Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Hunc librum Musis
suis inservientem
iure possidet
Theodor Mahlmann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Schleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

P. ROHRBECK
Pastor zu Rethmar
bei Hildesheim
(Stat. Sehnde)

Wilhelm Bender,

Doctor der Theologie und Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Zweiter Theil:

Die positive Theologie Schleiermachers.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1878.

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen.

Der hochwürdigen theologischen

Facultät der Universität Göttingen

als Zeichen des Dankes

für die Verleihung der theologischen Doctorwürde

ehrerbietigst gewidmet

vom Verfasser.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Vorwort.

Bei der vorliegenden Behandlung der positiven Theologie Schleiermachers bin ich nach denselben Grundsätzen verfahren, welche mich bei der Entwickelung ihrer philosophischen Grundlagen geleitet haben. Es galt mir auch hier nicht sowohl um eine freie Reproduction, als um eine möglichst exakte Darstellung und Erklärung dieser Theologie im Ganzen und aus dem Ganzen. Nur so glaubte ich meinen Hauptzweck erreichen und eine Verständigung über die Geltung, welche dieselbe in der theologischen Arbeit der Gegenwart noch beanspruchen dürfe, herbeiführen zu können.

Absichtlich habe ich mich bei der Darstellung der theologischen Wissenschaftslehre und der christlichen Sittenlehre — die uns übrigens ja auch nur in fragmentarischer Form überliefert sind — möglichst knapp gehalten, um den größeren Theil des mir zugemessenen Raumes auf das wichtigste und fragwürdigste Stück der theologischen Arbeit Schleiermachers, die christliche Glaubenslehre, verwenden zu können. Und gerade hier hoffe ich, den exacten Beweis erbracht zu haben, daß Schleiermacher auch das Christenthum lediglich als Mittel zum Zwecke der Lösung des kosmologischen Problems: wie die gegensätzliche Welt als Ganzes verstanden und organisirt werden könne,

gedeutet hat. Wie sich damit seine eminente praktische Wirksamkeit in der Kirche reime, ist hier nicht zu untersuchen. Schleiermachers Hauptverdienst um die wissenschaftliche Theologie — und von dieser ist hier allein die Rede — liegt jedenfalls auf der methodologischen Seite. Auf derselben Seite, auf welcher auch seine Verdienste um die Religionsphilosophie gefunden worden sind. Er wollte, wie Dilthey mit Recht sagt, der Kant der protestantischen Theologie sein. Und als solcher wird er vielleicht erst dann zur allgemeinen Geltung kommen, wenn man seine sachliche Erklärung der christlichen Religion als eine verfehlte erkannt hat.

Bonn, 15. Juli 1878.

Wilhelm Bender.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Inhalt des zweiten Theils.

Seite

Cap. VI. Die theologische Wissenschaftslehre.

§ 47. Der Begriff der Theologie 299
§ 48. Die Eintheilung der Theologie 304
§ 49. Die philosophische Theologie . . . . . 306.
§ 50. Die historische Theologie . . . . . 312.
§ 51. Die praktische Theologie . . . . . 341.

Cap. VII. Die christliche Glaubenslehre.

1. Einleitung.

§ 52. Der allgemeine Begriff der christlichen Religion . . . 351.
§ 53. Die besondere Aufgabe des protestantischen Dogmatikers 372.
§ 54. Der Umfang und die Gestaltung der protestantischen Dogmatik . . . . . 376.

2. Die allgemeine natürliche Religion als Voraussetzung und Grundlage der christlichen.

§ 55. Das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein als religiöse Grundfunktion auch im Christenthume . . . . . 384.
§ 56. Das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt wie es im frommen Selbstbewußtsein des Christen ausgedrückt ist . . . . . 390.
§ 57. Die göttlichen Eigenschaften, welche aus diesem Verhältnisse erhoben werden . . . . . 405.
§ 58. Die Eigenschaften der Welt, welche dem schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtsein entsprechen . . . . . 416.

3. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als gebundenes oder die Lehre von der Sünde.

§ 59. Die Analyse des frommen Selbstbewußtseins wie es durch den Gegensatz beherrscht wird im Allgemeinen . 427.
§ 60. Die Entwickelung des Bewußtseins der Sünde . . . 432.
§ 61. Erbsünde und Thatsünde . . . . . 436.

Seite

§ 62. Die Beschaffenheit der Welt vom Standpunkte des gebundenen frommen Bewußtseins aus . . . . . 442.

§ 63. Die Eigenschaften Gottes, welche sich aus dem Bewußtsein der Sünde ergeben 446

4. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als erlöstes oder die Lehre von der Gnade.

§ 64. Allgemeine Charakteristik des christlich-frommen Selbstbewußtseins . . . . . 456.

§ 65. Die christologische Aufgabe 460

§ 66. Die Person Christi . . . . . 463.

§ 67. Das Werk Christi . . . . . 475.

§ 68. Das Werk Christi wie es sich an der einzelnen Seele vollzieht . . . . . 487.

§ 69. Wie die Welt im Erlösungsbewußtsein erscheint . . 498.

§ 70. Vom Entstehen der Kirche . . . . . 500.

§ 71. Fortsetzung . . . . . 507.

§ 72. Vom Bestehen der Kirche im Zusammensein mit der Welt . . . . . 515.

§ 73. Die wechselnden Erscheinungsformen der Kirche . . . 531.

§ 74. Von der Vollendung der Kirche . . . . . 536.

§ 75. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Erlösung beziehen . . . . . 539.

Cap. VIII. Die christliche Sittenlehre.

§ 76. Begriff und Eintheilung der Sittenlehre . . . . . 546.

1. Das wirksame Handeln.

§ 77. Das reinigende Handeln im Allgemeinen . . . . . 555.

§ 78. Die Kirchenzucht . . . . . 564.

§ 79. Die Kirchenverbesserung . . . . . 569.

§ 80. Das reinigende Handeln, in welchem das bürgerliche Element mit constituirend ist . . . . . 573.

§ 81. Das verbreitende Handeln im Allgemeinen . . . . 577.

§ 82. Das verbreitende Handeln in der Kirche . . . . . 584.

§ 83. Das verbreitende Handeln im Staate . . . . . 592.

2. Das darstellende Handeln.

§ 84. Allgemeines über dasselbe . . . . . 598.

§ 85. Der Gottesdienst im engeren Sinne . . . . . 605.

§ 86. Der Gottesdienst im weiteren Sinne . . . . . 614.

Zweiter Theil.

Die positive Theologie Schleiermachers.

Cap. VI.

Die theologische Wissenschaftslehre.

47. Begriff der Theologie.

In der kurzen Darstellung des theologischen Studiums, welche im Jahre 1811 erschienen ist und in nicht wesentlich veränderter Gestalt im Jahre 1830 zum zweiten Male aufgelegt wurde, hat Schleiermacher seine Meinung über die Theologie in unzweideutiger Weise zu erkennen gegeben. Da dieser geniale Entwurf der Theologie zugleich das wissenschaftliche Programm seiner eigenen theologischen Arbeit enthält, so muß er auch seine Würdigung an der Spitze der Darstellung der positiven Theologie Schleiermachers finden. Die materielle Ergänzung seiner absichtlich rein formal gehaltenen Ausführungen entnehme ich den Einleitungen zu den einzelnen Disciplinen.

Es scheint nun keine sonderlich hohe Meinung von der Theologie als Wissenschaft zu verrathen, wenn der größte Theologe den Begriff derselben lediglich aus ihrer praktischen Abzweckung bestimmt. Aehnlich wie die Rechtswissenschaft und die Heilkunde soll die Theologie ihr Dasein einem praktischen Bedürfnisse, nämlich dem Bedürfnisse nach Ordnung und Leitung von kirchlichen Gemeinwesen verdanken. Daher denn auch jede Glaubensgemeinschaft sich ihre eigene Theologie anbilde, die mit allen möglichen anderen Theologieen sich also durch Ursprung und Endzweck von der Wissenschaft, die ihren Zweck in der freien Erforschung der Wahrheit findet, ausschließe.

Die Theologie wird demgemäß als positive Wissenschaft definirt, d. h. als ein Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche

ihre Zusammengehörigkeit nicht haben „als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind." Nothwendiger Bestandtheil der Wissenschaft ist die Religionsphilosophie als Theil der Ethik, welche das Wesen der Religion aus deren individuellen Erscheinungsformen zu begreifen sucht, aber nicht eine bestimmte Theologie, welche sich die Kenntniß einer individuellen Glaubensweise in ihrer geschichtlichen Entwickelung lediglich zum Zwecke der kirchlichen Technik und Praxis aneignet. Mögen sich also einzelne Theile einer Theologie der Wissenschaft eingliedern lassen, als Ganzes liegt jede Theologie außerhalb des Bereichs der Wissenschaft.[1])

Diese Behauptung wird aber noch verschärft durch den Nachweis, daß der Bestand dieser Scheinwissenschaft bedingt ist durch den Bestand einer bestimmten Kirche.

Bei allen Theologieen handelt es sich nämlich um die Instruktion Derjenigen, welche zur Leitung einer bestimmten Kirche berufen sind, d. h. der Kleriker und nicht etwa auch der Gemeindeglieder oder Laien. Dieser Gegensatz ist, wie uns die Ethik belehrte, für die Kirche von derselben constitutiven Bedeutung, wie der von Obrigkeit und Unterthan für den Staat. Denken wir uns den Gegensatz von Klerikern und Laien aufgehoben, so hätte auch die Kirche aufgehört zu sein. Aber ebenso wäre dann der Theologie das Todesurtheil gesprochen. Natürlich, wenn keine Leiter der Kirche mehr zu instruiren, sondern „Alle in gleicher Weise von Gott gelehret wären", so hätte die Theologie als solche ihr Existenzrecht verloren. Oder sie würde, in ihre einzelnen Disciplinen zerfallen, sich unter Aufgabe ihrer Selbständigkeit „der Wissenschaft", d. h. der Geschichtskunde und der Ethik unterordnen. Also, folgert Schleiermacher, hat die Theologie, wie die Rechtswissenschaft und die Heilkunde, „ihre Einheit nicht in der Erkenntniß unmittelbar, sondern in einem äußeren Geschäft." Was zu diesem erforderlich ist, trägt sie aus den verschiedenen

---

[1]) Theol. Werke I. § 1. 20. — Vgl. auch die Einleitungen zu den Vorlesungen üb. praktische Theologie u. Kirchengeschichte. Theol. W. VI. VIII.

wissenschaftlichen Disciplinen zusammen, und alle der Geschichts- und Sprachkunde, der Religionsphilosophie und Ethik entnommenen Kenntnisse sind nur unter der Bedingung ihrer Brauchbarmachung für den Zweck der Kirchenleitung theologisch.[1])

Demnach enthält die Theologie wohl wissenschaftliche Elemente, aber zu dem was sie ist oder sein soll, wird sie erst durch deren praktische Verwerthung. Derselbe Satz kann in der Geschichtskunde oder Ethik oder in der Theologie stehen, aber der letzteren gehört er nur insofern an, als er von ihr in den Dienst der Kirchenleitung gestellt wird. Daher das Postulat, daß auch die Thätigkeit des akademischen Theologen klerikalisch oder auf das Wohl der Kirche gerichtet sein soll. Daher die Erklärung, daß sich „die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse zu dem Willen bei der Leitung der Kirche wirksam zu sein, wie der Leib zur Seele verhalte." Daher endlich die emphatische Bezeichnung der praktischen Theologie als „der Krone der Theologie" und deren Ueberordnung über die theoretische, die sich zu jener verhält wie das Mittel zum Zwecke.

Allerdings werden die eigentlichen Theologen, welche die Kleriker instruiren, im Unterschiede von diesen ein vorwiegend theoretisches Interesse an ihrer Wissenschaft nehmen. Aber das theologische Ideal ist doch in dem Gleichgewichte des theoretischen und praktischen Interesses zu suchen, wie es in „der Idee des Kirchenfürsten" gezeichnet wird. Und wo für Schleiermacher der theologische Schwerpunkt lag, erhellt zur Genüge aus der bekannten Erklärung des gereiften Mannes, daß ihm der Religionsunterricht und das Predigtamt wichtiger seien wie die wissenschaftliche Thätigkeit.[2])

An und für sich bedürfte nun auch der christliche Glaube, weder in seiner Wirksamkeit im Einzelnen, noch in den Verhältnissen des geselligen Lebens eines solchen wissenschaftlichen Apparates. Da es aber die Art des Glaubens ist im äußeren Hervortreten Gemeinschaft zu suchen und zu bilden, so entwickelt sich mit der Nothwendigkeit der geordneten Leitung einer religiösen Gemeinschaft, auch das Bedürfniß nach einer zweckentsprechenden Anleitung, d. h. einer

---

[1]) I. § 3. 6. 7. VIII. S. 7 ff. Ueber Universitäten S. 75.
[2]) I. § 7—11. VIII. S. 16—18.

Theologie. Demzufolge definirt Schleiermacher die christliche Theologie als den „Inbegriff aller derjenigen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.“ Sie ist „Wissen um das Christenthum“, aber mit Rücksicht auf das jeweilige „Bedürfniß der Kirche.“ [1])

Durch diese praktische Abzweckung unterscheidet sich nun auch die kirchliche von der s. g. „rationalen“ Theologie. Die letztere nämlich hat zwar den „Stoff“ mit ihr gemein, das Gottesbewußtsein und die Gottesidee, indessen ist die Behandlung dieses Stoffes in der philosophischen Theologie eine wesentlich andere. Denn die Philosophie ist lediglich auf die Erkenntniß der Wahrheit durch die Erforschung der Welttotalität gerichtet. Wenn sie also überhaupt für eine „rationale Theologie“ eine Stelle hat, so kommt die Gottesidee für sie gar nicht in ihrer Beziehung zum religiösen Bewußtsein, wie es sich in einer bestimmten Kirche ausprägt und darstellt, sondern lediglich in dem rein theoretischen Interesse der Welterklärung in Betracht. [2])

Diesem Urtheil, welches die Theologie unbarmherzig aus der Reihe der Wissenschaften ausstreicht und dieselbe ausschließlich in den Dienst der Kirche verweist, ist nun freilich Schleiermacher selbst nicht treu geblieben. Wie er das „Interesse am Gegenstande“ und die nothwendige „Arbeitstheilung“ in seiner allgemeinen Wissenschaftslehre wohl zu berücksichtigen wußte, so hat sich ihm selbst die Theologie zu einer Erfahrungswissenschaft, welche das besondere Gebiet des christlich-religiösen Bewußtseins zu beschreiben und zu erklären hat, gestaltet. Ja, er hat sogar den Versuch nicht unterlassen, in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre die christliche Religion als die vollkommene und ihre sittliche Lebensanschauung als die subjectiv nothwendige zu erweisen. So ist also schon an seiner eigenen Theologie wahrnehmbar, daß die oben gegebene Definition keine in sich klare und dem Sachverhalte entsprechende ist. Noch deutlicher läßt sich

---

[1]) I. § 5 f.

[2]) Vgl. 1. Thl. Kap. 3, § 10—12.

das durch die geschichtliche Beobachtung feststellen, daß Schleiermacher der direkte Urheber der Spaltung der neueren deutschen Theologie in einen exklusiv-kirchlichen und einen exklusiv-rationalen oder philosophischen Flügel geworden ist, während diejenige Theologie, welche in direkter Succession von ihm stehen will, das in dem Schleiermacher'schen Programm gelegene Schwanken zwischen Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit bis auf diesen Tag unverkennbar an sich trägt. Das näher zu beweisen, ist indessen hier nicht der Ort. Dagegen wollen wir nicht übersehen, daß schon Schleiermacher mit seiner Erklärung und Ausübung der Theologie weder dem Postulate der Kirchlichkeit noch auch dem der Wissenschaftlichkeit vollkommen entsprechen konnte. Jedenfalls hat die evangelische Kirche ein wissenschaftliches Princip gewissermaßen zu ihrem kirchlichen Gesetze erhoben, wenn sie die Normirung des gesammten kirchlichen Lebens durch das richtig verstandene Christenthum postulirt und den ganz unzweideutigen, aus dem Charakter des christlichen Glaubens als solchem abgeleiteten Anspruch erhebt, in ihrer Beurtheilung und Regelung des menschlichen Lebens in seiner sittlich-religiösen Bestimmtheit allgemeingiltige Wahrheit zu vertreten. Je gewissenhafter die Kirche des evangelischen Christenthums es mit jenem Postulate nimmt, desto eifersüchtiger muß sie selbst die Freiheit der Erforschung des ursprünglichen Christenthums bewachen. Und je besser es der theologischen Wissenschaft gelingt, die ursprüngliche christliche Religion als die wahre und in sich vollkommene zu erweisen, desto mehr wird sie ihrer kirchlichen Aufgabe gerecht. Also das religiöse und kirchliche Interesse, wenigstens evangelischer Abkunft, fordert um seiner selbst willen eine von der Kirche unabhängige freie Wissenschaft. Andererseits wird man heute, wo man von der Illusion einer apriorischen absoluten Philosophie längst abgekommen ist und nur noch ein „Wissen um das Sein", d. h. eine Erfahrungswissenschaft kennt, auch an die Theologie das Ansinnen richten, daß sie uns zum Verständniß einer gegebenen, erfahrungsmäßigen Größe, nämlich der Religion in ihrer lehrhaften, cultischen und socialen Ausprägung anleite, d. h. daß sie kirchlich sei. Die evangelische Theologie ist also freie Wissenschaft im Dienste ihrer Kirche, sofern sie auf authentische Erkenntniß der christlichen Religion und auf den Beweis, daß diese Religion die

wahre Religion sei, sich richtet, oder damit jeder Schein einer petitio principii in dieser Definition hinwegfalle — sofern sie den Anspruch der positiven christlichen Religion, die vollkommene und allgemeingiltige zu sein, erklärt und begründet. Hat Schleiermacher den letzteren Gesichtspunkt nicht genügend gewürdigt, so darf es ihm doch nicht vergessen werden, daß er zuerst die theologische Wissenschaft durch den Verweis auf die zu erklärende religiöse und kirchliche Individualität des Christenthums über das unsichere Tasten zwischen durch Majoritätsbeschlüsse dekretirten Bekenntnißformeln und speculativen Velleitäten Einzelner hinausgeführt hat. Denn es ist nicht seine Schuld, wenn seine Nachfolger mit seinem theologischen Programm auch das durch die Geschichte gegebene Object und die auf der Kantischen Erkenntnißtheorie basirende Methode einer gesunden Theologie wieder verloren haben.[1])

48. Eintheilung der Theologie.

In dem „doppelten Princip der Ungleichheit" in der Kirche hat Schleiermacher auch die Haupteintheilung der Theologie begründen wollen. Die Nothwendigkeit sich der Mittel zur Erhaltung der Kirche zu versichern, rufe die theoretische, die Nothwendigkeit die Idee der Kirche dem Einzelnen zuzueignen, die praktische Theologie hervor. Es handele sich nämlich zunächst in der Theologie um bestimmte Kenntnisse, die sich auf das Princip der betreffenden Kirche in seiner historischen Entwickelung beziehen, dann aber um Kunstregeln, in welchen die Methoden der Erhaltung und Fortpflanzung der kirchlichen Idee festgestellt werden sollen.[2])

Indessen hat Schleiermacher für die christliche Theologie diese Zweitheilung nicht durchgeführt, sondern bekanntlich durch die Dreitheilung in philosophische, historische und praktische Theologie ersetzt. Diese letztere haben wir also auch hier in genauere Erwägung zu ziehen.[3])

---

[1]) Eine recht beherzigenswerthe Bemerkung Schleiermachers lautet dahin, daß jeder Theolog die Grundzüge jeder theologischen Disciplin innehaben müsse; das sei Bedingung für die gedeihliche Pflege jedes einzelnen Faches. I. § 14—18.

[2]) VIII. S. 16. 17.

[3]) I. §. 24—26.

Die Eintheilung der Theologie in theoretische und praktische und die Voranstellung der ersteren scheint einer Rechtfertigung nicht zu bedürfen. Denn wenn die praktische Theologie als „das Wissen um die zusammenhaltende und anbildende Kirchenleitung" definirt wird, so versteht es sich von selbst, daß man die Kirche nicht leiten und ihre Idee den Einzelnen appliciren kann ohne vorhergehende Kenntnißnahme des jeweiligen kirchlichen Zustandes. Ebenso gewiß ist es, daß dieser wieder nur als Resultat einer historischen Entwickelung, und daß endlich diese Entwickelung nur nach Maßgabe der kirchebildenden Grundidee verstanden werden kann. Also die praktische Theologie setzt überall die theoretische voraus. Wie begründet nun aber Schleiermacher die Eintheilung der letzteren in philosophische und historische?

Die philosophische Theologie soll das Wesen des Christenthums und die Form der christlichen Gemeinschaft mit ihren Differenziirungen darstellen, die historische dagegen den jeweiligen Zustand der Kirche als Resultat der Vergangenheit und in seinem Verhältniß zur Idee des Christenthums.[1]) Ob damit aber eine klare Scheidung gegeben ist? Das Wesen des Christenthums und die Form der christlichen Gemeinschaft lassen sich doch wohl nur aus der Anschauung ihrer geschichtlichen Entwickelung erkennen. Denn das Wesen einer Sache erkennen wir überhaupt entweder in ihren Wirkungen oder es bleibt uns eben verborgen. Andererseits soll die historische Theologie die Geschichte des Christenthums an seiner Idee messen, womit sie, wie berechtigt diese Forderung an sich auch sein mag, wieder in die philosophische hinüberspielte. Dieser Gedankenfolge hat nun Schleiermacher selbst in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Kirchengeschichte Rechnung getragen und erklärt, daß die theologischen Kenntnisse immer zugleich „principiell" und historisch seien.[2]) Um so mehr ist es zu verwundern, daß sie in dem Codex seiner theologischen Gesetzgebung keine eingehendere Würdigung gefunden hat. Wenn nämlich die philosophische Theologie „das Wesen des Christenthums" darstellen soll, so hat ihr die historische voran

---

[1]) I. § 21—25.

[2]) VI. 15 ff.

zu gehen und nicht zu folgen. Es ist nicht richtig, wenn Schleiermacher von der historischen Theologie, diesem „eigentlichen Körper" der Theologie, die Bewährung der philosophischen verlangt. Denn wenn auch die Geschichte wirklich nur zur „Bewährung" einer Idee existirte, so gebührt uns doch dieser Standpunkt der Betrachtungsweise um so weniger, als wir die Idee erst aus der Geschichte kennen lernen.

Ebensowenig befriedigt die Erklärung, daß die an sich nicht wissenschaftliche historische Theologie erst durch die philosophische mit „der Wissenschaft" verbunden werde. Die letztere soll nämlich den Begriff des Christenthums feststellen 1. im Gegensatze zu anderen Glaubensweisen, 2. aus dem Wesen der Frömmigkeit, die als integrirender Bestandtheil des menschlichen Lebens überhaupt nachzuweisen wäre.[1]) Das ist aber, wie Schleiermacher selbst anerkennt, die doppelte Aufgabe der Religionsphilosophie, welche die Theologie wohl zur unumgänglichen Voraussetzung, aber nicht eigentlich als Theil in sich hat. Streng genommen liegt also diese philosophische Theologie jenseits der Grenzen der positiven christlichen Theologie. Und demgemäß ist Schleiermacher selbst verfahren, indem er z. B. in der Einleitung zur Glaubenslehre die religionsphilosophischen Voraussetzungen als „Lehnsätze" einführte.[2]) Der Grund dieser Verwirrung liegt nun aber, wie sich später ergeben wird, darin, daß Schleiermacher die systematische Theologie, welche das Wesen des Christenthums nach seiner religiösen und sittlichen Ausprägung darzustellen hat, als einen Theil der historischen bestimmte, ohne doch dieser Bestimmung in der Ausgestaltung seines Systems selbst treu zu bleiben. Indessen werden die Mängel seiner Eintheilung, sowie ihre naturgemäße Correktur erst im Verlaufe der Darstellung der einzelnen Disciplinen zur vollen Deutlichkeit entwickelt werden können. Ich gehe daher sofort zu dieser über.

49. Die philosophische Theologie.

Die Aufgabe, das Wesen des Christenthums darzustellen, welche Schleiermacher diesem Theile der Theologie zuweist, läßt sich

[1]) I. § 21. 22.

[2]) I. § 29. Christl. Glaube, 5. Aufl. §. 3 ff.

weder auf dem blos empirischen, noch auch auf dem blos speculativen Wege lösen. Das Christenthum ist vor allem und zuerst eine historische Größe und als solche nicht construirbar, sondern nur wahrnehmbar. Andererseits hat diese historische Größe ihr leitendes einheitliches Princip oder ihre Grundidee, durch die sie als ein eigenthümliches Ganzes, als eine moralische Person charakterisirt und von ähnlichen Erscheinungen geschieden wird, und diese läßt sich nur auf speculativem Wege eruiren. Folglich ist die philosophische Theologie eine historisch-kritische Disciplin. Denn in dem Historisch-Kritischen ist die Verbindung des Speculativen und Empirischen vollzogen.

Da ferner das Christenthum sich zu der Religion überhaupt wie die Art zur Gattung verhält, so kann man sein eigenthümliches Wesen nur vom allgemeinen Begriff der Glaubensgemeinschaft aus bestimmen. Ist aber der Artbegriff dieser Religion erst festgestellt, so läßt sich von da aus über seine Varietäten leicht ein Urtheil gewinnen und somit feststellen, welche kirchliche Gestaltung der christlichen Idee zunächst komme.[1])

Hieraus leitet Schleiermacher die doppelte Aufgabe der philosophischen Theologie ab: 1. die von der Ueberzeugung der Wahrheit ihrer Glaubensweise ausgehende Rechtfertigung des Christenthums im Allgemeinen und seiner kirchlichen Gestaltung im Besonderen, 2. die Bekämpfung der Abweichungen von der kirchebildenden Idee innerhalb der eigenen kirchlichen Gemeinschaft. Die erste nach außen gerichtete Aufgabe löst die Apologetik, die zweite nach innen gehende die Polemik.

Theologie sind aber beide Disciplinen nur insoweit als sie die Tendenz auf die Leitung der Kirche nicht aus dem Auge verlieren..[2])

Bevor ich mir ein Urtheil über diese Ausführungen gestatte, gebe ich die vollständige Darstellung der Sache.

Schleiermacher formulirt zunächst folgende Grundsätze für die Behandlung der Apologetik: 1. Da sich der allgemeine Begriff der Kirche nur in dem Inbegriff der besonderen neben- und nach-

---

[1]) I. § 32—35.

[2]) I. § 39—41.

einander stehenden Kirchen verwirkliche, die in jenem Begriffe eins, unter sich aber verschieden seien, so müsse der Nachweis der Zugehörigkeit des Christenthums zu beiden geführt werden. Zur Feststellung des Gattungs- und des Artcharakters des Christenthums bediene man sich aber am besten der Wechselbegriffe des Natürlichen (oder Allgemeinen) und des Positiven (oder Individuellen). 2. Da die historische Selbständigkeit einer Erscheinung durch den Charakter größerer oder geringerer Ursprünglichkeit bedingt sei, so habe man die Eigenthümlichkeit des Christenthums mit Hilfe der Begriffe Offenbarung, Wunder und Eingebung zu erproben. 3. Andererseits wäre die geschichtliche Bedingtheit dieser Religion oder ihre „historische Stätigkeit" im Verhältniß zum Juden- und Heidenthum mit Hilfe der Begriffe Weissagung und Vorbild festzustellen. 4. Das einheitliche Wesen des Christenthums in den Veränderungen seiner Entwickelung und zwar in Bezug auf Lehre und Kultus ist an den Begriffen Kanon und Sakrament klar zu stellen. 5. Da der Begriff der Kirche nur durch Vergleichung mit allen übrigen Organisationen des gemeinschaftlichen Lebens gewonnen wird, so soll die Verträglichkeit der Kirche mit diesen vermittelst des Begriffs Hierarchie oder Kirchengewalt erwiesen werden. 6. Zuletzt wäre noch der Beweis für die ursprüngliche ideale Einheit des Christenthums aus der erkennbaren Tendenz seiner sämmtlichen Differenziirungen auf diese „ursprüngliche gegensatzlose Einheit", aus der sie hervorgegangen sind, zu führen.[1])

Nehmen wir sogleich die Grundsätze, nach welchen sich die Polemik zu gestalten hätte, hinzu.

Die Aufgabe dieser Disciplin besteht in der Bekämpfung krankhafter Erscheinungen innerhalb eines bestimmten kirchlichen Organismus. Dieselben können entweder als Schwächung der Lebenskraft einer Kirche auftreten oder als Ansetzung von Fremdartigem. Das Erstere ist der Fall im Indifferentismus und Separatismus, die immer zugleich auf einen Mangel an persönlicher Frömmigkeit und an Gemeinsinn, welche sich eben nur im Zusammensein gesund erhalten, hinauslaufen; das Andere tritt im Häretischen und Schis-

[1]) I. § 43—53.

matischen hervor, je nachdem es mehr die Lehre oder die Verfassung der Kirche ist, welche verfälscht werden. Beides aber ist durch dieselbe Methode zu bekämpfen, nämlich durch den Nachweis des fehlenden historischen Zusammenhangs und des Abfalls von der ursprünglichen kirchebildenden Idee.[1])

Man kann nun eine allgemeine und specielle Apologetik wie Polemik unterscheiden, je nachdem es sich vorwiegend um die christliche Religion als solche, oder um eine bestimmte kirchliche Ausgestaltung derselben handelt. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, daß die hier bezeichnete Doppelseitigkeit der Aufgabe eine eigentliche Trennung nicht involvirt. Indessen läßt sich auch keine der beiden sich bedingenden Disciplinen auf die andere zurückführen. Polemik und Apologetik bedingen sich gegenseitig, sie schließen sich aber auch aus.[2])

Soviel über die philosophische Theologie, welche die Principien der gesammten theologischen Wissenschaft enthalten soll. Sie setzt das beachtende Wissen des historischen Stoffes voraus, begründet aber das speculative Wissen, die eigentliche geschichtliche Anschauung des Christenthums als Ganzes. Und während die historische Theologie sich lediglich „betrachtend" verhält, geht die philosophische mit der praktischen, jedoch im Unterschiede von der letzteren nur mittelbar, zugleich auf „Ausübung" aus.[3])

So genial nun dieser Entwurf der philosophischen Theologie an sich ist, so wenig Nachahmung und Beifall hat er in der neuern Theologie gefunden.[4]) Und das mit Recht. Denn es ist, wie schon bemerkt, die systematische Theologie, welche das Wesen des Christenthums im Vergleiche mit anderen Religionen und im Verhältnisse zu seinen kirchlichen Ausgestaltungen darstellen und rechtfertigen soll. Die Apologetik und Polemik bezeichnen keine besonderen Disciplinen, sondern lediglich die Methoden, durch welche jene Aufgabe der positiven

---

[1]) I. § 54—62.

[2]) I. § 63 f.

[3]) I. § 63—67

[4]) Vgl. hierüber das bekannte Werk Hagenbachs: Encyklopädie und Methodologie d. theol. Wissensch. 9. Aufl. S. 109 flg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Theologie gelöst wird. Es ist hier nicht der Ort diese Behauptung eingehend zu begründen. Darauf aber soll hingewiesen werden, daß die Aufstellung einer philosophischen Abtheilung der Theologie, welche sich dem von Schleiermacher formulirten theologischen Programm nicht recht fügen will, sowie die Verweisung der Dogmatik in die historische Abtheilung dazu mitgewirkt hat, daß auf der einen Seite die Dogmatik zum bloßen Ausdruck der jeweiligen Kirchenlehre oder des jeweiligen Gemeindebewußtseins herabgesetzt worden ist, während sich andererseits die produktive systematische Kraft in apologetischen Detailarbeiten zersplittert hat, ohne daß es hier oder dort zu einer Darstellung der christlichen Religion als Ganzes in ihrer authentischen Gestalt oder gar zu dem wissenschaftlichen Beweise, daß diese und keine andere Religion die wahre sei, gekommen wäre.

Sehen wir uns die Ausführungen Schleiermachers, sofern sie zugleich „die Principien für die gesammte Theologie" enthalten sollen, näher an, so bezeichnet das Postulat die positiven Religionen unter den Gattungsbegriff der Religion zu subsummiren und die Religion psychologisch als integrirenden Bestandtheil der menschlichen Natur nachzuweisen unstreitig einen großen theologischen Fortschritt, ja, man kann sagen den Anfang einer wahrhaft wissenschaftlichen Behandlung derselben. Indessen durfte Schleiermacher nicht übersehen, daß „das Wesen der Religion" nicht construirt, sondern nur aus der Anschauung der positiven Religionen gewonnen werden kann. Die Gattung existirt eben nur in ihren Arten; stellt man ihre Merkmale ohne Rücksicht darauf fest, so fällt man in den Fehler der „natürlichen" Religion und setzt den Gattungsbegriff zum bloßen Artbegriff herab, oder man nimmt irgend ein beliebiges philosophisches oder moralisches Surrogat für Religion. Da nun aber das Wesen des Christenthums wirklich nur im Vergleiche mit allen anderen Religionen gewonnen wird, so hat die Theologie des Christenthums die vergleichende Religionswissenschaft so lange zur Voraussetzung, als sie sich nicht selbst zu ihr erweitert. Aber auch auf dem rein psychologischen Wege wird das Wesen der Religion nicht erhoben werden können. Vielmehr da man das Innere immer nur sofern es ein Aeußeres wird, und da man eine gemeinsame geistige Bewegung

immer nur in ihren gemeinsamen Lebensäußerungen zutreffend beschreiben kann, so muß sich die Untersuchung, will sie mehr als individuelle Resultate zu Tage fördern, auf den Kultus, die Lehre, Kunst und Sitte, in welchen sich der religiöse Trieb auswirkt, als ihre nächsten Objekte richten und von da aus ihre Rückschlüsse auf „den integrirenden Bestandtheil des menschlichen Wesens“ machen, der eben auch nur in seiner Bewegung, in seinen Erscheinungen erkennbar ist. Es mag sich die Unfruchtbarkeit der Untersuchungen über die principiellen Fragen der Religion vielfach daraus erklären, daß man diese dem Anscheine nach selbstverständlichen Bemerkungen nicht hinreichend gewürdigt hat. Dazu hat aber Schleiermacher, der die Resultate der neueren vergleichenden Religionswissenschaft noch nicht kannte und dem bei der Beschränktheit seines Beobachtungsfeldes nur der Weg der philosophischen Construktion und der psychologischen Analyse offen stand, direkte Veranlassung gegeben. Womit wir ihn freilich nicht dafür verantwortlich machen wollen, daß seine Nachfolger seine Methode nicht corrigirt haben.[1])

Was endlich insbesondere die Methode zur Lösung der Aufgabe, welche Schleiermacher der philosophischen (richtiger also der systematischen) Theologie stellt, angeht, so scheint es bedenklich für die Apologetik die Orientirung an Begriffen zu fordern, welche wie der der allgemeinen Religion, des Wunders, der Offenbarung u. s. w. sehr verschiedenartig erklärt werden und einen keineswegs feststehenden Gebrauch haben. Wie richtig dieser Einwand ist, kann man wieder daran ermessen, daß gerade die Aufstellung dieser Orientirungspunkte die Veranlassung zu einer Behandlung der Apologetik gegeben hat, welche dem großen wissenschaftlichen Geiste Schleiermachers so unähnlich wie möglich ist. Die wissenschaftliche Aufgabe ist ja der Apologetik in der Hauptsache ganz richtig gestellt, auch wird sich ihre Bearbeitung mit den genannten Begriffen immer auseinander setzen müssen, indessen können dieselben um so weniger als Mittel zu ihrer Lösung gebraucht werden, als man in ihnen historisch ja gerade die Lösung selbst bis dahin gefunden zu haben meinte.

---

[1]) Vgl. hiezu Bd. I. S. 204. 265.

Dagegen wüßte ich nichts gegen die Ausführungen zur Polemik einzuwenden, ausgenommen den principiellen Einwand, daß mit ihr wohl eine Methode zur Lösung einer wissenschaftlichen Aufgabe richtig bezeichnet wird, daß sie aber für sich so wenig eine selbstständige Wissenschaft bildet wie die Apologetik. Das wird bei der Besprechung der systematischen Disciplinen, welche nach Schleiermacher unter der historischen Theologie stattzufinden hat, seine weitere Begründung finden.

50. Die historische Theologie.

Nach Stoff und Methode der allgemeinen Geschichtskunde zugehörig, unterscheidet sich die historische Theologie von jener dadurch, daß sie die historischen Kenntnisse als Voraussetzung des Einwirkens auf die Fortbildung der christlichen Kirche aneignet und in dieser Tendenz ihren theologischen Charakter behauptet. Allein diese Bestimmung beweist wieder nur wie bedenklich der von Schleiermacher vertretene Begriff der Theologie ist. Denn wie soll die doch auch im wohlverstandenen kirchlichen Interesse liegende authentische Erkenntniß einer historischen Epoche gewonnen werden, wenn der theologische Geschichtsforscher sich bei seinen Untersuchungen die Rücksicht auf die Fortbildung seiner Kirche zum Gesetze derselben macht? Dagegen hat wenigstens die evangelische Kirche z. B. ihr Interesse am Urchristenthum nur dann sicher gestellt, wenn dasselbe ächt historisch d. h. aus sich selbst und für sich selbst nach Maßgabe der Quellen erforscht und verstanden wird. Also bedurfte auch hier die grundsätzliche Beziehung der Theologie auf die Kirche einer dem Gesetze der freien Wissenschaft entsprechende Fassung, und zwar im eigensten Interesse der evangelischen Kirche, in deren Dienst Schleiermacher seine Theologie gestellt hat.[1])

Als allgemeine Grundsätze der historischen Wissenschaft, welche sich übrigens aus deren praktischer Uebung ergeben, stellt Schleier-

---

[1]) Vgl. das Postulat des Ausschlußes der ebionitischen und doketischen Betrachtungsweise, mit welchem Schleiermacher sein Leben Jesu inaugurirt hat. Es ist aber nicht die richtige historische Methode, welche ein etwaiges Resultat als Ausgangspunkt der Untersuchung vorweg nimmt.

macher sehr richtig, daß die einzelnen historischen Momente entweder vorwiegend „als plötzliches Entstehen“ oder vorwiegend „als allmähliche Entwickelung und Fortbildung“ angesehen werden müssen. Hierdurch ist die Eintheilung der Geschichte nach Epochen und Perioden bedingt. Indessen schließt die eine Betrachtungsweise die andere nicht aus. Das Hervortreten eines geschichtlichen Ganzen kann immer auf zwiefache Weise beurtheilt werden, nämlich sowohl als etwas Neues, wie als Ausbildung eines bereits Vorhandenen. Das gilt auch von der ursprünglichen Grundthatsache des Christenthums und überhaupt ausnahmelos.[1])

Object der historischen Theologie ist also das Christenthum als ein geschichtliches Ganze. Und zwar handelt es sich zunächst um die Darstellung der ursprünglichen Grundthatsache oder des Urchristenthums, in welchem das eigenthümliche Wesen dieser Glaubensgemeinschaft und somit deren centrale maßgebende Idee am reinsten hervortritt. Es entspricht dem „constitutiven Princip“ der Theologie, nämlich der Tendenz auf Erhaltung und Fortbildung der Kirche, daß sie sich vor Allem der kirchebildenden Idee geschichtlich versichert. Aber zur zweckentsprechenden Kirchenleitung gehört ferner die Kenntniß des gesammten geschichtlichen Verlaufs, da sich die Gegenwart immer nur als Ergebniß der Vergangenheit verstehen läßt; folglich hat die historische Theologie den Gesammtverlauf der kirchlichen Entwickelung des Christenthums in Betracht zu ziehen, wonach sie erst zu einer sachgemäßen Darstellung des jeweiligen gegenwärtigen Zustandes der Kirche schreiten kann.

Demnach gewinnen wir für die historische Theologie folgende Dreitheilung. Sie ist: 1. Geschichte des Urchristenthums, 2. Geschichte der christlichen Kirche, 3. Geschichte des gegenwärtigen Zustandes der Kirche. Hierzu würden sich dann noch die allgemeinen archäologischen, geographischen und philologischen Hilfswissenschaften gesellen, die keinen unmittelbar theologischen Charakter haben.[2])

1. Den eigentlichen Grund der abgesonderten Behandlung des Urchristenthums hat Schleiermacher oben wohl angedeutet, aber

---

[1]) I. § 69—80.

[2]) I. § 81—86.

nicht klar ausgeführt. Es soll mit ihr der ungetrübte Einblick in die Eigenthümlichkeit des Christenthums, die eben nur aus seinem ersten und ursprünglichen Hervortreten erkennbar ist, gewonnen werden und zwar in der durch die Darstellung zu bewährenden Ueberzeugung, daß in dem Anfange die zugleich für die ganze Entwicklung der Kirche maßgebende Idee desselben gegeben sei. Zur Abgrenzung des Stoffes dieser ersten Abtheilung der historischen Theologie macht Schleiermacher geltend, daß man „das Werden" von Lehre und Gemeinschaft des Christenthums in ihrer Beziehung aufeinander von ihrer „Abschließung" trennen müsse. Wenn nun die letztere mit dem Zeitraum des Verschwindens der unmittelbaren Schüler Jesu und der unwidersprochenen Vereinigung von Juden und Heiden in der christlichen Gemeinschaft gefunden wird, so ist damit wohl im Allgemeinen das Richtige getroffen. Da aber die authentische Kenntniß und das richtige Verständniß des Urchristenthums nur aus den in dem apostolischen Zeitalter entstandenen schriftlichen Documenten gewonnen wird, so führt dieser Theil der historischen Theologie den Namen exegetische Theologie.[1])

Wir lassen gleich hier die Grundsätze, nach welchen Schleiermacher die exegetische Theologie behandelt wissen will, folgen und theilen dabei das Hauptsächliche aus seiner Behandlung der hierher gehörigen Disciplinen mit, da sich dieselbe zu einer besonderen und ausführlichen Darstellung um so weniger empfiehlt als sie durch die neueren Untersuchungen auf diesem Gebiete wenigstens in ihren Resultaten längst überboten ist.

Den Stoff der exegetischen Theologie bilden diejenigen Schriften, welche die ursprüngliche und mithin normale Darstellung des Chri-

---

[1]) Obwohl Viele noch die Viertheilung der Theologie in exegetische, historische, systematische und praktische vorziehen, meinen wir doch, daß Schleiermachers Unterordnung der exegetischen unter die historische Theologie im Interesse der Sache aufrecht zu erhalten ist. Die philologische Seite der Disciplin in Ehren gehalten, kann dieselbe doch nur als Mittel zum Zwecke der authentischen Erkenntniß des Urchristenthums gelten wollen, zumal jetzt, wo sich die Philologie selbst als historische Wissenschaft verstehen gelernt hat.

stenthums zu vermitteln im Stande sind.[1]) Die Sammlung dieser maßgebenden Schriften bildet den eigentlichen Gegenstand, ihr richtiges Verständniß die einzige wesentliche Aufgabe der exegetischen Theologie. Eine bestimmte Abgrenzung dieser Aufgabe ist aber insofern nicht möglich als die äußere Grenzbestimmung des Kanon selbst wegen der Unsicherheit in Bezug auf die Zeitgrenze des Urchristenthums nicht vollkommen fest sein kann. Ebensowenig scheint es Schleiermacher möglich, den Kanon aus inneren Bestimmungsgründen vollkommen sicher zu umschreiben. Denn auch der Begriff der normalen Dignität lasse sich nicht auf eine feste Formel bringen. Die genauere Bestimmung des Kanon bleibe immer Aufgabe und zwar höchste Aufgabe für die höhere Kritik. Indessen ist Schleiermacher nicht der Meinung, daß eine als unkanonisch erwiesene Schrift deshalb aus unserer Sammlung zu entlassen sei, da man ja auch das alte Testament mit dem neuen als heilige Schrift verbunden lasse, obwohl nur aus dem letzteren die authentische Erkenntniß der christlichen Religion gewonnen werde.[2])

An die höhere Kritik schließt sich die Aufgabe der niederen, den ursprünglichen Text festzustellen in der Voraussetzung an, daß die Vervielfältigung der neutestamentlichen Bücher denselben Schicksalen unterworfen war, wie die aller anderen auch. Bei der Lösung dieser Aufgabe ergibt sich aber mit Nothwendigkeit die andere, eine vollständige Geschichte des Textes herzustellen. Jede Disciplin findet in der anderen die Gewähr und Probe der eigenen Richtigkeit. Indessen ist das eigentlich theologische Interesse dabei nur soweit im Spiele als der normale Gehalt des neuen Testamentes betheiligt ist. Dies begründet zugleich den Unterschied in dem Interesse, welches der praktische Theolog und der virtuose Kritiker an beiden Disciplinen nimmt.[3])

Dabei wird vorausgesetzt, daß man sowohl das alte Testament, dessen Studium die Voraussetzung des historischen Verständnisses des neuen sei, wie Schleiermacher beiläufig bemerkt, sowie letzteres

---

[1]) I. § 83.
[2]) I. § 103—115.
[3]) I. § 116—124.

in den Grundsprachen verstehen lerne, deren vollkommenes philologisches Verständniß mit Einschluß der Nebendialekte freilich nur den Virtuosen auf diesem Gebiete zugemuthet wird.[1])

Ihre eigentliche Direktive findet aber die exegetische Theologie durch die Auslegekunst oder die Hermeneutik. Dabei handelt es sich um die Anleitung, jede Schrift in ihrer Besonderheit und zugleich in ihrer Einheit mit dem Kanon verstehen zu lernen, ferner um die richtige Benutzung des geschichtlichen Apparats zur Erkenntniß des früheren und gleichzeitigen Judenthums, besonders des alten Testaments als des „allgemeinsten Hülfsbuchs für das Verständniß des neuen.“ [2])

Somit hätten wir als Unterabtheilungen der exegetischen Theologie: die Geschichte des Kanons, die Textgeschichte, die eigentliche Exegese mit ihrem hermeneutischen, kritischen und archäologischen Apparate anzuerkennen. Bei ihrer Pflege aber handelt es sich immer darum das Gleichgewicht des philologisch-historischen und des eigentlich theologischen Interesses im Auge zu behalten.[3])

Diese allgemeinen Grundsätze über die Behandlung der exegetischen Theologie haben Schleiermacher bei seiner Behandlung der Einleitung in das neue Testament, der Hermeneutik und Kritik, endlich der Schriften des Lucas und des ersten Timotheusbriefs geleitet. Indessen tritt auch hier das Interesse am Stoff hinter dem Suchen nach einer systematischen Technik, durch welche derselbe bearbeitet werden soll, zurück. Wir heben aus derselben theils zur Ergänzung, theils zur Erprobung des Voranstehenden noch Folgendes hervor.[4])

In der Behandlung der Schrift wird eine dreifache Maxime unterschieden: 1. die katholische, welche dieselbe der traditionellen Kirchenlehre unterordne, 2. die speculative zur Eruirung des wahrhaft Christlichen, welches 3. die protestantische Maxime in den Merkmalen des Apostolischen und Inspirirten feststelle. Dabei sollen

---

[1]) I. § 125—131.
[2]) I. § 132—144.
[3]) I. § 147. 148. — III. S. 16 f.
[4]) Vgl. Theol. Werke II. III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

übrigens, wie wiederholt betont wird, durchaus dieselben Grundsätze und Methoden obwalten, welche für die Behandlung jeder anderen Urkundensammlung Geltung haben. Von einer blos dogmatischen Behandlung der Schrift will Schleiermacher ebensowenig etwas wissen wie von einer blos philologischen. Es handelt sich darum die Schriftsteller aus ihrem eigenen Sinne, in ihrer Uebereinstimmung wie ihren Differenzen zu verstehen und ihre Gedankenreihen als „Thatsachen ihres Gemüths" nachzudenken. Das historiche Verständniß der Bibel ist aber ein sehr wohl zu erfüllendes Postulat. Denn wenn die biblischen Schriftsteller auch nur als Griffel des heiligen Geistes in Betracht kämen, was nicht der Fall ist, so hätte am Ende auch dieser dem damaligen Bedürfnisse entgegen kommen und also in das geschichtliche Leben der Gemeinden eingehen müssen. Die s. g. Analogie des Glaubens endlich kann bei Erklärung der Bibel nur unter der Bedingung ihrer Unterordnung unter die allgemeinen historischen und sprachlichen Maximen in Betracht kommen.[1])

Schleiermacher tadelt an den neutestamentlichen Schriften durchweg den fragmentarischen Charakter „das Fehlen organischer Durchbildung und Einheit." Namentlich kann er bei den Synoptikern nur ein äußerliches Aneinanderreihen der Thatsachen erkennen; aber auch die didaktischen Schriften tragen diesen aphoristischen, an's Chaotische streifenden Charakter.[2])

Auf die Authenticität einer Schrift legt er anscheinend so wenig Werth, daß er den kanonischen Charakter niemals von ihr abhängig gemacht wissen will und erklärt es für erlaubte Fiktion, wenn man damals eine Schrift fälschlich unter dem Namen eines Apostels einführte, um ihr größere Geltung zu verschaffen. Jede „normale Darstellung des Christenthums" ist kanonisch, einerlei wer sie verfaßt hat.[3])

Was nun die kritische Methode Schleiermachers und die positiven Ergebnisse, welche er durch sie feststellen wollte, im Einzelnen angeht, so verdient es keiner besonderen Erwähnung, daß er

---

[1]) III. S. 4 ff. 14 f. 27 f. 69 ff. 169 ff. 242 ff. 474 ff.
[2]) II. S. 123. 209 f.
[3]) III. S. 30. 87. 471 f.

die Briefe als die ältesten Schriften des neuen Testaments anerkannt hat. Die Mittel, welche er indessen beispielsweise zur Feststellung der Aechtheit der paulinischen Briefe anempfiehlt, die Vergleichung mit der Apostelgeschichte, das Aufsuchen der nur aus dem Charakter des Paulus erklärbaren Züge, sind theils nicht genauer in ihrer Leistungsfähigkeit von ihm erprobt worden, theils unzuverlässig an sich selbst. Als zweifellos ächt paulinisch hat er den Römerbrief, den ersten Brief an die Tessalonicher, den Brief an die Galater und die beiden Korintherbriefe bezeichnet. Die Unächtheit des ersten Briefs an Timotheus hat er eingehend erweisen wollen; angesichts des zweifelhaften Charakters des Epheserbriefs nimmt er die Möglichkeit an, daß derselbe unter der Leitung des Paulus geschrieben sei. Unter den s. g. katholischen Briefen hat Schleiermacher nicht nur die Aechtheit des zweiten und dritten Johannesbriefs, des zweiten Petrus- und des Judasbriefs angefochten, sondern auch von dem Jacobusbrief behauptet, daß er wie die Pastoralbriefe „unter dem Namen eines Apostels" in die Welt gesetzt worden sei.[1]) So werthlos nun auch diese besonderen, wie jene allgemeinen kritischen Auslassungen Schleiermachers, zumal bei ihrer mangelhaften Begründung, heute erscheinen mögen, so geben sie doch in ihrer Ausführung Zeugniß für den besonnenen und freien Sinn, mit welchem er auch an die Behandlung der ihm minder congenialischen Theile der Theologie herangetreten ist.

Was die Evangelienkritik insbesondere betrifft, so hat sich Schleiermacher gegen die apostolische Abfassung der drei ersten Evangelien, in welchen er die Ueberarbeitung älterer Fragmente erkennen will, entschieden, die Frage nach der Priorität des einen oder anderen aber für unlösbar erklärt. Gegenüber der Hug'schen Benützungshypothese, sowie der Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese hat Schleiermacher seiner Zeit die Ansicht vertreten, daß die Evangelien auf mündlicher Tradition und einzelnen alten Schriftstücken beruhten, die aus dem Bedürfniß sich über den historischen Hintergrund der apostolischen Predigt im Einzelnen zu vergewissern, entstanden seien. In letzterer Hinsicht erkennt er die Logia des

---

[1]) III. S. 120 ff. 379 ff.

Papias als älteste Redensammlung, sowie deren Abfassung durch den Apostel Matthäus an und unterscheidet einen galiläischen und judäischen Cyklus von alten historischen Aufzeichnungen, eine Hypothese, die wohl der Erklärung der Differenzen zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten zulieb von ihm cultivirt wird.[1])

Die Behauptung der Unabhängigkeit der drei ersten Evangelien von einander hat Schleiermacher wohl aus Abneigung gegen die der Eigenthümlichkeit der Schriftsteller leicht zu nahe tretende synoptische Behandlung aufgestellt, ohne indessen die großentheils wörtliche Uebereinstimmung derselben durch mehr als die Bemerkung zu erklären, daß die historischen Ereignisse derart hervorragten, daß Keiner sie übergehen konnte.[2])

Während also Schleiermacher im Zweifel darüber bleibt ob man „das ursprünglich Christliche" bei den s. g. Synoptikern finden könne, hat er bekanntlich die Aechtheit und normale Dignität des vierten Evangeliums mit einer ihm sonst fremden parteiischen Entschiedenheit verfochten, welche sich übrigens, zum Theile wenigstens, aus seinen christologischen Tendenzen erklärt. Das Evangelium des Johannes ist im Gegensatze zu den drei ersten als die eigentliche ungetrübte Quelle des ursprünglichen Christenglaubens anzusehen.

Erst vom Johannesevangelium aus gewinne man ein volles Verständniß der übrigen Evangelien, denn es bilde allein eine einheitliche, in sich verständliche Composition, was man von den anderen nicht sagen könne. Die Augenzeugenschaft des Schriftstellers sei überall augenscheinlich. Auch zu den Reden Christi soll der Verfasser „keineswegs etwas Eigenes hinzugethan haben." Insbesondere enthalte der Prolog nichts, was nicht in den Worten Jesu selbst einen Wiederhall fände. Alle Differenzen zwischen diesem „ächtesten" Evangelium und den anderen werden demgemäß zu Gunsten des ersteren gelöst und die letzteren überhaupt nach Maßgabe des Johannes erklärt, dessen „erstaunliche Anschaulichkeit" Schleiermacher bewundert.[3])

---

[1]) II. S. 217 ff. III. S. 219 ff.
[2]) III. S. 315 f.
[3]) III. S. 332 f. 471.

Einen wesentlichen Unterschied will übrigens Schleiermacher bei dem theologischen Gebrauche dieser Schriften nicht gelten lassen, so auch nicht zwischen den Evangelien und Briefen. Wir haben eben hier wie dort das Wort und Lebensbild Christi nur durch die Apostel, die doch auch das ursprüngliche Christenthum repräsentiren. Nur die größere oder geringere Sicherheit der apostolischen Abfassung begründet einen Werthunterschied. So wie sich die Synoptiker im Vergleiche mit Johannes als deuterokanonisch darstellen, so die katholischen Briefe im Vergleiche mit den paulinischen.[1])

Wir dürfen uns darauf beschränken diese Haupturtheile Schleiermachers zur Sache einfach hier mitzutheilen. Sie sind durch die neueren Untersuchungen auf diesem Gebiete theils corrigirt, theils besser begründet, überall aber überboten worden. Auch die Vorlesungen über das Leben Jesu, in der Vereinigung besonnener Kritik mit religiösem Tiefblick stets bewundernswerth, vermögen doch das allgemeine Urtheil, daß die Geschichte Schleiermachers Feld nicht gewesen ist und daß wie überall so auch hier die methodologische Technik das sachliche Interesse in den Hintergrund drängt, nicht zu seinen Gunsten zu modificiren.[2])

2. Die historische Theologie im engeren Sinne, oder die Kirchengeschichte ist im Allgemeinen das Wissen um die gesammte Entwicklung des Christenthums, seitdem es sich als geschichtliche Erscheinung festgestellt hat. Da sich nun erst nach der Entfernung Jesu von der Erde das in ihm ursprünglich gegebene christliche Princip auf größere Massen verbreitete und mit der Verbreitung kirchlich organisirte, so beginnt die Kirchengeschichte erst nach ihm.[3])

Indessen beruht die gesonderte Behandlung der Kirchengeschichte ganz und gar auf der Ursprünglichkeit des fortwirkenden kirchebildenden Princips. Unter dem Begriff „der geschichtlichen Erzeugung", bei welcher die geistige Kraft das Aeußere, das sie durchdringen soll, bereits vorfindet, ist die Gründung der Kirche zu verstehen. „Auf diesem Gebiete können wir uns es nicht anders denken,

---

[1]) III. S. 472 f.
[2]) Theol. Werke VII.
[3]) I. § 149. VI. S. 17 ff.

als daß der Geist auf ursprüngliche und schöpferische Weise in das menschliche Geschlecht kam und sich mit ihm verbunden hat, aber so daß es von Anfang an ein fremdes war." Auf der Voraussetzung daß die Kirche auf einem eigenthümlichen Princip beruhe und sich nach Maßgabe desselben in relativer Unabhängigkeit gegenüber den übrigen ethischen Organismen entwickele, beruht also die christliche Kirchengeschichte ganz in derselben Weise wie z. B. die Geschichte eines Staates auf der ursprünglichen Volkseinheit, ohne die es keinen historischen Staat gibt.[1]) So richtig wie diese Ausführung zur Begründung der Selbständigkeit der Kirchengeschichte ist, so auffallend bleibt es, daß dieselbe von Schleiermacher nicht ergänzt worden ist durch den genaueren Nachweis der Artverschiedenheit des christlich-kirchlichen Gebiets im Vergleiche mit dem politischen, künstlerischen u. s. f., sowie der Verschiedenheit der dadurch bedingten Betrachtungsweise desselben.

Die Grundsätze, durch welche Schleiermacher die Methode der Kirchengeschichte feststellt, sind dieselben, welche überhaupt für die historischen Wissenschaften, namentlich für die Culturgeschichte maßgebend geworden sind.

Es handelt sich vor Allem darum die einzelnen Momente als Evolutionen eines Princips und damit als ein organisches Ganze aufzufassen, und das Princip als die innere Triebkraft in seinen einzelnen Aeußerungen nachzuweisen. Das bloße Aneinanderreihen der einzelnen Thatsachen in ihren räumlichen Veränderungen ist noch nicht Geschichte, sondern Chronik; ebensowenig entspricht die äußerliche Pragmatik, welche die einzelnen Erscheinungen ohne Rücksicht auf die leitende Idee in ihrem Causalnexus darstellt der Aufgabe der Geschichte. Vielmehr gilt es das Christenthum darzustellen als eine geschichtliche Bewegung, als ein wie immer im Eingehen in die allgemeine Weltbewegung sich modificirendes, doch von einer einzigen seelischen Kraft beherrschtes „Leben".[2])

Die stofflichen Mittel zur Lösung der historischen Aufgabe sind die Quellen, vor Allem die eigentlichen Quellen, welche sich als

---

[1]) A. a. O. S. 15. 16.

[2]) I. § 150—153. VI. S. 7 f.

solche dadurch zu erkennen geben, daß sie selbst Theile der Thatsache sind, über welche sie berichten. Indessen handelt es sich bei Benutzung geschichtlicher Darstellungen immer zugleich um das Ausscheiden desjenigen, was der Schriftsteller etwa zu der Thatsache hinzugethan hat.[1])

Hauptaufgabe der theologischen Kirchengeschichte ist die Unterscheidung desjenigen, was aus der eigenthümlichen Kraft des Christenthums hervorgegangen ist von dem, was theils in der Beschaffenheit der in Bewegung gesetzten Organe, theils in der Einwirkung fremder Principien seinen Grund hat. Die verschiedenen Funktionen des christlichen Princips müssen in ihrer relativen Selbständigkeit sowohl, wie in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zur Darstellung gebracht werden, ein Verfahren, dessen Richtigkeit durch die Beobachtung bestätigt wird, daß in den Epochen der historischen Entwickelung zumeist alle Funktionen vereinigt wirken.[2])

Schleiermacher unterscheidet zwei Hauptfunktionen in der Entwickelung des Christenthums: 1. die Lehrbildung, in welcher das fromme Selbstbewußtsein Klarheit über sich selbst sucht, 2. die Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens, in welcher der Gemeinsinn seine Befriedigung sucht. Erstere ist durch den gesammten wissenschaftlichen Zustand, die zweite durch die jeweiligen politischen und socialen Verhältnisse mitbedingt.[3])

Auf Seiten des kirchlichen Lebens treten wieder auseinander einerseits die Entwickelung des Kultus, d. h. der öffentlichen Mittheilungsweise religiöser Lebensmomente, andererseits die Entwickelung der Sitte, d. h. des gemeinsamen Gepräges, welches der Einfluß des christlichen Princips den verschiedenen Gebieten des Handelns aufdrückt. Cultus und Sitte sind aber derart durcheinander bedingt, daß ein jedes nur im lebendigsten Wechselverkehr mit dem anderen bestehen kann. Der Cultus, in dem sich die Frömmigkeit selbst erhält, sichert der Sitte die Reinheit der christlichen Motive; ohne diese Tendenz muß er in Formendienst ausarten, während allerdings

---

[1]) I. § 157 f.
[2]) I. § 160 ff.
[3]) I. § 90 f. 166 f.

die Sitte ohne Fühlung mit dem Cultus ganz anderen als den christlichen Motiven sich fügen kann.[1])

Ein Gebiet der Sitte ist die Verfassung der Kirche, die am engsten mit den politischen Zuständen zusammenhängt. Sie hat also auch nicht den juristischen Charakter einer politischen Verfassung. An ihre Entwickelung soll sich die geschichtliche Darstellung des gesammten christlichen Lebens am leichtesten anreihen, weil sie immer nicht nur in der genauesten Beziehung zur gesammten christlichen Sitte, sondern auch zum Cultus stehen werde.[2])

Bei der Bildung des Lehrbegriffs kommt sowohl das Bedürfniß „der Betrachtung des christlich frommen Selbstbewußtseins in seinen verschiedenen Momenten“ wie das Bestreben den Ausdruck dafür immer genauer und übereinstimmender festzustellen, in Betracht. Dabei handelt es sich immer um die Bewährung des ursprünglich Christlichen durch den Nachweis der Uebereinstimmung mit dem Urchristenthum. Aber auch die Zurückführung eines christlichen Lehrsatzes auf allgemeiner anerkannte Philosopheme ist unter der Bedingung zu empfehlen, daß dadurch die Eigenthümlichkeit des christlichen Bewußtseins nicht beeinträchtigt werde.[3])

Zu berücksichtigen ist endlich noch die Differenz der praktischen und theoretischen Dogmen, welche zeitweise so weit auseinander gehen, daß dadurch die Trennung der Dogmengeschichte von der Geschichte der Sittenlehre durchaus nothwendig wird. Diese Gesammtaufgabe der Kirchengeschichte wird indessen nur dann gelöst werden, wenn die Historiker bei der Beschreibung ihrer Epochen und Perioden auf „die Darstellung des christlichen Geistes in seiner Bewegung“ bedacht sind.[4])

Gegen diese Auffassung der Kirchengeschichte wie gegen ihre Eintheilung wird man höchstens das einwenden können, daß beide nicht ausreichend begründet sind. Um so mehr Bedenken sind gegen den dritten Theil der historischen Theologie, welchen die

---

[1]) I. § 168—173.

[2]) I. § 174 ff.

[3]) I. § 177 ff.

[4]) I. § 183. §. 188. Vgl. noch VI. S. 14. 24 f. 30 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Systematik als Kenntniß der jeweilig in der Kirche geltenden Lehre, und die Statistik, als Kenntniß des momentanen gesellschaftlichen Zustandes der Kirche bilden sollen, erhoben worden.[1])

3. Wir haben zunächst die Grundsätze für die Behandlung der dogmatischen oder systematischen Theologie ins Auge zu fassen.

a. Schleiermacher will nun doch keine bloße geschichtliche Berichterstattung über die zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre, die ohne alle eigene Ueberzeugung erfolgen könnte. Vielmehr besteht das dogmatische Verfahren im Unterschiede von dem historischen im engeren Sinne darin, daß man den Zusammenhang der Lehren durch Aufstellung des Systems bewähre. Dabei kann es sich aber weder um die Darstellung der Ueberzeugung eines Einzelnen noch auch um die Beschränkung auf das übereinstimmend Geglaubte oder amtlich ausdrücklich Bestätigte handeln. Denn das eine Periode beherrschende Princip wird immer einer verschiedenartigen Auffassung und Darstellung unterliegen. Man wird also das Princip wie es sich in der Gemeinschaft ausprägt, darzustellen haben und zwar mit Berücksichtigung aller seiner Modifikationen, welche den Charakter der Kirche nicht beeinträchtigen.

Wie die Dogmatik dem Interesse an der erhaltenden Funktion der Kirchenleitung entspringt, so besteht ihr Hauptwerth darin, daß sie zeigt inwieweit das die Periode beherrschende Princip zur vollen Ausprägung gekommen ist. Außerdem hat sie die Aufgabe den kirchlichen Sprachgebrauch zu normiren.[2])

Aber das ist doch nicht ihre einzige — es ist, wie Schleiermachers Behandlung der Disciplin bezeugt, nicht einmal ihre wichtigste Aufgabe.

Allerdings verwahrt er sich auch in den Vorlesungen über die christliche Sitte von 1830 gegen die Bezeichnung „systematische Theologie“ für die christliche Lehre und hebt deren historischen Charakter hervor. Als Object der christlichen Lehre dürfe nur das angesehen werden was in der christlichen Kirche öffentliche Geltung

---

[1]) I. § 94 ff. 195 ff.

[2]) I. § 196. 197. 200. 201.

erlangt habe und aus deren Idee abgeleitet werden könne. Aber diese christliche Kirche will er immer nur als ein „in lebendiger Entwickelung begriffenes lebendiges Ganze" verstanden wissen, so daß also schon diese Erklärung der Kirche es ausschließt, die Systematik zu einer bloßen Berichterstattung über die öffentlich geltende Kirchenlehre zu degradiren. Die Begrenzung der dogmatischen Aufgabe durch ihre ausschließliche Beziehung auf die Kirche wird nämlich lediglich im Interesse ihrer Unterscheidung von der Philosophie vollzogen. Dadurch unterscheide sich nämlich die christliche Lehre von aller anderen Wissenschaft, daß sie in ihrem eigenthümlichen Erkenntnißobjekte, der christlichen Kirche, auch ihre eigenthümliche Begrenzung finde. Ihre eigentliche Aufgabe besteht darin das christliche Selbstbewußtsein zur Aufklärung über sich selbst zu bringen. Die christliche Lehre setzt daher mit dem Begriffe des Christen und der christlichen Gemeinschaft ein, sie stellt eine erfahrungsmäßig vorhandene Größe dar, nämlich den christlichen Glauben und hat deshalb auch nur innerhalb der christlichen Kirche Geltung. Denn das Christenthum kann so gewiß nur von Denjenigen verstanden und anerkannt werden, welche das christliche Glaubensleben selbst inne haben wie etwa eine naturwissenschaftliche Theorie nur für Diejenigen zur vollen Geltung gebracht werden kann, welchen die Beobachtungen und Erfahrungen, aus denen sie abstrahirt ist, zugänglich sind. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Schleiermacher als Empiriker in der Religionswissenschaft erklärt, daß wer die christliche Lehre anerkennen solle, „nothwendig zuvor ein Christ sein müsse." [1])

Einigermaßen zweideutig definirt allerdings die christliche Glaubenslehre die dogmatische Theologie als die „Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre," deren letzter Zweck die Förderung und Leitung der Kirche und nicht etwa eine bestimmte Erkenntniß als solche sei. [2])

Indessen wird diese, wie es scheint, sehr enge Begrenzung der dogmatischen Theologie auch hier durch das Postulat durchbrochen,

---

[1]) Vergl. Christl. Sitte S. 4—7. 12 f. 69 ff.

[2]) Chr. Glaube 5. A. §. 19. Vgl. 1. A. §. 1.

daß jede Dogmatik „Eigenthümliches" enthalten solle, weil der kirchliche Lehrbegriff nicht als etwas Feststehendes angesehen werden könne, und seine nothwendige Fortentwickelung durch das Zusammenwirken der öffentlichen kirchlichen Meinung und der individuellen Produktivität der einzelnen Subjekte innerhalb der Kirche bedingt sei. In dieser Rücksicht will Schleiermacher den Gegensatz des Orthodoxen und Heterodoxen auf den des Gemeinschaftlichen und Individuellen reducirt wissen, in der Voraussetzung, daß sich wie alles so auch das kirchliche Leben nur in diesem relativen Gegensatze des Gemeinsamen (=Orthodoxen) und Individuellen (=Heterodoxen) gesund erhalten und fortentwickeln könne.[1])

Indessen wird das Vorurtheil, als habe Schleiermacher mit der obigen Erklärung über die Aufgabe der systematischen Theologie der s. g. kirchlichen oder symbolischen Dogmatik direkt in die Hände arbeiten wollen, erst durch die folgenden genauen Bestimmungen als gänzlich haltlos erwiesen.

Das Objekt der systematischen Theologie ist nämlich keineswegs die jeweilige Kirchenlehre als solche, sondern der in der Kirchenlehre zur Darstellung kommende christliche Glaube. Allerdings nicht der Glaube des einzelnen Christen, sondern der gemeinschaftliche christliche Glaube in seiner bestimmten kirchlichen Auffassung und Ausprägung.

Es handelt sich um die dogmatische Darstellung des Christenthums, freilich nach Maßgabe der Auffassung, welche die kirchliche Gemeinschaft des Dogmatikers vertritt, aber doch auch zum Zwecke der Rectifikation der Kirchenlehre durch das richtig verstandene Christenthum. Wie die christliche Religion das eigentliche Objekt der systematischen Theologie bildet, so wird als unumgängliche Voraussetzung und als Grenze des Verständnisses derselben auch in der Einleitung zur Glaubenslehre „das Christsein" betont, was sich eben Niemand andemonstriren läßt, sondern als geschichtliches Resultat

---

[2]) Chr. Glaube § 25. Vgl. auch § 19, 2 u. 4, wonach die rein private und individuelle Darstellung ebenso verwerflich ist, wie die blos traditionelle, welche den fortbildenden Einfluß der Individualität ausschließt. (Vgl. § 27, 4 § 20, 1.)

einer von Christus herrührenden geschichtlichen Bewegung einfach empirisch aufgenommen werden muß.

Der Glaube bezeichnet nämlich im Allgemeinen „die einen Zustand des höheren Bewußtseins begleitende Gewißheit," und „zwar eine rein thatsächliche Gewißheit," oder die Gewißheit „einer vollkommen innerlichen Thatsache." Und alle Aussagen über diese innere Gewißheit, mögen sie dichterischer, rednerischer oder auch lehrhafter Art sein, haben ihren Grund so ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß sie wo diese nicht sind, gar nicht entstehen können. Sie sind der mehr oder weniger unmittelbare Ausdruck religiösen Lebens, in welchem sich dieses darstellt, um im gemeinschaftlichen Austausche sowohl seine Stärkung wie seine Normirung zu finden. Aber nicht nur den Grund, sondern auch das einzige Objekt des theologischen Erkennens bildet dieser Glaube, oder diese zunächst rein innerliche Gewißheit über ein gleichfalls rein innerliches Erlebniß. Und lediglich in dem Sinne ist die Dogmatik „Kirchenlehre," daß sie das Selbstbewußtsein einer kirchlichen Gemeinschaft über den ihr einwohnenden christlichen Gehalt belehrt. Diesen Gehalt findet der Dogmatiker zunächst in sich, aber wie immer individuell bestimmt, so doch auch als Resultat der Einwirkung der Kirche, beziehungsweise der von seiner Kirche vertretenen Religion.

Indem nun der Theolog seine Glaubensgewißheit mit dem rednerischen, dichterischen und lehrhaften Ausdrucke, in welchem ihm die Glaubensgewißheit der Anderen allein wahrnehmbar wird, vergleicht und ausgleicht, kommt er zu einer Darstellung des kirchlichen Glaubens und producirt damit die gerade zu seiner Zeit in seiner Kirche geltende Lehre, freilich immer sowie er nach Maßgabe seiner Individualität sich deren Stoff, den christlichen Glauben, angeeignet hat. [1])

---

[1]) Christl. Glaube § 2. § 14, 1 § 15. 19. Vgl. Chr. Sitte S. 70 ff., wo die christliche Gemeinde in ihrer Fortentwicklung als Träger des christlichen Geistes zwar dem Einzelnen übergeordnet, aber zugleich mit dem Einzelnen dem Geiste des Ganzen, nämlich dem christlichen Princip, der Idee vom Reiche Gottes, untergeordnet ist. (Vgl. S. 12 u. 13.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Man hat also zu unterscheiden: 1. die Frömmigkeit oder den Glauben oder die innere Gewißheit über das religiöse Verhältniß, wie sie als historisch gewordener und vorhandener Grund und Fond an sich nicht wahrnehmbar, weil rein innerlicher Natur in einer kirchlichen Gemeinschaft gegeben sind, 2. die unmittelbare symbolische, dichterische, rednerische und reflexive Darstellung derselben, wie er von den einzelnen Individuen ausgeht und in der Kirche unter diesen ausgetauscht wird, 3. die systematische Ausgleichung und Gruppirung, sowie die begriffliche Fixirung und Ordnung dieser Aussagen, welche auf ihre Uebereinstimmung unter sich, sowie mit den sie beherrschenden religiösen Grundideen des Christenthums anzusehen, demgemäß zu reinigen und endlich nach Maßgabe der allgemeinen gramatischen und logischen Regeln auf den eigentlichen Ausdruck zu bringen sind. Da nun Kirchenlehre immer schon da ist bevor dieselbe im System zusammengefaßt wird, so bildet allerdings die Kirchenlehre auch das Objekt der systematischen Theologie, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß sie zugleich vermöge der bezeichneten dogmatischen Thätigkeit ihr Produkt wird. [1])

Das Letztere ergibt sich noch deutlicher wenn wir nun zugleich die Methode der christlichen Lehre in ihrer Verschiedenheit von der Methode der philosophischen Speculation in's Auge fassen.

b. Die Methode der christlichen Lehre ist nun aber bedingt durch ihren Stoff: das Christenthum. Diese Religion will enstanden sein durch einen besonderen geschichtlichen Offenbarungsact. Es wäre also eine Preisgabe ihres eigenthümlichen Charakters, wenn man sie „rein wissenschaftlich im allgemeinen Zusammenhange aller menschlichen Erkenntniß" construiren wollte. Construiren läßt sich nämlich nur das „allgemeine Menschliche" niemals das Individuelle und Geschichtliche. Wohl kommt es darauf an, das Christenthum dem Allgemeinbegriff der Religion und der Kirche und alle Aussagen des christlich frommen Selbstbewußtseins dem Allgemeinbegriff des

---

[1]) Ausdrücklich wird in der 1. A. der Glaubenslehre von der Dogmatik „die Reinigung und Vervollkommnung" der kirchl. Lehre, welche mit derjenigen Christi und der Apostel dem Inhalt nach „ganz gleichartig" sein soll, erwartet. S. 6 f.

Christenthums unterzuordnen. Darin besteht die eigentliche wissenschaftliche Aufgabe der christlichen Lehre. Aber das Eigenthümliche und Charakteristische jeder Erscheinung kann immer nur auf dem empirisch-historischen Wege aufgenommen werden. Es handelt sich also um eine Verbindung der wissenschaftlichen (deductiven) und der empirischen (inductiven) Erkenntnißmethode. „Das eigenthümliche der christlichen Kirche, sagt Schleiermacher, kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch blos empirisch aufgefaßt werden. Denn keine Wissenschaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem allgemeinen stehen bleiben. Wie alle s. g. Construktionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben abgeleitete sich nun auch wirklich als dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich gegebenen: so ist es unleugbar auch hier. Die blos empirische Auffassung hingegen hat kein Maß noch eine Formel um das Wesentliche und sich gleichbleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden."

Demgemäß hat man von dem eigenthümlich Christlichen auszugehen sowohl bei Ausführung der Sitten- wie der Glaubenslehre. Und sämmtliche ethische und dogmatische Lehrsätze haben nur insoweit theologischen Charakter als sie von dem christlich-frommen Selbstbewußtsein getragen werden und sich auf dessen Erklärung direkt richten. Denn die allgemeine philosophische Theologie, Kosmologie und Anthropologie stehen in keinem näheren Verhältnisse zur christlichen wie zu jeder andern Religion. Ihre Lehren unterscheiden sich auf das Bestimmteste von den verwandten religiösen Dogmen dadurch, daß sie lediglich im Interesse der allgemeinen Welterklärung aufgestellt werden, während jene ausschließlich die Erkenntniß des religiösen Bewußtseins in allen seinen Relationen bezwecken. [1])

Indem somit Schleiermacher den eigenthümlichen Charakter der christlichen Religion dadurch retten wollte, daß er der Theologie das speculative Verfahren verbot, war er doch keineswegs gemeint, sie damit aus der Reihe der Wissenschaften zu streichen. Vielmehr

---

[1]) Vgl. auch Chr. Glaube 1. A. S. 10 und 11.

hat er sie durch Verweisung auf die historische Größe der christlichen Religion, welche von ihr dargestellt und erklärt werden soll, ganz eigentlich als eine Erfahrungswissenschaft bestimmt, die wie alle Erfahrungswissenschaft ihren Stoff nicht sowohl construirt als vielmehr aus der Geschichte aufnimmt, um ihn dann allerdings nach den allgemeinen Gesetzen der Erkenntniß zu bearbeiten. In dieser Richtung bewegt sich die Behauptung, daß alle christlichen Lehrsätze einen doppelten Charakter und Werth haben. Nämlich alle christlichen Sätze sind in einer Beziehung übervernünftig, in anderer vernünftig. „Uebervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles Erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurückgehen, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensetzung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Sätzen entstehen." Darin liegt denn auch der tiefste Grund warum man Keinem einen christlichen Satz plausibel machen kann, dem die Erfahrung, welche er doch immer ausdrückt, fehlt. Es gilt aber, wie bemerkt, von allem „Einzelnen und Eigenthümlichen," daß es nur „durch die anschauenwollende Liebe" aufgefaßt werden kann. In diesem Sinne also, sofern sie eine „innere Grunderfahrung," nämlich den „christlichen Gemüthszustand" zum Objekte hat, ist die Theologie übervernünftig. Dagegen ist dieselbe in ihrer Begriffs- und Satzbildung selbstredend den Gesetzen der Logik ebensogut unterworfen wie alle andere geschichtliche Wissenschaft. [1])

In derselben Linie liegt der Nachweis des doppelten — kirchlichen und wissenschaftlichen — Werthes aller christlichen Lehrsätze. Ihr kirchlicher Werth wird nämlich darin gefunden, daß sie wirklich der getreue Abdruck der frommen Gemüthserregungen sind, und zwar wie diese durch „ein hervorragendes Verhältniß" — in der christlichen Frömmigkeit also das Verhältniß von Sünde und Gnade — beherrscht und zu einem geistigen Ganzen verbunden werden. So wie die Zusammenstellung dogmatischer Sätze im System von dem nämlichen Bedürfniß ausgeht wie die dogmatische Satzbildung selbst,

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 13, Zus. Chr. Sitte S. 27 ff.

so soll dieselbe auch nur „das Abbild der natürlichen Abfolge" der religiösen Gemüthserregungen sein. Kein dogmatischer Satz kann logischer Grund eines andern sein, wohl aber kann jeder als Ausdruck des religiösen Bewußtseins auf die verschiedenen Beziehungen desselben Rücksicht nehmen, wo er doch immer nur eine zur vollständigen Darstellung bringt.

Die dogmatische Theologie kann deshalb je nach dem hervoragendsten religiösen Bedürfnisse an dem einen oder anderen Orte anfangen, wenn sie nur die Integrität, Unabhängigkeit und den vollständigen Gehalt des religiösen Bewußtseins, das als Ganzes zu denken ist, im Systeme zur Anschauung bringt. Dagegen besteht der eigentlich wissenschaftliche Werth der systematischen Theologie darin, daß sie ihren in der rednerischen oder dichterischen oder freien didaktischen Form aufgenommenen Stoff auf den richtigen, dialektisch fixirten Ausdruck bringt. Die Uebersetzung der religiösen Bildersprache in die abstrakte, dialektische Sprache, das Setzen „des eigentlichen Ausdrucks an Stelle des bildlichen" und die damit zugebende Aufklärung des frommen Selbstbewußtseins über seinen eigentlichen Gehalt — das ist die wissenschaftliche Funktion der christlichen Lehre, die mit ihrer „kirchlichen" Aufgabe niemals in Widerspruch treten kann. Demgemäß also wird die Dogmatik definirt als „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft geltenden Lehre" deren Sätze als „Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art" aus der „logisch geordneten Reflexion über die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins" entspringen. [1])

Auf Wissenschaftlichkeit würde demnach diejenige Dogmatik (oder Ethik) den größten Anspruch erheben dürfen, welche ausgehend von den protestantisch aufgefaßten Grundthatsachen des frommen Selbstbewußtseins diese ihre Auffassung durch die Consequenz der Anordnung als folgerichtig und zusammengehörig bewährte, wobei dann freilich die Belege aus Schrift und Symbol zurücktreten. Was also in der Philosophie das „aus sich selbst zu entwickelnde Princip,"

---

[1]) Chr. Glaube 5 A. § 16—19. Vgl. 1 A. S. 14 f. Chr. Sitte S. 9. 12.

was in der exacten Wissenschaft ein bestimmtes Gebiet sinnlicher Wahrnehmung ist, das ist in der Theologie die innere Grundthatsache einer bestimmten Religiosität, die unter der Voraussetzung, daß sie „ein Ganzes" bildet, auch zu einer systematisch abgerundeten Darstellung gebracht werden kann. Diese „innere Grundthatsache" der christlichen Frömmigkeit und die Ordnung „der verschiedenen Arten wie diese Thatsache in den verschiedenen Verhältnissen zu den anderen Thatsachen des Bewußtseins modificirt erscheint" darzustellen, bildet die wissenschaftliche Aufgabe aller systematischen Theologie, welche durch die Methode, das christliche Princip nach der Verschiedenheit der menschlichen Geistesfunktionen zu entwickeln, keineswegs mit ihrem Stoffe in Widerspruch tritt, wovon wir uns indessen erst in der Darstellung der Ethik und Dogmatik genauer überzeugen können. Ebensowenig kann die christliche Theologie bei Lösung ihrer Aufgabe in Collision mit der objektiven Wissenschaft gerathen, und das um so weniger als beide, Welterkennen und Gotteserkenntniß, in der menschlichen Seele begründet und auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Die Apologetik aber hat die besondere Aufgabe nachzuweisen, daß ein solcher, „das Wesen des Menschen" treffender Widerspruch nur als Mißverständniß denkbar ist.

Allerdings ist der streng didaktische Ausdruck, sowie die Methode der Bewährung der Zusammengehörigkeit der einzelnen Formeln durch ihre Unterordnurg unter die Idee des Ganzen oder das christliche Princip, von dem jedesmaligen Zustande der philosophischen Disciplinen abhängig. Der didaktische Ausdruck kann sich nun auch an jedes philosophische System anlehnen, welches nur nicht das religiöse Element überhaupt oder dessen specifisch christliche Bestimmtheit in Frage stellt. Ja, Schleiermacher meint, bei dem Wechsel der dogmatischen Formen könne der religiöse Gehalt, den sie zur Darstellung bringen, sich völlig gleich bleiben, eine Meinung, an der ihn das Bedenken, ob nicht die Identität der wissenschaftlichen Terminologie über die eigentlich religiösen Differenzen auch täuschen könne, ganz und gar hätte irre machen sollen.[1])

Dagegen soll die Theologie andererseits darauf bestehen, daß

---

[1]) A. a. O. § 213—216.

auch die allgemeine Wissenschaft „die Thatsache" der christlichen Frömmigkeit als solche anerkennt und eine jede Terminologie ablehnen, welche den Grundvoraussetzungen alles frommen Selbstbewußtseins entgegen, zwischen Gott und Welt und in weiterer Abfolge zwischen Geistlichem und Sinnlichem alle Verschiedenheit aufhebt, wonach denn auch natürlich von gehemmtem und befreitem höherem Selbstbewußtsein, von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung nicht mehr die Rede sein könnte.[1]) Wenn somit die Theologie in der Methode von der Philosophie verschieden bleibt, so ist doch in den Resultaten eine Differenz zwischen der allgemeinen und der christlich-religiösen Lebens- und Weltanschauung undenkbar; denn die „allgemeine" Wissenschaft kann die Thatsache der Religion nicht ignoriren und begreift demnach jede besondere zur Erklärung einer bestimmten Religion aufgestellte Theologie als Theil in sich.[2])

Auch für die dogmatische Theologie scheidet Schleiermacher ein Gebiet der Virtuosität und des Gemeinbesitzes. Aber von jedem evangelischen Theologen wird verlangt, daß er im Bilden einer eigenen Ueberzeugung begriffen sei über alle Hauptpunkte des Lehrbegriffs und zwar derart, daß nicht nur das auf dem constitutiven Gegensatz von Sünde und Gnade beruhende wesentlich Gleiche, sondern auch die verschiedenen neuen Auffassungen, die jedenfalls ein geschichtliches Recht haben, in Betracht gezogen werden. Denn wenn auch der Glaube als Gemeingut der Christen derselbe bleibt, so ändert sich doch die Dogmatik mit der veränderten Behandlung des Kanon sowie mit der Philosophie.

c. Nun fragt es sich aber noch weiter wie die authentische Kenntniß des frommen Selbstbewußtseins oder „des Glaubens" der kirchlichen Gemeinschaft gewonnen werden soll. Die kurze Darstellung des theologischen Studiums erklärt hierzu: Jeder dogmatische Satz muß die Art wie er bestimmt ist, bewähren theils durch Zurückführung seines Gehaltes auf den neutestamentlichen Kanon, theils durch die Zusammenstimmung des wissenschaft-

---

[1]) Chr. Glaube § 28 vgl. mit § 2, 10, 18, 21, 22. Chr. Sitte S. 1, 27 ff. 77 ff. Vergl. auch Beil. A § 3 ff., 16 ff. C, IV f.

[2]) Christliche Sitte S. 27 f. 76. Anm. Chr. Glaube § 28, 3.

lichen Ausdrucks mit der Fassung verwandter Sätze. Eine veränderte Behandlung des Kanon wird immer auch eine Aenderung der Bewährung der Lehrsätze nach sich ziehen. An die Stelle der kanonischen Bewährung tritt aber die symbolische für die Sätze, welche den eigenthümlichen Charakter einer Periode ausdrücken, jedoch mit dem Vorbehalte, daß wir uns die damals geltende Auslegung des Kanons noch aneignen können.[1])

Da der eigenthümliche Charakter der evangelischen Lehre durch den Gegensatz zwischen der evangelischen und römischen Kirche bestimmt wird, so muß auch jeder symbolisch bewährte Satz diesen Gegensatz an sich tragen. Ebenso ist jeder Lehrsatz auf seine Stellung zu den die Periode beherrschenden innerkirchlichen Gegensätzen anzusehen.[2]) — Wesentlich übereinstimmend hiermit will die christliche Sitte die Kenntniß der christlichen Frömmigkeit aus der „lebendigen Sitte", der Schrift und dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche als coordinirten Quellen der christlichen Lehre schöpfen, während die Glaubenslehre die nachträgliche Bewährung des von den dogmatisirenden Individuen aus dem Gemeingeiste der Kirche entworfenen Lehrsystems durch die Beziehung auf die Bekenntnißschriften und „in Ermanglung deren auf die neutestamentischen Schriften" postulirt. Und zwar wird hier den Bekenntnißschriften wenn nicht der Vorrang, so doch der Vortritt vor dem neuen Testamente eingeräumt, weil der Dogmatiker ja doch die protestantische Auffassung des specifisch Christlichen darzustellen habe.[3])

Wir übergehen die geistvolle aber oberflächliche Weise in welcher sich Schleiermacher mit der Differenz der verschiedenen protestantischen Lehrtypen und Kulte abfindet, indem er sie zu symbolischen Vertheidigern des Rechtes des Individuellen in der Kirche aufstellt, meinen aber, daß ihn schon die an sich wichtige Bestimmung des Gegensatzes des Katholischen und Protestantischen zu einer an-

---

[1]) I, § 209—211.

[2]) A. a. O. § 212, 217.

[3]) Chr. Sitte S. 90 Anm. 93 ff. Vergl. Lit. A § 26, 3. Christl. Glaube § 27, 1 ff., § 19 Zus. wo die Selbstverkündigung Christi als Quelle der christlichen Lehre bezeichnet wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

deren Werthschätzung und Rangordnung der Erkenntnißquellen der christlichen Lehre hätte führen können. Denn indem die evangelische Gemeinde ihr religiöses Bewußtsein direkt auf Christus zurückführt, muß sie auch die Urkunde von der Begründung desselben durch den Erlöser den Bekenntnißschriften, in welchem sie ja auch nur ihre Auffassung der ursprünglichen christlichen Religion nach Maßgabe der heiligen Schrift bezeugen will, ohne Zweifel ebenso entschieden überordnen wie dem individuellen Glauben ihrer einzelnen Glieder. Allerdings ist der Glaube der christlichen Gemeinde, daß sie durch Christus mit Gott versöhnt und zu der Aufgabe des Reiches Gottes berufen sei, wie er sich in ihrem Cultus und in ihrer Lehre, in ihren Liedern und Gebeten ausdrückt, das nächste Objekt für die dogmatische Erkenntniß. Da aber dieser Glaube als geschichtliche Fortwirkung des urchristlichen Glaubens mit diesem in dem Lebenswerke Christi seinen Ursprung wie seine Begründung, seine eigenthümliche Begrenzung wie seine maßgebende Normirung findet, so erhellt schon daraus, daß die Urkunde über „das specifisch Christliche" als Erkenntnißquelle den Erkenntnißquellen des „specifisch Protestantischen" überzuordnen ist. Zumal ja der Anspruch der kirchlichen Bekenntnißschriften das wahre Christenthum zu vertreten nur von der Schrift aus gerechtfertigt oder verworfen werden kann. Dagegen hat Schleiermacher recht, wenn er das alte Testament nur als Hülfsbuch des Verständnisses des neuen in Anschlag bringt und als eigentliches Objekt des theologischen Erkennens sowenig wie die Kirchenlehre die Bibellehre, sondern vielmehr den lebendigen Glauben der christlichen Gemeinde, daß sie mit Christus durch Gott versöhnt sei und das ihm entsprechende sittliche Verhalten bezeichnet.

Diese Bestimmung über die Erhebung des Stoffes der christlichen Lehre wird aber nicht beeinträchtigt durch die Methode, nach welcher das aus Gemeindeglaube, Bibel und Bekenntniß erhobene Material formell bearbeitet und gestaltet werden soll.

Befriedigen können diese Ausführungen freilich ebensowenig wie die vorhergehenden über Stoff und Methode der Systematik. Gewiß muß der Stoff der christlichen Lehre — der christliche Glaube — erhoben werden aus den wesentlichen kirchlichen Darstellungen desselben, also aus Bekenntniß, Cultus, Sitte ꝛc. Aber in welcher

Stufenfolge? In welcher Rangordnung? Und wie verhält sich der somit aus einer bestimmten Periode gewonnene Stoff zu den Glaubensdarstellungen anderer Perioden? Warum gebührt der Darstellung des Glaubens der Urgemeinde, wie er in der Schrift urkundlich vorliegt, der Vorrang vor der jeder anderen Epoche? Warum, wenn es sich um die Darstellung des Christenthums als Ganzes handelt, beschränkt sich der protestantische Dogmatiker auf die Gründungsepoche und auf die reformatorische Epoche des Christenthums?

Auf diese Fragen erhalten wir ebensowenig eine klare in sich geschlossene Antwort wie auf die anderen wodurch sich die Systematik von der Historie und von der Philosophie unterscheide und ob denn „die logisch-grammatische Ordnung" der Glaubensaussagen wirklich die Methode sei, um zur Anschauung und Beurtheilung der christlichen Religion als Ganzes zu gelangen. Eine eingehendere Beurtheilung wird indessen erst bei der Darstellung der systematischen Theologie Schleiermachers erfolgen können.

d. Es bleibt hervorzuheben, daß Schleiermacher die Theilung der dogmatischen Theologie in die Dogmatik im engeren Sinne und in die christliche Sittenlehre für unwesentlich erklärt, wie sie denn auch weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche ursprünglich zu finden sei. Die christlichen Lebensregeln sind als Entwickelungen des christlichen Begriffs des Guten auch theoretischer Natur und Glaubenssätze so gut wie die eigentlich dogmatischen, da sie es ebenfalls mit dem christlich frommen Selbstbewußtsein zu thun haben, nur so wie es sich als Antrieb kund gibt. Allerdings hat die Trennung der dogmatischen und moralischen Sätze den Vortheil für sich, daß man die Zusammengehörigkeit beider leichter auffaßt und der traditionellen Vernachlässigung der Ethik vorbeugt. Indessen ist die letztere keine nothwendige Folge der gleichzeitigen Behandlung, die sich besonders auch deshalb empfiehlt, weil dadurch der Ausartung der Dogmatik in geistlose Formeln- und der Ethik in äußerliche Vorschriften-Sammlungen am wirksamsten vorgebeugt werde. Und jedenfalls begegnet die gemeinschaftliche Behandlung dem Vorurtheil als ob man bei ganz verschiedener Dogmatik in der Ethik dennoch übereinstimmen könne.

Ueber dieses schwankende Urtheil hat Schleiermacher seine eigene

Lehrpraxis hinausgeführt. Aber man merkt der Schwachheit seiner anfänglich für die Theilung der systematischen Theologie in Dogmatik und Ethik ins Feld geführten Gründe an, daß er sich nur zögernd für die getrennte Behandlnng entschieden hat. Die Theilung soll nämlich ihre Rechtfertigung darin finden, daß sich die Bewährung aus Kanon und Symbol bei den ethischen Sätzen anders gestalte wie bei den dogmatischen und daß die Terminologie für beide aus verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten herstamme.

Diese Gründe für die Trennung beider Disciplinen leuchten nun freilich nicht ein. Denn inwiefern soll die kanonische Bewährung der ethischen Sätze eine andere sein wie bei den dogmatischen? Und inwiefern soll die an die Methaphysik angeschlossene dogmatische Terminologie von der an die philosophische Ethik angewiesenen der theologischen Sittenlehre abweichen?

