Oder negativ ausgedrückt (§ 14): „Es gibt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten als durch den Glauben an Jesus als den Erlöser.“ Diesem Prinzip hat Schleiermacher als Prediger jedenfalls nachgelebt. Er hat mit seinem Christozentrismus den Rationalisten seiner Zeit ein unerhörtes Novum gegenübergestellt, die Supranaturalisten weit in den Schatten gestellt und es den Erweckungstheologen seiner Zeit mindestens gleich, an systematischer Konsequenz, Christus Alles sein zu lassen, sogar ihnen zuvorgetan. Durchgängig, wenn auch in den mannigfaltigsten Umkehrungen und Abwandlungen, ist sein homiletisches Schema dieses: 1. Teil: Christus, sein Wesen, Wollen und Tun. 2. Teil: Wir, unser Wesen, Wollen und Tun, wie es dazu bestimmt, wie es schon darin begriffen ist, mehr und mehr von jenem erfüllt durchdrungen, erneuert zu werden. Die beiden Größen rücken oft merkwürdig nahe aneinander, ja scheinen gelegentlich ineinander zu verschwimmen. Christus erscheint oft merkwürdig abstrakt in seiner Rolle als Beweger, Geber, Anfänger dessen, was im Menschen im Werden ist und umgekehrt, oft merkwürdig konkret als Träger des Prinzips dessen, was im Menschen schon geworden ist, merkwürdig ähnlich — dem Prediger selber! Aber die Absicht ist deutlich: um zwei, wie um eine Ellipse und nicht um einen Pol wie ein Kreis will diese Verkündigung sich bewegen. Das Historische mit den durch es bedingten Spannungen zwischen Sollen und Sein, Geben und Empfangen, Anfang und Fortsetzung, Einmaligem und Jedemaligem, Vorbild und Nachfolge ist „irgendwie“ auf dem Plan und kommt zur Geltung. Fragen wir zunächst, wie es eigentlich dazu kommt, wie Schleiermacher sich das Überspringen des berühmten „garstigen Grabens“ der 1800 Jahre gedacht hat, so antwortet darauf am besten der die § 87—88 der Glaubenslehre beherrschende Begriff des Gesamtlebens, nämlich des auf die Wirkung Jesu zurückgehenden Gesamtlebens in der Erlösung. Schleiermacher versteht darunter ganz konkret einen bestimmten „Impuls des geschichtlichen Lebens“, gegeben von Jesus von Nazareth, von dem die an ihn Glaubenden als solche bewegt sind und durch den verbunden sie räumlich und zeitlich getrennt oder ungetrennt ein lebendiges Ganze bilden. Die Wirkung Jesu ist unmittelbar zu diesem Ganzen, nicht zum Einzelnen, der als solcher in der Theologie Schleiermachers überhaupt eine kleinere Rolle spielt als man denken sollte. Daß er von diesem Gesamtleben, das wie ein Strom durch die Länder und durch die Jahrhunderte geht oder wie das Blut durch die Adern der Menschheit kreist, erreicht, ergriffen und getragen wird, das macht ihn zum Christen, das setzt ihn in jene Beziehung zu der durch Jesus von Nazareth vollbrachten Erlösung. Die Kategorie, unter die Christus fällt, ist also zweifellos die der Offenbarung, d. h. nach dem früher festgestellten: der in dieser bestimmten, der christlichen Religion, wirksamen Urthat, durch die in ihrer Gemeinschaft das Gottesleben bestimmt ist, in der Terminologie der „Reden“: der „Zentralanschauung“ dieser Religion. Werfen wir, bevor wir uns der abgeschlossenen Christologie des älteren Schleiermacher zuwenden, einen Blick auf die in dieser Hinsicht einzigartig wichtige „Weihnachtsfeier“ von 1806, in der wir die Probleme, die ihm hier zu denken gaben, noch sozusagen im Stadium des Bewegungskrieges kennen lernen. Was feiern wir an Weihnacht? Das ist Thema dieser Gesprächsnovelle, deren Kern bekanntlich in den auf ihrem Höhepunkt vorgetragenen theologisch-philosophischen Meinungsäußerungen dreier gebildeter Männer zu suchen ist, deren jeder uns Schleiermachers eigenes Denken von einer bestimmten Seite zeigt, über denen man aber ja nicht übersehen darf, daß die Antwort zunächst durch die lyrische Empfindung der Frauen gegeben wird, die sich ganz schlicht und direkt auf das in Maria und Jesus dargestellte ewige Verhältnis von Mutter und Kind richtet, und deren Ausdruck der fromme Gesang, die Musik überhaupt, zum Schluß ausdrücklich allen in Worten zu gebenden Antworten gegenüber als der bessere Teil gerühmt wird. Darüber hinaus hören wir die Männer, ohne eigentliche Diskussion und vor allem ohne zu einem gemeinsamen Resultat zu kommen, erwägen 1. ob etwa die reine Menschlichkeit, wie sie an der deutschen Weihnacht so sehr zutage tritt, das Primäre und der vermeintliche „Anlaß“ des Festes, Christus, vielmehr sein rückwärts geworfener Reflex sein möchte (Leonhardt), 2. ob es viel-