Bei der Schwachheit dieser Gründe für die Trennung versteht sich denn auch das wiederholte Postulat der gemeinschaftlichen Behandlung. Beide Disciplinen haben ihren Einheitspunkt in dem frommen Selbstbewußtsein, das sie beschreiben; jedenfalls darf also keine ohne stete Beziehung auf die andere ausgearbeitet werden, und neben der getrennten Behandlung wird die gemeinschaftliche immer ihren Platz behaupten können. Bei der einen und anderen Methode bleibt aber hauptsächlich zu beachten, daß die Systematik ihren theologischen Charakter nicht verleugne und in das verwandte philosophische Gebiet übergehe, weil sie im letzteren Falle für die Kirchenleitung ganz unbrauchbar würde.[1])

Auch die Definition der systematischen Theologie in der Glaubenslehre und Sittenlehre kommt über dieses Schwanken nicht recht hinaus. Beide Disciplinen, wird hier näher ausgeführt, entwickeln was in dem christlichen Glauben anfänglich ungetrennt gesetzt ist, beide beruhen auf der Idee des Reiches Gottes als der Art und Weise des Christen zu sein. Die Grundvoraussetzung beider, „das was den Menschen zum Christen macht," kann mit dem gleichen Rechte ursprünglich als Erkenntniß wie als Handlungsweise angesehen werden. Woraus folgt, daß sie als Indifferenz beider

---

[1]) I, § 229 ff.

verstanden werden muß. Diese Indifferenz also muß aufgesucht werden, wonach sich erst entscheiden läßt, ob es ein anderer Proceß ist, wenn die Handlungsweise und ein anderer, wenn die Erkenntniß sich entwickelt. Jener ursprüngliche Zustand ist nun gewiß nicht weder bloßes Vorstellungen-Haben, noch bloßes innerliches oder äußerliches Handeln, sondern Identität von Interesse und Antrieb. Auch in dem christlich bestimmten Verhältnisse des Menschen zu Gott — dem gemeinsamen Objekte aller systematischen Theologie — hört ursprünglich jeder Gegensatz auf. Der Mensch muß erst die Einwirkung Gottes, einerlei wodurch sie vermittelt ist, erfahren oder erleben. Und eben dieses innere religiöse Erlebniß, die Frömmigkeit selbst ist zunächst nichts als Reception der Gnade. Aber weil diese Reception immer nur momentan als solche ins Bewußtsein tritt und sofort das gesammte geistige Leben afficirt und in Bewegung setzt, deshalb wird das religiöse Erlebniß zugleich Interesse und Antrieb, ein sehr treffender Gedanke, den Schleiermacher übrigens auch hier nicht eingehender begründet. Dogmatik und Ethik haben also denselben Gegenstand darzustellen: das Verhältniß des Menschen zu Gott. Aber in der Betrachtungsweise gehen sie auseinander: die Dogmatik stellt das religiöse Verhältniß als Interesse dar, die Ethik als Antrieb. Demgemäß wird für die erstere die Grundformel gebildet: „was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist?“ für die Ethik: „was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?“ Weil nämlich auch der religiöse Gemüthszustand nur in „der Form des Gegensatzes“ erfaßt werden kann, so muß derselbe einerseits in seiner relativen Ruhe, andererseits in seiner relativen Bewegung dargestellt werden.[1])

Diese Darstellung bestätigt zunächst das bereits früher ausgesprochene Urtheil, daß die systematische Theologie an die Stelle der s. g. philosophischen zu treten habe, weil sie sich nicht als lediglich

---

[1]) Chr. Sitte S. 12—14. Beil. A § 26 ff., wonach die Dogmatik die „leidende“, die Ethik „die praktische“ Seite des Gefühls in seiner religiösen Bestimmtheit, die als solche „unaussprechlich“ ist, darzustellen habe. Chr. Glaube § 26.

historische Disciplin bestimmen läßt. Die Bewährung der systematischen Sätze in ihrem inneren Zusammenhange sowie in ihrer Abhängigkeit von Kanon und Symbol ist bereits keine Aufgabe für den Historiker. Sobald es sich also bei der systematischen Theologie nicht um eine bloße Beschreibung der jeweiligen Kirchenlehre oder um psychologische Experimente an dem frommen Selbstbewußtsein Einzelner oder einzelner Kreise in der Kirche, sondern um die Erkenntniß der kirchlichen Ausprägung des Christenthums in einer bestimmten Epoche nach ihrem Verhältnisse zu dem christlichen Principe und in ihren Beziehungen zum allgemeinen Kulturleben handelt, überschreitet Schleiermacher selbst die gesetzliche Linie, welche er der dogmatischen Theologie gezogen und nähert sich der Auffassung, welche von derselben die authentische Erkenntniß und die wissenschaftliche Bewährung der christlichen als der wahren Religion erwartet. Das wird bestätigt durch seine Behandlung der Glaubens- und der Sittenlehre, welche von der Ueberzeugung getragen ist, daß wir in der religiös-sittlichen Lebens- und Weltanschauung des Christenthums die allgemein giltige Lösung des Welträthsels zu erkennen haben, soweit nämlich diese Lösung überhaupt für Menschen erreichbar ist.[1])

4. Die geschichtliche Erkenntniß der jeweiligen kirchlichen Lage vervollständigt sich, wie bemerkt, in der kirchlichen Statistik, oder in der Erkenntniß des gesellschaftlichen Gesammtzustandes der Kirche.[2]) Die Aufgabe soll alle kirchlichen Gemeinschaften umfassen und in Beziehung auf die innere Beschaffenheit, bei welcher wieder Gehalt und Form zu trennen wären, und die äußeren Verhältnisse sich theilen lassen.

Der Gehalt einer kirchlichen Gemeinschaft beruht auf der Stärke und Gleichmäßigkeit, womit die gesammte Masse von dem eigenthümlichen Gemeingeiste durchdrungen ist. Derselbe wird im

---

[1]) Obwohl Schleiermacher auch hier wieder das Vorurtheil verwirrend nachwirken läßt, daß es neben den Erfahrungswissenschaften eine „absolute Wissenschaft" gebe, hat er doch schon in der Dialektik erhebliche Zweifel an der Möglichkeit einer solchen geäußert und der Religion die Aufgabe der Methaphysik zugewiesen. Vgl. Bd. I Cap. III. § 11 u. 12.

[2]) I. § 232 ff.

Gegensatze zum Separatismus und Indifferentismus erkannt einmal aus dem Entwicklungsexponenten des Lehrbegriffs und zwar mit Rücksicht auf die Einstimmigkeit oder Mannigfaltigkeit der Resultate und auf das Interesse der Gemeinde an dieser Funktion, dann aber aus dem Einflusse des kirchlichen Gemeingeistes auf die übrigen Lebensgebiete und aus dessen Manifestation im gottesdienstlichen Leben. Dagegen beruht die Form, unter welcher eine kirchliche Gemeinschaft besteht, oder ihre Verfassung auf der Art wie die Kirchenleitung organisirt ist und auf dem Verhältnisse der Laien zu dem Klerus.

Der eigentliche Werth einer statistischen Darstellung der inneren Beschaffenheit der Kirchen besteht aber darin, daß man den gegenseitigen Einfluß von Verfassung und innerem Zustande richtig schätzen lernt. [1])

Was nun die äußeren Verhältnisse einer Kirchengemeinschaft betrifft, so sind dieselben theils gleichartige in der Beziehung auf andere christliche und nichtchristliche Kirchen, theils ungleichartige in Beziehung auf die bürgerliche Gesellschaft und die Wissenschaft. Für das Verhältniß der Kirche zur Wissenschaft wie zum Staate kommt in Betracht, daß die erstere das objective Recht der letzteren und diese das subjective Recht der Kirche in allen ihren Funktionen anerkenne. Die Kenntniß aller Beziehungen der Kirchen unter sich und zum Staate ist aber unumgänglich Voraussetzung jedes vorurtheilsfreien und zweckmäßigen Wirkens für eine Kirche. Es kommt nur darauf an die statistischen Kenntnisse über das blos topographische und bibliographische hinauszuführen und eine zusammenhängende lebendige Einsicht in die wirklichen Verhältnisse zu gewinnen.

Diesem Zwecke sollen die Symbolik, welche die comparative Erkenntniß des herrschenden Lehrbegriffs, freilich ohne Beziehung auf die übrigen kirchlichen Zustände zu geben pflegt, und die biblische Dogmatik, sofern sie nur ein Bild des apostolischen Zeitalters zu entwerfen vermag, untergeordnet werden. Denn beide Disciplinen verzichten auf die Bewährung des Zusammenhangs ihrer Sätze und verfahren, sofern sie lediglich, die eine ein Bild der

---

[1]) I. § 233—237.

jeweiligen herrschenden, die andere der apostolischen Lehre geben, rein historisch und ordnen sich also der statistischen Theologie unter.[1])

Noch empfiehlt Schleiermacher, im Rückblick auf die gesammte historische Theologie, die Darstellung hervorragender Epochen an das Leben ihrer bedeutendsten Träger anzuschließen. Die Biographien „der Kirchenfürsten" veranschaulichen jedenfalls an einem Punkte das Leben einer ganzen kirchlichen Epoche in einer bei der Gesammtdarstellung unerreichbar anschaulichen Weise.[2])

Blicken wir schließlich auf das Verhältniß der beiden Hauptgruppen der theoretischen Theologie zurück, so können wir nach allem Vorangegangenen nicht unbedingt zustimmen, wenn Schleiermacher die richtige Behandlung der historischen Theologie von der Ausbildung der philosophischen, welche nur die chronologische Kenntniß der Kirche voraussetze, abhängig erklärt. Dagegen ist es im Allgemeinen richtig, daß die historische Forschung durch philosophische Bildung ebenso unterstützt wie diese erst durch jene bestätigt und begründet werden kann.[3])

51. Die praktische Theologie.

Diese letzte Abtheilung der Theologie ist nur für Diejenigen, in welchen kirchliches Interesse und wissenschaftlicher Geist vereinigt sind. Denn während die philosophische Theologie die Gefühle der Lust und Unlust an dem jedesmaligen Zustand der Kirche zum klaren Bewußtsein bringt, indem sie dieselbe an ihrer Idee mißt, ist es die Aufgabe der praktischen, die besonnene Thätigkeit, zu welcher sich die mit jenen Gefühlen zusammenhängenden Gemüthsbewegungen entwickeln, mit klarem Bewußtsein zu ordnen und zum Ziel zu führen. Also sind es gerade diese beiden Theile der Theologie, welche sich in der Richtung auf das unmittelbare Leben der Kirche begegnen und ergänzen. Jedem entstehen nämlich seine praktischen Aufgaben nicht anders als durch eine Vergleichung des jeweiligen Zustandes der Kirche mit seinem Begriffe von ihrem und des Christenthums Wesen.[4])

---

[1]) I. § 238—250.
[2]) I. § 251.
[3]) I. § 252—256.
[4]) I. § 257—259.

Die praktische Theologie hat es freilich nicht mit der richtigen Fassung der kirchlichen Aufgabe zu thun, sondern allein mit der richtigen Verfahrungsweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung fallenden Aufgaben. Sie gibt die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche. Und zwar in unserem Falle der evangelischen Kirche als „der Gesammtheit derer, welche in ihrem gemeinsamen Leben sich Christo annähern wollen," oder der Gemeinschaft, welche sich den Zweck „der selbständigen Ausübung des Christenthums" gesetzt hat. Weil nun hier der Gegensatz von Klerus und Laien anders aufgefaßt wird wie in der römischen Kirche, deshalb darf die praktische Theologie weder mit „dem wissenschaftlichen und kirchlichen Gemeingeiste," noch auch mit dem in beiden präsenten „christlichen Princip" in Collision gerathen. Auszuschließen sind also bei der Verfolgung ihres Zweckes alle solche Mittel, welche das kirchliche Band lösen oder die Kraft des christlichen Princips schwächen könnten. Ebensowenig dürfen die gewählten Mittel der in dem Gleichgewichte des wissenschaftlichen und kirchlichen Interesses ruhenden theologischen Gesinnung des Handelnden zuwider sein. Da indessen alle Einwirkung auf die Kirche Seelenleitung durch Einwirkung auf die Gemüther, d. h. wieder Seelenleitung ist, so ist es unfruchtbar die Regeln als Mittel zu betrachten, wo Mittel und Zweck zusammenfallen. Folglich haben wir die richtigen Methoden in der Verfolgung des Zweckes zu betrachten. Aus demselben Grund fallen auch die Classifikationen der Aufgabe und die Verfahrungsweisen bei ihrer Lösung zusammen. Die Aufgaben der Kirchenleitung lassen sich eben nur in der Darstellung ihrer Methoden näher beschreiben. [1])

Die Vorschriften der praktischen Theologie sind aber nichts anderes als Kunstregeln, d. h. allgemeine Grundsätze, deren richtige Anwendung auf die einzelnen Fälle ganz dem Takte und Talent des berufenen Praktikers anheimgegeben werden muß. Denn weder die Kenntniß der Regel noch auch die allseitigste theologische Ausrüstung und Gesinnung als solche machen einen zum geschickten

---

[2]) I. § 260—264. Vgl. die Vorles. über prakt. Theol. Werke VIII. S. 24 ff. 30 f. 39—62.

Praktiker, obwohl sie unentbehrliche Voraussetzungen der Praxis sind. [1])

Nun beruht alle Kirchenleitung auf einer bestimmten Gestaltung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen den Hervorragenden und der Masse, denn ohne denselben könnte wohl eine gleichmäßige Entwicklung erfolgen, nicht aber eine Leitung. Ohne eine bestimmte Gestaltung dieses Gegensatzes aber könnte die Leitung nur ein Verhältniß zwischen Einzelnen sein. Diese Gestaltung ist nun immer die zum Behuf der Ausgleichung und Förderung festgestellte Methode des Umlaufs, vermöge deren die religiöse Kraft der Hervorragenden die Masse anregt und wiederum die Masse jene zur Mittheilung auffordert. Wir haben aber die Gestaltung des Gegensatzes nach zwei Seiten näher zu verfolgen, nämlich sowohl zum Behufe der Wirksamkeit vermittelst religiöser Vorstellungen wie des Einflußes auf das Leben, d. h. die leitende Thätigkeit im Cultus und in der Anordnung der Sitte. [2])

Da sich bei den Hervorragenden die beiden Elemente der theologischen Gesinnung nie völlig im Gleichgewicht befinden, so wird es immer sowohl vorwiegend klerikalische wie vorwiegend theologische Kirchenleitung geben. Ferner muß man die lokale, auf die Einzelgemeinde und die allgemeine, auf die Kirche gerichtete Leitung unterscheiden. Daß bei der Trennung der Kirchen jede ihr eigene Kirchenleitung hat, versteht sich von selbst. Deshalb können wir auch nur für die evangelische Kirche und in dieser wieder nur für die deutsche evangelische Kirche eine praktische Theologie aufstellen. [3])

Dieselbe zerfällt nach dem Obigen in die Theorie vom Kirchenregiment, das sich also auf die Kirche als Ganzes richtet, und vom Kirchendienst, der sich auf die Lokalgemeinde bezieht. [4])

Wir stellen zunächst die Grundsätze des Kirchendienstes auf. Die Lokalgemeinde als Verbindung verschiedener christlicher Hauswesen zum Zwecke der Religionsübung ist die einfachste vollkommene kirchliche Organisation. Die leitende Thätigkeit in derselben ist nun

[1]) I. § 265. 266.
[2]) I. § 267—269.
[3]) I. § 270—273.
[4]) I. § 272—276, vgl. VIII. S. 33 ff.

theils die erbauende im Cultus oder dem Zusammentreten der Gemeinde zur Erweckung und Belebung des frommen Bewußtseins, theils die regierende durch Anordnung der Sitte, aber auch durch Einfluß auf das Leben des Einzelnen.[1])

Was den Cultus betrifft, so beruht die erbauende Wirksamkeit desselben vorwiegend auf der Mittheilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbstbewußtseins; sofern dieselbe als eine Kunst angesehen werden darf, gibt es auch eine Theorie darüber. Dieselbe würde zu bestimmen haben, welche Elemente der kirchlichen Lehre sich für diese Mittheilung eignen und in welcher Weise sie sich für sie eignen. Da nun der Cultus sowohl aus poetischen wie prosaischen Elementen besteht, so hätten wir uns über den poetischen und prosaischen religiösen Stil, sowie über die Mischungsverhältnisse beider Elemente im Cultus zu verständigen. Die religiöse Rede, obwohl in ihrer gegenwärtigen Predigtform etwas rein Zufälliges, tritt doch dem Geiste der evangelischen Kirche gemäß in den Vordergrund. Die Disciplin, welche die Methode der religiösen Rede feststellt, ist die Homiletik, die übrigens die Predigtform nicht als feststehend voraussetzen darf, sondern den Gegenstand auf allgemeinere und freiere Weise zu behandeln hat.[2])

Während dieser Theil des Cultus der freien Produktivität des Kirchendieners anheimfällt, verhält sich derselbe in einem andern nur als Organ des Kirchenregiments. Das ist das liturgische Element des Cultus, welches übrigens nur in dem Maße evangelischen Grundsätzen gemäß ist, als in ihm die freie Selbstbestimmung nicht ausgeschlossen wird.

Dabei erhebt sich die Frage ob auch für die organischen Thätigkeiten, welche die kultischen Handlungen begleiten und unterstützen, sowie für die gottesdienstlichen Räume bestimmte Regeln, nach welchen beides zu gestalten wäre, aufgestellt werden können, eine Frage, die Schleiermacher hier nicht weiter berücksichtigt.[3])

Sofern nun unter den Empfänglichen immer ein Theil hinter

---

[1]) I. § 277—279.
[2]) I. § 280—286.
[3]) I. § 286—289.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

dem Ganzen zurückbleibt, so ist ihr Zustand als Einzelner Gegenstand der leitenden Thätigkeit oder der Seelsorge. Bei ihr handelt es sich vor allem um die Erziehung der Unmündigen, deren Theorie die Katechetik genannt wird. Sie wird sich darauf zu richten haben, wie die Unmündigen sowohl für die erbauende wie für die ordnende Thätigkeit empfänglich gemacht werden können, oder wie die erkennende und die thätige Seite des religiösen Bewußtseins zu beleben und damit die Annäherung der Unmündigen an die überwiegend Selbstthätigen zu erreichen sei.[1])

Dabei muß sowohl auf die Entwickelung der Frömmigkeit im Gegensatze zum sinnlichen Selbstbewußtsein und in ihrem christlichen und evangelischen Charakter wie auch auf das Verhältniß der individuellen und universellen Richtung in Bezug auf Ausgleichung wie Fortschreitung besondere Rücksicht genommen werden. Woran man die Theorie über die Behandlung der Convertenden, sowie die Theorie der Mission anschließen könnte.[2])

Dagegen wird man unter Seelsorge im engeren Sinne die Theorie der Einwirkung auf solche einzelne Gemeindeglieder verstehen, welche ihrer Gleichheit mit dem Ganzen durch innere oder äußere Ursachen verlustig gegangen sind. Dabei fragt es sich, ob der Bedürftige oder der Mittheilende das hierzu nothwendige Verhältniß anknüpfen soll.[3])

Der Verlust der Gleichheit (als kleinstes der Ungleichheit) aus inneren Ursachen wird immer als Opposition gegen die erbauende und ordnende Thätigkeit auftreten. In Bezug hierauf handelt es sich also darum, ob das Verfahren gegen dieselbe aus beiden Elementen im Geiste der evangelischen Kirche zusammenzusetzen ist und wie das geschehen solle, ferner ob die Seelsorge, wenn sie sich zwecklos erweist, aufzuhören hat, indem jedes Verhältniß abgebrochen wird, oder nicht.[4])

Für die aus äußeren Ursachen nothwendige Seelsorge, welche

---

[1]) A. a. O. Die Katechetik ist also ein Theil der Pädagogik. § 290—294.
[2]) § 295—298.
[3]) § 299. 300.
[4]) § 301.

wesentlich geistige Krankenpflege ist, bleibt der Ausgleich der amtlichen mit der geselligen Wirksamkeit auf die Empfänglichen aus der Gemeinde das Wichtigste. Denn es handelt sich hier allein um Ergänzung eines momentan aufgehobenen Antheils am gemeinsamen Leben. Einer besonderen Theorie der erbauenden Thätigkeit bedarf es freilich dafür nicht, da dieselbe sich kaum von dem gewöhnlichen Gespräch unterscheiden läßt.[1])

Die anordnende Thätigkeit innerhalb der Gemeinde hat das Recht der umfassenden Einwirkung des Kirchenregiments mit den unabweisbaren Ansprüchen der persönlichen Freiheit auszugleichen.[2])

Da aber in der evangelischen Kirche im Gegensatze zur katholischen Alles in der Entwickelung begriffen ist, so sind nur im Allgemeinen Regeln aufzustellen, wie das Gesammtleben allmählich der Gestalt näher gebracht werden kann, welche der reiferen Einsicht der Fortgeschrittenen entspricht.[3])

Ferner handelt es sich mit Rücksicht auf das Verflochtensein der christlichen Gemeinde in die geselligen und bürgerlichen Verhältnissen um Angabe der Weise wie auch auf diesem Gebiete dem Einfluß des christlichen und evangelischen Geistes größere Geltung verschafft werden kann.[4])

Endlich muß die Grenze zwischen der amtlichen Wirksamkeit zum Zwecke aller gemeinsamen im Begriff der Gemeinde liegenden Werke (Diakonie) und der freien persönlichen Wirksamkeit Einzelner bestimmt werden.[5])

Da hier der Kirchendienst ganz allgemein gefaßt ist und unter dem Klerus Alle in irgend einer Weise dabei Betheiligte verstanden werden, so kann hier von der Vertheilung der Geschäfte nicht gehandelt werden, da diese unter die Kategorie Verfassung fällt. Ebenso wird der Einfluß, welchen das kirchliche Verhältniß zwischen Klerus im engeren Sinne und Laien auf das Zusammensein der Letzteren

---

[1]) I. § 302.
[2]) A. a. O. § 303.
[3]) § 304.
[4]) § 305.
[5]) § 306.

in den bürgerlichen, geselligen und wissenschaftlichen Verhältnissen ausübt, nur ganz allgemein bezeichnet werden können.[1])

Als Grundsätze des Kirchenregiments stellt Schleiermacher Folgendes auf.

Es ist zuerst die Mannichfaltigkeit der Verhältnisse, welche sich zwischen dem Kirchenregiment und den Gemeinden entwickeln können, darauf anzusehen, welche Formen dem eigenthümlichen Charakter der evangelischen Kirche entsprechen und welche durch denselben ausgeschlossen werden. Dieses Verhältniß, welches die Wirksamkeit des Kirchenregiments mit der freien Selbstthätigkeit der Gemeinden in Beziehung setzt, bildet die innere Kirchenverfassung. Da dieselbe aber in den verschiedenen Complexen evangelischer Gemeinden verschieden, die Theologie aber für alle dieselbe ist, so wird die Theorie des Kirchenregiments die identischen Aufgaben für alle dieselben zur Darstellung bringen.[2])

Das evangelische Kirchenregiment besteht aber gemäß seines historischen Ursprungs aus einem gebundenen Element, nämlich der Gestaltung des Gegensatzes für den betreffenden Complex, und einem ungebundenen, nämlich der freien Einwirkung auf das Ganze, welche jedes dazu berufene Mitglied der Kirche ausüben kann. Aus letzterer ist die evangelische Kirche entstanden; sie wird sie also immer frei zu geben haben, in der Voraussetzung, daß die Einwirkung Unberufener auf die Dauer ihr nicht schaden kann, diejenige der Berufenen aber ihrer Entwickelung unentbehrlich ist. Für beide handelt es sich um den gleichen Zweck: die immer reinere Darstellung und Entfaltung der christlichen Idee, wobei sich naturgemäß das organisirte Element, die kirchliche Autorität, vorwiegend ordnend und beschränkend, die freie geistige Macht dagegen aufregend und warnend verhalten wird. Da aber der kirchlichen Autorität jede äußere Sanktionirung ihrer Aussprüche abgeht, so repräsentirt sie den Gemeingeist, die freie geistige Macht aber das Bestreben um Reform desselben. Je lebendiger beide Thätigkeiten sich in gegenseitiger An-

---

[1]) I. § 307. 308.
[2]) I. § 309—311.

erkennung und Förderung entfalten und ineinandergreifen, desto befriedigender ist der kirchliche Gesammtzustand.[1])

Da nun ein größerer kirchlicher Zusammenhang ohne eine Gleichheit oder Leichtigkeit der Ausgleichung unter den ihn constituirenden Gemeinden nicht bestehen kann, so hat die kirchliche Autorität auch Antheil an der Gestaltung des Gegensatzes von Klerus und Laien, der auch die Einzelgemeinde constituirt. Die Theorie aber hat denselben zu fixiren und zu bestimmen wie sich diese Verschiedenheit in allen Funktionen des Kirchendienstes geltend mache. Die Erhaltung dieser Gleichheit ist durch die kirchliche Gesetzgebung zu sichern. Das geschieht durch Vereinigung von Cultus und Sitte, in welchen dieselbe erscheint und durch Begründung der Beweglichkeit wie Gleichförmigkeit beider.[2])

Ebenso muß die kirchliche Autorität als Repräsentantin des Gemeingeistes den Ausschlag geben, wenn es sich in einer Gemeinde um Ausgleichung einer Opposition handelt. Dabei ist die Frage zu erledigen, ob und in welcher Weise Kirchenzucht und Kirchenbann der evangelischen Kirche entsprechen. Dagegen ist das Verhältniß des Kirchenregiments zum Lehrbegriff vorerst wegen der verschiedenen Auffassung desselben noch nicht zu bestimmen.[3])

Die Einheit der evangelischen Kirche und ihrer Lehrgemeinschaft in der Verschiedenheit ihrer Bildungen vorausgesetzt, ist es Aufgabe der kirchlichen Autorität sowohl die Resultate der freien Forschung, sofern sie in die Ueberzeugung der Gemeinde aufgenommen sind, zur Lehrreform zuzulassen, wie die Einheit der Kirche in den Grundsätzen ihres Ursprungs zu schützen.[4])

Was ferner das Verhältniß der Kirche zum Staate betrifft, so soll die kirchliche Autorität dahin wirken, daß bei der Unmöglichkeit einer absoluten Trennung beider die Kirche weder in eine kraftlose Unabhängigkeit vom Staat, noch in eine wie immer angesehene Dienstbarkeit unter ihm gerathe. Dieselbe Aufgabe ist der Autorität

---

[1]) I. § 312--314.
[2]) I. § 315—219.
[3]) I. § 320—322.
[4]) I. § 323.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

gegenüber den vom Staate organisirten Bildungsanstalten gestellt; aber eine Theorie zu entwerfen, nach welcher sie hier und dort zu lösen wäre, ist mit Rücksicht auf den Wechsel und die Ungleichheit der Verhältnisse kaum möglich.[1])

Die letzte Aufgabe der kirchlichen Autorität ist die, darauf hinzuwirken, daß die verschiedenen Kirchenvereine, welche die evangelische Kirche constituiren, und zwar ein jeder gegenüber dem anderen auf einen genaueren Zusammenhang unter sich gerichtet bleiben. Freilich fällt die Lösung dieser Aufgabe mehr der freien Geistesmacht als der immer begrenzten Autorität der besonderen Kirchenregimente anheim.[2])

Da die freie Geistesmacht in ihrer Wirksamkeit auf das Ganze eine möglichst unbeschränkte Oeffentlichkeit voraussetzt, so werden immer die akademischen Theologen und die kirchlichen Schriftsteller als ihre berufensten Träger erscheinen und zwar in dem Maße als sie sich dem Begriffe des Kirchenfürsten nähern. Für den akademischen Lehrer handelt es sich dabei besonders darum den wissenschaftlichen Geist zu beleben, ohne das religiöse Interesse abzuschwächen, ferner mit dem Sinne für den wissenschaftlichen Fortschritt die Pietät für die früheren Ergebnisse namentlich auch in ihrer Bedeutung für die Kirche zu verbinden. Dem Schriftsteller aber ist zu empfehlen, das Wahre am Falschen zu entdecken und dem Eigenthümlichen, wo es immer erscheint, seine Beziehung zum kirchlichen Bedürfniß anzuweisen, ferner den Gegensatz und die Uebereinstimmung des Alten und Neuen aufzudecken, und endlich seine Darstellung so einzurichten, daß sie nur für diejenigen einen Reiz hat, welche sie nicht mißbrauchen.[3])

Blicken wir auf das Ganze zurück, so ergibt sich, daß im Gebiete des Kirchenregiments oder auch in dem des Kirchendienstes derjenige die Aufgaben am richtigsten stellen wird, der sich seine philosophische Theologie am vollkommensten durchgebildet hat. Die richtigsten Methoden wird der finden, der am vielseitigsten auf ge-

---

[1]) I. § 325. 326.
[2]) I. § 327.
[3]) I. § 328—334.

schichtlicher Basis in der Gegenwart lebt. Hingegen ist die Ausführung überall durch Naturanlagen und allgemeine Bildung bedingt. Die höchste Vollkommenheit der praktischen Theologie im Besonderen wird darin bestehen, daß sie Kirchenregiment und Kirchendienst jedesmal so gestaltet, wie es dem Stande des Gegensatzes zwischen evangelischer und katholischer Kirche zu seinem Culminationspunkt angemessen ist.[1])

---

[1]) I. § 335—338. — Die Regeln, welche man etwa aus dieser Principienlehre der praktischen Theologie für die praktische Technik ableiten kann, gehören ebensowenig in die „principielle" Theologie, wie die Regeln der Pädagogik in die Ethik. Interessenten müssen deshalb hier auf die Vorlesungen Schleiermachers über praktische Theologie, sowie auf dessen kirchenpolitische und verwandte Schriften verwiesen werden. Vgl. Theol. W. Bd. V. VIII.

Cap. VII.

Die christliche Glaubenslehre.

1. Einleitung.

52. Der allgemeine Begriff des Christenthums.[1])

Die Entwickelung des Begriffs der christlichen Religion gibt Schleiermacher Veranlassung seine religionsphilosophische Grundanschauung in die positive Theologie einzuführen. Es handelt sich dabei gewissermaßen darum dieselbe an einem Beispiele zu illustriren. Ob das Beispiel glücklich gewählt war, ist freilich eine andere Frage. Denn es muß von vorneherein bedenklich erscheinen, daß Schleiermacher von einem zweifellos naturalistischen Religionsbegriffe aus an die Erklärung einer im eminenten Sinne des Wortes ethischen Religion herangetreten ist. Wie in seinen Aphorismen zur Philosophie der religiöse und ethische Faktor unversöhnt einander gegenüberstehen, so tritt in seiner positiven Theologie der teleologische Charakter des Christenthums in Gegensatz zu dem allgemeinen Wesen der Religion, wie es von ihm in dem Begriffe der absoluten Abhängigkeit erklärt wird. Unter diesen Umständen war nur eine doppelte Möglichkeit gegeben: entweder mußte der Artcharakter des Christenthums den Gattungsbegriff der Religion, mit dem Schleiermacher operirt, corrigiren, oder der letztere mußte die Darstellung des Christenthums dermaßen beeinflussen, daß dessen Eigenthümlichkeit ernstlich gefährdet wurde. Welcher von diesen Möglichkeiten die positive Theologie verfallen sei, wird sich aus der nachfolgenden Darstellung ergeben. Daß aber Schleiermacher, selbstredend im besten Glauben an die Richtigkeit seines Religionsbegriffs, von diesem

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. V. 2. — Ferner meine Abhandlung über Schleiermachers Religionsbegriff i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XVI.

aus an die Erklärung des Christenthums herangetreten ist, macht die Einleitung in die Glaubenslehre ganz deutlich. Er hat sich dabei — wie bei der Feststellung seines allgemeinen Religionsbegriffs — nicht sowohl an seiner besseren Einsicht, wie an seiner wissenschaftlichen Methode versündigt. Denn wenn es wahr ist, was er auch jetzt wiederholt, daß die Religion früher da ist wie die Religionswissenschaft und das Christenthum früher wie die Theologie, so kann es sich hier wie dort weder um apriorische Speculation noch um subjective Einfälle, sondern überall nur um methodische Erkenntniß empirischer Größen handeln.

Jedenfalls hat Schleiermacher auch in der Glaubenslehre nichts anderes gewollt. Und die Methode, mit welcher er zur Erkenntniß des Christenthums vordringt, ist ja, von den mitunterlaufenden philosophischen Vorurtheilen abgesehen, in ihrer Art musterhaft.

1. Es handelt sich um die authentische Erkenntniß des Christenthums, des Christenthums wie es als ein bestimmter religiöser Glaube in der christlichen Kirche vor aller und unabhängig von aller Theologie thatsächlich vorhanden ist. Denn aus dem Interesse an dieser positiven historischen Größe geht zu allererst die dogmatische Thätigkeit hervor. Das Christenthum als Religion und die Eigenthümlichkeit dieser positiven Religion können indessen nur durch die vergleichende Betrachtung aller bekannten religiösen Gemeinschaften erkannt werden. Denn, wie die theologische Wissenschaftslehre die von Schleiermacher angenommene Kantische Erkenntnißtheorie formulirt, zu einem Verständniß des geschichtlichen Lebens kommt man weder auf dem blos speculativen noch dem blos empirischen Wege. Nicht auf dem ersten: weil die Wirklichkeit und also auch die religiöse Wirklichkeit früher da ist wie ihre Erkenntniß, Erkenntniß von Nichtwirklichem es aber nicht gibt. Wenn indessen die speculative Erkenntniß ohne historische Anschauung leer ist, so ist die blos empirische Aufnahme der Wirklichkeit blind. Denn wirkliche Erkenntniß ist nur da gewonnen, wo man das Eigenthümliche und Charakteristische, wo man die Idee oder das Princip — mit einem Worte wo man das was wir als das Wesen der Dinge bezeichnen — gefunden hat. Die Auffindung der Idee eines histo-

rischen Organismus ist aber wieder nur auf dem comparativen Wege möglich. Nur durch Vergleichung erkennen wir das Eigenthümliche oder das Wesentliche der Erscheinungen. Und diese — wenn man so sagen darf — empirisch-speculative Methode will Schleiermacher zur „Ausmittelung des Christenthums" in Bewegung setzen.

Allerdings ist die Bestimmung des Art- und des Gattungscharakters der christlichen Kirche, wie sie nur auf dem Wege der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft gewonnen werden kann, nicht eigentlich die Aufgabe des Dogmatikers, sondern die Darstellung des christlichen Glaubens für sich, welche die Lösung jener Aufgabe zur Voraussetzung hat. Dennoch unterzieht sich Schleiermacher derselben. Nicht nur deßhalb weil zu seiner Zeit eine solche Religionswissenschaft noch nicht vorhanden war, sondern vorzüglich darum weil er den Anspruch seiner, der evangelischen Kirche zu begründen hat, daß sie und vielleicht sie allein, das Wesen des Christenthums und damit zugleich die vollendete Religion vertrete. Gäbe es nur eine christliche Kirche und nur einen christlichen Glauben, so bliebe dem Dogmatiker dieser wichtigste Theil seiner Arbeit erspart. Nun streiten aber alle möglichen christlichen Kirchen und Sekten um den Besitz der wahren Religion, die ihnen zusammenfällt mit dem ächten Christenthume. Und dieser Streit wird entweder gar nicht oder nur vom Standpunkte der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft zu schlichten sein, selbstredend nur für die, welche an dem Wesen des Christenthums ein wirklich wissenschaftliches Interesse nehmen.[1])

Indessen wird der Dogmatiker mit ausschließlicher Anwendung der comparativ-historischen Methode noch nicht zur Bestimmung des Wesens des Christenthums als Religion gelangen. Denn wie die historischen Religionen einmal vorliegen, können sie nicht lediglich als Produkte des religiösen Sinnes beurtheilt werden. Vielmehr stellen sie eine eigenthümliche Verquickung religiöser, wissenschaftlicher, moralischer, politischer und anderer Faktoren dar, in welcher das „Wesen" der Religion theils entstellt wird, theils ganz verloren geht. Ist nun die Erkenntniß des Wesens der Religion Voraussetzung

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. §. 1 u. 2 vergl. mit 1. A. S. 18 ff.

der Erkenntniß der christlichen Religion und läßt sich die erstere auf dem angegebenen Wege allein nicht gewinnen, so muß der Dogmatiker auf die letzten und überall gleichen Motive, aus welchen die positiven Religionen hervorgehen, zurückgreifen, er muß die Religion nicht nur wie sie von Menschen gemacht wird, sondern wie sie im Menschen als ein geistiges Gesetz gegeben ist, aufsuchen. Denn es handelt sich nicht nur um den Nachweis, daß das Christenthum eine andere Religion ist, wie der Mohammedanismus oder Parsismus, es handelt sich auch nicht blos um den Nachweis, daß die evangelische Kirche z. B. im historischen Sinne des Wortes christlicher ist wie andere christliche Confessionskirchen, sondern darum vor Allem handelt es sich zu erweisen, daß und inwiefern das Christenthum Religion ist. Und dieser Nachweis kann allerdings nur auf dem Wege einer Untersuchung des menschlichen Geistes in Hinsicht seiner gesetzmäßigen Funktionen erfolgen. Ist die Religion eine gesetzmäßige „Handlungsweise" des Geistes und welche — diese Fragen müssen beantwortet sein, will man „die eigenthümliche Abänderung des allen Religionen gemeinsamen," welche das Wesen des Christenthums ausmacht, feststellen. Und dazu muß neben der historisch-comparativen die Methode der psychologischen Analyse angewandt werden. Denn wenn die erstere den religiösen Geist in seiner äußeren Handlungsweise, die von allem möglichen anderen beeinflußt ist, zum Gegenstande hat, so dringt die letztere bis zur Gesetzmäßigkeit der inneren Handlungsweise desselben vor.

Sehr richtig! Aber was ich gegen die Anwendung dieser Methodologie im Allgemeinen bereits ausgeführt habe, muß ich bei ihrer Einführung in die Dogmatik kurz wiederholen. Gewiß muß der Dogmatiker das Wesen des Christenthums zur Darstellung bringen, und ebenso gewiß hat er die von Schleiermacher bezeichneten beiden Methoden dabei anzuwenden. Aber es kommt darauf an, daß beide sich ergänzen, und es kommt noch mehr darauf an, daß die historisch-comparative die Führung übernimmt. Denn um was es sich in der Religion handelt, das kann man auch aus den verbildeten positiven Religionen erkennen und ebenso das andere, daß die Aeußerungen und Erscheinungsformen der Religion der erkennbaren Tendenz und den Motiven der Religiösen nicht überall ent-

sprechen. In jeder falschen Religion, wenn ich so sagen darf, steckt soviel von der wahren Religion, daß der Forscher auch mit der historisch-comparativen Methode bis zur Idee oder zum Wesen der Sache vordringen kann. Und diese Methode allein schützt vor subjectiver Willkür und leerer Wortmacherei auf unserem Gebiete. Andererseits ist mit ihr die Sache nicht zu erledigen. Denn wenn wir auch darauf verzichten müssen, das Wesen Gottes speculativ zu eruiren, so können wir doch nicht darauf Verzicht leisten, die Religion als ein Gesetz des Geistes und die christliche Religion als die wahre, weil dem gesetzmäßigen religiösen Impulse des Geistes vollkommen entsprechende, zu erweisen. Daß hinter dieser gesammten geistigen Bewegung ein objectiver Faktor steht, den wir mit dem Begriffe Offenbarung zu bezeichnen pflegen, ist damit nicht geleugnet, daß dieser Begriff als ein Grenzbegriff bezeichnet wird, d. h. als ein solcher, der einen Gegenstand (Gott) bezeichnet, den wir zur Erklärung des religiösen Processes postuliren müssen, der aber niemals als solcher in unserer Erkenntniß eintritt.

Schleiermacher ist nun auch in der Glaubenslehre dem gerügten Fehler verfallen. Er hat die psychologische Methode vorangestellt, ohne ihr mit Hülfe der comparativ-historischen das richtige Material zu liefern. Hieraus zumeist erklärt sich die Geringfügigkeit der vordem so hochgelobten Resultate seiner religiösen Psychologie.

2. Wir dürfen hier nur an dieselbe kurz erinnern, um ihren Einfluß auf die Erklärung des Christenthums festzustellen. Denn daß Schleiermacher seine religionsphilosophische Grundansicht vollständig und unverändert in die Glaubenslehre herübergenommen hat, wird kein Kundiger bestreiten wollen.

Um zu beweisen, daß das Christenthum unter die Gattung Religion gehört oder daß es Religion ist, (und nicht Kunst, Wissenschaft ꝛc.) schlägt Schleiermacher also den psychologischen Weg ein. Die Frage nach dem Wesen der Religion beantwortet die Glaubenslehre nicht anders wie die Religionsphilosophie. Die Frömmigkeit ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Gefühlsbestimmtheit, welche in ihrer Innerlichkeit verharren oder sich als solche manifestiren oder endlich die anderen geistigen Funktionen begleiten kann. Und zwar ist sie das unmittelbare Wissen um unsere und

der ganzen Welt absolute Abhängigkeit, ein Wissen welches unvermeidlich sich uns aufdrängt sobald wir unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern. Freilich ist dieses Gefühl immer vorhanden. Aber in seiner Absolutheit tritt es doch erst da hervor, wo die ganze endliche Causalitätsreihe erschöpft, wo dem Menschen die Ueberzeugung gekommen ist, daß die Welt aus keinem anderen Stoffe gemacht ist wie er und er aus keinem anderen wie die Welt, und wo er dem gesammten endlichen Dasein, mit dem er sich eins weiß, die Existenzfrage stellt. Wo das Selbstbewußtsein nicht zum Weltbewußtsein erweitert ist, wie in den alten Naturreligionen, da ist die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch sein Dasein aus der Welt oder einem Theil der Welt ableitet. Wo er sich mit der gesammten Welt zusammenfaßt als endliches Sein, da gestaltet sich ihm erst das Abhängigkeitsgefühl zum absoluten und nöthigt ihn die Frage nach dem Woher der absoluten Weltabhängigkeit mit Hilfe der Gottesidee zu beantworten. Jeder Welteindruck kann also das Gottesbewußtsein hervorrufen, so gewiß die ganze Welt absolut abhängig erscheint. Wer aber am Einzelnen und Sinnlichen hängen bleibt und unfähig ist, sich als Glied der ganzen Welt zu denken, dem geht auch das Bewußtsein von Gott als der absoluten Welturſache nicht auf. Der wird sich aber auch immer in dem unerfreulichen Gegensatze von Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein bewegen, die eben ihre Versöhnung nur im Gottesbewußtsein d. h. im Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit der ganzen getheilten Welt von einer einheitlichen absoluten Ursache finden können.

Ich darf es unterlassen diesen Ausführungen hier eingehender zu folgen. Sie sind im ersten Bande hinreichend gewürdigt worden. Ist aber in ihnen der Gattungsbegriff der Religion, wie sie Schleiermacher verstanden hat, gegeben, so erhellt, daß er das Christenthum nur insoweit als Religion ansehen konnte als es schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl veranlaßt oder selbst ist. Denn darüber kann doch kein Zweifel bestehen, daß Schleiermacher hier nur zu dem Zwecke den Gattungsbegriff der Religion entwickelt, um dem Christenthume seinen allgemeinen Charakter als Religion zu sichern.[1])

[1]) Christl. Glaube 1. A. S. 26—49. 5. A. § 3—5.

Wo sich nun dieser in sich gleiche, das gesammte Leben unwandelbar begleitende religiöse Sinn unmittelbar äußert mit Hilfe des sinnlichen Organismus: in Geberde, Ton, Wort, da entsteht Austausch des religiösen Bewußtseins, da bildet sich freie oder fest geschlossene religiöse Gemeinschaft. Nothwendig erscheint diese unmittelbare Aeußerung der Religion nicht. Nur die innere Erfahrung der absoluten Abhängigkeit ist wie Schleiermacher ungeschickt genug sagt, wesentliches „Element" der menschlichen Natur. Aber der Trieb, alles Innere zu äußern und das gesellige Bedürfniß nach Austausch der inneren Erlebnisse zur Begründung persönlicher Gemeinschaft läßt die Offenbarung auch der Religion wenigstens natürlich erscheinen. Und religiöse Gemeinschaft oder Kirche entsteht jedenfalls nur da, wo die in sich gleiche innere Religion zum Ausdruck kommt. Wo dies geschieht erscheint die eine Religion in verschiedener Form. Denn die Darstellung des Inneren ist immer durch Naturanlage, Individualität ꝛc. Einzelner oder ganzer Kreise bedingt. Und zu bestimmt abgegrenzten Kirchen kommt es überhaupt nur durch das „Eingeschlossensein" des religiösen Austausches in Haus, Familie, Volk. Indessen wenn somit die Verschiedenheit der Kirchen lediglich auf Seiten des sinnlichen Charakters verschiedener freier oder national begrenzter Kreise fällt, die Einheit der zu grunde liegenden Religion (der schlechthinigen Abhängigkeit) aber durch die Verschiedenheit der symbolischen Darstellungen des an sich adäquat nicht darzustellenden Religiösen nicht beeinträchtigt wird, so ist doch auch das Christenthum als Kirche dermaßen von anderen Kirchen verschieden, daß es nicht genügen kann seinen religiösen Gattungscharakter zu constatiren. Vielmehr muß eben mit Rücksicht darauf, daß die Religion sich in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in ihrer kirchlichen Darstellung (als Lehre und Kultus) individualisirt, die wissenschaftliche Untersuchung sich darauf weiter richten den Stufen- und Artcharakter des Christenthums festzustellen. Und das ist nur mit Hilfe der comparativen Methode möglich.[1])

3. Die Frage, welche Stufe und welche Art das Christenthum in der Entwickelung des religiösen Geistes repräsentire, führt uns

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. S. 32 ff.

der Beantwortung der dogmatischen Grundfrage nach dem eigenthümlichen Wesen dieser Religion näher. Sie ist aber gar nicht zu beantworten außer im Zusammenhange der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft, deren Resultate hier ohne Weiteres eingeführt werden. Wie die Entwickelung der Religion eigentlich vor sich gehe, und nach welcher Maßgabe eigentlich die Bildung bestimmter, wenn auch fließender Stufen und Arten erfolge, fragen auch wir jetzt nicht weiter. Genug daß wir der Methode und der wissenschaftlichen Tendenz Schleiermachers volle Anerkennung zollen dürfen. Aber für die Beurtheilung, welche das Christenthum hier erfährt, ist es von Wichtigkeit daran zu erinnern, daß Schleiermacher den christlichen Monotheismus lediglich als Reflex der Erweiterung des relativen (sinnlichen) zum absoluten Abhängigkeitsgefühl versteht. Der christliche Monotheismus ist das Resultat einer naturgemäßen folgerichtigen Entwickelung des religiösen Geistes. Er stellt die höchste Entwickelungsstufe der Religion dar, weil die ganze Welt als Wirkung einer Ursache verstanden wird, was wieder von nichts anderem abhängt als der naturgemäßen Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Das Christenthum könnte nicht als höchste Entwickelungsstufe der Religion von Schleiermacher bezeichnet werden, wenn er die Sache anders aufgefaßt hätte. Die Frage aber, wie es denn überhaupt geschehen sei, daß in einer oder mehreren Personen das Weltbewußtsein durchgebrochen, das stets latent vorhandene Abhängigkeitsgefühl auf die ganze Welt übertragen und demgemäß eine einheitliche absolute Ursache für die ganze Welt postulirt worden sei, gehört zunächst nicht in den Bereich der angeregten Untersuchung.[1])

Der Vorzug des Christenthums vor anderen Religionen der monotheistischen Stufe z. B. dem Judenthum und Islam ist aber daran evident, daß alle fetischistischen und polytheistischen Elemente, welche jenen noch anhangen, hier wegfallen. Man fühlt sich im Christenthum nicht als Jude oder Moslim, sondern man fühlt sich „schlechthin als Welt", und eben deshalb kommt auch hier nur absolutes Abhängigkeitsgefühl und reiner monotheistischer Glaube zum Vorschein.

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 7 u. 8 vergl. mit 1. A. § 14.

Womit bewiesen sein soll, daß das Christenthum höchste Entwickelungsstufe der Religion ist.[1])

Indessen für die Feststellung des Begriffs der christlichen Religion kommt nicht nur der Gattungs- und Stufencharakter derselben in Betracht, sondern auch deren Artcharakter, welch' letzteren Schleiermacher sowohl an der inneren Eigenthümlichkeit wie an der äußeren historischen Entstehung und Entwickelung des Christenthums zu erläutern bestrebt ist.

Die Frage nämlich wodurch sich das Christenthum von anderen Religionen der monotheistischen Stufe unterscheide, ist mit dem Hinweis auf seinen eminent monotheistischen Charakter noch nicht erledigt. Diese Artverschiedenheit ist auch nicht aus dem in sich unveränderlichen absoluten Abhängigkeitsgefühl, wenn es auch da reiner und stärker wie dort ins Bewußtsein tritt, zu erklären. Ebensowenig aus der durch alle religiösen Gemeinschaften hindurchgehenden Verschiedenheit, daß die Einen leichter durch die Natur, die Andern durch die Geschichte religiös erregt werden. Hingegen soll die Constituirung größerer Massen in religiöser Richtung in der Art regelmäßig erfolgen, daß bei den Einen die leidentlichen Zustände mit dem religiösen Bewußtsein in Verbindung gebracht sich zu Impulsen zum Handeln gestalten, bei den Andern dagegen alle thätigen wie leidentlichen Zustände sobald sie unter die absolute Determination, wie sie das religiöse Bewußtsein repräsentirt, gestellt werden, als Ergebnisse dieser letzteren aufgefaßt werden, was selbstredend der einen Kirche einen mehr aktiven, der anderen einen mehr passiven Charakter aufprägen muß. Das ist also der Artunterschied der teleologischen und ästhetischen Religionen. Das Christenthum ist aber um deswillen teleologische Religion im eminenten Sinne des Wortes, weil es alle Eindrücke des Weltschicksals und alle thätigen

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. S. 47 ff. vgl. mit 1. A. § 15. Daß es Schleiermacher dabei auf den dogmatischen Theismus nicht ankommt, geht aus der Erklärung hervor, dieselbe Frömmigkeit (also das absolute Abhängigkeitsgefühl) könne sich auch unter dem Pantheismus entwickeln, sofern derselbe nur nicht materialistische Negation des Theismus sei. Ganz recht, sobald man mit Schleiermacher die ethischen Motivirungen der theistischen Religion übersieht. Christl. Glaube 5. A. S. 49. 1. A. S. 67.

Zustände in der Welt dem Zwecke des Reiches Gottes unterordnet und eben damit alle Zustände in Impulse umsetzt und allen Impulsen den specifisch religiösen Charakter gibt, während das Judenthum die leidentlichen Zustände auf das Gottesbewußtsein bezogen als Lohn oder Strafe für das dem Menschen allein angerechnete Handeln in der Welt auffaßt und der Islam überhaupt Alles als Ergebniß des absolut determinirenden Fatums hinnimmt. Diese Differenz, derzufolge das Weltbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein so verbunden erscheint, daß entweder der teleologische oder der ästhetische Typus vorherrscht, scheint nun Schleiermacher — „in den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins" begründet zu sein.[1])

Diese letztere Bemerkung darf man nicht übersehen. Sie zeigt einmal daß Schleiermacher den lediglich fließenden und relativen Unterschied des Aesthetischen und Teleologischen in der Religion nicht weiter erklären kann, dann aber daß er auch die eigenthümliche Art des Christenthums „aus den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins" erklären zu können meint. Ich habe im ersten Bande bereits darauf hingewiesen, wie das Arten in der Religion von Schleiermacher nichts weniger wie deutlich gemacht worden sei und wie sich insbesondere aus dem Gegensatze des Teleologischen und Aesthetischen die Constituirung größerer Religionskörper nicht erkläre. Hier wo es sich um die Bestimmung des Artcharakters der christlichen Religion handelt, übersieht Schleiermacher die Tragweite seiner psychologischen Methode. Mit ihrer Hilfe wird man nämlich immer nur die formalen Funktionen des Geistes, wie sie im Contakte mit der Außenwelt in Bewegung treten als gesetzmäßig und nothwendig feststellen können, niemals aber den concreten Lebensgehalt desselben. Die Idee des Reiches Gottes z. B., in der Schleiermacher mit Recht die centrale des Christenthums erkennt, wird sich niemals aus den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins ableiten, sondern nur historisch aufnehmen lassen. Das Gesetz, nach welchem die concreten Lebensideale in der Geschichte hervortreten, um auf die Einen anziehend auf die Anderen abstoßend zu wirken, wird vielleicht nie entdeckt werden. Ganz gewiß aber lassen sich aus der formalen

---

[1]) Christl. Glaube 5 A. § 9. 1. A. § 16.

gesetzmäßigen Bewegung des Geistes ethische Ideale wie das Reich Gottes oder auch religiöse Güter wie die Versöhnung nicht „ableiten." Mag also immerhin der vorwiegend aktive oder der vorwiegend passive Charakter einer Religion neben äußeren auch von inneren Temperamentseinflüßen ihrer Bekenner bedingt sein, das maßgebende Ideal des Christenthums mit seinem Anspruch auf absolute und universelle Geltung erklärt sich daraus nicht. Und überdies ist die absolute Abhängigkeit das Wesen der Religion so wird jede Religion den aesthetisch-receptiven Faktor nicht verleugnen. Und ist die christliche Religion auf die Herstellung des Gottesreiches ausschließlich bedacht, so rührt dies daher weil sie in der Abhängigkeit von Gott dem Menschen sein absolut verpflichtendes ethisches Lebensideal aufgehen läßt, neben der allgemein creatürlichen absoluten Abhängigkeit also für den Menschen als solchen vor allem seine ethische Abhängigkeit oder Zweckbestimmtheit in volle Geltung setzt.

Der naturalistische Gattungsbegriff der Religion tritt also hier bereits in Gegensatz zu dem ethischen teleologischen Artbegriff, unter welchem Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums feststellen will. Denn aus der allgemeinen naturnothwendigen kosmischen Erfahrung absoluter Abhängigkeit, kann die auf das specifisch menschliche ethische Ideal des Gottesreichs gerichtete Thätigkeit nicht abgeleitet werden. Vielmehr entspricht jenem Gattungsbegriff der Religion nur der aesthetische Artbegriff, wie bereits früher erwiesen worden ist.

Indessen ist Schleiermacher von seiner allgemeinen Classifikation der christlichen Religion noch nicht befriedigt. Ihr eigenthümliches Wesen soll noch weiter an ihrer historischen Entstehung und Fortpflanzung erläutert werden. Denn die „innere" Eigenthümlichkeit einer Religion ist durch ihren historischen Anfangspunkt direkt bedingt und kann jedenfalls nur mit Rücksicht auf diesen sicher gestellt werden. Und zwar gilt das so gut für die „gewordenen" volksthümlichen Naturreligionen, wie für die „gestifteten" historischen Religionen.[1])

---

[1]) Die erste Auflage (S. 79) erklärt geradezu, daß verschiedene histo-

Nämlich die innere Eigenthümlichkeit oder, wie Schleiermacher erläutert, die eigenthümliche Abänderung dessen was allen Religionen gemeinsam ist, tritt gerade in der Entstehung einer Religion allererst hervor und theilt sich vom historischen Anfangspunkte aus der gesammten Religionsgemeinde für ihre ganze Entwickelung mit. Ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der historischen Grundthatsache und der die Religion beherrschenden eigenthümlichen Grundanschauung ist damit freilich nicht constatirt. Aber es geht doch klar daraus hervor, was Schleiermacher mit dem Satze meint, daß die Individualität einer Religion bedingt ist durch das Haften des an sich auf derselben Stufe gleichen Gottesbewußtseins an einer Beziehung des sinnlichen Selbstbewußtseins, wodurch alle religiöse Erregung vermittelt werde und welches dem gesammten religiösen Leben Ton und Farbe gebe.[1])

Die historische Grundthatsache, welche von allen christlichen Sekten und Kirchen zwar verschieden gedeutet, aber doch als solche anerkannt wird, durch welche die christliche Religion entstanden ist und fortbesteht, ist nun die „durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung." Auf sie wird Alles im Christenthum bezogen, sie bezeichnet also sein eigenthümliches Wesen, durch welches es specifisch von allen anderen Religionen der monotheistischen Stufe verschieden ist. Indessen bemerke man wohl: es handelt sich hier um das Zwiefache: 1. daß das Christenthum Erlösungsreligion ist, 2. daß die religiöse Erlösung von Christus vollzogen ist. Und ferner: wir haben mit Mühe und Noth den Gattungs-, Art- und Stufencharakter des Christenthums bereits bestimmt; wird der Ertrag dieser Untersuchung nicht durch letztere apodiktische Behauptung gänzlich in Frage gestellt?

Das Letztere will Schleiermacher jedenfalls nicht, wie aus seiner Erläuterung der Erlösungsidee hervorgeht. Es handelt sich nämlich bei der Erlösung einfach um die Beseitigung der Hemmnisse, welche das sinnliche Weltbewußtsein dem absoluten Gottesbewußtsein

---

rische Relationen auch verschiedene Arten der Frömmigkeit selbst veranlassen würden.

[1]) Chr. Glaube 5. A. § 10 vgl. 1. A. § 17.

bereitet, eine Beseitigung, die so gewiß in der geradlinigen naturgemäßen Entwickelung des Menschen liegt, als eben die Besinnung auf die absolute weltumfassende Einheit, in der alle Weltgegensätze aufgelöst, alle sinnlichen Unebenheiten geebnet erscheinen, ihm selbst zugleich die Harmonie des Daseins, das bessere Ich, zurückgibt, das eben in der Behauptung und Durchführung seiner geistigen Einheit in aller Verschiedenheit sinnlicher Affektionen sich als das Wesen des Menschen charakterisirt. Ueberall ist daher Erlösungsbedürfniß d. h. Streben nach einer die Gegensätze und Widersprüche des Weltlebens in sich versöhnenden Einheit; überall der Wunsch die widerstreitenden sinnlichen Affektionen des Bewußtseins auszugleichen, indem man sie unter die höhere Einheit des religiösen Bewußtseins bringt. Als Erlösungsreligion entspricht also das Christenthum lediglich der allgemeinen Tendenz des religiösen Bewußtseins, es behauptet den Gattungscharakter der Religion, es vertritt die Stufe, auf welcher die religiöse Einheitstendenz am reinsten hervortritt — aber was mehr ist, wodurch es sich von allen anderen Religionen unterscheidet, es befriedigt dieselbe zugleich auf vollkommene Weise. Denn die Unfähigkeit das Weltbewußtsein vollkommen dem Gottesbewußtsein unterzuordnen, das absolute Abhängigkeitsgefühl in alle sinnlichen Empfindungen einzuführen, ist hier überwunden. Es handelt sich darum auch nicht um einen graduellen, sondern um einen specifischen Unterschied zwischen dem Christenthum und den übrigen Religionen. Denn es handelt sich um die faktische Aufhebung einer wirklichen Gebundenheit des Gottesbewußtseins durch das sinnliche Weltbewußtsein, wie sie an allen vorchristlichen Religionen als Zustand der Erlösungsbedürftigkeit constatirt werden kann.

Allerdings versuchen ja alle Religionen die Erlösung d. h. die Herstellung der wahren Religion. Aber theils ist die Erlösung Nebensache, theils wird sie falsch verstanden und demgemäß falsch versucht, nämlich durch Lehren und Ceremonien, die auf das innerste Selbstbewußtsein gar keinen Einfluß haben. Im Christenthume dagegen ist sie das Centrale, das Einzige, um das sich Alles dreht, dem alles, Lehre, Cultus ꝛc. als Mittel zum Zwecke sich unterordnet. Und zwar die Erlösung des innersten religiösen Bewußtseins selbst von dem dominirenden Ueberwuchern des sinnlichen Weltbewußtseins,

die Versöhnung des Selbstbewußtseins mit dem Weltbewußtsein im Gottesbewußtsein. Der genauere Sinn dieser Worte ist früher festgestellt worden. Weil nun aber der Mensch die Versöhnung mit sich und der Welt nur in der absoluten Unterordnung unter die höchste ihn und die Welt determinirende absolute Causalität findet, deshalb ist die Erlösung allgemein gültig, gleichsam Rehabilitirung der Idee des Menschen in seiner Weltstellung. Und weil es sich bei ihr um das richtige Verhältniß der innersten Beziehungen des Selbstbewußtseins handelt, ist und kann sie nur sein persönliche That, persönliches Erlebniß. Deshalb ist das Christenthum gerade als Erlösungsreligion durchaus persönliche That Christi und deshalb gibt es auch nur einen rein geistigen Modus seiner Fortpflanzung: die Mittheilung der erlösenden Kraft Christi zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein. „Denn die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlich-frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist, und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden.“ [1])

Diese innere Eigenthümlichkeit der christlichen Religion, welche in dem Begriffe der Erlösung ausgedrückt ist, haftet also dermaßen an ihrer historischen Entstehung beziehungsweise an ihrem Stifter, daß beides schlechthin untrennbar ist. Denn es ist eben historische Thatsache, daß die Kraft der Erlösung in keinem Religionsstifter war als in Christo und daß diese erlösende Kraft nicht erlebt wird außer in der von ihm gestifteten religiösen Gemeinde, beziehungsweise außer in dem Lebenszusammenhange mit ihm. Denn anders als durch persönliche Vermittelung pflanzen sich geistige und ethische Kräfte nicht fort in der Geschichte. Und das Christenthum repräsentirt im Unterschiede von den anderen Religionen nicht nur die Idee der Erlösung, sondern führt dieselbe als Culturmacht in die Geschichte ein.

Die christliche Religion unterscheidet sich also specifisch von jeder anderen, die mosaische Gesetzesreligion nicht ausgenommen,

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. S. 69 ff.

dadurch, daß sie 1. rein geistige persönliche Religion ist und nicht Lehr- und Ceremonialreligion, 2. sogewiß im bleibenden ursächlichen Zusammenhange mit Christus ihrem Stifter besteht, als dieser Erlöser ist, 3. daß sie als die vollkommene Religion dasteht, weil es sich bei ihr um die Herstellung der dominirenden Stellung des Gottesbewußtseins im Menschen und damit um die Vollendung seines Wesens handelt.[1]) In jeder anderen Religion ist der Stifter entbehrlich, sobald er seine ceremoniellen, kultischen, lehrhaften Gesetze erlassen hat, mag man ihn zum Danke dafür nachträglich auch als Gott verehren; in der christlichen Religion verhält es sich anders. Wie ihr eigenthümliches Wesen in der Erlösung besteht, so besteht sie als solche auch nur fort durch die Erhaltung und Verbreitung der in Christo ursprünglich und ursächlich gesetzten persönlichen Kraft der Erlösung.

Wo man also im Christenthume die immer nur als Mittel zum Zwecke giltigen Lehr-, Kultus- und Verfassungsformen als das Wesentliche behandelt (wie es der Katholicismus und die protestantische Orthodoxie thun), lockert man nicht nur den Zusammenhang der Gemeinde mit Christus, sondern beraubt die letztere geradezu der specifisch christlichen Religion.[2])

4. Indessen erläutert Schleiermacher das Wesen des Christenthums noch weiter, wohl mit Rücksicht auf die traditionelle Behandlung der Frage durch den Offenbarungsbegriff. Mit der Annahme daß das Christenthum die vollkommene Erlösungsreligion sei, sei bereits sein Offenbarungscharakter anerkannt. Freilich nicht in der herkömmlichen Weise.

Denn die Erscheinung Christi als des Trägers der vollkommenen Erlösung könne wohl nicht aus ihrem geschichtlichen Kreise über den sie ja bahnbrechend hinausführt, sie dürfe aber auch nicht als etwas schlechthin übernatürliches oder übervernünftiges erklärt werden. Nämlich der Begriff Offenbarung erleidet am Ende auf alle bahnbrechenden geistigen Heroen in der Geschichte Anwendung, da

---

[1]) Ein Satz den zunächst nur der gläubige Christ als beweiskräftig gelten laßen wird.

[2]) Chr. Glaube 5. A. § 11 vgl. mit 1. A. S. 80—88.

deren über das gewöhnliche Maß hinausgehende Begabung schlechterdings undefinirbar bleibe. Aber deßhalb muß doch alles in der Geschichte neu hervortretende Leben „eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwickelungskraft“ sein, wenn wir auch die Gesetzmäßigkeit in dem punktuellen Hervortreten neuer geistiger Kräfte mehr ahnen, wie erkennen. Ist also Christus jedenfalls in einer Reihe mit den schöpferischen Geistern in der Geschichte zu verstehen, so überschreitet er doch insofern die Linie der Genialität im gemeinen Wortverstande, als sein Lebenswerk, die Erlösung, weder zeitlich noch lokal beschränkt ist, sondern auf die ganze Menschheit in ihrer gesammten Entwickelung sich richtet, was sich wieder nur aus der „inneren“ Eigenthümlichkeit des Christenthums, nämlich der absoluten Kraft und Reinheit des geistigen Gottesbewußtseins in Christo erklärt.

Schleiermacher lehnt es also ab die erlösende Kraft in Christo als absolut göttlich in dem Sinne zu bezeichnen, daß die menschliche Natur vermöge der ihr innewohnenden Entwickelungsgesetze sie nicht hätte produciren können. Vielmehr muß das Göttliche in Christus als „höchste Entwickelung der geistigen Kraft der Menschheit“ angesehen werden, wenn es nicht als reine Willkür erscheinen soll, daß gerade in Jesus das höhere Leben in die Geschichte eingetreten ist.

Womit nicht ausgeschlossen ist, daß es zugleich als Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden wird. Denn die Offenbarung Gottes kann nie als einzelner, zeitlicher Act gedacht werden und kann sich darum auch nie auf eine Einzelperson oder ein Einzelereigniß richten. Vielmehr als göttlicher Act ist sie ewig und auf das Ganze der Welt in ihrer gesetzmäßigen Entwickelung gleichmäßig gerichtet.

Andererseits liegt es auf der Hand, daß Christus der ganzen Menschheit nicht als Erlöser gegenübergestellt werden kann, wenn er nicht vor Allen dasjenige voraus hat, was eben seine specifische Dignität begründet. Man kann also gerade „diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, nicht aus der Allen anderen gleichmäßig einwohnenden Vernunft“ erklären und man kann demgemäß die Erlösung d. h. also die Mittheilung jener Lebensmomente an die Gemeinde nur als seine histo-

rische Wirkung und nicht aus deren natürlicher Ausstattung erklären.

Aber hinwieder kann die Einwohnung Gottes in Christo und durch ihn in den Gläubigen um so weniger als etwas schlechthin Uebervernünftiges aufgefaßt werden, als der heilige Geist die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft und diese auf gewisse Weise selbst schon das ist, was sie allerdings erst durch jenen vollständig wird. Denn „in demselben Sinne wie das christliche Selbstbewußtsein ist auch die ganze Natur übervernünftig." Und die Lösung der obigen Anthithese liegt eben in der Anerkennung, daß Christus Gipfel und Vollendung der allgemeinen Weltoffenbarung Gottes ist.[1])

Schleiermacher hat diese Fragen, die ihre Erledigung in der Christologie finden müssen, hier wo es sich um die Feststellung des Begriffs der christlichen Religion handelt, allzuausführlich behandelt, ohne sie doch an dieser Stelle schon erschöpfen zu können. Wir lassen sie deshalb vorerst fallen und geben schließlich noch die Anwendung des Gefundenen auf das Christenthum, sofern es als Kirche d. h. als Gemeinschaft in der christlichen Religion existirt.

Die Erlösung nämlich, welche das Wesen des Christenthums ausmacht und welche in Christo als neues Lebensprincip in der Geschichte offenbar geworden ist, bildet auch das constitutive Lebensprincip der christlichen Gemeinschaft oder Kirche. Und zwar sofern dieselbe an Christo haftet und von ihm aus als geschichtliches Leben fortbesteht, wie es von einer geistigen Lebensbewegung nicht anders zu erwarten ist, hier aber um so mehr erwartet werden muß als die erlösende Kraft in Christo nicht nur zuerst, sondern vollkommen und ausreichend gesetzt ist, um in der ganzen Menschheit diejenige geistige Bewegung zu verursachen und zu tragen, die dann mit dem Namen der Erlösung bezeichnet wird. Weil also „der religiöse Trieb nach Leichtigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseins" nur durch die religiöse Vollkommenheit Christi befriedigt wird, so ist das Antheilnehmen an der christlichen Gemeinschaft bedingt durch den Glauben an Christus d. h. die Zuversicht, daß durch seine Einwirkung allein der Zustand der Erlösung erreicht wird. Denn wie

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. §. 13. vgl. mit 1. A. S. 101—111.

der Glaube an Gott Gewißheit über die schlechthinige Abhängigkeit als durch ihn bewirkt ist, so ist der Glaube an Christus Gewißheit über die Erlösung von dem Prädominiren des sinnlichen Weltbewußtseins über das absolute religiöse Bewußtsein als durch ihn causirt. Andrerseits wird allerdings der Eindruck von der erlösenden Kraft Christi dem Einzelnen heute durch die einzige Repräsentantin derselben, die Kirche vermittelt. Jedoch wird Keiner auf das Zeugniß der Gemeinde von der in ihr fortwirkenden Erlöserkraft Christi in dieselbe eintreten, wenn er nicht zuvor Glaube an diese Erlöserkraft beziehungsweise Glaube an Christus gewonnen hat. Aber dieser Glaube entsteht nicht auf dem Wege der Demonstration, am wenigsten durch die Demonstration, daß Christus Wunder gethan und Weissagungen erfüllt und daß die Nachricht hierüber durch den Inspirationscharakter der Bibel verbürgt sei, sondern auf dem rein religiösen Wege der persönlichen Erfahrung der erlösenden Kraft Christi durch die erlöste Gemeinde und in derselben.[1])

5. Uebersehen wir die angestellte Untersuchung, so ergibt sich als Resultat: 1. Das Christenthum ist seiner Gattung nach Religion d. h. eine solche Funktion des Geistes, vermöge welcher derselbe sich in der Zusammenfassung mit der gesammten Erscheinungswelt schlechthin abhängig erkennt von einer ihn mitsammt der ganzen Welt in gleicher Weise determinirenden Macht, der Gottheit. Es ist seiner Entwicklungsstufe nach monotheistische Religion d. h. diejenige religiöse Funktion des Geistes, vermöge welcher derselbe für sich wie für die gesammte Welt eine einheitliche und unterschiedslos alles endliche Dasein in gleicher Weise bedingende absolute Ursache postulirt. Es ist endlich seiner Art nach teleologische Religion d. h. diejenige eigenthümliche Modifikation des bezeichneten Abhängigkeitsbewußtsein, vermöge welcher gerade aus der Abhängigkeit von Gott die Motive zur harmonischen Gestaltung des Weltlebens gewonnen werden.

2. Das Christenthum ist die vollkommene oder die Erlösungsreligion, weil in ihm die allgemeine Tendenz des religiösen Triebes völlig befriedigt wird, oder mit anderen Worten: weil in ihm die

---

[1]) Christl. Glaube, 5. Aufl. §. 14, bes. S. 91—99.

Herrschaft des sinnlichen am Einzelnen haftenden Weltbewußtseins gebrochen ist und das absolute Abhängigkeitsgefühl oder das Gottesbewußtsein derart zur Geltung kommt, daß alles Einzelne, Sinnliche und Gegensätzliche in der Beziehung auf die höchste Einheit oder in der absoluten Unterordnung unter dieselbe seine harmonische Ordnung, seine Versöhnung findet. Es ist Offenbarungsreligion, weil diese absolute Kraft des Gottesbewußtseins in einer historischen Person neu und schöpferisch in der Religionsentwickelung aufgetreten ist und weil sich eben das Auftreten elementarer ethischer Kräfte ebensowenig wie die letzten physischen Kräfte anders denn als Offenbarung der Weltursache erklären läßt. Es ist endlich gemeinschaftliche Religion sofern eben die geistige Kraft seines Stifters anziehend wirkt und sich als geistige Kraft von Person zu Person mittheilt, um auf Grund dieser Mittheilung eine eigentlich religiöse Lebensgemeinschaft zu organisiren.

Bei Beurtheilung dieser Untersuchung muß man dreierlei wohl unterscheiden: die Methode Schleiermachers, die positive Erklärung des Christenthums und endlich den religionsphilosophischen Hintergrund dieser letzteren.

Was Schleiermachers Methode anbelangt, so habe ich mich bereits dahin ausgesprochen, daß die Verbindung der comparativhistorischen mit der psychologisch-analytischen Methode durchaus geeignet ist, eine wirklich wissenschaftliche Erklärung des Phänomens der Religion und insbesondere des Christenthums zu erreichen. Die dogmatische Rhetorik liberaler und orthodoxer Façon wird hier immer zu lernen haben, was eigentlich methodische Untersuchung ist und wie man nur durch eine solche über die — sagen wir — Liebhabertheologie hinausgeführt wird. Das Problem ist vollkommen richtig gestellt, wenn Schleiermacher nach Gattung, Art und Entwickelungsstufe des Christenthums fragt, und der richtige Weg zur Lösung ist eingeschlagen, wenn er in der Vergleichung mit den übrigen geistigen Funktionen den religiösen in der Vergleichung mit den übrigen Religionen den specifisch christlichen Charakter dieser Religion zu bestimmen sucht. Nur daß er, wie des Oefteren bemerkt wurde, aus den geschichtlichen Erscheinungsformen das Wesen der Religion und des Christenthums erklären mußte, statt von einem doch nur zur

Hälfte auf dem psychologisch-analytischen (zur andern auf dem apriorisch-metaphysischen) Wege gewonnene Gattungsbegriffe der Religion aus ihre historischen Arten und Stufen zu beurtheilen.

Die Probe auf die Richtigkeit dieses Urtheils bietet nun die positive Erklärung des Christenthums, welche hier vorliegt. Es ist ja unbestreitbar ein Verdienst Schleiermachers, daß er den rein geistigen Charakter dieser Religion im Unterschiede von den Ceremonien- und Lehrsatzungsreligionen hervorhebt und gerade in ihm ihre Vollkommenheit findet, weil eben ein rein geistiger Trieb, wie die Religion, auch nur auf geistige Weise befriedigt werden kann. Es ist ferner ganz richtig, wenn er die teleologische Art des Christenthums betont, da diese Religion wirklich nicht zum Verharren in der Abhängigkeit von Gott einlädt wie die fatalischen und quietistischen Religionsformen, sondern gerade aus der Erfahrung unbedingter Abhängigkeit von Gott die Motive zur Organisation der Welt schöpft. Aber hier liegt nun auch der klaffende Riß zwischen dem Gattungsbegriff der Religion und der Artbestimmung des Christenthums offen vor Augen. Denn wie soll man aus dem Bewußtsein daß der Mensch in gleicher Weise wie die ganze Welt absolut zum Dasein determinirt ist, Motive zum Handeln schöpfen? Und wenn man im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zugleich von der absoluten Einheit der Weltursache und von der Möglichkeit einer Versöhnung der differenten Erscheinungsformen in der Welt überzeugt wird, zu welch' anderem Handeln soll man aus ihm die Motive schöpfen, wie zu dem rein formalen: in Kunst und Wissenschaft, in der socialen, technischen und sonstigen Kulturarbeit die Einheit des Geistigen und Physischen zu erkennen und darzustellen? Damit ist aber doch gewiß nicht das eigenthümliche Wesen des teleologischen Christenthums, sondern überall nur ein naturnothwendiger Proceß, wenn ich so sagen darf, die formale Seite des gesammten Weltprocesses in seiner aus der Einheit und Verschiedenheit von Geist und Natur sich ergebenden Entwickelung beschrieben. Das Christenthum aber vermittelt uns deshalb die Motive zum Handeln, ja zur ganzen Ausgestaltung unseres Lebens in der Welt, weil es uns in der Abhängigkeit von Gott die absolute Gebundenheit an unser sittliches Ideal erleben läßt, weil es nicht auf jener allgemeinen

naturnothwendigen Abhängigkeit des Daseins an sich, in die der Mensch mit der ganzen Naturwelt versetzt ist, beruht, sondern auf jener specifisch menschlichen Abhängigkeit, wie sie in unserer übernatürlichen, ethischen Zweckbestimmtheit erscheint. Während man Schleiermachers absolute Abhängigkeit nur unter der Bedingung erlebt, daß man sein Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert oder daß man sich der ganzen Naturwelt gleichstellt, ist es gerade die „specifische Dignität des Menschen", der mehr werth ist wie die ganze Welt, an der das Christenthum die religiöse Abhängigkeit nachweist. Und indem man in diese ethische Abhängigkeit sich begibt, ordnet man sich der Naturwelt als sittliches Wesen über, um in der Erhebung zu Gott als dem gesetzgebenden sittlichen Ideale die Motive zu dem Handeln zu finden, welches auch die Organisation der Natur als Mittel zu dem Zwecke der sittlichen Vollendung der Person betreibt. Es ist also nicht der kosmische Gegensatz der Vielheit der Daseinsformen und der Gemeinsamkeit ihrer Lebensbewegung in Form der Wechselwirkung, es ist nicht der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch (Einheit und Vielheit), welcher in der christlichen Religion seine Lösung findet, sondern der specifisch menschliche Gegensatz zwischen sittlichem Sein und sittlicher Bestimmung, zwischen dem sündhaften Menschen und dem lebendigen sittlichen Ideale oder Gott. Und es ist nicht das kosmologische Problem, wie die gegensätzliche Welt dennoch ein Ganzes sein könne, welches im Christenthum seine Lösung findet, sondern das ethische Problem, wie der vergängliche schuldige und sündhafte Mensch dennoch seine sittliche Lebensbestimmung erreichen könne.

Daß Schleiermacher den teleologischen Charakter des Christenthums nicht in dieser Richtung erklärt hat, versteht sich also leicht wenn man das Compendium seiner gesammten Weltanschauung, den Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit, richtig würdigt.[1])

Im Uebrigen kann es ja nicht genug gerühmt werden, daß Schleiermacher gerade durch seine Analyse des religiösen Bewußtseins

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. V. § 36. — Es ist das Verdienst Ritschls die Kantische Philosophie zur Entdeckung dieses specifisch ethischen Charakters des Christenthums wieder aufgeboten zu haben. Vgl. dessen Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre Bd. III.

einen rein religiösen Begriff von der Offenbarung gewinnt und gerade von der ausschließlich religiösen Würdigung Christi aus seinen bleibenden Werth für die christliche Gemeinde, sofern dieselbe eben wirklich religiöse Gemeinde sein will, feststellt. Doch wird hierüber im Verlaufe der Darstellung noch weiter zu reden sein.

53. Die besondere Aufgabe des protestantischen Dogmatikers.

Die allgemeine Aufgabe der Dogmatik, das christlich fromme Selbstbewußtsein in seinen Relationen zu Welt, Gott und Christus, beziehungsweise Kirche zu beschreiben, ist in der theologischen Wissenschaftslehre festgestellt worden. Dieselbe scheint indessen an der Schwierigkeit wieder zu scheitern, daß der christliche Glaube sich nicht einheitlich, sondern unendlich verschiedenartig gestaltet hat, so verschiedenartig, daß die verschiedenen Auffassungen des Christenthums sogar besondere Kirchen und Parteien hervorgerufen haben, die sich um den Besitz des wahren Christenthums untereinander streiten. Es scheint also keine Dogmatik des Christenthums, sondern nur eine Dogmatik der verschiedenen Gestaltungen dieser Religion in den Confessionskirchen möglich zu sein.

Indessen gerade dieser Umstand läßt die ganze principielle Wichtigkeit der vorhergehenden Untersuchung voll ins Licht treten. Man muß sich über die Confessionen stellen, wenn man das Wesen des Christenthums erkennen will. Ist dasselbe aber auf dem Wege der vergleichenden allgemeinen Religionswissenschaft gewonnen, so kann es keine Schwierigkeit mehr haben, bei Beurtheilung der verschiedenen Deutungen und Gestaltungen, welche diese Religion in den Confessionskirchen gefunden hat, das wesentlich Christliche von dem Unchristlichen oder Widerchristlichen zu scheiden.

Das Wesen des Christenthums, wie es oben festgestellt wurde, ist allerdings in den christlichen Kirchen selbst des Oefteren in Frage gestellt worden. Und mit Rücksicht auf wohlbekannte Erscheinungen in der Kirchengeschichte stellt Schleiermacher seine vier Grundtypen aller das Wesen des Christenthums selbst gefährdenden Ketzerei auf.

Ist das Christenthum die vollkommene Religion oder die Erlösung des Gottesbewußtseins von der Herrschaft des Weltbewußtseins wie sie in Christus und durch ihn eine historische Thatsache

und eine geistige im Kreise der Seinigen fortwirkende Macht geworden ist, so wird das Wesen der christlichen Religion in Frage gestellt: 1. wenn die Bedürftigkeit oder die Fähigkeit der menschlichen Natur in Ansehung der Erlösung geleugnet wird, 2. wenn der Erlöser als zur Vollziehung der Erlösung unfähig gedacht wird, was sowohl da der Fall ist, wo er den übrigen Menschen absolut gleich gestellt, wie da wo er von allen absolut verschieden gehalten wird.[1])

Indessen wenn sich mit der Befolgung dieser Cautelen auch das Christenthum gegen solche Auffassungen, welche sein eigenthümliches Wesen bedrohen, schützen läßt, so ist damit die viel größere Schwierigkeit nicht beseitigt, wie sich der Dogmatiker des Christenthums zu den kirchlichen Ausgestaltungen verhalten soll, die alle den ächt christlichen Charakter für sich beanspruchen, also namentlich zu dem Gegensatze des Katholicismus und Protestantismus. Die Stellung zu diesem kirchlichen Gegensatze ist aber um so wichtiger, als wir ja das Christenthum darstellen wollen wie es als lebendiges gemeinschaftliches Bewußtsein unter uns fortexistirt als die vollkommene Befriedigung des allgemeinen religiösen Triebes und nicht etwa nur die historisch älteste Gestalt desselben. Soll der Dogmatiker hierbei der katholischen oder protestantischen Tradition folgen? Denn es bleibt doch wegen der Consequenzen ein principieller Gegensatz, wenn der Protestant das Verhältniß zu Christo seinem Verhältnisse zur kirchlichen Gemeinschaft absolut überordnet, während der Katholik umgekehrt sich dermaßen von der Kirche abhängig weiß, daß sein Verhältniß zu Christo und also auch zur christlichen Religion nur ein Moment in jenem kirchlichen Abhängigkeitsverhältnisse bezeichnet.

Nun kann man das Wesen des Protestantismus sowenig aus dem Wesen des Christenthums deduciren, wie man das letztere aus dem allgemeinen Wesen der Religion ableiten kann. Es handelt sich hier und dort um geschichtliche Kräfte, die man wohl in der

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 22, 2. Die ebionitische und manichäische Ketzerei leitet Schleiermacher vom Judenthume ab, die doketische und pelagianische schreibt er dem überwiegenden Einfluße des Hellenismus auf das Christenthum zu.

Linie der gesetzmäßigen Religionsentwickelung findet, aber nicht aus ihr als nothwendig deduciren kann. Sowenig also daran zu ändern ist, daß auf dem gemeinschaftlichen Boden der Erlösungsreligion zwei grundverschiedene kirchliche Organismen erwachsen sind, sowenig ist es zu vermeiden, daß die wissenschaftliche Darstellung des Christenthums hier und dort verschieden ausfällt.

Soviel aber darf vom Standpunkte des protestantischen Dogmatikers gesagt werden, daß er bei der principiellen Anerkennung der alleinigen Autorität Christi in seiner Kirche, mehr Garantieen bietet, das ursprüngliche und wesenhafte Christenthum darzustellen, wie der Katholik, der die religiöse Wahrheit auf die Kirche, beziehungsweise das Priesterthum als auf ihre letzte Quelle zurückführt. Indessen fordert gerade das protestantische Princip bei aller Anerkennung der bekenntnißmäßigen Auffassung des Christenthums in in der Reformationszeit, die Beweglichkeit und Freiheit der dogmatischen Arbeit, da die Erkenntniß des Christenthums niemals als eine abgeschlossene, sondern immer nur als eine werdende angesehen werden kann, zumal die wissenschaftlichen Hilfsmittel und Erkenntnißmethoden hier so gut, wie in anderen Wissenschaften wechseln. Also kann eine protestantische Glaubenslehre nicht in dem Sinne einer beständigen Wiederholung und Erklärung der officiellen Bekenntnisse, sondern nur als eine nach Maßgabe des protestantischen Grundprincips und des jeweiligen Standes der allgemeinen Wissenschaft entworfene Darstellung des evangelisch-christlichen Glaubens unternommen werden.[1])

Diese nähere Bestimmung der Aufgabe der protestantischen Dogmatik entspricht nun eigentlich dem großartigen Gange nicht, welchen Schleiermacher zur Feststellung des Wesens des Christenthums eingeschlagen hat. Was zunächst seine Vorsichtsmaßregeln gegen die möglichen Ketzereien betrifft, deren sich eine Darstellung des Christenthums schuldig machen könnte, so verräth ja allerdings die Aufstellung der Häresientafel den genialen Blick und das systematische

---

[1]) Chr. Glaube § 23—25. — Eine das Wesen des Christenthums selbst berührende Differenz unter den protestantischen Kirchen und Richtungen erkennt Schleiermacher nicht an.

Talent, welchen man überall bei Schleiermacher begegnet. Aber was sollen überhaupt derlei Vorsichtsmaßregeln zur Einleitung in die dogmatische Arbeit, deren Aufgabe und Methode an sich feststehen und deren wissenschaftlichem Ernste nicht von vornherein die Grenzpfähle seiner Bethätigung festgesteckt werden dürfen? Allerdings gewinnt ja Schleiermacher diese vier häretische Grundtypen von seinem Begriffe des Christenthums aus, aber es erinnert doch gar zu lebhaft an den index librorum prohibitorum, wenn vor Eintreten in die dogmatische Arbeit gesagt wird, wie man's nicht machen soll, oder welche Resultate derselben verboten seien. Und überdies was ist mit diesen allgemein gehaltenen Cautelen gewonnen? Zumal wenn der Begriff der Erlösung anders gefaßt wird als Schleiermacher es thut? Versteht man aber die Erlösung mit ihm als Herstellung der richtigen Beziehungen der verschiedenen Funktionen des Selbstbewußtsein durch Unterordnung der sinnlichen unter die geistige, so lautet es nachträglich fast komisch, wenn man belehrt wird, daß der Mensch der Erlösung bedürftig und fähig sei und daß der Erlöser im vollen mittheilbaren Besitze der Kräfte zur Herstellung der Harmonie zwischen Geist und Fleisch gewesen sein müsse. Wie brauchbar also auch in einer Bestimmung der Grenzen kirchlicher Lehrfreiheit obige Tafel sich erweisen mag, in der wissenschaftlichen Untersuchung und zumal am Eingang derselben hat sie keine berechtigte Stelle.

Was Schleiermacher noch weiter über die Verschiedenheit der katholischen und protestantischen Dogmatik sagt, ist ja zweifelsohne richtig, hätte aber wie ich schon in der theologischen Wissenschaftslehre ausgesprochen habe, zu Gunsten der protestantischen Dogmatik mit seinen religionsphilosophischen Hilfsmitteln noch weiter begründet werden können. Denn die unbedingte Autorität Christi versteht sich wie Schleiermacher früher ausführte, in einer rein geistigen Religion so sehr von selbst, daß sie nur bei einer völligen Umdeutung des Christenthums in eine klerikale Satzungs- und Ceremonialreligion in Frage kommen kann. Indem der Protestant diesen rein geistigen Charakter der Erlösungsreligion anerkennt, erkennt er zugleich die maßgebende Bedeutung der Persönlichkeit an, welche die geistige Bewegung des Christenthums verursacht und durch ihre

geistige Kraft speist und beherrscht. Und die Minderschätzung Christi im Katholicismus ist nur die nothwendige Folge der Preisgabe des Wesens des Christenthums, das hier wieder auf die Stufe einer Satzungs- und Ceremonialreligion zurückgeführt ist. Wozu also die Untersuchung über das Wesen der Religion und wozu die Erklärung, daß das Christenthum das gesetzmäßige religiöse Bedürfniß vollkommen befriedige, wenn ihre Resultate nicht berechtigen, den Katholicismus nach Art und Stufe richtig zu kennzeichnen und die Frage wenigstens anzuregen, ob er überhaupt noch unter den Gattungsbegriff der Religion falle? Endlich konnte Schleiermacher seinen Begriff vom Christenthum als der Lebensgemeinschaft mit Christo zum Zwecke der religiösen Versöhnung und der sittlichen Vollendung der Menschen, gegen die Zumuthung sich in der dogmatischen Arbeit an die reformatorischen Bekenntnisse zu binden, ins Feld führen. Denn ohne allen Zweifel steht diese Erklärung des Christenthums — immer von ihrem metaphysischen Hintergrunde abgesehen — über derjenigen Stufe der Heilserkenntniß, welche die Bekenntnißschriften vertreten; und daß sich diese Erklärung im kirchlich-religiösen Leben fruchtbringender erwiesen hat als die ceremonial- und lehrgesetzlich gebundene des officiellen protestantischen Kirchenthums, wird auch der Gegner Schleiermachers kaum in Abrede stellen können.

54. Der Umfang und die Gliederung der protestantischen Dogmatik.

Für die Dogmatik, welche also das christlich fromme Selbstbewußtsein oder den christlichen Glauben, wie er in der evangelischen Kirche erfahrungsmäßig vorliegt, zu beschreiben hat, ergibt sich nach allem Vorangehenden eine Haupttheilung, mit welcher zugleich der ganze Umfang ihres Gebietes abgesteckt wird. Sie hat das fromme Selbstbewußtsein darzustellen, wie es von dem im Begriffe der Erlösung ausgedrückten Gegensatze immer vorausgesetzt wird; dann aber das specifisch christlich-fromme Selbstbewußtsein wie es durch den Gegensatz der Gebundenheit und der Erlösung beherrscht ist.

Von Erlösung könnte nämlich gar nicht geredet werden, wenn nicht überall das zu erlösende Gottesbewußtsein, freilich sowie es vom Weltbewußtsein verdunkelt und niedergehalten wird, vorausgesetzt werden dürfte. Dasselbe Gottesbewußtsein, welches durch die

Erlösung erst seine naturgemäße Stellung in der menschlichen Person erhält, ist vor und unabhängig von der Erlösung vorhanden. Und dieses allgemein menschliche Gottesbewußtsein (das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl), welches die Grundlage jeder positiven Religion bildet, muß also auch in der christlichen Glaubenslehre behandelt werden, da es sich ja bei dieser lediglich um den Nachweis handelt, wie jenes erst durch die Einwirkung Christi befreit, entbunden und in seiner Ueberlegenheit über das sinnliche Weltbewußtsein dargestellt wird. So gewiß also das Christenthum nichts anderes ist wie das Mittel zur Herstellung der vollkommenen Religion, so gewiß hat die Glaubenslehre keinen anderen Gegenstand als das allgemeine fromme Selbstbewußtsein oder die allgemeine Religion, sowie sie durch das Christenthum zur vollkommenen Darstellung gebracht wird.[1]) Das allgemeine religiöse Bewußtsein, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kommt nun aber selbstredend „auch im Gebiete der Erlösung" nur so zur Erscheinung, daß es sich mit einer Bestimmtheit des sinnlichen Weltbewußtseins einigt. Die Glaubenslehre hat also zunächst — sagen wir die natürliche oder allgemeine Religion in ihren verschiedenen möglichen Beziehungen zu Mensch, Welt und Gott darzustellen.

Nämlich das Gottesbewußtsein wird überhaupt nur entbunden, sofern ein bestimmter sinnlicher Reiz zugleich das Weltbewußtsein hervorruft. Denn, wie früher nachgewiesen, die „einzelnen" Affektionen der Welt entbinden das Gottesbewußtsein nicht nothwendig, sondern nur wo sie zugleich das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern, vermitteln sie die Erfahrung der absoluten Determination der ganzen Welt durch die göttliche Causalität dem einzelnen Menschen. Entwickelt sich aber wirklich auf diese Weise das religiöse Bewußtsein, so liegt auf der Hand, daß es auch die erfahrenen Eindrücke oder Affektionen reflectirt und demgemäß religiöse Aussagen über die Welt als Vermittlerin des Gottesbewußtseins und über Gott als letzte Ursache des religiösen Bewußtseins veranlaßt. Alle diese Aussagen aber über den Menschen in seiner Stellung zu Welt und Gott und über diese in ihrer

---

[1]) Chr. Glaube § 29.

Stellung zum Menschen haben nur insoweit dogmatischen Charakter als sie sich zu getreuen Dollmetschern des religiösen Processes selbst herlassen. Ja eigentlich hat die Dogmatik nur den religiösen Proceß, wie er im Menschen sich abspielt, zu beschreiben. Richtet sie sich zugleich auf die Vermittlung und die Ursache desselben (Welt und Gott), so muß sie sich dessen bewußt bleiben, daß alle diese Aussagen ihr Recht und ihren Grund lediglich in der subjectiven frommen Erfahrung haben. Denn der objective Verstand kann über Welt und Gott nur Negatives aussagen, wofür sich denn freilich die subjective Phantasie (das eigentlich religiöse Erkenntnißorgan) dadurch entschädigt, daß sie das Unzeitliche zeitlich, das Unräumliche räumlich darstellt. Den hiemit verbundenen Gefahren wird also die Dogmatik nur dann entgehen, wenn sie sich nach dem oben festgestellten kritischen Princip richtet.[1])

Soll nun aber das ganze Christenthum und das ganze kirchliche Interesse an ihm zur Darstellung gelangen, so muß man „was sich in einer bestimmten Region des Christenthums nach einem und demselben Typus als Aussage über die frommen Erregungen gestaltet hat, zusammentragen," und das aus den volksthümlichen, dichterischen und rednerischen Aussagen Gesammelte „auf die bequemste und übersichtlichste Weise ordnen." Es ist einerlei, in welcher Region des Christenthums man beginnt, da jede auf alle anderen führen wird. Indessen empfiehlt es sich für die systematische Darstellung „von der allgemeinen Auffassung des christlichen Bewußtseins aus einen Grundriß zu entwerfen, auf wie vielerlei Arten es sich nach der Natur der menschlichen Seele und des menschlichen Lebens äußern kann." Dieser Grundriß gibt die Form, welche man dann „mit dem vorhandenen Lehrmaterial" ausfüllen kann.[2])

Der Grundriß, nach dem Schleiermacher seine Dogmatik ausgearbeitet hat, ist in sich klar und verständlich. Ihm zufolge hat dieselbe in drei Haupttheilen das fromme Selbstbewußtsein darzustellen 1. wie es an sich ist, 2. wie es durch das sinnliche Weltbewußtsein gebunden ist, 3. wie es durch Christus erlöst wird; oder

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. § 30 u. 31. — 1. A. S. 168.
[2]) A. a. O. 5. A. § 20.

die Lehre von der Religion (beziehungsweise religiösen Naturanlage), von der Sünde und von der Gnade.