mehr die Idee, in der 2. Auflage 1826 fügte Schleiermacher hinzu: die Erfahrung des Anfangs, des Krystallisationszentrums eines neuen ungetrübten, nicht gegensätzlichen Lebens in der Menschheit sei, was wir an Weihnacht feiern (Ernst), 3. ob es sich vielmehr um die menschliche Natur handelt, angesehen und erkannt aus dem göttlichen Prinzip d. h. in ihrer Identität von Werden und Sein, wie sie in keinem Einzelnen, wohl aber in der Kirche als dem Selbstbewußtsein der Menschheit stattfindet, was uns veranlaßt, nach dem Punkt zu suchen, von dem aus dieses Selbstbewußtsein ausgegangen und mitgeteilt wäre — der Punkt, der dann in Jesus Christus gefunden und zu Weihnacht gefeiert wird (Eduard). Nochmals: in dem Allem ist Schleiermacher, nicht nur auf der mittleren Linie des Ernst! Christus notwendig als Grund der tatsächlichen Vollkommenheit und Allgemeinheit der Liebe unter den Menschen, Christus das höchste Liebeszeichen, das größte Sinnbild der Gnade Gottes — dieser Ton der Leonhardtrede (um von dem der Eduardrede nicht zu sprechen) klingt durchaus auch durch die Predigt des älteren Schleiermacher. Die Christologie seiner Glaubenslehre dagegen verläuft in der Tat im Ganzen ungefähr in der Richtung der Ernst-Rede der „Weihnachtsfeier“, wobei doch die historisch-skeptische und die spekulativ-mystische Umkehrung aus der Leonhardt- und der Eduardrede auch hier im Hintergrund stehen und nicht aus dem Auge zu verlieren sind, wenn man verstehen will. Steht doch das Hauptstück „Von Christo“ § 92—107 gemeinsam mit den anderen, das den Ordo salutis der alten Dogmatik behandelt § 106—117 unter dem Obertitel: „Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist.“ Aber auf das Historische in diesem Zustand, auf den zweiten, relativ gegenüberstehenden Brennpunkt der Ellipse, also nicht darauf, daß — in der Sprache der Reden — vom Gefühl aus eine entsprechende Anschauung zu postulieren ist, sondern darauf, daß in und mit dem Gefühl diese Anschauung gegeben ist, also darauf, daß Christus einen Anfang gemacht hat, daß von ihm ein Impuls, eine Bewegung, eine Mitteilung ausgegangen ist und noch ausgeht, darauf fällt jetzt aller Nachdruck. Man geht am besten aus von den Bestimmungen über das Werk Christi (§ 100 f.). Schleiermacher sagt zwar § 92, daß die eigentümliche Tätigkeit und die ausschließliche Würde des Erlösers im Selbstbewußtsein des Gläubigen unzertrennlich eins seien. Die Reihenfolge, in der er das in § 92 sagt und seine ganzen Voraussetzungen machen es doch unzweifelhaft, daß seine Gedanken über Christi Person auf die über Christi Werk (wie diese wiederum auf die Beschreibung des Gnadenstandes an sich) begründet sind und nicht umgekehrt. „Wenn, so sagt Schleiermacher am Anfang von § 93 die eigentümliche Würde des Erlösers nur gemessen werden kann durch seine gesamte auf ihr beruhende Wirksamkeit, diese aber nur vollständig anzuschauen ist in dem von ihm gestifteten Gesamtleben, . . . so muß die Würde des Erlösers so gedacht werden, daß er dieses zu bewirken vermag.“ Wir fühlen uns gerade hier lebhaft an die Leonhardt- und an die Eduard-Rede der Weihnachtsfeier erinnert und folgen dem gegebenen Wink, lassen uns also vor allem § 100 sagen: „der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf und dies ist seine erlösende Tätigkeit“. Der Christ erfährt nämlich die zu seiner eigenen Tat gewordene Tat des Erlösers: die Förderung seines höheren Lebens. Es findet durch Christus eine göttliche Einwirkung statt auf die menschliche Natur, weltbildend als Ganzes, personbildend im Einzelnen betrachtet, eine Einwirkung, für die sich Schleiermacher die Bezeichnung mystisch will gefallen lassen, sofern darunter die wahre Mitte „zwischen einer magisch-unmittelbaren“ und einer „empirisch“ d. h. bloß durch Lehre und Beispiel sich vollziehenden Einwirkung zu verstehen ist. Der Erlösung folgt dann nach Schleiermacher oder ist in ihr beschlossen wie ein engerer Kreis in einem weiteren (§ 101), die Versöhnung durch die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft der ungetrübten Seligkeit des Erlösers, ungetrückt nämlich durch das nicht verschwundene, aber das innere Leben, den neuen Menschen nicht mehr berührende Bewußtsein von Übel und Sünde und ihres Zusammenhanges, also das Bewußtsein seiner Strafwürdigkeit. Dies ist das versöhnende Moment der Sündenvergebung, dem dann als zweites das selige Gesamtgefühl für alle Gläubigen und jeden besonders folgt. Auch für diese Lebensgemeinschaft mit Christus will Schleiermacher die Bezeichnung mystisch in derselben Antithese gegen Orthodorie und Rationalismus ausdrücklich akzeptieren. Befragt nach der Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi in diesem Zusammenhang antwortet Schleiermacher, daß dieses nur ein Element zweiter Ordnung sein könne, da Erlösung und Versöhnung vollkommen begreiflich sein müssen auch vor dem Tode Christi. Der Tod Christi bedeutet die Erscheinung der erlösenden und versöhnenden Tätigkeit Christi in ihrer Vollkommenheit, so-