Jeder Theil hat also mit der Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins seine Hauptaufgabe zu lösen und sich die Erfahrungsgrundlage für die weitergehenden dogmatischen Lehren über Welt und Gott zu sichern.

Außerdem aber wird jeder Theil mit der Frage nach den objectiven Bedingungen und der Entstehung des frommen Selbstbewußtseins noch weiter zu bestimmten Aussagen über Welt und Gott, die ja im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, das die erstere vermittelt der zweite verursacht, sich nothwendig abspiegeln, fortschreiten.

Also zum ersten Theile: wenn sich das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein überhaupt nur erklärt aus der durch das Weltganze vermittelten Einwirkung Gottes, so wird man auch von hier aus fragen, wie die Welt und Gott in ihm sich abspiegeln. Auf diese Weise kommt man zu einer religiösen Lehre über Welt und Gott und Mensch, beziehungsweise über deren im religiösen Bewußtsein ausgedrücktes allgemeines Verhältniß. Der erste Theil gibt somit eine ausgeführte allgemeine Religionslehre.

Hingegen der zweite Theil das fromme Selbstbewußtsein als gehemmt und gebunden im sinnlichen Weltbewußtsein zu Grunde legt. Aber wohl gemerkt als gebunden, nicht als aufgehoben oder ausgelöscht. Dieser anormale Zustand erscheint dem Menschen als Sünde, weil das Gleichgewicht seines Lebens mit der Herrschaft des Gottesbewußtseins verloren geht, während das letztere seinen absoluten Anspruch aufrecht erhält. Hieran schließen sich wieder die Fragen an: wie erscheint dem gehemmten, dem sündhaften religiösen Bewußtsein die Welt und wie Gott? Die Welt wo sie das Gottesbewußtsein hemmt statt es zu entbinden als Weltübel, Gott, wo er die absolute Causalität in Anspruch nimmt, ohne sie dem sinnlichen Menschen gegenüber durchsetzen zu können als der Heilige und Gerechte.

Endlich stellt der dritte Theil das durch Christus befreite fromme Selbstbewußtsein dar: die Erlösung d. h. die von Christus ausgehende Herrschaft des Gottesbewußtseins über das Weltbewußtsein im Selbstbewußtsein des Menschen. Und auf die Fragen: wie

erscheinen dem erlösten frommen Bewußtsein Welt und Gott antworten die Lehren vom Reiche Gottes, beziehungsweise der Kirche und von der Liebe als dem Wesen Gottes.

Das Ganze aber stellt einen einheitlichen Entwicklungsproceß dar: die durch Christus vermittelte Vollendung des Wesens des Menschen durch die fortschreitende Unterordnung des Selbst- und Weltbewußtseins unter das Gottesbewußtsein, in welcher der Mensch die Harmonie mit sich und der Welt findet, nachdem er mit Gott und seiner göttlichen Bestimmung in Harmonie gebracht ist — und die aus diesem Lebensprocesse sich entwickelnde Welt-, Selbst- und Gottesanschauung.

Man sieht, daß Schleiermacher mit diesem genialen Entwurf der Glaubenslehre — mit dem sich nichts in der Neuzeit auf systematischem Gebiete vergleichen kann — seiner religionsphilosophischen Grundansicht ganz und gar treu geblieben ist. Zunächst in sachlicher Hinsicht. Denn das Christenthum wird hier überall im organischen Zusammenhange mit der Entwickelung des religiösen Geistes überhaupt betrachtet und als deren vollendeter Schlußstein bezeichnet. Und zwar insofern als in ihm durch eine von Christus aufgebotene und durch ihn weiter verbreitete persönliche Kraft das richtige Verhältniß zwischen Welt- und Gottesbewußtsein hergestellt wird im Selbstbewußtsein des Menschen, wodurch zugleich dessen Wesen zu seiner vollendeten Darstellung gelangt. Wie Schleiermacher in der Religion die geistige Kraft erkennt, deren dominirender Einfluß erst die Einheit des persönlichen Lebens in seinem Verflochtensein in die Welt verbürgt, so erkennt er im Christenthum oder ganz eigentlich in Christus diejenige persönliche Lebenskraft, durch welche in der Menschheit und für dieselbe jenes allgemeingiltige und nothwendige Verhältniß der Seelenkräfte hergestellt wird, vermöge dessen wir unsere Einheit und die Einheit mit der ganzen Welt in der absoluten Unterordnung unter die absolute Einheit, die höchste Ursache oder Gott finden. Wie über diese ganze auf dem Religionsbegriffe Schleiermachers basirende Construction zu urtheilen ist, wird sich erst später feststellen lassen. Darauf wird aber schon hier aufmerksam gemacht werden dürfen, daß die Einführung des historischen Christenthums keinen Bruch in

der religions-wissenschaftlichen Gesammtanschauung Schleiermachers bedeuten soll.

Das tritt deutlich genug in der Anlage der Glaubenslehre hervor. Denn der erste Theil schildert das fromme Selbstbewußtsein an sich, das Wesen der Religion, die Religion, wenn ich so sagen darf, wie sie sein soll. Der zweite wie das sinnliche Weltbewußtsein, welches immer nur Medium des Gottesbewußtseins sein soll, gewissermaßen an dessen Stelle tritt: die Gottlosigkeit oder die Sünde, welche bei der getheilten Welt stehen bleibt, obwohl der innere Einheitstrieb dieses Stehenbleibens in der in sich widerspruchsvollen, gegensätzlichen Welt als Sünde beurtheilt. Der dritte wie das Gottesbewußtsein, von einem Punkte ausgehend, durchbricht und sich das sinnliche Weltbewußtsein unbedingt unterordnet. Dem Christenthum oder der Erlösung gebührt in diesem Processe nicht nur die Bedeutung, daß es den Menschen zum Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit (nämlich seiner Abhängigkeit von Gott statt der Welt) führt, sondern weiter noch die höhere, daß es ihm die geistige Kraft gibt, alle Momente des sinnlichen Weltlebens unter die absolute Abhängigkeit von Gott zu stellen und somit das eigene Leben zu reinigen, zu einigen, zu versöhnen.

Der Einheitssinn ist das Wesen des Menschen, er ist von Hause aus da. Aber er wird verdunkelt und niedergehalten durch die verschiedenen sinnlichen Eindrücke, unter welchen sich das Leben entwickelt. Indessen wird er zugleich entwickelt durch die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Er bricht also wieder hervor, wo dem einzelnen Menschen das Weltganze aufgegangen ist, wo er sich als Glied und Theil der getheilten Welt abhängig findet von einer höchsten überweltlichen absoluten Ursache. In dieses allgemeine Schema der Weltansicht Schleiermachers hat sich auch das Christenthum zu fügen. Das verkennen heißt sich von vornherein das Verständniß der Glaubenslehre verschließen. Hingegen aus der Einsicht in die Divergenz zwischen der kosmologisch-metaphysischen Religionsansicht Schleiermachers und dem specifisch menschlich-ethisch gerichteten Christenthum sich alle ihre Unebenheiten ohne Zwang erklären. Denn man wird die Differenz zwischen sitt-

lichem Ideal und sittlicher Wirklichkeit als Sünde und Schuld beurtheilen, nicht aber die Differenz zwischen endlichem Weltbewußtsein und absolutem Einheitstrieb. Man wird die Schuldvergebung und die Befreiung von der Herrschaft des Bösen als Erlösung beurtheilen, nicht aber die Herstellung der Weltharmonie durch das Postulat einer einheitlichen Causalität der Erscheinungswelt.

Andererseits erklärt sich gerade aus der Verkennung des ethischen Charakters des Christenthums die Möglichkeit dessen Offenbarungscharakter (allerdings nach Analogie des Verhältnisses der vielheitlichen Erscheinungswelt und ihres einheitlichen Wesens) um so stärker zu betonen.

Doch vorerst genug der Kritik, wo es sich nur um die Perspective auf das ganze Unternehmen handelt.

Was aber die in unserem Grundriß beobachtete Methode betrifft, insbesondere die Bildung der religiösen Gottes- und Weltanschauung, so ist dieselbe leicht gegen die Vorwürfe der Objectivisten zu vertheidigen. Allerdings bezeichnet Schleiermacher die gesammte religiöse Weltanschauung lediglich als Reflex der inneren subjectiven religiösen Erfahrung, ein Reflex, dessen Inhalt eben diese letztere, dessen Form hingegen immer die Phantasie liefern wird. Indessen ist damit nicht die Objectivität, sondern nur die Adäquatheit der dogmatischen Erkenntniß in Frage gestellt. Denn wenn es richtig ist, daß das religiöse Bewußtsein gar nichts anderes ist als Bewußtsein um eine aus der Welt unerklärbare Erfahrung: die absolute Abhängigkeit, so haben wir eben in dieser die Einwirkung Gottes zu erkennen, auf Grund deren wir unser Gottesbild mit genau derselben Sicherheit entwerfen mit welcher wir uns Weltobjecte doch gleichfalls nur auf Grund ihrer Einwirkung auf uns vorstellig machen. Niemand bestreitet mehr, daß wir die Dinge nur insoweit kennen als sie uns afficiren. Was nicht auf uns wirkt, ist nicht für uns da. Und nur soweit sie uns afficiren kennen wir die Dinge. So kennen wir auch Gott nur in seinen durch die Welt vermittelten Wirkungen auf uns (in seiner Offenbarung), und diese Wirkungen bieten eben den Stoff aus dem wir unser Gottesbild formen. Dieser Stoff ist ein objectiver, unabhängig von uns gegebener, und insofern leugnet Schleiermacher keineswegs, daß wir wirklich Gott in seinen Wirkungen auf

uns erkennen. Dagegen behält er Recht, wenn er erklärt, daß diese Erkenntniß allgemeingiltig nur ist, sofern gleiche religiöse Erfahrung zu Grund liegt und individuell und subjectiv begrenzt bleibt nach Maßgabe der Begrenzung der religiösen Erfahrung selbst. Und ebenso behält er recht, wenn er die ganze Form unserer religiösen Welt- und Gottesanschauung für inadäquat und symbolisch erklärt. Denn wenn wir schon das Wesen der Weltdinge nur hypothetisch erkennen, um wievielmehr das Wesen Gottes, das wir nur mit Hilfe von Begriffen bezeichnen können, welche unter dem Einfluß unsers sinnlichen Welterkennens gebildet sind. Man empfängt einen Eindruck, man erfährt einen momentanen oder dauernden Reiz, man reflektirt denselben als nicht im Umkreise des eigenen persönlichen Lebens entstanden auf ein „äußeres" Object, man bezeichnet dieses Object auf Grund des empfangenen Eindrucks — das ist der gesetzmäßige Weg aller und also auch der religiösen Erkenntniß, nur daß die letztere, wie gesagt, von der sinnlichen Weltkenntniß sich dadurch unterscheidet, daß sie ihre übersinnliche Erfahrung und ihr übersinnliches Object — ohne deren Realität irgend in Frage zu stellen — nur mit aus der sinnlichen Begriffssprache entlehnten Worten, d. h. daß sie sie nur symbolisch bezeichnen kann.

Beweisbar ist diese Gotteserkenntniß nie, wenigstens nicht im Sinne des mathematischen Beweises. Vielmehr sowie man eine physische Kraft nur erklären kann, indem man sie in Wirksamkeit setzt, so kann man auch die Kraft Gottes nur verdeutlichen indem man sie den Menschen zur Erfahrung bringt. Wie die gesammte religiöse Weltanschauung allererst Folge und Reflex des religiösen Erlebnisses ist, so kann man dogmatische Uebereinstimmung nur erzielen auf Grund der Verbreitung gleicher religiöser Erfahrungen.[1]) Womit ebensowenig wie in der Physik ausgeschlossen ist, daß gewisse religiöse Erlebnisse gesetzmäßig eintreten und demgemäß auch eine bestimmte allgemeine religiöse Lebensanschauung gesetzmäßig verursachen. Und so gewiß es sich in der Religion überall um die Be-

[1]) Eine sehr bedeutsame Wahrheit, deren Spitze sich ebensosehr gegen die (orthodoxe und rationalistische) Methode der Mittheilung von Lehrmeinungen, wie gegen die pietistische der Applikation von asketisch-erbaulichen Gewohnheiten und Uebungen richtet!

friedigung, Entwickelung und Erklärung derselben Größe handelt — des Menschenlebens in seiner Weltstellung — so gewiß wird auch — Verbildungen und Krankheitserscheinungen aller Art vorbehalten — eine Gleichheit der Lebensrichtung und Lebensanschauung hier nachzuweisen sein, die ihre Wahrheitsprobe eben dadurch zu bestehen hat, daß sie in gleicher Weise Gewissen und Verstand befriedigt und dem Willen einen solchen Lebenszweck einprägt, der die Menschheit einigt und zur höchsten Stufe persönlich-ethischer Entwickelung hinleitet.

Also wie gesagt, nicht die Methode und die Grundanschauung Schleiermachers über die Entstehung und Entwickelung der Religion erregen Bedenken, sondern lediglich die Zusammenfassung aller religiösen Erfahrung unter dem Begriffe der schlechthinigen Abhängigkeit, mitsammt den metaphysischen Voraussetzungen die auf dessen Bildung eingewirkt haben.

2. Die allgemeine natürliche Religion als Voraussetzung und Grundlage der christlichen.

55. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als religiöse Grundfunktion auch im Christenthume.

Schleiermacher kennt nur eine Weise wie „das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein eines sein können: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl." Er behauptet geradezu, daß wo das Sein Gottes „auf solche Weise" nicht angetroffen wird, überhaupt kein Gottesbewußtsein vorhanden sei. Wenn also das Christenthum Religion sein will, so muß es absolutes Abhängigkeitsbewußtsein sein. Denn die schlechthinige Abhängigkeit bezeichnet die einzige Art wie man zu Gott in Beziehung stehen kann. Eine Beziehung auf Christus also, die nicht zugleich Beziehung auf Gott wäre in Form des absoluten Abhängigkeitsgefühl, wäre jedenfalls gar kein religiöses Verhältniß. [1])

Andrerseits wird das Gottesbewußtsein nur dadurch zum wirk-

---

[1]) Das Verhältniß des Christen zu Christus hat überhaupt nur in dem Maße religiösen Werth, als „die Stetigkeit des Gottesbewußtseins dadurch hervorgebracht wird". Vgl. bes. § 62.

lichen frommen Moment, daß es mit anderen Bestimmtheiten unseres Selbstbewußtseins sich verbindet. Unsere Abhängigkeit von Christus wird also dadurch nicht beeinträchtigt, daß sie religiösen Werth nur hat, sofern sie das Mittel wird uns in absolute Abhängigkeit von Gott zu versetzen. Im Gegentheil ist es die Grundvoraussetzung der christlichen Kirche, daß „die Leichtigkeit das fromme Gefühl zu verwirklichen," wie sie in anderen Kirchen nicht beobachtet wird, gerade die Folge unserer (relativen) Abhängigkeit von Christus sei. Sowenig wie für den Muhammedaner die Beziehung auf Muhammed, oder für den Juden die Beziehung auf Mose, sowenig schließt die Beziehung des christlich frommen Selbstbewußtsein auf Christus dessen Beziehung auf Gott aus und umgekehrt. Im Gegentheil ist beides für den Christen so enge verbunden, daß er sein von den Hemmungen des sinnlichen Weltbewußtseins befreites Gottesbewußtsein nur hat als Fortwirkung der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers. Also schließt die ursächliche Beziehung der christlichen Frömmigkeit auf Christus die Grundvoraussetzung nicht aus, daß auch der Christ nur insoweit fromm ist als er alle thätigen und leidenden Momente seines Lebens unter die absolute Causalität Gottes stellt, und jene kann immer nur als Entbindungsmittel der Kräftigkeit des allgemeinen Gottesbewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein in Betracht kommen. In diesem Sinn soll nun auch das Neue Testament unser Verhältniß zu Christus mit demjenigen zu Gott verbinden, wofür sich Schleiermacher auf Joh. 14, 7 und 9 beruft.[1])

Daß diese grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Frömmigkeit zu Christus und Gott im Einklang mit Schleiermachers Erklärung der Bedeutung der Religionsstifter steht, braucht nur in Erinnerung gebracht zu werden. Ebenso daß die Erklärung des Christenthums als Mittel zum Zwecke der Herstellung des Wesens der Religion den religionsphilosophischen Tendenzen Schleiermachers völlig entspricht. Die eminente Wichtigkeit der Erklärungen des § 32 für das ganze theologische System leuchtet von vornherein ein. Wir werden sehen inwieweit Schleiermacher die

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. § 32.

Consequenzen seiner principiellen Auffassung des Christenthums, die leider hier allzuknapp aber darum nicht minder deutlich fixirt ist, wirklich gezogen hat.[1])

---

[1]) Der Gang der Untersuchung wird hier übrigens unterbrochen durch die Frage, ob wirklich die absolute Abhängigkeit sich nur als Wirkung Gottes erklären lasse und bejahenden Falls, ob dann nicht das Bewußtsein um dieselbe ein besserer Beweis für das Dasein Gottes sei wie die traditionellen theoretischen Beweise, diese von Kant so gründlich bei Seite geworfenen Erbstücke der Scholastik. (§ 32 und 33.) Schleiermacher führt hier in Kurzem aus was wir in der Religionsphilosophie ausführlicher gehört haben: die schlechthinige Abhängigkeit erklärt sich so gewiß nicht als Wirkung der Welt, als man allen Welteinflüssen gegenüber seine Freiheit behauptet und ihrer überhaupt nur inne wird, wenn man sich mit allen Weltdingen als ein Ganzes zusammenfaßt. Sie erklärt sich also in ihrer Absolutheit nur als Wirkung einer jenseits der Erscheinungswelt liegenden und dieselbe als Ganzes causirenden einheitlichen Macht, die wir eben Gott nennen. (Vgl. Bd. I. Cap. V.) Eben deshalb nun überführt sie in geradezu zwingender Weise den Menschen vom Dasein Gottes. Schleiermacher will die hiermit angeregte und von der alten Dogmatik so fleißig cultivirte Frage nicht umgehen, obwohl die Glaubenslehre nicht erst die Aufgabe haben kann, den Glauben an Gott, den sie voraussetzt, zu bewirken und gar zu bewirken auf dem Wege des objectiven theoretischen Beweises. Aber das Letztere lehnt er dennoch ab, weil das ganze Unternehmen eines objectiven Beweises auf der Verkennung des subjectiven Charakters alles religiösen Wissens und auf einer Verwechselung der Glaubenslehre mit der Wissenschaft beruhe. Der allgemeingiltige Beweis für das Dasein Gottes liegt vielmehr in der Allgemeinheit und gesetzmäßigen Nothwendigkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches mit „der Intelligenz in ihrer subjectiven Funktion“ gegeben ist. Aber eben weil das Gottesbewußtsein auf „dem gemeinsamen Wesen des Menschen“ beruht, so kann man nur von einem Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit seiner Entwickelung sprechen, nicht aber es selbst in Frage stellen. Wenn die zum Wesen des Menschen gehörige schlechthinige Abhängigkeit auf einer kindischen Entwickelungsstufe auf Dinge oder Kräfte oder Personen dieser Welt bezogen wird, die uns gar nicht in absolute Abhängigkeit versetzen können, wie es im Fetischismus und Potytheismus geschieht, so ist das ein Beweis für die mangelhafte Entwickelung des Selbstbewußtseins, nicht aber ein Beweis gegen seine Beanlagung zum reinen Gottesbewußtsein. Der s. g. Atheismus aber, der zumeist aus Antipathie gegen die

Bildet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch das eigentliche Wesen der christlichen Frömmigkeit, so versteht es sich weiter von selbst, daß ebensowohl wie die Beziehung auf Gott so auch die Beziehung auf die Welt durch ihr specifisches Bestimmtsein durch Christus nicht alterirt wird. Denn, wie wiederholt betont werden muß, fromm sein im wahren Sinne des Wortes, oder seiner absoluten Abhängigkeit inne werden, das ist schlechterdings nicht möglich, ohne daß man sich als Glied der ganzen Welt versteht und die ganze Welt unter die unbedingte Causalität Gottes stellt. Der früher gegebene ausführliche Nachweis, daß die Entwickelung des Weltbewußtseins Bedingung der Entwickelung des Gottesbewußtseins sei, daß man Gottes nur durch das Medium des Weltganzen inne werde, wird hier in voller Durchsichtigkeit wiederholt. Erweitern wir zunächst unser Selbstbewußtsein zum Gattungsbewußtsein, wie es durch die specifische Dignität des Geistes beherrscht wird, so bleibt uns noch die vernunftlose Natur gegenüberstehen. Indessen sind wir vermöge unserer Organisation Theile dieser Natur und fortwährend in Wechselwirkung mit ihr. Und unsere Organisation wieder steht im denkbar engsten Zusammenhange mit unserem Geiste. So ergibt sich also vermöge der Bedingtheit unseres Geistes durch unsere Organisation und dieser wieder durch die übrige Natur „ein allgemeiner Naturzusammenhang," den wir eben in der Weltidee zum Ausdruck

---

religiöse Anthropopathie, zuweilen auch aus unmoralischer Scheu „vor der Strenge des Gottesbewußtseins" hervorgeht, ist nur eine Krankheitserscheinung des Geistes — vorausgesetzt natürlich, daß die gesetzmäßige geistige Entwickelung des Menschen von Schleiermacher richtig erklärt worden ist. Immerhin ist diese ganze Erörterung höchst charakteristisch und beweist hinlänglich, daß Schleiermacher nicht nur seine Anschauung von der Religion als einer naturnothwendigen Funktion des Geistes, sondern auch alle psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen derselben in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhält. Daß das Dasein Gottes sowenig wie das Dasein der Welt bewiesen werden kann und bewiesen zu werden braucht, gibt heute Jedermann zu, daß es auf Grund gewisser allgemeiner Erfahrungen erweisbar sei und demgemäß der Glaube an Gott wirklich als eine nothwendige und gesetzmäßige Funktion des Geistes sich darstelle, hat Schleiermacher jedenfalls nur für die Anerkenner der „schlechthinigen Abhängigkeit" bewiesen.

bringen. Dieser allgemeine Naturzusammenhang ist es nun der uns aufgegangen sein muß, wenn wir die Gottheit in ihrer absoluten, alles bedingenden Causalität erfahren, wenn wir die schlechthinige Abhängigkeit erleben wollen. Also auch in jeder christlichen frommen Erregung werden wir unserer schlechthinigen Abhängigkeit nur in dem Maße inne, als wir uns als „Welttheile" denken, oder was dasselbe bedeutet, als wir uns in den allgemeinen Naturzusammenhang stellen. [1])

Während also Schleiermacher mit Entschiedenheit daran festhält, daß man Gottes nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werde, muß er die Meinung ablehnen, daß gerade das Zurücktreten des allgemeinen Naturzusammenhangs der Entbindung des Gottesbewußtseins förderlich sei. Die Vorstellungen von einem todten Mechanismus der Weltordnung nicht nur, sondern auch die von einer rein zufälligen und willkürlichen Weltordnung müssen verdunkelnd auf das Gottesbewußtsein wirken. Wenn wirklich „das Wunderbare" vorzugsweise das Gottesbewußtsein aufregte, so könnte das nur um deswillen geschehen, weil „Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kommen." Schleiermacher weist darauf hin, daß die römische Wunderkirche der Entwickelung des Gottesbewußtseins am förderlichsten sein müßte, wenn der Finger Gottes immer nur im Wunder erkennbar sein solle. Er erinnert daran, wie auch die zufälligen Naturerscheinungen, z. B. die atmosphärischen Veränderungen viel weniger religiös wirken, wie z. B. die gesetzmäßige Lebenserneuerung in der gesammten Natur. Das Alles in correkter Abfolge seines Kanons, daß erst die Anschauung des Weltganzen das Gottesbewußtsein vollkommen entbinde. Es mag nun eine christliche fromme Erregung aussagen was sie will, sie mag in Handlung ausgehen oder Reflexion, immer wird das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in ihr angetroffen werden in seiner durch alle religiösen Entwickelungsphasen hindurchgehenden Einheit und Unveränderlichkeit. Nur das wird die Gemeinschaft mit Christus hinzubringen, daß es sich unter seinem Einfluß leichter entwickelt, während das Aufgehen im Wechsel der sinnlichen Triebe

---

[1]) Vgl. hiezu Bd. I. Cap. V. § 34—36.

und Empfindungen sowenig das Gottesbewußtsein hervortreten läßt als es den Gesichtskreis des Menschen zur Anschauung des Weltganzen erweitert.[1])

Damit haben wir die Grundlage für den ersten Theil der Dogmatik gewonnen. Es ist dieselbe Grundlage, auf welche die Religionsphilosophie den gesammten religiösen Lebensproceß aufbaut. Das Bewußtsein unserer Endlichkeit oder unserer absoluten Abhängigkeit ist zugleich Bewußtsein um eine unendliche absolute Causalität oder um Gott. Dieses Bewußtsein ist allgemein und nothwendig, denn es ist Bewußtsein um eine naturnothwendige Thatsache. Wir stehen eben im allgemeinen Naturzusammenhang, sind Theile der endlichen Welt, wir müssen uns dessen auch bewußt werden, und so oft wir uns allem endlichen Sein gleich setzen (das Weltbewußtsein vollziehen) werden wir der absoluten Abhängigkeit der ganzen sinnlichen Erscheinungswelt von einer sie in gleicher Weise zum Dasein determinirenden und also einheitlichen, absoluten Causalität inne. Dieses absolute Abhängigkeitsgefühl ist latent überall vorhanden, wenn es auch durch das Haften an den einzelnen sinnlichen Affektionen verdrängt und durch die Beziehung auf einzelne Dinge und Kräfte der Welt verdunkelt wird. So gewiß ist es überall vorhanden als es ja „zum Charakter alles endlichen gehört," absolut abhängig oder endlich zu sein. Der Mensch der nur indem er sich dem allgemeinen Naturzusammenhang einordnet seiner absoluten Abhängigkeit inne wird, theilt mit der ganzen Welt die absolute Abhängigkeit, aber vor der Naturwelt hat er das Bewußtsein von ihr voraus. Christus aber — um endlich die Beziehung dieser allgemeinen zur christlichen Religion hervorzuheben — hat eben zunächst deshalb seine eminente Bedeutung für uns, weil er jenes Bewußtsein in seiner Reinheit und Stärke in uns hervorruft, selbstredend ohne uns dem allgemeinen Naturzusammenhang, indem man allein Gottes inne wird, zu entreißen.

---

[1]) Die absolute Gleichheit des Gottesbewußtseins wird auch hier daraus erklärt, daß der Mensch seine schlechthinige Abhängigkeit „ganz als dieselbige setzt mit der jedes endlichen Seins." Eine specifische menschliche, in unserer sittlichen Zweckbestimmtheit begründete Abhängigkeit von Gott kennt also Schleiermacher auch hier nicht. Chr. Glaube 5. A. § 34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Auf dieser Erfahrungsgrundlage des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls beschreibt nun die Dogmatik: 1. das in jenem Selbstbewußtsein gesetzte Verhältniß zwischen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes, 2. die Eigenschaften Gottes in seiner Beziehung zur Welt sowie sie in jenem Selbstbewußtsein gesetzt sind, 3. die Beschaffenheit der Welt, sowie sie in jenem Bewußtsein in Beziehung zu Gott gesetzt ist.

Eigentlich sollte freilich das Interesse an der Aufklärung des Inhaltes des frommen Selbstbewußtseins mit der ersten Serie dogmatischer Reflexionen befriedigt sein. Und das umsomehr als wir ja im religiösen Bewußtsein von Gott nichts wissen außer in Beziehung zur Welt und von der Welt nichts außer in Beziehung zu Gott. Indem also die Dogmatik hier der hymnologischen und homiletischen Kirchensprache folgt, hat sie die besondere Aufgabe, zu verhüten, daß man aus dem Gebiete des subjectiven Wissens auf das des objectiven sich verirrt, Gott und Welt als Objecte empirischen oder speculativen Wissens behandelt, statt lediglich das von ihnen auszusagen, was das religiöse Bewußtsein direkt in sich schließt. Denn, wie gesagt, wir wissen von dem Weltganzen nichts, als daß es endlich und von Gott nichts, als daß er unendlich ist, und beides nur, sofern uns im Weltganzen die absolute Causalität und sofern uns die absolute Causalität nur im Weltganzen aufgeht, sowie es eben im Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit der Fall ist.[1])

Wir werden am Schlusse der allgemeinen Religionslehre, welche Schleiermacher demnächst entwirft, über das ganze Unternehmen zu urtheilen haben. Von sachlichem Interesse aber ist es bereits hier, zu constatiren, daß er wirklich Christus als den eigentlichen Träger und Hersteller des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins, „als des sich gleichbleibenden Wesens der Religion", bezeichnet.

56. Das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie es im frommen Selbstbewußtsein des Christen ausgedrückt ist.

1. Erkennt man an, daß wir über Gott und Welt nichts wissen, außer sofern sie auf uns wirken und daß die Wirkung beider

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 35.

auf das Selbstbewußtsein im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zusammentrifft, so kann es sich auch bei dem Entwurfe einer allgemeinen Welt- und Gottesanschauung nur um die Entfaltung des Inhaltes des frommen Selbstbewußtseins handeln. Denn dieses entsteht ja in der Weise, daß uns die Gottheit aufgeht, sobald wir das Weltganze auf uns wirken und unser Selbstbewußtsein zum Bewußtsein alles Endlichen erweitern lassen. Wir können uns nicht als Glieder der ganzen Welt denken, ohne uns mit der ganzen Welt schlechthin abhängig von Gott zu denken. Und wir müssen uns als Welttheile denken, weil wir es sind, und wir müssen uns als Welttheile absolut abhängig denken, weil wir unser endliches Sein nicht wieder aus endlichem Sein erklären können, sondern mit diesem aus dem unendlichen Sein oder Gott — unserem Causalitätsbedürfnisse folgend — ableiten müssen.

Daraus folgt zweierlei: 1. daß wir im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alles endliche Sein oder die Welt repräsentiren, 2. daß wir in ihm das Verhältniß der ganzen Welt zu Gott — der absoluten Causalität — repräsentiren. Hierauf gründet sich das Recht des Dogmatikers eine Lehre über das Verhältniß von Gott und Welt aufzustellen.

Der richtige dogmatische Ausdruck für das Verhältniß von Gott und Welt ist demzufolge dieser: die Gesammtheit des endlichen Seins (der Welt) besteht nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen (Gott). Denn es versteht sich von selbst, daß wir dieses Verhältniß nur von der Weltseite aus bestimmen können, denn als Theile der Welt und durch die Welt kommen wir allererst auf Gott. Und ebenso versteht es sich von selbst, daß wir über die Welt und ihr Verhältniß zu Gott nichts aussagen können, außer sofern wir wirklich die Welt repräsentiren.

Da wir nun jedenfalls die Welt nur in ihrem Fortbestehen repräsentiren, so können wir es nur als eine Ueberschreitung des dogmatischen Gebietes bezeichnen, wenn die kirchliche Lehre ausdrücklich nicht nur den Bestand, sondern auch den Anfang der Welt in's Auge faßt, um von da aus natürlich ein doppeltes Verhältniß zwischen Welt und Gott zu constatiren, wie es in den Lehren von der Schöpfung und Erhaltung geschehen ist. Der damit verbundenen

Gefahr, aus dem religiösen in das physikalische Gebiet hinüberzugreifen, begegnet man am besten, indem man beide Gesichtspunkte an einander und an ihrer einzigen Erfahrungsgrundlage, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, mißt. Denn umgehen lassen sie sich nicht mehr, seitdem die volksthümliche religiöse Sprache sich ihrer bemächtigt hat.[1])

Die Ueberflüssigkeit der doppelten Bezeichnung der einzigen Thatsache der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen ist übrigens leicht zu erweisen. Wendet man nämlich den Begriff Schöpfung auf die einzelnen Dinge an, so kommt uns von deren Entstehen jedenfalls nichts zum Bewußtsein als die Erhaltung der Gattungen, wie sie durch das Wiederentstehen der Exemplare bedingt ist. Oder man sieht auch die Weltkörper als successive entstandene Einzeldinge an, dann ist ihr allmähliges Entstehen wieder nur als wirksames Fortbestehen der im Universum niedergelegten Kräfte vorstellig zu machen. „Und so finden wir nichts, dessen Entstehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, soweit nur immer unser Bewußtsein reicht, so daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht."

Andererseits kommt uns die Erhaltung doch auch nur als regelmäßiger Wechsel von Veränderungen und Bewegungen, in welchen eben das Dasein der Dinge verläuft, zum Bewußtsein. Mit jeder Reihe von Thätigkeiten und Wirkungen wird aber etwas Neues gesetzt, und dieses neue Entstehen kann um so mehr als Schöpfung angesehen werden, als ein solcher Anfang als bedeutender Entwickelungsknoten erscheint. Also kann man auch Alles, was unter den Begriff der Erhaltung fällt, unter dem der Schöpfung betrachten.

Bezieht man nun beide Begriffe auf das Weltganze, so entsprechen sie allerdings dem schlechthinigen Anhängigkeitsbewußt-

---

[1]) Christl. Glaube § 36 u. 37. — Es ist richtig, daß die alten Bekenntnißschriften in Beziehung auf die dogmatische Lehre von Gott und Welt die wissenschaftliche Arbeit frei lassen. Aber das Lob, welches Schleiermacher ihnen spendet, weil sie die Beziehung Gottes zur Welt vorherrschend durch Verhältnißbegriffe bestimmen, ist von seinem Standpunkte aus verschwendet, da das gewiß nicht dem ihnen unbekannten schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und seinen Voraussetzungen und Consequenzen zu lieb geschehen ist.

sein, wenn man die mit ihnen bezeichnete Thätigkeit nur nicht als eine doppelte und alternirende denkt. Denn dadurch würde die Absolutheit der göttlichen Causalität nicht minder wie die Gleichmäßigkeit der Weltabhängigkeit in Frage gestellt. Verboten ist demnach durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl: 1. daß man die schöpferische Thätigkeit Gottes als angefangen und aufgehört habend denkt, 2. daß man die Erhaltung der Welt als eine ungleichmäßige, durch schöpferische Acte unterbrochene denkt. Denn das Bewußtsein der schlechthinigen Abängigkeit sagt uns nur dies Eine: daß die ganze Welt in gleicher Weise, nämlich absolut abhängig ist von Gott, der die ganze Welt in gleicher Weise, nämlich absolut causirt.

Freilich ist der Begriff der Erhaltung geeigneter wie der mißverständliche Schöpfungsbegriff, den vollen Gehalt des frommen Selbstbewußtseins zu entwickeln; und die Rücksicht auf die volksthümliche religiöse Ausdrucksweise wird erschöpft sein, wenn man den Schöpfungsbegriff benützt, um alle verkehrten, aus der Physik und Naturphilosophie eingeschmuggelten Ansichten von dem Erhaltungsbegriffe, unter dem die positive Entwickelung zu geben ist, fern zu halten.[1])

2. Die Lehre von der Schöpfung hat also die lediglich negative Aufgabe darzuthun, daß dem frommen Selbstbewußtsein jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt widerspricht, welche entweder die Allgemeinheit oder die Absolutheit der Determination des Endlichen durch das Unendliche in Frage stellt. Denn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins nicht repräsentiren, wenn etwas von Gott unabhängig wäre oder gewesen wäre. Wäre aber etwas unabhängig von Gott entstanden, so könnte das fromme Gefühl, weil das zugleich in uns sein müßte, auch für uns nicht wahr sein. Daher das doppelte Postulat:

a. bei Zurückführung der Entstehung der Welt auf die göttliche Thätigkeit darf diese nicht nach Art der menschlichen vorgestellt werden,

b. das Entstehen der Welt als der allen Wechsel bedingenden

---

[1]) A. a. O. § 38.

Zeiterfüllung darf nicht so vorgestellt werden, daß die göttliche Thätigkeit selbst eine zeitliche würde. Denn, wie gesagt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, welches uns allein zu der Aussage: die Welt ist geschaffen, autorisirt, repräsentirt die Welt lediglich in der Identität des Entstehens und Bestehens, gibt uns also kein Recht, weder über Anfang noch Ende der Welt (und damit über Anfang und Ende der göttlichen Causalität) etwas auszusagen.

Die Vorstellung einer Schöpfung aus nichts hat also nur den Werth, die andere von einer bloßen Gestaltung des Weltstoffes durch Gott abzulehnen. Soll aber mit derselben erste Entstehung und Naturlauf getrennt oder gesagt werden, daß die Form oder der Plan der Welt früher in Gott vorhanden waren wie der Stoff und die Ausführung, so wird die Welt nicht in gleicher Weise von Gott abhängig gedacht und die göttliche Causalität verendlicht. [1])

Hält man sich genau in der Linie, welche das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein vorzeichnet, so wird man auch leicht über die Entscheidung der folgenden Streitfragen hinauskommen. Die Frage, ob die Schöpfung selbst eine Zeit eingenommen, ist dann selbstredend ebenso zu verneinen wie die, ob man eine erste und zweite, eine unmittelbare und eine mittelbare Schöpfung zu unterscheiden habe. Von den physikalischen und logischen Schwierigkeiten solcher Vorstellungen ganz abgesehen, kann die Dogmatik darüber nichts wissen, weil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nichts darüber sagt.

Was dagegen die andere Frage nach einer ewigen oder zeitlichen Schöpfung betrifft, so verbietet dasselbe jedenfalls, einen Anfang göttlicher Thätigkeit zu constatiren, weil dieselbe damit in das Gebiet des Wechsels gezogen würde. Dem frommen Selbstbewußtsein, welches Gott nur in der Welt und die Welt nur in Gott hat, entspricht einzig die Vorstellung, daß Gott „nicht ohne von ihm abhängiges“ ist.

Ebenso muß die Vorstellung abgelehnt werden, daß die Welt

---

[1]) Im N. T. findet Schleiermacher auch nur eine negative Behandlung der Frage (Röm. 1, 19 f., Hebr. 11, 3, Act. 17, 24), die Erzählung der Genesis aber hat für ihn keinen historischen Werth.

ihre Entstehung einem willkürlichen Entschlusse Gottes, der also ebensogut hätte unterbleiben können, verdanke. Eine solche Freiheit schließt die schlechthinige Abhängigkeit aus. Die Absolutheit der göttlichen Freiheit ist aber lediglich nach der Absolutheit der Weltabhängigkeit zu ermessen, d. h. die göttliche Causalität ist nicht ohne ihre Wirkung, die Welt vorstellig zu machen.[1])

3. Unter dem Begriffe der Erhaltung ergänzt nun Schleiermacher seine bereits in der Einleitung ausgesprochene Ansicht über das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie es im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt ist. Wer diese seine Ausführungen mit seiner im ersten Bande entwickelten metaphysisch-psychologischen Grundansicht vergleicht, wird keinen Zweifel haben, daß Schleiermacher der letzteren auch als christlicher Dogmatiker treu geblieben ist. Ja diese Ausführungen sind der Hauptsache nach bloße Wiederholungen seiner philosophischen Weltansicht, und ohne Zurathezieheu der letzteren unvollständig und daher unverständlich.

„Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 40 u. 41. Vgl. hierzu Bd. I. Cap. II. — Daß Schleiermacher die Lehre von den Engeln und vom Teufel aus der Dogmatik verweist, ist gewiß nur zu billigen. Denn in einer Darstellung des christlich-religiösen Verhältnisses haben beide keine Stelle. Bemerkenswerth ist aber Schleiermachers Erklärung, es sei nicht einzusehen, wie die Vorstellung von Engeln mehr Trost gewähre wie die, daß Gott uns durch den Naturzusammenhang schütze. Seine Meinung, daß die Frage nach dem Teufel lediglich kosmologische Bedeutung habe und für die Erklärung des christlichen Heilslebens gänzlich irrelevant sei, ist von dem schlagenden Argument unterstützt, daß die Erlösung vom Bösen nicht abhängig sei von einem bestimmten Erklärungsversuche der Entstehung des Bösen, wie ihn die Teufelslehre besten Falls repräsentirt. Die Anschauung der biblischen Schriftsteller ist aber umsoweniger maßgebend, als sie nicht in Form einer bestimmten, in die Heilsordnung selbst eingreifenden Lehre auftritt, sondern sich in volksthümlich-poetischen Aphorismen ergeht, wie wir sie ja auch für den dichterischen, rednerischen und liturgischen Gebrauch zugestehen. A. a. O. § 42—45.

eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist." Freilich sowie nicht jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang (das Weltganze) vergegenwärtigt, so erregt auch nicht jede Affektion des sinnlichen Selbstbewußtseins das fromme Selbstbewußtsein. Indessen sowie wir in den klarsten Momenten des objektiven Bewußtseins den Naturzusammenhang als etwas ganz allgemeines setzen, so erkennen wir auch die schlechthinige Abhängigkeit in den lebendigen Momenten des subjektiven Bewußtseins als für die ganze Welt giltig.

Wer zugebe, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch die Einwirkungen des sinnlichen Selbstbewußtseins erregt werden könne, meint Schleiermacher, müsse auch die Identität von Natur- und Gottesbewußtsein anerkennen. „Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identifikation kann uns aber nur in dem Maße gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden und vermittelst dieser Verknüpfung als eines setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns als dieser schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhangs vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen."

Also jede sinnliche Affektion kann das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hervorrufen, sie wird das aber um so gewisser und reiner, als sie das Weltbewußtsein in uns wach ruft; und umgekehrt, jede fromme Empfindung kann sich mit jeder sinnlichen Erregung verbinden, sie wird dies aber um so ungetrübter und vollständiger, als wir in jener zugleich die Affektion des Weltganzen, des Naturzusammenhangs finden.

Kein objektives Bewußtsein ohne subjektives und kein objektives Weltbewußtsein ohne subjektives Gottbewußtsein. So gewiß in jedem Theil der Welt die ganze Welt auf uns wirkt, so gewiß haben

wir in jedem objektiven Bewußtsein die Weltidee, und so gewiß jeder Theil der Welt, der auf das objektive Bewußtsein wirkt, zugleich das subjektive Selbstbewußtsein trifft, so gewiß erregt er auch das fromme Abhängigkeitsgefühl. Aber in seiner Vollkommenheit tritt dasselbe nur da auf, wo das Weltganze auf uns wirkt und wo wir in der Einheit mit dem Weltganzen nicht mehr in Versuchung sind, diese Abhängigkeit als relative, durch die Weltdinge gewirkte zu verstehen, sondern sie als absolute Abhängigkeit, in der wir mit der ganzen Welt von Gott stehen, erkennen. So wird uns also „jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs zum reinsten frommen Gefühl und jedes fromme Gefühl als von einem Theil der Welt hervorgerufen zur vollständigen Weltvorstellung." In diesem Sinne dürfen wir die göttliche Ursächlichkeit, die uns im Weltganzen aufgeht, auf das Geringste und Kleinste beziehen, sofern es eben als Theil des Ganzen derselben Abhängigkeit unterliegt wie dieses.

Das Vorurtheil, als ob das Gottesbewußtsein in dem Maße hervortrete, in dem uns das Bewußtsein der Weltordnung oder des Weltganzen verläßt, widerspricht direkt der Genesis und Natur der Frömmigkeit. Wäre dasselbe im Rechte, so würde mit der objektiven Welterkenntniß die Frömmigkeit überflüssig, oder die energische Entfaltung der letzteren müßte in feindlichen Gegensatz zum Wissen gerathen, ganz gegen die Voraussetzung, daß das objektive und das subjektive Bewußtsein gleicherweise in der menschlichen Natur begründet sind.

Die relative Ursächlichkeit der Welt schließt demnach nicht aus, daß in ihr und durch sie zugleich die absolute Ursache gefunden wird; die erste erkennen wir durch das wissenschaftliche Denken, die zweite erkennen wir durch das Gefühl, und zwar beide so wenig getrennt, als die Welt ohne Gott und Gott ohne die Welt zu denken sind, und als in uns das Denken vom Fühlen und dieses von jenem getrennt werden kann. [1])

---

[1]) A. a. O. § 46. -- Daß die alten Dogmatiker (Schleiermacher beruft sich auf Quenstedt, Syst. theol. p. 761, 782) ebenso das Verhältniß zwischen der relativen Causalität der Welt und der absoluten, durch das Dasein der ganzen Welt geforderten Causalität Gottes bestimmt hätten, „so

Bevor wir an die Beurtheilung dieser allgemeinen Lehre über das Verhältniß von Gott und Welt herantreten, haben wir den Begriff der Erhaltung, unter welchem Schleiermacher dasselbe entwickelt, in seinem Verhältniß zum Wunder, zum Uebel und zu den freien Ursachen noch weiter zu betrachten.

4. Zunächst also die Wunderfrage. Schleiermacher behandelt dieselbe, weil „Vorstellungen, welche noch bis auf einen gewissen Grad verbreitet sind, in der christlichen Kirche in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berücksichtigt werden müssen". Diese Vorstellung nun ist nicht dem Interesse der Frömmigkeit entsprungen. Denn diese entsteht ja überhaupt nur, weil uns gerade im Naturzusammenhang, im Weltganzen, die Gottheit aufgeht. Also kann sie auch nie Veranlassung geben, eine Thatsache so aufzufassen, daß ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang aufhöbe.

Nun ist auch Alles, was man zur Vertheidigung des Wunders aufbietet, haltlos. Beruft man sich auf die Allmacht Gottes, deren Vorzug es sein müsse, jederzeit in den Naturlauf einzugreifen, so übersieht man, daß diese sich eben im Naturzusammenhang darstellt und daß nachträgliche Correkturen und Aenderungen desselben lediglich die ursprüngliche Vollkommenheit der in der Welt realisirten göttlichen Causalität in Frage stellen würden. Was insbesondere die Vorstellung betrifft, Gott habe zur Ausgleichung der Fehler der freien Ursachen des Wunders bedurft, so verkennt dieselbe, daß auch die freien Ursachen im Naturzusammenhang und unter der absoluten Abhängigkeit von Gott stehen. So verhält sich auch die freie Ursache der Erlösung durch Christus nicht anders wie alle anderen zum Naturzusammenhang und bezeichnet mit ihrem Eintreten nicht die Aenderung, sondern die Herstellung beziehungsweise „Verwirklichung" des göttlichen Weltplans.

Ebensowenig läßt sich im Interesse der Gebetserhörung und

---

daß beide dasselbige sind, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet", ist eine sehr gewagte Behauptung. Sie haben eben unter dem Einfluß eines grob-sinnlichen dualistischen Theismus gearbeitet, während Schleiermachers Ausführungen überall den pantheistisch-monistischen Hintergrund durchblicken lassen.

der Wiedergeburt das Wunder vertheidigen. Denn das Gebet ist mit Erfüllung und Nichterfüllung Theil des göttlichen Weltplans, und die Wiedergeburt ist so wenig wie die Offenbarung Gottes in Christo als Wunder im absoluten (will sagen kirchlichen) Sinne des Wortes zu verstehen.

Ueberhaupt aber muß die Vorstellung von einem Wirken Gottes, welches außerhalb der Vermittelung durch den Naturzusammenhang fiele, als magisch abgelehnt werden. Sie liegt nicht im Interesse der Wissenschaft, deren Fortschritte sie regelmäßig verdrängen, und sie liegt so wenig im Interesse der wahren Frömmigkeit, daß man geradezu sagen kann, daß Wunderglaube und schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein im umgekehrten Verhältnisse steigen und fallen. [1])

Ebensowenig wie durch vermeintliche oder wirkliche Wunder kann die Absolutheit der göttlichen Causalität durch das Uebel in Frage gestellt werden. Denn die Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, stehen eben so gut unter der schlechthinigen Abhängigkeit wie diejenigen, welche eine Lebensförderung bezeichnen. Und zwar gilt das von den natürlichen Uebeln, welche die Naturkräfte uns verursachen, wie von den geselligen, welche durch den Gesammtzustand der Menschheit bedingt sind.

Schleiermacher hält das Unternehmen der Theodicee für ebenso ungeeignet, die hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten zu heben, wie die teleologische Betrachtungsweise. Seine Auskunft in dieser Frage steht im genauen Zusammenhang mit seiner gesammten Weltanschauung. Nämlich der Wechsel von Hemmung und Förderung gehört zum Leben des Endlichen. Und zwar sowohl wenn man das Verhältniß der Einzelnen zur Natur wie zur Gesellschaft in's Auge faßt. Es ist dieselbe Natur, welche das Leben des Individuums, solange es in aufsteigender Linie sich bewegt, fördert und welche es auf der zum Tode hinabreichenden Linie hemmt. Die Vergänglichkeit der Einzelexistenzen bei der Beharrlichkeit der großen Natur und ihrer Gattungen und die Vergänglichkeit auch der letzteren bezeichnet eben den Charakter des Endlichen im Unterschiede vom Unendlichen.

---

[1]) A. a. O. § 47.

Eine endliche Welt ist eben nur in der Form einzelner individueller Existenzen möglich; und im Begriffe der Einzelexistenz liegt eben die Begrenztheit, Bedingtheit durch andere Einzelexistenzen, sowie die Vergänglichkeit gegenüber den Gattungen und dem Weltdasein überhaupt. Steht also — und das ist ja das Welträthsel — diese endliche Welt wirklich in der absoluten Abhängigkeit von dem Unendlichen, das sich in ihr offenbart und realisirt, so entzieht sich selbstredend auch das mit dem Wesen des Endlichen verbundene Uebel jener Determination nicht und kann also keinenfalls als Instanz gegen die Wahrheit und Allgemeinheit der göttlichen Causalität ins Feld geführt werden.

Gerade so verhält es sich mit dem s. g. geselligen Uebel. Ist eine Welt überhaupt nur als endliche d. h. als Totalität von individuellen Erscheinungsformen denkbar, so ist auch das Leben dieser endlichen Welt nur als Hemmung und Förderung dieser Einzelexistenzen durch einander denkbar. Daraus erhellt, wie falsch es ist, das Uebel zu isoliren, statt es im Zusammenhang mit dem Guten im weiteren Sinne des Wortes zu betrachten. Denn jedes Ding oder Ereigniß ist sowohl Uebel wie Gut, kann sowohl hemmend wie fördernd auf uns wirken, *sofern und weil es eben eine endliche Größe* ist. Es gilt das nicht nur von den Naturkräften, sondern auch von der Intelligenz, sofern sie eben als endliche nur in der Organisation existirt. [1])

Vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, ist also nichts als Uebel oder Gut allein geordnet, „sondern jedes ist von Gott dazu geordnet, daß es beides ist". [2])

---

[1]) Der Zusatz „nur etwa von der Intelligenz selbst nicht" versteht sich unter Beachtung der Metaphysik Schleiermachers leicht. Denn die Intelligenz an sich ist zunächst die Einheit der Person, das einheitliche Ich, als die zusammenhaltende Lebenskraft auch der Organisation, weiter die partiell gesetzte absolute Einheit, „das Sein Gottes im Menschen", also das absolute Gut, wie es in der endlichen, nur relativ guten Welt erscheint. Vgl. Bd. I. Cap. I. § 3.

[2]) § 48. — Vergl. unten § 58: die Lehre von der Vollkommenheit der Welt.

Ebensowenig wie das Wunder oder das Uebel stellen die ſ. g. freien Urſachen in der Welt die ſchlechthinige Abhängigkeit derſelben von Gott in Frage.

Denn einmal iſt auch der freieſte Willensentſchluß in der Ausführung ſofort von äußeren Umſtänden dermaßen abhängig, daß was auch aus ihm entſteht jedenfalls demſelben allgemeinen Naturzuſammenhang angehört, welcher der eigentliche untheilbare Gegenſtand der ſchlechthinigen Abhängigkeit iſt. Weil die freien Urſachen dieſen allgemeinen Naturzuſammenhang mitbilden, deshalb gehören ſie wie dieſer unter die ſchlechthinige Abhängigkeit. So gut wie unſere relative Abhängigkeit von den Weltdingen gehört unſere relative Freiheit der Welt gegenüber unter jene. Denn jeder Freihandelnde handelt nach Maßgabe des Ortes, den er im allgemeinen Naturzuſammenhang einnimmt, verſchieden, ſo daß alſo die Wirkungen unſerer Freiheit, wie dieſe ſelbſt ſchlechthin bedingt ſind durch Gott. Denn auch unſerer Freiheit ſind wir uns als einer empfangenen und nach Maßgabe des Naturzuſammenhangs ſich entwickelnden bewußt.

Andererſeits lehnt Schleiermacher die Vorſtellung ab, derzufolge alle Weltdinge, die menſchlichen Willen eingeſchloſſen, in gleicher Weiſe lediglich als Durchgangspunkte der abſoluten Cauſalität wirkten, weil ſie mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühle nicht übereinſtimme. Denn die Eingliederung des Menſchen in den Naturmechanismus würde das Bewußtſein der abſoluten Abhängigkeit um ſo gewiſſer aufheben, als uns das letztere ja gerade im Gegenſatze zu der relativen Freiheit, deren Träger wir ſind und die wir nur in geringerem Grade in der ganzen Welt finden, aufgeht. Deshalb können wir gerade in Bezug auf die ſchlechthinige Abhängigkeit im endlichen Sein keinen ſtrengen Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Naturnothwendigkeit conſtatiren, da jedes für ſich Beſtehende, auch wenn es am geiſtigen Leben keinen Antheil hat, doch irgendwie ſich ſelbſt bewegt, und andererſeits auch den freieſten Urſachen ihr Maß von Gott durch den Naturzuſammenhang geſetzt iſt. Gerade unſer auf theilweiſer Freiheit und Abhängigkeit beruhendes abſolutes Abängigkeitsgefühl fordert für jede Bewegung eine endliche Urſächlichkeit im Naturzuſammenhang, welche dann als deſſen

Ergebniß mit diesem unter die absolute Abhängigkeit gestellt wird. [1])

Das Resultat dieser Untersuchung faßt Schleiermacher folgendermaßen zusammen:

a. Das im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gesetzte Verhältniß zwischen Gott und Welt, demgemäß die ganze Welt in gleicher Weise von Gott verursacht ist, wird in Frage gestellt, wenn man das Wunder als Neuschöpfung auffaßt, das Uebel als weniger von Gott geordnet denkt wie die Güter und die freien Ursachen weniger wie die Naturursachen.

b. Hingegen wenn man auf jedem Gebiet die Grenzpunkte feststellt, ergibt sich, daß dieselben in gleicher Weise von Gott determinirt sind.

Das Größte und Kleinste — in der Natur wunderbares und gewöhnliches Geschehen, in der Geschichte Uebel und Gut, im individuellen Leben überhaupt Freiheit und Nothwendigkeit — steht in gleicher Weise unter der absoluten Abhängigkeit. Wo diese Gleichheit geleugnet wird, da wird auch die Grundwahrheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Frage gestellt. [2])

5. Der ganze Entwurf dieser Lehre über Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse ist dadurch ausgezeichnet, daß Schleiermacher eine von allen naturwissenschaftlichen und metaphysischen Speculationen frei gehaltene rein religiöse Darstellung geben will. Die Religion hat in sich die Mittel, eine Anschauung von der Entstehung und gesetzmäßigen Entwickelung der Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott zu entwerfen, wenn sie nicht gar das einzige Mittel, zu einer solchen zu gelangen, selbst ist. Freilich bezeichnet diese religiöse Weltanschauung keinen Einblick in den Werdeprozeß und die Mechanik des Zusammenwirkens der Einzeldinge im Weltganzen, sondern ein subjektives Urtheil über Dasein und Bestehen der Welt, das seine

---

[1]) § 48 und 49. — Das Räthsel, wie die endliche Ursächlichkeit in ihren verschiedenen Graden mit der absoluten zusammenwirke, soll damit nicht gelöst werden. Es ist so unlösbar wie das Welträthsel selbst: warum das absolut Eine in dem mannichfaltigen Vielen, warum die unendliche Gottheit in einer endlichen Welt erscheine.

[2]) § 49.

Wahrheit zunächst lediglich in einer Nöthigung des menschlichen Geistes, sich mitsammt der ganzen Welt als absolut abhängig zu setzen, hat. Denn wenn auch diese subjektive Nöthigung auf einem durchaus realen objektiven Prozesse beruht, nämlich der Centripetalkraft, mit der die Welt der Vielheit zu einem einheitlichen Centrum ihrer Lebensbewegung strebt, so ist es doch ein lediglich menschliches Urtheil, daß dieser Prozeß die Folge der absoluten Bedingtheit der Erscheinungswelt durch eine einheitliche absolute Ursache sei.

Die subjektive Nöthigung, sich als Welttheil zu denken, beruht auf der Thatsache, daß wir Welttheile sind; und die subjektive Nöthigung, sich in der Einheit mit der Welt absolut abhängig zu denken von Gott, beruht auf der Thatsache, daß die gesammte endliche Welt nur die Wirkung einer unendlichen absoluten Ursache oder Gottes ist. Aber wie gesagt: weder das erste Entstehen, noch der modus des Bestehens der Welt wird uns damit verständlich, sondern nur die Thatsache subjektiver Erfahrung, daß, je mehr wir uns in die Einheit mit der Welt hineinleben, desto überwältigender sich uns die absolute Abhängigkeit der ganzen Welt aufdrängt.

Gar nichts können wir demnach über das Weltganze aussagen, als daß es in absoluter Abhängigkeit von Gott steht, und gar nichts über Gott, als daß er das Weltganze absolut determinirt.

Erkennt man im absoluten Abhängigkeitsgefühl das Wesen der Religion, so ergibt sich diese Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt ganz von selbst. Beachtet man ferner, daß Schleiermacher es zur Bedingung der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit macht, daß man sich der Naturwelt *gleichsetzt*, so kann kein Zweifel darüber sein, daß er auch jetzt eine auf die *ganze* Welt in *gleicher* Weise sich beziehende göttliche Causalität postulirt, in welcher die endliche Welt der erscheinenden Vielheit mit ihrem Lebensgrunde ihre transcendente Einheit finden soll. Demgemäß mußten seine Ausführungen über Wunder, Uebel und freie Ursachen genau so ausfallen, wie sie ausgefallen sind, er mußte den Kanon aufrecht erhalten, daß Gottes Causalität so gewiß durch den Naturzusammenhang vermittelt wird, als man ihrer eben nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werden kann. Ueber die innere Consequenz dieser Weltanschauung kann kein Zweifel obwalten. Erkennt man

an, daß der Mensch nur sofern er der Naturwelt sich gleichsetzt und auf keine andere Weise Gottes inne werden kann, so muß man auch anerkennen, daß es für ihn kein anderes Verhältniß zu Gott gibt wie für diese, nur daß er dieses Verhältnisses (der absoluten Abhängigkeit) sich bewußt werden kann.

Nun ist ja der ganze von Schleiermacher zu Grunde gelegte religiöse Entwickelungsproceß formell richtig beschrieben. Es ist wahr, daß das Abhängigkeitsgefühl Ursache eines Causalitätsbedürfnisses ist, welches der Mensch, nachdem er sich überzeugt hat, daß dasselbe in der Erscheinungswelt nicht befriedigt wird, in einer übernatürlichen Welt oder in Gott zu befriedigen sucht. Es bildet dieser Proceß die Grundlage aller Naturreligionen, aber erfährt schon in diesen eine ganz erhebliche Modifikation, sobald das Bewußtsein der specifischen Verschiedenheit des Menschen von der Natur in den Vordergrund tritt. Dann bleiben zwar Abhängigkeitsgefühl und Causalitätsbedürfniß, aber indem das Bewußtsein und gar die ethische Zweckbestimmtheit des Menschen, wie sie ihn über die ganze Natur erheben, in jene eintritt, wird man sich auch nicht mehr wie die ganze Welt abhängig fühlen, und wird man die Causalität, die ebensogut wie unsere mit der ganzen Welt getheilte physische Abhängigkeit unsere über die ganze Welt uns erhebende geistige und ethische Zweckbestimmtheit causirt, in ihrem Verhältniß zum Weltganzen anders auffassen, als Schleiermacher es hier thut.

Der Grundfehler Schleiermachers, die einseitig naturalistische Auffassung der Religion tritt also auch hier wieder zu Tage. Hätte er neben und über der absoluten Abhängigkeit, die der Mensch mit der ganzen Natur theilt, zugleich die geistige und ethische Zweckbestimmtheit, durch welche er sich über die Natur erhebt, in Betracht gezogen, so wäre natürlich auch die Welt- und Gottesanschauung, die aus dem gleichen Rechte beider Faktoren entspringt, anders ausgefallen. Er würde freilich auch dann zu keiner anderen Methode der Bildung der dogmatischen Lehre von Gott und Welt gekommen sein, wohl aber von der religiösen Abhängigkeit aus, in welcher sich der Mensch der Welt sowohl gleichstellt wie überordnet, zu einem anderen Begriff von der Schöpfung und Erhaltung, beziehungs-

weise, um den religiösen Ausdruck zu gebrauchen, von der Vorsehung. Denn beide Begriffe bildet der Religiöse, um sich der Durchführbarkeit seiner ethischen Zweckbestimmtheit in der Naturwelt zu versichern, wie Kant schon richtig gesehen hat.[1])

Sie haben allerdings ihre Wahrheit lediglich in der subjektiv religiösen Erfahrung. Aber so gewiß in dieser dem Menschen ein absolut verpflichtendes ethisches Lebensideal vermittelt wird, welches seinen eigentlich menschlichen Werth constituirt, so gewiß wird er von hier aus und nicht von der allgemeinen physischen Determination aus sein Urtheil über Dasein und Verlauf, Entstehung und Endzweck der ganzen Welt bilden. Und dieses Urtheil kann dann nicht anders lauten als so: Die Durchführung meiner ethischen Zweckbestimmung in der Naturwelt ist mir als die heiligste Aufgabe aufgetragen, mit deren Lösung meine geistige Existenz steht und fällt: folglich kann ich die Welt nicht anders beurtheilen als so, daß sie auf diesen Zweck, der allein absoluten Werth hat, angelegt ist und nach ihm geleitet wird durch einen Gott, der ebensosehr Herr der Naturwelt ist wie der geistigen Welt.

Von hier aus gewinnt dann der Begriff der Schöpfung seinen eigentlichen Inhalt, ebenso der der Vorsehung, ohne daß ein Einblick in die Physik oder Mechanik der göttlichen Causalität mit ihnen prätendirt würde, und ebenso gewinnt von hier aus die Gottesidee erst ihren vollen lebendigen Inhalt für den Menschen, der eben in Gott nicht nur die Erklärung und die Förderung seines Naturlebens, sondern gerade seiner idealen, von der Naturwelt ebensowohl bedrohten wie geförderten Lebenszwecke sucht. Daß sich von hier aus auch das Urtheil über Wunder, Uebel und Freiheit einigermaßen modificiren muß, braucht nicht ausgeführt zu werden. Indessen werden wir sehen, wie jener Grundfehler des Systems, seine naturalistische Metaphysik, wie sie die Erkenntniß der Religion bedingt, auch die Bildung der demnächst zu beschreibenden Lehre von den Eigenschaften Gottes und der Welt verdorben hat.

---

[1]) Vgl. Kants Werke von Hartenstein bes. Krit. der prakt. Vernunft S. 245. 188. 179. Ferner meine Abhdlg. üb. dessen Religionsbegriff i. d. Zeitschr. für Philos. u. phil. Krit. Bd. 61.

57. Die göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das im frommen Selbstbewußtsein ausgedrückte allgemeine Verhältniß von Gott und Welt beziehen.

Alles was sich aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtsein in Beziehung auf Gott und die Welt entwickeln läßt — daß wir die Welt nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott und Gott nur durch die Welt als absolute Causalität kennen — ist in der vorhergehenden Ausführung gesagt worden. Schleiermacher kann deshalb nicht zugeben, daß die Theorien von den Eigenschaften Gottes und der Welt dem dogmatischen Interesse, welches bei der Bestimmung des Verhältnisses beider befriedigt, einer isolirten Betrachtung Gottes und der Welt aber entgegen ist, entsprungen seien. Es ist also wieder die Rücksicht auf den volksthümlichen homiletischen und dichterischen Sprachgebrauch, welchen die Dogmatik zu reguliren hat, die uns auch hier bestimmt, auf Vorstellungen einzugehen, die in der strengen Consequenz unserer Aufgabe nicht liegen. [1])

Sehr charakteristisch ist nun aber der Vorbehalt, mit dem Schleiermacher in die Lehre von Gott eintritt. Alle Eigenschaften nämlich, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in ihm bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Nähme man an, daß diese Eigenschaftsbegriffe etwas reales in Gott seien, so dächte man ihn als ein „zusammengesetztes" Wesen, oder daß sie verschiedene reale Verhältnisse Gottes zur Welt bezeichneten, so würde man Gott abermals „in das Gebiet des Gegensatzes" herabrücken. Dann ginge aber Alles verloren, was wir in Gott suchen: die Garantie dafür, daß der gegensätzlichen Welt eine absolute Einheit zu Grunde liegt. Bleiben wir dagegen auf unserem religiösen Erfahrungsboden, so können wir immer nur zu der Aussage gelangen, daß Gott absolute Einheit ist, weil er die Welt absolut causirt.

---

[1]) Schleiermacher behauptet trotzdem, daß diese Vorstellungen nicht der Metaphysik und auch nicht der aus Metaphysik und Religion gemischten rationalen Theologie, sondern lediglich der Religion angehören. Es kann sich also auch hier wieder nur um die Beschreibung des Gottesbewußtseins, wie es sich auf Veranlassung des sinnlichen Weltbewußtseins realisirt, handeln.

„Denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für sich betrachtet sich selbst immer und überall gleich sein, wenn in Gott selbst Differentes wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt."

Da nun Schleiermacher eine Speculation überhaupt nur in der Form des Schlusses von der bekannten Wirkung auf die unbekannte Ursache (die also nicht mehr im Bereich positiven Wissens liegt) anerkennt, so versteht es sich, daß er nur solche speculative Aussagen über Gott gestatten will, welche sich mit der einzigen Erfahrung, die wir von Gott haben, der schlechthinigen Abhängigkeit, in Einklang befinden.

Bleibt es also dabei, daß wir nur eine Wirkung kennen, die wir nicht aus der Welt erklären können, nämlich die endliche Welt selbst in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit, so versteht es sich von selbst, daß wir aus dieser Wirkung auch kein anderes Bild von der Ursache gewinnen, wie das in der Idee der absoluten Causalität ausgeführte. Aber wie gesagt, die Rücksicht auf die volksthümliche Homiletik, welche die Dogmatik reinigen soll, führt Schleiermacher weiter, die „den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins entsprechenden göttlichen Eigenschaften" aufzusuchen und zu classificiren.

Die Methode, welche er zu dem Ende einschlägt, ist die traditionelle via causalitatis, welcher sich die via negationis und die via eminentiae zur Ausscheidung des Endlichen und zur Sicherung der Absolutheit der höchsten Ursache gewissermaßen als Schutzmethoden unterordnen. Denn für sich genommen führen die letzteren zu gar keinem positiven Ergebniß, setzen vielmehr überall die auf anderem Wege gewonnene Gottesidee voraus. Aber ergänzend müssen sie zu der ersteren hinzutreten, da aus der Wirkung das Wesen der Ursache auch nicht adäquat erkannt wird, so gewiß nicht, als man sich nach Maßgabe der endlichen Causalitätsreihe keine Vorstellung von der absoluten Causalität, aus der sie in ihrer Ganzheit originiren soll, bilden kann.

Ganz ablehnend verhält sich Schleiermacher zu der üblichen

Eintheilung göttlicher Eigenschaften. Die Unterscheidung natürlicher (metaphysischer) und moralischer, ruhender und wirksamer, absoluter und relativer, ursprünglicher und abgeleiteter Eigenschaften scheint ihm völlig werthlos. Denn man wird niemals das innere Leben Gottes, wie es abgesehen von seinen Beziehungen zur Welt und zu uns an sich ist, mit dem Denken erreichen. Alle Eigenschaftsbegriffe, welche dieses Unmögliche leisten sollen, sind überdies entweder lediglich formal (Einheit, Einfachheit ꝛc.) oder gar negativ (Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit ꝛc.) oder endlich nur zur Bezeichnung der Art und des Maßes sämmtlicher göttlicher Eigenschaften tauglich (Ewigkeit, Unendlichkeit).

Eine reale objektive Erkenntniß wird mit allen diesen Formeln nicht begründet und kann der Natur der Sache nach nicht begründet werden.

Dennoch erkennt Schleiermacher an, daß auch das dogmatische Interesse, wie er es versteht, bei einer Erklärung der objektiven Bedingungen und Vermittelungen der schlechthinigen Abhängigkeit betheiligt sei. So gewiß nämlich das subjektive Abhängigkeitsgefühl seine objektive reale Ursache hat, so gewiß wird man auch genöthigt sein, von dieser Ursache sich ein Bild zu machen, in welchem jenes seine für uns ausreichende Erklärung findet. Das objektive Gottesbewußtsein ist also nothwendiges Correlat des subjektiven Abhängigkeitsgefühls. Aber Schleiermacher leugnet, daß aus der Verbindung des spekulativen Erkenntnißtriebes mit dem dogmatischen Interesse, wie sie in der traditionellen Eigenschaftslehre sich darstellt, sich mehr ergebe als eine wie immer subjektiv nothwendige, doch objektiv stets inadäquate Idee von Gott. Und das ganz folgerecht, wenn er die Kantische Erkenntnißlehre und seine religiöse Grundanschauung aufrecht erhalten wollte.

Für ihn gestaltet sich demnach die Aufgabe zunächst so. Wir haben das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären, indem wir nach Maßgabe unseres Erkenntnißtriebes nach seiner Ursache fragen. Und zwar das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, abgesehen davon, ob es durch das sinnliche Weltbewußtsein gehemmt oder gefördert und demgemäß mit Lust oder Unlust bestimmt wird, lediglich, wie es „innere produktive Richtung auf das Gottesbewußtsein ist“. In-

dem wir nun nach der Methode der Causalität fragen: wie müssen wir uns Gott vorstellen, weil wir uns mitsammt der ganzen Welt schlechthin abhängig von ihm wissen, gelangen wir zu denjenigen Eigenschaften, die man am besten ursprüngliche nennt, weil in ihnen eben allein das ursprüngliche, sich gleich bleibende Wesen der Religion seine Erklärung sucht.

Für die Bildung dieser Eigenschaftsbegriffe sind folgende Grundsätze maßgebend:

a. Die göttliche Ursächlichkeit, in welcher wir die schlechthinige Abhängigkeit uns erklären wollen, muß dem Umfange nach der gesammten endlichen Welt gleichgesetzt werden. Denn wir werden uns der schlechthinigen Abhängigkeit nur bewußt, sofern wir uns der ganzen Welt gleichsetzen.

b. Die göttliche Ursächlichkeit muß andererseits der gesammten endlichen Ursächlichkeit, wie sie der Naturzusammenhang repräsentirt, der Art nach entgegengesetzt gedacht werden. Denn die endliche Ursächlichkeit oder Freiheit ist keine absolute, sie besteht nur im Gegensatze zur Leidentlichkeit, d. h. die Freiheit oder Causalität jedes Endlichen ist bedingt durch die Freiheit alles anderen Endlichen. Da nun aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie nachgewiesen, sich ebenso zur Freiheit wie zur Leidentlichkeit des Endlichen verhält, so kann die göttliche Causalität unmöglich nach Analogie der endlichen, die sie ja mit causiren soll, gedacht werden.

Demgemäß stellen wir uns die göttliche Causalität, um die gleichmäßige absolute Abhängigkeit der ganzen Welt in ihr zu erklären, sowohl als allmächtig wie als ewig vor. Und zwar beides mit Nothwendigkeit und gleichzeitig. Denn die göttliche Causalität ist nur insofern der endlichen dem Umfange nach gleich, als sie ihr der Art nach entgegengesetzt ist. Wo sie nämlich der endlichen der Art nach gleich gedacht wird, wird sie eben nicht mehr als göttliche, sondern als endliche Causalität gedacht, und die absolute Abhängigkeit der Welt bleibt unerklärt. Oder wo sie der endlichen dem Umfange nach nicht gleich gedacht wird, bleibt ein Theil der Welt ohne göttliche Causalität, was die Einheit des Naturzusammenhangs, in der wir ja unserer und der ganzen Welt schlechthinigen Abhängigkeit allein inne werden, widerspricht.

Die anderen Eigenschaften, welche die religiöse Dichtung mit den genannnten zu verbinden pflegt, Allgegenwart und Allwissenheit, können dann allerdings zur Ergänzung jener herangezogen werden. Denn die erstere dehnt den Gegensatz der göttlichen zur endlichen Causalität auch auf den Raum aus und bezeichnet dieselbe als eine rein innerliche, die zweite hebt im Gegensatz zu den s. g. todten endlichen Kräften die absolute Lebendigkeit der göttlichen Causalität hervor, sofern sie dieselbe nach Analogie der höchsten Lebensform die wir kennen, des Bewußtseins nämlich, vorstellt. [1])

Behält man die Grundlage der ganzen Eigenschaftslehre, die schlechthinige Weltabhängigkeit oder das schlechthinige Weltdasein im Auge, so wird man es nur als folgerichtig bezeichnen können, daß Schleiermacher in jener nur die Idee der absoluten Causalität des Näheren erläutert. Denn außer dieser „Erweisung der Kraft Gottes" kennen wir keine Eigenschaften und kein Sein Gottes. Diese Kraft ist aber in dem Begriffe der Allmacht so genau beschrieben als es überhaupt möglich ist. Will man sie im Unterschiede von den endlichen Kräften noch näher als ewige Allmacht bezeichnen, so ist das zulässig, sofern man damit Gott als den beharrlichen, die Zeit mit den zeitlichen Dingen zeitlos causirenden Grund des gesammten Weltlebens bezeichnet, etwa sowie man das Ich und jede besondere Kraft als beharrlichen Grund aller ihrer wesentlichen Erscheinungsformen bezeichnet. Fern gehalten müssen dabei nur alle solche Aussagen werden, welche den Wechsel in die absolute Einheit hineintragen. Die zeitliche räumliche Form des Weltlebens erklärt Schleiermacher, hierin von Kant abweichend, aus der Wechselwirkung der Dinge, die sich hinwieder aus dem individuellen, begrenzten Fürsichsein der Einzeldinge ergibt. Soll aber diese räumlich-zeitliche Welt der individuellen Vielheit und Gegensätzlichkeit ihre transcendente Einheit in ihrer Ursache, in Gott finden, so versteht es sich, daß dies nur in dem Maße möglich erscheint, als Gott absolute Einheit und die Origination der Welt ein wechselloser, einheitlicher, ewiger Act ist.

Wie der Begriff der Ewigkeit dazu dient, die Form der göttlichen Causalität näher zu präcisiren, freilich nur negativ im Gegen-

---

[1]) Vgl. z. d. Ganzen a. a. O. § 50 u. 51.

satze zu der Form des endlichen Causalitätsprocesses, so auch der Begriff der Allgegenwart, welcher im Unterschiede von den räumlich begrenzten endlichen Ursachen die absolute Gleichheit der Allmacht hervorhebt, die in jeder endlichen Causalität auf dieselbe Weise und in demselben Maße gegenwärtig ist. Hingegen die Begriffe Unveränderlichkeit und Unermeßlichkeit, soweit sie überhaupt zur Erläuterung der absoluten Causalität dienen, bereits in denen der Ewigkeit und Allgegenwart enthalten sind.[1])

Nachdem somit die Form der göttlichen Causalität im Gegensatze zum zeitlich-räumlichen Dasein näher bestimmt worden ist, tritt Schleiermacher der Erklärung derselben näher. Wie schon bemerkt, findet er in dem Eigenschaftsbegriffe Allmacht eigentlich die völlig zureichende Erklärung der schlechthinigen Abhängigkeit oder des Weltdaseins, wie es uns als schlechthin gesetzt zum Bewußtsein kommt.

Indem nämlich Gott als allmächtig bezeichnet wird, so ist darin das Doppelte enthalten: 1. daß das Weltganze, oder wie Schleiermacher hier vorzieht, „der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang“ in der göttlichen Causalität (wie sie als ewig und allgegenwärtig aller endlichen Causalität entgegengesetzt ist) begründet ist; 2. daß die göttliche Ursächlichkeit sich im Weltganzen auch völlig darstellt und erschöpft, „so daß alles wirklich wird, wozu es in Gott eine Causalität gibt“.

Damit ist schlechterdings verboten, die göttliche Causalität als eine theilweisige, die endlichen Causalitäten ergänzende vorzustellen. Vielmehr ist durch die göttliche Causalität immer Alles schon gesetzt, was dann durch die endliche in Zeit und Raum wird. Jedes endliche Dasein ist demnach zunächst causirt im Naturzusammenhang, d. h. in der gesetzmäßigen Lebensordnung, vermöge deren „jedes durch alles und alles durch jedes besteht“ — deutlicher gesagt: vermöge deren alles endliche Leben in der Wechselwirkung der Einzeldinge verläuft —; ferner aber ist jedes endliche Dasein mit allem anderen, also als endliches Dasein, als Glied des Weltganzen oder des Naturzusammenhangs absolut causirt, nämlich durch Gott, die Ursache der ganzen Welt.

---

[1]) § 52 und 53.

Viel bezeichnender als diese Erläuterung des Begriffes der Allmacht ist die andere Behauptung, daß sich dieselbe in der Originirung der Welt erschöpfe. Aber, wie einleuchtet, ebenso folgerichtig vom Standpunkte des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins aus. Der Unterschied von Wollen und Können, von Möglich und Wirklich fällt demnach gänzlich für Gott hinweg. Er hat wohl Geltung für die endlichen Causalitäten, deren Kraftentfaltung durch andere immer ebensogut gefördert wie gehemmt werden kann, nicht aber für diejenige Causalität, welche als absolute gedacht werden muß, Gott. [1])

Es ist klar, daß die Erläuterung der göttlichen Causalität wie sie in dem Begriffe der ewigen Allmacht gegeben wird, sich durchaus in der Linie der naturalistischen Metaphysik des Systems bewegt, welche den Hintergrund der Erklärung der Religion bildet. Demnach ist es von doppeltem Interesse zu erfahren, ob Schleiermacher diese Linie nicht doch überschreitet, indem er schließlich unter der Kategorie der Allwissenheit „die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht" hervorhebt.

Nun soll aber mit dem Eigenschaftsbegriffe Allwissenheit nach § 4, 4 lediglich die absolute „Lebendigkeit" der göttlichen Allmacht gemeint sein und jede Vorstellung derselben abgelehnt werden,

---

[1]) § 54. — Da die göttliche Causalität so gewiß durch den Naturzusammenhang bedingt ist, als sie ihn selbst absolut causirt und in ihm ihre Produktivität erschöpft, so hat es eigentlich keinen Sinn von freier und nothwendiger, mittelbarer und unmittelbarer, geordneter und absoluter Ausübung der Allmacht zu sprechen. Höchstens kann man (ähnlich wie zur Unterscheidung von Schöpfung und Erhaltung) sagen, daß Gott das Weltganze absolut oder unmittelbar, den Weltverlauf dagegen, wie er in der Wechselwirkung des Einzelnen besteht, relativ oder mittelbar causire, nämlich nach Maßgabe der mit dem individuellen Charakter der Einzeldinge gegebenen Naturordnung der Wechselwirkung. — Das Wunder und Mysterium bleibt also immer die Causirung des Vielen durch das Eine, die absolute Determinirung des Ganzen bei relativer Freiheit des Einzelnen, die Begründung des Weltdaseins in Gott, der absoluten Einheit und der Weltordnung im Naturzusammenhang, d. h. der gegenseitigen Bedingtheit der Einzeldinge in ihrer Vielheit durch einander.

welche im Widerspruche mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle die absolute Causalität nach Analogie der mechanischen Ursache oder des Fatums auffaßt und damit wieder verendlicht. Wenn aber die göttliche Geistigkeit oder Lebendigkeit dabei als ein Wissen vorstellig gemacht wird, so muß, wenn dieselbe Gefahr der Verendlichung Gottes vermieden werden soll, alles Menschenähnliche sorgfältig beseitigt werden. So wenig der Wille Gottes als Begehrungsvermögen darf sein Wissen als Denkvermögen gedacht werden, denn der für die menschliche Erkenntniß constitutive Unterschied des betrachtenden und des zweckbildenden Denkens (=Wollens) kann für Gott nicht existiren, „da es nur durch Gottes Wille bestehende Gegenstände gibt". Ebensowenig darf man zwischen Zweckgedanke und Ausführung bei Gott unterscheiden, denn wenn wirklich eine Aufeinanderfolge von Funktionen in Gott vorkäme und ein Unterschied zwischen Beschließen und Ausführen für ihn bestände, so würde das ja die Grundvoraussetzung aufheben, welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verlangte, daß nämlich die Allmacht sich vollkommen im endlichen Sein darstelle. Da ferner das göttliche Denken nicht wie das menschliche einen Stoff braucht, um sich zu realisiren, so erhellt, daß zwischen Wollen und Denken ebensowenig wie zwischen Wollen und Wirken ein Unterschied in Gott constatirt werden darf, so daß also die Allwissenheit ganz mit der Allmacht zusammenfällt. Damit fällt selbstredend auch der Unterschied von Allweisheit und Allwissenheit. „Gott weiß alles was ist, und alles ist was Gott weiß", denn Wissen, Wollen, Wirken sind in der absoluten Causalität eines und dasselbe. Speculationen darüber aber, wie Gott etwa sich selbst und im Unterschiede von der Welt weiß, sind um so unfruchtbarer, als wir Gott überhaupt nur durch die Welt und im Verhältnisse zu ihr, beziehungsweise zu uns kennen.[1])

---

[1]) A. a. O. § 55 f. — Es darf noch daran erinnert werden, daß Schleiermacher es als selbstverständlich bezeichnet, daß die Causalität, von der wir uns absolut abhängig fühlen, nicht als eine Mehrheit und nicht als etwas Zusammengesetztes, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann. Die Einheit als Eigenschaft Gottes constatiren ist aber um so unzulässiger, als mit ihr sein Wesen bezeichnet werden muß, wenn er wirklich die Garantie für die Zusammengehörigkeit der gegensätzlichen Welt bieten

Soweit die allgemeine Gotteslehre Schleiermachers. Sie ist genau so ausgefallen wie sie nach den im Begriffe des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins gegebenen Prämissen ausfallen mußte. Ist die schlechthinige Abhängigkeit der ganzen Welt, welcher der Mensch inne wird, indem er sich der ganzen Welt gleichsetzt, die einzige Thatsache, welche uns nöthigt, die Gottesidee zu vollziehen, so versteht es sich, daß man auch Gott lediglich nach Maßgabe dieser seiner einzigen Lebensäußerung, Wirkung oder Offenbarung vorzustellen hat, oder daß man ihn eben als absolute Causalität denken muß. Dabei bleibt die Voraussetzung also stehen, daß wir genöthigt sind, die Welt als Ganzes zu denken, weil wir uns in Wechselwirkung mit ihr befinden, und daß wir nach Maßgabe des Causalitätsbedürfnisses sie als Ganzes nur denken können, indem wir ihr eine einheitliche absolute Ursache zu Grunde legen. Selbstredend darf diese absolute Causalität nicht nach Analogie irgend einer endlichen Causalität, also auch nicht der menschlichen Person gedacht werden, soll sie wirklich das leisten, was von ihr gefordert wird: die Erklärung des Daseins der Welt als eines Ganzen. Und selbstredend muß sie als absolute gedacht werden, da sich das Dasein der gegensätzlichen Welt in ihrer Ganzheit nicht nach Analogie des relativen endlichen Causalnexus der Einzeldinge denken läßt. Wenn wir lesen, daß die absolute Causalität völlig und ganz in der endlichen Welt aufgehe und daß die endliche Welt nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott bestehe, so kann darüber kein Zweifel obwalten, daß Schleiermacher hier wie in der Philosophie das Verhältniß von Gott und Welt nach Maßgabe des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung, Sein und Dasein oder Sein und Daseinsform aufgefaßt haben will. Sonst würde ja auch die absolute Abängigkeit der ganzen getheilten Welt nicht erklärt und die gesuchte Garantie für ihre Ganzheit nicht gewonnen. Die Erläuterung der Idee der absoluten Causalität bestätigt diese Auffassung in allen ihren Punkten. Besonders charak-

---

soll, die der religiöse Sinn in ihm sucht. Die Begriffe Unendlichkeit und Einfachheit endlich können nur als „Vorsichtsmaßregeln" aufgeboten werden gegen die immer zu bekämpfende Neigung des sinnlichen Menschen, Gott zu verendlichen, um seiner um so sicherer zu werden.

keristisch ist die Verwerthung der Begriffe der Allwissenheit und Allweisheit für die Feststellung der Schleiermacher'schen Causalitätsidee. Gerade sie nämlich bestätigt die Ausführung über das Verhältniß von Gott und Welt, derzufolge die vielheitliche Erscheinungswelt ebenso völlig in der Einheit Gottes begründet ist wie diese fortwährend in jener in die Erscheinung tritt. Wie die Einheit des Ich der transcendente Grund seiner Funktionen so ist die absolute Einheit der transcendente Grund der Weltfunktion. Und wie sich das Bewußtsein unserer schlechthinigen Abhängigkeit von einer absoluten Einheit nur an einzelnen sinnlichen Lebensmomenten realisirt, so realisirt sich die eine Gottheit in der getheilten Welt der Vielheit.[1])

Ich finde also nicht, daß Schleiermacher den Kanon seiner religionsphilosophischen Metaphysik in dieser allgemeinen oder natürlichen Theologie irgend modificirt hat und muß daher an meine bei der Darstellung jener gegebene Kritik hier kurz erinnern. „Es ist", wie ich andernorts gesagt habe, „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem die Philosophie Schleiermachers ihre absolute Einheitsidee niederlegt und aus welchem seine Theologie ihre Gottesidee wieder schöpfen muß."[2]) Zugestanden nun aber, daß die Religion Gefühl für die schlechthinige Abhängigkeit der ganzen Welt und damit zugleich Bewußtsein um die absolute Causalität der ganzen Welt ist, so ist doch ebenso wie mit der absoluten Abhängigkeit nur die Form des Weltdaseins und mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl (und Causalitätsbedürfniß!) nur die Form der Religion, so auch mit der Idee der absoluten Causalität nur die Existenzform der Gottheit bezeichnet. Sachlich, inhaltlich ist da und dort gar nichts gesagt, nichts gewonnen. Fragt man aber, welche Welt und in welcher Stufen- und Werthordnung ihrer Bestandtheile die Welt absolut abhängig sei, so wird man genöthigt sein, die unbedingte Dignität des Geistigen und insbesondere des Ethischen, die eben zum Weltdasein gehört und für uns Weltgesetz ist, wie in die absolute Abhängigkeit, so in die absolute Cau-

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. II. § 6.

[2]) Vgl. meine Abhdlg. üb. Schleiermachers theol. Gotteslehre i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. XVI.

salität einzuführen. Diese Einführung des ethischen Faktors ist schon in den naturalistischen Religionen angebahnt, für die christliche Religion ist sie geradezu von constitutiver Bedeutung. Und wenn auch diese Ethisirung der Religion zuverlässig immer nur nach Maßgabe der sittlichen Entwickelung des Menschen erfolgt ist und heute noch nach Maßgabe der sittlichen Lebensrichtung sich vollzieht, so hat doch Schleiermacher kein Recht, die sich überall gleichbleibende Form des religiösen Processes als dessen Wesen und Vollendung zu behandeln und auf sie eine Gottesidee zu begründen, welche wohl der monistischen Metaphysik, ganz gewiß aber nicht der christlichen Religion entspricht.

58. Von den Eigenschaften der Welt wie sie im frommen, das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt darstellenden Selbstbewußtsein angedeutet sind.

Ist einmal zugestanden, daß wir das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein nur als „Welttheile" und daß wir es für die ganze Welt haben, so versteht es sich, daß die Reflexion über seine Genesis und seinen Gehalt, welche den Inhalt der Glaubenslehre ausmacht, auch eine bestimmte Vorstellung von der Welt in ihm finden wird. Die so gewonnene Weltidee liegt freilich ebensowenig im eigentlichen dogmatischen Interesse wie die Gottesidee. Denn richtet sich das letztere nur auf die Feststellung des Gehaltes des religiösen Bewußtseins, so kommt es immer nur zu Verhältnißbestimmungen zwischen Ich, Welt und Gott, während die „isolirte" Betrachtung dieser drei Faktoren um so weniger die Religion tangirt als sie ja gerade die einzige Art und Weise sein soll wie wir unserer und der ganzen Welt Einheit inne werden.

Indessen Schleiermacher folgt auch hier wieder der Rücksicht auf die volksthümliche kirchliche Vorstellung und Ausdrucksweise, deren Reinigung ja Hauptaufgabe des Dogmatikers ist, indem er die Weltidee für sich entwirft, selbstredend so wie sie sich im religiösen Bewußtsein abspiegelt.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, dieses A und O der Schleiermacher'schen Theologie, schließt natürlich auch das in sich ein was der religiöse Glaube unter dem Namen „der ursprünglichen

Vollkommenheit der Welt“ jederzeit bekannt hat. Wie diese Vorstellung von der Welt eigentlich entstehe und welche Bedeutung ihr in der religiösen Weltanschauung zukomme, erörtert Schleiermacher deshalb auch nicht. Er paßt sie lediglich dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl an. Oder vielmehr er findet auch sie in ihm „eingeschlossen.“ Nämlich unter Vollkommenheit der Welt soll nichts weiter zu verstehen sein, als „daß die Gesammtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt die Stätigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen.“ Also daß jeder Welteindruck im Stande ist das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit alles Daseins von einer absoluten Causalität hervorzurufen, das ist die Vollkommenheit der Welt. Oder mit anderen Worten: daß die getheilte gegensätzliche Welt, wie sie sich in dem Gegensatz von Vernunft und Natur spaltet, dennoch vermöge der Wechselwirkung beider in allen ihren Daseinsformen das Bewußtsein ihrer transcendenten absoluten Einheit in Gott hervorruft: das ist so gewiß ihre Vollkommenheit als eben die absolute Einheit das Höchste ist was der Mensch zu denken und zu wollen vermag.

Wir haben oben gesehen, daß erst das Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein entbindet und daß wir nur durch Vermittelung des Weltganzen der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von dem absoluten Sein inne werden. Will man also von einer Vollkommenheit der Welt reden, so kann man diese nur darin finden, daß sie eben das Bewußtsein um ihre einheitliche Ursache hervorruft. Und zwar nothwendig, regelmäßig, stetig, sofern der Mensch nicht bei der endlichen Causalitätsreihe stehen bleiben kann, sondern sein Einheitsbedürfniß nur in der Idee „eines unendlichen alles producirenden Lebens“ befriedigt.

Es versteht sich, daß dann auch nicht von einem zeitlichen bestimmten Zustand der Welt die Rede sein kann. Vielmehr soll das Prädikat ursprünglich nur dieses aussagen, daß diese Vollkommenheit „in den inneren Verhältnissen des endlichen Seins“ an sich begründet sein müsse. Denn ohne dieses d. h. ohne die vom Weltganzen ausgehende Nöthigung der unbedingten Abhängigkeit und

damit der absoluten Causalität inne zu werden, wäre das Gottesbewußtsein „etwas Zufälliges." Sagt also der Glaube an die ewige Allmacht aus, daß sich das mit allen Erregungen des Weltbewußtseins verbundene Gottesbewußtsein auf Einen bezieht, so der Glaube an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, daß sich in jeder solchen Erregung das mit dem Gottesbewußtsein verbundene Weltbewußtsein auf Alles bezieht. „Und so wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieses liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung Gottes ist, so liegt in dem Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieses, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit als die ewige allgegenwärtige und allwissende sich überall in der Welt vermittelst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart ohne einen Unterschied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegensatz der in Beziehung auf die Abhängigkeit stattfände zwischen einem Theil und dem andern." [1])

Von hier aus ergibt sich auch die Haltlosigkeit der dogmatischen Unterscheidung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Welt. Denn für sich betrachtet ruft die Menschheit das Gottesbewußtsein nicht hervor. Vielmehr erst wo sie als Glied der Welt mit der Natur zusammengefaßt wird zu einem Ganzen zwingt uns das so vollzogene Weltbewußtsein eine absolute Causalität zu suchen, die uns verbürgt, daß die gegensätzliche Welt — wie sie eins ist in absoluter Abhängigkeit — einer absoluten, sie zum Ganzen bestimmenden Causalität entspringe. Indessen schlägt auch hier die Rücksicht auf den feststehenden kirchlichen Sprachgebrauch durch und veranlaßt übrigens Schleiermacher nur den obigen Grundgedanken an dem doppelten Lehrstück von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen zu bewähren.

Wer sich nun bisher noch nicht hat überzeugen wollen, daß die allgemeine Religionslehre, welche Schleiermacher als ersten Theil der christlichen Dogmatik entwirft, nur die Ausführung seiner religionsphilosophischen Metaphysik sei, wird kaum in der Lage sein,

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 57 u. 58.

die nachfolgende Erläuterung der Vollkommenheit der Welt zu verstehen.

Vergleichen wir unser Sein mit dem äußern Sein, so wird unsere Voraussetzung bestätigt: 1. „daß die Welt dem menschlichen Geiste eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwickelung derjenigen Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann," 2. „daß sie sich in mannichfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lasse, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen."

Es kommt darauf an, daß an allen diesen Zuständen des Bewußtseins, den leidentlichen wie den thätigen, den subjectiven wie objectiven, sich das Gottesbewußtsein realisire. Das ist aber nur möglich, wenn alle von der Außenwelt kommenden Reize oder leidentlichen Zustände zugleich die Selbstthätigkeit des Menschen aufregen und bestimmen. Deutlicher gesagt: die Organisation des Geistes, welche ihn mit der gesammten Außenwelt verbindet und ihm deren Affektionen zuführt, ist die eine Seite der Weltvollkommenheit. Denn hätten wir keinen Leib, so würde uns die Außenwelt nicht afficiren; afficirte uns die Außenwelt nicht, so würde unser Selbstbewußtsein nicht zum Weltbewußtsein erweitert; geschähe aber das letztere nicht, so würden wir auch der absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt von einer absoluten Ursache nicht inne.

Die andere Bedingung hierfür liegt in unserem Geiste selbst. Denn ohne „das Denken" würden wir ja nicht zur Erkenntniß jenes Processes gelangen, der sich freilich so gewiß mit Naturnothwendigkeit vollzieht, als eben die ganze Welt nur in der Wechselwirkung ihrer Theile besteht. Beides — die Afficirbarkeit des Geistes vermittelst der Organisation durch die Außenwelt und die Erkennbarkeit der Außenwelt vermittelst der Organisation durch den Geist — bezeichnet nur die ideale und reale Seite eines und desselben Processes der Wechselwirkung in dem die Menschheit mit der Natur zu einem Ganzen verbunden ist. Und darin liegt eben die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, daß sie vermöge der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge und durch dieselbe dem Menschen das Bewußtsein ihrer Ganzheit (in welcher die absolute Einheit ihrer Ursache erscheint)

vermittelt. Mit anderen Worten besteht die Vollkommenheit der Welt vor Allem darin, daß sie sich auch in der Totalität ihrer individuellen Daseinsformen und in der mit dieser gegebenen Daseinsweise als ein harmonisches Ganzes darstellt und „hinter dem Vorhange" der erscheinenden Vielheit die weltbegründende absolute Einheit errathen läßt.

Aber, wie gesagt, das ist nur die eine Seite. Nämlich die Menschheit besteht nicht nur in der Abhängigkeit von den Einflüssen der Außenwelt, vielmehr besitzt sie eine von der Einwirkung der Welt „unabhängige Selbstthätigkeit", auf der ihre Dignität gegenüber der Natur beruht: das Denken oder das Einheitsetzen! Es gehört nun weiter zur ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, daß sie dem Menschen ebenso unbeschränkte Empfänglichkeit entgegenbringt wie dieser ihr. Diese Empfänglichkeit beginnt von der leiblichen Organisation und erstreckt sich über das ganze Sein — bis zu denjenigen Bestandtheilen der Naturwelt, welche sich nicht mehr organisiren, aber doch noch erkennen lassen. Vermöge dieser Empfänglichkeit der Naturwelt für die Einwirkung der Geisteswelt (Menschheit) kann jedes Ding sowohl Organ wie Darstellungsmittel für das Denken werden.

In beider Hinsicht darf von einer Vollkommenheit der Welt geredet werden. „Denn nur in Verbindung mit seinen Organen stellt der Mensch die Herrschaft über die Welt dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtsein kommen kann, und nur indem die einfache Geistesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittelung dargestellt wird, erweckt sie als Ebenbild derselben das Bewußtsein der göttlichen Causalität." Beides aber bedingt sich gegenseitig. Denn ohne die Reize aus der Welt würde unser Geist nicht zur Thätigkeit kommen und ohne die geistige Thätigkeit, wie sie die Außenwelt organisirt und symbolisirt, würde sich unser Selbstbewußtsein nicht zum Weltbewußtsein erweitern. Daß wir nun so organisirt sind, daß die Welt auf uns wirken kann und daß die Welt so organisirt ist, daß wir auf sie wirken können, so daß uns in dieser allgemeinen Wechselwirkung des Geistigen und Organischen die Einheit der Welt in ihrer Duali-

tät als ideale und reale aufgeht — das macht ihre Vollkommenheit aus.[1])

In welcher übrigens die Vollkommenheit des Menschen noch eine besondere Beachtung verdient. Diese soll nämlich darin bestehen, daß 1. der „innere Trieb" zum Gottesbewußtsein (die Einheitstendenz, welche mit dem Bewußtsein gesetzt ist) mit Hilfe der Organisation (einerseits also der Receptivität für die ganze Welt und andrerseits der Fähigkeit dieselbe zu organisiren) diejenigen Zustände nothwendig im Selbstbewußtsein hervorruft, an welchen sich dasselbe entwickeln muß (also das Weltbewußtsein und durch dessen Vermittelung das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit Alles von Einem); 2. gehört zur Vollkommenheit des Menschen der Trieb das Gottesbewußtsein zu äußern wie er aus der Einheit des persönlichen und des Gattungsbewußtseins entspringt.

Die physische Grundbedingung des geistigen Lebens, „daß es nämlich im Leib zur Seele geworden" in Wechselwirkung mit der ganzen Außenwelt steht, ohne seine innere Einheit zu verlieren, ist also die eine, die intellectuelle, daß der Geist zugleich zum Bewußtsein des Naturzusammenhangs oder der Wechselwirkung alles Endlichen kommt, die andere Seite der menschlichen Vollkommenheit. Der innere Trieb auf absolute Einheit bedingt an sich, sofern er das Wesen des Menschen constituirt, die Gleichmäßigkeit, er bedingt in Verbindung mit der Organisation als dem Mittel die Geistesthätigkeit im allgemeinen Naturzusammenhang oder in der Wechselwirkung mit dem anderen endlichen Sein zu realisiren, die Wirklichkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtseins.

Diese Allgemeinheit der Determination der Welt durch Gott käme aber jedenfalls nie zum Ausdruck, wenn nicht das Gattungsbewußtsein dafür garantirte, daß was dem Einen zum Bewußtsein kommt, bei normaler Entwickelung auch allen Anderen zum Bewußtsein kommen müsse, wenn auch das Bedürfniß nach Aeußerung des Gottesbewußtseins ungleich vertheilt ist.

---

[1]) Für die Lehre vom Paradiese und von der besten Welt ist selbstredend hier keine Stelle. A. a. O. § 59. Vgl. hiezu Bd. I. § 5 u. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Demnach ist die gesammte Organisation der menschlichen Natur der Entwickelung des Gottesbewußtseins in seiner Stetigkeit und Allgemeinheit nicht minder günstig wie die Organisation der Welt überhaupt. Und das ist die ursprüngliche Vollkommenheit die gemeint wird. Will man dieselbe im Menschen als Gottebenbildlichkeit bezeichnen, so ist dagegen um so weniger einzuwenden, als das Gottesbewußtsein wirklich „ein Sein Gottes im Menschen" ist. Hingegen ist die Beschreibung der historischen Anfänge der Menschheit Sache der Historie; hier galt es nur zu zeigen, daß die Erlösung „in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich dem Menschen selbst unbewußt eingeschlossen lag".[1])

Diese Ausführungen über die Vollkommenheit der Welt lassen gewiß sowohl an Klarheit wie an Vollständigkeit zu wünschen übrig. Indessen ergibt die Vergleichung mit der Metaphysik und Anthropologie die völlige Richtigkeit der obigen Darstellung und Erklärung.[2])

Demnach besteht aber die Vollkommenheit der Welt und des Menschen darin, daß sie regelmäßig allgemein und stetig durch die Wechselwirkung des Geistigen und Physischen, des Einzelnen und Allgemeinen den Glauben an Gott oder das Bewußtsein der absoluten Causalität hervorruft. Und zwar durch ihre Organisation. Die Welt ist so beschaffen, daß sie dem Menschen die Idee Gottes vermittelt, und der Mensch ist so beschaffen, daß er die Idee Gottes recipirt. Beides unvermeidlich, naturnothwendig, gesetzmäßig. Indessen, wohlgemerkt, in der Wechselwirkung von Menschheit und Natur und als Resultat einer bestimmten Entwickelung tritt das Gottesbewußtsein hervor, wenn auch die Bedingungen hierzu vorhanden sind, bevor der Mensch sich ihrer bewußt wird.

Indem nämlich die Außenwelt in ihren verschiedenen Daseins-Stufen und Formen auf den Menschen wirkt, erweitert sie sein Selbstbewußtsein zum Natur- und Weltbewußtsein. Und indem der Mensch unter dem Einfluß der Außenwelt seine Fähigkeit entdeckt, nicht nur die Welt zu erkennen, sondern auch zu organisiren, wird

---

[1]) A. a. O. § 60 u. 61.

[2]) Vgl. Bd. I. Cap. 1 u. 2; ferner die entsprechenden Ausführungen zur phil. Ethik. Cap. IV, 1.

er zugleich seiner Einheit mit der Welt wie seiner Ueberlegenheit über dieselbe inne. Seiner Naturseite nach der Natur gleich findet er sich seiner geistigen Seite nach der Natur überlegen.

Der so entstehende Gegensatz von Gattungs- und Naturbewußtsein wird aber durch die Erfahrung gelöst, daß Gattung und Natur in Wechselwirkung stehen, daß beide durch ein gemeinsames Lebensgesetz, demzufolge der Geist nur durch die Natur und die Natur nur durch den Geist, daß jedes einzelne Dasein nur in der Wechselwirkung mit allem übrigen sich erhält und bewegt, zusammengehalten werden. In dieser Wechselwirkung alles Endlichen geht nun dem Menschen zunächst über dem Gegensatze von Natur und Vernunft die Weltidee oder die Idee des gesetzmäßigen Bestehens alles Einzelnen durch die Totalität alles andern Einzelnen, wodurch es zum Ganzen zusammengefaßt wird, auf. Die unendliche Causalitätsreihe alles Endlichen wird in ihr von der plastischen, nach Einheit strebenden Phantasie zusammengefaßt. Indem nun aber der Mensch die Welt als Einheit ihrer Theile oder als Ganzes setzt, ist sein absolutes Causalitätsbedürfniß nicht befriedigt, denn wenn auch die Wechselwirkung, so ist doch noch nicht das endliche Dasein als solches in seiner absoluten Abhängigkeit erklärt. Daher sich das Causalitätsbedürfniß des Menschen erst in der Gottesidee als des absolut einheitlichen und die relative Einheit der Welt verbürgenden Grundes derselben befriedigt. Daß die Welt in der Wechselwirkung ihrer differenten Daseinsformen die Einheit ihres Lebensgrundes verräth, ist ihre Vollkommenheit.

Diese Vollkommenheit der Welt erschließt sich aber nur der Vollkommenheit der menschlichen Natur in ihrer geistleiblichen Lebenseinheit. Der Mensch hat nämlich, bevor er sich dessen bewußt wird, die Einheit von Geist und Natur in sich verwirklicht, und der aus ihr erwachsende Einheitstrieb ist es, der seinen Wechselverkehr mit Gattung und Natur beherrscht. Sobald sich nun unter dem Impulse dieses Einheitstriebes und dem Einflusse der Außenwelt das Bewußtsein von der beschränkten Einheit der Person zu der weiteren der Gattung, der Natur und endlich der Welt erweitert, findet der Mensch immer in der Organisation seines Wesens die beste Garantie für die Zusammengehörigkeit von Geist und Natur, welche die Wechselwir-

kung der Weltdinge allererst ermöglicht. Also in der Fähigkeit, sich in der Einheit mit der ganzen Welt zu denken und die persönliche Einheit von Geist und Natur im Wechselverkehr mit der Außenwelt zur Einheit der ganzen Welt in ihrer relativen Verschiedenheit zu erweitern, darin liegt die Vollkommenheit der menschlichen Natur. Denn ohne Organisation oder Leib kein Verwachsensein mit der Außenwelt, und ohne Geist oder Denken kein Bewußtsein von derselben und endlich ohne personelle Einheit von Leib und Geist keine Garantie für die allgemeine weltbegründete Einheit oder Gott. Daher die punktuelle Einheit des Geistigen und Physischen im Menschen ein Sein Gottes (der unendlichen Einheit des Idealen und Realen) im Menschen genannt wird.

Soviel ergibt der Vergleich der Schleiermacher'schen Ausführungen in der Dogmatik mit seiner Lehre von der Welt und vom Menschen, wie wir sie in der Philosophie kennen gelernt haben. Daß uns in jeder Affektion der allgemeine Naturzusammenhang, unser Verwachsensein mit der ganzen Natur oder das Weltganze aufgeht und daß wir, so oft wir uns als Theile im Weltganzen denken, zugleich der absoluten Determination der gegensätzlichen Welt durch die zu Grund liegende Monas inne werden, das ist die Vollkommenheit der Welt und des Menschen.

Und nach dieser Maßgabe ist es zu verstehen, daß Schleiermacher die Idee der Erlösung als unbewußten Trieb zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen rechnet, um sie sodann durchaus folgerecht als die Vollendung der menschlichen Natur hinzustellen. Es ist die Thatsache der Einheit unserer Person in der Doppelseitigkeit von Leib und Geist, welche die Grundlage der Religion d. h. also des Glaubens an die Einheit der Welt in der Doppelseitigkeit des Idealen und Realen bildet. Es ist die Thatsache unserer Eingliederung in das Weltganze, welche das dunkele Bewußtsein dieser personellen Einheit, indem sie dieselbe zur universell-kosmischen erweitert, aufhellt. Denn erst in der Wechselwirkung mit Natur und Gattung werden wir uns der Doppelseitigkeit unseres Wesens bewußt, zugleich aber auch der Doppelseitigkeit des gesammten Weltlebens. Und in dieser Wechselwirkung alles Daseins, wie sie das Lebensgesetz der Welt ausmacht, geht uns die höhere Einheit von

Geist und Natur auf, ohne welche eben eine Wechselwirkung der Weltdinge und des Menschen nicht möglich wäre. Indem wir uns selbst in diese Wechselwirkung verflochten finden, ohne die punktuelle Einheit unserer Person an die unendlich vielen punktuellen Einheiten, welche die Welt constituiren, zu verlieren, versöhnen wir die punktuelle Einheit unseres Daseins mit allem übrigen Dasein, indem wir eben uns mitsammt der ganzen uns gleichartigen Welt schlechthin abhängig setzen von der absoluten Einheit, welche der Welt in der Wechselwirkung ihrer Daseinsformen als Gesetz und Ursache immanent ist.

Also genau dieselbe Entwickelung wie in der Psychologie. Wir gehen aus vom dunkelen Bewußtsein unserer Einheit in der Duplicität von Geist und Leib. Wir finden uns immer nur in der Wechselwirkung mit der Welt, in welcher wir uns überzeugen, daß derselbe Gegensatz von Geist und Natur, der unser Leben beherrscht, das gesammte Weltleben beherrscht. Aber die punktuelle Einheit von Geist und Leib an uns und die allgemeine Wechselwirkung, in welcher wir Natur und Menschheit finden, nöthigen uns die Ueberzeugung auf, daß die in Natur und Geist gespaltene Welt dennoch ein Ganzes ist, zwar so daß die Differenz ihrer Daseinsformen stehen bleibt, daß aber das Gesetz ihres Daseins — die naturnothwendige Wechselwirkung von Geist und Natur — ihre absolute Abhängigkeit von einer einzigen Ursache, die den Weltgegensatz in sich versöhnt, außer Zweifel stellt.[1])

Von hier aus versteht es sich dann auch, daß die religiöse Entwickelung durchaus identisch erscheint mit der allgemeinen Entwickelung des Menschen im Contakte mit Natur und Gesellschaft. Diese Entwickelung wird 1. entweder gestört, indem man sein endliches Dasein auf die Welt bezieht, aus ihr erklärt und nach Maßgabe ihres Lebensgesetzes einrichtet. Denn die Welt erklärt und beherrscht unser Dasein so wenig a. als sie den Dualismus von Geist und Natur, von Einheit und Vielheit selbst an sich trägt, b. als sie aus lauter ebenso wie wir constituirten Daseinsformen besteht. 2. Oder es wird gefördert, indem uns in der Wechselwirkung mit der dualistischen vielheitlichen Welt a. die Endlichkeit alles Daseins in

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. I. § 3. Cap. II. § 4.

der Relativität seiner Formen und der gegenseitigen Bedingtheit ihres Daseins, d. die absolute Determination der ganzen Welt durch eine transcendente einheitliche Ursache (Gott) aufgeht.

Also handelt es sich überall in der Religion um die Lösung des anthropologisch-kosmologischen Problems wie der Mensch in der Dualität von Leib und Seele, wie die Welt in der Dualität des Materiellen und Geistigen dennoch ein Ganzes sein können. Diese Lösung wird gefordert, aber nicht gegeben von der Wissenschaft, von der gesammten sittlichen und allgemeinen Culturarbeit, die sich in dem kosmischen Gegensatze von Vernunft und Natur, von Idealem und Realem bewegen. Sie wird gegeben von der Religion, d. h. von dem aus der Wechselwirkung alles Endlichen erwachsenden Glauben an dessen genuine Zusammengehörigkeit. Sie wird begründet von der religiösen Metaphysik, welche die Wechselwirkung der Weltdinge mitsammt ihrem Dasein als Ganzes aus ihrer absoluten Abhängigkeit von einer absolut einheitlichen Ursächlichkeit deutet. Sie wird endlich erlebt in dem unmittelbaren (und doch sehr vermittelten!) Gefühle, daß wir mitsammt der ganzen Welt und wie diese d. h. absolut von der Gottheit abhängen und daß uns in jeder Weltaffection so gewiß zugleich die Gottheit berührt, als dieselbe eben absolute und absolut lebendige Causalität der ganzen Welt ist.

Und endlich: die religiöse Lösung des Problems tritt in den gesammten Culturproceß befruchtend ein, indem das Gottesbewußtsein der absolute Impuls zur einheitlichen Organisation und Erkenntniß des gesammten Weltlebens wird.

Es ist klar, wie Schleiermacher von diesen Prämissen aus die Lehre von der Sünde (dem gehemmten) und der Erlösung (dem befreiten absoluten Abhängigkeitsgefühl) behandeln mußte. Sehen wir, ob er seiner Grundansicht bei Darstellung des Christenthums selbst treu geblieben ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

3. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als gebundenes oder die Lehre von der Sünde.

59. Die Analyse des frommen Selbstbewußtseins, wie es durch den Gegensatz bestimmt ist.

Das beschriebene Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit kommt niemals für sich vor. Sowie wir Gottes überhaupt nur inne werden durch Vermittelung des Weltganzen, so erscheint das Gottesbewußtsein immer in Verbindung mit dem sinnlichen Weltbewußtsein in unserem Selbstbewußtsein. Und zwar wird es durch die Eindrücke, die wir aus Natur und Gesellschaft empfangen, bald gehemmt, bald gefördert. Unser Leben bewegt sich eben in dem Gegensatze der Abhängigkeit von Gott und der Abhängigkeit von der Welt, mit der wir in Wechselwirkung stehen. Da wir aber lediglich in dem Bewußtsein der Abhängigkeit alles einzelnen Daseins von einer einzigen Ursache die Versöhnung der Widersprüche und Gegensätze des getheilten und gegensätzlichen Weltlebens finden können, so erklärt es sich, daß alle Welteindrücke, welche jenes Bewußtsein verdunkeln, uns mit Unlust erfüllen, alle diejenigen dagegen, welche jenes Bewußtsein hervorrufen, uns mit Lust erfüllen. Denn wir sind nun einmal so beschaffen, daß wir keine Befriedigung finden außer in der Zurückführung alles Daseins auf eine einzige Ursache. Und eben deshalb haben wir allerdings auch einen Antheil daran, ob uns in den wechselnden mannichfaltigen Eindrücken der Welt ihre transcendente Einheit verloren geht oder erhalten bleibt. Wir fühlen uns mit Unlust bestimmt nicht nur wenn uns die Welteindrücke die Abhängigkeit alles Daseins von Gott verdunkeln, sondern auch wenn wir selbst an dem Sinnlichen, Einzelnen, Gegensätzlichen hängen bleiben, statt über es hinaus zu streben und im Ganzen zu leben, in dem uns Gott nie fehlt. Und wir fühlen uns mit Lust erfüllt, nicht nur wenn die Welteindrücke uns das Gottesbewußtsein gleichsam aufnöthigen, sondern auch dann, wenn wir wenigstens den Willen aufrecht halten, die widerstrebenden Elemente des Daseins einheitlich zu organisiren, die transcendente Welteinheit in der Unterwerfung des Materiellen unter

das Geistige zur Erscheinung zu bringen. Es ist eben das Gesetz unseres Daseins, die Einheit alles Daseins zu erkennen und herzustellen, so gewiß wir selbst ein einheitliches Dasein sind und nur in der Einheit mit allem Dasein unsere Befriedigung finden. Da die Welt, sowie sie in der Erscheinung existirt, ihre absolute Abhängigkeit d. h. also ihre Abhängigkeit von einer einzigen Ursache mehr verräth als offenbart, so müssen wir eben die Einheit unserer in die Welt verflochtenen Existenz einsetzen, für die Begründung des die ganze Welt umfassenden Gottesbewußtseins.

Eine ästhetische Glaubensweise würde nun freilich sowohl die Hemmungen wie die Förderungen des Gottesbewußtseins durch das Weltbewußtsein lediglich auf Schickungen zurückführen. Wo indessen das Uebergewicht der menschlichen Freiheit über alle leidentlichen Zustände anerkannt ist, wie in den teleologischen Glaubensweisen, werden alle Hemmungen des Gottesbewußtseins zugleich als Schuld des Menschen erscheinen, alle Förderungen hingegen als Verdienst. Denn der Mensch ist selbst dabei betheiligt, ob ihm in den Gegensätzen des sinnlichen Weltlebens dessen höhere Einheit aufgeht oder nicht. Sowie er selbst Einheit des Geistigen und Leiblichen ist und sowie seine gesammte Thätigkeit im Einheitsetzen d. h. in der Erkenntniß und Organisation der vielheitlichen Erscheinungswelt besteht, so ist er allerdings auch verantwortlich dafür, ob er die Einheit mit allem Dasein und in dieser die Gottheit findet oder nicht.

Das Eigenthümliche der christlichen Religion soll nun darin liegen, daß die Gebundenheit des Gottesbewußtseins durch das Weltbewußtsein dem Christen immer als seine ursprüngliche That oder als seine Sünde zum Bewußtsein komme, hingegen die Freiheit des Gottesbewußtseins im Weltbewußtsein als eigenthümliche Wirkung des Erlösers oder als Gnade. Freilich konnte die Abwendung von Gott auch außerhalb des Christenthums nur insofern als Sünde zum Bewußtsein kommen als die Tendenz auf das Gottesbewußtsein als die eigentlich allein berechtigte Lebensrichtung irgendwie erkannt war. Und andererseits schließt die Mittheilung der Fähigkeit allen Momenten des sinnlichen Weltbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden, keineswegs aus, daß dieselbe auch unsere That ist.

Dagegen wird das specifisch Christliche abgeschwächt, wo man den Mangel an Gemeinschaft mit Gott als etwas Zufälliges und die Erlösung lediglich als Beseitigung der Verdunkelungen und Hemmungen erklärt, welche das Gottesbewußtsein von Seiten des sinnlichen Weltbewußtsein regelmäßig erfährt, sobald man eben bei den sinnlichen Welteindrücken stehen bleibt, statt sich über dieselben zur Anschauung des Weltganzen zu erheben. Wo gar „die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins“ als der natürliche Grundzustand jedes Einzelnen angesehen wird, hat man das Gebiet des Christlichen völlig verlassen.

Im christlichen Leben ist beides immer mit einander verknüpft nur in verschiedenem Maße: das Bewußtsein der fortwirkenden Sünde und das Bewußtsein der zu ihrer Ueberwindung fortwirkenden Gnade, so indessen daß entweder das erstere oder das zweite dominirt.[1])

2. Nach diesen weiter unten näher zu prüfenden Grundsätzen entwirft nun Schleiermacher die positive Darstellung des Christenthums, wie es eben durch den Gegensatz von sinnlich gebundenem und befreitem Gottesbewußtsein, von Sünde und Gnade beherrscht ist. Dieses eigenthümliche Wesen des christlichen Selbstbewußtseins, wie es zu allen Zeiten dasselbe ist und auf dieselbe Weise entsteht und sich entfaltet, muß der Dogmatiker freilich theilen, um es zur klaren Anschauung seines Gehaltes zu bringen. Obwohl Sünde und Gnade nie für sich vorkommen, sondern eines immer mit dem andern, so jedoch, daß bald die Gnade, bald die Sünde überwiegt, stellt er doch beides getrennt dar — eine Willkürlichkeit, die übrigens überall von der „reinen Betrachtung“ gefordert wird. Die Reihenfolge ergibt sich aus der natürlichen Entwickelung des Christenthums, die im Einzelnen dieselbe ist wie in der Gesammtheit. Denn wenn auch das Sündenbewußtsein erst durch das Anschauen der Erlösungsgnade vollständig erregt wird, so geht doch die faktische Sünde immer dem Erleben der Gnade der Erlösung voraus.

Demnach beschreibt Schleiermacher zuerst dasjenige Element des christlichen Selbstbewußtseins, welches vermittelst des andern immer mehr verschwinden soll: die Sünde, wie sie im Gesammtzustande der menschlichen Gesellschaft ihren letzten Grund hat. Dar-

[1]) Christl. Glaube § 62 und 63.

nach folgt die Darstellung des anderen Elementes, welches das christliche Selbstbewußtsein constituirt: die Gnade, wie sie in der Erlösung durch Christus ihren Grund hat und zugleich die Gesammtkraft derselben repräsentirt.

Diese Grunddifferenz im christlichen Selbstbewußtsein macht sich dann selbstredend auch geltend in der Weltanschauung und der Gottesidee, welche dasselbe reflectirt. Die Beurtheilung des Menschen und der Welt, die Anschauung Gottes wird verschieden ausfallen, je nachdem wir sie vom Zustande des gelähmten oder des befreiten Gottesbewußtseins aus entwerfen.

3. Diese Grundlegung für den gesammten Entwurf der positiven christlichen Lebensanschauung, wie sie sich von dem allgemeinen Hintergrunde der religiösen Abhängigkeit als einer gesetzmäßigen Erfahrung Aller abhebt, bedarf einer besonderen Beleuchtung.

Vor Allem wird man auch hier die Bestätigung meiner Meinung finden, daß Schleiermacher im Christenthum nichts anderes gesehen hat als die Vollendung der allgemeinen Religion durch Unterwerfung des sinnlichen Weltbewußtsein unter das Gottesbewußtsein. — Aus der verworrenen chaotischen Einheit des Sinnlichen und Geistigen, des Einzelnen und Allgemeinen entwickelt das Christenthum, indem es die maßgebende Bedeutung des Geistigen und Allgemeinen vor dem Sinnlichen und Individuellen zur Geltung bringt, den Gegensatz von Welt- und Gottesbewußtsein zur vollen Klarheit um ihn sodann endgiltig zu versöhnen.

Man muß sich vor Allem überzeugen, daß es sich auch im Christenthum lediglich um die Bindung des Gegensatzes zwischen der sinnlichen Erscheinungswelt und der transcendenten Einheitswelt des Bewußtseins handelt. Nur so stellt sich die christliche Religion als die Vollendung des menschlichen Wesens dar, daß sie eben endgiltig den Conflikt zwischen dem sinnlichen am Einzelnen haftenden, individuellen Bewußtsein und dem höheren zum Weltganzen und vermittelst dieses zur absoluten Einheit als der die Ganzheit der Welt in der Getheiltheit ihrer Erscheinungsformen verbürgenden Weltursache strebenden religiösen Bewußtsein schlichtet.

Das Dominiren des sinnlichen Weltbewußtseins bezeichnet nun Schleiermacher als Zustand der Sünde: einmal weil die einzelnen

Welteindrücke allerdings zur Anschauung des Weltganzen überführen können, dann aber weil sie im Zusammentreffen mit der das Wesen des Menschen constituirenden Tendenz, die Einheit mit der gesammten Außenwelt herzustellen, nothwendig dazu führen sollten. Freilich wird der Zustand des Gefangenseins von der sinnlichen Erscheinungswelt als Sünde erst dann erkannt, wenn das höhere Einheitsbewußtsein mit seiner unbedingten Autorität im Menschen erwacht ist. Das Erwachen desselben ist aber in der gesammten Ausstattung wie in der Entwickelung des Menschen im Wechselverkehr mit der Außenwelt vorgesehen und tritt nothwendig ein.

Daß hiermit aber die Grundlage auch der christlichen Beurtheilung der Sünde gegeben sei, muß entschieden in Abrede gestellt werden. Und zwar um so entschiedener als von dieser aesthetisch-naturalistischen Grundlage aus nicht einmal der Begriff des Sittlichen im specifischen Wortsinne gewonnen werden möchte.[1])

Selbstredend trifft dieses Urtheil auch die Grundvoraussetzungen für das Verständniß der Gnade im Sinne Schleiermachers. Das ist ja wohl ganz richtig, daß das gesammte christliche Leben, sofern es sich überhaupt nur als eigenthümliche Wirkung Christi versteht, unter dem Gesichtspunkte der Gnade beurtheilt werden muß. Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn unter der Erlösungsgnade überhaupt nur die fortwirkende Kraft, das sinnliche Weltbewußtsein dem einheitlichen Gottesbewußtsein zu unterwerfen, verstanden werden soll. Schleiermacher erhält ja freilich mit dieser Erklärung seine Grundvoraussetzung aufrecht, daß das Christenthum Vollendung der Religion, die Religion aber Vollendung des menschlichen Wesens sei, sofern sie eben dem Menschen die Gewißheit seiner und der ganzen Welt Harmonie in der Origination alles gegensätzlichen Daseins aus einer einheitliche Ursache verbürgt. Aber damit ist eben das Christenthum seines specifisch ethischen Charakters entkleidet und in den Dienst eines kosmologischen Problems gestellt, das, wie bedeutsam an sich, doch keineswegs die centrale Mitte der ethischen Versöhnungs- und Heiligungsreligion bezeichnet.

Doch es genügt diese kosmologisch-metaphysische Grundlage der Erklärung des Christenthums hier am Eingange in die positive

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. IV. § 16 f.

Dogmatik in Erinnerung zu bringen. Daß sie wirklich die gesammte Darstellung der christlichen Religion beherrscht, wird sich aus allem Folgenden bis zur Evidenz ergeben.

60. Die Entwickelung des Bewußtseins der Sünde. [1])

1. Durch die Thatsache der Sünde scheint nicht nur die Absolutheit der göttlichen Allmacht, sondern auch das, was wir ursprüngliche Vollkommenheit der Welt nannten, in Frage gestellt zu werden.

Die Sünde von der schlechthinigen Abhängigkeit ausschließen, würde zum manichäischen Dualismus führen; sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen reimen, müßte die pelagianische Consequenz nach sich ziehen.

Beide Extreme zwischen welchen die Kirchenlehre unsicher tastet, sollen nun aber vermieden werden durch die Beobachtung jenes aus dem Ganzen des Christenthums genommenen Kanons für die Behandlung unseres Lehrstücks: daß die Aussagen über die Sünde immer ihre Begrenzung finden in den Aussagen über die Gnade, welch' beide Faktoren eben das christliche Leben constituiren. Die Sünde kann demgemäß immer nur betrachtet werden: „einerseits als dasjenige was nicht sein würde wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, andererseits auch als das was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann."

Und dieser Kanon zeigt ja wieder die Meisterschaft Schleiermachers in der Fixirung und Begrenzung seiner Probleme! Denn so gewiß jedes Urtheil über Sünde abhängig ist von dem vorhergehenden Urtheile über das Seinsollende, über das sittliche Ideal, so gewiß kann auch die specifisch christliche Beurtheilung der Sünde nur sichergestellt werden im Ganzen der christlichen Lebensanschauung. Auch das Urtheil über das Objective im subjectiven Sündenbewußtsein ist immer bedingt durch die vorhergehende Erkenntniß der Entstehung und der allgemeinen Bedingungen dieses letzteren.

2. Schleiermacher verfährt denn auch ganz richtig, indem er den objectiven Zustand der Sünde erläutert an der Entstehung des subjectiven Bewußtseins der Sünde.

---

[1]) Chr. Glaube § 65 ff.

Dieses Bewußtsein der Sünde soll nun regelmäßig eintreten, „so oft das in einem Gemüthszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt."

Das ist aber immer der Fall wenn die eingeborene Tendenz auf das Ganze und die Einheit des Ganzen unterbrochen und aufgehalten wird durch die egoistische Tendenz bei dem Einzelnen und Sinnlichen als solchem zu verharren. Jeder solcher Conflikt zwischen dem allgemeinen und besonderen Sinne, zwischen dem niederen und höheren Bewußtsein, zwischen Fleisch und Geist, schließt die Verführung zur Sünde in sich ein. Und seine Lösung wird zur Sünde sobald das sinnliche Bewußtsein über das geistige den Sieg davon trägt. Und eine solche Lösung kommt uns als Sünde zum Bewußtsein, weil die geistige Tendenz auf das Allgemeine und Eine von Hause aus mit dem Privilege des allein Berechtigten ausgestattet ist, so daß uns auch die Lust an dem Genusse eines sinnlichen Welteindrucks verbittert wird, durch den fortgehenden Anspruch des höheren Bewußtseins alle Beziehungen und Verhältnisse des Lebens in der Welt zu versöhnen durch die Unterordnung unter das große Ganze. Denn anders kann eben der Conflikt zwischen dem Besonderen und Individuellen und dem Allgemeinen und Ganzen nicht gelöst werden als durch die unbedingte Unterordnung alles Einzelnen und Besonderen unter die Idee des Ganzen.

Dabei ergeben sich folgende Unterschiede: ist Gott mitgesetzt im Selbstbewußtsein, so ist Sünde und Sündenbewußtsein gleichzeitig; ist dies nicht der Fall, so folgt das Bewußtsein der Sünde dieser erst nach; endlich dominirt das Gottesbewußtsein über das sinnliche Weltbewußtsein, so schließt die damit verbundene Lustempfindung keineswegs aus, daß wir uns zugleich erinnern, wie eine Verstärkung der sinnlichen Momente das Gottesbewußtsein gehemmt haben würde.

In diesem Sinne begleitet den Christen immer das Bewußtsein der Sünde. Sein reales Leben ist gleich weit entfernt von dem Zustande der unreifen Unschuld, in welcher der Gegensatz des höheren und niederen Bewußtseins noch gar nicht entwickelt ist, und der Verstocktheit, in welcher das Gottesbewußtsein völlig abgestumpft

ist. Es erreicht aber auch erfahrungsmäßig das ihm vorschwebende Ideal der Unsündlichkeit nicht, in welcher alle niederen Seelenkräfte unter Aufgabe ihrer Selbstständigkeit nur als Organe des Geistes wirksam wären.

3. Fragt man nun aber genauer nach den Gründen der Entstehung der Sünde, so können dieselben nur darin gesucht werden, daß 1. den sinnlichen Funktionen allerdings eine gewisse Selbständigkeit eignet, die sie in direkten Gegensatz zu dem höheren geistigen Leben bringen kann, und daß 2. erfahrungsmäßig die Entwickelung der Sinnlichkeit im weitesten Wortverstande der Entwickelung des Geistes voraneilt.

Wäre unsere Entwickelung ein gesetzmäßiges allmähliches „Kraftgewinnen des Geistes," so gäbe es keine Sünde. Da sie aber vielmehr nothwendig nach dem Gesetze des Ueberwiegens bald des Geistes bald des Fleisches verlaufen muß, weil es sonst gar zu keiner Bewegung käme, so erscheint die Sünde als etwas ganz Unvermeidliches. Es ist eben die Ungleichmäßigkeit der Entwickelung von Einsicht und Willenskraft, welche es mit sich bringt, daß der Wille immer schon von sinnlichen und egoistischen Motiven beherrscht ist, ehe es dem Geiste klar wird, wie das Heil nur in der Unterwerfung derselben unter die Einheit des ihm immanenten Princips liegt. Und zum Bewußtsein muß uns die Sünde kommen, weil eben die Herstellung der Harmonie von Geist und Fleisch durch Unterwerfung des letzteren unter den ersteren das Gesetz unseres Lebens ist.[1])

Aber gerade weil die ursprüngliche Vollkommenheit unserer Natur in diesem Gesetze erkennbar ist, kann auch die Sünde immer nur als Störung der normalen Entwickelung des Menschen verstanden werden. Dafür ist auch das Gewissen ein Beweis, welches die constante Forderung der Unterordnung des sinnlichen Weltbewußtseins unter das einheitliche Gottesbewußtsein repräsentirt. Die Einheit unserer Entwickelung wird demgemäß durch die Sünde nur unterbrochen, nicht aufgehoben. Vielmehr könnte uns das selbstständige Agiren der sinnlichen Faktoren, wie es unser Leben zersplittern und

---

[1]) § 67.

in lauter Atome zerreißen würde, als Sünde gar nicht zum Bewußtsein kommen, wenn nicht jener Maßstab der Harmonie von Einzelnem und Ganzem, von Fleisch und Geist das immanente unveräußerliche Entwickelungsgesetz des Lebens bildete.

Im manichäischen Sinne kann man also die Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Sünde sowenig vertreten, wie im pelagianischen. Denn absolut nothwendig wäre eben die Sünde nur dann, wenn der menschlichen Natur jene ursprüngliche Vollkommenheit wie sie in der unverlierbaren Prävalenz des geistigen Princips liegt, je abhanden kommen könnte. Aber auch im pelagianischen Sinne: als nicht gleich und nicht vollständig zu erreichendes Gute muß die Unvermeidlichkeit der Sünde abgelehnt werden. Denn unvermeidlich sind nur die in unserer Entwickelung gelegenen objectiven Bedingungen zur Sünde, nicht diese selbst. Erst das bewußte Wollen der Selbstständigkeit des Sinnlichen im Gegensatze zum Geiste ist Sünde. Und zwar Sünde im eminenten Sinne des Wortes. Denn auch das einmalige und vereinzelte Bestimmtwerden des Willens durch das Fleisch hat sofort zur Folge sowohl die Verdunkelung der sittlichen Erkenntniß wie die Schwächung der Willenskraft. Es ist aber kein absolutes, sondern lediglich ein empirisches Urtheil, wenn man demgemäß und mit Rücksicht auf den Einfluß der Gesellschaft auf den Einzelnen behauptet, daß die Sünde im eigentlichen Wortsinn unvermeidlich und nothwendig — wenn auch nicht gesetzmäßig eintritt.[1])

4. Es ist klar, daß auch hier die Sünde aus dem kosmischen Gegensatze des Einzelnen und Ganzen, des Vielen und Einen, wie er im Menschen zum Bewußtsein kommt, erklärt wird. Das ist die Achillesferse des ganzen Systems, das ist auch der Grund aller weiteren Unzuträglichkeiten in der Lehre von der Sünde. Aus jenem Gegensatze wird ein positiver Maßstab für die Beurtheilung der Sünde sowenig wie des Guten gewonnen werden. Denn die Behauptung der Individualität und das Verharren in der Reception sinnlicher Affektionen ist an sich sowenig Sünde, wie die Hingabe der Individualität an das Ganze und die einheitliche Ordnung

---

[1]) § 68.

der sinnlichen Momente an sich schon das Gute ist. An der Vagheit dieser Grundbegriffe scheitert auch hier die ganze Theorie Schleiermachers.

Dabei bleibt der formale Werth seiner einzelnen Dinstinctionen, wie leicht ersichtlich, unangetastet. Es ist richtig, daß in der relativen Selbstständigkeit und in dem Vorsprunge, welche die individuelle und sinnliche Seite in der Entwickelung des Lebens behauptet, Bedingungen der Entstehung der Sünde liegen, aber es ist nicht erschöpfend. Es ist richtig, daß die Sünde zwar nicht absolut aber relativ nothwendig in der Entwickelung des Einzelnen und der Gesellschaft erscheint, aber es ist nicht erwiesen. Es ist richtig, daß ohne einen positiven sittlichen Maßstab, ohne ein immanentes sittliches Entwickelungsgesetz weder Sünde noch Sündenbewußtsein entstehen würden, aber der schwierige Nachweis für diese richtige Voraussetzung ist nicht erbracht. Es ist namentlich auch richtig, daß im Christenthume sowohl die intellektuelle Anschauung von Sünde und Gutem wie die faktischen geistigen Mächte der Sünde und der Gnade sich wechselseitig bedingen, aber diese ungemeine wichtige formale Erkenntniß wird paralysirt durch den gänzlichen Mangel einer positiven und materialen Einsicht in das geschichtliche Wesen dieser Faktoren. Diese Kritik wird in dem Folgenden noch weitere Bestätigung finden.

61. Erbsünde und Thatsünde.

1. Es gehört zu den bleibenden Verdiensten Schleiermachers, daß er die Lehre von der Sünde nicht auf die Beobachtung des isolirten Subjects — das ja niemals für sich existirt — sondern auf die Beobachtung des gemeinschaftlichen menschlichen Lebens in seiner Gesammtheit und in seiner historischen Entwickelung gestellt hat.

Wir sind uns nämlich der Sünde nicht nur als unserer eigenen That, sondern immer auch als That der Gesammtheit der menschlichen Gesellschaft, mit der wir als Glieder verwachsen sind, bewußt.

Wie nun unsere persönliche Organisation in ihrer gesetzlichen Entwickelung die Sünde mit veranlaßt, so ist es auch die Eigenthümlichkeit von Familien, Stämmen und Völkern, wie sie sich historisch gestaltet, welche uns überhaupt und also auch sofern wir der

Sünde verfallen, direkt beeinflußt. Gutartigkeit und Bösartigkeit überkommen wir aus der Gattungs- und Verkehrsgemeinschaft: Sünde und Tugend als faktische Bethätigung derselben sind unser Werk. Aber an dem Maßstabe des erwachten Gottesbewußtseins gemessen erscheint uns das eine wie das andere als Sünde.

Die überkommene Bösartigkeit bezeichnet nun die Kirchenlehre etwas ungeschickt als Erbsünde. Aber diese „mitgebrachte Sündhaftigkeit" oder diese Unfähigkeit zum Guten, wie wir sie aus der Gattungs- und Verkehrsgemeinschaft in das persönliche Leben hinübernehmen, darf nicht so gedacht werden, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein selbst in Frage gestellt würde. Vielmehr wird der Mensch zum Thiere degradirt, wo man ihn mit der Unfähigkeit zur sittlichen Produktivität zugleich die Empfänglichkeit für die Impulse aus dem Gottesbewußtsein abspricht.[1])

2. Die Erbsünde oder die gemeinschaftliche gattungsmäßige Sündhaftigkeit, unter welcher sich Jeder Einzelne entwickelt, will Schleiermacher nun als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts vorgestellt wissen. Denn jeder Einzelne ist an ihr persönlich betheiligt, ohne daß sie doch als Ganzes dem Einzelnen aufgeladen und angerechnet werden könnte. Und jeder Einzelne würde selbst diese „Ursünde" vollbracht haben, wie sie ihre Veranlassung findet in dem Contraste zwischen den geistigen und den sinnlichen Postulaten der Menschennatur, wenn sie nicht schon mit ihm geboren wäre. Der Grundsatz, daß Jeder Produkt der Gesellschaft und daß die Gesellschaft Produkt eines Jeden ist, hat auch hier seine Geltung. Die Sündhaftigkeit jeder Generation ist ebenso Produkt der Sündhaftigkeit der Vorhergehenden wie Ursache der Sündhaftigkeit der nachfolgenden. In den persönlichen Willen der Einzelnen aufgenommen realisirt sie sich in Thatsünden, die ihren Grund immer in Beidem haben: dem persönlichen Willen und der ererbten Depravation der gesammten sittlichen Natur. Deshalb müssen nun auch alle Aussagen über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nicht sowohl auf das persönliche als vielmehr auf das Gattungsbewußtsein bezogen werden. Die Gesammtkraft des Fleisches kann

---

[1]) § 69 u. 70.

nur in dem Gesammtsein der menschlichen Gesellschaft und in dem Ganzen ihrer Entwickelung richtig geschätzt werden. Nur als Repräsentant der Gattung kann der Einzelne als Träger und Theilhaber der Erbsünde bezeichnet werden.

Gerade diese Anerkennung der Sünde als Gesammtthat, Gesammtzustand und Gesammtschuld des ganzen Geschlechts ist von constitutiver Bedeutung für die Feststellung der allgemeinen gattungsmäßigen Erlösungsbedürftigkeit. Die Leugnung der Erbsünde in diesem Sinne und die Leugnung der Universalität der Erlösung bedingen sich gegenseitig. Denn wenn das Sündenbewußtsein nur in der Form des Selbstbewußtseins vorkäme, so gäbe es auch kein allgemeines Erlösungsbedürfniß, so könnte sich das individuelle Erlösungsbedürfniß immer an die Gattung um Abhilfe wenden. Hingegen hat man das Sündenbewußtsein nicht nur für sich, sondern für Alle, so wird man lediglich vor die Alternative gestellt, entweder die Richtung auf das Gottesbewußtsein als das Wesen des Menschen constituirend wegen ihrer Vergeblichkeit preiszugeben, oder sich nach einer außer der empirischen Menschheit, in welcher das Fleisch dominirt, liegenden Hilfe umzusehen.[1])

Mit alledem ist selbstredend nichts ausgesagt über den historischen Anfang der Sünde. Und es kann auch der Natur der Sache nach nichts darüber ausgesagt werden. Wenigstens gibt es keine allgemeingiltigen Glaubensaussagen über einen uns völlig dunkelen historischen Anfangspunkt, den wir nicht miterlebt haben und der von den fingirten ersten Menschen ganz anders erlebt worden sein müßte wie wir uns etwa vorstellen, da dieselben ja nicht geboren, sondern geschaffen sein sollen.

Weder die Verführung durch den Satan, noch der Vorsprung der sinnlichen Funktionen, noch endlich der egoistische Mißbrauch der der Freiheit hellen die erste Entstehung der Sünde in der Menschheit wie im Einzelnen auf.

Die beiden letzteren Momente, sowie die Einseitigkeiten des Ge-

---

[1]) A. a. O. § 71. Lediglich aus dem Wunsche nach der Herrschaft des Geistes, nicht aus der Furcht vor Strafe entspringt das Erlösungsbedürfniß, welches durch Furcht nur verunreinigt würde.

schlechts und der naturnothwendige Wechsel der Stimmungen erklären uns ja wohl wie es zu einem Uebergewicht des Fleisches hier und dort kommen konnte, aber nicht wie es dazu gekommen ist oder gar kommen mußte.

Der kirchliche Gegensatz von ursprünglicher Gerechtigkeit und späterer Sündhaftigkeit darf also nicht zeitlich und historisch genommen werden: er kann immer nur das constante Verhältniß von Fleisch und Geist bedeuten wollen. Ebenso muß der Gegensatz zwischen ursprünglicher und mitgetheilter Schuld ersetzt werden durch die Idee einer für Alle gleichen gemeinsamen Schuld.

Denn vermuthlich würde Jeder die erste Sünde begangen haben, wie sie in Jedem aus der Ursünde, d. h. dem Uebergewichte des Fleisches hervorgegangen sein würde. Jetzt aber verhält es sich so, daß die Gesammtheit aller Sünden ebenso aus der Sündhaftigkeit hervorgeht, wie sie diese wieder verstärkt und sogar verursacht: daß die Sündhaftigkeit des Individuums verursacht wird durch die Sündhaftigkeit der Generation, in der es aufwächst, sowie die Sündhaftigkeit der Generation wieder gesteigert wird durch die Sündhaftigkeit des Individuums.[1])

3. Aus der Ursünde — ein Name den Schleiermacher dem jedenfalls mißverständlichen Erbsünde vorzieht — gehen nun alle wirklichen oder Thatsünden hervor. In ihnen wird die Ursünde zeitlich, realisirt sie sich. Lediglich von den äußeren Verhältnissen hängt es ab, ob die Ursünde sich vorwiegend nach dieser oder jener Seite realisirt. Denn in ihr liegt die Anlage zu allen Sünden. Auch kann es keinen Unterschied machen ob sie sich in äußeren oder inneren Thaten verwirklicht, ob sie zu Gedanken und Begierden wird oder zu wahrnehmbaren Handlungen fortschreitet. Die Hauptsache bleibt dieselbe: die allgemeine Sündhaftigkeit wie sie die allgemeine Ursache aller Thatsünde ist, ist überall und immer die gleiche, wie verschieden sie sich auch verwirklichen und äußern mag in bestimmten Gedanken, Begierden, Worten, Werken. Ein Werthunterschied unter den Menschen besteht hier nicht, sondern nur ein Unterschied des Temperaments und der äußeren Situation, wie sie die mannichfachsten Ver-

---

[1]) A. a. O. § 72.

suchungen zu den mannichfachsten feineren oder gröberen Thatsünden in sich einschließen. Ein Werthunterschied besteht hier nur sofern eben nicht Alle in demselben Verhältnisse zu der Allen nothwendigen Erlösung stehen.

Für die Beurtheilung der einzelnen Sünden ergibt sich nur der sittliche Gesammtzustand in seinem Verhältnisse zur Stärke der Versuchung als zutreffender Maßstab. Je nachdem die Kraft des Gottesbewußtseins stärker oder schwächer ist, sind auch die einzelnen Sünden strenger oder milder zu beurtheilen, während das Urtheil über den sündhaften Gesammtcharakter allenthalben constant bleiben muß.

Die Unterscheidung der inneren und äußeren Sünden findet Schleiermacher ebenso oberflächlich wie die der vorsätzlichen und unvorsätzlichen, da eben jede Einzelsünde ausschließlich nach Maßgabe des Gesammtcharakters zu beurtheilen ist.

Da nun auch im Gebiete der Erlösung der Wille hinter der Einsicht zurückbleibt, so kommen alle Formen der Sünde auch hier vor. Als unläßliche oder als Todsünden könnten dagegen nur solche Sünden bezeichnet werden, welches jedes Wiederanknüpfen an die Gnade schlechthin unmöglich machten. Ob es aber überhaupt solche gibt, oder ob der Gesammtzustand in einen solchen Grad unwiderruflicher bewußter Verstocktheit ausarten kann, muß äußerst fraglich erscheinen.

Nun besteht aber doch folgender wesentlicher Unterschied zwischen der Sünde wie sie innerhalb und außerhalb des Gebietes der Erlösung auftritt. Die Sündhaftigkeit ist zwar dieselbe und die Disposition zu allen Sünden ist mit ihr hier wie dort gegeben. Aber außerhalb des Christenthums ist jede wirkliche Sünde zugleich verursachend, d. h. sie verstärkt die Kraft des Fleisches und verdunkelt das Gottesbewußtsein. Die Sünden der Wiedergeborenen dagegen sind nicht verursachend, weil die Macht des Fleisches principiell gebrochen ist und das Gottesbewußtsein seine Herrschaft auch in der Sünde behauptet, indem es dieselben schon im Entstehen richtet und im Gericht gleichsam unschädlich macht und vernichtet.

Dennoch darf man Christenthum und Heidenthum nicht wie Tugend und Sünde einander gegenüberstellen, ebensowenig wie man

nur einen gradweisen Unterschied der sittlichen Kraft zwischen beiden constatiren darf. Dort herrscht der Geist, und die Macht des Fleisches ist principiell gebrochen trotz der fortwirkenden Sünde; hier herrscht ungebrochen die Macht des Fleisches trotz der reagirenden Tendenz des Geistes. Die Ahnung „der inneren Einheit“ findet sich auch bei den Heiden, und die Herstellung der Harmonie von Geist und Fleisch ist auch bei den Christen keine ungetrübte.[1])

5. Uebersieht man diese Ausführungen, so springt leicht in die Augen, worin ihre eigentliche Bedeutung liegt. Sie liegt ohne Zweifel, wie schon im Eingang bemerkt wurde, darin, daß die Sünde nicht am Individuum, sondern an der Gemeinschaft klar gestellt wird. Sowenig wie das Individuum isolirt existirt und überall Resultat eigener freier Entschließung ist, sowenig genügt eine Betrachtungsweise der Sünde, welche dieselbe lediglich an der Beobachtung des individuellen Lebens feststellt. Vielmehr wie das Individuum zunächst Produkt der Generation ist, in der es geboren wird und aufwächst, so muß dieser allgemeingiltige Gesichtspunkt auch die Lehre von der individuellen Sünde beherrschen. Und wie jede Generation wieder Produkt der vorangehenden ist, so gilt es das gesammte geistige Leben auch bei der Feststellung seiner Entartung in dem gesammten großen geschichtlichen Entwickelungsprocesse der Menschheit zu erkennen und zu erklären. Darin liegt der tiefe und ächt historische Gedanke der Erbsündenlehre, wie verfehlt dieselbe sonst auch mag ausgebildet worden sein.

Nicht minder richtig ist der andere Gesichtspunkt, den Schleiermacher zur Geltung bringt, demzufolge die Sünde immer gemessen werden muß an dem positiven Maßstabe des Sittlichen und der jeweiligen Erkenntnißstufe des Sittlichen. Aus der Verkennung dieses Maßstabes erklärt sich ja nicht nur ein großer Theil der Verwirrung in der traditionellen Sündenlehre, sondern auch des praktischen Mißerfolges der Kirche in der Methode der Erweckung des Sündenbewußtseins. Zuerst muß man den positiven sittlichen Maßstab, das sittliche Lebensideal sicher stellen, dann ergibt sich in der Anwendung desselben auf das empirische Leben von selbst die Wahrheit der Sünde

---

[1]) A. a. O. § 73 u. 74.

In dem Maße in dem es gelingt, die Allgemeingiltigkeit des christlichen Lebensideals zu erweisen, in dem Maße wird man die christliche Beurtheilung der Sünde verbreiten. Jeder andere Weg, in der Wissenschaft wie in der Praxis, ist ein verkehrter Weg.

Endlich ist es unzweifelhaft richtig, wenn Schleiermacher in dem sündhaften Gesammtzustand, wie der Generation so des Individuums, den eigentlichen Grund aller wirklichen inneren und äußeren Sünden findet und nach dieser Maßgabe die Lehre von der wirklichen Sünde ausbildet.

Aber auf wie schwachen Füßen steht diese ganze vortreffliche Construction, wenn man die Schlußsätze in Erwägung zieht, welche es ganz deutlich machen, daß Schleiermacher überall unter Sünde nicht anders versteht als die Unterdrückung der Tendenz auf das Allgemeine, Eine durch das egoistische Hängenbleiben am Einzelnen, Sinnlichen! Es handelt sich ihm in der That überall nur um den kosmischen Gegensatz zwischen der gegensätzlichen sinnlichen Erscheinungswelt und der einheitlichen transcendenten Geisteswelt! Um die Lösung des Conflictes zwischen dem Einzelnen (Sinnlichen) und dem Einen (Geistigen), zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, zwischen der egoistischen Tendenz der Selbstbehauptung und der eigentlich göttlichen Tendenz auf Selbsthingabe an das vage Allgemeine, das überall keinen Ersatz zu bieten scheint für ein solches Opfer! Hier wird es wieder deutlich, was zu wiederholen langweilig erscheinen könnte, wenn es nicht nöthig wäre, wie bedeutend und bahnbrechend die methodische Behandlung der Probleme bei Schleiermacher wirken konnte, obwohl die positive Fassung und gar die Lösung derselben gänzlich ungenügend geblieben ist. Wir werden uns davon bis zum Ende der Darstellung zu überzeugen haben.

62. Die Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

Ist die Sünde im Menschen, so erscheint ihm auch die Welt, mit der er verwachsen ist zu einem unauflöslichen Ganzen anders, um so mehr als Das was von der Sünde ausgeht auch die ursprüngliche Harmonie zwischen ihm und der Welt gefährdet.

An sich würde ja Alles was man unter dem Begriffe Uebel zusammenfaßt, der Tod nicht ausgenommen, die Wirksamkeit des

Gottesbewußtseins nicht beeinträchtigen. Erst das Zurückdrängen dieses allein zur Herrschaft im Menschen berechtigten Princips durch das Fleisch läßt uns die Welt unter dem Begriffe des Uebels anschauen. Denn allerdings wenn das Fleisch das Wesen des Menschen ist, so wird dasselbe fortwährend gehemmt, bedroht, geschädigt und aufgezehrt durch die Einwirkungen der Außenwelt, wie durch die ihm selbst immanente Vergänglichkeit seines Daseins. Umgekehrt: wo der Geist als das dominirende Princip, als das Wesen des Menschen erkannt ist, da werden auch die hemmenden Einflüsse von Seiten des Fleisches und der Außenwelt Reizmittel für seine volle Entwickelung; und nichts wird uns als Uebel erscheinen, auch nicht die Hemmungen und Beschränkungen, welche das gemeinschaftliche Leben dem Individuum als Gesetze und Sitten auferlegt.

Sowohl diese Hemmungen, welche wir in der Gesellschaft erfahren, wie diejenigen, welche uns aus dem Zusammensein mit der Naturwelt erwachsen — die geselligen und natürlichen Uebel — kommen zunächst als Reizmittel in Betracht, welche den Geist anspornen, Natur und Gesellschaft zu organisiren, nach Maßgabe der ihm selbst eingebornen Tendenz auf Harmonie Jedes mit Allen und Aller mit der Naturwelt. Die Vergänglichkeit des Individuellen im unendlichen Weltprocesse kann nicht als Uebel beurtheilt werden, höchstens daß der Einzelne als solcher und für sich dieselbe als Unvollkommenheit empfindet.

Also ist es erst die Sünde, welche das Uebel in allen seinen Formen, so zu sagen, causirt: „so daß in dem gleichen Sinn wie das menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist, und diese die Gesammtthat des Geschlechts, so auch die ganze auf den Menschen sich beziehende Welt der Ort des Uebels ist, und dieses das Gesammtleiden des Geschlechts.“

Uebrigens ist nur das gesellige Uebel unmittelbar als Strafe für die Sünde anzusehen, nicht das physische. Und auch das Erstere gilt nur sofern man die Sünde als die eigentliche Ursache des Uebels ansieht. Es ist das eben die Weltordnung Gottes, daß jedes egoistische Beharren auf dem Vereinzelten, Sinnlichen, Individuellen, sich sofort dadurch rächt, daß das Ganze, sei es die Gesellschaft, sei es die Naturwelt reagirt, und dem Menschen zum Bewußtsein

bringt, daß er auch als Individuum nur in der Harmonie mit der Gesellschaft und der Naturwelt sein Heil finden kann. Freilich stehen die natürlichen Uebel nicht in diesem gesetzmäßigen Zusammenhang mit der Sünde. Da wir aber, wie oben erklärt, auch die physischen Hemmungen nur dann als Uebel empfinden, wenn wir die Erhaltung und Bereicherung unserer physischen Existenz als höchsten Lebenszweck setzen, so kann man allerdings sagen, daß auch das physische Uebel zur Strafe werden kann. An sich aber erklären sich alle physischen Uebel aus der räumlich-zeitlichen Begrenztheit unseres Lebens, und erst die Combination derselben mit der Sünde ist es, welche sie in der angedeuteten Richtung als Strafübel erscheinen läßt. Hingegen die Hemmungen, die wir aus der Gesellschaft erfahren, immer als Strafübel erscheinen, sofern sie sich eben immer als Reaktion des Ganzen gegen die sündhafte Vereinzelung des Individuums darstellen lassen.

Im einzelnen Falle freilich den direkten Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel aufzeigen wollen, ist ein vergebliches und gefährliches Unternehmen. Nur vor der Betrachtung des gesammten Verlaufs eines Menschenlebens im allgemeinen Zusammenhange der menschlichen Entwickelung rechtfertigt sich der Satz: daß das Uebel im geraden Verhältnisse mit der Sünde wächst und abnimmt.[1])

Auch hier liegt die Stärke der Schleiermacher'schen Ausführung offenbar in der Betrachtung des Uebels als „Gesammtleidens des Geschlechts." Wie der Gedanke der Erbsünde, so hat auch der Gedanke der Erbschuld nur in dieser Betrachtungsweise Berechtigung. Ein allgemeiner causaler Zusammenhang zwischen Naturübel und Sünde ist überhaupt unerweislich; der Versuch einen solchen im einzelnen Falle festzustellen, dürfte immer ein gewagter, im besten Falle ein halbwahrer bleiben. Andererseits ist es aber auch nicht richtig, daß die Sünden gegen die Gesellschaft oder gegen einzelne Menschen sich nothwendig rächen, indem die Uebergriffe des Individuums immer die Reaktion von Seiten Einzelner oder des großen Ganzen nach sich ziehen. Vielmehr wie es eine Reihe von physischen und geistigen Krankheiten gibt, die sich nur als Folgen ganz

---

[1]) § 76—78.

bestimmter Sünden erklären, so gibt es eine Unzahl von egoistischen Ausbeutungen Einzelner oder ganzer Gesellschaftskreise, die unbestraft bleiben. Und solche physische Uebel werden ohne Zweifel als Uebel sehr lebhaft empfunden, auch wo das Bewußtsein der Sünde nicht erwacht ist. Und umgekehrt gibt es eine Menge geselligen Uebels: Undank, Mißtrauen, Haß, welche als solche empfunden werden, während man sich bewußt ist, sie gerade durch Rechthandeln auf sich gezogen zu haben. Es wird also nicht so leicht sein, einen gesetzmäßigen Zusammenhang nachzuweisen zwischen Sünde und Uebel, auch wenn man den gesammten Verlauf der Lebensentwickelung Einzelner und ganzer Generationen zu Rathe zieht. Das Uebel ist da — in furchtbarer Gestalt und in tausend verschiedenen Formen — auch ohne die Sünde; und die Sünde ist da, auch wo sie nicht durch Uebel in der Erkenntniß ihres Wesens unterstützt wird. Keineswegs kann zugegeben werden, daß erst das Sündenbewußtsein Uebel in der Welt entdeckt. Nur soviel ist einzuräumen, daß es zuerst einen solchen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel vermuthet, welcher das letztere als Strafe für erstere erscheinen läßt. Und diese Betrachtungsweise hat allerdings nur in der Anwendung auf das ganze Geschlecht in seinem Verhältnisse zur Naturwelt volle Wahrheit.

Schleiermacher freilich konnte von seiner Metaphysik aus nicht mehr einräumen als er eingeräumt hat. Denn die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt besteht ihm ja gerade darin, daß alles in Natur und Gesellschaft sich zum Mittel eignet die absolute Einheit zu offenbaren, und die Herrschaft des Gottesbewußtseins im Menschen eben dadurch sicher zu stellen, daß alle „leidentlichen und thätigen Zustände“ in der Beziehung auf die höchste Einheit ihre Versöhnung finden. Lediglich die mysteriöse Fähigkeit des Individuellen sich vom Ganzen loszureißen ist es, welche Sünde producirt und in deren Gefolge das Uebel. Beides würde nicht sein, wenn alles Einzelne und Individuelle in der Welt, wie es aus einer gemeinschaftlichen Quelle emanirt, auch die Gemeinschaftlichkeit seines Daseins bei der Verschiedenheit seiner Daseinsformen behaupten wollte. Das wird nun freilich heute kaum der exaltirteste Monist Schleiermacher mehr zugestehen.

63. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

1. Begriffe von göttlichen Eigenschaften können wir nur in der Weise gewinnen, daß wir von der eigenthümlichen Beschaffenheit des endlichen Daseins, wie es sich als absolut abhängig unserem Bewußtsein darstellt, zurückschließen auf die Beschaffenheit der absoluten Causalität, welche uns mitsammt der ganzen Welt schlechthin determinirt.

Hier ergibt sich die große Schwierigkeit, daß man das Bewußtsein von Sünde und Uebel auf dem Grunde der allgemeinen absoluten Abhängigkeit nicht erklären kann ohne Gott irgendwie als den Urheber von beiden zu denken.

Bei Lösung dieser Schwierigkeit kommt nun Schleiermacher sein allgemeiner Kanon zu statten, daß man Gott überhaupt nur durch Vermittelung des Weltganzen richtig, d. h. als absolute Causalität erkennt. Das Einzelne in Natur und Geschichte erklärt sich aus dem endlichen Naturzusammenhange. Hingegen das Ganze des in der Wechselwirkung des Physischen und Geistigen verlaufenden Weltlebens erklärt sich nur aus einer einheitlichen und deßhalb überweltlichen Causalität, die sowohl das Geistige wie das Physische und die beides zu einer solchen Wechselwirkung absolut determinirt, daß wenigstens ein Abbild der höchsten Einheit durch die Unterwerfung des Physischen unter den Geist in der Welt hergestellt wird.

Hieraus folgt, daß es durchaus falsch wäre die Sünde direkt und für sich auf die göttliche Ursächlichkeit zu beziehen. Vielmehr wie nur unser zum Weltbewußtsein erweitertes Selbstbewußtsein der göttlichen Causalität inne wird, so werden wir der Beziehung derselben zum Einzelnen in der Welt und also auch zur Sünde und zum Uebel nur dann gewiß, wenn wir diese eben wieder in ihrer Weltstellung auffassen. Insbesondere aber gibt es innerhalb des Christenthums keine vereinzelte Betrachtung der Sünde, wo doch der Christ das Sündenbewußtsein immer nur zugleich mit dem Gnadenbewußtsein hat. In der Theologie des Christenthums kann also Gott jedenfalls nur insofern mit der Sünde in Beziehung gebracht werden als er die Erlösung von derselben geordnet hat. Verbiete[t]

das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit die Sünde außer der Relation zur göttlichen Causalität zu setzen, so verbietet das christliche fromme Selbstbewußtsein sie außer der Relation zur Gnade auf Gottes Allmacht zurückzuführen.

Indessen ist damit die Schwierigkeit der Sache nicht gehoben. Denn so gewiß Sünde und Gnade im christlichen Selbstbewußtsein entgegengesetzte Größen sind, so gewiß scheint Gott die Sünde nicht auf dieselbe Weise causiren zu können wie die Gnade. Die Gnade d. h. also die Macht des Gottesbewußtseins, wie sie im Christenthum erlebt wird, führen wir ja gerade auf besondere Mittheilung oder Wirkung Gottes zurück; dagegen scheint eine besondere Mitwirkung Gottes im Bewußtsein der Sünde gänzlich ausgeschlossen. Andrerseits aber würde die Erlösung die Sünde gänzlich absorbiren, wenn die göttliche Causalität nicht auch noch neben der Gnade die Sünde fortbestehen ließe, wenn auch ihre Macht im Gebiete der Erlösung gebrochen erscheint.

Aber auch in der allgemeinen Entwickelung der Menschheit erscheint die Sünde zwar nicht für sich, aber doch in Beziehung auf die Erlösung von Gott geordnet, was ganz deutlich wird, wo man sich überzeugt wie oft ein gewisses Maß von Sünde geradezu erreicht werden muß von Einzelnen und von ganzen Völkern damit überhaupt die Erlösung eintreten könne.

Im Gebiete des Christenthums scheint somit die Lösung des Widerspruchs leichter wie in der Betrachtung des kosmischen Gegensatzes von Welt und Gottesreich, den wir doch in unser christliches Selbstbewußtsein aufnehmen müssen, wollen wir das gestellte Problem allgemeingiltig lösen. [1])

Die kirchliche Lehre, welche die einzige Causalität der Sünde im menschlichen Willen sucht, umgeht diese Schwierigkeiten, weil sie das Problem überhaupt nicht richtig stellt. Die Schwierigkeit Gott als Urheber der Sünde zu denken, welche sie vermeiden will, besteht, wie oben erwiesen, ja nur dann, wenn man die absolute Causalität auf die Sünde für sich bezieht, was indessen durch den unendlichen Charakter der göttlichen Causalität verboten ist. Und wenn es uns auch stets unklar bliebe, wie in dem einen göttlichen Willen zugleich

[1]) A. a. O. § 48. 79. 80.

die Mittheilung und die Beschränkung des Gottesbewußtseins begründet sein könne, so müssen wir das doch aufrecht erhalten, wenn wir nicht die Grundwahrheit der schlechthinigen absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt von Gott preisgeben sollen.

Der Gegensatz zwischen endlicher und ewiger Causalität (§ 51, 1) hat nothwendig zur Folge, daß die Begründung der Sünde in der Freiheit nicht so gemeint werden kann, daß damit die Alles begründende göttliche Causalität ausgeschlossen wird. Andererseits freilich können die Hemmungen des Gottesbewußtseins selbstredend nicht in der Weise in der göttlichen Causalität begründet werden, wie dieses selbst. Wie ist diese Schwierigkeit also zu lösen?

Zunächst gilt es sich klar zu werden, daß wir nicht ohne Weiteres für die Sünde die göttliche Causalität in Anspruch nehmen. Der sinnliche Naturtrieb, wie er Veranlassung zur Sünde werden kann, steht jedenfalls ebensogut wie der geistige Einheitstrieb (das Gottesbewußtsein) unter der allgemeinen absoluten Causalität. Ebenso aber die diesem letzteren eingeborene Prärogative, da der letzte Lebens- und Weltzweck: die Harmonie von Geist und Natur nur durch die völlige Unterordnung des gegensätzlichen vielheitlichen sinnlichen Faktors unter den seinem Wesen nach einheitlichen geistigen Faktor erreicht werden kann. Erscheint in diesem Lebensgesetze der wirkende göttliche Wille, so erscheint der gebietende göttliche Wille eben darin, daß uns jede sinnliche Schwäche oder gar der sinnliche Widerstand gegen das geistige Princip zur Sünde wird. Nur in diesem Sinne, in diesem aber auch ganz entschieden, darf von einer göttlichen Causalität in Beziehung auf die Sünde gesprochen werden. Gott bewirkt demnach das Bewußtsein, daß jedes Bestehen auf der Selbständigkeit des Sinnlichen im direkten Gegensatze zum geistigen Princip Sünde ist, und zwar bewirkt er es dadurch, daß sich eben die Unterordnung des Sinnlichen unter das Geistige als Lebensgesetz und sogar als Weltordnung überall geltend macht, insbesondere aber im menschlichen Bewußtsein. Indessen wirkt er das in uns auch nur in Bezug auf die Erlösung. Denn selbstredend kann von uns die Sünde als das Nichtseinsollende nur zugleich mit dem Bewußtsein des Seinsollenden und mit dem Wunsche nach der Herrschaft des Geistes erlebt werden. Freilich

ist auch hier die Hinfälligkeit der Unterscheidung eines gebietenden und wirksamen Willens Gottes wieder deutlich. Aber in Beziehung auf die einzelne Sünde oder auf die Sünde als That gibt es sowenig eine göttliche Causalität als es eine solche in Beziehung auf das Sinnliche und Vereinzelte überhaupt gibt. Wie Gott nur das Weltganze caufirt, so caufirt er auch nur die Sünde a. sofern eben in der Vereinzelung des Individuellen und in der möglichen Entgegensetzung desselben gegen das Allgemeine der Anlaß zu ihr liegt, b. sofern uns mit dem erwachenden Bewußtsein auch das Beharren in der Vereinzelung und die Entgegensetzung des Sinnlichen gegen das Geistige als das Nichtseinsollende zum Bewußtsein kommt. Die göttliche Causalität um der Sünde willen begrenzen und beschränken wollen geht um so weniger an, als diese den Charakter der Verneinung „mit allem endlichen Sein theilt." Als absolute Verstocktheit aber kennen wir die Sünde nicht. Und wenn sie dem s. g. gebietenden Willen Gottes nicht entsprechen soll, so wäre das ebenso vom Guten auszusagen, da es eben auch nie absolut Gutes für uns gibt. Also wird es bei obiger Erklärung sein Bewenden haben müssen.

Allerdings ist mit dieser ausgeschlossen sowohl die Hypothese eines vollkommenen Anfangs der menschlichen Entwickelung, wie eines absoluten Abfalls von jenem. Denn es gehört eben zu den Bedingungen unserer menschlich-irdischen Existenzform, daß es nur eine „allmähliche und unvollkommene Entwickelung der Kraft des Gottesbewußtseins" geben kann, ebenso wie die Unverlierbarkeit des Gottesbewußtseins mit der Thatsache der fortschreitenden geistigen Entwickelung unseres Geschlechts gegeben ist. Deshalb kann auch überall nicht von einem unheilbaren Schaden der Sünde geredet werden, wo man dieselbe, wie es sich gehört, im Ganzen der menschlichen Entwickelung — der Entwickelung des Geschlechts wie des Individuums — zu verstehen sucht.

Das Gesagte gilt nun aber auch vom Uebel sofern von einem Zusammenhange zwischen diesem und der Sünde überhaupt geredet werden darf.

Gott kann nicht in derselben Weise als Urheber des Uebels angesehen werden in welcher er als Urheber der ursprünglichen

Vollkommenheit anzusehen ist. Alle s. g. Uebel, namentlich auch diejenigen, welche sich als Fortsetzung der versöhnenden Thätigkeit Christi ansehen lassen, sind zunächst Reizmittel zur geistigen Thätigkeit. Wenn nun trotzdem das Uebel uns auch als solches zum Bewußtsein kommt, so löst sich dieser Widerspruch wie der vorhergehende. Sofern das Uebel in unserer Freiheit gegründet ist, oder sofern es mit der Sünde in Beziehung steht, ist es zugleich von Gott geordnet; sofern es aber nicht in dieser Beziehung von Gott geordnet ist, existirt es auch nicht als Uebel.

Als Streit der Existenzen, als Kampf ums Dasein würden wir heute sagen, kann es nicht von Gott geordnet sein, weil die Einzelexistenzen von Gott „nicht als solche, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit geordnet sind." „Von Gott geordnet ist aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maß als Uebel aufgefaßt werden als das Gottesbewußtsein in uns noch nicht herrschend ist, sowie daß die Sünde, in dem Maß als sie herrscht, sich zum geselligen Uebel ausbildet."

Diese Betrachtungsweise rechtfertigt sich aber nie vor dem einzelnen Fall, sondern immer nur, wenn wir die Sünde als Gesammtthat und das Uebel als Gesammtleiden des Geschlechts auffassen.[1])

2. Haben wir festgestellt, in welchem Sinne Gott als Urheber von Sünde und Uebel betrachtet werden darf, so ist es bereits klar, wie die eine die ganze Welt in gleicher Weise determinirende absolute Causalität uns erscheint, wenn wir von hier aus ihr Bild entwerfen, selbstredend einseitig entwerfen, da Gott ja nicht nur Sünde und Uebel, sondern die ganze Welt und zwar in gleicher Weise, nämlich absolut causirt.

Die Modalitäten der göttlichen Causalität, welche wir als Eigenschaften Gottes bezeichnen, sind hier wie überall subjektive Reflexionsbilder, wie sie der Natur des endlichen Verstandes, wo er von der bekannten Wirkung auf die unbekannte Ursache schließt, allein entsprechen.

Verbinden wir zunächst das sich überall gleiche absolute Abhängigkeitsgefühl mit dem Bewußtsein der Sünde, durch die es

[1]) A. a. O. § 81 u. 82.

also wohl seiner Herrschaft beraubt aber nicht aufgehoben werden kann, und reflectiren wir auf die absolute Causalität, so erscheint uns dieselbe gerade in dem Causiren des Sündenbewußtseins als die heilige.

Die Heiligkeit Gottes erklärt Schleiermacher demgemäß als „diejenige göttliche Ursächlichkeit kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist."

Das Gewissen versteht nämlich Schleiermacher (ähnlich wie die Ideen auf dem Gebiete des Verstandes und das absolute Abhängigkeitsgefühl auf dem Gebiete des Empfindungslebens) als constantes Einheitspostulat auf dem Gebiete des Willens. Identisch ist es nicht mit dem Gottesbewußtsein. Vielmehr wird es erst durch die Ungleichmäßigkeit der Entwickelung von Einsicht und Wille hervorgerufen. Aber es ist auch so wenig vom Gottesbewußtsein zu trennen wie dieses vom Bewußtsein des sittlich Guten. Es ist die richterliche Funktion des Gottesbewußtseins, vermöge welcher uns jeder Zustand und jede Handlungsweise als Sünde erscheint, welche sich nicht dem Gottesbewußtsein unterordnen. Bei einer völlig normalen Entwickelung von der naiv sinnlichen Stufe an bis zu der völligen Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und geistigen Faktor durch die Unterwerfung des ersteren unter den letzteren, würde das Gottesbewußtsein immer nur als wirksames Motiv nie als Gewissen funktioniren. Eben deshalb ist mit dem Gewissen, wie es die Uebermacht des Fleisches als die Sünde markirt, immer auch das Bedürfniß nach Erlösung von derselben gegeben.

Niemals aber würde man ein sicheres Urtheil über das Gewissen gewinnen, wollte man nur den Einzelnen oder einzelne Völkergruppen, bei denen es ja verdrängt oder verdunkelt sein kann, ins Auge fassen. Vielmehr gilt es nur von dem Gesammtgewissen der menschlichen Gattung, daß es das Gottesbewußtsein als das absolut Seinsollende, als das sittliche Gesetz zur Erscheinung bringt.

Demgemäß will Schleiermacher die Anthromorphismen der kirchlichen Lehre corrigirt haben.[1])

[1]) § 83. Vgl. Bd. I. Cap. IV, 1.

Schließen wir von der Thatsache des Gewissens aus auf die Heiligkeit der absoluten Causalität, so ergibt sich aus dem Bewußtsein des allgemeinen Zusammenhangs von Sünde und Uebel der Rückschluß auf die Gerechtigkeit Gottes, wofern wir diesen Zusammenhang in unser absolutes Abhängigkeitsgefühl mit aufnehmen. Wie die Steigerung der Kraft des Gottesbewußtseins im Christenthum nicht als Belohnung aufgefaßt wird, so auch die Steigerung des Bösen an sich nicht als Vergeltung. Es ist das Bewußtsein der Sünde, welches die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit hervorruft, ebenso wie es allein natürliche und gesellige Unvollkommenheiten uns als Uebel im eigentlichen Sinne erscheinen läßt. Dieser Zusammenhang kommt uns zwar erst an der wirklichen Sünde zum Bewußtsein, erprobt sich aber, wie nachgewiesen, nur vor einer die Gesammtsünde ins Auge fassenden Betrachtung.

Sind wir nun genöthigt einen solchen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel zu setzen, so muß sich auch die gesammte Welteinrichtung, wie sie das Uebel mitbedingt, auf die menschliche Freiheit als Ursache der Sünde beziehen lassen. Und eben diese Beziehung ist es, die uns nöthigt, die göttliche Causalität als gerecht zu denken. Denn nichts anders wird mit diesem Begriffe gemeint als diejenige Weltordnung, vermöge welcher mit der Sünde das Uebel entsteht und verschwindet, beziehungsweise nach welcher die natürlichen Unvollkommenheiten uns bald als Hemmungen, bald als Reizmittel unserer Entwickelung erscheinen. Wie das Gewissen Wirkung der göttlichen Heiligkeit ist, so ist das Bewußtsein der Strafwürdigkeit Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie auch hier wiederholt werden muß: man verendlicht die göttliche Gerechtigkeit, wenn man sie auf den einzelnen Fall bezieht. Nur der Gesammtschuld entspricht die Gesammtstrafe, ebenso wie sich nur vor der Betrachtung der Gesammtsünde die Idee eines Zusammenhangs von Sünde und Uebel rechtfertigt.

Nur in Beziehung auf die Erlösung ist endlich die Gerechtigkeit Gottes richtig zu verstehen. Denn die Abzweckung des Uebels wie sie im Bewußtsein der Strafwürdigkeit ausgedrückt ist, geht lediglich auf Einschränkung und Abwehr der sündhaften Lust. Hingegen sind alle Vorstellungen abzulehnen, welche die göttliche Straf-

gerechtigkeit nach Analogie der Rache oder des bürgerlichen Rechts ausdeuten.[1])

Gerechtigkeit und Heiligkeit bezeichnen demnach zusammen die Modalitäten der göttlichen Causalität, welche sich ergeben aus der Betrachtung der Sünde in ihrem Verhältnisse zur Erlösung. Sofern Sünde und Uebel nicht in der absoluten Causalität begründet werden können, sind sie auch nicht; sofern beide wirklich sind, müssen sie auch in der göttlichen Causalität begründet sein. „Und so wie das Bewußtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebniß der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich ist unter der Voraussetzung des Gewissens als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit, so hätte auch ohne jenes das Gewissen nichts wodurch es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine Haltung sichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwickeln könnte."

Andererseits können beide Eigenschaftsbegriffe nicht auf einen reducirt werden. Wir könnten es ja immerhin dazu bringen, daß uns alle Uebel nur noch als Reizmittel zum Guten ins Bewußtsein träten. Dann würden wir zwar des Gewissens nicht entrathen können, aber mit dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit hätte auch die Gerechtigkeit Gottes keine Stelle mehr in unserer Frömmigkeit. Aber auch so lange Strafwürdigkeit und Gewissen in unserer Frömmigkeit vorkommen, sondern wir Heiligkeit und Gerechtigkeit. Denn für unser Gemeingefühl steht das Bewußtsein der Strafwürdigkeit fest, wenn auch Einzelne wirklich über es hinauskämen; und der Eindruck der Heiligkeit Gottes ist nur dann ein reiner, wenn er außer aller Beziehung zu Strafandrohung steht.

Wenn man aber einwendet, daß diese Eigenschaften Gottes mit der menschlichen Unvollkommenheit gleichsam verschwinden müßten, so gilt das von allen s. g. moralischen Eigenschaften Gottes also auch von den auf die Erlösung bezogenen. Ist aber die Be-

---

[1]) Die Unterscheidung natürlicher und willkürlicher, zeitlicher und ewiger Strafen hat keinen Anhaltspunkt im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl oder auch in dem specifischen Strafwürdigkeitsbewußtsein. A. a. O. § 84.

ziehung der göttlichen Weltordnung auf die Freiheit als Ursache der Sünde und auf die Erlösung als Ursache der Befreiung von der Sünde gerechtfertigt, so begegnet uns auch hier als ein Ganzes der Gesammtzusammenhang des Geistigen und Sinnlichen als Ergebniß der ewigen Allmacht, die uns in der unbedingten Auctorität des Geistigen als heilige, in den Folgen der Unterordnung des Geistigen unter das Sinnliche (also in der Verkehrung der Weltordnung) als gerechte erscheint.[1])

3. Der Beitrag zur Lehre von Gott, welchen Schleiermacher damit liefert, ist in doppelter Hinsicht charakteristisch. Einmal hält er durchaus aufrecht die Grundvoraussetzung, daß alle Modalitäten in Gott, in welchen wir die causale Erklärung der Modalitäten des Weltlebens suchen, die Absolutheit, Einheit und Unendlichkeit der göttlichen Causalität nicht berühren dürfen. Wie das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit die einzige allgemeine Wirkung oder Offenbarung Gottes ist, so muß auch Gott — will man sich überhaupt eine Vorstellung von ihm machen — nach Maßgabe des Einzigen uns von ihm Bekannten gedacht werden. Lediglich der Umstand, daß wir vermöge unseres discursiven Denkens die einzelnen Seiten des Weltlebens isoliren und trennen müssen, um sie zu erkennen, bringt es mit sich, daß wir auch die absolute Causalität der ganzen Welt verschieden vorstellen, je nach der Seite des Weltdaseins, die wir gerade aus ihr erklären wollen. Indem wir also Sünde und Uebel in ihrem Zusammenhange zu erklären suchen, beziehen wir sie als Theile des Weltganzen auf die absolute Causalität, die sie so gewiß causirt, als sie eben alles causirt. Wir können also im Grunde über die Idee der absoluten Causalität auch hier nicht hinaus, wenn nicht die Sünde sich als das Nichtseinsollende und Strafwürdige uns ankündigte. Und das thut sie — oder eigentlich

---

[1]) Dagegen hat die Barmherzigkeit in diesem Zusammenhange überhaupt keine Stelle. Sie kann allenfalls in dem „minder genauen" homiletischen Sprachgebrauch belassen werden, hat aber hier nur pathologischen Werth und kann jedenfalls nicht in Gegensatz zur Gerechtigkeit gebracht werden, da sich göttliche Eigenschaften doch nicht begrenzen und einschränken dürfen, will man nicht den Charakter der Gottheit: die Absolutheit der Causalität völlig preisgeben. § 85.

thut es das Gottesbewußtsein, indem es den nicht weiter erklärlichen Anspruch erhebt, alles Sinnliche und Gegensätzliche zu überwinden und zu versöhnen durch die Beziehung auf die absolute Einheit aus der Alles in gleicher Weise hervorgeht und in welcher Alles allein Existenzrecht besitzt. Also erfahren wir von Gott doch mehr wie dieses, daß er die ganze Welt in gleicher Weise, nämlich absolut causirt. Wir erfahren nämlich, daß er sie so causirt, daß in dem geistigen Einheitsprincip das eigentliche Seinsollende, das Weltgesetz sich uns aufdrängt, während dem Sinnlichen und Gegensätzlichen nur insofern ein Existenzrecht zukommt, als es sich unbedingt dem im Gottesbewußtsein offenbaren Allgemeinen und Einen hingibt und unterordnet. Die Reaktion des Allgemeinen gegen das Einzelne, sofern es für sich statt im Ganzen leben will, das ist die Heiligkeit Gottes, und die Unmöglichkeit in der Isolirung oder Entgegensetzung des eigenen Selbst gegen das Ganze seine Befriedigung zu finden, das ist die göttliche Gerechtigkeit.

Man sieht der Ansatz, den Schleiermacher hier wie in der Lehre von der Sünde nimmt, um Werthunterschiede in der Welt zu constatiren und demgemäß auch die Gottheit vorzustellen, scheitert im Entstehen an dem Grunddogma von der absoluten Einheit als der Ursache der vielheitlichen Erscheinungswelt. Wie geschickt auch die Relation zwischen Gewissen und Heiligkeit, zwischen Strafwürdigkeit und Gerechtigkeit erscheinen mag: wenn das Gewissen nur Ausdruck der Absolutheit des Einheitstriebes, die Strafwürdigkeit nur Ausdruck der Unmöglichkeit im Sinnlichen befriedigt zu werden, sind, wenn es sich auch hier nur um die Aufrechterhaltung der Weltordnung handeln soll, derzufolge das Einzelne nur im Ganzen, das Sinnliche und Mannichfaltige nur im Geistig-Einen Bestand haben kann — um was bereichern dann die Begriffe Heiligkeit und Gerechtigkeit die vage Idee von der absoluten Einheit, die nur die eine und noch dazu ihrem Wesen selbst widersprechende Wirkung ausübt: eine vielheitliche Erscheinungswelt ins Leben zu rufen, die sie eben so gut verhüllt wie offenbart, und die wo sie uns die göttliche Causalität offenbart uns nichts offenbart als die absolute Einheit?!

Handelt es sich aber bei der Sünde nur um den kosmischen Gegensatz des sinnlichen und geistigen Faktors, des Einzelnen, Individuellen und des Generellen, Allgemeinen, so darf man sich nicht wundern, daß Schleiermacher zur Versöhnung dieses Weltgegensatzes völlig ausreichen konnte mit dem Hinweis auf die Einheit der Ursache, welche die Absolutheit dieser Gegensätze eben ausschließt.

Dabei verkenne ich nicht Schleiermachers Verdienst um die methodologische Seite des Problems, sowie die Berechtigung seiner Kritik der methodelosen traditionellen Lehre mit ihren massiven Anthropomorphismen. Aber jedenfalls hat diese doch vor Schleiermacher voraus, daß sie das vorliegende Problem in seinem specifisch sittlichen Charakter erkannte und es nicht zu einem kosmischen verwischte. Es würde zu endlosen Wiederholungen führen, wollte ich diesen Gedanken auch hier weiter verfolgen. Genug, daß auch die Lehre von Sünde und Uebel mit ihren Consequenzen außer Zweifel stellt die ungebrochene Giltigkeit einer metaphysischen Weltansicht, die als solche ungeeignet erscheint, die sittlichen Probleme zu erklären.

4. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als erlöstes oder die Lehre von der Gnade.

64. Allgemeine Charakteristik des christlichen frommen Selbstbewußtseins.

1. Das christlich-fromme Selbstbewußtsein ist ganz beherrscht durch den Gegensatz von Sünde und Gnade, dessen erste Seite bisher geschildert wurde, mit allen den Relationen, in welchen die Allgemeinheit von Sünde und Schuld zu Tage tritt. Die Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Sünde auch für den Christen wird dadurch nicht abgeschwächt, daß derselbe die Sünde im Abnehmen und das Gottesbewußtsein im Zunehmen begriffen sieht. Das „künftige" völlige Verschwinden der Sünde bietet ihm keinen Ersatz für das faktische Fortwirken der mit Schuldbewußtsein gegebenen Unseligkeit, welche eben der prägnanteste Ausdruck der Unvermeidlichkeit der Sünde ist. Besteht nun aber ein nothwendiger causaler Zusammenhang zwischen dieser Unseligkeit und der Sünde, so folgt, daß man von Sündenvergebung nicht sprechen kann ohne vorher die wirk-

liche Erlösung zu constatiren, während andererseits die Erlösung sich immer in der Aufhebung jenes Gefühles der Unseligkeit dokumentiren wird.

Im christlichen Selbstbewußtsein ist nun aus diesem Grunde immer nur die Annäherung an den Zustand der Seligkeit, nie der volle Besitz derselben anzutreffen. Und dieser Annäherung sind wir uns nicht etwa als eines individuellen Privatbesitzes bewußt, sondern „als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt." Die „werdende Seligkeit", welche die eigentliche Signatur des christlichen Lebens ausmacht, wird also in dem Maße als Wirkung göttlicher Gnade aufgenommen als das Gesammtleben, in dem der Einzelne sie erlebt, als göttlich gewirkt erkannt ist. Oder was dasselbe bedeutet: als von Christus ausgegangen.

Damit sind alle constitutiven Faktoren des christlich-frommen Selbstbewußtseins gegeben: a. die Annäherung an die Seligkeit mit dem Zunehmen der Macht des Gottesbewußtseins als der eigenthümliche inner-religiöse Zustand des Christen, b. dieser inner-religiöse Zustand als Wirkung Christi, wie sie vermittelt wird durch das von ihm gestiftete Gesammtleben.

Ausgeschlossen wird damit die fanatisch-separatistische Leugnung der historischen Vermittelung der Gnade in Christo durch das neue Gesammtleben (die Kirche) und die pietistisch-spiritistische Annahme eines unzeitlichen und unräumlichen direkten Wirkens Christi zum Zwecke der Erlösung und Beseligung. Ferner wird damit ausgeschlossen die auf der Leugnung der Macht der Sünde beruhende Verkennung der religiösen und der eigenthümlichen historischen Bedeutung Christi für das Gesammtleben wie für den Einzelnen.

2. Es fragt sich nun aber wodurch denn eigentlich Christus und beziehungsweise die Gemeinde jene eigenthümliche ethisch-religiöse Wirkung erreiche?

Das christliche Selbstbewußtsein antwortet auf diese Frage: durch Mittheilung der sündlosen Vollkommenheit Christi. Das ist freilich eine Behauptung, die sich nicht beweisen läßt. Ist diese sündlose Vollkommenheit nicht erst von der Gemeinde auf ihn über-

tragen? Allerdings haben wir ja nicht mehr die persönliche Wirksamkeit Christi, sondern lediglich die seiner Gemeinde. Aber wie diese selbst sich nur als Wirkung Christi versteht, so erklärt sich auch unsere Anerkenntniß seiner Dignität nur als durch die Gemeinde vermittelte Wirkung seiner persönlichen Vollkommenheit.

Viel schwieriger scheint die andere Frage zu beantworten, wie die Gemeinde, die doch auch an der allgemeinen Sündhaftigkeit noch Antheil hat, die Wirkung der sündlosen Vollkommenheit Christi vermitteln könne?

Schleiermacher meint, daß allerdings „das Bild Christi", wie es als Gesammtthat und Gesammtbesitz in der Gemeinde fortlebe, den Eindruck sündloser Vollkommenheit dem Einzelnen mittheile. Schon das vollkommene Bewußtsein der Sünde sei eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Ferner wirke doch auch in den Verirrungen des christlichen Gesammtlebens als Regulator und innerer Impuls jene Vollkommenheit Christi fort, wie ja allerdings alle reformatorischen Erscheinungen in der Kirche zu bezeugen scheinen.

Wie sich nun die entscheidende erlösende Wirkung nicht aus dem christlichen Gesammtleben an sich erklärt, so erklärt sich natürlich der vollkommene Träger dieser Wirkung vollends nicht aus dem von der Sünde beherrschten Gesammtleben. In noch höherem Sinne wie die Entstehung der Kirche und die Bekehrung des Einzelnen muß also der Urheber von Beidem uns als „übernatürlich gewordener" erscheinen. Womit ja nicht ausgeschlossen ist, daß wie auf allen neuen Entwickelungsstufen so auch hier, die befruchtende göttliche Thätigkeit erst die menschliche Empfänglichkeit treffen mußte, wenn ein historischer Fortschritt entstehen sollte. [1])

Die mit der Erscheinung Christi eingetretene Begründung eines neuen Gesammtlebens wird freilich mit dem Ausdruck Erlösung nur sehr ungenügend bezeichnet. Nur der Anfang des Processes — die Mittheilung der Seligkeit — ist mit diesem überdies rein negativen Begriffe richtig charakterisirt. Die Beziehung auf die Sünde, welche damit zugleich gegeben ist, reicht auch nicht hin zur Erschöpfung der Sache um die es sich handelt. Besser wäre es daher jedenfalls Christus als den zweiten Adam und als Vollendung der Schöpfung

[1]) § 86–88.

zu bezeichnen, womit ja keineswegs geleugnet wird, daß aus dem Naturzusammenhang der ersten Schöpfung das höhere Leben, welches Christus in die Geschichte eingeführt hat, nicht erklärt werden kann. Allen vom ersten Adam stammenden Menschen gleich, erklärt sich der zweite Adam und sein „schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein" nur als Wirkung göttlicher Ursächlichkeit in der Geschichte. Ohne das Erstere würde eine erregende und mittheilende Wirkung auf Andere von ihm nicht ausgehen, ohne das Zweite würde diese Mittheilung nicht Erlösung oder Neuschöpfung sein.