fern er sich im Gehorsam hingab an das Leiden und sofern er in demselben Gehorsam durch das Leiden nicht überwunden wurde. Schleiermacher pflegte darum auch am Karfreitag durchaus elliptisch zu predigen über den Gehorsam und den Sieg des Gehorsams Christi, dessen Frucht darin besteht, daß er in uns und durch uns nachgebildet wird. Erlösung und Versöhnung sind nach Schleiermacher eine Fortsetzung desselben schöpferischen göttlichen Aktes, der mit der Personbildung Christi selber begann. Mit dem neuen Leben, das durch die Einwirkung Christi in uns geweckt und immer intensiver erhöht wird, wird die ursprüngliche Bestimmung des Menschen erreicht, über die hinaus für eine Natur wie die unsrige nichts weiteres zu denken und zu erstreben ist. — Wir wenden uns von da aus rückwärts zu Schleiermachers Anschauung von der Person (der „eigentümlichen Würde“) des Erlösers. Ist sein Werk die Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, seiner ungetrübten Seligkeit an die Anderen, so muß offenbar die Lehre von seiner Person von der Einpflanzung beider, oder von dem ursprünglichen Sein Gottes in der menschlichen Natur und ihm selber handeln. Die Selbstthätigkeit des neuen Gesamtlebens in der spezifisch christlichen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins müßte nach § 93 ursprünglich in dem Erlöser sein, ursprünglich, d. h. nicht bloß vorbildlich, sondern urbildlich, d. h. vollkommen und produktiv, denn das Unvollkommene könnte sich nicht untereinander ergänzen zur Vollkommenheit: Sätte die Menschheit, so antwortet Schleiermacher sich selbst auf einen naheliegenden Einwand, das Vermögen, von sich aus dieses Urbild zu erzeugen, so wäre ihr Zustand der Sündhaftigkeit unbegreiflich. Kennt sie jenes Urbild trotz ihrer Sündhaftigkeit, so folgt, daß es nur zu verstehen ist aus einem schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet. Als geschichtliches Einzelwesen ist also der, von dem diese Wirkksamkeit ausging und ausgeht, zugleich Urbild, die an ihm gemachte Erfahrung die Erfahrung der Idee des Menschen. Weil er Gegenstand von Erfahrung, weil er als Urbild zugleich geschichtlich ist, so muß ihm ein Werden, eine Entwicklung, eine nationale Bedingtheit auch seines Gottesbewußtseins in der Zeit zugeschrieben werden, nur daß diese Entwicklung als ganz frei von allem Kampf zu denken ist, als ein „stetiger Übergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit“, einer Reinheit, die weder als Tugend bezeichnet, noch aus äußerer Bewahrung, sondern allein aus dem höheren ihm mitgegebenen Gottesbewußtsein abgeleitet werden darf, nur daß die nationale Bedingtheit seiner Person nicht als ein abstoßendes oder ausschließendes Prinzip zu denken ist. Unter diesem Vorbehalt trägt jeder geschichtliche Moment seiner Erscheinung zugleich das urbildliche in sich. Ist also, so fährt § 94 fort, die Sündlosigkeit Jesu keine Ausübung der menschlichen Natur, sofern die Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung mit dem Begriff der menschlichen Natur nicht unvereinbar ist, sofern die Versuchung auch für ihn bestand, so zeichnet doch eben diese Sündlosigkeit ihn aus vor allen Menschen, auch vor Adam vor dem Fall, erklärt Schleiermacher, sofern wir uns Adam auch vor dem Fall auf die Sünde mindestens vorbereitet denken müssen, was von Christus eben nicht zu sagen ist. Seine Würde besteht in dem in seinem Selbstbewußtsein mitgesetzten schlechthin kräftigen Gottesbewußtsein. Dieses sein Gottesbewußtsein ist nun aber identisch mit dem Sein Gottes in ihm (und kraft seiner Mittheilung in uns). Von unserem getrübten und unvollkommenen Gottesbewußtsein an und für sich, abgesehen von ihm, könnte man das nicht sagen, sondern nur sofern wir Christus mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. Er ist der einzige ursprüngliche Ort dafür. Sofern nun erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird und erst durch die menschliche Natur die Gesamtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann — ist alles Sein Gottes in der Welt durch ihn vermittelt, welcher die ganze neue (nämlich die eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde) Schöpfung in sich trägt. Der Anfang seines Lebens, in dem diese Einheit von Gottesbewußtsein und Sein Gottes anhub, ist als erste nicht von der Sünde affizierte That der menschlichen Natur die Vollendung ihrer Schöpfung. Denn während die Erscheinung des ersten Menschen nur das physische Leben des Menschengeschlechtes konstituierte, (während der Geist im Ganzen in die Sinnlichkeit versenkt blieb) konstituierte die Erscheinung des zweiten Adam das neue geistige Leben, beide zusammen auf einen ungetheilten göttlichen Ratschluß zurückgehend und beide zusammen im höheren Sinn einen und denselben, wenn auch uns unerreichbaren Naturzusammenhang bildend.