Freilich muß der Ausdruck Schöpfung auch hier auf den Begriff Erhaltung reducirt werden. Denn so wie wir uns selbst eine neue Creatur durch Christus nennen, ohne damit die Continuität unserer menschlichen Entwickelung in Abrede zu stellen, so ist in Christus eine neue Schöpfung in der Menschengeschichte erfolgt, in welcher sich doch nur die von Anfang an in unsere Gattung gelegte Tendenz auf volle Herrschaft des Gottesbewußtseins zur vollen Geltung gebracht hat. Nur vor einer solchen positiven Gesammtbetrachtung der Entwickelung unseres Geschlechtes läßt sich die Einheit des göttlichen Rathschlusses, wie er in Christus seine vollkommene Verwirklichung gefunden hat, rechtfertigen.

Nach Maßgabe dieser vorerst nur flüchtig skizzirten Gesichtspunkte wäre also die positive christliche Lehre zu entwerfen.

Zunächst handelt es sich wieder um die Beschreibung des christlich frommen Selbstbewußtseins, wie es durch die Gnade bestimmt ist. Dann folgt die Beschreibung des neuen Gesammtlebens in der Welt, oder Dessen was die Erlösung in der Welt gesetzt hat. Endlich erhalten die bisher gefundenen göttlichen Eigenschaften hier erst ihren vollen Gehalt, wo die Beziehung der ewigen Allmacht auf das Reich Gottes als ihre specifische Wirkung in den Vordergrund tritt.

Wir enthalten uns dieser Einleitung gegenüber vorerst jeder Kritik, zumal die hier skizzirten Gesichtspunkte erst in der Ausführung zur vollen Deutlichkeit gelangen. Nur darauf sei von vornherein hingewiesen, wie es sich in der Erlösung um nichts anderes handelt als um die Aufhebung der Prävalenz des sinnlichen über das höhere Bewußtsein und der damit verbundenen Unlust. Da

aber diese nur erfolgen kann durch eine positive reale und schöpferische Mittheilung neuen geistigen Fonds, so zieht Schleiermacher den Ausdruck Neuschöpfung oder unmißverständlicher: Vollendung der Schöpfung dem Begriffe Erlösung vor.

Endlich sei darauf hingewiesen wie er eigentlich zuerst das Gesammtleben als die eigenthümliche vollständige Wirkung des Erlösers schildern mußte, da er ja ausdrücklich anerkennt, daß das neue Leben im Individuum caufirt wird durch die Gemeinde, sofern in ihr die sündlose Vollkommenheit des Erlösers fortlebt. Doch wird auch hierüber erst weiter unten ein sicheres Urtheil abzugeben sein.[1])

65. Die christologische Aufgabe.

Das Grundbewußtsein von seinem Gnadenstande, auf welches man bei jedem Christen rechnen könne, wird von Schleiermacher dahin bestimmt: „wir haben die Gemeinschaft mit Gott nur in einer solchen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, worin seine schlechthin unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie aus sich herausgehende Thätigkeit darstellt, die Erlösungsbedürftigkeit des Begnadigten aber die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit."

Die Leugnung des ersten oder des zweiten Faktors im frommen Selbstbewußtsein, würde dasselbe seines christlichen Charakters entkleiden. Ohne die erlösende Ursächlichkeit Christi und ohne die lebendige Erfahrung derselben in der Erlösung kein Christenthum. Ein Lebenszusammenhang mit Christo ist überhaupt nur so denkbar, daß wir unsere Religiosität als Wirkung Christi erfahren. Wie man dabei das Maß von Freithätigkeit des Menschen im Reiche Gottes bemesse, ist Nebensache. Wie man den ganzen Vorgang sich erkläre, nicht minder. Hauptsache bleibt, daß wir Christus als Ursache der Erlösung nur haben in der lebendigen Erfahrung seiner erlösenden Wirkungen, und daß wir die letzteren nicht haben denn als Wirkungen der Erlöserkraft Christi. Bei der Analyse des christlichen Selbstbewußtseins handelt es sich daher um die Beantwortung der doppelten Frage: 1. wie in ihm der Er-

---

[1]) § 90.

löser, 2. wie in ihm der Erlöste nach seinem Verhältniß sowohl zur Gnade wie zur Sündhaftigkeit erscheine.

Diese Stellung des Problems ist nun an sich von hoher Bedeutung. Sie zeigt der Christologie nicht nur die Erlösung aus der Verquickung mit der speculativen Metaphysik, sondern auch mit der Historie. Ist die Erklärung des christlichen Glaubens die Aufgabe der Dogmatik, so hat sie auch keinen andern christologischen Beruf als eben diesen: vom Standpunkte der christlichen Heilserfahrung den Heilswerth Christi zu bestimmen, indem sie von der erfahrenen Heilswirkung zurückschließt auf die in dieser Wirkung präsente Heilsursache. Das ist eine positive und das ist eine lösbare wissenschaftliche Aufgabe. Im Grunde hat die christliche Gemeinde diesen Weg auch immer eingeschlagen. Es wäre in der That schlimm, wenn unser Urtheil über den Heilswerth Christi sistirt werden müßte, bis man sich etwa über eine speculative Methode zur Eruirung seines Wesens, welches uns stets verborgen bleiben wird, oder über die Details seiner Geschichte, welche immer sehr fragwürdig erscheinen werden, geeinigt hätte! Ueberdies haben wir in der Religion an Christus nur ein religiöses Interesse; und auf religiöse Weise wissen wir nur von ihm sofern wir unter seiner religiösen Einwirkung stehen — also gerade das was zum Heile nothwendig ist und das ganz genau und ganz unabhängig von speculirender Metaphysik und historischer Kritik, nach der allgemeinen Methode des Erkennens, derzufolge wir überall nur erkennen nach Maßgabe unserer Erfahrung. Ein übereinstimmendes Urtheil über Christus herbeiführen, heißt demnach die Erfahrungen von seiner Erlöserkraft verbreiten und ausgleichen. Allerdings eine etwas schwerere Methode als die kirchliche Oktroirung bestimmter theoretischer und historischer Ansichten über Christus. Aber zugleich eine Methode die ganz sicher davor schützt, daß man in Theologie und Kirche statt des lebendigen Heilsglaubens sich mit dem armseligen Surrogat des doktrinär-historischen Glaubens an mehr oder weniger „Heilswahrheiten und Heilsthatsachen“ begnügt. Als ob diese die Erlösung schaffen könnten! Und als ob diese, wie sie von der theologischen Vernunft ausgewählt und formulirt werden, nicht auch von derselben theologischen Vernunft wieder gesichtet und

kritisirt werden dürften! Es thut wahrlich noth, sich wieder der Schleiermacher'schen Methode zur Feststellung und Erklärung unseres Glaubens an Christus zu bedienen, um diesen Glauben auf etwas Haltbareres als theologische Illusionen zu gründen.[1])

Doch man verzeihe diese emphatische Einführung in die Schleiermacher'sche Christologie! Das Lob, welches ich der Methode zollen muß, werde ich ja leider auch hier nicht auf die sachliche Darstellung ausdehnen können.[2])

Von Christus wissen wir also „auf religiöse Weise" genau soviel als er religiöse Wirkung auf uns ausübt. Die eigenthümliche Thätigkeit, welche der Erlöser auf uns ausübt, ist es, die uns allein gestattet über seine eigenthümliche Würde etwas auszusagen. Ueber den Gehalt seiner Person etwas auszusagen, ohne von seiner erlösenden oder schöpferischen Thätigkeit etwas erfahren zu haben, ist völlig leer, eitel, nutzlos. Wir erkennen die Dinge und die Personen überhaupt nur sofern sie uns afficiren, auf uns wirken. Das hat Schleiermacher von Kant gelernt. Das Urtheil über das Wesen, den Gehalt, die Dignität der Dinge und Personen ist immer nur in der Form eines bescheidenen Rückschlusses von der erfahrenen Wirkung auf die nur in der Wirkung erfahrbare Ursache möglich. In diesem Sinne behauptet Schleiermacher völlig mit Recht die Identität von Wirksamkeit und Würde, von erfahrener Wirkung und erfahrbarer Ursache. Eine Vorstellung von der Person Christi hat gar keinen Sinn, wenn sie nicht gebildet wird auf Grund der von uns erfahrbaren Thätigkeit dieser Person. Andrerseits drängt uns allerdings ein bekanntes Gesetz des Erkennens unser Urtheil über die erfahrene Einwirkung Christi abzuschließen in der Vorstellung von seiner Person als der Ursache dieser Wirkung. Wie wir aus der Welt als der Offenbarung Gottes zurückschließen auf Gott als die Ursache der Welt, so schließen wir von der Erlösung, von dem neuen Gesammtleben des Christenthums zurück, auf seine Ursache Christus.[3])

---

[1]) Wie es übrigens Neuere, ich nenne vor Anderen Ritschl, wirklich thun. Vgl. dessen Rechtfertigungslehre Bd. III.

[2]) Christl. Glaube § 91.

[3]) A. a. O. § 92.

Billigt man nun diese Grundsätze für die Behandlung der Christologie, so muß man unbedingt fordern, daß die Darstellung der eigenthümlichen Wirkung Christi im Einzelnen und in der Gemeinschaft, und zwar selbstredend die eigenthümliche ethisch-religiöse allgemein erfahrbare Wirkung Christi — die Versöhnung und die Heiligung — der Darstellung seiner Person und seines Geschäfts, die ja nur aus jener Wirkung uns bekannt werden, voranzugehen habe. Ferner muß man fordern, daß nicht die Lehre von der Person, sondern von dem Werke Christi nach denselben erkenntnißtheoretischen Grundsätzen an die Spitze gehört. Leider hat die Anbequemung an die traditionelle Lehre Schleiermacher hier gerade von der Durchführung seines methodologischen Programms abgehalten. Gewiß nicht zum Vortheil der Sache.

66. Die Person Christi.

1. Es ist christliche Ueberzeugung, daß eine höhere Entwickelung des Gottesbewußtseins nicht mehr bevorsteht, daß dasselbe vielmehr in Christus schlechthin vollkommen realisirt ist. Ebenso: daß alles Wachsthum des Gottesbewußtseins bedingt ist durch die Empfänglichkeit für seine Einwirkung und daß alles christliche Gottesbewußtsein nur als Annäherung an dasjenige Christi selbst gelten kann.

Damit ist nun Christus die Würde des geschichtlichen Urbildes auf dem Gebiete des Gottesbewußtseins zugestanden.

Schleiermacher stellt die Behauptung, daß das Gottesbewußtsein, beziehungsweise „die Idee der Menschheit", sich in dem Individuum Christus vollkommen realisirt habe, zunächst als ein Postulat des christlichen Bewußtseins, auf. Und man kann nicht sagen, daß es ihm gelungen wäre, dieses Postulat genügend zu begründen. Der Einwurf, daß eine stets unvollkommene Wirkung nicht den Rückschluß auf eine schlechthin vollkommene Ursache fordere, wird doch wahrlich nicht durch die oberflächliche Bemerkung entkräftet, daß man Christus doch nie übertreffen könne und daß die Menschheit hinter jeder anderen „Art des Seins" zurückbleibe, wenn sich ihre Idee nirgends vollkommen realisirt habe. Es ist ja eine sehr feine Erklärung, derzufolge die Idee der Vorbildlichkeit nicht ausreiche, um die pro-

duktive Kraft Christi, die eben imperfektibel bleibe, wenn auch ihre Auffassung und Aeußerungsweise vielleicht fortschreite, zu erklären. Warum hat sich Schleiermacher nicht erinnert, daß Christus eben nicht nur als produktive Kraft, sondern zugleich normgebendes richtendes Ideal oder Lebensgesetz in der christlichen Gemeinschaft fortlebt? Gerade diese richterliche Funktion, welche unsere Unvollkommenheit aufdeckt, dürfte den Glauben an die Vollkommenheit Chcisti trotz der Unvollkommenheit seiner positiven Wirkungen in der Gemeinde, rechtfertigen.

Statt darauf einzugehen, bleibt eben Schleiermacher bei seinem Postulate der Urbildlichkeit (oder der wirksamen Realisation der Idee der Menschheit in einem Individuum), und schreitet zu der weiteren Behauptung fort, daß sich ein urbildliches Individuum nicht als Produkt der sündhaften Gattung, sondern nur als Wunder verstehen lasse.[1])

Das ist aber eine ganz andere Frage. Ungleich wichtiger war es zunächst das Postulat der Urbildlichkeit Christi aus den von ihm herrührenden ethisch-religiösen Wirkungen zu rechtfertigen. Diese Unterlassungssünde läßt die ganze Erörterung über die Entstehung Christi als bodenlos erscheinen.

Indessen einmal den urbildlichen Charakter Christi vorausgesetzt, ist ja Schleiermacher völlig im Rechte mit der Behauptung, daß sich das geschichtliche Auftreten dieses absolut vollkommenen und kräftigen Gottesbewußtseins nur auf einen „schöpferischen Act, in welchem sich der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet" zurückführen lasse. Denn gerade weil der Keim zum Gottesbewußtsein und die Bedingungen seiner Entwickelung wesentlich gleich sind, erklärt sich die Ausnahme einer normalen stetig fortschreitenden Entwickelung desselben in Christus nur aus einer ursprünglichen persönlichen Ausstattung mit einem geistigen Fond, den bei Anderen zu vermuthen uns deren Entwickelung keinen Anlaß gibt. Die Allmählichkeit seiner Entwickelung ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß dieselbe von einer eminenten Kraft des geistigen Bewußtseins gegenüber von dem sinnlichen getragen war. Dagegen würde sich allerdings mit einer sündlosen normalen Entwickelung nicht vertragen die Annahme, daß dieselbe durch den Kampf

[1]) Jedoch in dem § 13 „ein für allemal" fixirten Sinn des Wortes.

mit der Sünde hindurchgegangen sei. Sogar die Bedingungen und Anläſſe zur Sünde ſollen Chriſto durchaus fern geblieben ſein, „ſo daß wir das Werden ſeiner Perſönlichkeit von der erſten Kindheit an bis zur Vollſtändigkeit ſeines männlichen Alters uns vorſtellen können als einen ſtetigen Uebergang aus dem Zuſtand der reinſten Unſchuld in den einer rein geiſtigen Vollkräftigkeit.“ Wogegen ſeine Abhängigkeit von Volk und Zeit ſeiner Dignität als Erlöſer abſolut keinen Eintrag thun können. [1])

Einerſeits haben wir alſo die Gleichheit des Erlöſers mit allen Menſchen „vermöge der Selbigkeit der menſchlichen Natur“ zu conſtatiren, andererſeits auf Grund ſeiner Erlöſerqualität die Verſchiedenheit deſſelben von Allen, wie ſie in der ſtetigen Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins, „welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war,“ hervortritt.

Wie geſagt, die „Selbigkeit“ der menſchlichen Natur im Erlöſer wird durch ſeine ſündloſe Entwickelung nicht in Frage geſtellt. Denn das Schuldbewußtſein in uns macht es ja völlig klar, daß wir alle auf ſündloſe Entwickelung zur Vollkommenheit angelegt ſind. Ebenſowenig dadurch, daß er uns Anderen als Erlöſer gegenüberſteht. Denn etwas Analoges iſt ja auf allen Gebieten menſchlicher Thätigkeit zu finden. Die genialen Künſtler, die Heroen der Wiſſenſchaft, die Bahnbrecher der ſittlichen Cultur überragen Alle den Lebenskreis, den ſie beherrſchen, und ſie würden ihn nicht unbedingt beherrſchen, wenn ſie in der entgegenkommenden Empfänglichkeit der Menſchen nicht das ſchon keimartig vorfänden, was ſie dann allerdings erſt entwickelungsfähig machen.

Freilich ſoll die eigenthümliche Würde und Wirkſamkeit des Erlöſers über jedes menſchliche Maß hinausgehen. Denn während auch die größten Heroen in ihrer Wirkſamkeit zeitlich und räumlich bedingt erſcheinen, geht die Erlöſerthätigkeit auf das ganze Geſchlecht in aller Zeit. Eben um deswillen ſind wir genöthigt ein abſolut kräftiges und abſolut vollkommenes Gottesbewußtſein in ihm vorauszuſetzen.

Dieſes Gottesbewußtſein nennt Schleiermacher nun „ein Sein

---

[1]) A. a. O. § 93.

Gottes in Christo." Und zwar in einem anderen Sinne als das von jedem Menschen gelte.

Dieser Ausdruck hat aber seine besonderee Schwierigkeit. Ein Sein Gottes im Einzelnen nämlich gibt es nach Schleiermachers Grundvoraussetzung überhaupt nicht. Vielmehr da Gott nur als „reine Thätigkeit", als absolute Causalität gedacht werden kann, jedes einzelne Dasein aber ein „Ineinander von Thätigkeit und Leidentlichkeit ist," so hat Gott sein Sein nur in der ganzen Welt, oder genauer, in der absoluten Thätigkeit deren Resultat immer die ganze Welt ist. Nur sofern ein Einzelwesen die Welt repräsentirt, kann von einem Sein Gottes in ihm geredet werden.

Man erinnere sich: die Bedingung des Innewerdens oder Erlebens der absoluten Causalität ist die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Nur weil der Mensch fähig ist das Bewußtsein seiner wesentlichen Gleichheit mit der ganzen Welt zu vollziehen, ist er fähig der absoluten Causalität inne zu werden.

Das ist nun weder im Fetischismus noch im Polytheismus noch endlich im jüdischen Monotheismus der Fall gewesen. Das Gottesbewußtsein bleibt hier trotz aller Anläufe zum Universalismus lokal und national begrenzt. Warum? Weil diejenige Culturstufe, auf welcher der Mensch seine wesentliche Gleichheit mit der ganzen Welt entdeckt, noch nicht erreicht war. Und eben deshalb war auch hier weder ein reines noch ein absolut kräftiges Gottesbewußtsein möglich.

Nach dieser Maßgabe sind also auch die von der Vermittlungstheologie so hochgelobten Sätze zu verstehen, daß das Gottesbewußtsein in Christo „eine Einwohnung des höchsten Wesens" in ihm war und zwar so, daß es „sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst" ausmachte. Hiernach ist die weitere Auslassung zu erklären: „wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch ihn die vernünftige Natur, die Gesammtheit der endlichen Kräfte, ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, insofern er die ganze, eine neue Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt."

Beide Seiten in Christo verhalten sich nun genau so in der Einheit seiner Person zu einander, wie sich der Intellekt zu den sinnlichen Funktionen in uns verhalten sollte. Was also Gott in uns nie recht gelingen will, ist ihm in Christo gelungen: „er ist in ihm Person geworden," sofern eben die Totalität aller Lebensfunctionen in Christo von der Einheit des geistigen Princips in ihm absolut beherrscht waren. Womit selbstredend ausgeschlossen ist, was die unter dem Einflusse der polytheistischen Mythologie gebildete katholische Kirchenlehre behauptet, daß jede Seite eine besondere Natur und daß die göttliche Natur Christi sogar eine besondere Person war.[1])

Hat somit Christus die ganze menschliche Entwickelung mit uns gemein — einschließlich des naturnothwendigen Vorsprungs der sinnlichen Funktionen vor dem geistigen Einheitsbewußtsein — so erklärt sich doch die absolute Kraft des Gottesbewußtseins, die er vor uns voraus hat, nur aus seiner dem sündhaften Gesammtleben entrückten, ursprünglichen persönlichen Ausstattung. Wir müssen nämlich jede Person gerade in dem, in welchem sie sich über ihre Familie, ihr Geschlecht, Volk und ihre Zeit erhebt, „als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen" begreifen. Der Anfang des Lebens Jesu erklärt sich nun aber gar nicht aus dem Umfange der ihm vorangehenden Zeit- und Volksentwickelung, sondern ausschließend aus diesem Gesichtspunkte, „daß er von vorneherein von allem verbreitenden und das innere Gottesbewußtsein störenden Einflusse früherer Geschlechter frei sein mußte und daß er nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. als eine That derselben als nicht von der Sünde afficirbar zu begreifen ist."

Weil durch ihn „eine neue Einpflanzung des Gottesbewußtseins" stattfand, mußte er von jedem nachtheiligen Einfluß von der Geburt an frei bleiben; und weil er eine „ursprüngliche und unsündliche Naturthat" war, konnte er die menschliche Natur mit

---

[1]) Woraus sich endlich ergibt, daß das Prädikat Gottessohn selbstredend nur auf die ganze Person Christi und nicht nur auf die s. g. göttliche Natur zu beziehen ist. Vgl. § 93—96.

Gottesbewußtsein sättigen. Wie im ersten Adam das ursprüngliche Erscheinen der menschlichen Natur nur als schöpferischer Act verstanden werden kann, „so ist auch bei dem Erlöser beides dasselbe seine von jedem nachtheiligen Einfluß der natürlichen Abstammung losgerissene geistige Ursprünglichkeit und jenes ebenfalls als schöpferisch sich erweisende Sein Gottes in ihm.“ Die unzureichende „Geistesmittheilung“ an den ersten Adam findet ihre Ergänzung in der vollkommenen Geistesmittheilung an den zweiten Adam, so daß die damit gegebene Vollendung der Menschheit als Resultat eines einzigen göttlichen Rathschlusses, beziehungsweise einer einzigen naturgemäßen Entwickelungsreihe erscheint.[1])

2. Wir werfen zur Vervollständigung noch einen Blick auf die Auseinandersetzung Schleiermachers mit der Kirchenlehre. Sein Eingehen auf die müßige Behandlung unlösbarer Probleme erscheint ja freilich wunderlich genug vom Standpunkte seiner Erkenntnißlehre, aber es läßt zugleich seine positive Ansicht noch deutlicher hervortreten.

Er hat es oben abgelehnt von zwei Naturen in Christo zu reden mit vollem Rechte ohne Zweifel — aber er accommodirt sich wieder dieser Redeweise, indem er das Verhältniß beider die Person Christi constituirenden Seiten im Anschluß an die Kirchenlehre erläutert.

Allerdings kann Schleiermacher, auch wo er die Entstehung Christi für ein Mysterium erklärt, die Vereinigung beider „Naturen“ in Christo sich irgendwie vorstellig machen. Er muß dann nach seinen metaphysischen Principien die göttliche Seite als die allein thätige, die menschliche als die allein „leidende oder aufgenommen werdende“ vorstellen, während selbstredend mit dem Momente der Vereinigung beider zu einer Person jede Thätigkeit als eine gemeinschaftliche zu denken ist.

Denn die menschliche Natur ist wohl fähig das Göttliche aufzunehmen, nicht aber es zu *produciren*, während allerdings die personbildende Kraft in ihr gesucht werden muß. Eine *besondere* göttliche Thätigkeit bei der Entstehung Christi ist aber nur insofern anzunehmen als die *ewige* Thätigkeit Gottes, welche constant auf die

[1]) § 94.

Vereinigung mit der menschlichen Natur gerichtet ist, in ihm sich vollkommen realisirt hat. Diese besondere göttliche Thätigkeit, welche die auch aus der reproduktiven Kraft der Gattung nicht erklärbare Urbildlichkeit Christi uns postuliren läßt, kann aber unmöglich durch die Negirung der menschlichen Vaterschaft bei seiner Erzeugung unserem Verständniß näher gebracht werden. Ebensowenig wird Christus dadurch aus dem Zusammenhange des sündhaften Gesammtlebens herausgehoben, dem ja doch seine Mutter angehören soll. Aber was die Hauptsache ist: es ist nicht nur keinerlei Möglichkeit, sondern auch gar kein christliches Interesse daran betheiligt eine Physik der Geburt Christi zu entwerfen. Das christliche Interesse haftet lediglich daran Christus so zu denken, daß die volle Heilswirkung, die von ihm ausgeht, in seiner Person ihre zureichende Ursache finde. Auf diesem Wege stellen wir die Urbildlichkeit Christi auf dem ethisch-religiösen Gebiete fest und postuliren für ihn einen dieser entsprechenden Lebensanfang. Der allgemeine Begriff der übernatürlichen Erzeugung, wie er identisch ist mit dem Begriffe des Schöpferischen, Ursprünglichen oder der Lebensoffenbarung, ist uns dabei unentbehrlich. Aber der Versuch in den physikalischen Proceß einzudringen, überschreitet nicht nur die Grenzen aller Erkenntniß, auch der dogmatischen, sondern dient auch in keiner Weise einem Heilsinteresse.

Soviel über die „Entstehung" Christi. Was nun weiter „die Gemeinschaftlichkeit des Seins Gottes in Christo und seiner menschlichen Natur" betrifft, so tritt die große Schwierigkeit des Systems gerade hier natürlich zu Tage. Wie soll die absolute Einheit mit der wechselnden Mannichfaltigkeit, wie soll die absolute Thätigkeit mit der wechselnden Empfänglichkeit, wie soll sich die unendliche Gottheit mit dem endlichen beschränkten Individuum vereinigen können? Nur so, meint Schleiermacher, daß eben die Totalität aller Lebensbewegungen in Christo (seine menschliche Natur) absolut beherrscht wird durch die ihr zu Grunde liegende göttliche Einheit des geistigen Princips in Christo (seiner göttlichen Natur). Es kommt darauf an, daß Christus in allen seinen Handlungen und Worten beherrscht ist durch die in ihm präsente „göttliche Liebe", oder durch die „ursprüngliche Thätigkeit", die das Wesen Gottes ist und die eben in

der Zusammenfassung des Vielen zu einem harmonischen Ganzen sich wie in der Welt so in Christo offenbart.

Wenn demnach oben gesagt war: die personbildende Kraft liege in der menschlichen Natur, so ist das dahin zu modificiren, daß die natürlichen Zustände des Menschen zu persönlichen erst werden durch die Concentrationskraft des Selbstbewußtseins. Aber eben dieses Selbstbewußtsein war deshalb in Christo ein Sein Gottes, weil es eben ungestört durch die Velleitäten der sinnlichen Natur die Funktion der concentrirenden Harmonisirung aller Lebenszustände absolut und ununterbrochen ausgeübt hat. Ausdrücklich sagt Schleiermacher, daß das Aufgenommenwerden aller natürlichen Zustände „in das innerste persönliche Selbstbewußtsein" identisch sei mit ihrem Durchdrungenwerden von einem „göttlichen Impulse". „Kein Thätigkeitszustand in Christo, der nicht vom Sein Gottes angefangen hätte und von der menschlichen Natur vollendet worden wäre, und kein leidentlicher, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen hätte."

Wie sich Schleiermacher das Zusammenwirken der menschlichen und göttlichen Seite in Christo denkt, entwickelt er durchaus folgerichtig nach den Principien seiner Psychologie. Nämlich in den einzelnen Acten des Willens, des Denkens, sowie des Empfindungslebens haben wir bereits das „zeitlich gewordene Resultat" des inneren göttlichen Princips, das an sich unveränderlich, im Contrakte mit der persönlichen Organisation, wie sie in Wechselwirkung mit der Außenwelt steht, — sich selbst gar nicht theilt, aber auf getheilte und verschiedene Bewegungen wirkt und uns somit als verendlicht erscheint, ohne es doch zu sein. „Sich selbst gleichbleibend und unveränderlich" erscheint das Sein Gottes in Christo als der constante alle Funktionen beherrschende und durchdringende Impuls, durch den übrigens durchaus nichts anderes wird, als eine wirkliche menschliche Person und Lebensführung. Beides aber ist gleich wesentlich: ohne die wirkliche menschliche Person würde das Göttliche in Christo gar nicht sich realisiren, und ohne das „anfangende" unbedingt causirende göttliche Princip würde keine vollendete, d. h. ganz einheitliche und harmonische menschliche Person möglich sein.[1])

[1]) § 97, 1—4.

Finden wir somit in Christus punktuell das allgemeine Verhältniß Gottes zur Welt realisirt, demzufolge eben Gott die absolute und absolut einheitliche Causalität der vielheitlichen gegensätzlichen Welt ist, so versteht es sich, daß von einem Austausch göttlicher und menschlicher Eigenschaften in Christo nicht geredet werden kann, ebensowenig wie von einem Einflusse der menschlichen Seite auf den göttlichen Kern. Ferner ist Gott als absolute Causalität absolut wirksam in Christo, so ist jede Möglichkeit des Sündigens ausgeschlossen. Das Wunder ist eben darin zu finden, daß die göttliche Causalität in jedem Anderen durch das Fleisch gehemmt wird, hingegen in Christo in absoluter Kraft auftritt. Ebenso kann der Wechsel von Lust und Unlust in ihm nie persönlich bezogen gewesen, sondern immer nur als Mitgefühl mit den Anderen aufgetreten sein; wie denn Schleiermacher ausdrücklich leugnet, daß auch der Tod von Christus als Uebel empfunden werden konnte.[1])

3. Wie nun diese Christologie eigentlich zu erklären sei, das ist eine Frage, die für jeden Kenner der psychologischen und metaphysischen Grundansichten Schleiermachers allerdings ganz zuverlässig beantwortet werden kann. Wer aber auf eine Erklärung der Christologie aus dem Ganzen des Schleiermacher'schen Systems nicht eingehen will, der verzichte lieber auf jedes Urtheil, als daß er in die ganz vage Formel „von dem Sein Gottes in Christo, welches sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst ausgemacht habe," etwa seine eigenen christologischen Anschauungen einträgt. Da nun aber sogar in amtlichen kirchlichen Erlassen diese Formel als Instanz für die Orthodoxie Schleiermachers geltend gemacht worden ist, so ist es allerdings von doppelter Wichtigkeit, den exacten Sinn derselben gegen jegliche Mißdeutung festzustellen.[2])

Um übrigens Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich ausdrücklich auf meine Erklärung der psychologischen und metaphysischen Grundbegriffe, wie ich sie im ersten Bande gegeben habe.

Zunächst ist es klar, daß die Begriffe Urbildlichkeit, sündlose

---

[1]) § 98 f.

[2]) Ich denke an die bekannte Entscheidung des Berliner Oberkirchenraths in der Sache des Dr. Sydow.

Vollkommenheit, absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtsein oder Sein Gottes in Christo, endlich: Verwirklichung der Idee der Menschheit für Schleiermacher zur Bezeichnung des Wesens Christi als des Erlösers gleichen Werth haben. Daß sie aber auch wesentlich gleichen Sinn haben, ist leicht zu beweisen.

Schleiermacher verfährt ganz richtig, wenn er die religiöse Würde Christi feststellen will auf Grund der von ihm ausgehenden Wirkung der Erlösung. Die Erlösung ist ihm nun aber, wie oben nachgewiesen, identisch mit der Wiederherstellung der Idee der Menschheit. Diese Wiederherstellung wird genauer dahin erläutert, daß der Streit, in welchem sich Geist und Fleisch bewegen, zu Gunsten der absoluten Herrschaft des Geistes entschieden werde. Denn nur so wird die Idee der Menschheit, wie sie eben die unbedingte Suveränetät des Geistes oder der Vernunft fordert, realisirt. Und nur so wird die Harmonie zwischen den Motiven der sinnlichen Natur und dem Postulate des Geistes hergestellt, daß die mannichfaltigen, widerstrebenden, sinnlichen Funktionen durch die Unterwerfung unter den einheitlichen Geist zum harmonischen Ganzen einer menschlichen Person mit diesem sich verbinden.

In nichts Anderem besteht nun die geschichtliche Urbildlichkeit oder sündlose Vollkommenheit des Erlösers als darin, daß er eben durch die absolute und vollkommene Beherrschung seines gesammten sinnlichen Lebens durch das geistige Princip jene ungetrübte Harmonie des Charakters erreicht hat, in welcher sich die Idee der Menschheit realisirt. Die Erklärung der Begriffe Geist und Fleisch, welche hier von entscheidender Bedeutung ist, habe ich früher gegeben.

Nun kommt aber weiter in Betracht, daß der Geist seinem Wesen nach Einheit, beziehungsweise einheitliche absolute Thätigkeit und als solcher punktuelle Realisation der absoluten Einheit oder Gottes ist. Im Selbstbewußtsein ist deshalb das Gottesbewußtsein mitgesetzt und zwar immer und überall als ein Sein Gottes im Menschen. Bewußt werden wir uns dessen freilich nur sofern wir unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern. Wo dies nicht oder nur ungenügend geschehen ist, da ist weder reines Gottesbewußtsein noch actives Sein Gottes im Menschen. Und weil wir dieses Sein Gottes in der ganzen Welt immer nur

als Individuen erleben, deshalb erleben wir es in der Form der absoluten Abhängigkeit.

Bei Christus verhält sich die Sache der Form nach genau ebenso: „als Repräsentant der Welt“ erlebt er Gott in sich als absolute Einheit, beziehungsweise absolut einheitliche Thätigkeit. Nur so erklärt sich seine zeit- und raumlose Wirksamkeit. Nur so erklärt sich seine sündlose Vollkommenheit.

Ihm so gut wie Allen wird das Gottesbewußtsein als solches vermittelt durch die Welt. Es ist der Form nach das allgemeine Gottesbewußtsein, aber das religiöse Bewußtsein Christi ist das absolut reine, weil es durch Vermittelung des Weltganzen die Absolutheit, Einheit und Unendlichkeit der göttlichen Causalität recipirt.

Wie in jedem Menschen das Gottesbewußtsein als die das Wesen des Menschen constituirende Anlage gesetzt ist, so auch bei ihm. Es würde ihm nicht durch das Weltganze vermittelt werden, wenn nicht der „Sinn“ für die absolute Einheit mit der punktuellen Einheit des Ich gesetzt wäre.

Trotzdem besteht eine wesentliche Differenz zwischen Christo und den übrigen Menschen. Sie ist erkennbar an seiner Unsündlichkeit, beziehungsweise seiner erlösenden Wirkung; sie muß aber auch postulirt werden für sein innerstes Wesen, soll die in seinen Wirkungen evidente Vollkommenheit seines Charakters erklärt werden. Worin besteht nun die wesentliche, innere Verschiedenheit Christi von allen Menschen?

Darin daß eben das in Allen gleiche Gottesbewußtsein in ihm absolut kräftig war, während es auch in den Christen zwar dieselbe Reinheit und Klarheit, nicht aber dieselbe jede Schwäche und jede Sünde ausschließende constante Kräftigkeit behauptet. Sowenig wie die Erlösung vorwiegend in der Aufklärung des Gottesbewußtseins besteht, sowenig ist ihre Causalität nur in der Reinheit und Wahrheit des Gottesbewußtseins Christi zu suchen. Sowenig die Erlösung in einer bloßen moralischen Erweckung und Anregung zu suchen ist, so wenig genügt es ihre Ursache in der Nachahmungswürdigkeit oder Vorbildlichkeit des Charakters Christi zu finden. Wie sie vielmehr in einer grundlegenden totalen Umgestaltung des Verhältnisses zwischen den sinnlich egoistischen Im-

pulsen und dem centralen geistigen Motive in ihrer Beziehung zum menschlichen Willen besteht, so muß auch ihr Anstoß, ihre Directive, ja ihr Dasein auf eine lebendige Causalität zurückgeführt werden, in welcher eben das Gottesbewußtsein unfehlbar und constant seine unbedingte Herrschaft über das gesammte persönliche Leben ausgeübt hat.

Daß Christus eine mit sich, mit der Gesellschaft und der umgebenden Welt in ungestörter Harmonie stehende Persönlichkeit war, erklärt sich eben nur daraus, daß die absolute Causalität, welche die gesammte gegensätzliche Welt zur Einheit des Daseins hervorbringt, in seiner Person ihr vollkommenes Organ gefunden, sich in ihr vollkommen — soweit es in einer endlichen Person überhaupt möglich ist — realisirt hat.

Diese nie versagende absolute Kraft des Gottesbewußtseins in Christo, welche sein Wesen ausmacht, erklärt sich aber noch weniger wie die Vernunft selbst aus der Vermittelung des Weltganzen, sie erklärt sich nur als ursprüngliche Ausstattung oder als Mittheilung Gottes an Christus; sie ist in der That ein Sein Gottes in ihm. Das Gottesbewußtsein als formale Anlage theilt Christus mit allen Menschen, das Gottesbewußtsein als constante, sein gesammtes Leben beherrschende Willenskraft hat er vor Allen voraus. Und eben diese Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die bei allen Anderen durch die Sünde gelähmt wird, erklärt sich nur als ein neues, schöpferisches, ursprüngliches Hervortreten der die gesammte Welt causirenden Gottheit, die eben durch die Fülle ihrer Lebensmittheilung an den Erlöser jede sündhafte Reaktion seiner endlichen Existenz von vornherein unmöglich gemacht hat.

Es ist ja nun ein Verdienst, daß Schleiermacher die Erlösung als Lebensmittheilung und demgemäß den Erlöser als neuen und vollkommenen Lebensanfang in der Geschichte bezeichnet hat, — der eminente Einfluß Schleiermachers auf das praktisch-christliche Leben dürfte sich hieraus allein erklären — deshalb bleibt aber seine Christologie doch ganz und völlig stehen auf dem Boden seiner pantheistischen Metaphysik. Der kosmische Gegensatz von Geist und Fleisch ist in Christus faktisch überwunden; das Problem: wie eine in Ideales und Reales gespaltene Welt dennoch ein harmonisches Ganze sein

könne, ist von ihm praktisch und theoretisch gelöst, indem er die Einheit der Welt nicht nur in ihrer Ursache erkannt, sondern in der absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins als die weltbeherrschende, welteinigende Kraft zunächst an sich in volle Wirksamkeit gesetzt hat.

Indessen wird erst die Darstellung des „Geschäftes" Christi, welche nach Schleiermachers Methode an die Spitze der Christologie gehörte, die volle Bestätigung und die Ergänzung dieses Urtheils bringen können.

67. Das Werk Christi.

1. Das Geschäft Christi, wie Schleiermacher sich ausdrückt, kann selbstredend nur in seiner erlösenden Thätigkeit gefunden werden, wie sie auf die ganze Menschheit und alle Zeit gerichtet ist, sich aber immer nur an der Gemeinde des Gottesreichs realisirt.

Diese erlösende Thätigkeit besteht nun in nichts Anderem als in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins.

In Christus geht, wie nachgewiesen, alle Thätigkeit „vom Sein Gottes in ihm" aus. Eine andere göttliche Thätigkeit als die constant causirende oder die schöpferisch erhaltende gibt es nicht. Demnach muß die Thätigkeit, durch welche der Erlöser uns in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, als eine schöpferische, in ihm, nicht in uns begründete angesehen werden. Aber sowie die göttliche Thätigkeit „Freies" hervorbringt, nämlich die mit einer relativen Selbstbewegungskraft ausgestatteten Einzelexistenzen in der Welt, so bringt sie auch wo sie sich des Organs der Person Christi bedient durchaus Freies hervor. Sowie Gott auf Christus so kann auch Christus auf uns nur wirken nach Maßgabe unserer eben als freie ewig causirten Naturen. Es handelt sich also bei der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo um die Erweckung des Willens sich aufnehmen zu lassen, ein Effekt, der selbstredend nur eintreten kann, wenn wir in die Machtsphäre des Geistes Christi eintreten und uns zur Anschauung seiner Selbstoffenbarung erheben.

Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers muß demnach nach Analogie der persönlichen Sympathie gedacht werden. Sie ist ein-

dringende, sofern der entscheidende Eindruck seiner Vollkommenheit immer das Erste ist; und sie ist zugleich anziehende, sofern wir eben die Vollendung unseres eigenen Wesens in diesem Eindrucke in Aussicht gestellt sehen. Nun handelt es sich bei der erlösenden Thätigkeit Christi um diejenige Umbildung unserer sämmtlichen Lebensfunktionen, welche ihre Unterordnung unter das geistige Princip nach sich zieht, nachdem diesem geistigen Princip in uns durch den Einfluß Christi dasjenige Kraftmaß zugeführt worden ist, welches seine Herrschaft sicher stellt. Erst dadurch werden wir einheitliche harmonische Personen. Demnach ist Christi Thätigkeit auf uns direkte Fortsetzung der „personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur" in Christo. Diese Thätigkeit richtet sich aber als göttliche nicht auf das Individuum, oder auf einzelne Gruppen von Individuen, sondern auf die menschliche Natur als solche. „Und so ist die gesammte Wirksamkeit Christi nur die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch die Person Christi entstand. Denn auch diese hatte die Richtung auf die menschliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes sein sollte, aber so daß die Wirkungen derselben durch das Leben Christi als des ursprünglichen Organs vermittelt sind für alle im natürlichen Sinn schon persongewordene menschliche Natur, nach Maßgabe wie sie sich mit jenem Leben und dessen sich immer fortbildenden Organismus in geistige Berührung bringen lassen, um mit Ertödtung der früheren Persönlichkeit (in welcher das Fleisch den bewußten Willen beherrschte) in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Personen in der Gesammtheit jenes höheren Lebens (in welcher wir mit der Herrschaft des Geistes auch erst die volle Einheit unserer Person finden) gestaltet zu werden." [1])

Indessen was wir in der Lebensgemeinschaft mit Christo erleben, wird später noch deutlicher hervortreten. Hier kommt es zunächst auf diesen Begriff selbst an.

Schleiermacher erläutert diesen Begriff, indem er ihn der empirischen und der magischen Vorstellung von der Wirksamkeit Christi gegenüberstellt.

Die empirische Vorstellung beschreibt nämlich die Thätigkeit

[1]) § 100.

Christi als Lehre und Vorbild. Dabei übersieht sie nicht nur die Schwierigkeiten, welche in der Behauptung der Vorbildlichkeit Christi liegen, sondern erklärt auch nicht die erlösende Wirksamkeit — das einzig Sichere was wir von Christo haben. Die magische Vorstellung erklärt die Erlösung als fortgehenden Einfluß der in den Himmel erhöhten Person Christi, und läßt somit nicht nur seine geschichtliche Wirksamkeit unerklärt, sondern gibt dieselbe nahezu als überflüssig preis. Dem gegenüber hat man an der mystischen Vorstellung von der fortgehenden geschichtlichen Wirksamkeit Christi in dem neuen Gesammtleben festzuhalten, und das um so mehr als alle großen ethischen Organismen in der Geschichte, die Staaten nicht ausgenommen, thatsächlich von der fortgehenden Wirkung großer grundlegender und schöpferischer Persönlichkeiten geradezu existiren, nicht weil diese ihre constitutiven Ideen docirt, sondern weil sie dieselben am reinsten und energischsten realisirt haben.

Mag also im Einzelnen noch so wenig von der sündlosen Vollkommenheit Christi sein, das neue Gesammtleben existirt nur als Wirkung derselben und repräsentirt die Macht seines Gottesbewußtseins derart, daß der Einzelne im Moment der Sünde sich nur hieran zu erinnern braucht, um sich trotz derselben dennoch unter dem durch das Ganze vermittelten persönlichen Einflusse Christi, der ihn im Moment der Sünde richtet, zu fühlen.

2. Besteht die erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, so die versöhnende in der Mittheilung seiner ungetrübten Seligkeit; beide Thätigkeiten treten in Wirksamkeit, sobald uns der entscheidende Eindruck der Vollkommenheit Christi in seine Lebensgemeinschaft gezogen hat, die allerdings sodann wesentlich dadurch sich realisirt und erhält, daß die ursprüngliche That des Erlösers mit ihren beseligenden Folgen auch die That unseres Lebens wird.

Schleiermacher fordert um des teleologischen Charakters des Christenthums willen, daß die Versöhnung als Folge der Erlösung aufgefaßt werde. Im Erlöser selbst ist Beides die absolute Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und die Seligkeit obwohl verschieden, doch untrennbar, so wie auch in Gott Allmacht und Seligkeit zusammengehören.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Bei den Erlösten verhält es sich so: das Erste ist das Ergriffensein von der Vollkommenheit Christi, in welcher ihnen ihre eigene Lebensbestimmung vor Augen tritt; das Zweite ist das Erwachen des Sündenbewußtseins, wie es aus der Vergleichung mit Christo entspringt; das Dritte ist das Erwachen des Erlösungsbedürfnisses; dann folgt mit der Mittheilung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi das grundsätzliche Brechen der Macht der Sünde als des herrschenden Princips im Menschen oder die Erlösung — als deren Folge die Versöhnung sich einstellt oder die Mittheilung der Seligkeit Christi, auf Grund welcher die Uebel in Reizmittel zum Guten umgesetzt werden.

Das Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft des Erlösers hebt also Sünde und Uebel, sowie den Zusammenhang beider principiell auf, womit weder das Leiden noch die Empfindung des Leidens, sondern eben die Beurtheilung und Empfindung des Leidens als Uebel gemeint ist. Und zwar dadurch werden Sünde und Uebel grundsätzlich aufgehoben, daß beide immer nur „auf die Aufgabe des neuen Lebens", die sie nicht hindern können, bezogen werden.

Die natürliche Persönlichkeit, in ihrer selbstischen Abgeschlossenheit zu einer sinnlichen (=einzelnen) Lebenseinheit, müßte selbstredend dem Gefühle für das eigene Selbst alles Gefühl für Andere und für das Ganze unterordnen. Von ihr bleibt nun aber in der Erlösung nichts übrig als die individualisirte Intelligenz, welche in dem neuen Gesammtleben dem universellen göttlichen Einheitsprincipe oder dem Geiste völlig eingebildet wird. Damit ist aber gegeben, daß sie auch an der in dem neuen Gesammtleben herrschenden Seligkeit Theil nimmt. Seligkeit ist eben nicht in der selbstischen Lustempfindung. Seligkeit ist nur denkbar als Empfindung der Harmonie des eigenen Lebens mit sich, mit den Anderen, mit der Welt. Und da diese Harmonie nur Resultat der Erlösung ist, d. h. also der Herstellung der unbedingt dominirenden Macht des absoluten universellen Einheitsprincips über alle individuelle, sinnliche, gegensätzliche Lebensbewegung, so versteht es sich, daß Seligkeit ohne Erlösung nicht gedacht werden kann.

Ist Christus und in ihm Gott d. h. die absolute Einheit Mittelpunkt unseres Lebens geworden, erkennen wir grundsätzlich die

Oberherrschaft des Geistes über das Fleisch an und nehmen wir sie in unseren Willen auf, so fällt trotz der fortwirkenden Sünde das Bewußtsein der Strafwürdigkeit hin: wir haben den Frieden mit uns und der Welt und damit den Frieden mit Gott gefunden, und dieser Friede ist die Seligkeit.

Wie jeder „mystische" Satz seine Wahrheit nur hat in der „inneren Erfahrung", die er einfach ausspricht, so auch der Satz von der Versöhnung in der Lebensgemeinschaft mit Christo.

Die empirische Betrachtung, welche den Einzelnen als solchen ins Auge faßt, wird ja wohl constatiren können, daß die moralische Besserung nicht in geradem Verhältnisse steht zur Abnahme der Leiden des Einzelnen. Diese Leiden werden dann auch solange die Sünde fortdauert als Strafen beurtheilt und die Seligkeit wird vorwiegend als Hoffnung auf das bessere Jenseits definirt werden. Aber eine solche einseitig individualistische Empirie ist, wie früher nachgewiesen, ganz unzulänglich, weil eben der Einzelne immer nur im Ganzen existirt und nur in seinem Verhältnisse zum Ganzen die richtige Auffassung und Gestaltung seines Lebens finden kann.

Die magische Ansicht aber, welche einen causalen Zusammenhang zwischen den Leiden Christi und unserer Sündenvergebung, abgesehen von unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, constatirt, ist nach allen Seiten anfechtbar. Ein uns „angerechnetes" stellvertretendes Strafleiden hebt weder unsere Strafwürdigkeit noch unser Schuldbewußtsein auf, und kann es nicht aufheben. Außerdem haben schon vor dem Eintreten des Leidens Christi seine Jünger in seiner Lebensgemeinschaft Erlösung und Versöhnung erfahren. Nur so viel ist zuzugestehen, daß die Seligkeit Christi sich gerade im Leiden in ihrer ganzen Vollendung zeigt, und daß demgemäß allerdings gerade das Anschauen seiner Seligkeit im Leiden im Stande sein wird, uns seine vom Leiden übrigens ganz unabhängige Seligkeit zu vermitteln. Namentlich aber kommt es darauf an, sich zu überzeugen, wie man die Versöhnung als einen rein magischen Proceß auffaßt, wenn man sie nicht als Folge der Erlösung versteht. Wie es die Sünde ist, welche uns das Leiden zum Uebel macht, so ist es die Erlösung, welche dem Leiden seinen Stachel nimmt, so daß es die aus der constanten Richtung

des Willens auf das Reich Gottes entspringende Seligkeit, sowenig wie diese, zu hemmen oder zu unterdrücken vermag. [1])

3. Es kann nicht Wunder nehmen, daß Schleiermacher einen sachlichen Unterschied zwischen seiner Auffassung des Werkes Christi und der traditionellen keineswegs anerkennt, wenn man bedenkt, daß es sich für ihn überall in der Religion um die mehr oder weniger gelungene Verwirklichung der Idee der Menschheit handelt und daß er es für möglich hält, unter allen ohnehin ausnahmelos inadäquaten Erkenntniß- und Darstellungsformen denselben religiösen Gehalt zu entwickeln.

In dieser Hinsicht ist seine Auseinandersetzung mit der kirchlichen Dreiämter- und Zweiständelehre charakteristisch.

Es ist zunächst wieder sehr fein bemerkt, daß die Vergleichung Christi mit den Propheten hinkt, weil er weder einen prophetischen Lehrauftrag noch das Gesetz als Quelle seiner Lehre für sich gelten lassen konnte, sondern vielmehr die Autorität wie den Gehalt seiner Lehre in seiner persönlichen Ausstattung und Lebensführung finden mußte. Seine Lehre ist nur der Reflex der in ihm verwirklichten Lebensoffenbarung Gottes, wie sie seine Einzelperson zur Trägerin der allgemeinen universellen Wirksamkeit Gottes auf die Welt gemacht hat. So unübertrefflich wie die Lebensoffenbarung Gottes in ihm und das aus ihr entspringende Verhältniß Christi zu Gott, so unübertrefflich ist seine Lehre, die es auslegt, um es auf Alle auszudehnen. Wenn man weiter noch Weissagung und Wunderthun zum prophetischen Amt rechnet, so übersieht man, daß eben mit der Lebensoffenbarung Gottes in Christo zum Zwecke der Herstellung eines vollkommenen Menschen „Gipfel und Ende" aller Weissagungen und Wunder erschienen ist, während an den einzelnen Wundern und Weissagungen, die Andern vor und nach ihm ja auch zugeschrieben werden, gar kein religiöses Interesse haftet.

Wenn ferner die Erlöserthätigkeit Christi unter dem Titel des hohepriesterlichen Amtes beschrieben wird, so ist jedenfalls die Trennung des leidenden und thätigen Gehorsams Christi ebenso falsch, wie die Trennung seiner Wirkungen der Versöhnung und Erlösung.

---

[1]) A. a. O. § 101.

Und wenn von einer stellvertretenden Genugthuung Christi durch beides geredet wird, so übersieht man nur wieder, daß wir Christi Thätigkeit nur kennen soweit sie uns betrifft und unsere Lebensgemeinschaft mit ihm begründet. Dann kann aber die hohepriesterliche Thätigkeit nur so verstanden werden, wie sie oben erklärt ist: daß in Christus die ganze menschliche Natur mit dem Sein Gottes erfüllt worden ist, daß Christus für uns und für das ganze Geschlecht seine Lebensvollendung bis in den Tod bewährt hat — und andererseits, daß wir in Christo, als Glieder des neuen Gesammtlebens trotz der Sünde Gott gefallen und daß wir durch die Aufnahme der Vollkommenheit Christi die Macht der Sünde und ihrer Folgen, des Uebels, brechen. Die kirchliche Lehre macht also den doppelten Fehler: daß sie das Werk Christi betrachtet ohne seinen Erfolg und daß sie die Wirkung Christi, die Erlösung und Versöhnung, an dem Einzelnen, statt an dem neuen Gesammtleben verdeutlichen will. Indem Schleiermacher diesen doppelten Fehler vermeiden will, kommt er zu folgenden Resultaten: Der s. g. thätige Gehorsam kann zwar nie als stellvertretend, wohl aber als genugthuend gelten, indem „Christus nicht nur der zeitliche Anfang der Erlösung, sondern auch die ewig unerschöpfliche und für jede Weiterentwickeluug hinreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist.“ Der s. g. leidende Gehorsam kann zwar nie als genugthuend, wohl aber in dem Sinne als stellvertretend gelten, als Christus ja nie für sich die Empfindung des Uebels haben konnte, sondern immer nur als Mitgefühl mit den Sündern, die er erlösen wollte. Wir dürfen Beides zusammenfassend Christus den „genugthuenden Stellvertreter“ nennen, „in dem Sinne, daß einestheils vermöge unseres Einsgewordenseins mit ihm Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm sieht und würdigt, anderntheils indem sein Mitgefühl mit der Sünde, welches stark genug war um die zur Aufnahme aller Menschen in seine Lebensgemeinschaft hinreichende erlösende Thätigkeit hervorzubringen, deren absolute Kraft sich in seiner freien Hingebung in den Tod am vollkommensten darstellt, immer nach unserem unvollkommenen Bewußtsein der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung dient.“

So kann sich auch die priesterliche Vertretung Christi nur beziehen auf die Reinigung und Vervollständigung unseres Gottesbewußtseins, wie sie einerseits aus seinem „Erscheinen vor Gott", andrerseits aus seiner durch jenes bedingten Unterstützung unserer Erhebung zu Gott entspringt.

Als der Mittler ist er Gipfel und Ende des Priesterthums. Und wie er als Repräsentant des Geschlechts Erlösung und Versöhnung selbst vollkommen erlebt und dadurch allen Anderen erworben hat, so vertritt nun sein Werk, die neue Lebensgemeinschaft, das ganze Geschlecht, indem sie für dasselbe Erlösung und Versöhnung aus der Kraft Christi erlebt, um dieselben dem ganzen Geschlecht zu vermitteln.

Auch unter dem Titel des s. g. königlichen Amtes wird nichts Neues hinzugebracht zu der unter den Begriffen der Erlösung und Versöhnung erschöpften Darstellung der in sich geschlossenen einheitlichen Wirksamkeit Christi.

Denn daß seine Wirksamkeit auf die Gründung und Erhaltung einer Gemeinschaft, die sich nur unter der Herrschaft seines Geistes entwickeln könne, beziehe, ist bereits oben erläutert. Ebenso daß seine königliche Herrschaft sich lediglich auf das Innere der Gläubigen beziehe. Diese Herrschaft ist Alleinherrschaft, wie wir uns überzeugten; denn Christi Geist verhält sich genau so zu dem Organismus der Gemeinde, wie sich in ihm das göttliche Princip zur menschlichen Natur verhalten hat.

Sie unterscheidet sich von der Weltregierung Gottes durch ihre ausschließliche Zweckbeziehung auf die Mittheilung der Erlösung und Versöhnung oder auf das Reich der Gnade. Sie kann nie in Conflikt treten zu dem unter der allgemeinen göttlichen Weltregierung stehenden weltlichen Regiment, weil sie sich lediglich auf die innere Umbildung der Persönlichkeit bezieht. Eben deshalb aber ist Christus nicht nur Vorbild, Stifter, Gesetzgeber und Meister des neuen Gesammtlebens, sondern im eminenten Sinne sein geistiger König, weil er im Unterschiede von allen Religionsstiftern das neue Leben erzeugt, mit seiner Lebenskraft fortwährend speist und durch seinen Geist unbedingt beherrscht.

Wie es nun dieselbe Wirkung ist die derselbe Christus allent-

halben ausübt, so hat die Unterscheidung des Standes der Erhöhung und Erniedrigung umsoweniger Werth, als wir ja Christus nur aus seiner überall gleichen Heilswirkung kennen und das Heilsinteresse nur daran haftet seine Person und sein persönliches Werk so zu denken, daß sich eben diese die christliche Gemeinde constituirende und beherrschende Heilswirkung in Jenem erklärt.[1])

4. Ohne Zweifel steht nun diese Lehre vom Werke Christi ebenso im Einklange mit der Lehre von der Person Christi wie diese mit der gesammten psychologisch-metaphysischen Grundanschauung, auf welche Schleiermacher seine gesammte Religionslehre aufgebaut hat, allenthalben übereinstimmt.

Die Hineinarbeitung seiner Vorstellung von der Erlösung mit ihrer naturnothwendigen Folge, der Versöhnung, in die traditionellen kirchlichen Schemata macht das nicht zweifelhaft, sondern bestätigt es vielmehr direkt. Gewiß hat Schleiermacher die kirchliche Lehre in demselben guten Glauben an die Wahrheit seiner religiösen Grundanschauung umgedeutet, in welchem er dieselbe in der christlichen Religion wiederfinden zu dürfen glaubte.

Aber wie sich nur die oberflächliche Beurtheilung seiner Lehre von der Person Christi durch die Formel: von der unsündlichen Vollkommenheit des Erlösers als der Wirkung der absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welches ein Sein Gottes in ihm war und sein Wesen constituirte, über den eigentlichen Inhalt derselben wird täuschen lassen, so kann es auch nur aus oberflächlicher Kenntniß der Schleiermacher'schen Terminologie erklärt werden, wenn man in seiner Lehre von dem Geschäfte Christi eine der christlichen Religion entsprechende Ausbildung der traditionellen Lehre von der Erlösung und Versöhnung finden will.

Denn worum handelt es sich in der Erlösung und Versöhnung eigentlich?

Die Antwort liegt im Obigen klar vor Augen. Es handelt sich 1. um die Herstellung des Uebergewichtes der die Einheit der Person repräsentirenden Vernunft über die widerstrebenden wechselnden sinnlichen Begehrungen und Bestrebungen; 2. um die Herstellung des Uebergewichts des allgemeinen das Wesen der Menschheit con-

[1]) A. a. O. § 102—105.

stituirenden Geistes über die isolirte lediglich durch die individuelle Intelligenz geleitete sinnliche Persönlichkeit.

Die Aufhebung dieses Doppelgegensatzes, in dem sich das menschliche Leben im Zustande der Sünde bewegt, und welcher es bei dem Dominiren des sinnlichen Egoismus fortwährend in Conflikt mit sich, der Gesellschaft und der Welt bringt, erfolgt nun auf einem und demselben Wege. Nämlich sie erfolgt dadurch, daß das unterdrückte Bewußtsein von der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins und also auch der menschlichen Personen von einer einzigen absoluten Causalität die Oberhand gewinnt über das sinnlich-individuelle Bewußtsein der Einzelperson. Vollziehen wir aus der Kraft des Einflusses Christi das Gottesbewußtsein, lassen wir in uns lediglich die göttliche Thätigkeit, die geistige einheitliche Weltcausalität wirken, so ordnen sich unsere sinnlichen Bestrebungen der Einheit unserer Person, das Fleisch dem Geiste, die intelligente Persönlichkeit der Gattung, die Gattung dem Weltganzen unter, um in dieser Unterordnung die Harmonie zwischen Fleisch und Geist, zwischen Individuum und Gattung, zwischen Gattung und Natur zu finden — das ist die Erlösung, wie sie in der Aufnahme der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi erfahren und erlebt wird.

Die nothwendige Consequenz dieser Erlösung ist dann die Versöhnung. Denn allerdings, wenn wir uns völlig zu Organen der göttlichen Causalität, die Alles in gleicher Weise hervorbringt, machen, so schwindet mit der Ueberwindung aller Gegensätze durch ihre Beziehung auf die höchste Einheit, auch jede Lebenshemmung, so wird uns so gewiß auch das sogenannte Uebel zum Reizmittel für die Herstellung der allgemeinen Weltharmonie, als ja auch es oder seine objectiven Veranlassungen der einen göttlichen Causalität entspringt, welche die Welt der Gegensätze und der Conflikte hervorbringt, damit wir dieselben durch die Erhebung zu Gott, der absoluten Einheit theoretisch und praktisch überwinden und somit aus der chaotischen Einheit durch den bewußten Willen — dieses eigentliche Organ der allgemeinen göttlichen Weltleitung — zur harmonischen Einheit des Weltganzen vordringen.

Vollkommene Menschen sollen wir werden, d. h. harmonische Ganze, was nur möglich ist durch einheitliche, centrale Organisation

unseres gesammten Daseins. Der Geist ist aber Einheit, das Fleisch Vielheit; der Gegensatz zwischen Beiden kann nur aufgehoben werden durch das Eintreten der Einheit in die Vielheit.

Aber wir existiren nicht für uns, sondern nur in der Gattung. Vollkommene Menschen können wir nur werden in der Harmonie mit der Gattung. Der Gegensatz zwischen Individuum und Gattung wird aber nur aufgehoben, wenn der eine Geist der Gattung alle Individuen beherrscht, so daß die vielen ein Ganzes werden. — Endlich die Gattung existirt nur in der Wechselwirkung mit der Natur. Eine Harmonie zwischen der Gattung und Natur, wie zwischen dem Individuum und der Gattung ist nur möglich, wenn ein Princip beide beherrscht und zum Dasein als Ganzes bestimmt. Dieses Princip ist eben die absolute unendliche Einheit, welche das Weltganze causirt und zum harmonischen Zusammenwirken bestimmt. Wo das Fleisch gegen den Geist, wo das Individuum gegen die Gattung, wo die Gattung gegen die Weltordnung sich auflehnt — da ist Sünde. Wo das Fleisch dem Geiste, das Individuum der Gattung, die Gattung der Weltordnung sich unbedingt ergibt, da ist das Vollkommene. Aber hergestellt wird diese Weltharmonie eben nur dadurch, daß die einheitliche Welturſache in allen Welttheilen absolut wirkt. Denn nur so können alle Welttheile in der Harmonie des Ganzen ihre Erlösung, ihre Versöhnung finden. Was die Dialektik behauptet: daß eine einheitliche Erkenntniß der Welt nur in der Religion erreicht werde, was die Ethik ausführt: daß eine einheitliche Organisation des Weltlebens nur aus der Kraft der uns immanenten absoluten Welteinheit oder Gottes erfolgen könne, das beides findet hier seine Bestätigung. Und das Neue, nicht demonstrirbare, was die christliche Religion zur theoretischen und praktischen Lösung des anthropologisch-kosmologischen Problems hinzufügt, ist eben die geschichtliche Einführung eines absolut reinen und absolut wirksamen Gottesbewußtseins, wie es in Christo als Offenbarung auftritt, um durch ihn zum Lebensgesetze und zur Lebenskraft seiner Gemeinde zunächst zu werden.[1]) Hauptsache bleibt daß das Christenthum

[1]) In diesem Sinne bleibt das Auftreten und die persönliche Wirksamkeit Christi schlechthin wunderbar.

das gestellte Problem nicht nur theoretisch, sondern praktisch löst, deshalb ist es Erlösungsreligion. Es ist gelöst in Christo; denn in ihm ist die höchste Causalität nicht nur in ihrer absoluten Einheit klar erkannt, sondern in ihrer absoluten weltversöhnenden Kraft gleichsam Person geworden. Und eben deshalb ist die Lösung des Weltproblems in der Gattung bedingt durch das Fortwirken seines persönlichen Einflusses in der Gemeinde. Die Gattung ist deshalb erlöst und versöhnt, weil sich in einem ihrer Glieder das Weltprincip wirksam realisirt hat und nunmehr wirksames Princip in ihr geworden ist. Der Einzelne ist in der Erlösung und Versöhnung begriffen, sofern er sich zur fortschreitenden Ueberwindung von Sünde und Uebel befruchten läßt aus dem in Christo realisirten und durch ihn in der Geschichte zur vollen Wirksamkeit gekommenen geistigen Einheitsprincip.[1])

Will man Schleiermachers Christologie und Erlösungslehre aus seiner Weltanschauung erklären, so muß man sie — wie es übrigens auch der Wortlaut verlangt — nach Analogie dieser Metaphysik erklären. Will man diese Erklärung etwa zur Rettung seiner Orthodoxie verwerfen, — so lassen ja allerdings seine weitschichtigen schablonenhaften Formeln auch hier Spielraum zur Eintragung fremder Lieblingsideen. Ich denke aber es ist Zeit sich über den Inhalt seiner positiven Theologie klar zu werden, um bei der Unhaltbarkeit seiner sachlichen Erklärungen in der Befolgung seiner Methode die allein gerechtfertigte und fruchtbringende „Pflege der Schleiermacher'schen Geistes" zu suchen, die auch hier einen Erfolg verspricht, wenn man sie nur statt auf Schleiermachers metaphysisches Pseudochristenthum auf die geschichtliche christliche Religion selbst anwenden will.

Diese Methode, welche von der in der christlichen Gemeinde anschaubaren Heilswirkung Christi (der Erlösung und Versöhnung wie Schleiermacher sagt) ausgehend auf Christus als die Heilsursache zurückschließt und somit den Heilswerth Christi feststellt, ohne sich auf nutzlose metaphysische Speculationen über sein unerkennbares Wesen oder auf religiös interesselose historische Daten einzulassen,

[1]) Man vergleiche besonders im 1. Bande Cap. IV. § 17—20. VI., § 5 f. VII., § 10 ff. V., § 34 f.

ist ja leider von ihm selbst nicht genau eingehalten, aber doch deutlich genug als der allein zum Ziele führende dogmatische Weg bezeichnet worden. Daß auf diesem Wege der volle Heilswerth Christi festgestellt werden kann, hat wie ich meine Ritschl in seiner Versöhnungslehre für alle diejenigen bewiesen, welche im Stande sind, das ethisch-religiöse Wesen des geschichtlichen Christenthums zu unterscheiden von den zeitgeschichtlichen Bedingungen seines Auftretens und seiner jeweiligen Auffassung und Darstellung in der Kirche.

Es ist hier nicht der Ort diesen Gedanken weiter zu verfolgen. Ich glaube auch auf alle Detailkritik der Schleiermacher'schen Lehre verzichten zu dürfen, nachdem ich ihren sachlichen Inhalt, wie ich meine, unwiderleglich als im engsten Zusammenhange mit seiner gesammten Weltansicht stehend, erwiesen habe. Der folgende Abschnitt wird eine weitere Probe für die Richtigkeit dieser Beurtheilung bieten.

68. Das Werk Christi, wie es sich an der einzelnen Seele vollzieht.

1. Schleiermacher stellt das in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommene Selbstbewußtsein in seiner Eigenthümlichkeit „unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und Heiligung" dar.

Vor der Erlösung war das Gottesbewußtsein wohl auch vorhanden, hat auch das menschliche Leben sporadisch bestimmt, aber „auf stetige Weise" bestimmt es die einzelnen Lebensmomente erst im Christenthume. In diesem Sinne ist mit dem Christenthum ein neues Leben in die Geschichte eingetreten. Aber dieses neue Leben hebt die natürliche Person, die physische Lebenseinheit des Menschen ebensowenig auf, als es ihr etwa nur „aufgepfropft" wurde. Auch ist es immer nur ein werdendes, allmählich seinem Ideale entgegen sich entwickelndes, keineswegs von dem „natürlichen" Leben losgerissenes.

Dennoch muß man es als einen Wendepunkt bezeichnen, wenn der Mensch aus der Stetigkeit des alten unter der Macht des Fleisches stehenden zu der Stetigkeit des neuen Lebens, welches unter der Herrschaft des Geistes steht, übergeht. Es ist eben eine principielle Entscheidung über den eigentlichen Lebenszweck die hier getroffen wird, welche man wohl eine Wiedergeburt nennen kann, ebenso wie man die wachsende Stetigkeit des fortschreitend aus dem alten sich

losringenden neuen Lebens von jenem Wendepunkt als den eigentlichen christlichen Lebensproceß unterscheiden und Heiligung nennen kann.

Diesen Lebensproceß haben wir also mit seinem Anfangspunkte hier zu beschreiben. Wohl erkennt Schleiermacher an, daß er an dem Individuum sich nur unter dem Einfluß der Gemeinschaft vollzieht. Aber weil Christus zunächst auf Einzelne gewirkt habe, und weil von den Einzelnen auch wieder der christliche Gemeingeist ausgehe, stellt er — im Widerspruche mit seiner principiellen Unterordung des Individuums unter die Gemeinschaft — die Lehre von der individuellen Bekehrung voran.[1])

2. Was zunächst den „Wendepunkt", den man Wiedergeburt nennt, betrifft, so wird mit dem Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi zunächst unser Verhältniß zu Gott, dann aber auch unsere Lebensform verändert. Im Uebergang aus dem sündhaften Gesammtleben in die Lebensgemeinschaft mit Christo muß Jeder mit anderen Worten die religiöse Rechtfertigung und die sittliche Bekehrung erfahren.

Im Allgemeinen handelt es sich bei der Bekehrung darum, daß an Stelle des sinnlichen das Gottesbewußtsein willensbestimmend wird, bei der Rechtfertigung um die Umstimmung des Schuldbewußtseins in das Seligkeitsbewußtsein. Beides aber bedingt sich: das Schuldbewußtsein hört nur auf wenn wir uns bekehren, d. h. unseren Willen von der Kräftigkeit des christlichen Gottesbewußtseins (der Gnade) bestimmen lassen; die auf diese Weise hergestellte principielle Einheit mit Gott duldet keinerlei Bewußtsein des Getrenntseins von ihm mehr.[2])

Sehen wir näher zu, so bekundet sich die Bekehrung im Einzelnen in der Buße, d. h. in der reuigen Sinnesänderung und im Glauben d. h. in der Ergreifung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi. Indessen ist die Bekehrungsreue nicht mit der durch das Strafgesetz bewirkten zu verwechseln, sie entsteht vielmehr aus dem Anschauen der Vollkommenheit Christi, die eben

---

[1]) A. a. O. § 106.
[2]) § 107.

indem sie die Lust nach sich in uns weckt, die Unlust über unseren früheren Zustand zugleich hervorruft. Diese Empfänglichkeit für die Vollkommenheit Christi, dieses Ergriffensein von ihr ist ohne Zweifel das Erste, aber unzertrennlich davon ist die Einsicht in unserm Abstand von Christo und die reuige Empfindung desselben. Ohne Lust an der Vollkommenheit Christi keine Unlust über unsere Unvollkommenheit, und ohne diese letztere keine Lust an seiner Vollkommenheit, in der uns unsere Lebensbestimmung entgegentritt. So enge gehören Glaube und Reue zusammen, während beide gewirkt werden durch die „Selbstdarstellung" Christi, welcher gegenüber wir uns also zunächst rein receptiv verhalten. Aber eben um deswillen ist dieser Zustand nicht denkbar, ohne daß zugleich der Wille angeregt würde durch Christus: das positive Verlangen die sündhaften Impulse auszustoßen und die von ihm ausgehenden Impulse aufzunehmen. Dieses doppelte Verlangen bezeichnet aber eine wirkliche Sinnesänderung — das positive und einheitliche Resultat des gesammten Complexes seelischer Vorgänge, welche wir unter dem Namen Bekehrung zusammenfassen.

Dieser in sich einheitliche Proceß, wie er immer mit dem entscheidenden Eindruck von der Vollkommenheit Christi anhebt, diese neue Geburt, bezeichnet nun aber nicht nur die Grenze des sündhaften und des christlichen Lebens. Vielmehr auch die in der Kirche Geborenen und Getauften haben ihn durchzumachen, so gewiß auch sie wirkliche christliche Personen (Charaktere) nur durch unabläßige Ausstoßung der fortwirkenden Bestandtheile des alten Lebens, wie sie bedingt ist durch das immer neue Ergriffenwerden von Christo, werden können.

Wie bei den ersten Jüngern ist es das Wort, welches auch in den Späteren Glaube und Bekehrung wirkt. Und zwar das Wort als Träger der Vollkommenheit Christi. Denn der Christus in uns wird nur erzeugt, wenn man so sagen darf, durch die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Christus, wie sie eben durch das Wort vermittelt wird. Diese geschichtliche Vermittelung der Gnadenwirkung alterirt keineswegs ihren übernatürlichen Charakter. Denn wie der historische Christus uns allein durch das Sein Gottes in ihm Erlöser ist, so wirkt das in der Kirche verkündete

Wort von Christo nur insofern die Bekehrung als es eben die Göttlichkeit Christi den Hörern in ihrer lebendigen Kraft zu Gemüthe führt.[1])

Was nun die Frage betrifft, wie sich der Mensch eigentlich in dem Acte der Bekehrung, dessen Ursächlichkeit doch allein in der durchs Wort vermittelten Vollkommenheit Christi zu suchen ist, verhalte, so versteht es sich von selbst, daß er nicht passiv dabei bleiben kann. Denn er ist eben auch hier Mensch: d. h. bewußter Wille. Schon das Verständniß des Wortes von Christo ist ohne menschliche Activität nicht denkbar. Aber auch das Eindringen der Gnadenwirkung in das Centrum der Persönlichkeit setzt die Receptivität, die ja auch Thätigkeit ist, im Menschen voraus und wird gleichsam von ihr zum Ziele geführt. Wenn man also annehmen muß, daß die neuen realen Lebenskräfte im Menschen nur durch die befruchtende Wirkung des Geistes Christi gesetzt werden, so kommt es doch zu wirklichem neuem Leben nur, wenn die lebendige Empfänglichkeit sich für sie geöffnet und sie wirklich recipirt hat. Die Analogie mit der Erzeugung des physischen Lebens liegt vor Augen. Die receptive Thätigkeit des Menschen ist zur Entwickelung des christlichen Lebens so nöthig, wie die befruchtende Thätigkeit Christi. Und selbst das Setzen der neuen Lebenskeime, welches die causale Priorität der letzteren sicher stellt, würde erfolglos sein, wenn nicht die menschliche Natur von Hause aus disponirt und angelegt wäre für diese Umbildung in den christlichen Charakter (den wahren Menschen).

Indessen den vorwiegend „leidentlichen" Zustand des Menschen in der Bekehrung zugestanden, so sind mit dem Momente der Befruchtung auch bereits die Motive der Selbstthätigkeit gegeben. Denn empfangen wir durch Christus „Sein Gottes", so empfangen wir eben damit so gewiß „Thätigkeitsimpulse" als eben die absolute Einheit (Gott) absolute Thätigkeit ist. Die vorbereitende Gnade steigert nur unsere Empfänglichkeit, die wirksame Gnade hingegen belebt unsere Selbstthätigkeit. Denn das Verlangen nach Gott ist nur „der unaustilgbare Rest jener ursprünglichen göttlichen Mittheilung, welche die mensch-

[1]) § 107 u. 108.

liche Natur constituirt." Dieses Verlangen (die Einheitstendenz) ist es, welches (wie bei der Menschwerdung Christi) durch die Bekehrung in „personbildende Selbstthätigkeit gesteigert wird", wodurch dann erst ein zusammenhängendes neues Leben constituirt wird.

Was versteht nun Schleiermacher unter Rechtfertigung, dem zweiten constitutiven Momente in der Wiedergeburt?

Antwort: Die Aenderung unseres Verhältnisses zu Gott durch die Sündenvergebung und Adoption — auf Grund und in Folge des wahren Glaubens an den Erlöser (der Lebensgemeinschaft mit Christo).

Die Rechtfertigung ist dasselbe für das „ruhende" was die Bekehrung für das „thätige" Bewußtsein ist. Die Buße kommt in der Sündenvergebung, der Glaube in dem Kindschaftsbewußtsein zur Ruhe. Wie die Buße bezeichnet die Sündenvergebung das Ende des alten Lebens, und wie der Glaube bezeichnet das Kindschaftsbewußtsein den Anfang des neuen Lebens. Alle vier Momente sind integrirende Bestandtheile des einen entscheidenden Actes der Wiedergeburt.

Wie kommt aber bei der Fortdauer der Sünde der Wiedergeborene zur Aufhebung des Strafwürdigkeitsbewußtseins, des Schuldgefühls? Eben dadurch, daß er die fortwirkende Sünde als etwas principiell Gebrochenes und Fremdes in sich erkennt, sobald das beherrschende Princip seines Lebens in der Gemeinschaft mit Christo der Geist geworden ist. „Und so wird ihm des Glaubens wegen das Bewußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung."

Die Adoption aber ist „Theilhaben an der Sohnschaft Christi", wodurch eben die aktive Heiligung garantirt wird. Ohne sie wäre die Sündenvergebung kein constantes Verhältniß zu Gott, sowie die Adoption ohne Sündenvergebung gar nicht denkbar wäre. Die uns durch Christus verliehene Einheit mit Gott schließt die Sündenvergebung in sich ein, und die Sündenvergebung ist das erste Merkmal derselben mit Beziehung auf das alte Leben, ohne daß indessen eine Priorität des einen oder anderen Moments festgestellt werden könnte. Der kirchlichen Lehre gegenüber bemerkt Schleiermacher sehr richtig: die Rechtfertigung als göttlicher Akt könne nicht außer Beziehung zu der Wirksamkeit Christi und ihrem Erfolge an den Gläubigen,

der Bekehrung, gedacht werden. Noch weniger als zeitlicher Akt Gottes, sondern nur als zeitliche Wirkung eines ewigen Aktes im Bewußtsein der Gläubigen, die sich in ihrem Verhältniß zu Gott verändert finden. Es ist ein göttlicher Akt, der in der Schöpfung und Neuschöpfung durch Christus sich realisirt, nämlich am Bewußtsein des Menschen, der immer nur derselben Wirkung Gottes (der absoluten Determination des Vielen durch das Eine) inne werden kann, ihrer aber immer nur inne wird nach Maßgabe seiner freien Empfänglichkeit.[1])

Unter dem Begriffe der Heiligung stellt Schleiermacher das neue Leben des Christen selbst dar, so wie es unter den Impulsen des Gottesbewußtseins sich immerfort aus der Wiedergeburt zum constanten Charakter entwickelt.

Der stetige Wille nicht mehr den Impulsen des sündhaften Gesammtlebens, sondern ausschließlich den Impulsen, welche von der Vollkommenheit Christi ausgehen, zu folgen, ist es, der den Christen macht. Aber dieser Wille entwickelt sich im fortgehenden Kampfe gegen die fortwirkende gewohnheitsmäßige Sünde im Einzelnen, wie gegen die Versuchungen von außen. Eben um deswillen, weil die eigene Sünde immer wieder durch die Gesammtsünde aufgeregt wird, bietet die Heiligung nicht das Bild einer geradlinigen Entwickelung mit stetem Fortschritt dar, sondern der Kampf des neuen gegen den alten Menschen, in dem Stillstand und Rückfall Raum finden, ist die Signatur des christlichen Charakters, der sich indessen als solcher dadurch behauptet, daß er nicht nur principiell mit der Sünde gebrochen hat, sondern auch faktisch dieselbe wenigstens „keinen neuen Boden“ gewinnen läßt.

Darin aber liegt der Unterschied des Christen und Christi, daß der Letztere stetig, ununterbrochen und fehllos „zum Dienste des ihn beseelenden Princips“ sich entwickelt hat.

Das Bewußtsein der principiellen Einigung mit dem göttlichen Princip und das constante Wollen des Reiches Gottes ist das Sichgleichbleibende im Christen, hingegen die Handlungen und sogar die Zweckbegriffe, welche dieselben leiten, können gar nicht freibleiben

---

[1]) § 109.

von andersartigen Impulsen, welche auch den Christen immer wieder mit Sünde beflecken und demgemäß mit Unlust erfüllen. Nur ein der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers „verwandtes" Leben ist es also, welches „der Stand der Heiligung heißt."

Sünden freilich, welche die Wiedergeburt rückgängig machen und den Gnadenstand aufheben könnten, gibt es für den Christen schlechterdings nicht mehr. Gerade weil die Gnade Schleiermacher eine Realität ist, welche im Menschen das neue Leben reell setzt, kann er sie nicht für verlierbar halten. Und das um so weniger, als sie weil göttliche, stetige Wirkung auf den Menschen ist. Ebenso ist die Vergebung der Sünde eine stetige und constante Wirkuug Gottes durch Christus. Sobald sich der Christ im Momente des Sündigens erinnert, daß er dem Reiche Gottes angehört, hat er die Vergebung. Der Einzelne erscheint im neuen Gesammtleben allein als der Schuldige, aber eben wegen seiner Zugehörigkeit zu dem neuen Gesammtleben wird ihm alle Schuld vergeben, die der fortwirkende Zusammenhang mit dem alten Gesammtleben der Sünde zur Folge hat. Und das umsomehr als Gott das menschliche Leben nicht nach seinen einzelnen Momenten, sondern als Ganzes, also mit Einschluß der einstigen Vollendung beurtheilt.[1])

Jeder hat sein Versuchungsgebiet in denjenigen Zweigen der Sinnlichkeit, welche vor seiner Wiedergeburt die meiste Gewalt über ihn hatten, aber dasselbe liegt nur im Berufsgebiet, d. h. in denjenigen Anforderungen, welche vermöge seiner Stellung im Gesammtleben an ihn ergehen. Jeder Kampf gegen Versuchung ist also zugleich Thätigkeit im Gottesreich. Und durch diesen Kampf ist die richtige Anwendung der göttlichen Sündenvergebung bedingt, so wie die richtige Anwendung der Adoption durch die Lebendigkeit unseres Glaubens bedingt ist.

Was endlich die s. g. guten Werke der Wiedergeborenen betrifft, so sind dieselben natürliche Wirkungen des Glaubens und als solche Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens.

Die Frage nach der Nothwendigkeit der guten Werke für die Seligkeit hat keinen Sinn. Die Rechtfertigung ist für uns bedingt

---

[1]) § 110 f.

durch die Bekehrung und diese durch jene. Da nun die guten Werke durch die vorangehende Bekehrung bedingt sind, die Rechtfertigung aber als Folge der Bekehrung verstanden werden muß, so kann von einer Bedingtheit der Rechtfertigung durch die Werke überall nicht die Rede sein.

In die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen, sind wir von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person mit ergriffen, und die Zustimmung zu diesem Zustande wird ein beständiger thätiger Wille die Vereinigung fortzupflanzen, und was dieser Wille hervorbringt ist ein gutes Werk, wäre es auch nur der anfangende Widerstand gegen die Sünde. In diesen guten Werken wird der Glaube festgehalten und bewährt.

Unsere Vereinigung mit Christo im Glauben ist ebenso wesentlich ein thätiger Gehorsam „wie sein Leben ein thätiger Gehorsam der menschlichen Natur gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war", „und unsere Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft schon ebenso der befruchtete Keim aller guten Werke, wie der Vereinigungsakt schon der Keim war aller erlösenden Thätigkeit."

Die Meinung, daß diese vom Glauben ausgehenden guten Werke nicht frei seien, ist Mißverstand, da schon die lebendige Empfänglichkeit des Menschen in der Bekehrung ein freier Zustand ist. So ist auch das Wollen des Reiches Gottes ein freies, denn es gibt überhaupt nur freien Willen, „und das fortwährend sich empfänglich den Einwirkungen Christi öffnen und fortwährend mit jenem Willen thätig sein, ist der Lebensproceß des neuen Menschen."

In der Bekehrung ist Christus allein thätig, der Einzelne nur empfänglich und jeder Moment des thätigen Glaubens der in Analogie mit dem Anfang neues Leben wird, muß sofern er eine Fortschreitung enthält Christo zugeschrieben werden. Denn wir können das neue Leben so wenig wachsen, wie entstehen machen. Jeder Moment aber der Glaubensthätigkeit sofern er Ausdruck des in uns gesetzten, aber auch uns gehörigen Willens ist, ist auch unser Werk. In diesem Sinne kann man von der vorbereitenden und wirksamen eine mitwirkende Gnade in der Heiligung unterscheiden.

Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens können aber die guten Werke nicht sein, da sie zugleich Sünden sind. Nur das was Aus-

druck unserer Lebensgemeinschaft mit Christo darin ist, nicht das Wechselnde und Einzelne, sondern die Person als Ganzes, das constante Wollen des Gottesreichs kann Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein. Und eben dieses mit dem Wollen des Gottesreichs stets verbundene innere Bewußtsein ist die begleitende Seligkeit. Von Lohn kann aber hier nicht gesprochen werden, denn die Gewährleistung für die Fortschritte in der Heiligung ist bereits in der Wiedergeburt gesetzt. Auszuschließen sind nun aber alle asketisch-moralische Uebungen. Denn es gibt keine besonderen zur Erhöhung unserer Kräfte abzweckenden Handlungen. „Ist mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entstanden: so entstehen jedem Gläubigen aus seiner Stellung in der Welt nach Maßgabe der seinem Willen zu Gebot stehenden Kräfte und seiner Kunde von dem Zustande seines Kreises Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieser Verhältnisse bildet sein Berufsgebiet, dessen Vorstellung sich mit dem Wollen des Reiches Gottes auf das innigste verbindet und in diesem müssen alle guten Werke jedes Einzelnen liegen, so daß was nicht zu seinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk ist.“ Vielleicht gehören in gewissen Perioden und Verhältnissen des Lebens Kraftübungen zum Beruf, sonst aber gereicht eben die Berufsthätigkeit selbst zur Kraftübung. Woraus folgt, daß wir keine Gnadenmittel anerkennen, die nicht zugleich gute Werke sind und daß alle guten Werke zugleich Gnadenmittel sind.[1])

3. Ich habe schon oben bemerkt, daß Schleiermacher die Lehre von dem neuen Gesammtleben oder vom Reiche Gottes in consequenter Verfolgung seiner methodologischen Grundsätze ebensowohl der Lehre von Christo, wie der Lehre von der individuellen Bekehrung hätte voranstellen müssen. Aber auch so bleibt es durchaus unklar, welchen Antheil an der individuellen Bekehrung er Christo und welchen er der Kirche zumißt, ebenso wie der Modus der Einwirkung beider auf das Individuum keineswegs zur vollen Deutlichkeit entwickelt wird.

Was nun den Vorgang der individuellen Bekehrung, wie er im einzelnen Subjecte verläuft, selbst betrifft, so ist klar, daß es sich

---

[1]) § 112.

für ihn um nichts anderes handelt, als um die Umbildung der natürlichen, isolirten, sinnlichen Einzelpersönlichkeit in die geistige Persönlichkeit, welche das Weltgesetz zu ihrem Lebensgesetz macht und eben dadurch die Versöhnung mit sich, mit der Welt und mit dem Weltgesetze selbst oder mit Gott findet. Es ist das psychologische Entwicklungsgesetz, welches vermöge der in Christo gesetzten Kraft des Gottesbewußtseins in seiner Gemeinde zum vollständigen Vollzug kommt.[1]) Denn nur durch die Beziehung auf die absolute Einheit gewinnt der Mensch die Kraft die Einheit mit sich, mit der Gattung und der Naturwelt zu erreichen. Und die harmonische Organisation des Einzelnen wie der Gemeinschaft durch Unterwerfung des Sinnlichen unter das Geistige — das ist ja das Ideal des gesammten Culturprocesses wie es im Gottesreiche angeschaut und realisirt wird. Ebenso ist es klar, daß die Rechtfertigung lediglich die Folge und der Reflex der Bekehrung ist und daß der gesammte einheitliche christliche Lebensproceß auf die im Gesammtleben fortwirkende Erlöserkraft Christi als entscheidende Causalität zurückgeführt wird.

Es ist nun ein entschiedenes Verdienst Schleiermachers das individuelle Christenthum lediglich als einen persönlichen innerlichen Lebensproceß durch den die Idee der Menschheit an Jedem realisirt werden soll, verstanden zu haben. Und eben aus dieser ganzen lebensvollen Auffassung, der wir auch hier begegnen, dürfte sich ja wohl der eminente praktische Erfolg seiner Theologie größtentheils erklären. Eine andere Frage aber ist es wieder, ob er mit seinen Bestimmungen den specifisch christlichen Gehalt dieses Lebensprocesses, sowie seinen gesetzmäßigen Verlauf im Einzelnen zutreffend erklärt habe. In Beziehung auf die erste Seite der Frage bietet die ganze Auseinandersetzung keinen Anlaß unser früheres Urtheil irgend wie zu modificiren. Es ist auch hier nicht der Gegensatz zwischen persönlicher Schuld und dem heiligen Liebeswillen Gottes, zwischen

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. I. § 2 und die Christologie, aus welcher Vergleichung deutlich hervorgeht, daß es sich bei „der Vollendung der Idee der Menschheit" durch das Christenthum lediglich um die Ausführung des allgemeinen psychologischen Programms handelt.

schwachem oder bösem Willen und dem in Christus geschichtlich gewordenen ethischen Lebensideal, endlich zwischen natürlicher Hinfälligkeit und ewiger Lebensbestimmung des persönlichen Willens, welcher im Individuum durch Christus gelöst werden soll, sondern der kosmisch-anthropologische zwischen Sinnlichkeit und Geist, Individuum und Gattung, Gattung und Naturwelt, welcher in der unbedingten Unterordnung unter die durch Christus vermittelte einheitliche Weltcausalität allerdings nicht nur theoretisch, sondern praktisch gelöst wird. Das Reich Gottes ist eben, wie oben bemerkt, die in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt einheitlich organisirte Menschheit; und der Weg zum Reiche Gottes ist der allgemeine Culturproceß, das Erkennen und Organisiren der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Natur. Und der Vollzug desselben ist, wie schon die Ethik und Dialektik lehren, religiös bedingt, weil nur aus der Erhebung zur höchsten Einheit oder zu Gott dem Menschen die Kraft zur Lösung dieser Aufgabe kommt. Woran sich dann leicht die Ausführungen über die grundlegende und maßgebende Bedeutung Christi als des Offenbarers dieser höchsten Einheit in ihrer lebendigen Kraft anschließen konnten.

Was aber die Form des Processes betrifft, so zeigt sich hier wieder Schleiermachers psychologische Feinheit. Der entscheidende Anstoß der neuen Lebensbewegung erfolgt sobald die Vergegenwärtigung der Vollkommenheit Christi denjenigen Eindruck in uns hervorruft, in welchem uns eben diese Vollkommenheit als unser eigentliches Lebensziel und Lebensgesetz gewissermaßen aufgenöthigt wird. Was nun freilich nicht möglich wäre, wenn wir nicht für dieses Lebensideal angelegt wären. In diesem Sinne geht also der Glaube, nämlich die innerliche Zustimmung zu dem Lebensideale, welches uns in Christo anziehend und überwältigend entgegentritt, der Buße d. h. also der reumüthigen Erkenntniß unseres Abstandes von demselben voran.

Während andererseits freilich die grundsätzliche Willensentscheidung für Christus sowohl dem Motive der Erlösungsbedürftigkeit, wie dem Motive des Vertrauens in die Erlöserkraft Christi entspringt, Motiven, welche dann das gesammte christliche Leben begleiten.

Ebenso richtig ist es, daß Schleiermacher die Wiedergeburt nicht als plötzlichen Akt und als absoluten Bruch mit der natürlich-sittlichen Entwickelung verstehen will, andererseits aber doch die Entscheidung für das christliche Lebensideal auf Grund des Ergriffenseins von demselben als Wendepunkt in der gesammten geistigen Entwickelung bezeichnet. Es ist das richtig, weil eben erfahrungsmäßig — will man den christlichen Lebensproceß als Willens- und nicht als Naturproceß verstehen — auch die grundsätzliche Entscheidung für das Christenthum wieder in Frage gestellt werden kann, und weil dieselbe nur in dem Maße aufrecht erhalten und durch den Willen realisirt wird, als man sich in der Ueberzeugung befestigt sieht, mit dem christlichen das wahre menschheitliche Ideal ergriffen zu haben.

Unmöglich dagegen kann die Behandlung der Seite des Vorgangs befriedigen, welche Schleiermacher unter dem Begriffe der Rechtfertigung darstellt. Daß er die relative Selbständigkeit des Bedürfnisses nach Sündenvergebung übersehen hat bei seiner einseitig sittlichen (im vorher bezeichneten Sinne!) Auffassung des Christenthums, ist um so auffallender, als ja erfahrungsmäßig dieses Bedürfniß constitutive Bedeutung in den geschichtlichen Religionen hat, sogar in den vorwiegend ästhetisch-naturalistischen Religionen. Es erklärt sich das aber leicht, wenn man sich erinnert, wie die ästhetisch-pantheistische Metaphysik Schleiermachers gerade seiner Geltung und Befriedigung keinen oder doch nur sehr spärlichen Raum lassen konnte. Ebenso wie sich aus ihr erklärt, daß der ganze Proceß vorwiegend nach Analogie des Naturprocesses beschrieben wird, wobei natürlich der Faktor des persönlichen sittlichen Willens zu kurz kommen mußte.

69. Wie die Welt im Erlösungsbewußtsein erscheint.

Für die Beurtheilung der Welt vom Standpunkte des christlich frommen Selbstbewußtseins ist durchaus maßgebend das neue Gesammtleben, in dem der Erfolg des Erlösungswerkes Christi evident ist und in welchem auch das Individuum alle seine Heilserfahrungen macht, ja welches ihm dieselben vermittelt.

Die Welt erscheint uns von hier aus theils als zu erlösende,

theils als erlöste. Der Gegensatz zwischen Christus und dem Sünder erscheint hier als Gegensatz zwischen der das neue Gesammtleben repräsentirenden Kirche und der das sündhafte Gesammtleben repräsentirenden „Welt." Der Proceß der Wiedergeburt und Heiligung wie wir ihn am Einzelnen angeschaut haben, begegnet uns jetzt wieder als gemeinschaftlicher geschichtlicher Proceß der in das Reich Gottes umzubildenden (Menschen=)Welt. Denn nicht dem Individuum als solchem, sondern der Gattung galt Christi Erlösungswerk. Die „geheiligte Kirche" war ursprünglich nur in ihm, die erlösungsbedürftige Kirche in seiner Umgebung. Durch die Mittheilung seiner Erlöserkraft hat sich dann die geheiligte Kirche über seine Person hinaus erweitert zu einem Gesammtleben von Wiedergeborenen und fortentwickelt durch die Fortpflanzung dieser Kraft, so daß jederzeit der Gegensatz zwischen geheiligter und erlösungsbedürftiger Kirche in Geltung steht — bis eben die ganze Menschheit zum Reiche Gottes verbunden ist.

Es ist aber vorerst unklar gelassen, ob die unter den vorbereitenden Gnadenwirkungen stehende äußere Kirche als identisch zu denken ist mit „der Welt", deren Erlösungsbedürftigkeit sich ja auch nur als Wirkung der vorbereitenden Gnade verstehen läßt, oder ob drei Kreise zu unterscheiden sind: 1. die „innere, wahre, geheiligte Kirche", welche die Erlöserkraft Christi repräsentirt, 2. die „äußere", unter der durch die wahre Kirche vermittelten vorbereitenden Gnade stehende erlösungsbedürftige Kirche, 3. die s. g. Welt, die zwar nie ohne den Einfluß der vorbereitenden Gnade gedacht werden kann (sowenig wie vor Christus so wenig nach ihm), aber doch von jener sich unterscheidet, sofern sie entweder noch nicht zum Bewußtsein ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Christi Erlösungsfähigkeit gekommen ist, oder aber der Gnade direkt widersteht.

Ebenso kann der ganz unklare Titel des Abschnittes, welcher wohl den dogmatischen Dreischlag Schleiermachers (frommes Selbstbewußtsein, Weltanschauung, Gottesidee) weiterführen soll, allerdings etwas Anderes erwarten lassen als die ausgeführte Lehre von der Kirche. Wir werden auf Beides zurückkommen. Genug vorerst, daß Schleiermacher die Lehre von der Kirche unter diesem Titel behandelt und zwar in den drei Abschnitten: 1. von dem Entstehen

und 2. von dem Bestehen der Kirche in der Welt; 3. von der Vollendung der Kirche.

70. Von dem Entstehen der Kirche.

1. Das Entstehen der Kirche verdeutlicht Schleiermacher „mittelst" der Lehren von der Erwählung und der Mittheilung des heiligen Geistes. Die Erstere nämlich sucht das Dasein der Kirche aus der allgemeinen göttlichen Weltregierung begreiflich zu machen, während die Zweite die Kirche als moralische Person aus dem sie beherrschenden, die Wechselwirkung der Einzelnen bedingenden Lebensprincipe des heiligen Geistes Christi erklärt. Beide Lehren basiren nun aber auf dem Gegensatze der äußeren Kirche der durch die Predigt des Evangeliums von Christo Berufenen und der inneren Kirche der Erwählten, in welchen allein der heilige Geist als organisatorisches Lebensprincip wirksam ist.

Was zunächst die Erwählungslehre betrifft, so handelt es sich bei ihr um die Bezeichnung desjenigen Gesetzes der göttlichen Weltregierung, vermöge dessen niemals alle gleichzeitig Lebenden gleichmäßig in das Reich Gottes aufgenommen werden.

Man kann nämlich wohl annehmen, daß der Wirkungskreis der vorbereitenden Gnade gleichzeitig das ganze erlösungsbedürftige Geschlecht umfaßt. Aber wie die reale Mittheilung der wirksamen Gnade (der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins) nur von einem Punkte ausgehen konnte, so konnte sich dieselbe auch nur allmählich, durch persönliches Wirken ihrer Träger, verbreiten. So erscheint auch Christi Wirken räumlich und zeitlich begrenzt und überdies in seinem Erfolge durch die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur, sondern auch durch „das geheimnißvolle Angezogen- und Abgestoßenwerden" bedingt, während die Tendenz desselben auf alle Zeit und alle Welt gerichtet war. Gerade so verhält es sich mit dem Wirken des heiligen Geistes, diesem „Sein Gottes" in der Gemeinde.

Diese Ordnung nun, nach welcher die Verbreitung und Fortpflanzung der Kraft des Gottesbewußtseins räumlich und zeitlich bedingt ist und somit immer nur an Einzelnen und einzelnen Gruppen und Generationen wirksam wird, nennen wir deshalb Erwählung,

weil sie in der göttlichen Causalität begründet werden muß, wie diese die Naturordnung zur Bedingung macht für die Verwirklichung der Heilsordnung.[1])

Da nun freilich durch diese Naturordnung der Heilsverwirklichung nicht nur Einzelne, sondern ganze Völkergruppen von der Erlösung ausgeschlossen bleiben oder doch nie über den Stand der vorbereitenden Gnade hinauskommen, so postulirt unser zum Gattungsbewußtsein erweitertes frommes Selbstgefühl eine allgemeine ewige Erlösung. Denn ohne dieses Postulat würde das christliche Gottesbewußtsein particularistisch begrenzt, was indessen sowohl durch den monotheistischen wie namentlich durch den teleologischen Charakter desselben verboten wird. Wir kennen eben Gott nur als Gott der ganzen Welt, und wir kennen ihn nur, wie er die Welt absolut causirt d. h. also schlechthin als Thätigkeit, Der Gegensatz zwischen der absoluten Thätigkeit Gottes, wie sie sich auf das Weltganze (Naturordnung) und der durch das Weltganze vermittelten göttlichen Thätigkeit, wie sie sich auf die Einzelexistenzen richtet, soll durch die Mittheilung der Kraft des Gottesbewußtseins Christi aufgehoben werden, — aber nach Maßgabe jener ersteren, d. h. allmählich, in räumlich-zeitlicher Begrenzung. Und eben die Allmählichkeit der Entwickelung der Gattung (wie des Einzelnen) bezeichnet die Naturform der Entstehung der Kirche.

Die Wiedergeburt des Geschlechts verhält sich wie die Menschwerdung Christi und die Wiedergeburt des Einzelnen. Sie erfolgt nämlich „wenn die Zeit erfüllt ist." Und da sie nach Maßgabe der naturgesetzlichen Form aller Entwickelung vorher gar nicht wirksam werden kann, so ist die Frage albern, warum der Einzelne, oder ein Volk, oder das Geschlecht nicht früher wiedergeboren worden seien. In dem Gesammtbild der nach Realisirung ihrer Idee ringenden Menschheit verschwinden alle Gegensätze vor der Einheit des Zieles für Alle und der Absolutheit der göttlichen Kraft, welche (durch Christus?) zum Ziele treibt, ebenso wie dem Individuum im Vollbesitze der Erlösung das Mißfällige des früheren Lebens in der Seligkeit des neuen verschwindet, mag es dieselbe nun früher oder

---

[1]) § 117.

später, — den persönlichen Unsterblichkeitsglauben vorausgesetzt — im Diesseits oder Jenseits erreichen.

Vor Christus waren die Menschen in Beziehung auf das Gottesbewußtsein wesentlich gleich, durch ihn werden sie ungleich, indem eben die Einen die Erlösung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls von der Herrschaft des sinnlichen Weltbewußtseins erleben, die Anderen nicht. Soll nun diese Gleichheit und diese Ungleichheit in der einen göttlichen Causalität begründet werden, so muß man eben eine allmähliche gemeinschaftliche Entwickelung der Menschheit zum Reiche Gottes annehmen. Sonst wird die göttliche Causalität als Willkür gedacht, „welche die Einen begnadigt, die Andern verdammt;" oder die Menschheit wird als ungleich beanlagt gedacht, so daß die Einen unfähig erscheinen zur Erlösung (Manichäismus), die Anderen einer solchen gar nicht bedürftig (Pelagianismus). Die aus der Absolutheit der göttlichen Causalität und der wesentlichen Gleichheit der Menschen gefolgerte Universalität der Erlösung fordert also geradezu, daß man die fortschreitende allmähliche Entwickelung der ganzen Menschenwelt in die Vollkommenheit und Seligkeit des Reiches Gottes festhält.

Wollte man dagegen eine völlige Auswirkung nicht nur des Seligkeits-, sondern auch des Unseligkeitsbewußtseins im Jenseits annehmen, so würde man damit faktisch die Seligkeit überhaupt in Frage stellen, da uns durch das Gattungsbewußtsein jedenfalls eine Seligkeit verleidet werden müßte, die wir nur für uns und nicht zugleich für Alle fühlten.[1])

2. Soviel zur Einleitung. Gehen wir nun zur Erklärung der Entstehung der Kirche zunächst näher auf die Erwählungsidee ein, so kann dieselbe nur die göttliche Vorherbestimmung des ganzen menschlichen Geschlechts zur Seligkeit in Christus sicherstellen wollen. Es ist die doppelte Aussage des christlich-frommen Selbstbewußtseins, daß unsere Thätigkeit im Gottesreiche vermittelt ist durch die Freistellung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls durch Christus und daß unsere Entwickelung in demselben bedingt ist durch die allgemeinen natürlichen Verhältnisse. Das

---

[1]) A. a. O. § 118.

gilt insbesondere von dem die vorbereitende Gnade und die wirksame Gnade verbindenden Momente der Wiedergeburt. Die rechtfertigende göttliche Thätigkeit ist nur eine Seite der allgemeinen göttlichen Weltordnung. Somit concurriren in der Wiedergeburt eigentlich drei Momente: die individuelle Eigenthümlichkeit, die äußeren gesellschaftlichen Verhältnisse, die Gnade. Ist das Reich Gottes die Vollendung der Menschheit und ist die Vollendung der Menschheit ein allmählicher Entwickelungsprozeß von den niederen Bewußtseinsformen zur höchsten, so kann auch von einem Gegensatze zwischen der natürlichen Weltordnung und der Gnadenordnung Gottes in keiner Weise die Rede sein. Vielmehr „entsteht das Reich der Gnade oder des Sohnes nur in der schlechthinigen Einheit mit dem Reich der allwissenden Allmacht oder des Vaters, und da die gesammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott ist, so geschieht im Reiche der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung."

An den außerhalb der Gemeinschaft Christi Stehenden hat sich eben diese Vorherbestimmung noch nicht realisirt. Daß es für Einige eine entgegengesetzte Vorherbestimmung Gottes gäbe, können wir auf Grund des christlichen Gemeinbewußtseins nicht behaupten. Die Vorherbestimmung zum Heile ist eine und dieselbe für Alle. Nur für eine beschränkte Zeit, nicht an sich hat der Satz Giltigkeit, daß Gott die Einen auserwählt, die Anderen übersieht oder verwirft. Wir haben also auch die Nichtchristen als Gegenstände der die Kirche sammelnden göttlichen Thätigkeit zu betrachten und demgemäß zu verfahren. Dabei ist freilich immer vorausgesetzt, daß das zeitliche Leben nicht die Grenzen der göttlichen Gnadenwirksamkeit bezeichnet, sondern daß dieselbe über den Tod hinaus fortgeht.[1])

Begründet muß die Erwählung demnach werden einerseits im vorhergesehenen Glauben der Erwählten, andererseits im göttlichen Wohlgefallen.

Dieser Gegensatz gilt eben für das ganze Gebiet des freien Handelns. Jeder menschliche Willensact ist Resultat und Ursache zugleich. In beider Hinsicht steht indessen jeder unter der allge-

---

[1]) A. a. O. § 119.

506 meinen göttlichen Determination, die eben die Weltregierung ist, und die nicht in Gegensatz steht zu dem göttlichen Heilswillen durch den sie zum Ziele gebracht wird.

Ueberall handelt es sich um den großen „Vereinigungsact“ göttlicher und menschlicher Natur, wie er vor Christus als Tendenz, in ihm als vollkommen realisirt und eben darum durch ihn als realisirbar am ganzen Geschlecht erscheint. Das göttliche Verfahren ist daher überall identisch; das menschliche Verhalten verschieden, sofern eben die Einen früher, die Anderen später nach Maßgabe ihrer Entwickelung sich der göttlichen Determination bewußt werden und ihr hingeben, um damit ihre Wiedergeburt, ihre Rechtfertigung und Heiligung zu finden.

Bevor die Disposition bei Einzelnen wie Völkern vorhanden ist, kann die göttliche weltverbindende Causalität nicht zu deren persönlichem Wollen werden, und andererseits wenn nicht die göttliche Causalität diese Disposition durch das Gesetz der natürlichen Entwickelung (Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein) weckte, würde die „Menschwerdung der göttlichen Natur“ auch nicht realisirt. Daß nun Einzelne (Personen oder Völker) der Gesammtheit diese Einigung mit Gott vermitteln, ist ebenfalls in der gesetzmäßigen Entwickelung der Welt begründet, wobei dann Christus immer der entscheidende Vorzug bleibt, durch die absolute Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins Allen Anderen, auch den Heroen der Religion als Mittler gegenüberzustehen und „somit den Wendepunkt“ in der Menschheitsgeschichte allein zu bilden.

Gerade bei Beantwortung der Frage nach der Entstehung der Kirche muß jede atomistische Betrachtungsweise abgelehnt werden. Die Bestimmung des Menschengeschlechts und die gesetzliche Entwickelung desselben ist der Rahmen in dem die Erwählung Christi und der Gemeinde erst ein verständliches Bild wird. Die ganze Welt in ihrer Totalität betrachtet, ist gut d. h. beruht auf dem göttlichen Wohlgefallen, ebenso ist das Reich Gottes als Ganzes betrachtet gut. Dann ist aber auch Alles was zu seiner Entwickelung gehört, Christus nicht nur, sondern die ganze Ausstattung der Menschheit und das Gesetz ihrer Entwickelung gut, d. h. auf göttlichem Wohlgefallen beruhend. Nur das Sichentziehen dem allge-

meinen Fluße, das Sichloslösen vom Ganzen, das eigensüchtige Beharren beim Einzelnen, wie es als Möglichkeit mit der Mannichfaltigkeit isolirter Existenzen gegeben ist, kann nicht auf die göttliche Erwählung zurückgeführt werden, so gewiß eben das Weltgesetz die sich dem Ganzen entgegenstemmende Individualität als solche aufhebt oder bekehrt.

Deduciren freilich kann man die Nothwendigkeit der Erlösung nicht. Aber den Gang des Erlösungswerkes in der Weltgeschichte auf das göttliche Wohlgefallen zurückführen — das ist Postulat der christlichen Frömmigkeit, die in der durch Christus vermittelten besonderen Abhängigkeit von Gott ja nur die volle Realisirung der allgemeinen natürlichen Abhängigkeit von ihm erfährt, und zwar erfährt als einen Entwickelungsprozeß der im Einzelnen wie im Ganzen seine Zeit haben will.

Die Hauptsache ist, daß man den göttlichen Rathschluß wie er nur als wirksamer Wille zu denken ist, seiner Absolutheit und Universalität nicht entkleidet, indem man ihn von menschlicher Beschaffenheit abhängig macht, wie das nicht nur der Pelagianismus, sondern auch der Manichäismus thut.

„Unsere Darstellung", sagt Schleiermacher wörtlich, „weiß von keinem unbedingten Rathschluß über einen Einzelnen, indem alles einzelne einander gegenseitig bedingt, sondern erkennt nur einen unbedingten göttlichen Rathschluß, durch welchen nämlich das Ganze in seinem ungetheilten Zusammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens so ist wie es ist. Keineswegs also als ob der Einzelne schon irgend wie und was wäre abgesehen von diesem göttlichen Rathschluß und durch diesen würde er nur selig oder nicht; sondern jeder wird nur erst weil und insofern ein solches und ein so wirksames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen gesetzt ist, also jeder wird zu einem Gliede der christlichen Gemeinschaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergesehen ist." [1])

Die Interpretation dieser Erwählungstheorie ergibt sich von selbst, wenn man dieselbe vergleicht mit der Lehre von der Erlösung und von der Schöpfung, beziehungsweise Erhaltung. Handelt es

---

[1]) A. a. O. § 120.

sich bei der Erlösung um die wirksame Anbahnung der Vollendung der Schöpfung, so kann ein Gegensatz zwischen Natur- und Heilsordnung nicht bestehen. Beide sind in derselben göttlichen Causalität gegründet und demselben Weltzwecke untergeordnet. Mit der Weltschöpfung ist auch die Weltvollendung gegeben. Die erstere setzt die vielheitliche Erscheinungswelt in ihrer Gegensätzlichkeit, die zweite bringt der Menschenwelt die Einheitlichkeit der absoluten Weltcausalität zum Bewußtsein und befähigt sie zugleich die Harmonie des Geistigen und Physischen, des Einzelnen und Allgemeinen wirklich herzustellen. So ist das Reich Gottes in demselben göttlichen Willen begründet, der die Welt auf es anlegt. Die naturgemäße Weltentwickelung, wie sie durch die Sünde gestört wird, wird durch Christus wieder in Gang gebracht. Die Gemeinde des Gottesreichs realisirt die Weltidee, indem sie die ganze Welt unter der absoluten Causalität Gottes ihre Einheit finden läßt.

Vor der Betrachtung des Weltverlaufs im Ganzen bestätigt sich diese Lehre von der allgemeinen wirksamen Erwählung Aller, wenn man nur beachtet, wie der Einzelne oder ganze Völkergruppen nur nach Maßgabe des natürlichen Entwickelungsgesetzes der Realisirung der Idee sich annähern. Aber zu nichts Anderem sind wir erwählt als zum Innewerden der absoluten Einheit: deshalb müssen wir zuvor unser enges Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern, ein Proceß, den Christus aufs Wirksamste in uns anregt. Und nur als wirksam ist die
503f. göttliche Erwählung zu denken, d. h. als absolute Determination nach Maßgabe des natürlichen Entwicklungsgesetzes der Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein, so daß das Innewerden der absoluten Einheit immer zugleich ein Determinirtwerden durch dieselbe ist, zum Zwecke der Herstellung der Weltharmonie durch Unterstellung des Einzelnen unter das Allgemeine, des Vielen unter das Eine. Der Entwicklungsproceß des Einzelnen, wie ihn die Psychologie, der Menschheit, wie ihn die Metaphysik beschreibt, ist zugleich der christliche Heilsproceß, wie er aus der chaotischen Einheit des Geistigen und Sinnlichen durch den bestimmten Gegensatz dieser beiden Weltfaktoren hindurch die höhere Einheit derselben in Gott sucht und mit

der Hilfe Christi findet. Nur so vollendet sich die Idee der Menschheit und realisirt sich der göttliche Weltplan.

Einen anderen Sinn kann man durch die Anlehnung Schleiermachers an die kirchlichen Ausdrücke getäuscht in diese Erwählungslehre eintragen. Aber auslegen kann man sie nur nach Maßgabe dieser überall zu Grund liegenden Metaphysik.[1])

71. Fortsetzung: von der Mittheilung des heiligen Geistes.

1. Das neue Gesammtleben besteht nun darin, daß seine Glieder theils aufeinander wirken, theils miteinander, beides „um immer mehr Eins zu werden", und endlich darin, daß die gewonnene Einheit des Geistes auch zur äußeren Darstellung gebracht wird.

Man könnte sich denken, daß das Aufeinanderwirken sein Ende fände, wenn eben Alle in gleicher Weise von dem neuen Leben ergriffen wären, wobei indessen immer noch das Wirken einer Generation auf die andere bliebe. Hingegen das Miteinanderwirken zur Darstellung des gemeinsamen inneren Lebens so gewiß auch in einer vollkommen christlichen Gemeinschaft niemals aufhören würde, als eben der eine Geist sich in Jedem anders darstellt und Jeder demnach der Ergänzung durch Alle bedarf um an dem vollen Reichthum des Christenthums Theil zu haben.

In dieser gemeinsamen Richtung Aller auf die Förderung des Ganzen kommt nun die Einheit des christlichen Lebensprincips zu Tage, wie es sich in den unendlich verschiedenen Individualitäten darstellt um dieselben im Zusammenwirken zu einer moralischen Person zu verbinden. Aehnlich wie die verschiedenen Volkstypen durch die Einheit der Gattung nicht aufgehoben werden, hebt der Gemeingeist die Individualität seiner Träger nicht auf. Und sowie die verschiedenen Volkstypen von dem gemeinsamen Typus der Gattung beherrscht werden, so werden die verschiedenen christlichen Typen beherrscht von der Einheit des Geistes, der von Christo ausgeht, um die geistige Einheit des Geschlechts herzustellen. Aber der heilige Geist, der die Christen verbindet, ist so gewiß identisch mit dem rein menschlichen Gattungsbewußtsein, als Christus der zweite Adam, der Vollender der Menschheit ist. Die Mittheilung des heiligen

[1]) Vgl. bes. Bd. I. Cap. I. und II.

Geistes und das Erwachen des reinen Gattungsbewußtseins ist eines und dasselbe. Es sind nämlich die egoistischen Sonderinteressen Einzelner und ganzer Völker, welche das reine d. h. das allgemeine universelle Gattungsbewußtsein aufhalten und hemmen. Also dieselben Interessen, welche das Gottesbewußtsein in seiner Reinheit und Kräftigkeit nicht zur Entfaltung kommen lassen. So erklärt sich denn auch wie die Mittheilung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi zugleich Mittheilung der Kräftigkeit des Gattungsbewußtseins d. h. der allgemeinen Menschenliebe ist. Das Bewußtsein von der Einheit der ganzen Welt in Gott, hat das Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechts zur unmittelbaren Folge. Daher die religiöse Begründung der Humanitätsidee im Christenthume! Daher der religiöse Impuls (die Liebe zur Welteinheit oder zu Gott) in der christlichen d. h. der allgemeinen Menschenliebe. Daher endlich das Recht der Behauptung der Uebernatürlichkeit des Princips des heiligen Geistes, da allerdings erst die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi das Gattungsbewußtsein in der Kirche realisiren konnte. Denn außer der Kirche ist sowenig das reine Gattungsbewußtsein, wie außer Christo das reine Gottesbewußtsein. Und die Realisirung der Idee der Gattung in der Kirche erklärt sich eben nur aus der Wirksamkeit des Gottesbewußtseins oder des heiligen Geistes in der von Christo ausgehenden Lebensgemeinschaft.[1])

Zu Lebzeiten Jesu war dieser Gemeingeist in den Jüngern immer nur receptiv und deßhalb unvollständig. „Denn ein Gesammtleben ist noch um so weniger ein Gemeinwesen, je mehr es von einem einzelnen Leben abhängt.“ Die erste Jüngergemeinde war aber nur eine Gemeinde von Lernenden, eher einem Hauswesen vergleichbar wie einem Gemeinwesen. Jesu persönliche Anweisungen waren für sie maßgebend. Jetzt hingegen wird Keinem etwas einzeln und unmittelbar von Christo befohlen. Vielmehr ist es seine sündlose Vollkommenheit, sein reiner nur „auf die Verwirklichung des Gottesreichs gerichteter Wille“, welcher die Gemeinde beherrscht, während die Anwendung dieses Gesammtwillens auf die einzelnen Verhältnisse Jedem überlassen bleibt. Also handelt es sich jetzt nicht nur um die Em-

[1]) A. a. O. § 121.

pfänglichkeit für die Bestimmung durch jenen Grundwillen, sondern um die Selbstthätigkeit zugleich durch die er in einer Reihe einzelner Willensacte gleichsam zerlegt wird. Eben deshalb aber kann auch im Reiche Gottes Keiner etwas ausrichten ohne jenen das Ganze beherrschenden Gesammtwillen zu seinem eigenen zu machen und ohne sich in der Verwirklichung desselben, die ja immer nur in einer begrenzten Richtung möglich ist, der Ergänzung durch Alle anderen zu versichern.

„Wie sich in den Jüngern nach der Entfernung Christi ihre gemeinsame Auffassung in eine selbstthätige Fortsetzung seiner gemeinschaftbildenden Thätigkeit umsetzte und erst dadurch, daß diese auf die fixirte Auffassung Christi bezogen zum unvergänglichen Gemeingeiste wurde, die christliche Kirche entstanden ist: so muß auch Jedem der in dem Kreise der vorbereitenden Gnade durch die Wirkungen des christlichen Lebens auf ihn und die Durchströmung der Thätigkeit Anderer durch ihn diesen christlichen Gemeingeist nur als Empfänglichkeit besaß, ebenfalls sowie durch den Glauben das Walten des Reiches Gottes in ihm begründet ist, sein Bezugnehmen auf die in dem Gesammtleben fixirte Auffassung Christi sich in solche Selbstthätigkeit umsetzen und dies ist die Mittheilung des heiligen Geistes.“ [1])

Der Erwählungsgedanke ist demnach für Schleiermacher ebenso Ausdruck für die metaphysische Determination der gesammten Menschheit zu dem Ganzen einer moralischen Person, wie die Lehre von der Mittheilung des heiligen Geistes Ausdruck ist für den geschichtlichen Gang der Realisation der Menschheitsidee unter dem Drucke der absoluten Welteinheit, wie er auf Einzelne wirkt, um durch dieselben auf Andere zu wirken, wie er absolut kräftig auf Christus wirkte und deßhalb durch ihn organisatorisch in der Gattung gewirkt hat. Daß die universelle Tendenz Gottes mit der Menschheit sich immer nur geschichtlich d. h. an Einzelnen, durch diese an Anderen u. s. w. realisirt, ist eben das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung über dessen begrenzter Ausführung man die Universalität der Tendenz des Gottesreichs nicht übersehen darf.

Daß es sich bei der Erwählung wie bei der Mittheilung des Geistes um nichts anderes handelt als um diese Herstellung der Ein-

[1]) A. a. O. § 122.

heit unseres Geschlechts ist ebenso klar, wie daß die Herstellung aus der Kraft der absoluten Welteinheit, welche das Gottesbewußtsein repräsentirt, erfolge. Dabei kommt Schleiermacher nicht in Widerspruch mit seiner Theorie über die Entstehung des Gottesbewußtseins. Denn wenn uns auch die Welt die absolute Einheit vermittelt, wenn wir auch zuerst das Naturganze und die gattungsmäßige Menschheit entdeckt haben müssen, bevor wir der Einheit beider in Gott inne werden, so wird nun das absolute Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung zur höchsten Einheit erst zu der Stärke gebracht, die Voraussetzung seines organisatorischen Wirkens im Einzelnen (Wiedergeburt und Heiligung) wie in der Gesammtheit (Reich Gottes beziehungsweise Kirche) ist. Eben wegen dieser absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ist Christus Urheber der Lebensbewegung, welche die Einheit der Gattung unter dem religiösen Impulse herstellen soll. Und eben deswegen weil nur im Ganzen der Gemeinde, an welcher die Idee des Geschlechts realisirt wird, die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, die im Einzelnen immer durch Sünde gehemmt ist, fortlebt, ist der Gemeingeist, oder der heilige Geist der Gemeinde Fortsetzer des Lebenswerkes Christi. Dem Einzelnen vermittelt also immer die Gemeinde die Erlösung d. h. die Herstellung seiner Einheit mit sich, mit der Gattung mit der Welt auf Grund seiner Einheit mit der absoluten Welteinheit oder Gott; ebenso wie die Gemeinde „der Welt", d. h. der nichtchristlichen Menschheit das Reich Gottes vermittelt. Wenn nun aber im Ganzen der Gemeinde die absolute Kraft des Seins Gottes in Christo vorhanden ist, so ist schwer einzusehen, wie Schleiermacher andererseits das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig erklären mag, von seinem Verhältniß zu Christo und wie die Verkündigung des Wortes von Christo in der Gemeinde Bedingung ihrer Existenz als christlicher Gemeinde sein soll. Oder es ist das wenigstens von ihm nicht deutlich gemacht.

2. Möglich indessen, daß die Erklärung des Wesens des heiligen Geistes auch zur Lösung dieser Fragen beiträgt.

Der heilige Geist soll nun zunächst als solcher früher nicht

dagewesen und überhaupt nur für die Jüngerschaft Jesu dasein. Er stammt eben aus der Erlösung, ist aber selbstredend sowenig wie das Göttliche in Christo ein eigenes übernatürliches Wesen, in welchem Falle er ja niemals Gemeingeist der Menschheit werden könnte. Vielmehr ist er eine durch Christus vermittelte eigenthümliche „Wirkungsweise", sei es auf die Gläubigen, sei es in ihnen, durch welche eben die unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit Christi sich über seine Person hinaus wirksam erweist.

Wie die Vernunft nur eine ist in der Menschheit trotz der verschiedenen Anlagen, so ist der Geist nur einer in der Gemeinde trotz der verschiedenen Gaben, nur daß er in dem einen stärker, in dem anderen schwächer auftritt. Jeder hat ihn also nicht in seinem persönlichen sondern in seinem Gemeinbewußtsein (ebenso wie wir Gott nur in unserem Weltbewußtsein haben). Personbildend wie in Christo ist deshalb der Geist in keinem Einzelnen, sondern nur in der Gemeinde. Zur Person, d. h. „der stetigen Einheit des Selbstbewußtseins" der Wiedergeborenen gehört immer auch das frühere sündhafte Leben. Eine völlige Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur findet in ihnen so wenig statt, wie ein constantes ununterbrochenes Wirken nach Maßgabe der göttlichen Natur. Nur im Gesammtgeist, wie er von Christo ausgeht, ist diese völlige Einheit, im Einzelnen wird sie immer nur, und zwar wird sie durch den Einfluß des Gesammtgeistes, indem also allein die völlige Einheit des Göttlichen und Menschlichen wie in Christo realisirt ist. Und zwar ist es die Wirkung des Gemeingeistes, welche in allen Einzelnen dieselbe, diese erst zu dem Ganzen von geistigen Personen zusammenfügt und somit in der Gemeinde und durch dieselbe an den Einzelnen die Menschheitsidee realisirt.

Der Unterschied zwischen der gewöhnlichen menschlichen Vernunft und dem heiligen Geiste kann also auch nach diesem nicht anders aufgefaßt werden als so, daß die Vernunft das geistige Einheitsprincip repräsentirt wie es in der sinnlich begrenzten Einzelperson gebunden ist und deßhalb auch in dieser nicht völlig zur Herrschaft kommt, daß hingegen der heilige Geist als absolut kräftiges universelles Einheitsprincip die persönliche Vernunft gleichsam erst in

Wirksamkeit setzt, indem er sie eben von der sinnlichen individuellen Schranke durch die Unterordnung unter die allgemeine weltbeherrschende Vernunft befreit. Dadurch wird aber nichts anderes erreicht und bezweckt als die Herstellung der Einheit des menschlichen Geschlechts, die eben mit der bloßen Natureinheit der Gattung ebensowenig gegeben ist, wie mit der Natureinheit der sinnlichen Person schon die constante Einheit des geistigen Charakters im Einzelnen gesetzt ist.

Durch den heiligen Geist soll nun eigentlich die Lebensgemeinschaft des Wiedergeborenen mit Christo hergestellt und unterhalten werden. Es ist dasselbe: wiedergeboren werden, mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, den heiligen Geist empfangen. Denn mit dem Allem erreichen wir dasselbe: die religiöse Kindschaft oder die Einheit mit Gott und in Folge davon die Herrschaft über die sinnliche Welt, wie beides das Wesen des Gottesreichs constituirt.

„Das Treiben des heiligen Geistes in uns ist also nie etwas anderes als göttlicher Antrieb zur Gemäßheit mit dem was Christus vermöge des Seins Gottes in ihm menschlich gewesen ist und gewirkt hat. Und das Leben Christi in uns ist nichts anderes als Wirksamkeit für das Reich Gottes durch das Zusammenfassen der Menschen in der von ihm ausgehenden Liebe d. h. Kraft des christlichen Gemeingeistes."

Ohne Christus würde das „göttliche Wesen" nicht wirksam der menschlichen Natur eingepflanzt, würde ein neues göttliches Gesammtleben nicht entstanden sein. Aber ohne diesen geschichtlichen Erfolg Christi, der Stiftung des neuen Gesammtlebens, würde kein Einzelner des göttlichen Lebens theilhaftig werden, da es eine unmittelbare Einwirkung Christi auf den Einzelnen nicht gibt.

Ein Wunder ist nun diese Verbreitung des Geistes Christi nicht, sondern nur sein erstes vollkräftiges Auftreten in Christo selbst. Also ist auch die Entstehung der Kirche nicht Wunder im eigentlichen Wortsinne. Allenfalls das „plötzliche Ueberspringen aus der fragmentarisch-erregten Empfänglichkeit in die zusammenhängende gemeinsame Selbstthätigkeit" erscheint uns (wie alle plötzlichen Bekehrungen) als Wunder.[1])

[1]) § 124.

Eben um deswillen weil der heilige Geist der zum Gemeingeiste des neuen Gesammtlebens erweiterte Geist Christi ist, stellt die von ihm beseelte Kirche in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers dar.

In dem einzelnen Wiedergeborenen ist nämlich bei der Ungleichheit des Verhaltens des psychischen Organismus zu dem constanten geistigen Einheitsimpulse niemals das wirkliche Abbild des Erlösers anzutreffen, dessen gesammtes Leben dermaßen von dem absoluten Einheitsbewußtsein bestimmt war, daß man sagen kann, die Gottheit sei in ihm Person geworden. Die Kirche hingegen sofern sie durch den heiligen Geist zu einer moralischen Person verbunden ist, erscheint als das echte Abbild des Erlösers. Da nämlich das Sein Gottes sich überall absolut gleich ist, so gehen von ihm in der Kirche dieselben Impulse aus, die Christus beherrscht haben. „Daher auch sowohl die Auffassungsweisen als die Handlungsweisen der Kirche dieselben sind wie die des Erlösers, indem ja in jedem einzelnen Mitglied und daher auch im Ganzen dieselben menschlichen Kräfte gegeben sind, welche auch in ihm zur Einheit mit dem göttlichen Princip aufgenommen waren." Aber nur in ihrer Reinheit ist die Kirche Abbild des Erlösers, sofern man also absieht von den Sünden der Wiedergeborenen. Und nur in ihrer Totalität, weil nur im Ganzen des Gesammtlebens der Wiedergeborenen, deren Einseitigkeiten ausgeglichen und deren Unvollkommenheiten aufgehoben werden.

Demzufolge sind die Erwählten erwählt zur Mittheilung des heiligen Geistes, wie sie ihren Erfolg hat in der Wiedergeburt des Einzelnen und in der Herstellung der Einheit des Ganzen.[1])

3. Es ist zweifellos, daß Schleiermacher in der Lehre von der Entstehung der Kirche seiner metaphysischen Weltanschauung nicht untreu geworden ist. Die universell-kosmische Tendenz der absoluten Einheit die vielheitliche gegensätzliche Erscheinungswelt zu einem Ganzen, das jene Einheit in seiner Vielheit abspiegelte, zu bestimmen, realisirt sich in der Gemeinde des Gottesreichs oder in der Kirche. Diese Realisirung des Zweckes den Gott mit der Welt hat an der

---

[1]) § 125.

Gemeinde findet nach historischen Gesetzen statt, d. h. sie findet durch Einzelne an Einzelnen und sie findet in stufenmäßiger Entwickelung statt. Schleiermacher will eben keineswegs die Realität der Erscheinungswelt leugnen. Aber dieser Proceß ist nur das In-Wirksamkeit-treten der göttlichen Erhaltung d. h. der absoluten Determination alles Endlichen durch die höchste Einheit, wie sie in der Gravitation des Einzelnen zum Ganzen in die Erscheinung tritt.

Dieser Weltproceß kommt dem Menschen zum Bewußtsein, und ebendeßhalb ist der Mensch allein zur theoretischen und praktischen Lösung des Weltproblems befähigt.

Aber er ist es nur dann, wenn er über die vielheitliche Erscheinungswelt hinaus sich zur höchsten Einheit emporziehen läßt. Deshalb ist denn auch Christus Erlöser, weil in ihm die absolute Einheit als personbildendes Princip war, um dann durch ihn personbildend auf die Menschheit zu wirken d. h. sie zu einem Ganzen zu machen, das von der Welteinheit erfüllt und getragen die Harmonie mit sich und mit der Naturwelt in der Culturarbeit herstelle.

Schleiermacher verweist selbst auf die Lehre von der Wiedergeburt, die denselben Proceß, der hier am Ganzen demonstrirt wird, am Einzelnen erläutert. Eine Vergleichung der Lehre vom Entstehen der Kirche mit jener bestätigt diese unsere Auffassung und läßt die weitere Ausführung obigen Urtheils überflüssig erscheinen.

Darauf aber müssen wir noch zurückkommen, daß allerdings die Bestimmung des Verhältnisses des heiligen Geistes zur Kirche, der Kirche zum Einzelnen und aller drei zu Christo keineswegs klar und übereinstimmend verläuft. Schleiermacher erklärt ganz richtig, daß der heilige Geist von Christo in die Kirche komme und daß die Kirche dem Einzelnen den heiligen Geist vermittele. Andererseits aber scheint er ein direktes Verhältniß zwischen Christus und dem Einzelnen vorzubehalten, wofür ja auch die Erklärung der Grunddifferenz zwischen Katholicismus und Protestantismus spricht. Indessen wird hierauf bei der weiteren Ausführung der Lehre von der Kirche noch Rücksicht zu nehmen sein.

Hauptresultat dieses Abschnittes bleibt, daß der heilige Geist die auf die Stufe ungehinderter vollkräftiger Wirksamkeit erhobene

Vernunft ist, und daß das „Wunder des Christenthums" auch hiernach in nichts anderem gefunden werden kann als in dem geschichtlichen Auftreten einer absoluten Kräftigkeit des Einheitsbewußtseins (=Gottesbewußtsein) in Christo, wodurch „die Idee der Menschheit" an ihm und durch ihn an Allen ihre Realisirung in dem erläuterten Sinne des Wortes findet.

72. Von dem Bestehen der Kirche im Zusammensein mit der Welt.

1. Das Sichgleichbleibende in der Kirche ist ihr Verhältniß zu Christo und dem sie beseelenden heiligen Geiste, das Wechselnde ihr Verhältniß zur Welt.

Nämlich die Welt ist kein Ganzes, sondern nur ein immer wechselndes Aggregat in Abstoßung und Anziehung begriffener Elemente. Die Kirche ist ein Ganzes, eine geschichtliche Person, weil sie von der Einheit des heiligen Geistes als ihres wirksamen Selbstbewußtseins beherrscht wird. Freilich ein vollkommenes Ganzes wie Christus ist sie nicht. Nur grundsätzlich sind die Weltelemente, an denen sie Theil hat, unter die Einheit ihres Princips gebracht, nicht virtuell. Das Veränderliche, das in Christo der Einheit seines Selbstbewußtseins widerstandlos sich unterwarf, ist in der Kirche keineswegs immer und überall bestimmt durch den heiligen Geist d. h. die absolute Einheit, sondern oft noch durch die menschliche Natur, d. h. die Einheit der natürlichen, vereinzelten, entgegenstrebenden persönlichen Vernunft, sei es ganzer Gruppen, sei es isolirter Personen. Im heiligen Geist ist kein Grund zu verschiedenen Kirchen, sondern im Volkscharakter; in ihm ist kein Grund zu verschiedenen Sitten und Lehrmeinungen, sondern in der Individualität der Menschen wie sie durch Temperament, Natur und historische Entwickelung modificirt werden.

Da nun aber der absolut eine heilige Geist nur in der Mannichfaltigkeit der Kirchen, beziehungsweise der kirchlichen Lehrmeinungen und Sitten erscheint, so ist es unmöglich „das Wesen" der Kirche darzustellen ohne ihre Erscheinung, wie sie nur zum einen Theile aus ihrem Wesen, zum andern hingegen aus der Welt sich erklärt.

Wir können indessen unterscheiden wesentliche, unveränderliche

Grundzüge, in welchen die Stetigkeit der zeitlichen Entwickelung der ihrem Ideale sich nähernden Kirche hervortritt, und diejenigen aus dem Gegensatze des Kirchenprincips zur Welt entspringenden Beschaffenheiten, welche in der Verwirklichung des Kirchenideals ganz wegfallen werden.

Betrachten wir zuerst die unveränderlichen Grundzüge der Kirche, an welcher die Stetigkeit ihrer Entwickelung hängt. Trotz ihres Zusammenseins mit der Welt bleibt die Kirche sich überall selbst gleich: 1. weil das Zeugniß von Christo, wie es sich in der Schrift und im Dienst am Wort findet, immer dasselbe ist, 2. weil die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht, der Taufe und dem Abendmahle, 3. sofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen und der Einzelnen durch das Amt der Schlüssel und das Gebet im Namen Jesu immer gleich geordnet ist.

Einerlei wie verschieden diese constanten Lebensformen in den verschiedenen Kirchen und Sekten gedeutet und gehandhabt werden, wesentlich sind sie jeder Kirche, die ihren christlichen Charakter nicht aufgeben will, was sich daran erprobt, daß in ihnen als Abbildern der wesentlichen Thätigkeiten Christi selbst nur diese wieder erscheinen: in Schrift und Predigt die prophetische, in den Sakramenten die hohepriesterliche, in der Kirchenleitung die königliche Thätigkeit. Indem somit die Gemeinde dem Einzelnen gegenüber die Erlöserthätigkeit Christi vermittelst des ihr einwohnenden heiligen Geistes fortsetzt, erzielt sie auch an diesen dieselben Wirkungen, durch welche ihr Dasein als Ganzes bedingt ist: die Sündenvergebung und Heiligung wie sie durch die stete Vergegenwärtigung Christi in Wort und Sakrament vermittelt werden und wie sie den Einzelnen dem Ganzen als Glied einfügen.

2. Was die Schrift angeht, so wird zunächst das Vorurtheil abgewiesen, als ob durch ihre Autorität der Glaube an Christus begründet werden könne. Wäre nämlich wirklich ein allgemeingiltiger Beweis für die absolute Glaubwürdigkeit der Schrift zu führen, so könnte derselbe doch nie den Glauben an Christus hervorrufen. Dieser wird nur erzeugt, wenn die mündliche, persönliche Darstellung Christi das Erlösungsbedürfniß befruchtet, und zwar heute so gut

wie in der apostolischen Zeit. Und nur sofern die Schrift die lebendige Anschauung Christi als des Erlösers uns vermittelt, ist sie fähig Glaube, nämlich religiösen Glauben oder Heilsglauben zu erwecken. Die Frömmigkeit kommt nicht aus der Inspirationslehre. Und die Theologie kann keinen anderen Schriftbeweis führen wollen als den der Uebereinstimmung des aus der religiösen Erfahrung zu erhebenden Glaubens mit dem altchristlichen. Für die kirchliche Lehre aber ist die Schrift (Neuen Testamentes) als erstes Glied in der Reihe der christlichen Glaubensdarstellungen normativ, weil eben ihre Verfasser in der lebendigen Erinnerung an Christus noch ein Correktiv gegen jüdische und heidnische Verunstaltungen des Christenthums besaßen, was den Späteren abgeht.

Den Begriff der Eingebung kann man daher auch nur in dem Sinne auf die Entstehung dieser Schriften anwenden, als ihre Verfasser nichts Eigenes, sondern Christus als den einzigen Träger vollkommener göttlicher Lebensoffenbarung darstellen wollen. In diesem Sinne war „das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel ein Mittheilen aus der Offenbarung Gottes in Christo", in jedem anderen Sinne sind Schriften wie Reden der Apostel ihr eigenes menschliches Werk. Die apostolische Eingebung ist uns deshalb werthvoller wie jede andere, weil sie die unmittelbarste Reception des Gegenstandes ist. Dabei liegt aber kein Grund vor sie als Schriftsteller „inspirirter" vorzustellen, wie als Redner oder als Leiter der Gemeinden. Vielmehr „participirt" ihre schriftstellerische Thätigkeit an dem Bestimmtsein ihrer Gesammtthätigkeit durch Christus. Und wie ihre Gesammtthätigkeit selbstredend nicht nur durch Christus oder den heiligen Geist bestimmt war, sondern auch durch ihre menschliche und nationale Eigenthümlichkeit, sowie durch die Zeit, in der sie wirkten und auf die sie wirken wollten, so gilt das natürlich auch von ihrer historischen oder didaktischen Schriftstellerei.

Bei der Abfassung wie Sammlung der s. g. kanonischen Schriften war demnach der heilige Geist insofern thätig, als die Schriftsteller eben Christus darstellen wollten zur Befriedigung des Erlösungsbedürfnisses und als die Gemeinde mit richtigem religiösem Instincte diejenigen Schriften

auswählte, die ihr Erlösungsbedürfniß am meisten befriedigten.[1])

Von diesem Gesichtspunkte entscheidet Schleiermacher auch die Frage nach der Authentie der neutestamentlichen Schriften. Die gemeinsame christliche Erfahrung, daß durch diese und keine anderen Darstellungen des Christenthums unser Erlösungsbedürfniß gesättigt wird, ist das Zeugniß des heiligen Geistes, dem wir vertrauen dürfen, auch wo wir über die Verfasser nichts sicheres aussagen können.[2])

Eben um deswillen ist auch die Schrift Norm für die Lehre in der Kirche wie für den Glauben, und ohne diese Norm werden beide immer der Gefahr der Verflachung und Verirrung ausgesetzt sein. Die Fähigkeit der Schrift Christus in seiner Erlöserkraft zu vergegenwärtigen macht ihren Werth als Gnadenmittel aus, und dieser ihr praktischer Werth wird durch das religiöse Urtheil festgestellt unabhängig von aller literarischen und historischen Kritik, mit der eben in der Kirche und für den Heilszweck der Kirche ganz und gar nichts anzufangen ist. Deshalb hat aber auch das Alte Testament für die christliche Gemeinde als solche eigentlich gar keinen Werth.[3])

Der Vorzug dieser Ausführungen liegt ohne Zweifel in der Geltendmachung des specifisch religiösen Werthes der Schrift, wie er eben durch ihre Heils-Wirkungen allein sicher zu stellen ist, und allerdings unabhängig ebensowohl von der mit Recht gänzlich aufgegebenen Inspirationslehre wie der jeweiligen Resultate der literar-historischen Kritik für die Gemeinde festgestellt werden kann und soll.

Nicht weil es in der Bibel bezeugt ist, ist das Christenthum die wahre Religion, sondern weil es unser Heilsbedürfniß vollkommen befriedigt. Das ist der maßgebende Gesichtspunkt, von dem aus der religiöse Werth auch der Urkunde der Gründungsepoche des Christenthums festgestellt wird. Die Schrift wirkt nicht Erlösung

---

[1]) § 129 ff.

[2]) Hingegen lautet der Rath sehr bedenklich: „lieber wissentlich künsteln in der Auslegung als ein Resultat aufstellen, welches eine minder reine Auffassung des christlichen Glaubens verrathen könnte!“

[3]) § 132.

und Versöhnung, sondern Christus. Sofern aber die Schrift die authentische und die unmittelbare Vergegenwärtigung Christi uns vermittelt, hat sie eben vor allen anderen Bekundungen des christlichen Glaubens deshalb den Vorrang, weil sie in der Darstellung des ursprünglichen Christenglaubens zugleich dessen geschichtlichen Grund und seine objectiven Bedingungen uns vermittelt.

Gewiß ist die Frage damit nicht erledigt, warum nun der älteste Ausdruck des christlichen Glaubens maßgebend für alle Zeit sein soll. Und hier ist diese Frage auch nicht zu erledigen. Aber sieht man von den künstlichen Auseinandersetzungen mit der traditionellen Lehre von der Schrift ab, so wird man eben die richtigen Gesichtspunkte für die Beurtheilung des Gnadenmittelwerthes der Schrift nicht verkennen.

Was ferner den Dienst am göttlichen Worte betrifft, so beruht derselbe auf dem Gegensatze vorwiegend zur Selbstthätigkeit und vorwiegend zur Empfänglichkeit qualifizirter Glieder der Gemeinde und wird bald unbestimmt und zufällig in der freien religiösen Mittheilung, bald förmlich und geordnet in der öffentlichen gemeinschaftlichen Verkündigung ausgeübt.

Und zwar gilt jener Gegensatz nicht nur im äußeren, sondern auch im inneren Kreise der Kirche. Immer werden vorwiegend Selbstthätige — durch „Darstellung ihrer inneren lebendigen Frömmigkeit“ — dieselbe geistige Bewegung in vorwiegend Passiven hervorrufen müssen und somit die eigentliche Träger des Gesammtlebens sein. Natürlich, nur sofern sie Träger des von Christo ausgehenden Gemeingeistes sind, was wieder nur an der Uebereinstimmung ihrer Mittheilung mit dem klassischen Dokumente des heiligen Geistes, der Schrift, erweisbar ist.

Der öffentliche Dienst am Wort ist aber nicht nur Lehramt, sondern auch Diakonat, und die Bethätigung des heiligen Geistes in der persönlichen Bruderliebe, wie sie letzteres bezweckt, ist vielleicht wirksamer noch für die Erregung und Verbreitung christlichen Lebens, wie die Ausübung des Lehramts, in dem nur zu leicht übersehen wird, daß nicht die theologische Doctrin, sondern nur die lebendige Selbstdarstellung des Christenthums christliches Leben erzeugen kann.

Die Autorität dieses Dienstes entspringt nun weder einem Einzelnen, noch einem Stande, sondern nur der Gemeinde, wie sie in ihrer Ganzheit Christus repräsentirt. Es sind die von den natürlichen (aus „der Welt“ stammenden) Anlagen untrennbaren Gaben und es ist die natürliche Ordnung des Gemeinlebens, welche die Verschiedenheit der Aemter begründet, die alle nur in dem Maße wirksam werden, als sie sich dem geistigsten Dienst am Worte des Lebens unterordnen, und die keineswegs die freie christliche Mittheilung ausschließen. Sobald der heilige Geist Alle in gleicher Weise durchdrungen haben wird, fällt mit dem Gegensatze der Gebenden und Empfangenden jeder Anlaß zur Ausbildung eines öffentlichen Dienstes hin.[1])

3. Die Taufe ist der Willensact der Kirche, durch welchen sie den Einzelnen in ihre Gemeinschaft aufnimmt und zugleich „der Leiter“ für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, durch welche der Einzelne in die Lebensgemeinschaft mit Christo eingepflanzt wird.

Wiedergeburt oder Rechtfertigung und Aufnahme in die Kirche ist dasselbe — dieselbe That der Kirche oder des sie constituirenden heiligen Geistes Christi. Da nun Christus ohne Taufe Einzelne in seine Lebensgemeinschaft zu seinen Lebzeiten aufgenommen hat, so darf man die Aufnahme seiner Seligkeit und Sündlosigkeit nicht von dem äußeren Ritus abhängig machen wollen. Er hätte gerade so gut einen anderen Ritus wählen können zur Darstellung des von jedem Ritus unabhängigen geistigen Actes. Da er aber auf diesen gerade seine Verheißung gelegt hat, so haben wir ihn aus historischer Pietät festzuhalten.

Bei der persönlichen Erwählung Christi fielen wohl Erwählung und Wiedergeburt zusammen. Dagegen kann man nicht sagen, daß die kirchliche Taufe und die Wiedergeburt immer zusammenfallen. Die Kirche wird immer der persönlichen Wiedergeburt mit der Taufe voraneilen oder nachfolgen, wie ja schon in der aposto-

---

[1]) Das Postulat der Schriftmäßigkeit aller Lebensäußerungen der Gemeinde (besonders also des Bekenntnisses und Cultus sowie der Sitte) begrenzt sich von selbst durch seinen ausschließlich ethisch-religiösen Zweck. § 133—135.

lischen Zeit der Taufritus der entscheidenden Geistesmittheilung nachgefolgt ist (Act. 10, 44).

Das Voraneilen vor der persönlichen Wiedergeburt hingegen ist nur aus dem festen Glauben der Kirche, daß die Wiedergeburt der Taufe folgen werde, zu rechtfertigen. Man kann aber nie sagen: die Taufe bewirke die Wiedergeburt. Dennoch ist sie nicht überflüssig, wenn man nicht den Bestand der Kirche und die Ordnung ihres Einflusses auf den Einzelnen überhaupt in Frage stellt. Es ist eben die Unvollkommenheit der Kirche, welche den Erfolg ihres in der Taufe „sich krönenden" Einflusses in Frage stellt. Man kann deshalb auch nicht die göttliche Rechtfertigung als nothwendige Folge der kirchlichen Taufe betrachten. Vielmehr handelt es sich in ihr lediglich um die äußere Bezeugung der unleugbaren Thatsache, daß der Einzelne lediglich im Ganzen der Gemeinde und unter ihrem Einflusse, wie sie den heiligen Geist oder Christus repräsentirt, der göttlichen Rechtfertigung gewiß werden kann.

Es ist demnach nicht nur das Bürgerrecht in der Kirche, sondern auch die religiösen Folgen desselben, welche die Taufe dem Einzelnen garantirt. Der eigentliche Effekt ist das „Jünger werden"; diesem Effekte muß aber der Wille des Täuflings Jünger Christi zu werden vorangehen. Und das ist nicht denkbar ohne Glaube an Christi Erlöserkraft. Demnach ist jede Taufe, orthodoxe oder ketzerische, durchaus legal, bei welcher von Seiten der Gemeinde wie des Einzelnen diese Tendenz den Ausschlag gibt. Dagegen gehört es zu der Unvollkommenheit der Kirche, daß sie Einzelne ohne Glaube tauft, wenn auch in der Voraussicht des unter ihrem erziehenden Einflusse sich später entwickelnden Glaubens. Erkennt man aber an, daß der Einzelne nur durch die Gemeinschaft der diese constituirenden Heilsgüter, mit Einschluß des Glaubens, habhaft werden kann, so wird man einen Act nicht mißbilligen, durch welchen mit der Aufnahme in die Gemeinde gleichsam principiell alle diese Güter, die ganze christliche Lebensentwickelung, dem Einzelnen garantirt wird.

In diesem Sinne läßt sich auch allein die Kindertaufe rechtfertigen. Die Wirkung der Taufe bleibt eben hier wie bei den unwiedergeborenen Erwachsenen in suspenso. Es bedarf des weiter-

gehenden erziehenden Einflusses der Gemeinschaft um diese vorerst ihrem äußeren Kreise Angehörenden in den inneren Kreis zu ziehen Die geistige Wirkung der Erlösung und Heiligung kann eben nur persönlich recipirt werden, und sie wird das nur wenn die geistigen Bedingungen eingetreten sind, unter welchen der im Ganzen wirkende Christus im Einzelnen wirksam wird — was außer der Berechnung und dem Einfluß der äußeren kirchlichen Mittel liegt.[1])

Im Abendmahle als dem vierten sich gleichbleibenden Bestandtheile der Kirche erfahren die Gläubigen durch die nach Christi Einsetzung stattfindende Darreichung seines Leibes und Blutes eine eigenthümliche Stärkung ihres geistigen Lebens.

Die Lebensgemeinschaft mit Christo und mit der Gemeinde bedarf erfahrungsmäßig einer wechselseitigen Erhaltung und Förderung, da sich das mit der Taufe beginnende neue Leben keineswegs normal fortentwickelt bis zum Gipfelpunkte. Allerdings wird das christliche Leben des Einzelnen zunächst durch die Schrift, das der Gesammtheit durch die Diakonie der Bruderliebe gefördert. Ebensosehr wird jedoch beides im wechselweisen religiösen Austausche, wie er den Gottesdienst constituirt, erreicht. Denn hier erweitert sich die persönliche Anschauung Christi zur Gesammtanschauung und hier wird durch die Gesammtdarstellung des christlichen Gemeinlebens das individuelle Christenthum direkt gehoben und dem gemeinschaftlichen einverleibt.

Aber es fragt sich eben, welche Stelle im Gottesdienst gerade das Abendmahl einnehme?

Schleiermacher unterscheidet die Beziehung des Einzelnen auf Christus von der auf die Gemeinschaft. Dieselbe verhalte sich in allen gottesdienstlichen Handlungen ungleich. Je kräftiger nämlich ein Einzelner durch seine Selbstdarstellung Andere anzieht, desto mehr wirkt er auf das gemeinsame Leben. Hingegen die Wirkung auf die Gemeinschaft mit Christo davon allein abhängt, ob der Einzelne eben selbst die gottesdienstlichen Impulse auf sein Verhältniß

---

[1]) Eigentlich stellt Schleiermacher die Confirmation deshalb höher wie die Taufe und verlangt die Freiheit für die Gemeindeglieder beide zusammenfallen zu lassen. § 137 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

zu Christo bezieht oder nicht. Im Abendmahle hingegen soll das Gleichgewicht beider Thätigkeiten dadurch erreicht werden, daß der Gebende nur als Organ Christi, der Nehmende nur in der Empfänglichkeit für Christus erscheine. „Durch diese ungetheilte und ausschließende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zuständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von allen anderen gottesdienstlichen Elementen." Mit anderen Worten: im Abendmahl findet nicht nur die unmittelbarste, reinste und lebendigste Vergegenwärtigung Christi statt, sondern sie findet in der Art statt, daß der Gläubige sich ausschließlich receptiv der befruchtenden Wirkung seines Geistes hingibt und somit die absolute Determination durch Gott direkt und wirksam erfährt. Denn etwas Anderes als was das ganze Christenthum uns bietet, erfahren wir auch hier nicht. Diese Erfahrung, dieser „Genuß" Christi und beziehungsweise der absoluten Einheit selbst, ist nun durch die Einsetzung an die Form der Darreichung von Leib und Blut geknüpft, aber sowenig Werth liegt auf dieser Form des geistigen Genusses, daß Christus ebensogut andere äußere Zeichen seiner wirksamen Gegenwart hätte wählen können. Nur das Interesse muß gewahrt werden, daß der geistige Genuß Christi mit dem Acte der stiftungsmäßigen Feier zusammenfällt. Es ist aber die Handlung als Ganzes, an welcher der Erfolg haftet, keineswegs die sinnlichen Elemente als solche oder gar die Annahme dieser oder jener Theorie über das Verhältniß von Brod und Wein zu den Merkmalen des Fleisches und Blutes, welch die erlösende Person Christi repräsentiren. Es ist kein anderer Genuß der uns hier und sonst im Gottesdienst geboten wird, aber es ist der vollkommenste geistige Genuß, der sich zu jedem sonstigen wie das organisirte zum blos zufälligen verhält. Zwischen der magischen und symbolischen Auffassung haben wir die evangelische demnach zu suchen, die Schleiermacher unter Ablehnung aller confessionellen Lehrtypen eben in dem causalen Zusammenhang zwischen der geistigen Handlung in der Gemeinde und dem geistigen Erfolge am Einzelnen gefunden hat.

Der Zweck des Genusses des Abendmahls ist kein anderer als die Befestigung der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher ja

die Gemeinschaft der Christen überhaupt beruht. Da der Glaube nichts anderes ist, als „das Selbstbewußtsein von unserer Vereinigung mit Christo", so ist es einerlei ob man die Stärkung des Glaubens oder die Ernährung des neuen Menschen als Zweck desselben bezeichnet. Ebenso kann die Sündenvergebung nicht ausgeschlossen werden von der Wirkung des Abendmahls, da sie ja integrirender Bestandtheil des christlichen Lebens ist und jeder „Einströmung neuer geistiger Lebenskraft", wie sie bei der gemeinschaftlichen Vergegenwärtigung Christi erfolgt, selbstredend vorangeht. „Wie die Wiedergeburt nichts anderes ist als das allgemeine und innerlich wirksame Verhältniß Christi zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, wie es zuerst in Bezug tritt zu einem einzelnen Leben, so ist auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieses lebendige Verhältniß, wie es sich in einem einzelnen, mehreren Christen gemeinsamen Momente der Vergegenwärtigung Christi offenbart." Freilich wird dieses kräftigste Mittel der Förderung des christlichen Lebens wirkungslos, wenn es in unwürdiger Weise, nämlich im Zustande der Gedankenlosigkeit oder Verstockung gewohnheitsmäßig genossen wird. Die lebendige Erinnerung an Christus oder der wirkliche persönliche Glaube ist also Bedingung des Erfolgs des Abendmahles, wie jeder kirchlichen oder privaten Feier.

Die Lehrdifferenz zwischen Lutheranern und Reformirten, wird aber auch hier schwinden nach Maßgabe des Verschwindens des Gegensatzes von Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen in der Kirche, dessen Vorhandensein das entscheidende Merkmal ihrer Unvollkommenheit ist.

So sind also diese kirchlichen Handlungen vor allen anderen die berufenen Fortleiter der Erlöserkraft Christi, ohne doch weder durch den Modus noch durch den Erfolg ihrer Wirkung von anderen specifisch verschieden zu sein. Es sind „die fortgesetzten Wirkungen Christi in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen aufs innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Thätigkeit an den Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt." Und zwar stellen Taufe und Abendmahl die Einheit und die Continuität der christlichen Lebensentwickelung

von der Wiedergeburt an bis zur Heiligung dar, sowie dieselbe für den Einzelnen durchaus bedingt ist durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde, wie sie in ihrer Gesammtheit Christus repräsentirt und durch die Vergegenwärtigung Christi seine Erlöserkraft sich selbst erhält und den Einzelnen zueignet.[1])

Absichtlich übergehe ich die detaillirte Auseinandersetzung Schleiermachers mit der traditionellen Sakramentslehre. Sie ist von keinem Werthe für die Klarstellung seiner eigenen Theorie, welche sich als einfache Consequenz seiner Grundanschauung darstellt. Es bedarf deshalb auch keiner Wiederholung der Kritik derselben nach der materialen Seite. Hingegen was den formalen Prozeß betrifft, so tritt hier wieder eine Unklarheit in der Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche und beider zu dem Individuum hervor, welche die Entscheidung darüber erschwert, ob Schleiermacher Christus oder die Kirche oder ob er beide und dann in welchem Verhältnisse er beide als Ursache des gesammten individuellen Heilslebens beurtheilt.

Wodurch indessen sein Verdienst die Bedeutung der Gemeinschaft für das individuelle Heilsleben auch hier hervorgehoben und dieses letztere als ein geschlossenes von der Gemeinschaft getragenes Ganze beurtheilt zu haben, nicht geschmälert wird.

4. Die Fortsetzung des königlichen Amtes findet Schleiermacher im Amt der Schlüssel, das übrigens andererseits erklärt wird aus dem weltlichen Gegensatze zwischen dem allgemeinen das Ganze repräsentirenden und dem individuellen Willen. Wäre das Ganze in gleicher Weise vom Geiste Christi durchdrungen, so würde weder eine gesetzgebende noch eine verwaltende Macht in der Kirche nöthig sein.

Schon die von Christus ausgehenden Impulse werden als Gesetze nur formulirt, weil man eben auf die widerstrebende Welt in der Kirche Rücksicht zu nehmen hat. Wäre das ganze System der Seelenkräfte der Christen völlig beherrscht von dem heiligen Geiste (d. h. also der wirkungskräftigen Vernunft) so wäre jede derartige kirchliche Organisation überflüssig. Es bliebe nur die gemeinsame „Darstellung" des christlichen Lebens. Was die christliche Gemeinde

---

[1]) A. a. O. § 140 ff.

zur „Kirche“ macht, ist also faktisch die böse Welt, die nicht aus ihr auszutreiben ist. Dennoch unterscheidet sich die kirchliche Organisation von der bürgerlichen dadurch, daß „die Macht“ — gesetzgebende wie verwaltende — nach Analogie der Macht Christi ausgeübt werden muß, d. h. durch persönliche freie Einwirkung und nicht durch Gewalt und Zwang. Deshalb sind auch nur Solche zum Regiment berufen, welche wirkliche Repräsentanten des Geistes Christi sind und damit zugleich die wahren Träger des Gemeingeistes.

Die Ausübung dieser geistigen Macht, welche also nur „aus Ordnungsgründen“ Einzelnen von der Gemeinde übertragen wird, ist nun theils zusammenhaltende: oder immer neue Besitzergreifung widerstrebender Einzelner durch den Gemeingeist, theils verbreitende: durch Vorhaltung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi als Lebensgesetz gegenüber den noch dem äußeren Kreise Angehörenden. Im Ganzen genommen ist das Amt der Schlüssel indessen mehr Ausfluß wie Fortsetzung der königlichen Thätigkeit Christi, da es eben die organisirte Gemeinde, welche jene erst hervorrufen mußte, bereits vorfindet und von ihr als der Vertreterin Christi seine Vollmacht empfängt.

Die eigentliche Funktion des Amtes ist nun diese: zu binden, d. h. durch Gebot und Verbot zu bestimmen was zum christlichen Leben gehört und was nicht, während das Lösen der Selbstbestimmung des Einzelnen überlassen bleiben muß.

Zur Ausübung jener Funktion hat aber die Kirche erst Veranlassung, wenn ein Einzelner nicht nur selbst das nicht leistet, was nach seiner vorausgesetzten Beseelung mit dem Geiste erwartet werden durfte, sondern auch die Wirksamkeit des Geistes in Anderen hemmt. Ebenso wesentlich für die Kirche wie die Sicherung der Autorität des Gemeingeistes gegenüber den Velleitäten des individuellen Egoismus, ist übrigens die Funktion des Lösens solcher im Auftrage des Gemeingeistes über die Einzelnen von Einzelnen verhängten Bestimmungen, welche sich als nicht dem Gemeingeiste, sondern als dem Hochmuthe der Amtsträger entsprungen erweisen.

Nur die Verwaltung der Sakramente gehört zum Schlüsselamt und die Bestimmung über die Qualifikation zur Predigt, nicht diese selbst. Ein Strafamt ist mit demselben nur soweit es zum

Schutze der Integrität des Gemeingeistes erforderlich scheint, zu verbinden, das indessen niemals zur Ausschließung Solcher, welche selbst unter den Einwirkungen der Kirche verbleiben wollen, ausgeübt werden darf.[1])

Wenn man diese Ausführungen mit der Theorie der Kirchenbildung in den Reden und der Ethik, sowie mit den späteren Abhandlungen Schleiermachers zur Verfassungsfrage vergleicht, so ergibt sich das bemerkenswerthe Ergebniß, daß er gerade wegen der energischen Tendenz auf das specifisch religiöse Leben zu einer sonderlichen Werthschätzung des äußeren kirchlichen Lehr-, Cultus- und Verfassungsapparats niemals gekommen ist. Die Religion ist eine persönlich-innerliche Sache. Sie pflanzt sich daher auch nur auf dem Wege persönlicher Anziehung fort. Das Christenthum gar ist persönlichstes Erleben der inneren Einheit mit Gott wie sie die Sündenvergebung und die Heiligung des Charakters theils in sich einschließt, theils zur Folge hat. Von einer Person ausgegangen, lebt es von der Nachwirkung dieser Person in den christlichen Persönlichkeiten. Unbeschadet ihrer natürlichen individuellen Differenzen empfangen dieselben denselben Geist, der als Potenz in ihrer natürlichen Vernunft gesetzt ist, zur Actualität aber nur durch die Bestimmung derselben durch den heiligen Geist Christi wird, vermöge welcher dann ihr gesammtes Leben der vollkommnen Harmonie mit sich, der Welt und Gott entgegenführt wird. Ein Ziel das eben nur durch Mittheilung persönlicher Lebenskraft erreicht werden kann, und das erreicht wird durch die lebendige Vergegenwärtigung Christi, der eben durch die Realisirung des Lebensideals zugleich die geschichtliche organisatorische Kraft geworden ist, welche die Gemeinde hervorgerufen hat und fortwährend hervorruft, allerdings durch Vermittelung der Personen, welche seine persönliche Wirkung fortleiten.

Lehre, Sakrament, Cultus, Amt — alles das hat nur in dem Maße Werth als es Christus vergegenwärtigt und seine Lebenskraft in Bewegung setzt. Es gehört nicht zum Wesen, sondern bezeichnet nur — allerdings unentbehrliche — Mittel der historischen Existenz der Kirche in der Welt.

---

[2]) § 144 ff.

In dieser exklusiven Richtung auf die wirkliche persönliche Religion, welche einziger und letzter Zweck der Kirche ist, liegt das Recht der Schleiermacher'schen Unterschätzung aller menschlichen Mittel für die Erreichung dieses Zweckes. Andererseits freilich gibt seine Anschauung von der Bedeutung der Gemeinde für die Bekehrung des Einzelnen dieser eine religiöse Auctorität, welche hinreichenden Ersatz bietet für die Degradirung der Ordnungen der Kirche in Ansehung ihrer Fähigkeit Religion zu erzeugen.

Der Kanon aber welcher die ganze Theorie von der Kirche und insbesondere vom Amte beherrscht, ist richtig, wie viel auch im Einzelnen versehen sein mag. Die Kirche ist nur da um das Reich Gottes herzustellen. Alle ihre Institutionen haben nur soviel Werth als sie dem Einzelnen die innerliche Erfahrung der Sündenvergebung und die Motive der Heiligung des persönlichen Charakters vermitteln. Wer will diese Grundsätze anfechten? Diejenigen sollten es am wenigsten thun, welche die heimliche Anerkennung der Werthlosigkeit der ceremoniellen und dogmengesetzlichen Institutionen hinter der heidnischen Behauptung des magischen Charakters aller dieser Dinge verbergen. Und daß bei der ausschließlichen Bemessung der Kirche nach ihrer Fähigkeit das Reich Gottes zu produciren, noch eine organisirte Cultusgemeinschaft mit Sakrament und Predigt des Wortes möglich ist, wird damit ja nicht geleugnet, daß man der Ueberschätzung dieser Institutionen als solcher gegenüber die christliche Persönlichkeit als das eigentliche Medium der christlichen Heilswirkung anerkennt.

5. In der Vergleichung ihres unvollkommenen Zustandes mit dem ihr vorschwebenden Ideale, erwacht der kirchlichen Gemeinschaft das Bewußtsein ihrer eigenen fortdauernden Hilfsbedürftigkeit. Verbindet sie ihren Gesammtzustand mit dem Gottesbewußtsein und richtet sie ihren Blick auf die Aufgabe, die ihr gestellt ist, deren Gelingen derart an der göttlichen Weltregierung hängt, daß ihre eigenen Leistungen als Factoren derselben gelten müssen, so erhebt sich das Gefühl ihrer Bedürftigkeit zum Gebet. In ihm soll der ergebungsvolle oder dankbare Rückblick auf die Vergangenheit völlig absorbirt werden durch die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs. „Allein das denkende Subject vermag dem nicht zu wehren,

daß es nicht — der Entwickelung des zeitlichen Gehalts voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmalen und deren Werth für die eigenen Bestrebungen vergleichend sich an diejenigen mit Vorliebe hangen sollte, von denen es am meisten Unterstützung erwartete und solange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbegriff verbinden und also Gebet werden." Und da dieses ohne Unterlaß fortgeht, so haben wir auch keine Ursache die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten sollen als einen hyperbolischen Ausdruck zu behandeln. Denn beteten wir nicht, so müßte entweder unser Interesse an dem Reiche Gottes, welches jene Vorstellungen des heilsamen aber ungewissen erzeugt, oder unser Gottesbewußtsein welches uns die absolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verschwunden sein.

Das Vorgefühl dessen was dem Einzelnen oder gar dem Ganzen heilsam sei, kann nun der Einzelne für sich kaum rein und ungetrübt haben. Die Kirche als Ganzes wird dieses Vorgefühl am reinsten haben und sie wird es in Uebereinstimmung mit dem Vorgefühl aller Einzelnen haben, wenn sie ihr Gebet auf nichts Anderes als auf das Wachsthum des Reiches Gottes und darauf richtet, daß diejenigen ihrer Glieder den größten Einfluß auf das Ganze gewinnen möchten, welche eben die berufenen Organe zur Durchführung jenes Zweckes sind. Durch die Verwandlung des schwankenden Vorgefühls in Gebet und zwar in gemeinsames Gebet gibt die Kirche jenem seine Sicherheit und den individuellen verschiedenen Zukunftshoffnungen ihre Einheit in der Richtung auf das gemeinsame Ziel: die reine Freude in Gott, wie sie sich aus dem ergebenen oder dankbaren Rückblicke auf das Vergangene nicht sowohl, wie aus der ausschließlichen energischen Richtung auf die Zukunft ergibt.

Das heißt nun eben im Namen Jesu beten. Und dieses au das gemeinsame Ziel, das Reich Gottes gerichtete Gebet, wird erhört. „Denn ist das Bedürfniß richtig aufgenommen und das leitende Vorgefühl das Ergebniß aus dem vollständigen Bewußtsein der Kirche von ihren inneren Zuständen und äußeren Verhältnissen, so trägt das Gebet die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntniß Christi von seinem Leibe ist und seine regierende Thätigkeit bestimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, welche der Sohn

vom Vater überkommen hat, der Inhalt desselben auch zur Erfüllung gelangen." Nur unter der Bedingung der Uebereinstimmung mit diesem Normalgebet der Kirche haben besondere Gebete Erhörung zu erwarten. Denn es wird eben nichts als was Gottes Weltregierung durch die Erlösung seiner Verwirklichung entgegenführt, und es wird Das — nämlich das Reich Gottes oder die absolute wirksame Determination der vielheitlichen Erscheinungswelt durch die absolute Einheit — immer nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse und der inneren Zustände der Kirche. Die magische Auffassung des Gebets, derzufolge dasselbe Gott umstimmen soll nach dem Willen des Menschen, hat natürlich für Schleiermacher ebensowenig einen Sinn wie die Isolirung des Gebets und die Sonderung desselben aus der gesetzlichen Entwickelung des Reiches Gottes und der auf seine Herstellung gerichteten kirchlichen Thätigkeit. Die erstere nicht „weil es kein Verhältniß der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer", sondern nur absolute Unterordnung desselben unter die göttliche Determination. Das Zweite nicht, weil Gebet und Erfüllung im Reiche Gottes eines und dasselbe sind, „das Gebet als das aus der Gesammtthätigkeit des göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Aeußerung der regierenden Thätigkeit Christi."

Für die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses mit der Welt ist dieses Vorgefühl des Zieles so nöthig, wie die Thätigkeit, durch die sich die Gemeinde ihm nähert, beides unter der göttlichen Determination, beziehungsweise der Wirkung des heiligen Geistes oder der regierenden Thätigkeit Christi. Jeder Gebetsmoment beruht auf einem Thätigkeitsmoment und umgekehrt. Also kein Gebet für das Reich Gottes ohne die Arbeit für dasselbe und umgekehrt. Das Gebet ist das vorweg genommene Ziel, wie es uns Motiv wird zur Thätigkeit, und die erfolgreiche Thätigkeit ist der Grund für die steigende Gewißheit des Vorgefühls von der Erreichung des Zieles.

Das Gebet im Namen Jesu ist demgemäß Ausdruck der Zuversicht der Gemeinde in die endliche Herstellung des Gottesreichs als in der göttlichen Weltregierung begründet, nicht mehr und nicht weniger. Es wächst und nimmt ab im geraden Verhältniß mit der steigenden oder sinkenden Arbeit für das Reich Gottes. Es ist

ebensowohl Resultat dieser Arbeit, wie Mittel ihrer erfolgreichen Durchführung.

Es ist eine ethische Nothwendigkeit, denn man kann nicht zuversichtlich arbeiten für Gottes Reich ohne die Gewißheit des Erfolgs. Es versteht sich, daß es keinen umstimmenden Einfluß auf Gott ausübt, denn es ist nur Ausdruck der Einwilligung in Gottes Weltzweck. Ebenso versteht es sich, daß alle particularen Wünsche diesem universellen Gebetswunsche unterzuordnen sind, denn wir können einmal durch Christus zur Ueberzeugung von der absoluten Einheit der Welt in Gott gekommen, nichts wünschen und nichts thun, als was durch Unterwerfen des Einzelnen unter das Ganze zur Herstellung des Gottesreichs von uns erwartet wird. Das aber ist keine Frage, daß das Gebet in diesem Sinne die allerwesentlichste constitutive Lebensfunktion der Kirche ist.[1])

73. Die aus dem Zusammensein mit der Welt sich ergebenden wechselnden Erscheinungsformen der Kirche.

Da die Wiedergeburt keine plötzliche Verwandlung der menschlichen Natur ist, und da auch im Wiedergeborenen mit der Herrschaft des geistigen Princips das Fortwirken des Fleisches nicht aufhört, so versteht es sich, daß auch in der ganzen Kirche noch genug „Welt" anzutreffen ist. Kirche und Welt sind nicht äußerlich getrennt, sondern auf jedem Punkt wo Kirche ist, ist auch Welt. Die ganze in die Erscheinung tretende „sichtbare" Kirche ist also sowohl Welt wie Kirche. Nur wenn man die Wirkungen des heiligen Geistes isolirt, hat man die „reine", aber stets unsichtbare Kirche.

„Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des heiligen Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche."

Die gewöhnliche Scheidung nach dem äußeren und inneren Kreis ist falsch, da im äußeren Kreise keine wirklichen Mitglieder,

---

[1]) § 146 f.

sondern nur Aspiranten der Kirche stehen. „Was sonach im gewöhnlichen Sprachgebrauch die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das meiste nicht unsichtbar und was die sichtbare davon ist das meiste nicht Kirche."

Die reine Kirche verhält sich aber zur sichtbaren unreinen, wie der Geist zur übrigen Constitution. Sie ist das wirksame beherrschende, wenn auch nicht immer durchdringende Agens, ebenso wie die absolute Einheit die unsichtbare alles beherrschende und doch nicht Alles mit Bewußtsein und völlig durchdringende harmonisirende Gravitationskraft ist, welche die gegensätzliche Erscheinungswelt zum Ganzen bestimmt, ohne doch völlig in ihr zu erscheinen. Diese unsichtbare Kraft, welche die Kirche beherrscht wird von den früher behandelten Institutionen repräsentirt; sie stellen die Kräfte der unsichtbaren in der sichtbaren Kirche dar. Hier handelt es sich um den Gegensatz, in dem sich jene zu dieser letzteren wegen ihres weltlichen Charakters befindet.

Bestimmt man diesen Gegensatz näher, so kommt man zunächst dazu der unsichtbaren Kirche die Prädikate der Einheit und Untrüglichkeit beizulegen, während die empirische sichtbare Kirche stets getheilt und dem Irrthum unterworfen erscheint, wegen ihres Verflochtenseins in die Welt.

Natürlich bezieht sich die Untrüglichkeit der unsichtbaren Kirche lediglich auf das Gebiet der Erlösung d. h. also auf das Kindschaftsbewußtsein oder die Versöhnung und die ihr entsprechende Willensrichtung auf Herstellung des Reiches Gottes. In diesem rein Inneren liegt die gemeinschaftbildende Kraft der Kirche. Aber ein äußeres würde dasselbe nie, wenn es nicht einträte in die sichtbare natürliche Erscheinungswelt. Was aber „in das erscheinende Bewußtsein übergeht, ist schon nicht mehr das reine." Als Vorstellung und als Wille realisirt sich die Einheit mit Gott eben nur in solchen Subjecten, welche durch die Vielheit der Erscheinungen und der aus ihnen entspringenden Reize fortwährend gehemmt werden sowohl in der Anschauung, wie in der Durchführung der absoluten Einheit. Es ist eben das methaphysische Verhältniß zwischen Gott und Welt was hier in dem Verhältniß der unsichtbaren und sichtbaren Kirche wieder erscheint. Wie die höchste Einheit nie

„rein" in der Welt erscheint, so erscheint die wahre Kirche nie „rein" in der sichtbaren Kirche.

Ebenso verhält es sich mit dem Merkmale der Einheit. Dasselbe paßt eben nur auf den Geist an sich, auf das reine Selbstbewußtsein der Gemeinde, nicht aber auf die einzelnen, individuellen Aeußerungen desselben, wie sie bedingt sind durch den gegensätzlichen Charakter der sinnlichen Erscheinungswelt. Das „Leben Christi in uns oder die Wirksamkeit des heiligen Geistes" hat eben ihre natürliche Schranke in der sinnlichen Natur, die sich dem göttlichen Einheitsimpulse um so schwerer unterordnet als ja nur die sinnliche Vielheit Realität zu haben scheint. Also derselbe Contrast wie in der Metaphysik: einerseits soll das Viele als Ganzes nur aus der zugrundeliegenden absoluten Einheit sich erklären, andererseits ist es der gegensätzliche Charakter und Daseinsmodus der Erscheinungswelt, welche sowohl die Erkenntniß wie das Erleben der absoluten Determination durch die höchste Einheit in Frage stellt.

Wäre die sichtbare Kirche reine Darstellung der absoluten Einheit der unsichtbaren, so wäre sie ein Ganzes, welches untrüglich auf die Einheit der causirenden unsichtbaren zurückschließen ließe. Wäre die Welt — so lautet die kosmologische Parallele — reine Darstellung der Gottheit, so wäre sie ein Ganzes, welches durch die Harmonie seiner Daseinsweise keinen Zweifel an der absoluten Einheit seines Ursprungs zuließe. Mag man nun in dem überall auftauchenden Gegensatze zwischen der absoluten Einheit und der endlichen Vielheit Deismus finden oder Pantheismus — das ist völlige Nebensache angesichts der absoluten Unbrauchbarkeit der Schleiermacher'schen Metaphysik zur Erklärung eines sittlichen Organismus, wie es die Kirche ist.[1])

Alle Trennungen in der Kirche erklären sich also aus ihrer

---

[1]) Man kann ja wohl in dieser Gegenüberstellung der absoluten Einheit und der endlichen Vielheit einen „deistischen Beigeschmack" finden, wie es neuerdings Runze nach dem Vorbilde Dorners gethan. Aber ob das metaphysische Ragout schmackhafter wird, wenn man ihm die deistische Etikette aufklebt?

Unfähigkeit den natürlichen Boden der Welt zu verlieren und in der „reinen" Einheit zu leben. „Je mehr aber der bindende Geist die Masse durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derselben auseinandertreibt, desto mehr müssen diese an spaltender Gewalt verlieren." Der Geist bindet, das Fleisch löst. Und es ist ja wohl der Chemie abgesehen, wie diese Lösungen und Bindungen erfolgen, je nachdem mehr oder weniger Geist dem Fleische eingegossen wird. Hauptsache bleibt, daß in allen individuellen Kirchenbildungen die geistige Einheit constitutiv ist, sogewiß die verschiedenen Arten und Gattungen und Individualitäten in der Welt die Einheit der Gottheit, aus der sie gemeinsam originiren nicht aufheben.

Wenn also Schleiermacher die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen sichtbaren Kirchen für unchristlich erklärt, so hat er damit recht, weil eben nach seiner Annahme die göttliche Centripedalkraft der ganzen Welt gerade in der Bildung und Zusammenhaltung der christlichen Gemeinde ihre Ueberlegenheit über die centrifugalen Kräfte der sinnlichen Erscheinungswelt auf das Eclatanteste dokumentirt hat und — sit venia verbo — dokumentiren will. An den volksthümlichen und territorialen Grenzen, an den sprachlichen und geselligen Verhältnissen pflegt ja wohl auch „der Geist" seine Schranken zu finden. Und sofern diese individuellen Organismen nur den Geist zur Wirksamkeit in sich kommen lassen, um die ihnen immanenten Differenzen zu schlichten, ist gar nichts dawider zu sagen. Denn es ist nun einmal das geheimnißvolle Gesetz des Daseins, daß sich das Eine nur im Vielen, das Allgemeine nur im Besonderen realisirt. Nur das Bestehen auf der natürlichen Persönlichkeit, das Entgegensetzen der einen Individualität gegen die andere ist vom Uebel, da eben alle in gleicher Weise von derselben absoluten Einheit causirt werden. Da nun in Christo und in seiner Gemeinde die unendliche Einheit Gottes die endliche Einheit der Person beziehungsweise Organisation völlig durchdringt und beherrscht, so ist es absolut unchristlich mit der Anerkennung der Allgemeinheit des Geistes die Verurtheilung der Verschiedenheit seiner kirchlichen Ausprägungen verbinden zu wollen. Die sichtbaren Kirchen sollen jede in ihrer Weise die unsichtbare Kirche darstellen, aber sie sollen sie nicht zerreißen, indem

sie sie in ihre Grenzen bannen. „Diese durch alle hindurchgehende Gemeinschaft besteht aber nicht nur darin, daß jede die schriftmäßige Taufe der andern gelten läßt, sondern darin daß alle eine größtentheils noch weiter herab als die Schrift und das apostolische Zeitalter sich erstreckende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der andern gönnt sich auf Kosten der außerchristlichen Welt zu erweitern."

Eben um deswillen muß das Interesse an der besonderen Kirche immer bedingt sein durch das an der allgemeinen unsichtbaren, welche alle sichtbaren verbinden soll.[1])

Die sichtbare Kirche bleibt sowohl was die Bildung ihrer religiösen Vorstellungen wie der sittlichen Zweckbegriffe betrifft, dem Irrthum unterworfen. Beides steht im engsten Zusammenhange, denn unsere Vorstellungen sind immer bedingt durch unsere Verfahrungsweisen. Mischen sich in letztere sinnliche Motive um unseren Willen vom Großen und Ganzen auf egoistische Sonderinteressen zu richten, so hat das immer auch einen trübenden Einfluß auf unsere Anschauung unseres Verhältnisses zur Gesellschaft, zur Welt, zu Gott. Dieses dem Irrthum Unterworfensein der sichtbaren Kirche wird umsoweniger durch die Schrift compensirt, als deren Verfasser ebenfalls dem Irrthume unterworfen waren, wofür Schleiermacher nur an Act. 10, 14. 16, 7 und Gal. 2, 11 erinnern will. Sowenig wie die Cultus-, Verfassungs- und Sittenformen der Kirche erscheinen ihre Lehrformen als unverbesserlich. Die Kirche wird das Alles zu ihrer Selbsterhaltung immer produciren, aber sie wird niemals eine endgiltige vollkommene Darstellung des Christenthums in ihren Bekenntnissen und Cultusformen finden dürfen, da diese eben nicht wie die innere Erfahrung der Beseligung und Heiligung aus dem heiligen Geiste erfließen, sondern aus der den heiligen Geist modificirenden „Welt" in der Kirche. Auch die Merkmale der Schriftmäßigkeit und der Uebereinstimmung mit dem frommen Selbstbewußtsein stellen die Unverbesserlichkeit der kirchlichen Lehre nicht sicher, weil eben die Auslegung der Schrift niemals abgeschlossen und das fromme Selbstbewußtsein immer in der Entwickelung begriffen ist.

---

[1]) § 149—153.

Aber immer liegt in der unsichtbaren Kirche das Correktiv gegen die Ausschreitungen und Unterlassungen der sichtbaren Kirche, wie sie das Resultat des Zusammenwirkens von jener und der Welt ist.[1])

74. Die Vollendung der Kirche.

Werfen wir noch einen flüchtigen Blick in die Vollendung der Kirche, wie Schleiermacher dieselbe der werdenden Kirche als Vorbild vorhalten will. Denn noch weniger wie über das Entstehen sagt das christlich-fromme Selbstbewußtsein etwas aus über die Vollendung der Kirche. Diese Vorstellung kann also auch nur den Werth eines Phantasiebildes beanspruchen, in dem wir zur Ermunterung und Leitung unserer Thätigkeit in der bestehenden sichtbaren Kirche uns deren Vollendungsziel vorhalten.

Selbst wenn man die Ausbreitung des Christenthums über die ganze Welt als vollendete Thatsache nehmen wollte, käme man der Vorstellung von der vollendeten Kirche nicht näher, da eben auch eine Weltkirche immer nur als Resultat des Zusammenwirkens von Welt und wahrer Kirche existiren könnte. Da wir also nur die streitende, nicht die triumphirende Kirche kennen, so ist die Vollendung der Kirche keine Aussage unseres frommen Selbstbewußtseins, sondern nur dessen Postulat.

Aber es handelt sich dabei doch nicht nur um die endliche Vollendung des Ganzen oder richtiger um die Erreichung dieser Vollendung in einer postulirten letzten vollkommenen menschlichen Generation, sondern zugleich um die für die einzelne Persönlichkeit mögliche Vollendung. Das ist die Frage, welche immer zugleich den Unsterblichkeitsgedanken hervorruft und mit dem persönlichen Leben in Verbindung bringt.

Man kann fragen wie dieser Glaube an persönliche Vollendung und persönliche Fortdauer überhaupt in unser christlich frommes Selbstbewußtsein komme, da man doch ohne ihn an der Erlösung vollen Antheil haben kann, und da er vom Erlöser selbst nicht ausdrücklich sanctionirt ist?

---

[1]) § 154 ff.

Ein Moment des objectiven Wissens, welches sich hier etwa in das subjective eingeschlichen hätte, ist die Unsterblichkeitsidee in keiner Weise. Man kann aber auch nicht behaupten, daß der Unsterblichkeitsglaube mit dem subjectiven Gottesbewußtsein nothwendig verbunden sei. Denn „man kann die Seele als vorübergehende Action der Productivität des an sich ewigen Geistes ansehen ohne den letzteren zu leugnen." Mit einer solchen Entsagung gegenüber der Fortdauer der Persönlichkeit würde sich „eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte."

Indessen handelt es sich im Christenthume ja gerade um die Herstellung der wahren Persönlichkeit, wie sie immer nur Resultat der Vereinigung des göttlichen Wesens (absolute Einheit) mit der menschlichen Natur (vielheitliche Sinnlichkeit) sein kann. Sofern nun in dem Erlöser eine solche Persönlichkeit geglaubt wird, die sich durch ihn auch auf die Gemeinde gleichsam ausdehnt, wird ihm persönliche Unsterblichkeit zugeschrieben. „In dem Sinne nämlich, daß wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt daß weil Gott beschlossen hatte durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, deshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen müßten, deren der Erlöser sich bewußt war."

Dagegen ist die übrigens lediglich kosmologische Frage nach dem Wie? der Fortdauer gänzlich unlösbar. Das einzig Gewisse nach der Bibel ist die Unauflöslichkeit der Verbindung der Gläubigen mit Christo, wobei man sich also zu beruhigen hat. Alle Aussagen über Auferstehung, Fortleben der Einzelnen, Seligkeit, Gericht u. s. w. sind daher nur als bildliche Ausdrücke unseres prophetischen Ahnungsvermögens zu beurtheilen, nicht als Glaubensaussagen. In der Schrift sind diese Aussagen noch besonders bedingt durch die sinnlich-zeitgeschichtliche Erwartung der Wiederkunft Christi zur Gründung eines himmlischen Erdenreichs und haben für uns schon um deswillen gar keine Verbindlichkeit.

Eine Lehre von den letzten Dingen, mag sie nun durch die Idee einer endlichen Vergeltung und einer Scheidung von Welt und Kirche oder durch die Idee einer allgemeinen Entwickelung zu gleicher Seligkeit und Vollkommenheit für Alle beherrscht sein, gehört eben zu den unmöglichen Dingen.[1])

Uebersieht man diese ganze Lehre von der Kirche so wird man nicht umhin können zuzugestehen, daß sie nach demselben Schema entworfen ist, unter welchem Schleiermacher das gesammte Christenthum erklärt. Es handelt sich um die Realisirung des göttlichen Weltplans, demzufolge das Gottesbewußtsein im Menschen das entscheidende Mittel werden soll zur einheitlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft in ihrer Beziehung zur Naturwelt. In diesem Sinne hat die Dialektik die einheitliche Erkenntniß der Welt dem subjectiven Bewußtsein zugeschoben und die objective wissenschaftliche Welterkenntniß an den Glauben verwiesen, der allein der unbedingten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von einer höchsten Einheit inne werde und somit denn auch dafür garantire, daß die Formen des Bewußtseins und des äußeren Seins, weil aus einer Ursache in gleicher Weise emanirt, nicht in absolutem Gegensatz stehen können. In diesem Sinn hat die Ethik die Organisation der Naturwelt und der Gesellschaft unter den religiösen Impuls gestellt, unter den absoluten Einheitstrieb, wie er dem Menschen als Gesetz eingeboren zugleich zur Realisirung des Weltgesetzes anspornt, demzufolge alles endliche Dasein die Einheit seines Ursprungs in der Harmonie seiner Lebensformen abspiegeln soll.

In der Kirche wird nun vermöge der von Christus ausgehenden absoluten Kraft des Einheitsbewußtseins das erreicht, was der gesammte Weltproceß intendirt: die einheitliche Organisation der Menschen unter dem religiösen Impulse, wie sie ganze Persönlichkeiten und das Ganze einer Gemeinde producirt. Daß das auch hier noch unvollkommen geschieht, nämlich statt in einer, in vielen Kirchen spricht nicht gegen den göttlichen Weltplan demzufolge die höchste Einheit in der Vielheit und Mannichfaltigkeit des endlichen Daseins erscheinen soll. Denn darin besteht eben die eigenthümliche

---

[1]) § 157 f.

Aufgabe welche die Weltordnung Gottes insbesondere dem Menschen gestellt hat, daß er als Symbol und Organ der Gottheit vermittels des Bewußtseins und des Willens die Welt trotz ihrer Gegensätze als ein Ganzes erkenne und zu einem Ganzen gestalte, in dem sich die in ihm nur punktuell gesetzte höchste Einheit in ihrer Unendlichkeit darstellen soll.

Das aber tritt allerdings wie in der philosophischen Ethik so auch hier wieder deutlich hervor, daß Schleiermacher über den großen Widerspruch seines Systems, demzufolge der Mensch einerseits als Selbstzweck andererseits nur als Mittel zum Weltzwecke erscheint, hinausstrebt zu Gunsten einer sittlichen Teleologie, ohne indessen wirklich zu einer solchen bei seinen monistischen Grundvoraussetzungen zu gelangen. Die Vollendung der Menschheit, der letzte Zweck des Christenthums, ist dermaßen mit der „Weltvollendung" verwachsen, daß sie sich zu dieser am Ende doch nur wie das Mittel zum Zweck verhält. Schwerlich aber wird man die reformirte Verherrlichung der Gottheit in dieser Schleiermacher'schen Vergottung des Kosmos als des letzten Zieles der aus der chaotischen Einheit durch den Gegensatz von Geist und Materie zur absoluten Einheit sich entwickelnden endlichen Welt wiedererkennen dürfen.

75. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Erlösung beziehen.

Der Zustand der Sündhaftigkeit wurde dahin erläutert, daß das Gottesbewußtsein durch die sinnliche Mannichfaltigkeit der Welt theils getrübt, theils in seiner Action zur harmonischen Ordnung derselben gehemmt ist, während die mit dem Wesen des Menschen zusammenfallende Tendenz auf einheitliche Erkenntniß und Ordnung des Kosmos die Erlösungsfähigkeit des Menschen außer Frage stellt.

Der Zustand der Erlösung dagegen wurde so beschrieben, daß die natürliche menschliche Person beziehungsweise Gesellschaft in der durch Christus vermittelten absoluten Abhängigkeit von der die ganze Welt beherrschenden einheitlichen Causalität zugleich die Reinheit und die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wiederfindet, und somit unter dem Impulse der absoluten Welteinheit die einheitliche Organisation des menschlichen Lebens wie des Weltlebens durch

die fortschreitende Unterwerfung des Fleisches unter den Geist vollzieht.

Daß in Christo das Bewußtsein der absoluten Einheit in so vollständiger Reinheit und Kräftigkeit aufgetreten ist, daß sich in ihm die Idee der Menschheit realisiren konnte, oder daß in ihm sämmtliche sinnliche und partikulare Lebensbewegungen dermaßen von dem geistigen Einheitsprincip beherrscht wurden daß er eine vollkommene Persönlichkeit wurde, erklärt sich allerdings nur aus einer „Wesensmittheilung" Gottes an ihn, welche die absolute Causalität durch ihn wieder zum herrschenden organisatorischen Princip in der Welt gemacht hat. Nicht daß die Gottheit vor ihm nicht auch gewesen wäre und gewirkt hätte, was sie ihrem Wesen nach ist beziehungsweise wirkt, absolute Weltcausalität und absolute Determination der vielheitlichen Erscheinungswelt zum Ganzen. Aber dieses Wesen war verkannt, dieses Wirken gehemmt durch die sinnliche Erscheinungswelt und durch die mit „dem Mysterium der Individuation" gegebene Möglichkeit, daß die Einzelwesen für sich und im Gegensatze zum Ganzen, in dem allein die Gottheit erkennbar und wirksam ist, sich bewegen können. Dem hat also Christus ein Ende gemacht, indem er die göttliche Causalität in ihrer Beziehung auf das Weltganze wieder in Wirksamkeit setzte, nachdem er zuvor selbst von ihr ergriffen und zu ihrem reinen Organe geworden war.