Ich habe mich begnügt, Schleiermachers Christologie nach ihrem positiven Gehalt und in ihrem eigenen Zusammenhang vorzu-

führen und will die § 95—99 und 102—05, seinen Versuch sich mit der biblischen und orthodoxen Tradition, teils affomodierend, teils kritisch ekamotierend auseinanderzusetzen, bei Seite lassen. Was Schleiermacher wollte, dürfte auch so deutlich geworden sein. Er wollte dem Moment der Begründung der Gemeinschaft von Gott und Mensch durch den Anderen, Christus, das er in der theologischen Überlieferung, die er aufnahm, vorfand und dessen Notwendigkeit er sich prinzipiell nicht entziehen konnte noch wollte, zu seinem Recht verhelfen. Er hat sich auch diese Begründung in Form einer Kausalreihe vorstellig gemacht. Der Begriff der menschlichen Natur erweist sich ihm auch hier als der übergeordnete, innerhalb dessen er dann zu jenem Aufstieg vom Sinnlichen zum Geistigen, vom getrübten zum kräftigen Gottesbewußtsein und andererseits zu jener Wirkung Christi auf uns kommt. Es bleibt also in der Schleiermacher'schen Lehre von Christi Person und Werk bei dem Bild von der Ellipse mit den beiden Brennpunkten und der Tendenz, sich in einen Kreis aufzulösen, mit einem Mittelpunkt, wobei es fraglich bleibt, ob der methodische Ausgangspunkt, die erhöhte Menschlichkeit des Christen nicht auch sachlich der ursprüngliche, Christus der abgeleitete und zum Verschwinden bestimmte ist. Schleiermacher versteht unter Erlösung schließlich doch nur eine Kräftigung und unter dem Erlöser schließlich doch nur einen kräftigen Helfer oder eine helfende Kraft. Es kann also von einer Begründung jener Gemeinschaft im strengen Sinn bei ihm nicht die Rede sein, sondern nur von einer Bestätigung und kontinuierlichen Vollendung der schon bestehenden. Dieser Relativismus hat natürlich nach allen Seiten seine Folgen. Er spiegelt sich z. B. darin, daß in Schleiermachers Geschichtsbetrachtung die Momente der Autorität und der Freiheit einander nicht nur die Wage halten, sondern beständig ein Vorschlagen des zweiten relativierenden Moments statfindet. Daß etwa die neutestamentlichen Schriften prinzipiell Dokumente der Kirchengeschichte sind so gut wie irgendwelche späteren, das wird in der kurzen Darstellung sehr viel sichtbarer als das andere, was Schleiermacher auch sagen will, daß sie kanonisch, daß sie immerhin Dokumente des Ur-Christentums sind: die Silbe Ur- bekommt eben hier wie in dem Wort Urbild, weil sie letztlich doch nur „anfänglich“ bedeutet, eine gewisse Sarmlosigkeit. Er spiegelt sich darin, daß sein Kirchenbegriff durch die Bestimmung der Christlichkeit als einer schwächer oder stärker subjektiven Erregung entschieden greifbarer und eindrucksvoller charakterisiert wird als durch die (nach Schleiermacher doch nur scheinbar) entgegengesetzte, daß die Gemeinde „die volle Offenbarung des höchsten Wesens in der Welt ist“. (Pr. III, 591.) Er spiegelt sich in der eigentlichen Verlegenheit, in die merkwürdiger Weise gerade der ältere Schleiermacher als Kanzelredner sich verwickelte, indem er immer wieder und unter den verschiedensten Gesichtspunkten das durch gewisse starke Stellen in der Glaubenslehre für ihn doch scheinbar erledigte Problem der Absolutheit bezw. Nicht-Absolutheit des Christentums vor seinen Hörern zu Dreifaltigkeit aufzurollen sich getrieben fühlte. Warum gerade Christus als Inkarnation des Friedens mit Gott? Geht es nicht vielleicht auch ohne ihn? Vielleicht statt seiner mit einem Anderen? Vielleicht mit einem solchen, der noch kommen konnte? Ist er nicht etwa bloß „für jetzt“ das Beste? Schleiermacher hat die Ansicht von der Überbietbarkeit des Christentums einen „Wahn“, eine „Fabel“ genannt; er beschwört die, die so reden, die Unvollkommenheiten der Kirche nicht Christus zur Last zu legen, sich klar zu machen, daß der ganze Fortschritt des menschlichen Geistes und Lebens mit Christus zusammenhänge, sich durch die „Erfahrungen der ganzen Weltgeschichte“ sagen zu lassen, daß alles Herrliche in der Menschheit nur ein Abglanz von Christus sein könne. Er zitiert Novalis: Wenn alle untreu werden u. s. f.! Er ruft ihnen einmal zu (III, 9): „Das Bild einer stets mit Gott einigen Seele, wo hätten wir es her? Die Spitze unseres Bewußtseins fehlte uns, wenn er nicht gewesen wäre! . . . Nein ohne diese Fülle von Lebenskraft und Freude, die uns das Dasein des Erlösers gibt, möchte ich nicht leben!“ Aber steht nicht im Hintergrund dieser Versicherungen, nicht widerrufen, sondern bestätigt durch § 10 der Glaubenslehre die Feststellung der Reden (307 f.), daß die Grundanschauung jeder Religion an sich ewig ist, weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muß, so daß ihnen ultimativer Ernst offenbar nur insofern zukommt, als das versichernde Subjekt solchen ultimativen Ernst sich selber, bezw. dem Gesamtleben seiner Kirchengemeinschaft beimißt? Wie dem auch sei: Schleiermacher hat das eben getan oder sagen wir: aufrichtiger und frommer Weise tun zu können gemeint. Er wagte es, die Sache auf diese Spitze zu stellen: ein vorhandenes

göttliches Leben zu konstatieren, von diesem auf eine es erzeugende Wirkung, von dieser auf einen entsprechend ausgestatteten Wirkenden zu schließen. Er meinte beharrlich, der Wirklichkeit des Lebens, des Friedens, den er verkündigen wollte, nicht anders gerecht werden zu können als in Form dieses Regresses, in Form dieser der christlich-historischen Beziehung, in Form der Christologie, also. Und er meinte eben so beharrlich, dem durch die überlieferte Christologie, durch das Paradoxon des Historischen im Christentum gestellten Anspruch nicht anders gerecht werden zu können, als damit, daß er ihm diesen Inhalt, diese Bedeutung gab, indem er diese Form füllte mit jenem großen X, von dem er noch auf dem Sterbebette, kämpfend zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit, gesagt haben soll: „Wie ist mir Alles so schön, vermittelnd, wie herrlich!“ Sicher ist, daß er sich damit zwischen zwei Feuer gebracht hat. Es ist problematisch, ob die Wirklichkeit, die er meinte, es ertrug, in die Form einer Christologie gegossen zu werden. Daß sie es nicht ertrug, das haben ihm seine Kritiker zur Linken vorgeworfen. Und es ist problematisch, ob die Form der Christologie die Füllung mit diesem Inhalt ertrug. Daß sie es nicht ertrage, das hat man von rechts her gesagt. Beide Urteile begründen sich darauf, daß das große X, das Schleiermacher gemeint habe, nicht sowohl die christliche Offenbarung als vielmehr das modern-heidnische Lebensgefühl und dem gegenüber die christologische Form so oder so ein aufgeklebter Fremdkörper gewesen sei. Das Material zur Erhebung dieser Anklage ist erdrückend stark. Man konnte es mit symbolischer Kraft zusammengefaßt finden in dem berühmten Vorgang der letzten Viertelstunde in Schleiermachers Leben. Er verlangte stürmisch darnach, mit den Seinigen das Abendmahl zu feiern. Der Arzt hatte ihm aber den Wein ausdrücklich verboten. Da legte er — nach den Aufzeichnungen seiner Frau — die beiden Vorderfinger an das linke Auge, wie er oft tat, wenn er tief nachdachte und fing an zu sprechen: „Ich habe nie am toten Buchstaben gehangen. Wir haben den Veröhnungstod Christi, seinen Leib und sein Blut; ich aber habe immer geglaubt und glaube es auch jetzt noch, daß der Herr Jesus das Abendmahl in Wasser und Wein gegeben hat.“ Währenddessen hatte er sich aufgerichtet, seine Jüge fingen an sich zu beleben, seine Stimme ward rein und stark. Er fragte mit priesterlicher Feierlichkeit: „Seid Ihr auch eins mit mir in diesem Glauben, daß der Herr Jesus auch das Wasser in dem Wein gesegnet hat?“ Worauf wir ein lautes Ja antworteten. „So laßt uns das Abendmahl nehmen! Euch den Wein und mir das Wasser“, sagte er sehr feierlich. — Wurde, so wäre hierzu zu fragen, das Wasser im Wein dazu gesegnet, daß das Wasser allenfalls auch an die Stelle des Weines treten, ohne daß das Ganze darum aufhörte, Abendmahl zu sein? Was hat das Wasser mit dem Abendmahl und was hat das Abendmahl mit dem Wasser zu tun? War der Inhalt der Schleiermacher'schen Christologie, dieser Szene entsprechend: an Stelle des Weines der christlichen Offenbarung das Wasser des modernen Lebensgefühls, dann . . . Aber so kann man vielleicht doch nur (jene Szene ist vielleicht allzu symbolkräftig) sehr ernsthaft fragen und im übrigen sich daran halten, daß er wie er wirkliches Abendmahl feiern wollte, so auch in seiner Christologie wirklich Christus zu verkündigen meinte. Sprechen überwiegende Indizien dagegen, daß er das wirklich getan hat, so ist zu bedenken, daß es die Problematik des ganzen Jahrhunderts ist, die hier sichtbar wird, daß er darum besonders exponiert dasteht, weil er nach beiden Richtungen Kühn und beharrlich gewesen ist, wie kaum einer neben ihm weit und breit, und daß das letzte Urteil über den Sachverhalt bei ihm, ob er als ein auf verlorenem Posten ausgezeichnet sich schlagender Streiter, oder ein ebenso ausgezeichnete Verräter Christi gewesen ist, als in das Weltgericht gehörig von Mitmenschen weder im einen noch im anderen Sinn beantwortet werden kann.

##### 5. Mystik und Kultur.

Unsere Skizze der Grundgedanken der Schleiermacher'schen Theologie würde eine allzu empfindliche Lücke aufweisen, wenn wir nun nicht wenigstens eine letzte Frage noch aufwerfen würden, deren Beantwortung durch Schleiermacher für das ganze Jahrhundert entscheidend und bezeichnend geworden ist: ich meine die Frage nach dem ihm als christlichen Prediger bzw. Redner über die Religion vorschwebenden Lebensideal. Wie sieht der Schleiermacher'sche Mensch aus, was tut er, in welcher Richtung geht er im Besitz des ihm irgendwie durch Jesus mitgeteilten Lebensgeistes, im Begriff sich jener Mitte immer mehr anzunähern? Es ist, zunächst nach Schleiermachers Predigten, besonders deutlich gegeneinander abgesetzt überall da, wo Schleiermacher auf die Frage des Gebets zu sprechen kommt, eine doppelte Bewegung, in