Wie erscheint uns nun die absolute Weltcausalität vom Standpunkte der christlichen Gemeinde in der sie durch Vermittelung Christi vollwirksames organisatorisches Princip geworden ist?

Dasjenige Moment, sagt Schleiermacher, in unserem Selbstbewußtsein, welches wir Gnade nennen, bezieht sich viel unmittelbarer auf die göttliche Causalität wie die Sünde. Letzteres muß ja auch auf die Alles begründende göttliche Causalität bezogen werden. Denn in der allgemeinen Weltordnung derzufolge die absolute Einheit in einer unendlichen Mannichfaltigkeit verschiedener Einzelexistenzen erscheint, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß diese Einzelexistenzen ihre Besonderheit gegen das Allgemeine und Ganze einsetzen. Aber die faktische Unmöglichkeit die Einzelinteressen gegen das Ganze auf die Dauer zu behaupten, läßt uns den sinnlichen Egoismus als Sünde zum Bewußtsein kommen. Und eben in der Bewirkung die-

ses Bewußtseins geht uns die Heiligkeit und Gerechtigkeit der absoluten Causalität auf, die so gewiß jede Entgegensetzung des Individuellen gegen das Ganze zurückweist als sie ja Alles in gleicher Weise zum Zusammenwirken als Ganzes determinirt. Diese Determination kommt nun im Christenthum zur ungehinderten Wirksamkeit. Deshalb ist hier eine wirkliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur vollzogen. Und das ist eben erkennbar: in Christo an seiner vollendeten Persönlichkeit wie sie ein Ganzes ist durch die unfehlbare Regelung aller sinnlichen Lebensmomente durch den Geist, in der Gemeinde, sofern die vielfach noch unfertigen einzelnen Glieder derselben doch als Ganzes eine vollkommene moralische Person, eine durch ein Princip beherrschte Einheit darstellen. Hier ist also punktuell das Ziel der göttlichen Weltregierung faktisch erreicht um von hier aus nach Maßgabe der geschichtlichen Weltordnung sich auszudehnen über alle Völker, wodurch die Einheit der Menschheit und die einheitliche Organisation ihres „Leibes", der Natur erreicht werden soll — Alles das auf Grund der durch Christus in Vollwirksamkeit gesetzten absoluten Weltcausalität.

Reflectiren wir also von der Heilserfahrung der Gemeinde aus auf die göttliche Causalität, so erscheint sie uns als Weisheit und als Liebe. Der schöpferische Wille Gottes in seiner wesenhaften Einheit wirksam zur einheitlichen Organisation der Gemeinde gedacht, ist Liebe, sofern eben nur durch Wesensmittheilung der höchsten Einheit die Vielheit organisirt werden kann als Ganzes; derselbe schöpferische Wille in der Beziehung zu den vielen individuell verschiedenen Menschen, die zur Einheit eines Kunstwerkes verbunden werden sollen, was nur durch Schonung der Individualitäten möglich ist, gedacht, ist Weisheit. Freilich wird auch damit die menschliche Unterscheidung von Wille und Verstand in das göttliche Wesen hineingedacht. Produktive Kraft und künstlerisch gliedernder Verstand sind aber in der absoluten Causalität eines und dasselbe. Mit dem Setzen des natürlichen Weltganzen setzt Gott auch seine Gliederung in unendlich vielen Theilen. Und mit der Durchsetzung der die Welt zum Ganzen bestimmenden absoluten Einheit in der christlichen Gemeinde, erhält er auch die Mannigfaltigkeit der einzelnen

Gläubigen, welchen der Beruf des Reiches Gottes d. h. also der Organisation der Menschheit in ihrem Verhältniß zur Natur als Ganzes aufgetragen ist.

Die Liebe als Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit bezeichnet aber eigentlich allein zutreffend das Wesen der absoluten Causalität, wie sie sich der Menschheit mittheilt um durch die Menschheit, wie sie mit Bewußtsein und Wille die Einheit aller Dinge ergreifen kann, das Universum zu organisiren. Ueberall wo solche Mittheilung stattfindet ist Erlösung. Schon mit der Befähigung zum Gottesbewußtsein beginnt dieselbe im Menschen. Aber organisatorisches Princip in der Menschheit ist sie durch Christus erst geworden, weil in ihm das Gottesbewußtsein in absoluter Kräftigkeit das Weltbewußtsein beherrscht hat. Eben die Kraft des Gottesbewußtseins ist das einzige untrügliche Merkmal der Liebe Gottes, weil sie sich überall nur als Wesensmittheilung der höchsten Einheit erklärt. In der Liebe haben wir darum Gott „unmittelbar in uns." Die absolute Abhängigkeit von Gott und das gänzliche Bestimmtsein durch die Liebe Gottes ist dasselbe, so daß also auch von hier aus das Christenthum zugleich als Mittel zur Entbindung und als Vollendung der Religion erscheint, während die Religion selbst die theoretische und praktische Lösung des Welträthsels in sich einschließt, die Lösung des Räthsels nämlich wie diese vielheitliche Welt dennoch ein Ganzes sein, beziehungsweise werden könne. Die gesammte vorchristliche Menschheitsentwickelung ist Tendenz auf die absolute Welteinheit, wie sie mit dem menschlichen Bewußtsein gesetzt ist. Im Reich Gottes aber kommt diese Tendenz zunächst in einer Person und zwar — das Wunder der Geschichte — absolut und daher schöpferisch und maßgebend für die ganze weitere Entwickelung, zum Durchbruch, um sich sodann allmählich von dem einen Punkt auf alle übrigen zu verpflanzen.

Deshalb, weil es sich nämlich im Gottesreich um die Organisation der Menschheit als Ganzes in ihrem Verhältnisse zur Natur handelt, können wir vom Standpunkt der christlichen Gemeinde die Welt in Beziehung auf das Gottesbewußtsein nur „als das schlechthin zusammenstimmende Kunstwerk auffassen"; Gott

selbst aber, der die Vielheit der Welt zur Einheit des Zusammenwirkens absolut determinirt, nur als „nicht zusammengesetzte schlechthinige Einheit.“ [1])

Somit ist gerade die abschließende Entwickelung der christlichen Gottesidee die entscheidende Probe für die Einheit der Schleiermacher'schen Weltanschauung und für die Richtigkeit der Erklärung seiner positiven Theologie aus seiner religiösen Metaphysik.

Es ist das Problem wie die getheilte gegensätzliche Welt, wie das Geistige und Physische, wie der Einzelne und die menschliche Gattung und diese mit der Natur ein zusammenstimmendes und zusammenwirkendes Ganze sein könne, welches im Christenthume ganz eigentlich seine Lösung findet. Und zwar theoretisch und praktisch. Theoretisch sofern uns das Christenthum für die ganze Welt deren absolute Abhängigkeit von einer einzigen Causalität erleben läßt, beziehungsweise uns über die Vielheit der Erscheinungswelt erhebt zur Anschauung ihrer absoluten Ursache, welche Alles in gleicher Weise hervorbringt und eben dadurch die wesentliche Gleichheit alles Daseins trotz der Vielheit seiner Erscheinungs- und Wirkungsweisen verbürgt. Praktisch, sofern diese absolute Einheit wirksam wird zur einheitlichen Organisation der Welt durch die Gemeinde des Gottesreichs.

Das ist die Grundlage, auf welcher alle Ausführungen Schleiermachers zur Erlösungslehre, zur Lehre von Christus, der Kirche u. s. w. ruhen, ohne welche dieselben absolut unverständlich bleiben. Von hier aus sind alle seine Aufstellungen über das Sein Gottes in Christo und in der Kirche zu beurtheilen, wenn man es nicht vorzieht unter Verzichtleistung auf die allein richtige Methode, Schleiermacher aus sich selbst zu erklären, fremde Anschauungen in die allerdings vagen und abstracten Formeln, in welchen diese Weltanschauung fixirt ist, einzutragen.

Es ist der kosmische Einheitsgedanke, den Schleiermacher im

---

[1]) § 164—168. — Vgl. z. d. gesammten Gotteslehre meine Abhandlung Jahrb. f. deutsche Theol. 1872.

Gegensatze zu Kant und im Anschlusse an Spinoza, in die Mitte seiner Weltanschauung stellt, mit dessen Hilfe er auch die richtige Erklärung der christlichen Religion geben zu können meinte.

Was keine pseudowissenschaftliche Metaphysik zu leisten vermag, das sollte ihm die Religion leisten und zwar in vollkommener Weise die christliche Religion: die Begründung einer einheitlichen Anschauung des Weltganzen.

Mag es nun richtig sein, daß der religiöse Glaube, wie er aus der unabweislichen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit alles Daseins sich erhebt, und nicht die Metaphysik der berufene Interpret des Welträthsels ist, die Lösung, welche Schleiermacher dem christlichen Glauben von seinem ästhetischen Einheitsbedürfniß verleitet, zuschiebt, ist weder die eigenthümlich christliche, noch überhaupt die befriedigende oder gar allgemeingiltige. Für Letzteres darf ich mich auf meine Kritik der Metaphysik und Religionsphilosophie im ersten Bande berufen. Für Ersteres brauche ich nur daran zu erinnern, daß das Christenthum sehr weit entfernt ist, die Geistigkeit Gottes in der „absoluten Einheit", das Wesen des Gottesreichs in der einheitlichen Organisation der Menschheit im Verhältnisse zur Naturwelt zu suchen. Nicht die kosmischen Gegensätze von Geist und Natur, von Individuum und Gattung sind es, welche in dieser Religion ihre theoretische und praktische Lösung finden, sondern vorab die sittlichen Gegensätze zwischen Sünde und sittlichem Gesetz, zwischen Schuld und göttlicher Forderung, zwischen natürlicher Ohnmacht und ewiger geistiger Lebensbestimmung.

Der fundamentale Fehler der Schleiermacher'schen Weltansicht, welche für den persönlichen sittlichen Vervollkommnungsbetrieb, wie er unter der Leitung eines kategorischen Entwickelungsgesetzes steht, kein Verständniß zeigt, ist es, der uns hier wieder entgegentritt, an dem die Auffassung der christlichen Religion scheitern mußte und trotz der vortrefflichen Methodologie, trotz der feinsten psychologischen Ausführungen total gescheitert ist.

Aber ich meine, daß auch das Weltproblem als solches schwerlich seine befriedigende Lösung von einer Metaphysik aus finden wird, welche für den specifisch-sittlichen Charakter und die specifisch-sittliche Dignität des Menschen eigentlich kein Verständniß

zeigt. Wenn nun allgemein zugestanden wird, daß Schleiermacher mit seiner Erklärung des sittlichen Processes fehlgegriffen hat, indem er denselben nach Analogie des Naturprocesses auffaßte, so ist damit auch zugestanden, daß ihm das wesentlichste, das entscheidende Mittel fehlte, um den ethischen Theismus, wie er Voraussetzung des Verständnisses der christlichen Religion ist, zu würdigen. Die Anerkennung der Ueberlegenheit des Geistigen im allgemeinsten Wortsinne vermag seine pantheistische Methaphysik nicht zu corrigiren, denn das Geistige geht ihm eben auf in dem einheitlichen Selbstbewußtsein mit seinen verschiedenen aus dem Verhältnisse zur Außenwelt sich ergebenden Modalitäten. Und es ist am Ende derselbe Lebensproceß, den wir Menschen in Form des Bewußtseins erleben, und welcher sich in der Naturwelt bewußtlos abspielt. Ist es aber gewiß daß ein gesunder Theismus nur auf die Eigenart des ethischen Wesens des Menschen und seiner eigenthümlichen Entwickelung basirt werden kann, so fällt natürlich mit dieser Basis für Schleiermacher auch jener hinweg. Gott ist die höchste Einheit, die Welt soll das zusammenstimmende Kunstwerk sein, in dem sich jene abspiegelt; der Mensch soll vermöge seines Bewußtseins um die höchste Einheit sich als deren Organ im Weltprocesse erweisen — so heißt es am Eingang der Metaphysik; Gott ist die absolute Einheit in der Mittheilung an die Welt oder Liebe, das Gottesreich ist das zusammenstimmende Kunstwerk, welches in den mannichfaltigen Gestaltungen des Seins jene Einheit abspiegelt, Christus hat vermöge der absoluten Kräftigkeit seines Einheitsbewußtseins sich als absolutes Organ der höchsten Einheit erwiesen und demgemäß in seiner Gemeinde zunächst jenes harmonische Kunstwerk realisirt, welches sich über die ganze Welt ausdehnen soll — so heißt es am Schlusse der Glaubenslehre. Und die christliche Sittenlehre wird diesem Kanon nicht widersprechen.

Cap. VIII.

Die christliche Sittenlehre.

76. Begriff und Eintheilung der Sittenlehre.

1. Die christliche Sittenlehre ist „die Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht." Sie hat wie die Glaubenslehre die Aufgabe „die durch die Gemeinschaft mit Christus dem Erlöser bedingte Gemeinschaft mit Gott" darzustellen, aber im Unterschiede von jener, „sofern dieselbe Motiv aller Handlungen der Christen ist." [1])

Die Glaubenslehre bildet also ebenso die Voraussetzung der Sittenlehre wie das religiöse Bewußtsein von der durch Christus begründeten Versöhnung mit Gott die Voraussetzung des christlich-sittlichen Lebens bildet. Die Frage ist nur die, wie dieses christliche Selbstbewußtsein Impuls werde und wie sich die ganze Mannichfaltigkeit des sittlichen Handelns zu der Einheit des religiösen Impulses verhalte.

Nun schließt das christliche Bewußtsein von der durch Christus bedingten Gemeinschaft mit Gott bereits in sich ein: 1. die Disposition der menschlichen Natur für diesen Zustand und 2. ihre Unfähigkeit denselben aus sich zu entwickeln. Somit beruht alles christliche Leben auf dem constitutiven Gegensatze von Sünde, als dem Sein außer der Gemeinschaft mit Gott, und Seligkeit als dem

---

[1]) Chr. Sitte S. 32 f. — Die Vorlesungen von 1809 definiren die Sittenlehre als „Sammlung der Aussprüche des christlichen Gefühls über das rechte und gute." Beil. A § 16. Vgl. C. IV f.

vollkommenen Sein in Gott. Freilich ist das christliche Leben nicht so zu denken, daß es zwischen Sünde und Seligkeit alternirte. Weder absolute Sünde noch vollkommene Seligkeit sind in ihm erfahrungsmäßig zu entdecken; vielmehr besteht es in dem durch die stete Abnahme der Sünde bedingten Werden der Seligkeit. Nur unter dieser Voraussetzung wird der religiöse Charakter des christlichen Lebens, das sich durch Christus mit Gott verbunden weiß, und der sittliche Charakter desselben, demgemäß es sich zu dieser Gemeinschaft mit Gott fortwährend erhebt, um aus dieser Erhebung die Kraft zur Ueberwindung der Sünde zu schöpfen, gewahrt. Das Bewußtsein der Seligkeit kann überhaupt nur so Impuls werden, daß wir dieselbe nicht als seiend, sondern als werdend denken.[1])

Sogar in Christus konnte die ihm eignende absolute Seligkeit nicht anders Impuls werden als so, daß er alle Menschen vermöge des sympathischen Gemeingefühls in sein Selbstbewußtsein aufnahm und aus dem mitgefühlten Mangel an Seligkeit in der Menschheit die Motive zu seinem Erlösungswerke schöpfte.[2])

Diese „werdende Seligkeit", welche den Charakter des christlichen Lebens ausmacht, kommt uns daher auch nur in dem Wechsel von Lust und Unlust zum Bewußtsein. Das Constante in diesem Wechsel ist „der Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott mit seiner Verwirklichung zusammengedacht, aber ohne daß diese in einem Momente als gegeben bestimmt wird." Und zwar ist jeder Augenblick des christlichen Lebens sowohl von Lust wie von Unlust begleitet, weil nämlich in jedem Gemeinschaft mit Gott, aber in keinem vollkommene Gemeinschaft mit ihm gesetzt ist. Die höhere Lebenspotenz bestimmt im christlichen Leben die niedere, aber doch nicht so daß alle Differenz zwischen Geist und Fleisch zu Gunsten der Herrschaft des ersteren aufgehoben wäre.[3])

Nun ist weiter zu beachten, daß die stetige Inanspruchnahme der Gemeinschaft mit Gott erst eintritt, nachdem die niedere Lebenspotenz bereits lange im Besitze aller Impulse gewesen ist. Deshalb

---

[1]) Christl. Sitte S. 34—38.
[2]) A. a. O. S. 38 f.
[3]) Christl. Sitte, S. 41 f.

gibt es auch im christlichen Leben noch einen Rest von „Selbständigkeit" der niederen Natur, so daß also auch von diesem Gesichtspunkte aus erweisbar ist, das christliche Leben sei nicht frei von Unlust. So oft nun diese Unlust in das Bewußtsein des die Gemeinschaft mit Gott stetig wollenden Christen tritt, muß sie auch zum Impulse werden. Die verletzte Idee des Verhältnisses der höheren zur niederen Lebenspotenz, „der aufgehobene Normalzustand" muß wiederhergestellt werden. In dieser Hinsicht kann man also die eine Grundfunktion des christlichen Lebens wiederherstellendes Handeln erkennen. Andererseits ist aber auch der Fall denkbar, daß die niedere Lebenspotenz der höheren „willig" entgegenkommt. Die hieraus sich entwickelnde Lust wird gleichfalls Impuls, und das diesem Impulse entsprechende auf Befestigung und Verbreitung des Normalzustandes gerichtete Handeln bildet die zweite Grundfunktion des christlichen Lebens. Beide Funktionen lassen sich als wirksames Handeln einer dritten gegenüberstellen. Nämlich so oft das erweiternde oder auch das wiederherstellende Handeln zu einem Erfolge gelangt, treten Momente der Befriedigung ein, ohne welche das wirksame Handeln ins Unendliche fortgehen würde. In diesen Momenten empfindet der Geist dem Wechsel von Lust und Unlust entrückt relative Seligkeit. Und da nun überhaupt kein Leben auch nur momentan als absolute Passivität denkbar ist, so wird auch diese relative Seligkeit Impuls zu einem Handeln, in welchem der Mensch den Moment der Befriedigung fixirt, um sich ihrer zu vergewissern und zu erfreuen. Das aus diesem Impulse hervorgehende Handeln ist folglich als Indifferenz des wiederherstellenden und verbreitenden zu denken und vermittelt den Uebergang von der einen zu der andern Form des wirksamen Handelns. Das ist nun das darstellende Handeln, welches dem allgemeinen Triebe nach Aeußerung des Inneren in der Gemeinschaft entspricht.[1])

Indessen hat man sich die Sache nicht so zu denken, als ob die aufgezeigten drei Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins — Lust, Unlust und Indifferenz beider „oder" relative Seligkeit — zeitlich auseinanderfielen. Sie sind immer und in jedem Lebensmomente

---

[1]) Christl. Sitte, S. 44—51.

vorhanden, und nur das stärkere Hervortreten des einen oder anderen Faktors modificirt das Selbstbewußtsein. Demgemäß ließe sich denn auch unter jeder der drei hieraus abgeleiteten Handlungsweisen das ganze christliche Leben beschreiben. Aber zu einer erschöpfenden Darstellung kommt es nur da, wo man die drei Funktionen gesondert beschreibt, was übrigens vor allem auch dadurch geboten wird, daß ja doch jede wirklich im Selbstbewußtsein sowohl wie im eigentlichen Handeln eine relative Selbständigkeit behauptet. Also müssen alle drei, eine jede für sich dargestellt werden „um in jedem Lebensmomente die Differenz des Ueberwiegenden und des Zurücktretenden zeigen zu können." [1])

Eine Regel für den Uebergang von der einen zur anderen Funktion wird sich freilich nicht aufstellen lassen. Wenigstens dann nicht wenn man die sittlichen Imperative aus dem Bewußtsein entfernt. Und das thut Schleiermacher auch hier. Die imperativische Form scheint ihm auch für die christliche Ethik sich umsoweniger zu empfehlen, als bei ihr überall das eigentliche Sittliche, „die lebendigen Anfänge" des Handelns unberücksichtigt bleiben, woraus dann weiter gefolgert wird, daß das sittliche Handeln selbst, durch eine Regel im Voraus bestimmt, zu einem blos mechanischen Vorgange herabgesetzt werde. Nämlich der von Christo ausgehende Geist, der das gesammte Leben beherrschen soll, ist freilich von Hause aus nur einer, ebenso wie die menschliche Vernunft nur eine ist. Indessen modificirt sich doch der Charakter der menschlichen Gattung, wie er in der einheitlichen Vernunft erscheint, in jedem Individuum und wird somit thatsächlich in Jedem ein anderer. Denn der Mensch ist eben nicht nur ein Exemplar der Gattung, sondern zugleich ein „eigenthümlich sich selbst bestimmendes Wesen." So findet auch der eine göttliche Geist in Jedem bereits individualisirte Vernunft vor, die er also auch nur nach Maßgabe der Individualität zu seinem Organ machen kann. Demgemäß wird auch das christliche Handeln unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen verlaufen. Ja man wird fordern müssen, daß es sowohl bestimmt sei von dem universellen Gottesgeiste wie auch von der individuellen

---

[1]) Christl. Sitte, S. 55.

Eigenheit des Menschen. Denn Gottes Geist kann gar nicht auf sittliche Weise in den Menschen eingehen außer nach Maßgabe von dessen Individualität, und der Mensch kann gar nicht auf sittliche Weise dem Impulse des göttlichen Geistes folgen außer unter der Bedingung der Daransetzung seiner ganzen freien, individuellen Person. Dann läßt sich aber auch das gesammte sittliche Leben nicht durch einen allgemein giltigen Imperativ umspannen.[1])

2. Mit dem Allem ist indessen die Frage noch nicht beantwortet, an wem der Ethiker das christlich-sittliche Handeln in seiner dreifachen Art und unter dem doppelten, individuellen und universellen Charakter anschaulich machen soll. Schleiermacher verweist zu ihrer Beantwortung auf die christliche Gemeinde als den eigentlichen Träger der sittlichen wie religiösen Lebensbewegung des geschichtlichen Christenthums. Diese Gemeinde bewegt sich ja allerdings, wie sie durch einen Einzelnen gegründet wurde, auch nur durch die von Einzelnen ausgehenden Impulse vorwärts. Andererseits aber ist das Handeln des Einzelnen immer auch bestimmt durch das Ganze, dem er als Glied angehört, so daß man hier überall eine Wechselwirkung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft denken muß. Der scheinbare Conflikt der hieraus erwächst, löst sich aber, wenn man erwägt, daß die christliche Gemeinde ein Ganzes nur ist durch den sie beherrschenden und verbindenden Geist, und daß auch der einzelne Christ nur durch das Theilhaben an diesem Geiste lebendiges Glied des Ganzen ist. Ueber der Gemeinde und über dem Einzelnen steht also der christliche Geist, die christliche Idee, welche der Ethiker aus dem gemeinschaftlichen Leben der Christen in seinen mannichfachen Formen erhebt, um dann die Gemeinschaften wie die Einzelnen an ihr zu messen.

Damit ist aber die Aufgabe des Ethiker specifisch protestantisch definirt. Denn „zur Eigenthümlichkeit der protestantischen Ansicht von der Kirche gehört es wesentlich, daß wir uns diese als ein bewegliches Ganze denken, als ein solches, das der Fortschreitung und Entwickelung fähig ist: nur mit dieser Restriction, ohne welche

---

[1]) Chr. Sitte, S. 57—67.

das Christenthum zerfallen würde, „daß wir niemals zu denken vermögen, es könne in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, die über die in Christo gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten." [1])

Wenn man also das sittliche Handeln der christlichen Gemeinde mit Recht als Ergänzung sowohl wie als Fortsetzung des kirchestiftenden Handelns Christi darstellt, so darf man dabei nicht übersehen, daß die Vorbildlichkeit des Erlösers für uns ihre Grenze findet in seiner kirchestiftenden Thätigkeit selbst, vermöge welcher sein Geist als Quelle und Norm der Entwickelung der christlichen Gemeinde, die eben durch ihn zum Ganzen bestimmt wird, in ihr fortlebt. Die sittliche Betrachtungsweise kann also an Christus nicht den Maßstab anlegen, dem alles menschliche sittliche Handeln unterliegt. Denn was ihm gestattet war, allein aus seiner Person die schöpferische Idee und das Gesetz für seine Gemeinde zu nehmen, ist keinem Anderen unter den gewöhnlichen historischen Bedingungen Lebenden gestattet. [2])

3. Aus allem Voranstehenden erhellt, daß sich die theologische Sittenlehre unbeschadet ihres christlichen Charakters nach Analogie der philosophischen gestaltet, wie ja auch vorausgesetzt wird, daß in den Endresultaten beider eine wesentliche Differenz nicht bestehen soll.

Die Güterlehre wird freilich nicht besonders entwickelt; die verschiedenen Bildungsgebiete und die natürlichen Formen, welche das sittliche Handeln gesetzmäßig producirt (Staat, Familie, Kirche, Beruf ꝛc.) werden einfach aus der philosophischen Sittenlehre aufgenommen. Dagegen entspricht der Unterscheidung des organisirenden und symbolisirenden Handelns genau die Unterscheidung des wirksamen und darstellenden Handelns. Endlich wird auch hier das gesammte

---

[1]) Christl. Sitte, S. 72.

[2]) A. a. O. S. 73 f., vgl. die Vorles. von 1826/27. — Vgl. Beil. A § 22: Das Bewußtsein, „daß die *werdende* Einheit der Vernunft mit der Organisation vermittelt wird durch die *absolute* Identität des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ist als *unmittelbare* Erfahrung vorhanden, also geschichtlich angeknüpft an eine Person."

sittliche Handeln unter den Gegensatz des Universellen und Individuellen gestellt. Indem aber Schleiermacher hier die „Verfahrungsweisen", nach welchen das christliche Handeln die Einigung von Vernunft und Natur vollzieht der gesammten Eintheilung zu Grunde legt, schließt er sich genau der Pflichtenlehre an. Denn da auch die innere Tugendkraft „das Christsein" vorausgesetzt wird, bietet sich keine Veranlassung zu einer besonderen Behandlung der Tugendlehre. Andererseits wird auch hier das Mißliche einer in der imperativischen Form behandelten Pflichtenlehre noch besonders hervorgehoben. Jede Pflicht nämlich besteht nicht nur in der Totalität aller Pflichten, sondern läßt sich auch nur aus der Art, wie das fromme Selbstbewußtsein in Bezug auf die Totalität der sittlichen Aufgabe durch etwas Einzelnes bestimmt ist, verständlich machen. Die Sittlichkeit des Entschlusses hängt ab sowohl von „der Auffassung des allgemeinen Zusammenhangs aller gebotenen Handlungen", wie auch von „dem Coefficienten, der die einzelne Handlung motivirt" oder von dem „Ort eines Jeden im Reiche Gottes." Deshalb biegt er die Pflichtenlehre auch hier in eine Methodenlehre der christlichen Sittlichkeit um. [1])

Und das um so lieber als sich nur für die allgemeine Handlungsweise ein gesetzmäßiger Verlauf nachweisen lasse, nicht aber für die individuelle, von der eben nur gefordert werden kann, daß sie im einzelnen Falle nach Maßgabe der Individualität zwar, aber auch im Geiste der sittlichen Grundanschauung erfolge. [2])

Sind uns also Impuls und Ideal des christlich-sittlichen Handelns sowie die Grundformen, in welchen dasselbe wie alles sittliche Handeln gesetzmäßig verläuft gegeben, so gewinnen wir doch erst

---

[1]) Christl. Sitte, S. 77—81. — Die assertorische Form sei der imperativischen vorzuziehen auch um deswillen weil das christliche Handeln nur als wirkliches Wollen Werth habe und weil die zweite Form immer das katholische Lohn- und Strafsystem nach sich ziehe. Beil. A § 38, C. I und II. — Z. d. Ganzen vgl. noch A, § 39 ff., C. X ff.

[2]) Christl. Sitte, S. 82. — Weshalb denn auch bei jeder sittlichen Entschließung nicht sowohl ein kategorischer als vielmehr ein hypothetischer Imperativ zum Impuls erhoben wird.

aus seiner Beziehung auf die verschiedenen Gebiete der sittlichen Thätigkeit überhaupt die vollständige Anschauung des christlichen Lebens. Nun verläuft alles christliche sittliche Handeln zunächst in der christlichen Gemeinde, die sich ja eigens zu dem Zwecke constituirt, sich das ganze Christenthum anzueignen um es in allen ihren Beziehungen und Verhältnissen praktisch zu machen. Also haben wir die gefundenen drei Grundformen des Handelns zunächst darzustellen in ihrem innerkirchlichen Verlaufe. Somit ist zunächst das reinigende Handeln zu schildern als Kirchenzucht und Kirchenverbesserung, das verbreitende Handeln, wie es von der Kirche ausgeht und sich auf Ehe und Familie, weiter auf die Kirche selbst sofern sie als Schule für den christlichen Charakter und für die christliche Erkenntniß anzusehen ist und auf das Verhältniß der verschiedenen christlichen Kirchen zu einander richtet; endlich das darstellende Handeln wie es im eigentlichen Cultus erscheint.

Da aber die Kirche nicht nur mit anderen Kirchen, sondern mit dem gesammten bürgerlichen und staatlichen Leben enge verwachsen ist, so ist das christlich-sittliche Handeln noch weiter in seinen drei Formen darzustellen, wie es sich durch Vermittelung der Kirche auf das Gebiet des Staates und der freien Geselligkeit richtet.

Demgemäß erscheint das reinigende Handeln auf das Haus angewandt als Hauszucht, auf den Staat angewandt nimmt es theil an der Strafgerichtsbarkeit, der Staatsverbesserung, den völkerrechtlichen Beziehungen der Staaten unter einander. Das verbreitende Handeln hat dieselben Gebiete mit dem christlichen Geiste zu durchdringen. Das darstellende Handeln endlich soll als Gottesdienst im weiteren Sinne des Wortes in Beziehung auf die individuelle Charakterbildung, die öffentliche Sitte und die freie Geselligkeit entwickelt werden.

4. Die Bestimmung des Begriffs der Sittenlehre im Verhältnisse zur Glaubenslehre, sowie die Eintheilung derselben nach den Hauptcharakteren des sittlichen Handelns wie es sich im Gegensatze und in der Einheit mit seinem Ideale bewegt, wie es wirksames und darstellendes ist, und endlich wie es seine Einheit in dem sittlichen Ideale oder Princip, seine Verschiedenheit durch die Realisirung

in den menschlichen Individualitäten und in der Anwendung auf die verschiedenen gegebenen Gebiete des sittlichen Handelns überhaupt findet, — das Alles ist meisterhaft und bekundet eine in der systematischen Theologie kaum irgendwo sonst erreichte Virtuosität der Methodologie.

Andererseits aber darf man sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß es dasselbe Princip ist, welches die Sittenlehre und die Glaubenslehre beherrscht, dieselbe Grundanschauung, welche im Christenthum lediglich die Reactivirung der an sich göttlichen Menschheitsvernunft erkennt. Nichts Neues bringt das Christenthum zur rationalen Sittenlehre, sondern lediglich die Bestätigung und Bestärkung des allgemeinen Vernunftprincips. Der heilige Geist ist die menschliche Vernunft als absolute Activität gedacht. Das christlich-sittliche Handeln, ist die einheitliche Organisation und Beherrschung der Natur, wie sie unter dem Impulse des Bewußtseins der absoluten Abhängigkeit der gegensätzlichen Welt von einer einheitlichen absoluten Ursache steht. Aus diesem „religiösen" Motive folgt alle sittliche Thätigkeit. Das Innegewordensein der absoluten Einheit der ganzen Welt in Gott ist Voraussetzung und Bedingung der auf die einheitliche Organisation der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt gerichteten sittlichen Thätigkeit. Im reinigenden oder wiederherstellenden Handeln scheiden wir aus der Kraft jenes Einheitsimpulses die particularen, sinnlichen, egoistischen Sonderbewegungen aus in ihrer Selbständigkeit, im verbreitenden Handeln unterwerfen wir die gesammte bunte Mannichfaltigkeit des Lebens dem Einheitsprincip und organisiren sie somit, im darstellenden Handeln feiern wir die gewonnene Harmonie von Geist und Fleisch und schöpfen aus der Erhebung zur absoluten Einheit des Idealen und Realen immer aufs Neue die Motive zum wirksamen Handeln, dessen Ziel das Gottesreich, die einheitliche Organisation der ganzen Welt ist. Es ist derselbe Gegensatz von Geist und Fleisch, von absoluter Einheit und partikularistischer Vielheit, von Einzelnem und Ganzem dessen theoretische Lösung die Glaubenslehre, dessen praktische Lösung die Sittenlehre beschreibt. Und wie dort im Christenthum die Vollendung der natürlichen Religion, so wird hier in

ihm die Vollendung der natürlichen Sittlichkeit — dort und hier aber die werdende Vollendung der menschlichen Natur in der aus der Kraft Christi erfolgenden fortschreitenden Ueberwindung obiger Gegensätze beschrieben.

Darüber muß man sich von vornherein klar sein, wenn man die Sittenlehre nicht dem Geiste Schleiermachers entgegen erklären will.[1])

1. Das wirksame Handeln.

77. Das reinigende oder wiederherstellende Handeln in der christlichen Gemeinde.

1. Die Lebensregeln für die ursprüngliche und die spätere Kirche müssen dieselben sein, obwohl die ursprüngliche Kirche nur Erwachsene in ihren Schooß aufnahm. Denn einerseits betrachtet die spätere Kirche die Kinder als zukünftige Gemeindeglieder und andererseits unterscheiden wir jederzeit wie zwischen vorbereitender und wirksamer Gnade so zwischen Kirchengliedern im engeren und weiteren Sinne.

Bevor nun aber die Kirche ein System von Lebensregeln aufstellt findet sie bereits vor das System der bürgerlichen Strafgerechtigkeit, einerlei ob es von dem Zwecke der Wiedervergeltung oder der Besserung beherrscht wird. Von diesem Systeme kann aber die Kirche keinen Gebrauch machen: Besserung und Schuldaufhebung hat sie ja nur auf Grund ihres Verhältnisses zu Christo und nach Maßgabe desselben.

Da sie aber mit ihren Lebensregeln dasselbe Gebiet umspannt, welches der Staat mit seiner Rechtsordnung beherrscht, so ergiebt sich hieraus mit der Möglichkeit einer Collision die Nothwendigkeit derselben vorzubeugen.

Wir werden also immer das wirksame Handeln einerseits wie es sich aus dem christlichen Princip ergibt, andererseits wie es im Contacte mit dem bürgerlichen Leben sich gestaltet, darzustellen haben. Aber im Unterschied von der römischen Kirche werden wir dieses Handeln nicht aus der Autorität der amtlichen Hierarchie, sondern aus dem Gemeingeist ableiten, und zwar so

[1]) Vgl. bes. Sittenlehre S. 192, 290 f., 462 mit Beil. A § 22.

daß sein Zweck auch niemals in ceremonialgesetzlichen Compensationen für die Schuld und die sittliche That als solche, sondern allein in der Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit zu suchen ist.[1])

2. Zunächst handelt es sich also um die Darstellung des christlich-sittlichen Handelns, wie es aus dem christlichen Principe hervorgeht und demgemäß die christliche Gemeinde als solche zum Subjecte hat. Und zwar um die Seite des wirksamen Handelns, welche wir die reinigende oder wiederherstellende Thätigkeit nennen.

Voraussetzung dieser Thätigkeit ist die empirische Wahrheit, daß der die Gemeinde beherrschende Geist in den Einzelnen seine Herrschaft, wenn man so sagen will, partiell aussetzen und damit der sinnlichen Natur wieder denjenigen Grad von Selbständigkeit belassen kann, welcher uns zur Sünde zu werden pflegt. Bei uns ist nämlich eine absolute Abhängigkeit der Sinnlichkeit vom Geiste nicht primitiv gegeben, wie bei Christo, dessen Wesen sie constituirt. Immer will auch im christlichen Individuum die Entwickelung der sinnlichen Natur dem Geiste voran und ermöglicht somit die Sünde, eine Möglichkeit die immer nur durch die Reaction des Gemeingeistes gegen die Versinnlichung des Individualgeistes gehemmt und aufgehoben werden kann. Dieses Handeln des Ganzen gegen die Sünde wie sie aus der individuellen Entwickelung entspringt, um die das Ganze constituirende Herrschaft des Geistes auch im Individuum zu sichern, nennen wir also ein reinigendes oder wiederherstellendes Handeln der Kirche auf die Kirchengenossen.

Dieses Handeln wäre nur dann überflüssig, wenn das Ganze als solches, d. h. in allen seinen Gliedern vollkommen wäre. Da aber auch dem Ganzen noch Sünde anhaftet, und da die individuelle Sünde aus der Gesammtsündhaftigkeit entspringt, so erhellt, daß das reinigende Handeln eine nothwendige Funktion der christlichen Gemeinde auch zu ihrer Selbsterziehung ist.

Das reinigende Handeln wird nun weder durch das verbreitende, in welchem sich die normale Ueberlegenheit des Geistes über

[1]) Christl. Sitte S. 97 ff. „Das normale Verhältniß zwischen Geist und Fleisch" stellt die Dogmatik als Glaubensgegenstand dar, die Ethik beschreibt es als wirklichen Proceß.

das Sinnliche geltend macht, noch durch das darstellende Handeln, wie es Ausdruck der faktischen Beherrschung des Sinnlichen durch das geistige Princip ist, überflüssig gemacht. Denn der große Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit wird wenigstens von dem Einzelnen niemals zu einer vollkommenen Lösung gebracht. Immer wird die egoistische Sinnlichkeit gegen das universelle geistige Einheitsprincip reagiren. Immer wird daher der Einzelne im Ganzen die Correktur seiner subjektiven praktischen Lösung jenes Gegensatzes suchen müssen, ebenso wie das Ganze als Summe aller Einzelnen gedacht sein empirisches Verhalten immer durch die maßgebende Idee, die es eben als Ganzes bestimmt, rectificiren muß.

Demgemäß ist die Differenz der Theorien zu beurtheilen, welche das reinigende Handeln als Accidenz des verbreitenden oder als nothwendige Consequenz des darstellenden Handelns beurtheilen, und von hier aus den Gegensatz des repräsentativen Priesterthums und des zu taufenden Laienthums begründen oder verwerfen.

Die Kirche als Einheit gedacht, bedarf nämlich allerdings keines besonderen reinigenden Handelns, weil sie in steter Approximation an den Zustand des normalen Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit begriffen ist. Hingegen das Individuum immer nach Maßgabe der naturnothwendigen Einseitigkeit seiner Natur und seines bürgerlichen Berufs jenen universellen Gegensatz lösen wird d. h. unvollkommen, einseitig, sündhaft. Diese sündhafte Einseitigkeit wird nun compensirt, sofern das Individuum sich durch das Ganze bestimmen und somit von seinen individuellen Einseitigkeiten reinigen läßt. Eben diese Ausgleichung zwischen der Universalität und Einheit der Lebensaufgabe und der (naturnothwendigen und zugleich sündhaften) Einseitigkeit ihrer Lösung durch die verschiedenen Individualitäten ist die Aufgabe des reinigenden Handelns.

Die Frage ob das reinigende Handeln vom Einzelnen auszugehen habe oder vom Ganzen ist demnach weder römisch-katholisch zu Gunsten der letzteren, noch seperatistisch zu Gunsten der ersteren Meinung zu beantworten. Denn das Selbstbewußtsein, von dem doch alle Impulse zum Handeln kommen, ist immer sowohl gemeinschaftliches wie persönliches, sowohl universelles wie individuelles. Man wird immer alle Handlungen unter dem doppelten Gesichtspunkte

zu betrachten haben, daß sie unter gleichen Umständen von Allen hätten in einer bestimmten Weise erfolgen müssen und daß Jeder Einzelne als solcher so handeln mußte, wie kein Anderer gehandelt haben würde. In letzterer Rücksicht scheint nun auch das reinigende Handeln nur vom Einzelnen auszugehen.

Denken wir uns nämlich das richtige Verhältniß von Geist und Fleisch bei einem Einzelnen aufgehoben und zwar in einer lediglich aus seiner Individualität erklärbaren Richtung, so fehlt in solchem Falle jedem Anderen der richtige Maßstab der Beurtheilung. Sobald also das Individuelle in Frage kommt, kann auch das reinigende Handeln immer nur vom Einzelnen ausgehen, sofern nämlich in ihm noch eine actionsfähige Potenz zur Ausscheidung des Unreinen vorhanden ist.

Ist nun ein solches individuell reinigendes Handeln des Einzelnen, in dem er also zugleich dessen Subject und Object wäre, überhaupt möglich?

Schleiermacher motivirt die Bejahung dieser Frage folgendermaßen. Der heilige Geist ist zwar Gemeingut der Kirche und derselbe in allen verschiedenen Individualitäten, aber er existirt doch nur in diesen letzteren und zwar nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit in verschiedener Weise. Bei den Einen wirkt der Geist mehr auf den Verstand, bei den Anderen mehr auf den Willen. Gibt man nun die Möglichkeit einer Willenserregung durch den (persönlichen) Verstand (wie er unter dem Impulse des allgemeinen Geistes steht) zu, so muß man auch die Möglichkeit eines rein im Subject verlaufenden reinigenden Handelns zugeben. Wer das in Frage stellt, der kann allerdings nur vom Einfluß des Gesammtwillens der Gemeinde die Reinigung des Einzelnen erwarten.

Die Gesammtheit steht dem Individuum als das Universelle gegenüber, wenn sie auch im Vergleiche mit anderen geselligen Organisationen auch nur als ein Individuum erscheint. Ein Proceß der Uebertragung des Gesammtgeistes auf das bedürftige Individuum ist aber nur denkbar, wenn letzteres selbst eine solche Beeinflussung will. Und diese lebendige Empfänglichkeit für die Einwirkung des Ganzen ist allerdings „in der innersten Lebenseinheit“ jedes Individuums begründet, sofern eben die individuelle Existenz

geradezu constituirt wird durch die Expansionskraft der persönlichen Lebenseinheit, wie sie unter dem Drucke der absoluten Welteinheit den Einzelnen hinnöthigt zum Ganzen.

Kenntniß von dem Reinigungsbedürfniß des Einzelnen und Aufforderung demselben nachzukommen erhält das Ganze freilich erst, wenn das Individuum den Gesammtcharakter desselben verletzt. Die Gesammtheit wird also mitafficirt durch die Verletzung des Universellen durch das Individuum, und in dem Maße als sie diese Verletzung empfindet, wird sie zur Behauptung ihres Grundcharakters gegen den Individualwillen reagiren. Indem nun der Einzelne dieser Reaction des Ganzen sich öffnet, wird das Uebergreifen des Individuellen compensirt oder aufgehoben durch die Rücknahme des Individualwillens in den Gesammtwillen. Aber nur wenn sich wirklich der Gesammtwille im Einzelnen individualisiren kann, d. h. nur wenn der Einzelne lebendige Empfänglichkeit für dessen Einfluß zeigt, ist das reinigende Wirken des Ganzen auf den Einzelnen gerechtfertigt.

Mag man also jede „Selbstreinigung" verwerfen oder nicht, niemals wird man leugnen dürfen, daß der Individualwille sein reinigendes Correktiv im Gesammtwillen suchen muß, daß aber der Gesammtwillen nicht berechtigt ist, reinigend auf den Einzelnen zu wirken, wo sich der Einzelne diesem grundsätzlich entzieht.

3. Nun kann aber auch das Ganze unvollkommen und der Reinigung durch den Einzelnen bedürftig erscheinen. Betrachtet man den fortschreitenden Entwickelungsproceß der Gesellschaft, so findet man, daß der Einzelne so gut dem Ganzen voraneilen kann, wie umgekehrt das Ganze den Einzelnen voranbringt. Bleibt der Einzelne hinter dem Ganzen zurück, so kann ihm das nur durch das Selbstbewußtsein des Ganzen klar gemacht werden, was indessen regelmäßig erst dann eintreten kann, wenn eine wirkliche Entgegensetzung des Individuums gegen die Gesellschaft vorliegt. Kommt der Einzelne zur Einsicht durch die Reaktion des Ganzen gegen seine übergreifende Individualität, daß er das richtige Verhältniß zur Gemeinschaft verfehlt hat, so repräsentirt eben sein Selbstbewußtsein wieder das Gesammtbewußtsein. Und wird sein durch das Gesammt-

bewußtsein rektificirtes Selbstbewußtsein Impuls und übt er zur Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zum Ganzen reinigendes Handeln auf sich selbst aus, so thut er das wieder als Repräsentant des Ganzen, einerlei ob er die besondere Mithilfe des Ganzen herzuzieht oder in sich selbst die Kraft findet, sich nach Maßgabe der unter dem Einfluß des Gesammtbewußtseins gewonnenen besseren Einsicht selbst zu reguliren.[1])

Umgekehrt ist der Fortschritt des Ganzen bedingt durch das reinigende Handeln Einzelner, wie ja die gesammte Kirche hervorgegangen ist aus dem wiederherstellenden Handeln Christi. Beides hat sich also zu ergänzen, und das umsomehr als die Kirche wohl in der Idee aber nie in der Wirklichkeit als vollkommen gelten kann.

Nur in der Idee Christi ist diese Vollkommenheit der Kirche ursprünglich gesetzt, und nur als regulative Idee lebt diese Vollkommenheit im Ganzen und in den Einzelnen, um in der Wechselwirkung beider sich immer mehr zu realisiren.

Am einfachsten hat sich diese Reinigung übrigens in der alten Kirche vollzogen, welche eben den mit der rechten Kirchenidee erfüllten Persönlichkeiten den entscheidenden Einfluß auf das Ganze vindicirte. Jetzt dagegen wo das Ganze eine feste Repräsentation hat, scheint alle spontane reinigende Thätigkeit von dieser allein auszugehen, wie es in der römischen Kirche wirklich der Fall ist. Eine wiederherstellende Thätigkeit Einzelner wird daher in einer organisirten Kirche immer nur momentan eintreten können, wenn eben die Idee der Kirche durch die Repräsentation gefährdet oder gar eliminirt wird, wie es in allen reformatorischen Epochen der Fall war und wie es in der evangelischen Kirche, welche die constitutive Idee der repräsentativen Organisation absolut überordnet, der Fall sein muß, sobald die Repräsentanz in der constitutiven Idee nicht mehr das Regulativ des gesammten kirchlichen Lebens anerkennt. Aber auch dann wird das Bestreben des Einzelnen das Ganze zu reinigen nach Maßgabe der Idee immer darauf gerichtet sein eine Organisation zu schaffen, beziehungsweise die bestehende zu reformiren, da eben ein geordnetes Gesammtleben nicht denkbar ist außer in dem Gegensatze der vorwiegend Gebenden und der vorwiegend Empfangenden,

[1]) A. a. O. S. 119 f.

der die Idee in ihrer Activität repräsentirenden Geistlichen und der übrigens mit jenen in der Aneignung derselben begriffenen Laien. Denn so wie der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan auf dem bürgerlichen Gebiete in Geltung steht, kann er auf das kirchliche nie bezogen werden, weil dem Princip gegenüber der Geistliche so gut Laie ist wie der eigentliche Laie.

Nur aus Ordnungsrücksichten und zur Ermöglichung eines gemeinschaftlichen religiösen Austausches ist jener Gegensatz in der Kirche Organisationsprincip. Verwerflich wäre das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze nur dann wenn ihm die Tendenz auf Beschaffung einer geordneten das Wesen der Sache sichernden Organisation fehlte.

Sofern nun das reinigende Handeln auch nur „durch Selbstdarstellung des Gefühls von der mangelhaften Beschaffenheit des Ganzen" erfolgen kann, ist es zugleich erweiterndes, ja letzteres ist Hauptfactor, ersteres nur „supplementarisch", wo es sich doch um eine positive Erneuerung der Geltung der Kirchenidee in der Gemeinschaft handelt. Und auf sittlichen Charakter hat das reinigende Handeln nur insofern Anspruch als es im Namen und zu Gunsten der Gemeinschaft ausgeführt wird. Mit der Organisation beziehungsweise Neuorganisation der Gemeinschaft hört es daher auf. Auf die organisirte Gemeinschaft als solche darf sich kein reinigendes Handeln des Einzelnen richten, wenn es den Charakter des Revolutionären vermeiden will. Nur durch „Selbstdarstellung" kann der Einzelne an der Vervollkommnung der Organisation des Ganzen mitarbeiten, nicht durch eigene die Gemeinschaft aufhebende oder in ihrem Bestand erschütternde Neugründungen. Das liegt in dem Postulate, daß das individuelle Handeln als solches nie auf das universelle Thun der Gemeinschaft zu richten ist, sondern nur sofern es seines individuellen Charakters entkleidet sich in den Dienst der Idee des Ganzen stellt, d. h. universelles Handeln wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Spaltungen in der Kirche zu beurtheilen. Die Berechtigung zur Theilung der ihrer Idee nach einen untheilbaren christlichen Gemeinde liegt eben in der menschlichen Natur, wie sie eine individuell bestimmte ist. Bleibt also auch das in sie hineingebildete christliche Princip überall das-

selbe, so erscheint es doch nach Maßgabe der individuellen Verhältnisse der Völker und der Einzelnen verschieden. Diese Individualisirung des christlichen Princips ist schon in der apostolischen Zeit bemerkbar. Und daß diese Individualisirung auch zu bestimmten trennenden Organisationen führen mußte, versteht sich von selbst, da sich eben in der Organisation der Kirche ebensogut der Volkscharakter geltend macht und die historischen Verhältnisse, wie die christliche Idee. Alle solche auf Verschiedenheit der Sprache und des Volkscharakters beruhenden kirchlichen Organisationen sind durchaus berechtigt — nur dürfen sie die Einheit des alle beherrschenden organisirenden Princips nicht verleugnen. Unsittlich hingegen sind alle Spaltungen die auf einem praktischen oder dogmatischen Lehrdissensus beruhen oder die naturgemäßen Individualisirungen der menschlichen Natur vergewaltigen. So wollte die Reformation keine Spaltung, sondern Anpassung der christlichen Idee an Volkssprache und Volkscharakter, und erst als der Romanismus das ablehnte, durfte eine dem Germanismus entsprechende christliche Kirchenorganisation auftreten.

4. Soviel zur Einleitung in die nächstfolgende Darstellung der Lehre vom reinigenden Handeln in der Anwendung auf den Einzelnen (Kirchenzucht) und auf das Ganze (Kirchenverbesserung).

Schleiermacher hat hier im Unterschiede von seiner philosophischen Sittenlehre, welche nur zwei Grundformen des sittlichen Handelns kennt, die organisirende und die symbolisirende, noch eine dritte, die wiederherstellende oder reinigende und zwar diese als eigenthümlich christliche aufgestellt. Die allgemeine Sittenlehre leitet diese Formen aus dem kosmischen Gegensatze von Vernunft und Natur ab, der eben durch die Organisation und Erkenntniß der Natur gelöst werden soll, weil sich anders der Weltzweck der Harmonisirung des gesammten Daseins nicht erreichen läßt. Die christliche Sittenlehre hingegen bewegt sich in dem Gegensatze von Fleisch und Geist oder von Sünde und Gnade d. h. also von eigenwilliger Isolirung des Sinnlichen und Einzelnen und durch den heiligen Geist zu activer Willenskraft wieder erhobener Vernunft als dem gemeinschaftlichen das Wesen der Menschheit und zugleich der Welt ausmachenden Einheitsprincip.

Indessen sieht man leicht, daß eine eigentliche Verschiedenheit zwischen beiden Disciplinen weder im Ziele noch in der Methode, sondern lediglich darin liegt, daß die christliche Sittenlehre die geschichtliche Offenbarung der weltbeherrschenden Vernunftkraft sowie ihrer Reactivirung im Weltprocesse durch die Gemeinde des Gottesreichs in die Mitte stellt. Es ist derselbe Weltproceß der hier und dort beschrieben wird: die fortschreitende Organisation und Erkenntniß der Natur durch den Geist. Es ist dieselbe Metaphysik, welche hier und dort diesen Proceß sich gesetzmäßig unter dem vom Individuum auf die Dauer nicht aufzuhaltenden Druck der absoluten Einheit sich vollziehen läßt, um das Weltziel: die Bestimmung der Menschheit für sich und im Verhältnisse zur Natur zu einem harmonischen Ganzen zu erreichen. Aber im Christenthum realisirt sich dieses sonst überall erfolglos angestrebte Ziel auf Grund einer neuen Mittheilung heiligen d. h. allgemeinen absoluten Geistes an einen persönlichen individuellen Geist, wodurch dieser befähigt wird, die immanente Bestimmung des Geistes, die Natur zu organisiren und zu erkennen, an sich faktisch durchzusetzen und somit der Anfangspunkt einer erfolgreicheren Entwickelung im allgemeinen Culturprocesse zu werden.

Schleiermacher will nun auch nichts weniger als ein christlich-Sittliches von dem natürlich-Sittlichen unterscheiden. Es gibt wohl verschiedene Stufen und Grade in der Sittlichkeit, es gibt aber jedenfalls nur eine Sittlichkeit. Das christlich-Sittliche ist demnach die Vollendung, die Realisirung des Sittlichen, das überall in nichts anderem gefunden werden kann, wie in der Hingabe des Einzelnen an das Ganze zur gemeinschaftlichen Organisation des Ganzen im Verhältnisse zur Naturwelt aus dem religiösen Impulse des Bewußtseins der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von einer gemeinsamen Ursache.

Das wiederherstellende oder reinigende Handeln wird daher von Schleiermacher nur als die eine Seite des wirksamen (organisirenden) Handelns gedacht und zwar als die negative Seite, sofern eben das verbreitende Handeln nicht denkbar ist ohne fort-

während Ausscheidung der dem Geiste widerstrebenden sinnlichen Faktoren.

Und es ist ja auch vollkommen richtig, daß ein wiederherstellendes Handeln immer nur in der Weise erfolgt, daß eben eine positive Kraft zur Ausscheidung des sündigen Elements aufgeboten, daß der individualistische Eigenwille durch den allgemeinen Gesammtwillen bekehrt wird. Andererseits bleibt die doppelte Betrachtungsweise des wirksamen Handelns als reinigendes und als verbreitendes zu Recht bestehen, was aus der folgenden Darstellung erhellen wird.

Verläuft demnach der christlich-sittliche Proceß in demselben Gegensatze von Geist und Fleisch wie der allgemeine Culturproceß, so trägt er auch den doppelten Charakter des Universellen und Individuellen an sich, den Schleiermacher hier, wie mir scheint, in sehr glücklicher Weise zur Regulirung des Verhältnisses zwischen der Kirche (der Repräsentantin des Gesammtwillens) und dem einzelnen Kirchengliede herbeizieht. Aber auch die hierauf bezüglichen feinen Ausführungen werden erst im Nachfolgenden in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten.[1])

78. Die Kirchenzucht.[2])

1. Der Einzelne ist schon um deswillen nicht zur Ausübung reinigenden Handelns befugt, weil sein Beruf nothwendig ein einseitiger ist und in keiner Weise die Totalität der sittlichen Aufgabe repräsentiren kann. Vielmehr ist er gerade wegen dieser Einseitigkeit des sittlichen Berufs auf die reinigende Compensation seiner Einseitigkeiten durch das Ganze hingewiesen. Das ist die eine Voraussetzung der Lehre vor der Kirchenzucht.

Andererseits muß beachtet werden, daß das darstellende Handeln im Cultus sofern es zugleich den Charakter einer pädagogischen Uebung haben kann, mit dem wiederherstellenden Handeln zusammenfällt. Allein da das darstellende Handeln auch als Uebung auf dem hergestellten normalen Verhältniß von Geist

---

[1]) Vgl. die Darstellung der philos. Ethik im 1. Bde. Cap. IV.
[2]) Vgl. christl. Sitte S. 140 ff.

und Fleisch beruht, so setzt es immer ein wiederherstellendes Handeln voraus oder wird von diesem begleitet. Ebenso wie das wiederherstellende Handeln, wie oben erörtert, seiner eigentlichen Tendenz nach in verbreitendes ausläuft.

Aus diesen Voraussetzungen erfließt Schleiermacher der negative Kanon, daß alles reinigende Handeln des Ganzen auf den Einzelnen von der Tendenz beherrscht sein müsse dasjenige an demselben zu erreichen, was dessen eigenes erweiterndes Handeln erreicht hätte, wenn es eine sittliche Totalität hätte sein können. Jedes reinigende Handeln der Kirche muß positiv sein, d. h. es muß darauf gerichtet sein, den Einzelnen zum erweiternden Handeln durch Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch wieder zu befähigen.

Demnach sind als außerhalb des sittlichen Berufs gelegen alle körperlichen Bußübungen zu verwerfen, und das umsomehr als sie die zum verbreitenden Handeln unentbehrliche Körperkraft schwächen. Auch das Fasten kann nur als Ausdruck der Trauer d. h. als darstellendes Handeln, oder im Sinne der sittlichen Maßhaltigkeit Geltung haben. Noch weniger darf das Gebet als Zuchtmittel mißbraucht werden, wo es seinem Wesen nach theils darstellendes, theils wirksames Handeln zur Aneignung positiver sittlicher Kraft ist. Sofern das Gebet mit der religiösen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins identisch ist, wird es wie allem, so auch dem reinigenden Handeln als Impuls zu Grunde liegen. Aber als unwillkürliche Gemüthsäußerung kann es das reinigende Handeln nur begleiten, nicht mit ihm zusammenfallen, so daß es also überall verwerflich erscheint, Gebete als Bußübungen und Zuchtmittel anzuwenden.

Man kann allerdings zwei Methoden des reinigenden Handelns unterscheiden: eine, die durch Einwirkung auf das Fleisch dieses dem Geiste wieder gefügig macht, die andere, welche durch positive Stärkung des Geistes durch diesen das widerwärtige Fleisch bändigt. Wobei hier und dort die Wirksamkeit des Ganzen und des Einzelnen concurriren würde, wie es die allgemeine Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist. Denn wenn der Einzelne das gestörte Verhältniß von Fleisch und Geist selbst herstellen könnte, so würde er eigentlich gar keiner Wiederherstellung bedürfen, bedarf

er aber einer solchen, so kann sie auch nur von der Gemeinschaft oder deren Repräsentation erwartet werden. Nur der Gemeingeist kann auf den Individualgeist wirken, was aber immer nur auf Verlangen des Einzelnen geschehen darf, wenn es nicht ganz erfolglos bleiben soll.

2. Sehen wir die Methode auf das Fleisch zu wirken näher an, so handelt es sich um solche Wirkungen auf die Sinnlichkeit, welche das individuelle Berufsleben nicht hervorbringt. Es kommt demnach darauf an Jedem im kirchlichen Gesammtleben die Stelle anzuweisen, von welcher er die Compensation seiner Einseitigkeit erwarten darf. Also wo der besondere sittliche Beruf nicht Anstrengung genug erfordert, würde die Armen- und Krankenpflege dem Einzelnen zuzuweisen sein. Aber auch die Fortsetzung der Erziehungsgymnastik kann nach Maßgabe der Individualität und der eigenthümlichen Versuchungen inner- und außerhalb des Berufs zur Anwendung empfohlen werden, obgleich das bei der mannigfachen Ausgestaltung der modernen Arbeit immer nur ausnahmsweise (also bei reichen Faullenzern oder bei geistiger Ueberproduction) der Fall sein wird. Der sittliche Compensationswerth solcher Arbeit geht freilich total verloren, wo man sich durch Geld von ihr freikauft, wie es bei der Wohlthätigkeit der wohlhabenden Stände zu geschehen pflegt.

Indessen ist diese Methode der Compensation der aus dem Beruf entspringenden Einseitigkeiten von zweifelhaftem Werth. Des Erfolges ungleich sicherer ist die Methode der Einwirkung auf den Geist zur Stärkung seiner Willenskraft. Sie beherrscht nun vollständig den Cultus oder das darstellende Handeln der Kirche. Denn der Cultus, obwohl dem reinen gemeinschaftlichen Triebe des darstellenden Handelns entsprungen, hat ohne Zweifel auch den Zweck eben durch die Darstellung des Gesammtlebens, wie es die unsündliche Vollkommenheit Christi repräsentirt, den Einzelnen zu reinigen und zum verbreitenden Handeln zu beleben und zu kräftigen. Nun beruht der Cultus auf dem Gegensatze der Empfangenden und Gebenden, der Laien und der Kleriker. Die Aufgabe, aus dem darstellenden Handeln ein reinigendes zu entwickeln fällt auf die Seite der Empfangenden, hingegen die Aufgabe das darstellende Handeln

selbst als adäquaten Ausdruck des Gesammtgeistes der Kirche zu erhalten auf Seite der Repräsentanz oder des Klerus fällt. Unter der Bedingung also daß die Laien die Darstellung des Gesammtgeistes auf sich zur Reinigung wirken lassen und daß die Kleriker nichts anderes als eben den Gesammtgeist der Kirche zur Darstellung bringen kann ohne Schaden des Cultus das Reinigungsbedürfniß Einzelner zugleich durch ihn befriedigt werden. Denn die Unreinheit der Kleriker kann die Wirksamkeit des Wortes Gottes nicht beeinträchtigen, vorausgesetzt nur, daß sie nicht ihre individuelle Anschauung sondern eben die christliche Gesammtanschauung vertreten, worauf die Gemeinde zu halten hat.

Hingegen sollen von den Mysterien, welche das Wesen des Christenthums veranschaulichen, Unbußfertige ausgeschlossen sein. Nur daß man die Ausschließung vom Sakrament nicht als Strafe ansehen darf, weil dieser Begriff (die Zufügung von Uebel) in der Kirche überhaupt keinen Sinn hat. Aber ausführbar erscheint die Ausschließung vom Sakrament (wie alle Kirchenzucht) auch in ihrer positiv sittlichen Tendenz solange nicht als die kirchliche mit der bürgerlichen Gemeinschaft verwachsen ist.

Ganz verwerflich ist es aber Elemente des darstellenden Handelns (Kirchenbauen, Stiftungen ꝛc.) als Strafen auferlegen zu wollen.

Das darstellende Handeln spiegelt immer den kirchlichen Gesammtzustand ab; dazu verhalten sich die Einzelnen nicht gleich, so daß immer Raum für die Mittheilung der höher Begeisteten an die hinter dem Ganzen Zurückbleibenden vorhanden ist. Nur in diesem Sinne kann von dem reinigenden Einfluße des darstellenden Handelns geredet werden.

Das darstellende Handeln beschränkt sich nun aber nicht auf Raum und Zeit, sondern veranschaulicht die ganze Kirche, wie sie von ihrer Gründung an bis auf die Gegenwart ein organisches Ganze ist. Und gerade in der Begründung des gesammten Cultus auf die ursprüngliche und klassische Epoche des Christenthums liegt die Garantie dafür, daß weder Kleriker noch Laien, wie sie beide reinigungsbedürftig sind, hierdurch das darstellende Handeln selbst verunstalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Freilich reicht der Einfluß, welchen das Ganze durch die lehrhafte Darstellung des Christenthums auf den Einzelnen ausübt, nicht hin. Zu der allgemeinen Belehrung durch die Predigt muß die besondere Ermahnung durch einzelne Berufene oder auch durch die Repräsentanz treten. Und damit nicht genug, müssen wie oben bemerkt, außerdem bestimmte praktisch-pädagogische Mittel aus dem Gebiete der christlichen Nächstenliebe und der asketischen Gymnastik herangezogen werden, um den Reinigungszweck am Einzelnen zu erreichen, ohne daß derselbe nach willkürlichen Ceremonialübungen und Kasteiungen zu greifen hat.

Erreicht wird aber der reinigende Zweck des darstellenden Handelns nur unter der doppelten Bedingung der möglichsten Reinheit der Darstellung und der größten Freiheit für die Theilnahme der Empfänglichen an den gerade ihre Individualität besonders ergreifenden Elementen.

Eine andere Methode der Reinigung als die der Compensirung der Einseitigkeiten und Fehler des Einzelnen durch das Ganze gibt es nicht. Der sittliche Charakter bildet sich nur in der Gemeinschaft. Das gilt auch im Christenthume. Denn „nach christlichen Principien steht der einzelne keineswegs allein der göttlichen Gnade gegenüber, sondern wie diese nur vermittelst der Gemeinschaft zuerst auf ihn wirkt, so bleibt auch sein Zusammenhang mit ihr an die Gemeinschaft gebunden, ohne welche es weder Wachsthum gibt noch Wiederherstellung der Frömmigkeit und ebenso auch keine Darstellung derselben.“ [1])

Der Einzelne freilich muß sich durch das Ganze seinen Zustand offenbaren lassen und in ihm das Correktiv für dessen Mängel suchen. Da nun aber gerade für die individuellen Beziehungen solcher Selbstmittheilungen persönliches Verständniß gefordert wird, so kann der Geistliche allein hier nichts erreichen, vielmehr müssen sich neben der amtlichen Einwirkung in der Kirche noch „mannichfache Herzensbeziehungen zur Berichtigung der Gewissen bilden.“

Wie Christus die Verkündung der Wahrheit als Fundament der Erlösung angesehen habe, so sei es auch Grundbedingung des

---

[1]) A. a O. S. 173.

Erfolgs des reinigenden Handelns, daß die Wahrheit wiederhergestellt werde; sobald diese wieder in's Bewußtsein getreten sei, bedürfe es eigentlich gar keiner weiteren Reinigung mehr. Wer die Wahrheit nicht mehr hören will, schließt sich damit von der Gemeinschaft, die sich auf sie gründet, selbst aus.

Und wie Christus das neue Lebensprincip, den Geist, nicht Einzelnen, sondern der Gemeinde verheißt, so ist die Geistesmittheilung bedingt durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Betrachtet man also die Erlösung als reinigendes Handeln, so kann kein Zweifel obwalten, daß dasselbe vom Ganzen ausgehen muß.

Erkennt man an, daß die Technik der Kirchenzucht nicht sowohl eine Frage der Wissenschaft wie der Praxis ist, so wird man das Lückenhafte von Schleiermachers Ausführungen hier wie anderorts weniger empfinden, zumal die leitenden Gesichtspunkte zweifellos die richtigen sind. Daß der Einzelne das Correktiv seiner individuellen Ausschreitungen und Unterlassungen im Ganzen allein finden könne, ist gewiß ebenso richtig wie das Andere, daß das Ganze nur auf die freie Empfänglichkeit des Einzelnen wirken könne, wodurch alle körperlichen und gewaltthätigen Mittel zur religiös-sittlichen Reinigung ausgeschlossen sind.

Daß das darstellende Handeln für das Ganze noch eine andere Bedeutung habe wie für den Einzelnen, der in der gemeinschaftlichen Darstellung des Christenthums zugleich das Correktiv seiner Mängel findet, ist ebenso wahr wie das Andere, daß jeder kultische Act, wenn er als Zuchtmittel angewandt wird, sowohl seinen religiösen wie seinen pädagogischen Zweck verfehlt. Dagegen fällt es auch hier auf, wie Schleiermacher die Compensation der naturnothwendigen Einseitigkeiten des Individuums und des individuellen Berufs zur Herstellung der vollen Harmonie des Ganzen als letzten Zweck der reinigenden Thätigkeit bezeichnet. Oder es fällt auch nicht auf, da das ja durchaus in der Consequenz seiner Gesammtanschauung liegt.

79. Die Kirchenverbesserung.[1])

1. Gibt es ein reinigendes Handeln des Ganzen auf den Einzelnen, so gibt es auch ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze — zumal beide nur in Wechselwirkung leben können und beide der Reinigung bedürfen.

Es fragt sich nun freilich unter welchen Umständen ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze berechtigt ist. Wenn man nicht leugnen kann, daß es rückläufige Bewegungen des Ganzen gibt, so muß man ja im Allgemeinen auch die Berechtigung reformatorischer Thätigkeit Einzelner anerkennen. Die obige Frage ist nun leicht zu beantworten. Berechtigt ist jedes reinigende Handeln Einzelner auf das Ganze, welches lediglich darauf gerichtet ist, den Zustand reiner Fortschreitung im Ganzen, also in der geordneten Repräsentation wiederherzustellen, oder ein reinigendes Handeln des Ganzen auf sich selbst hervorzurufen. Sobald das erreicht ist, hat das reinigende Handeln Einzelner keine Berechtigung mehr, da die vom organisirten Ganzen ausgehende Thätigkeit jeder individuellen vorzuziehen ist.

Die Kirchenverbesserung wird dann immer so verlaufen, daß der Einzelne zuerst sich selbst nach der ihm übrigens im Gemeinschaftsleben aufgegangenen Idee des Ganzen reinigt, diese Thätigkeit auf Andere verpflanzt um endlich mit deren Hilfe das Ganze d. h. die Organisation der Idee gemäß zu reformiren, beziehungsweise zur Selbstreformation zu veranlassen.

Hingegen ist die Tendenz auf Auflösung des Ganzen oder auf Abbruch der Beziehungen zum Ganzen überall eine unsittliche, da ja der universelle Zweck des Christenthums, die Menschheit als einheitlich gegliedertes Ganze darzustellen — und damit der Weltzweck — nicht erreicht, sondern gestört wird.

Deshalb bezeichnet Schleiermacher den Weg der Oeffentlichkeit und des freien gegenseitigen Austausches zwischen den Einzelnen und dem Ganzen als den sittlich allein berechtigten Reformweg. Mit einer reineren Erkenntniß zurückhalten oder das reinigende Handeln vor Erreichung seines Zweckes suspendiren, um dann etwa in pri-

---

[1]) Chr. Sitte S. 187 ff.

vaten Mysterien sein Reformbedürfniß zu befriedigen, wäre immer eine Sünde am Ganzen, welches eben nur in der Wechselwirkung aller seiner lebendigen Glieder sich gesund erhalten kann. Von diesem letzteren Gesichtspunkte aus muß wo die rechten lebendigen Beziehungen zwischen den Einzelnen und der Repräsentation bestehen, eigentlich jedes individuelle reinigende Handeln als ein Handeln des Ganzen auf sich selbst zum Bewußtsein und zur Ausführung kommen.

Wenn aber der Fall eintritt, daß weder das Ganze sich reformiren, noch der Einzelne sich demselben wieder assimiliren will, so ist die hieraus resultirende Spaltung nur dann sittlich berechtigt, wenn sie einem wirklichen individuellen Princip genug thut.[1])

Verwerflich sind alle Reformversuche, welche nicht aus dem positiven religiösen Interesse, sondern etwa aus doctrinärem Hochmuth und Mißachtung der geschichtlichen Verhältnisse hervorgehen. Mögen dieselben nun mehr auf mangelhafter Einsicht oder auf falscher Willensrichtung beruhen, immer hat das Ganze in solchen Fällen nach Maßgabe der oben entwickelten Grundsätze sein reinigendes Handeln auf den Einzelnen zu richten, zugleich aber zu prüfen, ob solche verfehlte Reformversuche nicht durch die Organisation des Regiments selbst mit heraus gefordert werden.

Schleiermacher stellt für diese Thätigkeit das Beispiel Christi auf. Wie es sich für Christus lediglich um die Realisirung der Idee der wahren Kirche gehandelt habe, so müsse die Rücksicht auf diese auch bei allem reformatorischen Handeln ausschlaggebend sein. Wo etwas der Idee der Kirche widersprechendes dem Individuum zum vollen Bewußtsein kommt, ist es verpflichtet, durch Erregung der öffentlichen kirchlichen Meinung auf Abstellung des Mißbrauchs zu dringen. Wird die Reformation abgelehnt, so ist es Pflicht der Dissidenten sich kirchlich zu organisiren — so gewiß Christi erlösende Thätigkeit mit der gemeinschaftstiftenden identisch war. Und an ihm hat sich ganz besonders das reformatorische Handeln zu reguliren.

Dagegen die Kirchenspaltung der Protestanten als Resultat des Egoismus und des sich selbst überschätzenden theologischen Doctri-

---

[1]) Vgl. auch die Vorl. v. 1826/27 S. 9 ff.

narismus zu beurtheilen ist. Weshalb man denn auch unsittlich zu Werke geht, wenn man für die Union neue Symbole aufstellen will. Denn es ist ja eben die wichtigste Wahrheit, aus welcher die Union hervorgegangen ist, daß nicht theologische Doctrinen, sondern praktische religiös-ethische Erfahrungen die Kirche als Einheit bestimmen und demgemäß begrenzen. „Wer jetzt symbolische Bücher wollte, könnte sie nur als authentische Schrifterklärung wollen, was aber unevangelisch wäre; während die Reformation sie gegen Rom brauchte. Eine Veränderung der Kirchengemeinschaft ist durch die Union nicht beabsichtigt, sondern eine Vereinigung zu gemeinsamer Action, sowie ja auch die rationalistische und supernaturalistische Ansicht in ihr Platz hat. Unsere Kirche ist des Vaters großes Haus, in welchem viele Wohnungen sind." [1])

Gesteht man zu daß die Kirche immer nur in der Annäherung an den ihr von Christo gesetzten Zweck sich befindet, so muß man allerdings ihre Reformbedürftigkeit nach Maßgabe ihrer Idee zugestehen. Die Kirche ist eben ein geschichtlicher Organismus dessen Lebensentwickelung ebensosehr unter der Direktive der christlichen Idee wie unter den Einflüssen der wechselnden Zeiten steht, und überdies in keiner Zeit Anspruch erheben darf auf adäquate Darstellung der Idee. So erscheint denn die Reformation als eine wesentliche und gesetzmäßige Funktion der Kirche als eines ethischen Organismus. Das ist auch sicherlich die richtige Auffassung der Sache. Aber auch die Grundsätze, welche Schleiermacher hier freilich nur mehr andeutet, um die Methode der Reformation, die Berechtigung der Kirchenspaltungen und die Pflicht der Erhaltung der nicht auf Theologie, sondern auf die praktische Erfahrung des Christenthums gegründeten evangelischen Kirchenunion sicher zu stellen, werden sich bei näherer Ausführung als durchaus zutreffend bewähren. Insbesondere verdient die Verfolgung des Gesichtspunktes alle Beachtung, daß die Kirche ihre constitutive Einheit und Begrenzung nicht durch Theorien, wie etwa die Philosophenschule, sondern in gemeinsamer praktischer Heilserfahrung zu finden habe.

---

[1]) A. a. O. S. 215 f.

80. Das reinigende Handeln in welchem das bürgerliche Element mit constituirend ist.[1])

Schleiermacher beschreibt unter diesem Titel die Hauszucht und die Staatszucht, bei welcher der kirchliche und der bürgerliche Faktor concurriren.

Näher soll freilich die Kirche bei der Familienzucht betheiligt sein wie bei der Staatszucht, weil sie den Staat unabhängig von sich immer schon vorfinde, während sie auf die Bildung der Familie constitutiven Einfluß habe. Indessen ist das intimere Verhältniß der Kirche zur Familie nach Maßgabe der modernen Gesetzgebung bekanntlich nicht mehr auf die Constituirung der Ehe zu begründen; und auch die Meinung, daß die Kirche den Staat immer schon vorfinde, bedarf bei Erwägung der geschichtlichen Entwickelung des Staatsthums jedenfalls erheblicher Einschränkung. Davon sehen wir jedoch hier ab, wo es sich allerdings um die Bestimmung des Einflusses der Kirche auf den bestehenden Staat handelt.

1. Was nun zunächst die Hauszucht angeht, so ist dieselbe, wie das gesammte häusliche Leben durch den doppelten Gegensatz von Eltern und Kindern und von Herrschaft und Gesinde beherrscht. Da nun aber Eltern und Gesinde als selbständige erwachsene Glieder der Kirche unter deren Zucht stehen, so bleibt hier nur der reinigende Theil der Erziehung, die Kinderzucht zur Erwägung übrig. Und zwar handelt es sich nur um die Entwickelung der Principien der Kinderzucht, während die Technik der Erziehung der Pädagogik und theilweise der praktischen Theologie angehört.

Es handelt sich nun in der Kinderzucht um dasselbe Wirken des Ganzen auf die Einzelnen in denselben Methoden, wie wir es oben im reinigenden Handeln der Kirche gekennzeichnet haben.

Mit der erwachenden Herrschaft des Geistes über das Fleisch im Kinde beginnt das reinigende Handeln. Das Gewissen ist Ausdruck für den Gegensatz von Fleisch und Geist im Einzelnen; an ihm hat sich also alle christliche Kinderzucht zu reguliren. Denn ohne auf das innerste Verständniß und die innerste Empfänglichkeit

---

[1]) A. a. O. S. 217 ff.

Rücksicht zu nehmen, kann man weder auf Grund sittlichen Rechts, noch mit Aussicht auf Erfolg erziehen. Die Methode der Gymnastik oder des Wirkens auf die Sinnlichkeit hat demnach auch hier der Methode des Wirkens auf den freien empfänglichen Geist sich unterzuordnen. Und letztere wird nach den früheren Erörterungen über den reinigenden Einfluß des darstellenden Handelns besonders durch Hausgottesdienst im allgemeinsten Wortverstande ihren Zweck zu erreichen suchen.

„Der häusliche Gottesdienst also auf der einen und die freie Uebung der verschiedenen Richtungen der sinnlichen Natur als fortgehende Anstalt zum Behuf der Selbstbeherrschung auf der anderen Seite sind die beiden wesentlichen Elemente des wiederherstellenden Handelns.“ [1])

Sobald aber das Bewußtsein der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit im Kinde erwacht ist, sobald es Empfänglichkeit zeigt für das lebendige Christenthum als der erlösenden Macht, darf man sich nicht mehr auf die Bewirkung der Selbstbeherrschung beschränken, sondern hat im Hausgottesdienste das Christenthum darzustellen, so daß das reinigende Handeln zugleich in das verbreitende übergeht.

Weil aber überall wirklich Sittliches nur erreicht wird unter der Bedingung der Rücksicht auf die freie Empfänglichkeit, ist der Gehorsam niemals zu erzwingen, oder durch ein Lohn- und Strafsystem hervorzurufen. Der Gehorsam ist die eigenthümliche Form der kindlichen Sittlichkeit, die aber zur Form des freien Willens umgebildet werden muß. Die freie Lust am Gesetze zum habituellen Charakterzustand zu machen, ist die ganze Aufgabe des reinigenden Handelns dem Kinde gegenüber.[2])

2. Was nun weiter die Staatszucht betrifft, so kann hier nur die Frage zur Beantwortung kommen, wie sich der Christ als Obrigkeit oder als Unterthan zu ihr zu stellen habe. Denn das Christenthum macht nicht die Staaten und ihre Verfassung. Dazu liegt in ihm keinerlei Motiv. Vielmehr nimmt es jede Staatsform, einerlei ob Republik oder Monarchie an, sofern sich in

---

[1]) A. a. O. S. 227. vgl. mit Beil. B 6 u. 8.

[2]) A. a. O. S. 232 f. u. 237 f.

jeder der ethisch-religiöse Zweck des Gottesreichs verwirklichen läßt. [1])

Das reinigende Handeln des Staates ist nun als inneres Strafgerichtsbarkeit, als äußeres im Verhältniß zu anderen Staaten sowohl Krieg wie Mittheilung der Civilisation.

Das innere reinigende Handeln des Staates kann wie in der Kirche vom Staat und vom Einzelnen ausgehen, so gewiß eben auch die Staatsidee von der Repräsentation wie von den Unterthanen verletzt werden kann. Das Handeln des Staates auf den Einzelnen erfolgt bei unwissentlichem Ungehorsam durch Belehrung, bei wissentlichem durch Strafe — wobei indessen überall die Sicherung und die Belebung der Staatsidee in den Einzelnen letzter Zweck ist.

Wie soll sich nun der Christ zu dem staatlichen System der Strafgerichtsbarkeit stellen? Unter Berufung auf Röm. 13, 4 erklärt Schleiermacher, der Christ als Obrigkeit erfülle in der Ausübung der Strafgerichtsbarkeit den Willen Gottes, jedoch unter der Bedingung, daß er Namens des Ganzen dem Einzelnen kein Strafübel auferlege, welches er an sich selbst zu vollziehen absolut nicht berechtigt wäre. Demnach kann sich der Christ an der Ausübung des Rechts zum Schutze des Ganzen gegen die Ausschreitungen des Einzelnen betheiligen, — umsomehr als die rechtliche Organisation des Staates Voraussetzung der ethischen des Gottesreichs ist — aber bis zur Vernichtung des Einzelnen wird er das reinigende Handeln des Ganzen nicht führen dürfen. Im Uebrigen ist die Anrufung des Rechtsschutzes wie die Ausübung des Rechts, weil Grundlage der sittlichen Entwickelung der Gesellschaft auch sittliche Pflicht für den Christen. [2])

Als Unterthan hat der Christ Gehorsam zu leisten. Womit indessen keineswegs ausgeschlossen ist, daß er nach Maßgabe seiner bürgerlichen Berufsstellung auch reinigend auf das Ganze wirkt. Für das reformatorische Wirken im Staate gelten dieselben Grundsätze wie für dasjenige in der Kirche. Die öffentliche Meinung

---

[1]) A. a. O. S. 691.

[2]) A. a. O. S. 247—256.

gegen die Schäden des Ganzen aufrufen und dadurch das Ganze, d. h. also die Staatsregierung selbst zur Reform drängen, ist auch hier der sittlich allein berechtigte und erfolgreiche Weg.[1])

Indessen wie die einzelnen Kirchen reinigend auf einander wirken sollen, so auch die Staaten. „Wenn ein Volk gleichgiltig dem Rückschritt eines anderen zusehen kann, so fehlt es ihm entweder an lebendigem Interesse für die politische Idee oder an christlicher Liebe.“ Dieses wechselseitige reinigende Handeln der Völker auf einander zu regeln, ist nicht die kleinste Aufgabe des Völkerrechts. Die geistige Methode hierfür ist die Berathung der verschiedenen Interessen zu gleichmäßiger Befriedigung. Wo indessen eine entschiedene Auflehnung gegen das gemeinsame Völkerrecht oder wo eine hartnäckige Schädigung eines bestimmten Volksinteresses stattfindet, tritt nach Analogie der Strafgerichtsbarkeit die Methode des Krieges ein, durch welchen als sinnliches Reinigungsmittel das Gleichgewicht der Interessen wiederhergestellt wird. Der verletzte Staat ist indessen nur dann zum Kriege berechtigt, wenn er als Repräsentant des Völkerrechts, des Menschheitsinteresses auftreten kann. Von diesem Gesichtspunkte aus ist nicht nur der Vertheidigungs- sondern auch der Züchtigungskrieg durchaus zu rechtfertigen.[2])

Auch diese zur Kirchen- und Staatszucht entwickelten Grundsätze treffen durchweg so sehr das Richtige, daß man bedauern muß, sie nicht näher ausgeführt und begründet zu sehen.

Es ist vollkommen richtig, daß das reinigende Handeln nur für die Kirche selbst organisatorische und constitutive Bedeutung hat. Die Kirche ist eben sein jeweiliges Produkt. Das kann nicht vom Staate gesagt werden oder auch der Familie, da beide Berufskreise keineswegs nur nach kirchlichen Gesichtspunkten organisirt werden können. Hier handelt es sich also lediglich darum, das Verhältniß des geschichtlichen Kirchenprincips zu diesen ihrem eigenen Entsteh-

---

[1]) A. a. O. S. 264 f., 272. Wobei gar nicht darauf eingegangen wird, wie nun hier der Conflikt zwischen Regierung und Unterthan zu lösen ist, falls sich erstere hartnäckig dem reformatorischen Handeln entzieht. Vielleicht durch Auswanderung? Oder durch Revolution?

[2]) S. 278 f. — Ueber den Verkehr mit uncivilisirten Völkern und die Mission vergl. S. 286 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

ungs- und Entwickelungsgesetze unterstellten natürlichen sittlichen Organisationen in's rechte Licht zu setzen. Und das fällt Schleiermacher nicht schwer, da ja das Recht demselben Zwecke dient, welchen das Sittliche verfolgt und im Christenthum erreicht, die harmonische Gliederung der Familien- und Volksindividuen zum Ganzen der Menschheit. Und zwar erreicht unter dem religiösen Einheitsimpulse, der dem Menschen mit dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit alles Daseins von einer Ursache auch die Pflicht der einheitlichen Organisation der Welt auflegt. Was aber die natürliche gebundene Vernunft hier nicht erreicht, erreicht die durch den Einfluß des Geistes Christi zur activen Willenskraft erhobene Vernunft. Deshalb verfolgen alle natürlichen Organismen denselben Zweck, welchen die Idee des Gottesreichs repräsentirt. Aber sie erreichen ihn nur durch Aufnahme des wirksamen Pneumaprincips, so daß die Kirche ganz eigentlich dem Familien-, Staats- und Menschheitszweck sich unterordnet, um ihn eben in diesen Berufskreisen verwirklichen zu helfen, was sie freilich nur vermag, wenn sie selbst nach Maßgabe des reinen Princips und unabhängig von jenen organisirt ist.[1])

81. Das verbreitende Handeln im Allgemeinen.

1. Das verbreitende Handeln stellt im Unterschiede vom reinigenden Handeln die positive Seite des wirksamen oder organisirenden Handelns dar. Entspringt jenes dem Gefühle der Unlust an dem noch nicht erreichten oder an dem gestörten sittlichen Normalzustande, so dieses dem Gefühle der Lust, wie es aus dem Verlangen nach der Erreichung des Normalzustandes und aus dem Erfolge der sittlichen Thätigkeit hervorgeht und sich nährt.

Es ist wie das gesammte wirksame Handeln direkte Fortsetzung der auf die Stiftung des Gottesreichs gerichteten Erlöserthätigkeit Jesu, nur wie gesagt, von der positiven Seite aus betrachtet.

---

[1]) Im Nichtchristen ist nur natürliche d. h. individuell gebundene Vernunft, im Christen dagegen ist dieselbe Vernunft durch das *πνευμα*, den allgemeinen absoluten Geist von der individuellen Gebundenheit befreit, und daher zur Verwirklichung der Menschheitsidee oder der einheitlichen Organisation der ganzen Menschheit befähigt. Vgl. auch die Vorl. von 1824/25 S. 220 ff.

Sobald nämlich das reinigende Handeln die Renitenz des Fleisches aufgehoben hat, ergibt sich ein neues Verhältniß zwischen ihm und dem Geiste, demzufolge es entweder als Organ oder als Symbol desselben erscheint. Die erste Seite dieses Verhältnisses spiegelt sich im erweiternden, die zweite im darstellenden Handeln ab.

Im Unterschiede vom darstellenden Handeln soll nun das verbreitende ein actives aus sich Herausgehen des geistigen Princips sein, welches sich ungehemmt durch das Fleisch dieses letzteren als Organs zur Ausbreitung bedient. Während das reinigende Handeln mehr den immanenten Gegensatz von Fleisch und Geist im Einzelnen und im Ganzen zu überwinden hat, bewegt sich das verbreitende Handeln mehr in dem äußeren Gegensatze von Subject und Object um eben den vom Ganzen (der Kirche) oder dem Einzelnen wiedergewonnenen Normalzustand auf Andere zu übertragen.[1])

Wenn nun für uns auch die Voraussetzung dieser Form des wirksamen Handelns immer die Aufhebung des Widerstreits zwischen Fleisch und Geist ist, so könnte dasselbe doch keinen Erfolg haben, wenn es nicht bei uns, wie bei Christo von „einem in sich Vollendeten“ ausginge. Dieses in sich Vollendete ist eben das Sein Gottes, wie es ursprünglich in Christo war und von ihm in die Gemeinde übergegangen ist, um in jedem Einzelnen Impuls und Kraft zum Handeln zu werden.

Dabei waltet indessen noch ein weiterer Unterschied zwischen dem vollkommenen Anfänger der christlichen Lebensbewegung und ihren unvollkommenen Fortsetzern ob. In Christus war die Einigung von Geist und Fleisch zugleich absolut und individuell; sie fällt eben mit seiner Person schlechthin zusammen, oder seine Person ist das Resultat und die Manifestation der absoluten Einheit von Geist und Fleisch und dadurch von allen Andern gänzlich verschieden. Der Gegensatz des Individuellen und Universellen ist in seiner Person schlechthin gebunden. Aber in ihren erlösenden Wirkungen individualisirt sich wieder die absolute Universalität dieser Person. Hingegen bei uns „das in sich Vollendete“ schon als Anfangspunkt des verbreitenden Handelns individuell modificirt erscheint, seinem Ziel-

[1]) Womit nicht geleugnet werden soll, daß es auch ein verbreitendes Handeln des Menschen oder der Kirche auf sich selbst gibt. S. 294 ff.

punkte nach universell, um im Resultate wieder als etwas Individuelles zu erscheinen. Weshalb eben Keiner sein individuelles Christenthum verbreiten darf, sondern seine Person lediglich als Organ des Gemeingeistes einzusetzen hat. Denn wir Einzelne erreichen eben nie jene absolute Identität des Individuellen und Universellen, wie sie die absolute Vollkommenheit Christi constituirt. Alles verbreitende Handeln kann daher vom Individuum nur aus der Kraft und im Namen der Kirche, wie sie das Sein Gottes in Christo repräsentirt, sittlich berechtigt erscheinen, während andererseits allerdings die Einsetzung der Individualität zum Erfolge unentbehrlich ist.

Es liegt auf der Hand wie das verbreitende Handeln sowenig vom darstellenden scharf getrennt werden kann, wie vom reinigenden. Indem der Geist seinen immanenten universellen Einheitszweck durch die Individuen (Kirchen und Einzelne) realisirt, stellt er sich zugleich dar oder offenbart er sich zugleich in diesen seinen Organen, die somit immer auch als Symbole des Geistes betrachtet werden dürfen. Und weil der Geist immer nur durch Ueberwindung des Restes von Renitenz von Seiten des Fleisches, über den wir nie hinauskommen, seinen positiven Zweck erreicht, ist auch im verbreitenden Handeln immer ein reinigendes Element.[1])

2. Das verbreitende Handeln setzt wie alles sittliche Handeln einerseits Gemeinschaft voraus, andererseits stiftet es solche. Der Mensch ist eben nur in der Gemeinschaft vorhanden und menschliches Handeln ohne Gemeinschaft ist schlechthin undenkbar. Schon das dem verbreitenden Handeln zu Grunde liegende Gefühl ist nicht nur Gefühl der eigenen Kraft, sondern immer auch Mitgefühl für die Empfänglichkeit und Bedürftigkeit der Anderen. So war es auch bei Christo. Er erschien als die Empfänglichkeit für das höhere Leben allgemein geworden war. Dieser Zustand des Verlangens setzt aber immer schon voraus „eine Gemeinschaft zwischen dem Geiste im allgemein menschlichen Sinne, denn nur in diesem konnte das Verlangen sein, und dem πνευμα, dem göttlichen Princip des

[1]) Wir handeln als Organe des Geistes „mit Anstrengung", Christus dagegen in dem der Geist als „Beharrlichkeit" war, nicht. A. a. O. S. 298 ff.

Christenthums." Dieses *πνευμα* war aber nothwendig, weil der *νους*, die niedere Potenz sich nicht selbst auf die höhere erheben konnte. Das *πνευμα* war eben nur als „Verlangen" vorher da, erst durch das Christenthum wurde es „agens", organisatorisches Princip, wie aus der Stiftung der Kirche zu ersehen ist.[1])

Es fragt sich nach der richtigen Eintheilung der Theorie vom verbreitenden Handeln. Der grundlegende Gegensatz von *πνευμα* „als des absolut einen" und *σαρξ*, beziehungweise sinnlichem *νους*, als „des schlechthin mannigfaltigen" ergibt eine solche nicht.[2])

Die Theilung ergebe sich vielmehr nach der Unterscheidung des *νους* als organisatorischer Intelligenz, der *σαρξ* als psychischer Organisation und des *πνευμα* als des absoluten Geistes oder des schlechthin einheitlichen Weltprincips. Hieraus folge ferner eine mehr innerliche und eine mehr äußerliche Art und Weise wie das *πνευμα* das eigentliche Agens werde. Die Verbindung von *νους* und *πνευμα* nämlich sei Gesinnung (Vernunftkraft), die Verbindung von *ψυχη* und *πνευμα* sei Talent (oder Fertigkeit wie die philosophische Sittenlehre vorzieht).

Unter beiden Gesichtspunkten läßt sich das ganze verbreitende (organisirende) Handeln beschreiben. Die Tugend als „gewisses Quantum in der Realisirung des Willens" sei nämlich Talent. Und das „sittliche Talent" sei andererseits nur die Fähigkeit die Gesinnung oder die innerliche Tugendkraft zu realisiren im äußeren Handeln.

Der Gegensatz von Gesinnung und Talent (Fertigkeit) ist also nur ein relativer. Keine Gesinnung ohne Talent und umgekehrt. Nun ist jede Willensrichtung von dem Gefühle der Billigung oder Mißbilligung begleitet. Und zwar geht die unmittel-

---

[1]) A. a. O. S. 302 f. — Im Obigen sieht Schleiermacher den Ausgleich zwischen der rationalistischen und supernaturalistischen Theorie des Christenthums.

[2]) Zur vollen Bestätigung meiner Beurtheilung dient auch Schleiermachers Bemerkung, daß die außerchristlichen Tugenden deshalb glänzende Laster seien, weil sie nur beschränkte Anwendung erlangt hätten (auf Familie, Volk ꝛc.) und daher zu dem Gebiet „des Sinnlichen" gehörten. S. 306.

bare innere Gefühlsrichtung immer der reflexiven äußeren Willensrichtung voran, so daß man sagen kann „die Frömmigkeit, d. h. die Gesinnung vom Standpunkt der religiösen Sittenlehre aus gefaßt, hat ihre erste Basis im Gefühl. Wie nun die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls nicht ist ohne die ihr entsprechende Willensrichtung: so ist auch die Bestimmtheit des Willens nicht ohne daß Fertigkeiten und Handlungsweisen daraus hervorgehen."