der sich der Christ befindet und befinden soll, deren beide Komponenten ihm offenbar grundsätzlich gleich wichtig sind, auf deren zweite aber bei ihm praktisch doch unverhältnismäßig viel mehr Nachdruck fällt. Ich habe sie bezeichnet mit der Überschrift „Mystik und Kultur“. „Gebet und Arbeit“ oder „Religion und Weltleben“ oder „innere und äußere Tätigkeit“ hätte ich ebensogut sagen können. Beides ist Schleiermacher wichtig, aber das Zweite ist ihm wichtiger noch das Erste ist ihm vielleicht um all des Zweiten willen wichtig. Das ist, was mir in der Darstellung von E. Brunner zu kurz zu kommen scheint. Man versteht von Brunner aus nicht, inwiefern man die durch Schleiermacher charakterisierte protestantische Theologie der Neuzeit doch wohl mit Recht a parte potiori Kulturprotestantismus und nicht etwa mystischen Protestantismus hat nennen können. Gewiß ihm bedeutet religiöses Leben als Tätigkeit des Menschen zunächst eine ganz nach innen gerichtete Tätigkeit, eine Sammlung von Gott, bezw. da Gott durch Christus in uns ist, in sich selbst. Sie ist Gebet, d. h. (Gl.L. § 146) die aus dem Gegensatz von Ergebenheit und Dankbarkeit sich ergebende innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein, eine Befriedigung „des immer sich erneuernden täglichen Bedürfnisses des Herzens zur Erhaltung des geistigen Lebens“ (Pr. III, 59) ein Rückzug von der Teilnahme an und der Bewegtheit durch die Dinge dieser Welt, eine Einkehr in die tiefe Stille des Inwendigen, wo, wie wir gehört haben, eine Vereinigung des Menschen mit Gott stattfindet und immer wieder stattfinden soll, die Schleiermacher selbst im Gegensatz zu Orthodoxie und Rationalismus als Mystik bezeichnet hat. Schleiermacher kennt und empfiehlt Akte der Absonderung des Religiösen, eine isolierte, auf dieses Ziel gerichtete Tätigkeit. (Er ist im Zusammenhang damit schon in den Reden ein entschiedener Vertreter der staatsfreien Kirche gewesen.) Aber bei solcher Isolierung kann er nun nicht stehen bleiben. Nur der Aufstakt, die Vorbereitung, der Übergang zu einer ganz anderen Haltung kann dieses Tun bilden. „Ist das Wort erst aufgenommen in die Tiefen des menschlichen Herzens und keimt daselbst . . . dann ist auch unser Leben nicht mehr nur wie das Zeugnis des Johannes eine Stimme in der Wüste.“ Das Leben Christi, welches nun in uns ist, soll heraustreten aus der Wüste in die Welt „und es soll dann keinen Unterschied mehr geben zwischen der Wüste und Jerusalem, keinen Unterschied zwischen den Augenblicken der sich erneuernden Sammlung in der Stille der Zurückgezogenheit . . . und unseres tätigen Lebens selbst“. (Pr. III, 728.) Wie kommt es zu dieser Wendung? Gerade die Predigten Schleiermachers über das Gebet und § 147 Glaubenslehre geben darauf ganz klare Antwort: indem der Mensch im Gebet Gott sucht und findet, findet er ja die Mitte jenseits des Gegensatzes von Ruhe und Bewegung, von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit. Gebet kann nach Jesu Vorbild nur die Richtung auf den Willen Gottes sein, also ist Gebet nicht als etwas Besonderes neben der Gemeinschaft mit Gott überhaupt zu unterscheiden, also auch nicht von jeder ihm wohlgefälligen Tätigkeit (Pr. III, 682—87). Gebet selbst wird auf seinem Höhepunkt notwendig zur Arbeit, die besonders zur allgemeinen, die mystische zur kulturellen Tätigkeit, der homo religiosus zum idealen Kulturmenschen. Es ist interessant (als Anzeichen, daß wir uns auch hier durchaus im Sanktuarium der Schleiermacher'schen Theologie befinden) festzustellen, daß auch diese Wendung ihre Parallele hat in Schleiermachers Lehre von der Ehe. Die Liebe, so heißt es in der 1. Hausstands predigt von 1818, kann nur solche Menschen segnen, die einen Beruf ganz erfüllen, ihrer Bestimmung sich in keiner Weise entziehen. Nur dann können zwei Menschen sich gegenseitig genug sein, wenn sie in einem tätigen Leben stehen, mit Versuchungen und Prüfungen zu schaffen und sich gegenseitig zu helfen haben; auch der geliebtesten Seele können wir uns nur freuen, wenn wir sie in ihrer natürlichen Tätigkeit erblicken.“ (Pr. I, 578.) Oder wie es schon in den Luc.-Briefen 1800 (gewiß nicht ohne Kritik an dem geistreichen Dummer fr. Schlegel) hieß: „So Einiges von dem Ritte sollte der Leichtfertige doch an sich haben und dem Herkules auch in seinen Taten gleichen. Wer nicht das Seinige verrichten kann in der Welt, der soll auch nicht lieben.“ Aber zurück zu unserer Hauptlinie! Also das Sanktuarium hat eine Türe, durch die man hinein und eine andere, durch die man hinausgeht. Denn „in den Frieden des Herrn sind alle Güter eingeschlossen“, alles, was wir tun vermöge der geistigen Kraft, mit welcher Gott das menschliche Geschlecht ausgerüstet hat, wird ein Werk Gottes, von dem die Gabe kommt“. „Alles, was das wahre Wohl der Menschen betrifft in allen ihren Angelegenheiten, steht in einem nahen Zusammenhang mit dem Reich Gottes.“ „Von allem Großen und Guten werden wir wissen, daß es von ihm ausgeht.“ Es handelt sich — alle die bezeichnenden Termini in dieser Sache finden sich schon bei

Schleiermacher — nur darum: Alles zu veredeln, zu durchdringen, die „weisen Sprüche“ des Herrn darauf anzuwenden. Einer merkwürdigen Sonderlehre Schleiermachers über die Bedeutung des biblischen Wunders ist in diesem Zusammenhang zu gedenken: Er findet in ihm als dem erstaunlichen Sieg des Geistes über die Natur nichts Geringeres als eine anspornende Weissagung in Bezug auf unser eigenes Tun. Es heißt ja: „Wer an mich glaubt, der wird dieselben Werke tun und noch größere als diese.“ Was ist damit gemeint? Ihr sollt die Erde „beherrschen durch den göttlichen Geist der Liebe. Der soll und wird euch immer mehr das Auge des Geistes erleuchten; er wird euch tiefer und immer tiefer eindringen lehren in alle Geheimnisse der Natur; ihr werdet durch ihn neue Kräfte in ihrem Innern anfangen, welche geschlafen haben und in dem gemeinsamen Leben des Geistes und der Natur wird die Macht des ersten sich von einem Geschlecht zum andern erweitern, ohne daß ihr ein Ende absehen könnt: bis diese ganze Welt, wie sie dem Menschen übergeben ist, auch durchsichtig für ihn geworden sein wird und dem göttlichen Geist in ihm dient. . . Und sehet das alles, was der menschliche Verstand geleitet vom Geist fortschreitend vollbringen wird, ist die Fortsetzung der Wunder des Herrn; und wir sind berufen, nicht nur an sie zu glauben, nicht nur sie zu verkündigen, sondern sie zu tun.“ (III, 457 f.) Eine Weissagung, die aufs Herrlichste in Erfüllung zu gehen im Begriff ist: „Ob die Berge versetzt werden, das kann uns gleichgültig sein; aber wir schreiten darüber, als wenn sie nicht da wären.“ „Wo sind wohl mehr Kräfte in Bewegung, um die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, daß er Herr sein soll über Alles, was auf Erden ist, in einem höheren Maße zu erreichen, wo sind wohl mehr solche Kräfte in Bewegung als in der christlichen Welt?“ wobei es Schleiermachers ausdrücklich ausgesprochene Meinung ist, daß mit anderen Wundern, als eben mit diesem großen geweissagten und erfüllten Wunder der menschlichen Kultur für Gegenwart und Zukunft nicht mehr zu rechnen ist. „Das Wunderbare, das Übernatürliche ist nun verschwunden, mit der Entfernung des Erlösers von der Erde mußte es nach der Gnade Gottes in das Gebiet der Natur einkehren“ (Pr. V, 58). Das ist Feststellung und Dekret zugleich: Es kann sich also bei der aus jener inneren hervorgehenden äußeren Tätigkeit nur handeln um eine Tätigkeit im Rahmen des regelmäßigen Laufs der menschlichen Dinge, dessen Teleologie mit der Teleologie des Reiches Christi schlechterdings zusammenfällt. Denn „es geschieht Alles, so wie es geschieht, zur Förderung des Reiches Christi“. (Pr. III, S. 147.) „Was von Gott kommt, das kann nur durch Menschen von Gott kommen; was Gott tun muß, um dieses oder jenes hervorzubringen, das tut er nur durch den Dienst derer, die seinen Willen vernehmen.“ „Seine Sorge auf den Herrn werfen“, bedeutet „zunächst vertrauen auf die gemeinsame Kraft derer, welche zu dem Guten verbunden sind, vertrauen auf die von der Frömmigkeit unterstützte Weisheit derer, welche das Ganze vermöge einer göttlichen Anordnung leiten.“ „Nicht wider den Stachel löcken“, wie Saulus bedeutet, mit der verborgenen treibenden Gewalt gehen, d. h. Recht, Licht und Ordnung festzustellen und geltend zu machen suchen. Der Glaube, der Berge versetzt, besteht darin, daß wir frisch fortschreiten sollen auf dem Wege, der uns angewiesen ist zu gehen und wenn ihr Glauben hättet, sagt Jesus zu seinen Jüngern, so würdet ihr in eurem Beruf alle Schwierigkeiten überwinden, alle Hindernisse aus dem Wege räumen. Schleiermacher hat einen Hauptgedanken A. Ritschls vorweggenommen in seiner Schätzung der Pflichterfüllung im bürgerlichen Beruf als einer Betätigung zugleich im Reiche Gottes. Er hat aber reicher als Ritschl diesen Gedanken gekreuzt durch die Aufforderung zu unermüdlichem Fortschreiten auf allen Gebieten des Kulturlebens. Er hat einerseits, ein strammer Preuße, der nicht umsonst in seinen Akademiereden immer wieder auf Friedrich den Großen zu reden kam, die Wohltat der Ordnung besonders in Form des Staates gepredigt, andererseits aber in einer in seiner Zeit geradezu prophetischen Weise die Forderung vor allem des sozialen Ausgleichs, den Ruf nach einem Versicherungswesen, nach sozialer Fürsorge als einem Recht, nicht einer Wohltat, nach Verkürzung der Arbeitszeit erhoben. Es darf Schleiermacher auf keinen Fall vergessen werden, daß er in dieser Hinsicht Dinge gesehen und gesagt hat, für die die großen Erweckungsprediger seiner Zeit, deren Deszendenten dann Wichern und Stöcker sein werden, weder Augen noch Herz gehabt haben. Den prinzipiellen Hintergrund dieser ganzen Wendung von der Mystik zur Kultur wird man in § 9 der Glaubenslehre zu suchen haben. Ich sage absichtlich nur „Hintergrund“ nicht Begründung. Im Rahmen der religionsgeschichtsphilosophischen Ortsbestimmung des Christentums handelt es sich dort, nachdem es in § 8 neben Judentum und Islam auf die höchste, die monotheistische Religionsstufe gestellt worden