Hierdurch wird die obige Eintheilung nicht illusorisch. Denn Tugend und Gesinnung haben jede ihr eigenes Maß. So gibt es für die Tugend noch ein Wachsthum, wenn die Gesinnung schon ihren Sättigungspunkt erreicht hat. Und umgekehrt braucht das Wachsthum der Gesinnung nicht von einem gleichen der Tugend begleitet zu sein. In Christus z. B. war die Gesinnung in sich vollendet, während seine Tugend dem Gesetze der Entwickelung folgte. Aber auch in uns ist die (mit der Religion identische) Gesinnung (der beharrliche Einheitsimpuls) „das schlechthin sich selbst gleiche", die Tugend hingegen (die Fähigkeit der Organisation des Mannichfaltigen) die „in der Zeit sich mehr und mehr entwickelnde."

Talent und Gesinnung, sowie sie unter der Mittheilung des *πνευμα* in Action treten, sind *χαρισματα*. Und eben diese der religiösen Sittenlehre charakteristische Betrachtung der allgemeinen sittlichen Aufgabe als einer durch Gnadenwirkung zu lösenden, macht es wieder deutlich, wie verfehlt es ist die imperativische Form in der Ethik an die Stelle der descriptiven zu setzen.[2])

---

[1]) A. a. O. S. 309 f., vgl. d. philos. Sittenl. im I. Theil Cap. IV.

[1]) Chr. Sitte S. 312—317. — Schleiermacher nimmt auch hier Anlaß den Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus als zwei einseitige, aber gleichberechtigte Ansichten zu charakterisiren. Es ist nämlich ebenso richtig das *πνευμα* als höchste Entwickelung des *νους* zu verstehen, wie als etwas schlechthin ursprüngliches. Denn das geschichtliche organisatorische Auftreten des *πνευμα* in Christo ist so gewiß etwas Ursprüngliches, als eben vor ihm Keiner da war, in dem der *νους* als schlechthin kräftiges Organisationsprincip sich geltend machte, während die den Erlösungsproceß der Menschheit aufnehmende Christengemeinde durch ihr bloßes Dasein das von Christo bezeugt. Es ist eben lediglich der Gegensatz der sittlich-natürlichen und der religiös-wunderbaren Betrachtungsweise dem wir hier

Auch die Beschreibung der Methode des verbreitenden oder organisirenden Handelns schließt sich genau an die philosophische Sittenlehre an. Schleiermacher unterscheidet nämlich auch hier ein intensives und extensives Verfahren und behauptet, daß solange die Menschheit nicht vollendet sei, immer beide Momente in der Theorie zusammengefaßt werden müßten. Die Analogie mit Christus, in dem das intensive Moment vollendet gewesen sei und der lediglich für Andere sittlich thätig gewesen sei, höre hier auf. Denn die Beschreibung der vollendeten Sittlichkeit könne eben (wie bei Christo) nur Beschreibung der sittlichen Natur sein.[1])

3. Aus dem Gegensatze des Extensiven und Intensiven leitet Schleiermacher demnach auch die Collision der Pflichten ab. Alle Collision entspringt der Unmöglichkeit gleichmäßig extensiv und intensiv zu handeln, gleichzeitig die ganze sittliche Aufgabe und (doch nur) den durch den bestimmten Beruf abgegrenzten Theil derselben zu lösen. Und alle Collision findet ihre Lösung eben durch die Erwägung, daß der Einzelne in dem verbreitenden Processe „immer nur Durchgangspunkt“ und Repräsentant der Gesammtheit ist. Sobald nämlich der Einzelne sich vom Ganzen seine Thätigkeit anweisen läßt, heben sich von selbst die Einseitigkeiten seines Handelns auf, mag er nun der extensiven oder intensiven Seite folgen. Denn allerdings kann die Totalität der sittlichen Aufgabe nur von der Totalität der Menschen gelöst werden; aber indem der Einzelne nach Maßgabe seines individuellen Berufs und seiner Stellung im Ganzen handelt, arbeitet er mit an der Lösung der Gesammtaufgabe.[2])

Soll aber die Gemeinschaft durch das verbreitende Handeln nicht nur reproducirt, sondern auch intensiv und extensiv weiter

---

wieder begegnen und der eben so zu versöhnen ist, daß beides anerkannt wird, daß eben alle menschliche Entwickelung eine naturgesetzliche ist, zugleich aber auf dem unberechenbaren Hervortreten positiver Kräfte beruht, die wir immer als Ausfluß „der Quelle alles Lebens“ ansehen müssen. Wie sich also die Erlösung als Fortsetzung der Schöpfung, die Göttlichkeit Christi als Vollendung der Menschheit verstehen läßt, so auch das *πνευμα*, der heilige Geist, als Vollendung des *νους*.

[1]) S. 317 f.

[2]) A. a. O. S. 322.

entwickelt werden, so scheint die Anerkennung der Perfektibilität des Christenthums unvermeidlich. Indessen — der Geist Gottes als solcher bleibt immer derselbe, nur seine Organe entwickeln sich, so daß also „im ersten Anfange der Kirche virtualiter alles gegeben war", was später nur immer Mehreren und diesen immer vollständiger sich mittheilte. Stand damals die Fortpflanzung des Christenthums auf dem persönlichen Einfluß Christi und seiner eminenten Jünger, so steht sie heute auf der Gemeinde, welche sie in Form geordneter gemeinsamer Erziehung vollzieht. Immerhin bleibt es richtig, daß die unter dem persönlichen Einfluß Christi stehende Urgemeinde eben wegen ihrer persönlichen Verbindung mit Christo, nicht nur die erste, sondern auch die authentischste und relativ beste Form des Christenthums repräsentirt.[1])

Schleiermacher verwendet nun den Gegensatz des Extensiven und Intensiven hier so, daß er ihn an die grundlegende Differenz von Kirche und Staat anschließt. Der Kirche ist nämlich die intensive Richtung des verbreitenden Handelns, also die Bildung der Gesinnung, das Wichtigere, dem Staate die extensive, die Bildung des Talents. Demnach kann man hier den inneren und äußeren Kreis nach der Maßgabe unterscheiden, daß die Kirche die Talentbildung nur zum Zwecke der Bildung der Gesinnung, der Staat umgekehrt die letztere um der Talentbildung willen betreibt.[2])

Man sieht, daß sich Schleiermacher hier einfach an seine philosophische Sittenlehre anschließt. Das verbreitende Handeln ist das organisatorische. Die Verschiedenheit, daß hier die Tugend mit der Fertigkeit identificirt und der Gesinnung gegenübergestellt wird, während dort die Tugend als Gesinnung und Fertigkeit beschrieben wurde, ist nicht von Belang. Der Gegensatz des Universellen und Individuellen beherrscht so gut das christliche, wie das gemein-sittliche Handeln. Der Gegensatz des Extensiven und Intensiven wird aber hier sehr geschickt eingeführt um das Wirken der Kirche als solcher von demjenigen Handeln, in welchem die Kirche mit dem Staate concurrirt zu trennen. Aber auch der fundamentale Unter-

---

[1]) A. a. O. S. 323 ff.
[2]) A. a. O. S. 326 ff.

schied zwischen philosophischer und theologischer Sittenlehre wird illusorisch, wenn die sittliche Gesinnung mit der Religiosität identificirt und dem sittlichen Handeln keine andere Aufgabe hier und dort aufgetragen wird als die: den immanenten constanten religiösen Einheitstrieb zur einheitlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft in allen ihren Beziehungen aufzubieten. Lediglich der, allerdings bedeutsame Unterschied bleibt, daß eben die christliche Sitte die Realisirung der religiösen Einheitstendenz in der Gemeinde darstellt, während die allgemeine sittliche Thätigkeit sich zwar von derselben Tendenz beherrscht zeigt, dieselbe jedoch erfahrungsmäßig nur aus der Anregung des geschichtlichen Christenthums realisirt.[1])

82. Das verbreitende Handeln in der Kirche.[2])

1. Es handelt sich um die Verbreitung der christlichen Gesinnung und aller individuellen Geistesgaben um dieser Gesinnung willen. Anfangspunkt dieses Prozesses ist die Person Christi, Endpunkt ist die Vollendung der Totalität der menschlichen Gesellschaft.[3])

Voraussetzung des Processes aber ist die menschliche Persönlichkeit in allen ihren organischen Verbindungen, sowohl in Rücksicht ihrer Entstehung in der Geschlechtsgemeinschaft, wie ihrer Vollendung in der Kirchengemeinschaft. Die Familie nämlich gehört hieher sofern sie auf freier Stiftung beruht und also specifisch sittliche Gemeinschaft ist.

Was zunächst das verbreitende Handeln in der Familie betrifft, so erkennt Schleiermacher auch hier an, daß die Familie „nicht allein von der christlichen Gesinnung ausgehe", sondern auf einer Naturordnung beruhe, die das Christenthum lediglich anerkennen muß, um sie sodann allerdings zu christianisiren.

Die Kirche als solche ist aber eigentlich erst vollständig organisirt worden von dem Momente an, wo nicht Einzelne, sondern

---

[1]) Vgl. 1. Theil Cap. IV. § 20.

[2]) Chr. Sitte S. 330 ff.

[3]) Christus selbst liegt „außerhalb" der Sittenlehre, weil es für ihn keine gibt. S. 331.

ganze Familien zu ihr übertraten. Und daß Christus selbst mehr wollte als eine Schule gründen, ersieht Schleiermacher gerade daraus, daß er von Anfang an das weibliche Geschlecht zu seinem Jüngerkreis zugelassen hat.

Die ursprüngliche Naturform des verbreitenden Handelns, die geschlechtliche Fortpflanzung, welche immer neue Verbindungen von Materie und Intelligenz producirt, ist aber in ihrem Erfolge ebenso durch Talent- wie durch Gesinnungsbildung bedingt, so daß Staat und Kirche in gleicher Weise an ihr Antheil haben.

Hebt somit das Eintreten der christlichen Gesinnung die Geschlechtsgemeinschaft nie auf, auch wo sie nur einen Theil ergreift, so wird allerdings die Ehe durch dieselbe auf eine höhere sittliche Stufe erhoben. Denn in der christlichen Kirche muß schon die Erzeugung von der Tendenz beherrscht sein, „die des höheren Lebens fähigen" Menschen fortzupflanzen, so daß sie als Anfang der Erziehung erscheint, deren Erfolg dann wieder durch den monogamischen Charakter der Ehe bedingt ist.[1])

Es ist nun wohl richtig, daß das Christenthum der Gleichschätzung von Mann und Weib zuerst eine tiefere Begründung gegeben und die Erzeugung durch seine specifische Werthschätzung des Menschen überhaupt ethisirt hat. Aber es fehlt doch hier wieder jede nähere Erklärung dieser Thatsache aus dem christlichen Principe, durch welche zugleich die „christliche Ehe" als die höchste Form der an sich des sittlichen Charakters nicht entbehrenden „natürlichen Ehe" dargestellt würde. Schleiermacher erkennt an, daß sich auch die „rein bürgerliche Ansicht" gegen Polygamie und *πορνεια* entscheiden würde, ebenso wie die Ehescheidung von derselben als ein höchst bedenklicher Act dargestellt wird. Aber es fehlt die Ausgleichung zwischen der specifisch christlichen und der rein bürgerlichen Ansicht in diesen Fragen, ebenso wie die Auffassung der Ehe als nothwendige Ergänzung der Geschlechtseinseitigkeiten nicht verbunden wird mit der anderen, derzufolge sie lediglich als Mittel zum Zweck der Erhaltung des Geschlechts erscheint.[2])

[1]) Chr. Sitte S. 337—341. Vgl. philos. Sitte. 1. Thl. Cap. IV.

[2]) Chr. Sitte S. 338 ff. — Ebenso ungenügend ist die Differenz zwischen der evangelischen und katholischen Beurtheilung der Ehe behandelt.

Die besonderen Postulate, welche Schleiermacher noch weiter aus obigen Grundsätzen folgert, sind nicht genügend erläutert und begründet. Die Ehe als integrirender Theil des verbreitenden Processes darf nicht vermieden werden. Die gemischten Ehen sind vom Standpunkte der Kirche verwerflich, von dem des Staates nicht, vorausgesetzt nur daß die Tendenz auf Christianisirung der Ehe, an welcher auch dem Staate liegen muß, nicht ausgeschlossen ist.

Die religiöse Erziehung der Kinder gehört ausschließlich der Familie, woraus folgen würde, daß die Kirche wie der Staat auf diesem Gebiete lediglich zu sanctioniren hätte, was die Familie jeweils beschließt.

Sogenannte Mißheirathen gibt es für die Kirche, welche den socialen Ordnungen keine absolute Heiligkeit zumißt, überhaupt nicht.[1])

2. Der Begriff der Kirche, der erst aus dem darstellenden Handeln gewonnen wird, ist hier vorausgesetzt. Ferner wird behauptet, daß nur die organische Verbindung der Gläubigen der Weltaufgabe des verbreitenden Handelns gewachsen sei. Der Einzelne kann also nur als Glied der Gemeinde am verbreitenden Handeln Theil nehmen, da nur die Gemeinde als Ganzes im Besitze des heiligen Geistes ist und dessen eigentlichen Organismus bildet.[2])

Subject des verbreitenden Handelns ist also die Kirche; Ziel desselben: daß Alles Kirche wird, d. h. „aufhört als Einzelnes zu bestehen." Inhalt des verbreitenden Handelns der Kirche ist die christliche Gesinnung „als relative Einheit", oder die Herrschaft des heiligen Geistes über das vielgestaltige Fleisch. Der Proceß selbst aber verläuft so, daß das vom heiligen Geiste bereits Beherrschte auf die Receptivität des von ihm noch nicht Beherrschten, die überall vorauszusetzen ist, wirkt. Denn „der Uebergang von der Receptivität zur Spontaneität ist nur als Produkt einer Einwirkung von außen zu denken." Wie bei Christo so entwickelt sich in der Kirche das verbreitende Handeln aus dem darstellenden.

Und gar nichts ist damit gesagt, daß die Kirche die staatliche Lösung einer Ehe wohl billigen, niemals aber von ihrem Princip aus rechtfertigen könne.

[1]) S. 354 ff.

[2]) Christl. Sitte S. 365 ff.

Bereits in der Einleitung ist der Vorgang des Näheren beschrieben worden. Der *νους* soll auf die Stufe des *πνευμα* erhoben werden. Nun existirt derselbe nur in der Duplicität des unmittelbaren (Gefühl) und des mittelbaren Selbstbewußtseins (Verstand und Wille). Indem nun der heilige Geist in die Receptivität des Gefühls eintritt, wird dieses zugleich befähigt in Spontaneität (Verstand und Wille) überzugehen.[1])

Es fragt sich, welche Stellung die Kirche als solche im verbreitenden Handeln (d. h. also dem allgemeinen Culturprocesse) einzunehmen habe und wie sich dasselbe speciell für sie in den früher ausgeführten Gegensätzen gestalte.

Nach seiner extensiven Seite ist der Culturproceß unendlich, weil wir uns das Menschengeschlecht nur in dem Wechsel von Erzeugung und Tod als fortbestehend denken können. Was aber die hier vorwiegend in Betracht kommende intensive Seite angeht, so kann man von einem Handeln der Kirche auf ihre Glieder oder besser noch auf sich selbst reden. Und zwar ist es nicht ein Oscilliren zwischen Rück- und Fortschritt, sondern eine allmähliche Fortentwickelung der Kirche, welche uns hier entgegentritt. In der Idee des heiligen Geistes liegt die Ausgleichung zwischen dem scheinbaren Rückschritt der Einzelnen und dem Fortschritt des Ganzen. „Seine Gewalt in der Kirche entwickelt sich in beständiger Steigerung auch ohne Rücksicht auf die Individuen; er steigert die Kirche als ein Ganzes, indem er seine Vereinigung mit ihr steigert, und das Mehr oder Weniger das sich dabei in den Einzelnen findet, sind nur die mehr oder weniger hellen Punkte des Bewußtseins der Kirche von der immer wachsenden Gemeinschaft mit ihm, sowohl was das Verstellungsvermögen betrifft, als was das Begehrungsvermögen.“[2])

Dieser Proceß entzieht sich freilich jeder Berechnung, „da die sich wiederholenden Anfangspunkte in dem freien Walten des göttlichen Geistes begründet sind.“

Jedes Fortschreiten der Kirche ist demnach „weder Naturwirkung noch neue Offenbarung, sondern Fortwirkung des in Christo

---

[1]) A. a. O. S. 372.

[2]) Chr. Sitte S. 374 ff. vgl. mit Beil. B § 31.

vollkommen gesetzten göttlichen Princips als identisch mit dem in der Gemeinde gesetzten."

Fragt man weiter, wie die Kirche die christliche Gesinnung dahin verbreiten solle, wo sie noch nicht ist, so kann man antworten: entweder nach dem Gesetze der Continuität durch Heranziehen der räumlich zunächst liegenden, oder nach dem Gesetze der Wahlanziehung, indem man eben das geistig Verwandteste aufsucht. Ersteres nennt Schleiermacher die Methode der Erziehung, letzteres die Methode der Mission. Erstere Methode ist jedes Christen Pflicht, hingegen das individuelle Gewissen darüber zu befinden hat, ob man berufen ist, unter Ueberspringung der natürlichen Verkehrskreise Mission zu treiben.[1])

3. Aus der Identität und Verschiedenheit des Seins des göttlichen Geistes in Christo und der Gemeinde leitet Schleiermacher die folgenden Regeln für das verbreitende Handeln ab.

Denkt man die Kirche sowohl nach Seite des Vorstellungs- wie des Willensvermögens einer Steigerung fähig, so wird sich wo an einem Punkte Neues hervortritt, anfangs nie sicher stellen lassen, ob das Steigerung oder Abweichung von der Idee der Kirche sei. Also muß man fordern, daß auch das als Abweichung Erscheinende frei mitgetheilt und beurtheilt werde. Ist die Kirche immer im Werden begriffen, so gibt es auch nicht Vollkommenes in ihr, so muß Alles in ihr zur freien Discussion gestellt bleiben. Das *ἀληθευειν ἐν ἀγαπῃ* ist demgemäß ein sittlicher Grundsatz, nach dem das Ganze dem Einzelnen gegenüber nicht nur, sondern auch der Einzelne dem stets reformbedürftigen Ganzen gegenüber zu verfahren hat.[2])

Betrachtet man die intensive Seite des verbreitenden Processes näher, so kommt man auf das Doppelte: daß der Einzelne zur Höhe des Ganzen heranzuziehen ist und daß das Ganze zur Aufnahme

---

[1]) Chr. Sitte S. 378 ff. — Weshalb Schleiermacher die Judenmission für unnütz erklärt, weil die Juden unter Christen wohnen, die Heidenmission für überflüssig, weil die christlichen Kolonisten allein zu ihr berufen seien. Beil. D 65.

[2]) Christl. Sitte S. 384 ff.

des im Einzelnen entstehenden Neuen vorbereitet werden muß. Schleiermacher unterscheidet hier drei Stufen. Auf der ersten wird der unter dem Durchschnitt des Ganzen stehende Einzelne assimilirt; auf der zweiten nimmt er an diesem Assimilationsprocesse selbst Theil; auf der dritten endlich tritt er activ in den Steigerungsproceß des Ganzen ein. In der Ausübung dieser dreifachen Thätigkeit erscheint die Kirche als Schule, richtiger als Erziehungsanstalt, welche die christliche Gesinnung fortpflanzt, erhält und übt und zwar nach Seiten des Verstandes wie des Willens.

Das Wirken der Kirche auf den Willen hat freilich zur Voraussetzung, daß der Einzelne sich mit seinem Gemeingefühl zu ihr rechnet, nach seinem Selbstgefühl indessen sich noch als Object ihres Wirkens weiß. Die fortgehende Art des Handelns des Ganzen auf den Einzelnen und im Einzelnen ist nun die kirchliche Sitte. „Die Kirche als Schule zur Erhöhung der Willensthätigkeit ist nichts anderes als eine Institution einer gemeinsamen sich gleichbleibenden Sitte. Als das gemeinsame Leben der Kirche ergreift die Sitte den Einzelnen und hält ihn fest bis sie zu seiner eigenen Sitte wird.[1])

Als Thätigkeit des Einzelnen betrachtet erscheint der verbreitende Proceß als gutes Beispiel, in dem sich übrigens wieder auch die Herrschaft der christlichen Sitte manifestirt. Man soll ja freilich nicht um des guten Beispiels willen seine Pflicht thun. Aber die Pflichterfüllung jedes Einzelnen muß durchdrungen sein von dem Bewußtsein, daß man mit ihr zugleich an der sittlichen Totalaufgabe der Verbreitung christlicher Gesinnung mitarbeitet.

Indessen geht auch in der Gedankenwelt mit Eintritt des christlichen Princips eine Aenderung vor. Es tritt nämlich eine andere Werthschätzung der Dinge ein. Die gemeinsame Denk- und Sprechweise ist ja nur die Kehrseite der gemeinsamen Sitte; und so erscheint die Kirche von dieser Seite betrachtet als „Institution zur Erhaltung der eigenthümlichen Sprache, in welcher Jeder seine Denkweise hineinlegen muß.“ Dem System der Sitte correspondirt das System der Sprache, wie sie theils populär, theils wissenschaftlich

---

[1]) A. a. O. S. 387—390.

ist. Die verbreitende Wirksamkeit des Einzelnen in der Kirche in Beziehung auf den Verstand fällt also unter den Begriff der Belehrung, wie sie von der Predigt bis zum religiösen Gespräch herab mit dem Beispiel zusammen den ganzen Beruf des Christen nach der verbreitenden Seite ausmacht.[1])

Das verbreitende Handeln in der Kirche wird sich immer an die Familie, dieses natürliche Centrum aller sittlichen Geselligkeit anschließen. Die christliche Geselligkeit besteht ganz eigentlich im wechselweisen Sichaufsuchen, wodurch die Familien und die Familienlosen sich zu einer großen geselligen Familie vereinigen. Nie können Aggregate von Einzelnen, wie sie das römische Klosterleben mit sich bringt, das Haus ersetzen, wie es Mittelpunkt aller geselligen Communication sein muß. Die Combination der Thätigkeit der Familien und der Einzelnen ist demnach die Maxime nach welcher das verbreitende Handeln in der Kirche auf dem Gebiet der Sitte zu erfolgen hat.[2])

4. Es erübrigt noch die folgende Gesichtspunkte zur Vervollständigung der Theorie vom verbreitenden Handeln in der Kirche hervorzuheben.

Auf dem Gebiete der Gesinnung gibt es keine Scheidung der Gebildeten und Ungebildeten, wohl aber auf dem Gebiete des Talents. Denn wenn die Christen auch Alle die gleiche Denkungsart haben, so haben sie doch keineswegs die gleiche Fähigkeit dieselbe im Sprachsystem darzulegen. Daher die Kirche, während sie in Beziehung auf die Sitte die Familie allein walten läßt, in Beziehung auf die Belehrung in der Katechese ein regulirendes Institut der kirchlichen Sprechweise einsetzt. Und dieses Institut ist wieder abhängig von der Theologie, welche ein Zeichensystem festzustellen hat, welches die Identität der christlichen Gesinnung und ihrer lehrhaften Darstellung verbürgen soll.[3])

---

[1]) A. a. O. S. 392 ff. vgl. mit Beil. B § 35 ff. — Selbstredend ist die religiöse Sprache (das Bekenntniß) ebenso perfectibel wie die Sitte, was schon aus dem Begriff der Kirche als eines werdenden Organismus folgt.

[2]) Chr. Sitte S. 398.

[3]) A. a. O. S. 400 f. vgl. mit Beil. A § 208 f. u. B § 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Es fragt sich ferner wie man sich zu dem Bestreben der verschiedenen Sonderkirchen sich auf Kosten der anderen zu verbreiten zu stellen habe.

An sich ist nun das Bestreben einer Kirche verwandte Kirchenbildungen an sich zu ziehen nicht verwerflich, zumal wenn es von der Ueberzeugung ihres höheren christlichen und historischen Werthes getragen ist. Schlechthin unsittlich ist es nur, wenn sich eine Kirche eigens zu dem Zweck der Proselytenmacherei organisirt „Wenn es sich also von selbst rechtfertigt, daß der Einzelne Proselyten macht aus besonderem Interesse an Einzelnen (in der Familie und Freundschaft): dasjenige Proselytenmachen, welches in der Organisation einer Partialkirche gegründet ist, läßt sich gar nicht rechtfertigen, ausgenommen unter der Voraussetzung die anderen Kirchen seien nichts als Corruptionen des Christenthums.“ [1])

Wo man indessen die Kirchen nicht nach dem Gegensatze des Orthodoxen und Häretischen, sondern als individuell berechtigte Ausprägungen des einen christlichen Princips beurtheilt, wird man immer das Interesse an der einen allgemeinen Kirche und an der besonderen Partikularkirche vereinigen. Das einseitig auf die allgemeine Kirche gerichtete Handeln läßt immer auf Indifferentismus schließen, ebenso wie die einseitige Verfolgung confessioneller Interessen auf Sektengeist schließen läßt. Beide Extreme bezeichnen die Grenzen des Sittlichen im verbreitenden Handeln der Kirchen, welche sich gegenseitig in dem gemeinsamen Streben nach dem Gottesreiche anerkennen und fördern sollen. [2])

In Bezug auf die Methoden des verbreitenden kirchlichen Handelns fordert Schleiermacher, daß nur intellektuelle Mittel angewandt werden, daß man keine Ueberzeugung vor Schaffung einer besseren zerstören darf, und endlich daß die Verbreitung einer Partikularkirche die Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen nicht unmöglich zu machen trachte.

Was aber die besonderen Vereinigungen und Richtungen innerhalb einer Partialkirche betrifft, so sind dieselben ebenso zu

---

[1]) A. a. O. S. 408. Allerdings eine sehr bedenkliche Ausnahme.

[2]) A. a. O. S. 409 ff.

beurtheilen wie die Confessionskirchen selbst: als individuelle Bildungen aus dem gemeinsamen kirchlichen Boden heraus, die man sofern sie sich nur selbst nicht auf Kosten der Kirche erweitern wollen, sogar als Zeichen reger Lebendigkeit betrachten darf.[1])

Die Tendenz endlich praktische Gemeinschaft mit den Gliedern aller christlichen Kirchen zu pflegen, ist eine specifisch christliche, da sich eben keine Kirche als vollkommen ansehen und das Ziel des verbreitenden Processes (das Reich Gottes) nur durch die gemeinsame Thätigkeit Aller erreicht werden kann.[2])

83. Das verbreitende Handeln im Staate.

1. Wir haben schon oben ausgesprochen gefunden, daß der Kirche keinerlei constitutiver Einfluß auf den bürgerlichen Staat zukomme, sowie daß es dem Christenthum völlig gleichgiltig sei, welche Form sich der Staat gebe, wenn nur die Verbreitung christlicher Gesinnung ungehindert bleibe. Ebenso bietet das Christenthum an sich keinen Anlaß die gesammte nationale Culturbewegung in Kunst, Wissenschaft, Handel ꝛc. durch die Kirche zu beeinflussen. Mit einem Worte: die Bildung des Staates wie des gesammten natürlichen Lebens erfolgt, so gewiß sie früher da war als das Christenthum, nach den der Menschheit immanenten sittlichen Naturgesetzen; und die Frage ist für uns hier lediglich die, ob und wie der staatliche Verbreitungsproceß durch das christliche Princip, wie es die Kirche repräsentirt, umgebildet werde.

Nun handelt es sich bei dem allgemeinen verbreitenden oder wie die philosophische Ethik besser sagt, organisirenden Processe um die Bildung der Natur durch die menschliche Intelligenz, von welcher die Bildung der geistigen Kräfte selbst, d. h. also die Talentbildung unzertrennlich ist. Die damit bezeichnete Aufgabe ist

---

[1]) A. a. O. 412 ff.

[2]) Christl. Sitte S. 425 ff. — Der Lieblingsgedanke Schleiermachers, daß das Allgemeine nur im Besonderen sich realisire und daß das Besondere nur durch die Beziehung auf „das was ihm gemein" ist zu gemeinsamen Leben verbunden werde, begegnet uns überall. Vgl. auch die Ausführungen über das Verhältniß des Wortes Gottes zum individuellen Geist. A. a. O. S. 434—346.

eine unendliche. Träger derselben ist die menschliche Person, nicht aber ist sie der Zweck des Culturprocesses. Vielmehr ist die Einzelperson, wie die Familie, das Volk und die Menschheit nur Mittel zu dem letzten Weltzwecke, den allgemeinen „unpersönlichen" (=unendlichen) Geist zur völligen Herrschaft über alle Natur zu bringen, womit deren Organisirung und Symbolisirung vollendet würde.[1])

Der Verbreitungsproceß geht also wie schon früher erwähnt von dem durch Lust motivirten sittlichen Bewußtsein aus. Nicht wie der pessimistische Materialismus lehrt von der Unlust an den Hemmungen und Nothständen des Lebens. Sein Ziel ist die Organisation der Natur wie sie die Organisation der menschlichen Gesellschaft bedingt. Da nun der Einzelne selbst zunächst Produkt des Verbreitungsprocesses nach dessen physischer Seite ist, so kann er auch nur als „Durchgangspunkt" für denselben gelten, an dem ja überdies erst auf einer gewissen Stufe der Entwickelung die Persönlichkeit theilnehmen kann. Der Proceß ist durchaus „gemeinschaftlicher Akt der Gattung" in ihrem Verhältniß zur Natur. Deshalb kann man weder die Thätigkeit des Einzelnen noch die Produkte derselben isoliren wollen. Denn wenn der Einzelne „vermöge der Beschränktheit der Talentbildung" auch nur auf einen Theil der Natur einwirken kann, so läßt sich doch seine Thätigkeit sowenig von der Gattung, wie jener Naturtheil vom Naturganzen loslösen. Zwischen der ganzen Menschheit und der ganzen Natur verläuft der sittliche Proceß, wenn er auch natürlich immer nur durch Einzelne und an Einzelnen realisirt wird.[1])

2. Diese „absolute Gemeinschaftlichkeit" des Culturprocesses sowohl in der Thätigkeit selbst wie in deren Resultaten tritt in den Principien des Eigenthums und des Verkehrs zu Tage. Alles was der Einzelne als Organ Aller gebraucht ist Organ Aller, aber da er im Gebrauche nicht gestört werden darf, zugleich Eigenthum. Freilich vollkommen ist diese absolute Gemeinschaftlichkeit nirgends realisirt, und die Ordnung des Culturprocesses wird nur so erfolgen

---

[1]) Daher das Postulat der Gemeinschaftlichkeit des geistigen Culturprocesses: vgl. bes. A. a. O. S. 475 ff. mit 442—448 und Beil. A § 228 ff. B § 40. Philos. Ethik im 1. Theil Cap. IV.

können, daß zugleich die Interessen des Ganzen und des Einzelnen gewahrt werden. Die Frage ist aber die, ob das Christenthum, welches die absolute Gemeinschaftlichkeit des Verbreitungsprocesses in der Idee des Gottesreichs postulirt, dem individuellen Faktor überhaupt Rechnung tragen könne, oder ob es nicht direkt auf Aufhebung aller Differenzen persönlicher, nationaler und sonstiger Art losarbeite.

Schleiermacher entscheidet diese Frage so, daß er das Recht der nationalen uud individuellen Typen im Natur- und Talentbildungsprocesse anerkennt, ja dieselben für die Organisation der Gattung wesentlich hält. Hingegen bleibt allerdings das wichtigere Gebiet der Gesinnungsbildung von ihnen unberührt, wie die Verbreitung der Kirche über verschiedene Staaten beweise. Weil sich aber auch die Einheit der christlichen Gesinnung nur realisiren und manifestiren kann in der Verschiedenheit individueller persönlicher und nationaler Typen, hebt die Kirche diese letzteren nicht auf, sondern sucht sie zu einem unter sich verbundenen Ganzen zusammenzufassen. [1])

Fragt man näher wie die „absolute Gemeinschaftlichkeit“ und die nationalen Differenzen sich verhalten, so muß man antworten, daß der Talent- und Naturbildungsproceß jedes Volkes zugleich ein Gut ist für dieses und für die Menschheit, zumal jedes Volk durch die Natur der Sache genöthigt ist, mit seinen Culturprodukten in den Weltverkehr zu treten. Wie der Einzelne, so stellen die Volksindividualitäten die Menschheit auf eigenthümliche Weise dar (was vielfach auf dem Verhältniß der Menschen zum Erdkörper beruht), und haben darin ihre Einheit wie Verschiedenheit. Die absolute Gemeinschaftlichkeit wird also keineswegs durch die nationalen und sonstigen Differenzen aufgehoben, sie beruht auf dem Gattungscharakter. Und überdies könnte man die Aufhebung dieser individuellen Differenzen nur dann rechtfertigen, wenn die Feindseligkeit unter ihnen

---

[1]) Chr. Sitte S. 446 ff. vgl. mit 448 ff. Beil. A § 233 B § 44. — Der Einzelne hat sich der Familie, diese dem Volk, dieses der Menschheit, „der absoluten Gemeinschaftlichkeit“, wie sie die Idee der Kirche vertritt unterzuordnen, jedoch mit Vorbehalt seiner ganzen Individualität.

die nothwendige und naturgemäße Verkehrsform wäre, was doch Niemand behaupten wird.[2])

Wie die Verschiedenheit der Völker so hat die Kirche auch die Verschiedenheit ihrer Staatsformen einfach anzuerkennen. Die Verpflichtung zur justitia civilis besteht auch für die Kirchengenossen. Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit, mit einem Worte Gemeinnützigkeit als reine Beziehung des Natur- und Talentbildungsprocesses aufs Ganze ist von dem Christen umsomehr zu erwarten, als diese sittliche Organisation des Gesammtlebens Voraussetzung und Mittel für die absolute Gemeinschaftlichkeit ist, die durch zuchtlosen Egoismus selbstredend nur gehemmt werden kann.[2])

Somit bleibt der christlichen Sittenlehre anscheinend auch hier nur die Sanctionirung der allgemeinen Sittlichkeit übrig. Nun besteht auch zwischen der allgemeinen und der christlichen Sittenlehre kein anderer Unterschied als eben der, daß letztere religiös, erstere hingegen nur politisch motivirt ist. Die bloße Beziehung auf das Staatsgesetz und auf das Gesammtwohl macht das sittliche Handeln noch nicht religiös, sondern erst die Beziehung der patriotischen Pflicht auf die kosmopolitische und die Beziehung des Staatsgesetzes auf das Weltgesetz oder den göttlichen Willen. Also kann „der Christ diese ganze Sphäre des Talent- und Naturbildungsprocesses nur beziehen auf die Verbreitung des Reiches Gottes nach der christlichen Idee." Und eben diese Zusammenfassung der natürlichen individuellen Talentbildung mit der christlichen allgemeinen Gesinnungsbildung macht die christliche Tugend, wenn nicht materiell, so doch formell zu einer andern und höheren als es die gewöhnliche bürgerliche Tugend ist.[3])

Die Talentbildung im Staate ist vorwiegend wissenschaftliche, die Naturbildung mechanische Thätigkeit. Beide dürfen sich nicht

---

[1]) A. a. O. S. 452—454.

[2]) A. a. O. S. 456 ff.

[3]) Christl. Sitte S. 459—462 vgl. mit Beil. D, 73 ff. — Die Differenz des Intensiven und Extensiven auf dieses Verhältniß angewandt ergibt das doppelte Postulat der Selbsterhaltung des Individuums und der berufsmäßigen Ausbildung desselben zum Dienste am Ganzen. A. a. O. S. 462 f. Beil. A § 239.

ausschließen, sondern müssen sich ergänzen. Die Naturbildung ohne theoretische Talentbildung würde den Menschen zum schlimmsten Sklavendienste, nämlich zur bloßen Maschinenarbeit degradiren. Es ist daher im Namen des Christenthums dagegen zu protestiren, weil der Zweck, welchen das Christenthum am Ganzen durch die Einzelnen erreichen will, durchaus die freie, gebildete Person des Menschen in Anspruch nimmt. Ebenso ist aber die theoretische Talentbildung durch die praktische Naturbildung zu ergänzen, wenn sie nicht in todte, für die Gemeinschaft unfruchtbare Gelehrsamkeit oder Meditation ausarten soll, was der vom Christenthum bezweckten einheitlichen Organisation der Menschheit ebensowenig dienen würde.[1])

Das Gleichgewicht beider Formen des staatlichen Verbreitungsprocesses findet Schleiermacher in der Kunst. Deshalb soll alle technische und wissenschaftliche Thätigkeit immer in Kunst ausgehen. Ja diese doppelte Thätigkeit soll nur in dem Maße sittlich sein als sie den Kunstzweck im Auge behält. „Die Wissenschaft wird Kunst in jeder darstellenden Produktion, der Mechanismus in seinem Zusammenhange mit der Totalität des Lebens. Je mehr also in Jedem Einzelnen die Beziehung auf die Kunst gesetzt ist, desto mehr ist in seinem Processe die ganze Sittlichkeit gesetzt.“[2])

3. Ein flüchtiger Blick in die philosophische Sittenlehre belehrt uns, daß wir hier nur deren nähere Ausführung vor uns haben. Allerdings die selbständige Behandlung des reinigenden Handelns fehlt dort, dasselbe erscheint nur als Accidenz des positiven organisirenden Handelns. Aber wenn Schleiermacher dem das Christenthum in signifikanter Weise beherrschenden Gegensatz von sittlichem Sollen und Sein in der Behandlung des wiederherstellenden Handelns Rechnung trägt, so erkennt er doch auch in der christlichen Sittenlehre ausdrücklich an, wie wir oben sahen, daß ihm dasselbe nur Moment ist im positiven verbreitenden Processe — wie es ja auch nicht mehr sein kann.

---

[1]) A. a. O. S. 465—468. Beil. D, 74 f.

[2]) A. a. O. S. 469. Beil. D 76 f. — Vgl. die entsprechenden Ausführungen der philos. Ethik. 1. Thl. Cap. IV.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Hingegen haben wir in der Darstellung des verbreitenden Handelns an sich nur die Ausführung der Darstellung des allgemeinen sittlichen Culturprocesses, wie sie durch den empirisch aufgenommenen Gegensatz von Kirche und Staat hier eigenthümlich begrenzt wird zu erkennen. Es ist die fortschreitende Beherrschung der Natur durch den Geist, wie sie sich vollzieht durch die Organisation und Erkenntniß derselben und wie sie sich krönt in der künstlerischen Darstellung der gewonnenen Herrschaft über die Natur, um welche es sich im sittlichen Processe überhaupt handelt. Zum Ueberflusse wird noch besonders hervorgehoben, daß die Persönlichkeit lediglich als Mittel zum Zwecke, als Organ des absoluten Geistes, der sich in der einheitlichen Organisation der gegensätzlichen Welt als deren letzter Grund offenbart, in Betracht komme. Also nicht der persönliche Gegensatz von Sünde und sittlichem Ideal, von Schuld und Sittengesetz ist es, der den specifisch sittlichen Charakter des Processes bedingt, sondern wieder ist es der kosmische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, zwischen der erscheinenden Vielheit des Daseins und der naturgesetzlichen Tendenz auf einheitliches Zusammensein und Zusammenwirken, in dem sich der sittliche Proceß bewegt. Das ist nun ja ein vortrefflicher Entwurf einer naturalistischen Ethik, aber jedenfalls keine Erklärung der sittlichen Idee des Christenthums welches sich gerade dadurch von aller naturalistischen Ethik (idealistischer oder materialistischer Façon) unterscheidet, daß es den gesammten Culturproceß als Mittel zu dem Zwecke der Vollendung der Persönlichkeit beurtheilt. Es ist ja auch sehr richtig, daß es keine besondere christliche Sittlichkeit gibt, sondern daß das Christenthum besten Falls das vollendet Sittliche repräsentirt. Aber der christliche Gedanke wird wieder verfehlt, wenn die christliche Gesinnung, welche die Kirche in den staatlichen Talent- und Naturbildungsproceß einführen soll, identisch erklärt wird, mit dem religiösen Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der vielheitlichen Welt von einer einzigen Ursache, wenn sie nichts anderes ist als das „Einheitsbewußtsein“ als Impuls und nichts Anderes bezweckt als die einheit-

liche Organisation der Welt, wie sie bedingt ist durch die einheitliche Organisation der menschlichen Gesellschaft. Darüber darf man sich also keine Illusion machen: der specifisch christliche Gedanke ist von Schleiermacher auch in der christlichen Sitte verfehlt worden! Wodurch ja keineswegs die Bewunderung für seine geniale Systematik, für die meisterhafte methodische Durchführung seines Grundgedankens und für die Fülle feiner, geistvoller Bemerkungen, an welchen gerade die christliche Sittenlehre so reich ist, ausgeschlossen wird!

Auf die Detailkritik gehe ich hier lieber nicht ein. Sie ist zum Theil bereits bei Darstellung der philosophischen Ethik gegeben worden, zum Theil wird sie namentlich in Bezug auf Schleiermachers Lehre von der Kirche für die Beurtheilung des darstellenden Handelns aufzuheben sein. Endlich ergibt sich gerade die Interpretation des Einzelnen durchweg von selbst, sobald man den sicheren Blick in das Ganze des Systems gewonnen hat.

2. Das darstellende Handeln.

84. Allgemeines über dasselbe.[1])

1. Das darstellende Handeln hat keineswegs nur den pädagogischen Zweck der sittlichen Reinigung des Einzelnen und der Gemeinschaft durch die künstlerische Veranschaulichung der christlichen Idee, wie es nach der Beurtheilung desselben bei Darstellung des reinigenden Handelns scheinen könnte. Dieser Erfolg ist nur accidentell und keineswegs letzter Zweck des darstellenden Handelns. Sein Zweck ist vielmehr die Manifestation der durch das reinigende und verbreitende Handeln gewonnenen Herrschaft des Geistes über das Sinnliche. Daher das dieser Form des sittlichen Handelns zu Grund liegende Motiv weder Unlust noch Lust, sondern (relative) Seligkeit ist. Allerdings geht auch dem wirksamen Handeln die Indifferenz von Lust und Unlust voran, zumal sich ja das Bewußtsein immer fort aus der Bewußtlosigkeit entwickelt. „Zwischen der Seligkeit, die dem wirksamen Handeln vorangeht und der, welcher

[1]) Vgl. bes. Chr. Sitte S. 590—598 mit S. 503—515. Beil. A § 79 ff., B § 1 ff., sowie die entsprechenden philosophischen Erörterungen Thl. I Cap. IV.

der Vollendung derselben folgt, schließt jeder Punkt, wenn er mit dem auf ihn folgenden verglichen wird, noch ein Bewußtlosigkeit in sich." So soll man sich in der Seligkeit Bewußtlosigkeit denken können, sofern eben Lust und Unlust noch latitiren. Und die selige Bewußtlosigkeit oder Indifferenz steht am Anfange alles Handelns. Aber der Durchgang durch das von Lust und Unlust getragene wirksame Handeln ist doch nothwendig, wenn diejenige Seligkeit erreicht werden soll, welcher das darstellende Handeln entspringt.[1])

Dieses Handeln hat nun als Krönung des gesammten sittlichen Processes gar keinen anderen Zweck als die jeweilig gewonnenen Ergebnisse des wirksamen Handelns zu bezeichnen und darzustellen. Die Wirksamkeit desselben im Vergleich zu jenem ist = 0, da keine Veränderung des sittlichen Zustandes des Subjectes und auch keine Veränderung des Objectes mit ihm bezweckt wird. Das darstellende Handeln ist eben „gar kein Herausgehen aus dem gegebenen Momente," sondern lediglich „Aeußerlich-werden des Selbstbewußtseins als eines innerlichen." [2])

Bei Beurtheilung dieser Form des sittlichen Handelns kommt aber mehr noch wie bei allen anderen der gesellige Charakter des Menschen in Betracht, wie er das Ergebniß der Gattungseinheit ist. Alle Manifestation des Inneren geht auf Gemeinschaftbildung aus. Wir äußern unser Inneres um durch die Aeußerung unseren Lebenszusammenhang mit den Menschen zu bekunden, zu befestigen, zu erweitern, da es nun einmal das Gesetz des gesammten Daseins ist, daß das Individuelle im Ganzen seine Ergänzung sucht und findet.

Je nachdem nun das darstellende Handeln auf die allgemeine Intelligenz oder auf den christlichen Geist bezogen wird, zerfällt es in die specifisch bürgerliche: die profane und die specifisch kirchliche: die religiöse Kunst. In beiden tritt die Gemeinschaft als solche hervor um Gemeinschaft zu suchen und zu befestigen, so daß ganz eigentlich die Liebe Princip alles darstellenden Handelns ist, die all-

---

[1]) A. a. O. S. 503 ff. Beil. B 1 u. 2.

[2]) A. a. O. S. 507—509. — Es ist ebenso charakteristisch, daß Schleiermacher die Wissenschaft als „bezeichnende Thätigkeit" der Kunst subsumirt, wie daß er in der Kunst überhaupt die Vollendung des sittlichen Processes findet. Vgl. Phil. Eth. 1. Thl. Cap. IV.

gemeine Liebe und die brüderliche. Und in der Wirkung des darstellenden Handelns wird man, wie schon oben erwähnt, immer zu unterscheiden haben, daß es für alle zwar reine Darstellung des Ganzen ist, zugleich aber auch sofern alle Glieder dem Ganzen noch nicht völlig assimilirt sind reinigende und verbreitende Wirkungen mit sich führt, worin eben wieder die Einheit des gesammten sittlichen Processes und die Untrennbarkeit aller seiner Bewegungsformen zu Tage tritt.[1])

2. Allein aus dem darstellenden Handeln will Schleiermacher die Kirche construiren. Erschöpfte sich das höhere Selbstbewußtsein in Lust und Unlust, so ließe sich nur wirksames Handeln denken. Dieses wirksame Handeln bedarf aber immer einer äußeren Veranlassung, ist kein constantes und hört mit dem erreichten Zweck auf. „Das höhere Selbstbewußtsein unter der Form der Seligkeit dagegen, sofern es gar nicht unter dem Gegensatze der Lust und Unlust steht, ist das eigentliche Grundgefühl des Christen, das Gefühl, daß es eine Gewalt des Geistes über das Fleisch gibt und da es von keiner äußeren Veranlassung abhängt, aber doch auch wesentlich Impuls werden muß: so ist nun auch das darstellende Handeln von der äußeren Veranlassung unabhängig und allein gegeben durch den Grundcharakter des ganzen menschlichen Wesens, sofern die Duplicität des Geistes und des Fleisches in ihm ist. Daß aber diese Bestimmung des Selbstbewußtseins nicht ruht, sondern auch in die Erscheinung treten will und tritt, ist wieder nur zu begreifen aus den beiden aufgestellten Momenten (S. 509), auf die wir sie zurückgeführt haben und welche eben Gemeinschaft als ein Continuum postuliren.“ Weil wir nämlich die verschiedenen Momente unseres Lebens uns so verknüpfen können, daß der vorhergehende Object wird für den folgenden, was nur möglich ist, sofern dieser in die Erscheinung tritt, und weil die Identität des persönlichen und des Gattungsbewußtseins nur im Austausche in der Gemeinschaft Wahrheit hat, — ist alles Darstellen „die beständige Realisation des menschlichen Wesens.“ So ist denn auch in der Kirche „die innere Nothwendigkeit des beständigen Zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins das Wesen der brüderlichen

[1]) A. a. O. S. 510—515. Beil. A § 79 ff. B 57.

Liebe und bedingt beides, das darstellende Handeln und die Kontinuität der Gemeinschaft.[1])

Im Unterschiede von der römischen erkennt die protestantische Kirche die Gleichheit aller ihrer Glieder an, wie sie zunächst durch den in Allen gleichen Geist der sie eben zum Ganzen bestimmt, verbürgt ist. Der Geist nämlich ist als göttliches Princip identisch an sich, nie leidend, immer thätig, nie modificirbar, sondern immer derselbe. Mit ihm ist also die wesentliche Identität Aller in der Kirche verbürgt, die Alle nur als Organe des Geistes in Betracht kommen und sich nur nach Maßgabe des Grades der Aneignung desselben unterscheiden. Ueberdies verschwindet alle Ungleichheit in der evangelischen Kirche „durch die absolute Erhabenheit Christi über Alle und dadurch daß ihr Verhältniß zu Christo überall das dominirende ist.“ [2])

Allerdings ist die Duplicität des Spontanen und Receptiven auch in der evangelischen Kirche, aber nicht so, daß dem Einen nur das Erstere, dem Anderen nur das Zweite zukäme, sondern so, daß Alle an Beidem, nur in verschiedenem Grade betheiligt sind. Der von der römischen Kirche in dem Verhältniß von Klerus und Laien fixirte Gegensatz erscheint hier überall als fließender.[3])

Alles darstellende Handeln soll nun wesentlich Gottesdienst sein, d. h. natürlich nicht Diensterweisung, sondern Dienstbezeugung. „Es liegt darin nur, daß sich der eine als das Organ des anderen darstellt.“ „Gottesdienst ist also der Inbegriff aller Handlungen, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen.“ [4])

Nur als Accidens findet sich also im darstellenden das wirksame Handeln, sowie sich im verbreitenden das reinigende und im reinigenden das darstellende Handeln als Accidens finden. Der Gedanke an den Erfolg kommt beim darstellenden Handeln gar nicht in Betracht. Handeln ist es überhaupt nur als Umsetzung des rein

---

[1]) S. 516 ff. a. a. O.

[2]) A. a. O. S. 518 ff.

[3]) A. a. O. S. 521 ff. Vgl. auch S. 217, 336, Beil. B, S. 113, 133.

[4]) A. a. O. S. 525 f.

Innerlichen in's Aeußere. Womit gegeben ist, daß es sich nur in der Gemeinschaft realisiren kann. Sein Wesen besteht eben „in einer solchen Aeußerung des innerlichen, daß dieses als das was es ist erkannt werden kann; das innerliche aber, welches dargestellt werden soll, ist für unser besonderes Gebiet der Zustand der freien Herrschaft des Geistes über das Fleisch, das Bewußtsein der Seligkeit, der ungetrübte Zustand in der schwebenden Mitte zwischen Lust und Unlust." [1])

Das Gebiet dieser Darstellung ist groß. Es ist die gesammte in die Erscheinung fallende Natur des Menschen, deren Organe (Gestalt, Sprache ꝛc.) übrigens bereits durch die allgemeine Intelligenz für die vollendete Gestaltung durch den christlichen Geist vorgebildet sind. Alle Mittel der Darstellung (Wort, Geberde ꝛc.) sind daher nicht Produkte des heiligen Geistes, sondern der allgemeinen Vernunft, woraus Schleiermacher folgern will, daß bei Gleichheit der Tendenz doch die Verschiedenheit der Darstellung auf dem kirchlichen und bürgerlichen Gebiete in Geltung bleibe. [2])

Vergleichen wir das darstellende Handeln genauer mit den verwandten Formen des sittlichen Culturprocesses, so ergibt sich in Rücksicht auf die Verschiedenheit des nach Außen verbreitenden und nach Innen steigernden Faktors im wirksamen Handeln, daß „alle Handlungen, welche nur erweitern nach außen ohne nach innen zu steigern in Bezug auf den bestimmten Grad, welchen die Herrschaft des Geistes erreicht hat, nicht wirksam sondern darstellend sind." [3])

Schleiermacher unterscheidet den Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne. Das darstellende Handeln füllt nämlich die Pausen des wirksamen Handelns aus und macht den Uebergang von der einen zur anderen Handlungsweise. Es bezeichnet den Anfangs- und Vollendungspunkt des wirksamen Handelns. Allerdings bezieht sich das zunächst nur auf den Gottesdienst im engeren Sinne. Denn das darstellende Handeln im weiteren Gottesdienste ist von dem wirksamen nicht dem Inhalte, sondern nur der Intention nach ver-

---

[1]) Christl. Sitte S. 526 ff.
[2]) A. a. O. S. 528.
[3]) A. a. O. S. 529.

schieden. Solange das wirksame Handeln den Charakter der Uebung hat und im Steigen begriffen ist, solange es auf das äußere Bildungsgebiet bezogen wird, unterscheidet es sich deutlich genug vom darstellenden, beruht es aber auf Fertigkeit, will es keine Veränderungen mehr hervorbringen, sondern sich nur in seinem Grade behaupten, so wird die Ausübung auf den eigenen Zustand bezogen zur Darstellung, womit eben das wirksame Handeln aufhört und das rein darstellende beginnt.[1])

„Aus jeder Annäherung an den Zustand der Seligkeit geht das darstellende Handeln hervor, die Annäherung selbst aber wird durch das wirksame Handeln hervorgebracht. Das darstellende Handeln als solches kann also nichts zur Seligkeit beitragen, kann kein seligmachendes sein." Selig macht eben nur das Bewußtsein der Gnade, d. h. der aus der absoluten Abhängigkeit von Gott gewonnenen Obergewalt des Geistes über das Fleisch, wie sie die Harmonie des Daseins bedingt.

Der Unterschied zwischen dem Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne, oder zwischen dem ausschließlich darstellenden und dem zugleich wirksamen und darstellenden Handeln liegt nun weiter darin, daß der eigentliche Gottesdienst die Talent- und Naturbildung, mit einem Worte die Kunst im weitesten Sinne bereits voraussetzt. Der Gottesdienst im weiteren Sinne ist aber „dasjenige Handeln, welches uns in seinem Gewesensein als wirksames und nur in seinem Vollendetsein als darstellendes erscheint." „Es ist das darstellende Handeln auf dem Gebiete des thätigen Lebens, oder der Natur- und Talentbildungsproceß als Ganzes angeschaut, so daß man sagen kann, das darstellende Handeln als Vollendung des wirksamen in seinen beiden Abarten sei zugleich dessen ganze Sittlichkeit."

Beide Formen des darstellenden Handelns ergänzen sich aber. Denn Gottesdienst ohne Arbeit als reine Darstellung oder thätiges Leben ohne Darstellung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch würden beide zum bloßen opus operatum herabsinken.[2])

---

[1]) Christl. Sitte, S. 533. — Wäre der Mensch vollkommen, so gäbe es nur darstellendes Handeln für ihn. Vgl. die Christologie.

[2]) Christl. Sitte, S. 535 f.

Auch hier behandelt also Schleiermacher die Kunst als Abschluß und Krönung des gesammten Culturprocesses und faßt unter diesem Begriff auch die gesammte Organisation der Gesellschaft zusammen, die eben durch die Darstellung und Anschauung ihrer selbst als eines organischen Ganzen sich erhält und fortwährend erneuert. Und dieselbe Einheit und Differenz zwischen *νους* und *πνευμα*, zwischen individuell begrenztem bürgerlichen und universell gerichtetem religiösen Leben begegnet uns hier wieder, wo er die Organisation der Gemeinde durch das *πνευμα* als vollendete Realisation der in den volksthümlichen Naturgrenzen immer nur resultatlos angestrebten universellen Organisation der Menschheit versteht. Es fragt sich freilich auch hier wieder, welche Berechtigung eine partielle Realisirung der Idee der Menschheit als eines Ganzen, wie sie die Kirche darstellt, neben der auch von dem individuell begrenzten natürlichen Culturprocesse erstrebten Herstellung einer völligen und allgemeinen Gemeinschaft der Menschen haben könne. Zumal wenn man erwägt, daß die Kirche sich doch auch wieder individualisirt und nur in diesen Individualisirungen Form und Gestalt gewinnt, muß man eine Antwort auf diese Frage suchen. Und diese Antwort ist doch damit noch nicht gefunden, daß man der Kirche etwa den Beruf zumißt die Staaten durch den Versuch einer rein menschlichen Organisation der Gesellschaft an ihren kosmopolitischen Beruf zu erinnern. Ist das *πνευμα* der auf die Stufe der reinen Activität erhobene *νους*, ist seine Aufgabe die einheitliche Organisation der Gesellschaft, wie sie bedingt ist durch die Organisation der Natur ihres unentbehrlichen Existenzmittels, so erscheint die Aufgabe der Kirche eigentlich nur als Vorwegnahme der allgemeinen kosmopolitischen Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft. Ebenso müßte mit der Ausbreitung des *πνευμα* die Differenz zwischen der profanen Kunst und der religiösen völlig verschwinden. Doch ergibt sich vielleicht aus der folgenden Darstellung noch eine genauere Abgrenzung zwischen den zwei Sphären der sittlichen Thätigkeit, zwischen welchen hier eigentlich nur die — freilich ganz im Sinne Schleiermachers liegende — Verschiedenheit hervorgehoben wird, daß die eine bereits punctuell erreicht hat, was die andere erstrebt: die einheitliche Or-

ganisation der Gesellschaft mit Berücksichtigung der individuellen Typen, jedoch ohne diesen selbst für die Organisation constitutive Bedeutung einzuräumen.

85. Der Gottesdienst im engeren Sinne.

1. Es handelt sich hier zugleich um die ethische Begründung der Technik des Gottesdienstes, welche die praktische Theologie ausführt.

Bereits haben wir uns überzeugt, daß das darstellende Handeln immer den gesammten Naturbildungsproceß voraussetzt. Er liefert denn auch dem christlichen Gottesdienste die Mittel der Darstellung, welche das Christenthum an sich nicht producirt. Indessen erhebt sich gerade hier wieder die Frage ob wir ausnahmelos die ganze Kunst in den Gottesdienst aufnehmen dürfen oder nicht.

Der altchristliche Gottesdienst vermeidet bekanntlich allen Prachtaufwand und „Alles wozu eine sinnliche Darstellung und Thätigkeit des Menschen selbst gehört." Demgemäß gilt als vornehmstes Darstellungsmittel des christlichen Geistes der *κοινος λογος* das Wort, und alles Leibliche (Mimik ꝛc.) hat nur accidentelle Bedeutung. Nächst der Sprache kommt als Darstellungsmittel der Gesang in Betracht, der ja nur gewissermaßen die vollere Sprache des Geistes ist. Und die protestantische Kirche hat demgemäß auch ihre Darstellungsmittel nicht den bildenden sondern den redenden Künsten und der Musik mit gutem Vorbedacht entnommen.

Dabei schloß sich das Urchristenthum an die bestehenden cultischen Mittel an, während die evangelische Kirche heute darauf bedacht sein muß, die richtige Mitte zwischen dem üppigen Katholicismus und dem nüchternen Protestantismus (also wohl dem schweizerischen) zu suchen.[1])

Der Gottesdienst kann nun in seiner Form über die Ungleichheit zwischen Empfangenden und Gebenden der Ordnung halber nicht hinaus, obwohl er ja gerade die Gleichheit aller Christen auf Grund der Identität des heiligen Geistes in Allen und der Abhängigkeit Aller von Christo zur Darstellung bringen soll. Das Minimum der Ungleichheit ist bei den Quäkern, bei denen eben

[1]) Christl. Sitte S. 539 ff. Beil. A § 86 ff.

Jeder bald activ bald receptiv an dem Gesammtacte betheiligt ist, das Maximum findet sich im römischen Meßcultus, wo eben die Ungleichheit als constant erscheint und jede lebendige Wechselwirkung der Gebenden und Empfangenden ausgeschlossen wird.

Die Frage, wo nun Jeder seine Stelle im Cultus nehmen solle, fällt aber nicht zusammen mit der nach der Berufswahl. Die Analogie mit dem Culturprocesse ist hier ausgeschlossen, wo Jeder berufen und fähig ist in dem einen Momente productiv, im andern receptiv sich zu verhalten. Die Frage kann überhaupt nur entschieden werden nach Maßgabe des Verhältnisses der Kunst zum darstellenden Handeln als Ausdruck der Gesinnung. Jede Gemüthserregung wird nun aber Kunst: Geberde, Wort oder Lied, und alle elementarische Kunst ist Gefühlsausdruck. Erst durch das Hinzukommen bestimmter Reflexionen sowohl wie bestimmter von außen gegebener Elemente wird die rein naive unwillkürliche Selbstäußerung bewußte künstlerische Symbolisirung des Geistigen im Materiellen. Dieser Unterschied begegnet uns auf kirchlichem Gebiete in der Verschiedenheit des häuslichen und kirchlichen Gottesdienstes. In Jenem ist die Kunst nur unwillkürliche Darstellung unwillkürlicher Erregungen Einzelner, im anderen bewußte Darstellung des Gesammtlebens eines großen Ganzen, der Kirche.

In den Pausen des wirksamen Handelns treten nun beide Formen des Gottesdienstes, die individuelle und gemeinschaftliche mit gesetzlicher Nothwendigkeit ein. Und da das Individuum nie isolirt zu denken ist, die Gemeinschaft aber auch nie ohne individuelle Anregung, so kann man wohl sagen, daß die Vollkommenheit des Gottesdienstes hier und dort in der Identität der naiv unbewußten und der reflectirten bewußten Kunstthätigkeit, sowie in der Identität des Persönlichen und Gemeinschaftlichen im Haus- und Kirchengottesdienst bestehe. Jeder soll das beseelende Princip für das Ganze, und das Ganze soll das beseelende Princip für Jeden Einzelnen sein. In dieser Durchdringung des Persönlichen und Gemeinsamen besteht die Vollkommenheit des darstellenden Handelns.[1])

Dabei ist das doppelte Postulat um der Gemeinschaftlichkeit

---

[1]) A. a. O. S. 546 ff.

des christlichen Lebens willen aufrecht zu erhalten, daß der unwillkürliche Ausdruck der religiösen Empfindung des Einzelnen den geordneten Gang des öffentlichen Gottesdienstes nicht stören darf, und daß der Privatgottesdienst gerade wegen des belebenden Einflusses der von ihm für den öffentlichen Dienst erwartet wird, nicht bloße Reproduktion des kirchlich Feststehenden sein soll. Die asketische Literatur bildet ganz eigentlich das lebendige Mittelglied zwischen dem öffentlichen und privaten Gottesdienst und hat die wechselweise Befruchtung beider durcheinander zu vermitteln.[1])

Die Frage, wo jeder seine Stelle im Gottesdienst finde, ist indessen damit noch nicht beantwortet. Augenscheinlich müssen Recht und Pflicht jedes Einzelnen alternirend productiv und receptiv im Gottesdienst sich zu verhalten mit Rücksicht auf die Ordnung der gemeinschaftlichen Darstellung bestimmt beschränkt werden. Die Beschränkung ergibt sich aber ganz von selbst daraus, daß die Mitwirkung am öffentlichen Gottesdienste ein bestimmtes Maß von Talentbildung voraussetzt. Im Privatgottesdienste hat der Einzelne eben nur Beziehung zu sich selbst, im gemeinschaftlichen aber zugleich Beziehung zu allen Anderen. Die bestimmte Ordnung, welche hier zu treffen ist, findet ihren sittlichen Charakter freilich nur in dem „reinen Zusammenfließen des persönlichen und des Gemeingefühls." Die Produktivität Einzelner darf durchaus nicht unterdrückt werden. Dieses Princip gilt auch für die Technik des öffentlichen Gottesdienstes. Andererseits aber muß eine Vertheilung des Receptiven und Produktiven stattfinden, welche der Ordnung des Ganzen Rechnung trägt und demgemäß nur Solche zur Produktion zuläßt, welche dazu befähigt sind, das Ganze zu vertreten.[2])

Sowenig wie der Gesammtgottesdienst die Productivität des Einzelnen absorbiren darf, hat er den Privatgottesdienst zu hemmen. Denn der Einzelne wird nicht nur durch die Gemeinschaft religiös angeregt und hat überdies auch ganz bestimmte Bedürfnisse nach individueller Darstellung seiner individuellen Religiosität, die der öffentliche Gottesdienst vielleicht gar nicht befriedigt. Die nothwendige

---

[1]) Chr. Sitte, S. 551 ff.

[2]) Chr. Sitte, S. 556 ff. Beil. B § 22 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Ergänzung und Wechselwirkung des Individuellen und Allgemeinen muß also auch für das Gebiet des Gottesdienstes anerkannt werden. Die absolute Sittlichkeit desselben liegt durchaus in der gegenseitigen Belebung von Privat- und öffentlichem Gottesdienst, wie sie übrigens ja ihre höhere Einheit im christlichen Princip besitzen. Die Vollkommenheit des Gottesdienstes wird nur erreicht, wenn der Einzelne als Repräsentant des Ganzen durch dieses auf die privaten Darstellungen wirkt, so daß sich diese nicht vom Ganzen losreißen, und wenn der Einzelne sich das Ganze assimilirt und damit sich diejenige Einwirkung auf dasselbe sichert, welche verhindert, daß der öffentliche Gottesdienst zum bloßen Mechanismus herabsinke.[1])

Nun ist aber nicht Jeder produktiv im darstellenden Handeln. Ja die meisten werden auf die Produktionen Anderer im Privatgottesdienste angewiesen sein. Damit nun der Zusammenhang zwischen Privat- und öffentlichem Gottesdienst aufrecht erhalten bleibe, ist zu fordern, daß der Einzelne zu seiner Erbauung nur solche Produktionen Anderer wähle, welche den kirchlichen Charakter repräsentiren. Der öffentliche Gottesdienst aber hat in Predigt und Liturgie das doppelte Interesse an der Stetigkeit der Entwickelung der Kirche und an ihrer auf der individuellen Produktivität beruhenden Lebendigkeit zu verfolgen.

Nun kann aber nicht nur der Privatgottesdienst eine falsche separatistische Tendenz nehmen, es sind auch Verirrungen im öffentlichen Gottesdienste möglich, um deren willen durchaus eine kritische Einwirkung Einzelner zu fordern ist, freilich nur solcher Einzelner welche wirklich den Beruf haben, die Idee des Ganzen gegen ihre ungetreue oder mit Fremdartigem versetzte Darstellung zu vertreten. Da nun die Einheit und Stetigkeit der Kirchenidee im Liturgischen zur Darstellung gelangt, so wird sich die kritisch-reformatorische Thätigkeit gerade auf diese Seite des Gottesdienstes richten müssen. Das ist aber in dem Maße schwer, als das geistliche Amt sich in einem clericalen Stande verfestigt hat. „Die strenge Form der sich auch die evangelische Kirche nähert, bleibt nur in dem Maße sittlich, als der Klerus in allem, was sich auf den öffentlichen Gottes-

---

[1]) A. a. O. S. 557—560.

dienst bezieht, die öffentliche Meinung auf das gewissenhafteste beachtet, und niemals die Veränderung des Bestehenden sich allein vorbehält. Ueberhaupt aber besteht die sittliche Vollkommenheit des ganzen darin, daß in beiden auseinandertretenden Bestandtheilen desselben Persönlichkeit und Gemeingefühl auf gleichmäßige Weise in einander aufgehen." [1])

Von hier aus ist die Frage nach dem sittlichen Rechte des geistlichen Berufs zu entscheiden. Der Anspruch des Einzelnen unter Berufung auf die unumgängliche Talentbildung ein geistliches Amt zu übernehmen, muß zusammentreffen mit seiner Anerkennung durch das Ganze. Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Einzelne genöthigt ist, vor Anerkennung durch das Ganze, sich die nöthige Talentbildung zu erwerben. Mit derselben ist aber keineswegs schon sicher gestellt, daß er auch den specifisch christlichen Geist in sich hat, der für den Kleriker ebenso wichtig ist, wie jene. Schleiermacher postulirt daher eine Entscheidung der Kirche über die Qualifikation der Einzelnen zum geistlichen Berufe in dem Momente des Uebergangs aus den allgemeinen Studien zu dem theologischen Fachstudium, damit die Kirche vor unbrauchbaren Klerikern verschont bleibe und damit den theologischen Aspiranten die Kosten der theologischen Talentbildung und der verspätete Uebergang zu einem anderen Berufe erspart werde. [2])

3. Was ferner den Umfang der Gemeinschaft des darstellenden Handelns betrifft, so sind die Grenzen derselben identisch mit denen des Christenthums. Nun verwirklicht sich der Gottesdienst aber immer nur in kleineren Gemeinden, und es fragt sich daher wie diese sich verhalten zur absoluten Gemeinschaft aller Christen. Die Gemeinde kann zu groß sein, so daß der lebendige Zusammenhang ihrer Glieder verloren geht, oder zu klein, so daß ihr Gottesdienst als bloßer Privatgottesdienst erscheint. Die Abgrenzung der gottesdienstlichen Gemeinden erfolgt am besten nach Maßgabe der Abgrenzung der „früher vorhandenen" bürgerlichen Gemeinden, während ihre Verbindung zu einer Gesammtkirche durch die Identität des religiösen

---

[1]) Christl. Sitte, S. 563, Beil. A § 99 ff. B § 26.

[2]) A. a. O. S. 564 ff. Beil. B § 27.

Bewußtsein aufrecht erhalten wird. In dieser Rücksicht hat die evangelische Kirche sich ohne ihre geistige Einheit zu verlieren in Landes- und Volkskirchen organisirt. Und Schleiermacher fordert sowenig die einheitliche Organisation der Kirche nach rein religiösem Gesichtspunkte durch Preisgabe der Landes- und Volksgrenzen, daß er ausdrücklich als Ziel der evangelischen Landeskirchen Deutschlands die Bildung einer deutschen Nationalkirche nach Maßgabe der politischen Volkseinheit aufstellt.[1])

Aus der Einheit des christlichen Princips läßt sich nämlich sowenig dessen kirchliche Individualisirung ableiten, wie etwa aus der Welteinheit die erscheinende gegensätzliche Vielheit des Daseins. Das Individuelle ist überall nicht a priori zu construiren, sondern einfach geschichtlich aufzunehmen. So findet auch die Darstellung des Christenthums ihre Mittel und Grenzen in der volksthümlichen Sprache und Kunst und begrenzt sich ganz von selbst dadurch nach Maßgabe der Volksgrenzen. Und diese Individualisirung des Christenthums innerhalb der Naturgrenzen, wie sie durch Volksthümlichkeit, Familiencharakter und persönliche Eigenthümlichkeit gegeben sind, ist vollkommin berechtigt, wenn sie nur das Bewußtsein von der Einheit der besonderen Kirchen und von der absoluten Gemeinschaftlichkeit der ganzen Christenheit nicht hemmt oder vernichtet. Dagegen muß immer an die Universalität der Erlösung und die Identität des heiligen Geistes erinnert werden.

Wo nun aber der Kirche die Grenzen nicht durch die bezeichneten Naturgrenzen gezogen werden, wo der christliche Universalismus dieselben überschreitet oder wo die individuelle christliche Religiosität als solche nach gemeinschaftlicher Organisation im Gegensatze zu den bestehenden Kirchen strebt, da erscheinen Trennung oder Auflösung der Kirchen statthaft — sofern nur die Identität des reinigenden und verbreitenden Handelns wieder anerkannt wird. Woraus sich eben wieder ergibt, daß cultische Organisationen, wie sie durch den Wechsel individueller Verhältnisse bedingt sind, immer sich ändern oder gänzlich aufhören können, während die christliche Gemeinschaft

---

[1]) Chr. Sitte, S. 568 ff.

als solche unverändert den höchsten Zweck der einheitlichen Organisation der Menschheit weiter verfolgt.[1])

Bestimmte Regeln für das Verhalten der Einzelnen zum kirchlichen Ganzen lassen sich kaum aufstellen. Der Protestantismus hat immer das gleiche Recht des individuellen und des allgemeinen Princips in der Kirche anerkannt. Er hat immer die kirchlichen Individualisirungen des Christenthums als berechtigt angesehen, wie er im Christenthume selbst eine wenn auch die vollkommenste Darstellung des Gattungsbegriffs der Religion finden mußte. Der individuelle „Religionseifer", wie er im darstellenden Handeln als Andacht erscheint, ist also berechtigt. Man soll von der Ueberzeugung durchdrungen sein, daß die invididuelle Darstellung des Christenthums, an der man betheiligt ist, die beste sei. Wo diese Ueberzeugung wankend wird, ist das Convertiren sittlich gerechtfertigt, wenn nicht geboten.

Aber dieser individuelle „Religionseifer" bedarf immer der Reinigung und Regulirung durch die Beziehung auf das Ganze des Christenthums, ja der Religion überhaupt, im Verhältniß zu welchem die individuelle Kirche immer nur den Werth einer vergänglichen Erscheinungsform oder eines Mittels für die Erreichung der allgemeinen wahren Religion beanspruchen kann.[2])

4. Wenn man nun auch die Aphorismen der philosophischen Ethik und die Einleitung in die praktische Theologie zu Rathe zieht, wird man doch kein befriedigendes Bild weder von dem Wesen des Cultus noch auch von der Organisation der kirchlichen Gemeinschaft im Verhältnisse zum Christenthum aus den obigen, ja allerdings in sehr losem Zustande überlieferten Auslassungen Schleiermachers gewinnen können. Ich kann es ihm zwar nicht als Fehler anrechnen, daß er die verschiedenen Sphären des sittlichen Handelns nicht schärfer getrennt hat; ich sehe darin sogar einen Vorzug, weil die Einheit des sittlichen Processes gerade in der Untrennbarkeit des wirksamen und darstellenden Handelns zur Anschauung kommt. Ich kann auch darin Vorländer nicht zustimmen, daß es ein Fehler sei, diese Sphären nach den Motiven der Lust und Unlust zu trennen;

[1]) Chr. Sitte, S. 573 ff.
[2]) Chr. Sitte, S. 583 ff. Beil. B § 30 ff. A § 79 ff. 120 f.

denn diese subjectiven Motive sind selbst sehr bestimmt unter den Einfluß objectiver Zweckbegriffe gestellt. Diese objectiven Zweckbegriffe werden freilich nur dem Gegensatze von Fleisch und Geist, von Vernunft und Natur oder von Einheit und Vielheit entnommen, so daß freilich der Proceß der individuellen Gesinnungsdarstellung inhaltlich so wenig genügend erklärt wird, wie der Proceß der gemeinschaftlichen Gesinnungsdarstellung. Das liegt aber an der Leerheit der überall zu Grunde gelegten ästhetisch-monistischen Metaphysik.

Hingegen ist gewiß der Cultus nicht allein als künstlerisches Handeln zu begreifen, wenn es sich dabei auch im Unterschiede von der profanen Kunst um die Darstellung der Gesinnung, oder des religiösen Einheitsbewußtseins handelt. Für die Energie der Erhebung zu Gott, zum Zweck der Sicherung und Bereicherung der eigenen unvollkommenen, sündhaften vergänglichen Existenz hat eben Schleiermacher kein Verständniß. Die eigentliche Tendenz, die Triebkraft der Anbetung, der persönlichen wie gemeinschaftlichen, ist ihm verborgen geblieben. Und das kann nicht Wunder nehmen, da er den letzten Lebenszweck lediglich in der Harmonisirung der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt findet, wozu freilich auch die Erhebung zur Anschauung der Welteinheit auf Grund der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen von einer Ursache nöthig ist, aber in keinem anderen Sinn als etwa in dem, in welchem der Künstler das Ganze seines Werkes in der Idee aufgegangen sein muß, bevor er an die Verwirklichung desselben im Einzelnen herantreten kann.

Ebenso ungünstig muß ich über die Ausführungen urtheilen, welche das Verhältniß der kirchlichen Gemeinschaften zur Idee des Gottesreiches darstellen, sowie überhaupt über die Erklärung der Entstehung der kirchlichen Gemeinschaften. Eigentlich ist doch nicht abzusehen wozu besondere kirchliche Gemeinschaften nöthig sind, wenn dieselben nur den kosmischen Zweck der Organisation der menschlichen Gesellschaft, wie sie bedingt ist durch die fortschreitende Unterwerfung des Materiellen unter das Geistige, verfolgen sollen. Das ist am Ende auch der Staatszweck. Höchstens die Bedeutung bliebe der kirchlichen Gemeinschaft, daß sie durch darstellendes Handeln im

Cultus immerfort den allgemeinen Culturzweck der Gesellschaft präsent erhielte. Da nun aber die Welteinheit überhaupt nur in den individuellen Differenzen des Naturlebens in die Erscheinung tritt, so fragt es sich ob eigens für die Darstellung der reinen Einheit eine Gemeinschaft gebildet werden müsse, wo der gesammte Culturproceß dieselbe Einheit auf die allein mögliche Weise, nämlich durch fortschreitende Unterwerfung des Einzelnen unter das Ganze, des Sinnlichen unter das Geistige herzustellen bestrebt ist. Sowenig also wie Schleiermacher in der philosophischen Ethik die heilige von der profanen Kunst zu trennen wußte, so wenig weiß er hier den allgemeinen Culturproceß vom Cultus sicher zu trennen. Denn mit der Berufung auf die Pausen und Zwischenacte, die der Mensch während der wirksamen Action nicht entbehren kann, ist doch wirklich die Sache nicht erledigt. Diese Pausen hat man nöthig zum Ausruhen; wenn also in sie zugleich die Vergegenwärtigung des Culturideals im Cultus fallen soll, so muß das anders begründet werden als es hier geschehen ist.

Interessant ist es zu sehen, wie Schleiermacher auch hier noch unsicher tastet, zwischen der Ansicht, daß die Individualisirung der Kirche durch die Volksthümlichkeit erfolge und der anderen, daß sie aus dem religiösen Princip selbst abzuleiten sei. In der Consequenz seiner Grundidee liegt die Staatskirche. Denn wie die absolute Einheit nur in der Vielheit der Welt erscheint, so scheint sie auch nur nach Maßgabe ihrer natürlichen Individualisirungen gedeutet, angeschaut und dargestellt werden zu können. Die Frage ist nun die, ob das absolute Einheitsbewußtsein so kräftig ist, daß es die Volkstypen kosmopolitisirt, oder ob deren Naturkraft der universellen Einheitstendenz den Trotz der Besonderheit des Daseins wirksam entgegensetzt. Da nun der letztere absolut unberechtigt sein soll, so handelt es sich um die Herstellung der kosmopolitischen Menschheitskirche durch thunlichste Verwischung der individuellen Völkertypen.

Ganz unklar bleibt wie er die von den nationalen Bedingungen freien Gemeinschaftsbildungen in der Kirche erklären will. Das früher vermißte „Princip der Individuation“ ist auch hier nicht entdeckt. Aber das ist ja auch nicht zu verwundern. Denn wenn

auch die christliche Religion der Sinn für die absolute Einheit der Welt und das Gefühl für die Abhängigkeit der Erscheinungswelt von ihrer transcendenten Ursache ist, so kann sie ja auch nur in den durch die Erscheinungswelt selbst gegebenen Existenzformen zur Darstellung kommen. Und der Unterschied zwischen den christlichen Kirchen und den anderen bleibt eben auch nur dieser, daß in jenem die absolute Einheitsidee klarer erkannt und energischer als Organisationsprincip aufgenommen ist, wie von den anderen.

Bei dieser Ablehnung der principiellen Anschauung Schleiermachers braucht indessen auch hier nicht die Anerkennung für das vielfach vortreffliche Detail seiner Ausführungen unterdrückt zu werden.

86. Der Gottesdienst im weiteren Sinne.

1. „Das Handeln von dem wir reden, ist die Darstellung der Herrschaft des Geistes ohne Anstrengung. Das ist aber dasjenige was wir anderweitig in sittlicher Hinsicht das Schöne oder das Anmuthige zu nennen gewohnt sind, und eben dieses, das sittlich Schöne oder Anmuthige in der eigenthümlich christlichen Form ist der wesentliche Charakter dieses darstellenden Handelns.“ Dieses Handeln wird also genau so beschrieben wie oben, wo es sich um seine intensive Seite oder die innere Sphäre handelte. Das specifisch Christliche desselben findet Schleiermacher eben darin, daß es nicht von Lust- oder Unlustgefühlen ausgeht und in dem Gegensatze von Fleisch und Geist sich bewegt, sondern daß es aus jener seligen Indifferenz, welche die subjective Folge der Ueberwindung jenes Gegensatzes durch den Geist ist, entspringt und in der Darstellung der errungenen Harmonie des Daseins im Zeitlichen das Ewige, im Gegensätzlichen das unwandelbar Eine zur Erscheinung kommen läßt. Was ja, wie früher erörtert, nur denkbar ist, auf Grund der unbedingten Determination der Persönlichkeit, beziehungsweise der Gemeinschaft durch die unendliche Welteinheit oder Gott. In diesem darstellenden Handeln erscheint erst die christliche Tugend, d. h. die Leichtigkeit der Beherrschung des Fleisches durch den Geist, nach überwundener Versuchung durch das Fleisch. Allerdings hat nur Christus selbst blos darstellend gehandelt, für den Christen ist das

darstellende Handeln immer nur Sache des Moments. Es alternirt mit dem wirksamen Handeln nicht nur, sondern ist überhaupt immer irgendwie mit demselben verbunden, da wir eben die „absolute" Leichtigkeit der Tugendäußerung nie erreichen.[1])

2. Beachtet man die beiden Merkmale durch welche sich das extensive Darstellen vom Wirken, sowie vom intensiven Darstellen unterscheidet, nämlich daß es immer von außen veranlaßt wird und daß es die volle Leichtigkeit der Herrschaft des Geistes im Sinnlichen zum Ausdruck bringt, so gewinnt man die Eintheilung desselben, die von außen kommenden Eindrücke bestimmen zunächst das Selbstbewußtsein mit Lust oder Unlust; aber der Einzelne ist auch in der darauf folgenden Darstellung seiner inneren Stimmung nicht lösbar von der Gesellschaft, aus welcher ihm jene Erregungen erwachsen.

Sobald nämlich ein von außen kommender Eindruck das Selbstbewußtsein mit Lust bestimmt, ergibt die Ausübung der Herrschaft des Geistes über diese sinnliche Bewußtseinsform die Darstellung der Tugend der Keuschheit. In ihr ist nämlich im Unterschiede von der Apathie und der Begierde das gesammte an sich berechtigte Sinnenleben als durchdrungen vom Geiste dargestellt.

Sobald dagegen das Selbstbewußtsein von Außen mit Unlust bestimmt wird, stellt sich die Herrschaft des Geistes im sinnlichen Bewußtsein als Geduld dar oder als innere Heiterkeit oder sittliche Anmuth, wie sie das Resultat der Ueberwältigung des unangenehmen Eindrucks durch die sich gleichbleibende Geistesherrschaft ist.[2])

Betrachtet man den Einzelnen in seiner Beziehung zur Gemeinschaft, so stellt sich die Herrschaft des Geistes über das Fleisch dar einerseits als Langmuth gegenüber den Hemmungen, mit welchen die Gesellschaft uns in der Verfolgung der christlichen Lebensaufgabe bedroht, andererseits als Demuth gegenüber den angenehmen Erfahrungen, welche uns aus dem Leben in der Gemeinschaft erwachsen.

Mit diesen vier Tugenden sind die wesentlichen Faktoren des weiteren Gottesdienstes gegeben. Sie bezeichnen zugleich die Basen des geselligen Lebens und geben dem wirksamen Handeln seinen Werth.[3])

---

[1]) Chr. Sitte, S. 599—608, Beil. A § 65 ff. B § 37 ff. C, XIX.

[2]) A. a. O. S. 341 ff., 462 f., 474 f., 612, Beil. B 42.

[3]) A. a. O. S. 614 ff. Beil. B 44.

3. Wie der Kirche der Staat vorangeht, so geht dem Gottesdienst im engeren Sinne der Gottesdienst in der allgemeinen geselligen Sphäre voraus, welcher durch jenen nicht etwa aufgehoben, sondern christianisirt und damit vollendet werden soll.

Und zwar steht dem Gottesdienst im engeren Sinne zunächst das Kunstleben gegenüber, als derjenigen Form des darstellenden Handelns, in welcher der „natürliche", d. h. der individuell und sinnlich-persönlich begrenzte Geist seine Ueberlegenheit über die Natur dokumentirt. Dann aber auch das ganze unendliche Gebiet des geselligen Verkehrs, mit seinen festen Sitten und mit seiner unberechenbaren Mannichfaltigkeit in dem Wechsel der Beziehungen des Einzelnen unter einander. Es fragt sich nun wie die oben fixirten christlichen Tugenden auf dieses Gebiet zu übertragen seien und wie der Gegensatz zwischen der christlichen Sittlichkeit und der unendlich mannichfaltigen allgemein menschlichen Sitte zu schlichten sei.

Die öffentliche Sitte zunächst ist unleugbar immer irgendwie im Gegensatz zur christlichen Sittlichkeit. Hieraus ergibt sich die Pflicht der Treue gegen das christliche Princip in der Tendenz dasselbe zum allgemeingiltigen Gesetze der Gesellschaft zu erheben. Wobei die ascedische Methode selbstredend verworfen werden muß, da sie der Aufgabe der positiven Ausbreitung des christlichen Princips in den natürlichen Verhältnissen (Familie, Beruf, Staat) direkt zuwiderläuft und statt wirklicher Tugend überall nur stumpfe, hochmüthige Blasirtheit erzeugt.[1])

Aber nicht nur im wirksamen Handeln soll sich die Kraft des darstellenden bewähren, auch in dem eigentlichen geselligen Spiele hat dieselbe in die Erscheinung zu treten. Wobei über die Form der Spiele gar nichts zu sagen ist, ebensowenig über das individuelle Recht der einen oder anderen Form für diesen oder jenen Menschen. Es ist alles erlaubt, was nach Maßgabe des individuellen Gewissens die Herrschaft des Geistes über das Fleisch nicht gefährdet.

Wie die Kunst so wird das Spiel in dem Maße unsittlich als es das Sinnliche als solches pflegt, die Ungleichheit der Menschen

---

[1]) Christl. Sitte S. 620 ff., Beil. B 45.

befördert und somit sowohl das Postulat der Herrschaft des Geistes wie der brüderlichen Liebe verletzt.[1])

Das gesellige Darstellen in Kunst und Spiel ist nun aber neben dem eigentlich cultischen Darstellen keineswegs unter den Begriff des Erlaubten zu bringen. Mit diesem Begriffe kann immer nur die Wahl der geselligen Darstellungsformen und Mittel nach Maßgabe des individuellen Gewissens und unter Rücksichtnahme auf das öffentliche Gewissen bezeichnet werden. Vielmehr ist das darstellende Handeln im engeren und weiteren Sinne nothwendige Form des sittlichen Handelns überhaupt, so ist es auch Pflicht. Ohne das darstellende Handeln im geselligen Verkehr wird sich kein Gemeingefühl herausbilden, und wie die Stufe, welche einzelne oder ganze Gemeinschaften im Culturprocesse errungen haben, nur erkennbar ist an der Darstellung der gewonnenen Herrschaft über das Materielle in Kunst, Geselligkeit und Cultus, so ist diese Darstellung andererseits wieder die Bedingung der Erzeugung der Lust am wirksamen Handeln. Freilich darf das gesellige Handeln den eigentlichen Gottesdienst wie das wirksame Handeln nicht absorbiren. Wo es das thut, artet es aus in Luxus und Unmäßigkeit. Vielmehr haben sich alle Formen des darstellenden Handelns und des wirksamen Handelns gegenseitig zu unterstützen. Namentlich darf der eigentliche Gottesdienst ebensowenig zum geselligen Handeln unfähig machen, wie umgekehrt dieses zu jenem. Sonst erhält das Leben entweder ein laxes oder ein trüb-asketisches Gepräge, was beides als unsittlich abzulehnen ist.[2])

4. In Beziehung auf die qualitative Beschaffenheit der geselligen Darstellung gilt der allgemeine ethische Kanon, daß sie ihre Impulse im Geiste und nicht in der Sinnlichkeit finde. Wodurch sich aber die vom „christlichen" Geiste ausgehenden Impulse von den von der natürlichen Vernunft ausgehenden und wodurch sich

---

[1]) Chr. Sitte S. 631 ff., 676 ff., Beil. A § 171 ff. — Unsittlich ist z. B. der Tanz (oder eine bildliche Darstellung) nur dann, wenn er zum Zwecke der Erregung der Wollust unternommen wird. Andererseits ist die Preisvertheilung bei Festspielen z. B. unsittlich, weil dabei „eine Person in Gegensatz zu anderen" gebracht wird.

[2]) A. a O. S. 642 ff.

demnach die christliche von der gemeinmenschlichen Geselligkeit unterscheiden, wird nicht gesagt. Wir sind also auch hier auf die früher gegebene allgemeine Erklärung des Verhältnisses von *πνευμα* und *νους* angewiesen.

Ausgeschlossen durch den obigen Kanon sind nun aber alle diejenigen geselligen Darstellungen, welche nicht „die Einheit von Geist und Fleisch" dokumentiren, sondern in den Erregungen der Sinnlichkeit allein oder doch vorwiegend ihre Ursache finden. Sowenig wie die sinnliche Lust dürfen diese Darstellungen die Unlust reizen; sie sollen „die Leichtigkeit des Lebens" zum Ausdruck bringen und also sowohl das Extrem der Ueppigkeit wie der Askese meiden. Und wo die Liebe, der zum organisatorischen Princip erhobene *νους* oder das *πνευμα* die geselligen Darstellungen beherrscht, da wird man diese Extreme vermeiden, welche, jedes in seiner Art auf Trennung und Spaltung, statt auf harmonische Organisation der Gesellschaft gerichtet sind. So sind also alle solche gesellschaftlichen Darstellungen verwerflich, welche die Standes-, Vermögens- und sonstigen Unterschiede markiren. Das *πνευμα* ist nur eines, und seine Tendenz ist nur eine: die Menschheit als eine organische Gemeinschaft darzustellen durch Unterordnung der an sich berechtigten individuellen Typen unter die Einheit der Gattung.[1])

Dieser Zweck wird aber nur erreicht wenn die eigentliche gottesdienstliche Darstellung zwar von der geselligen geschieden, aber doch nicht so von ihr geschieden wird, daß sie nicht in ein Verhältniß der Wechselwirkung mit ihr treten könnte, in dem übrigens die gottesdienstliche, welche das Religiöse an sich darstellt, die Oberhand über die profan-gesellige Darstellung, welche das Unendlich-Eine im Sinnlich-Vielen zur Erscheinung bringt, behalten soll.[2])

5. Man mag nun die geschickte formale Abgrenzung der verschiedenen Typen des sittlichen Handelns und das erfolgreiche Bestreben die Einheit des sittlichen Processes in ihnen zur Anschauung zu bringen, anerkennen; die Abgrenzung der verschiedenen Sphären

---

[1]) A. a. O. S. 647 ff. — 441 ff., 527 ff. Beil. A § 152 ff.

[2]) Christl. Sitte, S. 662—667 Beil. A § 131 ff.

des darstellenden Handelns ist ebenso unklar wie die ausgeführte Kennzeichnung derselben ungenügend ist. Wie unterscheiden sich die eigentlich cultische, die künstlerische und die gesellige Darstellung? Bleibt überhaupt für ersteren ein selbständiger Platz, wo doch grundsätzlich anerkannt ist, daß wie das Allgemeine nur im Individuellen, so auch die Gesinnung nur in den einzelnen Handlungsweisen in die Erscheinung tritt? Oder wie unterscheidet sich der profane von dem religiösen Kunststil? Das ist ebenso wenig genügend klargestellt, wie die selbstständige Existenz der christlichen Cultusgemeinde sicher gestellt ist neben der in bestimmten volksthümlichen Staaten erscheinenden Menschheitsgemeinde, an deren Herstellung jene ja doch arbeiten soll.

Leicht erkennbar ist es, daß wir auch hier wieder nur unter anderem Namen der philosophischen Tugend- und Pflichtenlehre begegnen. Die Tafel der christlichen Tugenden ist nicht von der philosophischen wesentlich verschieden, die Grundsätze des Handelns aber sind hier minder klar entwickelt, wie dort in der aphoristischen Pflichtenlehre.

Die ganze Ausführung der christlichen Sittenlehre an diesem Orte ist ebenso charakterisirt durch die Fülle, wie durch die Ungeordnetheit seiner auf Beobachtung beruhender Bemerkungen.

Sachlich ist keine Differenz vorhanden zwischen der allgemeinen und der specifisch christlichen Anschauung. Daß aber Schleiermacher das christlich-Sittliche als die Vollendung des gemein-Sittlichen behandelt, ist nicht zu tadeln. Gerade deshalb aber mußte er zur Wahrung des ethischen Existenzrechtes der Kirche neben dem Staate andere Mittel aufbieten, als ihm seine Metaphysik zur Verfügung stellten.

Schließlich darf auch hier wieder daran erinnert werden, wie trotz des aphoristischen Charakters dieser Ausführungen die Einheit der Grundanschauung klar zu Tage tritt. Ueberall hat der ethische Proceß die harmonische Gliederung des Lebens des Einzelnen wie der Gesellschaft zum Zwecke. Diese Harmonisirung wird nur erreicht indem das geistige Einheitsprincip der *νους* zum wirkungskräftigen Organisationsprincip, zum *πνευμα* erhoben wird. Und diese Erhebung der individuellen Vernunft zur universellen ist eben bedingt

durch die religiöse Erfahrung der absoluten Determination alles Individuellen und Sinnlichen durch eine absolute alles in gleicher Weise zur Gemeinsamkeit des Daseins bestimmende Causalität. Diese Erfahrung aber ist wieder bedingt durch den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Christenthum oder durch die Lebensgemeinschaft mit Christo, in dem eben das Gottesbewußtsein in absoluter Kräftigkeit aufgetreten ist, um von seiner sinnlichen Gebundenheit befreit zum organisatorischen Weltprincip erhoben zu werden durch die Gemeinde des Gottesreichs, in der die Erlöserkraft Christi zur Ueberwindung des kosmischen Gegensatzes von Einzelnem und Ganzem, von Sinnlichem und Geistigem fortwirkt.

Berichtigungen.

S. 310	Zeile	6	von	oben	lies haben statt hat.
„ 313	„	1	„	„	voran hinter richtig.
„ 340	„	6	„	unten	der .... Lehrbegriffe.
„ 374	„	14	„	oben	streiche in.
„ 433	„	10	„	„	lies Versuchung statt Verführung.
„ 442	„	13	„	„	nichts statt nicht.
„ 451	„	2	„	unten	Anthropomorphismen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

Inhalt =3

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12

hleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

Wilhelm Bender,

logie und Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

P. ROHRBECK
Pastor zu Rethmar
bei Hildesheim
(Stat. Sehnde)

Zweiter Theil:

e positive Theologie Schleiermachers.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1878.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-245408843-12