ist, es der Art nach von diesen beiden Konkurrenten zu unterscheiden. Schleiermacher bedient sich dabei als Teilungsprinzip der Frage, ob das Selbstbewußtsein durch die Komponente des frommen Gefühls mehr in der Richtung der Passivität oder der Aktivität bestimmt werde, nennt die Religion im ersten Fall ästhetische, im zweiten Fall teleologische Frömmigkeit und sucht zu beweisen, daß der Islam ganz der ersten, das Judentum vorwiegend und das Christentum ganz der teleologischen Art angehöre, indem in ihm das Gottesbewußtsein ganz bezogen werde auf die Gesamtheit der Tätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes. Das Merkwürdige an diesem § besteht nun darin, daß der in den vorhergehenden §§ geführte Beweis für die Höchstordnung des Christentums als Stufe hier, wo es sich um die Arten handelt, nicht fortgeführt wird, sondern an die Stelle des Beweisens ein kampfloses Konstatieren tritt, daß das Christentum dieser der teleologischen Art angehöre. Und wenn man mit Recht eine Höherwertung der teleologischen Art darin sehen will, daß Schleiermacher sie im Christentum verwirklicht gefunden hat, so steht dem die eigentümliche Schwierigkeit gegenüber, daß nach Schleiermachers Voraussetzungen über den rein passiven Charakter des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die ästhetische passive Frömmigkeit entschieden als die primäre, die teleologische als die sekundäre hätte beurteilt werden müssen, so daß Schleiermacher eigentlich vor dem Dilemma stand, entweder es als ästhetische Religion zu bestimmen, um es an die erste Stelle zu setzen oder aber ihm, wenn er ihm wirklich teleologischen Charakter zuschreiben wollte, der Islam und das Judentum überzuordnen. Beides konnte und wollte Schleiermacher nicht. Er war wie für den Höchstwert des Christentums, so auch für dessen teleologisch-ethischen Charakter, für die Wendung von der Mystik zur Kultur entschieden vor- und abgesehen jener Ortsbestimmung an Sand der Logik des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins. Diese für sich hätte ihn in eine andere Richtung gewiesen, ähnlich wie im Rahmen seiner Lebenslehre seine Christologie streng genommen ein Fremdkörper ist. Er hat aber wie dort so auch hier der aus seinem Grundanatz sich ergebenden Tendenz ein *Sic volo sic jubeo* gegenüber, ein stürmisches Bedürfnis, der mystischen Haltung, die seiner Grundlehre als Lebensideal am Besten und zwar am besten als die allein mögliche, alles andere ausschließende, entsprochen hätte, ein Korrelat und Korrektiv gegenüberzustellen, auf das dann, nicht in der Glaubenslehre, wohl aber in Schleiermachers Predigt sogar jenes ungleich stärkere Gewicht fällt, während das Zentrum der Glaubenslehre das rein in sich ruhende und befriedigte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bezw. Erlösungsbewußtsein hier wie gesagt mehr die Rolle eines Auftakts zu dem bildet, was der Prediger eigentlich von den Leuten will: sie als ihrer Erlösung Bewußte in die Welt an die Arbeit an den Aufgaben der Kultur zu stellen. Als Frage sei angesichts dieses komplizierten Sachverhalts zum Schluß die Konstruktion gewagt, ob Schleiermacher in seiner eigentlichen Absicht nicht am besten als christlicher Kulturtheologe d. h. als Verkündiger einer religiös-christlichen fundamementierten Durchdringung der Natur durch die Vernunft anzusprechen ist, daß er als solcher zur Sicherung jenes religiös-christlichen Fundaments angesichts des modernen Abfalls Apologet werden, die Frage nach einem der vermeintlichen Alleingültigkeit der reinen Logik-Ethik gegenüber überlegenen, gesicherten Wesen der Religion und des Christentums stellen mußte, daß er auf diesem Weg, mehr mit dem Kopf als mit dem Herzen zu jener mystisch-naturalistisch-pietistischen Religionslehre kam, an der ihm doch nur darum gelegen war, weil er zwar Kulturtheologe, aber immerhin Kulturtheologe sein wollte, weil ihm, anders als den meisten seiner großen Zeitgenossen, das Christentum zur Bewältigung der unermesslichen durch die neue Zeit dringlicher als je gestellten und von ihm freudig bejahten Aufgabe unentbehrlich erschien, in einer anderen als jener mystischen Form aber unannehmbar gewesen wäre. Die gewisse öfters bemerkte *tröz* ihres oder in ihrem Pathos nicht zu verleugnende Kälte der Reden über die Religion, um von der gemüthlichen Dürre der Glaubenslehre gar nicht zu reden, würde hier seine Erklärung finden: Schleiermacher war eben hier nicht in seinem Element. Die Christlichkeit seiner Theologie würde dann darin zu suchen sein, daß er gegen den Strom schwimmend auf alle Fälle nicht nur nicht anderer Mensch sein wollte ohne den christlichen Vorbehalt, sondern sogar das moderne Menschentum durchaus eben durch das Christentum begründet und geleitet wissen wollte. Die tragische Schuld aber, oder der Abfall in seiner Theologie läge nach dieser Vermutung 1. darin, daß ihm schließlich nur um der Kultur willen am Christentum gelegen war, eine Rangordnung mit der schon alles verloren war, 2. folgerichtig darin, daß er sich in die grundsätzlich unwürdige Stellung eines Apologeten drängen

ließ und in dieser Stellung, um der Apologetik willen und unter apologetischen Rücksichten über das Christentum nachdachte und seine Bestimmungen über das Christentum aufstellte, 3. (aber wirklich erst 5., es kam nicht mehr viel darauf an, das Spiel war doch verloren) nun gerade in diese, die mystisch-naturalistische Ecke sich drängen ließ, wo das Historische im Christentum nur jene problematische Rolle spielen konnte.

Sollte diese Vermutung unrichtig sein, so könnten wir auch schließen mit der einfachen Feststellung, daß wir in dem Nebeneinander von Mystik und Kulturfrömmigkeit bei Schleiermacher in dem jähen Übergang vom einen zum andern, wozu dann als drittes selbständiges Motiv noch das apologetische hinzukäme, ein letztes, vielleicht nur persönlich zu erklärendes Rätsel im Bild dieses auf alle Fälle großen, kühnen und frommen Theologen vor uns hätten.

---